

Neues Sehen: Methodische Innovationen und religiöse Novitäten

Heinz Streib

„Wie kriegen wir gelebte Religion so ins Klassenzimmer hinein, daß Lehrer und Schüler an ihr arbeiten und lernen können?“ fragte C. Bizer bereits 1981.¹ Diese Frage aufnehmend hat H.-G. Heimbrock in den 90er Jahren einen programmatischen Entwurf vorgelegt, der das Fragezeichen durch ein klares Ausrufezeichen ersetzt: Gelebte Religion im Klassenzimmer!² Dabei hat Heimbrock in diesen Perspektivenwechsel nicht allein Ansätze eines seelsorgerlich oder sozialisationsbegleitend profilierten Religionsunterrichts,³ und damit eine feine Frankfurter Tradition, aufgenommen, sondern diesem Perspektivenwechsel in religionspädagogischer Absicht zugleich eine beachtliche Horizonterweiterung angedeihen lassen, die sich insbesondere seiner Profilierung des Verständnisses von „gelebter Religion“ von Jugendlichen verdankt. Lebensweltbezogene Religionsdidaktik wird nun so verstanden, dass auch und gerade religiöse Phänomene in der Alltagskultur und der bei Jugendlichen populären medialen Welt in Musik, Film und Computerspiel, und dabei ausdrücklich auch implizite Formen solcher gelebten Religion, in den Rang religionsdidaktisch beachtlicher Phänomene erhoben werden. Mit dieser Perspektive „gelebte Religion im Klassenzimmer“ kann und sollte konzeptionell, praktisch **und empirisch** weitergearbeitet werden.

Im Blick auf die Quellen der Erkenntnis über explizite und implizite „gelebte Religion“ Jugendlicher, die empirische Seite des Projekts, sind die Heimbrock-Texte der 1990er Jahre eher sparsam und vor allem: skeptisch: Heimbrock kritisiert vor allem, dass empirische Forschung „im Schlepptau von Handlungswissenschaften“ „regelhaftes und typisierbares Verhalten“ befördere. Die Sparsamkeit der Notizen über empirische Forschung hat sich inzwischen geändert: 2007 erschien die mit A. Dinter und K. Söderblom herausgegebene *Einführung in die Empirische Theologie*⁴ mit einer Fülle von Vorschlägen und Überlegungen, wie die Wahrnehmung gelebter Religion empirisch von statten gehen kann. Hier hätte ich dann doch einiges hinzuzufügen und zu diskutieren.

Ich werde dies so versuchen, dass ich zwei Fälle aus eigener Forschung vorstelle, um anschließend einige Überlegungen zur Frage der methodischen Innovation zur Diskussion zu stellen. Auf diese Weise hoffe ich, dem mir gestellten hochinteressanten Thema gerecht zu werden, bei dem der Reiz ja in der Beziehung zwischen religiösen Novitäten und methodischer Innovation liegt.

¹ Bizer 1981, S. 99.

² Heimbrock 1998.

³ Stoodt 1975, 1977, 1992.

⁴ Dinter, Heimbrock, & Söderblom 2007.

Fälle aus der empirischen Forschung

Fall 1: Isabels Gottes-Bild

Auf den ersten Blick wird man auf Isabels Bild folgendes entdecken: eine winkende Mickey-Mouse, sitzend auf einem wolkigen Gefährt. Vielleicht werden auch Assoziationen an den Sandmann geweckt, der in den abendlichen Himmel dem Mond entgegenfährt. Vieles wäre ein



ungelöstes Rätsel geblieben, wenn die Malaufforderung und die erklärenden Plaudereien der Künstlerin unbekannt wären.

Isabel wurde gebeten, ein Bild zu malen, wie sie sich Gott vorstellt. Der Malprozess wurde mit der Videokamera aufgezeichnet. Beim Malen erklärt Isabel, dass sie Mickey-Mouse-Ohren malen möchte – und Isabel erklärt der etwas unnachgiebig fragenden Kamerafrau, dass Gott so große Ohre brauche, damit er hören kann, wenn auf der Erde Alarm ist. Die winkende Hand ist ebenfalls Anlass für eine Nachfrage der Kamerafrau, und Isabel antwortet, dass Gott winken müsse, damit die Menschen sich an ihn erinnern. Gott sitzt in einem von Isabel als „Mobil“ bezeichneten Fahrzeug – und sie erläutert den Grund: mit dem ist Gott in den Himmel hochgefahren. Dann ist da noch die riesengroße Zahl ganz oben im Bild; die Zahl hat Isabel drüber

geschrieben mit den Worten „Also ich mal jetzt noch hier oben die Zeit hin“ und die Zahl muss so viel Nullen haben, „weil das ganz lange her war ... dass Jesus und Gott verschwunden sind“.

Das Bild von Isabel ist schon einige Jahre alt und erste Interpretationen sind beschrieben und publiziert.⁵ Doch kann die Interpretation des Bildes weiter profiliert werden: Durch dieses Kinderbild ist die gewohnte Sicht infrage gestellt, die in der Tradition von Piaget und Luquet (1927) in Kunstpädagogik und Religionspädagogik ihr Unwesen treibt und in der Kinder aus der Erwachsenenperspektive betrachtet werden mit dem Vorurteil, dass ihre Vorstellungen und Darstellungen als noch nicht oder noch nicht ganz den Standards von visuellem Realismus entsprechen. Daher lautet Interpretation aus der entwicklungs-theoretischen Sicht der Piaget-Tradition: solche Vorstellungen sind dem kindlichen Animismus, Artifzialisismus und Anthropomorphismus geschuldet.⁶

⁵ Streib 2000

⁶ Piaget 1926, 1937

Ein Beitrag, der die Augen für eine neue Perspektive öffnen könnte, sind die Vorlesungen von Merleau-Ponty, die er 1949-1951 an der Sorbonne gehalten hat⁷ und die erst 1988 publiziert wurden, in deutscher Übersetzung sind sie 1994 unter dem Titel *Keime der Vernunft* erschienen.⁸

Merleau-Ponty schlägt einen Perspektivenwechsel vor: Das Kind nehme keine primitive, sondern eine *andere* Sichtweise ein; das Kind habe kein „primitives Bewusstsein“, sondern vielmehr „fremdes Denken“.⁹ Daher seien Kinderbilder nicht „prälogisch“, sondern vielmehr „präobjektiv“. In Kinderbildern komme zudem ein „infantiler Polymorphismus“ zum Ausdruck und noch keine Festlegung auf eine bestimmte Perspektive. Kinderbilder bringen die Affektivität des Kindes zum Ausdruck. Und schließlich als vermutlich wichtigste Charakteristikum: Kinderbilder seien keine Abbilder der beobachteten Welt und wollten gar nicht „visuell-realistisch“ sein (wie das Luquet gerne gehabt hätte), vielmehr seien sie Ausdruck eines je eigenständigen „intellektuellen Realismus“. Die Kinderzeichnung, so Merleau-Ponty, „ist subjektiver, insofern sie sich vom Augenschein löst, und objektiver, weil es versucht, das Ding so wiederzugeben, wie es wirklich ist...“¹⁰

