

Stellvertretende Hoffnung¹

Das tut mir so gut! Du hast es geschafft...

Sandro Bliemetsrieder/ Susanne Dungs

Hinführung

Im Recovery-Ansatz wird `Stellvertretende Hoffnung` als ein wichtiges Moment helfender Beziehungen verstanden. Psychiatrie-erfahrene Personen rekonstruieren dabei immer wieder, wie (über-) lebenswichtig es für sie war, dass ein (nahestehender) Anderer – gerade in der Situation, als sie selbst alle Hoffnung auf Besserung verloren hatten – für sie stellvertretend weitergehopt hat. Auch im Peer Counseling geht es „darum, die Situation des anderen durch den gemeinsamen Erfahrungshintergrund des emotionalen und psychologischen Schmerzes empathisch zu verstehen“ (Utschakowski 2015, S. 14). Durch den gegenseitigen Austausch über gleichgelagerte Erfahrungen und über Möglichkeiten von deren Überwindung eröffnet sich plötzlich ein Ausweg, den ich nicht für möglich gehalten hätte. Betroffene spüren, nicht allein zu sein, nicht der/die* einzige zu sein, der/die* je so etwas erleben muss. Es lohnt sich aus unserer Sicht, ausgehend von diesen beiden Ansätzen (Recovery und Peer Counseling), einige Fragen an das gängige Verständnis über die helfenden Begegnungen zu stellen. Und wir regen an, darüber nachzudenken, wie man sich überhaupt selbst vertreten kann und wer für wen Stellvertreter*in sein kann oder sein müsste bzw. wer als Selbstvertreter*in und Stellvertreter*in anerkannt wird, in Situationen, in denen wir uns nicht selbst vertreten können. Und schließlich ist es notwendig, der Frage nachzugehen: Welche Inspirationen gehen von diesen Ansätzen und Diskursen für die sozialarbeiterische Professionalität aus?

Wir gehen in diesem Beitrag darüber hinaus der `Stellvertretenden Hoffnung` auf den Grund. Wir fragen dabei danach, in welchem Verhältnis Stellvertretung und Selbstvertretung zueinanderstehen, wenn Hoffnung mit ins Spiel kommt. Wir versuchen die Anliegen dieses Beitrags in einem Vierschritt zu erhellen: Zunächst wagen wir den Versuch, uns im selbstreflexi-

¹ Dieser Beitrag entspringt einer dialogischen Auseinandersetzung im Kontext eines Fachtreffens an der Fachhochschule Kärnten in Klagenfurt im Sommer 2019. Veröffentlichung 2020.

ven und spekulativen Schreiben zu vergewissern, was wir unter stellvertretender Hoffnung verstehen können (Apero). In einem zweiten Schritt möchten wir uns zweier befreiungstheologisch-philosophisch-feministischer Antwortversuche widmen. Dazu nähern wir uns den Positionen von Dorothee Sölle (Stellvertretung) und Carter Heyward (Macht in Beziehungen). Wir deuten dabei diese theologisch-philosophischen Positionen nicht nur im Sinne einer spätmodernen Christologie, sondern übersetzen diese elementaren Gedanken zum Menschsein in Begegnung im säkularisierten Horizont der menschlichen Diskursivität (im Sinne von Jürgen Habermas), damit über die in diesen Positionen eingelagerte Normativität gemeinsam – mit guten Gründen – gerungen werden kann. Im dritten Schritt nähern wir uns wiederum selbstreflexiv und dialogisch dem Verhältnis von Stellvertretung und Selbstvertretung. Das abschließende Kapitel gilt der Frage, wer Stellvertretung für wen übernehmen kann und darf und wem die Sprecher*innenrolle dabei zumeist zugeschrieben wird und warum.

I. Apero

A

Stellvertretende Hoffnung ist ein generelles Phänomen in gelingenden Beziehungen zu anderen. Wenn jemand für mich und mit mir hofft, dann glaubt er oder sie daran, dass ich wertvoll bin und etwas kann. Ein Anderer bekräftigt mich darin, dass ich in meinem Herzen gut bin. Eine Andere meldet mir zurück, dass meine Gefühle stimmig sind. Ein Anderer ist mir ein Gegenüber, ist offen für meine Sorgen und Nöte, wertet sie nicht ab, sondern hört mich. Auch wenn ich ihm/ihr* jetzt noch nicht glauben kann, weil ich in meine Nöte verstrickt bin, so erreichen mich seine/ihre* Worte und wirken in mir. Stellvertretende Hoffnung ist der Glaube an mich, der durch eine andere Person in mir wirksam wird. Indem mir der/die* Andere von ähnlichen Erlebnissen, Gefühlen, Ängsten erzählt, spüren wir beide, dass wir demselben fehlbaren Menschsein angehören. Das Hoffen des Anderen entzieht mich dem schrecklichen Gefühl, mit all dieser tiefen Not unendlich einsam zu sein.

„Heilen“ ist stellvertretende Hoffnung, ich antizipiere für Dich und mit Dir, dass Du wieder „gesund“ wirst, ich darf keinen Moment davon ablassen, mit Dir zu hoffen, dass es besser und anders wird. Ich meine und glaube, Dich durch diese Phase, in der der komplette Absturz je-

derzeit droht, hindurchtragen und an hellere Zeiten anschließen zu können. Ich ersehne es so unbedingt für Dich.

Aber ich spüre auch das Trügerische daran, ich habe Angst, dass es scheitern könnte, dass Dein Absturz dennoch kommt, und doch muss ich mit Dir in diesen Sog des Möglichweise-Trügerischen hineingehen, weil ich keine andere Wahl habe, als für Dich und mit Dir zu hoffen, dass es sich noch einmal zum Besseren wenden wird für Dich. Ich kann nicht ablassen, auch wenn Du von mir – in Deinem unendlich tiefen Zweifel – erwartest, die Zügel locker zu lassen. Du lässt nicht davon ab, mir zu suggerieren, dass es nur den einen Weg ins Dunkle gibt. Und ich muss meine Angst loslassen und Dich ziehen und tragen über die Löcher hinweg, in die Du immerfort versinken willst. Ich muss Dich tragen, weil sonst der Tod nahe wäre. Verzeihst Du mir? Es muss so sein, dass das Leiden am Ende geringer wird. Bitte vertraue mir, bitte lass‘ Dich auf meine Kraft des Hoffens ein. Indem ich hoffe und Dich ins `Gesunde` ziehe, werden Dein Leiden und Dein Schmerz (so wünsche ich es unablässig herbei) zuletzt geringer. Ich gebe alles, um Dich in einen Bereich zu ziehen, in dem Dir die Gabe des Lebendigseins zurückzugeben, Du ihr wieder gewiss wirst.

