

Uta Karstein,  
Marian Burchardt,  
Thomas  
Schmidt-Lux (Hg.)

*Verstehen als  
Zugang zur Welt*

Soziologische  
Perspektiven

Verstehen als Zugang zur Welt



Uta Karstein, Marian Burchardt,  
Thomas Schmidt-Lux (Hg.)

# Verstehen als Zugang zur Welt

Soziologische Perspektiven

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-51587-8 Print  
ISBN 978-3-593-45097-1 E-Book (PDF)  
ISBN 978-3-593-45098-8 E-Book (EPUB)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2022. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

[www.campus.de](http://www.campus.de)

# Inhalt

Vorwort und Widmung .....	9
---------------------------	---

## Einleitung

Soziologisches Verstehen .....	13
<i>Uta Karstein, Marian Burchardt &amp; Thomas Schmidt-Lux</i>	

## Kultur verstehen

Praxis verstehen .....	53
<i>Maria Jakob</i>	

Die Kragenlinie der Currywurst: VW und die symbolische Ordnung von Nachhaltigkeit .....	71
<i>Sighard Neckel</i>	

Sozialen Wandel verstehen: Refiguration .....	81
<i>Martina Löw</i>	

Multiple Säkularität, Multiple Räumlichkeit oder Multipolarität – auch eine Kritik der postkolonialen Vernunft .....	99
<i>Hubert Knoblauch</i>	

## Religion verstehen

- Verstehen und Erklären multipler Formen von Säkularität ..... 119  
*Hubert Seiwert*
- Säkularisierung und Entzauberung der Welt* – Anmerkungen zur  
 Begriffsgeschichte um 1900 ..... 139  
*Hartmann Tyrell*
- An Iranian Socialist Challenge to Harmonize Economic Reform with  
 Islamic Principles ..... 165  
*Nahid Mozaafari*
- Max Weber, Religion, and Economic Acumen: the Curious Case of  
 Muslim Entrepreneurship in Malabar, India ..... 189  
*K. C. Mujeebu Rahman & Anindita Chakrabarti*
- Religion verstehen ohne nach ihr zu fragen: das Konzept der  
 Weltansichten am Beispiel biografischer Erzählungen von  
 Stammzellforscherinnen und -forschern ..... 209  
*Silke Gülker*
- Ausdifferenzierung oder Aggregation? Oder: Wie soll ein  
 Religionshistoriker soziale Differenzierung verstehen? ..... 237  
*Christoph Kleine*

## Verstehen verstehen

- Verstehen als methodologisches Zentrum der Kultursoziologie.  
 Gegensätzliche Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Max Weber .... 263  
*Karl-Siegbert Rehberg*
- »Was wäre, wenn?« Zum Nutzen kontrafaktischer Analyse in der  
 (historischen) Soziologie am Beispiel 1989 ..... 279  
*Alexander Leistner & Julia Böcker*
- Viele Wahrheiten – Mythisches Denken und die Hermeneutik des  
 Zweifels ..... 301  
*Hans-Georg Soeffner*

---

Autorinnen und Autoren .....	325
------------------------------	-----



# Vorwort und Widmung

Dieses Buch hat ein zweifaches Anliegen. Das eine ist eher sachlicher, das andere persönlicher Natur, und beide sind durchaus miteinander verbunden.

Inhaltlich widmet sich dieses Buch dem soziologischen Verstehen. Verstehen ist im alltäglichen Mit- und Gegeneinander eine dauernde Herausforderung: im Umgang mit anderen Menschen, mit Institutionen (Kann man Universitäten verstehen?) oder Maschinen. Vom Verstehen dieser Gegenüber hängt oft viel ab. Und Verstehen kann anstrengend und fordernd sein. Wie hieß es schon bei den Rolling Stones: »If you really want to understand me, there's some giving up we got to do«.

Doch schon einige Jahre vor Jagger und Richards stand das Problem des Verstehens am Beginn der Soziologie; die damit verbundenen Namen sind bekannt und werden auf den folgenden Seiten verlässlich wieder auftauchen. Das Konzept des Verstehens verband von Beginn an eine grundsätzliche (kultur-)soziologische Perspektive auf die Welt mit der empirischen Erforschung. Verstehen zielt auf einen Nachvollzug, auf das Durchdringen, auf das Entschlüsseln von Sinn – wo auch immer dieser stecken mag. Es ist zudem die notwendige Voraussetzung für sachangemessenes Erklären.

Auch wenn die Soziologie mittlerweile um etliche grundbegriffliche und kategoriale Zugänge reicher geworden ist, soll dieses Buch zeigen, dass das Verstehen nach wie vor eine fruchtbare und auch erfolgreiche Kategorie soziologischen Denkens und Forschens ist.

Die Leipziger Kultursoziologin Monika Wohlrab-Sahr kann nun sowohl dem soziologischen Verstehen als auch den Rolling Stones einiges abgewinnen. Ihr sei deshalb dieses Buch gewidmet. Sie, die wohlweislich nie eine soziologische Schule gründen wollte – weder in theoretischer noch in methodischer Hinsicht – hat dennoch unübersehbare Spuren hinterlassen und den Bereich der verstehenden Soziologie auf vielfältige Weise geprägt und

inspiriert. Dies gilt für Zeitgenossinnen und Weggefährten, mehr aber noch für ihre Studierenden und Doktoranden. Dazu zählen als »Ehemalige« auch wir – die Herausgeberinnen dieses Bandes – mit dem wir uns für diese Inspirationen bedanken möchten. Und natürlich gilt dies in inhaltlicher Hinsicht für soziologische Debatten und Forschungsfelder.

Der vorliegende Sammelband macht einige dieser Spuren und Einflüsse sichtbar. Mal legen die Texte sie offen, mal bleiben sie eher implizit. Die Vielfalt von Zugängen und theoretischen Perspektiven spiegelt damit nicht nur die unterschiedlichen Verbindungen der Autorinnen und Autoren zu Monika Wohlrab-Sahr. In gewisser Weise steht dies auch paradigmatisch für ihren eigenen soziologischen Stil: theoretisch vielseitig interessiert, ohne reine Geistesgeschichte betreiben zu wollen; intensiv empirisch arbeitend, aber auch in analytischer Distanz zum Forschungsfeld; methodisch mit klaren Präferenzen für das rekonstruktive Forschen, ohne dogmatisch zu werden; an Akteuren interessiert, ohne Strukturen aus dem Blick zu verlieren.

Offenkundig wäre dieses Buch kaum mehr als Vorwort und Einleitung ohne die Beiträge der Autorinnen und Autoren. Wir bedanken uns deshalb sehr herzlich für ihre bemerkenswert selbstverständliche Bereitschaft, an diesem Buch mitzuschreiben, für das Verfassen der Texte und die angenehme Kooperation. Ganz herzlich bedanken wir uns auch für die sorgfältige und geduldige Arbeit von Lara Spät, die für den Satz des Buches und der einzelnen Beiträge verantwortlich war. Und schließlich geht ein großer Dank an das Leipziger Institut für Kulturwissenschaften für praktische Unterstützung, kreative Ansteckung und den nötigen Freiraum in vielerlei Hinsicht. Mindestens bei diesem letzten Dank sind wir sicher, auch im Namen von Monika Wohlrab-Sahr sprechen zu können.

