

TOBIAS HACK

Selbstwerdung auf dem Weg

Tugendethische Überlegungen zur Identitätsentwicklung

Der Artikel nimmt die These eines identitätsstärkenden Potenzials des Pilgerns zum Anlass, um nach einem möglichen tugendethischen Beitrag für die Selbstwerdung des Menschen unter postmodernen Bedingungen zu fragen. Unter Berücksichtigung der sozialpsychologischen Perspektive sowie mit Rückgriff auf den paulinischen Liebesbegriff (1 Kor 13) kann eine doppelte Bedeutung der Tugend identifiziert werden: einerseits als Unterstützung und Orientierung der für Identitätsarbeit benötigten Kompetenzen; andererseits zeigt sich, dass die Tugend der Liebe ein identitätsstiftendes Vermögen einzubringen vermag. – Tobias Hack (geb. 1973), langjähriger Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moralthologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Br., dort Dr. theol. (2010) und Habilitation (2017); seit 2018 Professor für Moralthologie und Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Fulda. Veröffentlichungen u. a.: Ermöglichte Vergebung. Zur bibeltheologischen Fundierung eines zentralen Begriffs christlicher Ethik, Freiburg/Br. 2018; Die Flüchtlinge und der barmherzige Samariter, in: StZ 236 (2018), 10–20.

Die Popularität des Pilgerns ist ungebrochen. Dies zeigt sich nicht nur an der seit Beginn der 1990er Jahre kontinuierlich zunehmenden Zahl von Menschen, die sich selbst auf einen längeren oder kürzeren Pilgerweg begeben. Der Boom des Pilgerns spiegelt sich – berücksichtigt man die absoluten Zahlen – weit mehr noch in dem enormen Interesse, das Menschen am Pilgern der *anderen* zeigen, wovon die breite mediale und gesellschaftliche Präsenz des Themas zeugt.¹ Detlef Lienau wertet dies als ein klares Indiz dafür, „dass Pilgern eine bedeutende Resonanz für Fragen und Sehnsüchte der Menschen hat“².

Diese Feststellung, dass Menschen von der Erfahrung des Pilgerns Antworten auf existenzielle Fragen erwarten, steht jedoch zunächst in einer gewissen Spannung zu der zeitdiagnostischen Bemerkung des Soziologen Zygmunt Bauman, unsere heutige Welt sei für Pilger ungastlich geworden – auch wenn Bauman damit freilich nicht meint, dass Pilger, etwa auf dem Weg nach Santiago de Compostela, heutzutage mit geringschätziger Ablehnung oder größer gewordenen infrastrukturellen Schwierigkeiten zu

¹ Vgl. Detlef Lienau, *Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern*, Ostfildern 2009, 79; für weitere statistische Angaben vgl. auch Michael Rosenberger, *Wege, die bewegen. Eine kleine Theologie der Wallfahrt*, Würzburg 2008, 9–12, sowie Detlef Lienau, *Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern* (Praktische Theologie und Kultur 24), Freiburg/Br. 2015, 116–119.

² Lienau, *Religion auf Reisen* (s. Anm. 1), 11.

kämpfen hätten.³ Bauman begreift seine Aussage vielmehr als metaphorische Beschreibung des modernen Menschen, den er mit einem Pilger vergleicht. Ausgehend von der augustinischen Einsicht, Christen seien lediglich Pilger auf Erden und insofern zeitlebens unterwegs zum himmlischen Jerusalem, hätten frühchristliche Einsiedler die konsequente Antwort darauf im Rückzug in die Wüste gefunden, um einer Verortung im Irdischen zu entfliehen, sei die Wüste doch „Archetyp und Treibhaus jener rohen, nackten, ursprünglichen und grundlegenden Freiheit, die in der Abwesenheit von Grenzen besteht“⁴. Es ist dieser ortlose Ort der Wüste, in dem Bauman eine Analogie zur modernen Gesellschaft entdeckt, denn auch für sie gelte, dass sie einen leeren und bedeutungslosen Raum darstelle, der darauf warte, durch das zielorientierte Fort- und Durchschreiten des Pilgers Bedeutung und Kontur zu erlangen, wodurch gleichzeitig auch dieser selbst Gestalt gewinne. „Dieses Erzielen von Bedeutung wurde ‚Identitätsbildung‘ genannt.“⁵ Weil die wechselseitige Ausprägung von Bedeutung der Welt und Identität des Pilgers stets hinter der vollkommenen Zielgestalt zurückbleibe, bildeten beide Vorgänge anhaltende und dauerhafte Prozesse.