Die kindliche Wahrnehmungswelt sei „durch zahlreiche Ultra-Dinge bevölkert“, die Merleau-Ponty so erläutert:

„Himmel und Erde sind z.B. ‚Ultra-Dinge‘, die vom Kind immer in unvollständiger Weise bestimmt sind. Die Anwesenheit dieser ‚Ultra-Dinge‘ in der kindlichen Erfahrung setzt beim Kind die Anwesenheit einer präobjektiven Zeit und eines vorobjektiven Raumes voraus. Diese beiden Dimensionen werden noch nicht von seinem Denken beherrscht und gemessen. [...] Die kindliche Mentalität läßt sich ... durch seine Zeitlosigkeit und seine Unräumlichkeit charakterisieren, wobei beide Dimensionen Aspekte seiner Subjektivität darstellen. Aufgrund dieser Tatsache gibt es zahlreich ‚Ultra-Dinge‘, die noch nicht in das Netz festgelegter Objekte eingelassen sind.“¹¹

Nach einem Studium von Merleau-Pontys Ausführungen zur Kinderzeichnung hätte empirische Kinderbildforschung durchaus Grund zu gründlicher methodischer Innovation, die das gesamte Design und insbesondere die Referenzrahmen für die Interpretation umfasst. Kinderbildforschung sollte sich also frisch ans Werk machen und Ultra-Dinge identifizieren, die infantile Polymorphie und Affektivität der Darstellung würdigen. Sie sollte sich der Irritation des gewohnten Blicks auf kindliche Darstellungen aussetzen.

Ultra-Dinge springen geradezu ins Auge in Isabels Bild, wie z.B. Himmel, Zeit, Gott als Helfer. Dies öffnet die Sicht auf eine recht eigenständige, emotional geprägte subjektive „Theologie“ bzw. Weltsicht der kleinen Künstlerin. Isabels Bild ist ein hochsymbolisches Werk, ein Bild voller Symbolik, das nicht allein den klischeehaften Gegensatz zwischen anthropomorph¹² und

⁷ Merleau-Ponty 1988b

⁸ Merleau-Ponty 1988a. B. Liebsch (1992) hat den – leider nie geführten – Disput zwischen Piaget und Merleau-Ponty in sechs Studien konstruiert.

⁹ Auf Levy-Bruhl (1922) nimmt Merleau-Ponty explizit Bezug.

¹⁰ Merleau-Ponty 1988a, S. 216.

¹¹ Merleau-Ponty 1988a, S. 251.

¹² Augenfällig ist bereits, dass der Anthropomorphismus, der allgemein und gerne in Kinderbildern gesehen wird, in Isabels Bild durchaus überboten wird: Es ist ein eher zoomorphes Gottesbild, in dem die Micky-Maus das Vorbild liefert. Dies als „erste Naivität“ zu bezeichnen, wie man das aus kognitiv-entwicklungspsychologischer Perspektive naheliegender finden und sich dafür etwa auf A. Bucher (Bucher 1989, 1991, 1994, 2000) berufen mag, läuft auf eine Restauration der Erwachsenenperspektive durch die Hintertür hinaus – einer Erwachsenenperspektive auf die Kleinen, die es halt noch nicht so richtig verstehen.

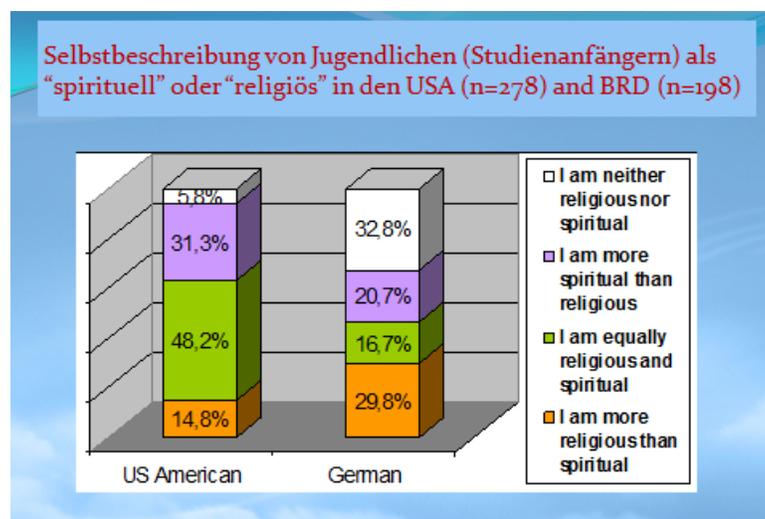
symbolisch Lügen straft, sondern auch tentativ neue Symbolik erfindet und nicht schlicht die Symbolik der Welt- und Gottesvorstellungen der Erwachsenen repliziert. Die lebendige und eigenständige, ja unorthodoxe symbolische Phantasie der Künstlerin kommt zum Ausdruck in der immens großen Zahl oder im Symbol der winkenden Hand für den abwesenden Gott, der sich bei den Menschen in Erinnerung bringen muss.

Fazit: Erst wenn sich der Blick irritieren lässt und von den Schemata des üblichen Wahrnehmens und von den etablierten Maßstäben des Bewertens von Kinderzeichnung abweicht, erschließt sich eine kindliche Welt, die eher tentativ, polymorph und symbolisch-kreativ die großen theologischen Fragen angeht. Und schließlich darf ich darauf hinweisen, dass all diese Interpretationsversuche nicht möglich wären, hätten wir nicht methodisch-innovativ den Malprozess mit Video- und Sprachaufzeichnung dokumentiert.

