

Hans-Georg Ziebertz

Objekt – Methode – Relevanz: Empirie und Praktische Theologie

Empirie in der Theologie? Empirie in der Praktischen Theologie? Noch vor wenigen Jahrzehnten war die Antwort auf diese Frage ebenso klar wie eindeutig: Nein. Inzwischen hat dieses Nein immerhin einem Jein, wenn nicht sogar einem Ja Platz gemacht. Die Veränderungen in den sogenannten Humanwissenschaften konnten an der Praktischen Theologie nicht ohne Einfluß vorbeigehen. Eine Disziplin, die eine Handlungspraxis zum Objekt hat, muß sich dieser Praxis zwangsläufig auch empirisch nähern. Empirisch meint zunächst einmal, daß auf eine bestimmte Weise Erfahrungen beobachtet und erhoben werden und daß diese Beobachtungen mitgeteilt und durch andere überprüft werden können. Solche Beobachtungen unterscheiden sich von Alltagserfahrungen durch den Einsatz bestimmter Techniken oder einer bestimmten Systematik.

Warum aber soll man Erfahrungen auf zeitaufreibende, umständliche und vielen unverständliche Weise erheben? Das macht nur Sinn, wenn man der gelebten Praxis eine theologisch relevante Bedeutung beimißt. Das war nicht immer der Fall war. Die Bezugnahme auf Erfahrungen ist in der Theologie bekanntlich nie ganz unproblematisch gewesen. Erinnert sei nur an den ersten großen Religionspädagogen (Katecheten) Johann Baptist Hirscher, der es in seiner 1831 veröffentlichten 'Katechetik' nicht nur ablehnt, ausschließlich Theologie zu deduzieren, sondern ausdrücklich gegen die Lebensfremdheit deduktiv angelegter (neu-) scholastischer Abstraktheit zu Felde zieht. Hirscher will (wenigsten anfanghaft) die lernpsychologischen Momente erfassen, die für katechetische Vermittlungsprozesse relevant sind. Er fragt nach den Erfahrungen und der mentalen Verfaßtheit der Kinder und Jugendlichen, die katechetisiert werden sollen. Hirscher ist überzeugt, daß Katechesen erfolgreicher sind, wenn sie nicht nur den Inhalt entfalten, sondern Anknüpfungspunkte bei den Erfahrungen der Jugendlichen suchen. Hirscher versucht sicherlich nicht, diese Erfahrungen systematisch zu erheben, oftmals sind es Wunschvorstellungen, die er seinen Überlegungen als Erfahrungen unterstellt. Aber die Nachfolgezeit zeigt, besonders ab der Blütephase der Neuscholastik (in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis ins dritte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts), daß der Rekurs auf Erfahrungen in der Theologie alles andere als anerkannt war. Es mag allein erinnert werden an

die Debatte um die Münchener Katechetische Methode, durch die Anfang unseres Jahrhunderts nach einer Pause von rund fünfzig Jahren der Erfahrungsbezug wieder in die Diskussion eingeführt wird mit der Folge, daß die Vertreter dieses Ansatzes zwei Jahrzehnte von Teilen der kirchlichen Obrigkeit und der neuscholastischen Theologie bekämpft werden. Erfahrungen, so eine weit verbreitete Auffassung, tangieren die Dignität der Selbstoffenbarung Gottes. Was allenfalls in Maßen zugestanden wird, ist der Rückgriff auf Erfahrungen zum Zwecke einer effizienteren Glaubensübertragung (vgl. Ziebertz 1997a). Eine Reduktion der Empirie auf diese Funktion wird heute abgelehnt.

Inzwischen gibt es zahlreiche Erfahrungszugänge, die unter das Etikett 'empirisch' fallen. Spätestens seit der 'empirischen Wende' in den Sozialwissenschaften hat es sich eingebürgert, von der Empirie eine 'Realitätskontrolle' zu erwarten. Mit Hilfe empirischer Verfahren soll der Ist-Zustand erhoben werden. Texte, Fragebogenantworten, Graffiti, Kleidung und Verhalten - kaum eine Lebensäußerung, die nicht mit entsprechenden Analyseverfahren empirisch ins Bild gesetzt werden könnte. Die Wirklichkeit soll bekannt(er) werden, eben so 'wie sie ist'. Gleichzeitig hat die Methodologie Entwicklungen durchlaufen, wodurch ein naives Empirieverständnis untergraben worden ist. Die Quintessenz lautet, daß das Objekt nie 'objektiv' erfaßt werden kann. Wer auch immer dies versucht, bleibt doch gebunden an die eigene Subjektivität, die selbst durch die raffinierteste Methodik nicht ausgeschaltet werden kann. 'Wie' wir sehen, beobachten, erklären und verstehen hat immer Einfluß darauf, 'was' wir sehen. Empirische Forschung in der Praktischen Theologie muß sich also nicht nur auf das 'eigentliche' Objekt richten, sondern auch auf sich selbst. Ferner wird deutlich, daß das Konstatieren von Gegebenheiten jene unbefriedigende Situation hinterläßt, daß die Frage, wozu wir die Einsichten verwenden können, auf einem anderen Niveau zu liegen scheint. Die Brücke zu dem, wie gehandelt werden könnte bzw. sollte, wird nicht einfach durch die Präsentation von Ergebnissen geschlagen, sondern muß unter Umständen erst mühsam errichtet werden. Hier liegt eine offene Flanke empirischer Forschung in praktisch orientierten Fächern, die weiterer Klärung bedarf.

Aus dem gegenwärtigen Problembewußtsein empirischer Forschung in der Theologie will ich drei Aspekte herausgreifen, die mir relevant erscheinen. Es geht mir um den Objektbezug einer empirisch orientierten Praktischen Theologie, um den konstruktiven Charakter empirisch begründeter Theorien und um den Verwendungsbezug empirisch gewonnener Erkenntnisse.

1 'Religiöse Fremdheit' als empirisches Objekt

Die Relevanz empirischer Forschung innerhalb der Praktischen Theologie muß sich unter anderem auch aus der Beschaffenheit des Objekts ergeben. Mit 'Objekt' ist zunächst nichts anderes gemeint als der Gegenstand, worauf sich Untersuchungen richten. Der Begriff hat keine moralische Ladung. Das sei besonders betont, weil das Forschungsobjekt in der Regel aus handelnden Subjekten besteht.