Ich habe im Moment mehr Kraft, ich bin dominant, indem ich Dich über Dich hinwegtrage. Bin ich dominant oder willst auch Du den Graben überwinden, kannst es nur nicht mangels Deiner Kraft, die in eine andere Richtung zieht, die loslassen will von der Kraftanstrengung? Du bewegst Dich schon in einem Bereich, den ich nicht kenne, von dem Du nicht erzählen kannst. Tue ich Dir etwas an, zwingen ich Dir etwas auf, indem ich Dich mit meiner Kraft weitertrage? Und auch ich muss mir vertrauen, obwohl ich nicht sicher bin, ob es wirklich Dein Wille ist. `Mir` bin aber nicht `ich`. In `mir` ist eine Kraft, die größer ist als `ich`. `Mir` und `Dir`, das ist die Lebendigkeit, die Liebe, die mich und Dich hoffen lässt, die stärker ist als Deine und meine Zweifel. Von der wir beide kommen, zu der wir beide gehen, und die uns jetzt in die Richtung des Lebendigen zieht. Ich meine, dass ich diese Kraft im Moment vielleicht besser spüre als Du. Aber auch Du spürst und willst sie, unterstelle ich. An sie schließen wir uns beide an. Denn, wie kann ich überhaupt annehmen, dass Du sie nicht (mehr) so deutlich spürst? Die Macht, die in der Beziehung (zum Lebendigen) liegt. Vielleicht bist es auch Du, der und die mir sagt und mich bittet, dass ich Dich tragen möge und für Dich unendlich mithoffen möge, weil Dir diese Haltung zum Leben momentan entglitten ist.

Bitte höre, was ich im Moment nicht sagen kann.

B

Hoffnung ist das, was übrig bleibt in der Erfahrung, den Zweifel und die Furcht nicht kontrollieren zu können. Die Hoffnung drückt sich so aus: „Im Zweifel kann es gut gehen, weil es schon gut gegangen ist“. Dazu braucht es einen mir begegnenden Anderen, der mich durch das Zweifeln hindurch begleitet, mitfühlt, sich aber auch den Zweifel zugleich rational in den Blick zu nehmen zutraut. Die Hoffnung manifestiert sich im Erzählen-Lassen des Erlebten und zugleich im Erzählen, dass etwas gut gehen kann bzw. gut gegangen ist. Sie zeigt sich im einsamen oder gemeinsamen Tagtraum (Bloch). Hoffnung ist daher auf das Zukünftige gerichtet, auf das Gemeinsam-vermeintlich-Blickbare, auf das geteilte Antizipierbare, und zwar ohne Gewähr oder Gewissheiten, was einem tatsächlich widerfahren könnte und widerfahren wird. Ob die Hoffnung sich erfüllt hat, kann nur nachträglich rekonstruiert und die Bedingungen, die dazu geführt haben, nur rückwirkend begründet werden. „Man muss das Leben vorwärts leben und kann es nur rückwärts verstehen“ (Sören Kierkegaard). Dazu muss das Wagnis des Ringens um ein gemeinsames Zukünftiges eingegangen werden mit der gleichzeitigen Erfahrung des Prinzipiell-getrenntsein-Müssens, die unweigerlich mit dem Menschsein verbunden ist. Niemand kann mir mein Leben abnehmen. Hoffnung ist im Verhältnis zu dieser ‘Entzauberung’ der Versuch, diese Trennung zwischen mir und Dir für einen kurzen Moment aufzuheben und aufzugehen in eine Dimension des Miteinander-Verbundenseins, des Einsseins, und es doch nicht zu können. Das Beziehungsgeschehen ist ein wechselseitiges Hoffen-Müssen. Der/die* Hoffnungslose hofft auf Hoffnung und der/die* Hoffnungspendende hofft, dass seine Sorge für den Anderen ansteckend sein möge. Hoffnung heißt, es möge etwas so kommen. Es ist das Wünschen für den Anderen und im Namen des Anderen. Hoffen vollzieht sich im Wünschen, nicht im Appellieren oder Befehlen. Hoffen ist ein Sich-Aussetzen im Namen des Anderen. Ich gehe ins Offene und hoffe, dass sich Lebensfreude für uns beide eröffnet. Ich hoffe, im Vertrauen, dass der Andere sich in meinem Namen etwas wünscht, was er verloren zu haben scheint, ohne letztlich wissen zu können, was gut für ihn ist. Hoffnung heißt, es möge dir das begegnen, was du möchtest dass dir begegnet, ohne dass du wissen musst, was das sein kann oder wird. Hoffnung heißt, Halt geben zur Selbstaufklärung, zum Selbst-Wiederfinden. Vielleicht heißt Hoffnung auch, so tun zu müssen `als ob`. Ein `Als-ob-Leben` in einer `Als-ob-Beziehung`. Wir tun so `als ob` das, was sein wird, das Richtige sein

kann. Hoffen heißt auch, dass der Andere und ich etwas das nächste Mal besser oder anders machen können bzw. dass wir uns revidieren und neu anfangen können. „Aber Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben, das ständig neue Bezüge in ein schon bestehendes Bezugsgewebe schlägt; sie bedürfen der Verzeihung, des Vergebens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun. Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit in die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben, und nur in dem Maße, in dem sie gewillt sind, ihren Sinn zu ändern und neu anzufangen, werden sie instand gesetzt ein so ungeheures und ungeheuer gefährliches Vermögen wie das der Freiheit und des Beginns einigermaßen zu handhaben“ (Arendt 1960, S. 135).

Bitte lasse mich in meinem hinhörenden Hoffen auch Scheitern dürfen.

II Vergewisserungen

A

Stellvertretung als wechselseitiges Verwiesensein

„Der Mensch ist unersetzlich, aber vertretbar“ (Dorothee Sölle)

Dorothee Sölles Denkfigur der Stellvertretung baut auf dem hegelianischen Freiheitsgedanken auf: Nur in der Freiheit (des Gewissens) kommt dem Subjekt unendlicher Wert zu (vgl. Sölle 1982, S. 17). Hierauf beruht seine grundsätzliche Unersetzlichkeit. Den Maßstab der Vertretbarkeit findet Sölle im Autonomiegrad des Subjektes: „Als ich in Urlaub fahren wollte, suchte ich einen Stellvertreter. Als ich krank wurde, mußte ich vertreten werden. Als ich starb, wurde ich ersetzt. Wer bin ich? Ersetzbar? Einmalig? Unvertretbar?“ (Sölle 1982, S. 19). Stellvertretend für jemanden da zu sein bedeutet vorübergehend für den Anderen einzustehen. Dabei muss dem und der* Stellvertreter*in stets bewusst sein, dass vertreten niemals bedeutet »etwas« ausfüllen (vgl. Sölle 1982, S. 20).