Eine dafür nötige konstante und in ihren Bedingungen dauerhafte Welt, die dem Pilger eine lineare und sichere Verfolgung seines Ziels ermöglicht, existiere gegenwärtig allerdings nicht mehr. Sie sei tragischerweise dem Wunsch der Pilger nach mehr Flexibilität selbst zum Opfer gefallen, um Identität fortan beliebig ausprägen zu können, wodurch sich die Welt zur „Wüste“ gewandelt habe, die es nicht mehr ins Belieben des Einzelnen stelle, sie gleich den frühchristlichen Einsiedlern aus bewusster Entschiedenheit aufzusuchen, sondern dem modernen Menschen gar keine andere Wahl lasse: „Pilger ist man aus Notwendigkeit, um in der Wüste nicht verlorenzugehen, um dem Wandern einen Zweck zu geben, während man das Land ziellos durchquert.“⁶ Der Treibsand dieser selbst geschaffenen Wüste komme zwar dem Bedürfnis entgegen, ihm Spuren aller Art einzuprägen, doch nur um den Preis einer Existenz, die nicht länger währt als ein Windhauch, weshalb sich die Schwierigkeit für den modernen Menschen auch nicht in der *Gestaltung* von Identität zeige, sondern in deren *Bewahrung*, sei sie doch nur noch momenthaft als einzelne Episode zu greifen, die sich jeder Eindeutigkeit und Kontinuität verweigere. Sich solchermaßen vollziehende Identitätsbildung impliziere daher nicht nur den damit verbundenen Reiz einer je neu wählbaren Identität, sondern zugleich auch die mit der Konstruktionsarbeit einhergehende Gefahr der Vergeblichkeit. Beide Aspekte

³ Vgl. Zygmunt Bauman, Vom Pilger zum Touristen, in: Das Argument 36 (1994), 389–408, hier 394.

⁴ Bauman, Vom Pilger zum Touristen (s. Anm. 3), 391.

⁵ Bauman, Vom Pilger zum Touristen (s. Anm. 3), 393.

⁶ Bauman, Vom Pilger zum Touristen (s. Anm. 3), 392.

legten dem postmodernen Menschen Bauman zufolge jedoch nahe, einer auf Linearität und Kontinuität angewiesenen Pilgerexistenz den Rücken zu kehren, da unter den gewandelten, postmodernen Bedingungen eine zielorientierte und zusammenhängende Lebensstrategie als ungeeignet erscheinen muss. Daher sei das Dasein als Pilger in der Postmoderne von neuen Strategien abgelöst worden, die Bauman in den Rollen des Flaneurs und Vagabunden, des Touristen und Spielers repräsentiert sieht.⁷

Vor dem Hintergrund einer für den Pilger ungastlich gewordenen Welt ist die von Lienau vertretene These zu beachten, nach der das Phänomen des Pilgerns nicht nur als Ausdruck menschlicher Sehnsüchte und Wünsche interpretiert werden kann, sondern dass es daneben auch als lebensdienliche Antwort auf die in der Postmoderne fragil gewordene Identität zu begreifen sei, insofern sich Identität insbesondere durch die praktische Erfahrung des Pilgerns festigen und stärken ließe.⁸ Dahinter steht der Gedanke, dass sich das pilgernde Unterwegssein deshalb als geeignete Möglichkeit der Identitätsstärkung anbiete, weil die Sehnsucht des postmodernen Menschen nach Unterstützung in seiner zu leistenden Identitätsarbeit darin insofern ein Angebot finde, als der unterstützende Aspekt der Übernahme einer bereits vorgegebenen Rolle mit der Möglichkeit nach deren individueller Ausgestaltung als Anverwandlung und „Weitererzählung“ verknüpft sei.⁹ Denn bei „der Suche nach Halt stehen die Menschen in der Spannung, sich bergend einbinden und zugleich ihre Freiheit bewahren zu wollen“¹⁰. Diese dialektische Verbindung von vorgegebener Rolle und individueller Ausprägung erinnert an den klassischen Tugendgedanken, insofern dieser analog dazu mit der Tugend eine bestimmte vorgegebene Haltung darstellt, die in der jeweiligen subjektiven Aneignung ihrerseits eine individuelle Ausprägung ermöglicht und erfordert.

Es soll daher im Folgenden danach gefragt werden, was im Ausgang der Erfahrung des Pilgerns als Stärkung der eigenen Identität des Einzelnen auf der biografischen Ebene ein tugendethisches Konzept zur Identitätsarbeit des postmodernen Menschen beitragen kann. Die prägnante Weg-Metapher beim pilgernden Unterwegssein eröffnet zugleich eine Perspektive auf die theologische Tugend der Liebe, insofern diese von Paulus im Kontext des „Hohen Liedes“ als der „höchste Weg“ christlicher Existenz beschrieben wird. In der Betrachtung dieser speziellen Tugend können Elemente identifiziert werden, die den Beitrag tugendethischer Konzeptionen zur Selbstwerdung des Menschen in postmoderner Zeit erkennen lassen.

⁷ Vgl. Bauman, Vom Pilger zum Touristen (s. Anm. 3), 397.

⁸ Vgl. Detlef Lienau, Sich erlaufen. Pilgern als Identitätsstärkung, in: *International Journal of Practical Theology* 13 (2009), 62–89, hier 62.

⁹ Vgl. Lienau, Sich erlaufen (s. Anm. 8), 87.

¹⁰ Lienau, Sich fremd gehen (s. Anm. 1), 145.