Fall 2: Spiritualität bei Jugendlichen

Mein zweiter Fall ist aus einem ganz anderen Forschungszusammenhang entnommen: aus unserem eben abgeschlossenen USA und Deutschland vergleichenden Studie über die Semantik und Psychologie von „Spiritualität“.¹³

Die Idee zu diesem Forschungsprojekt entstand aus einer Serie von Überraschungen und Irritationen. Während für die USA kurz vor der Jahrtausendwende knapp 20% als „spiritual, but not religious“ identifiziert wurden und es Daten für Europa und Deutschland noch nicht gab, haben wir in einer Pilotstudie ca. 21% Studienanfänger in Bielefeld und 31% in Chattanooga identifiziert, die sich für „mehr spirituell als religiös“ halten (Streib 2005a).¹⁴



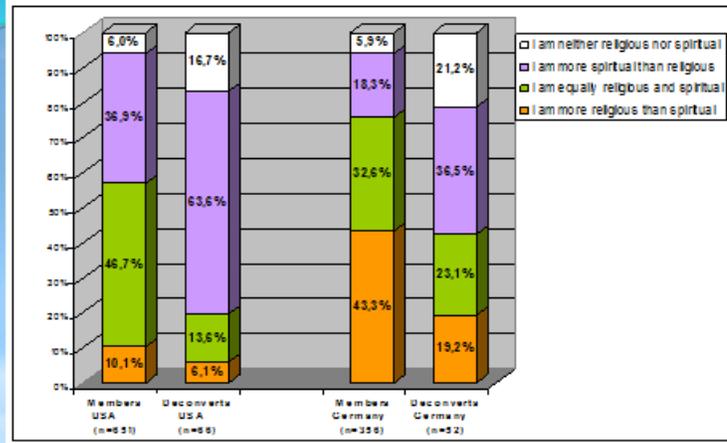
Streib, H. (2005). Research on Life Style, Spirituality and Religious Orientation of Adolescents in Germany. In L. J. Francis, M. Robbins, & J. Astley (Eds.), *Religion, Education and Adolescence: International and Empirical Perspectives* (pp. 131-163). Cardiff: University of Wales Press

¹³ Siehe www.uni-bielefeld.de/spirituality-research.

¹⁴ Wir haben – dies war der Vorschlag von Ralph Hood – die Frage im Format „mehr-als“, „beides zugleich“ und „weder-noch“ gestellt.

Spirituelle Selbstbezeichnung und Dekonversion

Die Überraschung in der darauffolgenden Hauptstudie über Dekonversion, der Abwendung von Kirchen, religiösen Gemeinschaften und Gruppen aller Art, war, dass sich die Neigung zur „Spiritualität“ bei den Dekonvertiten geradezu verdoppeln.¹⁵



Streib, H., Hood, R. W., Keller, B., Csöff, R.-M., & Silver, C. (2009). *Dekonversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. *Research in Contemporary Religion*, 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dieses sehr erstaunliche Ergebnis verlangt nach näherer Untersuchung – zumal nur ganz wenige Ergebnisse vorliegen zur Semantik von selbsterklärter „Spiritualität“. Was heißt es eigentlich, wenn jemand von sich sagt „ich bin spirituell“ oder „ich bin mehr spirituell als religiös“? Diese Studie haben wir inzwischen nach dreijähriger Laufzeit im vergangenen Herbst abgeschlossen (und immer noch arbeiten wir an der Auswertung der Datenfülle...).

Einige Analysen mit besonderem Augenmerk auf die Jugendlichen habe ich für unsere Thematik durchgeführt und berichte die Ergebnisse in gebotener Kürze.

Design der Spiritualitäts-Studie

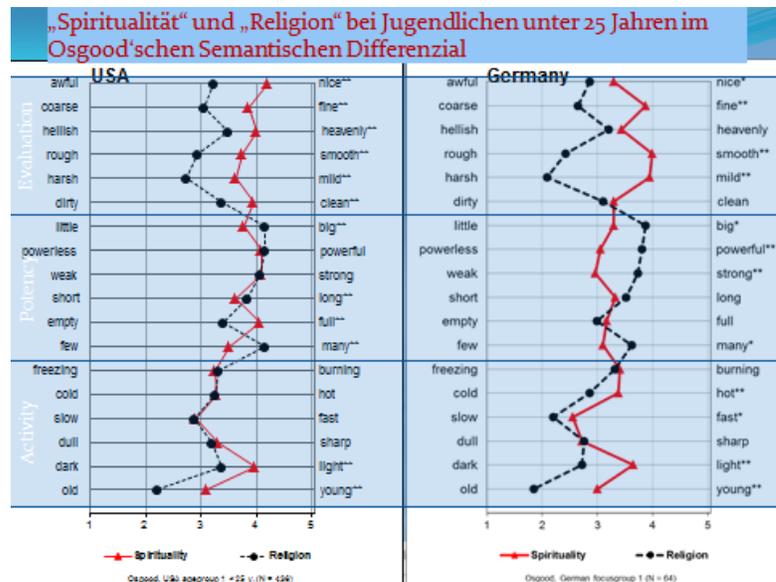
Was Design und Methodik der Spiritualitäts-Studie angeht, so haben wir knapp 1900 Beantwortungen [Folie: 1113 in den USA und 773 in Deutschland] unseres online-Fragebogens, in den eine Menge von Fragen und Skalen eingebaut wurden,¹⁶ um alle erdenklichen Hypothesen zu testen: Hängt „Spiritualität“ zusammen mit Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Alter, der Bildung, dem Einkommen; oder mit Persönlichkeitsmerkmalen, mit Bindungsmustern, mit mystischen Erfahrungen, mit psychischen Wohlergehen? Für Zugänge zur Semantik haben wir das gute alte semantische Differenzial aufgegriffen¹⁷ und darüber hinaus freie Eintragungen erbeten zu „Spiritualität“ und „Religion“ erbeten. Für die dezidiert qualitativ-idiographische Analyse, wurden mit einer Auswahl von 70 Personen in den USA und 50 in Deutschland Faith-Development-Interviews geführt. Und alle Daten werden gegenwärtig nach unserem Bielefelder Design der Triangulierung quantitativer und qualitativer Daten ausgewertet.

¹⁵ Streib 2008; Streib, Hood, Keller, Csöff, & Silver 2009.

¹⁶ Siehe für eine kurze Auflistung und Erläuterung: <http://www.uni-bielefeld.de/%28en%29/theologie/forschung/religionsforschung/forschung/streib/spiritualitaet/methods.html>

¹⁷ Eine erste Analyse ist publiziert (Streib 2008, Keller et al. 2013)

Ähnliches ergibt sich aus dem Osgood'schen Semantische Differenzial für die Jugendlichen: „Spiritualität“ (rote Linie) wird eher als hübsch, fein, himmlisch, weich, mild evaluiert, „Religion“ hingegen mit hässlich, grob, hart und streng.



