Vorwort

Ist der Mensch ein Egoist? Sind wir nur Agenten unserer egoistischen Gene? Oder sind wir zumindest reziproke Altruisten? Investieren wir in andere letztlich bloß zum eigenen evolutionären Nutzen (etwa im Rahmen des elterlichen Investments)? Können oder sollten wir anderen Gutes tun, auch wenn eigene Fitnessinteressen dadurch in den Hintergrund treten oder zu treten scheinen? Haben ethisches Handeln und Moral eine natürliche Basis? Oder sind Lüge, Betrug und Selbstbetrug zum eigenen evolutionären Vorteil der Kern unserer Natur?

Zwischen Betrug und Täuschung, Moral und Ethik wollte die 15. Jahrestagung der MVE-Liste (Menschliches Verhalten in Evolutionärer Perspektive) in Würzburg einen thematischen Schwerpunkt setzen. Daneben lag ein weiterer Schwerpunkt u.a. auf den Themen Partnerwahl und Reproduktion. Eine zugrundeliegende Frage lautete u.a. stets: Wie lassen sich diese soziale Phänomene evolutionär beleuchten und so möglicherweise besser verstehen?

Auf Basis der Tagungsbeiträge (Vorträge und Poster) entstand der vorliegende Sammelband, der einen Rückblick auf die Inhalte der Tagung liefern sowie eine erweiterte Betrachtung der Inhalte bietet.

So finden sich im ersten Teil *Moral* Beiträge zum moralischen Mesokosmos (siehe Kapitel 1), zu Beschämung und Kooperation in historischen Gesellschaften (siehe Kapitel 2), zu Mediengeschichten als moralisch-emotionale Planspiele (Kapitel 3), über Sozialkapital in evolutionärer Perspektive (siehe Kapitel 4), zur Evolution von Moral (siehe Kapitel 5) und zu Moral und Sozialisation (siehe Kapitel 6).

Im zweiten Teil *Partnerwahl, Reproduktion und Familie* finden sich Beiträge zu Selbstdarstellungstendenzen in der Partnerwahl (siehe Kapitel 7), zu männlichem Geltungskonsum (siehe Kapitel 8), zur Rolle der Sprache bei der Partnerwahl (siehe Kapitel 9). Zudem freuen wir uns über einen Gastbeitrag über physische Attraktivitätsurteile von Sascha Schwarz (siehe Kapitel 10), der seit 2009 die MVE-Liste mitbetreibt. Ein Beitrag zur Lebenszufriedenheit und Glück als proximate Faktoren der Großelternschaft (siehe Kapitel 11) schließt den zweiten Teil des Bandes ab.

Zuletzt sind im Teil *Verschiedenes* Beiträge zu Bindungsmotiven in Gesundheitskampagnen (siehe Kapitel 12), zu Klatsch und Tratsch (siehe Kapitel13), zum Ursprung von Ritualen und Identitätskonstruktionen aus archäologischer Sicht (siehe Kapitel 14), sowie zu naturalistischen Aspekten der Ökonomie (siehe Kapitel 15) zu finden). Ein Kapitel von Benjamin Lange und Frank Schwab (siehe

Kapitel 16) zu Literatur und Kognition aus evolutionspsychologischer Perspektive schließt den Band ab.

Wir danken allen Mitwirkenden an diesem Band. Wir sind sehr froh, so viele Personen für dieses Vorhaben gewonnen zu haben. Wir danken zudem ganz besonders Wolfgang Pabst und seinem Verlag für das Angebot, einen solchen Sammelband zu realisieren, sowie Gerd Jüttemann für seine beratende Unterstützung.

Würzburg, im Dezember 2015
Christine Hennighausen, Benjamin P. Lange und Frank Schwab

Teil I
Moral

Können wir den moralischen Mesokosmos erweitern?

Gerhard Vollmer

Zusammenfassung

„Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf." lässt Moses seinen Gott klagen. Andere meinen, der Mensch komme unschuldig zur Welt und werde erst durch die Umwelt mehr oder weniger bösartig. Beide Extreme sind falsch. Der Mensch hat eine Doppelmoral: Gegenüber Verwandten und Freunden (in-group) ist er freundlich, hilfsbereit, großzügig, altruistisch (auch wenn es sich „nur" um reziproken Altruismus handeln sollte). Gegenüber anderen (out-group) ist er feindlich, misstrauisch, engherzig, egoistisch. Laut Moral und vielen Ethiken sollen wir aber auch gegenüber anderen freundlich sei, am besten gegenüber allen Menschen. Was tun wir sowieso, und was verlangen Moral und Ethik zusätzlich von uns? Gibt es überhaupt eine Chance, dass moralische Forderungen erfüllt werden? Für eine Antwort leistet der Begriff des *sozialen Mesokosmos* gute Dienste. Zum Glück ist es nicht nötig, dass alle Menschen Brüder werden. Es gibt einige Mittel, deren wir uns bedienen, ohne uns dessen bewusst zu sein: räumliche Nähe, Wortsprache, Ausdehnung des Zeithorizontes, Verwandtensemantik, Institutionen. Offenbar reichen sie noch nicht aus, den Kreis der Begünstigten hinreichend zu erweitern. Gibt es überhaupt eine Chance, diesen Kreis auszudehnen? Auch wenn die Aussichten nicht besonders gut sind, sollten wir es wenigstens versuchen.

Der Mesokosmos

Die Evolutionäre Erkenntnistheorie untersucht menschliches *Erkennen* auf Leistung, Herkunft und Geltung. In Analogie zur ökologischen Nische eines Organismus definiert sie die kognitive Nische eines Organismus als den Ausschnitt der realen Welt, den der Organismus kognitiv, also wahrnehmend, rekonstruierend und identifizierend bewältigt, auf den er dank evolutiver Prozesse geprägt ist. Die kognitive Nische des Menschen nennen wir *Mesokosmos*. (Vollmer, 1975, S. 161; 1985, S. 77-84)

Die Grenzen des Mesokosmos lassen sich angeben. Sie reichen von zehntel Millimetern zu einigen Kilometern, von null zu drei Dimensionen, von Sekundenbruchteilen zu einigen Jahren, von Stillstand zu Sprintergeschwindigkeit, von gleichförmiger Bewegung (Beschleunigung Null) zur Erdbeschleunigung (10 m/s^2), von Gramm zu Tonnen, von Komplexität Null zu linearen Systemen. Un-

ser Mesokosmos enthält keine elektrischen oder magnetischen Felder, obwohl diese makroskopische Ausdehnung haben können. Es wäre deshalb irreführend, den Mesokosmos nur über räumliche Dimensionen charakterisieren zu wollen.

Innerhalb des Mesokosmos fühlen wir uns zuhause; hier können wir uns auf unser *intuitives* Urteil durchweg verlassen; hier können wir uns schnell und zuverlässig *orientieren*.

Wann ist der Mesokosmos entstanden? Eine zeitliche Einordnung ist nicht leicht. Verhalten fossiliert nicht, und kognitive Leistungen erst recht nicht. Wie wir aber aus dem Artvergleich, insbesondere aus dem Vergleich mit unseren nächsten Verwandten, den Schimpansen, erschließen können, sind viele unserer kognitiven Fähigkeiten schon lange vor der Menschwerdung entstanden. Die Ausbildung des Mesokosmos dürfen wir noch vor der Entstehung der Sprache ansiedeln. Doch ist ebenso umstritten, wann die Sprachfähigkeit des Menschen entstanden ist. Zur groben Orientierung halten wir uns für die Sprache an einige hunderttausend Jahre, für den Mesokosmos an einige Jahrmillionen, wobei elementare Fähigkeiten noch viel weiter zurückreichen. Wir dürfen annehmen, dass seit dem Auftreten des Cro-Magnon-Menschen vor 40 000 Jahren *genetisch* nicht mehr viel passiert ist. Deshalb nennt man ihn häufig den *modernen* Menschen, was natürlich nichts mit moderner Physik, moderner Kunst oder moderner Philosophie zu tun hat, die man auf das 20. Jahrhundert beschränken wird.

Zu unserem Glück können wir den Mesokosmos auch überschreiten. Das wichtigste Mittel, die wichtigste „Leiter", ist die *Sprache*. Sie erlaubt es uns, neue Begriffe zu bilden, neue Sätze zu formulieren, Hypothesen aufzustellen über Sachverhalte, die uns intuitiv nicht zugänglich sind, Sätze, die uns wahr zu sein scheinen, probeweise zu verneinen, Schlüsse zu ziehen und auf Korrektheit zu überprüfen, Voraussagen zu machen, zu argumentieren. In der Sprache fangen wir an zu zählen, zu rechnen, Mathematik zu treiben, entwickeln wir künstliche Sprachen, aber auch Theorien, die uns als „Denkzeuge" aus dem Mesokosmos hinausführen.

Der soziale Mesokosmos

Analog zu unserer kognitiven Nische können wir auch einen *sozialen Mesokosmos* definieren. Das ist der Ausschnitt unserer sozialen Umgebung, auf den wir stammesgeschichtlich geprägt sind. Diese Explikation setzt voraus, dass es biologisch-genetische Wurzeln für unser Sozialverhalten gibt. Dabei handelt es sich jedoch nicht um genetischen Determinismus, wonach *alles* Sozialverhalten genetisch festgelegt wäre. Belege für genetisch bedingte Verhaltensdispositionen gibt es genug, vom ethologischen Vergleich mit unseren nächsten Verwandten über Studien an Stammeskulturen (Naturvölkern) bis zur Entwicklungspsychologie. Dabei sind Verhaltensuniversalien gute Kandidaten für genetische Wurzeln.

Wann ist der soziale Mesokosmos entstanden? Auch hier sind selbst ungefähre Angaben noch recht kühn. Wir gehen davon aus, dass wir genetisch auf

ein soziales Gefüge geprägt sind, wie es in der Steinzeit bestand. So verstehen wir auch den Buchtitel „Mammutjäger in der Metro“ (Allmann, 1996). Dabei ist freilich zu bedenken, dass sich die Steinzeit (oder das Pleistozän) auf mehr als die letzte Million Jahre erstreckt.

