

## Religiöse Sozialisation von Jugendlichen in mediatisierter Welt

Ausgangsfragen und Zielsetzungen

*Ilona Nord*

Religiöse Sozialisation ist in Zeiten, in denen digitale Transformationsprozesse die gesellschaftliche Kultur unübersehbar verändern, eine für Religionen und Kirchen durchaus existentielles Thema. Es stellt im Kern die Frage nach der Zugänglichkeit von Religion, Religiosität und religiöser Praxis, nach den Erfahrungsmöglichkeiten von Religion(en) in der Vielfalt ihrer Traditionen, Symbolsysteme und religiösen Praxen: Digitale Medien bieten ein bislang nicht gekanntes Spektrum von Kommunikation, das nicht nur die der Religionen, sondern auch jene verschiedenster Formen von Spiritualität umfasst. Welche Bedeutung haben sie für religiöse Sozialisationsprozesse? Werden sie nur in Anspruch genommen, wenn Menschen, hier stehen insbesondere Jugendliche im Fokus, bereits analog sowieso in religiösen Gruppen oder Organisation engagiert sind? Oder erschließen sich über digitale Medien bislang nicht vorhandene Gelegenheiten für religiöse Sozialisierungen? Der mit der Covid 19 Pandemie häufig genannte Digitalisierungsschub: Ist er eine Chance für neue Zugangs- und Erfahrungsmöglichkeiten gerade auch von Jugendlichen zu Religionen oder zeigt er vielmehr, dass sie in ‚ihren Medien‘ viel kommunizieren, aber nicht im engeren Sinne zu religiösen Themen oder Fragen, so dass vielmehr Medien so etwas wie ‚ihre Religion‘ geworden sind?

Dieser Beitrag bezieht sich im Wesentlichen auf Kontexte der christlichen Religion und ihren Kirchen. Für sie wird seit Jahren ein stetiger Bedeutungsverlust diagnostiziert, der sich jetzt zuspitzen könnte: Kinder und Jugendliche greifen intensiver auf digitale Medien zu, die vielmehr als kirchliche und christliche Kommunikationsangebote für sie eine Orientierungsfunktion zu haben scheinen. Doch bei genauerer Betrachtung ist die These von der Substitution von Religion durch Medien gerade aufgrund des Verhältnisses von Religion und Medien nicht überzeugend (1). Auf dieser Basis fragt

sich nun, wie die Themen Religion und Medien innerhalb der Sozialisierungstheorie verhandelt werden: Welche Bedeutung haben Medien für sie? Welche Bedeutung hat Religion für die Mediensozialisierungstheorie? (2). Die Ergebnisse dieser Überlegungen fordern dazu heraus, an ein komplexeres Rahmenkonzept für die Erforschung religiöser Sozialisation zu denken. Diese ist dem Gegenstand Religion nur angemessen, wenn es über Einzelmediennutzungsanalysen hinaus geht und, so wird vorgeschlagen, mediatisierte Jugendkulturen erforscht (3). Es ist demnach ein Perspektivwechsel nötig: Weg von dem Fokus, wie Kinder und Jugendliche von kirchlichen Angeboten und durch Prozesse von Glaubenskommunikation erreicht werden können, hin zu Formen gelebter Medienreligiosität, die zeigen, wie Kinder und Jugendliche geradezu religiös zu nennende Bindungen an die Sozialisationsinstanz digitale Medien eingehen. Dieser Aspekt ist ein unverzichtbares Element einer jeden Reflexion auf religiöse Sozialisation in mediatisierten Welten. Nicht zuletzt unter pandemischen Lebensbedingungen zeigt sich nämlich, dass und wie das Internet im Alltag Jugendlicher „ein selbstverständlicher Begleiter ist“<sup>1</sup> (4). Dieser kulturwissenschaftliche Ansatz fokussiert den Traditionsab- und -umbau, indem religionsanaloge, sogenannte medienreligiöse Aspekte als Transformationsaspekte von Religion herausarbeitet werden. Damit wird deutlich, dass Religion(en) sich institutionell gesehen entstrukturieren und wichtige Funktionen aus den Kirchen in die Medien ausgewandert sind (4). Schließlich wird in das Forschungsgebiet der *Digital Religion* eingeführt, das eine Theorie digitaler Religionspraxis eröffnet, deren Erforschung Restrukturierungsangebote für die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten religiöser Sozialisation in mediatisierten Kommunikationswelten macht. Hierzu wird an das mediensozialisierungstheoretische Konzept kommunikativer Figurationen in mediatisierter Welt angeknüpft. Es ermöglicht die Thematisierung von kommunikativen Wechselwirkungen zwischen Lebenswelt- und Akteur\*innenbezug (5). Das Fazit bezieht sich im Wesentlichen auf die Randsteine eines noch weitgehend brachliegenden Forschungsfelds.

---

<sup>1</sup> Vgl. <https://www.mpfs.de/studien/jim-studie/2020/>, vgl. im pdf-dokument S. 33 (zuletzt aufgerufen am 3.1.2020).

## 1. Zwei Sozialisationsinstanzen: Religion und Medien

Es ist bereits länger erkennbar, dass traditionelle Sozialisationsinstanzen<sup>2</sup> wie Familie, Schule und Gemeinde für die religiöse Sozialisation insgesamt kontinuierlich an Bedeutung verlieren:

„Angesichts zunehmender religiöser Individualisierung und Pluralisierung spielen die Formen traditioneller religiöser Sozialisation und die darin verwickelten klassischen Sozialisationsagenten eine immer kleinere Rolle. Religiöse Sozialisation findet ... selbstbestimmt in Umfeldern statt, die kaum durch institutionalisierte Religiosität geprägt sind. Religiöse Bildung und religionspädagogische Forschung sind durch diese Verschiebung in gleicher Weise herausgefordert.“<sup>3</sup>

Eine andere, neuere Sozialisationsinstanz hingegen wird für den Alltag Heranwachsender wie für die Gesellschaft als ganze kontinuierlich wichtiger: die digitalen Medien und das Internet. Internetkommunikationen nehmen stetig zu. Ein typisches Statement in der Sinus-Jugendstudie 2020, die nach der Mediennutzung während der Pandemie fragte, lautet allerdings recht souverän und unaufgeregt:

*„Ich schaue auf jeden Fall mehr Netflix, weil ich einfach mehr Zeit habe. Und ich bin auch öfter am Handy, einfach weil da halt meine ganzen Kontakte sind und ich mit denen schreibe oder telefoniere oder so. Sonst, Computer und so, ich bin halt oft am Computer wegen Schule (weiblich, 14 Jahre, Adaptiv-Pragmatische).“<sup>4</sup>*

---

<sup>2</sup> Es ist in diesem Beitrag nicht möglich, den Begriff der Sozialisation grundlegend zu diskutieren. Hier wird Ulrich Riegel gefolgt, der Zimmermanns Definition aufnimmt, indem er sagt, dass der Begriff Sozialisation sich auf den Prozess der Entstehung und Entwicklung der Persönlichkeit eines Menschen in wechselseitiger Abhängigkeit von der gesellschaftlich vermittelten sozialen und materiellen Umwelt beziehe. Religiöse Sozialisation bezeichne die Entwicklung des gläubigen Menschen in Beziehung zu und Auseinandersetzung mit gesellschaftlich und durch religiöse Institutionen vermittelten symbolischen und praktizierten Überzeugungssystemen. Vgl. U. Riegel, Sozialisation, religiöse, in: [https://doi.org/10.23768/wirelex.Sozialisation\\_religise.200373](https://doi.org/10.23768/wirelex.Sozialisation_religise.200373) (zuletzt aufgerufen am 4.1.2021), vgl. im pdf-dokument S. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Riegel, Sozialisation, 12.

