

Erwin Möde (Hg.)
Europa braucht
Spiritualität



HERDER

EUROPA BRAUCHT SPIRITUALITÄT

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 263

EUROPA BRAUCHT SPIRITUALITÄT



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

EUROPA BRAUCHT SPIRITUALITÄT

Herausgegeben von Erwin Möde

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

PDF-E-Book: le-tex publishing services GmbH, Leipzig
ISBN (E-Book): 978-3-451-80244-7
ISBN (Buch): 978-3-451-02263-0

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

Spiritualität, ein „weites Land“. Einleitende Hinführung zum Begriff „Spiritualität“	9
<i>Erwin Möde</i>	

I.

Christliches Spiritualitätsverständnis in Anwendung auf aktuelle
Lebenswirklichkeiten und (ethische) Handlungsfelder

Gott und der Welt zugewandt. Überlegungen zu einer Spiritualität für Europa	27
<i>Reinhard Kardinal Marx</i>	

Anbetung. Gedanken zu einer real existierenden Spiritualität	41
<i>Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i>	

Spiritualität in Europa im 21. Jahrhundert. Gerechtigkeit, Imagination, Erinnerung und Mystik	59
<i>Renate Jost</i>	

II.

„Abrahamitische Religionen“

Monotheistische Spiritualität und dekonstruktive Wiederentdeckung
des Religiösen

„Back to the Roots“. Für eine neujüdische Spiritualität	75
<i>Michael Wolffsohn</i>	

Die Spiritualität im Islam als Mittelweg. Al-Gazali als Wegweiser einer islamisch getönten Spiritualität im öffentlichen Leben Europas	91
<i>Merdan Güneş</i>	

„Die schwarze Sonne der Sprache“ (M. de Certeau). Negative Theologie, Spiritualität, Ästhetik	108
<i>Michael Eckert</i>	

III.
Zeitenwende in Europa
Kulturkrise und Spiritualität

Sehen und Schauen. Die faktische Medienwelt und die Notwendigkeit einer Spiritualität	125
<i>Martin Balle</i>	
Unternehmer-Spiritualität. Der Beitrag religiöser Tradition zur Überwindung der Kulturkrise der Wirtschaft	134
<i>André Habisch</i>	
Auf der Suche nach Ganzheit. Spirituelle Begleitung in der Medizin zwischen Mode und Notwendigkeit	150
<i>Giovanni Maio</i>	
Resümee: Spiritualitäten und Spiritualität. Vom transreligiösen Begriff der Spiritualität über dessen Kategorisierbarkeit zur Struktur des Sammelbandes	164
<i>Erwin Möde</i>	
Autorenverzeichnis	168

Vorwort

Es gibt Thesen, die wollen schon deshalb formuliert und reflektiert sein, weil sie einen Diskurs anbahnen können, der statt fertige Antworten zu geben Horizonte eröffnet. Ein herrschaftsfreier Diskurs also, mit einer Theses als Katalysator statt als fixer Zielvorgabe. Ein Diskurs ohne Deutungsmonopol, dafür vieldeutig und transparent auf die großen Themen und „Zeichen der Zeit“.

In der Reihe der „*Quaestiones disputatae*“ dürfen solche frag-„würdigen“ Diskurse entfaltet und den Lesern angeboten werden: *Europa braucht Spiritualität*. Diese Leitthese des vorliegenden Bandes entlässt ein Panorama vielschichtiger Beiträge. Gebündelt und „gebunden“ gewinnen sie etwas „Regenbogen“artiges, werden sie zu multiperspektivischen Anschauungen des Phänomens „Spiritualität“ im Europa der Zukunft und für die Zukunft Europas.