Leipzig, Mai 2022

Uta Karstein, Marian Burchardt und Thomas Schmidt-Lux

# Einleitung



# Soziologisches Verstehen

*Uta Karstein, Marian Burchardt & Thomas Schmidt-Lux*

## Verstehen: Geistesgeschichtliches Erbe und soziologische Aneignung

Wissenschaftliche Begriffe und Konzepte haben oft dann Konjunktur, wenn die damit bezeichneten Zusammenhänge und Phänomene des Alltags in die Krise geraten. Begriffe wie Identität, Biografie oder auch Kultur wären einschlägige Beispiele dafür. Das gegenwärtig zu beobachtende, verstärkte Interesse am Verstehen bildet da keine Ausnahme. Wer kennt nicht die – mit Blick auf kontrovers und unversöhnlich geführte öffentliche Debatten angestellte – Diagnose, wonach man einander offenbar zunehmend schwerer verstehe. Man solle doch die eigene Filterblase verlassen, auf das Gegenüber zugehen, sich einlassen, wieder mehr zuhören etc. Verstehen kommt hier als kulturelle Erwartungshaltung und als ein Ideal (im Sinne von Verständigung) ins Spiel.

Öffentliche Debatten wie auch private Auseinandersetzungen verweisen auf zweierlei. Zum einen wird deutlich, dass Deutungsvorgänge und Interpretationsversuche ein alltäglicher Vorgang sind. Häufig nehmen sie dabei den Charakter von Rückversicherungen und Selbstvergewisserungen an, regelmäßig münden sie auch in die Aneignung oder Übernahme neuer Denkweisen oder in die Etablierung von Übereinkünften. Zum anderen werden jedoch auch die Störanfälligkeit und der fragile Charakter wechselseitigen Auslegens sichtbar. So oder so wird man wohl sagen können, dass wir permanent verstrickt sind in Prozesse des Verstehens. Es wundert daher nicht, wenn der Soziologe Ronald Hitzler das Verstehen vor einiger Zeit als unser »Gattungsschicksal« bezeichnet hat: »Andere und gleichsam ›durch sie hindurch‹ auch sich selber zu verstehen«, sei ein grundlegender Bestandteil unserer Lebenspraxis, so Hitzler (Hitzler 2015: 13). Und Lebenspraxis ist zu-

gleich Vollzug und Ergebnis von Verstehensleistungen (Hitzler 2015: 14). Prozeduren des Verstehens beziehen sich dabei gleichermaßen auf verbale wie auch auf nonverbale Kommunikationsformen – etwa materiell vermittelte Interaktionsordnungen in Kirchen oder Klassenzimmern – und sie reichen von konkreten Situationen im Hier und Jetzt bis hin zu komplexen historischen Verläufen.

Dass dem Menschen seine Welt nicht einfach gegeben ist, hat mit seiner »exzentrischen Positionalität« (Plessner 1975: 288) zu tun. Die Fähigkeit, aus sich heraus und in ein reflexives Verhältnis zu sich selbst und dem Leben treten zu können, ist ihm dabei zugleich Aufgabe und Herausforderung. Zu dem, was er ist, muss sich der Mensch erst machen. Die Natürlichkeit anderer Lebewesen ist für ihn nicht erreichbar. Vielmehr ist er konstitutiv heimatlos und in diesem Sinne ergänzungsbedürftig. Künstlichkeit bildet daher das »Mittel, mit sich und der Welt ins Gleichgewicht« zu kommen (Plessner 1975: 321). Kultur als zweite Natur stellt daher eine »ontische Notwendigkeit« (Plessner 1975: 321) dar und umfasst nicht nur Ideen, Ideale, Symbole etc., sondern auch Artefakte und Architektur. In und durch Kultur stabilisiert sich der Mensch, mit ihr und durch sie drückt er sich aus und setzt sich in ein reflexives Verhältnis zur Welt. Kommunikation und Verstehensprozesse sind all dem konstitutiv eingeschrieben.

Nun vollziehen sich Verstehensleistungen durchaus nicht immer im Modus der Reflexion. Im Alltag braucht es das auch nicht per se, denn die Alltagswelt ist uns – so Alfred Schütz (2004) – als eine selbstverständliche gegeben. Man versteht in der Regel, was Menschen sagen und tun, ohne über das Verstehen und seine Voraussetzungen nachdenken zu müssen. Dennoch hat im Laufe der Zeit auch ein grundsätzliches Nachdenken über das Verstehen selbst eingesetzt. Die Soziologie als ein vergleichsweise junges Fach ist dabei nicht die erste und schon gar nicht die einzige Disziplin, die sich um ein *Verstehen des Verstehens* bemüht.

Wichtige historische Vorläufer finden sich schon in der antiken und mittelalterlichen Praxis der Exegese heiliger Schriften oder Orakel. In der griechischen Mythologie gibt es in der Figur des Hermes eine eigene Manifestation des Umstandes, dass göttliche Botschaften einer Vermittlung bedürfen. Hermes fungiert hier nicht nur als bloßer Überbringer, sondern auch als Übersetzer dieser Botschaften. Für den hiesigen Kulturkreis besonders relevant wurde die systematische Interpretation biblischer Texte durch entsprechend geschulte Gelehrte (Gadamer/Böhm 1976; Luther/Zimmermann 2014). Früh entwickelt sich hier etwa die Differenzierung zwischen

einem wörtlichen Sinn und weiteren Bedeutungsebenen, die freigelegt werden können. Mit der Herausbildung und Etablierung der biblischen Exegese wird auch die Idee der Auslegungsbedürftigkeit selbst weiter kultiviert und später zunehmend verallgemeinert. In der Renaissance und mit der Reformation kam es – befördert durch den Buchdruck – zu einer Ausweitung von Praktiken der Auslegung und Deutung von Texten in bislang ungekanntem Ausmaß. Dies betraf nicht nur die Bibel und frühe Werke der ersten Kirchenväter, die neu gelesen und von etwaigen ›Entstellungen‹ befreit werden sollten, sondern auch antike Schriften griechischer und römischer Schriftsteller und Philosophen (Gadamer 1976). Diese Aktivitäten weckten – zumal im Zeitalter der sich etablierenden Wissenschaften – auch das Interesse an einer entsprechenden Methodenlehre. Theologische Gelehrte wie Matthias Flacius Illyricus und Johann Conrad Dannhauer brachten ab dem 17. Jahrhundert die Idee einer allgemeinen *Hermeneutik* als Wissenschaft von der Interpretation entscheidend voran (Danneberg 2001; Dilthey 1957). Weitergetrieben wurden die Anstrengungen für eine Hermeneutik als Wissenschaft dann aber nicht nur von der Theologie, sondern auch von der Philosophie und der Jurisprudenz (vgl. etwa Thibaut 1806; Kaspers 2014) als textauslegenden Disziplinen. Wichtige Impulse gingen darüber hinaus auch von den Geschichtswissenschaften aus.