<sup>4</sup> M. Calmbach, B. Flaig, J. Edwards, H. Möller-Slawinski, I. Borchard, C. Schleer,

Internetkommunikationen sind selbstverständlicher Bestandteil alltäglicher Kommunikationspraxen von Jugendlichen:

„Das Internet ist das zentrale Alltagsmedium: 89 Prozent der Jugendlichen sind täglich online. Die tägliche Nutzungsdauer ist nach eigener Einschätzung der Jugendlichen im von Corona geprägten Jahr 2020 stark auf 258 Minuten gestiegen (2019: 205 Min.). Dabei entfällt der größte Anteil der Onlinenutzung auf den Bereich der Unterhaltung (34 %).“<sup>5</sup>

Wie wirkt sich die fortschreitende Digitalisierung aller Lebenswelten nun aber auf Religion und Religionsgemeinschaften, auf religiöse Praxen und ihre Bedeutung insbesondere für Kinder und Jugendliche aus?

Der Soziologe Rudolf Stichweh prognostizierte bereits während des ersten Lockdown, dass sich das System der Religion als der eigentliche Verlierer der Corona-Krise erweisen könnte, weil es auf anwesende Kommunikation zu sehr festgelegt sei und die Krise die (christliche) Religion so quasi einfach verstummen ließe.<sup>6</sup> In dieselbe Richtung geht auch eine Debatte, in der in der Corona-Krise ein rapider Bedeutungsverlust der Kirchen ausgemacht wird.<sup>7</sup>

Es ist hier nicht der Ort, den problematischen Aspekten, die ein zumeist allein auf institutionell verfasste Religionsgemeinschaften bezogenes Religionsverständnis verfolgen, zu begegnen; sie werden allerdings seit mehr als einem Jahrzehnt auch im Feld der Frage nach religiöser Sozialisation bereits kritisch konstruktiv diskutiert.<sup>8</sup> Nur ein zentrales, immer wiederkehrendes Argument soll hier wi-

---

SINUS-Jugendstudie 2020. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14–17 Jahren in Deutschland, Bonn 2020, 597.

<sup>5</sup> Vgl. Jim-Studie 2020 <https://www.mpfs.de/studien/jim-studie/2020/> (zuletzt aufgerufen am 22.1.2021), vgl. im pdf-dokument S. 67.

<sup>6</sup> Vgl. R. Stichweh, Simplifikation des Sozialen, in: M. Volkmer, K. Werner (Hg.), Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft, Bielefeld 2020, 203–204.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. G. Wegner, Jeder stirbt für sich allein, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.1.2021 unter <https://zeitung.faz.net/faz/feuilleton/2021-01-14/ef963b3e68c5445e9ffd100785173b4a/?GEPIC=s9> (zuletzt aufgerufen am 15.1.2021).

<sup>8</sup> Vgl. M. L. Pirner, Research Report. Religious Sozialization by the Media? An Empirical Study and Conclusion for Practical Theology, in: Journal of Practical Theology, Vol. 13, 275–292, 272.

derlegt werden. Denn, so ist zurückzufragen, ist der zentrale Referenzpunkt für diese Diskussion richtig gesetzt? Ist es tatsächlich richtig davon zu sprechen, dass Religion auf Kommunikation unter Anwesenden festgelegt ist?

Mindestens fünf Argumente sind entgegenzuhalten: 1. Religion und Theologie bauen prinzipiell auf Medialität auf. Religiöse Kommunikationen leben von ihren Anfängen an aus einem Ineinander von Immanenz und Transzendenz. Sie sind darauf spezialisiert, mit religiösen Praxen Nähe und Ferne der Kommunizierenden differenziert einzustellen. Dies geschieht in, mit und durch Medien.<sup>9</sup> Die Kommunikation unter Anwesenden ist hierbei ein sicherlich wichtiges Element, aber eben nur eines unter weiteren, die im Internet im Bereich Social Media und darin oder daneben im Radio, Fernsehen, via Telefon oder etwa in Büchern, Zeitschriften und anderen spezifischen Periodika angeboten werden. Beispielhaft ist an das *Gebet als Grundakt des Glaubens* (Paul Tillich) zu erinnern, das keinesfalls auf die Kommunikation unter anwesenden Menschen angewiesen ist. Während der Pandemie wurde mit der Suchmaschine Google so viel wie nie zuvor nach dem Stichwort Gebet gesucht.<sup>10</sup> Das Gebet ist aber nun eine religiöse Praxis, die – sieht man vom gottesdienstlichen Beten und dem in Hauskreisen einmal ab –zumeist zwischen einem Menschen und Gott in einem, sagen wir, fernnahen Dialog geführt wird und also auf eine face-to-face Anwesenheit nicht angewiesen ist.

2. Kirchen und Theologien haben ein großes Repertoire an Medien und in ihrem Umfeld ist ein hohes Maß an Mediennutzungen zu beobachten. Sie haben eigene Medien entwickelt wie etwa ganz traditionell das Gesangbuch und die vielen verschiedenen Arten von Bibeln, sie haben aber auch an der Verbreitung und Optimierung von Medien mitgewirkt, die nicht allein im religiösen Bereich genutzt wurden und werden, wie etwa die historisch für die Reformationszeit hoch relevanten Flugschriften<sup>11</sup> oder das mit der Aufklä-

---

<sup>9</sup> K. Huizing, *Deus und homo medialis*, in: I. Nord, H. Zipernovszky (Hg.), *Religionspädagogik in mediatisierter Welt*, Stuttgart 2017, 119–130.

<sup>10</sup> <https://blog.vielfaltleben.de/2020/06/17/hat-religion-in-der-corona-krise-anbedeutung-verloren/> (zuletzt aufgerufen am 20.1.21).

<sup>11</sup> J. Burkhardt, *Die Reformation – Religion als Medienereignis*, in: Nord, Zipernovszky, *Religionspädagogik*, 95–104.

rungszeit populär gewordene Plakat<sup>12</sup> u. a.m. Sie experimentieren mit Robotik und verschiedenen Formaten religiöser User-Experience vom digitalen Rosenkranz über per E-Mail zugestellte biblische Losungstexte bis hin zu GebetsApps.<sup>13</sup>

3. Die Kirchen sind, dies zeigt nicht zuletzt auch ihre Experimentierfreudigkeit im Bereich digitaler religiöser Kommunikation während Covid19<sup>14</sup>, seit geraumer Zeit in einem intensiven Prozess ihrer Transformation. Doch dies gilt nicht für sie allein, sondern auch für weitere Institutionen der Gesellschaft, die sich in einem tiefgreifenden Wandel befinden, der mit dem Medienwandel und globalen Prozessen von Digitalisierung verbunden ist. Dass sie Mitglieder verlieren, kann deshalb nicht einlinig auf eine zugeschriebene Funktionslosigkeit zurückgeführt werden, sondern es sind vielmehr komplexe Gründe hierfür zu benennen, die nicht mit dem Bedeutungsverlust von Religion allein, sondern ebenfalls mit einer Krise der liberalen Demokratie und ihren Institutionen zu tun hat.<sup>15</sup>

4. Es liegen keine empirischen Untersuchungen zum generellen Bedeutungsverlust von Religion(en) vor, vielmehr wird das Gegenteil empirisch beobachtet. Aktuelle Untersuchungen verweisen darauf, dass gerade gelebte Religion und Religiosität in der Zeit der Kontaktbeschränkungen an Bedeutung gewonnen haben. Die Frage nach Glaube und Sinnfindung wurde den Menschen in Deutschland seit Beginn der COVID-19-Pandemie erkennbar wichtiger.<sup>16</sup> Falls die oben genannten Ansagen als ‚Weckrufe an die tote Christenheit‘ ge-

---

<sup>12</sup> T. Girmalm, Ein Medium für alle – Die Plakate zu den Gebetstagen (böndagsplakat) als Spiegel der Zeit, in: Nord, Zipernovszky, Religionspädagogik, 80–94.

<sup>13</sup> Vgl. S. Luthé, I. Nord, D. Löffler, J. Hurtienne, Segensroboter ‚Bless U2‘. Forschungsimpulse für die Praktische Theologie angesichts der Entwicklung sozialer Roboter, in: Pastoraltheologie, 108 (2019) 3, 107–123, online unter: <https://doi.org/10.13109/path.2019.108.3.107>.

<sup>14</sup> Vgl. I. Nord, T. Schlag, Zurück im Zentrum? Gottesdienstliche Praxis in Krisen-Zeiten digitaler Kommunikation. Beobachtungen und Reflexionen im Zusammenhang der CONTOC-Studie 2020, in: epd-dokumentation 2021(4), 16–21.