Weil Europa multikulturell und multireligiös ist, deshalb kommen in diesem Diskurs Frauen und Männer verschiedener Herkunft, Kultur- und Religionszugehörigkeit zu Wort. Aus Theologie und Kirchen, aus den drei „Abrahamitischen Religionen“ (Judentum, Christentum und Islam), aus Politik, Humanwissenschaften und Journalistik werden renommierte Zeitzeugen das Ihrige sagen zu einer These, deren Tiefendimension erst durch die polysemantische Methode ausgestaltet wird. Zur lebendigen, originellen Anschaulichkeit wie zur thematischen Einheit des Bandes gehört folgende Systematik: Die Einzelbeiträge werden eingebunden in eine Fundamentalreflexion zum Begriff der „Spiritualität“ und in eine konklusive „Synopsis“ der Erträge des Diskurses. Die Originalität der Beiträge und ihr innerer Konnex liegt insbesondere in der Verbindung des Religiösen mit dem Kulturpolitischen, also des Spirituellen mit der Europafrage.

Genau diese Verbindung gibt der These ihr Alleinstellungsmerkmal, ihre Aktualität und Attraktivität. Alle Koautor(inn)en empfangen dies so und brachten sich in Form kritisch-origineller Beiträge engagiert in das Projekt ein. Ihnen allen gilt mein großer Dank. Besonders danken möchte ich Prof. Dr. Peter Hünermann (Tübingen), dem Mentor der Reihe, für sein hilfreiches Entgegenkommen. Den

Lehrstuhlassistenten Frau Dr. Marion Bayerl und Herrn Marco Kühnlein gilt mein Dank für die sorgfältige und kritische Erstellung des Manuskripts.

Eichstätt, am ersten Adventssonntag 2013

Prof. Dr. Dr. Erwin Möde

Lehrstuhl für Spiritualität und Homiletik

Spiritualität, ein „weites Land“

Einleitende Hinführung zum Begriff „Spiritualität“

Erwin Möde

1. Methodische Hinführung im Überblick: Responsive Spiritualität

„Die Seele ist ein weites Land“, dessen war sich schon Demokrit, der skeptische griechische Philosoph, bewusst. Ähnliches gilt erst recht für „Spiritualität“: Auch deren Praxis- und Theorie„felder“ ergänzen und überschneiden einander zu einem unermesslich „weiten Land“, nicht ohne pathogene Abgründe und humane Anhöhen. Europa im angebrochenen 21. Jahrhundert mit seinen über 500 Millionen EU-Bürgern ist ebenfalls ein „weites Land“: von den Kapverdischen Inseln bis zum Nordkap, von Grönland bis Istanbul. Ein Land mit seinen klein- und großräumigen Kulturen. Und keine Kultur ohne deren Teilhabe an der *religiösen Frage!*

Die geopolitischen wie die geschichtlichen Zeit-„Räume“, bis hinein in die globalisierte aktuelle Zeitgeschichte, führen uns je neu vor Augen, wie vehement und blutig religiös motivierte Konflikte sein können. Im postmodernen „Kampf der Kulturen“ (S. Huntington), im weltweiten Terrorismus heute, gelangt ex negativo die alte Frage nach Spiritualität/Religiosität, nach ihrer Handlungsethik und ihrem Verbindlichkeitsanspruch, erneut zur Geltung. Europa braucht Spiritualität. Für die Entfaltung dieser Leitthese als „Quaestio disputata“ bedarf es zunächst einer Abklärung des weitläufigen Wort„feldes“ *Spiritualität*.

Auch wenn sich keine punktgenaue Begriffsdefinition aus dem fortwährend oszillierenden Milieu des Religiösen (nicht der Religionen!) ergeben kann, wird immerhin der Abklärungsprozess selbst gewisse „Lichtungen“, Ausdifferenzierungen und „Crossover“-Vermessungen erbringen. Eine einzige applikable Methode zur Bemessung und (Begriffs-)Profilierung von „Spiritualität“ wird es freilich *nicht* geben. Gefragt ist vielmehr ein methodischer Cluster auf ausgewählt kriteriologischer Basis. Zu diesem gehört einsichtigerweise, dass es Spiritualität „an sich“ ebenso wenig „gibt“ wie Kants „Ding

an sich“. Alle auf Statik und Substantialität ausgerichteten Modelle versagen, so wie regelmäßig die scholastischen Partizipationsmodelle scheitern, wenn es um realaktuelle Beziehungs- und Responsivitätsverhältnisse des menschlich-gesellschaftlichen und des religiösen Lebens geht. Diesen aber ist Spiritualität zu- und einzutexturieren, um das „Phänomen des Religiösen“ sowohl lebensweltlich als auch theologisch verstehbarer werden zu lassen.