Wie sieht der soziale Mesokosmos aus? Es gibt zahlreiche Ansätze, den sozialen Mesokosmos zu schildern (ohne dass dieser Ausdruck verwendet würde), etwa bei dem Humanethologen Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1988; 1991). Auch der Anthropologe Hans Zeier (1988, S. 67, 70) versucht, den sozialen Mesokosmos zu charakterisieren. Er tut dies allerdings nicht, indem er dessen typische Merkmale aufzählt, sondern indem er Situationen skizziert, die in unserer stammesgeschichtlichen Vergangenheit *nicht* vorgekommen, heute aber häufig sind:

- Die Gruppen, in und mit denen wir leben, umfassen mehr als hundert Individuen.
- Wir haben mehr Kontakte mit fremden als mit vertrauten Individuen.
- Wir haben mehr indirekte Kontakte über technische Hilfsmittel als persönliche Kontakte.
- Der Anteil neuartiger Tätigkeiten ist vergleichsweise hoch.
- Wir machen mehr passive Erfahrungen (Berichte, Lektüre, Medien, Computer) als aktive.
- Soziale und technische Veränderungen lassen die Erfahrungen einer Generation für die nächste unbrauchbar werden.
- Wir lernen mit und an Maschinen statt an Menschen und entwickeln entsprechende Gewohnheiten und Denkmodelle.
- Wir erleben weder unsere ökologischen Lebensvoraussetzungen noch die Folgen unserer Handlungen direkt genug, um individuell daraus zu lernen.
- Viele Kinder wachsen mit nur einem Elternteil auf, lernen also das jeweils andere Geschlecht und die andere Hälfte der Familie kaum kennen.
- Bei Einzelkindern über mehrere Generationen gibt es keine Großfamilie mehr: keine Onkel und Tanten, keine Kusinen und Vettern, keine Geschwister, keine Neffen und Nichten. Verwandt ist man nur noch mit Eltern und Kindern.

Zeier leitet aus dieser Analyse weitgehende *Verzichtforderungen* ab. Verzichten sollen wir etwa auf unübersehbare Großtechnologie, wachstumsorientiertes Konsumdenken, übermäßige Machtkonzentration, Gesetzesflut, unangemessene Veränderungsraten. Diese Ableitung ist in zweierlei Hinsicht problematisch. Sie ist zunächst einmal weitgehend überflüssig: Wozu bedarf es biologischer oder ökologischer Gründe, wenn wertende Bezeichnungen wie ‘unübersehbar’, ‘übermäßig’, ‘unangemessen’ bereits signalisieren, dass es hier etwas zu vermeiden gilt? Außerdem setzt sie eine „integrale Ethik des Verzichts“ voraus. Eine solche Ethik aber *widerspricht* unseren stammesgeschichtlich erworbenen Verhaltensmustern. Unsere steinzeitlichen Vorfahren brauchten nämlich derartigen bewussten und willentlichen Verzicht nicht zu üben; die Kargheit der Lebensbedingungen ließ es vielmehr angemessen erscheinen, verfügbare Ressourcen auch auszuschöpfen.

So meint Eibl-Eibesfeldt (in Neumann u.a. 1999, S. 104): „Eine lange Stammesgeschichte hat uns nämlich eine exploitative, sich bietende Gelegenheiten

maximal ausschöpfende Wesensart angezüchtet. [...] Das galt bis zu unseren altsteinzeitlichen Ahnen. Auch für sie lohnte es, sich bietende Chancen maximal zu nützen. [...] Die natürliche Auslese hat uns daher mit keinerlei Bremsen ausgestattet. Im Gegenteil!"

Besonders deutlich ist das bei unserem Stoffwechsel. Zwar ist der Mensch auf Hungern hervorragend eingestellt (Young u.a. 1971); aber da ihm der Mangel von außen auferlegt wurde, war er nie gezwungen, freiwillig und selbständig Verzicht zu üben. Unser Stoffwechsel ist geeignet, Energie wirksam aufzunehmen und zu speichern. So werden Eiweiß-, Zucker- und Fettvorräte angelegt, die es erlauben, Hungerperioden zu überstehen. Da wir auf der Nordhalbkugel solche Hungerperioden nicht mehr kennen, sind wir überernährt und leiden unter den Folgen. Die Ernährungsphysiologin Hannelore Daniel (1999) spricht sehr bildhaft vom „Schlaraffenlandproblem".

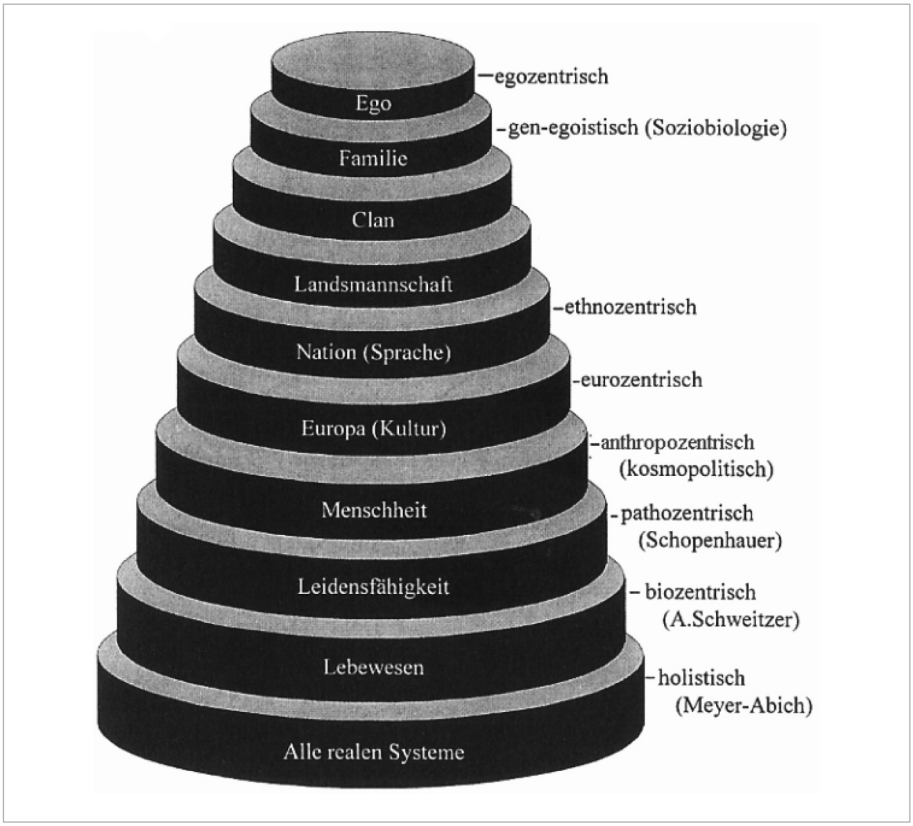
Wir halten also Zeiers Diagnose und seine Erklärung für unsere demographischen, sozialen und ökologischen Probleme für durchaus zutreffend und seine Forderungen für vernünftig, betrachten jedoch seine Verzichtethik nicht als das geeignete Mittel, solche Forderungen auch durchzusetzen. Seine beschreibende und erklärende Anthropologie mag realistisch sein, seine Verzichtethik ist es nicht.

Der Turm von Hanoi

Der „Turm von Hanoi" ist ein Spiel, das mit kreisförmigen Scheiben unterschiedlicher Größe gespielt wird. Details spielen hier keine Rolle; wichtig ist, dass bei dem Spiel immer nur kleinere Scheiben obenauf gelegt werden dürfen. So können nur pagodenförmige Aufbauten entstehen. (Wir könnten also auch von einer Stufenpyramide sprechen; aber der Name des Spiels ist eben hübscher.)

Wir benutzen dieses Bild, um die verschiedenen Ethiken übersichtlich zu ordnen, nämlich nach der Zahl der Objekte, auf die sich die jeweilige Ethik bezieht. Da man Zweifel hegen kann, ob alle diese Systeme, auch die engsten und die weitesten, Ethiken genannt zu werden verdienen, begnügen wir uns mit dem Ausdruck „normatives System".

- Das engste, hier das oberste System wäre eines, bei dem ich alleiniger Maßstab für Bewertungen bin. Das Ergebnis wäre eine egozentrische, vermutlich durchweg egoistische Ethik, eher eine Art Anti-Ethik.
- Auf der nächsten Stufe sollen wir für die Träger unserer Gene, also für unsere *Verwandten*, unsere Familie sorgen. 'Verwandt' ist ein unscharfer Begriff; wegen unserer gemeinsamen Vorfahren sind wir letztlich mit allen Menschen, stammesgeschichtlich sogar mit allen Lebewesen verwandt. Allerdings nimmt der Verwandtschaftsgrad ab. Genetisch sind wir mit Eltern, Kindern und Geschwistern zur Hälfte, mit Großeltern, Enkel, Onkel und Tante, Neffe und Nichte zu einem Viertel, mit Vetter, Kusine und Urenkel zu einem Achtel verwandt. Eine vernünftige Grenze für soziobiologisch bedeutsame Verwandtschaft liegt vielleicht bei einem Zweiunddreißigstel.
- Umfassender ist die Großfamilie, der Clan. Er mag der Horde, vielleicht der Stammesgemeinschaft des Urmenschen entsprechen.



Der Turm von Hanoi: Verschiedene Ethiken beziehen sich auf verschieden große Bereiche

- Landsmannschaftlich gebunden fühlen wir uns durch Dialekte, Bräuche, Kleider (Trachten!), Feste, gemeinsam überstandene Naturkatastrophen (Schicksalsgemeinschaft).
- Einer Nation oder einem Volk fühlen wir uns durch Rasse, Sprache, Religion, Regierung zugehörig. Eine Ethik, welche diese Merkmale zur Richtschnur macht, dürfen wir *ethnozentrisch* nennen.
- Man kann aber auch eine ganze Sprachgruppe (die romanischen oder die indoeuropäischen Sprachen), einen Kontinent (Europa oder Nordamerika), eine gemeinsame Regierungsform (die Demokratie) oder Wirtschaftsform (die Marktwirtschaft) in den Vordergrund stellen. Über Eurozentrismus wird zurzeit – und sicher die nächsten hundert Jahre – viel gesprochen und diskutiert.
- Die meisten Ethiken stellen heute den Menschen in den Mittelpunkt; sie sind *anthropozentrisch*. Das gilt im Großen und Ganzen auch für Kants Ethik: Wenn wir Tiere nicht quälen sollen, so nach Kant nicht um der Tiere willen, sondern damit wir für den Umgang mit Menschen nicht abstumpfen oder verrohen. Deshalb würde Kant sicher auch Spiele und Filme, die an Gewalt gewöhnen, verwerflich finden.