<sup>15</sup> Vgl. I. Nord, T. Schlag (Hg.), Die Kirchen und der Populismus, Leipzig 2021.

<sup>16</sup> Vgl. Bertelsmann-Stiftung, „Die Corona-Krise und Strategien der Bewältigung“: Wie Menschen mit der Corona-Krise umgehen“ zugänglich als pdf-dokument unter: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/unsere-projekte/religionsmonitor/projektnachrichten/fuenf-typen-der-bewaeltigung-wie-menschen-mit-der-corona-krise-umgehen> (zuletzt aufgerufen am 20.1.21).

meint sein sollten, fragt es sich also, welche kommunikative Zielsetzung mit diesen verfolgt wird.

5. Es ist ferner auffallend, dass die These vom Bedeutungsverlust der Religion sich vollständig von aktuellen Debatten um Digitalisierungsprozesse von Kultur und Religion abgekoppelt hat. Eine inzwischen weltweit beforschte *Digital Religion*<sup>17</sup> kommt nicht in den Horizont. Auch in dieser zeigt sich, dass eine Gegenüberstellung von online und offline Praxen in einer digitalen Kultur nicht sinnvoll ist. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass Kinder und Jugendliche „ihre weltanschaulich-religiösen Vorstellungen und ethischen Orientierungen heute zu einem guten Teil aus den Medien holen“<sup>18</sup>. Gerade Heranwachsende, die keine religiöse Erziehung in der Familie oder Gemeinde mehr erfahren, greifen im Bedarfsfalle auf mediale Kommunikationsangebote zum Bereich Religion zurück.

Zusammengefasst heißt dies: Es ist unstrittig, dass digitale Medien in der (religiösen) Sozialisation von Kindern und Jugendlichen präsent sind. Der Blick, der sich auf religiöse Kommunikation unter leiblich Anwesenden fixiert, fokussiert lediglich *einen* Teilbereich gelebter Religiosität unter sehr spezifischen Bedingungen: nämlich unter der Bedingung a) einer Versammlungskultur, die face-to-face stattfindet und innerhalb der Pandemie notwendig reduziert werden muss(t)e, und b) einer Betrachtung dieser Versammlungskultur, die systematisch ausblendet, dass sie längst Teil einer digitalen Kultur ist, selbst wenn sie offline stattfindet. Gefragt werden muss deshalb vielmehr: *Wie* sind digitale Medien und Medienkulturen in der Sozialisation von Jugendlichen insbesondere in Bezug auf Religion präsent? Doch auf diese Frage empirisch valide Antworten zu geben, ist keineswegs trivial.

---

<sup>17</sup> I. Nord, T. Schlag, Religion, digitale, in: Wirelex (Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon), doi: [https://doi.org/10.23768/wirelex.Religion\\_digi\\_tale.200879](https://doi.org/10.23768/wirelex.Religion_digi_tale.200879) (zuletzt aufgerufen am 22.2.21).

<sup>18</sup> M. L. Pirner, Medienweltorientierte Religionsdidaktik, in: B. Grümme, H. Lenhard, M. Pirner (Hg.), Religionsunterricht neu denken, Stuttgart 2012, 159–172, 159.

## 2. Einblicke in das Forschungsfeld der religiösen Mediensozialisation

### 2.1 Die strittige Bedeutung von Medien für die religiöse Sozialisation

Es liegt nahe, Untersuchungen dazu anzustellen, ob und wenn ja, welchen Einfluss welche digitalen Medien auf die gelebte Religiosität von Kindern und Jugendlichen hat. Doch solche liegen bislang nicht vor, nur wenige Einzelstudien sind für den deutschsprachigen und den englischsprachigen Bereich zu nennen. Hier wurde und wird z. B. der Wirkung von Filmen auf religiöse Vorstellungen von Jugendlichen nachgegangen oder im Rahmen von Computerspielen die Präsenz von religiösen Themen, Symbolen oder Festen untersucht. Religiöse Dimensionen lassen sich zudem in der Einbettung von Medien in eine Gemeinschaftskultur (etwa Jugendkulturen und Szenen) nachweisen.<sup>19</sup>

Die Forschung im Bereich religiöser Mediensozialisation teilt mit der empirischen Medienwirkungsforschung aber grundsätzlich das Problem, „die Einflüsse bestimmter Medien im komplexen Gefüge der Sozialisationseinflüsse zu isolieren sowie über einen längeren Zeitraum zu verfolgen“<sup>20</sup>. Es ist sehr schwierig, Wirkungen der Medien auf die Religiosität der Kinder oder Jugendlichen nachzuweisen. Hier kommt allenfalls in Frage, von Anstößen zur Reflexion auf Religion durch spezifische Angebote zu sprechen, die man dann etwa mit Interviews beforcht hat. Darüber hinaus fehlen noch immer repräsentative Längsschnittstudien wie auch Inhaltsanalysen. Mit der Jim-Studie kann man vielmehr argumentieren, dass die Bereiche Familie und Peers für Jugendliche, die in digitalen Kulturen leben, den größten Einfluss haben. Dies gilt übrigens auch für Studien zur religiösen Sozialisation. Diese haben zwar so gut wie nicht nach Mediennutzungen oder Einstellungen zu digitalen Kommunikationen gefragt, aber sie fokussieren ebenfalls Familie und Freund\*innen im sozialen Nahraum.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. für die deutschsprachige Diskussion den Überblicksartikel von M. L. Pirner, Religiöse Mediensozialisation, in: R. Englert, H. Kohler-Spiegel, E. Naurath, B. Schröder, F. Schweitzer (Hg.), Gott googeln. Multimedia und Religion. Jahrbuch für Religionspädagogik Vol. 28 (2012), 59–69.

<sup>20</sup> Ebd., 68.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.



Doch tritt man einen Schritt zurück und überdenkt die Befragungssettings, in denen diese Ergebnisse erzielt werden, ergeben sich prinzipielle Anfragen: Die Entgegensetzung eines Nahraums im Gegenüber zu einem distanzüberwindenden medialen (Fern-)Raum hat seine Plausibilität eingebüßt. Digitale Medien stehen doch nicht in Konkurrenz zur Familie oder den Peers, sondern sie eröffnen Kontaktmöglichkeiten und sichern die Kommunikation mit diesen Personengruppen ab. Analysen, die demgegenüber zwei Sozialisationsinstanzen miteinander in Korrelation bringen, verhelfen dazu, Bedeutungen von Religion zu erschließen: Wenn etwa in der Familie Religiosität/Spiritualität gepflegt wird, wenn innerhalb der Schule eine religiöse Schulkultur etwa über Gottesdienste oder Schulseelsorge bzw. Schulpastoral präsent ist und der Religionsunterricht gewählt wird, wenn schließlich innerhalb der Peer-Group religiöse Haltungen gelebt werden<sup>22</sup> und in allen drei Sozialisationsinstanzen nun neu hinzutretend die Verflochtenheit dieser Korrelationen mit Digitalisierungsprozessen erhoben wird.

Zweitens könnte es sein, dass Jugendliche in den Befragungen zu ihrer Mediennutzung darauf achten, dass sie sozialisationsbezogen auf Erwartungshorizonte reagieren. Sie wissen, dass sie antworten sollten, dass ihnen die Familie und die Peers wichtiger sind als ein Computerspiel. Demgegenüber ist aber gerade anzunehmen, dass Online-Kommunikationen in Peers und innerhalb von Familien existenzielle Bedeutung haben.

Die Frage nach der religiösen Medienkultur von Kindern und insbesondere Jugendlichen ist schließlich auch unter dem Aspekt ihrer spezifischen Entwicklungsphase zu sehen. Studien haben darauf hingewiesen, dass Religionskulturen, die von Jugendlichen gelebt werden, keineswegs mit denen von Erwachsenen deckungsgleich sind: „Religion in Medienkultur und Jugendkulturen nimmt häufig experimentelle, provokative, synkretistische und parareligiöse, manchmal auch bedenklich verzerrende Formen an.“<sup>23</sup> Es sind also in diesem Segment durchaus unkonventionelle Formen zu erwarten, die die Situation von Religion in einer post-säkularen Gesellschaft

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Domsgen, Religionspädagogik, der allerdings die Medien auch als eigenen Bereich markiert und ihre Querschnittsbedeutung zwar einräumt, aber noch nicht ausführt.

