

SOZIALER UND SUBJEKTIVER SINN

Das Netzwerk als ›Modell‹ zur Abbildung inter- und transsubjektiver Vorgänge der Bedeutungskonstitution in der Seelsorge

Die Rede vom Netzwerk ist verbreitet und unterliegt einer gewissen Unschärfe: Gesprochen wird von der Wichtigkeit ›zu netzwerken‹, viele sind Nutzer von Social Network Sites wie *facebook* oder XING, der Zusammenschluss technischer Systeme wird als ›Netzwerk‹ bezeichnet, die *brandeins* schreibt »Klüngelerei war gestern, heute ist Networking«¹.

Der Netzwerkbegriff steht im Verdacht – gerade in seinem umgangssprachlichen Gebrauch – in einer Reihe mit anderen ›Modebegriffen‹ wie Individualisierung, Globalisierung, Kommunikation zu stehen.² Neben der umgangssprachlichen semantischen Unschärfe und dem gesteigerten Gebrauch des Wortes handelt es sich allerdings bei der wissenschaftlichen Netzwerkforschung um ein wissenschaftsgeschichtlich relativ neues Phänomen³: Sie spielt in immer mehr Disziplinen – auch in einem transdisziplinären Sinne – eine Rolle. Ihre methodischen wie theoretischen Wurzeln

¹ <http://www.brandeins.de/lesen/dossiers/netzwerke.html> (30.10.2013)

² Vgl. MICHAEL HOCHSCHILD, *Wo liegt die Zukunft der Kirche? Vom Milieu zum Netzwerk*, in: *Antonianum* LXXIV (1999), 697–724: 713.

³ Harrison White erreichte in den 1970er Jahren in den USA einen wissenschaftlichen Durchbruch mit seinen Arbeiten zur Netzwerktheorie, indem er das bis dahin rein technische Netzwerkkonzept um kulturwissenschaftliche Aspekte (den Austausch von *stories*) erweiterte; deutschsprachige Arbeiten zum Thema gründeten Ende der 1970er Jahre auf einem Wissenstransfer aus den USA; vgl. ROGER HÄUSSLING/CHRISTIAN STEGBAUER (Hg.), *Einleitung: Geschichte der Netzwerkforschung*, in: Dies. (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010, 19; vgl. JÖRG RAAB, *Der »Harvard Breakthrough«*, in: Roger Häussling/Christian Stegbauer (Hg.): *Handbuch Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010, 29–37.

findet etwa die Netzwerkanalyse in der Soziologie und Psychologie, Mathematik und Physik sowie der Anthropologie.⁴ Mittlerweile hat das Interesse an Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie auch in der Praktischen Theologie Einzug gehalten, wenn auch im Moment erst noch in Form einzelner Stimmen.⁵ Vor dem Hintergrund soziologischer und symbolisch-interaktionalistischer Erkenntnisse – und im Rekurs auf ein Verständnis von Netzwerken, das diese durch Kommunikation konstituiert sieht – können soziale Netzwerke verstanden werden als »... ein Set prozessual angelegter Beziehungen, die über zwischenmenschliche Aushandlungsprozesse mit Bedeutung versehen und so für soziales Handeln und soziale Strukturen grundlegend sind.«⁶ Netzwerke grundieren immer schon die subjektive Lebenswelt in ihrer kulturellen Verfasstheit – und insofern hat das Phänomen des Adhortativs ›zu netzwerken‹, im Sinne etwa der Steigerung beruflicher Chancen, nur eine gewisse Schnittmenge mit der immer schon gegebenen Einbettung von Individuen in ein Konglomerat von Beziehungen: Die Schnittmenge besteht in der Einsicht und der Praxis menschlicher Relationalität – wobei die Praxis der Relationalität eben auch bis zu einem gewissen Grad steuerbar ist.