Worauf richtet sich eine empirisch orientierte Praktische Theologie, worin liegt ihre stärkste Herausforderung? Jüngere religionspädagogische Untersuchungsvorhaben von forschungsorientierten Projektgruppen (z.B. Comenius Institut, Münster; Kath. Akademie für Jugendfragen, Altenberg) lassen eine bestimmte Problematik deutlich hervortreten: die zunehmende Fremdheit, mit der einerseits Kirche und Theologie der Präsenz von Religion in unserer Gesellschaft begegnen und andererseits die Fremdheit, die viele Menschen 'befällt', wenn sie auf Inhalte oder Sozialformen stoßen, die von der klassischen Theologie und den traditionellen religiösen Institutionen vertreten werden. Diese Erfahrung hat verschiedene Deutungen erfahren und 'Namen' bekommen.

Solange der Geschichtsverlauf mit Hilfe der Säkularisierungstheorie hinreichend erklärt werden konnte, wonach religiöse Degeneration in der Moderne gleichsam inhärent angelegt ist, waren die Fronten relativ klar. Was sich nicht mehr innerhalb des kirchlich vertretenen Christentums lokalisieren ließ, war von ihm abgefallen. In der Zeit der großen Ideologien paßte dazu das Signum 'Atheismus', es wurde später durch 'religiöse Indifferenz' ersetzt. Dem verbreiteten Bewußtsein, gesellschaftlich noch stets das Monopol auf Religion beanspruchen zu können, entsprach die Haltung, gegebenenfalls einen kleiner werdenden Anteil religiöser bzw. gläubiger Menschen in Kauf zu nehmen (nehmen zu müssen), ohne sich selbst zu einer Standortveränderung genötigt zu sehen (vgl. Ziebertz 1996a; 1998).

Neuere Modernisierungstheorien bestreiten einen ausschließlich negativen Zusammenhang von Moderne und Religion. Ihr wechselseitiges Verhältnis wird als ambivalent bewertet. Hervorgehoben wird, daß es einerseits Säkularisierungseffekte gibt, von denen besonders die von den Kirchen vertretene Religion betroffen ist. Andererseits erweist sich die Moderne als ein Brunnen für religiöse Produktivität und als ein Ort für religiöse Vitalität (stv. für diese Argumentation Gabriel 1993). Beide Phänomene zusammengenommen lassen nicht die Schlußfolgerung zu, daß sich die Religion insgesamt in der Krise befände bzw. mit der Moderne unvereinbar sei, sondern daß es be-

stimmte Ausprägungen von Religion sind, die ernstlich in Bedrängnis geraten sind. Wie auch immer: die Situation scheint differenzierter zu sein als es das Säkularisierungstheorem vorgibt.

Im Denkraum neuerer Modernisierungstheorien kann Religion nicht mehr ausschließlich mit kirchlich-christlicher Religiosität identifiziert werden. Mehr oder weniger explizit anerkennen inzwischen auch Theologen, daß die christlichen Kirchen nicht mehr über das Monopol auf Religion verfügen, daß die Definition von Religion zwangsläufig eine (über die kirchliche Erscheinungsweise hinausgehende) Ausdehnung erfahren muß und daß wir uns letztendlich in einer Situation des Marktes befinden, in dem viele Kräfte wirken und nicht apriori ausgemacht ist, welchen Weg die konkurrierenden religiösen Traditionen bzw. Anbieter nehmen werden. Hinzu kommt, daß Religion nicht mehr nur 'von oben' her gesteuert werden kann, sondern daß die Menschen selbst in hohem Maße bestimmen, welche Religion und wieviel Religion sie wünschen (vgl. Drehsen 1994, 250ff; Mette 1995).

Diese Phänomene sind Merkmale einer tiefgreifenden Strukturveränderung. Die Wurzeln liegen im Prozeß der Modernisierung selbst. Mit zunehmendem Gewahrwerden der Differenzierungsprozesse in der modernen Gesellschaft geht die Erfahrung einher, daß Kirche und Kultur, Theologie und Religion sowie Theorie und Praxis auseinander-treten:

- die Gesellschaftskultur ist nicht mehr identisch mit der von den christlichen Kirchen angebotenen Weltanschauung,
- präsen-te Religionsstile wuchern über die Grenzen des von der christlichen Theologie abgesteckten Rahmens hinaus und
- akademisch-dogmatische Theologie und religiöse Praxis sind weder identisch noch linear vermittelbar (bzw. deduzierbar).

Diese Veränderungen werden bereits im 18. Jahrhundert wahrgenommen und als tiefgreifende Krise interpretiert (vgl. Drehsen 1988). Eine der Therapien ist die Etablierung der Praktischen Theologie im theologischen Fächerkanon. Die neue wissenschaftliche Disziplin soll sich insbesondere um die Theorie-Praxis Vermittlung kümmern, sie soll klären, warum religiöse Pläne in der Praxis scheitern, sie soll die Pfarrer und Katecheten, die sich durch das in der Ausbildung erworbene theologische Begriffsgebäude unzureichend ausgerüstet fühlen, handlungskompetenter machen (vgl. Mette 1978).

Das geschah und geschieht zum einen normativ. Zum anderen wird zunehmend deutlich, daß auf ein 'Einholen' der Praxis nicht verzichtet werden kann. Wie eingangs erwähnt, hat Hirscher dies bereits 1831 in seiner Katechetik anfänglich unternommen, die 'Münchener Kateche-

tische Methode' versucht es auf ihre Weise, und der Ruf nach einer 'empirischen Wende' in den sechziger und siebziger Jahren ist schließlich der jüngste große Appell in diese Richtung. Der Praktischen Theologie wird bewußt, daß die selbstverständliche Identität (gab es sie je?) von theologischer Dogmatik und individuellem religiösen Bewußtsein einer bisweilen unübersichtlichen Differenzierung zum Opfer gefallen ist.

