

1 Einleitung

»Menschsein ist Menschwerden.« (Karl Jaspers, 1953)

»Mit der Erkenntnis wächst der Schmerz.« (Einar Schlee, 1997)

Forensische Psychiatrie befindet sich sowohl als klinisches Fach wie auch als Wissenschaft in der Schnittmenge zahlreicher Disziplinen. In der öffentlichen Wahrnehmung spielen zudem Emotionen bis hin zur »Faszination für das Böse« eine zentrale Rolle – eine Perspektive, die nicht selten in der Öffentlichkeit auch von Experten des Faches vertreten wird. Wie keine andere Wissenschaft wird die Forensische Psychiatrie mit dem Bösen als Objekt der offenen Anziehung in Verbindung gebracht und bringt so die Lust des Einzelnen an der Überschreitung zutage. Während das Gute aufgrund seiner Unauffälligkeit und Natürlichkeit fast den Eindruck des Belanglosen erweckt, vermag das Böse sofort jegliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Wenn das Gute nun bestimmt und Vorbildfunktion hat, obwohl es nicht anzieht, ist die Frage, woher das Böse seine Attraktion und Anziehungskraft bezieht. Das können Gefahr, Wagemut und ganz banal Machtbedürfnisse sein, die in ihren Extremen in einer Zivilgesellschaft nicht vorkommen dürfen. Anscheinend entsteht das Böse in Kombination mit einigen Todsünden wie z.B. einem maßlosen Wollen, welches im Wollen des Guten keine Befriedigung findet, nicht weil das Tun des Guten unspektakulär ist, sondern weil es sich Regeln verpflichtet muss, die gemeinschaftsbildend sind und für jeden Einzelnen ungesehen seiner individuellen Besonderheit gelten. Wer nach dem Bösen strebt, möchte etwas Aufsehenerregendes leisten und selbst unverwechselbar sein und bleiben. Konkret kann es ein Querdenker und Individualist sein, der seine Umwelt und seine Mitmenschen als Experimentierfeld für seine besonderen Interessen und Neigungen benutzt, ohne sich um die Folgen für die Mitmenschen Gedanken zu machen. Diese sind nur das Agens, um ein außergewöhnliches Ziel durchzusetzen (Pieper 2019). Die antiken Philosophen waren bereits mit diesem Thema beschäftigt, für sie kam nur der Mensch als Ursache des Bösen infrage, der irgendwie aus der kosmischen Ordnung herausgefallen war und dabei die Orientierung verloren hatte (ebd.). Wenngleich nun alle wissenschaftlichen Studien versuchen, bei psychisch kranken Straftätern morphologische Besonderheiten des Gehirns oder Gendefekte nachzuweisen, sind diese aus philosophischer Sicht ein Ausdruck von einer gewissen Hilflosigkeit, mit welcher die Gesellschaft und im Speziellen die forensischen Wissenschaften reagieren, die kollektiven Normen und Werte, aufrechtzuerhalten und das Böse selbst als etwas Besonderes zu charakterisieren. Denn am Ende ist und bleibt das Böse ein Willensakt des Menschen.

