

# „RELIGIÖS UNMUSIKALISCH“ - ZU EINER METAPHER MAX WEBERS

Eberhard Tiefensee

Er lauschte der Harmonie des Weltganzen, da er die gesamte Harmonie der Sphären und der sich in ihnen bewegenden Gestirne verstand, die wir nicht hören können wegen der Geringfügigkeit unserer Natur.

*Porphyrios über Pythagoras*<sup>1</sup>

Wie oft habe ich die Musik meiner Religion angestimmt, um die Gegenwärtigen zu bewegen, von einzelnen leisen Tönen anhebend und mit jugendlichem Ungestüm sehnsuchtsvoll fortschreitend bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle: aber nichts regte sich und antwortete in ihnen!

*Friedrich Schleiermacher*<sup>2</sup>

## *Hinführung*

Als „religiös absolut ‚unmusikalisch‘“ bezeichnet sich Max Weber (1846-1920) in einem Brief an den Soziologen und Philosophen Ferdinand Tönnies vom 19. Februar 1909:

„... Denn ich bin zwar religiös absolut ‚unmusikalisch, und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit, irgendwelche seelischen ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters in mir zu errichten – das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin, nach genauer Prüfung, weder antireligiös noch irreligiös. Ich empfinde mich auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen, sich damit – um nicht in romantischen Schwindel zu verfallen – abzufinden, aber (darin finde ich einen Ausdruck in Frau Simmels tiefem Buch sehr gut) auch nicht als einen Baumstumpf, der hie und da noch auszuschlagen vermag, mich als einen vollen Baum aufzuspielen.“<sup>3</sup>

1 Diels-Kranz ad 31 B 129 (Übersetzung J. Mansfeld).

2 Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (PhB 139b), Leipzig 1920, 85f.

3 M. Weber, Gesamtausgabe (im folgenden: MWG), Bd. II,6, Tübingen 1994, 63-66. 65. (Für erste hilfreiche Hinweise danke ich Michael Schramm und Reinhard Grütz.) Die Interpunktionen und Hervorhebungen sind original. Die eingeklammerte Bemerkung bezieht sich nach ebd. Anm. 5 auf G. Simmel, Vom Sein und vom Haben der Seele. Aus einem Tagebuch, Leipzig 1906. – Dass fälschlich als Adressat des Geständnisses oft der mit Weber befreundete protestantische Theologe Friedrich Naumann angegeben wird (vgl. z. B. V. Dreshen, Religion und Rationalisierung der modernen Welt: Max Weber [1864-1920], in: K.-W. Dahm/V. Dreshen/G. Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975, 89-154. 112; sowie K.-G. Wesseling, Art. Weber, Max:

Es ist nicht die erste Äußerung Webers, in der diese Metapher auftaucht: Erstmals findet sie sich in einem Aufsatz über Nordamerikas Kirchen und Sekten von 1906; auch in dem genannten Brief klingt sie schon zuvor an, wenn Weber jemanden, der „für sein persönliches Handeln die Notwendigkeit der Orientierung an ‚Werten‘, Werturteilen ... überhaupt anerkennt“, als „darin nicht ‚unmusikalisch‘“ bezeichnet.<sup>4</sup> Ganz originell ist sie zudem nicht: Friedrich Wilhelm Graf spricht von einem „impliziten kulturprotestantischen Bildungszitat“, wahrscheinlich angeregt durch die Lektüre von Schleiermachers „Reden über die Religion“.<sup>5</sup>

Es ist frappierend, dass einer der am meisten beachteten Religionssoziologen sich selbst in dieser Weise charakterisiert. Den Sinn der Formulierung festzustellen, ist daher schwieriger, als deren Herkunft zu ermitteln. Auch wenn Briefäußerungen nicht auf die logische Feinwaage gelegt werden sollten, lässt sich besonders über den Gegensatz zwischen der von Weber bekannten ‚absoluten Unmusikalität‘ in Sachen Religion und der demgegenüber entschieden abgewiesenen ‚Irreligiosität‘ trefflich streiten. Einen Hintergrund dazu bieten zum einen die unterschiedlich eingeschätzte persönliche Religiosität Webers und zum anderen seine späteren Ausführungen über die ‚religiös Musikalischen‘ bzw. ‚religiösen Virtuosen‘ im Unterschied zu den ‚religiös Unmusikalischen‘, wie sie sich insbesondere in seiner „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ (1915) und seinem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ (1917) finden.<sup>6</sup> Ausgangspunkt der Unterscheidung ist nach Webers eigenen Worten die religionsgeschichtlich fundamentale „wichtige Erfahrungstatsache der ungleichen religiösen Qualifikation der Menschen“, die eine Tendenz „zu einer Art von *ständischer* Gliederung gemäß den charismatischen Qualifikationsunterschieden“ bewirkte, wobei „Virtuosen‘-Religiosität“ und „Massen‘-Religiosität“ die weiter zu entfaltende Basisdifferenzierung ergibt.<sup>7</sup> Wie besonders Webers oft übersehene Selbstbezeichnung als „religiös absolut ‚unmusikalisch‘“ zeigt, kennen beide Hauptqualifikationen Variationsmöglichkeiten; insbesondere nehmen sie unter den Bedingungen der modernen „Entzauberung der Welt“<sup>8</sup> neue Formen an (z. B. die der Wissenschaftsgläubigkeit). Da es im Folgenden weder um Webers Religiosität noch um

---

BBKL 13 [1998] 405-572. 405), dürfte ausgelöst sein durch eine Bemerkung von H. Plessner, In Heidelberg 1913, in: R. König/J. Winckelmann (Hg.), Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit (KZS.S 7), Opladen 1985, 30-34. 32.

4 MWG II,6, 63.

5 F. W. Graf, Implizite theologische Werturteile in Max Webers „Protestantischer Ethik“, in: V. Kreck/H. Tyrell (Hg.), Religionssoziologie um 1900 (Religion in der Gesellschaft 1), Würzburg 1995, 209-248. 211. Dort Anm. 5 auch der Hinweis auf den ‚Sekten-Artikel‘. Zur Herkunft der Metapher vgl. MWG II,6, 65 Anm. 5 (s. das Zitat zu Beginn des vorliegenden Artikels). Allerdings erschienen Schleiermachers „Reden“ dem Studenten Weber unverständlich; vgl. dazu Drehsen, Religion 112.

6 Vgl. MWG I,19 (1989) und MWG I,17 (1992) 49-111. Eine gute Zusammenfassung zur religiösen Biografie Webers und deren Einschätzung in der Forschung findet sich bei L. Bily, Die Religion im Denken Max Webers (Dissertationen. Theologische Reihe 37), St. Ottilien 1990, 84-118; weitere Hinweise bei J. Schießl, Das Verhältnis von Religion und Musik bei Max Weber (Diss. masch.), München 1998, besonders 101-112.

7 Alle Zitate MWG I, 19, 110.

8 Ebd. 119.

Weber-Exegese gehen soll, mag folgende grobe Charakterisierung zum Verständnis ausreichen:<sup>9</sup>

- ‚*Religiös Musikalische*‘ (die kontemplativen oder asketisch-aktiven Charismatiker) bilden Vermittels eines „religiösen Organs“<sup>10</sup> auf der Basis individuellen religiösen Erlebens eine je nach Lage mehr auf Weltflucht oder auf Weltengagement ausgerichtete charismatische und elitäre Grundeinstellung aus, die zur sonstigen (Massen-)Religiosität ebenso in permanenter Spannung steht wie zum Amt, zur wissenschaftlichen Theologie und zur Wissenschaft überhaupt – Letzteres, weil die religiöse ‚Musikalität‘ sich auf einen die Wissenschaft überschreitenden und wissenschaftlich auch nicht ersetzbaren Erlebnisbereich richtet, der eigentlich das *sacrificium intellectus* erfordert. Die Schwierigkeiten werden „in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit“<sup>11</sup> verstärkt.

- ‚*Religiös Unmusikalische*‘ (die massenhaften Fälle von Laien- oder Alltagsreligiosität) beziehen demgegenüber ihren kollektiven Zugang zur Religion gleichsam aus zweiter Hand. Das schließt ein Interesse an fremder, vielleicht sogar ein Bedürfnis nach eigener religiöser Erfahrung ein (von Otto Baumgarten hinsichtlich seines Veters Max Weber als „Reizbarkeit für religiöse Werte und Einfühlungskraft in religiöse Erlebnisse“ bezeichnet<sup>12</sup>), welche mit dem im Tönnies-Brief eindrucklich geschilderten Empfinden eines Mangels gegenüber den ‚religiös Musikalischen‘ verbunden sein können. Ehrlicher Weise sollten die ‚Unmusikalischen‘ sich jedoch besonders unter den Bedingungen einer durchrationalisierten Moderne keiner falschen Hoffnung auf Ausgleich dieses Mangels hingeben: Sinnstiftung ist nur noch „im pianissimo“<sup>13</sup> möglich. Webers wohl deshalb von ihm selbst als ‚absolut‘ bezeichnete Haltung – ein „heroischer Agnostizismus“<sup>14</sup> – ist die beispielhafte Enthaltung gegenüber Versuchen, die Seele ersatzweise durch „metaphysische Dogmatiken“<sup>15</sup> oder mystifizierende Erlebnisdeutungen aller Art (Weber kritisiert hier u. a. – die Jugendbewegung) wie eine Art „Hauskapelle“ mit Erinnerungsstücken „auszumöblieren“<sup>16</sup>.

