

INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG

an der

JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT

FRANKFURT AM MAIN

MITTEILUNGEN

Heft 9/ November 1998

SENCKENBERGANLAGE 26, FRANKFURT AM MAIN

Das Institut für Sozialforschung dient theoretischen und praktischen Zwecken sozialwissenschaftlicher Forschung. Es wurde 1923 in Frankfurt am Main aus Mitteln der Familie Weil errichtet. 1933 von der nationalsozialistischen Regierung geschlossen, setzte es seine Arbeit in den folgenden Jahren vornehmlich in den Vereinigten Staaten von Amerika fort. Nach der Rückkehr aus der Emigration begründeten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno das Institut 1950 erneut in Frankfurt und leiteten es gemeinsam bis zur Emeritierung Horkheimers 1964. Bis zu seinem Tode 1969 war Theodor W. Adorno geschäftsführender Direktor. Zum Direktorium gehörten Rudolf Gunzert von 1959 bis 1981, Ludwig von Friedeburg von 1966 bis 1997, Gerhard Brandt von 1972 bis 1983, Wilhelm Schumm von 1984 bis 1997 und Helmut Dubiel von 1989 bis 1997. Seit 1997 bestimmt ein vom Stiftungsrat des Instituts gewähltes Kollegium, dem gegenwärtig Helmut Dubiel, Adalbert Evers, Ludwig von Friedeburg, Ute Gerhard, Axel Honneth und Wilhelm Schumm angehören, das Forschungsprogramm des Instituts.

Verantwortlicher Träger des Instituts ist, 1951 vom Hessischen Minister des Innern genehmigt und als gemeinnützig anerkannt, die Stiftung "Institut für Sozialforschung". Der Stiftungsrat setzt sich aus Vertretern des Landes Hessen, der Stadt Frankfurt, der Johann Wolfgang Goethe-Universität, des Kollegiums und der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts sowie dem geschäftsführenden Direktor und vom Stiftungsrat selbst gewählten Mitgliedern zusammen. Das Institut wird von einem Institutsrat geleitet, dem zwei gewählte Kollegiumsmitglieder, zwei gewählte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, der Verwaltungsleiter Günter Pabst und als Vorsitzender der geschäftsführende Direktor Ludwig von Friedeburg angehören.

Jörg R. Bergmann

Über den lokalen Charakter der Moral in der gegenwärtigen Gesellschaft

Die Soziologie hat seit jeher eine ambivalente Beziehung zum Thema „Moral“. Einer der Gründe für diesen Sachverhalt liegt darin, daß die Soziologie bis heute sich nicht davon freimachen konnte, daß sie selbst eine Geburt aus dem Geist der Moral ist. Ihre Herkunft aus der Moralphilosophie, den politischen Tugendlehren oder auch – was ihre empirische Gestalt betrifft – aus der Moralstatistik des 19. Jahrhunderts hat dem Fach eine hypersensitive Stelle hinterlassen, von der eine beständige Irritation ausgeht. Moral mag nicht der Nabel der Soziologie sein, aber sie ist sicher eines ihrer Geburtmale, von dem immer wieder mal ein Juckreiz ausgeht und die Soziologie regelmäßig dazu bringt, diese Stelle mit einer Art von Schmerzlust zu kratzen – und zwar bis zum heutigen Tag. So hält etwa Niklas Luhmann (1978), der doch so sehr bemüht ist, sich von „alteuropäischen“ Konzepten abzusetzen, es für notwendig, seine Soziologie der Moral mit einer ausführlichen Erörterung der Frage beginnen zu lassen, ob und wie eine soziologische Theorie der Moral selbst moralfrei formuliert werden kann.

Man sieht: die Soziologie ist bis heute mit der Bewältigung ihrer moralischen Vergangenheit beschäftigt. Aber das ist nur die eine Seite; die andere Seite ist, daß die Soziologie – seit ihren Anfängen – in Theorie und Forschung mit Moral als einem ihrer zentralen Gegenstände befaßt ist. Emile Durkheim (1977) hat das Thema auf die soziologische Agenda gesetzt mit seiner These, daß ein neuer Typus von Moral, die er „organische Solidarität“ nannte, gebraucht und durch die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft hervorgebracht werden wird. Etwa um die gleiche Zeit, in der Durkheims Untersuchung über die soziale Teilung der Arbeit erschien, 1893, zeigte Georg Simmel in seiner zweibändigen „Einleitung in die Moralwis-

senschaft“, daß ein dekontextualisierter Begriff von Moral in vielfacher Hinsicht ungenügend und irreführend ist, und daß, wie er im Schlußteil seiner Arbeit schrieb, „die Geschichte der englischen Fabrikgesetzgebung uns besser über das Verhältnis von Egoismus und Altruismus belehrt, als die scharfsinnigste Zergliederung dieser Begriffe“ (1989/91, S. 387). Und es war Max Webers Leistung zu erkennen, daß in der historischen Epoche, die er im Blick hatte, eine starke Affinität bestand zwischen einem bestimmten Typus von moralischer Haltung, die er „Protestantische Ethik“ nannte, und der hohen Wertschätzung von wirtschaftlicher Leistung und Produktivität.

Es ist ein gemeinsames Merkmal dieser Arbeiten, daß sie das Thema Moral im Prozeß der Modernisierung plazieren und betrachten und dadurch die Aufmerksamkeit zum einen auf die Funktionen lenken, die die Moral für die Evolution der modernen Gesellschaft hat, und zum andern auf die Änderungen der Moral, die von eben diesem Modernisierungsprozeß hervorgerufen werden. Dieser gemeinsame thematische Bezug bedeutet jedoch nicht, daß die soziologischen Gründungsväter und ihre Nachfahren einer Meinung waren im Hinblick auf die Frage, welche neue Art von Beziehung zwischen Moral und moderner Gesellschaft sich letztendlich entwickeln wird. Im folgenden, *ersten*, Teil meines Vortrags will ich zeigen, daß sich zwei im höchsten Maß kontroverse soziologische Ansätze zur Konzeptualisierung dieser Beziehung identifizieren lassen und daß diese divergenten Ansätze sich im Grunde bis heute durchgehalten haben. Im *zweiten* Teil geht es darum, über eine Kritik an gängigen moraltheoretischen Forschungstraditionen den Ansatz einer kommunikativen Konstruktion von Moral herauszuarbeiten. Im *dritten* Teil werden meine Ausführungen dann eine empirische Wende nehmen; in seinem Mittelpunkt wird die Beschreibung einiger kommunikativer Formen stehen, in denen Moral in der gegenwärtigen Gesellschaft realisiert und vollzogen – „enacted“ – wird. Auf der Grundlage dieser Beschreibung will ich dann im *vierten* und letzten Teil einige theseartige Überlegungen über die gegenwärtige Beschaffenheit der Moral vortragen, deren wesentliches Merkmal nach meinem Dafürhalten in ihrem lokalen, situationalen Charakter liegt.

