

Kanalisierung des Heiligen oder Ermöglichung religiöser Subjektivität? - Kinderbilder als Gestaltung medial vermittelter Religion

Heinz Streib

Wenn Sie vor dem Weiterlesen und unter Mißachtung meiner Überschrift das Bild betrachten, das hier abgedruckt ist, welche Antwort würden Sie auf die Frage geben, was Jennifer (5 Jahre und 9 Monate) hier gemalt dargestellt hat? Spekulieren Sie!



Wenn ich Ihnen die Antwort sagen soll: Jennifer hat mit diesem Bild auf die Bitte geantwortet: „Malt bitte, wie Ihr Euch Gott vorstellt!“. Es würde verwundern, wenn Sie erraten hätten, daß dies ein Gottesbild ist. ‘Mickymaus auf großer Fahrt’, ‘Diddelmaus mal wieder unterwegs’ oder ‘Der Sandmann grüßt zur guten Nacht’ wären schon eher passende Bildunterschriften.

Jennifers Gottes-Bild ist ein Bild aus unserem Bielefelder Projekt „Religiöse Kinderbilder im Prozeß des Entstehens“. In

diesem Projekt dokumentieren wir den Malprozeß von Kindern, die ein Bild mit religiöser Thematik, ein Gottes-Bild etwa, malen, mithilfe von Videoaufzeichnungen. Für den Interpretationsprozeß wird der Soundtrack transkribiert, auf dem sowohl die kleinen Plaudereien und Frage-Antwort-Sequenzen während des Malens, als auch ein kleiner Nachfrageteil zu den fertigen Bildern festgehalten ist. Wir versuchen also, in Bild und Ton möglichst viel Einzelheiten über den Malprozeß festzuhalten, um über die verarbeiteten Vorlagen, die Einfälle und die Gestaltungsprozesse der Kinder

begründete Aussagen machen zu können. Vom fertigen Ergebnis her kann darüber nur spekuliert werden. Aus den Malprozeß-Analysen jedoch wird die Dynamik eines Prozesses erkennbar; es wird dokumentierbar, wie Kinder mit religiösen Vorstellungen arbeiten, welche Vorlagen sie verarbeiten, mit welcher Absicht und Deutung sie diese ein- und umarbeiten.

Jennifers Gottes-Bild ist überdies ein Beispiel für die Beziehung zwischen medialer Bilderwelt und religiösen Vorstellungen. Jedenfalls hat Jennifer in Ihrem Bild medial vermittelte symbolisch-mythische Vorlagen verarbeitet, die sie teils benannt hat, teils sind wir auf Vermutungen angewiesen. Freilich ist Jennifers Bild ein Einzelfall und als solcher zu wenig für ein Beweisverfahren, allerdings zuviel, um als Fall ignoriert zu werden. Veranschaulicht am Fall von Jennifers Gottesbild möchte ich im folgenden einige Überlegungen zum Wandel religiöser Sozialisation von Kindern im Zeitalter elektronischer Medien vorstellen und damit einen Beitrag zum Thema Selbstsozialisation, Kinderkultur und Mediennutzung im Blick auf die Dimension der Religion versuchen. Damit nehme ich den Begriff der Selbstsozialisation, wie er von Jürgen Zinnecker entfaltet wurde, positiv auf. Weiter möchte ich aus dem im Beitrag von Jan-Uwe Rogge besonders dies hervorheben, daß Selbstsozialisation sich in teilweise zeitaufwendigen, zumindest länger dauernden Verarbeitungsprozessen vollzieht, die die familientherapeutische Wahrnehmung in den Blick bekommt; dabei spielen, wie im Fall des Jungen, der den Tod von Bambis Mutter zu verarbeiten sucht, auch Malprozesse eine Rolle. Von *Selbstsozialisation* im Bereich der Religion, der religiösen Sozialisation von Kindern auszugehen, Kinder als Subjekte ihrer religiösen Bildungsprozesse wahrzunehmen, ist im Kontext theologischer und religionspädagogischer Diskurse nicht gerade common sense, darum aber nicht weniger angemessen, ja notwendig, wenn die Veränderungen der Kinderkultur gerade angesichts der Mediennutzung nicht abgeblendet werden sollen.

Meine Fragestellung kann ich so formulieren: Angesichts der zunehmend medial geprägten religiösen Sozialisation stellt sich die Frage, ob diese durch einengend-dominante und passivitätssteigernde Glättung und Gleichrichtung des Religiösen geprägt ist oder ob sich dabei Subjektivität und Selbstorganisation von Kindern entfalten kann, sprich: ob Kinder *auch* als Subjekte ihrer Bildungs- und religiösen Sozialisationsprozesse in Erscheinung treten. Daraus ergibt sich für meinen Beitrag folgender Aufriß: Ich möchte das Thema Me-

dien und Religion näher beleuchten unter der Frage nach der ‘Kanalisation des Heiligen’; weiter soll der Wandel der religiösen Sozialisation und das Entstehen eines neuen religiösen Sozialisationstyps skizziert und die darin dennoch ermöglichte Subjektivität und Selbstsozialisation von Kindern bedacht werden; schließlich möchte ich diese Überlegungen am konkreten Fall, der Interpretation des Malprozesses von Jennifer illustrieren und diskutieren.

1. Kanalisation des Heiligen?

Wenn der Bildschirm immer mehr zum Fenster der Welt wird, kommt auch Religion nicht unberührt davon. Ja, die Entwicklung elektronischer Kommunikation scheint Religion weit hinter sich gelassen zu haben - jedenfalls die Buch- und Wort-Religion mit Absolutheitsanspruch. Wir sprechen vom Ende des Buchzeitalters durch Digitalisierung, das mit dem Abschmelzen der kirchlichen Deutungsmonopole und ihrer Beerbung durch die Medienmanager einhergeht. Religion, soweit sie in den Medien noch vorkommt, wird ‘kanalisiert’. Kanalisation erhöht einerseits den kommunikativen Fluß und die Reichweite enorm, etabliert andererseits jedoch Zugangsvoraussetzungen und Verkehrsregeln, die bei näherem Zusehen nicht harmlos sind.

Sind die Effekte am anderen Ende des Kanals nicht folgendermaßen zu charakterisieren? Aus der religiösen Erfahrung, die einen Gang - und sei es nur zur nächstgelegenen Kirche -, die eine Fahrt, eine Reise erfordert, wird ein Häppchen für den erlebnisorientierten Unterhaltungs-Konsumenten. Statt Mündigkeit - und auch in der kreativen Phantasietätigkeit meditativer Stille wird Selbsttätigkeit und Mündigkeit angeregt - entsteht Hörigkeit, lethargische Nur-noch-Rezeptivität. Die Pausenlosigkeit, der permanente Schalldruck und die rasche Bildfolge lassen Innehalten, Reflexion und Verarbeitungsprozesse kaum zu. So müßte in Anlehnung an die radikaleren Fernseh-Kritiker die ‘Kanalisation der Religion’ charakterisiert werden.

