

Dem Burnout durch gerechtes Handeln widerstehen¹

Vikki Reynolds

Zusammenfassung

In dieser Arbeit setze ich mich kritisch mit Individualismus und Neutralität in Bezug auf Burnout auseinander und biete einen Ansatz zur Überwindung von Burnout an, der sich an der Idee einer kollektiven Zukunftsfähigkeit orientiert und dabei die Idee der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt stellt. Dies erfordert ein Verständnis für die kollektive Ethik und den spirituellen Schmerz, den wir als SozialarbeiterInnen und TherapeutInnen in uns tragen, wenn wir gezwungen sind, unseren ethischen Grundsätzen zuwiderzuhandeln. Ich beschreibe die Rolle von Gerechtigkeit und Solidarität in Bezug auf unsere Zukunftsfähigkeit und nenne praktische Beispiele, wie sie kollektiv gesichert werden kann. Dazu gehören der Einsatz für eine Erd-Demokratie, das gemeinsame Verständigen über ethische Grundsätze, die Bekämpfung von Zynismus, das Achtgeben auf die nicht messbaren Ergebnisse sowie Praktiken des „Etwas-Zurückgebens“. Sich mit ganzer Kraft unserer Tätigkeit zu widmen ist mit therapeutischer und möglicherweise revolutionärer Liebe verbunden und ich beschäftige mich mit den bedeutenden Veränderungen, die unsere Arbeit mit sich bringt. Ich spreche über die Möglichkeiten, sich mit den sozialen Ausdrucksformen des Göttlichen zu verbinden [Social Divine] und die Bedingungen sozialer Ungerechtigkeit zu verändern, denen die KlientInnen ausgesetzt sind und unter denen wir arbeiten.

Schlüsselwörter: Burnout, Nachhaltigkeit, Zukunftsfähigkeit, Gerechtigkeit, spiritueller Schmerz, kollektive Ethik, Solidarität

1) Dieser Aufsatz erschien im Original unter dem Titel „Resisting burnout with justice-doing“ in *The International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, 2011, No. 4:27-45.

Übersetzung und Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Autorin und der HerausgeberInnen.

Übersetzung: Uwe Schiffke (Merseburg)

Abstract***Resisting burnout with justice-doing***

In this writing I critique the individualism and neutrality of burnout, and offer an approach for resisting burnout with collective sustainability that is shouldered-up by justice-doing. This requires an understanding of collective ethics and the spiritual pain that we hold as community workers and therapists when we are forced to work against our ethics. I describe the role of justice-doing and solidarity in relation to our sustainability, and practices which can foster our sustainability collectively, including embracing Earth Democracy, co-creating collective ethics, contesting cynicism, attending to immeasurable outcomes, and giving-it-back practices. I connect staying fully alive in our work with therapeutic and possibly revolutionary love, and reflect on the powerful transformations our work offers to us. I address the possibilities of connecting with the social divine and transforming the contexts of social injustice in which clients live and we work.

Keywords: burnout, sustainability, justice-doing, spiritual pain, collective ethics, solidarity

Ein engagierter Arzt und eine Pflegekraft bestehen darauf, dass ich ihnen verspreche, einen verzweiferten Klienten nicht mit nach Hause zu nehmen. Unser Klient, ein älterer Mann, der sich unwohl fühlt, wird auf die Straße gesetzt, wenn die Suchtklinik schließt. Eigentlich hat sie schon seit einer Stunde geschlossen. Es gibt kein Ausnüchterungsbett, das ihn aufnimmt; die Notfallpfleger meinen, dass er keine Notversorgung braucht; die MitarbeiterInnen vom Sozialamt können nicht helfen, da ein Haftbefehl für ihn vorliegt; die Polizei bestätigt den Haftbefehl für ihn, will ihn aber zurzeit nicht festnehmen – und im Obdachlosenheim gibt es keine Betten. Bepackt mit einem Stapel sauberer gebrauchter Kleidung, die er nicht anziehen will, bevor er sich duschen kann, folge ich seinen schemenhaften, schlürfenden Schritten bis zu einer Notaufnahme für Obdachlose, wo er sich draußen in die Schlange einreihet, um noch einige Stunden darauf zu warten, eventuell einen freien Matratzenplatz auf dem Fußboden zu bekommen. Ich werde zur Klinik zurückkehren: Ich drehe mich um. Ich weiß, dass ich nie diesen Moment vergessen werde, als ich ihm im wahrsten Sinne des Wortes den Rücken zuwandte. Nichts in meiner beruflichen Ausbildung

hat mich auf diese Gefühlswellen von Scham, Enttäuschung und Schande vorbereitet, die mich durchdringen. Ich setze einen Fuß vor den anderen und entferne mich von diesem leidenden alten Mann. Ich begeben mich wieder in die Gesellschaft des Arztes und der Pflegekraft und wir halten uns gegenseitig davon ab, den Mann mit nach Hause zu nehmen. Ich sehe mich noch immer nach ihm um.

Einleitung

Ich glaube nicht, dass wir als TherapeutInnen und SozialarbeiterInnen² ausbrennen. Das Problem des Burnouts liegt nicht in unseren Köpfen oder Herzen, sondern in der realen Welt, in der es an Gerechtigkeit mangelt. Die Menschen, mit denen ich arbeite, brennen mich nicht aus und sie verletzen mich auch nicht, sondern sie verändern, fordern und inspirieren mich. Was mich schmerzt, sind die von den KlientInnen ertragenen Ungerechtigkeiten und Demütigungen und meine mich zur Verzweiflung bringende Unfähigkeit, die ungerechten Strukturen der Gesellschaft, denen sie ausgesetzt sind und in denen sie leben, persönlich zu ändern (Reynolds 2009). Geprägt vom Geist der sozialen Gerechtigkeit, solidarischer Verbundenheit und der Ethik des Widerstandes versuche ich in meiner ethischen Haltung in der Supervision von MitarbeiterInnen, die sich dem Burnout widersetzen, eine Brücke zwischen der Welt des Aktivismus³ und der Therapie und Sozialarbeit zu schlagen (Reynolds 2002, 2008, 2010a).

In diesem Artikel analysiere ich Burnout und biete einen Ansatz zur Bekämpfung von Burnout, der sich auf Gerechtigkeit stützt. Das erfordert ein Verständnis von kollektiver Ethik und von dem spirituellen Schmerz, den wir in uns tragen, wenn wir gezwungen sind, unseren ethischen Grundsätzen zuwiderzuarbeiten. Ich werde darauf eingehen, welche Rolle Solidarität spielt, und praktische Beispiele beschreiben, wie unsere Zukunftsfähigkeit

Das Problem des Burnouts liegt in der realen Welt, in der es an Gerechtigkeit mangelt

Ein Ansatz zur Bekämpfung von Burnout, der sich auf Gerechtigkeit stützt

2) Im Original heißt es in der Regel „community workers“ und wird in einem weiteren Sinn verstanden als das gängige „SozialarbeiterIn“. Im Prinzip ließe sich hier eine Querverbindung zu dem umfassenden Sprachgebrauch bei Herwig-Lempp & Kühling (2012) herstellen. (Anm. d. Red.)

3) Im Unterschied zu (blindem) Aktionismus steht Aktivismus hier für das engagierte Eintreten für ein Projekt bzw. eine Kampagne; siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Aktivist> (Anm. d. Red.)

kollektiv gesichert werden kann. Zum Schluss verknüpfe ich revolutionäre Liebe damit, wie wir uns mit ganzer Kraft unserer Tätigkeit widmen können, und reflektiere über die starken Veränderungen, die sich in unserer Arbeit bieten sowie über die Möglichkeiten, sich mit dem „sozialen Göttlichen“ zu verbinden⁴ (Lacey 2005). Dieser Artikel liefert viele Ideen, ist aber nicht als eingehende Untersuchung der Praxis gedacht, sondern eher als Aufforderung, über einige Handlungsweisen nachzudenken, die wir aus der Welt und der Arbeit des Aktivismus übernehmen können. Gerechtigkeit üben bedeutet für uns mehr, als nur den Verletzungen zu widerstehen, die Teil unserer Arbeit sind. Als SozialarbeiterInnen und TherapeutInnen wollen wir unser ganzes Leben lang in unserer beruflichen und ehrenamtlichen Arbeit lebendig, offen für Veränderungen und den Menschen nützlich sein.

Eine Ethik der Gerechtigkeit, die KlientInnen, SozialarbeiterInnen, TherapeutInnen, Gemeinschaften und Vereine umfasst

Wenn ich darüber spreche, wie man sich mit Gerechtigkeit dem Burnout widersetzen kann, dann meine ich damit nicht die „Übertragung von traumatischem Stress“ (Hernandez et al. 2007, S. 231), das Stellvertretertrauma (McCann & Pearlman 1990), den Sekundären Traumatischen Stress (Figley 1998), Burnout (Figley 1998), Nachlassendes Mitgefühl (Figley 2002) oder Empathische Stressstörung (Weingarten 2004)⁵. Ich glaube nicht, dass das Problem des Burnouts in den Köpfen der

4) vgl. den Begriff „le divin social“ bei Émile Durkheim [„Für Durkheim verbirgt sich dahinter aber »die transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft«. Denn die Gesellschaft oder das Kollektiv, zu der sich die Gruppenangehörigen assoziieren, kurz »die kollektive Person« ist so beschaffen, daß sie über das Bewußtsein der individuellen Personen hinausreicht und ihm doch zugleich immanent ist. Zudem besitzt sie alle Merkmale einer Ehrfurcht gebietenden moralischen Autorität. Durkheim führt dieses Argument in der Art eines Gottesbeweises ein: »wenn es eine Moral, ein System von Pflichten und Obligationen gibt, muß die Gesellschaft eine moralische Person sein, die sich von den individuellen Personen, die sie umfaßt und aus deren Synthese sie hervorgeht, qualitativ unterscheidet.“ (Habermas 1981, im web: solomon.tinyurl.com/alexanderstreet.com/cgi-bin/asp/philosophy/soth/getdoc.pl?S10023120-D000002) (Anm. d. Ü und Anm. d. Red).

5) In den sozialen Berufen ist viel dafür getan worden, um die Verletzungen anzusprechen, die PraktikerInnen bei der Arbeit mit KlientInnen am Rande der Gesellschaft erfahren. Vieles davon wird in der Literatur mit den Begriffen „Mechanisierung“ (Weingarten 2004) und „Traumatische Stressübertragung“ (Hernandez et al. 2007, S. 231) beschrieben. Stellvertretertrauma (McCann & Pearlman 1990) bezieht sich darauf, dass der/die TherapeutIn die Symptome des Traumas seines/ihrer Klienten/in erlebt. Sekundärer traumatischer Stress (Figley 1998) bezieht sich auf die Auswirkungen auf HelferInnen, die Menschen mit posttraumatischen Stressstörungen

BetreuerInnen liegt und dass es die KlientInnen dort hineingetragen haben. Unser mühsamer Kampf wurzelt in der Ungerechtigkeit der Gesellschaft und deshalb bin ich für eine kollektive und relationale Reaktion auf unsere Arbeit, die sich auf den Solidaritätsgedanken stützt und durch eine Ethik der Gerechtigkeit verbunden ist, die KlientInnen, SozialarbeiterInnen, Gemeinschaften und Vereine umfasst. Ich schlage die gemeinsame Erschaffung einer Art „Demokratie für die gesamte Erde“ (Shiva 2005) vor, in der die Würde, die enge Vernetzung und die Nachhaltigkeit des Lebens in allen Bereichen respektiert wird.

Burnout ist ein Begriff, der sehr individuell strukturiert ist, als gäbe es in uns etwas Persönliches, das uns den Ansprüchen dieser Arbeit genügen lässt oder nicht. Ich denke, dass das Erscheinungsbild, das man Burnout nennt, mehr über unsere Gesellschaft als über die einzelnen BetreuerInnen aussagt. Ich bestreite nicht, dass wir als TherapeutInnen und SozialarbeiterInnen bei unserer Arbeit verletzt werden und Schmerz erfahren können, so dass wir die Tätigkeit aufgeben oder eine Auszeit nehmen müssen. Was ich aber infrage stelle, sind die verordneten, individuellen Anschuldigungen, die bei Burnout gegen die BetreuerInnen erhoben werden und die die ungerichten sozialen Zustände, in denen wir arbeiten, verbergen und verschleiern und den KlientInnen die Schuld für die uns zugefügten Verletzungen geben (Reynolds 2008, 2010a).

Burnout ist ein Begriff, der sehr individuell strukturiert ist, als gäbe es in uns etwas Persönliches, das uns den Ansprüchen dieser Arbeit genügen lässt oder nicht

Ich glaube, wir haben eine ethische Verantwortung dafür, ausreichend Selbstfürsorge zu treffen, um uns den KlientInnen mit ganzer Kraft widmen zu können, deren Leiden im Fokus zu behalten und Zuversicht in die Arbeit einzubringen. Und dennoch kann es vor dem Hintergrund der von den KlientInnen erlebten Ausbeutung und Schmerzen selbstherrlich erscheinen, wenn wir auf unser eigenes Wohlergehen achten.

Ausgebrannt sein klingt so, als wären wir Spielzeuge mit Wegwerfbatterien, die verbraucht sind. Als ob wir nicht genügend Yoga machen oder Wasser trinken würden – was durchaus

gen betreiben. Nachlassendes Mitgefühl (Figley 2002) spricht den von FamilienbetreuerInnen und SozialarbeiterInnen erlebten Stress und Burnout an, wenn diese selbst unter sekundärem traumatischem Stress und Burnout leiden. Empathische Stressstörung (Weingarten 2003) ist ein weiterer Begriff, der die potenziellen Verletzungen, die TherapeutInnen erleiden können, anerkennt.

Selbstfürsorge reicht nicht aus, um die Fragen von Armut, Gewalt und Würde zu klären

wichtige Dinge sind, deshalb mache ich das auch. Aber Selbstfürsorge reicht nicht aus, um die Fragen von Armut, Gewalt und einfacher Würde, mit denen die Menschen kämpfen, zu klären. Niemand, der Selbstfürsorge befürwortet, behauptet, dass damit die notwendigen praktischen Veränderungen in der Lebenswirklichkeit der KlientInnen geschaffen werden. Laut Kanadischer Gesundheitsbehörde gibt es zwölf entscheidende Faktoren für gesundheitliches Wohlbefinden, zu denen als erstes Einkommen und sozialer Status zählen (2006). Durch Yoga wird nicht mehr Wohnraum geschaffen oder werden die Sozialhilfesätze erträglicher. Die Fokussierung auf die Selbstfürsorge der SozialarbeiterInnen trägt nichts dazu bei, die sozialen Determinanten für Gesundheit zu verändern, denen die KlientInnen ausgesetzt sind.