Die Geschichte der eigenen Disziplin zeigt, daß das Einholen der Bedingungen der Praxis immer auch in instrumenteller Absicht geschieht. Kern der Überlegungen ist, daß man die Praxis kennen muß, um adäquater auf sie einwirken zu können. Allerdings: die religiöse Praxis zu kennen, um im Kern unveränderte Programme besser zur Anwendung zu bringen, kann auf Dauer nicht erfolgreich sein. Diese Perspektive berücksichtigt zu wenig die Subjekte, denen bestimmte Traditionen fremd sind, ohne daß sie deshalb zwangsläufig religiös 'unmusikalisch' (M.Weber) sind. Religiöse Traditionen sind Menschen heute zunehmend fremd, weil sie diese nicht im Rahmen eines stützenden sozialen und familialen Milieus kennengelernt haben (vgl. Ziebertz 1997b). Das heißt aber auch, daß sich das Feld der 'Fremden' nicht mehr nur aus 'zuvor Abgewanderten' rekrutiert, sondern daß - unter günstigen Bedingungen- zunehmend mit 'religiös-neutraler Offenheit' zu rechnen ist. Jedenfalls drängt sich neben das instrumentelle Interesse auf Einwirkung und Gestaltung vermehrt die Notwendigkeit auf, die veränderte Situation und die handelnden Subjekte in ihrem biographischen Kontext überhaupt zu verstehen (vgl. Fischer/Schöll 1994). Dieses im Kern hermeneutische Interesse verbindet sich mit einer empirischen Orientierung. Empirische Verfahren verdanken sich der hermeneutischen Reflexion und sind auf eine Fortsetzung durch sie angewiesen. Für Schweitzer ist die Empirie auf diese Weise eine Fortsetzung der Hermeneutik mit anderen Mitteln (Schweitzer 1993, 39) - ohne allerdings, so wäre zu konkretisieren, die Hermeneutik hinter sich zu lassen.

Um die religiöse Fremdheit zu verstehen, reichen die hergebrachten Kategorien oftmals nicht mehr aus. In der Religionspädagogik werden beispielsweise die Grenzen der Korrelationsdidaktik deutlich, die mehr oder weniger davon ausgeht, daß auf jede Erfahrung die entsprechende christliche Deutung paßt - wie ein Schlüssel in ein Schloß. Religiöse Praxis, die seit jeher kirchlich eingebettet war, entfaltet sich inzwischen jenseits aller institutionellen Grenzen. Religiöse Traditionen, die sich historisch auf ein Wahrheitsmonopol berufen konnten, sehen sich Bestreitungen ausgesetzt. Menschen, die früher Normativität aus Tradition und Autorität (mehr oder weniger selbstverständlich) anerkannten, berufen sich stets mehr auf ihre subjektive Erfahrung als

Quelle von Normativität. Mit Religion und Religiösität wird ein Autonomieanspruch verbunden, der das Religiöse dem Machbereich von Autorität und Tradition entzieht und es dem Subjekt zuordnet (vgl. Luther 1992; Drehse 1994). Was Menschen glauben und wie sie sich religiös artikulieren, geschieht neben dem traditionellen Monopolanspruch der christlichen Kirchen her. Individuelle und institutionelle Religion können sich decken oder überschneiden, sie können friedlich koexistieren oder miteinander konkurrieren - die Moderne kennt dafür kein einheitliches Schema. Dort, wo Menschen nicht ausdrücklich auf der Basis von Freiwilligkeit zusammenkommen, um den christlichen Glauben kennenzulernen oder ihn zu praktizieren - wie im Religionsunterricht-, gibt es erhebliche Normativitätsprobleme und vor allem Diskursbedarf. Für den Religionsunterricht zeigen sich entsprechende Anpassungsstrategien in der Betonung einer 'kommunikativen Didaktik' (vgl. Feifel 1995, 252ff). Diskursbedarf entzündet sich an vielen 'Selbstverständlichkeiten'. Als Beispiel verweise ich auf das Unterrichtsthema 'Aberglaube'. Für Schüler einer 8. Klasse an einem Gymnasium ist es nicht selbstverständlich, daß ausgemacht ist, was den Titel 'wahre Religion' verdient und was als 'Aberglaube' einzustufen ist. Die Autoren des benutzten Schulbuches haben in diesem Punkt keine Zweifel. Zweifel melden aber die Schüler an. Sie vermissen einen Spielraum beim Abtasten unerschiedlicher Deutungen. Es sind solche Selbstverständlichkeiten, auf deren Basis wir als Theologen im Alltag handeln. Wird Diskursivität nicht von vorne herein mit eingebaut, leisten wir selbst einen Beitrag für die Erzeugung von Entfremdung.

Eine Konsequenz ist, nach der Dominanz der Dogmatik in der praktisch-theologischen Reflexion die Subjekte und die Kontexte religiöser Vermittlungsbemühungen in den Vordergrund treten zu lassen (vgl. Becker/Scheilke 1995). Die Subjekte erheben einen Anspruch auf Beteiligung an Definitionsprozessen von Religion. Diese Situation ist für viele Theologen fremd, ebenso die Konfrontation mit vielfältigen Glaubensüberzeugungen und -bestreitungen, die sich nicht mehr einfach übersichtlich in kirchlich und nicht-kirchlich, christlich und nicht-christlich, gläubig und atheistisch usw. aufteilen lassen. Die (wechselseitige) Fremdheit ist strukturell geworden. Für den Objektbereich der praktisch-theologischen Subdisziplinen bedeutet dies:

- Die Praktische Theologie weitet sich über kirchlich-theologisch formulierte Inhalte aus und interessiert sich für die gesellschaftlich-kulturelle Präsenz von Religion, auf die sie in Bildungsprozessen zwangsläufig stößt. Als Objektbereich der Praktischen Theologie schält sich die 'religiöse Praxis' im weitesten Sinn heraus. Sie überschreitet, etwa in der Religionspädagogik, eine Be-

- grenzung auf schulische, auf kirchliche und auf intentionale Lernprozesse (Englert 1995, 156).
- Es ist der Praktischen Theologie zunehmend an den Trägern moderner Religionsstile gelegen. Sie versucht sie in ihrem lebensgeschichtlich-kulturellen Kontext zu begreifen, deren Entfremdung von den klassischen Religionsinstituten zu verstehen und die existentiell-funktionale Bedeutung zu ergründen, die religiöses Suchen leitet.
 - Der Praktischen Theologie geht es aber nicht nur um die fremd gewordene Religionslandschaft – und zwar als einer Landschaft, die der eigenen Tradition fremd geworden ist, die sich *ihr* entfremdet hat. 'Entfremdung' vollzieht sich notwendig auf mindestens zwei Seiten. Der Eigenanteil, etwa in der Form gesellschaftlicher Konstruktionen, die von der (Praktischen) Theologie ausgegangen sind, gehören hierin einbezogen.
 - Die Kenntnis der Praxis interessiert nicht nur aus instrumentellen Gründen, um mit unveränderten Programmen besser an der vorhandenen Situation anknüpfen zu können, sie impliziert vielmehr auch Rückfragen an die Inkulturation des Evangeliums in unserer Zeit. Die Praxis hat eine theologische Dignität eigener Art.
 - Als theologische Disziplin bezieht die Praktische Theologie ihren Standpunkt innerhalb der Tradition des Christentums, aber sie bleibt diskursfähig, wenn sie weder die heutige Gestalt der christlichen Religion und Kirche, noch den gesellschaftlich-kulturellen Kontext einfach als 'gegeben' annimmt. Das bedeutet aber auch, daß sie sich nicht mit einer allein theologischen Deutung der gegenwärtigen Situation begnügen darf, sondern daß sie andere Erfahrungsbezüge aufnehmen und diese theologisch vermitteln muß.
 - Diese Erfahrungsbezüge sind notwendig 'empirisch' herzustellen. Die gesamte Praktische Theologie muß zumindest eine 'empirische Orientierung' haben. Aus dem Vorhergesagten ergibt sich, daß die empirische Leistung nicht nur in der Lieferung technischen Wissens bestehen kann, sondern Verstehensprozesse bevorzugt einschließt.