Die Kirchen scheinen davon etwas gespürt zu haben. Daß nämlich deren Medienpräsenz eher einer Randnotiz gleicht, verdankt sich neben organisatorisch-innovations-resistenten Faktoren auch materialen Bedenken, die den Kern der Religionspraxis betreffen: Sind der face-to-face- bzw. Gemeinde-Aspekt, die meditative Stille, die persönliche Teilnahme am Ritual nicht eigentlich unverzichtbare Elemente praktizierter Religion? Und sind nicht Freiheit und Mündigkeit des Menschen als Bildungsziele hochzuhalten? Wenn sich trotz solcher Bedenken ein Programmangebot (Gottesdienstübertragungen, das ‘Wort zum Sonntag’ und einige kirchliche Informationssendungen)

etabliert hat, so muß dennoch die Frage erlaubt sein, ob es nicht angebracht wäre, die liturgischen und homiletischen Beiträge aus dem Programm zu nehmen. Dies mit guten religionstheoretisch-theologischen Argumenten: Religionspraxis gehört in Räume, in denen sie zusammen mit anderen praktiziert, zelebriert und erfahren werden kann. Theologische Querdenker wie Hermann Timm (1993, 195) halten nichts von 'Kirche im Fernsehen', ja empfinden das Ablichten von Kulthandlungen auf dem Bildschirm als „Blasphemie“. Wenn es nach Timm ginge, würde sogar „das Sprachsortiment der Kerygmantik: Botschaft, Sünde, Gnade, Offenbarung, Vergebung, Rechtfertigung, Erlösung usw., Medienverbot erhalten“.

Im Gegensatz zu den großen Kirchen hegen Fundamentalisten und Charismatiker kaum Bedenken: Electronic church (Hoover 1988; Newman 1996), Televangelism und Pray TV (Bruce 1990) sind Stichworte aus einigen Buchtiteln, die zeigen, daß große Teile der Fundamentalisten nicht die geringste Reserviertheit und Hemmung gegen die Kanalisierung ihrer religiösen Orientierung haben. Dies liegt nicht nur an dem vehementen Sendungsbewußtsein und Missionseifer des Fundamentalismus, dem nahezu jedes Mittel recht und das allerneueste und modernste gerade gut genug ist. Die Problemlosigkeit der Mediennutzung nimmt auch darum nicht Wunder, weil die fundamentalistische Auffassung vom Heiligen Geist besitzergreifend-dynamische Züge hat, die sich an rhetorisch-suggestive, musikalisch-mitreißende, an erlebnisorientierte Dynamik anlehnt, und dafür elektrische und elektronische Metaphorik äußerst passend findet. Dem Fundamentalismus, dem modernen Antimodernismus unseres Zeitalters, ist die Verbindung von hochmoderner 'Kanalisierung des Heiligen' (Radio; TV ; Internet) und ihre antimodernistischen Effekte (Hörigkeit; Wahrheits-Absolutismus) nicht nur passend, sondern hochwillkommen.

Auch wenn die Spannung zwischen dem Medium Fernsehen und der Religion zunehmend problematisiert und differenzierter diskutiert wird, in den U.S.A. stärker (vgl. etwa Ferre 1990; Goethals 1990; Newman 1996) als hierzulande (vgl. etwa Albrecht 1993), macht es Sinn, in diesem Zusammenhang weiter zurückzugreifen und an die scharfe Medienkritik von Neil Postman und die noch schärfere und ältere von Günther Anders zu erinnern, auch wenn wir ihnen nicht uneingeschränkt folgen können. Denn sie deuten auf einen entscheidenden wunden Punkt: auf die Frage der Möglichkeit von *Selbstbestimmung* oder *Subjektivität* im Umgang mit dem Medium Fernsehen.

Postman sieht die Ernsthaftigkeit und Authentizität der religiösen Erfahrung in Gefahr: „The best things of television“, schreibt Postman (1985, 16), „are its junk“. Dagegen hält er das Fernsehen dann für höchst gefährlich,

„when its aspirations are high, when it presents itself as carrier of important cultural conversations, when it co-opts serious modes of discourse - news, politics, science, education, commerce, religion - and turns it into entertainment packages“ (159). Postman konfrontiert darüber hinaus die 'elektronische Kirche' mit der Frage, ob nicht „by taking religion into an *entertainment* environment, it is deceived out of, and alienated from, any authenticity of religious experience“ (116ff); die 'elektronische Religion' sei alles andere als ein „authentisches Kulturobjekt“.

Anders' (1956) Medien-Kritik ist noch radikaler und wendet sich nicht nur gegen das Fernsehen, sondern gegen die Flut von Bildern, ist auch radikale Bild-Kritik. Ich zitiere einige seiner zentralen fernsehkritischen Thesen: „Da die Geräte uns das Sprechen abnehmen, verwandeln sie uns in Unmündige und Hörige“ (107). „Die Ereignisse kommen zu uns, nicht wir zu ihnen“ (110). „Da wir beliefert werden, gehen wir nicht auf Fahrt; bleiben wir unerfahren“ (114). Die These von der Gefährdung von Erfahrung und Fiktionalität, von Mündigkeit und Handlungsbereitschaft müßten uns alle, besonders die PädagogInnen, in höchste Alarmbereitschaft versetzen. Daraus habe ich eine Mahnung zur Reserviertheit gegen die flimmernde Bilderflut hergeleitet, besonders im Blick auf Religion und auf religiöse Entwicklung und Erziehung (Streib 1997). Die Analysen von Anders oder Postman lassen sich nicht einfach vom Tisch fegen, wenn sie auch einzuschränken sind.

Der bereits erwähnte Hermann Timm (1993:193) bringt gegen die radikale Fernsehkritik meta-kritische Einschränkungen vor. Die Rede vom 'Medienkult' bedeute im Grund nichts anderes als angesichts von Bilderkult, Götzendienst, Magie, Idol, Fetischismus, Opium und finsterstem Heidentum nach Bilderstürmern zu rufen. Und in diesem Sinne sieht er die Fernsehkritiker von Anders bis Postman „mit dem orthodoxen Geschichtsbild des Abendlandes philosophischer wie theologischer Provenienz“ (193) arbeiten. „Sie setzen auf die Versprachlichung des Heiligen im Fortschritt vom Mythos zum Logos, vom Bild zum Wort, von der Ästhetik zur Ethik, von der Anschauung zum Begriff, von der Archäologie des ewig Gleichen zur Eschatologie des immer Neuen, von immanenter Naturkonstanz zur Transzendenz des Geistigen, Sittlichen, Künftigen. Ihr Gott ist im Kommenden begriffen, weil sie die Wirklichkeit als einen selbstreflexiven beschleunigten Verflüssigungsprozeß denken, zum letztgültigen Solo-verbo-Rationalismus vorausstürmend. Deshalb ihre Aversion gegen das Fernsehen ...“ (193). Wenn auch Protestantismus und radikaler Rationalismus beileibe nicht enge Verbündete auf der ganzen Linie waren, in diesem Punkt gibt es in der Tat Koalitionslinien, an deren Überwindung im Sinne phänomenologischer und ästhetischer Reformulierung von

Theologie und Religionspädagogik gearbeitet wird (vgl. Failing & Heimbrock 1998; Heimbrock, Hg. 1998).