Zeitlichkeit

In der Vormundschaft, in der Betreuung wird der und die* Sorgeberechtigte lediglich vertreten. Hierbei wird das Nötige, das was nottut, nach bestem Wissen und Gewissen von den Betreuenden zeitlich begrenzt gewagt. Dabei tritt aber niemals das ganze Gelingende oder gar das Wahre zum Vorschein (vgl. Sölle 1982, S. 20). „Zur Stellvertretung, die vorübergehend, bedingt und unvollständig ist, gehört Erinnerungsvermögen, zum Ersatz dagegen Vergeßlichkeit. Der mich ersetzt, behandelt mich als tot“ (Sölle 1982, S. 21). In der Stellvertretung wird das Lebendige im Anderen wachgehalten. Es geht in ihr um eine Vorläufigkeit, die nicht von Dauer ist (vgl. Sölle 1982, S. 21). In diesem auf Zeit angelegten Tun darf dessen Vorläufigkeit nicht vergessen werden, sonst kann daraus Ersatz werden (vgl. Sölle 1982, S. 51). Demnach braucht Stellvertretung einerseits Zeitlichkeit, andererseits Personalität. Der Mensch muss als zeitliche Person entworfen werden (vgl. Sölle 1982, S. 23). Der Andere kann auf Zeit jedoch nicht selbst hoffen. Stellvertretung ist erinnernd und eröffnet zugleich die Zukunft. Würde diese Zeitlichkeit verletzt, käme es zur Objektivierung im Ersetzen oder Nicht-Ersetzen des Anderen (vgl. Sölle 1982, S. 22). Stellvertretung ist jedoch auch ein vorläufiges Eintreten für den Anderen von Angesicht zu Angesicht. In dieser Unersetzlichkeit der metaphysisch gedachten Lebendigkeit des Anderen (Seele) liegt für Sölle der Kern der Menschenwürde (vgl. Sölle 1982, S. 23).

Gleichzeitig steht jedoch bereits die Frage, wem ich unersetzlich sei im Verdacht, die Unersetzlichkeit zu instrumentalisieren (vgl. Sölle 1982, S. 47). Sölle gibt eine überraschende Antwort, wer wem unersetzlich ist: „Unersetzlich bin ich denen, die Hoffnung auf mich setzen“ (Sölle 1982, S. 49). Der Andere, der Hoffnung auf mich setzt, lässt mir das, was mich nicht austauschbar werden lässt: Er lässt mir meine eigene Zeit. Der Andere gewährt mir Zeit und gibt mir die Möglichkeit, mich mit ihm gemeinsam zu erinnern, die aktuellen Verfasstheiten anzuerkennen und in die offene Zukunft hinein zu hoffen, um somit das Wagnis des Lebens vertiefter eingehen zu können (vgl. Sölle 1982, S. 49). Darin zeigt sich das Bildungsgeschehen der Stellvertretung: im Erinnern, Anerkennen, Hoffen und in distanzierter Verstrickung mit dem Anderen. „Stellvertretung ist eine Art Wiederherstellung der beschädigten Gegenwart, die in ihr Recht eingesetzt wird, was freilich nur geschehen kann, indem ihr die Zukunft [hoffend, S.B.] offengehalten wird“ (Sölle 1982, S. 118).

Dieses reziproke Angewiesensein auf den je Anderen ist für Sölle ein Moment des In-der-Zeit-Seins: Vertreten werden kann, wer dem Anderen Zeit gewährt und von Anderen bereits gespendet bekommen hat (vgl. Sölle 1982, S. 59).

Unersetzlich und nicht austauschbar

Die Unersetzlichkeit des Einzelnen lässt sich daher für Sölle nicht individualpsychologisierend und identitätstheoretisch verstehen und herstellen. Die Rolle, die der und die Stellvertreter*in spielt, ist in der Ambivalenz von „Distanz und Engagement“ zugleich zu finden (vgl. Sölle 1982, S. 25). Gerade die Dialektik von „Distanz und Engagement“ droht in der Leistungsgesellschaft jedoch einseitig aufgelöst zu werden. Im Selbstmanagement und der Selbstoptimierung der Leistung konstruieren sich die Subjekte mehr und mehr selbst als unersetzlich, das Metaphysische des Menschen wird durch Leistung wegsimuliert. Stellvertretung oder Personen, die auf Stellvertretung angewiesen sind, werden tendenziell entwertet (vgl. Sölle 1982, S. 26). Dies trifft Menschen im Alter und mit Behinderung, wovon wir alle einmal betroffen sein werden. Austauschbarkeit ist aber das Gebot der Stunde, Stellvertretung wird zurückgedrängt (vgl. Sölle 1982, S. 27). „Indem die Distanz zur Rolle säkularisiert wurde, trat auch das in ihr mögliche Engagement zurück“ (Sölle 1982, S. 30). Engagement wird zusehends von Professionist*innen als schwaches Konzept erlebt und mit der Rhetorik des ‘Verstricktseins’ entwertet. Strategien der Psychohygiene und das Nähe-Distanz-Management prägen zeitgenössische Diskurse zur Professionalisierung. Professionalität scheint zusehends als ein allmächtiges Ersetzen-Können (dessen, was das Klientel nicht zu leisten in der Lage ist) mit evidenzbasierten Wiederholbarkeitsvorstellungen verstanden zu werden. „Der Rollenträger wird ersetzbarer Ersatzmann, und Rollenübernahme wird ein Anpassungsvorgang bei selbstverständlich vorausgesetzter Austauschbarkeit“ (Sölle 1982, S. 30). Der Ersatzmann erscheint zunehmend entmenschlicht und fern jeglicher Not. Nur die per se Ausgegrenzten sind einholbar von ihr.

Es ist jedoch kein Mensch in der Lage, sich aus sich selbst heraus unersetzlich zu machen, auch wenn radikale Marktlogiken das suggerieren (vgl. Sölle 1982, S. 34). Die Ideologie radikaler kapitalistischer Ordnungen suggeriert, dass alles austauschbar, in gleicher Weise wiederholbar und reproduzierbar sei (vgl. Sölle 1982, S. 40f.) und evidenzbasiert einlösbar wäre. Auf diese Weise wird Stellvertretung für den Anderen verunmöglicht, es geht um Leben oder Tod. „Zwischen diesem Tod und arbeitswütiger Gesundheit – zwischen ersetzt und unersetz-

lich, zwischen perfektem Ende und perfektem Dasein – gibt es hier kein Drittes, keine Vermittlung“ (Sölle 1982, S. 43). Das Leben ist nicht optimal, der Mensch ist abwesend, ermüdet, (zeitweise) überfordert, erkrankt etc. (vgl. Sölle 1982, S. 44). Es geht um die eingerichtete Polarität von Unersetzlichkeit versus Leistung – unersetzlich, aber vertretbar. Denen der Mensch zu Leistung verpflichtet ist, denen ist er ersetzlich (vgl. Sölle 1982, S. 47), diejenigen, die ihn im Sinne Emmanuel Lévinas lieben, denen ist er unersetzlich. Drängt sich der Markt und seine Optimierungsideologie in den Vordergrund, wird der Mensch nach Sölle auswechselbar. Diese Auswechselbarkeit bringt entsetzliche Sinnlosigkeitserfahrungen mit sich.