Um es hinreichend deutlich zu konkretisieren: Weder konfessionelle noch traditionelle noch religionsgemeinschaftlich-institutionelle Inhalte bzw. Formgebungen von „Spiritualität“ werden in diesem Beitrag zu Grundlagen der Erörterung. Dies würde nur zu unsäglichen religionswissenschaftlichen Vergleichsstudien führen. Schon gar nicht soll hier heimlich vom Primat einer jüdischen, christlichen oder islamischen Religion methodisch ausgegangen werden. Sowohl eine Pneumatologisierung als auch eine Subjektivierung von Spiritualität würde einseitig zu kurz greifen. „Spiritualität“ soll hier, wie im angelsächsischen Raum bereits seit dem 19. Jahrhundert wissenschaftlich favorisiert, als *transreligiöser* Begriff philosophisch-anthropologisch akzentuiert werden. Auf solch breiter und zugleich ausgewählter Basis lässt sich in diesem einführenden Beitrag wohl am ehesten Transparenz in die Leitthese einer desiderativen und universellen Spiritualität für Europa im 21. Jahrhundert einbringen. Keine neue Spiritualität im (vormals romantischen) Sinn (z. B. G. W. F. Hegels) einer „neuen Religion“ für das postmoderne Europa soll utopisch angedacht werden, sondern ein Reflexionsweg aufgenommen, der Spiritualität auf ihre bleibenden Konstanten hin analysiert. Der mutmaßlich epochale Zeit-Raum als Gestaltungs- und Resonanzraum des Spirituellen ist – wie J. Habermas ihn benennt – die globalisierte „postmoderne Moderne“. Zeitanalytisch gilt es, sie als Bezugsrahmen für die zweckdienliche Analyse von „Spiritualität“ fortgesetzt mitzubedenken, um das (Einzel- und Gruppen-)Subjekt des Spirituellen relational zu verstehen und nicht unversehens in eine abstrakte „Spiritualität der Innerlichkeit“ zu verfallen.

Ähnlich wie für den Psychologen K. Levin der Mensch stets nur als „Person in Situation“, d. h. in labyrinthischer Wechselwirkung mit dem Resonanzmilieu seiner Umgebung verstehbar wird, wird bereits für W. Dilthey jedwedes (Selbst-)Verstehen des Menschen zu einem triadisch-zirkulären „Erleben“ mittels sprachlicher Artikulation

lation und Bedeutungsgebe. In seiner „Hermeneutik des Lebens“, philosophiegeschichtlich zwischen Historismus und (hegelischem) Idealismus situiert, analysiert Dilthey das subjektive, bedeutende Verstehen in seinem geschichtlichen und sprachkreativen „Zusammenhang“ mit der universellen Größe des „Lebens“ als nicht kontingentem, sondern „geistig“-geschichtlichem Resonanzraum. Ob M. Heideggers Ontologie von „Sein und Zeit“, K. Graf Dürckheims vom japanischen Zen beeinflusste transpersonale Existenzialpsychologie, K. Jaspers „philosophischer Glaube“ angesichts der Offenbarung, alle hier exemplarisch herangezogenen Autoren schreiben als Hermeneutiker von Sein und Leben, deren Subjekt der Mensch jeweils ist: in Sprache, Verstehen, Selbstausslegung *und* Spiritualität. So vermag H.-G. Gadamer's „Wahrheit und Methode“ (1960) die sprachgeführte menschliche Eigenart im Horizont von Logos und Geschichte als je relative zu bestimmen.