<sup>23</sup> Pirner, Mediensozialisation (s. Anm. 19), 69.

widerspiegeln, die aber zugleich als Konstituenten eines ‚liminalen‘ Bereichs verstanden werden können: „... eines Übergangsbereichs, in dem junge Menschen ihren eigenen Weg von der Kindheit zur Erwachsenenwelt, von ihren Familientraditionen zu einer offenen pluralistischen Gesellschaft suchen können.“<sup>24</sup> Religiöse Sozialisation in und durch Medien zeigt so spezifische Distanzen zu traditionellen Formen von Kirche und Theologie.<sup>25</sup>

## 2.2 Verliert Religion ihren Platz in der (Medien-)Sozialisationsforschung?

Wer die für Deutschland einzigartige Langzeitstudie des Medienpädagogischen Forschungsverbunds Südwest, die schon genannten KIM- und JIM-Studien<sup>26</sup> (Kinder-Information-Medien und Jugend-Information-Medien) einmal nicht medienbezogen in den Blick nimmt, sondern die zwei Einzelfragen herausnimmt, die sich in dieser Studie auf Religionen und Kirche beziehen, sieht, dass Kinder und Jugendliche immer weniger positive Aussagen dazu treffen, inwiefern sie in ihrer Freizeit religiös praktizieren. Zusätzlich ist eine weitere Beobachtung bemerkenswert: Bis 2019 haben die Kim- und Jim-Studie nach der Beteiligung von Jugendlichen an kirchlichen und religiösen Organisationen und nach der Teilnahme an Veranstaltungen wie dem Gottesdienst gefragt. Im Jahr 2019 sagten 4 % der befragten Jugendlichen, dass sie daran teilnehmen. Diese Zahl wich kaum von derjenigen vorangegangener Jahre ab, war also relativ konstant auf diesem niedrigen Niveau auffindbar.<sup>27</sup> Im Jahr 2020, so ist nun zu sehen, wurden genau diese beiden Fragen nicht mehr gestellt.

Aufbauend auf einen solchen Befund überrascht es ebenfalls kaum, dass Religion als Sozialisationsfaktor in einschlägigen Theoriebildungen wenig thematisiert wird.<sup>28</sup> Hohe Bedeutung haben in dieser Diskussion vielmehr die bereits genannten Sozialisations-

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. E.-M. Leven, J. Palkowitsch-Kühl, III.3 Schülerinnen und Schüler in ihrer digitalen Welt, in: U. Kropac, U. Riegel (Hg.), Handbuch Religionsdidaktik, Stuttgart 2021, 127–133, 132.

<sup>26</sup> Vgl. <https://www.mpfs.de/studien/jim-studie/2020/> (zuletzt aufgerufen am 4.1.2021).

<sup>27</sup> Jim-Studie 2019 online unter: <https://www.mpfs.de/studien/jim-studie/2019/pdf-dokument> S. 10 (zuletzt aufgerufen am 4.1.2021).

<sup>28</sup> Dies gilt z. B. für K. Hurrelmann, U. Bauer, Einführung in die Sozialisations-

instanzen Familie, Schule und Peers. Der institutionelle Charakter von Religion als einer der Gesellschaft vorgegebenen kulturellen Größe von historischer und kollektiver Bedeutung hat innerhalb dieser Studien offenbar kein Gewicht (mehr).

Eine Binnendifferenzierung liefert weiteren Aufschluss zur Verhältnisbestimmung von Medien und Religion innerhalb einer derzeit intensiv rezipierten Sozialisationstheorie. Die Familie wird hier als primäre Sozialisationsinstanz bezeichnet, Bildungsinstitutionen rangieren als sekundäre Institutionen. Diejenigen sozialen Systeme, die sich weiteren gesellschaftlichen Aufgaben im Feld von Partnerschaft, Arbeit, Freizeit, Konsum und Unterhaltung sowie Regeneration widmen, werden als *tertiäre Sozialisationsinstanzen* bezeichnet. In diesem tertiären Bereich finden sich u. a. die Religionsausübung und Wertorientierung, aber auch die Medien.<sup>29</sup>

Zunächst ist festzuhalten, dass hier beide, Religion und Medien, als tertiäre Sozialisationsinstanzen eingestuft und – so ist m.E. zu schlussfolgern – marginalisiert werden. Medien und Religion erhalten nur eine unbedeutende Position im Prozess der Vergesellschaftung.

Zwei Gründe können hierfür relevant sein: Sozialisationstheoretiker\*innen unterscheiden häufig zwischen Medienerfahrungen und sozialisationsrelevanten Erfahrungen von Realität. Es ist durchaus denkbar, dass religiöse Welterfahrung ebenso wie mediale Welterfahrungen als nicht unmittelbar auf ein Individuum wirkend bzw. es zu einer produktiven Auseinandersetzung herausfordernd angesehen werden; Sozialisation scheint sich in diesem Koordinatensystem in nichtmediatisierten bzw. in nicht-medialen Kommunikationen zu vollziehen. Es liegt nahe, dies auch für die Wahrnehmung von Religion in der Perspektive von Sozialisationstheorien anzunehmen, was allerdings bislang noch nicht mit einer Studie belegt wurde. Religion würde somit vielmehr als ein unveränderlicher Bestand von zu sendenden Botschaften angesehen, als eine feststehende Größe, die sich nicht wandelt:

„... Medienerfahrungen (und Religionserfahrungen, wie hier ergänzt wird, I.N.) seien nur einseitig ausgerichtet: Zwischen Me-

---

theorie: Das Modell der produktiven Realitätsverarbeitung. Weinheim – Basel  
132020.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 145.

dien (bzw. Religion, I.N.) als klassische Sender und Heranwachsenden als Rezipient\*innen fände keine Interaktion statt, wodurch Entwicklung ausgeschlossen sei.

Beiden Argumenten fehlt spätestens angesichts digitaler Transformationsprozesse und der damit verbundenen Veränderung von (medialer wie religiöser, I.N.) Kommunikation die Schlagkraft.<sup>30</sup>

Hier ist eine Umformatierung der sozialisationstheoretischen Klassifizierung gesellschaftlicher Prägeinstanzen dringend geboten.

Diese Klassifizierung könnte ihre Begründung in einem notwendigen Prozess des Abbaus autoritärer Strukturen haben, der seit Ende der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts für eine ‚anti-deterministische‘ Tendenz in der Gesellschaftstheorie wie in der Pädagogik gesorgt hat. Der Widerstand gegen die Vorstellung der Dominanz sozialer Strukturen wuchs und damit eine Abkehr von einem Menschenbild, das diesen in einer eher ‚lediglich passiven Subjektivität‘ beschrieb: „Sozialisation wurde nun als Individuation verstanden, als ‚Entwicklung zu einer autonomen, sich selbst steuernden Persönlichkeit‘. Strukturierende Aspekte der Persönlichkeitsentwicklung traten damit in den Hintergrund.“<sup>31</sup> Dieser Strukturabbau traf nicht nur Kirche als autoritär agierende oder auch nur so wahrgenommene Sozialisationsinstanz, sondern es traf ebenfalls die Sozialisationsinstanz Familie; dieser Entwicklung wird nun mit guten Gründen, die in der Krise der liberalen Demokratie und ihrer Institutionen liegt, gegen-gesteuert. Strukturorientierung wird erneut betont und mit Subjekt-orientierung eng verbunden.<sup>32</sup> In Fortsetzung dieser Argumentation erscheint es so, dass Individualisierungs-, Enttraditionalisierungs-, Globalisierungs- und nicht zuletzt Digitalisierungsprozesse dazu beigetragen haben, dass Familie wie auch Religion entstrukturiert wurden. Was beide ‚sind‘, das steht nicht mehr aufgrund historisch gewachsener Traditionen fest, sondern ist jeweils in gesellschaftlichen

---

<sup>30</sup> R. Kammerl, J. Müller, C. Lampert, M. Rechlitz, K. Potzel, Kommunikative Figurationen – ein theoretisches Konzept zur Beschreibung von Sozialisationsprozessen und deren Wandel in mediatisierten Gesellschaften, in: I. van Ackeren (Hg.), *Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, Opladen – Berlin – Toronto 2020, 377–390.