Einige freie Eintragungen von Jugendlichen

Um noch etwas weiter in die qualitative Richtung voranzuschreiten, stelle ich hier einige freie Eintragungen von Jugendlichen zu ihrem Verständnis von „Spiritualität“ vor. Jugendliche, die sich selbst als „mehr spirituell als religiös“ bezeichnen, erklären „Spiritualität“ folgendermaßen:

Spiritualität ist für mich die Bewunderung der Natur.

spiritualität ist eine art glaube an höheres, von der wissenschaft noch nicht erklärtes. ... eine art innere stimme, die dem mechanistisch-materiellen weltbild widerspricht

Suche nach Sinn u. Wahrheit ohne gewissheit sie gefunden zu haben. undogmatischer Glaube an höhere Macht, offenheit, Toleranz ggf. Ablehnung einer absoluten Wahrheit. Beispiel: Buddhismus, Esoterik, Philosophie, Parapsychologie, Kosmologie, Quantenp

Der Glaube und die Offenheit für etwas, das sich außerhalb der für uns erklärbaren Dinge bewegt. Der Ansatz etwas aus anderen Blickwinkeln zu betrachten.

Spiritualität ist für mich kein absolut klarer Begriff. Meine Vorstellung davon geht in die Richtung, dass es sich bei Spiritualität um das Spüren/Erkennen/Fühlen von Nicht-Stofflichem/Geistigem handelt.

Spiritualität ist die Begegnung mit und Erfahrung von sich Selbst. Spirituell ist, wer nach seinen eigenen Antworten sucht.

Spiritualität bedeutet für mich persönlich, das Ganze zu sehen und zu leben, unvoreingenommen und in harmonie mit meinen Menschen und mir zu leben. Frei vom materialistischen Denken! Zusammen in Harmonie leben!

Die gelebte Beziehung zwischen Mensch und Gott

Jugendliche, die sich zugleich als „mehr spirituell als religiös“ und als „atheistisch“ oder „non-theistisch“ bezeichnen – die kleine, hochinteressante Gruppe von „spirituellen Atheisten“ ist eine weitere Überraschung, die sich aus den Daten ergeben hat – definieren „Spiritualität“ folgendermaßen:

Spiritualität hat für mich weniger mit höheren Wesen und unerklärlichen Mächten zu tun und mehr damit die natürlichen Mächte zu verstehen. Zum Beispiel finde ich dass alternative Heilpraktiken oder Meditation auch eine Form von Spiritualität sind.

Spiritualität ist das Glauben an etwas, was nicht als Gott bezeichnet wird. Man lebt, um zu leben, nicht um sich für Himmel oder Hölle qualifizieren zu müssen.

verschwommener Begriff für den glauben der menschen an verschiedene phänomene, die sich durch wissenschaftliche methoden nicht beweisen lassen, wie beispielsweise geister, götter, ein leben nach dem tod, seelenwanderung, aberglauben aller art

Spiritualität ist für mich das Auslegen und Interpretieren sowie der Umgang mit der eigenen Innenwelt (geistig) und der Außenwelt (materiell).

Philipp R.

Philipp R. ist der Autor der letztgenannten freien Eintragung zu „Spiritualität“. Diese auf den ersten Blick nicht so hervorstechende Definition, die dennoch bei näherem Hinsehen einen durchdachten Eindruck macht, stammt von einem Jugendlichen, den ich darum etwas näher vorstellen kann, weil wir ein persönliches Interview mit ihm geführt haben.

Philipp R. ist ein 24-jähriger Student mit bosnischem Migrationshintergrund. In einer streng katholischen Familie aufgewachsen, ist Philip R. heute ohne Mitgliedschaft in oder Bindung an eine Religionsgemeinschaft. Im Fragebogen bezeichnet er sich zugleich als „mehr spirituell als religiös“ und als „Atheist“. In den Daten zeigt er überdurchschnittliche Werte für introvertive mysticism und ziemlich niedrige Zustimmung zu religiösen Absolutheitsansprüchen. In seinem Interview haben wir vorwiegend einen individuierend-reflektierenden Stil gefunden.

Auf die Frage „halten Sie sich für religiös, spirituell oder gläubig?“ antwortet Philipp R.:

Also ich würde, wenn ich, ich würde sagen: Ja, ich bin religiös, weil ich halt religiöse Einflüsse, religiösen Einfluss habe. Gerade meine Familie, vaterseits ist streng katholisch und, also ich bin kein Katholik, aber ich bin halt, habe halt diesen Einfluss. So Religion hat halt auch, obwohl ich nicht der Kirche angehöre oder so, hat einen gewissen Wert für mich persönlich. Spirituell Ja, spirituell, weil ich, ich denke, jeder Mensch ist spirituell, weil es halt einfach nur eine Frage ist, wie die Innenwelt, also wie man selber zu der Außenwelt steht, und das ist für mich schon eine Art von Spiritualität, und das hat jeder.

Philipp R. führt zu seiner „Spiritualität“ weiter aus:

...und dieses Spirituelle das sind, ist etwas, das ich mir selber gebe. Und dadurch, dass ich mich mit meiner Spiritualität beschäftige, ist es halt einfach nicht etwas, was von außen gegeben wird, irgendwelche Geschichten, sondern diese Spirituelle ist etwas, das von innen herauskommt, wenn ich mich mit mir selber beschäftige, mit der Welt, dass ich, ich sage mal, gewisse Einsichten habe, gewisse Erkenntnisse und die kommen von mir selber heraus.

Gefragt, ob er bete, meditiere oder auf andere Art etwas für seine Spiritualität tue, antwortet Philipp R., er versuche zu meditieren:

...und in dem Moment, in dem ich das schaffe, schalte ich halt einfach in einem gewissen Sinne einfach dieses analytische Denken, schaltet einfach ab. Ich kann mich einfach nur auf mein Gefühl konzentrieren, und dass dann einerseits entspannt und andererseits bringt das dann auch Einsichten mit sich, für mich persönlich. [...] ... und manchmal muss man sich einfach nur auf, von seinen Gefühlen leiten lassen, auf das Bauchgefühl, auf die Intuition. Und die Meditation hilft dann, diese, diesen Einfluss von sich selber dann auch wahrzunehmen und nicht nur auf das andere Gedankengeplapper zu hören.

Philip R. ist insofern ein etwas außergewöhnlicher Fall eines „mehr spirituellen Atheisten“, als er sich weniger als viele andere, die wir interviewt haben, gegen Religion abgrenzt, Religion nicht

scharf ablehnt, sondern als Teil seiner Sozialisation akzeptiert, und dennoch seinen ganz eigenen Weg zu einer „gelebten Religion“ gesucht und gefunden hat. Und dieser Weg führt in die eigene Innenwelt und präferiert Intuition und Meditation. Für Philipp R., wie für viele andere Jugendlichen und Erwachsene in unseren Daten, scheint „Spiritualität“ ein semantisches Angebot zu sein, ihre Religiosität oder Suche danach zur Sprache zu bringen – und damit als Weg aus einer a-religiösen oder religionskritischen Sprachlosigkeit. „Spiritualität“ als Label für individualistische, erfahrungsorientierte „gelebte Religion“.