Die Kosten unserer ungerechten Gesellschaft tragen die Menschen, die verarmt und marginalisiert sind und deren Menschenrechte ignoriert und verletzt werden. BeraterInnen, die mit ihnen arbeiten, sind Zeuginnen dieses Leidens, während andere BeraterInnen in der günstigen Lage sind, dieses nicht wahrnehmen zu müssen (Reynolds 2008). Wenn Selbstfürsorge als Gegenmittel zu Burnout verschrieben wird, dann wird uns als einzelnen BetreuerInnen die Arbeit unter ungerechten Umständen aufgebürdet. Die Arbeit mit Menschen, die mehr Geld, Mittel und Status haben, wird seltener zum sogenannten Burnout führen und kann die BetreuerInnen professioneller aussehen lassen. Ich möchte hier keine falsche Hierarchie von Schmerz zum Ausdruck bringen, da das Leid jedes Menschen real ist, verweise jedoch auf bedeutende Unterschiede in der beruflichen Privilegierung. Wir wollen als SozialarbeiterInnen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das Problem des Durchhaltevermögens bei der Arbeit ist eine Frage, die sich sehr individuell stellt. Die Probleme an sich sind jedoch gesellschaftlicher Natur und verlangen politischen Willen, enorme finanzielle Mittel, konkretes Handeln und gemeinsame Verantwortung.

Gerechtigkeit üben

Der Aktivismus hat mich gelehrt, das Streben nach sozialer Gerechtigkeit in mein Leben zu integrieren. Es ist weder ein Hobby noch eine Obsession, sondern eine Verpflichtung in Bezug auf eine Lebensweise, die sich über mein gesamtes Leben,

Der Mythos der Neutralität in der Psychiatrie

über meine berufliche und ehrenamtliche Tätigkeit erstreckt. In jedem Bereich der weit verzweigten Struktur der sozialen Berufe gibt es Lehren, die die Arbeitenden dazu ermutigen, offen für Gerechtigkeit einzutreten: um den Status quo zu hinterfragen und die politischen Themen unserer Zeit anzusprechen (James 1995). Der Psychiater Franz Fanon aus Martinique entlarvte den Mythos der Neutralität in der Psychiatrie bereits in seinen frühen Werken über die weit verbreitete Anwendung von Folter durch die französische Regierung im Algerischen Unabhängigkeitskrieg und wurde so Teil einer Tradition von antikolonialen TheoretikerInnen, die stets auf den Einfluss der sozialen Berufe hingewiesen haben (1963, 1967). Gemeindearbeit, Sozialarbeit, Therapie und Beratung sind reich an unterschiedlichen Traditionen, die sich gegen Neutralität aussprechen, obgleich der Einfluss und die Bedeutung von Neutralität und Objektivität für unsere gesamte Arbeit nach wie vor unbestritten sind. Radikale/kritische SozialarbeiterInnen haben historisch befürwortet, in Übereinstimmung mit den Werten des Widerstandes gegen Neutralität zu handeln und dabei die moralischen Werte zu beachten, Hilfssysteme kritisch zu betrachten und daraufhin zu arbeiten, die sozialen Kontexte der Probleme zu verändern (Furlong 2008, Furlong & Lipp 1995). Wenn wir Gerechtigkeit in unsere Arbeit einbringen, befinden wir uns nicht auf neuem Territorium, sondern sind mit dieser reichen und vielfältigen Vorgeschichte verflochten, auch wenn diese Traditionen nicht immer erwähnt, gelehrt oder beachtet werden.

Wenn wir unsere Arbeit als Handeln im Sinne von Gerechtigkeit begreifen, benutzen wir unseren Einfluss als SozialarbeiterInnen und TherapeutInnen, um die sozialen Ursachen der Unterdrückung zu verändern. Damit meine ich, dass man die realen Bedingungen ändert, unter denen die Menschen leben, und nicht, dass man ihnen hilft, sich der Unterdrückung anzupassen. Wir problematisieren und kritisieren die Konstrukte von Neutralität, Objektivität und distanzierter Professionalität. Die Dekonstruktion von Macht und die Deutung von Machtbeziehungen (Foucault 1972, 1980; Derrida 1978) sind hervorragende Beiträge zum gerechten Handeln, doch wir hoffen auch, etwas Neues und Befreiendes in unserer Gesellschaft erschaffen zu können (Cushman 1995, 2006). Für mich bedeutet das auch, mich an direkten Aktionen zu beteiligen, wenn das ein guter Weg zur Veränderung ist. Wie Karl Marx schon sagte, kommt es

nicht nur darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern (1994, S. 118).

„Das Persönliche ist politisch“

Das Ansprechen von privatem Schmerz/öffentlichen Problemen geht auf verschiedene aktivistische Traditionen zurück. Wenn ich von der Individualisierung von Ungerechtigkeit und der Privatisierung von Schmerz (z. B. Kriminalisierung von Armut) spreche, dann verbinde ich damit die reichen Traditionen sowohl von AktivistInnen als auch PraktikerInnen. Meine ersten Lehren, die die Schnittstellen von öffentlichen Angelegenheiten und privaten Problemen benannten, gingen auf den Feminismus zurück. „Das Persönliche ist politisch“, lautet der Titel eines von der radikalen amerikanischen Feministin Carol Hanisch im Jahre 1970 geschriebenen Artikels. Die Autorin, die keine Ansprüche erhebt, *Urheberin* dieses Satzes oder der Idee zu sein, schreibt: „Sie haben uns unendlich herabgewürdigt, weil wir versuchten, unsere so genannten ‚persönlichen Probleme‘ in die politische Arena zu bringen.“ In der Gemeindearbeit spricht Kiwi Tamasese vom *Just-Therapy*-Team aus Aotearoa (Neuseeland) von „privaten Angelegenheiten, öffentlichen Problemen“ (2002). Imelda McCarthy vom irischen *Fifth-Province*-Team schreibt darüber, wie in der therapeutischen Praxis „öffentliche Probleme zu privaten und privatisierten Angelegenheiten“ werden (2001, S. 267). Ich werde von diesen PraktikerInnen begleitet und wir stützen uns alle gemeinsam auf die zahlreichen Stimmen, die seit vielen Jahren für Gerechtigkeit eintreten. Wie die meisten SozialarbeiterInnen habe ich mich nie neutral gegenüber Armut, sexuellem Missbrauch oder Folter verhalten – ich bin dagegen. Neutrales Verhalten in diesen Situationen kann zu einer politischen Position im Sinne des Status quo führen.

Gemeinsame ethische Grundsätze

Gemeinsame ethische Grundsätze sind jene bedeutenden Verbindungsstellen, die uns als TherapeutInnen und SozialarbeiterInnen miteinander verknüpfen. Bei einem Großteil unserer Arbeit bleiben diese gemeinsamen Grundsätze unerwähnt, dennoch sind sie die Basis für ein Solidaritätsgefühl, das uns zusammenbrachte und uns zusammenhalten kann. Ich habe es für sinnvoll gehalten, gemeinsame Grundsätze innerhalb von Betreuerteams zu entwickeln, um eine gemeinsame Verpflichtung gegenüber diesen Grundsätzen zu erreichen und

uns dazu zu bekennen. Die Aufstellung von gemeinsamen ethischen Grundsätzen kann zu umfassender Kritik, aber auch deutlicherer Zustimmung führen. Als SozialarbeiterInnen brauchen wir nicht unbedingt perfekte kollektive Grundsätze, denn Abweichungen und Unterschiede in unseren ethischen Positionen bieten ebenfalls eine Vielzahl von Möglichkeiten, den Wert unserer Arbeit zu steigern.

Das Wichtigste ist, dass wir unsere Grundsätze in die Arbeit einbringen. Nur durch *Handeln* werden ethische Grundsätze sichtbar. Die Theorie, d. h. die Ideen, auf die sich unsere Arbeit stützt, kommt in unserer praktischen Tätigkeit zum Ausdruck (Reynolds 2010b). Sowohl die Theorie als auch die Praxis stehen in Beziehung zu unseren ethischen Standpunkten. Die Untersuchung der Beziehung unserer ethischen Position zu Theorie und Praxis wird durch die „Hermeneutik des Zweifels“ des norwegischen qualitativen Forschers Steinar Kvale begründet, nach der Behauptungen so lange zurückgehalten werden, bis sich die Theorie durch die Praxis beweisen lässt. Hermeneutik ist die Kunst der Interpretation, die sich autoritären Wahrheiten widersetzt und eine Vielzahl von Deutungen aus verschiedenen Quellen berücksichtigt.⁶

Nur durch Handeln werden ethische Grundsätze sichtbar

Eine Hermeneutik des Zweifels führt zu einer hoffnungsvollen, aber skeptischen Position, die von uns eine kritische Distanz gegenüber ethischen Ansprüchen fordert und uns bewusst werden lässt, dass unsere Praxis möglicherweise etwas anderes als beabsichtigt hervorbringt. Wenn Teams zum Beispiel Klientenzentriertheit für einen gemeinsamen Grundsatz halten, frage ich, wie denn bei jeder Handlung der/die KlientIn im Zentrum der Arbeit stehen kann und was wohl die KlientInnen zu diesem Anspruch sagen würden. Diese hoffnungsvolle Skepsis führt dazu, dass wir uns immer wieder die Frage stellen, wie wir ethisch „den Worten Taten folgen lassen“, wie die AktivistInnen sagen:

Hoffnungsvolle Skepsis

6) Kvale (1996, S. 203) entnimmt den Begriff „Hermeneutik des Zweifels“ dem Werk des französischen Philosophen Paul Ricoeur (1970). „Seine Hermeneutik ist stets geprägt vom Zweifel, der ihn vorsichtig in Bezug auf einfache Assimilierung an vergangene Bedeutungen sein lässt, und von der Hoffnung auf vollkommene Aneignung von Bedeutungen, verbunden mit der gleichzeitigen Warnung, dass es ‚nicht hier‘ und ‚noch nicht‘ geschieht. Über Zweifel und Hoffnung zieht Ricoeur eine hermeneutische Linie, die sowohl Gutgläubigkeit als auch Skepsis vermeidet“ (White 1991, S. 312).

- ▶ Was sind die ethischen Grundsätze, die dich zu dieser Tätigkeit geführt haben? Welche Arbeitsweisen haben für dich einen besonderen Wert, hältst du für unabdingbar, vielleicht sogar für heilig? Welche Grundsätze sind für deine Arbeit unerlässlich, weil du ohne sie nicht in der Lage wärst, die Arbeit auszuführen?
- ▶ Was ist die Geschichte deiner Beziehung zu diesen Werten und ethischen Grundsätzen? Wer hat dir das beigebracht? Wie haben sich diese Grundsätze in deinem Leben und in deiner Arbeit gezeigt?
- ▶ Welche ethischen Grundsätze und Werte haben wir gemeinsam?
- ▶ Welche Grundsätze sind in unserer Arbeit lebendig und werden von den KlientInnen als äußerst nützlich wahrgenommen?
- ▶ Üben wir unsere Arbeit so aus, dass es in Übereinstimmung mit unseren gemeinsamen Grundsätzen geschieht?
- ▶ Wie kann das Festhalten an unseren gemeinsamen ethischen Grundsätzen unsere Zukunftsfähigkeit und Veränderung auf lange Sicht begünstigen?

Spirituelle Schmerz

Ich glaube, dass spiritueller Schmerz und Isolation treffendere Begriffe sind, um die Verletzungen zu verstehen, unter denen Helfende in ihrer Arbeit leiden, als die normativen und individuellen Vorstellungen von Burnout. Wenn BeraterInnen in der Lage sind, in Übereinstimmung mit ihren ethischen Auffassungen zu arbeiten, trägt das dazu bei, dann wird Nachhaltigkeit möglich (Reynolds 2009). Doch soziale Strukturen und begrenzte finanzielle Mittel, die BeraterInnen dazu zwingen, gegen ihre Grundsätze zu verstoßen, führen zu dem, was ich als spirituellen Schmerz bezeichnen würde. Dieser spirituelle Schmerz, von dem ich spreche, ist die Diskrepanz zwischen dem, was respektvoll, human und produktiv erscheint, und den Umständen, die uns dazu bringen, genau die Auffassungen und Grundsätze zu verletzen, die uns einst zu Therapie und Beratungsarbeit geführt haben.

Bei vielen TherapeutInnen und SozialarbeiterInnen findet das Konzept des spirituellen Schmerzes sofort Anklang. Spiritueller Schmerz ist nach meiner Auffassung die Ursache dafür, warum viele Leute aus unserem Job aussteigen. Oft genug werden der

extreme Schmerz und die Unterdrückung, denen unsere KlientInnen ausgesetzt sind, oder die Lebensumstände der KlientInnen selbst für das Ausbrennen der im Sozialbereich Arbeitenden verantwortlich gemacht. Nach meiner Erfahrung sind es aber in den meisten Fällen nicht die KlientInnen, ihre Lebensumstände und auch nicht ihre Leiden, die die TherapeutInnen und SozialarbeiterInnen nicht ertragen können, sondern die ungerechten Zustände, die es uns nicht ermöglichen, im Einklang mit unseren ethischen Grundsätzen zu arbeiten.

Angesichts des spirituellen Schmerzes ist es schwierig, beruflich standzuhalten, besonders wenn sich die ungerechten Bedingungen des Lebens der Menschen nicht verbessern und wir uns in unserer Arbeit fühlen, als würden wir mit bloßen Händen Wasser schöpfen. Wir arbeiten schon hart, aber noch härter zu arbeiten funktioniert nicht. Ein Gefühl von einer speziellen individuellen Inkompetenz macht sich bemerkbar: Isolation ist die Folge (Reynolds 2009).

Wir lernen unseren Beruf auf dem Rücken der KlientInnen. Ich denke, das ist die schmerzliche, oft unausgesprochene Wahrheit über unsere gemeinsame Arbeit. Unsere Arbeit ist nicht unschuldig und als BeraterInnen spüren wir nicht die schlimmsten Folgen unseres Unvermögens oder mangelnder Erfahrung – doch die KlientInnen spüren sie. Das kann paralyisierend für BeraterInnen sein und erfordert unsere Solidarität und unser berufliches Engagement.