1. Zwei Ansätze zu einer Soziologie der Moral

Der erste Ansatz, den ich darstellen will, verbindet sich mit den Arbeiten von Emile Durkheim, der sich ja in seinen verschiedenen Arbeiten deshalb immer wieder mit Moral auseinandergesetzt hat, weil er Gesellschaft und Moral aufs engste miteinander verkoppelt. In seiner wohlbekanntesten Theorie postuliert er, daß einer spezifischen Organisation der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ein spezifischer Typus von Moral oder – wie Durkheim sagt – Solidarität entspricht. Mit der Modernisierung der Arbeitsteilung und der Entwicklung der Gesellschaft weg vom segmentären Typus geht für Durkheim unvermeidlich die Notwendigkeit einher, die alte Moralität durch eine Moral ganz anderen Typs zu ersetzen; das meint der Übergang von der mechanischen zur organischen Solidarität. Entscheidend für den hier aufgespannten Diskussionszusammenhang ist, daß Durkheim an keinem Punkt an der engen Korrelation von Gesellschaft und Moral zweifelt. Moral garantiert für ihn soziale Ordnung; Moral ist der Mechanismus der gesellschaftlichen Integration. Und wenn er davon spricht, daß die Moral eine schwere Krise durchquert (Durkheim 1977, S. 449), dann ist damit gerade nicht ein Funktionsverlust der Moral gemeint, sondern der Umstand, daß die alte Moral erschüttert ist, gleichzeitig aber die neue Moral sich noch nicht entwickelt hat. „Unsere erste Pflicht besteht heute darin, uns eine neue Moral zu bilden“, heißt es am Ende seiner Untersuchung zur Arbeitsteilung (Durkheim 1977, S. 450). Und obwohl nicht ganz deutlich wird, ob hier nun der Sozialreformer oder der Soziologe Durkheim spricht, ist doch klar, daß für ihn eine Gesellschaft ohne Moral nicht vorstellbar ist.

Die Überzeugung, daß Moral der Faktor ist, der soziale Ordnung gewährleistet, hat auch nach Durkheim zahlreiche Anhänger gefunden. Es muß genügen, hier etwa auf Talcott Parsons (1982) zu verweisen, der zwar Durkheims Gleichsetzung von Moral und Gesellschaft kritisiert, doch seine eigene Theorie auf die Annahme gründet, daß kulturelle Werte und Normen ein internalisiertes System von Symbolen bilden, das von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilt wird und Verlauf, Sinn und Legitimation von Handlungen steuert. Parsons (1982, S. 99) dezidiert: „Daß die gegenwärtige Gesellschaft sich nicht in einem Kriegszustand befindet, sondern eine relativ spontane Ordnung aufweist, ist das Ergebnis normativer gesellschaftlicher Faktoren. Ordnung gründet sich auf das effektive Funktionieren geteilter normativer Elemente.“ Auch für Parsons ist demnach Moral – verstanden als

gesellschaftlich gleichförmig internalisiertes System kultureller Werte und Normen – die Lösung des Problems sozialer Ordnung.

Diesem Ansatz, Gesellschaft auf Moral zu gründen, haben sich nun mit Blick auf die moderne Gesellschaft eine Reihe von Soziologen entschieden widersetzt. Insbesondere Theodor Geiger hat in seinen zuerst 1947 vorgelegten „Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts“ die These entwickelt, daß moderne Gesellschaften durch eine weitgehende Zerstörung einer allgemein verpflichtenden Moral gekennzeichnet sind. Entscheidend ist, daß Geiger diese These keineswegs kulturkritisch meint; er klagt nicht über den Verlust der Tugend, sondern sieht in dem Zurücktreten der Moral gerade eine notwendige Bedingung für das Überleben komplex organisierter Gesellschaften. „Wenn es ... nicht zu völliger Anarchie kommt, so ist das nicht moralischen Kräften, sondern im Gegenteil der sinkenden Bedeutung des Moralischen in einer mehr und mehr institutionalisierten Gesellschaft zu danken.“ (Geiger 1964, S. 307) Begründet ist dieser Funktionsverlust der Moral darin, daß in hochdifferenzierten Gesellschaften die individuellen Gewissensmoralen sich autonomisieren und ebenso auseinandertreten wie einzelne Gruppen- und Sondermoralen. Da dieses Auseinanderfallen verschiedener Moralanschauungen – Geiger spricht hier von Moral-Schisma – zur Desintegration der Gesellschaft führen muß, ist Moral nicht länger als sozialer Regulator brauchbar. Das gesellige Leben kann nicht mehr durch Moral, sondern muß durch andere Ordnungsgefüge und Mechanismen geregelt werden (Geiger 1964, S. 313). Deshalb ist zu erwarten, daß die Bedeutung des Moralischen in einer mehr und mehr institutionalisierten Gesellschaft ständig abnehmen wird.

Andere Ansätze haben sich in späteren Jahren – zumeist ohne expliziten Bezug auf Theodor Geiger – auf ganz ähnliche Weise skeptisch verhalten gegenüber der These, daß Moral nach wie vor der Hauptmechanismus der Integration moderner Gesellschaften sei. Lassen Sie mich zwei von ihnen zumindest kurz erwähnen:

- Die in den 60er Jahren entstandenen interpretativen Ansätze, allen voran die Ethnomethodologie Harold Garfinkels, hat in theoretischer und empirischer Hinsicht kritisiert, daß die Vorstellung eines Systems geteilter Werte und Normen die interpretativen Fähigkeiten und Kunstfertigkeiten der Handelnden außer acht läßt, wodurch diese zu „Beurteilungstrotteln“ („judgemental dopes“, Garfinkel) gemacht werden.

- Religionssoziologische Studien haben – zumindest für westliche Gesellschaften – gezeigt, daß nach dem Verfall der Religion in ihrer institutionalisierten, „kirchlichen“ Form keine singuläre Institution mehr existiert, die das Monopol hätte, eine für die gesamte Gesellschaft verbindliche moralische Ordnung zu definieren.

Lassen Sie mich am Ende dieses Abschnitts hinzufügen, daß diese Gegenüberstellung zweier Ansätze zu einer Soziologie der Moral keineswegs nur eine historische Kontroverse in den verstaubten Archiven der Soziologie betrifft. Die gleiche Differenz findet sich – natürlich mit gewissen Modifikationen – auch in den soziologischen Debatten der Gegenwart. Während etwa kommunitaristische Autoren entscheidend auf die Revitalisierung moralischer Kräfte und Obligationen setzen, befindet sich Luhmann eher auf der skeptischen Seite Theodor Geigers. Auch für Luhmann lassen sich moderne Gesellschaften nicht mehr über Moral integrieren, ja, die Aufgabe der Soziologie heute sei es gerade, die Gesellschaft vor der Moral und ihren schlimmen Folgen zu warnen.

Die Frage, die sich an diesem Punkt stellt, welcher der beiden Ansätze ein genaueres Bild der Situation zeichnet und eine größere Erklärungskraft besitzt, läßt sich nach meiner Überzeugung auf der Ebene des theoretischen Rasonierens und Spekulierens allein nicht beantworten. Dazu erscheint es mir notwendig, den Bezugsrahmen zu wechseln und empirisch nach dem zu fragen, was ich die kommunikative Verfaßtheit der Moral in der gegenwärtigen Gesellschaft nenne. In welcher Weise tritt Moral im Alltagsleben in Erscheinung? In welchen Formen begegnet uns Moral, wenn wir uns bemühen, sie in ihren vielfältigen Gegebenheitsweisen in der Alltagswelt zu beobachten? Hinter diesen Fragen steht die Überlegung, daß durch die Dokumentation und Explikation der kommunikativen Formen, in denen Moral sich realisiert, sich auch die Sicht auf das Problem klärt, ob Moral nun in der gegenwärtigen Gesellschaft verschwindet oder nach wie vor als ein unverzichtbarer gesellschaftlicher Integrationsmechanismus gelten muß. Eine solche empirische Annäherung an die Moral setzt freilich voraus, daß zunächst noch über eine Kritik an der gängigen Moralforschung der Ansatz einer kommunikativen Konstruktion von Moral konturiert wird.