Welchen heuristischen Wert hat nun das ›Modell‹ des Netzwerks für die seelsorgliche Situation und die pastoralpsychologische Perspektive? Grundgelegt wird ein Verständnis von Kommunikationsnetzen, die dynamischen Charakter haben, und in denen Menschen die Frage kulturellen

⁴ JESSICA HAAS/SOPHIE MÜTZEL, Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie in Deutschland – eine empirische Übersicht und theoretische Entwicklungspotentiale, in: Christian Stegbauer (Hg.), Netzwerkanalyse und Netzwerktheorie. Ein neues Paradigma in den Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008, 49–62, 49.

⁵ Vgl. exemplarisch: BIRGIT WEYEL, Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten, in: Dies./Wilhelm Gräß/Hans-Günter Heimbrock (Hg.), Praktische Theologie und empirische Religionsforschung, Leipzig 2013, 157–169; ROLF THEOBOLD, Zwischen Smalltalk und Therapie. Kurzzeitseelsorge in der Gemeinde, Neukirchen-Vluyn 2013, v.a. 205ff.; HOCHSCHILD, Wo liegt die Zukunft der Kirche? (1999; s. Anm. 2); CLAUDIA SCHULZ, Seelsorge auf dem Weg in die Netzwerkgesellschaft. Rahmenbedingungen und Herausforderungen für das seelsorgerliche Handeln der Kirche angesichts sozialer Wandlungsprozesse im Computerzeitalter, in: Pastoraltheologie 101 (2012), 341–358; ILONA NORD, Sinnstiftung zwischen Individuum und Organisation, in: Deutsches Pfarrerblatt 113 (2013), 432–437.

⁶ IREN SCHULZ, Mediatisierte Kommunikationskultur und der Wandel von Beziehungsnetzen im Jugendalter. Die Bedeutung des Mobiltelefons für Beziehungen, Identität und Alltag, in: Jan Fuhse/Christian Stegbauer (Hg.): Kultur und mediale Kommunikation in sozialen Netzwerken, Wiesbaden 2011, 149–166: 152.

Sinns artikulieren, verhandeln und eigene Antworten produzieren.⁷ In dieser Perspektive wird zunächst einmal zu fragen sein, auf welche Weise sich Sinn subjektiv wie intersubjektiv konstituiert, und inwiefern diese Prozesse auch eine Transformation durch den gegenwärtigen medialen Wandel erfahren.

I. SOZIALER UND SUBJEKTIVER SINN

Die Prozesse subjektiver wie intersubjektiver Sinnkonstitution sind komplexer Natur und sicherlich in ihrer Grundstruktur nur rudimentär an dieser Stelle zu beschreiben. In der allgemeinen Beschreibung von Strukturanalogien ist es zudem vonnöten, ›Sinn‹ funktional zu fassen i. S. eines Relationsbegriffs, wobei diese Form der Relation auch verstanden werden kann als »nichtnegierbare Universalform«⁸. Alfred Schütz widmet sich in seinem Werk⁹ zentral der Frage nach dem Sinnaufbau und wird damit zu einem wichtigen Gesprächspartner mit Blick auf phänomenologisch erhebbare Invarianzen in Prozessen der Sinnkonstitution: Die *Strukturen der Lebenswelt* zeugen von eben diesem Versuch der Erhebung einer »mathesis universalis« (Luckmann), die freilich nicht in einem ontologischen Sinne verstanden werden will. Grundsätzlich schreibt Schütz – unter Rekurs auf den Begriff der *durée* bei Henri Bergson:

»Sinn ist [...] die Bezeichnung einer bestimmten Blickrichtung auf ein eigenes Erlebnis, welches wir, im Dauerablauf schlicht dahinlebend, als wohlumgrenztes nur in einem reflexiven Akt aus allen anderen Erlebnissen ›herausheben‹ können. Sinn bezeichnet also eine besondere Attitüde des Ich zum Ablauf seiner Dauer. Dies gilt grundsätzlich für alle Stufen und Schichten des Sinnhaften.«¹⁰

Für Schütz ist »nur das Erlebte sinnvoll, nicht aber das Erleben«¹¹ – und das bedeutet, dass sich Sinn immer erst manifestiert in der Reflexion,

⁷ Vgl. SCHULZ, *Mediatisierte Kommunikationskultur*, 149f.; vgl. HAAS/MÜTZEL, *Netzwerkanalyse*, 59f.