Im Zentrum meiner Arbeit steht die Fürsorge für SozialarbeiterInnen. Wenn SozialarbeiterInnen spirituellen Schmerz erfahren, ist es für mich nahezu eine professionelle Verpflichtung, einzuschreiten und das Unbehagen zu mildern. Bei Fallbesprechungen berichten BeraterInnen oft davon, dass sie KlientInnen zu nahe getreten sind – um dann zu erfahren, dass andere MitarbeiterInnen hinzukamen, die dann die KlientInnen verunglimpften, nur um das unethische Verhalten der BeraterInnen nachvollziehbar erscheinen zu lassen. Dies wird nicht aus Bosheit getan. In mitarbeiterzentrierten Teams versuchen wir jedoch, mit unseren KollegInnen gemeinsam begangene Fehler auszubügeln. Das verlangen das Gebot der Höflichkeit und unsere eigene Verpflichtung, Situationen angenehmer zu gestalten, indem wir harmonischen Beziehungen Vorrang gegenüber Kritik einräumen (Allan Wade 2010, pers. Mitteilung), obwohl

Spirituelle Schmerz als Ursache dafür, warum viele Leute aus unserem Job aussteigen

Umgang mit Zuminungen gegenüber KlientInnen

Letztere eigentlich zu gerechteren Beziehungen führen kann. Allerdings profitiert davon nicht die Person, die spirituellen Schmerz erfährt, weil sie die Würde des/der Klienten/in und die eigenen Grundsätze verletzt hat. Etwas auszubügeln erfordert auch kränkende Angriffe auf die Identität des/der Klienten/in (Goffman 1963). Statt die Sache auszubügeln, sehe ich in diesem spirituellen Schmerz eine potenzielle Quelle (Bird 2006) für den/die SozialarbeiterIn, eine Art „Bauchgefühl“, dessen Relevanz nach einer ethischen Überprüfung verlangt. Hier sind Fragestellungen, die ich nutzen könnte, um diese Beziehung zum spirituellen Schmerz zu untersuchen:

- ▶ Welchen Grundsatz oder welche Art zu sein, die du an deiner Arbeit respektierst, hast du verletzt?
- ▶ Warum ist der spirituelle Schmerz in diesem Augenblick, bei der Arbeit mit dieser Person und in diesem Kontext vorhanden?
- ▶ Vorausgesetzt, du hast gegen deine Überzeugungen gehandelt, was würde das Fehlen des spirituellen Schmerzes für dich bedeuten?
- ▶ Wie willst du Verantwortung für deine Handlungen gegenüber dem/der Klienten/in übernehmen und beginnen, die Beziehung zu reparieren? Wie können wir dich bei der Verantwortungsarbeit unterstützen?
- ▶ Wie kannst du dir diese Erfahrung spirituellen Schmerzes bewahren und in Zukunft nutzen, um deine Beziehung zu deinen eigenen ethischen Grundsätzen wiederherzustellen (Myerhoff 1982, Madigan 1997)?
- ▶ Was sagt es über deine Beziehung zu ethischen Grundsätzen aus, dass du das Thema im Team zur Diskussion gestellt hast?
- ▶ Inwiefern haben es unsere gemeinsamen Grundsätze ermöglicht, das Problem in unserem Team anzusprechen? Wie kann dieses Problem uns alle gemeinsam weiterbringen?

Das Abwesende, aber Implizite

Diese reflektierenden Fragen (Tomm 1987, Madigan 2011) sprechen an, was Michael White das Abwesende, aber Implizite nennen würde (2000), und sie verlangen eine unmittelbare Antwort seitens der SozialarbeiterInnen. Auf spirituellen Schmerz und die daraus folgende ethische Überprüfung zu achten kann SozialarbeiterInnen helfen, mit ihren ethischen Auffassungen in Einklang zu kommen. Trotz des Unbehagens ermutige ich SozialarbeiterInnen, sich so gründlich wie möglich mit spiritu-

ellem Schmerz auseinanderzusetzen, ihn zu fühlen und ihn festzuhalten. In meiner Arbeit mit PraktikerInnen widerstehe ich der Versuchung, mich auf die Rolle der Problemlöserin festzulegen. Stattdessen möchte ich gern wissen, was uns spiritueller Schmerz über unsere ethischen Grundsätze verrät. Ich rege die SozialarbeiterInnen dazu an, ein Gespür dafür zu entwickeln, offen damit umzugehen und im Einklang mit unseren gemeinsamen ethischen Grundsätzen zu handeln.

Solidarität

Aus den Lehren über Solidarität ergibt sich, dass selbst starke Individuen nicht so nützlich sind wie eine Gruppe: Je mehr Menschen, desto besser. Ich leite mein Verständnis von Solidarität aus langjährigen aktivistischen Traditionen ab, die sich eine gemeinsame Ethik vorstellten, um nach verbindenden Handlungssträngen für den Widerstand gegen Unterdrückung (Wade 1996) zu suchen und für Gerechtigkeit einzustehen. Solidarität bedeutet das Verständnis, dass gerechte Lebensweisen genau so miteinander verbunden sind wie unsere Kämpfe und Orte des Widerstands. Wir sind dazu bestimmt, diese Arbeit gemeinsam zu verrichten. *No One Is Illegal* (= Niemand ist illegal), eine antikoloniale Aktivistengruppe, meint, man soll „Unterdrückung zusammenführen. Widerstand vereinigen“ (o. J.). Ich bin von ihrer Anregung ermutigt, all unsere Aktionen für Gerechtigkeit als lose verbunden im Geiste der Solidarität zu betrachten. Die Arbeit für Gerechtigkeit ist zutiefst kooperativ und es gibt viele Wege: Wir verrichten diese Arbeit auf den Schultern anderer und wir tragen andere auf unseren Schultern (Reynolds 2010a).

Wenn wir unser Verständnis von Zukunftsfähigkeit als gemeinsame Aufgabe konstruieren, sind wir aufgefordert, auf andere im Sozialbereich Tätige zuzugehen, sie solidarisch zu unterstützen und ihnen unsere Hoffnung auf eine gerechte Gesellschaft zu vermitteln. Das ist selbstverständlich auch umgekehrt der Fall, da wir auch von den anderen gestützt werden. Solidarität lässt die Aufgabe unserer Zukunftsfähigkeit weniger beängstigend und eher möglich erscheinen. Solidarität lässt auch unvollkommene Bündnisse zu, bei denen wir ausreichend Vertrauen zueinander schaffen, um verantwortungsvoll Kritik zu üben, anzuhören und darauf zu reagieren. Solidarität und unsere zwar unvollkommenen, aber partnerschaftlichen Bezie-

Die Arbeit für Gerechtigkeit ist zutiefst kooperativ und es gibt viele Wege

hungen ermöglichen es, dass diese harten, aber notwendigen Gespräche stattfinden und nicht nur als Anschuldigungen und Schuldzuweisungen wahrgenommen werden. Auf diese Art und Weise inspiriert uns der Geist der Solidarität zu einem besseren Dienst im Interesse der KlientInnen (Reynolds 2010b).

Aufgabenteilung kann durch Solidarität überwunden werden

Als SuchtberaterInnen für Drogen und Alkohol, Pflegekräfte und MitarbeiterInnen in der Entziehung verlassen wir uns zum Beispiel darauf, dass PsychiaterInnen und ÄrztInnen die KlientInnen einweisen. Diese MitarbeiterInnen sind in einer Position, in der sie ihre Macht individuell einsetzen und Verantwortung dafür übernehmen, dass ein Mensch durch die Einweisung in eine Einrichtung seiner Selbstständigkeit beraubt wird. Diese schwerwiegende Verantwortung ist eigentlich eine Aufgabe für unsere Gesellschaft, fällt aber einzelnen MitarbeiterInnen zu. Diejenigen von uns, die diese Entscheidungen nicht treffen oder diese Macht nicht ausüben müssen, können sich zurücklehnen und ihre Hände in Unschuld waschen, wenn es um diese nicht gerade harmlose Aufgabe geht, die einem „das Herz zerreißt“, wie es ein Psychiater beschrieb. Manchmal wird durch die gesellschaftliche Reaktion auf eingewiesene KlientInnen ein einzelner Mitarbeiter für den Mangel an würdigen Lösungen in der Gesellschaft verantwortlich gemacht. Als ob diese schwierige Entscheidung nur der persönliche Entschluss eines einzelnen Mitarbeiters wäre (White 2002). Wir übersehen unsere eigene Pflicht, für gerechtere Alternativen zu sorgen, wenn wir unsere Aufgabe darauf beschränken, die MitarbeiterInnen zu beurteilen, die wir für verantwortlich halten. Diese unsägliche Aufgabenteilung kann durch Solidarität überwunden werden (Reynolds 2010c). Der kritische brasilianische Pädagoge Paulo Freire lehrt uns, dass Solidarität mehr ist als das bloße Benennen von Unterdrückung und Unterdrückern, sondern „mit Selbstveränderung, der Veränderung von Institutionen und der Welt einhergeht“ (2001).

Die Arbeit unter den Bedingungen mangelnder sozialer Gerechtigkeit kann uns zu dem Glauben verleiten, alles Mögliche tun zu müssen. Dabei können Solidarität und gemeinsame Grundsätze eine große Hilfe sein. Im Sinne der Nachhaltigkeit ist es erforderlich, dass wir Verantwortung und Einfluss abwägen (Reynolds 2010a). Wir können nicht für die große Bedürftigkeit verantwortlich sein, sondern nur dafür, was wir mit unserer Arbeit realistischerweise leisten können. Der Solidaritätsge-

danke regt uns dazu an, die wichtige Arbeit anderer wahrzunehmen und eine Verbindung zu dieser herzustellen, und hilft dabei, unsere gemeinsame Arbeit sowohl für machbar als auch nachhaltig anzusehen.

Kollektive Zukunftsfähigkeit sichern

Nachhaltigkeit beschreibt für mich Vitalität, ein engagiertes Auftreten und eine echte Verbundenheit mit anderen. Es erfordert mehr als nur durchzuhalten, sich dem Burnout zu widersetzen, mehr als sich verzweifelt an Hoffnung festzuhalten; und doch sind all diese Fähigkeiten darin enthalten. Wir gehen in unserer Arbeit auf, wenn wir uns vollkommen und unmittelbar einbringen können und mit der Hoffnung verbunden bleiben, für die KlientInnen allzeit nützlich zu sein (Reynolds 2010b). Wir sollten die Sicherung der Nachhaltigkeit in den Beziehungen zueinander nicht als eine Serie von isolierten, individuellen Aufgaben betrachten. Stattdessen bin ich an unserer gemeinsamen Fürsorge und Nachhaltigkeit interessiert, die reziprok, gemeinschaftlich und untrennbar verbunden mit gelebtem solidarischen Handeln ist.

Nachhaltigkeit in Form von Vitalität, engagiertem Auftreten und echter Verbundenheit mit anderen

Mich inspirieren Fragestellungen, bei denen es nicht so sehr um den Widerstand gegen Burnout geht, sondern darum, wie wir solidarisch handeln können, um unsere kollektive Nachhaltigkeit zu sichern und den Geist unserer gemeinsamen Ethik in unserer Arbeit und unserem Leben lebendig zu halten:

- ▶ Wie können wir an unserer Vitalität festhalten?
- ▶ Wie halten wir noch besser an unseren gemeinsamen ethischen Grundsätzen fest?
- ▶ Wie können wir solidarisch handeln, um den Geist der Gerechtigkeit in unserer gemeinsamen Arbeit und unserem Leben am Leben zu erhalten?
- ▶ Wie können wir die ungerechten Strukturen ändern, die zur Unterdrückung der Menschen beitragen?
- ▶ Was sind die Grenzen und Bedingungen von Gerechtigkeit und rechtem Handeln in einer Gesellschaft, die zu einigen gerechter als zu anderen ist?

Mein Verständnis von Nachhaltigkeit beruht darauf, was ich in Gemeinschaften von UmweltaktivistInnen gelernt habe, und ist mit dem von der indischen Umweltaktivistin und Physikerin

Erd-Demokratie und die Aufgabe einer globalen Gerechtigkeit

Vandana Shiva geprägten Begriff der Erd-Demokratie (2005) verbunden. Für Shiva ist Nachhaltigkeit ein Hauptmerkmal einer Erd-Demokratie, die die Würde des gesamten Lebens, einschließlich natürlicher nichtmenschlicher Kulturen, respektiert und eine nachhaltige Lebensweise und ein entsprechendes Konsumverhalten fördert, so dass weder Ressourcen noch Menschen ausgebeutet werden. Sie sieht die Aufgabe einer globalen Gerechtigkeit in der Verpflichtung zur Erhaltung des Lebens in allen seinen Bereichen. Erd-Demokratie ist vom wechselseitigen Zusammenhang zwischen ökologischer und sozialer Gerechtigkeit abhängig.

Die Lehren verschiedenster Kulturen sprechen schon immer von der Notwendigkeit der Erhaltung unseres Planeten, der engen Verbundenheit der Menschen miteinander und mit der Erde. Viele Gelehrte haben ähnliche Dinge gesagt, aber eine Maxime, die meistens dem indischen Aktivist für Gewaltlosigkeit, Mahatma Gandhi, zugeschrieben wird, bedeutet mir sehr viel: „Lebe einfach, so dass andere einfach leben können.“ Der Zusammenhang zwischen all diesen Lehren aus der Umweltbewegung, den Bewegungen für soziale Gerechtigkeit und aus vielen Kulturen prägt mein Verständnis von Nachhaltigkeit.

Zusammenarbeit und Zusammenhalt

Ich bin an kollektiver Nachhaltigkeit interessiert, da wir in unserer Arbeit mit marginalisierten Menschen miteinander verbunden sind. Angesichts unüberbrückbarer Unterschiede, Konflikte und wegen des Wettbewerbs um begrenzte und abnehmende finanzielle Mittel erfordert es zuweilen eine Menge Kreativität, um diese Verbindung aufrechtzuerhalten. Die Zusammenarbeit wird zudem durch konkurrierende Theorien und Handlungen, durch Selbstgerechtigkeit, kleinliches Gezänk und die vielen spürbaren Verletzungen, die wir als SozialarbeiterInnen erfahren, herausgefordert. Die größte Ressource, über die wir in der Beziehungsarbeit verfügen, sind wir selbst und unser Miteinander.

a) Wir sind nicht zu ersetzen

Eine Organisation kann einen anderen Wohnbetreuer, eine andere Suchtärztin oder einen anderen Anti-Gewalt-Trainer einstellen. Aber sie sind kein Ersatz für uns. Alles, was wir sind, die von uns geschaffenen Beziehungen, die von uns entwi-

ckelten Kooperationen, die notwendigen Fortbildungen, die solidarische Verbundenheit mit anderen MitarbeiterInnen, was wir von den KlientInnen gelernt haben – all das geht mit uns. Neue MitarbeiterInnen müssen neue Beziehungen knüpfen, solidarisches Miteinander schaffen und neu lernen, wie sie sich in der neuen Umgebung nützlich machen können. Die Kosten für die KlientInnen und für unsere Arbeit an den Rändern der Gesellschaft sind unermesslich, wenn die Beziehungen zu einzelnen BetreuerInnen/BeraterInnen auseinandergerissen werden. Gleichzeitig müssen wir es uns aber gestatten, unsere Stelle aufzugeben, so dass wir unsere Arbeit als selbst gewählte Tätigkeit, nicht als Bürde empfinden. Wir können unsere Fähigkeiten, unsere Erkenntnisse und unsere bereits vorhandene Solidarität auf neue Wege mitnehmen. Es gibt viele Wege, sich nützlich zu machen. Aber MitarbeiterInnen durch etwas zu verlieren, das man euphemistisch schlicht und einfach „Burnout“ nennt, reißt sie und KlientInnen aus Beziehungen heraus und entzieht Arbeitsplätzen und Praxismgemeinschaften Fachwissen, Erfahrung und Hoffnung – alles Dinge, die dringend benötigt werden und schwer zu bekommen sind. Die amerikanische Familientherapeutin Lynn Hoffman schreibt, dass dieser Bruch in der Beziehung zwischen TherapeutInnen/SozialarbeiterInnen und KlientInnen dem „Durchtrennen einer Arterie“ gleichkommt (2002, S. 242).

b) Realistische Stellenbeschreibungen

Ich arbeite mit WohnbetreuerInnen in der *Downtown Eastside*, also im Ostteil des Stadtzentrums von Vancouver, dem ärmsten Viertel der Stadt und dem ärmsten Gebiet außerhalb der Reserve in Kanada. Den WohnbetreuerInnen fällt es extrem schwer durchzuhalten, was keine Überraschung ist, da laut Aussage des UN-Bevollmächtigten für Wohnungspolitik Vancouver eine Wohnungskrise auf Weltniveau hat (Johal 2007). Seit der Bewerbung um die Olympischen Winterspiele 2010 hat sich die Obdachlosigkeit in Vancouver mehr als verdreifacht (Keller 2010). Wenn es WohnbetreuerInnen gelingt, sozialen Wohnraum für Bedürftige oder Obdachlose zu vermitteln, kann es passieren, dass die Vereinbarungen platzen, weil für einige Sozialwohnungen meistens vollständige Abstinenz verlangt wird und Obdachlose oft von Substanzmissbrauch und sogenannten „psychischen Krankheiten“ betroffen sind. Als wir endlich von der „Arbeit mit Obdachlosen“ und nicht mehr von der „Be-

Seit der Bewerbung um die Olympischen Winterspiele 2010 hat sich die Obdachlosigkeit in Vancouver mehr als verdreifacht

treuung von Unterkünften“ sprachen, hatten wir bereits etwas im Interesse der Nachhaltigkeit getan. Die Neuformulierung einer Stellenbeschreibung, welche die zu leistende Arbeit beim Namen nannte, war bereits hilfreich für die BetreuerInnen.