Dafür soll zunächst in einem knappen Überblick die Situation des gegenwärtigen Menschen hinsichtlich der Identitätsproblematik skizziert werden, um vor diesem Hintergrund die von Lienau vorgelegte These der Identitätsstärkung durch Pilgern zu referieren. In einem zweiten Schritt ist nach der Bedeutung des von Paulus im ersten Korintherbrief vorgestellten Weges der Liebe zu fragen, wodurch der Überstieg zu systematisch-ethischen Überlegungen zum Tugendbegriff und speziell zur Tugend der Liebe erfolgt, auf deren Basis eine Klärung des tugendethischen Beitrags für die Identitätsarbeit versucht wird.

1. Fragile Identität unterwegs

1.1 *Zwang zur Identitätsarbeit*

Pluralisierung und Individualisierung gelten als die charakteristischen Kennzeichen der Moderne, deren Radikalisierung gemeinsam mit dem Verlust einer Zentralperspektive hier als Postmoderne bezeichnet werden soll.¹¹ Dabei bezeichnet der Begriff der Pluralisierung die Etablierung und Verselbständigung verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme, die sich ihrerseits einer stetig zunehmenden funktionalen Differenzierung verdanken, was zur Folge hat, „dass das gesellschaftliche Leben insgesamt pluraler, vielfältiger wird und sich zunehmend hierarchischer, von einem Punkt ausgehender Kontrolle entzieht“¹². Die Folge der beschleunigten Dynamik und Wandelbarkeit der einzelnen Bereiche ist eine größer werdende gesellschaftliche Komplexität, die sich in einer Zunahme von nicht mehr überschaubaren Optionen zeigt. Damit vergrößern sich hinsichtlich der praktischen Freiheit einerseits die Wahlmöglichkeiten, andererseits ist daran aber auch die Notwendigkeit geknüpft, entscheiden und wählen zu müssen. „Vieles was in traditionellen Ordnungen strukturell festgelegt war, wird nun zu einer Frage individueller oder kollektiver Entscheidung.“¹³ Der größere Reichtum an Optionen der Lebensführung, die den Einzelnen auch aus schicksalhaften und kulturellen Zwängen befreit, ist somit mit dem Verlust jener traditionellen Orientierungen und Bindungen erkaufte, denen bis dahin eine identitätssichernde Funktion zukam, sodass aus der vergrößerten individuellen Freiheit eine „Modernisierungsfalle“ zu werden droht,

¹¹ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg/Br. 2012, 45; für die Beschreibung des Phänomens wird innerhalb der Soziologie keine einheitliche Terminologie gebraucht, so spricht etwa Kaufmann auch von der „entfalteten Moderne“ (vgl. 28).

¹² Karl Gabriel, *Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche*, in: Hans J. Münk / Michael Durst (Hg.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche und heute* (Theologische Berichte 28), Freiburg/Ue. 2005, 21–58, hier 26.

¹³ Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne* (s. Anm. 11), 50.

die das Individuum tendenziell überfordert.¹⁴ Das Individuum ist innerhalb der Gesellschaft in all seiner Freiheit, Autonomie und Verantwortung somit auf sich selbst zurückgeworfen und sieht sich nicht nur unzähligen Optionen, sondern auch einer gewissen „Heimatlosigkeit im Kosmos“¹⁵ (Peter Berger) gegenüber.

Das mit einer größeren Freiheit ausgestattete Individuum ist Karl Gabriel zufolge geradezu gezwungen, das Leben unter diesen Voraussetzungen selbst gestalten zu müssen. Dieser Zwang, „eine eigene Biographie zu entwickeln und sich Verantwortung für das eigene Lebensschicksal zuschreiben zu lassen“¹⁶, bildet somit das Zentrum individualisierter Lebenspraxis. Die Lebensgeschichte zeigt sich in der Folge als „Bastelprojekt“, insofern sie nicht nur davon gekennzeichnet ist, dass sie aus unterschiedlichen weltanschaulichen Versatzstücken konstruiert wird,¹⁷ sondern sich auch aus wechselnden Identitäten zusammensetzt.

„Diese Aufspaltung in verschiedene Episoden lässt kein konsistentes Ich entstehen und kann als Entfremdung von sich selbst erlebt werden. Die Kehrseite des Spielraums der Identitätsoptionen ist dann eine fundamentale Orientierungskrise, in der man nicht weiß, wer man ist, sich als Fremden beobachtet und heimatlos in sich selbst wird.“¹⁸

Diese „Identitätsdiffusion“ werde, so Lienau, „von vielen Menschen vermehrt als bedrohlich empfunden. Sie leiden an ihrer Fragmentarität und suchen zumindest einen Kern von Identität, ohne sich etwas Fremdes überstülpen lassen zu wollen.“¹⁹

Es sind nun aber gerade diese als Diskontinuität und Fragmentierung wahrgenommenen Signaturen der Postmoderne, die die Bewahrung einer ausgebildeten Identität erschweren, wenn nicht sogar verhindern. In einer für den Pilger „ungastlich gewordenen Welt“ (Bauman) werde Identität dem Münchener Sozialpsychologen Heiner Keupp zufolge daher „nicht mehr als Entstehung eines inneren Kerns thematisiert, sondern als Prozessgeschehen beständiger ‚alltäglicher Identitätsarbeit‘, als permanente Passungsarbeit zwischen inneren und äußeren Welten“²⁰. Der sich vollziehende gesellschaftliche Strukturwandel bedeute ein zutiefst ambivalentes Phänomen, das für

¹⁴ Vgl. Gabriel, Pluralisierung und Individualisierung (s. Anm. 12), 28.