⁸ NIKLAS LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1982, 21. – Zur Klärung des Sinnbegriffs vgl. auch KRISTIN MERLE, *Alltagsrelevanz. Zur Frage des Sinns in der Seelsorge*, Göttingen 2011, 168ff.

⁹ Vgl. v.a. ALFRED SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie (ASW II)*, Konstanz 2004. (Manuskript 1932)

¹⁰ A.a.O., 127. Im Original hervorgehoben.

¹¹ A.a.O., 146.

die einem Erlebten folgt (so sie denn erfolgt). Sinn ist nicht einer Erfahrung an sich inhärent oder wäre gar mit einer Erfahrung selbst identisch, Sinn ist eine relationale Größe und eine Kategorie des Bewusstseins. Diese Sinnkonstitutionsprozesse finden immer am Ort der Subjekte statt. Gleichzeitig ruhen all diese Vorgänge, v. a. die darauf aufruhenden Prozesse der Bildung von Sinnmustern, die Einbettung in ein persönliches System von Relevanzen¹², auf in der historischen Sozialwelt gegebenen Sinnmustern auf: Prozesse der Sinnkonstitution - und dann auch der Sinndeutung - sind immer kontextualisiert, sodass kulturell geprägte Sinnbezüge zur Bezugnahme, zum Abgleich und zur Auseinandersetzung zur Verfügung stehen. Die zur Verfügung stehenden Wissens Elemente im subjektiven Wissensvorrat sind sozial bedingt und sozial abgeleitet. Ihre ›Ordnung‹ erhält die Lebenswelt durch kommunikative Handlungen, Zeichen und Symbole. Sinn als Relation wird also immer zunächst subjektiv hergestellt bzw. nachvollzogen, weiß sich jedoch bezogen auf einen Vorrat an Sinnmustern, der sozial vorgegeben ist, und der in intersubjektiven Kommunikationen grundgelegt und ausgehandelt werden will.¹³

2. SINN, IDENTITÄT UND MEDIALER WANDEL

Die Integration von kulturell verfügbaren Sinnmustern, ihre Umformung und Vernetzung mit bestehenden Sinnmustern am Ort der Subjekte findet immer über eine Plausibilitätsprüfung der Inhalte für die Individuen statt. Man kann auch sagen: Nur was in irgendeiner Weise für die Subjekte relevant ist, wird - auf der Handlungsebene und/oder im Bewusstsein - thematisch. Schütz notiert in den *Wiener Exzerpten* zum Konnex von Sinn und Relevanz: »Offenbar Korrelativa: Nur zwischen Relevantem bestehen Sinnzusammenhänge; nur das im Sinnzusammenhang Stehende ist relevant.«¹⁴ Relevanz kann also verstanden werden als Grundbegriff der Ordnung hinsichtlich des alltäglichen Erfahrungsraums wie des subjektiven

¹² Zur Bedeutung der Kategorie ›Relevanz‹ vgl. auch: KRISTIN MERLE, Die Seelsorge vor der Sinnfrage. Relevanz als hermeneutische Schlüsselkategorie für die seelsorgliche Interaktion, in: *Praktische Theologie* 48 (2013), 102-109.

¹³ Zum Zusammenspiel zwischen subjektiven Erfahrungen/Sinndeutungen und gesellschaftlichem Wissensvorrat vgl. die Beschreibung der Prozesse von Internalisierung, Objektivierung und Externalisierung: PETER L. BERGER/THOMAS LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt, 18. Aufl. 2001, 139ff.