Um aber ein umfassendes Verständnis dafür und für das Fach und seine Grenzen zu entwickeln, sind neben fundiertem psychologischen und psychiatrischen Wissen auch Kenntnisse aus Soziologie, Biologie, Kriminologie, Philosophie, Ethik und nicht zuletzt auch eine Einordnung in den jeweiligen historischen Kontext erforderlich. Wie auch in allen anderen Fachrichtungen lassen sich die großen Fragen nur mit einem Blick in die Vergangenheit beantworten. Wer sich mit dem Gebiet der Forensischen Psychiatrie fachlich auseinandersetzen möchte, muss bereit sein, sich mit der Komplexität aber auch der Perversion der menschlichen Existenz beschäftigen zu wollen, ohne seiner eigenen Neugier zu erliegen. Die Forensische Psychiatrie unterliegt wie alle anderen Wissenschaften einer ständigen Veränderung durch zunehmende Forschungsbemühungen, aber auch durch einen sich stetig ändernden politischen und juristischen Bezugsrahmen in einer Demokratie. In den vergangenen zehn Jahren haben vielfache Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes dazu geführt, dass aus der Neufassung des Gesetzes über die Hilfen psychisch Kranker ein eigenständiges Maßregelvollzugsgesetz auf Länderebene hervorgegangen ist. Auf verschiedenen Rechtsebenen bekam die Zwangsbehandlung eine juristische Grundlage und die Rechte von Maßregelpatienten wurden gerade hinsichtlich Aufklärung und insbesondere Rehabilitation gestärkt. Darüber hinaus haben die Reformbemühungen zur Veränderung des § 63 StGB geführt und eine Reform des § 64 StGB darf erwartet werden. Die Interdisziplinäre Task-Force der DGPPN hat 2017 erstmals Standards für die Behandlung im Maßregelvollzug nach §§ 63 und 64 StGB formuliert und zeigen können, dass Forensische Psychiatrie viel mehr ist als nur Begutachtung, sondern die gesamte Behandlungstrecke von der Begutachtung über die Therapie bis hin zur Rehabilitation psychisch kranker Straftäter abbilden kann. Durch den Resozialisierungsanspruch der Maßregelpatienten gibt es ein deutliches Umdenken auf psychotherapeutischer Ebene und es werden Behandlungsmodule aus etablierten Psychotherapieverfahren in die Maßregelvollzugsbehandlung integriert, sodass sich das Fach zu Recht um den Begriff der Psychotherapie erweitert hat. Durch die geschilderte rasante Entwicklung lohnt sich der historische Blick in die Menschheitsgeschichte umso mehr, da es zu allen Zeiten die Idee gab, psychisch kranke Straftäter zu entschulden und zu behandeln. Die Begutachtung und die Behandlung von Straftätern mit zum Teil schweren psychiatrisch relevanten Erkrankungen erfordern einen klugen und sensiblen Umgang mit dem Thema und das Buch mag helfen, das zu ermöglichen. Wenngleich das Inhaltsverzeichnis eine detaillierte Beschäftigung mit allen die forensische Psychiatrie betreffenden Fragen verspricht, können es nur Denkanstöße und Annäherungen sein, die zur Vertiefung des Themas einladen.

2 Kann menschliches Verhalten unmenschlich sein?

2.1 Das Menschenbild

Das größte Geheimnis ist wohl das, wer wir Menschen sind. Dieses zu entschlüsseln, war zu jeder Zeit Ziel der Philosophen. Schon in der Antike war über dem Orakelheiligtum in Delphi, dem ehemaligen Tempel Apollos, der prägnante Aufruf »Erkenne Dich selbst!« für alle sichtbar zu lesen.

Menschen haben die Fähigkeit, sich in der Zeit und dem sie umgebenden Raum zu betrachten, über sich nachzudenken und ihre Überlegungen in Worte zu fassen. So entstehen die Fragen nach dem Sinn des Lebens und ob es ein ubiquitär geltendes Menschenbild geben kann. Aussagen über den Menschen finden sich in allen sozial-, kultur- und geisteswissenschaftlichen Fächern. Auch die Humanmedizin ist nach der Entschlüsselung der DNA bestrebt, den »gläsernen Menschen«, d. h. ein physisch exaktes Abbild eines jeden Einzelnen, darzustellen. Ob das aber den subjektiv geprägten Begriff des Menschen objektivieren kann, mag dahingestellt sein. Bis heute gibt es kein tiefergehendes gemeinsames Verständnis darüber, was genau nun das Menschenbild ist. Die Diskussionen darüber werden immer dann forciert, wenn aggressive Auseinandersetzungen wie Genozide, Kriege, Terroranschläge und/oder besonders als grausam bewertete Einzeltaten von Menschen die Menschen erschrecken. Darauf folgt in der Regel die Klassifizierung der/des Täters in menschlich oder unmenschlich. Primo Levi stellte 1947 in der Beschreibung seiner Erlebnisse im Holocaust die Frage: »Ist das ein Mensch?«. Für den forensischen Psychiater Hans-Ludwig Kröber ist das Töten in der menschlichen Natur verankert. Die Akzeptanz dieses Faktus würde aus seiner Sicht Gewalt verhindern können (Kröber 2012).