In diesem Kontext ist nun Timms positive These interessant. Seiner pointierten Metakritik entspricht seine neue Würdigung des Mediums Fernsehen mit einer theologischen Argumentation (vgl. Timm 1993: 189f). Er interpretiert das 'Heilige' in Anlehnung an Friedrich Schleiermacher als „Anschauung und Gefühl des Universums“ und mit Rudolf Otto als „mysterium fascinosum et tremendum“. Aus dieser Perspektive erscheint ihm dann das Fernsehen als Medium, das die Anschauung des Universums in „kommunikativer Verschränkung des Unheimlich-Heimlichen oder Heimlich-Unheimlichen“ durch Technik möglich gemacht hat. Wovon sich Schleiermacher und Otto nicht träumen ließen, sei in der 'Kanalisation des Heiligen' möglich geworden: Anschauung des Universums. „Die Medien behausen das Unbehausbare: Universum im Domizil - beheimaten auch im Heimatlosen, da die Privatheit der modernen Persönlichkeit gesprengt wird.“ „'Der Geist weht, wo er will', warum soll er es nicht auch im Medienzeitalter tun. Die Technik als solche muß ihm ja keine Angst machen“ (195), sagt Timm weiter und schlägt vor, „Medienreligiosität“ als medienästhetische Gegenwartsreligion zu bejahen und zu fördern. Religion im Fernsehen sei damit einer „Postmodernisierung“ zu unterziehen. Dies freilich „außerhalb der Denkmauern moderner, neuorthodoxer Kirchendogmatik“ (196). Mit der Rede von einer medienästhetischen Gegenwartsreligion möchte er die Aufmerksamkeit darauf richten, daß inmitten der sich nicht als religiös ausgewiesenen und schon gar nicht kirchenamtlich legitimierten Sendungen eine religiöse Dimension zur Sprache kommen kann, ein Spielraum für die Inszenierung ureigener Merkwürdigkeiten, Denkwürdigkeiten und Glaubwürdigkeiten.

Obwohl wir auch Timms These nicht vorbehaltlos folgen können, aus seinen querdenkerisch-phänomenologischen Überlegungen ist zumindest dies zu entnehmen, daß wir in Fernsehsendungen - wie im Grunde in der Alltagswelt überhaupt (vgl. Streib 1998; Luther 1992) - mit religionsproduktiven Reflexionen und Brechungen zu rechnen haben. Dies abseits von traditionell oder kirchlich eingetretenen Pfaden und Religionsbegriffen. Darum aber muß die Rede von der 'Kanalisation des Heiligen' mit einem Fragezeichen versehen werden (was Timm auch tut).

Für eine meta-kritische Einschränkung der radikalen Fernsehkritik sollte jedoch größeres Gewicht auf die Frage der Rezeptivität gelegt werden, auf rezeptionsästhetische Überlegungen. Anstatt sich pauschal-kritisch und rückwärtsgewandt (wie Anders und Postman) oder doch eher optimistisch-affirmativ (wie Timm) auf die *Fernsehsendung* und das *Medium* zu beziehen, wäre die Frage nach den Chancen von Subjektivität angesichts der medialen Ver-

mittlung von Religion zu stellen. Darüber, was anregend ist für religiöse Weltbilder, was religionsproduktiv werden kann, entscheidet der Zuschauer im Rezeptionsprozeß. Religionsproduktive Elemente sind besonders da zu vermuten, wo der erzählende und besonders der fiktive Charakter beim Zuschauer ankommt (vgl. Streib 1997).

Dies fügt ein weiteres Fragezeichen an: Es kann dann nicht länger eindimensional von 'Kanalisation des Heiligen' gesprochen werden. Damit jedoch, so ist zu notieren und im Folgenden zu explizieren, muß sich unser Blick nicht allein über die institutionellen Grenzen von Kirchen und religiösen Gemeinschaften hinwegsetzen und sich auf 'den Medienrezipienten' richten, vielmehr müssen auch die Modelle 'religiöser Sozialisation' modifiziert, ja selbst der Begriff von 'Religion' überdacht und fortentwickelt werden, um der religiösen Lage der Gegenwart gerecht zu werden.

Dies gilt auch und gerade im Blick auf die Kinder, für deren Begegnung mit Religion der Bildschirm zunehmend in den Vordergrund rückt. Müssen wir nicht davon ausgehen, daß auch im Blick auf den Medien-Umgang von Kindern und im Blick auf ihre religiöse Sozialisation statt von einer „Kanalisation des Heiligen“ nun von einer 'Dispersion' von religionsproduktiven symbolischen und alltagsmythischen Bildern und Erzählungen zu sprechen ist?

2. Wandel der religiösen Sozialisation – zu einem neuen religiösen Sozialisationstyp

Religion ist nicht, wie noch vor wenigen Jahrzehnten häufig prognostiziert, einem Säkularisierungs-Schub zum Opfer gefallen und verschwunden. Sie zeigt sich in bunter Vielfalt in der Erwachsenen- und in der Jugendkultur und nimmt hierbei zuweilen sehr unorthodoxe Formen an. Man kann von einer Schere zwischen abnehmender Kirchlichkeit und zunehmender Religiosität sprechen (Shell 1992; Zinnecker 1993). In der Diskussion über diese Wandlungsprozesse von Religion in der Gegenwart haben sich Erklärungen durchgesetzt, die ich stichwortartig in Erinnerung rufe. Religion in unserer Zeit ist von 'Traditionsabbruch' und 'Unsichtbarkeit', von 'Wahlzwang' und 'Häresie', von 'Individualisierung' und 'Biographisierung' geprägt. Dies führt zu einer radikal veränderten religiösen Sozialisation. Diese hat längst vor den Kindern die Erwachsenen erfaßt, wird sich jedoch vermutlich auf die jeweils nachwachsende Generation verstärkt auswirken. Angesichts des gravierenden Wandels der religiösen Sozialisation erscheint mir die Rede von einem 'neuen religiösen Sozialisationstyp', der sich mit wachsender Beliebtheit auszubreiten scheint, gerechtfertigt.