¹⁴ ALFRED SCHÜTZ, *Wiener Exzerpte*, in: *Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens (ASW VI.1)*, Konstanz 2004, 45-55, 49.

und gesellschaftlichen Wissensvorrats.¹⁵ Sinndeutend verarbeiten müssen die modernen Subjekte die unterschiedlichsten Eindrücke und Impulse: Menschen sind in der Regel in viele verschiedene soziale Kontexte wie Kernfamilie, weitere Verwandtschaft, Arbeitskollegen, Gruppen, Vereine, Freundinnen etc. verwoben, wobei sich diese sozialen Beziehungen als nicht-mediatisierte wie mediatisierte Kommunikationsnetze abbilden lassen. Der Einzelne ist also immer gleichzeitig Teil unterschiedlicher sozialer Zusammenhänge, und damit unterschiedlicher – unter Umständen auch miteinander konfligierender – Relevanzgefüge, die sich wiederum in symbolischen Ordnungen und sozialem Wissen widerspiegeln. Der mediale Wandel der letzten zwanzig Jahre lässt diese Zusammenhänge insofern komplexer werden, als neben die Kommunikationsnetze offline (*face-to-face*-Kontakte, aber auch *one-to-many*-Distributionsstrukturen der klassischen Massenmedien) zahlreiche Kommunikationsnetze online treten – die sich einerseits rückbinden lassen an Interaktionen offline, die sich andererseits auszeichnen durch eine Anlage hin zu Translokaliät und Globalisierung. Es wäre nicht ausreichend zu denken, dass etwa mit dem Social Web einfach ein weiteres Segment zu den Kommunikationsmöglichkeiten moderner Subjekte hinzugekommen ist, vielmehr unterliegen die kulturellen Praktiken selbst – und damit die Beziehungen in ihren sozialen Zusammenhängen – einer zunehmenden medialen Durchdringung.¹⁶ Und das bedeutet wiederum: Die Kommunikationszusammenhänge moderner Menschen prägen Hybridformen aus, die in ihrer Komplexität nicht richtig beschrieben werden, wenn sie wahlweise mit ›real‹ oder ›virtuell/›medial‹ bezeichnet werden.¹⁷ Inwiefern die mediale Durchdringung kultureller Praktiken Konsequenzen für das Verständnis der Identität moderner Subjekte hat, davon wird noch zu sprechen sein. Festzuhalten ist, dass sich mediale Erfahrungen und nicht-mediatisierte interpersonale Erfahrungen zunehmend verschränken: Nicht nur werden Online-Erfahrungen im Licht der Lebenszusammenhänge offline gedeutet, auch Interaktionserfahrungen offline werden mit Blick auf erforderliche Sinndeutungsprozesse mehr und mehr durch Kommunikationszusammenhänge online kontextualisiert:

¹⁵ Vgl. MERLE, Die Seelsorge vor der Sinnfrage, 106.

¹⁶ Vgl. SCHULZ, Mediatisierte Kommunikationskultur, 153.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 155 – unter Verweis auf: SHERRY TURKLE, Always-on/Always-on-you: The Tethered Self, in: James E. Katz (Hg.), Handbook of Mobile Communication Studies, Cambridge/MA 2008, 121–137; zur »Kultur der realen Virtualität« vgl. MANUEL CASTELLS, Das Informationszeitalter I: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft, Opladen 2004, 425ff.

»Sogar uns selbst nehmen wir in Bezug auf Medien wahr, wenn wir Schlussfolgerungen aus einem Online-Flirt ziehen, Erfahrungen in modifizierten Formen von Selbstdarstellungen oder Identitäten gemacht haben, aber auch, wenn wir uns in Bezug auf Gruppen und Beziehungen verhalten, von denen wir durch die Medien erfahren haben – es entstehen komplexe Überlagerungen früher deutlicher als getrennt identifizierbarer Kommunikationsnetze und darüber stattfindende Kommunikation.«¹⁸