¹⁵ Zitiert nach Kaufmann, Kirche in der ambivalenten Moderne (s. Anm. 11), 57.

¹⁶ Gabriel, Pluralisierung und Individualisierung (s. Anm. 12), 32.

¹⁷ Vgl. Andreas von Heyl, Der gebrochene Spiegel. Zur Identitätsbildung in der modernen Gesellschaft, in: Dietrich Stollberg (Hg.), Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft. Richard Riess zum 60. Geburtstag, Göttingen 1998, 23–33, hier 28.

¹⁸ Lienau, Sich erlaufen (s. Anm. 8), 64.

¹⁹ Lienau, Sich erlaufen (s. Anm. 8), 64.

²⁰ Heiner Keupp, Identitätsarbeit in spätmodernen Gesellschaften, in: Jochen Sautermeister (Hg.), Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven (Ethik im Diskurs 11), Stuttgart 2017, 199–213, hier 203.

das Individuum nicht nur Chancen, sondern auch Belastungen und Risiken mit sich bringe, weshalb die alltäglich zu leistende Identitätsarbeit einen zeitlebens andauernden Prozess bedeute, innerhalb dessen die einzelnen Fragmente stets neu und selbständig miteinander zu einer kohärenten Identität zu verknüpfen seien. Eine gelungene Identitätsarbeit bemisst sich Keupp zufolge „für das Subjekt von innen am Kriterium der Authentizität und von außen am Kriterium der Anerkennung“²¹.

Das stellt hohe Anforderungen an eine souveräne Lebensführung, die dafür auf zahlreiche Kompetenzen und Ressourcen angewiesen ist.²² Für unseren Kontext erscheint die Auswahl der folgenden Aspekte von besonderer Bedeutung. Grundlegend ist für Keupp die Voraussetzung, dass der Mensch ein „Urvertrauen zum Leben“ auszubilden vermag, das die Erfahrungen von Angenommensein und Sich-Verlassenkönnen in existenzieller Weise bewahrt. Für das Streben nach Lebenskohärenz bedürfe es daneben klarer Orientierungsmuster, die sich als Werte und Lebenssinn artikulierten, denn sie „definieren Kriterien für wichtige und unwichtige Ziele, sie werten Handlungen und Ereignisse nach gut und böse, erlaubt und verboten“²³. Der diagnostizierte Ausfall eines traditionellen Wertekanonns ermögliche nicht nur das Mixen eines je eigenen „Wertecocktails“, sondern verlange dies einem jeden Individuum ab, was weitere Fähigkeiten voraussetze, „über die längst nicht alle Menschen in der reflexiven Moderne verfügen“²⁴. Als eine weitere Ressource werden Kontexte sozialer Anerkennung benannt, die heute von Menschen zunehmend mehr Eigeninitiative zur Gewährleistung eines sozialen Beziehungsnetzes abverlange, da unter postmodernen Bedingungen auch die natürlicherweise vorhandenen sozialen Bezüge geringer werden.²⁵ Die existierende Pluralität bezüglich der Fragen des guten Lebens erforderten zudem die Fähigkeit zum Aushandeln, wo es gilt, sich über Regeln, Normen und Zielsetzungen zu verständigen, wozu „auch eine gehörige Portion Konfliktfähigkeit“²⁶ zähle. Für die Sicherung demokratischer Standards wird schließlich auf die Notwendigkeit einer intakten Zivilgesellschaft hingewiesen, deren Bestand ihrerseits von einer grundlegenden Orientierung auf das Gemeinwohl abhängt.

²¹ Keupp, Identitätsarbeit (s. Anm. 20), 207.

²² Vgl. dazu insgesamt Keupp, Identitätsarbeit (s. Anm. 20), 208–211; vgl. dazu auch Heiner Keupp u. a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg ²2002, 276–286.

²³ Keupp, Identitätsarbeit (s. Anm. 20), 208f.

²⁴ Keupp, Identitätsarbeit (s. Anm. 20), 209.

²⁵ Keupp weist auf die sozialpolitisch brisante Beobachtung hin, dass die Bildung dieser Art „sozialen Kapitals“ heute maßgeblich von der Höhe des „ökonomischen Kapitals“ abhängt (vgl. Keupp, Identitätsarbeit [s. Anm. 20], 209).

²⁶ Keupp, Identitätsarbeit (s. Anm. 20), 211.