- ‚*Antireligiös*‘ ist der unwissenschaftliche „Pharisäismus des Naturalismus“<sup>17</sup> Ernst Haeckels, der eine Ersatzreligion mit umgekehrten Vorzeichen bildet. Damit stellt er wohl für Weber eine spezielle Art derjenigen ‚Unmusi-

9 Eine eingehende Analyse des ‚religiösen Virtuositums‘ bei Weber in *W. Schluchter, Religion und Lebensführung II*, Frankfurt/M. 1988, 32-36.

10 MWG I,17, 106.

11 Ebd.

12 *O. Baumgarten*, Das Dennoch des Glaubens. Ein Briefwechsel, in: Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt. No. 26 (Neue Folge), Sonntag, 17. Oktober 1926, 22. (der neuen Folge 1.) Jg., 225-228; z. n. *Graf*, Werturteile 211. Vgl. auch *D. Webster*, Max Weber. Überlegungen zu seiner Biographie, in: *W. Mommsen/W. Schwentker (Hg.)*, Max Weber und seine Zeitgenossen (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 2), Göttingen 1988, 703-721. 712 Anm. 27.

13 MWG I,17, 110.

14 *Graf*, Werturteile 211.

15 MWG II,6, 64.

16 MWG I,17, 107f. Zur Auseinandersetzung Webers mit ihm falsch oder richtig erscheinenden Antworten auf die durchrationalisierte Moderne vgl. *Bily*, Religion 516-550.

17 MWG II,6, 66.

kalischen' dar, die sich mit „Schwindel oder Selbstbetrug“<sup>18</sup> über ihr unbefriedigtes religiöses Bedürfnis hinweghelfen.

- Die eigentlich ‚Irreligiösen‘, zu denen Weber sich nicht rechnet, dürften demnach wie die religiös ‚Unmusikalischen‘ ohne eigenes religiöses Erleben sein, diesen Mangel aber im Gegensatz zu diesen aus Oberflächlichkeit<sup>19</sup> nicht bemerken, weshalb ihnen dieser gesamte Bereich, sogar in wissenschaftlicher Perspektive, verschlossen bleibt.

Angesichts eines ostdeutschen Milieus, das „so areligiös wie Bayern katholisch“ ist,<sup>20</sup> muss jede Annäherung an das Phänomen der ‚Irreligiosität‘ Interesse erwecken. Allerdings decken sich Webers Charakterisierungen im Wesentlichen mit ähnlichen Versuchen, die verschiedenen Formen von Atheismus zu klassifizieren:<sup>21</sup> den ‚Antireligiösen‘ entsprechen dann der ‚positive‘ oder ‚militante‘, den ‚Unmusikalischen‘ vielleicht am ehesten der ‚praktische‘ oder ‚agnostische‘ und den ‚Irreligiösen‘ der ‚negative‘ Atheismus. Insofern ist kein erheblicher Erkenntnisgewinn zu erwarten. Demgegenüber stellt der metaphorische Zusammenschluss von Musikalität und Religiosität eine interessante Herausforderung dar, geben doch Metaphern, besonders wenn sie noch frisch sind, als in der Form verkürzte Analogien zuweilen einen überraschenden Blick auf Zusammenhänge und Strukturen frei oder bringen solche vielleicht sogar erst ans Licht.<sup>22</sup> So sei der Versuch gewagt, die von Weber vorausgesetzte „wichtige Erfahrungstatsache der *ungleichen* religiösen *Qualifikation* der Menschen“, da sie traditionell gern als bloßes Problem der theologischen Anthropologie erscheint (Weber selbst bezieht sich insbesondere auf die Dogmatisierung dieses Sachverhalts durch die calvinistische Prädestinationslehre<sup>23</sup>), im Licht der unverdächtiger erscheinenden unterschiedlichen Musikalität von Menschen zu entfalten. Im Folgenden soll eine pointierte<sup>24</sup> Untersuchung der Begriffe der Musikalität (1.) und der Religiosität (2.) und ein Vergleich der damit bezeichneten Phänomene (3.) zeigen, dass Webers geglückte Metaphorik nicht nur einige Schlaglichter auf die (hierzulande zumeist mangelnde) Religiosität wirft, sondern darüber hinaus auch einige pastorale Konsequenzen in diesem Bereich nahe legt (4.) – wobei

---

18 MWG I,17, 109.

19 Vgl. ein Zitat Webers von 1894, zitiert bei J. Schiefl, Musik 101f Anm. 5, wo Weber sich zwar als nichtkirchlichen Laien (also als ‚unmusikalisch‘) bezeichnet, ohne damit zu „oberflächliche(n) oder irreligiöse(n)“ Menschen zu gehören.

20 Vgl. E. Tiefensee, So areligiös wie Bayern katholisch ist. Zur konfessionellen Lage im Osten Deutschlands, in: Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen, St. Ottilien 1999 (im Druck); ders., Gesellschaft ohne Religion. Das Erbe von 40 Jahren DDR, in: E. Jaschinski (Hg.), Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 47), Nettetal 1996, 55-86.

21 Vgl. z. B. W. Brugger, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 241 bis 243.

22 Nach Aristoteles stellen Metaphern gewollte Kategorienüberschreitungen bzw. -verwechslungen u. a. mit heuristischer Funktion dar; vgl. P. Ricoeur, Die lebendige Metapher (Übergänge 12), München 1986, 20-36.

23 Vgl. MWG I,19, 110.

24 Im Rahmen eines solchen Essays können nur gleichsam Schneisen in die Problematik geschlagen werden.

es vor allem um die genannten anthropologischen Gegebenheiten und weniger um das vielschichtige Verhältnis von Religion oder Kult und Musik gehen wird.

## 1. Musikalität

Sinnvoll von ‚religiös Unmusikalischen‘ lässt sich nur sprechen, wenn es unmusikalische Menschen gibt; diese sind nur auf dem Hintergrund eines hinreichenden Begriffs der Musikalität abzugrenzen, welcher wiederum einen bestimmten Begriff von Musik einbezieht.<sup>25</sup>

Die Definition erweist sich von Anfang an als schwierig: Ein allgemein gültiger Musikbegriff ist wegen der Geschichtlichkeit des Phänomens weder in historischer noch in systematischer Hinsicht vorhanden und so auch nicht zu erwarten, weshalb die einzelnen Teilbereiche der Musikwissenschaft ihre Basis jeweils selbst bestimmen müssen. Generell handelt es sich um eine primär dem Hörsinn zugeordnete Erscheinung (als Erlebnis und als Gegenstand), die aber schon als wahrgenommene ein menschliches Erzeugnis darstellt und somit in besonderer Weise an die subjektive Konstitutionsleistung gebunden ist. Parallelen zur Sprache sind hier unübersehbar, wie überhaupt in vielerlei Hinsicht ein enger Zusammenhang von Sprache und Musik besteht. Während jedoch die Sprache ihre hermeneutische Funktion vorzugsweise im Verweis auf einen außer ihr liegenden Bezugsgegenstand erfüllt (Referenz),<sup>26</sup> ist für die Wirkung von Musik die interne Konstellation ihrer Momente entscheidender (Gestalt, Struktur), weshalb sie auch permanent (re-)produziert werden muss. Ihre für die Musikalitätsforschung entscheidenden Parameter sind Rhythmus, Klang, Melodie, Mehrstimmigkeit/Harmonie und Form. Im Prinzip ist jedes Geräusch musikfähig,<sup>27</sup> sodass „die ganze Welt als ‚musikabel‘ angesehen werden kann“<sup>28</sup>.

25 Die folgenden Ausführungen verdanken sich hauptsächlich den Veröffentlichungen des Hallenser Musikwissenschaftlers Heiner Gembris, vor allem *ders.*, Grundlagen musikalischer Begabung und Entwicklung (Wissner Lehrbuch 1/Forum Musikpädagogik 20), Augsburg 1998. Vgl. des weiteren *H. de la Motte-Haber*, Musikpsychologie, Köln 1972, sowie die einschlägigen Artikel in: MGG Sachteil-Bd. VI (1997) (Meis-Mus), sowie in: Metzler Sachlexikon der Musik (im folgenden MSM), Stuttgart – Weimar 1998.