2 Konstruktiver Charakter empirisch begründeter Theorien

Mit der engen Verzahnung von hermeneutischen und empirischen Arbeitsweisen verliert die sogenannte 'Verstehen-Erklären-Kontroverse' an Bedeutung, die Dilthey mit seiner Aussage, "die Natur *erklären* wir, das Selenleben *verstehen* wir", ausgelöst hatte. 'Erklären' wurde als Prinzip einer empirisch-technisch orientierten (naturwissenschaftli-

chen) Forschung verstanden, die sich der Exaktheit und Objektivität verpflichtet weiß. Hingegen galten die Geisteswissenschaften als rekonstruktive interpretative Disziplinen mit einer 'verstehenden' Ausrichtung. Dilthey kritisierte die Übernahme naturwissenschaftlicher Verfahren in die Geisteswissenschaften, weil es nicht ausreiche (oder sogar falsch sein könne), im menschlichen Handeln nach Regelmäßigkeiten in Form von Gesetzen und Ursache-Wirkungs-Kausalitäten zu suchen. In den Geisteswissenschaften komme es vielmehr auf den Sinn und das Ziel des Handelns an (vgl. Uhle 1995). Um dieses zu ergründen, sei hermeneutisches Arbeiten geboten. Mit der Übernahme empirischer Methoden (genauer: empirisch-quantitativer Verfahren) in die Handlungswissenschaften entzündete sich der Streit, ob damit ein den Geisteswissenschaften fremdes (weil naturwissenschaftliches) Denken und Arbeiten adaptiert werde, das Fragen der Sinn- und Zielorientierung des Handelns vernachlässige oder gar ausblende.

Seitdem sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten qualitative Methoden deutlich profiliert haben, richtet sich der Erklären-Verstehen Gegensatz nicht mehr auf die Frage 'Hermeneutik oder Empirie', sondern die Kontroverse wird *innerhalb* des empirischen Feldes auf die Verwendung qualitativer und quantitativer Verfahren zugespitzt. Allerdings ist der Einwand von Gewicht, daß, wenn Verstehen "etwas als etwas auslegen" bedeutet, Erklärungs- und Verstehensprozesse nichts anderes sind als bestimmte Explikationen der Welt (vgl. Uhle 1995). Was diese Welt ist und ausmacht, beruht somit auf Akten der Auslegung. Ob man sich dazu qualitativer oder quantitativer Verfahren bedient, ist sekundär, denn die konkrete Methode entspricht einem Präzisionselement, das, wie ein Teleskop, zu einem scharfen Bild verhelfen kann. Ob das Bild jedoch etwas aussagt, ist durch die Verwendung des Teleskops allein nicht gewährleistet. Wie verhalten sich Objekt und Analyse zueinander?

Es gibt unterschiedliche Auffassungen darüber, wie die empirisch orientierte Praktische Theologie ihr Objekt erreicht. Drei Positionen, mit denen methodologische Konsequenzen verbunden sind, lassen sich unterscheiden:

- Die erste geht kurzerhand davon aus, daß mit Hilfe der Empirie die Wirklichkeit erfaßt wird, d.h., daß empirische Verfahren die getreue Abbildung eines Objekts gewährleisten, wie es sich in der Realität zeigt.
- Die zweite problematisiert die Methode, mit der ein Objekt erfaßt werden soll. Einige Methoden gelten als tauglich oder richtig, andere als untauglich oder falsch. Eine solche Kontroverse hat sich

zuerst in der empirischen Sozialwissenschaft und 'verlängert' in der Praktischen Theologie an der Verwendung quantitativer und qualitativer Verfahren entzündet (vgl. exemplarisch div. Beiträge in Comenius 1993 und allg. Lamnek 1988).

- Die dritte Haltung setzt erkenntnistheoretisch an und verweist auf den konstruktiven Charakter von Theorien - empirisch begründete Theorien eingeschlossen. Zum einen wird die Möglichkeit eines direkten Objektbezugs abgewiesen. Zum anderen gilt die Methodenwahl als untergeordnetes Problem, weil 'Konstruktion' den Methoden vorausgeht und sie begleitet. Aufmerksamkeit wird besonders der Wechselbeziehung zwischen empirischem Praxisbezug und Wissenschaftspraxis gewidmet.

Die erste Position, mit Hilfe empirischer Verfahren werde die Praxis direkt ins Bild gesetzt, ist nicht nur kennzeichnend für ein weit verbreitetes Alltagsbewußtsein, sondern man trifft es auch in empirischen Studien an. Diese Position ist auch dort zu finden (wenngleich meist verdeckt), wo bestimmte Methoden anderen als überlegen dargestellt werden. Ein Beispiel ist die Diskussion über Induktion und Deduktion, wobei der Induktion die Leistung zugeschrieben wird, das Material selbst zum Sprechen kommen zu lassen, während die Deduktion die Praxis in ein System presse, das der Praxis fremd sei. Folglich werde die Praxis im ersten Fall adäquater abgebildet als im zweiten. Was diesen Überlegungen durch die dritte skizzierte Haltung hinzugefügt wird, ist die Erkenntnis, daß beide (hier als induktiv und deduktiv exemplarisch benannte) Verfahren 'selbstreferentielle' Anteile haben, so daß das Problem des methodischen Praxisbezugs um die Frage ergänzt werden muß, was der Methodenwahl vorausgegangen ist und wodurch der Gebrauch der Methode im Forschungsverlauf weiterhin beeinflußt wird.