Die Konzepte zur menschlichen Natur sind so vielfältig wie die Menschen selbst. Wer aber versucht, alle Bestimmungen, die ihn ausmachen, zusammenzutragen, geht an vielem, was ihn ausmacht, vorbei. Allerdings scheint eine historisch-kulturelle Begriffsbestimmung unumgänglich, da Menschen zum einen in einer natürlichen, aber auch von ihnen geschaffenen kulturellen Umwelt leben. So sind sie durch sich selbst mit der Aufforderung konfrontiert, sich zu bestimmen. Die Antworten erfolgen in der Regel aus einer immer spezifischer werdenden Perspektive und sind z. B. von religiösen Überzeugungen und Vorstellungen, die sich in Kunstwerken widerspiegeln, beeinflusst. Karl Jaspers (1965, S. 57) merkt Folgendes dazu an: »Wir tragen Bilder vom Menschen in uns und wissen von Bildern, die in der Geschichte geglänzt und geführt haben. Der Kampf der Menschenbilder geht in uns um uns selbst. Wir haben Abneigung gegen und

Neigung zu Bildern, die uns in einem Menschen begegnen. An ihnen orientieren wir uns wie an Vorbildern und Gegenbildern.« Daneben orientieren sich die Antworten auch an Grundregeln des Zusammenlebens, die wiederum den Alltag des Menschen bestimmen und diesem erst Gestalt verleihen. Deshalb greift eine alleinige Definition des Menschenbildes zu kurz und muss um die Beantwortung der Frage »Wie ist menschliches Leben richtig zu gestalten?« erweitert werden. Denn die Ausrichtung am Richtigen im Sinne des Wahren, Guten und Schönen darf nicht vernachlässigt werden, wenngleich das allein ebenfalls nicht ausreichend scheint. Grundsätzlich bringt uns die Frage »Was ist der Mensch?« in eine Distanz zu uns, die es uns ermöglicht, Selbstkritik im Sinne von Vernunft zu üben und so dem Menschenbild nahe zu kommen, da sich Menschen in der Zeit immer wieder in anderer Weise zu verstehen vermögen. Eine starre Begriffsbestimmung scheint der Dynamik des Menschseins nicht wirklich gerecht zu werden. Menschen stehen immer aufs Neue vor der Aufgabe, wie sie sich verstehen und wer sie dadurch sind. Sie bestimmen in unterschiedlicher, aber praktischer Weise, was ihnen wichtig ist und etablieren so Verständnisse von sich selbst, an die sie sich binden. Damit ist der Mensch ein Wesen, das vor der Aufgabe steht, sich selbstkritisch zu gestalten und sich so immer wieder von Bestimmtheiten zu lösen, aber in Beziehung zu sich selbst zu gehen und zu bleiben. Wichtig ist jedoch, dass der Mensch sich zu seinem Tiersein verhalten muss und sich entsprechend sowohl als Tier als auch als Nicht-Tier begreifen kann. Hinzu muss die Vernunft als Praxis der Öffnung gedacht werden, die Fixierungen und Stillstand vermeidet. Nur so können Menschen ihre Freiheit gestalten, indem sie sich Regeln setzen, in denen größtmögliche Freiheitsgrade gelebt werden können (Bertram 2018). Genau das also, was bereits in der Zeit der Aufklärung propagiert wurde und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) im Gesellschaftsvertrag sagen ließ: »Der Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz ist Freiheit« (Rousseau 1977, S. 23).

2.2 Die Bedeutung von sozialen Gruppen

Die Frage, wie Menschen mit Menschen, die soziale Normen verletzen, umgehen, bestand bereits bei Bildung von sozialen Gruppen und reicht weit über die Entstehung der Zivilgesellschaft zur Zeit der klassischen Antike hinaus. Das Eingehen von Beziehungen und die Bindung an andere Menschen erfüllen so grundlegende menschliche Bedürfnisse, dass davon auszugehen ist, dass es sich evolutionsbiologisch um einen für das Überleben notwendigen Vorteil handeln muss (Aronson et al. 2004, Baumeister & Leary 1995). Definitionsgemäß wird eine soziale Gruppe von mehr als zwei Menschen, die miteinander agieren, gebildet, sodass eine wechselseitige Abhängigkeit entsteht (Lewin 1948). Soziologisch gibt es darüber hinaus weitere Definitionselemente, die eine soziale Gruppe ausmachen. Diese hat z. B. ein gemeinsames Gruppenziel und ein Verhaltensmotiv