„Spiritualität“ als dynamisches „Erleben“ bzw. als bedeutende Erlebnishaltung („Habitus“) des Individuums wie der (Glaubens-) Gemeinschaft wird erst dann grundlegend verstehbar, wenn sie einer romantischen Individualhermeneutik ebenso entzogen wird wie einer modernen Werte- und Verhaltenspädagogik. Ist Spiritualität erst einmal wissenschaftlich „entzaubert“ und entfremdet ins Statische hinein (von Habitus, Werten, Formen, Stilen und fixen Bekenntnissen), dann wird sie – so zugerichtet – empirisch-phänomenisch test- und messbar. Aber erst jenseits des Messbaren wird Spiritualität *verstehbar* als dynamisch-kreatives Beziehungsgeschehen eigener Qualität: Spiritualität als Beziehungs-, Erlebnis- und Deutungsgeschehen ereignet sich stets im multiplen Horizont und Resonanzraum von Geschichte, Sprache, Tradierung, Aktualisierung, Eigenbiographie und Gesellschaft. Spiritualität ist *responsives* Geschehen sui generis, d. h. ausgelegt auf transzendente Ästhetik und (Sprach-)Beziehung zu dem umfassend Anderen, dem „semper maius“ des Transzendent-Absoluten, das gleichwohl hinein, „west“ und fortgesetzt einwirkt auf Weltgeschichte im Allgemeinen und Subjektivität im Einzelnen. Spiritualität in actu erstrebt Transzendenz und Transformation des bloßen Daseins. Sie erspürt Sinn-

¹ Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁴1975, 218f.

und Heilserfahrung im Widerfähnis des „großen Anderen“, seiner (Selbst-)Mitteilung, Versteh- und Bedeutsamkeit.

Die geisteswissenschaftlich-methodische Reflexion *über* Spiritualität ist zu unterscheiden von gelebter Spiritualität und deren „Sitz im Leben“. Im „Schmelztiegel“ der angloamerikanischen „religious sciences“ („religious studies“ usw.) regiert zunehmend der hermeneutische Trend, alle Bedeutungsgabe als „spiritual act“ und alles Bedeutsame („meaningfull“) als „spirituell“ zu deklarieren. Auf dem Hintergrund der 2500-jährigen Geistes- und Philosophiegeschichte Europas darf allerdings die Differenz zwischen „Bedeutsamem“ und „Spirituellem“ aufrechterhalten werden: Alles Spirituelle ist bedeutsam, aber nicht alles Bedeutsame ist spirituell. Alles Spirituelle ist werthaltig, aber nicht alle Werte sind „spirituelle“.

Kann man dieser simplen Unterscheidung zustimmen, so wird damit auch entschieden in die Methodik eingewiesen für alles weitere Verstehen von gelebter und reflektierbarer Spiritualität: Ihr *Akt-Zentrum* ist die (erstrebte, gelebte, verfehlt, vorgestellte, gewährte usw.) Transzendenz-Beziehung mit dem (personalen, apersonalen, unbewussten, extramundanen usw.) Absoluten als „umfassender Wirklichkeit des Lebens“ (K. Jaspers). Jede Mystagogie und jeder mystische Akt erstrebt als „spiritual turn“ die noetische „Wende“ vom Selbst zum Anderen, von innerweltlicher Tautologie zum Widerfähnis unwiederholbar einmaliger Responsivität².

Jede Reflexion über Spiritualität bliebe vorläufig, gäbe es nicht Beides: den Menschen als Subjekt des spirituellen Aktes und dessen Beziehungswirklichkeit zum Transzendent-Absoluten sowie vom Transzendent-Absoluten her auf das Subjekt zu. Die Prämisse dieser dynamisch-ontischen „Bezugsachse“ ist zugleich die jedem spirituellen Aktgeschehen inhärente Finalität. Auf sie hin öffnet sich das Subjekt des Spirituellen, in ihrem Vollzug transzendiert es „sich“, um sich vom „großen Anderen“ her orientieren und transformieren zu lassen.