Stellenbeschreibungen müssen auch erfüllbar sein. Wenn aufgrund der Umstände die Arbeit nicht zu leisten ist, kann das leicht aus dem Gleichgewicht geraten. Wir müssen fleißig und kompetent unsere Arbeit erledigen, um die Anforderungen unserer Stellenbeschreibungen und Verträge zu erfüllen. Wir können unsere Tätigkeit nicht daran messen, wie viel Arbeit nötig ist. Ein Maßnahmenprogramm hat vielleicht eine psychologische Betreuerin, aber das kann nicht bedeuten, dass diese Betreuerin für alle im Programm genannten psychologischen Probleme verantwortlich ist. Es mag leicht dahingesagt klingen, aber unter den Bedingungen extremer Bedürftigkeit, die unser Arbeitskontext sind, wissen wir oft, dass das, was wir nicht erledigen, nie gemacht wird.

c) Nachhaltigkeit als Verantwortung gegenüber den KlientInnen

In gemeinnützigen Organisationen essen die DirektorInnen und Vorgesetzten ihre Mittagsmahlzeit oft vor dem Computer und kommen so krank zur Arbeit, dass sie von ihren Angestellten nach Hause geschickt werden. Ich möchte die Vorgesetzten dazu bewegen, für die Angestellten ein gutes Beispiel für die Erhaltung der Arbeitskraft zu sein, indem sie sich selbst ihre Pausen und Mittagsmahlzeiten gönnen und bei Krankheit zu Hause bleiben. Die Mitarbeiterteams sollten gemeinsam vereinbaren, sich für Krankheit und Urlaub Auszeiten zu gestatten und Überstunden abzubauen bzw. diese durch Freizeit statt Geld auszugleichen. Diese einfachen Richtlinien, die vorrangig der kollektiven Fürsorge dienen, sind zwar schwer umzusetzen. Doch ich erinnere die MitarbeiterInnen daran, dass sie diese Tätigkeit auf lange Sicht ausüben, und fordere sie dazu auf, den Erhalt ihrer Arbeitskraft als eine Form der Verantwortung für ihre KlientInnen zu betrachten, die sie in den nächsten 30 Jahren zu betreuen haben. Diese Aufforderung, über die Zeit hinauszudenken und sich den KlientInnen in der Zukunft verantwortlich zu fühlen, hilft den Arbeitenden manchmal darüber hinwegzukommen, dass sie zu zahlreichen dringenden Bedürfnissen der Gegenwart „nein“ sagen müssen.

d) Vielfalt der Tätigkeit

Eine abwechslungsreiche Tätigkeit ist eine weitere Strategie, um die Fähigkeit der (am Rand der Gesellschaft) Arbeitenden zu stärken, ihre Arbeit längerfristig ausüben zu können. BeraterInnen in Hilfszentren für Vergewaltigungsoffer treffen beispielsweise an fünf Tagen in der Woche innerhalb von fünf bis sechs Stunden hintereinander fünf oder sechs Klientinnen, die sich in extremen Krisen-, Trauma- und Verzweiflungssituationen befinden. Dieselben BetreuerInnen haben vielleicht auch noch Bereitschaftsdienst, um sich direkt um Vergewaltigungsoffer in Notfällen zu kümmern. Solche überlasteten Zeitpläne sind auf den dringenden Bedarf bei Organisationen und Klientinnen zurückzuführen und stehen in direktem Zusammenhang mit der Gewaltausübung von Männern und dem ökonomischen Ungleichgewicht in unserer Gesellschaft. Unter diesen Bedingungen kommt es einer großen Herausforderung gleich, sich ein Handeln im Sinne der kollektiven Nachhaltigkeit vorzustellen und darauf hinzuarbeiten. Es ist möglich, dass die BetreuerInnen aufgeben oder bei der Arbeit leiden und somit den Klientinnen nicht zur Verfügung stehen, ob sie nun körperlich anwesend sind oder nicht.

Sich einer vielseitigen Tätigkeit zu widmen ist eine nützliche Nachhaltigkeitsstrategie und könnte vielleicht zu einer ethischen Verpflichtung von Organisationen werden. Die Vielfalt der Tätigkeit zeigt sich in Gruppen- und Einzelarbeit, in der Beteiligung an der Ausarbeitung und Implementierung von Richtlinien, in der Weitergabe unseres Wissens bei informellen Fortbildungen für andere MitarbeiterInnen, in der Bildungsarbeit für die Gemeinde, in direkter Aktion und in der Kreativität bei der Aufgabenteilung.

Der Versuchung des Besonderen widerstehen

Unser Verhältnis zur Nachhaltigkeit wird manchmal durch die Versuchung infrage gestellt, unsere Arbeit als etwas Besonderes anzusehen. Ich denke, wir sollten die Verwendung von Kriegsmetaphern wie „(Kampf) in den Schützengräben“ zur Beschreibung unserer Tätigkeit vermeiden (Todd u. Wade 1994). SozialarbeiterInnen hören oft Bemerkungen wie: „Diesen Job könnte ich nie machen“ und „Ich finde es echt erstaunlich, dass du da arbeiten kannst“, aber diese Kommentare werden nur

Für vielseitige Tätigkeiten zu sorgen könnte zu einer ethischen Verpflichtung von Organisationen werden

Kein Wettbewerb um den größeren Schmerz

selten als ehrlich oder bedeutsam empfunden. Oftmals fühlen sich die im Sozialbereich Arbeitenden durch solche Bemerkungen sogar getäuscht. Ich weiß, dass das Leiden eines/einer jeden real ist und dass jede Art von Beziehungsarbeit in den sozialen Berufen schwierig ist. Vergleich und Konkurrenz können zum sozialen Konstrukt einer Art Hierarchie von Schmerz führen, wobei drastischeren oder romantischeren Arten von Schmerz ein größerer Wert beigemessen wird. Der amerikanische Psychiater Jonathan Shay nennt diesen Vergleich drastisch einen „Saufwettbewerb“ (1995, S. 205), bei dem die KlientInnen miteinander „auf ex trinken“, um sich darin zu messen, wessen Schmerz wertvoller ist. Damit reflektieren die KlientInnen althergebrachte Vorstellungen von verdienten und unverdienten Opferrollen. Sich solchen Schmerzhierarchien und „Saufwettbewerben“ zu widersetzen schafft jedoch Raum dafür, das Leiden jedes Menschen anzuerkennen, ohne darüber hinwegzusehen, dass die Umstände sehr verschieden sind. Wir verwahren uns dagegen, die nicht hinnehmbaren Bedingungen als normal anzusehen, jedoch ohne unsere Rolle als SozialarbeiterInnen besonders hervorzuheben. Unsere Arbeit ist anspruchsvoll und schwierig, aber nichts Besonderes.

Unsere Arbeit ist anspruchsvoll und schwierig, aber nichts Besonderes

Viele SozialarbeiterInnen, die mit Menschen am Rande der Gesellschaft arbeiten, fühlen sich unwohl, wenn die von den KlientInnen ertragene Ausbeutung dafür benutzt wird, uns als PraktikerInnen zu loben und unsere Persönlichkeiten als außergewöhnlich hinzustellen. Auf einen Sockel gestellt zu werden ist doch eigentlich eine Position „außerhalb von“, so, als ob unsere Tätigkeit abnormal wäre. Auch aus anderen Gründen ist es angebracht, dieses „auf den Sockel Heben“ infrage zu stellen: Erstens werden dadurch die Erfahrungen der KlientInnen ausgenutzt und für sich selbst in Anspruch genommen. Zweitens hält es an einer Schmerzhierarchie fest, die nicht zielführend ist. Drittens befreit es den/die NormalbürgerInn aus seinem/ihrer Unbehagen und seiner/ihrer Verpflichtung, etwas gegen die bedrückenden Lebensumstände der KlientInnen zu unternehmen.

Leonard Peltier, ein Führer der amerikanischen Indianerbewegung, ist wahrscheinlich einer der bekanntesten Gefangenen der Welt. (Internationale Menschenrechtsorganisationen halten Leonard Peltier für unschuldig und rufen zu seiner Freilassung auf. Weitere Informationen zum Hintergrund im Film *Incident at*

Oglala – Vorfall in Oglala [Apted u. Chobanian 1992] und auf der Internetseite des Komitees zur Freilassung von Leonard Peltier.) Leonard Peltier stellt die ihm zugeschriebene Besonderheit infrage, obwohl er von Bewegungen für soziale Gerechtigkeit und von indigenen Gemeinschaften in der ganzen Welt für seinen Einsatz für soziale Gerechtigkeit verehrt wird. Er beharrt darauf, dass er zur Verteidigung seiner Gemeinschaft und seiner Stammesältesten nur das getan hat, was ihm seine Kultur gelehrt hat: „Ihr müsst verstehen ..., dass ich ein gewöhnlicher Mensch bin. Äußerst gewöhnlich. Das ist keine Bescheidenheit. Das ist die Wahrheit. Ihr seid vielleicht auch gewöhnlich. Wenn das so ist, dann verehere ich eure Gewöhnlichkeit, eure Menschlichkeit, eure Spiritualität. Ich hoffe, ihr werdet auch meine verehren. Diese Gewöhnlichkeit ist unsere Verbindung, ihr und ich. Wir sind gewöhnlich. Wir sind menschlich. Der Schöpfer hat uns so gemacht. Unvollkommen. Unzureichend. Gewöhnlich ... Wir sollen nicht vollkommen sein. Wir sollen nützlich sein“ (1999, S. 9).

Manchmal kann die Arbeit mit marginalisierten Menschen die Arbeit der HelferInnen auch abwerten (Suzanne Hinds 2007, persönliche Mitteilung). Einer meiner größten Erfolge in der Downtown-Eastside-Gemeinde war, dass ich dafür gesorgt habe, dass die Menschen vernünftige Zahnpflege und Prothesen bekommen. Diese Tätigkeit wird manchmal als „keine echte Arbeit“ angesehen, in meinem Fall als keine richtige Therapie. Stattdessen wird es als Hilfs- oder Gemeindegarbeit betrachtet, was das Erreichte und dessen Bedeutung abwertet und gleichzeitig diese anderen legitimen Formen der Beziehungsarbeit herabwürdigt.

Zynismus bekämpfen und Hoffnung bringen

Unsere Arbeit kann die Formen der Dominanz, die wir zu lindern hoffen, reproduzieren, indem wir dazu beitragen, dass Menschen sich an ein Leben in Armut gewöhnen und uns an der sozialen Kontrollfunktion beteiligen. Im Sozialbereich Tätige können darauf reagieren, indem sie die Ärmel hochkrempeln, um unsere Arbeit, Politik und Organisationen zu verändern, oder sich dem Zynismus verschreiben und sich der Verantwortung entziehen, Veränderungen herbeizuführen. Zynismus funktioniert wie eine schwächende soziale Krankheit. Diejenigen, die sich dem Zynismus hingeben, können selbst

Zynismus funktioniert wie eine schwächende soziale Krankheit

die kleinsten Bemühungen anderer zunichte machen, die etwas ändern wollen: „Nichts wird sich ändern, es ändert sich hier nie etwas, und nichts von dem, was du versuchst, wird Abhilfe schaffen. Was immer du vorhast – wir kennen es schon, wir haben es schon ausprobiert und es funktioniert nicht.“

MitarbeiterInnen, die im Zynismus gefangen sind, können die Bürde der Arbeit der Organisation auf andere abwälzen, sich als einsame Wölfe aus allem heraushalten und sind möglicherweise (und waren schon) die Ursache dafür, dass Organisationen ihre finanzielle Unterstützung verlieren, teure Klagen gegen Überprüfungen führen und geschlossen werden müssen. In diesen Fällen verlieren nicht nur KollegInnen ihre Arbeit, sondern haben vor allem die KlientInnen einen großen Verlust zu tragen.

Es ist notwendig und sinnvoll, die Strukturen und Politik unserer Organisationen zu ändern, auch wenn die Möglichkeiten begrenzt sind. Dazu sind nicht nur Reaktionen von unseren ManagerInnen, Organisationen und uns selbst notwendig – sondern auch, weil viel wirksamer und zu recht gefordert, von unserer Gesellschaft und den Kommunen. Zynismus kann dazu führen, dass wir ManagerInnen und Organisationen für die ungerechten Bedingungen verantwortlich machen, unter denen unsere KlientInnen leben. Das ist genauso unfair, wie wenn man SozialarbeiterInnen die Schuld für die Ungerechtigkeiten gibt, unter denen die KlientInnen leiden.

In der Welt, in der wir leben, ist es im Interesse der Nachhaltigkeit notwendig, mit dem zu arbeiten, was *ist* und nicht *was sein sollte*. Ich will damit nicht sagen, dass wir uns mit Unterdrückung abfinden sollen, aber wir müssen vermeiden, von dem zu sprechen, was *sein sollte*, wenn es uns davon abhält, mit couragiertem Handeln die notwendigen Veränderungen herbeizuführen, die es ermöglichen, im Einklang mit unseren ethischen Grundsätzen zu arbeiten und wirksame und engagierte Fürsorge anzubieten. Zynismus kann einfach sein. Viel komplexer und schwieriger ist es jedoch, unserer Arbeit mit den KlientInnen Hoffnung zu geben.