<sup>31</sup> M. Domsgen, *Religionspädagogik*, Leipzig 2019, 321.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 323.

Aushandlungsprozessen zu ermitteln. Die Familie wurde nicht mehr als ‚Keimzelle der Gesellschaft‘ bezeichnet, sondern als in viele verschiedene Lebensformen ausdifferenzierte Größe. Der Gottesdienst wurde nicht mehr als ‚das Zentrum‘ der Gemeinde wahrgenommen, denn es fand eine Vervielfachung von gottesdienstlichen Angeboten statt. Die wissenschaftliche Reflexion hat zum Teil mit einer ‚problematischen Überstrukturierung‘ und einer ‚erzwungenen Resonanz‘<sup>33</sup> hierauf reagiert. Gottesdienstteilnahmen wurden einerseits in quantitativen Erhebungen zum Merkmal für Kirchenbindung. Andererseits stellte die hohe Pluralität (medialer) Phänomene von Religion (und Spiritualität) das Problem, dass Strukturen fehl(t)en, um diese empirisch fassbar machen zu können.

### 3. Religiöse Sozialisation in mediatisierten (Jugend-)Kulturen erforschen

Einfache Lösungen scheinen kaum hilfreich zu sein: Ein Wechsel in den Befragungsoptionen, der weg von den statistisch erhobenen Gottesdienstbesuchen zur Nutzung von Gebets-Apps oder Online-Gottesdiensten führt, ist ein Kurzschluss. Solche Einzelmediennutzungsstudien, wie sie zum Teil in der (religiösen) Mediensozialisationsforschung verfolgt wurden und auf Methoden der Medienwirkungsforschung aufbauen, bringen durchaus wichtige Erträge zum Medienverhalten und zu Mediennutzungen von Kindern und Jugendlichen sowie zur Qualität eines digitalen Angebots. Sie können aber kaum Auskunft darüber geben, wie mediale bzw. digitalisierte religiöse Kommunikationen in mediatisierten Welten zur Entwicklung gläubiger Menschen, ihrer Beziehung zu und ihre Auseinandersetzung mit gesellschaftlich und durch religiöse Institutionen vermittelten symbolischen und praktizierten Überzeugungssystemen beiträgt. Für diese hoch komplexe Fragestellung, mit der religiöse Sozialisation es zu tun hat, erscheint es insofern zutreffender, ein Verbundmedium wie das Internet innerhalb eines Meta-Theoriekonzepts zu beforschen. Ein solches ist bereits seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts im Bereich der Kommunikations- und Medienwissenschaften und innerhalb eines internationalen Forschungszusammenhangs unter Ausarbeitung des Schlüsselbegriffs der *Mediatisierung*<sup>34</sup> ent-

---

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

<sup>34</sup> Für die deutschsprachige Diskussion grundlegend F. Krotz, *Mediatisierung*:

wickelt worden. Es ist mit diesem keine kommunikations- und medienwissenschaftlich geschlossene Theorie vorgelegt worden, sondern vielmehr ein Ansatz, der auch soziologisch die Frage der Mediatisierung innerhalb von Digitalisierungsprozessen der Weltgesellschaft zu erfassen versucht. Im einzelnen Forschungskontext zeigt sich dessen Produktivität darin, dass ein bestimmter Zugriff auf Phänomene von Medien und Kommunikation erfolgt. Mediatisierung ist ein Konzept, durch das die Wechselbeziehung zwischen medienkommunikativem und soziokulturellem Wandel kritisch analysiert wird. Der Ansatz greift also genau das oben identifizierte Problem auf, das bei einer Forschung, die Mediennutzungen kontextlos erhebt, entsteht. Das Konzept umfasst quantitative wie auch qualitative Methoden. Quantitative Zugänge erfassen Mediatisierung als zunehmende zeitliche, räumliche und soziale Verbreitung von medienvermittelter Kommunikation. Qualitative Zugänge fassen den Stellenwert der Spezifika verschiedener Medien im und für den soziokulturellen Wandel.<sup>35</sup> In diesem Sinne bietet der Mediatisierungsansatz Anschlussmöglichkeiten an die Erforschung der Mediatisierung von religiöser Sozialisation.

Anstatt also danach zu fragen, wie viele Kinder und Jugendliche am Gottesdienst – sei es ein Online-Gottesdienst oder ein Gottesdienst online – teilnehmen, geht es vielmehr darum zu erheben, wie diese in einer sich dynamisch digitalisierenden Kultur gelebte Religion und Religiosität wahrnehmen:

„Wie verändert sich die Bedeutung von Kirche, die Bedeutung von Religion, das religiöse Handeln der Menschen, ihr diesbezügliches Wissen und ihr Glaube, ihr Bild des Verhältnisses von Gott und Mensch oder auch das Verhältnis verschiedener Religionen zueinander?“<sup>36</sup>

---

Fallstudien zum Wandel von Kommunikation, Wiesbaden 2007; vgl. aber in diesem Band auch den Beitrag von Christina Constanza, die den aktuellen Forschungsstand aufgreift.

<sup>35</sup> Vgl. A. Hepp, Mediatisierung, in: Jens Schröter (Hg.), *Handbuch Medienwissenschaft*, Stuttgart 2013, 191–196.

<sup>36</sup> F. Krotz, Mediatisierung als Konzept für eine Analyse von Religion im Wandel der Medien, in: I. Nord, K. Merle, *Mediatisierung religiöser Kultur. Praktisch-theologische Standortbestimmungen im interdisziplinären Kontext*, Leipzig 2021 (im Erscheinen).

Im Zentrum einer solchen Sozialisationstheorie steht ein akteurszentrierter Ansatz, der davon ausgeht, dass Kinder und Jugendliche selbst darüber befinden, wie Religion wahrgenommen wird. In der zuvor praktizierten Forschungsperspektive der Erhebung des Gottesdienstbesuchs stand hingegen die Institution im Zentrum und es wurden Jugendliche gefragt, ob sie an dieser bzw. an deren Angeboten interessiert sind. Es ist klar, dass die Frage, inwiefern ekklesiologische Interessen bzw. die religiöser Organisationen insgesamt für das Thema eine Rolle spielen, hier virulent wird. Sollen die sogenannten *Neuen Medien* dazu verhelfen, dass Kinder und Jugendliche wieder besser an religiöse Organisationen gebunden werden können? Die Sozialisationsforschung ist für eine solche Zielsetzung prinzipiell einsetzbar. Doch aus religionspädagogischer Perspektive ist hiergegen eindeutig Einspruch einzulegen.

Spätestens seit der Diskussion um die empirische Wende und im Horizont von Subjektorientierung innerhalb der Praktischen Theologie und insbesondere der Religionspädagogik seit Ende der 1960er Jahre liegt der Ausgangspunkt religiöser Bildung bei den je individuellen Entwicklungspotentialen und existentiellen Bedürfnissen von Kindern und Jugendlichen. Einen zentralen Ausdruck hat diese Orientierung in der Formel vom „Recht des Kindes auf Religion“<sup>37</sup> erhalten.

„Dem liegt ein Verständnis von Religion zugrunde, das von einem *durch Religion* eröffneten individuellen Freiheitsspielraum ausgeht, und nicht von einem wie auch immer gearteten religiös sanktionierten dogmatischen Lehrgebäude oder moralisch aufgeladenen Forderungskatalog (...) Mit der Betonung des *Rechts des Kindes* auf Religion ist allen Formen einer Funktionalisierung durch staatliche wie kirchliche Autoritäten und Instanzen ein Riegel vorgeschoben.“<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> F. Schweitzer, *Das Recht des Kindes auf Religion*, Gütersloh 2013.

<sup>38</sup> T. Schlag, *Das Recht des Kindes auf Religion ist auch ein Recht auf Antisemitismus-Prävention*, in: R. Mokrosch, E. Naurath, M. Wenger (Hg.), *Antisemitismusprävention in der Grundschule – durch religiöse Bildung*, Göttingen 2020, 109–120, 111. Hervorhebungen im Zitat vom Autor.