Das Stichwort von der 'unsichtbaren Religion' hat Thomas Luckmann bereits 1963 in die Diskussion gebracht (vgl. Luckmann 1991). Gemeint ist damit, daß nach dem beobachtbaren Traditionsabbruch, dem Zerfall der Plausibilität der traditionellen Religionssysteme und dem Abbröckeln der religiösen Institutionen 'Religion' beileibe nicht verschwunden sei. Sie sei vielmehr abgewandert, ausgewandert, unsichtbar geworden. Wohin ist sie ausgewandert? In die Politik etwa - als *civil religion*. Aber auch in die Alltagserfahrung als Erfahrungen von Transzendenzen - von kleinen, mittleren und großen Transzendenzen (vgl. Knoblauch 1989; 1996).

Haben nicht die „stillen Ekstasen der Jugend“ (vgl. Baacke 1990; 1994) nicht inzwischen die Funktion übernommen, die traditionell in der Zugehörigkeit zu Kirchen oder religiösen Gemeinschaften gesucht und gefunden wurden? Kulturelle Freisetzung der Jugendlichen und ihrer Religiosität resultiert in *Individualisierung* und *Biographisierung* von Religion. Für einen zunehmenden Teil der Menschen ist Religion, Religionszugehörigkeit, ein bestimmtes Religionssystem, ein bestimmter Glaube nicht länger die Bezugsgröße, der ihr Leben, ihre Biographie eingeordnet wird. Vielmehr wird die eigene Biographie zum Kontinuum, zur Größe, der Religion und ggf. ihre Wandlungsprozesse, ja mehrere Religionsaffinitäten eingeordnet werden (Gabriel, Hg. 1996; Wohlrab-Sahr, Hg. 1995).

Kulturelle Freisetzung führt zu einem häretischen Verhalten auch im Blick auf Religion. Peter Berger hat bereits 1979 mit dem provozierenden Buchtitel '*The Heretical Imperative*', diese Behauptung aufgestellt. Häresie soll, so Berger, dabei nicht abschätzig das Abfallen vom rechten Glauben heißen, sondern dem griechischen Wort entsprechend schlicht, 'Wahl' und 'Wahlzwang'. Wir müssen wählen in Sachen Religion. Von diesem Wahlrecht machen unsere Zeitgenossen zunehmend Gebrauch. Und viele wählen nicht nur einmal in ihrem Leben. Dies charakterisiert einen neuen Typus religiöser Sozialisation. Ich nenne diesen neuen religiösen Sozialisationstyp den 'akkumulativen Häretiker', weil er akkumulativ und häretisch sich die symbolisch-mythologischen Elemente oder Bruchstücke aufsammelt, die zu dem je individuellen Gottesbild, zur je übernommenen Weltbild-Vorstellung zusammengebaut werden und zur Präferenz einer religiösen Praxis führen. In unserer Ende 1997 abgeschlossenen und der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestags vorgestellten Interview-Studie über christlich-fundamentalistische Biographieverläufe konnten wir einige Fälle dieses neuen religiösen Sozialisationstyps dokumentieren und analysieren. Die hier untersuchten Fälle 'akkumulativer Häretiker' wanderten ohne allzu viel Rücksicht auf die Differenzen zwischen Glaubens-Inhalten und Traditionszugehörigkeiten durch fernöstlich

orientierte, esoterische und fundamentalistisch-charismatische Milieus (Streib 1998b).

Dieser neue Typ religiöser Sozialisation, so meine These, charakterisiert zunehmend auch die religiöse Sozialisation von Kindern und Jugendlichen. Verstärkt werden akkumulativ-häretische religiöse Sozialisationsprozesse durch die pluralen Medienangebote und ihre multi-religiöse Gleich-Gültigkeit. Auch wenn der 'akkumulative Häretiker' freilich kein reines Medienprodukt ist, findet er mit zunehmender medialer Vermittlung der religiösen Sozialisation weitere Verbreitung. Auf die religiöse Sozialisation von Kindern wirkt sich der von den Medienangeboten mittransportierte Pluralismus, die mediale Supermarktsituation so aus, daß der 'neue religiöse Sozialisationstyp' vermehrt eklektizistisch und patchwork-artig symbolische und mythologische Vorstellungen ohne genauere Wahrnehmung ihrer Zugehörigkeit zu einer spezifischen Tradition und ohne tieferes Problembewußtsein für kognitive Widersprüche akkumuliert und in einer religiösen Vorstellungswelt zusammenbastelt. Der Mensch als Sinn-Bastler (vgl. Hitzler 1994). Auch in der Kinderstube wird gebastelt - und nicht zuletzt mit religiösen und religionsproduktiven Vorstellungen.

Was sucht der 'neue religiöse Sozialisationstyp'? Aus der Diskussion um den 'neuen Sozialisationstyp' (Ziehe 1975) ergeben sich Deutungsansätze des Wandels der materialen religiösen Vorstellungen, insbesondere des Gottesbildes. So läßt sich beobachten, daß narzißmus-responsive religiöse Symboliken in neuerer Zeit die Über-Ich-Gottesbilder ablösen. Aus der Narzißmus-Annahme im Konzept des neuen Sozialisationstyps könnte im Blick auf die religiöse Sozialisation dies gefolgert werden: Die Schwächung der Vaterrolle - wenn ich an psychoanalytische Ansätze der Religionsgenese erinnern darf - könnte zu einer signifikanten Veränderung der Form und Gestalt von Religion von Kindern geführt haben, insofern der gestrenge, Strafangst verbreitende, weil dem Vater nachgebildete Über-Ich-Gott einem dem Mutterbild nachgebildeten sorgenden und Geborgenheit stiftenden Gott mehr Platz eingeräumt hat. Ein Gott(esbild), der (das) als Übergangsobjekt tröstet und bergend begleitet, dessen Genese und Entwicklung die Psychoanalytikerin Ana-Maria Rizzuto (1979) theoretisch und anhand von Fällen beschreibt, scheint an Boden zu gewinnen. Gottesvergiftete Sozialisationsverläufe wie sie in Tilman Mosers (1976) oder Jutta Richters (1982) autobiographischen Texten dokumentiert sind, werden seltener.

Narzißtische Suchbewegungen und das Verlangen nach Geborgenheit charakterisieren die Mediennutzung von Kindern und Jugendlichen: Solche Kinder- und Jugendsendungen im Fernsehen stehen hoch im Kurs, die sich

dadurch auszeichnen, daß in ihnen eine Antwort auf die Suche nach verlässlichen und Geborgenheit signalisierenden Orientierungen gefunden werden kann (Schmidbauer & Löhr 1992). Wenn meine These richtig ist, daß die religiöse Sozialisation von Kindern zunehmend medial vermittelt ist, müßten also im Medienangebot für Kinder hinreichend religionsproduktive und narzißmus-responsive Vorstellungswelten evoziert werden - und die Kinder mit diesen produktiv umgehen können.