Unmittelbar einflussreich für die sich um 1900 herausbildende Soziologie wurden die Bemühungen um eine methodologische Bestimmung der Geistes- und Kulturwissenschaften und ihre Abgrenzung von den Naturwissenschaften. Das Verstehen und damit die Hermeneutik als Wissenschaft von den Voraussetzungen und Grundlagen des Verstehens werden hier zu zentralen Ankerpunkten. So unterschied der Historiker Johann Gustav Droysen zwischen dem *Erkennen* als Zuständigkeitsbereich der Philosophie, dem *Erklären* als Kerngeschäft der Naturwissenschaften und schließlich dem *Verstehen* als eine die Geschichtswissenschaften begründende Kompetenz (Droysen 1868: 4).

Ganz ähnlich formuliert es wenig später Wilhelm Dilthey: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir« (Dilthey 1924: 144). Auch ihm geht es um die Definition eines klar von den Naturwissenschaften unterscheidbaren Zuständigkeitsbereiches der Geistes- und Kulturwissenschaften. Für Letztere bestimmt er die beschreibende und den Gegenstand zergliedernde psychologische Erkenntnisweise als die ihnen angemessene und charakteristische. Verstehen stellt die entsprechende Methode dar. Deren Ergebnisse können, obwohl es um ein »Nachverständnis des Singulären«

geht, »zur Objektivität erhoben werden« (Dilthey 1957: 317), weil die Auslegung Regeln folgt. In deutlicher Anlehnung an Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft sieht er das Verstehen dabei nicht als einen rein intellektuellen Erkenntnisakt, sondern als Ergebnis des »Zusammenwirken[s] aller Gemütskräfte in der Auffassung« (Dilthey 1924: 172). Die von Dilthey als Modell der Erkenntnis der Geistes- und Kulturwissenschaften entwickelte *Hermeneutik* besteht in einem »Dreischritt von Erleben, Ausdruck und Verstehen« (Strübing/Schnettler 2004: 19). Als Kunst der Auslegung bezieht sie sich dabei nicht nur auf Texte, sondern auf Kulturprodukte unterschiedlicher Art.<sup>1</sup> Dem stehe eine konstruktiv-erklärende Erkenntnisweise gegenüber, der es um die Aufdeckung von Kausalzusammenhängen zu tun ist. Diese sind der Wahrnehmung jedoch nicht direkt zugänglich, sondern werden erst mithilfe verbindender Hypothesen konstruktiv hergeleitet.<sup>2</sup>

Sowohl Droysen als auch Dilthey insistieren nachdrücklich darauf, dass es der Mensch ist, der die Gegenstände der Geistes- und Kulturwissenschaften hervorbringt. Diese unterliegen einem permanenten Wandel und seien daher auch nicht aus Gesetzmäßigkeiten heraus erklärbar, wie es etwa für die Vorgänge in der Natur möglich sei. Dieses »hervorbringende Subjekt mit seiner begrenzten, aber eben doch vorhandenen Freiheit und Verantwortlichkeit« muss daher in Rechnung gestellt werden (Pöttker 2010). Hieraus ergibt sich die besondere Herausforderung, dass Forschende Teil der untersuchten Welt sind – und nicht über ihr oder außerhalb ihrer stehen.

Die von Wilhelm Dilthey und anderen vorgenommene Unterscheidung von geistes- und naturwissenschaftlichen Vorgehensweisen fand wenig später auch seinen Niederschlag in Debatten der Nationalökonomie, die um 1900 darüber stritt, ob deduktive, nach Gesetzmäßigkeiten suchende Verfahren, die dem Gegenstand angemessen seien oder nicht vielmehr induktive Verfahren, die zeitlich-räumliche Konstellationen einer konkreten Volkswirtschaft mit ihrer jeweiligen Besonderheit untersuchen. Eine ähnliche Suchbewegung zwischen generalisierenden und individualisierenden methodologischen Standpunkten vollzieht die sich zu diesem

---

1 Damit beschreitet Dilthey einen Weg, den schon Friedrich Schleiermacher vorgezeichnet hatte (Strübing/Schnettler 2004: 29).

2 Die von Dilthey vorgenommene Verhältnisbestimmung zwischen einer beschreibenden und einer konstruktiven psychologischen Erkenntnisweise birgt im Kern schon die Vorstellung einer bis heute typischen Arbeitsteilung zwischen erklärenden und rekonstruktiven Methoden: Letztere liefern demnach Begriffe, die dann die Basis für Hypothesenbildungen kausalitätstestender Verfahren darstellen.

Zeitpunkt konstituierende Soziologie. Und auch hier steht – wie in der Nationalökonomie und den Geschichtswissenschaften – der Status als seriöse Wissenschaft auf dem Spiel. Als besonders folgenreich hat sich hierbei die Positionierung Max Webers erwiesen. Er ist es auch, der das Verstehen als eine zentrale Operation für die Soziologie ausweist. Er orientiert sich dabei durchaus an den schon genannten Autoren, zudem an Heinrich Rickerts wissenschaftstheoretischen Überlegungen, verleiht seinem Entwurf dann aber ganz eigene Prägnanz. Dies geschieht über die enge Verknüpfung von subjektivem Sinn, Verstehen und Kulturdefinition. Der erste Schritt ist in der bekannten Definition von Soziologie getan, wenn diese »soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will« (Weber 1972: 1). Verstehen wird hier also als ein soziologisches Unternehmen eingeführt, das auf das soziale Handeln von Menschen abzielt. Dieses wiederum wird mit der Kategorie des subjektiven Sinns verbunden, der bloßes Verhalten zum Handeln und in seiner Bezogenheit auf Andere dann zum sozialen Handeln macht.

Im Zentrum einer verstehenden Soziologie stehen demnach Akteure mit ihren Zielen, Absichten und Deutungen. Diese müssen zuvorderst entschlüsselt, mithin verstanden werden, um dann in einem nächsten Schritt soziale Geschehnisse erklären zu können. Verstehen zielt damit – zum einen – auf das Rekonstruieren von Sinnzusammenhängen, nicht auf das Entdecken von vermeintlich existierenden Gesetzen. Zum anderen klingt bei Weber über die Qualifizierung des Verstehens als deutend auch an, dass das Verstehen kein simpler, mechanischer Vorgang ist, sondern dass es hier durchaus auch um Suchbewegungen geht, dass möglicherweise auch mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben werden können.

An Kultur war dies insofern eng gebunden, als dass Weber Kultur als Ergebnis einer Zuschreibung verstand: Sie sei »ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens« (Weber 1988: 180). Sachverhalte oder Dinge haben für Menschen eine »Kulturbedeutung« (Weber 1988: 153), zu ihnen setzt er sich gemäß seinen Vorstellungen ins Verhältnis. Diese Kulturbedeutung gilt es daher zu entschlüsseln und das heißt: zu verstehen. Abzusehen sei dabei – jedenfalls in einem ersten Schritt – von der Bewertung des Verstandenen, so Weber. Die Aufgabe des Verstehens sei nicht mit einer Zustimmung zu den Handelnden und ihren Motiven und Interessen zu verwechseln. Verstehen war bei Weber insofern ein nüchterner, kein em-

pathischer Begriff und damit eine mit wissenschaftlichen Methoden zu kontrollierende Operation.