26 Das ist sehr verkürzt gesagt, z. B. wird hierbei die pragmatische Dimension von Sprache ausgeblendet – von der Poesie ganz abgesehen, die dem Musischen und damit der Musik besonders nahe ist.

27 Auf diesen Umstand zielen die Definitionen, welche die Konstitutionsleistung des wahrnehmenden Subjekts hervorheben: für Boethius ist Musik die Fähigkeit, auf sinnliche und rationale Weise in den auditiven Wahrnehmungen nach Tonhöhe zu differenzieren (*facultas differentias acutorum et gravium sonorum sensu ac ratione perpendens*); Leibniz nennt sie die verborgene Rechenkunst des seines Zählens unbewussten Gemütes (*exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animae*); vgl. *A. Riethmüller/H. Hüsch/A. Simon*, Art. Musiké – musica – Musik: MGG VI, 1195-1213. 1197f; *R. Cadenbach*, Art. Musik: MSM 656-659. Man bedenke weiterhin, dass der Begriff des ‚Musischen‘ traditionell erheblich weiter ist als der des ‚Musikalischen‘; vgl. *Riethmüller u. a.*, Musiké 1206-1208.

28 *H. Bruhn/R. Oerter/H. Rösing*, Musik und Psychologie – Musikpsychologie, in: *dies. (Hg.)*, Musikpsychologie. Ein Handbuch, Reinbek b. Hamburg 1993, 13-21. 17. Das führt in der Endkonsequenz zu Aussagen wie die eingangs des vorliegenden Artikels zitierte über die ‚musica mundana‘ (Boethius); vgl. *C. Dahlhaus*, Art. Musikästhetik: MSM 661 bis 665. 663.

Hieraus einen Musikalitätsbegriff zu entwickeln, ist Aufgabe der Musikpsychologie, die sich aus der Tonpsychologie (Carl Stumpf) vermittle der Gestaltpsychologie (Christian Ehrenfels) herausgebildet hat und zunächst gegenüber der Ton- oder Gehörpsychologie „die qualitativ übergeordnete Verarbeitung des ästhetischen Erlebnisses Musik“ betrachtete, neuerdings aber „alles ... was sich auf die Musik im Erleben und Handeln des Menschen bezieht“<sup>29</sup>, untersucht. Von den vielfältigen Aspekten der Musik – den strukturalen, motivationalen, emotionalen usw. – interessieren die Musikalitätsforschung vor allem die strukturalen (womit ein Anliegen der Gestaltpsychologie aufgenommen wird), also die Rezeption und Produktion von Rhythmus, Klang (besonders Tonhöhen) und Melodie. Hierzu ist ein ganzes Bündel von Fähigkeiten erforderlich;<sup>30</sup> die physiologischen Voraussetzungen dürfen dabei nicht übersehen werden (Gehör-, Stimmbildung; es gibt in Parallele zur „Aphasie“, dem Sprachverlust, die neurophysiologische Störung der „Amusie“). In entwicklungspsychologischer Perspektive scheint bei an Jean Piagets Stadien Theorie orientierten Forschern vorzugsweise die 7. bis 12. Lebensjahr kennzeichnende Phase des konkret-operationalen Denkens Beachtung zu finden, vor allem hier die „Entwicklung des Invarianzbegriffs“, d. h. der Fähigkeit, „die Identität oder Ähnlichkeit des Rhythmischen, Melodischen oder Harmonischen bei gleichzeitiger Veränderung anderer musikalischer Parameter zu erkennen“<sup>31</sup>, womit erneut die Musikalitätsbegriffliche Betonung des strukturalen Moments sichtbar wird.

Alles in allem erweist sich der Begriff der Musikalität als ein theoretisches Konstrukt von vornehmlich musikpädagogischem Interesse; er kann deshalb weder geografisch universell noch zeitlos gültig sein, sondern bleibt immer an der jeweiligen Musik-(Teil-)Kultur orientiert und wandelt sich je nach Testverfahren (physiologische, psychologische usw.) und -gegenstand (Wahrnehmungsfähigkeit, Reproduktionsfähigkeit oder Kreativität).<sup>32</sup> Musikalität als solche und im Allgemeinen gibt es nicht. Damit wird von vornherein deutlich: „Vorhanden oder nicht“ entgegensetzen, ist unzulässig, dazu existieren zu vielfältige Ausprägungsgrade und Abstufungen. Die jeweiligen Definitionen beziehen sich auf eine Normalverteilungs-Kurve, welche den Durchschnitt als ‚musikalisch‘ festlegt und die Extreme entsprechend ‚unmusikalisch‘ sowie ‚begabt‘ oder ‚hochbegabt‘ nennt. Gelten „Brummer“ als unmusikalisch, dann bezieht sich das

29 H. Brun, Tonpsychologie – Gehörpsychologie – Musikpsychologie, in: *ders. u. a. (Hg.)*, Musikpsychologie 439-451. 439.

30 Es kann sich dabei um ein Bündel von an sich unabhängigen Fähigkeiten (multifaktorielle Betrachtung) oder eine einheitliche Fähigkeit (generalfaktorielle Betrachtung) handeln; vgl. H. Gembris, Musikalische Fähigkeiten und ihre Entwicklung, in: *H. de la Motte-Haber (Hg.)*, Psychologische Grundlagen des Musiklernens (Handbuch der Musikpädagogik 4), Kassel – Basel – London 1987, 116-185. 127.

31 Ebd. 120.

32 Zwei bewährte Definitionen: Johannes von Kries (1926) bezeichnet mit Musikalität, dem ersten Musikalitätsforscher Theodor Billroth (1895) folgend, „den Sinn für Rhythmik, das musikalische Gehör, das Gedächtnis, die Empfänglichkeit für gefühlsmäßige Eindrücke, endlich die schöpferische Produktivität“ (z. n. Gembris, Grundlagen 79); Géza Révész (1946) nennt sie „das Bedürfnis und die Fähigkeit ... die autonomen Wirkungen der Musik zu erleben und die musikalischen Äußerungen auf ihren ästhetischen Wert (Gehalt) hin zu beurteilen“ (z. n. ebd. 81); vgl. ebd. 65-86.

nur auf die Teilfähigkeit, „sauber“ zu singen,<sup>33</sup> als unmusikalisch kann auch angesehen werden, wer „bloß die Noten“ nachzuspielen und nicht das Musikalische in ihnen zu erkennen vermag, usw.<sup>34</sup> Die logische Folge: „Völlig unmusikalische Menschen sind ebenso selten zu finden wie extrem musikalische.“<sup>35</sup>

Aufgrund des komplexen Untersuchungsfeldes ist nicht leicht herauszufinden, was die Ursachen der merklichen Musikalitätsunterschiede sind. Eine vor allem oder sogar nur angeborene Musikalität kann nicht bestätigt werden: Selbst Musikerdynastien wie die Bach-Familie dürften eher ein Produkt der Sozialisation als der Biogenetik sein. Unübersehbar spielt zunächst das familiäre Umfeld, dann aber auch der nähere und weitere gesellschaftliche und kulturelle Kontext eine wesentliche Rolle, also inwieweit und welche ‚Musik in der Luft liegt‘. Die Forschung hat herausgearbeitet: dass bestimmte Fähigkeiten schon vorgeburtlich von der Mutter vermittelt werden können, die, um nach der Geburt nicht zu verkümmern, von den Eltern gepflegt und erweitert werden müssen; dass Unmusikalität durch negativ prägende Früherfahrungen in Elternhaus und dann Schule bedingt sein kann und oft Ungeübtheit ist; dass im Gegensatz zur gängigen Meinung Hochbegabtheit in der Regel auf hohem Übungsaufwand beruht, der aber neben der (oft in ihren Ursachen kaum zu erhellenden) Eigenmotivation (nämlich selbst üben zu wollen) von einer förderlichen Umgebung (und damit vom sozio-ökonomischen Familienstatus: z. B. bei Finanzierung von Unterricht oder Anschaffung eines Instruments) und besonders von sowohl freundlich-ermutigenden als auch kompetenten Lehrern abhängt; dass musikalische Aktivitäten aller Art bei den meisten Nicht-Berufsmusikern mit dem Ausgang des Jugendalters zurückgehen, aber bis ins hohe Alter hinein wieder reaktiviert oder sogar erst in Gang gebracht werden können: Musikalisches Lernen „in Form von Notenlesen, Vom-Blatt-Singen, Instrumentalspiel und Schulung musikalischer Hörfähigkeiten scheint auf jeder Altersstufe möglich“<sup>36</sup>, sobald es nicht durch gesellschaftliche oder selbsterzeugte Beschränkungen behindert wird. Beachtet man, dass sich Musikalität altersmäßig in ihrem Inhalt wandelt (sog. Life-span-development-Ansatz), so erscheint sie als „eine grundlegende, allen Menschen eigene Fähigkeit, die entwicklungsfähig und entwicklungsbedürftig ist“<sup>37</sup> und nach dem bisher Ausgeführten eher ein Thema für die Sozial- als für die Individualpsychologie darstellt. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass hierzulande das Bekenntnis zur eigenen Unmusikalität im Gegensatz zum Eingeständnis, unintelligent oder wirtschaftlich am Ende zu sein, kaum eine gesell-

33 Hier kommt die alte augustinische Definition der Musik als rechte Singekunst („musica est scientia (ars) bene modulandi (canendi)“) zur Wirkung; vgl. *Cadenbach*, Musik 657.