- Arthur Schopenhauer fordert, alle leidensfähigen Wesen in moralische Betrachtungen einzubeziehen. Er vertritt also – wie Hinduismus oder Buddhismus – eine *pathozentrische* Ethik.
- Albert Schweitzer fordert sogar, alle Lebewesen einzubeziehen; eine solche Ethik können wir *biozentrisch* nennen.
- Am umfassendsten ist eine *holistische* Ethik, die alle realen Systeme einbezieht. Hier dürfen wir wohl Klaus Meyer-Abich einordnen.

Alle Ethiken von einigem Gewicht verlangen von uns, dass wir nicht nur den Egoismus überwinden, sondern dass wir den sozialen Mesokosmos verlassen. Wir sollen über das, was uns stammesgeschichtlich mitgegeben ist, hinausgehen. Wenn Moral und Ethik nur das von uns verlangten, was wir sowieso tun, dann bräuchten wir keine Moral. „Moral muss wehtun" lautet eine populäre Deutung der Kantischen Ethik; als eindeutig moralisch gilt dort nur eine Handlung, die der Pflicht entspricht, meiner Neigung jedoch zuwiderläuft. Gibt es dann überhaupt eine Chance, dass moralische Forderungen erfüllt werden?

Was tun wir sowieso?

Zum Glück sind wir keine bloßen Egoisten. Nach der klassischen Deutung der Evolutionstheorie sorgt jedes Individuum nur für sich selbst, um seine *Darwin-Fitness* zu erhöhen. Nach der Soziobiologie dagegen sorge ich nicht für mich, sondern für die Verbreitung meiner Gene, und die stecken eben auch in meinen Verwandten. Deshalb tun wir alles für unsere Kinder und vieles für andere Verwandte und erhöhen dadurch unsere *Gesamt-Fitness*. Von Natur aus sind wir also auf die Sippe eingestellt. Dazu kommt der reziproke Altruismus, dank dessen wir auch Freunden helfen, wenn sie dafür uns oder unseren Verwandten etwas Gutes tun. Was wie echter Altruismus aussieht, ist dann (zwar kein persönlicher Egoismus, aber eben doch) nur Sorge für die eigenen Gene. Die heuristische Regel für die Soziobiologie lautet deshalb: „Traue keinem erhabenen Motiv, wenn sich auch ein niedriges finden lässt!"

Genetisch-phylogenetisch sorgen wir nicht nur für uns, sondern auch für andere, allerdings nur im Nahbereich. Für die Ethik geht es nun darum, diesen Kreis zu *erweitern*. Deshalb nennt Peter Singer sein Buch über Ethik und Soziobiologie „The expanding circle" (Singer, 1981). Es wäre nicht überraschend, wenn sich das Bild konzentrischer Kreise oder des Turmes von Hanoi bei ihm fände. Das ist nicht der Fall; nur das Umschlagbild zeigt konzentrische Wasserwellen. In diesem Bild konzentrischer Kreise oder eben auch Scheiben können wir sagen: Von Natur aus befinden wir uns etwa auf der Ebene des Clans; moralische Normen haben dann die Aufgabe, unser Verhalten in Richtung auf tiefere und damit weitere Ebenen zu lenken.

Eigentlich bräuchten die ethischen Imperative nicht universell zu sein. Biologisch-evolutionär gesehen, würde es genügen, wenn wir uns nur *in der Regel* so verhielten. Auch *de facto* befolgen wir diese Imperative nicht immer. Tatsächlich dürfte es kein Prinzip geben, dem wir alle immer und überall folgen. Hier gibt es eine Analogie zur beschreibenden Naturwissenschaft: Dort gibt es sta-

tistische Gesetze, die nur im Mittel gelten. Beispiele sind in der Genetik die zweite und die dritte Mendel'sche Regel, in der Physik der zweite Hauptsatz der Wärmelehre (der Entropievermehrungssatz) und das Zerfallsgesetz für radioaktive Substanzen. Zeitweise wurde sogar erwogen, ob der Energieerhaltungssatz vielleicht nur *im Mittel* gilt.

Verstöße sagen freilich noch nichts über die Berechtigung einer Norm: Ihre allgemeine Befolgung verschafft ihr noch keine Geltung im normativen Sinne, und die Verstöße stellen sie nicht ernsthaft in Frage. Machen wir uns jedoch auf die Suche nach moralischen Normen, bei denen wir keine Ausnahmen zulassen, dann werden wir nur schwer fündig. Das Diebstahlsverbot wird aufgehoben, wenn es sich um Mundraub handelt. Das Tötungsverbot wird aufgehoben, wenn es sich um den Henker oder den Soldaten, um Abtreibung, passive Sterbehilfe oder Notwehr handelt (wobei die Notwehrhandlung sogar über das erforderliche Maß hinausgehen darf, wenn Irrtum oder Panik vorliegen). Abgeordnete genießen eine gewisse Immunität – aber auch diese kann aufgehoben werden.

Die Verbote sind also – entgegen dem ersten Anschein – nicht absolut zu verstehen. Was sie ausdrücken, ist eher eine *Asymmetrie*: Nicht-Töten soll die Regel sein, Töten die Ausnahme. Was moralische Normen liefern oder zuschreiben, ist die Rechtfertigungspflicht: Töten ist nur unter bestimmten, ausdrücklich und abschließend zu nennenden Umständen erlaubt und muss dann als erlaubt nachgewiesen werden; in allen übrigen Fällen ist es unmoralisch, verboten, strafbar.

In Analogie zur Naturwissenschaft könnte man auch in der Ethik von *Näherungen* sprechen: In erster Näherung ist Töten grundsätzlich verboten; in zweiter Näherung gibt es dann doch Fälle, in denen Töten erlaubt ist oder wenigstens straffrei bleibt; in dritter Näherung werden dann die Bedingungen präzisiert, unter denen eine solche Erlaubnis gelten soll.

Offenbar liegt nicht eindeutig fest, wie weit uns Moral und Ethik auf größere Bereiche verpflichten. Im Bild des Turmes von Hanoi gibt es keine *natürliche* und vor allem keine selbstverständliche Grenze, bei der moralische Forderungen notwendig haltmachen müssten. Selbst wenn wir den ethischen Universalismus ernst nehmen, bezieht er sich zunächst einmal auf alle *Menschen*, bleibt damit aber immer noch anthropozentrisch. Dabei bleibt beispielsweise offen, ob auch zukünftige Generationen einbezogen werden sollen (Birnbacher, 1988) und diese dann gleiches Gewicht haben sollen wie lebende. Haben wir Pflichten gegenüber Verstorbenen, gegenüber Ungeborenen, gegenüber bloß möglichen Menschen? Pflichten gegenüber Tieren? „Sind wir für die Natur verantwortlich?" (Birnbacher, 1980) Kein Wunder, dass über die Berechtigung moralischer Normen so viel Uneinigkeit herrscht.

Was verlangt die Ethik zusätzlich von uns?

Die Forderungen der Ethik sind universell. Sie sind das nicht zufällig, sondern systematisch. *Verallgemeinerbarkeit* ist eines der wichtigsten Merkmale ethischer Forderungen. Nach Marcus Singer (1975, 10, Kap. IV, VI) ist das Argu-

ment der Verallgemeinerung zwar nicht das einzige, wohl aber das fundamentale Prinzip der Moral. Wie kommt es zu dieser recht unbiologischen Forderung?

Im Grunde gibt es nur zwei entgegengesetzte Positionen: Die eine stellt das Individuum, das Ego, in den Mittelpunkt, die andere setzt *auch* auf das Wohlergehen anderer. Für die egoistische Doktrin stehen Platons Kallikles (im „Gorgias"), Machiavellis „Fürst", Nietzsches „Übermensch". Solche Systeme werden im Allgemeinen nicht als ethisch vertretbar angesehen. Ethiken gehen grundsätzlich in die entgegengesetzte Richtung: Sie fordern, dass wir auch etwas für andere tun. Dass wir uns dabei völlig aufopfern, wird zwar, wenn es vorkommt, besonders gelobt, verlangt wird es nicht.

Wie weit sollen wir diesen Bereich ausdehnen? Kein Zweifel, dass es hier eine historische Entwicklung gibt; kein Zweifel auch, dass die Forderungen immer weiter gehen, als wir von selbst zu tun bereit sind. Das Alte Testament muss noch verbieten, den eigenen Bruder zu versklaven; Angehörige von Nachbarvölkern dagegen darf man, wie ausdrücklich festgestellt wird, als Sklaven kaufen und halten. Platon fordert bereits, die Athener sollten überhaupt keine Griechen versklaven oder ausrauben; das sollten sie nur Nicht-Griechen antun. Häufig genug erstrecken sich moralische Forderungen nur auf Landsleute, auf Glaubensgenossen, auf Angehörige der eigenen Klasse oder Rasse. Seit der Aufklärung beziehen unsere Normen alle Menschen ein, und inzwischen sind wir aufgefordert, auf alle Wesen Rücksicht zu nehmen, die Gefühle haben und leiden können.

Ethik arbeitet mit *Begründungen*, und zwar mit solchen, die auch anderen einleuchten. Und es ist eben äußerst schwierig, jemandem plausibel zu machen, dass ich etwas darf, was er nicht darf. Das wichtigste Prinzip der Ethik ist deshalb die Goldene Regel, etwa in der Form „Was Du nicht willst, ..." Aber wie weit soll der Kreis der *Anderen* gehen? Hat man die Erweiterung erst einmal in Gang gesetzt, so gibt es keinen Grund innezuhalten, bevor der Kreis der gesamten Menschheit erreicht ist.

Peter Singer (1981, S. 113-114) vergleicht diesen Prozess mit einer Rolltreppe: Sie trägt einen nach oben auch dann, wenn man zunächst nur ein bisschen Höhe gewinnen wollte. Ganz ähnlich in der Ethik: Die Autonomie der Vernunft trägt uns weiter und weiter, bis alle Menschen eingeschlossen sind. „Habe ich erst einmal eingesehen, dass von einem ethischen Standpunkt aus meine Interessen und die meiner Verwandten und Nachbarn nicht mehr zählen als die Interessen anderer Mitglieder meiner Gemeinschaft, dann erhebt sich als nächstes die Frage, warum die Interessen meiner Gemeinschaft wichtiger sein sollten als die Interessen anderer Gemeinschaften. Wenn die einzige verfügbare Antwort lautet, es sei doch *meine* Gemeinschaft, dann wird der ethische Ansatz diese Antwort verwerfen." (Singer, 1981, 118)

Über die Erreichbarkeit dieses Ziels ist damit noch nichts gesagt. Nicht alles, was vernünftig scheint, wird wirklich; hier müssen wir Hegels berühmtem Diktum widersprechen.