Alfred Schütz hat das in der Folge aufgegriffen und zugleich angemessen verkompliziert. In expliziter Würdigung der Weberschen Arbeiten verwies Schütz nämlich auf einen kategorialen Unterschied zwischen Selbstverstehen und Fremdverstehen (Schütz 2004: 16); das Eine sei keineswegs so leicht wie das Andere zu haben. Handelndes Ich und deutende Beobachterin hätten, so Schütz, doch sehr unterschiedliche Wissensbestände, Standpunkte und damit auch unterschiedliche Möglichkeiten des (wechselseitigen) Verstehens. Gleichwohl stellte auch Schütz das Verstehen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, gerade weil er es als einen ubiquitären Vorgang ansah. Das Verstehen (und das Unterstellen des Verstanden-Werdens) kennzeichne Menschen in ihrer Lebenswelt und zudem auch die Sozialwissenschaften. Die Welt ist immer schon vorinterpretiert und damit in gewisser Weise auch vorverstanden, daran müssten nun die Sozialwissenschaften wiederum rekonstruierend ansetzen.<sup>3</sup>

Dass dies durchaus kompliziert ist, illustrierte Schütz an den verschiedenen Sinnschichten, die auch bei scheinbar einfachsten sozialen Handlungen impliziert sind und analytisch voneinander getrennt werden müssen. Zum anderen verwies er auf die Schwierigkeit, subjektiven Sinn zu entschlüsseln und damit im Weberschen Sinne zu verstehen; offenkundig sei ja zum Anderen kein direkter Zugang möglich. Vielfach seien, wenn überhaupt nur »Anzeichen« für fremde Bewusstseinsvorgänge gegeben (Schütz 2004: 30). Auch wenn damit der subjektive Sinn selbst bei »optimaler Deutung« ein »Limesbegriff« bleibe (Schütz 2004: 49), hielt Schütz immer am Modus des von Weber proklamierten erklärenden Verstehens als soziologischem Anspruch fest.

Auch Karl Mannheim greift das Konzept des Verstehens auf, erweitert es aber in entscheidender Weise. Sein Interesse richtet sich deutlich über das Individuum und dessen Sinnzuschreibung hinausgehend auf etwas, das er den »konjunktiven Erfahrungsraum« nennt (Mannheim 1980: 230 f.). Gemeint ist damit ein kollektives Erleben und Verarbeiten, an dem der Einzelne teilhat und das seine eigenen Deutungen maßgeblich mitbestimmt. An solchen kollektiven Hervorbringungen ist Mannheim interessiert, seien sie gedanklicher (Programme, Ideen), ästhetischer (Kunstwerke) oder noch

---

<sup>3</sup> Dies wird Hans-Georg Gadamer der philosophischen Hermeneutik später in ganz ähnlicher Weise ins Stammbuch schreiben (Gadamer 1975: 290 ff.).

handfesterer Art (Denkmäler, Architektur). Auch der Habitus einer spezifischen Klasse oder die Weltsicht einer Generation wären Ausdruck solcher konjunktiven Erfahrungsräume. Sie stehen damit für etwas gemeinsam Geteiltes und damit in jedem Fall für etwas, das den Einzelfall beziehungsweise das Individuum transzendiert. Mannheims Interesse an solchen primär kollektiv geteilten Sinngebilden lenkt den Blick dabei auch auf die Tatsache, dass sich diese oft nicht direkt mitteilen – jedenfalls tragen sie typischerweise *nicht* den Charakter einer expliziten Haltung oder intentionalen Stellungnahme. Viel eher hat man es hier mit impliziten, verborgenen oder auch beiläufigen Artikulationsformen zu tun. Damit ist auch eine Änderung der AnalyseEinstellung verknüpft: Nicht mehr was gesagt oder getan wurde und welche Absichten und Motive kommuniziert werden, ist das Entscheidende. Fokussiert wird vielmehr auf das *Wie*, das heißt die Art und Weise, wie diese Dinge gesagt oder getan wurden.

## Verstehen und die Methodenentwicklung in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts

Nach dem Zweiten Weltkrieg gerieten in Deutschland die Traditionslinien einer auf Sinnverstehen setzenden Soziologie erst einmal ins Abseits. Die Gründe dafür waren vielfältig (vgl. Fischer/Moebius 2014; Moebius 2015), insgesamt jedoch dominierten zunächst einmal soziologische Perspektiven, die auf Großtheorien und statistische Analyseverfahren setzten.

Neue Impulse erhielt eine verstehende Soziologie dann in den USA durch Autoren wie Harold Garfinkel mit seiner Kritik an deduktiven Forschungsmethoden und an der Abstraktionshöhe strukturfunktionalistischer Theoriebildung. Die von ihm vertretene *Ethnomethodologie* berief sich dabei auf die schon genannten Schriften von Schütz, aber auch auf den *Symbolischen Interaktionismus* von Herbert Blumer. Zentral waren dabei die drei Prämissen, dass nämlich a) Menschen ›Dingen‹ gegenüber auf der Grundlage der Bedeutung handeln, die diese Dinge für sie haben, dass diese Bedeutung b) in sozialen Interaktionen entsteht beziehungsweise aus ihr abgeleitet ist und

dass c) diese Bedeutung in einem interpretativen Prozess gehandhabt, aber auch abgeändert werden (Blumer 1981).<sup>4</sup>

Auch Garfinkel ging es um ein Verstehen sozialer Akteure. In der Folge von Schütz interessierte ihn vor allem die Frage, wie wechselseitiges Verstehen in der Alltagswelt möglich sei (Garfinkel 1967). Den Fokus verschob Garfinkel dabei in Richtung der Handlungen von Individuen. Diese waren aus Garfinkels Sicht nicht nur ein Anzeichen innerer Vorgänge und damit eines subjektiv gemeinten Sinns, sondern durchaus genuiner Teil sozialer Interaktionen. Das hatte dann methodische Konsequenzen: »Was den Mann zu einem Pfortner macht, kann der Soziologe nicht durch Interviews ermitteln, in denen er ihn über seine Arbeit befragt, sondern er muß die Praktiken verstehen, durch die der Mann nachvollziehbar macht, daß sie Pfortneraktivitäten sind« (vom Lehn 2011: 41). Neben dem Symbolischen Interaktionismus und der Ethnomethodologie sind es dann vor allem die Arbeiten von Anselm Strauss und Barney Glaser, die mit der Entwicklung der *Grounded Theory Methodology* rekonstruktiven Verfahren langfristig den Weg geebnet haben (Glaser/Strauss 1967). Insbesondere die Einsichten in die spezifische Logik des Forschungsprozesses rekonstruktiver Untersuchungen – etwa bei Fragen des Samplings oder der Generalisierung und Theoretisierung – haben eine nachhaltige Wirkung entfaltet.