34 *H. Bruhn*, Reproduktion und Interpretation, in: *ders. u. a. (Hg.)*, Musikpsychologie 529 bis 538. 529.

35 *Gembris*, Musikalische Fähigkeiten 125; vgl. *ders.*, Grundlagen 108.

36 *H. Gembris*, Fähigkeiten und Aktivitäten im Erwachsenenalter, in: *Bruhn u. a.*, Musikpsychologie 316-329. 322.

37 *B. Lumer-Henneböle*, Musik in der Sonderpädagogik, in: *Bruhn u. a.*, Musikpsychologie 376-381. 376.

schaftliche Ächtung nach sich zieht,<sup>38</sup> was nicht zuletzt daran liegt, dass der Nutzen von Musikalität bzw. musikalischer Begabung nicht ohne weiteres erkennbar ist.<sup>39</sup>

## 2. Religiosität

Der religionsphänomenologische Begriff der Religiosität verweist auf eine Erscheinung hoher Komplexität und ist von daher noch schwerer zu definieren als Musikalität.<sup>40</sup> Einige Differenzierungen sind hier hilfreich, wenn auch nicht unproblematisch: Im Gegensatz zum religionswissenschaftlichen Begriff der Religion, die „als kulturell vorgegebene Größe den soziologisch erfaßbaren, objektiven Pol“ ausmacht,<sup>41</sup> bezieht sich der Begriff der Religiosität auf das subjektive (individuelle und gemeinschaftliche) Moment, nämlich auf ein spezifisches Bewusstsein, Erleben und Verhalten bzw. im Sinne des klassischen „*ordinare ad Deum*“<sup>42</sup> auf die entsprechende Lebenseinstellung. Für die empirische Religionssoziologie und die hier am meisten interessierte Religionspsychologie hat sich die Unterscheidung der „persönliche[n]“ Religiosität von Christlichkeit („die Zustimmung zu einzelnen Glaubenssätzen“) und Kirchlichkeit („die Beteiligung an einer religiösen Gemeinschaft“)<sup>43</sup> besonders deshalb als tragfähig erwiesen, weil nur so die moderne subjektorientierte und institutionenkritische Tendenz angemessen erfasst werden kann. Demzufolge wird angeraten, noch einmal zwischen dem relativ stark an konkrete Inhalte gebundenen Begriff der Religiosität und dem allgemeineren und deshalb als fundamentaler (oder zumindest unverbraucher) angesehenen der ‚Spiritualität‘ als deren „existenziellen, nur subjektiv wahrnehmbaren

38 Vgl. *de la Motte-Haber*, Musikpsychologie 104f. Diese Feststellung wird etwas relativiert im Blick auf Heiratsanzeigen mit dem relativ häufig geäußerten Wunsch nach Musikbetätigung o. ä.; vgl. *Gembris*, Grundlagen 17.

39 Der evolutionstheoretisch betrachtete Gewinn der Musik für den Menschen kann bisher nur vermutet werden. *Gembris*, ebd. 99-103, sieht ihre Notwendigkeit in der non- bzw. präverbalen Kommunikation. Schon in prähistorischen Zeiten mag sie dem Emotions-transfer und damit der Entwicklung einer überlebensnotwendigen Gruppenidentität gedient haben, was sich heute noch in der Kommunikation von Mutter und Kleinkind findet (und was wiederum das ‚kosmische Harmoniegefühl‘ beim Musikhören des Erwachsenen erklären könnte).

40 Vgl. hier einschlägig *H.-J. Fraas*, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1990; *B. Grom*, Religionspsychologie, München - Göttingen 1992; *M. Utsch*, Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick, Stuttgart 1998. Nach ebd. 106f sind inzwischen 13 Dimensionen forschungsrelevant; vor allem: Erleben (umfasst religiöse Erfahrung - betrifft: Gottesbild) und Verhalten (religiöse Rituale, Handeln - betrifft: Lebenspraxis) - d. h. des näheren: Emotion (religiöse Empfindungen - betrifft: Grundhaltung), Kognition (religiöses Denken/Wissen - betrifft: Weltanschauung), Motivation (religiöse Ziele/Werte/Urteile - betrifft: Einstellung) und Sozialisation (religiöse Erziehung - betrifft: Gewohnheit).

41 *Utsch*, Religionspsychologie 14.

42 Die thomasianische Definition „*religio proprie importat ordinem ad Deum*“ betont die objektive Seite.

43 *P. M. Zulehner/H. Denz*, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, 46.



Pol<sup>44</sup> zu unterscheiden. Diese ist der „Bewußtseinsbereich des Menschen ... der sensibel auf irrationale und paradox erscheinende Ereignisse reagiert, und versucht, kreativ mit dem Unbedingten, Unverfügbaren und absolut Gegebenen umzugehen und Erklärungen dafür zu finden“<sup>45</sup>. Damit wird die Erfassung der neuerdings ‚flottierenden‘<sup>46</sup> Religiosität erleichtert; außerdem kommt diese Differenzierung der forschungsmethodischen Notwendigkeit entgegen, von Wahrheitsfragen hinsichtlich der dogmatischen Interpretation dieses Erlebnis- und Verhaltensbereichs absehen zu müssen. Allerdings ist nun eine substanziell so unterbestimmte Religiosität oder Spiritualität der empirischen Forschung fast unzugänglich, die nämlich kaum auf inhaltlich-konkrete Fragestellungen und diesbezügliche Selbstzeugnisse der Testpersonen verzichten kann; auch drohen die Grenzen zu nichtreligiösen Phänomenen völlig zu verschwimmen.<sup>47</sup> Deshalb findet sich fast durchgängig die Forderung, Religiosität sowohl unter emotivem wie kognitivem Aspekt zu betrachten und den vorausgesetzten Religionsbegriff inhaltlich nicht zu entleeren. Zwar darf die affektive Seite der Religion bei aller Schwierigkeit ihrer Erfassung nicht vernachlässigt werden: So unterscheidet A. H. Maslow hinsichtlich der Erlebnisfähigkeit „peakers“ (Menschen mit persönlichen, transzendenten, kernreligiösen ‚Spitzen‘-Erfahrungen) und „non-peakers“ (die solche nie hatten oder unterdrückten). Doch hängt schon die Art solcher Erfahrungen – als (‚areligiös‘) angenehm, (‚therapeutisch‘) hilfreich oder (‚religiös‘) begnadet usw. – wesentlich von der nicht nur nachträglich (hinein-)interpretierten, sondern auch unmittelbar erlebten Bedeutung ab: Nicht jedes besonders intensive, feierliche oder ernste Gefühl (nebst dem entsprechenden Verhalten) kann schon als religiös durchgehen.<sup>48</sup> Deshalb darf die kognitive Ebene – Bewertungen, Überzeugungen, Inhalte, eben die „Hinordnung auf ...“ – nicht außer Betracht geraten, wenn diese nicht sogar die entscheidende ist. Das führt zu der Forderung, gegenüber einseitig funktionalistischen Religionsbegriffen, wie sie vor allem die Religionssoziologie bevorzugt,<sup>49</sup> die substantielle Seite der Religion, insbesondere die Immanenz-Transzendenz-Differenz, hervorzuheben und damit Religiosität im Unterschied zu Nichtreligiosität entlang des Bezugs zu einer außer- und überweltlichen

44 *Utsch*, Religionspsychologie 14. Für *H. Beile*, Emotionen und religiöses Urteil (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 4), Ostfildern 1998, ist der so gefasste Spiritualitäts-Begriff durch seine Einbeziehung auch einer nur inneren und kosmischen Harmonie sowie jeder Art von Sinnsuche für die Unterscheidung religiös - nichtreligiös zu unspezifisch (vgl. ebd. 30-32).

45 *Utsch*, Religionspsychologie 14.

46 Vgl. *K. Hoheisel*, Art. Religionspsychologie I: TRE 29 (1998) 1-7. 5.

47 Vgl. z. B. *A. Portmann*, Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen, in: *U. Gerber (Hg.)*, Religiosität in der Postmoderne (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 3), Frankfurt/M. 1998, 81 bis 99.

48 Vgl. zu Maslow kritisch *Groz*, Religionspsychologie 250f.

49 „Ein funktionaler, aufgabenbezogener Religionsbegriff untersucht ganz pragmatisch, was Religion leistet, während die substantielle, inhaltsbezogene Religionsdefinition bestimmen möchte, was Religion ist.“ (*Utsch*, Religionspsychologie 25) Funktionalistische Religionsbegriffe vertreten z. B. *Th. Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1967, und *H. Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, Graz - Wien - Köln 1990.