2. Kritik der Moralforschung

Zunächst muß man sehen, daß Moral auch in den empirischen Sozialwissenschaften häufig *nach dem vereinfachten Modell einer philosophischen Ethik konstruiert* wird (vgl. Axel Honneth 1985). Dies geschieht dadurch, daß Moral als Werte- und Normensystem konzipiert wird, das eine Reihe von Prinzipien moralisch richtigen Handelns enthält, die aufeinander bezogen sind und isoliert für sich bestimmt werden können. Aus dem moralischen Alltagsbewußtsein, das sich in verschiedenartigen Formen des praktischen Urteilens und Handelns manifestiert, wird Moral als ein eigenständiger kognitiver Komplex herausdestilliert. Auf diese Weise dekontextualisiert, erhalten die sozialen Moralvorstellungen, mit denen es die Soziologie zu tun hat, leicht ein ähnlich hohes Maß an argumentativer Konsistenz und innerer Geschlossenheit wie ethische Theorien.

Diese kognitivistische Reinigung und theorieartige Repräsentation der Alltagsmoral hat auch einen methodischen Hintergrund. Die meisten empirischen Forschungsarbeiten zum Thema Moral im Rahmen der Soziologie basieren auf Interviews, in denen die Befragten vor Entscheidungssituationen (zumeist mit einem moralischen Dilemma) gestellt werden oder für Entscheidungen Begründungen abgeben sollen. Die Untersuchten werden also bereits durch den methodischen Zugang in ein reflexives Verhältnis zur Alltagspraxis der „fungierenden“ (Husserl) Moral gestellt; ihrer kommunikativen Form nach wird Moral dabei auf Argumentation reduziert. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn in diesen Untersuchungen die Moral als eine kognitive Größe erscheint, die losgelöst von ihren vielfältigen Verwachsungen im praktisch-alltäglichen Handeln bestimmt werden kann.

Nun ist sicher richtig, daß zwischen Moral und Wissen ein enger Zusammenhang besteht, doch wäre es verfehlt, Moral auf ihre kognitive Qualität zu reduzieren und ihr einen theorieähnlichen Status zuzuweisen. Moral ist im wesentlichen gelebte Moral, die in den Handlungen und Entscheidungen der Menschen, in ihren kommunikativen Akten existiert. Natürlich sind Menschen in der Lage, sich reflexiv den moralischen Aspekten ihrer Handlungen und Entscheidungen zuzuwenden, doch auch dies geschieht immer unter zeitlichen, örtlichen und sozialen Realisierungsbedingungen. Deshalb erscheint die Vorstellung von Moral als einem unabhängigen, hierarchisch aufgebauten System ethischer Maximen und Gesetze unter dem Gesichtspunkt der kommunikativen Realisierung von Moral als eine unhalt-

bare, weil dekontextualisierende Verkürzung. Individuen, die als sozial Handelnde moralische Urteile fällen, sind keine neutralen, distanzierten Beobachter, die ständig die Argumentationslogik und Kohärenz ihrer Entscheidungen und Stellungnahmen im Auge haben. Es sind Individuen, die in die zu bewertende Angelegenheit emotional verstrickt sind und ihre moralischen Stellungnahmen kommunikativ realisieren, das heißt situativ modifizieren und auf die von ihren Handlungspartnern angezeigten Bewertungen abstimmen können. Nicht die singuläre *Konstruktion* der Moral, sondern deren kommunikative Kokonstruktion muß daher Gegenstand einer Soziologie der Moral sein.

In der Theorie wie in der Forschungspraxis derjenigen, die sich sozialwissenschaftlich mit Moral befassen, bezeichnet Moral für gewöhnlich einen *Komplex innerer Einstellungen*. Während das Recht – so die gängige Unterscheidung – auf die Regelung des äußeren Verhaltens angelegt ist, bezieht sich Moral auf die Gesamtheit der Überzeugungen von gut und böse, also auf eine innere Realität. Wie sehr die geläufige Moralkonzeption auf intrapersonale Vorgänge ausgerichtet ist, läßt sich auch an den vorherrschenden Themenstellungen der soziologischen und psychologischen Moralforschung ablesen, bei der Fragen nach der Entwicklung des moralischen Bewußtseins beim Kind, Fragen nach Gerechtigkeitsvorstellungen oder Fragen nach Struktur von Schuldgefühlen oder Unrechtsempfindungen im Vordergrund stehen.

Die Annahme, daß Moral wesentlich als eine innere Realität zu verstehen ist, entspricht zwar unserer Alltagsvorstellung, wonach das Gewissen eine innerpsychische Instanz ist und eine „innere“ Stimme sich meldet, wenn wir gegen moralische Vorschriften verstoßen. Doch diese cartesianische Konstruktion ist für eine Soziologie, die darauf setzt, vom beobachtbaren Handeln der Leute her zu denken, aus einer Reihe von Gründen problematisch. Fragwürdig muß diese Annahme zunächst deshalb erscheinen, weil in ihr die Bahn des moralischen Urteils als von innen nach außen verlaufend gedacht und damit stillschweigend von einem Primat des Inneren ausgegangen wird. Innere Vorgänge wie Gefühle, Empfindungen, Sentiments sind jedoch in hohem Maße sozial bestimmt, vor allem aber befindet sich deren gestalten-des Zentrum außen, in der kommunikativen Situation. „Nicht das Erlebnis organisiert den Ausdruck,“ bemerkt Vološinov (1975, S. 145) dazu, „sondern umgekehrt, der Ausdruck organisiert das Erlebnis, gibt ihm zum ersten Mal Form und bestimmt seine Richtung.“

Dazu kommt als grundsätzliches Problem, daß dem Handelnden wie dem Forscher das fremde Bewußtsein prinzipiell unzugänglich ist und alles, was an „inneren“ Vorgängen nach „außen“ dringt, bereits selegiert, redigiert und zensiert wurde. Es erscheint deshalb gerade für die Soziologie unumgänglich, Moral – und andere kognitiv-emotive Prozesse – nicht von der Innenwelt des Subjekts her, sondern von der kommunikativen Außenwelt der Handlung her zu konzipieren. Das soll nicht heißen, daß psychische Vorgänge jenseits einer soziologischen Betrachtungsweise liegen, sondern bedeutet, diejenigen kommunikativen Praktiken zum ersten Untersuchungsgegenstand zu machen, mittels derer kognitiv-emotive Prozesse für die im Alltag Handelnden erkennbar (gemacht) werden und ihren Gewißheitscharakter erhalten (vgl. dazu etwa Jeff Coulter 1979). Aus dieser Perspektive betrachtet, wird aus der „Innerlichkeit“ der Moral eine kommunikative Konstruktionsleistung, aufgrund derer etwa die eigene moralische Überzeugung gegen Thematisierung und Bezweiflung durch andere geschützt werden kann.

Für eine kommunikative Konzeption von Moral spricht schließlich noch ein Argument, das sich auf den *Prozeß der gesellschaftlichen Evolution* bezieht. Rechts- und religionsethnologische Studien haben gezeigt, daß in vorstaatlichen Gesellschaften Religion, Moral und Recht (natürlich nicht verschriftetes Recht, sondern Gewohnheitsrecht) nicht drei grundsätzlich voneinander geschiedene Bereiche waren, sondern noch weitgehend eine Einheit bildeten (vgl. etwa Uwe Wesel 1985, S. 334 ff.). Das heißt, daß religiöse, moralische und rechtliche Aufgaben weitgehend von den gleichen Institutionen wahrgenommen und organisiert wurden. Die Autorität der moralischen Ordnung wurde durch den Verweis auf ihren Ursprung in einer transzendenten, heiligen Wirklichkeit befestigt.