Spätestens seit den 1990er Jahren hat eine verstehende Soziologie auch international wieder stark an Terrain gewonnen. In der nordamerikanischen Soziologie vertritt insbesondere Jeffrey Alexander mit seiner Pointierung eines *strong program* einer *cultural sociology* eine solche Perspektive (Alexander/Smith 2001). Sinn und Bedeutung sozialer Phänomene werden hier paradigmatisch ins Zentrum einer verstehenden Soziologie gestellt und über den Kulturbegriff gefasst. Einerseits wird hier eher unterschätzt, was von einer solchen Perspektive bereits von Rickert, Weber und Schütz entwickelt wurde (vgl. dazu Schmidt-Lux u. a. 2016). Andererseits aber gelang es Alexander und anderen damit durchaus, eine griffige Unterscheidung (*cultural sociology*

---

4 In der deutschen Soziologie erschwerte der sogenannte Positivismusstreit in den 1960er Jahren (Adorno u. a. 1972) die Anknüpfung an hermeneutische, auf Sinnverstehen ausgerichtete soziologische Traditionen zusätzlich. Die von Vertretern der Kritischen Theorie vorgebrachte massive Kritik am Kritischen Rationalismus schloss auch quantifizierende, von einer deduktiven, generalisierenden Logik getragene Verfahren mit ein, denen eine die gesellschaftlichen Verhältnisse affirmierende Haltung und Wirkung unterstellt wurde. Hinter die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Triebkräfte könne man aber nur mit Hilfe einer kritischen Gesellschaftstheorie vordringen. Damit war auch anderen, nicht-deduktiven Verfahren der Weg erschwert.

versus *sociology of culture*) zu etablieren und einer genuin verstehenden Soziologie neue Referenzen anzubieten.

Anregungen, wie sie durch die Ethnomethodologie und den symbolischen Interaktionismus sowie durch die *Grounded Theory Methodology* bereitgestellt wurden, fielen seit den 1970er Jahren auch in der deutschsprachigen Soziologie auf fruchtbaren Boden. Dies führte nicht nur zu einer Rückbesinnung auf die verschiedenen Vorläufer und Wegbereiter einer sinnverstehenden Soziologie (Karstein/Wohlrab-Sahr 2020: 10), sondern auch zu konkreten methodischen Anstrengungen, die in unterschiedlicher Weise daran anknüpften oder davon inspiriert waren. So folgte etwa Fritz Schütze sehr konkret den methodologischen Prämissen des symbolischen Interaktionismus, griff aber auch Einflüsse aus der Ethnomethodologie, Phänomenologie und Linguistik auf. Seine Arbeiten an den Grundlagen methodisch kontrollierten Fremdverstehens mündeten schlussendlich in die Entwicklung der *Narrationsanalyse* (Schütze u.a. 1981; Schütze 1987) und in eine Reihe von – immer auch methodisch orientierten – Beiträgen zur Biografieforschung (Schütze 1983, 1984). Bei Autoren wie Hans Georg Soeffner, Anne Honer oder Ronald Hitzler wiederum kam es zu einer Rückbesinnung auf die deutsche geisteswissenschaftliche Tradition, und sie entwickelten auf dieser Grundlage die *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik* beziehungsweise *Hermeneutische Wissenssoziologie* (Soeffner u.a. 1994; Soeffner 2004). Der Schwerpunkt liegt hier auf dem methodisch kontrollierten Nachvollzug des subjektiv gemeinten Sinns. Einen anderen Weg beschritt Ulrich Oevermann mit der Konzeption einer *Objektiven Hermeneutik* (Oevermann u.a. 1979; Oevermann 2000). Von Weber her kommend greift er unter anderem auch Anregungen aus dem Strukturalismus und der Entwicklungspsychologie auf. Noch expliziter als in der *Narrationsanalyse* oder in der sozialwissenschaftlichen Hermeneutik ist dabei durch Oevermann und seine Kolleginnen der Versuch unternommen worden, eine methodische Lösung für den Diltheyschen Anspruch zu entwickeln, Singuläres verstehen zu wollen, ohne den Anspruch auf Objektivität dabei aufzugeben. Als wegweisend hierfür erwies sich die analytische Trennung von subjektivem und latentem beziehungsweise Ausdruckssinn. Ralf Bohnsack wiederum knüpfte vor allem an Karl Mannheim und dessen Wissenssoziologie an und entwickelt auf dieser Grundlage die *Dokumentarische Methode* (Bohnsack 1989, 1997). Zu deren bevorzugten Gegenständen gehören die geteilten, impliziten beziehungsweise atheoretischen Wissensbestände von Kollektiven, seien es nun Milieus, Klassen, Generationen oder auch Jugendcliquen.

In methodischer Hinsicht war diese Phase der Soziologie also ungeheuer anregend und produktiv. Sie führte zur Initiierung einer ganzen Reihe von Forschungsprojekten mit innovativen Fragestellungen und eigenständigen Forschungsinteressen. Und sie bewirkte, dass sich zwischen die Fraktion einer vornehmlich an theoretischen Fragen orientierten Soziologie und einer deduktiv verfahrenen Sozialforschung eine dritte Fraktion schob. Mit den Vertreterinnen einer quantifizierenden Sozialforschung teilte diese das Interesse an der Erforschung konkreter empirischer Phänomene und die Skepsis gegenüber einer allzu sehr um sich selbst kreisenden Theoriediskussion, die den Anschluss an die soziale Wirklichkeit aus dem Blick verliert oder immer schon weiß, was es an dieser sozialen Wirklichkeit zu kritisieren gilt. Mit den Vertretern insbesondere der Kritischen Theorie teilte sie jedoch wiederum die Kritik an den methodologischen Grundannahmen deduktiv-nomologischer Verfahren, wenn diese allzu leichtfertig und unreflektiert mit ihren Begrifflichkeiten und Kategorien an die soziale Wirklichkeit herantreten. Umgekehrt gab es aber auch eine ganze Reihe an Vorbehalten gegenüber dem rekonstruktiven Paradigma. So lautete ein Einwand, entsprechende Analysen würde sich nur mit konkreten Einzelfällen befassen und seien nicht in der Lage, weitergehende theoretische Aussagen machen zu können, die über diese Fälle hinausreichen. Eine andere Kritik zielte auf die Gütekriterien beziehungsweise Standards rekonstruktiver Verfahren, die nur ungenügend oder gar nicht reflektiert und offengelegt werden. Ein dritter Vorwurf betraf die oft als problematisch erachtete Nähe zum Forschungsgegenstand.

Zu all diesen Debatten hat Monika Wohlrab-Sahr fundierte Beiträge geliefert, auf die wir im Kommenden genauer eingehen. Sie führten aus tatsächlichen oder behaupteten Frontstellungen und Einseitigkeiten heraus und kamen daher nicht nur einer Verständigung über gemeinsame Grundlagen rekonstruktiver Verfahren, ethischen Standards und theoretischen Anschlussmöglichkeiten zugute, sondern trugen auch und gerade zur Anerkennung und Institutionalisierung qualitativer Forschung im Methodenkanon der Soziologie (und darüber hinaus) bei.