Größe, „die das Irdische, Natürliche oder sinnlich Wahrnehmbare überschreitet“<sup>50</sup>, zu definieren (unabhängig davon, wie weit dieser Bezug bewusst oder überlegt ist).

Hier wird zweierlei sichtbar: Zum einen ist der Begriff der Religiosität, auch wenn er auf der Linie der traditionellen Begriffe εὐσέβεια oder *pietas* liegt, von hoher kulturspezifischer, also gegenwartsbezogener abendländischer Prägung, und in dem Versuch, auch Phänomene neuer Religiosität oder sogar Nichtreligiosität zu erfassen, immer in der Gefahr mangelhafter Trennschärfe. Zum anderen fließen projektbedingte sowie lebensweltliche Bevorzungen des jeweiligen Forschers ein: Er kann aufgrund der Notwendigkeit, den Begriff der Religiosität empirisch fassbar zu machen, Reduktionen kaum vermeiden, bestimmt aber damit schon im voraus, wer als mehr, minder oder nicht bzw. sogar als ‚falsch‘ oder ‚richtig‘ religiös gilt. So legt die inzwischen klassisch gewordene religionspsychologische Differenzierung G. W. Allports von intrinsischer (I-) und extrinsischer (E-)Religiosität („Die extrinsisch motivierte Person *benutzt* die Religion, während die intrinsisch motivierte ihre Religion *lebt*.“<sup>51</sup>) erweitert durch „indifferent Pro-Religiöse“ (zugleich I- und E-Religiöse) und indifferent „Anti- oder Non-Religiöse“ (weder I- noch E-Religiöse) – den Akzent auf die I-Religiosität und befindet sich damit in gutem Einvernehmen mit manch traditioneller innerreligiöser (z. B. prophetischer) Kritik.<sup>52</sup> Andererseits beschreibt F. X. Kaufmann den Weg von der Kirchlichkeit über die Christlichkeit zur Religiosität eher als Entstrukturierungs- und Entdifferenzierungsprozess mit dem Ergebnis wachsender Religionslosigkeit.<sup>53</sup>

50 So *Beile*, Emotionen 27. Vgl. zu dieser implizit in den Definitionen oder explizit als Forderung auftretenden Akzentuierung besonders *St. Huber*, Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie (Freiburger Beiträge zur Psychologie 18), Freiburg (Schweiz) 1996, 193-231 („Die Erfassung religiöser Urteilsräume“); sowie *Grom*, Religionspsychologie 367-373.

51 Zitiert nach *Ch. Zwingmann*, Religiosität und Lebenszufriedenheit. Empirische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung (Theorie und Forschung 138 / Psychologie 55), Regensburg 1991, 35.

52 Vgl. *Huber*, Dimensionen 59-80. Die Bevorzugung der I-Religiosität hat (bei aller Problematik dieser relativ simplen Differenzierung) gute Gründe, wie z. B. die Studie von *Ch. Zwingmann*, Religiosität, zeigen kann. Er entwickelt aus Allport folgende Skalierung: Hochreligiöse (= I-Religiöse: I hoch, E niedrig), Mittelreligiöse (= Pro- und E-Religiöse: E hoch, I irrelevant) (mit unverbindlicher Religiosität ohne konsequente Überzeugung) und Niedrigreligiöse (= Non-Religiöse: I niedrig, E niedrig), wobei die beiden Extreme eine „klare Position im religiösen Bereich“ (ebd. 26) darstellen. E- und Pro-Religiöse mit hoher E-Orientierung weisen eine niedrige, Non- und I-Religiöse mit niedriger E-Orientierung eine hohe Lebenszufriedenheit auf – ein Zusammenhang, der auch für andere Indikatoren wie Neigung zu Gehorsam oder zu Voreingenommenheit bzw. Dogmatismus und für die Abwertung eines Vergewaltigungsopfers gelten (vgl. ebd. 28-30 sowie 54); entscheidend scheint hier die „Fähigkeit zu verbindlichen Entscheidungen“ (ebd. 29) zu sein. Eine solche zunächst frappierende phänotypische Übereinstimmung von Hoch- und Niedrig-Religiösen bezeugt auch die in Thüringen angesiedelte Studie von *G. Hellmeister/E. Straube/U. Wolfradt*, Religiosität, magisches Denken und Affinität zu Sekten bei Jugendlichen in den neuen Bundesländern, in: *H. Moosbrugger/Ch. Zwingmann/D. Frank (Hg.)*, Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie, Münster – New York 1996, 59-64.

53 Vgl. *F. X. Kaufmann*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 157-160.

Aus der Fülle des Forschungsmaterials sind für unsere Überlegungen folgende Erkenntnisse von Interesse: Religiosität ist als Begriff wie als Erlebnis- und Verhaltensphänomen eine enorm kulturbedingte Größe, wobei sich für Letzteres vereinfachende Kausalerklärungen, wie sie zeitweise besonders die Religionskritik bevorzugte, verbieten; vorzuziehen sind interaktionistische Modelle. Das gilt umso mehr, je deutlicher die kognitive Dimension und damit lerntheoretische Aspekte in den Blick kommen. Nicht nur die Erlangung der nötigen religiösen Deutungskompetenz, welche wohl vermittels eines vorgestellten Symbolsystems in einer Art Verstehen-Lernen am konkreten Modell erfolgt, sondern auch die Schaffung der persönlichkeitspezifischen Voraussetzungen (z. B. ‚Urvertrauen‘) sind im hohen Maße sozialisationsbedingt: „Kein Kind erfindet Gott, aber jedes ist bereit, an ihn zu glauben.“<sup>54</sup> Entsprechend neigen Kinder in säkularer Umgebung zu Ersatzbezügen (‚Superman‘). Dass es altersmäßig und je nach Situation sehr unterschiedliche und bei eingeschränktem Vermögen, sich zu äußern, zuweilen schwer erfassbare Ausformungen der Religiosität gibt, ist inzwischen entwicklungspsychologische Standardtheorie; vor einfachen Phasen- oder gar Fortschrittsmodellen wird aber gewarnt.<sup>55</sup>

Gibt es so etwas wie eine ‚religiöse Begabung‘ bzw. eine ‚Areligiosität‘? Da selbst die von Rudolf Otto einschlägig beschriebene Erfahrung des Heiligen offenbar stark kulturbedingt ist – zwischen Luthers lebenswendender Gewittererfahrung und der heutigen dürften enorme Unterschiede bestehen<sup>56</sup> –, ist besonders im Blick auf die wesentliche kognitive Komponente „Religiosität nicht als etwas Eigenes zu betrachten, das sich von allem übrigen Erleben radikal unterscheidet und in einer besonderen ‚Begabung‘, einer speziellen ‚Anlage‘ oder einem eigenen ‚Vermögen‘ wurzelt“<sup>57</sup>. Eine ‚religiöse Anlage‘ ist in einer areligiösen Umgebung als solche empirisch nicht nachweisbar.<sup>58</sup> Allerdings gibt es Konstellationen, in denen das Wahrnehmungsfenster für Sinn- und damit auch für religiöse Fragen überdurchschnittlich weit geöffnet ist, wie das derzeitige gesteigerte Forschungsinteresse an der Religiosität von Jugendlichen zeigt.<sup>59</sup>

54 *Fraas*, Religiosität 192.

55 Eine ausführliche Darstellung ebd. 157-303.

56 Vgl. ebd. 67. – 50 % der Ostdeutschen geben an, sie beteten auch in Notsituationen nicht; vgl. *Tiefensee*, Gesellschaft 84.

57 *Grom*, Religionspsychologie 249f.

58 Vgl. *Fraas*, Religiosität 48.

59 Vgl. neben den schon zitierten *Beile*, Emotionen, neuerdings auch *F.-O. Sandt*, Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft. Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Orientierungen (Jugend – Religion – Unterricht. Beiträge zu einer dialogischen Religionspädagogik 3), Münster – New York – München – Berlin 1996; sowie *D. Fischer/A. Schöll*, Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen, Gütersloh 1994; die Liste lässt sich fortsetzen. Besonders aufschlussreich aufgrund der speziellen Sozialisation dürften Untersuchungen im ostdeutschen Raum sein. Der m. W. erste Versuch eines Ost-West-Vergleichs findet sich im Teil 3 des dreiteiligen Forschungsberichts „Jugend und Religion“ (im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, 1992f) von *H. Barz*, Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern, Opladen 1993; vgl. auch die schon genannte Untersuchung von *Hellmeister u. a.*, Religiosität.