für die Gruppe insgesamt wie für jedes einzelne Mitglied, und daraus entwickelt sich ein »Wir-Gefühl«, welches zur Kohäsion beiträgt. Es stellt ein System gemeinsamer Normen und Werte als Grundlage der Kommunikations- und Interaktionsprozesse dar, indem ein Geflecht aufeinander bezogener sozialer Rollen entsteht. Die sozialen Rollen sind auf das jeweilige Gruppenziel ausgerichtet und gewährleisten die Zielerreichung als auch die Lösung von dabei auftretenden Konflikten (Schäfers 2016). Die Interaktionen in einer Gruppe hängen nicht nur von der Gruppengröße, sondern auch von inneren Gruppenprozessen ab, die u. a. von der Familie als Steuerungselement geregelt werden. Außerdem werden diese von den Außenweltbedingungen der jeweiligen Gruppe und von dem abhängen, was die einzelnen Gruppenmitglieder in das Gruppenleben einbringen. Das können Wissen und Bildung sowie Interessen und Engagement sein. Sozial wird das Verhalten der Gruppenmitglieder solange sein, bis es für sie Alternativen gibt, um gleiche soziale, emotionale und sonstige Qualitäten des Gruppenlebens zu erreichen (Neidhardt 1999, Schäfers 2016).

Die Evolution der sozialen Lebensform hat gegenüber einer weitgehend solitären Lebensweise entscheidende Vorteile. Es kommt aus soziobiologischer Sicht zur Verringerung des Raubdrucks, zu einem verbesserten Schutz gegen infantizidale Männchen, zu einem deutlich effizienteren Nahrungserwerb und zu entscheidenden Kooperationsgewinnen bei der Fortpflanzung. Wenn sich aber Gruppen finden, ist das ebenso mit ökologischen und/oder sozial vermittelten Nachteilen verbunden. Neben einem erhöhten Infektionsrisiko kommt es auch zu einer vermehrten Konkurrenz um Ressourcen, vor allem um Nahrung. Es beginnt eine erhöhte reproduktive Konkurrenz, die sozialstressabhängig Frauen weniger leicht schwanger werden und diese Infantizide begehen lässt. Das infantizidale Verhalten hat dabei den weiteren funktionalen Hintergrund des Territorialgewinns. Vor diesem Hintergrund hat soziales Leben einen relativ hohen Preis, wobei eine reine Kosten-Nutzen-Analyse zu kurz greift. Denn die Selektion, die bei Bildung von immer größer werdenden Gruppen entsteht, ist evolutionsbiologisch ein sich selbst optimierender Prozess, der durch soziale Normen der jeweiligen Zeit strukturiert werden kann. Die dabei zu schließenden Kompromisse sind veränderlich und ermöglichen Zusammenleben trotz sich widersprechender Einzelinteressen (Voland 2013).

Im Laufe der raschen evolutionären Entwicklung sozialer Fähigkeiten der Spezies *Homo sapiens* in den letzten 20.000 bis 30.000 Jahren wurden die geltenden inner- und außergemeinschaftlichen Regeln immer differenzierter. Juristische Konstrukte wie das der Schuld, der Wahrheit und der Lüge und theologische Auffassungen zum Verhältnis von Menschlichem und Göttlichem wurden erwo-gen und in den Diskurs integriert. Hinzu kamen die jeweiligen philosophischen Anschauungen zum freien Willen und damit zur Verantwortung eines jeden Einzelnen. In Abhängigkeit vom jeweiligen Grundverständnis der Weltordnung und des Menschenbildes wurde das Denken und Handeln gegenüber Tätern definiert (Vasic et al. 2015). So wurde abweichendes Verhalten als eine Verhaltensweise bezeichnet, die gegen die in der Gesellschaft oder einer ihrer Teilstrukturen geltenden sozialen Normen verstößt und im Falle der Entdeckung soziale Reaktionen hervorruft, die darauf abzielen, die betreffende Person, die dieses Verhalten

zeigt, zu bestrafen, zu isolieren, zu behandeln oder zu bessern. Damit das nicht passiert, d. h. um zu gewährleisten, dass sich Menschen konform verhalten, bedarf es der sozialen Kontrolle, worunter man alle Strukturen, Prozesse und Mechanismen versteht, mit deren Hilfe eine Gesellschaft oder soziale Gruppe versucht, ihre Mitglieder dazu zu bringen, ihren Normen Folge zu leisten. Soziale Kontrolle ist somit ein zentraler Bestandteil aller Prozesse der sozialen Integration (Peuckert 2016).

2.3 Die Funktion von Ritualen, Religion und Religiosität

2.3.1 Rituale

Der religiöse Glaube und die dazugehörigen Rituale scheinen Anpassungen zu sein, deren Nutzen in der augenblicklichen Integration des Individuums in der Gruppe besteht, die ihm Bestrafungen erspart, die diejenigen widerfahren, die von den Bräuchen abweichen. Das sind in der Regel Menschen mit antisozialen Verhaltensweisen, die im Interesse der Gruppe kontrolliert werden müssen.