Verstehen zwischen Empathie und Distanzierung

Verfahren wie die Objektive Hermeneutik, die Narrationsanalyse oder die Dokumentarische Methode begreifen sich als fundierte Beiträge zum me-

thodisch kontrollierten Fremdverstehen. Ihre Durchsetzung war jedoch alles andere als selbstläufig. Als Herausforderung stellte sich dabei in vielerlei Hinsicht eine Auffassung von Soziologie heraus, die diese als Gesellschaftspolitik mit anderen Mitteln begriff. Die Frage nach der Legitimität von Werturteilen hatte in der Soziologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts schon einmal für eine Kontroverse gesorgt (vgl. Rammstedt 1991). Sie fand ihre zeitspezifische Aktualisierung dann im Kontext des gesellschaftspolitischen Aufbruchs der 1960er und 1970er Jahre, als unter anderem im sogenannten *Positivismusstreit* (Adorno u.a. 1972) das Verhältnis von Kritik und Wissenschaft erneut ausgelotet wurde. Insbesondere in Forschungsfeldern, die in besonderem Maße vom Geist gesellschaftlichen Veränderungswillens geprägt waren, zeigte sich damals auch unter den Wissenschaftlern ein hohes Maß an Parteilichkeit. Diese aber wirkte sich auch auf die Forschungspraxis aus, die unter anderem von Versuchen geprägt war, die Subjekt-Objekt-Dichotomie zwischen Forschenden und Beforschten zu überwinden, und die die Befunde »aus der Perspektive der Kritik immer schon vorweg begriffener und normativ bewerteter« gesellschaftlicher Verhältnisse interpretierte (Wohlrab-Sahr 1993a: 128).

Monika Wohlrab-Sahr hat diese Tendenzen am Beispiel der Frauenforschung Anfang der 1990er Jahre auf geradezu exemplarische Weise einer fundierten Kritik unterzogen.<sup>5</sup> So diskutiert sie die unter dem Stichwort der »Betroffenheit« verbreitete Vorstellung, Frauenforschung könne nur durch ebenso von patriarchalen Strukturen betroffene Wissenschaftlerinnen erfolgen, wobei diese gegenüber ihren Interviewpartnerinnen keinen distanzierenden, sezierenden Standpunkt einnehmen sollten, sondern einen quasi-freundschaftlichen, von Empathie geprägten. Richtig ist, so Wohlrab-Sahr, dass

»soziologische Beobachtung nicht möglich ist, ohne dass das Wissen der Beobachterin den Forschungsgegenstand immer schon mitkonstituiert; und dass weiter sinnverstehende Analysen nur dann »allgemein anerkenbare« Bestimmungen hervorbringen, wenn es

---

5 Debatten über Betroffenheit und Parteilichkeit waren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht nur auf die Frauen- und Geschlechterforschung beschränkt, sondern wurden etwa auch in der Umwelt- und Entwicklungssoziologie sowie in der Forschung zu sozialen Bewegungen geführt. Und sie tauchten mit dem Zusammenbruch der sozialistischen Diktaturen Ende der 1980er Jahre und der dann einsetzenden Erforschung der osteuropäischen Länder erneut wieder auf. Derzeit gewinnen damit verbundene Auseinandersetzungen vor allem durch die in die Wissenschaft hineingetragene Identitätspolitik erneute Relevanz.

der Beobachterin gelingt, in die untersuchte Lebensform »einzutauchen.« (Wohlrab-Sahr 1993a: 129 f)

Das heißt zu verstehen, innerhalb welcher Bedeutungsrahmen die Beobachteten ihren Lebenszusammenhang selbst interpretieren. Die damals vielfach geforderte (und auch heute wieder zu beobachtende) *Identifizierung* mit den Beforschten jedoch habe zur Folge, dass man über eine »emphatische Wiedergabe von Interviewaussagen« nicht hinaus käme (Wohlrab-Sahr 1993a: 131). Verstehen schrumpfe hier zu einem bloßen Verständnis.

Demgegenüber erinnert Wohlrab-Sahr daran, dass es für einen substanziellen Erkenntnisfortschritt »notwendig um die Interpretation von Handlungsprotokollen« gehe und damit um das, »was die Befragten darin, ohne es vielleicht zu wollen, ausdrücken, und um die Interpretation des *latenten* Sinns solcher Protokolle auch *gegen* den von den Subjekten *gemeinten* Sinn« (Wohlrab-Sahr 1993a: 131, Hervorhebung im Original). Dies lasse auch den Wunsch problematisch erscheinen, die Richtigkeit der Ergebnisse von der Bestätigung durch die Befragten abhängig machen zu wollen. Ein solcher Rückfluss sei charakteristisch für therapeutische Beziehungen, könne aber nicht das Ziel sozialwissenschaftlichen Vorgehens sein.

Wohlrab-Sahr verweist darüber hinaus auch auf die Folgen einer Praxis, die die Grenzen zwischen Wissenschaft und Politik systematisch verwischt, indem sie »eine Grundeinsicht interpretativer Soziologie« – dass nämlich Wissenschaft den Gegenstand, den sie erforscht, immer schon verändere – aufgreife und gleichzeitig »unter der Hand aktionistisch« wende (Wohlrab-Sahr 1993a: 135). Würde man die »relative Autonomie« der Forschung und ihre grundsätzlich andere Zielsetzung ignorieren, laufe Wissenschaft Gefahr, zur Ideologie zu werden. Damit aber würden Möglichkeiten und Formen interner Kritik, also wissenschaftlicher Selbstreflexion, verkümmern. Nicht zuletzt fragt Wohlrab-Sahr kritisch an, ob der wissenschaftlichen Praxis geholfen sei, wenn Maßstäbe wie Objektivität und Wertfreiheit unter Verweis auf ihre Uneingelöstheit gänzlich fallengelassen werden zugunsten einer dann programmatisch gewendeten Subjektivität und Perspektivität (Wohlrab-Sahr 1993a: 133).