Spiritualität aller Welt- und Naturreligionen sowie der transpersonalen (Psycho-)Therapien und Philosophien erlebt und erneuert sich persistent im hier skizzierten „spiritual turn“. Dieser ist das praktische Akt- und theoretische Verstehenszentrum universaler Spiritualität. Die einzelnen, untereinander verschiedenen Religions- und

² E. Möde, *Christliche Spiritualität und Mystik. Eine systematische Hinführung*, Regensburg 2009, 77–84.

Konfessionsgemeinschaften mit ihren Spiritualitäten partizipieren auf je eigene, aber auch historisch überholbare Weise an den geschilderten Prämissen und Konstanten der universellen, „natürlichen“ Spiritualität. Sie ist die Vorgabe für alle partikuläre Spiritualität, insofern sie sich als dem Anspruch des Transzendent-Absoluten unterzogen und zur Responsivität (auch in der Weise nachgehender Reflexion, Hermeneutik und Ethik) verpflichtet „erlebt“.

(Praktische) Spiritualität in ihrem Vollzug als „Erlebnis“ lässt sich also methodisch reflektieren unter der Option von Transzendenz, genauerhin des *Transzendenzaktes*, der sich auf das Absolute bezieht und das Subjekt zum *Subjekt des Absoluten* werden lässt. Zumindest seiner Intention nach erstrebt der spirituelle Akt mehr als „immanente Transzendenz“ (E. Bloch) mit wechselnden Bedeutungsgaben und Wertestiftungen areligiös-humanistischer Provenienz. Spiritualität als solche bleibt im eigentlichen Wortsinn „radikal“ rück- und eingebunden in den „Bewandtniszusammenhang“ (H.-G. Gadamer) ihrer Zuordnung zu „transzendentalen Ursprungsmächten“, sei es personalen, sei es apersonalen. Genau an dieser hier hoffentlich hinreichend verdeutlichten *Grenze* zwischen Spiritualität und Nichtspiritualität entzündet sich je neu und diskussionsintensiv die „Dialektik der Hierophanie“ (M. Eliade).

2. Postmoderner Globalisierungs„druck“ auf die „Dialektik der Hierophanie“ (M. Eliade)

Den Begriff der „Dialektik der Hierophanie“ hat Eliade bereits in seinen „*Traité d'histoire des religions*“ (Paris 1949) dargelegt (deutsch: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954). Demgemäß konstituiert sich die „Dialektik der Hierophanie“ über „das paradoxe Zusammenfallen des Heiligen und des Profanen, des Seins und des Nichtseins, des Absoluten und des Relativen“³. Hierophanie folgt – gemäß Eliade – ihrer Selbstgesetzlichkeit der freien, „ausgrenzenden Wahl“ dessen, was sie als „Heilig“ erachtet. Andererseits sei ihr die Bewegung inhärent, ent-grenzt universal zu werden. Deshalb zeitige die „Dialektik der Hierophanie“ „die Tendenz [...], den pro-

³ M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*. Elemente der Religionsgeschichte, Frankfurt a. M. ²1986, 54.

fanen Bereich unaufhörlich zurückzudrängen und ihn zuletzt aufzuheben“⁴.