Obwohl sich schon in den alten Zivilisationen eine Scheidung von Recht und Religion zu entwickeln begann, blieben zumindest bis zur Zeit der Aufklärung Religion und Moral in allerengstem Verhältnis. Doch daneben zeichnete sich schon ab, daß Religion – entgegen dem ursprünglich religiösen Anspruch, die gesamte Lebensführung des Menschen zu bestimmen – auf eine engere, verinnerlichte, gewissermaßen spezialisiert religiöse Aufgabe zurückgedrängt wurde und ebenso wie Wirtschaft, Politik und Recht eine eigene, halbautonome Institution ausbildete. Zwar blieb die Moral lange Zeit noch mit religiösen Institutionen verbunden, und auch für Außenstehende galten Kirchen traditionell als moralische Anstalten. Doch in dem Maß, in dem für die „Kinder der Aufklärung“ die Attraktivität religiöser Institutionen

schwächer wurde, wurde auch einer übergreifenden, die gesamte Lebensführung bestimmenden Moral der institutionelle Boden entzogen. Heute muß die Moral sich aus anderen Quellen speisen, denn die verinnerlichte Religion ist als subjektiver Glaube zur Privatsache geworden (vgl. Luckmann 1991).

So wie die funktionale Differenzierung, Spezialisierung und Retraktion der Religion wesentlich zu einer Ent-Institutionalisierung der Moral beitrug, so muß auch die Ausbildung des Rechtssystems, also das, was Theodor Geiger (1964, S. 294) die „Veranstaltlichung“ des Rechts nannte, als eine entscheidende Rahmenbedingung dessen, was heute Moral ist, verstanden werden. Denn erst mit der Ausbildung des Rechts und das heißt mit Gewaltmonopolisierung, formellen Normierungsverfahren und legitimierten Sanktionseinrichtungen entstand im Gegenzug die Moral als eine Be- und Verurteilungsinstanz eigener Struktur. Doch das Recht expandierte und überließ der Moral nur dort das Sagen, wo es selbst nicht hinreichte. Das bedeutet: je weiter sich das Recht ausdehnte und ehemals moralische Pflichten jurifizierte, um so mehr wurde die Moral zurückgedrängt, oder allgemein formuliert: je mehr sich das Gesetz vervollkommnet, um so weniger bleibt für die Moral zu tun übrig. In der Zangenbewegung zwischen Privatisierung der Religion einerseits und Verrechtlichung andererseits büßt die Moral viele ihrer hergebrachten Funktionen ein und verliert zunehmend den Charakter einer sozialen Institution. Es kommt zu einem Prozeß der Dispersion von Moral.

Wo die Moral bei diesem Prozeß der Zerstäubung bleibt, ist zunächst eine offene Frage, doch gibt es gute Gründe für die Vermutung, daß die Moral trotz ihres Funktionsverlustes nicht einfach verschwindet und sich in nichts auflöst, sondern ihre Funktionen und ihre Sozialgestalt so ändert, daß sie primär nicht mehr in den „großen Organen und Systemen der Gesellschaft“ zu finden ist, sondern in den „kleinen Wechselwirkungsarten zwischen den Menschen“, den „unscheinbaren Sozialformen“, die Georg Simmel (1908, S. 15) so nachdrücklich als die „mikroskopisch-molekularen Vorgänge“ der Vergesellschaftung beschrieben und hervorgehoben hat.

Traditionell war die Moral von der Soziologie bislang allein in ihren jeweiligen institutionellen Ausprägungen und Funktionszusammenhängen thematisiert und bestimmt worden: bei Durkheim etwa im Kontext seiner Untersuchungen zur sozialen Arbeitsteilung beziehungsweise im Rahmen seiner pädagogischen Überlegungen, bei Max Weber im Kontext seiner religionssoziologischen Arbeiten zur Wirtschafts- und Berufsethik der Weltreligionen,

bei Theodor Geiger und anderen im Rahmen rechtssoziologischer Studien. Auch die Soziologie ist ein Kind ihrer Zeit, und so darf es nicht überraschen, daß sie zu einer Zeit, als die Moral noch eine institutionelle Basis hatte, darauf fixiert war, die Moral in Gestalt ihrer verfestigten Sozialformen – Religion, Beruf, Recht – zu ihrem Untersuchungsgegenstand zu machen. Doch wenn es stimmt, daß die Moral heute ihre Funktionen ändert, einen anderen Aggregatzustand annimmt und sich ins Kommunikative verflüchtigt, muß auch die Soziologie mit einer anderen, flexibleren und mobileren Konzeption von Moral operieren. Wenn es stimmt, daß der Zustand alteingesessener moralischer Anstalten kaum noch Aufschluß über die tatsächliche Verfassung der Moral in der modernen Gesellschaft gibt, dann muß sich die sozialwissenschaftliche Suche nach Moral an anderen Orten umsehen. Sie muß prüfen, ob sich „die Moral“ mehr oder weniger in die impliziten und expliziten moralischen Bewertungen im alltäglichen gesellschaftlichen Handeln zurückgezogen und in diesem Prozeß möglicherweise ihre Sozialgestalt grundlegend geändert hat.

Die drei soeben entwickelten Argumentationslinien – die Kritik der Dekontextualisierung der Moral in der herkömmlichen Moralforschung, die Kritik einer Konzeption von Moral als einer inneren Realität und die Darstellung der Ent-Institutionalisierung der Moral in der modernen Gesellschaft – verbinden sich zu der Forderung, die soziologische Bestimmung von Moral auf Kommunikation umzustellen und Moral in Begriffen zu konzipieren, die an ihrer kommunikativen Verfaßtheit und Gestalt ansetzen. Eine so entworfene Soziologie der Moral fragt nicht, ob jemand ein schlechtes Gewissen hat, wenn er an der Kasse im Supermarkt statt einer Stofftasche eine Plastiktüte kauft; sie fragt nicht, auf welcher Entwicklungsstufe des moralischen Bewußtseins eine solche Entscheidung anzusiedeln wäre, sondern sie fragt zuerst: Wird diese Handlung von den Beteiligten selbst überhaupt als moralisch relevante Handlung wahrgenommen, und wie kommt die moralische Interpretation im kommunikativen Austausch der Beteiligten zum Ausdruck? Für eine derart auf Kommunikation umgestellte Konzeption von Moral gilt, es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Kommunikation über Phänomene. Damit soll gesagt werden, es geht nicht darum, eine wie auch immer substanzhaft gedachte Moral nun nach der Seite ihrer kommunikativen Realisierungsweisen zu untersuchen. Moral wird vielmehr restlos in kommunikative Vorgänge aufgelöst, sie wird zu einem fortlaufenden Resultat der an einem sozialen

Geschehen Beteiligten, die in wechselseitiger Abstimmung – und damit konstruktiv – den moralischen Sinn eines Sachverhalts oder Geschehens hervorbringen und bestätigen.

Anknüpfend an eine lange Tradition in der Moralphilosophie (vgl. Aron Gurewitsch 1897) und der Rechtswissenschaft (vgl. Rudolph von Jhering 1877/1883), aber auch unter Bezug auf die neuere soziologische Systemtheorie (vgl. Niklas Luhmann 1978) und insbesondere auf die Interaktionssoziologie Erving Goffmans (1971) soll im folgenden dann von moralischer Kommunikation gesprochen werden, wenn in der Kommunikation einzelne Momente der Achtung oder Mißachtung, also der sozialen Wertschätzung einer Person, mittransportiert werden und dazu ein situativer Bezug auf übersituative Vorstellungen von „gut“ und „böse“ beziehungsweise vom „guten Leben“ stattfindet.