Überblickt man die qualitativ angelegten Forschungsaktivitäten der letzten Jahre, wird gleichwohl deutlich, dass die Grenzen zwischen distanzwahrender Sympathie auf der einen Seite und empathischer, »eintauchender« Parteinahme auf der anderen Seite nicht immer leicht zu ziehen sind. Der Grund dafür ist, dass verstehende Soziologie und interpretative So-

zialforschung auf der Überzeugung beruhen, dass die Rekonstruktion der Binnenperspektiven der Akteure auf das soziale Geschehen ein fundamentaler Bestandteil beziehungsweise geradezu die Voraussetzung soziologischer Analysen ist. In dieser Innenansicht der sozialen Welt der Akteure sind jedoch kognitive, evaluative und affektive Perspektiven zunächst einmal noch nicht klar differenziert. Deshalb schien für viele Sozialwissenschaftler das Eintauchen als Erkenntnispraxis und epistemologischer Ansatz an die Herstellung psychologischer Nähe gebunden. In Entgegnung auf einen solchen Ansatz in der Nachbardisziplin der Ethnologie fragte Clifford Geertz bereits kritisch an:

»Wenn ethnologisches Wissen nicht, wie man uns glauben machte, einer außerordentlichen Sensibilität, einer beinahe übernatürlichen Fähigkeit entspringt, zu denken, zu fühlen und die Dinge wahrzunehmen wie ein Eingeborener (»im strengen Sinne des Wortes«, sollte ich schleunigst hinzufügen), wie ist das ethnologische Wissen darüber, wie Eingeborene denken, fühlen und wahrnehmen überhaupt möglich? [...] Wenn wir auf der strengen Forderung beharren, die Dinge aus der Perspektive des Eingeborenen zu betrachten – was wir meiner Meinung müssen – wie stellt sich dann unsere Position dar, wenn wir nicht länger eine einzigartige psychologische Nähe oder eine Art transkultureller Identifikation mit unserem Gegenstand beanspruchen können? Was wird aus dem *Verstehen*, wenn das *Einfühlen* [A. d. Ü.: Deutsch im Original] entfällt?« (Geertz 1987: 290)

Einerseits ist Einfühlen sicher ein notwendiger Bestandteil des Verstehens, das sich eben gleichermaßen auf Formen des Handelns, des Fühlens und der Wahrnehmung sowie der wechselseitigen Verwobenheit dieser Weltzugänge bezieht. Dennoch haben viele Ethnologen und Soziologinnen – zu Recht – immer wieder auf der Notwendigkeit der Objektivierung der so eröffneten subjektiven Perspektiven insistiert. Geertz' Ansatz bestand etwa – Max Weber folgend – in der Auffassung, Verstehen hieße, soziale und kulturelle Phänomene in den interpretativen Rahmen zu platzieren, in welchem die Mitglieder der untersuchten Gesellschaft oder Gruppe sie eben auch selbst einordnen. Die Schwierigkeiten, das einfühlende Verstehen einer Objektivierung zu unterziehen, zeigen sich jedoch bis in die Beschreibung hin, etwa wenn die Forscherin sich fragt, ob dieses oder jenes Wort bei der Paraphrasierung oder der Beschreibung von latenten Sinngehalten besser geeignet scheint, und welche Begriffswahl eben auch eigene – subjektive – Vorurteile und Urteile zum Ausdruck bringt.

Zwei weitere, oben bereits skizzierte, Arenen der Auseinandersetzung haben die Debatte um Verstehen in den letzten Jahrzehnten noch komplexer und auch hitziger gemacht: Erstens die Annahme, das bestimmte, besonders

gehaltvolle Formen des Verstehens nicht von einer durch die Forschenden über spezifische methodische Operationen herzustellende psychologische Nähe ermöglicht werden, sondern durch eine existenziell verankerte Nähe, die aufgrund ähnlicher oder identischer Subjektpositionen bereits existiert. Ausgehend von der, auf der dialektischen Philosophie Hegels basierenden, sogenannten »feministischen Standpunkttheorie« (Harding 1987) ist ein Teil der Sozialwissenschaften dazu übergegangen, Fragen bezüglich der Befähigung zum Fremdverstehen erneut an die Voraussetzung der gemeinsamen Verankerung in einem kollektiven Sinn- und Erfahrungszusammenhang von Forscherin und Beforschten zu koppeln. Wie schon im Falle der Frauenforschung geschieht dies auch heute wieder durch die Akademisierung einer Reihe von gesellschaftlichen Kämpfen und den mit ihnen verbundenen Identitäten, sichtbar etwa in den postcolonial studies, den critical race studies oder den disability studies. Während Max Weber noch darauf beharrte, man müsse nicht Julius Cäsar sein, um Julius Cäsar zu verstehen, wird in diesen Strömungen hingegen das Argument eines inneren Zusammenhangs der Standortgebundenheit wissenschaftlicher Wissensproduktion, kollektiver Erfahrungen historisch und sozial benachteiligter oder unterdrückter Gruppen und Verstehen in den Vordergrund gerückt.

Das hat dann – zweitens – auch immer wieder zu komplexen und sich durch das Vordringen identitätspolitischer Positionen in der Wissenschaft weiter verschärfenden Auseinandersetzungen über die Frage geführt, wer berechtigt beziehungsweise legitimiert sei, über wen zu forschen und zu schreiben und auf welche Weise. Denn soziologische Analysen sind eben immer auch – aber natürlich nicht ausschließlich – Repräsentationen von sozialen Gruppen, die gesellschaftlichen Einfluss ausüben, in Machtverhältnisse eingelagert sind und diese eben damit verändern oder reproduzieren können. Diese Macht der Repräsentation von sozialen Gruppen in gesellschaftlichen Diskursen mittels soziologischer Kategorien ist wiederum besonders für stigmatisierte Gruppen von Bedeutung, die von den Mitteln und Ressourcen ihrer eigenen Repräsentation historisch enteignet worden sind (Wacquant 2008).

Während die Frage, wer wen am besten verstehen kann, auch im Kontext der feministischen Standorttheorie epistemologisch gerahmt ist, ist sie doch gleichermaßen auch eine politische und forschungsethische Frage. Diese ist in der letzten Zeit mit umso größerer Dringlichkeit gestellt worden, je deutlicher im Kontext von Dekolonialisierungsprozessen globale Machtgefälle in Bezug auf sozialwissenschaftliche Repräsentationsressourcen

augenfällig geworden und aus der Perspektive der postkolonialen Studien thematisiert und kritisiert worden sind. Tatsächlich ist die Frage alles andere als banal, auf welche Weise Soziologinnen über minorisierte Gruppen oder Gesellschaften schreiben, deren Modernität durch die Soziologie lange in Abrede gestellt und deren Strukturmerkmale aus der Perspektive einer Standardvorstellung von Modernität durchweg in negativen Begriffen des Mangels (»failed states«, »incomplete modernization« usw.) beschrieben worden sind. In der Ethnologie galt die grundsätzliche Sympathie des Forschenden gegenüber den beforschten Gruppen und ihren Traditionen lange Zeit geradezu als Voraussetzung einer erfolgreichen Forschung und war in der Haltung des Kulturrelativismus als methodologisches Grundprinzip verankert. Wenn auch ursprünglich als Barriere gegen eurozentrische, alles Nichtwestliche abwertende Sichtweisen verstanden, führten solche Haltungen in der ethnologischen Feldforschung zu Problemen anderer Art: zu einer Art wissenschaftlichem Paternalismus gegenüber den Beforschten einerseits, und zu dem, von Wohlrab-Sahar auch beklagten Verlust wissenschaftlicher Autonomie in der Interpretation der Daten andererseits. Tatsächlich basieren die in der gegenwärtigen Debatte weit verbreiteten Vorstellungen darüber, wer über wen forschen und reden darf, häufig auf essentialisierenden und vereindeutigenden Zuschreibungen und sind deshalb problematisch. Denn sie unterstellen teilweise eben auch, dass einer spezifischen Gruppe zugehörige Forscherinnen, die für diese Gruppe vermeintlich typischen Erfahrungen qua Zugehörigkeit bereits »verstanden« hätten und auf die ansonsten in methodologischer Hinsicht geforderte Befremdung (Hirschauer/Amann 1997) verzichten könnten, wodurch im Ergebnis das Verstehen als Praxis seltsam suspendiert bleibt.