Das Wort Ritual wird etymologisch auf Lateinisch *ritualis* zurückgeführt (Dücker 2007). Der Terminus des Rituals ist in der abendländischen Kultur ein verbindlich festgelegter Begriff, der in lateinischer Form im religiösen Bereich für symbolisches Handeln steht. Besonders bekannt war er in allen katholischen Ländern durch seinen Einsatz als Überschrift einer kirchenrechtlich verbindlichen Regelsammlung *Rituale romanum* von 1614 (Flores Arcas & Sodi 2004). Rituale werden von Ritualwissenschaftlern erforscht, die die deskriptiven und funktionalen Merkmale zusammenstellen. Dazu gehört zuerst die Sequenzierung, d. h. der gesamte rituelle Prozess wird in Makro- und Mikrorituale aufgeschlüsselt. Durch ein starres Ablaufschema, das an die jeweiligen Gegebenheiten angepasst werden kann, entsteht eine Stereotypie. Sprechhandlungen in feststehenden Wendungen, z. B. Gebete, geben dem Ritual die gewollte Formalität. Durch die Reduktion von Komplexität und die Verdichtung insbesondere auch durch Redundanz wird das Ritual auf eine einzige Wertekategorie festgelegt und der Einzelne darauf eingeschworen. Das rituelle Bewusstsein wird durch die Feierlichkeit unterstützt, die wiederum durch die Wahl des Ortes und der Kleidung bedient wird. Indem die rituellen Handlungen immer wieder aus den gleichen Anlässen wiederholt werden, werden die Rituale repetitiv eingeschliffen und jedes Individuum lernt diese so kennen und auch sich daran zu halten. Rituale müssen, wenn sie wirksam sein sollen, öffentlich und jedem zugänglich sein. Die dramatische Struktur eines Rituals und die Teilnahme aller in einer Gruppe mit den dazugehörigen Rollen bedingt eine Zugehörigkeit zur Gruppe. Rituale sind grundsätzlich selbstreferentiell, denn sie werden von Teilnehmern für die Teil-

nehmer inszeniert und gelten sowohl für die, die Rituale vollziehen und für die, die diese inszenieren. Zusammengefasst haben Rituale auch eine ästhetische Dimension und stellen die Schnittstelle zwischen Kollektiv und dem Individuum dar. So dienen sie zur Herstellung von Gemeinschaft, zur Vermittlung von Dispositionen zu Anschlusshandlungen in der Zukunft im nichtrituellen Bereich (Tambiah 1979, Braungart 1992, Humphrey & Laidlaw 1994).

Ritualtheoretisch kann man intentionales von nichtintentionalem Handeln unterscheiden (Humphrey & Laidlaw 1994). Als intentional gilt der Entschluss eines Individuums, ein Ritual auszuführen oder daran teilzunehmen; nicht intentional sind Handlungen, die allein durch die Teilnahme erforderlich sind, weil diese schon immer festliegen.

Dadurch, dass Rituale die Werte der eigenen Gemeinschaft mit dem Gestus von Bestätigung und Verpflichtung sichtbar machen, fördern diese auf der einen Seite deren Zusammenhalt und Kontinuität (Binnenintegration), auf der anderen Seite markieren sie notwendig eine Grenze nach innen (Regelverstöße) und gegenüber anderen Formationen nach außen. Insofern gehören Integration und Abgrenzung zu den zentralen Funktionen ritueller und ritualisierter Handlungsformen.