Als PraktikerInnen ist es unsere Pflicht, eine begründete, verkörperte oder gelebte Hoffnung in unsere Beziehungsarbeit mit den KlientInnen einzubringen und ihnen nicht die eigene Hoff-

nung zu nehmen. Auch wenn es sich etwas flapsig anhört, sage ich manchmal: „Keine Therapie ist besser als schlechte Therapie.“ Damit spiele ich darauf an, was mir KlientInnen über die Folgen von entwürdigender oder verletzender Beziehungsarbeit erzählt haben. Für Flüchtlinge und Folteropfer können das Therapieerfahrungen sein, die sie an Verhöre erinnern. Transsexuelle haben mir davon berichtet, dass sie gegen die Transsexuellenfeindlichkeit und den Hass von BetreuerInnen ankämpfen mussten, um Zugang zu den von ihnen benötigten Hilfsangeboten zu erhalten⁷. Nach solchen Erfahrungen kommen KlientInnen manchmal zu dem Entschluss, nie wieder mit uns PraktikerInnen zusammenzuarbeiten. In diesen Fällen haben diejenigen, die für die entwürdigende und verletzende Behandlung verantwortlich waren, den KlientInnen die Möglichkeit und Hoffnung auf kompetente Hilfe in der Zukunft geraubt.

Gerechtigkeit zu üben erfordert ein kontinuierliches und festes Bündnis mit der Hoffnung. Freire widersetzt sich dem Zynismus und wirkt auf mich inspirierend, wenn er sagt: „Die durch eine ungerechte Ordnung verursachte Entmenschlichung ist kein Grund für Verzweiflung, sondern für Hoffnung, die zum unentwegten Streben nach der Menschlichkeit führt, welche durch die Ungerechtigkeit verwehrt wurde“ (1970, S. 72-73).

Als therapeutische Supervisorin ist es meine ethische Pflicht, in meine Beziehungsarbeit mit den SozialarbeiterInnen Hoffnung hineinzutragen. Als ich in der *Downtown Eastside* zu arbeiten begann, kam ich mir weder naiv noch privilegiert vor. Meine globalen Erfahrungen aus der Arbeit und dem Kontakt mit armen Menschen und mit Folteropfern gaben mir, wie auf einer

Unsere Pflicht, eine begründete, verkörperte oder gelebte Hoffnung zu vermitteln

7) Menschen, mit denen ich arbeite und die sich als transgender oder trans bezeichnen, identifizieren sich nicht streng mit dem Geschlecht, das ihnen bei Geburt zugewiesen wurde. Sie können kulturell, sozial und/oder physisch zu einem anderen Geschlecht übergehen, das sie für geeigneter empfinden und etwas anderes als männlich oder weiblich sein kann (Nataf 1996; Devon McFarlane 2011, persönliche Mitteilung). Viele Menschen identifizieren ihr Geschlecht in keiner Weise, andere definieren sich als gendervariabel, geschlechtlich nonkonform oder gender queer und meinen damit etwas anderes als trans, das sich außerhalb der normativen geschlechtlichen Zweiteilung befindet (Janelle Kelly 2011, persönliche Mitteilung). All diese Begriffe sind problematisch, umstritten und entwickeln sich weiter. Ich benutze diese Begriffe zur Klärung und weil die Gruppen, mit denen ich arbeite, mit diesen unvollkommenen Bezeichnungen überein gekommen sind (Reynolds 2010d).

In den meisten Fällen wurden die Akten erst dann geschlossen, wenn die KlientInnen gestorben waren oder für längere Zeit in Haft gingen

Landkarte, eine Richtung vor. Doch leider ist „eine Landkarte [...] nicht das Gelände“ (Korzybski 1933, S. 750, Bateson 1972), und als ich so tat, als würde ich mich auskennen, brachte ich es fertig, vage zu fragen, wann wir die Klientenakten schließen würden. Meine KollegInnen sahen mich verständnislos an. Schließlich erklärte mir jemand freundlich, dass in den meisten Fällen die Akten erst dann geschlossen würden, wenn die KlientInnen gestorben seien oder für längere Zeit in Haft müssten. Mich überkam ein Gefühl von plötzlichem Zeit- und Raumwechsel und ich dachte „Hier bist du nun gelandet.“ Ich wusste, dass ich nie wieder solch eine ignorante Frage stellen würde. Meine Weltkarte hatte sich verändert. Die Aufgabe, glaubhaft Hoffnung zu bewahren, machte es erforderlich, dass ich auf neue Art und Weise zu denken und handeln begann.

Ein Bauchgefühl, dass unsere Arbeit sinnvoll ist: „Unmessbare“ Ergebnisse

Ich versuche, die unmessbaren Ergebnisse zu finden und zu benennen, so dass unsere Arbeit nicht aus dem Blickfeld gerät

Unsere Nachhaltigkeit ist eng verbunden mit dem Wissen und dem Vertrauen darauf, dass unsere Arbeit sinnvoll ist. Doch wie kann unsere Nützlichkeit gemessen werden? Die nicht benennbaren, nicht greifbaren und nicht nachzuverfolgenden Einflüsse unserer gemeinsamen Arbeit lassen sich nicht messen. Ein Großteil der Arbeit am Rande der Gesellschaft kann schon aufgrund eines fehlenden Messinstrumentes nicht quantifiziert werden oder, weil das von uns Erreichte nicht im Mittelpunkt steht bzw. als wertvoll anerkannt wird. Ich versuche, die unmessbaren Ergebnisse zu finden und zu benennen, so dass unsere Arbeit nicht aus dem Blickfeld gerät. Wie man KlientInnen Würde verleiht und für Sicherheit sorgt, gehört genauso dazu wie auch das, was nicht geschieht – Zustände, die sich aufgrund unserer Arbeit nicht spürbar verschlechtern.

In unseren Beziehungen zu KlientInnen verleihen wir ihnen eine Würde als Menschen, die unseren Respekt verdienen. Wir stellen die Würde wieder her und verleihen zusammen Würde. Wir als Menschen geben uns gegenseitig Würde, denn man kann sie sich nicht selbst geben (Alan Wade 2008, persönliche Mitteilung). In Situationen, wenn KlientInnen sterben, dann macht es einen Unterschied, wenn sie dem Tod mit Würde entgegensehen können – einen Unterschied, den wir nicht messen können. Es bedeutet den KlientInnen sehr viel, wenn sie Mitarbeite-

rInnen vor sich haben, die ihren Namen kennen und ihn auch richtig aussprechen. Es ist wichtig zu wissen, dass einen jemand vermissen würde, wenn man stirbt, selbst wenn man sein Leben als völlig isoliert erlebt. Wie sollen wir diese Dinge denn messen?

Menschen sind mehr als die schlimmste Tat, die sie jemals begangen haben. Das habe ich durch meinen aktiven Einsatz für die Abschaffung der Todesstrafe gelernt, wo ich die Menschlichkeit von zum Tode verurteilten Menschen kennenlernen konnte, die später exekutiert wurden. (Ich bedanke mich bei Roger Coleman, der unschuldig war, und bei Robert Harris, der es nicht war, für diese Lehre). Eine notwendige Kompetenz in unserem Beruf ist es, respektvolle und würdige Beziehungen mit Menschen einzugehen, die sich an den Rändern unserer Gesellschaft durch das Leben schlagen und die nicht immer mit Wertschätzung oder Dankbarkeit auf unsere Fürsorge und professionelle Hilfe reagieren, sondern mit „berechtigtem Zorn“ (Piercy 1982, S. 88). Für Menschen, deren am häufigsten erzählte Geschichten so weit von dem entfernt sind, wer sie gerne sein wollen, ist es wichtig, dass wir Ausschau nach stärkeren Geschichten halten können und diese nähren (Geertz 1973; White 2000, 2004), Geschichten über die Person, die sie lieber wären, über die Person, die sie auch sein könnten, und dass wir die kleinen und kostbaren Seiten ihres bisherigen Lebens aufspüren, wo sie sich in Würde und Respekt zeigen konnten.

Wir können Risiken messen, aber Sicherheit ist kein Rohstoff, der leicht quantifiziert werden kann. Wir können jedoch auf sicherere und ausreichend sichere Zustände hinarbeiten (Bird 2000, 2006). *Peak House* ist ein Wohnprojekt für Jugendliche und Familien, die von Substanzmissbrauch, Ausbeutung und Unterdrückung betroffen sind⁸. Hier ändern wir durch unsere Arbeit mit jungen Frauen schon viel, wenn wir ihnen zeigen, was sie für ihre Sicherheit tun können: zum Beispiel, indem sie nicht per Anhalter unterwegs sind, nicht zu unbekanntem Männern ins Auto steigen und auch nicht einsteigen, wenn der Fahrer betrunken ist. Mein Ziel ist es, die Frauen nicht für die Gewalt der

Würde am Rande der Gesellschaft

Wir können Risiken messen, aber Sicherheit ist kein Rohstoff, der leicht quantifiziert werden kann

8) Siehe die Website von *Peak House* (<http://peakhouse.ca/welcome/Program>), auf der einige aus der therapeutischen Arbeit des Jugend-, Familien- und Mitarbeiter-teams von *Peak House* entstandene Artikel nachzulesen sind (Sanders 1997, 2007; Reynolds 2002; Dennstedt & Grieves 2004).

Männer verantwortlich zu machen, sondern sie mit Mitteln auszustatten, um möglichst selbst etwas für ihre eigene Sicherheit zu tun. Was jedoch oft gemessen wird, wenn junge Frauen die Maßnahme verlassen, ist ihr Drogen- und Alkoholkonsum. Doch es gibt auch nicht messbare Veränderungen, die zu mehr Sicherheit im Leben beitragen, die aber in unserer gesamten Arbeit mit KlientInnen oft nicht wahrgenommen werden. Zu unseren KlientInnen zählen übrigens auch Männer, Gendervariable und Transsexuelle.

Ungeschehenes ist all das, was nicht zu messen ist, weil es nie passiert. Der junge Mann, der sich nicht mehr prostituieren muss, da er seit sechs Monaten ohne Drogen auskommt. Der ältere Klient, der nicht mehr ins Krankenhaus eingewiesen werden muss, weil die *Street Nurses*⁹ ihm geholfen haben, seine Medikamente zu bekommen und einzunehmen. Der Klient, der dieses Mal keinen Suizidversuch unternimmt, weil er einen Streetworker in der Nähe hat. Wie können wir auf all das Ungeschehene achten, wenn es keinen Maßstab dafür gibt?

Gespürt, doch ohne Spur

Unser Einfluss als SozialarbeiterIn ist manchmal nicht nur nicht quantifizierbar, weil er sich nicht messen lässt, sondern manchmal ist er auch ohne Spuren, und vielleicht soll es auch so sein, wenn unsere Arbeit wirklich klientenzentriert ist (Elaine Connolly 2008, persönliche Mitteilung). Ohne Wahrnehmung unserer Arbeit könnte jedoch unsere kollektive Nachhaltigkeit als SozialarbeiterInnen bedroht sein. Das Fehlen messbarer Ergebnisse kann ein Hindernis für unsere Nachhaltigkeit sein, da diese auf dem Wissen beruht, den KlientInnen nützlich zu sein. Doch da gibt es auch die unerwähnten Geschichten, die „knapp unter der Oberfläche des täglichen Lebens“ geschehen (Uzelman 2005, S. 17), die davon berichten, wie wir auf unermessliche Weise Dinge bewirken: Geschichten über unsere kollektive Nachhaltigkeit.

Praktiken des „Etwas-Zurückgebens“

Angelehnt an die Traditionen der Anonymen Alkoholiker und Anonymen Narkotiker, bei denen „etwas zurückgeben“ eine große Rolle spielt (2001, 1998), versuche ich, gemeinsam mit

den SozialarbeiterInnen Geschichten aufzuarbeiten, die vom Nutzen für die KlientInnen zeugen. Nach Auffassung dieser Gruppen kann ein Weg der bevorzugten Veränderung nur aufrechterhalten werden, wenn man auch „etwas zurückgibt“. Sich mit anderen zu vernetzen und sie davon in Kenntnis zu setzen, welche positiven Veränderungen sie im Leben der Menschen, mit denen wir arbeiten, bewirkt haben, ist nicht nur eine nette Sache, sondern eine ethische Pflicht. Ich möchte die Teams dazu anregen, das „etwas Zurückgeben“ als gemeinschaftsbildende Praxis in ihre Arbeit zu integrieren.

Ich habe im *Peak House* mit einem jungen Mann der *First Nations*¹⁰ gearbeitet, der völlig am Schulsystem gescheitert war und als „dumm“ stigmatisiert wurde. So nannte er das zwar nicht selbst, aber er meinte, es sei zutreffend. Obwohl er wahrscheinlich schon 16 war, konnte er zum Beispiel nicht einmal einfache Divisionsaufgaben berechnen. Dieser junge Mann bemühte sich sehr um Wiedergutmachung gegenüber seiner Familie und seiner Gemeinschaft für sein respektloses Verhalten, vor allem für verübte Gewalttaten. Am Ende unserer Arbeit fragte ich ihn, was ihm am meisten dabei geholfen hatte, Veränderungen in seinem Leben, seiner Familie und besonders in seinem Verhältnis zum Alkohol herbeizuführen. Er meinte, am wichtigsten wäre das von *Peak House* organisierte alternative Bildungsprogramm und insbesondere sein Lehrer, Rick Plean, gewesen. Es war das erste Mal, dass er im Rahmen von Schule Respekt für einen Lehrer empfunden hatte, weil dieser an seine Fähigkeiten glaubte.

„Etwas zurückgeben“ als gemeinschaftsbildende Praxis

Ich habe diesen Lehrer in eine *Witnessing Group* mit diesem Jugendlichen und allen anderen TeilnehmerInnen des Projekts eingeladen (Reynolds 2002). Meine Absicht war es, die Veränderungen, die dieser Jugendliche geschafft hatte, in den Mittelpunkt zu stellen und seine Erfahrungen in Bezug darauf, wie man sein Leben verändern und Alkohol und Respektlosigkeit hinter sich lassen kann, den anderen Jugendlichen und anwesenden BeraterInnen zu vermitteln. Ich befragte den Jugendlichen vor der gesamten Gruppe. So erfuhr der Lehrer inmitten aller Anwesenden, was sein Unterricht und seine Art bei dem Jugendlichen bewirkt hatten. Das, was den Unterschied aus-

9) Krankenschwestern, die Menschen auf der Straße betreuen (Anm. d. Ü.)

10) indigene Bevölkerung Kanadas (Anm. d. Ü.)

machte (Bateson 1972), war nach Meinung des Jugendlichen die unendliche Geduld des Lehrers, seine Fähigkeit, ihn unvoreingenommen dort abzuholen, wo er war, ihn für intelligent zu halten und sich auch nicht durch Reaktionen, die auf Verletzungen in der schulischen Vergangenheit zurückzuführen waren, aus dem Konzept bringen zu lassen. Der Lehrer war erstaunt und hatte keine Ahnung davon, was er bewirkt hatte.