Für die Entwicklung einer kognitionsbestimmten Religiosität ist nämlich die von Piaget dem Jugendalter zugeordnete und für das Symboldenken entscheidende ‚formal-operatorische Intelligenzstufe‘ (die der für die Entwicklung der Musikalität wichtigen ‚konkret-operatorischen‘ folgt) von besonderer Bedeutung; die religiöse Entwicklung bedarf jedoch einer entsprechenden „emotionalen Bereitschaft und der Ermutigung durch die Umgebung“<sup>60</sup>. Das dürfte allgemein gelten, sobald eine Destabilisierung der Persönlichkeit durch eine Kontingenzerfahrung im weitesten Sinne einen – um es gestaltpsychologisch zu beschreiben – Wechsel des Orientierungsrahmens bzw. eine Umstrukturierung des biografischen Erlebnismaterials erfordert.<sup>61</sup> Dass in der Beurteilung solcher wohl für jeden unvermeidlichen ‚Bekehrungsleistungen‘ dann die Meinungen auseinandergehen, ob diese als religiös zu gelten haben, wird nach dem Gesagten nicht überraschen. Hier stellt sich die Frage, was von Selbsteinschätzungen zu halten ist, zumal Selbstzeugnisse der Testpersonen wesentlicher Bestandteil jedes religionssoziologischen oder -psychologischen Forschungsvorhabens sind.<sup>62</sup> Erfahrungsgemäß verweisen die sich selbst als ‚areligiös‘ Bezeichnenden in ihrer Ablehnung vornehmlich auf konkrete (vor allem christlich-kirchliche) Glaubensinhalte und Verhaltensweisen, von denen wiederum die sich als ‚religiös‘ Deklarierenden stärker abstrahieren.<sup>63</sup> „Wenn im umgangssprachlichen Sinn ein Mensch oder ein menschliches Verhalten als typisch religiös gilt, dann heißt das, dass dieser Mensch oder sein Verhalten in besonders hohem Maße mit dem Bild übereinstimmen, das der so Urteilende bzw. sein soziales Umfeld von Religiosität hat.“<sup>64</sup> Grob gesagt: Wenn der oben erwähnte Spiritualitätsbegriff zugrunde liegt oder eine funktionalistische Perspektive vorherrscht, wird ‚Areligiosität‘ kaum angegriffen,<sup>65</sup> während andere in dem Bemühen, den Religiositätsbegriff um seiner Trennschärfe willen bezüglich seines inhaltlichen und kognitiven Moments enger zu fassen, mindestens eine eindeutig ‚atheistische‘ oder ‚innerweltliche‘ Orientierung auch als ‚nichtreligiös‘ bezeichnen.<sup>66</sup>

60 Grom, Religionspsychologie 222, vgl. 225f. Ausgangspunkt für diese Überlegungen ist die von R. Oerter, F. Oser und J. Fowler religionspsychologisch weiterentwickelte strukturalistische Interaktionstheorie J. Piagets; vgl. Fraas, Religiosität 61-70.

61 Vgl. ebd. 39f.

62 Die Studie von Zulehner/ Denz, Europa 18-20, setzt mit einer religiösen Selbsteinschätzung ein.

63 Also etwa: Kirche nein, Jesus nein, Gott nein – aber Religion ja. Vgl. Sandt, Religiosität 36f.

64 Fraas, Religiosität 130.

65 Oder es wird entsprechend der Persönlichkeits-Typologie von F. Riemann (schizoid, depressiv, zwanghaft, hysterisch) Atheismus als eine dem schizoiden Typ (Neigung zu Skeptizismus, Zynismus, Rationalismus) entsprechende Form der Religiosität dargestellt; vgl. ebd. 132f.

66 Nach Sandt, Religiosität 257f, impliziert ‚Atheismus‘ die Option für ein im engeren Sinn rationales Sinnverstehen und eine dezidiert autonome Lebensgestaltung. Beile, Emotionen 113-118, ermittelte knapp 5 % der interviewten Jugendlichen als nichtreligiös – d. h. dass sie „jegliche Transzendenz ablehnen“ (114) unabhängig von der Gottesvorstellung –, von denen sich aber drei Jugendliche selbst als religiös vorstellten: „Sie glauben an sich selbst, an das moralische Handeln oder die Natur“ (ebd.). Der umgekehrte Fall (Religiosität bei behaupteter Nichtreligiosität) konnte seinem Religiositätsbegriff entsprechend, den er anders als Utsch, Religionspsychologie, dezidiert vom Spiritualitätsbegriff unterschied (s. o.), nicht eintreten.

### 3. Musikalität und Religiosität im Vergleich

Webers einprägsamer Ausdruck ‚religiös (un-)musikalisch‘ scheint für eine Karriere zum ‚geflügelten Wort‘ geradezu prädestiniert zu sein. Die bisherigen Ausführungen könnten diesen ersten Eindruck jedoch als weniger gerechtfertigt erscheinen lassen: Aus der Forschungsperspektive betrachtet, liegen Welten zwischen der Fähigkeit zur Musikrezeption oder -produktion und der die Erlebnis- und Verhaltenssphäre umgreifenden, lebendigen Bindung an ein ‚superhumanes Ultimates‘<sup>67</sup>. Dort die an den Hörsinn gebundene und zunächst von physiologischen Voraussetzungen abhängige Leistung, die wegen ihres Bezugs auf akustische Phänomene relativ einfachen Tests und sogar Messungen zugänglich ist; hier die in ihren anthropologischen Voraussetzungen und vielfältigen Gestalten kaum präzise zu erfassende existenzielle Orientierung auf eine irgendwie symbolische, rituelle, moralische oder spirituelle Wirklichkeit,<sup>68</sup> deren bloßes Vorhandensein schon so umstritten ist, dass gefragt werden kann, worum es im Fall der Religiosität eigentlich geht. Während also die Musikalitätsforschung das angezielte Objekt, das Musikereignis, jederzeit und nötigenfalls unter Laborbedingungen erzeugen kann, entzieht sich das religionsphänomenologische Gegenstück aus begreiflichen Gründen in fast jeder Hinsicht: Schon eine falsch gewählte Umgebung z. B. der Befragung kann die Untersuchung wesentlich behindern.<sup>69</sup> Die Definitionsprobleme, wer eigentlich ‚(un-)musikalisch‘ ist, werden angesichts der Frage, wer als ‚(a-)religiös‘ gelten soll, uferlos. Dementsprechend ist nach häufig anzutreffender Einschätzung im Unterschied zur Musikpsychologie die Religionspsychologie von so etwas wie einem Paradigma, d. h. einer Theorie mit Leitfunktion, noch weit entfernt.<sup>70</sup>

Trotzdem sind synergetische Effekte zwischen diesen beiden Größen nicht zu leugnen, sobald z. B. Liturgie und Katechese in den Blick kommen: akustische Erlebnisse sind hier wichtiger als optische.<sup>71</sup> (Anbei sei – ohne auf die

67 Zum Attribut „superhuman“ (von M. E. Spiro) vgl. G. Kehrer, Art. Religionswissenschaft: NHTG IV (1985) 76-84. 81; zum Begriff „Ultimates“ (J. M. Yinger bzw. F. Oser) vgl. ebd. sowie Fraas, Religiosität 65.

68 Vgl. Fischer/Schöll, Lebenspraxis 16.

69 Es ist selten, dass die Erhebungssituation, z. B. die Interview-Orte, angegeben werden, vgl. Beile, Emotionen 84f (Wohnung, eigenes Zimmer, Café, Restaurant, beim Interviewer zu Hause).

70 Vgl. Hoheisel, Religionspsychologie 4f, im Blick auf die USA, obwohl diese im Gegensatz zur deutschen empirischen Religionspsychologie über ein relativ großes Forschungspotential verfügen. H.-G. Heimbrock, Art. Religionspsychologie II: TRE 29 (1998) 7-19. 13, bezeichnet „für die zukünftige Forschung das bisher keineswegs befriedigend gelöste Thema der Gegenstandsbestimmung von Religionspsychologie als Problem von großer strategischer Bedeutung“. Vgl. auch Beile, Religiosität 24, und Utsch, Religionspsychologie 13 (mit weiteren Literaturhinweisen). Zu den prinzipiellen methodischen Begrenzungen jeglicher empirischer Religionspsychologie vgl. schon W. Trillhaas, Art. Religionspsychologie: RCG 5 (1961) 1021-1025. 1023.

71 Vgl. anregend H. Rösing/A. Barber-Kersovan, Konzertbezogene Verhaltensrituale, in: Bruhn u. a., Musikpsychologie, 136-147. Zur Katechetik vgl. F. Harz, Kind und Glaube. Zum Umgang mit Musik in der religiösen Erziehung (Calwer theologische Monographien, Reihe C 9), Stuttgart 1982. Die zugrundeliegende Dissertation hatte den treffenden Titel „Die religiöse Dimension der Musik und ihre Bedeutung für die Vermittlung religiöser Symbolerfahrung bei der Sozialisation des Kindes“. – Der zuweilen auch vorkommende Begriff der religiösen ‚Farbenblindheit‘ – so bezüglich Max Weber bei Drehsen, Religion 112f –

komplexen Hintergründe einzugehen – daran erinnert, dass in der DDR überdurchschnittlich viele Musikschüler und -studierende Christen waren; die materialistisch gesinnten Parteigenossen orientierten ihre Kinder eher auf Körper-Kultur, also auf Sport.)