3. Kinder als Subjekte ihrer religiösen Bildungsprozesse

Daß sich Kinder in der Gestaltung visueller und verbaler Ausdrucksformen für religiöse Erfahrungen und in der Entfaltung religiöser Vorstellungen auf Gesehenes und Gehörtes beziehen, ist selbstverständlich; es ist wie beim Sprechen-Lernen: selbstverständlich entnehmen Kinder die Sprach- und Ausdrucksformen den Deutungsmustern und Sinnangeboten ihrer unmittelbaren Umwelt. Daß sie dabei vorrangig auf medial vermittelte Bilder zurückgreifen, ist relativ neu und der Veränderung von Kinderwelten zuzuschreiben.

Es gibt nur noch in kulturellen Nischen traditionsgeleitete religiöse Monokulturen, in denen Kindern der Exklusivitäts- und Absolutheitsanspruch einer bestimmten Tradition von Deutungsmustern und Sinngebungen vermittelt wird. Dagegen spielen für die meisten Kinder - auch hinsichtlich ihrer Begegnung mit Religion - die Medien eine wichtige Rolle: sie sind längst pluri-kulturell durchsetzt; und transportieren sie nicht eine Botschaft der Gleich-Gültigkeit?

Etwas Entscheidendes kommt hinzu: Die Rede von der 'Kanalisation des Heiligen' muß, wie ich oben behauptet habe, mit einem doppelten Fragezeichen versehen werden. Freilich beziehen sich Kinder in ihren religiösen Vorstellungswelten auf Facetten und Mosaiksteine der religiösen Traditionen, die sie wahrnehmen. Doch gewinnt die These von einer 'medienästhetischen Gegenwartsreligion' an Plausibilität, die, noch einmal rezeptionsästhetisch gewendet, die religionsproduktive Subjektivität der Kinder beachtet und von einer 'Dispersion' von religionsproduktiven symbolischen und alltagsmythischen Bildern und Erzählungen ausgeht.

Während die Überlegungen zur 'Kanalisation des Heiligen' Erwachsene und Kinder gleichermaßen betrifft, unterscheiden sich in materialer Hinsicht freilich Kinder von den Erwachsenen, weil sie mit anderen medialen Bilderwelten und Erzählwelten vertraut werden. An Jennifers Gottesbild kann man etwas davon wahrnehmen, *welche* Bilder und Erzählungen für die Gestaltung

einer religiösen Vorstellung aufgegriffen werden können und *wie* Kinder mit alltagsmythischen Bildern und religiösen Vorstellungen 'arbeiten'.

Dies bedeutet nun jedoch, daß die mediale Vermittlung von Religion für Kinder und Jugendliche nicht nur eine Erschwernis und Zumutung darstellt; vielmehr werden ihnen auch Chancen eröffnet, wird ihnen einiges zugetraut. Selbstsozialisation, Subjektivität und Kreativität - kann dies nicht als Charakteristikum der religiösen Sozialisation wahr- und ernstgenommen werden? Sind Kinder und Jugendliche als Subjekte ihrer religiösen Bildungs- und Entwicklungsprozesse zu würdigen?

Aktive Bild-Gestaltung und Malprozesse sind auch und ganz besonders der Wege, auf denen Kinder solche Prozesse gestalten. (Religiöses) Bild und (religiöse) Bildung haben miteinander zu tun: rezipierte religiöse Bilder, Symbole und Geschichten werden in neuer Symbolisierung, Erzählung oder Bild-Gestaltung verarbeitet. Dies ist in Kinderzeichnungen beobachtbar.

Ein aufschlußreicher Weg, der religiösen Subjektivität von Kindern auf die Spur zu kommen, ist darum die Analyse von Kinderbildern. Allerdings ergibt sich aus dem eben Gesagten die Notwendigkeit, die eingetretenen Wege der Kinderbild-Analyse, die vom fertigen Bild ausgehen und - unter vorwiegend entwicklungspsychologischer Perspektive - die Religiosität von Kindern und Jugendlichen untersuchen (Bossmann & Sauer 1984; Bucher 1994; Hanisch 1996; Tamm 1996), zu verlassen und den *Malprozeß* zu dokumentieren und zu analysieren. In unserem Projekt „Religiöse Kinderbilder im Prozeß des Entstehens“ verfolgen wir solche Spuren durch Video-Dokumentation des Malprozesses. Die Fragestellung bei der Analyse ist dabei auch die, welche durch die Medien vermittelten symbolischen und mythologischen Vorstellungen in den Bildern der Kinder ihren Niederschlag finden, besonders aber: welche kreativen Um- und Weiter-Gestaltungen die Kinder vornehmen.

Ich möchte zur Illustration meiner Überlegungen Jennifers *Malprozeß* skizzieren, wie er sich aus der Interpretation der Videoaufzeichnung darstellt. In ihm kommt Jennifers Subjektivität, Gestaltungskraft und ihr theologisches Reflexionsvermögen zum Vorschein, mit dem sie die medialen Vorlagen, die sie irgendwo gesehen hat, und theologische Aussagen, die sie irgendwo gehört hat, zusammenfügt und in ihrem heiteren Gottesbild vereint. (Ich zitiere im folgenden aus dem Transkript des Soundtracks; dabei steht „J“ für Jennifer, „V“ für Verena, das neben Jennifer sitzende etwa gleich alte Kind und „K“ für die Interviewerin und Kamerafrau).

Als Jennifer zu malen anfängt, erklärt sie plaudernd, was sie sich dabei denkt:

- [5] J.: ... so, so, ich mal erst mal, ich mal die Wolke in ... so muß sie hoch ... [...], ich glaube, das ist aber rot ... mmm, jetzt geht sie wieder runter, dann grade. Die Wolke, auf die Jesus, ähm, Gott geflogen war, die war aber sehr groß [K.: mhm], da mußte man richtig viel Platz haben [...].
- [6] V.: Wer ist das?
- [7] J.: Die Wolke.
- [8] V.: Und wo ist Gott?
- [9] J.: Den *mal ich jetzt noch*.
- [10] V.: Ach so [...].
- [11] J.: Mhm, die Haare ... es war ja ganz .. da kann man ja auch hier oben noch, ähm, malen, welche Zeit das war [K.: mhm] [...] die Zeit sich vorstellen (lacht etwas).
- [12] K.: Mhm, das kannst du machen.
- [13] J.: [...] mhjau ... [...] den Körper n bißchen größer, den Haaals und ... und jetzt mal ich in Hautfarbe.
- [14] V.: Ich mal [...]
- [15] J.: Anmalen? ... Na ... und der Kopf (lacht) fehlt mir noch ... häää, braun.