Das Begehren nach Unersetzlichkeit bleibt aber wach, wenn es einmal geweckt wurde. Es kommt aus den Erinnerungen der Kindheit, durch im besten Falle erfahrene Anerkennung und Hoffnung auf ein gelingendes Leben (vgl. Sölle 1982, S. 31). Identitäten ereignen sich in dieser Erfahrung in einem Beziehungsgeschehen zum Anderen hin, einer Relation eines Ichs zur Welt (vgl. Sölle 1982, S. 33). Identitäten sind in dieser Erfahrung ein Geschehen, eine Praxis. Daher setzt Unersetzlichkeit nicht Identität im psychologischen Sinne, sondern ein ethisches In-Beziehung-Sein voraus.

Stellvertretende Hoffnung

Stellvertretende Hoffnung setzt auf diesen Lebenssinn: Die Gottähnlichkeit der Seele des Anderen ist es, die mich in die Verantwortung ruft, für ihn und mit ihm zu hoffen. Stellvertretende Hoffnung bedeutet, dem anderen zu vermitteln, dass er in Beziehung einzigartig und unersetzlich ist. Dabei zeigt sich in der Dialektik von Abhängigkeit und Freiheit eine Gleichzeitigkeit stellvertretender Hoffnung einander Unvertrauter und die Selbstvertretung einander Vertrauter.

Sölle versucht nun, die transzendente Idee der Unersetzlichkeit mit der Idee gesellschaftlicher Anerkennung dialektisch zu verknüpfen (vgl. Sölle 1982, S. 45). Die damit verbundene Idee von Identitäten wird als Angewiesensein erlebt (vgl. Sölle 1982, S. 47). Sölle versteht göttliche Transzendenz daher, genauso wie Carter Heyward, als „radikale Immanenz“ (Sölle 1990, S. 247). Die Transzendenz in der Immanenz findet sich in der wechselseitig-abhängigen Beziehung verletzlicher Menschen.

Hoffen (Sölle spricht von Lieben) heißt, „auf den Überschuß, auf das noch nicht Entäußerte, noch nicht zum Vorschein Gekommene [zu, S.B.] setzen“ (Sölle 1982, S. 49). Stellvertretende Hoffnung stellt diese Idee auf den Kopf, der Andere wird zunächst unersetzlich für mich und dann hoffentlich auch (wieder) für sich. Stellvertretende Hoffnung ist dabei auch nicht als Rückfall in ein voraufklärerisches Unmündig-Sein zu verstehen, sondern ist konstitutiv für menschliches Leben (vgl. Sölle 1982, S. 49).

Stellvertreten heißt aber auch Risiken einzugehen: Das Riskante eines jeden Beziehungsgeschehens, nämlich Befugnisse zu überschreiten und übergriffig zu werden, wird beim Stellvertreten besonders manifest (vgl. Sölle 1982, S. 51). Für eine solche rein diffuse Rollenübernahme gilt ein striktes Abstinenzgebot. Die Angst vor diesem Risiko – so Sölle – führt immer wieder dazu, das Wagnis der Stellvertretung nicht einzugehen. Fachkräfte übernehmen dann Verantwortung, ohne aber »echte« Verantwortung zu übernehmen. Übrig bleibt schlussendlich entweder ein Ersetzt-Sein (Verschwinden des Subjektes in der Hilfeplanung) oder Unersetzt-Sein (das Subjekt wird seinem eigenen Schicksal überlassen) (vgl. Sölle 1982, S. 52).

Ein Mensch ist unersetzlich, aber vertretbar – der unersetzlich-ersetzbare Mensch

Stellvertretung muss den Menschen einerseits als ersetzbar begreifen, andererseits will sie an seiner Unersetzbarkeit festhalten (vgl. Sölle 1982, S. 53): „Der Widerspruch zwischen der idealistischen These »Der Mensch ist unersetzlich« und der positivistischen Antithese »Jeder ist ersetzbar« lässt sich nicht einseitig auflösen, [...]. Der nicht auflösbare Widerspruch muß ausgehalten werden. Es kommt darauf an, den unersetzlich-ersetzbaren Menschen im Auge zu behalten. Dies geschieht aber nur da, wo der Widerspruch, als dialektischer Gegensatz begriffen, sich in ein anderes, ein Drittes vermittelt. [...] Der Begriff der Stellvertretung schein [sic!] geeignet zu sein, diese Vermittlung zu leisten, weil in ihm die Unersetzlichkeit des Menschen nicht zerstört, sondern gerade am Leben erhalten wird: Die Synthese aus Spruch und Widerspruch lautet daher: Ein Mensch ist unersetzlich, aber vertretbar.“ (Sölle 2018, S. 53f.) Er ist angewiesen und muss – wenn notwendig – Vertretung erfahren (vgl. Sölle 2018, S. 57). Stellvertretung weiß auch um die Verantwortung, die damit einhergeht, dass ich auf mehrere Personen angewiesen bin und zugleich Stellvertreter*in für viele bin. Angewiesenheit darf nicht in die abhängig-machende Unmündigkeit ableiten. Stellvertretung von anderen braucht den Mut für eigene Stellvertretung und Selbstvertretung (vgl. Sölle 1982, S. 60f.). Die Frage ist „wer tritt für mich ein, ohne mich ersetzen zu wollen? Wer tritt so für mich ein,

daß ich weiterhin erwartet und nicht abgeschrieben werde?“ (Sölle 1982, S. 115). Vom Abschreiben und Ausstoßen (Dissen) ist unsere Zeit so sehr geprägt.

*Betroffene sind verletzte Lehrer*innen und Maßstab für Gerechtigkeit*

Ich muss vertreten werden und ich muss den anderen aufgrund seiner Unersetzlichkeit vertreten können. Wenn ich dies aber so schreibe, bin ich adhoc im theologischen ‘Moralin‘ gefangen. Irgendwie hat dieses „Müssen“, von dem Sölle spricht, einen anderen Charakter. Wer stiftet mich zu diesem Müssen an? Entweder verschwindet das Subjekt hinter einer von einer autoritären Instanz ausgehenden Forderung (Allmacht Gottes) oder ich weise dieses ‘Moralin‘ säkular von mir als aufgeklärter autonomer liberaler Mensch. Ich tue so, als wüsste ich über mich und die Welt Bescheid. Oder ich drehe die These mit Sölle um: Betroffene sind dann verletzte Lehrer*innen (vgl. Sölle 1990, S. 199); ich bin (auch in meiner Selbstbetroffenheit) ein verletzbarer Lernender unter verletzbaren Lernenden.