Können wir den sozialen Mesokosmos verlassen? Wo liegen die Hindernisse?

Ja, wir können es. Aber selbstverständlich ist es nicht. Mit universalistischen Forderungen ist es jedenfalls nicht getan. So spricht Werner Becker (1989) vom „fernethischen Illusionismus". Die herrschende, praktizierte und deshalb faktisch gültige Moral sei klassische Nahbereichsmoral. Dagegen seien die meisten normativen Moraltheorien der Gegenwart, ob philosophischer oder theologischer Herkunft, universalistische Fernethiken, die eher ideologische Funktion hätten. Darin werde zwar viel gefordert, jedoch ohne Chance auf Verwirklichung. Das zeige sich schon darin, dass die vielen Diskussionen und Auseinandersetzungen bisher kein anwendbares „Lehrbuchwissen", keine moralischen Handlungsregeln mit universeller Gültigkeit hervorgebracht hätten.

Unser Verhalten im sozialen Mesokosmos ist tief in uns verankert. Soweit uns die Gene dabei freien Lauf lassen, kann man durch Vorbild und Belehrung, durch Vorschriften und Verbote einiges erreichen. Soweit aber die Forderungen den Genen widersprechen, können wir solchen Forderungen nicht folgen, selbst dann nicht, wenn die Vernunft sie empfiehlt. Wir stoßen dabei auf etwas qualitativ Neues: auf *Dilemmastrukturen*. Ein Dilemma ist eine Situation, in der es mehrere Verhaltensmöglichkeiten (Strategien) gibt, die sich gegenseitig ausschließen und doch jeweils gute Gründe *für*, aber auch *gegen* sich haben. In der Evolutionären Ethik ist es oft der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft, der zu einem Dilemma führt.

Manche sprechen dabei von einer *evolutionären Falle,* in die wir geraten sind. Ausdrücke dafür gibt es viele: „Der Mensch – Irrläufer der Evolution" (Arthur Koestler), „Fehlschlag der Natur" (Theo Löbsack, was Hubert Markl veranlasst hat, den Menschen gleich einen „Volltreffer der Evolution" zu nennen), „Widersacher der Vernunft und der Humanität in der menschlichen Natur" (Bernhard Hassenstein), „Fallgruben der Evolution", „Der fatale Wettlauf im Jetzt", „Stolperstricke" (alle Irenäus Eibl-Eibesfeldt), „Sackgassen" (William Allmann), „Naturkatastrophe Mensch" (Franz M. Wuketits), nicht zu vergessen die „Todsünden der zivilisierten Menschheit" (Konrad Lorenz). Wir wollen einige solche Fallen nennen.

Die Vermehrungsfalle

Auf das Bevölkerungswachstum, seine biologischen und sozialen Ursachen und seine fatalen Folgen gehen wir hier nicht ein. Dass fast alle Völker noch dem biologisch-evolutionären und sogar biblisch sanktionierten Auftrag „Seid fruchtbar und mehret euch!" folgen, ist zu offensichtlich. Diese Falle hängt jedoch zusammen mit einer weiteren:

Die Falle des vermeintlichen Ausweichen-Könnens

Wir sind gewohnt, dass irgendwo immer noch Platz ist, dass man notfalls auswandern kann. Größen mit Grenzcharakter können wir uns nicht anschaulich

vorstellen. Das gilt in der Physik für die Lichtgeschwindigkeit und für das Plancksche Wirkungsquantum; auch dort ist es weniger die Größe oder die Kleinheit dieser Naturkonstanten, sondern ihr *Grenzcharakter*, der uns Schwierigkeiten macht. Und es gilt eben auch für die Erdoberfläche. Dass wir nicht mehr ausweichen können, können wir uns nicht vorstellen. (Vollmer, 1986, S. 117, 146-148, 258)

Die Falle des vermeintlichen Wissens

Wir überblicken unser Wissen, aber nicht unser Nichtwissen. Deshalb überschätzen wir unser eigenes Wissen, betrachten es gar zu gerne als *vollständig* und als *sicher*. Wir bilden uns ein, wir hätten die erforderliche Information, wir wüssten genug. Und so meinen wir, uns zu jeder Frage äußern zu können, äußern zu müssen. Das gilt sowohl im kognitiven als auch im sozialen Bereich. Jeder hat eine Meinung zu der Frage, ob es außerirdisches Leben oder außerirdische Intelligenzen gibt, ob Kriege im Syrien oder in Mali moralisch vertretbar sind. Nach Sokrates, Platon und Popper ist eingebildetes Wissen die tiefste Wissensstufe, und wir erreichen schon dann eine höhere Stufe, wenn wir unser eigenes Unwissen erkennen.

Die Falle des Kurzzeitdenkens

Diese Falle (Eibl-Eibesfeldt, 1998) stellt ein besonders charakteristisches Dilemma dar: Die Vernunft mahnt uns zu mittel- und langfristigem Planen, zur Nachhaltigkeit; aber wir richten uns nicht danach. Größere Zeiträume können wir nicht überblicken, das Übermorgen verschwindet hinter dem Morgen. Immer noch wählen wir jene Politiker, die uns für das nächste Jahr Wohlergehen versprechen. Der Evolutionsbiologe Stephen Jay Gould (1992, S. 14) meint sogar, die Entdeckung der ungeheuren geologischen und kosmischen Zeiträume stelle – neben den Einsichten von Kopernikus, Darwin und Freud – eine weitere Kränkung des Menschen dar!

Die Testosteron-Falle

Macht und Erfolg führen zur Ausschüttung des Hormons Testosteron. Gewinnt ein Tennisspieler ein Match oder besteht ein Student eine Prüfung, so steigt der Testosteronspiegel innerhalb von 24 Stunden deutlich an, andernfalls sinkt er ab. Dieser Hormonreflex bekräftigt das Selbstwertgefühl, setzt aber auch Kräfte frei, die zu mehr Macht und zu mehr Erfolg verhelfen. Hier gibt es eine positive Rückkopplung, eine Eskalationsspirale ohne Absicherung, die wie viele Spiralen in einer Katastrophe endet.

Wie machen wir das?

Die Frage „Wie machen wir das?“ kann man wieder auf zwei Weisen verstehen. Im deskriptiven Sinne lautet sie: „Wie geschieht das tatsächlich?“, im normativen Sinne dagegen: Wie sollen wir das anstellen?“ Im ersten Falle geht es um die Analyse von Fakten, im zweiten um Ratschläge und Tipps. Im Folgenden beschränken wir uns auf das Beschreiben. Solche Beobachtungen in Rezepte umzusetzen, ist zwar verlockend; das machen wir uns jedoch hier nicht zur Aufgabe.

Die Analyse zeigt, dass beim Universalisieren unser biologisch-genetisches Erbe überlistet wird. Solches Umfunktionieren ist für die Biologie nichts Ungewöhnliches. Fast alles, was entsteht und um einer bestimmten Funktion willen weiterentwickelt wird, lässt sich auch für andere Zwecke einsetzen: Die Vorderflossen des Fisches wurden zu Beinen, zu Armen, zu Flügeln; Federn dienen dem Fangen, dem Wärmen, dem Fliegen; die Gehörknöchelchen der Säugetiere entstammen dem Kiefergelenk der Reptilien, usw. Für das Verhalten gilt das genauso. Reptilien können nicht freundlich sein; die Fähigkeit zu Mitleid, Mitgefühl und Nächstenliebe (nicht Fernstenliebe!) kam erst mit der Brutpflege in die Welt. „Aus dem Brutpflegefüttern wurde das Balzfüttern vieler Vögel und in einer Weiterentwicklung das ritualisierte Schnäbeln ohne Futterübertragung.“ (Eibl-Eibesfeldt, 1991, S. 58) Beim Menschen wurde aus dem Füttern das Kussfüttern, daraus ein Ausdruck von Zärtlichkeit auch ohne Nahrungsübergabe. Verliebte geben sich kindlich, sprechen eine Oktave höher und benützen Babysprache.

Wir sollten nicht hoffen, die Menschen insgesamt *umerziehen* zu können. Dass dies nicht geht, lehrt der Zusammenbruch des Sozialismus. Wenn also Verbeek (1991, S. 999) meint, der einzige Ansatz sei eine prägungsähnliche Internalisierung neuer ökologischer Spielregeln, so ist diese Formulierung missverständlich, in der vordergründigen Deutung sogar unerfüllbar. Vielmehr kommt es darauf an, vorhandene Verhaltensweisen auszubauen bzw. sinnvoll umzulenken.

Dadurch entsteht ein Problem: Wie jeder Zauberer, jeder Wunderdoktor, jeder Demagoge weiß, sind verratene Tricks nur noch halb so wirkungsvoll. Könnte es sein, dass wir nur dann moralisch handeln, wenn wir die List der Natur oder die List anderer Menschen nicht durchschauen, wenn wir nicht wissen, wie soziale Regeln entstehen, wie und warum sie funktionieren? Sollten wir uns vielleicht hüten, solche Raffinessen aufzudecken? Tatsächlich könnte das so sein; aber daraus folgt für uns nichts. Auch hier hat die Vernunft einen Prozess in Gang gesetzt, der sich nicht aufhalten lässt. Auch hier passt Singers Bild von der Rolltreppe, die weiter trägt, als ursprünglich beabsichtigt war. Wissensverzicht scheint uns riskanter und deshalb weniger verantwortbar als Wissen, dessen Auswirkungen wir zu meistern hoffen. Zu groß ist die Gefahr, dass andere gerade jenes Wissen erwerben und für ihre Zwecke nutzen, das wir uns versagen wollten.

Nun aber einige Beispiele.