Die Ursprünge der Motiv-Idee und der Bildeinteilung bleiben zwar überwiegend im Dunkeln, aber immerhin können wir rekonstruieren, daß Jennifer ihren zu malenden Gott auf einer Wolke imaginiert, die hoch oben fliegt. Weiter wird aus Jennifers Erklärungen deutlich, daß sie ein Ereignis vor langer, langer Zeit malen will: die Himmelfahrt von Jesus oder Gott. Am Ende des Malprozesses wird sie die für sie unvorstellbar große Zahl mit den vielen Nullen über das Bild schreiben, damit jeder weiß, daß es unvorstellbar lange her ist.

Im Gesamtarrangement von Jennifers Gottes-Bild ist die mediale Vorlage ‘Sandmann’ erkennbar. Durch Nachfragen wissen wir von Jennifer, daß sie diese Fernsehsendung regelmäßig anschaut. Doch ist dies letztendlich meine Interpretation, aber dafür, daß der ‘Sandmann’ und seine Kulisse als Vorlage für das Gesamtarrangement des Bildes gedient haben, sprechen folgende Indizien im Bild: 1. Das Wolken-Fahrzeug, das gut in den Fuhrpark des Sandmanns paßt; 2. das sternartige Symbol auf der Motorhaube, 3. die Richtung, in der das Fahrzeug sich bewegt (nach links), 3. die winkende Hand des Fahrers, 4. die Sonne, die auch ein Mond sein könnte.

Wenn die Interpretation zutrifft, daß Jennifer hier einen himmelfahrenden Gott imaginiert und dabei auf den Sandmann als alltagsmythische Figuren- und Personen-Vorlage zurückgreift, wird ein Rückschluß auf die Gottesvorstellung von Jennifer möglich: Wenn man, wie bereits oben skizziert, die Suche nach Geborgenheit, nach der Nähe von vertrauten Objekten bei Kindern ernst nimmt und zugleich davon ausgeht, daß das Gottesbild von Kindern (und von Erwachsenen ebenso!) den Übergangsobjekten der Kinderphantasie nach-

gebildet ist (Rizzuto 1979), erscheint die Wahl der alltagsmythisch-symbolischen Vorlage ‘Sandmann’ für ein Gottes-Bild nicht befremdlich. Denn den ‘Sandmann’ kann man als eine Gestalt verstehen, die aus Übergangs-Objekt-Elementen, Vorstellungen vom ‘imaginären Gefährten’ und Symbolisierungen von Engeln und anderen ‘Himmelswesen’ gebildet ist und religiöse und religionsproduktive Phantasie freisetzt: er gehört zum Zu-Bett-Geh-Ritual, fliegt auf einer Wolke, entschwindet in die Ferne, begleitet dennoch im Übergang vom Wachen zum Schlafen; und: er kommt im Schlaf wieder an das Bett des Kindes.

Der ‘theologische’ Gestaltungsprozeß Jennifers kommt darin zum Ausdruck, daß diese Szenerie nicht schlicht originalgetreu abgebildet, sondern umgestaltet wird. Das Medien-Image wird von Jennifer nicht schlicht reproduziert, es versklavt nicht ihre Phantasie, sodaß es detailgetreu nachgemalt werden müßte. Es findet kein reiner Abbildungsvorgang statt. Jennifer geht vielmehr mit dem Einfall, der Idee, dem vage fokussierten inneren Bild gestalterisch um. Sie entwirft ihre Figur während des Malens. Ein entscheidender Schritt im Gestaltungsprozeß ist der kleine Dialog um die Ohren Gottes. Denn plötzlich deutet Jennifer auf das Bild der neben ihr sitzenden Verena und sagt zu ihr:

- [38] J.: mmmh, [...] Ohren hast du noch nicht gemalt.
 [39] V.: Die mal ich doch noch, hast du doch au noch nich.
 [40] J.: Die mal ich aber jetzt. Ich mal Mickymaus-Ohren,
 [41] K.: Warum malst du denn Mickymaus-Ohren?
 [42] J.: Mh?
 [43] K.: Mh?
 [44] V.: Ich male richtige.
 [45] J.: Weil die jetzt so groß *geworden* sind.
 [46] K.: Ja? Braucht der liebe Gott denn so große Ohren?
 [47] J.: Ja.
 [48] K.: Und warum?
 [49] J.: Weil er gut hörn, hören konnte.
 [50] K.: Muß der alles hören, was so passiert?
 [51] J.: Ja, sonst weiß der doch nicht, ähm, ob Alarm ist.
 [52] K.: In was für Situationen ist denn Alarm?
 [53] J.: Wenn’s brennt oder so,
 [54] K.: Mhm .. und muß Gott dann kommen oder was muß der machen?
 [55] V.: Weißt, hast du auch in der Zeitung gelesen, daß eine Familie in ihrem Haus verbrannt ist?
 [56] J.: Mhm.
 [57] V.: Der hilft dann, ist doch schlimm, ne?
 [58] J.: Der hilft dann n bißchen, aber wenn er nich helfen kann?

Erst auf die Nachfrage der Interviewerin, warum sie denn Mickymaus-Ohren male, fügt Jennifer die kleine Story an, in der sie tiefgreifende theologische Überlegungen anstellt und erläutert, daß ihr Gott so große Ohren brauche, damit er alles hören könne, besonders wenn Alarm sei, wenn die Menschen da unten in Not seien, wenn's brenne zum Beispiel. Jennifer erfindet also eine Story zur Explikation ihres Einfalls mit den Mickymaus-Ohren. In Jennifers Gestaltungsprozeß, so kann an dieser Stelle notiert werden, ist eine Symbolisierung erkennbar, die den entwicklungspsychologisch informierten Analytiker in Erstaunen versetzen kann.

Rückwärts gelesen weist dieser Gestaltungsprozeß darauf hin, daß Jennifer Gott als 'Helfer' imaginiert und konsequent den metaphorischen Ausdruck 'große Ohren' passend findet, um dies bildhaft auszudrücken. Dabei ist freilich zu bedenken, daß Kinder (und Erwachsene im kreativen Gestaltungsprozeß) nicht (oder nicht immer) deduktiv vorgehen und von der theologischen Wahrheit ausgehend nach dem bildgestalterisch-metaphorischen Ausdruck suchen, vielmehr assoziiert das Kind spontan die großen Ohren und erfindet erst auf Nachfrage die - nun allerdings äußerst passende - Story dazu.