Sölle sieht darüber hinaus auch eine Dialektik zwischen Stellvertretung und Befreiung. Sie fordert befreiungstheologisch eine kämpferische (und keine neutrale) Hoffnung für Gerechtigkeit (vgl. Sölle 1990, S. 47). „Die am meisten entrechtet sind, am wenigsten zu sagen haben, die nicht nur kein Geld haben, sondern auch keine Fürsprecher, keine Beziehungen, die noch nicht einmal wissen, worauf sie Anspruch haben – sie sind der Maßstab, an dem gemessen wird, was eigentlich Gerechtigkeit ist“ (Sölle 1990, S. 204). Stellvertretung und Befreiung bedeuten, den Menschen als Freiheit anzuerkennen und auf eine Veränderung der sozialen Beziehungen mit ihren häufig verunmöglichenden Spielräumen hinzuarbeiten. Dazu braucht es Teilhabe und Teilgabe (Klaus Dörner) sowie Mitgefühl und Vernunft gleichermaßen.

B

„Wirklich menschlich zu sein, bedeutet, so zu leben, als seien wir »im Leben und im Sterben aufeinander angewiesen«“ (Carter Heyward)

Feminismus und Menschenrechte

Menschen sollten, so Carter Heyward, in eine Welt geworfen werden, die ihnen „Nahrung, Obdach, Wärme, Bildung, Arbeit, Spiel und leibliches Wohl, Rechte, gegebene Tatsachen“ bieten, die an keine Privilegien oder Verdienste geknüpft sein dürfen (Heyward 1989, S. 16). In diesem Sinne würde die Welt gleichzeitig menschlicher und göttlicher werden (vgl. Heyward 1989, S. 17). In einer solchen Welt „steht allen Menschen das Recht zu, lebenswichtige Entscheidungen zu treffen, und alle tragen Verantwortung, diese Entscheidungen zum Wohl der Allgemeinheit zu treffen“ (Heyward 1989, S. 17). Nach dieser Logik bedeutet Feminismus für Heyward, dass Menschenrechte in einer moralischen Welt für alle Verwirklichungsbedingungen sein mögen (vgl. Heyward 1989, S. 17). Die Wahlmöglichkeiten, die in einer beziehungslosen Welt mit Privilegien einhergehen oder eingeschränkt werden, sollten für alle Menschen gleichermaßen offenstehen. Dies bedeutet für Heyward, über Macht verfügen zu können (vgl. Heyward 1989, S. 18/ S. 29). Und sie meint mit Macht etwas gänzlich anderes als Herrschaft über Andere, nämlich ein fundamentales In-Beziehung-Sein.

Der (neoliberale) Kampf gegen Menschenrechte stellt für Heyward einen Kampf gegen die Wahlmöglichkeiten, an denen jeder einzelne Mensch teilhat, dar (vgl. Heyward 1989, S. 19). Heyward spricht sich dafür aus, die eigene „Erfahrung zu erfahren“ (Heyward 1989, S. 20) und diese als zutreffend zu erklären und sie dabei gleichzeitig in eine Beziehung zum Gemeinwohl zu setzen. In diesem Sinne versteht sie den Feminismus als eine moralische Bewegung (vgl. Heyward 1989, S. 21). Die eigenen (privilegierten) Rechte sind untrennbar mit eigener Verantwortung verbunden (vgl. Heyward 1989, S. 22): Denn Gemeinwohl stellt zugleich persönliches Wohl dar. Der Feminismus stellt in diesem Sinne einen Kampf gegen allen Faschismus dar (vgl. Heyward 1989, S. 26). Ein solch verstandener liberaler und zugleich radikaler Feminismus möchte Entscheidungsmöglichkeiten für alle und gleichzeitig allen sexistischen Kategorien entgegentreten (vgl. Heyward 1989, S. 27). Er stellt zeitgleich eine liberale Bewegung für Menschenrechte dar und versucht machtreflexiv patriarchalen Rollen- und Wissenszuweisungen entgegentreten (vgl. Heyward 1989, S. 28).

Die Frage nach der (veränderbaren) Macht

Autorität als moralisch neutrales Konzept versteht Heyward – anders als den Autoritarismus – als eine Möglichkeit, die den Anderen zu ermächtigen und zu befähigen vermag (vgl. Heyward 2006, S. 79). Autoritarismus dagegen lässt dominante Gruppen entstehen, welche Macht als ihren Besitz konstruieren und dabei die Beherrschten nach ihrem Urteil zu unterwerfen versuchen (vgl. Heyward 2006, S. 81). Diese Beziehungen entwirft Heyward nicht als moralisch neutral, gerade dann nicht, wenn Macht akkumuliert und sich die Anderen dem Willen der Beherrschenden radikal unterzuordnen haben (vgl. Heyward 2006, S. 81). Macht ist für Heyward kein Gefäß, das voll oder leer ist und (scheinbar) natürlich bestimmten Ungleichheitskategorien anhaften muss. Sie entwirft Macht als Möglichkeitsraum für alles Lebendige, das auf Verwirklichung und Befähigung hofft (vgl. Heyward 2006, S. 92). „Was aber hat es mit der sozialen Macht auf sich – mit der wirtschaftlichen, kulturellen und Gewohnheitsmacht, die bestimmten Gruppen von Leuten in der Geschichte zugewachsen ist und die sie dazu benutzen, um die, die weniger oder nichts haben, zu kontrollieren – oder oft auch zu missbrauchen oder zu vergewaltigen? In der Geschichte des Westens haben gewisse Gruppen – Weiße, Christen, Männer, Reiche, Erwachsene (die noch nicht zu alt sind), um nur einige zu nennen – unterdrückerische Kontrolle über andere Menschen und Geschöpfe ausgeübt, und solches Handeln ist ein Missbrauch sozialer Macht. Gesellschaftliche Macht ist aber auch in der Geschichte erzeugt und konstruiert worden. Sie konstituiert also niemals einen statischen, totalen oder endgültigen Vorteil oder ein Privileg und sollte deshalb rechtlich nicht so behandelt werden als sei sie unveränderbar“ (Heyward 2006, S. 92f.). Hierin wird gleichermaßen deutlich, dass Macht in Beziehungen entsteht.