Räumliche Nähe

Wir bringen den zu Unterstützenden *räumlich näher*. Das gelingt schon durch Bilder, besonders gut durch bewegte Bilder in Film und Fernsehen. Ein hungerndes Kind auf dem Bildschirm berührt uns mehr als noch so viele Angaben über Kinderzahlen, Kalorien, Preise, Tote in der Sahelzone. Dass bei uns Menschen hungern oder obdachlos sind, nehmen wir zur Kenntnis, ohne aktiv zu werden. Einen Bettler direkt abzuweisen, fällt uns dagegen recht schwer. Für einen Anhalter, der winkend am Straßenrand steht, halten wir nur selten an; spricht uns aber jemand persönlich an, so sind wir schon eher bereit, ihn mitzunehmen. Auf Leute, die man persönlich kennt, schießt man nicht. Selbst der Tourismus dürfte in dieser Hinsicht seine Verdienste haben.

Wortsprache

Wir Menschen besitzen eine Sprachfähigkeit, wie sei kein anderes Lebewesen auf der Erde besitzt. Wir können Sprache nicht nur erwerben und benützen, sondern auch weiterentwickeln. So erlaubt es uns die Sprache nicht nur, unsere kognitive Nische zu verlassen, sondern auch unsere soziale Nische, den sozialen Mesokosmos. Auch hier dürfte die Wortsprache das wichtigste Instrument zum Ausstieg sein. Nun können wir unser Orientierungswissen – sei es deskriptiv oder normativ – nicht nur durch Zeigen, Vorführen, Vorbild weitergeben, sondern durch sprachliches Be- und Vorschreiben.

Während die bereits genannte räumliche Nähe noch ohne Sprache hergestellt werden kann, sind alle folgenden Möglichkeiten auf die Wortsprache angewiesen.

Ausdehnung des Zeithorizontes

Wir neigen dazu, uns am *kurzfristigen* Erfolg zu orientieren; doch können wir den Zeithorizont ausdehnen. So wie unsere Hilfsbereitschaft geweckt wird, wenn das hungernde Kind auf unserem Bildschirm erscheint, so können wir uns jetzt die Zukunft ausmalen und dadurch in die Gegenwart holen. Der Bergsteiger weiß aus Erfahrung, wie gut er sich fühlen wird, wenn er erst einmal auf dem Gipfel steht, und wie stolz er sein wird, wenn er auf dem Gipfel war. Manchmal gelingt es uns also doch – und noch ganz ohne Moral! –, uns wenigstens am *mittelfristigen* Nutzen zu orientieren.

Die Zukunft wird dabei „diskontiert“: Die Folgen werden umso weniger gewichtet, je weiter sie in der Zukunft liegen. (Birnbacher, 1989) Das ist vernünftig. Erstens wüssten wir nicht, wie weit wir vorausplanen sollten. Wollten wir nämlich *alle* künftigen Generationen berücksichtigen, also potenziell unendlich viele, dann bliebe für die Gegenwart nichts übrig und für unsere eigenen Kinder auch nicht; dann ließen sich selbst unsere besten Absichten nicht mehr in die Tat umsetzen. Zweitens werden unsere Prognosen immer unsicherer, die Wir-

kungen unserer Handlungen immer undeutlicher, je weiter sie in die Zukunft reichen. Auch das hindert uns zu handeln.

Verwandtensemantik

Wir erweitern den Kreis der Verwandten, indem wir Nichtverwandte anders *benennen*. Auch hier wird gemogelt: Wir appellieren an die biologisch gegebene Bereitschaft, Verwandten Gutes zu tun oder zu vertrauen. Wir sprechen von Gott als Vater, sehen im Oberhaupt der katholischen Kirche den Heiligen Vater oder den Papst (lateinisch, italienisch und spanisch *papa*, französisch *pape*, polnisch *papeś*, tschechisch *papež*, usw.), nennen den Geistlichen Pater, sprechen vom (Tauf-)Paten, was ebenfalls auf das lateinische *Pater* zurückgeht, im Englischen sogar vom *godfather*, vom Beicht- und vom Landesvater, von Mutter Teresa, Krankenschwester, Onkel Doktor; wir sind alle Gottes Kinder und damit automatisch Geschwister. Die Französische Revolution beschwört die *fraternité*; nach Schiller und Beethoven gilt „alle Menschen werden Brüder", wir halfen unseren Brüdern und Schwestern im Osten, haben Ordensbrüder, sogar Skat-, Sauf- und Tippelbrüder. Ist die Muttersprache wenigstens noch die Sprache der Mutter, so ist doch das Vaterland (*patria*) nicht das Land des Vaters; und doch sind die Franzosen nach der Marseillaise *Kinder* des Vaterlandes. Auch in *Nation* (vom lateinischen *natus,* geboren) wird eine gemeinsame Abstammung unterstellt; uns Deutschen ist das freilich nicht bewusst. So erweitern Benennungen unsere Verwandtschaft, die Kleingruppe, den Nahbereich. Selbst die Mafia nennt sich umarmend *die Familie*, und ihr Boss ist immerhin der *Pate*.

Institutionen

Institutionen sind nach der Sprache die wirksamste Möglichkeit, unser Handeln zu beeinflussen. Sie sind Werkzeuge, um mit den erwähnten *Dilemmastrukturen* umzugehen. Sie können Moral und Ethik ersetzen; vielfach machen sie gerade das möglich, was Moral und Ethik wollen, aber nicht erreichen. Sie sorgen dafür, dass mehr Leute ihren *Eigeninteressen* nachgehen können, weil die Beteiligten *aus Eigennutz* mehr für die anderen tun. Sie stabilisieren unser Verhalten, indem sie die Erfüllung unserer Erwartungen begünstigen. So bringen sie uns dazu, zugunsten mittel- oder langfristiger Vorteile auf kurzfristige Gewinne zu verzichten. Dies allerdings nur unter der Voraussetzung, dass andere dies auch tun; gerade deshalb brauchen wir die Institutionen, weil sie die Selbstbindung zu einer kollektiven Bindung erweitern. Institutionen können da greifen, wo Naturgesetze fehlen und die Moral versagt. In diesem Sinne schreibt der Zoologe Bernhard Verbeek:

> Das wichtigste neue menschengemachte „Naturgesetz" zur Erhaltung einer menschengerechten Welt hieße: „Wenn du nichtregenerierbare Ressourcen verbrauchst, musst du dafür unvermeidbar sehr viel zahlen, bei

> exzessiver Inanspruchnahme womöglich in steiler Progression. Eine Hypothek auf die Zukunft wird keinesfalls gewährt.“ (Verbeek, 1991, S. 999)

Ein lehrreiches Beispiel für eine nützliche Institution ist der *Tausch*. (Homann & Suchanek, 2000, Kap.2.4.2) Wir tauschen Bücher gegen Briefmarken, Ware gegen Geld, Arbeitskraft gegen Lohn, Wissen gegen Honorar, Schweigen gegen Bestechungsgelder, staatlichen Schutz gegen Steuern. Tausch ist kein Nullsummenspiel, bei dem der eine verliert, was der andere gewinnt, sondern ein Positivsummenspiel, bei dem beide Seiten etwas gewinnen. Die Kooperationsgewinne entstehen dabei aus der unterschiedlichen Wertschätzung: Ich tausche etwas, was ich weniger schätze, gegen etwas, was ich höher schätze: ein Buch, das ich gelesen habe, gegen eine Briefmarke, die mir noch fehlt. Es ist ein Vorteil, viele Tauschpartner zu haben: Dann habe ich nicht nur mehr Tauschmöglichkeiten, sondern dann ist auch ein Ringtausch möglich. Besonders nützlich ist ein neutrales Tauschmedium wie Gold oder Geld. Tausch, Ringtausch, Handel, Geld, Markt, Polizei, Staat sind Institutionen. Sie verwirklichen oder verstärken die „unsichtbare Hand“, von der schon Adam Smith schwärmte. Spieltheorie und Ökonomik gehören also zu den speziellen Werkzeugen, die uns Einsicht in Risiken und Chancen, ja sogar Ratschläge vermitteln.

Ob diese Möglichkeiten wirklich ausreichen, uns aus der evolutionären Falle zu befreien, ist offen.

Literatur

Allmann, W. F. (1996). Mammutjäger in der Metro. *Wie das Erbe der Evolution unser Denken und Verhalten prägt*. Heidelberg: Spektrum.

Becker, W. (1989). Der fernethische Illusionismus und die Realität. In K. Salamun (Hrsg.), *Aufklärungsperspektiven* (S. 3-8). Tübingen: Mohr.

Birnbacher, D. (1980). Sind wir für die Natur verantwortlich? In D. Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*. (S. 103-139). Stuttgart: Reclam.

Birnbacher, D. (1988). *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.

Birnbacher, D. (1989). Intergenerationelle Verantwortung oder: Dürfen wir die Zukunft der Menschheit diskontieren? In R. Kümmel, J. Klawitter (Hrsg.), *Umweltschutz und Marktwirtschaft*. (S. 101-115). Würzburg.

Daniel, H. (1999). Ernährung im Schlaraffenland des nächsten Milleniums. Vortrag beim Kongress *„Lebenswelten für Morgen“*. Braunschweig 23.-24. September 1999.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1988). *Der Mensch – das riskierte Wesen. Zur Naturgeschichte der menschlichen Unvernunft*. München: Piper.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1991). *Fallgruben der Evolution – Der Mensch zwischen Natur und Kultur.* Wien: Picus.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1998). *In der Falle des Kurzzeitdenkens*. München: Piper.

Gould, S. J. (1990). *Die Entdeckung der Tiefenzeit*. München: Hanser.

Homann, K., & Suchanek, A. (2000). *Ökonomik: Eine Einführung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Neumann, D., Schöppe, A., & Treml, A. K. (Hrsg.) (1999). *Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung.* Stuttgart: Hirzel.

Singer, M. G. (1975). *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens.* Frankfurt: Suhrkamp.

Singer, P. (1981). *The expanding circle. Ethics and sociobiology.* Oxford: Oxford University Press.

Verbeek, B. (1991). Der schmale Grat des Lebens. *Universitas, 46, Okt.,* 989-999.

Vollmer, G. (1975). *Evolutionäre Erkenntnistheorie.* Stuttgart: Hirzel.

Vollmer, G. (1985). *Was können wir wissen? Band 1: Die Natur der Erkenntnis* (S. 77-84). Stuttgart: Hirzel.

Young, V. R., & Scrimshaw, N. S. (Oct. 1971). The physiology of starvation. *Scientific American, 225,* 14-21.