#### 4. Zur religionsanalogen bzw. medienreligiösen Funktion von Religion

Das Internet gilt als ein *selbstverständlicher Lebensbegleiter Jugendlicher*<sup>39</sup>, diese These wurde bereits eingangs als eine empirisch gesicherte und für das Feld der Sozialisation Jugendlicher maßgebliche Grundlage formuliert. Lebensbegleitung ist aber nicht nur eine Funktion von Medien, sondern sie wurde und wird auch innerhalb der christlichen Religion als eine Weise, wie Gott für den Menschen da ist, beschrieben. Dies ist ein Hinweis darauf, dass das Internet religionsanaloge Funktionen übernimmt: Bereits seit Jahrzehnten wird die These vertreten, dass das Internet den Menschen vergöttlichen könnte. Weniger populär ausgedrückt geht es darum, dass die Kommunikationen, die Menschen im Internet aufnehmen, Funktionen des Gottesglaubens und die Funktion einer Beziehung zu Gott übernehmen und erfüllen könnten.<sup>40</sup> Die Analogie, die hier angesprochen ist, findet sich unter anderem in biblischen Schriften und sie ist existenziell bedeutsam bzw. zentral für religiöse Sozialisationsprozesse im Bereich der schulischen Bildung: es ist JHWH der Gott, der mitgeht, der herausführt, der im Exodus begleitet, der sich auf dem Lebensweg als ein Begleiter immer wieder neu und herausfordernd erweisen wird (Ex. 3).<sup>41</sup> „Erfahrungen mit Gott als Begleiter auf dem Lebensweg“<sup>42</sup> so heißt z. B. dann auch ein Lernbereich im Curriculum der Ev. Religionslehre in der fünften Klasse im Lehrplan plus der Realschule in Bayern und in vielen weiteren Curricula sind sehr ähnliche Lernbereiche verankert. Hinter dieser curricularen Entscheidung steht ein elementares Anliegen: Religion, so lässt sich es für die christliche Perspektive fassen, hat die Funktion, Vertrauen ins Leben zu stiften. In Zeiten, in denen Menschen dieses Vertrauen nicht in ausreichendem Maße zur Verfügung steht, weil persönliche Schicksalsschläge, Pandemien oder andere Katastrophen dieses er-

<sup>39</sup> Vgl. Anm. 1 zu dieser Bezeichnung der JIM-Studie.

<sup>40</sup> Vgl. Y. Harrari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London 2015.

<sup>41</sup> Vgl. J. Werbick, B. Porzelt, Art. Gott, 2015, 7 in: Wirelex unter: <https://doi.org/10.23768/wirelex.Gott.100063> oder auch M. Scharmbeck, Art. Bibeldidaktik, 2015, in: Wirelex unter <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100038/> (zuletzt aufgerufen am 4.1.21).

<sup>42</sup> <https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/realschule/5/evangelische-religionslehre> (zuletzt aufgerufen am 5.1.2021).



schüttern, wird Religion zur Ressource, diese Bindung an das Leben und die Hoffnung auf seine Güte trotz und gegen alle diese zuwiderlaufenden Erfahrungen zu erneuern. Die Beziehung zu Gott wie sie im Gebet und in Ritualen z. B. vergegenwärtigt wird, wird zur verlässlichen Instanz, die begleitet und mit durch das Leben geht. Sie trägt dazu bei, darin kompetent zu werden, Vertrauen in das Leben aufbauen zu können. Sie bietet Lebens- und Beziehungsmöglichkeiten sogar über aktuelle Erfahrungen hinaus, sie bietet Hoffnung.

Es geht mit diesen Ausführungen nicht darum, Internetkommunikationen religiös zu überformen oder gar zu überhöhen, sondern vielmehr darauf aufmerksam zu machen, dass aus dem Horizont (christlicher) Religion heraus die Einsicht vertieft werden kann, dass Internetkommunikationen existenzielle und benennbare Alltagsfunktionen von Religion übernehmen, die das Wohlergehen von Kindern und Jugendlichen betreffen.

Die aktuelle Jim-Studie<sup>43</sup> belegt, dass der größte Anteil des Zeitbudgets, den Jugendliche im Internet aufbringen, dem Sektor Unterhaltung zukommt. Es sind Filme und Spiele, die sie ansehen, und es sind Chats, die sie im Bereich von Social Media frequentieren; auf Twitter folgen sie ihren Vorbildern oder einfach den für ihre Entwicklung interessanten Personen. Sie steigen ein in Communities, die ihre Medienproduktivität herausfordern, z. B. indem sie einerseits eigens gesungene Songs oder einfach nur Bilder bzw. Fotos aus ihrem Leben oder dem anderer Jugendlicher veröffentlichen, andererseits aber auch entscheiden müssen, welche Botschaften sie selbst senden, ob sie Hasskommunikationen initiieren oder ihnen folgen. Das Internet ist insofern ein Verbundmedium als es sozusagen unerschöpfliche Möglichkeiten zur Kommunikation bietet.

Unterhaltung ist hierbei nicht einfach nur Ablenkung und noch viel weniger Zeitverschwendung, sondern existenziell bedeutsame, im tieferen Sinne des Wortes ernährende, nutritive Zeit, auch wenn dies mit ambivalenten Folgen, wie etwa für Eltern kaum mehr kontrollierbarem Filmkonsum verbunden sein kann. Unterhaltung ist nutritiv, wenn sie Halt bietet, wenn sie Räume des Aufgehobenseins und der Entspannung bietet, die Erholung ermöglichen und darin zur Kraftquelle für den Alltag wird.<sup>44</sup> Internet-Kommunikationen

---

<sup>43</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>44</sup> Vgl. I. Nord, *Realitäten des Glaubens*. Berlin – New York, 2008, 311–320, vgl.

haben auf diese Weise existenzielle Bedeutungen, denn ihre Nutzung fördert lebensdienliche Kompetenzen wie z. B. sich um das eigene Wohlergehen und auch das anderer zu sorgen.

In der praktisch-theologischen Forschung ist eine solche religionsanaloge Mediennutzung im Rahmen der Thematisierung einer sogenannten Medienreligion reflektiert worden.<sup>45</sup> Hier wurde die funktionale Äquivalenz von Religion und Medien zum einen thematisiert, um traditionelle Inhalte expliziter Religion in medialen Produktionen identifizieren zu können. Zum anderen wurde sie reflektiert, weil Medienkommunikationen den Alltag von Menschen ritualisiert strukturieren und in einer unübersichtlichen Lebenswelt wie oben gesagt ein grundlegendes Gefühl von Vertrauen vermitteln können.<sup>46</sup> Jugendliche, die das Internet als selbstverständlichen Begleiter nutzen, werden einer solchen „Analogiebildung „Gott/Medium“ oder erweitert mit Religion vermutlich vielfach nicht zustimmen. Sich die Bedeutung medienreligiöser Nutzungen digitaler Kommunikationen vor Augen zu führen, schärft aber die religionspädagogische und theologische Wahrnehmung, dass Kinder und Jugendliche für einen spezifischen Bedarf an existenzieller Alltagsbewältigung auf mediale Kommunikationen zugreifen. Doch die Erforschung religiöser Sozialisation sollte sich auf diese Funktionsform von medienanaloger Religion nicht festlegen lassen. Die Erforschung medienanaloger Religion ist wichtig, weil sie außerhalb der traditionellen Strukturen von Religionen sozusagen entstrukturierte Formen von religiöser Sozialisation, z. B. in medialen Produktionen in Filmen und Computergames, in Meditations-Apps und auf Blogs untersucht und auf ihren Bezug zu jenen traditionellen Strukturen hin befragt. Sie gibt Auskunft über die Entwicklung religionsanaloger digitaler Kommunikation, die unstrittig ein wichtiger Kontext religiöser Sozialisationstheorie bleibt. Doch in Fortentwicklung die-

---

auch grundlegend H. Schröter-Wittke, *Unterhaltung. Praktisch-theologische Exkursionen zum homiletischen und kulturellen Bibelgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert anhand der Figur von Elia*, Frankfurt/M. 2000.