*Erlebte Hilfen
öffentlich machen*

Auch wenn es primär nicht um diesen Lehrer ging, wurden seine ethischen Grundsätze und sein behutsames Eingehen auf Fähigkeiten und Wissen, die zu seiner Nachhaltigkeit und Nützlichkeit beitrugen, im Rahmen dieser *Witnessing Group* gezeigt. Zugleich erhielt der Jugendliche die Möglichkeit, etwas zurückzugeben und die erhaltene Unterstützung anzuerkennen, wobei er sich dabei vor ZeugnInnen wiederum respekt- und würdevoll zeigen konnte. Ohne dieses Feedback wäre die hervorragende Arbeit und Kompetenz unseres Lehrers vor ihm selbst verborgen geblieben. Möglicherweise habe ich als Therapeutin sogar im Stillen von der Beziehungsarbeit unseres Lehrers und dieses von der *Peak-House*-Gemeinde unterstützten Jugendlichen profitiert.

Ich benutze die folgenden Fragen, um BeraterInnen und SozialarbeiterInnen anzuregen, mit anderen den Wert ihrer Arbeit aufzuarbeiten, so dass wir weiter darauf vertrauen können, dass unser Tun einen Sinn hat. Ich meine hiermit ein Vertrauen auf lange Sicht, ein auf Erfahrung beruhendes Selbstvertrauen, das vielleicht nachhaltiger ist als Hoffnung.

- ▶ Was könnte man momentan über eure Art, eure Kompetenz und eure Arbeit sagen?
- ▶ Welche Art von Zuversicht oder berechtigter Hoffnung bringt ihr in eure Arbeit ein?
- ▶ Wie könnten Zuversicht und Hoffnung in Bezug auf die Nützlichkeit eurer Arbeit dazu beitragen, im Falle von Isolation und Verzweiflung wieder Vertrauen in den Sinn der eigenen Arbeit zu gewinnen?
- ▶ Wie könnten wir unser Wissen über die hilfreiche Wirkung anderer im Sozialbereich Arbeitenden als eine Praxis des „etwas Zurückgebens“ öffentlich machen?

Revolutionäre Liebe

Meine Arbeit ist von Lehren meines Vaters, Bill Reynolds, geprägt, der unserer großen Familie eine Art von Liebe vermittelte, die Menschen zusammenhält. Bill Reynolds hat eine erstaunliche Fähigkeit zur Liebe, die viele Menschen, die verloren gehen könnten, zusammenbringt und in Loyalität und Zusammengehörigkeit trägt. Meine Mutter, Joan Reynolds, brachte uns bei, wie man beharrlich und stetig auch angesichts von Schwierigkeiten an seiner Liebe festhält. Diese einfühlsamen Lehren aus meinem familiären und kulturellen Hintergrund sind mit meiner gesamten beruflichen und ehrenamtlichen Arbeit verwoben und ich glaube, dass etwas, das wir therapeutische oder gar revolutionäre Liebe nennen könnten, auch in unserer sozialen und therapeutischen Arbeit lebendig werden kann.

Die bahnbrechenden Lehren des chilenischen Biologen Humberto Maturana über die Biologie der Liebe beeinflussten die sozialen Berufe in den 1980er Jahren in starkem Ausmaß (Maturana & Varela 1994). Nach Auffassung Maturanas ist Liebe von grundlegender Bedeutung für soziale Aktivität und entsteht nicht erst aus dem Zusammensein, sondern ist das, was uns überhaupt zusammenbringt.

Die populäre Bewegung der kritischen Pädagogik liefert bedeutende Erkenntnisse für SozialarbeiterInnen und TherapeutInnen in Hinblick auf eine ethische Haltung im Sinne von Gerechtigkeit. Für sie stand der enge Zusammenhang von Liebe und Sozialarbeit nie in Frage. Freire beschreibt revolutionäre Liebe als einen Akt von Courage und als Verpflichtung gegenüber anderen. Revolutionäre Liebe ist per definitionem „emanzipatorisch und generativ im Hinblick auf das Fördern weiterer Akte der Liebe: Sie kann nicht mit Machtmissbrauch koexistieren“ (1970, S. 71). Freire sieht das Ziel dessen, was er Dialog nennt, in nichts Geringerem als der Befreiung der Welt! Er betrachtet Dialog als „kreativen Akt“ (1970, S. 70). Die TeilnehmerInnen am Dialog kämpfen darum, das Mitspracherecht wiederzuerlangen, der Dominanz zu widerstehen und sich an einem Dialog zu beteiligen, der ihre Menschlichkeit bekräftigt:

„Dialog kann jedoch nicht ohne eine ausgeprägte Liebe zur Welt und zu den Menschen existieren... Liebe ist gleichzeitig das Fundament von Dialog und der Dialog selbst. Da Liebe ein

*Revolutionäre Liebe
als ein Akt von
Courage und als
Verpflichtung ge-
genüber anderen*

Akt von Courage ist und nicht von Angst, ist Liebe Verpflichtung gegenüber anderen. Gleichgültig, wo sich die Unterdrückten befinden, ist das Handeln der Liebe Verpflichtung gegenüber ihrer Sache – der Sache der Befreiung. Und da diese Verpflichtung auf Liebe beruht, ist sie auch Dialog. Als mutiger Akt kann Liebe nicht sentimental sein; als freiheitlicher Akt darf sie nicht als Vorwand für Manipulation dienen. Sie muss weitere Freiheitshandlungen generieren, ansonsten ist es keine Liebe. Nur durch die Abschaffung der Unterdrückung ist es möglich, die Liebe wiederherzustellen, die zuvor unmöglich war. Wenn ich die Welt nicht liebe – wenn ich das Leben nicht liebe – wenn ich die Menschen nicht liebe – kann ich nicht in diesen Dialog eintreten“ (Freire 1978, S. 70-71).

Kritisches Denken als Denken, das die Solidarität der Menschen der Welt anerkennt

Die Voraussetzungen für Dialog sind Demut, Glaube an die Menschen, Hoffnung und kritisches Denken. Freire beschreibt kritisches Denken als Denken, das die Solidarität der Menschen weltweit anerkennt, das die Welt als im ständigen Umbruch begriffen sieht und das immer mit Handeln verbunden ist. Im Kontext der Arbeit mit marginalisierten und ausgebeuteten Menschen sehen viele SozialarbeiterInnen einen Zusammenhang mit Freires Lebenswerk. Dieser Zusammenhang wird wahrscheinlich eher von der Praxis als von der Theorie hergestellt, da nach meiner Erfahrung Freires Beiträge zu selten Erwähnung finden¹¹.

Mein Verständnis von Widerstand sagt mir, dass Liebe fortwährend geschehen kann und dass – um leicht von Freire abzuweichen – Unterdrückung nicht notwendigerweise Liebe unmöglich macht. Auch unterdrückte Menschen können Liebe zum Ausdruck bringen, während sie die Unterdrückung erleben. Das weiß ich, weil ich es von Folteropfern und Opfern politischer Gewalt erfahren habe. Die Art von revolutionärer Liebe, die ich meine, funktioniert als Akt des Widerstands und kann nicht auf sichere und friedliche Bedingungen warten, sondern findet selbst unter schlimmsten Umständen Gemeinschaft und Solidarität und inspiriert Würde und Widerstand in all seinen offenen und verdeckten Formen.

11) Einen eingehenden und kritischen Überblick über Freires Werk gibt „Paulo Freire: A Critical Encounter“ von McLaren und Leonard (1993).

Der kanadische Psychiater Karl Tomm hat mich dazu angeregt und ermutigt, die Möglichkeit von *therapeutischer Liebe* als ethische Haltung (1990), und umgekehrt die Möglichkeit von *therapeutischer Gewalt*, anzuerkennen und damit zu würdigen, welche Machtposition wir haben und welche Möglichkeiten in unseren Beziehungen liegen. Ich halte zwanglos und vorsichtig an der therapeutischen Liebe fest, so dass ich KlientInnen oder MitarbeiterInnen nicht aufbürde, auf gleiche Weise zu reagieren. Das fällt nicht leicht und erfordert sehr gute therapeutische Supervision und verantwortungsbewusstes Reflektieren. In einem Gespräch unter SupervisorInnen mit meinem Kollegen Allan Wade¹² sprach dieser die folgenden wichtigen Spannungsverhältnisse an, die auch ich für bedeutsam halte: „Ich spüre/habe einen gewissen Vorbehalt gegenüber den Begriffen ‚Liebe‘ und ‚revolutionäre Liebe‘, vielleicht, weil damit die Messlatte ziemlich hoch gelegt wird und dies allzu leicht mit einer Vorstellung von Besonderheit seitens Therapeuten/in einhergeht. Ich bin auch nicht sicher, ob der Begriff der revolutionären Liebe nicht nach etwas in der Größe Vergleichbarem verlangt, nach etwas eher Größerem oder Anderem im Vergleich zu dem, was sie geben wollen oder können. Ich denke, dass Begriffe wie einfach und höflich, zurückhaltend und freundlich, routiniert und berechenbar, engagiert und frei, sprachlich die Art von Ethik beschreiben, die du erklärst, und vielleicht ist es das, was du mit dem Konzept meinst“ (Allan Wade 2011, persönliche Mitteilung).

Achtsamer Umgang mit Begriffen

Unsere kollektive Nachhaltigkeit kann gefördert werden, indem wir uns Raum für Erfahrungen geben und unsere Arbeit auf Basis von revolutionärer Liebe ausüben, ohne dass wir diese von uns oder jemand anderem einfordern und ohne dass wir diese als ultimativen oder höchsten Ausdruck menschlicher Beziehungen ausgeben. Revolutionäre Liebe orientiert sich an der Möglichkeit einer tiefgründigen und *gerechten* Verbindung, die ich fördern und respektieren, aber nicht festzurren will.

12) Allan Wade ist ein kanadischer Therapeut. Er entwickelte die *Response-Based Therapy* als ein Verfahren zur Arbeit mit traumatisierten Personen, die Gewalterfahrungen erlitten haben. Konzeptionell baut dieser Ansatz auf Lösungsorientierter und auf Narrativer Therapie auf. (Anm. d. Red.)

Wandlungen¹³

Wenn man sich ausschließlich mit dem Schmerz, dem Kummer und den Schwierigkeiten unserer Arbeit beschäftigt, kann das dazu führen, dass der wertvolle Beitrag, den unsere Arbeit für unser Leben als SozialarbeiterInnen als auch für uns selbst leistet, verschleiert wird. Wir erhalten uns nicht nur selbst, sondern werden oft auf wunderbare und manchmal wundersame Weise durch die Arbeit mit den KlientInnen verändert.

Ansätze zu einer Befreiungspsychologie

Der Befreiungspsychologe, Jesuitenpater und Befreiungstheologe Ignacio Martín-Baró glaubte an die Möglichkeit, dass PsychologInnen aktiv für Gerechtigkeit eintreten können. Martín-Baró meinte, dass „zuerst die Psychologie befreit werden muss, um die Psychologie der Befreiung zu erreichen“ (1994, S. 25). Er war der erste Psychologe, der mich davon überzeugte, dass die Psychologie gegen Machtmissbrauch und Unterdrückung kämpfen kann. Ignacio Martín-Baró forderte wirksam die staatliche Macht heraus und wurde durch Agenten der Regierung von El Salvador 1989 zusammen mit sechs Jesuitenbrüdern, ihren Hausangestellten und deren Tochter ermordet. Nach der Ermordung wurden Martín-Barós Artikel posthum als Sammlung unter dem Titel *Writings for a Liberation Psychology* (1994) veröffentlicht. Martín-Baró spricht eloquent von der Möglichkeit einer relationalen Veränderung in unserer Arbeit als „ein Sich Öffnen gegenüber dem anderen, einer Bereitschaft, sich von dem/der anderen als einzelnes Wesen befragen zu lassen, seinen/ihren Worten im Dialog zuzuhören; in einer Beziehung zu und mit dem/der anderen, aber nicht über ihn/sie hinweg, der Realität entgegenzutreten, sich solidarisch in einem Kampf zu verbünden, in dem beide verändert werden“ (1994, S. 183; Übers.: U.S.).

Als BeraterIn/TherapeutIn offen für Veränderungen einzutreten bedeutet nicht, dass „wir uns nur mit uns befassen“ oder „unsere persönliche Arbeit auf dem Rücken der KlientInnen austragen“. Der professionelle Diskurs, den Foucault regulativen Diskurs, Verständlichkeitsgerüst und disziplinarisches Regime

13) Im Original: „Transformations“. Im Prinzip verweisen „transformations“ ebenso wie „changes“ auf „Veränderungen“. Die Autorin geht in diesem Abschnitt jedoch nicht von einfachen Veränderungen bzw. Fortschritten aus, sondern befasst sich mit umfassenderen, als Person bedeutsamen „Wandlungen“ (Anm. d. Red.)

nennt (1977), hält es für geboten, dass wir neutral und unverändert in unserer Beziehungsarbeit bleiben, sonst könnte man uns vorwerfen, uns selbst zu sehr in den Mittelpunkt zu stellen. Ich behaupte dagegen, dass es ethisch ist, dass ich mich als sinnvoll wahrnehme, wenn ich mit Menschen in der *Downtown Eastside* arbeite. Es ist auch in Ordnung, dass ich durch meine Arbeit mit Misshandlungsoffern und Männern in der Todeszelle wieder eine gewisse Beziehung zur Spiritualität bekommen habe.

Harlene Anderson, die für die Entwicklung und Verbreitung kollaborativer Therapie steht, schreibt, dass nach ihrer Auffassung Dialog beiderseitig verändernd ist, sowohl für PraktikerInnen als auch für KlientInnen, die sie als DialogpartnerInnen bezeichnet. Anderson meint, dass im Dialog „jede Seite, also auch PraktikerInnen, dem gleichen Risiko der Veränderung ausgesetzt ist wie die andere“ (2008, S. 19; Übers.: U.S.).

Veränderung als Veränderung auf beiden Seiten

Michael White war der erste Therapeut, der es mir ermöglichte, Wege zu finden, um den Beitrag der KlientInnen zu meinen Veränderungen zu würdigen. Er schrieb: „Ich möchte besonders betonen, welche Bedeutung es für mich hat, die Art und Weise zu würdigen, in der diese Interaktionen lebensverändernd für mich sind – wie wichtig es ist, eine angemessene Form zu finden, um offen darüber im therapeutischen Kontext zu sprechen“ (1995, S. 57; Übers. U.S.). Ich lernte Misshandlungsoffer, Opfer von *Residential Schools*¹⁴ und Opfer anderer Menschenrechtsverletzungen kennen, deren Lebensgeschichten mich demütig machen, schockieren, inspirieren, bewegen und verändern (Reynolds 2010d).