Moralisch in dem eben genannten Sinn ist eine Kommunikation nicht bereits dadurch, daß in ihr moralische Aspekte des menschlichen Handelns angesprochen werden. Gespräche werden also nicht allein deshalb schon zu einem Fall von moralischer Kommunikation, weil die Teilnehmer über Themen diskutieren, die auf Achtungsfragen bezogen sind – etwa wenn in einer Familie ein „Diskurs“ über gerechte Verteilungskriterien eines begehrten, aber knappen Gutes geführt wird. Ob sich nämlich die kommunikative Struktur des Gesprächs ändern würde, wenn die Familie darüber diskutierte, ob BMW oder Mercedes die besseren Autos baut, ist fraglich. Deshalb würde ein solches Gespräch erst dann in dem oben bezeichneten Sinn als Fall einer moralischen Kommunikation gelten, wenn die Aktivitäten der Beteiligten Elemente enthalten, die eine soziale Hoch-Achtung oder Geringschätzung (Miß-Achtung) einer Person mit sich führen. Erst mit einer solchen Bestimmung wird es möglich, den in der Literatur weit verbreiteten Kurzschluß zwischen Moral und Argumentation zu vermeiden.

Entscheidendes Kriterium für moralische Kommunikation ist somit, daß es zu einer *Moralisierungshandlung* kommt, also zu sozial wertenden Stellungnahmen, die sich auf Handlungen oder Personen beziehen und geeignet sind, das Ansehen, das Image, die Ehre oder den Ruf der benannten oder identifizierbaren Personen zu beeinträchtigen oder zu steigern. Dabei kann sich die Moralisierung ebenso auf vergangene Handlungen oder abwesende Personen beziehen wie auf ein aktuelles Geschehen oder einen in der Situation Anwesenden. Zudem kann der moralisierende Achtungs- oder Mißachtungserweis direkt und explizit – etwa durch die Verwendung moralisieren-

der Sprichwörter oder moralisch aufgeladener Bezeichnungen – erfolgen oder indirekt und von der Seite her – etwa durch Andeutung, Anspielung, Ironie, Insinuation und dergleichen.

Wird Moral als Achtungskommunikation konzipiert, dann ist damit gemeint, daß in der Kommunikation Fragen der wechselseitigen Anerkennung der Handlungspartner angesprochen sind und verhandelt werden. Hierbei ist der Achtungsbegriff zur Kennzeichnung des Moralischen deshalb geeignet, weil er in sich zwei Bedeutungskomponenten vereint. In der Bedeutung von Be-Achten oder auch Beob-Achten kann der Begriff „Achtung“ sich beziehen auf das Zur-Kennntnis-Nehmen des anderen als meines Alter ego. In diesem Sinn bezeichnet „Achtung“ die proto-moralischen Grundlagen jeglicher sozialen Interaktion, die in der Reziprozitätsannahme begründet sind. Der Begriff „Achtung“ kann aber auch in der Bedeutung von Hoch-Achtung verwendet werden und meint dann die Anerkennung und Wertschätzung, mit der die Handelnden wechselseitig die Erfüllung historisch und kulturell spezifischer normativer Erwartungen honorieren. Hier geht es also um Fragen der moralischen Geltung als Person und darum, inwiefern die Handelnden sich wechselseitig Respekt erweisen oder verweigern.

3. Erscheinungsweisen, Formen und Strukturmerkmale moralischer Kommunikation

Im folgenden sollen nun einige Erscheinungsweisen, Formen und Strukturmerkmale der moralischen Kommunikation näher beschrieben werden. Illustrieren möchte ich das Konzept der moralischen Kommunikation zunächst kurz am Beispiel *Klatsch*, wobei ich mich auf eine frühere Untersuchung von mir stützen kann (Bergmann 1987). Klatsch kann als Fall von moralischer Kommunikation deshalb gelten, weil beim Klatsch über das Erzählen von Geschichten und mittels anderer kommunikativer Techniken soziale Urteile über andere Personen kommuniziert werden, Urteile, die sich in der Regel in abträglicher Manier auf die Motive und den Charakter dieser Personen beziehen und die geeignet sind, deren Reputation und Ansehen innerhalb ihres sozialen Milieus zu beeinträchtigen. Im Klatsch geht es um die Ehre, verstanden im Sinn Schopenhauers als „Dasein in der Meinung anderer“, das heißt, im Klatsch steht die Integrität dessen, über den geklatscht wird, auf dem Spiel: sein Verhalten wird beurteilt, seine Motive und Ab-

sichten werden geprüft, seine Privatangelegenheiten werden ans Licht der Öffentlichkeit gezerrt, seine Biographie wird zergliedert, seine Ansprüche werden mit seinen Taten verglichen, aus seinem beobachtbaren Verhalten werden Rückschlüsse auf seinen „wahren“ Charakter gezogen. Klatschkommunikation ist kein abwägend-bedächtiges Rasonieren, sondern ein informelles Scherbengericht, bei dem die moralische Identität der betroffenen Person beurteilt und dabei nicht selten bis zur Karikatur verzeichnet wird. Für das Auftreten von Klatsch müssen mehrere Bedingungen – etwa eine bestimmte Personenkonstellation oder gewisse situative Umstände – erfüllt sein; Modus und Ablauf der Klatschkommunikation selbst weisen typische Strukturmerkmale auf, die den Klatsch als solchen identifizieren und ihn von anderen Gesprächsarten unterscheiden.

Natürlich ist Klatsch nur eine – wenn auch eine sehr verbreitete und in allen Gesellschaften bekannte – Form der moralischen Kommunikation. Ihm können viele andere Formen an die Seite gestellt werden – Formen, deren moralische Qualität nicht immer so leicht intuitiv zugänglich ist wie beim Klatsch. Diese kleinen und großen, unscheinbaren und grellen Formen der Achtungskommunikation zu identifizieren, zu inventarisieren, in ihren inneren Mechanismen und Prinzipien zu bestimmen und sie im Hinblick auf ihre Strukturmerkmale zu vergleichen, war eines der Ziele eines Forschungsprojekts, das ich über mehrere Jahre hinweg zusammen mit Thomas Luckmann geleitet und durchgeführt habe (vgl. Bergmann/Luckmann u.a., im Druck).

Eine Teilstudie innerhalb dieses Projekts (Günthner, im Druck) konzentrierte sich etwa auf die moralischen Aktivitäten des *Vorwerfens* und *Beschuldigens*, die darauf gerichtet sind, die Handlungen eines anderen als unangemessen oder untragbar zu kennzeichnen und ihn dazu zu bringen, sein Verhalten entsprechend zu korrigieren. Auch hier läßt sich ein Satz von rhetorischen, syntaktischen, semantischen oder parasprachlichen Elementen identifizieren, aus denen Vorwürfe und Anschuldigungen als solche konstruiert und erkennbar gemacht werden. Von größerem Interesse ist hier aber, daß diese Aktivitäten selbst moralisch sensibler Natur sind. Vorwürfe haben, weil sie das Verhalten eines anderen als untragbar oder deviant bewerten, ein starkes gesichtsbedrohendes Potential und können von daher leicht zu Gegenvorwürfen führen. Die in dem Projekt durchgeführten Analysen zeigen nun, daß sich die Interagierenden dieser Qualität von Beschuldigungsaktivitäten bewußt sind und versuchen, die moralische Verwundbarkeit

ihres Tuns mit Hilfe zahlreicher Techniken zu kompensieren, wozu etwa zählen: ein hohes Maß an Vagheit und Indirektheit, die Vermeidung einer direkten Thematisierung des inkriminierten Sachverhalts, häufige „Warum“-Fragen („Warum läßt du immer das Licht brennen?“) sowie die Kontextualisierung von Vorwürfen und Anschuldigungen innerhalb von lustigen oder humorvollen Aktivitäten.