Gerade mit Blick auf die interaktive Partizipation im Social Web und die darauf aufruhende Beteiligung an gemeinschaftsbildenden Kommunikationszusammenhängen erscheint plausibel, dass zu den lokal zu verortenden Sinnhorizonten, die sich natürlich auch wieder je individuell über *face-to-face*-Interaktionen bzw. deren mediatisierte Formen ausprägen, translokale Sinnhorizonte¹⁹ hinzutreten, die von den einzelnen Subjekten integriert werden wollen. Das bedeutet für die Frage nach der Identität: Die Sinnbricolagen, die die modernen Subjekte leisten, speisen sich aus verschiedenen kulturellen Kontexten – wie auch immer medial vermittelt – und fügen sich über intersubjektiv generierte Plausibilitäten und Relevanzen am Ort der Subjekte zu hybriden, identitätsstiftenden Mustern zusammen. Identität selbst wird zunehmend als Hybridform zu denken sein, die sich über die Verwobenheit von lokalen und translokalen Vergemeinschaftungen und Kommunikationen bildet. Die komplexen Kommunikationszusammenhänge können dabei als Netzwerke vorgestellt werden.²⁰ Wie vielfältig und auf den ersten Blick disparat die subjektiven Bezüge – Krotz unterscheidet hier soziale, parasoziale und pseudosoziale Beziehungen sowie Mitgliedschafts- und Orientierungsgruppen²¹ – aussehen können, zeigt beispielhaft die folgende Netzwerkkarte mit sozialen, para- und pseudosozialen Beziehungen, die das Beziehungsumfeld aus der Sicht eines Akteurs abbildet:

¹⁸ FRIEDRICH KROTZ, Posttraditionale Vergemeinschaftung und mediatisierte Kommunikation. Zum Zusammenhang von sozialem, medialem und kommunikativem Wandel, in: Ronald Hitzler/Anne Honer/Michaela Pfadenhauer (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden 2009, 151–169: 161.

¹⁹ Zum Begriff vgl. ANDREAS HEPP, Medienkommunikation und deterritoriale Vergemeinschaftung. Medienwandel und die Posttraditionalisierung von translokalen Vergemeinschaftungen, in: Hitzler/Honer/Pfadenhauer (Hg.): Posttraditionale Gemeinschaften, 132–150: 134.

²⁰ Vgl. KROTZ, Posttraditionale Vergemeinschaftung, 164.

²¹ Vgl. a.a.O., 164f.

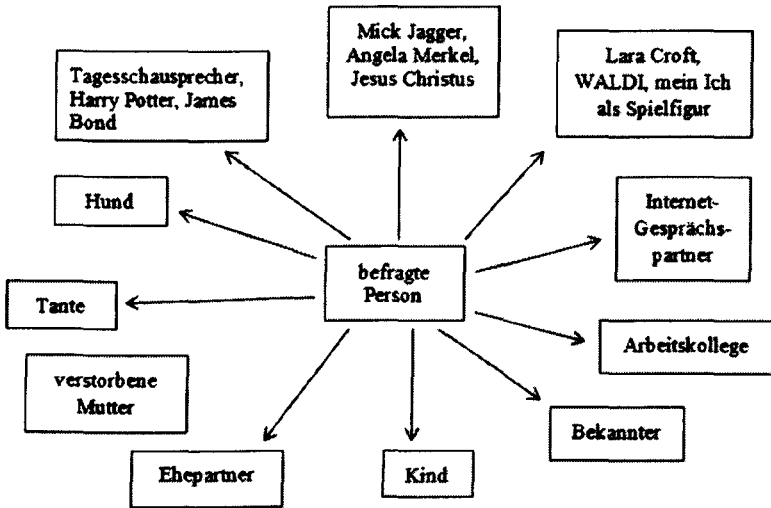


Abb. nach: Krotz: Posttraditionale Vergemeinschaftung, 166.

3. ZUM HEURISTISCHEN WERT DES NETZWERK- MODELLS FÜR DIE SEELSORGE

Netzwerke bestehen nicht aus stabilen Strukturen, sie bilden sich aus und bilden sich über Kommunikationen ständig um; insofern können sie als variable Sinnzusammenhänge betrachtet werden.²² In diesen Sinnzusammenhängen, in die der Einzelne verwoben ist, bildet sich Identität bzw. wird die Frage nach Identität gestellt; es ist die Alltagspraxis des Einzelnen, die unterschiedlichen Sinnzusammenhänge zusammenzubringen und zu verarbeiten. Nicht selten speist sich seelsorglicher Gesprächsbedarf aus einem aktuellen Unvermögen, konfligierende Sinnmuster aus unterschiedlichen Kontexten zu integrieren. In der Sprache der Systemtheorie kann dieser Prozess – dabei wird hier Identität begrifflich allem zugesprochen, das beobachtbar ist – beschrieben werden als »Prozess der Identifizierung, der unaufhörlich und in jeder Situation mitläuft«, in welchem »Beobachter Entitäten [erzeugen], indem sie sie entkoppeln und in ein relationales Gefüge einbetten, über das dann Restriktionen, Opportunitäten und Selektionen