Religiöse Novitäten – Zwischenfazit

Damit sie mich nicht missverstehen: Ich propagiere keine Micky-Mouse-gestaltige – quasi zoomorphe – Gottesvorstellungen, und ebenso wenig eine der religiösen Semantik weitgehend entleerte „Spiritualität“. Aber ich plädiere entschieden dafür, solchen genuinen Ausdrucksgestalten religiöser Erfahrung und subjektiver Theologien von Kindern und Jugendlichen die gebührende Beachtung zu schenken. Ich verstehe diese Analysen als Beitrag zur Religionspädagogik, genauer: zum relativ jungen Diskurs über Kindertheologie (Büttner & Rupp 2002, Schweitzer 2011) und dem gerade erst begonnenen über Jugendtheologie (Schlag & Schweitzer 2011).

Was ist an den vorgestellten Fällen neu und ungewöhnlich? Ungewöhnlich an Isabels Gottesbild erscheint insbesondere der unbefangene Gebrauch symbolischen Materials aus der profanen, für Kinder produzierten medialen Welt, z.B. Mickey-Mouse und evtl. Sandmann. Auf der Ebene der Signifikanten ist religiöse Tradition nicht erkennbar, das Bild erscheint fern jeder religiösen Tradition. Nicht so auf der Inhaltsebene: hier werden theologische Kernfragen aufgegriffen und erwogen.

Neu an Philipp R.s Aussagen über seine atheistische „Spiritualität“ ist, dass jeglicher religiöse Traditionsbezug zu fehlen scheint und stattdessen der Horizont enorm erweitert wird auf eine allen Menschen eignende Achtsamkeit und auf „etwas, was von innen herauskommt“.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Isabels Gottesbild und der „atheistischen“ Spiritualität von Philipp R. fällt mir auf: die spielerische Offenheit, die tentative Suche nach dem eigenen Ausdruck für das, was wir wissenschaftlichen Betrachter dann mit Begriffen wie Ultra-Dinge, Transzendenzerfahrungen oder den letzten Horizont bezeichnen. Isabel und ihre Freundin beginnen einander etwas ins Ohr zu flüstern, ein Flüstergeheimnis, das sie erst später der Kamerafrau preisgeben: Das Flüstergeheimnis der beiden Mädchen ist das Rätsel, dass Gott und Jesus vor langer, langer Zeit verschwunden sind. Es ist darum, als würde das auf den ersten Blick sehr konkret anmutende Gottesbild von Isabel hinter dem Schleier des „Es-ist-so-lange-her“ verschwinden. Bei Philipp R. besteht das Tentative seiner „Spiritualität“ etwa in einer Flüchtigkeit der Achtsamkeit auf das, „was von innen herauskommt“. Die Flüchtigkeit der meditativen Erfahrung kontrastiert bei ihm mit der manifesten Konkretheit von Religion.

Diese religiösen Novitäten und ihr tentativer Charakter sind in unserer empirischen Forschung zutage getreten. Das meiste überraschend und unerwartet, jedenfalls nicht durch Hypothesen geleitet und erwartet. Doch offenkundig waren die Methoden hinreichend, das Überraschende und Neue ans Licht zu bringen. Damit neue Entwicklungen in der religiösen Landschaft und ihr

meist tentativer Charakter in empirischer Forschung nicht verkannt oder verstellt wird, sondern vielmehr herausgestellt werden und in die Interpretation einfließen kann, ist angemessenes methodisches Vorgehen erforderlich. Dazu möchte ich einige grundsätzliche Überlegungen anstellen. Aller empirische Aufwand hat sich dann gelohnt, wenn es gelingt, die Eigenständigkeit von Kindern und Jugendlichen und ihre erfahrungsbezogenen, individualistischen und tentativen Formen von Religiosität so zu dokumentieren, dass dies im religionspädagogischen Diskurs als überzeugender Beitrag wahr- und ernstgenommen wird – eben: als „gelebte Religion im Klassenzimmer“.

Notwendigkeit methodischer Innovation

Religiöse Novitäten und methodische Innovation scheinen aufeinander bezogen zu sein. So deutet es auch meine Themenformulierung an. Manche religiöse Novität wäre unerkant geblieben ohne Innovation in der Forschungsmethode. Umgekehrt ergibt sich aus der Veränderung von Religion die Notwendigkeit zur Umsetzung methodischer Innovation in künftiger Forschung. Doch worin genau besteht diese methodische Innovation?

Ehe man über die Notwendigkeit methodischer Innovation nachdenkt, sollte man zunächst den Ausgangspunkt ins Auge fassen. Und dieser Ausgangspunkt stellt sich mir so dar, dass wir in der empirischen Theologie und empirischen Religionsforschung keine besonderen Erhebungs- oder Analyseverfahren haben und hier das Rad nicht neu erfinden müssen. Vielmehr werden Erhebungs- und Analyseverfahren übernommen aus dem allgemeinen Methodenspektrum der qualitativen Sozialforschung bzw. dem quantitativen Methodenarsenal, wie sie etwa in der Soziologie oder in der Sozialpsychologie Anwendung finden. Alles nur Anleihen und Übernahmen. Ja, aber – und hier wird es methodologisch spannend – das Forschungsfeld „Religiosität“ erfordert besondere Sorgfalt in der Auswahl und Anwendung von Methoden. Religionsforschung muss den zeitbedingten Veränderungen im religiösen Feld gerecht werden, aber eben auch ihrem Gegenstand, der oft nur als Entwurf oder Andeutung, möglicherweise implizit und manchmal sogar als unaussprechliche Erfahrung begegnet. Wie kann der Forschungsprozess dem gerecht werden?

Man kann im Forschungsprozess verschiedene Ebenen unterscheiden: die Ebene der Erhebungsinstrumente (Dokumentation und Messinstrumente), die Ebene der Analyse- und Evaluationsverfahren¹⁸ und die umgreifende Ebene der Forschungsdesigns. Und um letztere, um die Ebene der Forschungsdesigns, wird am meisten gestritten, hier besteht der größte Entscheidungs- und Klärungsbedarf. Ich gehe davon aus, dass die Unterscheidung zwischen nomothetischen und idiographischen Designs (Windelband; Allport) ein wichtiger Beitrag ist, diese Differenzen zu präzisieren, aber auch – mit G. Allport – der Inkompatibilität nomothetischer und idiographischer Designs zu widersprechen.¹⁹

¹⁸ Auf der Ebene der Analyse- und Evaluationsverfahren steht meines Erachtens nicht der Bedarf an Innovation im Vordergrund, als vielmehr die Notwendigkeit, die methodischen Standards auf Top-Niveau zu heben. Für die Analyse von Beobachtungen im religiösen Feld, von Text gewordener Welt in Form von Interview-Transkripten oder von Datensätzen aus Fragebogenerhebungen sollten uns die besten verfügbaren Verfahren der Interpretation und Datenanalyse gerade gut genug sein.