Dieser Annahme liegt zugrunde, daß jeder empirische Bezug auf Beobachtungen beruht. Wer beobachtet, aktiviert zwei grundlegende Fähigkeiten: erstens die Fähigkeit, Unterschiede festzustellen und zweitens, aus den festgestellten Unterschieden Bedeutungen abzuleiten (vgl. dazu Willke 1994 II, 12ff). Die in der Wirklichkeit vorhandenen Unterschiede reichen für eine Beobachtung nicht hin, man muß diese Unterschiede auch erkennen können. Im Blickfeld einer Camera wird ein bestimmter Ausschnitt der Wirklichkeit abgebildet. Was über diesen Ausschnitt hinausgeht, ist auf dem späteren Bild nicht zu sehen und in den meisten Fällen nicht mehr rekonstruierbar. Der Ausschnitt kann variiert werden, etwa durch die Benutzung eines Weitwinkel- oder Zoomobjektivs. Glauben wir der Werbung, ist es für das Foto auch nicht unerheblich, welche Qualität die Camera oder der Film besitzen. Wir werden also, wenn einige weitere Bedingungen

erfüllt sind (daß bspw. ein Film eingelegt wurde), unsere Beobachtung durch die Camera später auf einem Foto begutachten können. Ähnlich geht es mit Befragungen, die in ein Textprogramm verarbeitet und hernach ausgedruckt werden kann. Wir halten schließlich Material in den Händen, das eine bestimmte Beobachtung widerspiegelt. Die Bedeutung des Materials ergibt sich jedoch nicht aus sich selbst, auch nicht aus der Methode, mit der das Material gewonnen wurde, sondern durch Bezüge, die vor und während der Beobachtung relevant *waren* und bei der späteren Betrachtung relevant *sind*.

In und durch eine Beobachtung etwas zu Erkennen, ist eine spezifisch menschliche Fähigkeit. Weil sie menschlich ist, also abhängig ist von der Geschichtlichkeit und Kontingenz von Menschen, sind Beobachtung und Selbstreferenz nicht voneinander zu trennen. Selbstreferenz ist sowohl eine Voraussetzung als auch eine Folge der Beobachtung. Sie ist Voraussetzung, weil es Identisches geben muß, worauf sich das Erkennen bezieht, und sie ist Folge von Beobachtung, weil Beobachtung Prozesse der Selbstreferentialität laufend produziert. Das bedeutet, daß der Eigenanteil des erkennenden Subjekts an Erkenntnisprozessen nicht zu unterschätzen ist. Jede Erkenntnis bleibt an die eigenen Mittel des Beobachtens und Verstehens gebunden. Die Methode bietet keine Gewähr, den Gegenstand 'wirklich' zu erfassen wie er ist. Sie definiert den Möglichkeitsraum von Beobachtungen, sie legt fest, 'wie' beobachtet werden kann. Welche Wahl dabei auch immer getroffen wird, sie ist kontingent. Der beobachtete Gegenstand kann niemals in seinem ontologischen Wesen 'objektiv' ergründet werden (hierzu Willke 1994).

Es hieße aber, diese Überlegungen auf die Spitze zu treiben, wollte man alle methodisch durchgeführten Beobachtungen als 'subjektiven Konstruktivismus' etikettieren, hinter die das eigentliche Objekt verschwommen zurücktritt. Natürlich zielen Erkenntnisprozesse, die sich des methodischen Beobachtens bedienen, zuallererst darauf, für das zu Erklärende eine passende Erklärung zu finden. Gleichwohl kann keine Erklärung mit dem Anspruch präsentiert werden, die *wirkliche* Erklärung zu sein. Der Prozeß der Wahrheitsfindung ist in die Zukunft hinein offen. Objektivität ist in diesem Zusammenhang keine Eigenschaft, die in adjektivischem Sinn ein Untersuchungsverfahren oder einen Untersucher auszeichnet, sondern sie ist das Ziel der Forschung (vgl. Meinefeld 1995, 271).

Festzuhalten bleibt, daß jede Beobachtung mindestens ebensoviel über die Logik des Beobachters aussagt, wie über den beobachteten Gegenstand (vgl. Willke 1993, 178ff sowie Grözinger 1995 für die Praktische Theologie). Das gilt für alle Erkenntnisprozesse, ganz

gleich, ob ihnen eine qualitative oder quantitative Datengewinnung zugrunde liegt. Insofern problematisiert die konstruktivistische Position zurecht die Frage, daß und wie neben die 'Praxis' als erstem Gegenstand die 'Wissenschaftspraxis' als zweiter Gegenstand treten soll.

Vor diesem Anspruch können zweifelsohne kritische Fragen an eine Forschungstradition gestellt werden, die sich Poppers Konzept des Kritischen Rationalismus verpflichtet weiß. In der empirischen Methodologie hat dieses Paradigma deutliche Spuren hinterlassen. Vor allem die sogenannte quantitative Forschung bedient sich vielfach Poppers Ansatz. Bei der bekannten Dreiteilung eines Forschungsprojekts in Entdeckungs-, Begründungs- und Verwendungszusammenhang legt der Kritische Rationalismus sein vornehmliches Interesse auf den Begründungszusammenhang. Er ist das eigentliche Feld wissenschaftlicher Reflexion, hier ereignet sich die Wissenschaftspraxis. Mit aller Akribie wird die Prozedur der Hypothesenprüfung nach Gültigkeits- und Zuverlässigkeitskriterien durchgeführt. Dagegen wird der Entdeckungszusammenhang, also der Kontext, in dem das Forschungsproblem und die konkrete Forschungsfrage entstehen, in den vorwissenschaftlichen Bereich verwiesen. Hier sei die Genialität des Forschers, der kreative Geist oder einfach Eingebung am Werke. Solche Variablen, so die Annahme, entzögen sich der wissenschaftlichen Prüfung. Gleiches gilt für die Verwendung der Ergebnisse. Sie hat mit dem eigentlichen wissenschaftlichen Prüfprozeß keine prinzipielle Berührung. Auf diese Weise soll es gelingen, die Subjektivität des Forschers weitestgehend auszuschalten. Mit der Konzentration auf den Begründungszusammenhang etablierte sich das Bild einer 'exakten' Forschung, die dem naturwissenschaftlichen Exaktheitsideal entsprechen (oder zumindest nahekommen) sollte. Daß es hier mancher Einschränkung bedarf, läßt sich sowohl innerhalb des Begründungszusammenhangs nachweisen, als auch in der Beziehung zwischen Begründungs- und Entdeckungszusammenhang.