²² Vgl. JAN FUHSE, Die kommunikative Konstruktion von Akteuren in Netzwerken, in: Soziale Systeme 15 (2009), 288-316, 310.

tionsmöglichkeiten errechnet werden.«²³ Dieser vielschichtige Prozess findet auch in der seelsorglichen Situation statt. Dabei sind die Akteure im Rahmen des seelsorglichen Gesprächs eingebettet in – jeweils eigene – komplexe mediatisierte wie nicht-mediatisierte soziale Zusammenhänge, die ein potenziell unerschöpfliches Reservoir an Sinnzuschreibungen mit sich führen. Treffend bezeichnet man Personen in der Netzwerktheorie als Akteure, da sie immer schon in soziale Interaktionen eingebettet sind. Ihre Kognitionen und Verhaltensweisen sowie ihre Identität als Akteure erscheinen in der Zuschreibung von Handeln als Ergebnis von überpersönlichen Transaktionsprozessen im Netzwerk.²⁴ Mit ihrer sozialen Interaktion bilden auch die Akteure des Seelsorgegesprächs ein ›Netzwerk‹ in seiner einfachsten Form aus, in dem Sinne, dass sie zwei (oder mehrere) Knoten mit einer Kante (oder mehreren Kanten) darstellen – in der Sprache der Netzwerktheorie – die eine Verbindung zu unterschiedlichen Netzwerkkontexten darstellt (in dieser Perspektive kann der seelsorgliche Kontakt einen *switch* darstellen). Geht man nun davon aus, dass auch die seelsorgliche Situation ihre eigenen Sinnkonstitutionsleistungen produziert, nämlich in Kommunikationsprozessen zwischen der Seelsorgerin und dem Gesprächspartner, dann hat man es mit aufeinander aufbauenden und miteinander verschränkten Deutungsleistungen zu tun: Die biografisch bedingte Individualität eines jeden Einzelnen, die auf individueller Sedimentierung von Erfahrungen aufruft, seine spezifische Identitätskonstitution erfordern in der seelsorglichen Situation Deutungsleistungen, die in einem Passungsverhältnis stehen: Die Plausibilität einer Erfahrungsdeutung erfolgt individuell am Ort des Subjekts, sie ist rückgebunden an bereits bestehende Relevanzhierarchien. Und dies trifft gleichermaßen auf die Seelsorgerin zu. Die gemeinsamen Verständigungsprozesse erfordern vorgängige Deutungsleistungen – im Sinne eines Verständigungsprozesses, der davon lebt, dass semantische Gehalte in ihrer individuellen Tragweite erst einmal erfasst werden wollen, geht es um Reziprozität. Klaus Raschzok hat wesentlich zum Verständnis dieser Reziprozität im Kontext

²³ ATHANASIOS KARAFILLIDIS, Identitäten und Netzwerke: Zur relationalen Modellierung von Sinn, in: Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012 (erscheint voraussichtl. 2014).

²⁴ Darin liegt ein wichtiger Unterschied etwa zum Begriff des Subjekts oder des Individuums. Vgl. zum Akteursbegriff: SOPHIE MÜTZEL/JAN FUHSE, Einleitung: Zur relationalen Soziologie, in: Dies. (Hg.): Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung, Wiesbaden 2010, 7–35, 10.

einer Theorie Geistlicher Begleitung beigetragen.²⁵ Jede Person, die Teil der seelsorglichen Situation ist, ist als relationales Selbst zu verstehen. Das ›Modell‹ des Netzwerkes reaktiviert in jedem Fall auch die Reflexion des Seelsorgers mit Blick auf eigene biografisch bedingte Sinnmuster, Relevanzhierarchien, Beziehungsgefüge – und damit auch die pastoralpsychologische Perspektive.