Gemäß Eliade ist die Grenze zwischen „Heiligem und Profanem“ für den Bestand jeder Religion notwendig konstitutiv. Die „Dialektik der Hierophanie“ (ent)birgt jenen Prozess der *Entsakralisierung*, der sich dadurch fortsetzt, dass er die religionskonstitutive Grenze bzw. „Differenz“ zwischen Heiligem und Profanem aufzuheben trachtet. Der Säkularisierungsprozess als Entsakralisierungsvorgang lässt sich nach Eliade gerade auf die Wirksamkeit (quasi-)religiöser Vorstellungen und Einstellungen zurückführen, die ihre Gemeinsamkeit und Einheit darin finden, Katalysatoren der *entgrenzenden Universalisierung* und Egalisierung zu sein. Nach Eliade mündet die ganze (abendländische) Religionsgeschichte in „die völlige Verschleierung des ‚Heiligen‘, genauer seiner Identifikation mit dem ‚Profanen‘“⁵. Dieser Prozess kommt – laut Eliade – in Europa nach der Aufklärung, unter Beteiligung der „Hauptvertreter der Reduktionsismus – von Marx und Nietzsche bis Freud“⁶ zu seiner Vollendung.

Das, was gemäß M. Eliade für die Grenze zwischen „Heiligem und Profanem“ gilt, ist auch maßgebend für die – wie vorhin formuliert – „ausgrenzende Wahl“ bei fundamentalen Erfahrungen, Begriffs-, Methoden- und Relationsbestimmungen der Spiritualität und der sie versprachlichenden Theologie der Spiritualität. Beiden nämlich ist ein „Globalisierungsdruck“ mit Wechseldynamik anzumerken, der über eine Sensibilisierung der Grenzen hinaus längst schon dialektisch kippt zu grenzenlosem Integralismus und Universalismus. Mit in sich potenzierender Wechselwirkung kooperieren alsdann utopischer Integralismus und sich entsubstanzialisierende theologische (Begriffs-)Sprache. Und zwar umso beschleunigter, je loser und verfallsbedrohter die (Sprach-)Produktionen des „Assimilations“-Prozesses geraten. Es darf in diesem Zusammenhang nicht verwundern, dass heute die meisten „Gläubigen“ in Deutschland, wie neueste Erhebungen zeigen, einerseits keinen Bezug mehr zu ei-

⁴ Ebd., 518.

⁵ R. Schaeffler, Religiöse Kreativität und Säkularisation in Europa seit der Aufklärung, in: M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. III 3/2: Vom Zeitalter der Entdeckung bis zur Gegenwart, hg. v. I. P. Culianu, Freiburg i. Br. 1991, 410–447, 410.

⁶ Ebd.

ner Transzendenz im Alltag entwickeln (können oder wollen).⁷ Andererseits sind etliche nach eigener Aussage auf der Suche nach sogenannten „spirituellen Angeboten“, die in der Regel jedoch nicht recht spezifiziert werden.⁸

Bereits 1969 monierte J. Sudbrack bezüglich der „Probleme, Prognosen einer kommenden Spiritualität“⁹ die mangelnde Diskursivität zwischen der Theologie der Spiritualität und der Sprachphilosophie. Dabei käme – wie beispielsweise B. Fraling hervorhebt¹⁰ – der interdisziplinären Achse Sprachphilosophie – Spiritualitätstheologie der vorrangige (Differenzierungs-)Auftrag zu, „Sprachfelder“ und deren Medialität für verbindliche theologische Kommunikation zu untersuchen. Solch systematisierte Untersuchungen könnten das Ihrige in der Theologie dazu beitragen, dass es zu keiner projektiven Aufladung und damit Auflösung von theologischer (Begriffs-)Sprache kommt, sondern zu signifikanten Sprachrelationen.

Im Hinblick auf M. Eliades „Dialektik der Hierophanie“ lässt sich hier als Ergebnis feststellen, dass zum dynamischen Gestaltungsprozess der einmal etablierten Religionen, ihrer Prägungen und Kulte, eine inhärente Tendenz der selbstentgrenzenden Universalisierung und Selbstauflösung gehört. Greift diese Tendenz verstärkt, weil durch Globalisierungs„druck“ beschleunigt, droht der betroffenen Religion statt Erneuerung Entgrenzung, statt Universalität Selbstauflösung. Letztere kann sich einerseits schleichend, andererseits über (reaktive) Spaltung und weitere Aufsplitterung vollziehen. Die pathologische Aufspaltung religiöser Bewegungen in fundamentalistisch-reaktive gegen progressistisch-integralistische Strömungen ist längst schon zur religionssoziologischen Tatsache der „Dialektik der Aufklärung“ (M. Horkheimer, Th. W. Adorno)¹¹ geworden.