Die Macht in Beziehungen – berührt vom Anderen her

Ausgehend von Martin Bubers Überlegungen »Am Anfang ist die Beziehung« (Buber 1958) sieht Heyward Machtvolles in einem gegenseitigen Beziehungsgeschehen, welches weltverändernd wirken kann (vgl. Heyward 2006, S. 85). Gegenseitigkeit meint dabei wechselseitiges Beziehen als Möglichkeit radikaler Verbundenheit, als Ausgangspunkt für eine Suche nach Gerechtigkeit und Mitgefühl (vgl. Heyward 2006, S. 86). „Wir müssen einander helfen, an einer Welt mitzubauen, in der die radikal gegenseitige Grundlage unseres Zusammenlebens erspürt und erwünscht, erkämpft und gefeiert wird. In ethischer Hinsicht wird der Kampf um gegenseitige Beziehung zur Lebensaufgabe“ (Heyward 2006, S. 87).

Dabei ist Beziehungsgeschehen selbst als Macht zu begreifen. Eine Macht, die in der Begegnung und Überschreitung des eigenen Selbst mit dem Selbst des mir begegnenden Anderen geteilt wird. Hierin entsteht Lebenssinn (vgl. Heyward 1989, S. 18). Das »coming out« beispielsweise wäre für Heyward ein Zeugnis einer solchen Beziehungsmacht (vgl. Heyward 1989, S. 170). Erst diese Macht in Beziehung lässt das Wohl der Anderen in den Blick nehmen (vgl. Heyward 1989, S. 30).

Beziehungsmacht ist für Heyward das Göttliche (vgl. Heyward, S. 30) und nimmt uns in die Pflicht, sich dem Anderen behutsam zuzuwenden und sich gleichzeitig dem auch theologischen Irrweg des Individualismus und Antisemitismus entgegenzustellen (vgl. Heyward 1989, S. 31). Heyward geht es darum, dass sich Menschen in Beziehung ermächtigen, sich selbst kennen lernen können, auch damit sie patriarchales Wissen gemeinsam zurückzuweisen lernen und nicht mehr von dessen Gnade abhängig sein müssen (vgl. Heyward 1989, S. 34/36). In der Beziehung wird Macht verkörpert und zugleich körperlich erfahrbar (vgl. Heyward 1989, S. 39). „In Beziehung zueinander, zu allen, wird jeder Frau und jedem Mann die Macht gegeben, daran mitzuwirken, das gemeinsame persönliche Wohl zu schaffen, es zu erfahren und zu feiern. Dieses gemeinsame persönliche Wohl stellt für Heyward Gerechtigkeit dar (die gerechte Beziehung) und in diesem Zustand der Gerechtigkeit werden Freiheit und das Streben nach Glück nicht nur für uns, sondern für alle möglich“ (Heyward 1989, S. 41).

Mit und durch Elie Wiesels Erfahrungen des Holocaust erkennt Heyward, dass nur durch „Liebe der Menschen zu den Menschen“ das radikale Nicht-Vorhandensein von Beziehung (Auschwitz) überwunden werden kann – die menschliche Beziehung wird daher für Heyward absolut (vgl. Heyward 1989, S. 163). Verantwortung kann somit nicht (mehr) an einen allmächtigen Gott transzendiert (überantwortet) werden; die Befreiung hängt allein von der Macht der sich wechselseitig aufeinander Beziehenden ab (vgl. Heyward 1989, S. 164). Wir sind dafür unendlich verantwortlich. Der Macht hierarchischer Beziehungen erteilt Heyward eine Absage (Heyward 1989, S. 166): „Wenn wir nicht sind; wenn wir durch systematische Metamorphose in Nummern verwandelt werden; wenn wir unserer Namen beraubt und in Stücke eines illusorischen Ganzen zerbrochen werden; wenn uns der Wille, die Hand auszustrecken und zu berühren genommen wird; wenn wir an Maßstäben der Wirtschaftlichkeit gemessen werden; wenn wir nach Geschlecht, Hautfarbe, Religion und Nützlichkeit veranschlagt werden; wenn es tatsächlich immer weniger etwas gibt, das den Namen Menschlich-

keit verdient, werden wir weder mit Passion leben noch sterben. Denn es wird nichts zu sagen, nichts zu fühlen und nicht zu tun geben, weil wir wie von einem heimtückischen, unsichtbaren Uhrwerk angetrieben, mechanisch und präzise einem festgelegten Plan von Station zu Station folgen müssen“ (Heyward 1989, S. 172). Dabei werden „die Meere mit den Leichen von Flüchtlingen übersät“ (Heyward 1989, S. 177). „Das radikal Böse, wie der Holocaust, besteht im Verletzen oder Zerschlagen der Beziehung und zwar in einem solchen Ausmaß, daß die Macht in Beziehung im menschlichen Leben nicht mehr wirken kann und stirbt“ (Heyward 1989, S. 177). Heyward geht es darum, im Hier und Jetzt zu beginnen. Die einzige Zeit, die wir haben, ist das Jetzt. Macht im Jetzt erlangen wir durch Erinnern, anerkennendes Bilden und in die Zukunft gerichtetes Hoffen (Heyward 1989, S. 174). Im Anfang liegt das Schöpferische, Beziehung wird Macht, wenn sie uns transformiert und berührt. Beziehung lässt uns beginnen und überleben. „Berühren heißt, uns selbst zu erkennen“ (Heyward 1989, S. 175). Wir werden in Beziehung vom Anderen her berührt.

Macht und Kollektivierung

Heyward geht es darum, in der kollektivierenden Macht Befreiung zu verwirklichen. Es geht ihr um ein feministisches Bewusstsein, das mit ökologischer Vernunft, planetarischer Fürsorglichkeit und solidarischer Wirtschaft einhergeht. Die Macht der Beziehung, die Reziprozität der Verantwortung eint die Menschheit, nicht nur die Verletzlichkeit der Subjekte (vgl. Heyward 1989, S. 165). „Hier wird das, was wir wählen oder nicht wählen, zu einer entscheidenden Frage beim Aufbau oder bei der Zerstörung unseres gemeinsamen Lebens“ (Heyward 1989, S. 166).

Heyward analysiert Macht und die Angst vor der Macht zugleich. „Eine Beziehungstheologie stellt daher eine Studie oder Analyse sozialer Macht ins Zentrum ihrer theologischen Reflexion, weil ihre wichtigste Aufgabe darin besteht, unser Zusammenleben – systemisch und persönlich – so zu rekonstruieren, dass Gegenseitigkeit gefördert wird“ (Heyward 2006, S. 87f.).