Zeier, H. (1988) Grundlagen gesunder Lebensprozesse. In A. Resch (Hrsg.), *Gesundheit, Schulmedizin, Andere Heilmethoden* (S. 51-72). Innsbruck: Resch.

Beschämung und Kooperation in historischen Gesellschaften – Eine evolutionäre Perspektive auf den sozialen Gebrauch moralischer Emotionen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit

Jörg Wettlaufer

Zusammenfassung

Welche Rolle spielen moralische Emotionen für die Evolution des sozialen Miteinanders und für die Aufrechterhaltung von gruppenspezifischen Normen und Regeln? Zur Beantwortung dieser Frage werden zunächst verschiedene neuere Theorien und Forschungen zum Verhältnis von Scham und Kooperation aus der evolutionären Anthropologie, Spieltheorie, Psychologie sowie Ökonomie diskutiert. Sie legen eine enge Verbindung von moralischen Emotionen und kooperativem Verhalten nahe. Anschließend werden empirische Befunde aus historischen Gesellschaften exemplarisch vorgestellt und im Rahmen einer evolutionären Geschichtswissenschaft interpretiert. Dabei kann gezeigt werden, dass beschämende Strafen im europäischen Mittelalter vor allem für leichtere Vergehen gegen den inneren Frieden einer Gruppe wie etwa bei Verleumdung und übler Nachrede, Meineid, Fälschung, Betrug, Ehebruch sowie Gotteslästerung und später auch Diebstahl verhängt wurden. Die ursprünglich aus der kirchlichen Bußpraxis stammenden Strafen entwickelten sich im städtischen Strafrecht des Hoch- und Spätmittelalters eigenständig weiter und waren zum Beginn der Neuzeit in weiten Teilen Europas fester Bestandteil des Sanktionenkatalogs. Moralische Emotionen waren somit für einen bestimmten Zeitraum ein wichtiger Baustein, mit dem eine effektive Kooperation in Gruppen, die auf gegenseitiges Vertrauen bauten, sichergestellt werden sollte. Im Fazit werde der Blick auf Funktionalisierungen der Scham in modernen Gesellschaften geweitet und Implikationen der historischen Befunde diskutiert.

Einführung

Scham und Beschämung werden spätestens seit Adam Smiths Untersuchung über moralische Emotionen funktional betrachtet und seit Darwin auch im evolutionären Kontext untersucht (Darwin, 1872; Smith, 1759). Aber erst seit etwa 20 Jahren wird ein Zusammenhang zwischen dem Schamgefühl und der im

Vergleich zu anderen Primaten extrem ausgebildeten Fähigkeit zur Kooperation in größeren Gruppen beim Menschen angenommen und im Rahmen von anthropologischen und spieltheoretischen Studien untersucht (Fessler, 1999, 2007; Fessler & Haley, 2003; Hooge et al., 2007; Jacquet et al., 2011, 2012; Keltner et al., 1997). Diese funktionale Verknüpfung zwischen Scham und Kooperation ist Gegenstand dieses Kapitels, in dessen Zentrum empirische Belege für einen solchen Zusammenhang in historischen Gesellschaften stehen. Es ordnet sich damit in die Bemühungen um eine evolutionär fundierte historische Kulturwissenschaft ein, die in einem inter- und multidisziplinären Dialog zwischen Geistes- und Naturwissenschaften um ein besseres Verständnis der Vergangenheit vor dem Hintergrund einer genetischen und kulturellen Koevolution bemüht (vgl. Wettlaufer, 2015).

Wenden wir uns zunächst der Scham zu. Unstreitig ist die Scham ein unangenehmes Gefühl, eine Emotion mit stark körperlicher Komponente. Sie entsteht wahrscheinlich durch eine Interaktion des limbischen Systems mit dem orbitofrontalen Cortex mit direkter Wirkung auf das vegetative Nervensystem (Beer et al., 2006). Menschen senken bei Scham den Blick, lassen ihre Schultern hängen und machen den Eindruck, als wollten sie in den Boden versinken, was vermutlich auf eine Wurzel im Beschwichtigungsverhalten hinweist (Gilbert, 1989, 1997, 2003; Keltner et al., 1997). In diesem Sinne kann zwischen einer Protoscham und einer Konformitätsscham unterschieden werden, die unterschiedliche phylogenetische Ausprägungen ein und derselben Emotion darstellen (Fessler, 1999, 2007; Fessler & Haley, 2004). Scham ist aufgrund der gemeinsamen Wurzel ein universell menschliches Gefühl und daher auch in allen Kulturen mit der physiologischen Reaktion des Errötens verbunden (Casimir & Schnegg, 2002). Dieses schamhafte Erröten wird vor allem durch den Sympathikus gesteuert, wie durch Versuche mit Sympathektomien gezeigt werden konnte (Mariauzouls, 1996). Es ist also nicht zu bezweifeln, dass es sich bei der menschlichen Fähigkeit zur Empfindung von Scham ein selektiertes Merkmal und damit eine funktionale Anpassung handelt. In wieweit es im Rahmen dieser Anpassung mit der als „Gewissen“ bezeichneten Instanz des menschlichen Gehirns in Korrespondenz steht, ob es sich sozusagen dabei um rationalisiertes Verarbeitungswerkzeug von Scham- und Schuldkonflikten handelt, ist bislang noch unsicher (siehe aber Voland & Voland 2014 für eine Hypothese zur Entstehung des Gewissens).

Wodurch wird das Schamgefühl ausgelöst? Scham wird hervorgerufen, wenn das eigene Verhalten als unangemessen in Bezug auf gemeinsame Normen in einer Gruppe empfunden wird, mit der man sich selber identifiziert. Noch spezifischer kann man verhaltensbezogene Scham beschreiben als ein Gefühl, das aufgrund offenbar gewordener mangelnder Kontrolle des Körpers durch den Geist in der realen oder virtuellen Präsenz Anderer empfunden wird und sich auf Verhaltensnormen bezieht, die während der Kindheit oder in der Jugend erworben wurden (Fung, 1999; Wettlaufer, 2008a). Dazu gehört auch die Scham, die aufgrund von Nacktheit empfunden wird. Sie bezieht sich nicht primär auf die Genitalien sondern reflektiert das „sich bewusst sein“ als Kulturwesen und dient zugleich auch als Schutz der Persönlichkeit und Intimität in

Abgrenzung zu Anderen. Scham betrifft deshalb im Gegensatz zum Schuldgefühl immer den ganzen Menschen (Tangney et al., 1995).

Der soziale Gebrauch des Schamgefühls sowohl hinsichtlich der Normverletzungen, für die man sich schämen soll als auch in Bezug auf die Verwendung dieser Anpassung im sozialen Miteinander, variiert von Kultur zu Kultur, basiert aber auf einem gemeinsamen physiologischen Substrat, der Konformitätsscham, die man auch als soziales Schamgefühl bezeichnen kann. Die evolutionär geprägte Scham befördert somit normenkonformes Verhalten und sorgt für Kooperation unter den Gruppenmitgliedern ohne die Anwendung von (physischer) Gewalt. In diesem Sinne hat das Schamgefühl in vielen Kulturen einen festen Platz bei der Regulierung von Verhalten einzelner Mitglieder einer Gruppe, die gemeinsame Normen teilt. Diese Normen sind häufig moralischer und rechtlicher Natur und beziehen sich auf die Grundlagen des sozialen Miteinanders; sie bilden den Rahmen für die sozialen Interaktionen innerhalb der Gruppe.

Der folgende Abschnitt führt zunächst in die aktuelle Diskussion über die Bedeutung von Kooperation für die menschliche Evolution und den Zusammenhang zwischen Scham und Kooperation ein. Der anschließende Abschnitt stellt dann die empirischen Befunde über den sozialen Gebrauch des Schamgefühls im Zusammenhang mit der christlichen Bußlehre und den beschämenden Strafen im hohen und späten Mittelalter in Westeuropa vor. Kontrastierend dazu wird die Praxis dieser Strafen in Ostasien diskutiert, wo wir bis heute das Schamgefühl als konstitutiven Bestandteil der Kultur (Stichwort: „Schamkultur“) vorfinden. Am Ende steht ein Fazit, das die Ergebnisse zusammenfasst und einen Ausblick auf die funktionale Zukunft von Beschämung in westlichen Kulturen wagt.

Beschämung und Kooperation

Wer erkennen will, was neu ist, muss zunächst nach dem schon Vorhandenen schauen. Hinsichtlich der Untersuchung der Grundlagen menschlicher Kooperation sind die Arbeiten von Bob Trivers zum Reziproken Altruismus sicher kein schlechter Ausgangspunkt hierfür (Trivers, 1971). Mit dem später von Robert Axelrod formalisierten spieltheoretischen Prinzip „Tit for Tat“ war man in der Lage, altruistisches Verhalten in dyadischen Situationen und Kooperation bei sich eigentlich egoistisch verhaltenden Individuen als evolutionär erfolgreiche Strategie zu erklären (Axelrod & Hamilton, 1981). Vielfältige empirische Studien haben in der Folge gezeigt, dass bei längerfristigen Beziehungen, in denen die interagierenden Partner nicht unbedingt erneut aufeinander treffen, diese Strategie keine stabile Kooperation hervorruft (Fehr, 2004). Andere Modelle, die näher an den kulturell modellierten Umwelten des Menschen orientiert sind, haben sich als stabiler und vielversprechender herausgestellt. Anregungen hierzu kamen erneut aus der Spieltheorie und Ökonomie, aber auch die Anthropologie und Primatologie haben hier neue Ergebnisse vorgelegt. Dabei scheinen vergleichende Forschungen an nichtmenschlichen Primaten darauf hinzudeuten, dass Menschen schon von Geburt an sehr offen für kooperatives Verhalten

zu sein scheinen. Michael Tomasello stellte z.B. vergleichende Untersuchungen zwischen dem kooperativen Verhalten von Schimpansen und Kleinkindern an und kann sehr früh eine geteilte Intentionalität im kooperativen Verhalten der Menschenkinder beobachten, die sich in dieser Form nicht bei anderen Primaten findet (Tomasello, 2014).