Woher kommen die Bild-Vorlagen, die Jennifer gestalterisch kombiniert? War die erste Vorlage, die für das Gesamtarrangement des Bildes ausschlaggebend war, ein himmelfahrendes Menschen- oder Kuscheltier-gestaltiges Wesen, sehr wahrscheinlich der Sandmann und damit sehr wahrscheinlich eine hochrangig mediale Gestalt, so wird in der Um- oder Weiter-Gestaltung explizit eine weitere der beliebtesten medialen Figuren assoziiert. Diese medial vermittelten Figuren werden im Arrangement 'Gottes-Bild' nun zu Trägern theologischer Bedeutungen. Dies versetzt uns in Erstaunen. Oder hätten Sie gedacht, daß Mickymaus eine göttliche Gestalt ist, daß sie auf einer Wolke sitzend und der Schwerkraft enthoben auf Himmelfahrt sein könnte? Jedenfalls stellt Jennifers Sandmann-Mickymaus-Gott die Behauptung von der Kanalisierung des Heiligen doppelt in Frage: erstens, weil hier weder ungebrochen ein 'kanalisiertes' traditionelles Gottes-Bild in Erscheinung tritt, und zweitens, weil auch die stark 'kanalisierten' medialen Figuren - nicht zuletzt im Blick auf den metaphorischen Bezug auf theologische Gehalte - Gegenstand gestaltender Bearbeitung und Umarbeitung werden.

Diese kreative symbolisch-metaphorische Bearbeitung der Vorlage kommt auch darin zum Vorschein, daß Jennifer mit dem symbolischen Material durch eine ganze Reihe weiterer Gestaltungen spielt und diese Gestaltungen durch kleine Geschichten expliziert, die gewichtige theologische Interpretamente enthalten: Nach den großen Mickymaus-Ohren mit dem Hinweis auf

das alarm- und hilfsbereite Hören Gottes malt Jennifer den rechten Arm und die Hand Gottes. Dabei sagt sie:

[69] J.: Oh, ich habe auch Hautfarbe grade, Verena!

[70] V.: So, beim nächsten [...], da-

[71] J.: Wenn man große Ohren malt wird das aber n bißchen, mmhi ... [...] muß man die jetzt ... huui ... Gott, der winkt, meiner [K.: ja?] immer den Leuten zu.

[72] K.: Warum macht er das?

[73] J.: Damit sie sich an ihn noch mal erinnern.

Auch in diesem Detail wird ein wichtiges Problem verhandelt: die Abwesenheit Gottes und seine (verhaltene) Bemühung, sich bei den Menschen in Erinnerung zu halten. Auch der Faktor Zeit spielt hier hinein: Es ist schon so lange her und Gott ist bei den Menschen fast in Vergessenheit geraten, sodaß man sich an ihn erinnern muß. Als mediale Vorlage ist hier wieder der Sandmann zu vermuten, der ja in jeder Sendung zum Abschied winkend in den Sternenhimmel entschwindet.

Zwischendurch beginnen die beiden malenden Mädchen zu flüstern. Sie tauschen dabei Geheimnisse aus, die die Interviewerin (zunächst) nicht hören soll. Dies weist wohl darauf hin, daß es um geheimnisvolle Dinge geht, um Weltbild-Problematiken, die den Mädchen Rätsel aufgeben. Dabei bearbeiten die Mädchen vom Hörensagen aufgeschnappte und erinnerte theologische Wahrheiten:

[116] V.: Also, ich sag dir mal was (flüstert).

[117] K.: Verena, sag das doch *laut*. Damit ich das auch hören kann.

[118] V.: Nein (lacht) [J.: (lacht)], is geheim.

[119] K.: [...] [V.: (kichert)]. Verena, erklärste mir das auch?

[120] V.: nein.

[121] K.: Aber, das wär doch interessant, was du Jennifer grad erklärt hast. Warum ist-

[122] J.: Das weiß ich aber schon längst.

[123] V.: Meine Cousine hat mal gesagt, Gott ist in uns. (K.: [...]). J.: ja, war auch [...] Gott sind die Gedanken.

[124] K.: Mhm.

[125] J.: Und Gott ist natürlich auch im Himmel.

[126] V.: Der ist überall [K.: mhm]. Also ich stelle mir vor, es wär die Luft.

[127] K.: Mhm. ... Und die Luft hat aber bei dir ne ganz bestimmte Form, ne, die hat ja n weißes Hemd an, die Luft.

[128] V.: Ja [K.: (lacht)], man erkennt ihn eben nicht [K.: mmh]. ... Hä?

In dieser Bearbeitung kommen die Kinder als Subjekte ihres religiösen Bildungsprozesses, als Subjekte ihrer religiösen Bildung zum Vorschein. Vom

Hörensagen erinnerte theologische Wahrheiten werden erwogen, kommunikativ abgeklärt und - das ist das Erstaunliche, jedenfalls für den verbildeten Erwachsenen - in einer konkreten Gestalt zu Papier gebracht und fixiert.

Gegen Ende des Malens, das Bild ist fast fertig, findet dieser Gedanke seine Fortsetzung:

- [165] J.: Fertig.
- [166] K.: Ja, wirklich?
- [167] V.: Also ich bin noch nicht fertig, oder?
- [168] J.: Also ich mal jetzt noch hier oben die Zeit hin.
- [169] K.: Mhm ... ist denn Gott jetzt nicht mehr da oder warum malst du die Zeit dazu?
- [170] J.: Weil es jetzt, damit jetzt, und noch ... nö, (rufend) da kommt noch ne Null hin.
- [171] V.: Wieviel ist das denn dann?
- [172] J.: Mhm, weiß ich nich. ... hiii-
- [173] V.: Und wieso malst du dann da soviel Nullen hin?
- [174] J.: Weil das ganz lange her war.
- [175] K.: Was is denn dann lange her?
- [176] I.+V.: mmmmmmmhh (kichern),
- [177] V.: (laut) Das war unser Geheimnis.
- [178] K.: *Das* war euer Geheimnis? (J.: ja) Also sowas. Erzählst du mir das noch, Jennifer? Was da so lange her is?
- [179] J.: Daß Jesus und Gott verschwunden sind.
- [180] K.: Sind die verschwunden?
- [181] J.: Im Himmel.
- [182] K.: Mhm. Aber Gott ist jetzt trotzdem irgendwie noch da, oder?
- [183] J.: Ja.
- [184] V.: nnnnh, hihä.

Jennifer schreibt eine riesengroße, für sie unvorstellbare Zahl über ihr Bild und erläutert, dies sei die Zeit, „weil das alles so lange her ist“. Außerdem spricht sie, um ihr Wolkenfahrzeug zu deuten, davon, das sie mal gehört habe, daß Gott eine Himmelfahrt gemacht hat.