Die Angst vor der Ambivalenz von Macht und Machtlosigkeit

Dabei haben für Heyward die Menschen Angst vor der Macht eines solchen Beziehungsgeschehens. Zugleich haben sie Angst vor der Beziehungslosigkeit. Sie fürchten sich vor ihrer Macht und ihrer Machtlosigkeit gleichermaßen. Menschen haben Angst, wirksam zu sein,

eine Wahl zu treffen, sich festzulegen und gleichzeitig Vieldeutigkeit auszuhalten (vgl. Heyward 1989, S. 177). Schicksal und Freiheiten werden zu Quellen der Angst. „Wenn wir nach Lösungen für das Geheimnis suchen; wenn wir versuchen, Wachstum und Veränderung zu kontrollieren; wenn wir der Spontaneität, dem Pluralismus, den Wahlmöglichkeiten und den Differenzen Ordnung aufzwingen wollen, dann sind wir dazu bereit, das rätselhafte Wunder der Beziehungshaftigkeit zu zerstören“ (Heyward 1989, S. 178). In-Beziehung-Sein bedeutet aber auch verstrickt sein, in Vieldeutigkeiten hinein zu geraten, erinnern und hoffen, Freiheit und Verantwortung gleichermaßen zu erleben. Das beängstigt (vgl. Heyward 1989, S. 180). Institutionen sind Manifestationen von – für andere eröffnenden oder verschließenden – Entscheidungen. Dabei müssen die verwirrenden ambivalenten Entwürfe unserer eigenen Handlungen ausgehalten werden. „Es fällt uns schwer, anzuerkennen, daß wir ständig an der systematischen Zerstörung der Menschlichkeit teilhaben, und uns dennoch der Wiederherstellung von Menschlichkeit widmen“ (Heyward 1989, S. 182). Gerade die populäre Psychologie und Psychiatrie oder das Christentum sind nach Heyward in dieser Frage rückwärtsgerichtet, „als ob das Selbst, sein Zentrum und Wachstum, den Beginn darstellte, die Bedeutung wirklichen Menschseins zu verstehen“ (Heyward 2006, S. 98). Denn: „Wirklich menschlich zu sein, bedeutet, so zu leben, als seien wir »im Leben und im Sterben aufeinander angewiesen«“ (Heyward 2006, S. 97).

III. Verhältnis von Stellvertretung und Selbstvertretung

Stellvertretung und Selbstvertretung

A.

Was finde ich an dem Konzept der Selbstvertretung stark? Was fasziniert mich daran? Sich selbst einmischen, Role-Models von Personen für Personen. Das Gefühl, wirklich teilhaben zu können am gesellschaftlichen Miteinander, plötzlich mitten drin zu stehen, nicht mehr am Rand, sondern Menschen dabei zu begleiten, mehr Teilhabe zu erlangen, gesehen zu werden und dabei selbst auch zu partizipieren. Das Wissen, wie es sich anfühlt, draußen zu stehen, ist wertvoll im Blick auf das Hineinbegleiten. Natürlich lässt sich das Selbstvertreter*innen-

Dasein nicht idealisieren, denn mit dem Erfahren von Barrieren sind viele Beulen geschlagen worden. Selbstvertretung ist dennoch heute irgendwie chic und aus unserer Sicht eine Bereicherung für das professionelle Selbstverständnis der Sozialen Arbeit. Aus dem Konzept tönt der Begriff der Stellvertretung von Sölle. Selbstvertretung ist von Unersetzbarkeit durchzogen.

Wir haben eine junge Frau kennengelernt, die unbedingt Selbstvertreterin werden möchte. Sie ist bereits Sprecherin im Rahmen ihrer Wohnreinrichtung. Selbstvertreterin zu werden für Menschen mit Lernschwächen wäre ihre Erfüllung. Sie scheint sich mit dieser Erfüllung aber irgendwie unter Druck zu setzen. Ist ihr Verständnis von Selbstvertretung möglicherweise vom Selbstoptimierungsimperativ eingeholt. »Wenn ich nur Selbstvertreterin wäre, wäre ich dem Allmächtigsein, das viele 'Normale' um mich herum pflegen, näher?« Für diese junge Frau existiert nichts mehr jenseits der Vorstellung Selbstvertreterin zu sein. Wie als wäre ihr Leben ohne eine solche Aufgabe sinnlos und `daneben`, nur daneben zu stehen macht das Leben aus ihrer Sicht nichtig, es ist alles nichts. Wünscht sie sich dies nur für sich oder für die Gruppe, die sie vertritt? Die Ideologie der Leistungsgesellschaft ragt in dieses Verständnis von Selbstvertretung hinein. Selbstvertretung steht so gesehen auch hier dafür, endlich in das neoliberale Land, in dem Milch und Honig fließen, hineinzukommen. Selbstvertretung zielt dann auch hier darauf, mich selbst unersetzlich, ja unsterblich zu machen. (Die Professionellen erstreben dies über die Stellvertretung, die Betroffenen über die Selbstvertretung.) In der spätmodernen Arbeitswelt fließen aber keine Milch und kein Honig, sondern es rotieren nur die monotonen Bänder und stahlharten Apparaturen der neoliberalen Beschleunigungsgesellschaft. Ein Dilemma, denn selbstverständlich darf dieser jungen Frau, dieser Weg von niemandem abgesprochen werden. Verengungen finden sich sowohl auf der Seite der Betroffenen als auch auf der Seite der Expert*innen, weil wir beide Kinder des radikalen individualisierten Kapitalismus sind, der den Anderen vergessen hat.

Mit Sölle gesprochen gibt es keine Selbstvertretung ohne Stellvertretung für den Anderen. Wenn ich mich für eine Gruppe von Selbstbetroffenen selbst vertrete oder mich als selbstvertretend erzähle, vertrete ich stellvertretend gleichermaßen auch die vielen anderen Menschen, die von einem vergleichbaren oder demselben Handicap betroffen sind. Ziel der Stellvertretung ist, die Gruppe, die ich vertrete, in der Gesellschaft zur Geltung zu bringen, ihr meine

Stimme zu leihen, damit sie selbst zur Sprache kommt. Ich spreche, damit die Anderen, die ich vertrete, unersetzbar werden.

B.