⁷ MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, hg. v. MDG Medien-Dienstleistung GmbH, Heidelberg/München 2013, 16, 20.

⁸ Ebd., 18.

⁹ J. Sudbrack, Probleme, Prognosen einer kommenden Spiritualität, Würzburg 1969.

¹⁰ B. Fraling, Überlegungen zum Begriff der Spiritualität (Theologie der Spiritualität 4), Münster 2001, 6–30.

¹¹ Genauer dazu: E. Möde, Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Untersuchung, München ²1995, 305–338.

Dazu ein illustrierendes Beispiel aus spätantiker Christentumsgeschichte, nämlich der Begriff „spiritualis“: Wie J. Sudbrack¹² in genauer Rekonstruktion der Bedeutungsverschiebung nachweist, wird aus dem originär neutestamentlich-pneumatischen Verständnis von „Spirituale“ mittels griechisch-philosophischer Denkmodelle bereits in den Briefen des Hl. Hieronymus und bei Gregor von Nyssa der Charaktertypus des selbstbesonnenen, sich vernünftig kontrollierenden Mannes. Anthropologisch-pädagogisch entgrenzt und bald schon auf philosophischem Sprachfeld platziert wird die „spiritualitas“ des „Spiritualen“ zu einer erlernbaren Tugend vernünftiger Selbstkontrolle und guten Benehmens. Die pneumatische, christlich-revolutionäre Identität des Begriffs „spiritualis“, die auf Christi Geistgabe als Charisma abzielt, wird vom Besonderen paulinischer Theologie in das Allgemeine einer Charaktertypologie transponiert. Die Folge dieser verallgemeinernden Reduktion (Assimilation) ist die Banalisierung sowohl des Begriffes als auch seines unvergleichlichen Erfahrungs- und Verheißungswertes.¹³

Erst im späten 19. Jahrhundert wird in der französischen Theologie der Begriff „spiritualité“ neu akzentuiert und zwar in paradigmatischer Abhebung von den Verlaufsergebnissen der bis dahin vollzogenen Begriffsgeschichte, insbesondere der mittelalterlichen Verrechtlichung des Begriffsinhaltes (mit seiner die geistliche Jurisdiktion betreffenden Unterscheidung in *spiritualitas* versus *temporalitas*). „Spiritualité“ als kreativer Zentralbegriff der französischen Theologie des *Fin de siècle* meint schließlich die jeweils „geschichtlich konkret geprägte Weise christlicher Existenz“¹⁴ auf dem (kirchlichen) Hintergrund von Taufe, Christusbeziehung und Gnadengabe des Hl. Geistes.

Das hiermit eingeblendete Beispiel aus der Begriffsentwicklung von *spiritualis*, *spiritualitas* und *spiritualité* mag Beides veranschaulichen: Jene fatale Tendenz der Entgrenzung und umgangssprachlichen Assimilierung theologischer Signifikanten, aber auch die Chance zur

¹² J. Sudbrack, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg 1999, 35–84.

¹³ Auch hier sei ein Beispiel aus der Sinus-Milieustudie angeführt. Nach der Bedeutung von Glaube und Religion befragt, antwortet ein Vertreter/eine Vertreterin des adaptiv-pragmatischen Milieus repräsentativ: „Das ist mir schon wichtig. Ich mache Yoga, ich meditiere: Das ist ja schon sehr spirituell, oder? Ich glaube schon.“ MDG-Milieuhandbuch 2013 (s. Anm. 7), 19.

¹⁴ B. Fraling, *Spiritualität* (s. Anm. 10), 13.