¹⁹ Die Differenz und Komplementarität zwischen quantitativen und qualitativen Methoden kann durch die Verhältnisbestimmung von nomothetischen und idiographischen Vorgehensweisen präzisiert werden (Streib 2009). Die Polarität zwischen nomothetischen und idiographischen Verfahren wurde erstmals so von W. Windelband (1894) benannt; in die

In der empirischen Theologie hat sich weitgehend eine Präferenz für qualitative Methoden wie das Interview (offen, narrativ, halbstrukturiert), die teilnehmende Beobachtung, die Diskuranalyse, die Bildanalyse etc. verbreitet. Dies sind Übernahmen aus dem Methodenarsenal der qualitativen Sozialforschung oder Ethnologie. Methodologisch wird das Vorgehen häufig – nicht immer zu Recht – mit der Idee der Theoriegenerierung aus den Daten (Grounded Theory) verbunden.²⁰ Die Bevorzugung qualitativer Zugänge in der Religionsforschung geht oft mit der verbreiteten, aber falschen Annahme einher, dass diese Methoden leichter zu erlernen und einfacher zu handhaben seien, aber in erster Linie mit der Erwartung, dass sich mit diesen Methoden die Phänomene optimal und unverstellt dem Beobachter vor Augen treten. Qualitative Forschung schmiegt sich gewissermaßen dem Fall an, wie Fuchs-Heinritz (1998) das idiographische Verfahren sehr schön beschrieben hat.

Im Blick auf unser Anliegen, in der empirischen Theologie und Religionsforschung die Sensibilität für religiöse Novitäten und die Flüchtigkeit und auch Implizitheit von Religiosität wach zu halten, sind idiographische Designs bestens geeignet. Dass die filmische Dokumentation sehr aufschlussreich sein kann, zeigt der Video-dokumentierte Malprozess von Isabel.²¹ Eine phänomenologische Adaption und Profilierung qualitativer Methoden, wie dies hier in Frankfurt entwickelt wurde und vorgeschlagen wird,²² verstehe ich als Vorschlag eines entschieden idiographischen Zuschnitts von Forschungsdesigns auf zu untersuchende Einzelfälle und überschaubare Gruppen. Dass dieser Vorschlag weiterhin Schule machen wird, ist sehr zu wünschen.

Aber ich müsste meinen eigenen Forschungs- und Lernweg und alles, was ich in Bielefeld an Religionsforschung aufgebaut habe, verleugnen, wenn ich nicht sogleich hinzufügen würde: Empirische Theologie geht auch quantitativ, ja braucht quantitative Designs! Ohne quantitative Zugänge wären verlässliche Erkenntnisse über die Vielfalt von Varianten und Neuentwicklungen im religiösen Feld, Einblicke in Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den religiösen Gruppen oder Kulturvergleiche zwischen Regionen, Ländern oder gar Kontinenten nicht so leicht möglich. Quantitative Daten ermöglichen Aussagen über Zusammenhänge zwischen Merkmalen wie Persönlichkeitszügen, Werten oder Einstellungen und bestimmten Profilen von Religiosität; dafür allerdings sind multivariate Rechenverfahren auf der Höhe der aktuellen Diskussion erforderlich. Nur entsprechende statistische Verfahren haben uns ermöglicht, den Zusammenhang zwischen selbst-attributierter „Spiritualität“ und Mystizismus und seinen drei Dimensionen zu demonstrieren.

Quantitative Verfahren erlauben Hypothesen zu testen, sie sind hervorragend geeignet für nomothetische Designs; doch ist hypothesengeleitetes Vorgehen nicht zwingende Voraussetzung für quantitative Forschung; vielmehr können auch explorative Verfahren

Psychologie eingeführt wurde sie durch G. Allport (1946). Allport plädiert für eine stärkere idiographische Profilierung der psychologischen Forschung, jedenfalls der „psychology of personality.“ Er (Allport, 1946, S. 22) widerspricht jedoch der Inkompatibilität zwischen nomothetisch und idiographisch und hält die beiden Vorgehensweisen als „overlapping and as contributing to one another.“ Insgesamt spricht sich Allport (1946, S. 558) jedoch dafür aus, dass die Psychologie den Menschen im Alltag wieder in den Mittelpunkt stellen sollte.

²⁰ Glaser & Strauss 1967, Strauss & Corbin 1994, Glaser 1998.

²¹ M. Wiedmaier (2008) hat in ihrem – übrigens durch Isabels Malprozess maßgeblich inspiriertes – Forschungsprojekt demonstriert, wie ertragreich detaillierte Analysen der Malprozesse sein können.

²² Dinter, Heimbrock et. al. 2007.

quantitativ ausgerichtet sein. Und andererseits: Unser Anliegen, in der empirischen Theologie und Religionsforschung die Sensibilität für religiöse Novitäten und die Flüchtigkeit und auch Implizitheit von Religiosität zu wahren, kann auch in nomothetischen Verfahren umgesetzt werden. Eben: qualitative und quantitative Methoden bilden keinen Gegensatz.²³

Mixed-Method-Designs

Kriterium für die Methodenwahl in der empirisch-theologischen Forschung ist in jedem Fall die ermöglichte Verbesserung der Tiefenschärfe, die Ermöglichung neuen Sehens. Tiefenschärfe jedoch, wenn ich mit der Metapher etwas spielen darf, geht mit nur mit mindestens zwei Augen. Und noch tiefer und schärfer kann man sehen mit einer Mehrzahl von „Augen“ – wie mithilfe vernetzter Teleskope. Damit rückt eine dritte, überlegene Design-Variante ins den Blick: das Mixed-Method-Design. Über Mixed-Method-Designs gibt es einen methodologischen Diskurs mit zahlreichen Vorschlägen.²⁴ Und die Bedeutung der Mixed-Method-Designs herauszustellen, verstehe ich als einen wichtigen Beitrag zum Thema „methodische Innovation“.