Rituale sind also Ausdruck symbolischen Handelns, werden als diese auch genutzt und stellen darüber hinaus einen kulturellen Ordnungsfaktor dar. Aus ritualwissenschaftlicher Perspektive werden Rituale für die Herstellung, Gestaltung und Erhaltung kollektiv anerkannter und verbindlicher symbolischer Ordnungssysteme von Interessengruppen genutzt. Symbolische Handlungen sollen einen konfliktfreien Ablauf des sozialen Lebens einer Gemeinschaft und deren Fortbestand gewährleisten, aber auch den dafür erforderlichen Bedarf an Dynamik und Transformation bereitstellen. Diese sollen zu bestimmten Anschlusshandlungen motivieren und andere verhindern. Zu den wohl ordnungspolitisch sensibelsten Aufgaben gehören dabei die Wahl von Repräsentanten wie Häuptling, Kaiser, Stadtrat, Richter etc. Darüber hinaus muss die Versorgung und die Reproduktion des Nachwuchses gesichert werden. Krankheiten müssen abgewehrt und die Gesundheit einer Gruppe muss wiederhergestellt werden. Über allem steht die Sicherung der inneren und äußeren Souveränität der Gruppe. Alles das bedarf einer Vielzahl von Ritualen. Rituelle Handlungen legitimieren so zweckrationale Handlungen, indem sie diese durch die Anrufung einer Werteinstanz überhöhen und ihnen so die Grundlage kollektiver Verbindlichkeit geben. Daher sind sie in Gesellschaften mit kodifiziertem Recht zwar fakultativ, was aber ihrer Anwendung in der Regel keinen Abbruch tut. So hat der »erste Spatenstich« für den Bau eines Gefängnisses weder eine juristische noch eine sachliche Bedeutung, wohl aber die der sichtbar gemachten Legitimation des Projektes selbst (Dücker 2007). Rituale sind Handlungen, die man auf allen Sinnesebenen wahrnehmen kann (wie hören, sehen, fühlen), insofern haben sie Einfluss auf das Individuum und machen die gewählte Ordnung einer Gesellschaft sichtbar und erfahrbar. Den Akteuren bieten Rituale die Gelegenheit, sich in gewünschter Art und Weise darzustellen und sie versichern die Öffentlichkeit der Kontinuität der Ordnung. Letztendlich vollziehen sie die Geschichte einer Gruppe. Rituale machen also keinen Sinn, sie *sind* der Sinn (Braungart 1992). Zwischen rituellen Hand-

lungen und Werten besteht eine sehr enge Verknüpfung. Dementsprechend dienen diese direkt der Nutzen- und Normenvermittlung. Aus soziologischer Sicht ist Handeln im sozialen System an Normen gebunden, welche durch Rituale immer und immer wieder überprüft werden können. Am Ende sind Rituale auch ein nicht zu unterschätzender Wirtschaftsfaktor und haben eine große ökonomische Bedeutung, die bereits im Alten Testament sichtbar wurde. In der aktuellen Politik werden für Gipfeltreffen Millionen im zweistelligen Bereich ausgegeben und sichern die Macht der Souveräne.

2.3.2 Religion und Religiosität

Obwohl eine der provokantesten Prognosen der Moderne besagt, dass Religion als das in der Menschheitsgeschichte erste »primitive« Stadium bald verschwinden werde, zeigt sich, dass Religion nach wie vor einen Mechanismus darstellt, einen prosozialen Verhaltenskodex zu definieren (Montada 2002, Sosis 2004). Religiosität beschreibt das subjektive Erleben des Einzelnen in Bezug auf eine Religion. Forschungsergebnisse konnten zeigen, dass ein höherer Grad an Religiosität mit einer stärker ausgeprägten Selbstkontrolle zusammenhängen kann (Laird 2011, Reisig 2012, Rounding 2012). Es besteht weitestgehend Einigkeit darüber, dass ein höheres Maß an Religiosität (ob nun durch verhaltensbasierte Messinstrumente oder durch Selbstberichte erfasst) in einem negativen Zusammenhang mit Delinquenz und strafrechtlich relevantem Verhalten wie Drogenkonsum steht, obwohl fast ausschließlich Heranwachsende untersucht wurden (Chitwood et al. 2008, Johnson & Jang 2011, Kelly et al. 2015). Franke und Kollegen konnten anhand einer Stichprobe männlicher, suchtkranker Maßregelpatienten zeigen, dass das Ausmaß an Religiosität auch hier negativ mit der Einstellung gegenüber appetitiver Aggression korreliert, leider aber nicht mit dem tatsächlichen Verhalten. In der Stichprobe weiblicher, suchtkranker Maßregelpatienten wurden keinerlei signifikante Zusammenhänge gefunden (Franke et al. 2019).