<sup>45</sup> Vgl. R. Schmidt-Rost, VIII. Religion als Thema der Medien, in: H. D. Betz u. a. (Hg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, Tübingen 2004, 302–304, 304.

<sup>46</sup> Vgl. besonders einschlägig H.–M. Gutmann, *Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur*, Gütersloh 1998.

ses Ansatzes ist der oben innerhalb der Sozialisationstheorie genannte Restrukturierungsbedarf auch für den Bereich der religiösen Sozialisation zu identifizieren. Hierzu bietet nun das Forschungsfeld der *Digital Religion* Anschlussstellen.

## 5. Über die Erforschung von *Digital Religion* und ihre Bedeutung für religiöse Sozialisation in mediatisierten Welten

Es war die angelsächsische Forschung, die den Bereich *Digital Religion* initial erkundet hat, inzwischen hat sich auch eine deutschsprachige Diskussion entwickelt.<sup>47</sup> Hier wurde im Grunde ein Restrukturierungsmodell für das Verständnis von Religion vorgelegt, das nicht mehr theologisch oder religionswissenschaftlich im engeren Sinne argumentierte, sondern über soziologieaffine bzw. medienwissenschaftlich anschlussfähige Schlüsselbegriffe argumentiert(e): die Begriffe ‚Ritual‘, ‚Identity‘, ‚Community‘, ‚Authority‘, ‚Authenticity‘ und dann auch ‚Religion‘<sup>48</sup> erlauben es nun, thematische Rahmungen innerhalb der Erforschung von *Digital Religion* vorzunehmen. Doch auch hier, so sei vorab gesagt, ist in Bezug auf die religiöse Sozialisation von Kindern so gut wie nicht und kaum in Bezug auf Jugendlichen geforscht worden.<sup>49</sup> Eine Ausnahme bildet das internationale, wenngleich mit „Anglo-centric bias“<sup>50</sup> versehene Projekt von Moberg und Sjö, das allerdings keine Studie aus dem deutschsprachigen Kontext enthält. Sie fokussieren ihre Forschung auf die Schlüsselbegriffe von Identität, Connectedness/Connectivity und Authority. Diese Zuspitzung ist auch für den deutschsprachigen Kontext interessant:

---

<sup>47</sup> Vgl. H. Campbell, M. Lövheim, ‚Critical Methods and Theoretical Lenses in Digital Religion Studies‘, *New Media and Society*, 19 (1), 5–14 sowie zum Überblick über das Forschungsfeld im Kontext der Religionspädagogik I. Nord, T. Schlag, *Digital Religion*, in: *Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon (Wirelex)*, im Erscheinen.

<sup>48</sup> Vgl. H. Campbell (Hg.), *Digital Religion*, New York – Oxon 2013.

<sup>49</sup> Vgl. zu dieser Feststellung auch M. Moberg, S. Sjö, with Mia Lövheim, Introduction, in: M. Moberg, S. Sjö (Hg.), *Digital Media, Young Adults, And Religion*, Oxon – New York 2020, 5.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

„Die Frage nach dem Selbst (Wer bin ich?) angesichts vielfältiger Netzidentitäten (...), die Frage nach der eigenen Position in der Gemeinschaft (Wo gehöre ich hin?) angesichts einer sich immer mehr ausdifferenzierenden Gesellschaft sowie die Frage nach der Vertrauenswürdigkeit (Wem kann ich glauben?) angesichts der vielen Kanäle und Akteure in digitalen Welten.“<sup>51</sup>

### 5.1 Zur Erforschung von *Digital Religion*

Vier sogenannte *Waves of Research* werden unterschieden und sich diese Unterscheidung klar zu machen, heißt zugleich auch zu konkretisieren, was es bedeutet, über eine Einzelmediennutzungsstudie für die Zielgruppe von Jugendlichen ebenso hinauszugehen wie über eine Studie, die vornehmlich die religiöse Mediensozialisation von Jugendlichen im Blick hat. Es geht um die Erhebung von ‚kommunikativen Figurationen‘ und deren ‚musterhaften Interdependenzgeflechten‘, die sich über verschiedene Medien hinweg zeigen und die in den oben genannten thematischen Rahmungen sichtbar gemacht werden können.<sup>52</sup> Die vierte Welle, innerhalb derer sich die derzeitige Forschung im Bereich Digital Religion gerade befindet, greift genau solche Zusammenhänge auf. Doch der Reihe nach:

„While earlier ‚first wave‘ research was largely explorative in character and mainly centered on the mapping of various types of religious content and the presence of religious communities online, ‚second wave‘ research instead became decidedly more focused on the ways in which religious community and practice was actually configured and performed online. ‚Third wave‘ research then shifted the focus to how ‚offline‘ religious life in general was becoming increasingly affected by digital technologies and the extension of offline religious practice through various online platforms. Finally, ‚fourth wave‘ research has continued to expand along these lines, focusing in particular on the many new forms of interplay that are emerging between online and offline religio-

<sup>51</sup> Leven, Palkowitsch-Kühl, Schülerinnen und Schüler (s. Anm. 21), 132.

<sup>52</sup> Vgl. Kammerl et.al., Kommunikative Figurationen(s. Anm. 30), 380.

us practice through the proliferation of social media and mobile digital communication technologies.“<sup>53</sup>

Die erste Welle, die auch die Bezeichnung *Religion Online* erhielt, thematisierte z. B. die Veröffentlichung von Offline-Gottesdiensten auf Online-Plattformen wie *YouTube*, ein Format, das während der Pandemie ein Revival feiert(e).<sup>54</sup> Aufbauend auf die many-to-many Kommunikation innerhalb von *Sozialen Medien* ist das Phänomen der *Online Religion* zu finden, das auch auf nicht an Religionsgemeinschaften gebundene religiöse Kommunikationen fokussiert wie etwa Blogs, auf denen Trauer- und Sterbeprozesse von Jugendlichen thematisiert werden<sup>55</sup> oder Selfie-Kommunikationen, die Identitätsfragen widerspiegeln.<sup>56</sup>

Drittens ist eine bislang im engeren Sinne als Digital Religion bezeichnete religiöse Kommunikation zu qualifizieren, die durch Online- und Offlineformen charakterisiert ist. Mit Luciano Floridi könnte sie auch *Onlife-Religion* genannt werden.<sup>57</sup> „In solchen *Online-Offline-Hybriden* spiegelt sich wider, dass die digitale Praxis nicht mehr *neben, sondern mitten* in der alltäglichen Lebensführung angesiedelt ist.“<sup>58</sup> Daraus ist eine Fokussierung der Forschung weg von institutionen- und medienzentrierten Zugängen hin zu solchen, die die mediale Kom-

<sup>53</sup> Moberg, Sjö, Introduction (s. Anm. 49), 4–5.

<sup>54</sup> Hier werden jeweils nur ausgewählte deutschsprachige Publikationen stellvertretend genannt: Ilona Nord, Swantje Luthe (2020): Hope-Storytelling in Zeiten von Corona. Welche Rollen nehmen Pastor\*innen während der Corona-Pandemie in der digitalen Kirche ein? Und wie können sie die Glaubensgemeinschaft fördern? Zuerst englisch erschienen in: H. Campbell (Hg.), *The Distanced Church. Reflections on Doing Church Online*. Hier der Link zur deutschen Fassung: <https://eulemagazin.de/hope-storytelling-in-zeiten-von-corona/> (zuletzt aufgerufen am 3.1.2021).

<sup>55</sup> Vgl. auch I. Nord, S. Luthe (Hg.), *Social Media, christliche Religiosität und Kirche*, Jena 2014. Vgl. auch I. Nord, J. Palkowitsch-Kühl, *Soziale Medien*, in: *Wirelex* [https://doi.org/10.23768/wirelex.Soziale\\_Medien.200288](https://doi.org/10.23768/wirelex.Soziale_Medien.200288) (zuletzt aufgerufen am 10.1.2021).

<sup>56</sup> T. Gojny, K. Kürzinger, S. Schwarz (Hg.), *Selfie – I like it. Anthropologische und ethische Implikationen digitaler Selbstinszenierung*, Stuttgart 2016.