Ein anderes Beispiel ist *moralische Entrüstung*. Eine Mitarbeiterin des Projekts, Gabriele Christmann (1996), führte eine zweijährige Feldstudie über die kommunikativen Aktivitäten zahlreicher lokalen Öko-Gruppen in einer süddeutschen Kleinstadt durch. Wie wir erwartet hatten, fand sie, daß sich die Mitglieder dieser Öko-Gruppen zuweilen über korrupte Politiker, gedankenlose Verbraucher, profitorientierte Bauern und andere moralisch entrüsten. Auf der Grundlage dieses Materials konnte sie die konstitutiven Merkmale des moralischen Entrüstungsformats herausarbeiten, zu denen etwa bestimmte prosodische Affektmarkierungen oder die Konstruktion von Disproportionalität zählen. Zu unserer Überraschung stellte sich jedoch heraus, daß das Zeigen von moralischer Entrüstung im Kontext dieser Öko-Gruppen im höchsten Maße unerwünscht ist und nur äußerst selten zu Solidarität und Koindignation von seiten der anderen Gruppenmitglieder führt. Häufig entrüsten sich Neumitglieder, die sich dann in einer peinlichen Situation finden, wenn von den anderen, erfahrenen Mitgliedern überhaupt keine Reaktion erfolgt, höchstens einige belehrende oder objektivierende Äußerungen kommen und nicht selten der, der sich entrüstet hat, selbst das Opfer von Frotzeleien und ironischen Bemerkungen wird.

Ein weiteres Beispiel sind *ethnische Stereotypen*, die deshalb als moralisch belastet gelten können, weil sie in der Regel sozialen Gruppen durch die Zuschreibung negativer Eigenschaften Achtung entziehen. Stereotypen tauchen in einer Vielfalt von kommunikativen Kontexten auf, ohne sich einer spezifischen Form oder Gattung zu realisieren. Wie aber Kirsten Narkiewicz (1997) detailliert an ihrem Untersuchungsmaterial zeigt, haben die Gesprächssequenzen, in denen ethnische Stereotypen verwendet werden, ein gemeinsames Merkmal: die Interaktion nahm einen selbstreflexiven Charakter an. In keinem Fall wurden ethnische Stereotypen auf eine naive, ungebrochene Weise gebraucht. Immer gaben die Interagierenden zu verstehen, daß sie wußten, daß sie mit dem Feuer spielten und ihre eigene Reputation gefährdeten. Zwar bedienten sie sich ethnischer Stereotypen, gleichsetzten sie jedoch eine Reihe von Techniken ein – wie etwa Humor, Ironie

oder Authentisierungsformeln –, um möglichen Gegenangriffen vorzubeugen. Auf diese Weise nahm die resultierende Interaktion eine paradox anmutende Qualität an, die Interagierenden betrieben moralische Kommunikation und dementierten gleichzeitig, moralisch engagiert zu sein.

Lassen Sie mich nach der Skizze dieser Beispiele von moralischer Kommunikation nun auf einer allgemeineren Ebene einige der Strukturmerkmale von moralischer Kommunikation beschreiben. Moralische Bewertungsleistungen zeichnen sich prinzipiell dadurch aus, daß sie Handlungen und Handelnde nicht im Hinblick auf ein isoliertes Leistungskriterium beurteilen, sondern auf die personale Identität des Akteurs beziehen. Durch ein moralisches Urteil wird die personale Identität eines Handelnden als eine moralische Identität bestimmt. Aufgrund der *Personalisierungstendenz* weist die resultierende moralische Kommunikation einige Charakteristika auf, die sie von anderen Kommunikationsarten unterscheidet.

Wenn die Bewertung einzelner Handlungen oder Leistungen eine moralische Dimension erhalten soll, kann dies nur dadurch geschehen, daß das Urteil über die einzelne Handlung oder Leistung hinausgreift und diese in eine Reihe gleicher oder ähnlicher Vorkommnisse stellt. Der moralischen Bewertung ist somit eine Tendenz zur *Generalisierung* eigen. Dies zeigt sich zum einen darin, daß Äußerungen, die – wie etwa Vorwürfe – leicht als moralisch aufgeladen zu erkennen sind, häufig das inkriminierte Verhalten zu einem Verhaltensmuster verallgemeinern („Du läßt immer deine Socken im Bad liegen!“) oder zumindest zu einem weiteren Fall in einer Serie machen („Sie haben schon wieder den Computer laufen lassen!“). Doch die moralische Qualität von Äußerungen ist nicht nur an derartigen Generalisierungen abzulesen. Zwar zielen auch diese bereits deutlich auf die hinter den Handlungen stehende Person des Handelnden ab, doch lassen sie die Schlußfolgerung noch unausgesprochen.

In anderen Äußerungen findet sich eine solche Zurückhaltung nicht mehr; ihr Kennzeichen ist es, von der Bewertung einzelner Handlungen oder Leistungen zu abstrahieren und direkt zu Urteilen über die Person überzugehen. *Abstraktionen* dieser Art, die zugespitzt sind auf personalisierende Urteile, sind für moralische Kommunikation typisch, und es erscheint von daher nicht überraschend, daß – in Umkehrung dieses Arguments – G.W.F. Hegel (1970, S. 579 f.) in seiner Antwort auf die Frage „Wer denkt abstrakt?“ einen Fall von moralischer Kommunikation schildert:

„Alte, ihre Eier sind faul, sagt die Einkäuferin zur Hökersfrau. Was, entgegnet diese, meine Eier faul? Sie mag mir faul sein! Sie soll mir das von meinen Eiern sagen? Sie? Haben ihren Vater nicht die Läuse an der Landstraße aufgeessen, ist nicht ihre Mutter mit den Franzosen fortgelaufen und ihre Großmutter im Spital gestorben, – schaff sie sich für ihr Flitterhalstuch ein ganzes Hemd an; man weiß wohl, wo sie dies Halstuch und ihre Mützen her hat; wenn die Offiziere nicht wären, wär jetzt manche nicht so geputzt, und wenn die gnädigen Frauen mehr auf ihre Haushaltung sähen, säße manche im Stockhause, – flick sie sich nur die Löcher in den Strümpfen! – Kurz, sie läßt keinen guten Faden an ihr. Sie denkt abstrakt und subsumiert sie nach Halstuch, Mütze, Hemd usf. wie nach den Fingern und anderen Partien, auch nach [dem] Vater und der ganzen Sippschaft, ganz allein unter das Verbrechen, daß sie die Eier faul gefunden hat.“

In der personalisierenden Abstraktion wird die Interpretation einer Handlung auf ein Charaktermerkmal oder die Persönlichkeit des Handelnden zugespitzt, wobei der Handelnde oft sogar als Repräsentant eines bestimmten sozialen Typus dargestellt wird.