Über den bloßen „Mix“ von Methoden hinaus bieten Vorschläge zur Triangulierung Hinweise, den Blick zu optimieren.²⁵ Man kann verschiedene Varianten oder Ebenen der Triangulierung unterscheiden, wie z.B. die Triangulierung von Methoden, von Daten, von Forschern. Es ist jedoch sogleich einem Missverständnis entgegenzutreten: Auch wenn „Triangulierung“ – verstärkt durch ihre aller Wahrscheinlichkeit nach geodätischen Wurzeln – missverstanden könnte als sei das Ziel eine perfekte, präzise und objektive Feststellung eines Sachverhalts, liegt der Erkenntnisgewinn triangulatorischen Vorgehens auch und gerade in der Aufdeckung von *Differenzen* und *Widersprüchen*. Man wird daher Triangulierung eher als kinästhetisches Vorgehen interpretieren und gestalten müssen, das den Konflikt der Interpretationen nicht verhindert, sondern vielmehr eröffnet. Und dies entspricht der geforderten Sensibilität für unseren Gegenstand „Religiosität“ am besten.

Empirische Theologie als relativ junge und gestaltbare empirische Disziplin hätte durchaus die Chance, über die teils verhärtete Polarisierung von nomothetischen und idiographischen Designs bzw. über die Polarisierung von quantitativen und qualitativen Verfahren hinauszugehen und entschieden von einer Gleichwertigkeit der methodischen Zugänge auszugehen, ja Mehrperspektivität als Standard zu implementieren.

Meine damit verbundene Vision wäre sodann – wohl wissend, dass dies einige Umorientierung, und eine Menge Zeit und Geld kostet – in der empirischen Theologie die Aufwertung und den Ausbau quantitativer Methoden vorzutreiben, und dies auf Augenhöhe mit methodischen Standards für die empirische Forschung wie diese etwa in der Sozialpsychologie üblich sind. Und schließlich hätte all dies Konsequenzen für die theologische Ausbildung: forschendes Lernen

²³ Die bloße Übernahme von sozialwissenschaftlichen Designs ist problematisch, sofern diese bedeutet, auch in der empirischen Theologie und Religionsforschung mit einer sehr dünnen Decke von Einzel-Items nicht viel mehr als den Bericht von Häufigkeiten zu ermöglichen. Damit bliebe empirische Religionsforschung hinter ihren Möglichkeiten weit zurück. Aber es kommt darauf an, wo man nach Leitmodellen und anregenden Designs Ausschau hält: für empirische Theologie und Religionsforschung wäre es sicher sehr inspirierend, wenn sie sich methodisch etwa in der Sozialpsychologie umschauen würde.

²⁴ Creswell 2003, Tashakkori & Teddlie 2003, Morgenthaler & Hauri-Bill 2007.

²⁵ Flick 2000, Creswell 2003, Flick 2005, Mayring & Jenuß-Schiefer 2005, Streib 2005b, Kelle 2007, Flick 2008, Streib 2009.

sollte keine wohlfeile Worthölse bleiben, vielmehr mit Leben gefüllt werden – und dazu gehören Methodenkurse in qualitativen und quantitativen Verfahren.

Neues Sehen im religionspädagogischen Interesse

Neues Sehen ist im Blick auf die religionspädagogische Praxis notwendig, sofern bei der Inszenierung religiösen Lernens „gelebte Religion“ und dabei auch Formen unsichtbarer, impliziter Religiosität und religiöser Suchbewegungen einbezogen werden sollen.

„Spiritualität“ ist einer der Fälle, an denen deutlich wird, dass es Formen „gelebter Religion“ oder der Suche danach unterhalb oder außerhalb etablierter, explizit religiöser Semantik gibt. Wenn man die Öffnung für die Wahrnehmung der „Theologie *der* Jugendlichen“ bzw. ihrer „gelebten Religion“ als eine besondere Chance, aber auch eine der größten Herausforderungen für die Jugendtheologie ansieht, geht es *auch* um die Wahrnehmung und das Ernstnehmen von neuen, unkonventionellen Varianten adoleszenter Religiosität. Die Geschichten und Lebensgeschichten der Jugendlichen sollen zu Gehör kommen – und dabei auch ihr Entwurfscharakter, ihre Tentativität und Entwicklungsoffenheit gewürdigt werden. Jugendtheologie als narrativer Diskurs,²⁶ als „Gewebe erzählter Geschichten“ (Ricoeur), die die Offenheit zum symbolischen Spiel inszeniert.

Im Blick auf Kinder kann ein Malprozess wie der von Isabel religionspädagogische Wege aufzeigen, wie Kindertheologie in der religionspädagogischen Praxis umgesetzt werden kann. An spielerischer Symbolisierungsfreude mangelt es nicht in diesen Gottes-Bildern. Den Fluss solch symbolischen Spiels in religionspädagogischer Inszenierung aufzunehmen und weiterführen, ist hohe Kunst subjektorientierter und entwicklungsbezogener Religionspädagogik. Wenn man auf die Inhaltsebene von Isabels Deutungsversuchen achtet, kommen theologische Fragen an Licht, die auch den Erwachsenen zu denken geben. Kindertheologie wie sie zu wünschen ist. Ich bin stolz darauf, dass wir in Bielefeld eine große Theologin entdeckt haben, die unter dem Pseudonym Isabel bekannt geworden ist – und hoffe auf neue Entdeckungen dieser Art in Bielefeld und anderswo.

Dank für Ihre Aufmerksamkeit!

²⁶ Streib 2012.