Diese Auflistung der für die Ermöglichung von Identitätsarbeit notwendigen Rahmenbedingungen offenbart, dass die geforderten Aspekte für eine gelingende Identitätsarbeit maßgeblich von Kompetenzen abhängen, die ihrerseits auf grundlegende Haltungen angewiesen sind. So verlangen etwa die Konstruktion eines sozialen Netzes, die Fähigkeit zum Aushandeln oder auch die Einnahme einer gemeinwohlorientierten Perspektive sämtlich Sozialkompetenzen, für die grundlegende Haltungen wie Gerechtigkeit und Fairness, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit sowie Courage in der Konfliktbewältigung (was die Haltung der Versöhnungsbereitschaft einschließt) das Fundament bilden. Daneben braucht es insbesondere hinsichtlich des Strebens nach Lebenskohärenz jener Fähigkeit, die klassisch in der Tugend der Klugheit begegnet, insofern diese die rechte und vernunftgeleitete Wahl auch in Bezug auf Lebenssinn und Wertorientierung ermöglicht.

1.2 Selbstwerdung und Identitätssicherung auf dem Pilgerweg

Vor dieser Analyse postmoderner Identitätsbildung soll die von Lienau vorgelegte These referiert werden, der zufolge auch der Vorgang des Pilgerns zahlreiche Elemente beinhalte, die zur Stärkung von Identität geeignet seien. Gemeinsam mit der sozialpsychologischen Einsicht in die für die Identitätsarbeit notwendigen Ressourcen und Kompetenzen bilden sie jene Basis, von der aus die Erörterung des Beitrags einer tugendethischen Perspektive erfolgen kann, weshalb die Darstellung auch hier auf die dafür relevanten Theorieelemente beschränkt bleiben kann.

Ausgehend von der Einschätzung, dass die in der Postmoderne als der Auswahl unter verschiedenen Identitätsangeboten selbst entworfene Identität fragil bleibe, plädiert Lienau für ein Modell, „das die Einbindung des Menschen betont, ohne Freiheit zu negieren“²⁷. Grundlegend ist für ihn der Gedanke, dass Identität noch vor allem Bemühen des Individuums als ein passives Konstituiertwerden durch andere aufzufassen sei; theologisch gesprochen ist dem Einzelnen mit Beginn seiner Existenz Identität bereits von Gott her zugesprochen und geschenkt.²⁸ Das Wachsen in die eigene Identität hinein erfolge als narrativer Prozess, insofern der Mensch sich selbst in eine bereits vorgefundene Geschichte weiter hineinerzähle. Dabei verbinde sich die große Erzählung, in deren Tradition der Einzelne steht, mit der gegenwärtigen Lebenswelt, wodurch im Schnittpunkt von Tradition und Gegenwart eine Fortentwicklung von Kultur geschehe. Lienau begreift Identitätsbildung somit als dialektischen Prozess zwischen aktivem Entwerfen des Individuums einerseits und dessen Einfinden in das Gegebene ande-

²⁷ Lienau, *Sich fremd gehen* (s. Anm. 1), 146.

²⁸ Vgl. Lienau, *Sich erlaufen* (s. Anm. 8), 65.

rerseits, insofern Ausbildung von Identität als ein kreativer Aneignungsprozess immer schon innerhalb eines vorgegebenen Rahmens erfolge.²⁹

Diese Erfahrung der Identitätsstärkung könnten Menschen Lienau zufolge konkret machen, wo sie sich als Pilger auf einen Pilgerweg begeben. Die dort bestehenden Rahmenbedingungen böten ein reiches Angebot an vorgegebenen Erzählungen, insofern dem Pilger auf einem traditionellen Pilgerweg, der eine große Erzählung vergegenwärtigt, zahlreiche Rollen zur kreativen Aneignung und Anverwandlung bereitstünden.

„Gegen das Ausfransen einer vagabundierenden Identität können Pilger diese in einem strukturierten Raum in Auseinandersetzung mit deutkräftigen Symbolen reflektieren und konzentriert entwickeln. Statt – unter dem Deckmantel des Selbstentwurfs – in diffuse Identitäten zu stolpern, folgen Pilger dem Gedanken, Identität zu finden, indem sie sich als bereits in einer Geschichte vorfindlich erkennen und diese weitererzählen.“³⁰

Diese konkrete Erfahrung der Stärkung von Identität, die sich im Rahmen des Pilgerns auf einer realen Wegstrecke vollzieht, leitet zum folgenden Gedankenschritt über, an dessen Ausgangspunkt allerdings ein metaphorischer Gebrauch des Wegmotivs steht.

2. Der „Weg der Wege“ als christliche Existenzform

Die Rede vom „Weg des Lebens“ zur bildhaften Umschreibung der biographischen Entwicklung des Menschen ist zwar aussagekräftig und naheliegend, zwischenzeitlich aber auch eine inflationär gebrauchte Metapher, deren Verwendung nur dann der Gefahr der Trivialisierung entgeht, wenn sie eine gehaltvolle anthropologisch-theologische Fundierung aufzuweisen hat.³¹ Eine solche liefert der hier zu betrachtende Kontext, innerhalb dessen Paulus im ersten Korintherbrief auf jenen ausgezeichneten Weg verweist, den zu gehen Menschen zu ihrer höchsten Bestimmung zu führen vermag.