Welche Stärken hat das ›Modell‹ des Netzwerkes für die seelsorgliche resp. poimenische Perspektive? Zunächst einmal ist zu sagen, dass die hier vorgelegten Gedanken vorläufig sind, schlicht, da mit der Einführung des Netzwerkbegriffs in die Praktische Theologie immer noch Neuland betreten wird. Erst durch die Erschließung der theoretischen Tiefendimension des Netzwerkbegriffs und durch das interdisziplinäre Gespräch mit der relationalen Soziologie können die Potenziale der Netzwerktheorie entfaltet werden. Die bisherigen Ausführungen mögen gezeigt haben, dass Netzwerktheorie und Netzwerkanalyse in jedem Fall heuristisches Potenzial für die Praktische Theologie haben, auf makro- und mesosozialer Ebene, aber auch auf mikrosozialer Ebene (s. die Abbildung nach Krotz). Zunächst einmal ist deutlich geworden, dass über eine Erhebung der Netzwerke, in die der Einzelne verwoben ist, die soziale Einbettung von Akteuren in ihrer Komplexität sichtbar gemacht werden kann. In welchen Kontexten leben moderne Subjekte? Woher beziehen sie die zahlreichen Sinndeutungsangebote, die sie zum Teil selbst mit produzieren? Welche Perspektiven wollen leitend sein für die Gestaltung des eigenen Lebens (eine Grundfrage der Seelsorge)? Einen genauen Blick verdient die Nachfrage, in welchem Zusammenhang Netzwerk und System stehen – und das bedeutet weiterhin: ob der Netzwerkbegriff einen vergleichbaren heuristischen Wert für die Seelsorge haben kann wie es der Begriff des Systems hat, und wo die Unterschiede der Perspektiven liegen. Eine Vermutung wäre zu sagen, dass eine Erhebung der sozialen Beziehungsgefüge einschließlich prävalenter sinnhafter Ordnungsmuster – freilich aus der Perspektive eines einzelnen Akteurs – vor der Frage liegt, welcher soziale Bezugsrahmen (familiär, organisational etc.) im Folgenden genauer betrachtet werden will.²⁶ Dies hängt dann mit der Frage zusammen, wo pri-

²⁵ KLAUS RASCHZOK, Am Ende einer Bestandsaufnahme. Schlussfolgerungen und Konsequenzen für die evangelische Praxis Geistlicher Begleitung, in: Ders./Dorothea Greiner/Matthias Rost (Hg.): Geistlich begleiten. Eine Bestandsaufnahme evangelischer Praxis, Leipzig 2011, 199–127.

²⁶ Vgl. CHRISTOPH MORGENTHALER, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtheorie für die kirchliche Praxis, Stuttgart, 4. Aufl. 2005; DERS.: Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsor-

mär virulente Konflikte diagnostiziert werden, ggf. auch in der Kreuzung sinnhafter Ordnungsmuster mit Blick auf andere soziale Kontexte. In jedem Fall wird die zunehmende netzwerkförmige Gestaltung des Sozialen das organisationale Selbstverständnis auch der Kirchen weiter herausfordern, so dass es spannend bleibt, die Reflexionen zum Nutzen von Netzwerktheorien und Netzwerkanalysen für die Praktische Theologie allgemein weiter zu verfolgen und sich daran zu beteiligen.²⁷

ge. Konzepte und Profile, Leipzig 2009, 292–307. – THEOBOLD (s. Anm. 5) fokussiert seine Ausführungen auf die Gemeinde als »soziales Netzwerk« und verwendet den Begriff im allgemeinen Sinne einer sozialen Gruppe. Die empirische Netzwerkforschung, von der er sich abgrenzt (210f.), würde allerdings Netzwerke immer nur auf eine konkrete Hinsicht hin (z.B. Unterstützung, Kommunikation über bestimmte Themen o.ä.) erheben.

²⁷ Vgl. KLAUS RASCHZOK, Modeerscheinung oder Wahrnehmungszugewinn? Diskurse Praktischer Theologie in: Verkündigung und Forschung 54 (2009), 75–87.