Evolutionär betrachtet, stellt sich im Hinblick auf Religion zunächst die Frage, warum diese überhaupt existiert und sich über alle Zeiten hinweg als kulturelle Variable identifizieren lässt (Boyer & Bergstrom 2008). Offensichtlich stellt diese einen Nutzen für die Anpassbarkeit von Menschen in einer sozialen Gruppe dar (McCullough & Carter 2013). Religion stärkt die soziale Kohäsion, indem eine emotionale, kognitive und kulturelle Synchronisation erfolgt. Nebenher wird die soziale Kooperation gefördert und die Konkurrenzfähigkeit nach außen gefestigt. Religiöse Glaubenssysteme, Institutionen und Rituale ko-evolvierten mit der Entstehung von Gesellschaften, die größer waren als die in der Periode der Jäger und Sammler üblichen blutsverwandten Stämme, welche selten eine Zahl von 150 Mitgliedern überschritten (Dunbar 2003, Norenzayan & Shariff 2008, Henrich et al. 2010). McCullough und Carter (2013, 2014) argumentierten, dass der Übergang vom nomadischen Jäger- und Sammler-Lebenswandel in kleinen Gruppen zum sesshaften Siedler- und Ackerbauer-Lebenswandel in großen, dauerhaften Siedlungen einen evolutionären Druck erzeugte, das eigene Verhal-

ten stärker zu kontrollieren. Nur durch die Entwicklung von Fähigkeiten wie Kooperieren, Tolerieren und Warten konnte eine gewisse Ordnung hergestellt und aufrechterhalten werden. Eine Kooperation in großen Gruppen, die nicht ausschließlich aus Blutsverwandten zusammengesetzt ist, erfordert zwingend die Lösung für das sogenannte Trittbrettfahrerproblem (Gintis et al. 2003, McNamara 2006). Trittbrettfahrer bzw. Nutznießer sind Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft, welche die durch die Kooperation erzeugten Vorteile zwar nutzen, aber selbst nichts zur Kooperation beitragen (McNamara 2006). Trittbrettfahren ist überall dort von Bedeutung, wo es öffentliche Güter gibt. Beispiele für öffentliche Güter waren früher Deiche, etwaige Befestigungsanlagen einer Siedlung oder der Zugang zum Wildbestand in einem bestimmten Gebiet (vorausgesetzt, die Jagd war jedem gestattet). Die Bereitstellung öffentlicher Güter kann als grundlegendste Aufgabe einer Gesellschaft angesehen werden (Olson 1968), sie stellt einen wesentlichen Faktor dar, der, evolutionär gesehen, die Entwicklung vom Nomaden zum Siedler ermöglicht hat. Öffentliche Güter zeichnen sich unter anderem dadurch aus, dass von ihrer Nutzung kein Mitglied der Gesellschaft ausgeschlossen werden kann (Samuelson 1954). Hieraus ergibt sich, dass dem Käufer dieses Gutes kein Eigentumsrecht daran zugewiesen wird; jedes andere Mitglied der betreffenden Gesellschaft kann das Gut ebenfalls nutzen, weil es Teil der Gesellschaft ist (Olson 1968). Diese Eigenschaft ermöglicht erst das Trittbrettfahren und ist im eigentlichen Sinne antisozial. Je größer eine Gruppe ist, desto weniger wird das Trittbrettfahren kontrollierbar und desto häufiger wird es beobachtet (Ledyard 1995).

In kleinen Gruppen, in denen ausschließlich Blutsverwandte zusammenleben, stellt sich das Trittbrettfahrerproblem dank der durch die kleine Gruppengröße geringen Überwachungskosten und des genetisch bedingten Altruismus' unter Verwandten kaum (McCullough & Carter 2013, Lieberman et al. 2007). In großen Gruppen wird jedoch ein starker Kontrollmechanismus zum Schutz dringend benötigt. Religion und Religiosität oder präziser formuliert, die kostenintensiven religiösen Verhaltensweisen stellen einen solchen Mechanismus dar (Sosis 2004, McNamara 2006). Individuen, die Mitglieder der Gruppe werden und von der Kooperation profitieren wollen, müssen sich dieser Auffassung zufolge zu derjenigen Religion bekennen, die als Verhaltenskodex dient und u. a. kooperatives Verhalten vorschreibt. Dieses Bekenntnis müssen alle immer wieder durch die Ausführung der ebenfalls vorgeschriebenen kostenintensiven Verhaltensweisenglaubhaft beweisen. Das funktioniert aber nur in dem Ausmaß, in dem die geforderten Verhaltensweisen signifikante Kosten beinhalten. Denn nur teure Verhaltensweisen können Signale des Bekenntnisses zum Verhaltenskodex sein und sind nur schwer vorzutäuschen und daher als glaubwürdig einzustufen (Zahavi & Zahavi 1998). Ein Individuum zeigt so durch wiederholtes Ausführen dieser kostspieligen Verhaltensweisen an, dass es gewillt ist, nicht-kooperatives also antisoziales Betragen zu vermeiden.