2.1 Die Liebe als „höchster Weg“

Noch bevor Paulus im sogenannten „Hohen Lied der Liebe“ (1 Kor 13) in zutiefst poetischer Sprache deren Wirkweisen facettenreich beschreibt, schickt er seinen Ausführungen die Ankündigung voraus, den Korinthern im Folgenden „den ausgezeichnetsten Weg“³², einen, der alle anderen übertrifft (vgl. 1 Kor 12,31b), weisen zu wollen. Der Kontext des 13. Kapitels, das davor und danach von einer Reflexion über die Charismen in der Gemeinde

²⁹ Vgl. Lienau, *Sich erlaufen* (s. Anm. 8), 65.

³⁰ Lienau, *Sich erlaufen* (s. Anm. 8), 81.

³¹ Vgl. Rosenberger, *Wege* (s. Anm. 1), 18.

³² Oda Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (Studien zum Neuen Testament 13), Gütersloh 1981, 34.

eingerahmt wird und auch eine Kritik an einer Überbewertung der Gnadengaben bedeutet,³³ macht deutlich, dass Paulus mit seiner Betrachtung über die Liebe einen „Höhenweg“³⁴ beschreiben will, der über die Gnadengaben hinausführt und auf jene innere Kraft verweist, „die alle Charismen trägt oder durchdringen soll“³⁵. Das „Hohe Lied der Liebe“, an dessen Ende innerhalb der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe Letztere als die größte gepriesen wird (1 Kor 13,13), ist daher auch kein Hymnus, sondern vor allem eine „Wegbeschreibung“³⁶, wobei der Apostel im Bild des Weges „Mittel, Möglichkeit, Art und Weise“³⁷ beschreibt, wie ein Leben im Geist zur Geltung gelangen kann. Die Diktion geht „wohl auf die besondere jüdische Wege-Terminologie zurück“³⁸.

Der auffallende Befund, dass Paulus in 1 Kor 13 auf die sonst üblichen spezifisch-theologischen Fachtermini verzichtet, legt die Vermutung nahe, dass der Apostel seine Beschreibung der Wirkweise der Agape, weil sie als anthropologische Größe letztlich alle Menschen betrifft, als eine ethisch-religiöse Aussage „über das letztthin richtige menschliche Leben“ begreift, „die Juden und Griechen ebenso verstehen wie die Christen in Korinth“³⁹. Der angekündigte Weg ist daher ein „Weg in die alltägliche Wirklichkeit. Es ist also ein Weg, der von Paulus ‚gezeigt‘ und von der Gemeinde begangen werden kann.“⁴⁰ Insbesondere für den Getauften bedeute Eberhard Schockenhoff zufolge die Perspektive dieses in Glaube, Hoffnung und Liebe alltäglich zu beschreitenden Weges eine von Paulus empfohlene Alternative zu extremen Formen der Nachfolge, bedurfte diese doch aufgrund der gewandelten nachösterlichen Situation grundsätzlich einer neuen Gestalt.⁴¹ Sowohl die Nachfolgeethik zur Zeit Jesu als auch die sich später herausbildende Gemeindeethik müssten dabei als komplementäre Formen der Nachfolge begriffen werden. Gleichwohl geschehe aufgrund der Parusieverzögerung eine deutliche Akzentverschiebung, insofern an die Stelle einer eschatologisch geprägten Nachfolge eine alltagstaugliche Form christlicher Lebensexistenz tritt.

³³ Vgl. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*. 3. Teilbd. 1 Kor 11,17–14,40 (EKK VII/3), Zürich u. a. 1999, 320.

³⁴ Rudolf Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Bd. I: Von Jesus zur Urkirche (HThK Supplementbd. I), Freiburg/Br. 1986, 216.

³⁵ Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (s. Anm. 34), 216.

³⁶ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 33), 277.

³⁷ Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 7), Leipzig 2000, 313.

³⁸ Wischmeyer, *Der höchste Weg* (s. Anm. 32), 35.

³⁹ Wischmeyer, *Der höchste Weg* (s. Anm. 32), 233.

⁴⁰ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 33), 282.

⁴¹ Vgl. Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*. Ein theologischer Entwurf, Freiburg/Br. 2007, 171.

„Die eschatologische Jüngerexistenz der ursprünglichen Jesusbewegung wandelt sich nun zur Nachfolge im offenen Zeithorizont eines bleibenden Unterwegsseins in Glaube, Hoffnung und Liebe, zu dem es bis zur Wiederkunft Christi keine dauerhafte Alternative mehr geben kann.“⁴²

2.2 Die Liebe als Gabe Gottes und Aufgabe des Menschen

Innerhalb der von Paulus in 1 Kor 13,13 benannten Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe, für die er auf eine bereits vorhandene Formel zurückgreift,⁴³ kommt der Liebe eine Vorrangstellung zu, die Paulus selbst nicht weiter begründet. Wolfgang Schrage interpretiert diese Qualifizierung von der Funktion des Kapitels im Kontext der Charismen her, insofern diese nur auf dem Weg der Liebe recht praktiziert würden und Paulus damit einem gemeinschaftsgefährdenden enthusiastischen Schwärmertum kritisch gegenübertritt. Die Liebe werde deswegen als die „größte“ bezeichnet, „weil Paulus in Gegenwart und Zukunft alles an einem Leben in der intensiven Gemeinschaft der Liebe mit anderen liegt, und zwar in der Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit der Liebe Christi“⁴⁴.