Die hier fällige Feststellung, dass der Glaube – ähnlich wie die Musik – eben vom Hören kommt und (noch) nicht Sehen ist, erscheint zunächst banal.<sup>72</sup> Doch lässt die Beobachtung, dass das Phänomen ‚Hören, ohne zu hören‘ (Mt 13,13-17) auch im Bereich der Musik vorkommt, die dann nur als (nicht selten lästiges) Geräusch wahrgenommen wird, einen phänomenologischen Brückenschlag wagen: Offenbar stehen Musikalität wie Religiosität mit einer hermeneutischen Fähigkeit im Zusammenhang, Wahrnehmungen höherer Ordnung zu machen, also eine spezifische auf Ganzheiten gerichtete Rezeptionsleistung zu erbringen. Wer Geräusche als Musik empfindet, kann – wie das oben vielfach betonte strukturelle Moment in der Musikalitätsforschung zeigt – in ihnen Gestalten eigens wahrnehmen: Melodien, Rhythmen, Harmonien (wozu auch Tiere fähig sind), dann das Ganze *als* Melodie und *als* Musik; kann des weiteren diese als solche genießen (bzw. verstehen) bis hin zu Erlebnissen der Erhabenheit und der „Offenbarung des Unsichtbaren“ (Herder)<sup>73</sup>, die den spirituellen Bereich tangieren. Religiosität setzt ebenfalls eine Fähigkeit zur „Erfahrung mit der Erfahrung“<sup>74</sup> voraus, hier auch ‚Horizont-‘ oder ‚transzendente Erfahrung‘ genannt.<sup>75</sup> Im Unterschied zur zunächst im Kategorialen der Sinneswahrnehmung verbleibenden und deshalb leichter zu leistenden Musikerfahrung richtet sich jene auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Kant sieht solche gegeben im „Ich“, in der „Welt“ und in „Gott“, interpretiert sie allerdings aufgrund seines eingeschränkten Erfahrungsbegriffs als bloße Vernunftideen. Die Ich-, Welt- und Gotteserfahrung begleitet alle Erfahrung unmittelbar und ‚nebenher‘; sie muss nicht deutlich oder reflektiert sein und ist auch nur unvollkommen (und deshalb nicht stringent) thematisierbar. Sie kann aber so unbeachtet bleiben, dass – wie Nietzsches ‚toller Mensch‘ über den Tod Gottes sagt – der ganze Horizont weggewischt<sup>76</sup> und mit Kant gesprochen die Erhabenheit des

---

ist zwar ebenfalls von einer gewissen Berechtigung (vgl. z. B. A. Biesinger/G. Braun, Gott in Farben sehen. Die symbolische und religiöse Bedeutung der Farben, München 1995), wie im folgenden zu zeigen ist, aber weniger treffend als die Webersche Metapher, da es sich bei Farbe um kein Zeitobjekt handelt.

72 Hören und Sehen sind die beiden Fernsinne im Unterschied zu Tasten und Schmecken, so G. H. Mead; vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 183f – Ein zwar hierher passendes, aber problematisches Beispiel für die Synergie zwischen Musik und Religion ist der Wechsel vom musikalischen zum religiösen ‚Virtuosen‘, d. h. der Fall einer zugunsten einer fundamentalistischen religiösen Orientierung abgebrochenen Pianistenkarriere; vgl. Fischer/Schöll, Lebenspraxis 196-227.

73 Vgl. Riethmüller u. a., Musiké 1199.

74 Vgl. Fraas, Religiosität 54; zu F. Osers Theorie über das Bestehen von Religiosität in ‚reflexiven Operationen‘ vgl. ebd. 66 und Anm. 61.

75 In diese Richtung geht die Maréchal-Schule, erwähnt seien K. Rahner und E. Coreth. Vgl. B. Weissmahr, Philosophische Gotteslehre (Grundkurs Philosophie 5), Stuttgart 1994, 22-45.

76 Vgl. F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Frankfurt/M. 1982, 138 (Nr. 125). Im Allgemeinen kommt hier nur der Wegfall der Gotteserfahrung in den Blick. Wie die Subjektvergegenheit in den anonymen Kunstwerken des Mittelalters zeigt (z. B. Naumburger Dom),

gestirnten Himmels über mir oder des moralischen Gesetzes in mir nicht mehr eigens vergewärtigt werden.<sup>77</sup> Metaphorisch gesagt: Die Musik des Universums und der Seele bleibt bloßes Geräusch.

Dass anlässlich der Herausforderung zu den obengenannten ‚Bekehrungsleistungen‘ sich die Aufmerksamkeit wieder auf solche verloren gegangenen Horizonte richten kann, lässt einen weiteren Zusammenhang zwischen Musikalität und Religiosität aufscheinen, diesmal vermittelt über die Erfahrung von Zeit und Zeitlichkeit: Beide sind ebenfalls nur indirekt erfassbar, aber jene ist für die Musik und diese für die Religion wesentlich. Leibniz‘ Definition der Musik als „*exercitium arithmeticae occultum*“ der Seele<sup>78</sup> verweist auf das von altersher dem Nacheinander-Zählen zugeordnete Phänomen der Zeit. Ton und Melodie sind „Zeitobjekte“ und dienten von Augustinus über Franz Brentano bis Husserl als Ansatzpunkt für die Erforschung des Zeitbewusstseins.<sup>79</sup> So gesehen lässt sich Musikalität auf die unterschiedlich ausgebildete Fähigkeit beziehen, den sich abschwächenden „Kometenschweif von Retentionen“<sup>80</sup> als in sich strukturiert und eben nicht völlig ‚zusammengerückt‘<sup>81</sup> so festzuhalten, dass in der Wiedererinnerung ganze Melodien oder sogar Musikstücke sukzessive reproduzierbar sind:<sup>82</sup> Mozart konnte ein doppelchöriges Werk nach einmaligem Hören rekonstruieren.<sup>83</sup> Für Heidegger ist die von Augustinus beschriebene *distentio animi* (die Wahrnehmungs-Zerspaltung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – Basis der nach Heidegger ‚vulgären‘ Zeiterfahrung) ein Hinweis auf das ekstatisch-horizontale Sich-Erstrecken des Daseins, seine Zeitlichkeit.<sup>84</sup> Die den Horizont wegwischtende Seinsvergessenheit ist demzufolge auch Zeitlichkeits-Vergessenheit. Das ‚Dasein zum Tode‘ als solches wird ‚alltäglich‘ verdeckt; für den religiösen Bereich

---

gibt es solches aber auch bezüglich der Ich-Erfahrung; Ähnliches gilt für die Welterfahrung: Im Roman von *T. Aitmatov*, *Die Richtstatt*, Berlin (Ost) 1988, bemerkt der Protagonist nur „alle Jubeljahre“ die Weite des Sees (seit alters her auch korrespondierend mit Seele), an dem er die ganze Zeit lebt (ebd. 323). – Vgl. dagegen Rahners klassische Texte über die (oft anonyme) „Geisterfahrung in konkreter Lebenserfahrung“, in: *K. Rahner*, *Erfahrung des Geistes*, Freiburg 1977 (besonders 37-45); aber auch *ders.*, *Gotteserfahrung heute*, in: *Rahner IX* (1970) 161-176 (hier besonders 168-170).

77 Vgl. *I. Kant*, KpV A 289 (Beschluss).

78 S. o. Anm. 27.

79 Vgl. *Augustinus*, *Confessiones*, 11. Buch, besonders 17,34 - 28,38; *F. Brentano*, *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Aus dem Nachlass (hg. v. St. Körner/R. M. Chisholm) (PhB 293), Hamburg 1976; *E. Husserl*, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917) (hg. v. R. Boehm) (Husserliana 10), Den Haag 1966. Zum Begriff des Zeitobjekts vgl. ebd. 23.

80 Ebd. 30; vgl. 35. Eine Retention ist keine (Wieder-)Erinnerung im üblichen Sinn, sondern „das unmittelbare Noch-Bewußthaben des soeben in die Vergangenheit Absinkenden“ – so *K. Held*, Art. Retention: HWP 8 (1992) 931-932. 931.

81 Vgl. *Husserl*, *Phänomenologie* 26 bzw. 367.

82 Ansatzpunkt hierfür scheint mir das sogenannte „Sukzessionsbewußtsein“ als originär gebendes Bewusstsein, d. h. die „Wahrnehmung“ von diesem Nacheinander“ (ebd. 42), zu sein; die wiederholende Erinnerung knüpft daran an, dass eine Wahrnehmung „ein sich stetig abstufer Akt“ (ebd. 47) ist, eine „Aufeinanderbezogenheit ... die vor aller ‚Vergleichung‘ und allem ‚Denken‘ liegt“ (ebd. 44).