### Standards und Gütekriterien des Verstehens

Für die Konsolidierung und Anerkennung rekonstruktiver Verfahren ist nun nicht nur die Reflexion des Verhältnisses zum Gegenstand wichtig, sondern auch die Bestimmung von Gütekriterien des Forschens selbst. Wie genau lässt sich also feststellen und begründen, dass man es bei den durch rekonstruktive Verfahren erzielten Forschungsergebnissen mit belastbaren, validen Befunden zu tun hat? Man könnte nun einerseits sagen, dass dies durch die Güte der Methoden selbst sichergestellt wird. Ein maßgeblicher Faktor wäre dabei, dass sie nicht nur Methoden im engeren Sinne darstellen, son-

dern auch Theorien über die bevorzugten Daten und das Verstehen und Interpretieren selbst enthalten (Reichertz 2007: 198). Bei der Narrationsanalyse wäre dies etwa die ihr zugrunde liegende Erzähltheorie. Aber das Problem der Gütekriterien ist bei genauerer Betrachtung nicht eines von einzelnen konkreten Methoden, sondern betrifft die Logik rekonstruktiver Verfahren in einem ganz grundsätzlichen Sinne. Eine entsprechende Diskussion und Verständigung darüber – auch mit Blick auf die Debatte dazu in den quantitativen Verfahren – ließ lange Zeit auf sich warten. Zwar gab es dazu in der Soziologie bereits früh vereinzelte Diskussionen, etwa aus Anlass der von William I. Thomas und Isaac Znaniecki publizierten Studie ›*The Polish Peasant in Europe and America*, und eine intensivierete Beschäftigung mit der Frage lässt sich seit den 1970er Jahren nachweisen (Strübing u. a. 2018). Dennoch stellte Jo Reichertz noch 2007 fest, dass Standards wissenschaftlicher Güteprüfung in der qualitativen Forschung nicht fest etabliert und kanonisiert seien (Reichertz 2007: 200).

Diese offene Flanke zeigte sich zuletzt wieder in akademischen Auseinandersetzungen innerhalb der soziologischen Profession, die 2017 in die Gründung einer zweiten Fachgesellschaft mündete. Die wahrgenommenen und gegeneinander in Stellung gebrachten Auffassungen von Soziologie und damit verknüpfter Methodenverständnisse argumentierten unter anderem mit nicht vorhandenen oder unvereinbaren Qualitätsstandards und Gütekriterien (Strübing 2018; Strübing u. a. 2018; Strübing 2019; Baur/Knoblach 2018; Scheffer/Schmidt 2019).

Monika Wohlrab-Sahr und Aglaja Przyborski (2008, 2014) haben zu der Frage der Gütekriterien in einem gemeinsam verfassten Lehrbuch noch einmal dezidiert Stellung bezogen. Deren Wert besteht vor allem in dem Nachweis, dass die sinnverstehenden Verfahren – was die Gütekriterien angeht – den gleichen Standards unterliegen, wie die nomothetisch-deduktiven Verfahren. Das bedeutet also, dass auch rekonstruktive Ansätze Forderungen nach *Validität*, *Reliabilität* und *Objektivität* entsprechen müssen. Die Unterschiede liegen demnach vor allem in der jeweiligen Begründung und Herleitung, nicht aber in den Standards selbst. Eine solche Positionierung entzieht einer immer noch verbreiteten Skepsis den Boden, die davon ausgeht, entsprechende Standards ließen sich aufgrund des grundsätzlich anderen Vorgehens der qualitativen Methoden gar nicht formulieren. Sie nimmt die eigene Zunft damit aber auch in gewisser Weise in die Pflicht, denn sie verweist nachdrücklich auf die Bedeutung, die eine methodologisch fundierte Methodenausbildung hat.

In Bezug auf das Kriterium der Validität – also der Frage, ob das gewählte begrifflich-methodische Instrumentarium dem Gegenstand angemessen ist – erinnern Przyborski und Wohlrab-Sahr daran, dass die rekonstruktiven Verfahren bereits aufgrund ihrer Ausgangsdaten nah am Phänomen sind. Diese Nähe muss also nicht erst über spezifische Verfahren, wie sie die quantifizierenden oder experimentellen Methoden vornehmen, überprüft und nachgewiesen werden. Die wissenschaftlichen Konstruktionen seien der beobachtbaren Praxis – wie sie etwa durch eine teilnehmende Beobachtung, die Analyse von Kulturprodukten oder die Rekonstruktion durch die Befragten mittels Erzählung erschlossen werden kann – »durch die Art der Erhebung angemessen und in dem Maße gültig, wie sie die Common-Sense-Konstruktionen [...] adäquat rekonstruieren« (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008: 22). Die Adäquanz der Rekonstruktion wiederum lässt sich vor allem dann sicherstellen, wenn Forschende über die Alltagsmethoden des Verstehens Bescheid wissen: Die »natürlichen Standards und Routinen der Kommunikation« müssen zunächst einmal gewusst werden und in ihrer Funktionsweise bekannt sein, bevor »die auf ihnen basierenden Daten kontrolliert interpretiert werden können« (Soeffner 1989: 60).

Bei dem Standard der Reliabilität geht es um den Anspruch, dass eine erneute Untersuchung des gleichen Phänomens mit den gegebenen Methoden zu den gleichen Ergebnissen kommen müsse. Replizierbarkeit und die Möglichkeit des Vergleichs von Daten seien in quantitativen wie auch in qualitativen Verfahren für die Bestätigung beziehungsweise Entwicklung von Theorien unerlässlich, so Przyborski und Wohlrab-Sahr (2008: 25). Während die nomothetisch-deduktiven Verfahren hierbei vor allem auf die Standardisierung und Operationalisierung des Messvorgangs setzen, geht es bei den rekonstruktiven Verfahren vor allem um den Nachweis der Reproduktionsgesetzlichkeit der Fallstruktur (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2008: 25) und um die ›Standardisierung‹ der dafür notwendigen Auswertungsschritte.<sup>6</sup> Auf diese Weise ist es auch für Befunde, die in rekonstruktiven Forschungssettings gewonnen wurden, möglich, sie im Rahmen einer erneuten Analyse zu reproduzieren.

---

<sup>6</sup> Daneben greift auch hier das Wissen um die alltäglichen Standards der Verständigung und Interaktion. Damit wird es unter anderem möglich, die Rolle und den Einfluss der Interviewenden auf das Interview zu kontrollieren und bei der Auswertung des Materials entsprechend in Rechnung zu stellen.