Zunächst zum Begründungszusammenhang: Die Analyse der verschiedenen Schritte des empirisch-analytischen Vorgehens weist eine Vielzahl von Feldern aus, an denen die Entscheidung oder Interpretation des Forschers gefragt, selbst unumgänglich ist. Ein solches Beispiel ist die Faktoranalyse. Die Faktoranalyse dient bei einer größeren Menge von Items dazu, verborgene Dimensionen (einen Bauplan, eine Struktur) herauszufiltern und auf diese Weise die Datenmenge zu reduzieren. Diese Analyse ist aber nicht mit einem Knopfdruck auf den Computer zu bewerkstelligen. Mathematisch-statistisch gibt es immer mehrere Wege, die durchaus folgenreich sein können. Welcher Weg verantwortet gegangen werden kann, muß ein Blick auf die Faktorladungen, die Kommunalität und die erklärte Varianz auswei-

sen. Man kann eine hohe Diskriminierung der Faktoren anstreben, muß dann aber u.U. mit einer schwächeren Varianz zufrieden sein, man kann eine höhere Varianz wollen und muß mit Ladungen eines Items auf zwei oder mehrere Faktoren leben können. Die Entscheidung, welches Ergebnis letztlich für weitere Analysen zugrunde gelegt werden soll, ist ohne Interpretation von Seiten des Forschers nicht zu leisten. Das Ergebnis muß sinnvoll und relevant, es muß interpretabel sein. Das heißt aber auch, daß sowohl deduktiv abgeleitete theoretische Kenntnisse als auch induktiv gewonnene Erfahrungen unerlässlich sind, um eine Entscheidung begründet zu treffen.

Verläßt man den Begründungszusammenhang und setzt diesen in eine Beziehung zum Entdeckungszusammenhang, wird der Blick auf das Subjekt und Individuum 'Forscher' als Konstitutionsbedingung für die methodische Beobachtung und spätere Resultate noch weiter freigelegt (vgl. Meinefeld 1995). Dieser Einfluß wird als solcher innerhalb des Begründungszusammenhangs weder thematisiert, noch ist er überhaupt empirisch kontrollierbar. Es greift zu kurz, diesen Einfluß auf das Problem der "Theorie-Steuerung" empirisch-quantitativer Forschung zu reduzieren. Es geht viel tiefgreifender bereits um die Aufgliederung des Gegenstandsfeldes, die eine relevante, wenn auch nicht immer bewußte Leistung des Forschers darstellt. Es gibt eine wie auch immer konturierte Erwartung, die die Wahrnehmung von Problemen strukturiert und die eine bestimmte Perspektivität und (damit verbundene) Selektivität produziert, die Einfluß auf den Forschungsfortgang hat (vgl. Soeffner/Hitzler 1994). Aber eben dieser Einfluß entzieht sich der methodischen Kontrolle.

Im Blick auf die Methodenwahl muß festgestellt werden, daß sich quantitative und qualitative Forschungsprozeduren in den genannten beiden Punkten nicht voneinander unterscheiden. In beiden Fällen sind die Analysen im Kernbereich der Methode von einer Vielzahl von Entscheidungen, Wertungen und Interpretationen abhängig. Diese sind zwar annäherungsweise methodisch kontrollierbar, sie beruhen aber auf vorausliegenden Erfahrungen, die sowohl induktiv als auch deduktiv gewonnen wurden und für deren 'Neutralisierung' keine Methode eine Gewähr bietet. Bei qualitativen Verfahren taucht dieser Sachverhalt schon dann auf, wenn zu Interviewende angerufen werden und man ihnen erklären muß, was man von ihnen will, wozu die Interviews durchgeführt werden sollen und welchen Erkenntnis- und Praxisfortschritt man davon erwartet. Die Leistungen des Forschers, die außerhalb des eigentlichen Analyseprozesses (Begründungszusammenhang) zu verorten und innerhalb des Prozesses selbst nicht methodisch kontrollierbar sind, haben in jedem Fall Einfluß auf den Gang der Forschung und damit auf die Ergebnisse.

Geht man schließlich noch über die Dreigliedrigkeit des Forschungsprozesses hinaus und zieht den zeitgeschichtlichen Kontext hinzu, zeigt sich, daß auch dieser von Bedeutung ist. Der Einfluß des Kontextes ist soweit zu fassen, daß die Beweisführung und Begründung, also der eigentliche Kern des Analyseprozesses, selbst wiederum abhängig ist von der Entwicklung des methodologischen Wissens im Laufe der Geschichte (vgl. Meinefeld 1995).

Damit tritt der konstruktive Anteil empirischer Verfahren deutlich in den Vordergrund. Zwischen der Position des radikalen Konstruktivismus, der Objektivität für unerreichbar hält, und der Position des Objektivismus, nach dem das Objekt direkt wahrnehmbar ist, richtet sich der Blick auf das Wechselspiel zwischen Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisssystem, zwischen Objekt (Feldpraxis) und Wissenschaftspraxis. Es gilt, keinen der beteiligten Größen zu verabsolutieren. Die Frage der Verfahren (quantitativ und/oder qualitativ) ist ein nachgeordnetes Problem. Die Methode ist in diesem Zugang in der Tat nicht mehr als ein Mittel, das aus mehreren zur Verfügung stehenden Mitteln ausgewählt wird, weil es verspricht, aus diesem Wechselspiel ein Maximum an Informationen und Erkenntnissen zu gewinnen. Auf dieser Plattform verlieren Methoden die Aura einer Exklusivität, die sie über andere hinaushebt (vgl. Ziebertz 1994). Dem Exklusivitätsanspruch liegt ein Bewußtsein zugrunde, als ob bestimmte Methoden wahre Erkenntnis oder direkten Objektbezug ermöglichen könnten und andere nicht. Stattdessen bietet es sich an, Methoden grundsätzlich in ihrer Komplementarität zu sehen – wenngleich auch die Komplementarität die Begrenzung einzelner Methoden nicht einfach aufzuheben vermag (Fromm 1990).