In der Spieltheorie machte man sich, wie schon angedeutet, ebenfalls intensiv über die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Kooperation Gedanken und hat bei diesen Bemühungen auch den reziproken Altruismus mit den normenstabilisierenden Effekten von Scham und Schuldgefühlen verheiratet. Samuel Bowles und Herbert Gintis erachten die Gene-Culture-Koevolution im Sinne von Boyd und Richerson (2009) sowie Reziprozität unter Verwandten, gestützt durch Ausbildung von Institutionen, als entscheidende Mechanismen der Entstehung und Ausbildung von Kooperation. Im Rahmen der Bestrafung bei „public good games" siedeln sie auch moralische Emotionen wie Scham und Schuld an, die sie als schmerzvolle Erfahrung charakterisieren, die zu einer starken Motivation führt, diese in Zukunft zu vermeiden und damit einen kooperationsstabilisierenden Lerneffekt auslösen kann (Bowles & Gintis, 2011). Moralische Emotionen sind hier eine weitere Form der Bestrafung von Personen, die auf Kosten anderer oder der Allgemeinheit sich selber bereichern und statt Kooperation den Betrug oder den Egoismus in der sozialen Interaktion wählen, obwohl Kooperation eigentlich die bessere Option für alle Teilnehmer des Spiels wäre (vgl. auch Haidt, 2003).

Eine interessante Version eines solchen „public good game" mit eingebauter Belohnung für vorbildliches Verhalten und Bestrafung für Personen, die nicht kooperieren, haben z.B. Wu und Kollegen 2014 gespielt, indem sie eine „Institution" in das Spiel einbauten, die entweder bestrafte oder belohnte (Wu et al., 2014). Zu ähnlichen Ergebnissen kam auch eine Gruppe um Marie Claire Villeval, die Messungen der Leitfähigkeit der Haut und Selbstberichte hedonischer Valenz für eine Studie zu den emotionalen Grundlagen von Kooperation und Strafe in einem sozialen Dilemma verwendete. Die emotionale Reaktion auf Trittbrettfahren regte in diesem Experiment Einzelpersonen an, Sanktionen zu verhängen, wenn diese verfügbar waren. Die Anwendung von Sanktionen aktivierte dabei einen „emotionalen Kreislauf der Tugend", der die Kooperation anschließend begleitete. Emotionale Kooperatoren fühlten sich befreit von negativen Emotionen, wenn sie Trittbrettfahrer bestraften. Als Antwort auf die von den Trittbrettfahrern erlebten negativen Gefühle erhöhten diese nach einer Bestrafung den Umfang der Mitarbeit in der kooperativen Aufgabe. Im Ergebnis etabliert sich ein neuer Standard oder eine neue Norm von Kooperation bzw. Kooperationsbereitschaft. Für ein gegebenes Level der Kooperation erreichten Personen zudem eine höhere emotionale Zufriedenheit, wenn eine Institution zur Sanktionierung von Trittbrettfahrern vorhanden war (Joffily et al., 2011). Diese Ergebnisse unterstreichen erneut die Notwendigkeit von strafenden oder belohnenden Institutionen, um das „public good game" Dilemma zu überwinden und dauerhafte Kooperation auf hohem Niveau zu etablieren. Ebenfalls in diese Richtung weisen die Experimente von Simon Gächter, der *homo oeconomicus* und *homo reciprocans* als Typen in seinen Experimenten zu moralischen Emotionen findet. Gächter sieht die soziale Ordnung bei Menschen vor allem

durch verinnerlichte Normen repräsentiert, die auch in Abwesenheit von Durchsetzung- oder Strafmechanismen für eine formelle Durchsetzung dieser Ordnung sorgen (sprich also das Gewissen). Grundsätzlich seien aber die Möglichkeit von Bestrafung oder andere Anreize erforderlich, um eine soziale Ordnung bzw. Kooperation aufrecht zu erhalten. Dabei erscheinen ihm die sittlichen Emotionen Wut und Schuld besonders interessant, weil sie zwei potenzielle Durchsetzungsmechanismen auslösen können, die er als externe und als interne Strafe bezeichnet (Gächter, 2014). Der Anthropologe Christopher Boehm beschreibt dazu passend das Gewissen als eine zentrale Instanz moralischen Handelns und identifiziert zugleich eine Reihe von moralischen Universalien, die über alle kulturellen Unterschiede hinaus wirksam zu sein scheinen: Die Ablehnung von Mord, Betrug, Lüge, Diebstahl sowie sexuelles und anderes Verhalten, das geeignet ist den inneren Frieden einer Gruppe zu stören (Boehm, 2012, S. 34). Wir werden darauf im Zusammenhang der empirischen historischen Belege zurückkommen.

Konzentrieren wir uns aber auf den für uns zentralen Aspekt des kooperativen Verhaltens, nämlich die dabei auftretenden sog. moralischen Emotionen und hier insbesondere das Schamgefühl. Eine neue Wendung in die Erforschung moralischer Emotionen hat vor etwa 15 Jahren der amerikanische Anthropologe Dan Fessler in die Diskussion eingebracht. Er zerlegte aufgrund von Feldstudien und linguistischen Beobachtungen Scham in eine zweigeteilte Emotion, die einen stammesgeschichtlich älteren Teil enthält, der auf die Regulierung hierarchischer sozialer Beziehungen zurückgeht und einen evolutionär jüngeren Teil, der nur dem Menschen eigen ist und als „Konformitätsscham" bezeichnet werden kann. Damit wird am Ende dann auch Kooperation befördert, da so ohne die hohen Kosten von Bestrafung das Handeln nach gemeinsamen Mustern und Normen ausgerichtet werden kann und Konflikte und Interessengegensätze innerhalb einer Gruppe vermieden bzw. frühzeitig korrigiert werden können. Besonders interessant an seiner Theorie sind die linguistischen Belege, die in einer Reihe von Sprachen den Begriff der Scham in semantische Felder einbeschreiben, die recht gut zu der von Fessler postulierten zweigeteilten Emotion passen. Nicht nur im Malaiischen kann man so Belege für Scham in Kontext von hierarchischen Beziehungen und als Beschwichtigungsgeste finden (Fessler), sondern auch im klassischen Latein hat *verecundia* ein entsprechende semantische Breite, die sich dann im Laufe der ersten Jahrhunderte nach der Zeitenwende immer weiter bis zum heutigen Verständnis im Sinne einer Konformitätsscham verengte. Eine spezielle semantische Analyse der Begriffe für Scham in der klassisch-römischen Zeit (*pudor*, *verecundia* und *reverentia*) zeigt, dass vor allem *verecundia* Aspekte der Ehrfurcht (*reverentia*) in den Werken von Livius (59 v.-17 n.Chr.) und Valerius Maximus enthält (Vaubel, 1970). Somit können wir eine starke Polysemie von *verecundia* im klassischen Latein beobachten, die verschiedene Bedeutungen wie Respekt, Scham, Ehre usw. umfasst (Thomas, 2007). Emotionsbegriffe unterscheiden sich in ihren semantischen Feldern nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern variieren auch über den Lauf der Zeit und können wertvolle Hinweise auf funktionale Anpassungen geben (Wettlaufer, 2008b).

Was aber ist mit den anderen Emotionen, die mit dem Schamgefühl zusammenhängen, entweder als Antonyme oder im engeren semantischen Umfeld von Scham und Schuld angesiedelt sind? Jennifer Jacquet hat dazu zusammen mit Manfred Milinski einige interessante Experimente durchgeführt, die erneut zeigen, dass neben Scham auch Ehre und Prestige die Kooperation unter Spielern eines „public good game" befördern können (Milinski, 2002, Jacquet et al., 2012). Die Ergebnisse (siehe Abb. 1) scheinen sogar darauf hinzudeuten, dass zumindest in dieser Spielsituation die Ehrung der Teilnehmer mit den höchsten gegebenen Summen ein noch stärkeren Effekt zeigen als die Beschämung bzw. Veröffentlichung derjenigen, die am wenigsten gegeben haben.

An dieser Stelle sei ein kurzer Exkurs zum Verhältnis von Scham und Schuld erlaubt. Schuld besitzt im Gegensatz zur Scham kein messbares physiologisches Äquivalent, präsentiert sich somit als „kognitives" Pendant zur sympathikussteuernden Scham. June Price Tangney und Kollegen unterscheiden in ihren neueren Arbeiten sehr deutlich die kommunikativen Funktionen von Scham und Schuld – vielleicht etwas zu deutlich nach meinem Dafürhalten (Tangney

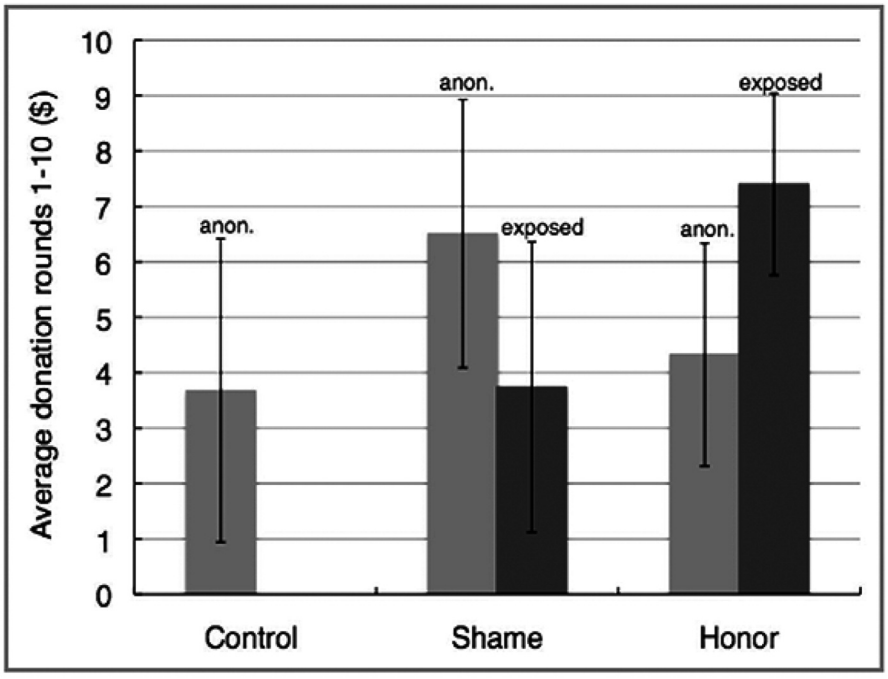


Figure 2. Average player contributions (and standard deviation) over the first ten rounds by treatment and player type (remaining anonymous or exposed after round 10; it had been made clear at the start that this would happen); maximum possible contribution was $10. In the control, all players were anonymous, while in shame and honor, four players remained anonymous and two players were exposed after round 10. Group contributions over the first ten rounds were significantly higher in the honor and shame treatments, as compared with the control.