<sup>57</sup> Floridi, Luciano (Hg.), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Cham–Heidelberg–New York – Dordrecht – London 2015, DOI 10.1007/978-3-319-04093-6.

<sup>58</sup> Vgl. Nord, Schlag, *Digital Religion* (s. Anm. 17).

munikation von sich religiös verstehenden Akteurinnen und Akteure ins Zentrum setzen, entstanden.<sup>59</sup> Die derzeit sich abzeichnende vierte Forschungswelle stellt insofern nachvollziehbarer Weise keinen ganz neuen Zugang zu Phänomenen religiöser Praxis dar, sondern differenziert die hermeneutische und methodische Arbeit an der Erforschung dieser Phänomene weiter aus, indem z. B. die internationale und interdisziplinäre Vernetzung gefördert wird.<sup>60</sup> Diese vierte Phase lässt sich inhaltlich so beschreiben, dass – wie etwa innerhalb der Pädagogik – von einer postdigitalen Kultur<sup>61</sup> gesprochen wird. Es geht bei dieser Formulierung nicht darum zu sagen, dass Digitalisierung ihre Bedeutung als gesellschaftlichen Wandlungsfaktor verloren hätte, ganz im Gegenteil. Aber entgegen der Tendenz der letzten Jahre, die vornehmlich den Einfluss technisch induzierter Veränderungen erhoben hat, wie etwa insbesondere die Datafizierung kultureller und religiöser Praktiken, stellen sich nun zunehmend Fragen, die sich weniger auf das medienwissenschaftlich grundierte Verständnis von Religion in mediatisierter Welt beziehen als vielmehr auf pädagogische Aspekte und somit im engeren Sinne Fragestellungen der religiösen Sozialisation.

## 5.2 Anschlussstellen an das Konzept der Erforschung von Mediensozialisation innerhalb von kommunikativen Figurationen

Der medienpädagogische Vorschlag, sich für die Erforschung von Mediensozialisationen von Kindern und Jugendlichen auf Norbert Elias' *kommunikative Figurationen* zu beziehen, bietet reiche

---

<sup>59</sup> Vgl. die Studie zu Online-Kommunikationen im Feld der Sterbehilfe von Kristin Merle, *Religion in der Öffentlichkeit. Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen*, Berlin – Boston 2019.

<sup>60</sup> Vgl. die Netzwerkgründung der deutschsprachigen Forscher\*innen zu Digital Religion innerhalb der International Society of Media, Religion, and Culture (<https://www.ismrc.org>), die Kristin Merle, Kerstin Radde-Antweiler und ich im August 2020 als Leitungsteam des Netzwerks realisieren konnten. Vgl. auch die Einleitung in: I. Nord, K. Merle, *Transformationsprozesse religiöser Kultur*. Einleitung, Leipzig 2021.

<sup>61</sup> Vgl. B. Jörissen, M.K. Schröder, A. Carnap, *Post-digitale Jugendkultur. Kernergebnisse einer qualitativen Studie zu Transformationen ästhetischer und künstlerischer Praktiken*, in: S. Timm, J. Costa, C. Kühn, A. Scheunpflug (Hg.), *Kulturelle Bildung. Theoretische Perspektiven, methodologische Herausforderungen, empirische Befunde*, Münster 2020, 61–77 und auch Charles Ess' Beitrag in diesem Band.

Anschlussstellen für die Debatte um religiöse Sozialisation in mediatisierten Lebenswelten:

„Aus dieser Perspektive werden kommunikative Figurationen verstanden als ‚musterhafte Interdependenzgeflechte von Kommunikation, die über verschiedene Medien hinweg bestehen und auf eine bestimmte thematische Rahmung (hier der Religion z. B. im Blick auf thematische Rahmungen im Bereich von Identität, Connectivity und Authority, I.N.) ausgerichtet sind‘ (...).“<sup>62</sup>

Kammerl et.al. widmen sich in ihren Studien nicht der Sozialisationsinstanz Religion, sondern der der Familie und beziehen sich selbst auf die Mediatisierungstheoretiker Andreas Hepp und Uwe Hasebrink.<sup>63</sup>

Der Begriff der Mediatisierung erfasst ihnen zufolge das Zusammenspiel von Medien-, Kommunikations- und gesellschaftlichem Wandel und thematisiert darin die zunehmende Digitalisierung interpersonaler Kommunikation. Medienhandeln ist, so die zentrale These, kein Sonderbereich menschlicher Interaktivität mehr, sondern wird sukzessive zum kontinuierlichen Handeln.<sup>64</sup>

Die Stärke des Konzepts der kommunikativen Figurationen liegt darin, dass es diese selbst als sich permanent wandelnd ansieht, was der Dynamik der digitalen Entwicklung Rechnung trägt und ebenfalls die Verflechtung der Individuen mit den sie umgebenden digitalen Systemen berücksichtigt. Dann erst kann nämlich die Entwicklung der Sozialstrukturen mit den zu ihnen gehörenden Machtbeziehungen, (affektiven) Bindungen, Regeln sowie Rollenzuweisungen etc. innerhalb der Kommunikationen in den Blick kommen.

---

<sup>62</sup> Kammerl et.al., Kommunikative Figurationen (s. Anm. 30), 382.

<sup>63</sup> A. Hepp, U. Hasebrink, Kommunikative Figurationen – ein Ansatz zur Analyse der Transformation mediatisierter Gesellschaften und Kulturen, in: B. Stark, O. Quiring, N. Jakob (Hg.), Gesellschaft für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, Konstanz–München 2014, 343–360.

<sup>64</sup> Vgl. Kammerl et.al., Kommunikative Figurationen (s. Anm. 30), 378.

## Fazit

Die bestehende und sich immer weiter ausdifferenzierende Forschung zu *Digital Religion* in die Debatte um religiöse Sozialisation hineinzuholen, hat belebende Wirkungen: Sie macht gelebte Religiosität und religiöse Kommunikation sichtbar und zugänglich. Sie eröffnet Wege zur Erschließung des Wandels von Religion(en) in sich digitalisierenden Gesellschaften und Kulturen. Nicht zuletzt legt sie thematische Rahmungen nahe, die einer Erforschung religiöser Sozialisation in mediatisierten Welten zugleich hermeneutische wie auch methodische Grundlagen bietet. Solche thematischen Rahmungen bieten die Leitfragen nach Identitäts-, Authentizitäts- sowie nach Autoritätsbildungsprozessen, ebenso aber auch die Fragen nach sozialer Kohäsion im Bereich der Communitybildung und Connectivity an. Für sie stehen somit Analysen an, die über verschiedene Medien hinweg Wechselwirkungen zwischen Akteur\*innen und den von ihnen genutzten kommunikativen Settings erheben. Auf diese Weise entsteht für die Sozialisationsforschung im Bereich Religion mit Blick auf Mediatisierungsprozesse ein enorm großes, nahezu unbearbeitetes Forschungsfeld. Was hier nur für die christliche Tradition anvisiert wurde, ist ebenfalls für weitere Religionen und für das Feld der Spiritualität, nicht zuletzt für Weltanschauungen und Lebenseinstellungen von nicht religiös gebundenen Jugendlichen zu erforschen. Solche komparatistisch anzulegenden Studien böten auch Auskunft darüber, wie Jugendliche ihr Handeln und Kommunizieren innerhalb des gesellschaftlichen Wandels der Digitalisierung verändern: um ihre Alltagskommunikationen z. B. in Bezug auf Identitätsbildung, Autoritätsfragen oder dem Wunsch nach sozialer Zugehörigkeit für sie zufriedenstellend zu praktizieren. Zugleich hat eine so gefasste Sozialisationsforschung im Bereich von Religionen und Weltanschauungen ein eminentes Interesse daran zu erkunden, wie insbesondere Jugendliche sich mit Digitalisierungsprozessen auseinandersetzen und diese auch selbst bewusst und unbewusst beeinflussen und prägen<sup>65</sup>: Religiöse Sozialisation von Jugendlichen in mediatisierter Welt ist ein nahezu noch brach liegendes Forschungsfeld, das sich hier eröffnet.

---

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 381.