Mit der Personalisierungstendenz hängt ein weiteres Strukturmerkmal von moralischer Kommunikation eng zusammen. Weil bei moralischer Kommunikation die Stellung und Reputation einer Person innerhalb eines sozialen Lebenszusammenhangs auf dem Spiel steht, sind die Handelnden in der Regel nicht einfach distanziert an dem Geschehen beteiligt, sondern fühlen sich in der Gesamtheit ihrer Person betroffen. Das erklärt, weshalb moralische Akte in den meisten Fällen eine starke *affektive* Komponente aufweisen. Unabhängig davon, ob sie zum Ziel von Moralisierung durch andere wurden, zeigen Handelnde Scham und Schuld, wenn sie selbst Regeln des sittlichen Verhaltens verletzt haben, von deren Gültigkeit auch sie überzeugt sind. Mit dem Ausdruck von Empörung, Entrüstung und Ressentiment sowie mit den formalen Darstellungsmitteln der Wiederholung, der Ausschmückung und der Übertreibung geben Handelnde zu erkennen, daß sie sich durch einen Interaktionspartner in ihren normativen Erwartungen im Hinblick auf Regeln des sittlichen Verhaltens verletzt fühlen.

Gerade die starke affektive Beteiligung der Betroffenen macht nun aber deutlich, daß moralische Kommunikation kein ganz ungefährliches Unternehmen ist. Riskant ist moralische Kommunikation zunächst natürlich für den, dessen Handlungen und persönliche Qualitäten bewertet werden, und das heißt, dessen Achtung auf dem Spiel steht. Der Verlust des „guten Namens“ kann für die Betroffenen dramatische Konsequenzen nach sich ziehen, zumal in milieuartigen oder dörflichen Lebenssituationen, in denen „jeder jeden kennt“. Doch auch die Interagierenden, die in einer laufenden

Kommunikation moralisierende Impulse einführen oder aufgreifen, gehen damit immer ein gewisses *Risiko* ein. Denn wer in alltäglichen Kommunikationssituationen moralisiert, läuft – zumindest in unserer Gesellschaft – selbst Gefahr, moralisch beurteilt und sanktioniert zu werden. Die öffentliche Ächtung von Klatsch oder das Bild des „Oberlehrers“, der sich im Alltag seinen Mitmenschen gegenüber zum Richter über richtiges und falsches Verhalten aufschwingt, stellen dieses Gefahrenmoment der Moralisation im Alltag nachdrücklich unter Beweis.

Ein weiteres Gefahrenmoment der Moralisation liegt darin begründet, daß Moralisation rasch zu einer *Entdifferenzierung* vielfältiger Meinungen und Ansichten führt, indem sie die Beteiligten entsprechend dem binären Schema von „gut“ und „böse“ ausrichtet, in zwei Lager einteilt und damit für Polarisierung sorgt. Moralisation setzt die Beteiligten unter Bekenntnisdruck, sie offeriert dafür zum Ausgleich Gemeinschaftserfahrung und Solidarität. Damit verwandt ist das Phänomen der „moralischen Erpressung“, bei der Handelnde sich in einer moralisch polarisierten Situation zu einer Parteinahme wider besseres Wissen gezwungen sehen. Auch ist in diesem Zusammenhang an „moralische Lawinen“ zu denken: an Kampagnen und Entrüstungsaktionen, die zuweilen durch eine kleine moralische Erschütterung ausgelöst werden und sich mit großer Heftigkeit und gewaltiger Kraft Bahn brechen. Schließlich ist hier auch die Erfahrung zu nennen, daß „Moralisierungsepidemien“ – haben sie erst einmal begonnen, sich auszubreiten – kaum mehr eingedämmt werden können und die Rückkehr zu nichtmoralischen Diskursformen nach dem Abklingen dieser „Epidemien“ große Schwierigkeiten bereitet. Alle diese Phänomene verweisen darauf, daß sich moralische Kommunikation durch eine besondere *Dynamik* auszeichnet, die für jeden Moralisationsagenten ein machtvolleres, aber auch gefährliches Potential darstellt.

4. Reflexive Moralisation

Ich möchte nun behaupten, und dies führt mich zu meinem letzten Abschnitt, daß diese der moralischen Kommunikation strukturell innewohnende Gefahr sich in der heutigen Gesellschaft auf bemerkenswerte Weise verstärkt hat. Die von verschiedenen Autoren beschriebenen Modernisierungsprozesse haben nämlich für die Moral die folgenden Konsequenzen. Zum einen hat

der beschleunigte Prozeß der Rationalisierung in allen gesellschaftlichen Subsystemen dazu geführt, daß moralische Gesichtspunkte und Kriterien in den verschiedenen ökonomischen, bürokratischen, juristischen, pädagogischen Institutionen immer stärker marginalisiert wurden und an Bedeutung verloren. Die Moral war gezwungen, sich zurückzuziehen und anderen, „rationalen“ Ressourcen der Legitimierung und Entscheidungsfindung Platz zu machen.

Diese institutionell induzierte *Schwächung* der Moral ging mit einem anderen Prozeß einher, nämlich der *Pluralisierung* der Moral. Moderne Gesellschaften, die mehr und mehr einen multiethnischen und multikulturellen Charakter annehmen, bieten einen Markt an „Weltanschauungen“ und „Moralen“, aus dem die Gesellschaftsmitglieder auswählen und – nach Art einer „bricolage“ – ihre jeweiligen Lebensziele, Weltansichten und Glaubenssysteme zusammenstellen und zusammenbasteln können. Natürlich gibt es auch heute noch traditionale moralische Texte und Institutionen, doch nur einzelne Gruppen der Bevölkerung betrachten sie noch als „heilig“ und als bestimmend für ihre eigene Lebensführung.

Die Schwächung und Pluralisierung der Moral hat eine bedeutsame Konsequenz. Wer immer heute moralische Kommunikation betreibt und damit beginnt, sich in Achtungsbegriffen über Verhalten und Charakter anderer Menschen zu äußern, kann das nicht mehr tun unter Bezug auf ein vermeintlich von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteiltes System von Normen und Werten. Die Moral hat ihre „natürliche Selbstverständlichkeit“ verloren.

Das bedeutet aus meiner Sicht, Moral ist in der gegenwärtigen Gesellschaft zwar nicht verschwunden, sie hat jedoch, um einen Ausdruck Georg Simmels zu verwenden, ihre „Sozialform“ geändert. Während Moral früher die als selbstverständlich hingegenommene und in Anspruch genommene Grundlage für soziale Urteile und Handlungsentscheidungen war, bildet sie heute ein gefährliches, riskantes Objekt, das mit großer Vorsicht behandelt werden muß. Wer immer heute moralische Kommunikation betreibt, muß darauf gefaßt sein, nach seinem moralischen Bezugsrahmen gefragt zu werden. Ja, wer moralisiert, exponiert sich, verabsolutiert seine moralischen Standards und läuft damit Gefahr, selbst zum Ziel von moralischer Kommunikation zu werden. Zugespitzt könnte man sagen, war Moral früher die Lösung, so ist sie heute für die Handelnden häufig das Problem.

Das alles hat zur Konsequenz, daß wir heute in einer Epoche der „reflexiven Moralisation“ leben. Unsere empirischen Studien zeigen, daß sich

die Interagierenden der gefährlichen, giftigen Qualität der Moral durchaus bewußt sind. Zwar beteiligen sie sich weiter – und mit großem Engagement – an moralischer Kommunikation, aber sie setzen dabei eine Reihe von Vorsichts- und Entgiftungsmaßnahmen ein. Wesentlich ist dabei, daß die Handelnden, ehe sie in die moralische Kommunikation einsteigen, darum bemüht sind, mit ihren Interaktionspartnern eine intersubjektive Verständigung über den im folgenden geltenden moralischen Bezugsrahmen für die kommunikative Episode zu erzielen. Das geschieht in aller Regel auf höchst implizite Weise, doch immer mit dem Ziel, die Moralisierung zu einer „joint activity“ zu machen, also zu einer Aktivität, die von allen Beteiligten ratifiziert und in synchronisierter Weise aufgenommen wurde.