So erfüllen Verhaltensweisen wie lange vorgeschriebene Fastenperioden, schmerzhaftes Rituale oder andere asketische Praktiken, die aus evolutionärer Sicht zunächst nachteilig erscheinen, eine sehr wichtige soziale Kontrollfunktion gerade wegen ihrer Kostspieligkeit. Sie stellen den Preis dar, der für die Koopera-

tion und die damit einhergehenden Vorteile zu zahlen ist. Gruppen, die sich einem religiösen Verhaltenskodex unterwerfen und so eine erfolgreiche Kooperation ermöglichen, verschaffen sich damit gegenüber anderen Gruppen einen deutlichen evolutionären Vorteil (McCullough & Carter 2013).

Die Vorstellung einer Gottheit als moralische Instanz, die über das Verhalten eines jeden Einzelnen wacht, ist hierbei besonders effektiv, um Kooperation sicherzustellen. Eine solche Gottheit, die das Benehmen des Individuums auch dann beobachtet und bewertet, wenn es keine (menschlichen) Zeugen gibt, verringert den notwendigen sozialen Überwachungsaufwand um ein Vielfaches (McCullough & Carter 2013). Dieser Zusammenhang wird u. a. dadurch belegt, dass Vorstellungen von derartigen moralisierenden Gottheiten mit verschiedenen Kennzahlen gesellschaftlicher Komplexität wie z. B. Gruppengröße oder Verwendung von Zahlungsmitteln positiv korrelieren (Johnson 2005). Außerdem fällt die Wandlung der Gottesvorstellung in eine moralische Instanz mit der Entstehung großer menschlicher Gesellschaften zusammen (Henrich et al. 2010). In diesem Zusammenhang werden die zehn Gebote, auch Dekalog genannt, die eine Reihe von Geboten und Verboten Gottes darstellen, die Kirchen- und Kulturgeschichte nicht nur in Europa entscheidend mitgeprägt haben. Sie stellen aus heutiger Sicht eine Art Verfassungsentwurf für das Zusammenleben in einer Zivilgesellschaft dar.

Der Wille, bestimmte eigennützige, egozentrische und antisoziale Verhaltensweisen zu vermeiden, ist für die erfolgreiche Kooperation zugegebenermaßen nicht hinreichend. Vielmehr erfordert eine erfolgreiche Kooperation die Hemmung nicht-kooperativen, impulsiven, aggressiven oder antisozialen Verhaltens – eine Funktion, die als Selbstkontrolle bezeichnet wird (Baumeister et al. 2007, McCullough & Willoughby 2009). Neuropsychologisch betrachtet, nimmt für diese Funktion der präfrontale Kortex (PFC) im menschlichen Gehirn eine zentrale Stellung ein (McNamara 2006). Selbstkontrolle bezeichnet die Fähigkeit, die eigenen Antworten zu ändern, insbesondere um sie mit Normen wie Idealen, Werten, Moral und sozialen Erwartungen in Einklang zu bringen und die Verfolgung langfristiger Ziele zu unterstützen (Baumeister et al. 2007). Die Selbstkontrolle ist allerdings von der Selbstregulation, unter der nach McCullough & Willoughby (2009) der Prozess verstanden wird, bei welchem ein System aufgrund der Information über den gegenwärtigen Zustand seine Funktion selbst anpasst, zu unterscheiden. Selbstkontrolle wird üblicherweise als spezifische Form der Selbstregulation aufgefasst, die dadurch gekennzeichnet ist, dass diese in erster Linie die bewusste und zielgerichtete Hemmung von präpotenten Verhaltensweisen (Verhaltenstendenzen, Emotionen, Motivationen) im aktuellen Moment betrifft (Baumeister et al. 2007, McCullough & Willoughby 2009). Solche präpotenten Verhaltensweisen treten bei Kooperationsproblemen regelmäßig auf, etwa wenn es um die Verlockung geht, von einem öffentlichen Gut einen größeren Anteil zu entnehmen als den, der dem Individuum zusteht (Döringer 2016). Um hierfür eine Lösung zu finden, benötigt der Mensch die neuropsychologischen Funktionen des präfrontalen Kortex, woraus sich aus philosophischer Sicht die Frage ergibt, wo genau morphologisch wie funktionell das Konstrukt der Moral im Gehirn zu verorten ist (Declerck et al. 2013). Das wirft wiederum die Frage