Somit gilt, daß das, was mit einer (quantitativ oder qualitativ ausgerichteten) Forschung bewirkt werden soll, eine äußerst relevante Frage ist, die nicht 'außerhalb' des eigentlichen wissenschaftlichen Geschäfts anzusiedeln ist. Anders formuliert: Methodische Genauigkeit darf die Frage nicht verdrängen, worauf das Ergebnis beruht und wofür es steht. Erkenntnis in praktischen (Handlungs-) Wissenschaften geschieht nicht zweckfrei (um ihrer selbst willen). Sie geschieht, um das Handeln in der Welt zu orientieren.

3 Handlungsorientierende und kritische Funktion einer empirisch orientierten Praktischen Theologie

Der zuletzt genannte Gedanke soll im folgenden weitergeführt werden. Er kommt in der empirischen Forschung gewöhnlich unter der Chiffre 'Verwendungszusammenhang' zur Sprache. Dazu sind zwei

Aspekte zu unterscheiden. Zunächst kommt die Orientierungsfunktion für das praktische Handeln in den Blick, danach aber auch - binnentheologisch- die kritische Funktion empirischer Forschung gegenüber einer deduktiv-normativ angelegten Theologie.

In den Handlungswissenschaften sind Positionen eher selten, die Erkenntnis um der Erkenntnis willen anstreben. Es überwiegt die Einsicht, daß Erkennen nicht zweckfrei geschieht sondern daß es unternommen wird, um das Handeln in der Welt zu orientieren. Dies würde sogar Max Weber unterschreiben können, der in der Wissenschaftsgeschichte als Vertreter der "Wertfreiheit" in Erinnerung geblieben ist. Weber wollte empirisch begründete Szenarien entwickeln, um den tatsächlich Betroffenen eine Grundlage zu bieten, Entscheidungen zu fällen. Forscher sollten fundierte Wertungen ermöglichen, sich aber selbst wertender Stellungnahmen enthalten. Nichts sei schlimmer als 'Professoren-Prophetie', so Weber. Ihm war daran gelegen, Analyse und Werturteil auseinanderzuhalten. Die Wissenschaft könne die Zusammenhänge von Wertorientierung und Handeln aufzeigen, nicht aber Aussagen zum Lebenssinn machen (vgl. Ziebertz 1996b).

Den konstruktiven Anteil von Forschern im weiter oben entfalteten Sinn hat Weber allerdings kaum systematisch reflektiert. Verstehen geschieht in sozialen Zusammenhängen nicht neutral und interessenlos. Gadamer hat herausgearbeitet, daß die Auslegung eines Sachverhalts (*subtilitas explicandi*) Bestandteil des Verstehens (*subtilitas intelligendi*) ist und daß beide mit einem Verwendungssinn (*subtilitas applicandi*) verbunden sind (vgl. hierzu Uhle 1995). Damit will er darauf hinweisen, daß die Auslegung von Beobachtungen, Bildern, Texten usw. nicht allein wegen ihres impliziten Sinngehalts geschieht, sondern daß Prozesse des Verstehens (und Erklärens) immer auch auf ein Urteil abzielen, wie zukünftig gehandelt werden soll. Insbesondere für die Handlungswissenschaften gilt, daß sie nicht aus einem solchen praktischen Aufgabenzusammenhang herauszulösen sind.

Gadamer hat diesen Aufgabenzusammenhang weiter präzisiert. Erkenntnisprozesse (Verstehen und Erklären) dienen dazu, das gestörte Einverständnis zu überwinden. Es ist, wie Habermas (1968) weiterführt, das Verständnis mit dem Fremden und fremd Gewordenem. Für die Praktische Theologie ist eingangs gezeigt worden, welche Konturen das Fremde hat. In dieser Bedeutung ist Verstehen nicht gleichbedeutend mit dem Wittgensteinschem Verständnis von Verstehen als 'Kennen einer Regel' und 'Partizipation an einem gemeinsamen Sinnvortat'. Verstehen hieße dann, im Forschungsprozeß jene kulturelle Selbstverständlichkeit aufzudecken, die zum Greifen nahe, aber

verdeckt war. Verstehen markierte dann den Endpunkt einer Untersuchung.

Ein anderes Verständnis von Verstehen ist, daß Sinn erst durch Interpretationsprozesse hergestellt wird, daß eine verstehende Untersuchung also nicht die 'wahre Wirklichkeit' spiegelt, sondern für diesen Zweck ein mögliches Interpretationsschema beiträgt. Es ist also gerade die Ungleichzeitigkeit, die Nicht-Identität etc., die das Verstehen herausfordert (vgl. Uhle 1995). Der Anwendungssinn liegt nicht nur im detaillierten Konstatieren, sondern in der Überwindung dieser Ungleichzeitigkeit. Verstehen in sozialen Zusammenhängen geschieht, um Willens- und Urteilsbildung zu ermöglichen - es ist nicht 'neutral'. Daher (auch daher) sollte die Methode des Erkennens nicht wichtiger werden als das zu Erkennende. Der Verweis auf den Verwendungssinn macht deutlich, daß Verstehens- und Erklärungsleistungen eine funktionale Bedeutung haben. Texte, Äußerungen, Handlungen etc. sollen verstanden und erklärt werden, weil sie der Urteilsfindung dienen, weil sie Szenarien im Sinne eines "wenn" "dann" ermöglichen, weil sie die Grundlage bieten können, Lebenssituationen zu bewältigen und Handeln zu orientieren. In der Praktischen Theologie geht es dabei u.a. um die Felder der religiösen Bildung, der Predigt und Verkündigung, der Diakonie und des Gemeindeaufbaus.

Empirische Forschung in der Praktischen Theologie hat aber auch eine kritische Funktion innerhalb der Theologie. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die praktisch-theologischen Fächer oftmals als 'Anwendungsgebiet für theologische Normativität' verstanden werden. Dabei ist nicht nur an die Systematische Theologie zu denken, sondern ebenso an die Praxis selbst, die diese Erwartung hegt. Gleichwohl ist inzwischen deutlich, daß sich die praktisch-theologischen Fächer nicht darauf reduzieren lassen können, theologisch entwickelte Normativität 'nach unten hin' zu deduzieren. Mit anderen Worten: der Objektbereich 'Religiöse Praxis' ist nicht nur das zu bestellende Feld, auf das das Saatgut gestreut wird, sondern die Beschaffenheit des Bodens stellt ihrerseits Ansprüche an das Saatgut. Nicht alles gedeiht auf diesem Boden gleich gut und manche Mixturen verbieten sich geradezu. Das bedeutet, daß der Objektbereich 'Praxis' eben nicht nur 'Anwendungsgebiet' ist, sondern daß von der Praxis her Anfragen bestehen an die theologische Reflexion. Für die Praktische Theologie stellt sich die Aufgabe, solche Anfragen begrifflich zu fassen und sie in den theologischen Diskurs einzubringen. So sehr es einerseits von der Tradition her auf der Hand liegt, Praxis gestalten zu wollen, so sehr sind zugleich von der Praxis her die theologischen Ideen zu hinterfragen, von denen die Überlegungen zur Praxisgestaltung geleitet werden. Der Praxisbezug hat somit eine implizit kritische Funktion, er

konfrontiert die theologisch-normative Reflexion und ihre eher zufälligen Annahmen von der religiösen Praxis mit systematischer erhobenen Daten dieser Praxis. Zumindest theoretisch kann auf diese Weise Ideologiebildung aufgedeckt werden.