83 Vgl. *Gembris*, *Musikalische Fähigkeiten* 148. Zur Zeitstruktur der Musik vgl. *Harz*, *Musik* 52f (mit weiteren Literaturhinweisen).

84 Vgl. *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993, 231-437 (2. Abschnitt: „Dasein und Zeitlichkeit“), besonders 427f.

zentrale existenzielle Kategorien wie die Geschichtlichkeit (statt Geschichte) und der Augenblick (statt ununterscheidbarer ‚Jetzt‘-Punkte) geraten aus dem Blick. Im erwähnten Fall eines notwendigen Wechsels des Orientierungsrahmens bzw. einer Umstrukturierung des biografischen Erlebnismaterials machen sie sich jedoch wieder bemerkbar.<sup>85</sup>

#### 4. Einige pastorale Konsequenzen

‚Unmusikalisch‘ oder ‚religiös unmusikalisch‘ zu sein, ist nicht Schicksal, sondern, wie sich zeigte, in kaum zu überschätzendem Maße vom sozialen Umfeld abhängig – wobei diese Abhängigkeit interaktionistisch zu verstehen ist. Da an Anregungen in Form von Musikangeboten einerseits und Kontingenzerfahrungen andererseits zu keiner Zeit Mangel herrscht, könnten sich die entsprechenden Fähigkeiten des Erlebens und Verhaltens in jeder Lebensphase, wenn auch in jeder auf andere Weise, entwickeln. Bei allen zu beachtenden persönlichkeitsstypischen, phasenbedingten und biografischen Besonderheiten: Sowohl für musikalische ‚Begabung‘ wie für ‚tiefe‘ Religiosität sind vor allem Elternhaus und Familie, aber auch die Schule, Gleichaltrige, Medien usw. sowie das gesamte geistige Klima mitbestimmend,<sup>86</sup> denn auch Selbstblockaden („Was Hänschen nicht lernt ...“) sind kulturell vermittelt. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist Religion bzw. Religiosität ebenso wenig Privatsache wie Musik bzw. Musikalität. Hinsichtlich letzterer ist für das gegenwärtige kulturelle Klima charakteristisch, was oben bezüglich der Reaktion auf ‚Selbstbechtigungen‘, unmusikalisch zu sein, festgestellt wurde; verschärft gesagt: „Auf lange Sicht mag es sich herausstellen, daß die moderne westliche Gesellschaft als ungewöhnlich bezeichnet werden muß, weil sie die musikalische Entwicklung bei nahezu allen Menschen bis auf eine kleine Minderheit behindert.“<sup>87</sup> Das illustriert ein hier zufällig herausgegriffenes Beispiel, die Klage des Dirigenten und Karajan-Schülers Mariss Jansons:

„Das Interesse für klassische Musik nimmt ab, die Leute gehen weniger in Konzerte, die Ausbildung ist eine Katastrophe. In normalen Schulen unterrichtet man überhaupt nicht mehr in Musik. Die Kinder wachsen auf ohne musikalische Kenntnis – wie kann man so etwas erlauben? ... Diese Leute kennen keine historischen Namen, keine Künstler, keine Sänger, rein gar nichts ... Ich rege Leute immer an ... zu analysieren, warum in den vergangenen Jahrhunderten Könige, Fürsten, Zaren und so weiter Interesse für Kunst hatten, Theater und Konzerte besuchten. Heute sind unsere Könige Bürgermeister, Präsidenten ... Der Zar hatte früher eine Loge und ist immer in das Kirow Theater gekommen. Fra-

85 Vgl. hierzu E. Tiefensee, Identität aus Erinnerung, in: Th. Brose (Hg.), Zeitenwende – Glaubenswende. Beiträge aus Religion und Gesellschaft, Leipzig 1998, 23-39.

86 Ein Fall wie A. Frossard, Gott existiert. Ich bin ihm begegnet, Freiburg/Br. 1970, der hinsichtlich seiner plötzlichen Bekehrung entschieden jede Voraussetzung in seiner Sozialisation ausschließt (vgl. ebd. 7-10), dürfte selten sein. Er erwähnt übrigens ein Beispiel, wie durch ausdauerndes Üben ‚religiöse Begabung‘ erreicht werden kann: einen eigentlich ‚ungläubigen‘ Freund, der täglich die Hl. Messe besuchte; vgl. ebd. 120f.

87 Lumer-Henneböle, Musik 376.



gen Sie einmal, wann Jelzin in einem Konzert war ... Politiker müssen die Wichtigkeit der Kunst und Kultur erkennen ... Oper und Konzert – das ist das geistige Leben. Es gehört aber nicht mehr zu unserem Leben. Für mich ist das ein schrecklicher Verlust.“<sup>88</sup>

Nun verfügt Deutschland zwar über ein vielfältig gestuftes System der Musikerziehung,<sup>89</sup> doch kann es das weitflächige Versagen des familiären Umfeldes bei der frühkindlichen musikalischen Entwicklung kaum ausgleichen, denn „Musik steht wie kaum ein anderes Schulfach ... unter einem ständigen Legitimationszwang und unter dem Druck vielfältiger, sich häufig widersprechender Ansprüche“<sup>90</sup>. Ein Musikpädagoge warnt demzufolge:

„Kindern die Fächer Musik und Kunst zu reduzieren heißt auch Mitschuld zu tragen an einer sich ausbreitenden ästhetischen Taubheit und Blindheit der jungen Generation. Die bildungspolitische Devise kann nur lauten: Setzen wir gegen die Verhirnlichung unserer Kinder die Versinnlichung, denn die Sinn-Krise unserer Tage ist in Wahrheit auch eine Sinnen-Krise.“<sup>91</sup>

Müheless lässt sich Ähnliches zumindest für den west- und nordeuropäischen Raum feststellen, wenn es um die kulturelle Akzeptanz der Religiosität (oder auch nur der Spiritualität im obengenannten Sinne) und deren gesellschaftliche Protektion geht. Wenn das Ziel des Musikunterrichts „die Entwicklung, Förderung und Differenzierung der musikalischen Fähigkeiten der Schüler und ihre Befähigung zur Teilhabe an musikalischer Kultur“<sup>92</sup> ist – was auf der Stufe der allgemeinbildenden Schulen heißt: ‚aller Schüler‘ –, dann darf gefragt werden, warum die Verbindlichkeit des Religionsunterrichts im Blick auf den Status quo (die Mehrheit gilt als areligiös) zunehmend eingeschränkt wird, sodass das Angebot letztlich nur noch auf die durch die familiäre oder sonstige konfessionelle Konstellation schon ‚Begabten‘ zielt. Allerdings ist ein irgendeinem Schulfach angegliederter Ausgleich durch eine Art vergleichender Religionswissenschaft, wie es Brandenburgs „Lebengestaltung-Ethik-Religionskunde (LER)“ anzielt, hier ebenso unzureichend, wie es der Ersatz von Musikunterricht durch ‚Musikkunde‘ wäre. Zitherspieler wird man durch Zitherspielen, sagt schon Aristoteles.<sup>93</sup> Wie sich also Musikalität am konkreten Modell<sup>94</sup> und im hohen Maße bedingt durch das persönliche Auftreten und die musikalische Kompetenz oder sogar Begabung der Lehrenden entfaltet,<sup>95</sup>

88 *W. Dobner*, „Unter 25-mal geht nichts“: „Die Presse“ vom 14./15. August 1999 – Spectrum, S. III.

89 Vgl. *K.-H. Reinfandt*, Art. Musikpädagogik: MSM 678-682.

90 *Lumer-Henneböle*, Musik 376.

91 So der Frankfurter Hans Günther Bastian zur Schulsituation in Hessen; z. n. *H. Klein*, Muster ohne Beispiel: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 18. August 1999, S. 49.

92 *Lumer-Henneböle*, Musik 376.

93 Vgl. *Aristoteles*, Eth. Nic. 1103 a 34.

94 Das „Konzept einer Erziehung durch Musik ist heute dem Anliegen des Lernens an Musik gewichen“; so *H. Rösing/G. Maas*, Musikpsychologie und Musikunterricht, in: *Bruhn u. a.*, Musikpsychologie 354-360. 355.

95 Vgl. *R. Shuter-Dyson*, Einfluß von Elternhaus, Peers, Schule und Medien, in: ebd. 305-316. 311f.

so entwickelt sich Religiosität nur an einem profilierten ‚Modell‘ von Religion und durch Vermittlung überzeugender und zugleich kompetent in ihr und aus ihr lebender Persönlichkeiten (wobei letztlich den Schülern überlassen bleibt, was sie mit und aus den erlangten Fähigkeiten machen).