Insofern bildet die hier geforderte Liebe eine grundlegende Haltung, von der angenommen werden darf, dass sie hier nicht nur als ein kritisches Korrektiv mit Blick auf die Bedeutung der Charismen fungiert, sondern darüber hinaus die gesamte Lebensweise der einzelnen Gemeindemitglieder zu prägen hat. Schrage zufolge könne die Liebe hier allerdings nicht als Tugend „im Sinne der griechischen Ethik“⁴⁵ aufgefasst werden, werde sie von Paulus doch als „Frucht des Geistes“ (vgl. Gal 5,22) bezeichnet. Gleichwohl verlange die so von Gott gewährte Liebe nach einer Antwort des Menschen. „Zwar kann nur Gottes Liebe auf den Weg über alle Wege stellen, doch soll dieser Weg dann in der Kraft des Geistes auch wirklich begangen werden.“⁴⁶ Diese Kennzeichnung der Liebe als Haltung, die nicht nach klassischem Tugendverständnis durch einübende Praxis erworben werden kann, sondern primär als göttliches Geschenk zu verstehen ist, findet ihre Entsprechung im thomanischen Konzept der eingegossenen göttlichen Tugenden.

Ausgehend von der Einsicht, dass der Mensch aufgrund der mangelnden naturalen Ausstattung hinsichtlich seiner moralischen Existenz einer Befähigung von außen bedarf, nimmt Thomas an, dass diese ihm kraft der göttlichen Gnade zukomme.

⁴² Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik* (s. Anm. 41), 172.

⁴³ Vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 33), 317.

⁴⁴ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 33), 319.

⁴⁵ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 33), 282; Wischmeyer hingegen erkennt eine größere Ähnlichkeit mit dem hellenistischen Tugendbegriff (vgl. Wischmeyer, *Der höchste Weg* [s. Anm. 32], 230).

⁴⁶ Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 33), 282.

„Dies geschieht nicht dadurch, dass die Gnade von außen bewegt, befiehlt oder anstößt, sondern nur, indem sie zur ‚Form‘ von Tugenden wird, die den willentlichen, irasziblen und konkupisziblen Seelenpotenzen eingegossen sind und diese innerlich zu ihrem neuen Ziel hinordnen.“⁴⁷

Für die göttliche Tugend der Liebe gilt nicht nur, dass sie dem Menschen in diesem Sinn als Gabe zukommt, sondern dass sie zugleich jene innere Prägestkraft darstellt, die eine Durchdringung und damit Ausrichtung der gesamten menschlichen Existenz zu vollbringen vermag. Damit ist angesprochen, was traditionell von der Liebe als Form aller Tugenden ausgesagt ist (vgl. STh II-II q. 23 a. 8), deren Bedeutung nach einem finalen, kausalen und integrativen Aspekt hin unterschieden wird.⁴⁸

Für die Frage, worin der Beitrag eines tugendethischen Konzepts für die Identitätsarbeit bestehen könnte, erscheinen insbesondere der finale sowie der integrative Aspekt von Bedeutung, insofern die Liebe als *forma virtutum* einerseits sämtliche „Empfindungen, Haltungen und Handlungen des Menschen am letzten Ziel seines äußersten Sein-Könnens“⁴⁹ ausrichtet und andererseits „das moralische Handeln in der Vielfalt aller Entscheidungen, Willensbeschlüsse und Einzelhandlungen auf seine sinngebende Mitte hin[ordnet], so dass im partikularen Wollen und Tun von einem einheitlichen Handlungsvollzug der Person gesprochen werden kann“⁵⁰. Entscheidend ist, dass die Tugend der Liebe tatsächlich zunächst in dieser formalen Bedeutung gesehen wird, die ihre einheitsstiftende Kraft unabhängig von je konkret ausgeführten Handlungen und gesetzten Zielen entfaltet und daher als „Grundakt der Person“⁵¹ gilt.

3. Die Bedeutung der Tugend für die Identitätsentwicklung

Auf Basis der bisherigen Darstellung sollen abschließend jene Elemente herausgestellt werden, die eine Antwort auf die Frage erlauben, welchen Beitrag eine tugendethische Perspektive zur Identitätsproblematik leisten kann. Unter postmodernen Vorzeichen ist der Prozess der Selbstwerdung mit der unumgeharen Aufgabe der kontinuierlichen Arbeit an der eigenen Identität verknüpft. Die Situation des Individuums ist aufgrund des Verlusts traditioneller Orientierungspunkte und bewährter kultureller Modelle durch die Erfahrung von Ort- und Heimatlosigkeit gekennzeichnet, die zur Triebfeder für die Suche nach Halt im Spannungsverhältnis von Einbindung und Freiheit wird. Der Prozess gelungener Identitätsge-

⁴⁷ Schockenhoff, Grundlegung der Ethik (s. Anm. 41), 163.

⁴⁸ Vgl. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik (s. Anm. 41), 243.