Zitierte Literatur

- Allport, G. W. (1946). *Personality. A Psychological Interpretation*. New York: Holt and Comp.
- Bizer, C. (1981). Der Religionsunterricht heute - eine Standortbestimmung. *Der Evangelische Erzieher*, 33, 99-106.
- Bucher, A. A. (2000). Vom Kopffüßlergott zu den perspektivischen Lichtstrahlen. Skizze der Entwicklung des Zeichnens (religiöser Motive) im Kindes- und Jugendalter. In: D. Fischer & A. Schöll (Hg.). *Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder* Münster: Comenius-Institut, 53-76.
- Bucher, A. A. (1989). 'Wenn wir immer tiefer graben... kommt vielleicht die Hölle'. *Katechetische Blätter*, 114, 654-662.
- Bucher, A. A. (1994). Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen. In: V. Merz (Hg.). *Alter Gott für neue Kinder* Freiburg: Paulus-Verlag, 79-100.
- Bucher, A. A. (1991). Gott ist ein Mensch für mich..." Kurzbericht über eine empirische Untersuchung zu den Gottesbildern im Grundschulalter. *Katechetische Blätter*, 116, 331-334.
- Büttner, G. & Rupp, H. (Hg.) (2002). *Theologisieren mit Kindern*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Creswell, J. W. (2003). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. (2. Aufl.), Thousand Oaks: Sage Publications.
- Dinter, A., Heimbrock, H.-G., & Söderblom, K. (Hg.) (2007). *Einführung in die Empirische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck&Rupprecht.
- Flick, U. (2000). Triangulation in der qualitativen Sozialforschung. In: U. Flick, E. von Kardorff, & I. Steinke (Hg.). *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch* Reinbek: Rowohlt.
- Flick, U. (2005). Qualitative Research in Sociology in Germany and the US-State of the Art, Differences and Developments. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 6, online at: <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-23-e.htm>.
- Flick, U. (2008). *Triangulation. Eine Einführung*. (2. Aufl.), Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Fuchs-Heinritz, W. (1998). Soziologische Biographieforschung: Überblick und Verhältnis zur Allgemeinen Soziologie. In: G. Jüttemann & H. Thomae (Hg.). *Biographische Methoden in den Humanwissenschaften* Weinheim: Psychologie Verlags Union, 3-23.
- Glaser, B. G. (1998). *Doing Grounded Theory: Issues and Discussions*. (2. Aufl.), Mill Valley, California: Sociology Press.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. New York: Aldine deGruyter.
- Heimbrock, H.-G. (1996). Evangelische Schulseelsorge auf dem Weg zur 'gelebten Religion'. In: W. Gräß (Hg.). *Religionsunterricht jenseits der Kirche?* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 45-68.
- Heimbrock, H.-G. (1998). Gelebte Religion im Klassenzimmer? In: W.-E. Failing & H.-G. Heimbrock (Hg.). *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis* Stuttgart: Kohlhammer, 233-255.
- Hood, R. W. (1975). The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 29-41.
- Kelle, U. (2007). *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung: Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keller, B., Klein, C., Swahajor, A., Silver, C. F., Hood, R. W., & Streib, H. (2013). The Semantics of "Spirituality" and Related Self-identifications: A Comparative Study in Germany and the USA. *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie*, 35, 71-100, online at: <http://pub.uni-bielefeld.de/download/2515066/2564661.pdf>.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Félix Alcan.
- Liesch, B. (1992). *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse*. München: Fink.
- Luquet, G.-H. (1927). *Le dessin enfantin*. (3. Aufl.), Paris: F. Alcan.
- Mayring, P. & Jenull-Schiefer, B. (2005). Triangulation und 'Mixed Methodologies' in entwicklungspsychologischer Forschung. In: G. Mey (Hg.). *Handbuch qualitative Entwicklungspsychologie* Köln: Kölner Studien Verlag, 515-527.
- Merleau-Ponty, M. (1988a). *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949-1952*. München: Fink 1994.
- Merleau-Ponty, M. (1988b). *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours, 1949-1952*. Grenoble: Cynara.
- Morgenthaler, C. & Hauri-Bill, R. (2007). Tapes and Tables Mixed Methods Research on Family Religion. *Journal of Empirical Theology*, 20, 77-99, doi:10.1163/157092507X188593.

- Piaget, J. (1937). *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*. Stuttgart: Klett 1974.
- Piaget, J. (1926). *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris: F.Alan.
- Schlag, T. & Schweitzer, F. (2011). *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schweitzer, F. (2011). *Kindertheologie und Elementarisierung. Wie religiöses Lernen mit Kindern gelingen kann*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Stoodt, D. (1975). *Religionsunterricht als Interaktion. Grundsätze und Materialien zum evangelischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I*. Düsseldorf: Pro Schule Verlag.
- Stoodt, D. (1977). Unterricht als Therapie? Am Beispiel des sozialisationsbegleitenden Religionsunterrichts. In: P. M. Pflüger (Hg.). *Tiefenpsychologie und Pädagogik. Über die emotionalen Grundlagen des Erziehens* Stuttgart: Ernst Klett, 178-193.
- Stoodt, D. (1992). Warum Religionsunterricht? Warum Sozialisationsbegleitung? In: J. Lott (Hg.). *Religion - warum und wozu in der Schule?* Weinheim: Dt.Studienverlag, 285-299.
- Strauss, A. L. & Corbin, J. (1994). Grounded Theory Methodology - An Overview. In: N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Hg.). *Handbook of Qualitative Research* Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 273-285.
- Streib, H. (2000). Gottesbilder fallen nicht vom Himmel. Kindliche Malprozesse als Gestaltung von Religion. In: D. Fischer & A. Schöll (Hg.). *Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder* Münster: Comenius-Institut, 129-141, online at: <http://repositories.ub.uni-bielefeld.de/biprints/volltexte/2009/3327/pdf/Gottesbilder.pdf>.
- Streib, H. (2005a). Research on Life Style, Spirituality and Religious Orientation of Adolescents in Germany. In: L. J. Francis, M. Robbins, & J. Astley (Hg.). *Religion, Education and Adolescence: International and Empirical Perspectives* Cardiff: University of Wales Press, 131-163, online at: [http://repositories.ub.uni-bielefeld.de/biprints/volltexte/2009/3336/pdf/Research on Lifestyle.pdf](http://repositories.ub.uni-bielefeld.de/biprints/volltexte/2009/3336/pdf/Research%20on%20Lifestyle.pdf).
- Streib, H. (2005b). Faith Development Research Revisited: Accounting for Diversity in Structure, Content, and Narrativity of Faith. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15, 99-121, online at: <https://pub.uni-bielefeld.de/luur/download?func=downloadFile&recordId=1778602&fileId=2210155>.
- Streib, H. (2008). More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches. In: H. Streib, A. Dinter, & K. Söderblom (Hg.). *Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches* Leiden: Brill, 53-67, online at: <http://pub.uni-bielefeld.de/download/1782820/2212872>.
- Streib, H. (2009). Qualitative and Quantitative Methods in Religious Studies: the Nomothetic-Idiographic Opposition and a Proposal of Building Bridges. Paper for the Annunal Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Denver, CO (USA) 2009-10-23, online at <http://www.uni-bielefeld.de/theologie/CIRRuS-downloads/Streib-SSSR2009.pdf>.
- Streib, H. (2012). Jugendtheologie als narrativer Diskurs. In: F. Schweitzer & T. Schlag (Hg.). *Jugendtheologie: Grundlagen - Beispiele - kritische Diskussion* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 155-164.
- Streib, H., Hood, R. W., Keller, B., Csöff, R.-M., & Silver, C. (2009). *Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tashakkori, A. & Teddlie, C. (Hg.) (2003). *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Thousand Oaks: Sage.
- Wiedmaier, M. (2008). *Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt ausmalen. Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse*. Münster: Lit Verlag.
- Windelband, W. (1894). *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats*. (3., unveränd. Aufl.), Strassburg: Heitz & Mündel 1904.