Wenn ich es für angebracht halte, erarbeite ich gemeinsam mit den KlientInnen die Bedeutung unserer Beziehungen für mich, und wie ich durch unsere Arbeit verändert worden bin. Manchmal ist es günstiger, solche Gespräche eher mit SupervisorInnen und KollegInnen zu führen, weil ein solches Gespräch für den/die Klienten/in nicht unbedingt von Nutzen ist, da es sich auf den/die BeraterIn/TherapeutIn konzentriert. Diskretion und ein feines Gespür sind wichtig, um zu entscheiden, was

Auf der Beziehung beruhende Erfahrungen

14) Internatsschulen, in denen die Kinder der australischen Urbevölkerung assimiliert werden sollten (Anm. d. Ü.)

man den KlientInnen mitteilt. Jedoch ist es keineswegs neutral oder objektiv, wenn man die Veränderungswahrnehmungen von TherapeutInnen und SozialarbeiterInnen vor den KlientInnen geheim hält und nur in Supervisorengesprächen über die bewegenden Momente bei einem/einer selbst spricht. Ich sehe für mich eine ethische Forderung darin, die relationale Beteiligung der KlientInnen an der Veränderung von uns als PraktikerInnen anzuerkennen und zu würdigen: Die Anerkennung dieser relationalen Veränderung zurückzuhalten ist so, als würde man der Beziehung, und somit den KlientInnen, etwas wegnehmen. Wenn KlientInnen, mit denen ich zusammenarbeite, von einer emotionalen Erfahrung sprechen, bin ich bewegt, und obwohl ich meine Empfindung nicht in den Mittelpunkt stellen will, benenne ich sie in diesem Augenblick, da es eine auf der Beziehung beruhende Erfahrung ist, die nicht nur mir gehört. „Wenn ich höre, wie du von diesem ‚Festhalten an der Würde‘ sprichst, spüre ich ein Kribbeln in den Beinen“. Diese Information kann als eine Art körpersprachliche Beziehungsaussage verstanden werden.

Ich frage mich, was es bei den KlientInnen bewirken könnte, wenn sie wissen, dass sie uns auch verändern. Ohnehin glaube ich, dass die KlientInnen unser Leben bereichern, ob wir das würdigen oder nicht. Wir werden bei unserer Arbeit verändert, was nicht nur hinnehmbar, sondern auch wünschenswert ist, da es zu unserer kollektiven Nachhaltigkeit beiträgt. Wir müssen immer wieder Wege finden, um den KlientInnen nachvollziehbar zu sagen, dass diese Beziehungen für uns bedeutsam sind und uns verändern!

Meine Erfahrungen in der Therapie und Sozialarbeit haben mich dahingehend verändert, dass meine kritische Analysefähigkeit tiefgehender und kompetenter geworden ist. Die Erfahrungen aus Aktivismus und Sozialarbeit verändern und beeinflussen sich wechselseitig, sobald wir unsere Erkenntnisse in die Welt der Praxis einbringen.

Veränderung entsteht durch solidarische Beziehungen über Unterschiede hinweg – in helfenden Beziehungen mit KollegInnen und KlientInnen. Diese Erfahrungen lehren uns, bestimmte Schnittmengen zu finden: Dabei berücksichtigen wir unterschiedliche Identitätsbereiche, die innerhalb unserer Beziehungen zu Menschen mit unterschiedlichem Zugang zu

Macht, Privilegien und Unterdrückung wechselseitig miteinander verbunden sind (Grant 2008; Robinson 2005; Crenshaw 1995; Waldegrave & Tamasese 1993). Beziehungen über Unterschiede hinweg sind riskant und stets riskanter für diejenigen mit weniger Zugang zu Macht. Ich gebe zu, dass ich von den schwierigen Erfahrungen anderer Menschen auf deren Kosten und zu meinem Vorteil profitiert habe. Ich habe von Menschen aus dem Globalen Süden¹⁵ und von diskriminierten und minorisierten Menschen gelernt, von Flüchtlingen, AktivistInnen, Opfern von Folter und politischer Gewalt, einschließlich der Opfer von *Residential Schools*; ich habe auch von Menschen gelernt, die durch heterosexuelle Normen wegen ihres Geschlechtes als *gender outlaws* und als andersartig diskriminiert werden (Bornstein 1994)¹⁶. Durch meinen Aktivismus und in meiner therapeutischen und sozialen Arbeit fühle ich mich diesen Lehren gegenüber verpflichtet.

Ich bin geprägt von der radikalen schwarzen Feministin *bell hooks* und ihrem langjährigen Freund, dem weißen radikalen kritischen Pädagogen Ron Scapp, die ein Gespräch veröffentlichten, um „diese Grenzüberschreitungen zu dokumentieren“, nämlich die Veränderungen zu veranschaulichen, die aus ihrer Beziehung über unterschiedliche Orte von Privilegien und Unterdrückung hinweg erwachsen sind (hooks 2003, S. 106). Scapp sagt: „Wenn ich gefragt würde, was ich aus meiner Erfahrung aus der Verbindung mit dieser unglaublich starken, intelligenten, schwarzen Feministin gelernt habe, dann wäre es, dass ehrliches, aufrichtiges und leidenschaftliches Engagement in Bezug auf Unterschiedlichkeit und Anderssein mir die Chance gibt, gerecht in Liebe zu leben. Unterschiedlichkeit verbessert das Leben. Das sollte nicht mit oberflächlichen Vorstel-

Beziehungen über Unterschiede hinweg sind riskant und stets riskanter für diejenigen mit weniger Zugang zu Macht

15) Die Politikwissenschaftlerin Anne Braveboy-Wagner hat den Begriff des „*Global South*“ geprägt und dazu mehrere Studien veröffentlicht (Braveboy-Wagner A (Hg) 2003: *The Foreign Policies of the Global South. Rethinking Conceptual Frameworks*. Boulder, Col). Siehe: www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=24932 (Anm. d. Red.)

16) Heteronormativität beschreibt Normierungsbestrebungen in Bezug auf Liebe, Sexualität, Familienbeziehungen, Geschlechterrollen und andere soziale Beziehungen. Teil der Heteronormativität sind die Konstrukte der „Kernfamilie“, der Ehe als ausschließliche Beziehung von Mann und Frau, Sex als ausschließlich akzeptabel zwischen Mann und Frau, enge und rigide gesellschaftliche Normen, wie Geschlecht ausgeübt wird (ein Mann sein, eine Frau sein, nichts dazwischen oder mittendrin sein) (Butler 1990). Zwischen homosexuellen und feministischen Theorien gibt es Schnittpunkte im Kampf gegen Heteronormativität (Rich 1980, Warner 1991).

lungen von Inklusivität oder Erfahrungen von Vielfalt verwechselt werden, wenn man auf der privilegierten Seite steht und die anderen aufnimmt oder etwas von ihnen nimmt. Stattdessen geht es darum, grundlegend bewegt – vollkommen verändert – zu sein. Das Endergebnis dieser Veränderung ist Gegenseitigkeit, Partnerschaft und Gemeinschaft.“ (hooks 2003, S. 115; Übers. U.S.)

Das soziale Göttliche¹⁷

Durch die Beteiligung an spontanen Gerechtigkeitsbekundungen und die körperliche Verbundenheit mit Unbekannten, die mich bei direkten Aktionen im Kampf gegen Unterdrückung solidarisch in die Arme schlossen, bin ich als Aktivistin belebt worden. Diese Momente stärken meine Hoffnung auf Veränderung an vielen Fronten und inspirieren mich in meiner therapeutischen Arbeit mit marginalisierten Menschen. Diese Erfahrungsmomente, die meinen Geist nähren und meine begründete Hoffnung stützen, sind Teil dessen, was das soziale Göttliche ausmacht. „Das soziale Göttliche... von dem wir sprechen, ermöglicht uns, die behagliche Atmosphäre des Abendmahls wiederherzustellen und für soziale Räume im Herzen der kalten, inhumanen Metropole zu sorgen. Die offensichtliche Dehumanisierung des urbanen Lebens lässt spezifische Konstellationen für den Austausch von Leidenschaft und Gefühl entstehen“ (Maffesoli 1996, S. 42; Übers. U.S.). Die australische Aktivistin und Akademikerin Anita Lacey sagt: „In diesen Sphären von Gerechtigkeit kommt temporär das zum Ausdruck, was globale kapitalismuskritische AktivistInnen anstreben... das soziale Göttliche, ein Zusammengehörigkeitsgefühl in einer selbst bestimmten und gestalteten Umgebung“ (2005, S. 404; Übers. U.S.).

In unserer Arbeit mit Menschen am Rande unserer Gesellschaft sind bereits solidarische Verbundenheit und Verbindungspunkte für das soziale Göttliche vorhanden. Ich bemühe mich, diese Beziehungen aufzuzeigen und sie zu stärken und zu intensivieren. Ich suche nach dem, was der anarchistische kanadische Theoretiker Richard Day mit „Affinitäten“ (2004, S. 716) beschreibt. Affinitäten sind zeitweilige Verknüpfungspunkte,

¹⁷ Im Original: „The Social Divine“: Siehe Fußnote 4 zum Begriff des „divin social“ bei Durkheim

Etwas Veränderndes geschieht, das im Einklang mit unserer kollektiven Ethik für Gerechtigkeit steht

an denen wir uns treffen und wo etwas Veränderndes geschieht, das im Einklang mit unserer kollektiven Ethik für Gerechtigkeit steht.

Das soziale Gewissen stellt eine erhoffte Verbindung und eine soziale Poesie (Katz & Shotter 2004) des kollektiven Zusammenhalts dar. In Beziehungen gelebter Solidarität nehmen wir uns als an der Seite anderer stehend wahr und diese anderen sind mit uns durch geteilte ethische Verantwortung verbunden. Unsere ungestillten Hoffnungen auf eine gerechte Gesellschaft und globale Gerechtigkeit werden stärker durch Erfahrungsmomente des sozialen Göttlichen genährt als durch einen Widerstand gegen Burnout.

(Nicht abschließendes) Fazit

Im Gegensatz zu den verordneten Geschichten über Burnout als Preis für meine Arbeit wurde mein Leben durch meine Tätigkeit unermesslich bereichert, und meine Hoffnungen haben sich verstärkt. Als SozialarbeiterInnen und TherapeutInnen halten wir diese schwierige Tätigkeit nicht nur aus, sondern wir verändern uns gemeinsam mit KollegInnen und KlientInnen durch sie. Es gibt ständig unvorhersehbare Möglichkeiten für Veränderung und Momente der Hoffnung. Im Geiste der Solidarität nehmen wir die wichtige Arbeit anderer wahr, sind mit ihr verbunden und werden ZeugInnen unserer inspirierenden Erfolge – wohl wissend, dass noch viel mehr zu tun ist. Diese kollektive Verbundenheit trägt dazu dabei, dass wir unsere Arbeit als realisierbar und nachhaltig ansehen. Diese Tätigkeit steht im Zeichen der Erd-Demokratie, die einen Zusammenhang zwischen dem Erhalt unseres Planeten und der Nachhaltigkeit von TherapeutInnen und SozialarbeiterInnen herstellt und sich durch praktisches Handeln im Sinne der Gerechtigkeit äußert.

Was folgt, ist eine Geschichte, die meiner Beziehung zu kollektiver Nachhaltigkeit und zum sozialen Göttlichen aus dem Herzen spricht:

Es ist April 2009. Bis zu den Olympischen Spielen, die sieben bis neun Milliarden Dollar kosten werden, wird noch ein Jahr vergehen und die Obdachlosigkeit hat sich noch nicht verdreifacht. Der „Marsch gegen Obdachlosigkeit“ beginnt in drei verschiedenen Stadtteilen von Vancouver. Die Menschen versam-

meln sich und marschieren aufeinander zu, bis sie schließlich an einem Platz zusammenkommen, an dem die Kundgebung stattfindet. Ich marschiere an der Seite der Menschen von Downtown Eastside, neben einigen Typen, die Einkaufswagen vor sich herschieben, Zigaretten rauchen und aus Flaschen trinken, die in Papiertüten stecken. Drei Frauen der First Nations befestigen mit einer Sicherheitsnadel ein Stück Stoff auf meinem Rücken, auf dem „Wohnungen statt Olympia“ steht. Wir sind eine begeisterte, aber auch skeptische Truppe. Ein obdachloser Mann mit strähnigem Haar, der neben mir läuft, antwortet auf seine Weise auf Sprechchöre, was uns zum Lachen bringt. Wir erfreuen uns an seinem Humor. In dem Augenblick, in dem wir die Robson Street hinaufgehen, sehen wir eine Menschenmenge aus dem Westteil der Stadt auf uns zukommen. Da gibt es keine Einkaufswagen oder klapprig zusammengeklippten Rollstühle zu sehen, sondern geländegängige Kinderwagen und teure Regenbekleidung. Es ist das Zusammentreffen zweier sehr unterschiedlicher Gruppen. Der Mann neben mir bleibt stehen. Irgendwie fühle ich mich mit ihm verbunden. Dieser Beziehungsmoment zwischen mir und diesem obdachlosen Mann in Verbindung mit all den DemonstrantInnen von der West Side ist ein Moment des sozialen Göttlichen. Unsere Unterschiede bleiben im Hintergrund, sind aber nicht unsichtbar: Doch im Vordergrund steht unsere solidarische Verbundenheit. Er sieht mich an, lächelt und sagt staunend: „Die sind für uns hier.“

Widmung

Im Gedenken an das Lebenswerk von Harriet Nahanee, Stammesälteste und *Residential School*-Opfer, die wegen ihres Protestes gegen die Umweltzerstörung durch die Olympischen Spiele 2010 inhaftiert wurde und anschließend starb.

Für alle, die an den direkten Aktionen gegen die durch die Olympischen Spiele verursachte Häusersanierung, Armut und Obdachlosigkeit teilnahmen – auch wenn wir Eishockey-Fans sind. Insbesondere für das *Anti Poverty Committee (APC)*, das seine eigene Sicherheit riskierte, um die Menschen über den Zusammenhang zwischen den Olympischen Spielen und der Obdachlosigkeit aufzuklären; für das *Olympic Resistance Network (ORN)*, *No One Is Illegal (noii)* und andere Widerstandsgruppen aus dem Stadtteil *Downtown Eastside* in Vancouver.

Danksagungen

Große Anerkennung und ein Dankeschön an alle, deren „Super“-visorin ich bin, für ihre Zusammenarbeit und ihre Lehren, Krisen, Erscheinungen, ethischen Dilemmata, leidenschaftlichen Fragen und ihre Gesellschaft, besonders für die guten Menschen von *RainCity Housing*, *Women Against Violence Against Women* und *Peak House*. Diese Arbeit wird von meinen Stammesältesten unterstützt, die mich lehrten, dass unsere Therapiegemeinschaft nicht nur Gerechtigkeit tolerierte, sondern auch notwendig machte: Ignatio Martín-Baró aus El Salvador, Imelda McCarthy und Nollaig Burne vom *Irish Team* und Kiwi Tamasese, Charles Waldegrave, Warihi Campbell und Flora Tahaka, die Leute von *Just Therapy* in Aotearoa/Neuseeland. Anerkennung für und solidarische Verbundenheit mit Stephen Madigan, Cheryl White und David Denborough, die ständig Raum für meine Arbeit schaffen und vor allem das Gerüst und den Freiraum für Ideen aus den Bewegungen für soziale Gerechtigkeit bereitstellen, damit diese innerhalb der *Narrative Community* Beachtung finden. Vielen Dank für die sorgfältige und gründliche Durchsicht dieses Artikels an Ali Borden, Christine Dennstedt, Stephen Madigan und Allan Wade. Schließlich meine Wertschätzung und mein Dank an die KritikerInnen von Dulwich, Gene Combs, David Newman und Angel Yuen, die dabei halfen, diese Arbeit zu verbessern.