Darüber hinaus ist der 'sensus fidei/fidelium' (vgl. Wiederkehr 1994, 182ff) ein Konzept, dem seit jeher theologische Dignität zukommt. Es ist eben auch theologisch nicht belanglos, was die Glaubensauffassungen von Menschen sind, die als Subjekte die religiöse Praxis formen. Daher kann sich die Praktische Theologie nicht von dem Diskurs dispensieren, der sich binnentheologisch zwangsläufig aufdrängt, wenn Tradition und Situation in Bildungsprozessen aufeinandertreffen. Der Theologie insgesamt würden zentrale Einsichten verloren gehen, würde es die Praktische Theologie nicht als ihre Aufgabe betrachten, von einer vertieften Kenntnis der religiösen Praxis her die terminologische und konzeptuelle Tradition der theologischen Vermittlung kritisch zu spiegeln. Dazu reicht es nicht aus, sich der Praxis einfach spekulativ zu nähern. Hier muß sich die Praktische Theologie der Verfahren anderer Handlungswissenschaften bedienen. Die Praktische Theologie erfüllt, indem sie die Praxis kritisch zur Geltung bringt, innertheologisch eine regulative Funktion - eine Funktion im übrigen, die für das Gesamt der Theologie äußerst notwendig ist (van der Ven 1988). Gerade angesichts der sich zuspitzenden Probleme auf dem Feld der Glaubenstradierung mehrten sich die Stimmen, die die praktisch-theologischen Fächer eindeutig normativ ausgerichtet wissen wollen (vgl. Englert 1995, 150). Nicht wegen prinzipieller Fragen, weil nun einmal die Praktische Theologie insgesamt ein anderes Selbstverständnis entwickelt hat, sind diese Tendenzen kritisch zu beurteilen, sondern gerade wegen der Tradierungsprobleme, die mit einer Praktischen Theologie, die die Dogmatik 'nach unten' normativ verlängert, kaum adäquat zu bewältigen sind. Die empirisch orientierte Praktische Theologie leistet einen Beitrag für das Gesamt der theologischen Fächer, indem sie von der Praxis her normative Konzepte in einen Diskurs über die Spannung zwischen Tradition und Erfahrung verwickelt.

Literatur

- Becker U./Scheilke Chr. (1995) (Hg.), Aneignung und Vermittlung, Gütersloh
 Comenius Institut (1993) (Hg.), Religion in der Lebensgeschichte, Gütersloh
 Drehsen V. (1988), Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, Gütersloh
 Drehsen V. (1994), Wie religionsfähig ist die Volkskirche?, Gütersloh
 Englert R. (1995), Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik. In: Ziebertz H.-G./Simon W. (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf, 147-174

- Feifel E. (1995), Religiöse Erziehung im Umbruch (hrsg. von M.Langer u. S.Leimgruber), München
- Fischer D./Schöll A. (1994), Lebenspraxis und Religion, Gütersloh
- Fromm M. (1990), Zur Verbindung quantitativer und qualitativer Methoden. In: Pädagogische Rundschau 44(1990), Heft 4
- Gabriel K. (1993), Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg
- Grözinger A. (1995), Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh
- Habermas J. (1968), Erkenntnis und Interesse, Frankfurt
- Lamnek S. (1988), Qualitative Sozialforschung I, München/Weinheim
- Luther H. (1992), Religion und Alltag, Stuttgart
- Meinefeld W. (1995), Realität und Konstruktion, Opladen
- Mette N. (1978), Theorie der Praxis, Düsseldorf
- Mette N. (1995), Individualisierung und Enttraditionalisierung als (religions-) pädagogische Herausforderung. In: Becker U./Scheilke Chr. (s.o.), 69-84
- Schweitzer F. (1993), Praktische Theologie und Hermeneutik: Paradigma - Wissenschaftstheorie Methodologie. In: Ven van der J.A./Ziebertz H.-G. (Hg.), Paradigmendiskussion in der Praktischen Theologie, Weinheim/Kampen, 19-47
- Soeffner H.-G./Hitzler R. (1994), Hermeneutik als Haltung und Handlung. Über methodisch kontrolliertes Verstehen. In: Schröer N. (Hg.), Interpretative Sozialforschung, Opladen, 28-54
- Uhle R. (1995), Qualitative Sozialforschung und Hermeneutik. In: König E./Zedler P. (Hg.), Bilanz qualitativer Forschung I, Weinheim, 33-73
- Wiederkehr S. (1994), Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben. Reflexionen einer Wahrheitspolitik. In: ders. (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg, 182-206
- Willke H. (1993), Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme einer Theorie sozialer Systeme, Stuttgart
- Willke H. (1994), Systemtheorie II: Interventionstheorie, Stuttgart
- Ven J.A. van der (1988), Practical Theology: From Applied to Empirical Theology. In: JET 1(1988), 7-27
- Ziebertz H.-G. (1994), Religionspädagogik als empirische Wissenschaft, Weinheim
- Ziebertz H.-G. (1996a), 'Continuity and Discontinuity' in: International Journal of Practical Theology, 2 (1998) 1, 1-22
- Ziebertz H.-G. (1996b), Objektivität und Handlungsnormativität. Ein Dilemma der empirisch orientierten Praktischen Theologie? In: Theologisch-Praktische Quartalschrift 144(1996)4, 412-428
- Ziebertz H.-G. (1997a), Die Foerstergefahr. F.W.Foerster und die Reform der Katechese am Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Religionspädagogische Beiträge 39/1997
- Ziebertz H.-G. (1997b), Religiöse Erziehung in der Familie im Kontext der Moderne; in: Theologie und Glaube 87(1997)3
- Ziebertz, H.-G. (1998), Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart (Kohlhammer)