Abb. 1: Effekte von Scham und Ehre in public good games. Jacquet et al., 2012, S. 210, Figure 2

et al., 2013). Während Scham als Emotion charakterisiert wird, die Wut und irrationales Handeln auslösen kann, sei das Schuldgefühl eher dazu geeignet, zur Bekenntnis von Schuld zu motivieren und ein begangenes Unrecht wieder gut zu machen. Ich würde dieser Auffassung ein Zitat von D. Shapiro entgegen halten, der 2002 schrieb: „Guilt is concerned with what one does; shame has to do with what one is. Obviously, the distinction is not sharp." (Shapiro, 2002, S. 1143). Diese definitorische Nähe von Scham und Schuld wird auch von neurobiologischen Arbeiten unterstützt, die in den letzten Jahren diese Fragen erforscht haben. Aufgrund der Weiterentwicklung von bildgebenden Verfahren in den Neurowissenschaften gibt es neuerdings eine wahre Flut von Veröffentlichungen, die versuchen, Scham und Schuld mit funktioneller Magnetresonanztomographie sichtbar zu machen. Problematisch sind, wie auch bei konventionellen Untersuchungen in der Psychologie, die Stimuli, die nicht immer eindeutig auf Schuld- bzw. Schamgefühle spezifiziert werden konnten. Dabei kommt das allgemeinere Problem zum Tragen, dass echte Schamgefühle aufgrund von Verstößen gegen internalisierte Normen des sozialen Miteinanders eher schwierig zu provozieren sind und auch zugleich auch ethische Probleme in der Versuchsdurchführung mit sich bringen. Im Ergebnis werden sowohl bei Scham- als auch bei Schuldstimuli dieselben Areale aktiviert, nämlich frontale, temporale und limbische, teilweise mit emotionsspezifischen Mustern (Michl et al., 2014). Dies gilt im Übrigen auch für Gefühle wie Stolz und Hochmut, die die entsprechenden Hirnareale sogar noch stärker aktivieren als Scham und Schuld (Roth 2014). Immerhin wissen wir aufgrund neurobiologischer und molekulargenetischer Untersuchungen zu den genetischen Polymorphismen des Oxytocin- und des Dopaminsystems heute, dass sich diese auf Empathie und prosoziales, also auch kooperatives Verhalten, auswirken. Damit kommen wir den proximaten Mechanismen des emotionalen Erlebens ein stückweit näher, die im menschlichen Gehirn stattfinden und ja immer noch kaum verstanden werden (Walter 2014).

In der Zwischenbilanz sieht man, dass das Thema moralische Emotionen und Kooperation zur Zeit intensiv diskutiert wird und wir weit entfernt von einer communis opinio sind. Im Folgenden sollen nun am Beispiel des sozialen Gebrauchs von beschämenden Strafen im Hoch- und Spätmittelalter evolutionär-kulturelle Anpassungen für die Aufrechterhaltung von Kooperation in face-to-face Gruppen beispielhaft vorgestellt und diskutiert werden. Anschließend wird ein kurzer Vergleich zur Verwendung dieser Strafen in Ostasien unternommen, bei dem sich sowohl Parallelen als auch Unterschiede zur Verwendung der Emotion Scham im Strafrecht zu Europa zeigen.

Der soziale Gebrauch von moralischen Emotionen in historischer Perspektive

Europa

Für christliche Religionen hat das Schamgefühl schon in der Schöpfungserzählung eine besondere Bedeutung. Beim Sündenfall erkennen Adam und Eva, dass sie nackt sind und sie beginnen sich zu schämen. Die gewonnene morali-

sche Kompetenz und Selbsterkenntnis wird mit der Emotion Scham assoziiert: ein Hinweis auf den qualitativen Wechsel vom (tierischen) Urzustand im Paradies zum (menschlichen) Istzustand in der heutigen Welt. Dabei wird Scham zur typischen und distinktiv menschlichen Eigenschaft – eine Auffassung, die wir auch in der evolutionären Anthropologie wiederfinden.

In der christlichen mittelalterlichen Theologie erfährt die Scham allerdings noch weitergehende Verwendung. Sie wird im Kontext der Beichte zu einem wichtigen Hinderungsgrund (Menschen beichten nicht aufgrund von Scham über ihre Sünden) und zugleich auch Teil der auf die Beichte folgenden Buße (die Scham ist selber Teil der Buße und ebnet den Weg zur Vergebung der Sünden). Diese theologische Diskussion, die im Hochmittelalter, also im 11. und 12. Jahrhundert, zu verorten ist, hatte direkten Einfluss auf die Ausgestaltung und Ausprägung des öffentlichen Strafrechts in weiten Teilen Westeuropas (Wettlaufer, 2011). Dieses Strafrecht entfaltete sich in den aufblühenden westeuropäischen Städten und brachte eine Reihe von Strafen hervor, die sich an die öffentliche Bußleistung für offenbare Sünden gegen die christliche Lehre und Gemeinschaft anlehnten (Wettlaufer 2009, 2011, 2016 mit weiteren Nachweisen).

Im Rahmen eines Ermessensstrafrechts mit umfangreichen Gnadenmöglichkeiten etablierten sich Strafformen der öffentlichen Ausstellung am Pranger, verschiedene Formen der schändlichen Prozession (Abb. 2) und sowie weitere Formen der öffentlichen Beschämung für Missetäter und Rechtsbrecher. Sie lehnten sich an Strafformen der öffentlichen Kirchenbuße an, die aus dem hohen Mittelalter bekannt waren (Neumann, 2002; Wettlaufer, 2011). Die beschämenden Strafen wurden in Westeuropa in der Regel als Alternative zu einer Geldstrafe verhängt. Typische Straftaten, die mit diesen teilweise ziemlich komplizierten und aufwendigen Strafmaßnahmen geahndet wurden, waren im 12.

Abb. 2: Umherführen von nackten, aneinander gebundenen Ehebrechern. Coutumes de Toulouse (Gewohnheitsrecht von Toulouse, um 1300), BNF ms lat. 9187, f. 30v.

und 13. Jahrhundert vor allem Verleumdung und üble Nachrede, Meineid, Fälschung, Betrug, Ehebruch sowie Gotteslästerung und später vor allem Diebstahl (Abb. 3; siehe auch De Win, 1991; Schwerhoff, 1993). Die Strafen wurden hauptsächlich im Kontext des moralischen Versagens gegenüber der durch einen Eid gebundenen Gemeinschaft (verschworene Gemeinde der Stadt) im Falle der Wiederholung einer Straftat angewendet und hatten eine starke Beziehung zur Marktgerichtsbarkeit. Der öffentliche Markt diente auch oft als Bühne für die Ausführung der öffentlichen Beschämung durch die Ausstellung am Pranger oder schändliche Umzüge. Damit fügt sich der soziale Gebrauch dieser Strafen in mittelalterlichen Städten sehr gut in die Funktionsbeschreibung der evolutionären Anthropologie, in der Kooperation als hauptsächlicher Anpassungswert der Konformitätsscham beschrieben wird (Fessler, 2004; Wettlaufer 2008b). Die kulturelle Umsetzung der Emotion Scham im Kontext des christlichen und von Vorstellungen der Buße geprägten öffentlichen Strafrechts entspricht damit hier recht genau ihrer ursprünglichen adaptiven Funktion, nämlich der Herstellung von Konformität durch Gruppenzwang und Referenz an internalisierte Normen.

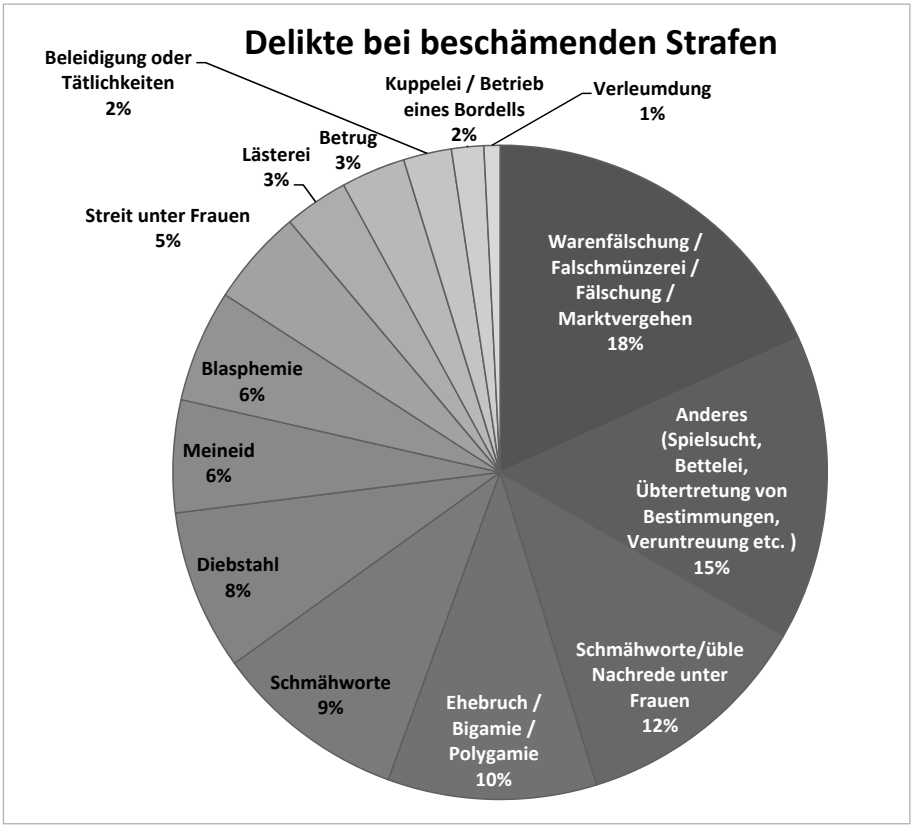


Abb 3: Beziehung zwischen beschämenden Strafen und Delikten in einer Stichprobe von 126 auf www.shamestudies.de gesammelten Quellen aus dem Zeitraum von 1100-1500, bei der Delikt und der Zeitpunkt der Strafausführung bekannt sind [Stand März 2015]