Literatur

- Alcoholics Anonymous (2001) *The Big Book* (4th ed.) Alcoholic Anonymous World Services, New York
- Anderson H (2008, September) Collaborative practices in organization, therapy, education and research contexts. Paper presented at the Social Construction Relational Theory and Transformative Practices Conference, Sarasota, FL
- Apted M (Director) & Chobanian A (Producer) (1992) *Incident at Oglala* [Motion Picture]. United States: Miramax Films
- Bateson G (1972) *Steps to an ecology of mind*. Ballantine, New York [deutsch 2001 (9. Aufl.). *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Suhrkamp tw 571, Frankfurt/M*]
- Bird J (2000) *The heart's narrative: Therapy and navigating life's contradictions*. Edge Press, Auckland, NZ

- Bird J (2006) *Constructing the Narrative in Supervision*. Edge Press, Auckland, NZ
- Bornstein K (1994) *Gender outlaw: On men, women and the rest of us*. Routledge, New York
- Butler J (1990) *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge, New York
- Crenshaw K (1995) Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of colour. In: Crenshaw K, Gotanda G, Peller G, Thomas K (Eds) *Critical race theory: The key writings that formed the movement*. The New Press, New York, S. 357-383
- Cushman P (1995) *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*. Addison Wesley, Reading MA
- Cushman P (2006) Where do psychotherapy narratives come from? Avoiding the arrogance of monoculturalism and the dead-end of relativism. Keynote address at the Therapeutic Conversations Conference, Vancouver, Juni 2006
- Day R (2004) From hegemony to affinity: The political logic of the newest social movements. *Cultural Studies* 18(5): 716-748
- Dennstedt C, Grieves L (2004) Unravelling Substance Misuse Stories: ReAuthoring and Witnessing Practices. In: Madigan S (Ed) *Therapeutic Conversations 5: Therapy from the Outside*. Yaletown Family Therapy, Vancouver, S.55-72
- Derrida J (1978) *Writing and difference*. Routledge, London [deutsch 2000 (10. Aufl.). *Die Schrift und die Differenz*. Suhrkamp tw 177, Frankfurt/M]
- Fanon F (1963) *The wretched of the earth*. Grove Weidenfeld Publishers, New York [deutsch 1981. *Die Verdammten dieser Erde*. Suhrkamp, Frankfurt/M]
- Fanon F (1967) *Black skin, white masks*. Grove Press, New York
- Figley C (1998) *Burnout in families: The systemic costs of caring*. CRC Press, New York
- Figley C (2002) *Treating compassion fatigue*. Bruner-Routledge, New York
- Foucault M (1972) *The archaeology of knowledge*. Harper Colophon, New York [deutsch 2002. *Archäologie des Wissens*. Suhrkamp tw 356, Frankfurt/M]
- Foucault M (1977) *Discipline and punish: The birth of the prison*. Random Press, New York [deutsch 2012. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp tw 184, Frankfurt/M]
- Foucault M (1980) *Power/knowledge; Selected interviews and other writings 1972-1977*. Pantheon Books, New York [deutsch enthalten in: 2005. *Schriften Dits et Ecrits, 4 Bde.*, Suhrkamp, Frankfurt/M]
- Freire P (1970) *Pedagogy of the oppressed*. Continuum, New York [deutsch 2007. *Unterdrückung und Befreiung*. Waxmann, Münster]
- Freire P (1978) *Pedagogy in Process: The letters to Guinea Bissau*. Seabury Press, New York
- Freire P (2001) *Pedagogy of freedom: Ethics, democracy and civic courage*. Rowman & Littlefield, Lanham MD [deutsch 2007. *Bildung und Hoffnung*. Waxmann, Münster]
- Furlong M (2008) The multiple relationships between the discipline of social work and the contribution of Michael White. *Australian Social Work* 61(4):403-420
- Furlong M, Lipp J (1995) The multiple relationships between neutrality and therapeutic influence. *Australian and New Zealand J of Family Therapy* 16:201-211
- Geertz C (1973) *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books, New York [deutsch 2009 (11. Aufl.). *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp tw 696, Frankfurt/M]
- Goffman E (1963) *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Prentice Hall, Engelwood Cliffs, NJ [deutsch 2001 (15. Aufl.). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Suhrkamp tw 140, Frankfurt/M]
- Grant K (2008) Pursuing international humanitarian aid assignments, response 2. In: Arthur N, Pedersen P (Eds) *Case incidents in counseling for international transitions*. American Counselling Association, Alexandria, VT, S. 326-334
- Habermas J (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/M. [Daraus Kap. V: Der Paradigmenwechsel bei Mead und Durkheim: Von der Zweckmäßigkeit zum Kommunikativen Handeln; S. 7-170; im web unter: <http://solomon.tinyurl.alexanderstreet.com/cgi-bin/asp/philosoph/getdoc.pl?S10023120-D000002>]
- Hanisch C (1970) The Personal is Political. In: Firestone S, Koedt A (Eds) *Notes from the Second Year: Women's Liberation, Major Writings of the Radical Feminists*. Radical Feminism, New York
- Hernandez P, Gangsei D, Engstrom D (2007) Vicarious resilience: A new concept in work with those who survive trauma. *Family Process* 46(2):229-241
- Herwig-Lempp J, Kühling L (2012) Sozialarbeit ist anspruchsvoller als Therapie. *Z f systemische Therapie und Beratung* 30(2): 51-56
- Hoffman L (2002) *Family therapy: An intimate history*. WW Norton, New York
- hooks b (2003) *Teaching community: A pedagogy of hope*. Routledge, New York

- James W (1995) The moral equivalent of war. *Peace and Conflict: J of Peace Psychology* 1:17-26
- Johal A (2007) UN Observer: ‚Massive Crisis‘ in Vancouver Blames ‚mis-guided policy‘ for homeless wave. *The Tyee*. Retrieved October 31, 2007 from <http://thetyee.ca/Views/2007/10/31/Kothari/>
- Katz A, Shotter J (2004) On the way to ‘presence’: Methods of a ‘social poetics’. In: Paré D, Lerner G (Eds) *Collaborative practice in psychology and psychotherapy*. Haworth Clinical Practice Press, New York
- Keller D (2010) Poetry, music and resistance – anti-olympic tent village occupies VANOC parking lot (February 16, 2010) Retrieved June 7, 2011 from <http://vancouver.mediacoop.ca/audio/2806>
- Korzybski A (1933) A non-aristotelian system and its necessity for rigour in mathematics and physics. *Science and Sanity* (4th ed.) The Institute of General Semantics, Lakeville, CT, S. 747–61.
- Kvale S (1996) *Inter-views: An introduction to qualitative research interviewing*. Sage Publ., London
- Lacey A (2005) Spaces of justice: The social divine of global anti-capital activists’ sites of resistance. *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie* 42(4):407
- Madigan S (1997) Re-considering memory: Remembering lost identities back towards re-membered selves. In: Nylund D, Smith C (Eds) *Narrative therapies with children and adolescents*. Guilford Press, New York, S. 338-355
- Madigan S (2011) *Narrative Therapy*. American Psychological Association, Washington, DC
- Maffesoli M (1996) *The time of the tribes: The decline of individualism in mass society*. Sage, London
- Martín-Baró I (1994) *Writings for a Liberation Psychology*. Harvard University Press, Cambridge, MA
- Marx K (1994) *Early Political Writings* (ed. by O’Malley J) Cambridge University Press, Cambridge [*deutsch (1962) Frühe Schriften, Bd. 1 (hgg. von Furth P, Lieber HJ), Cotta, Stuttgart*]
- Maturana H, Varela F (1994) *The tree of knowledge: The biological roots of human understanding*. Shambhala, Boston [*deutsch (1987) Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. Scherz, München*]
- McCann I, Pearlman L (1990) *Psychological trauma and the adult survivor: Theory, therapy and transformations*. Brunner/Mazel, New York
- McCarthy I (2001) Fifth province re-versings: The social construction of women lone Parents’ inequality and poverty. *J of Family Therapy* 23:253-277
- McLaren P, Leonard P (1993) *Paulo Freire: A Critical Encounter*. Routledge, London
- Myerhoff B (1982) Life history among the elderly: Performance, visibility, and remembering. In: Ruby J (Ed) *A crack in the mirror*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia
- Narcotics Anonymous (1988) *Narcotics Anonymous Basic Text* (5th Ed.) World Service Office, Van Nuys, CA
- Nataf Z (1996) *Lesbians talk Transgender*. Scarlet Press, London
- No One Is Illegal Vancouver (o.J.) Retrieved December 30, 2008 from <http://noii-van.resist.ca>
- Peltier L (2008) Leonard Peltier Defense Committee, Retrieved March 21, 2008 from <http://www.leonardpeltier.net/>
- Peltier L (1999) *Prison writings: My life is my Sundance*. St. Martins Griffin, New York
- Piercy M (1982) *Circles on the Water: Selected Poems of Marge Piercy*. Knopf, New York
- Public Health Agency of Canada (2006) What determines health. Retrieved Sept. 20, 2009 <http://www.phac-aspc.gc.ca/ph-sp/determinants/index-eng.php>
- Reynolds V (2002) Weaving threads of belonging: Cultural Witnessing Groups. *J of Child and Youth Care* 15(3):89-105
- Reynolds V (2008) An ethic of resistance: Frontline worker as activist. *Women Making Waves* 19(1):5
- Reynolds V (2009) Collective ethics as a path to resisting burnout. *Insights: The Clinical Counsellor’s Magazine & News*, December 2009:6-7
- Reynolds V (2010a) Doing Justice as a Path to Sustainability in Community Work. <http://www.taosinstitute.net/Websites/taos/Images/PhDProgramsCompletedDissertations/ReynoldsPhDDissertationFeb2210.pdf>
- Reynolds V (2010b) A Supervision of Solidarity. *Canadian J of Counseling* 44(3):246-257
- Reynolds V (2010c) Fluid and Imperfect Ally Positioning: Some Gifts of Queer Theory. *Context* (ed. by Association for Family and Systemic Therapy, UK) October 2010:13-17
- Reynolds V (2010d) Doing justice: A witnessing stance in therapeutic work alongside survivors of torture and political violence. In: Raskin J, Bridges S, Neimeyer R (Eds) *Studies in meaning: Constructivist perspectives on theory, practice, and social justice*. Pace University Press, New York, S. 157-184
- Rich A (1980) Compulsory Heterosexuality and Lesbian existence. *Signs: J of Women in Culture & Society* 5: 631-60
- Ricoeur P (1970) *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Yale University Press, New Haven, CT [*deutsch (1999, 4. Aufl.) Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Suhrkamp tw 76, Frankfurt/M*]

- Robinson T (2005, 2nd ed.) The convergence of race, ethnicity, and gender: Multiple identities in counselling. Pearson Education, Boston, MA
- Sanders C (1997) Re-authoring problem identities: Small victories with young persons captured by substance misuse. In: Smith C, Nylund D (Eds) Narrative therapies with children and adolescents. Guilford, New York, S. 400-422
- Sanders C (2007) A poetics of resistance: Compassionate practice in substance misuse therapy. In: Brown C, Augusta-Scott T (Eds) Narrative therapy: Making meaning, making lives. Sage Publ., London, S. 59-77
- Shay J (1995) Achilles in Vietnam: Combat trauma and the undoing of character. Touchstone, New York
- Shiva V (2005) Earth democracy: Justice, sustainability, and peace. South End Press, Cambridge UK [*deutsch 2006: Erd-Demokratie. Alternativen zur neoliberalen Globalisierung. Rotpunktverlag, Zürich*]
- Tamasese K (2001) Talking about culture and gender. In: White C (Ed) Working with the stories of women's lives. Dulwich Centre Publications, Adelaide AUS, S. 15-22
- Todd N, Wade A (1994) Domination, deficiency and psychotherapy. Calgary Participator, Fall:37-46
- Tomm K (1987) Interventive interviewing: II. Reflexive questioning as a means to enable self healing. Family Process 26:167-183 [*deutsch 1988. Das systemische Interview als Intervention: Teil II. Reflexive Fragen als Mittel zur Selbstheilung. System Familie 1:220-243*]
- Tomm K (1990) Ethical postures in family therapy. Paper presented at the annual meeting of the American Association for Marriage and Family Therapy. Philadelphia, PA
- Uzelman S (2005) Hard at work in the bamboo garden: Media activists and social movements. In: Langlois A, Dubois F (Eds) Autonomous media: Activating resistance and dissent. Cumulus Press, Montreal, S. 17-27
- Wade A (1996) Resistance knowledges: Therapy with aboriginal persons who have experienced violence. In: Stephenson PH, Elliott SJ, Foster LT, Harris J (Eds) A persistent spirit: Towards understanding aboriginal health in British Columbia. Canadian Western Geographical Series 31:167-206
- Waldegrave C, Tamasese K (1993) Some central ideas in the 'Just Therapy' approach. Australian and New Zealand J of Family Therapy 14:1-8
- Waldegrave C, Tuhaka F, Tamasese K (1996, June) Family therapy and its implications for research and social policy. Keynote address presented at the Therapeutic Conversations III International Conference on Narrative and Solution Focused Therapies. Denver, CO
- Warner M (1991) Fear of a Queer Planet. Societal Text 9:3-17
- Weingarten K (2003) Common shock: Witnessing violence every day. Penguin, New York
- Weingarten K (2004) Witnessing the effects of political violence in families: Mechanisms of intergenerational transmission and clinical interventions. J of Marital and Family Therapy 30:45-60
- White E (1991) Between suspicion and hope: Paul Ricoeur's vital hermeneutic. J of Literature and Theology 5:311-321
- White M (1995) Re-authoring lives: Interviews and essays. Dulwich Center Publications. Adelaide, AUS
- White M (2000a) Reflections on Narrative practice: Essays and interviews. Dulwich Center Publications, Adelaide, AUS
- White M (2000b) Re-engaging with history: The absent but implicit. In: White M. (Ed) Reflections on Narrative practice: Essays and interviews. Dulwich Centre Publications. Adelaide, AUS, S. 35-58
- White M (2002) Addressing personal failure. International J of Narrative Therapy and Community Work 3: 33-76
- White M (2004) Narrative practice and exotic lives: Resurrecting diversity in everyday life. Dulwich Center Publications. Adelaide, AUS

Vikki Reynolds, PhD, RCC
e-mail: vr@vikkireynolds.ca