Selbstvertretung beginnt nicht nur dort, wo Stellvertretung noch nicht ist bzw. nicht mehr ist, sondern sie schimmert zu jeder Zeit durch die Stellvertretung selbst hindurch. Die Stellvertretung ist aufgrund des Entzogen-Seins des Anderen immer eine Unterstellung, die an mich herangetragen wird, in der Hoffnung eines `es möge`. Stellvertretung ist ein Wagnis – ein Deutungsangebot, das in der Selbstvertretung und in der Sehnsucht nach Selbstvertretung scheitern muss. Aber kann ich mich (oder `meine konstruierte, zugeschriebene Gruppe`) überhaupt selbst vertreten? Wohin und worauf vertrete ich mich eigentlich selbst? Kann ich überhaupt verantworten, mich selbst vertreten zu müssen? Gibt es überhaupt ein (auch kollektives) Selbst, das sich so vertreten ließe? Kann ich mir meinem Selbst, das es zu vertreten gilt, sicher sein? Vertrete ich mich in der Selbstvertretung immer nur selbst oder vertrete ich meine Umwelt – meine Bedingungen des So-Geworden-Seins, meine Vertrauten, meine zugeschriebene Gruppe – nicht immer auch mit? Ich vertrete mich und meine Umwelt, indem ich mich erzähle. Wenn ich mich selbst vertrete, vertrete ich auch immer diejenigen mit, die sich in meiner Selbstvertretung eingeschlossen wissen. Somit ist meine Selbstvertretung immer auch eine Stellvertretung für andere. Selbstvertretung und Stellvertretung sind dialektisch aufeinander bezogen. Meine Selbstvertretung, verstanden mit Sölle und Heyward als notwendigerweise reziproke, als dialogische Selbstvertretung, ist zugleich Stellvertretung für andere und umgekehrt. Meine Selbstvertretung ist Unterstellung für andere. Ich muss meine Selbstvertretung in der Unterstellung für andere rechtfertigen und verantworten als solidarische Selbstvertretung von verletzlichen Menschen. Meine Verletzlichkeit vertrete ich selbst vor verletzlichen Anderen. Darin löst sich einseitige Selbstvertretung auf und wird zur wechselseitigen Stellvertretung verletzlicher Menschen. In der Dialektik von Freiheit und Abhängigkeit verschmelzen stellvertretende Hoffnung und Selbstvertretung. Meine Selbstvertretung spendet Hoffnung, dass es gelingen möge, meine Stellvertreter*innen spenden Hoffnung, dass ich mich selbst vertreten könnte, wenn ich es müsste.

Es gibt keine Selbstvertretung ohne Stellvertretung.**IV Wer darf Stellvertreter*in sein?**

Dass die Selbstbetroffenen ihre eigenen Stellvertreter*innen sein können und dürfen, wäre selbstredend das Ziel. Zumeist fehlen aber die Selbstbetroffenen als Stellvertreter*innen (z. B. in Konferenzen). Bisher sind es vor allem die `Care-Giver`, die ganz selbstverständlich als Stellvertreter*innen für die Betroffenen berufen werden oder sich berufen (fühlen). Woher haben sie dieses Mandat? Die `Care-Receiver` sind bisher häufig nicht als Stellvertreter*innen für die Betroffenen anerkannt bzw. sie werden dafür gar nicht in Betracht gezogen. Sie sind per se ausgeschlossen aus der Sphäre der Expert*innen. Die Frage bleibt: Wenn ein Profi stellvertretende Hoffnung spendet, hat dies dann eine andere Qualität, als wenn es ein/e* Selbstbetroffene/r* tut? Braucht es nicht dringend die Selbstbetroffenen, um für eine/n*/mit einem/einer* Betroffenen (etwa von einer psychischen Erkrankung) Hoffnung zu aktivieren? Wenn diese Kritik an bisheriger Professionsmacht berechtigt ist, was ist dann die neue Rolle der Professionist*innen?

Peer Counseling geht über eine aktuelle Soziale Arbeit hinaus.

Profis müssen:

- Macht umverteilen
- Limitieren ...
- Zuhören
- Macht stellvertretend einsetzen

Die neue Rolle der Profis:

- Lernender werden
- Neu anfangen können
- Sich dem Anderen als verletzlicher Mensch öffnen, und dies nicht als `schwaches` Professionalitätsverständnis verstehen, sondern als starkes, stärkendes.

- Das Subjekt droht in der Sozialen Arbeit zuweilen zu verschwinden; es ist nur Objekt / `Beifang`. Viel wichtiger sind aktuelle Theorien, die Methoden, fachinterne Diskurse, die eigene Profilierung ...
- Logik des Nähe- und Distanz-Managements durchbrechen
- Hilfe verstehen als aushalten-können
- Die Genesungsbegleiter*innen halten den Anderen aus, weil sie ausgehalten wurden
- Sie hören mich ...

Was schreiben wir (herkömmlich Professionalisierten, konventionelle Mediziner*innen) den Genesungsbegleiter*innen, den Selbstvertreter*innen zu?

- Projizieren nur ihre eigene Biographie
- Sind unkündbar
- Können keine professionelle Distanz wahren
- Können ihr zugewandtes Handeln nicht mit Theorien verknüpfen
- Sind unpolitisch
- Haben ein Helfer*innensyndrom
- Handeln selbstbezogen, orientiert an eigenen Interessen
- Müssen vor Retraumatisierung professionell geschützt werden
- Sie haben allerdings nicht den Schutz, der klassisch Professionellen durch ihre Rolle und ihren gesellschaftlichen Status gegeben ist (ein Mediziner kann sich hinter seinem weißen Kittel und den ganzen mit der Medizin verbundenen Privilegien / Kapitalien verstecken, schützen) (Talcott Parsons: Struktur und Funktion der modernen Medizin 1958)

Peer Support basiert aber eben nicht „auf psychiatrischen Denkmodellen und diagnostischen Kriterien. Es geht darum, die Situation des anderen durch den gemeinsamen Erfahrungshintergrund des emotionalen und psychologischen Schmerzes empathisch zu verstehen“ (Utschakowski 2015, S. 14).

Epilog

Du hast es schon geschafft, dass es Dir besser geht. Du kannst nicht mehr in allem rekapitulieren, wie dies vonstattenging. Deine Lebendigkeit zeigt aber, es ist möglich, dass das Leiden kleiner und die Lebensfreude umgekehrt größer wird.

Die Professionist*innen tun zuweilen so, als könnten sie sich von diesem zutiefst krisenreichen menschlichen Erfahrungshintergrund emanzipieren, ja suspendieren. Für die Peer Counceler ist dies umgekehrt das wichtigste Element ihres Begegnens mit dem ungewissen Anderen.

Das Selbst des Menschen [ist] ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und in dem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Anderen verhält.“ (Kierkegaard 1995, S. 13, Hervorhebung durch die Autor*innen) Die Soziale Arbeit verdrängt die Auseinandersetzung mit der menschlichen Konstitution, mit dem Selbstverhältnis als auf den Anderen angewiesenes Subjekt.

Literatur

Arendt, Hannah (1960): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München: R. Piper und Co Verlag.

Heyward, Carter (1989): Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Heyward, Carter (2006): Jesus neu entwerfen. Die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit. Luzern: Genossenschaft Edition Exodus.

Kierkegaard, Sören (1995): Die Krankheit zum Tode. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay »Zum Verständnis des Werkes«, hrsg. von Liselotte Richter. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag.

Sölle, Dorothee (1982): Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«. Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Sölle, Dorothee (1990): Gott denken: Einführung in die Theologie. Stuttgart: Kreuz-Verlag.

Utschakowski, Jörg (2015): Mit Peers arbeiten: Leitfaden für die Beschäftigung von Experten aus Erfahrung. Psychiatrie Verlag.