⁴⁹ Schockenhoff, Grundlegung der Ethik (s. Anm. 41), 243.

⁵⁰ Schockenhoff, Grundlegung der Ethik (s. Anm. 41), 244.

⁵¹ Schockenhoff, Grundlegung der Ethik (s. Anm. 41), 244.

staltung, der sich im doppelten Erleben von Authentizität und Anerkennung widerspiegelt, erfordert verschiedene Ressourcen und Fähigkeiten, die ihrerseits fundamentaler Grundhaltungen bedürfen, die durchaus an die klassischen Tugenden erinnern.

Die These einer identitätsstärkenden Funktion des Pilgerns wiederum offenbart die Bedeutung, die dem Angebot vorgegebener Rollenmuster und Erzählungen zukommt, sofern diese für den Modus der kreativen Anverwandlung geeignet sind. Innerhalb dieser produktiven Auseinandersetzung vermag das Individuum gerade dadurch seine Identität auszubilden, dass es dafür auf Gegebenes zurückgreifen kann. Dieser Aspekt kann analog dazu gleichfalls im klassischen Tugendbegriff identifiziert werden, insofern auch dieser einerseits eine konkrete Haltung beschreibt, deren charakteristische Ausprägung an Menschen zu erkennen ist, die über die entsprechende Tugend verfügen, diese dem individuellen Selbstkonzept andererseits jedoch insofern entgegenkommt, als sie in der Aneignung eine Verbindung mit der je individuellen affektiven wie kognitiven Konstitution eingeht. Denn die jeweilige Ausprägung der Tugend als Mittellage zwischen den entgegengesetzten Lastern wird Aristoteles zufolge gerade nicht arithmetisch, das heißt unabhängig vom jeweiligen Individuum bestimmt, sondern erfolgt im vernunftgeleiteten Abgleich mit den individuellen biopsychischen Prägnungen und psychosozialen Fähigkeiten.⁵²

Während also einerseits konkrete einzelne moralische Tugenden somit als wertbezogene Orientierungspunkte sowie zur Ausbildung vielfältiger sozialer Kompetenzen dienen können,⁵³ die ihrerseits der zu leistenden Identitätsarbeit geeignete Bedingungen bieten, ist andererseits auf den mehr formalen und identitätsstiftenden Charakter der göttlichen Tugend der Liebe zu verweisen, die als Form sämtliche Lebensvollzüge auf die Personmitte hinzuordnen vermag – ganz im Sinn des von Paulus empfohlenen „höheren“ Weges der Liebe, nach dem erst diese einen rechten Gebrauch der verschiedenen Charismen garantiere. Dabei eignet der Liebe in ihrer formgebenden Gestalt weniger der Charakter einer konkret bestimmbareren Handlungsoption als vielmehr einer grundlegenden mentalen Einstellung, die eine grundsätzliche Zugewandtheit zur sozialen Mitwelt, aber auch zum eigenen Selbst gewährleistet. Insofern ist die Haltung der Liebe zunächst durch die Sorge um das eigene Selbst geprägt; der Mensch kommt dieser Sorge letztlich aber nur durch Transzendierung seines eigenen Ichs nach, insofern die Liebe ihn für das „Andere“, für Welt und Mensch, öffnet und

⁵² Vgl. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik* (s. Anm. 41), 92–95.

⁵³ Vgl. dazu etwa Konrad Hilpert, *Ethik des glückenden Lebens. Perspektiveröffnungen*, Freiburg/Br. 2018, 213–218; James Keenan, *Tugend und Identität*, in: *Concilium* 36 (2000), 188–197; Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 104), Düsseldorf 1984; Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik* (s. Anm. 41), 113–132.

ihm darin Veränderung und insofern Entwicklung einer Identität möglich wird,⁵⁴ die nicht durch die „gleich-gültige“ Beliebigkeit der vorhandenen Optionen konterkariert wird.

Insofern können sowohl konkrete Einzeltugenden als auch die formale Tugend der Liebe in einer für den Pilger ungestlich gewordenen Welt einen substanziellen Beitrag für die alltägliche Identitätsarbeit leisten. Der gläubige Christ darf darüber hinaus darauf vertrauen, dass ihm nicht nur die im eigenen Leben ausprägende Gestalt der Liebe von Gott her zukommt, sondern dass er auch seine Identität noch vor aller eigenen Leistung als göttliches Geschenk begreifen kann.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. Martin Schneider / Markus Vogt, Glaube, Hoffnung, Liebe als Resilienzfaktoren. Theologisch-ethische Erkundungen, in: MThZ 67 (2016), 195–208, hier 202f.; neben der Liebe weisen Schneider und Vogt auf die elementare Bedeutung der beiden anderen göttlichen Tugenden Glaube und Hoffnung hin. Während der Glaube als ausgeprägte Form des Vertrauens zur Stärkung des Selbstbildes beiträgt (vgl. 197), bildet die Hoffnung die Basis für die produktive Auseinandersetzung mit Ambiguität, Ungewissheit und Leid (vgl. 200).

⁵⁵ Vgl. Schneider / Vogt, Glaube, Hoffnung, Liebe (s. Anm. 54), 199.