4. Schlußbetrachtung

Am Fall Jennifer wollte ich aufzeigen und meine Behauptung illustrieren, daß Kinder in ihrer zunehmend medial geprägten religiösen Sozialisation nicht einfach Gesehenes und Gehörtes reproduzieren, daß sie nicht einer Kanalisierung des Religiösen anheimfallen müssen, sondern daß religiöse Subjektivität, daß Gestaltungsprozesse und kommunikative Bearbeitung von irgendwo

gehörter Aussagen über Gott und die Welt möglich sind und stattfinden, jedenfalls dann, wenn die mediale Bilderflut abgeschaltet ist und wenn ein kreativer Gestaltungsprozeß, z.B. ein Malprozeß sich entfalten kann.

Sind durch Jennifers Gottes-Bild die radikalen Bild- und Fernseh-Kritiken von Anders und Postman widerlegt? Ja und Nein. Ja, denn weder sind Jennifers Kreativität und ihre religiösen Vorstellungen im medialen Amüsement zu Tode gekommen, noch sind ihr Mündigkeit, Erfahrung und Fiktionalität gänzlich abhanden. Viel eher paßt Timms These von der medienästhetischen Gegenwartsreligion; sie trifft auf Jennifer allerdings nur zu, wenn wir sie rezeptionsästhetisch wenden. Gestaltungscompetenz im Umgang mit Bildern sowie symbolisch-metaphorische Umsetzung und Bearbeitung von theo-logischen Gehalten sind Jennifers unerschüttete subjektive Möglichkeiten. Sie kommen allerdings in einem Gestaltungsprozeß zur Entfaltung und Anwendung, der abseits von medialem Dauerregen und mit Mitteln, die für Kinder tauglich sind, nämlich dem Malen von Bildern, stattfindet. Die radikale Bild- und Fernsehkritik ist damit eingeschränkt, aber nicht vom Tisch: als Warnung an eine mediale Nimmer-satt-Gefräßigkeit, die Zeiten der Verarbeitung nicht mehr zuläßt. Hinreichend Zeit für subjektorientierte Gestaltungs- und Innovationsprozesse sind eine Minimalforderung, wenn von Selbstsozialisation im Bereich der kindlichen Mediennutzung die Rede sein soll. Malprozesse sind dabei herausragende Möglichkeiten - und dies nicht nur im Blick auf Religion.

Zitierte Literatur:

- Albrecht, H. (1993). *Die Religion der Massenmedien*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen Bd.1, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck 1987.
- Baacke, D. (1990). „Die stillen Ekstasen der Jugend. Zu Wandlungen des religiösen Bezugs“. In: *Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd.5*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 3-25.
- Baacke, D. (1994). „Individualisierung und Privatisierung von Religion. Neue religiöse Ausdrucksformen bei Jugendlichen“. In: Lohmann, I./Weiße, W. (Hrsg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster: Waxmann, 187-194.
- Berger, P. (1979). *The Heretical Imperative*. Garden City/New York: Anchor Press / Doubleday.
- Bucher, A. (1994). „Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen“. In: Merz, V. (Hrsg.): *Alter Gott für neue Kinder*. Freiburg: Paulus-Vlg., 79-100.
- Bossmann, D./Sauer, G. (Hrsg.) (1984). *Wann wird der Teufel in Ketten gelegt? Kinder und Jugendliche stellen Fragen an Gott*. Lahr: Kaufmann.
- Failing, W.-E./Heimbrock, H.-G. (1998). *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis*. Stuttgart: Kohlhammer
- Ferre J. P. (1990). *Channels of Belief. Religion and American Commercial Television*. Ames: Iowa State UP.
- Gabriel, K. (Hrsg.) (1996). *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- Goethals, G.T. (1990). *The Electronic Golden Calf. Images, Religion, and the Making of Meaning*. Cambridge: Cowley.
- Hanisch, H. (1996). *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen. Eine empirische Vergleichsuntersuchung mit religiös und nichtreligiös Erzogenen im Alter von 7-16 Jahren*. Stuttgart: Calwer.
- Heimbrock, H.-G. (1998). *Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt*. Weinheim: DSV.
- Hitzler, R. (1994). „Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen“, In: Mörth, I./Fröhlich, G. (Hrsg.): *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*. Frankfurt/M./ New York: Campus.
- Hoover, S. M. (1988). *Mass Media Religion. The Sources of the Electronic Church*. Newbury Park: Sage Publ.
- Knoblauch, H. (1989). „Das unsichtbare neue Zeitalter. ‘New Age’, privatisierte Religion und kulturelles Milieu“, In: KZSS 41 (1989), 504-525.
- Knoblauch, H. (1996). „Die unsichtbare Religion im Jugendalter“, In: Tzschetzsch, W./Ziebertz, H.G., (Hrsg.): *Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt*. München: Don Bosco, 65-97.
- Luckmann, T. (1991). *Die Unsichtbare Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luther, H. (1992). *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius.
- Moser, T. (1976). *Gottesvergiftung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Newman, J. (1996). *Religion vs. Television. Competitors in Cultural Context*. Westport/London: Praeger.

-
- Postman, N. (1985). *Amusing Ourselves to Death. Public discourse in the Age of show Business*. New York: Penguin.
- Richter, J. (1982). *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Versuch einer Befreiung*. Weinheim: Beltz & Gelberg.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. Chicago: Chicago UP.
- Schmidbauer, M./Löhr, P. (1992). *Fernsehkinder - 'Neue Sozialisationsstypen'? Zur sozialpsychologischen Charakterisierung des Kinderpublikums*. München: Stiftung Prix Jeunesse.
- Shell (Jugendwerk der Deutschen Shell), Hg. (1992). *Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungen im vereinigten Deutschland, Bd.1 Bis 4*. Opladen: Leske+Budrich.
- Streib, H. (1997). „Mass Media, Myth and Narrative Religious Education“. In: *British Journal of Religious Education*, 20 (1), 42-56.
- Streib, H. (1998). „Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag? Zur lebensweltlichen Verortung von Religion in praktisch-theologischem Interesse“. In: *International Journal of Practical Theology*, 2 (1998), 52-64.
- Tamm, M. E. (1996). „The Meaning of God for Children and Adolescents - a Phenomenographic Study of Drawings“, In: *British Journal of Religious Education*, 19 (1996), 33-44.
- Timm, H. (1993). „Die Kanalisierung des Heiligen. Zur Ästhetik postmoderner Medienreligiosität“, In: *Pastoraltheologie*, 82 (1993), 189-200.
- Wohlrab-Sahr, M., (Hrsg.) (1995). *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/M.: Campus.
- Ziehe (1975). *Pubertät und Narzißmus: sind Jugendliche entpolitisiert?* Frankfurt/M.: Europ. Verlagsanstalt 1984.
- Zinnecker, J. (1993). "Jugend, Kirche und Religion. Aktuelle empirische Ergebnisse und Entwicklungstendenzen." In: Hilger, G./Reilly, G. (Hrsg.): *Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend - Schule - Religion*. München: Kösel, 112-141.
-