Heute ist moralische Kommunikation eine Kommunikationsweise, die in höchstem Maße sensitiv ist im Hinblick auf ihre jeweiligen lokalen, situativen Bedingungen und Kontexte. Zwar gibt es auch heute noch moralische Kommunikation, die geradeheraus, ohne Abschwächung und unter hoher affektiver Beteiligung erfolgt, aber diese Form der Moralisierung findet sich hauptsächlich in intimen Zirkeln oder Gruppen, deren Mitglieder voneinander wissen, daß sie die gleichen moralischen „sentiments“ haben. Im übrigen hat jedoch die bereits erwähnte Studie über das kommunikative Verhalten in Öko-Gruppen gezeigt, daß dort keineswegs Moralisierung pur betrieben wird, die Moralisierung vielmehr mit Humor drapiert und in wissenschaftliche Rhetorik gekleidet ist.

Diese Beobachtung läßt sich generalisieren. Um Moral zu entgiften, um also den gefährlichen Eigenschaften von Moral zu begegnen, setzen die Handelnden eine Reihe von Neutralisierungstechniken ein, die von minimalen prosodischen Markierungen und anderen Indirektheitsformen bis hin zum expliziten Dementi von moralischen Absichten reichen. Die Handelnden achten, wenn sie moralisieren, sorgfältig darauf, sich im Fall von exponierten moralischen Stellungnahmen Rückzugsmöglichkeiten offenzuhalten. Sie betreiben moralische Kommunikation und gleichzeitig distanzieren sie sich von Moralisierungsabsichten – eine Technik, die man in Parallele zu Erving Goffmans (1971) „Rollendistanz“ als „Moralisierungsdistanz“ bezeichnen könnte. Dazu kommt weiterhin, daß die Handelnden häufig bestimmte „Rahmungen“ vornehmen, um den Modus der moralischen Kommunikation als moralische Kommunikation zu couvriren. Während in traditionellen Gesellschaften moralische Kommunikation ganz unverdeckt ein Mittel der sozialen Kontrolle war, wird sie heute – vor allem auch in den

Massenmedien – ganz anders gerahmt und ist einem immer stärker werden- den Prozeß der Ironisierung, Humorisierung, Entertainisierung und Psychologisierung unterworfen. Um diesen Vorgang noch einmal auf das Beispiel Klatsch zu beziehen und in einem Bild zu komprimieren: aus dem E-Klatsch früherer Zeiten ist heute ein U-Klatsch geworden.

Dieser gesamte Umformungs- und Transformationsprozeß verändert Moral nicht nur in ihrer Erscheinungsweise. Zwei mögliche Folgen dieses Prozesses will ich zum Schluß meines Vortrags zumindest ansprechen. Zum einen büßt Moral mehr und mehr ihre genuine Qualität ein, das heißt, Moral wird mehr und mehr entmoralisiert. Eine solche Vorstellung einer Entmoralisierung der Moral erscheint zunächst paradox und eigentlich unmöglich, doch so fremd ist uns diese Konstruktion gar nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Mit paradoxen Objekten dieser Art sind wir bereits seit längerer Zeit gut vertraut. Wir kennen Kaffee ohne Koffein, Nahrung ohne Kalorien, Fett ohne Cholesterin, Bier und Wein ohne Alkohol, Zigaretten fast ohne Nikotin, Nachrichten ohne Information, und in dieser Tradition ist unsere Gesellschaft heute im Begriff, eine *moralinfreie Moral* zu entwickeln.

Zum andern ist zu vermuten, daß sich im Verlauf dieses Transformationsprozesses der Evidenzcharakter der Moral ändert. Für die Handelnden ist ja die Konstruktion der Wirklichkeit, an deren Erzeugung sie selbst beteiligt sind, in der Regel intransparent, sie erkennen den Konstruktionscharakter der Welt nicht. Für sie ist die Welt eine objektive Tatsache, und die Moral, auf die sie sich berufen und die sie doch auch selbst kokonstruierend hervorbringen, ist ihnen eine natürliche Selbstverständlichkeit. Die skizzierten Beobachtungen zu den veränderten Formen der moralischen Kommunikation legen nun die Vermutung nahe, daß diese jahrhundertelange Naturalisierung der Moral zu einem Ende kommt. Das würde bedeuten, daß immer mehr Handelnde den Konstruktionscharakter – und damit die Kontingenz – ihrer moralischen Urteile erkennen und Moral nicht mehr als eine von allen selbstverständlich geteilte Handlungs- und Entscheidungsgrundlage in Anspruch nehmen können. Wie eine Gesellschaft beschaffen ist, deren Vorräte an moralischen Selbstverständlichkeiten mehr und mehr ausdünnen, ist eine offene Frage, für deren Beantwortung die dargestellte Forschungsarbeit über die kommunikative Konstruktion der Moral eine konzeptionelle und empirische Grundlage schaffen wollte.

Literatur

- Bergmann, Jörg 1987: Klatsch: Zur Sozialform der diskreten Indiskretion, Berlin
- Bergmann, Jörg/Luckmann, Thomas u.a. (im Druck), Kommunikative Konstruktion von Moral, Bd.1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation, Opladen
- Christmann, Gabriele 1996: Die Aktivität des ‚Sich-Mokierens‘ als konversationelle Satire. Wie sich Umweltschützer/innen über den ‚Otto-Normalverbraucher‘ mokieren, in: Hermann Kotthoff (Hg.), Scherzcommunication, Opladen, S. 49-80
- Coulter, Jeff 1979: The social construction of mind, London
- Durkheim, Emile 1977: Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt am Main (orig. 1893)
- Geiger Theodor 1964: Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts, Neuwied (orig. 1947)
- Goffman, Erving 1971: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt am Main (orig. 1967)
- Gurewitsch, Aron 1897: Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle, Dissertation, Universität Würzburg
- Günthner, Susanne (im Druck), „Kannst Du auch über ANDERE Leute LÄSTERN“ – Vorwürfe als Formen moralischer Kommunikation, in: Jörg Bergmann/Thomas Luckmann u.a., Kommunikative Konstruktion von Moral, Bd.1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation, Opladen
- Hegel, G.W.F. 1970: Wer denkt abstrakt?, in: G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2: Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel 1985: Die verletzte Ehre – zur Alltagsform moralischer Erfahrungen, in: Literaturmagazin 16, Reinbek
- Jhering, Rudolph von 1877/1883: Der Zweck im Recht, 2 Bde., Leipzig
- Luckmann, Thomas 1991: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main (orig. 1967)
- Luhmann, Niklas 1978: Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann/Stephan H. Pförtner (Hg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt am Main
- Nazarkiewicz, Kirsten 1997: Moralisieren über Ethnien: Die Reflexivität der Stereotypencommunication, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 26, Heft 3, S. 181-201
- Parsons, Talcott 1982: On institutions and social evolution: Selected Writings, Chicago/London
- Simmel, Georg 1989/91: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 2 Bde., Frankfurt am Main (orig. 1892/93)
- Simmel, Georg 1908: Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin

- Vološinov, Valentin N. 1975: Marxismus und Sprachphilosophie: Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft, Frankfurt am Main (orig. 1929)
- Wesel, Uwe 1985: Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften, Frankfurt am Main