Zur Reproduktion (kultureller) Differenzierungsprozesse in der Sozialen Arbeit

**Eine kritische Auseinandersetzung
mit interkulturellen Ansätzen**

Bachelor Thesis
Seraina Cheblak

Eingereicht bei Prof. Dr. Maritza Le Breton
Hochschule für Soziale Arbeit FHNW
Bachelor-Studium in Sozialer Arbeit, Olten

Juni 2018

Abstract

Die Soziale Arbeit im Migrationskontext wird mit einer Ausgrenzungsproblematik und der Bearbeitung von kulturellen, ethnischen und rassistisch geprägten Problemlagen konfrontiert. Strategien und Konzepte zu „interkultureller Kompetenz“ sind deshalb in der Sozialen Arbeit zu einem zentralen Thema geworden und werden im Rahmen professionellen Handelns mit Migrantinnen und Migranten oftmals als ausserordentliche Fähigkeiten verstanden, welche im Umgang mit interkulturellen Überschneidungssituationen, mit Fremdheit und Differenz Erfolg versprechen. Was aber, wenn ein solches Professionalitätsverständnis eine umfassende Perspektive auf die individuellen Problemlagen und Bedürfnisse der Adressatinnen und Adressaten vernachlässigt und erneut zu Ausgrenzungen führt?

Die folgende Arbeit versucht anhand der Entwicklung interkultureller Ansätze im Kontext der schweizerischen Migrationspolitik und einer Auseinandersetzung des aktuellen Diskurses sowie einer kritischen Perspektive zu veranschaulichen, wie „Interkulturelle Ansätze“ sich zu pauschalisierenden Handlungskonzepten verfestigen können und wie die Soziale Arbeit dadurch Gefahr läuft, sich selbst an der Reproduktion kultureller Differenzierungsprozesse zu beteiligen.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Die Entwicklung interkultureller Aspekte in der Sozialen Arbeit im Kontext der schweizerischen Migrationspolitik	6
2.1 Politik der Überfremdung – „Ausländerpädagogik“	7
2.2 Politik der Integration – Interkulturelle Öffnung	9
3. Interkulturelle Kompetenz – Der aktuelle Diskurs	11
3.1 Verständnisse von „Kultur“ und „Interkulturalität“	13
3.2 Hinz-Rommel – „Kultur als Repertoire von Symboldeutungen“	15
3.2.1 Zeit, Raum und Sprache	16
3.2.2 Ein umfassendes Anforderungsprofil.....	17
3.3 Alexander Thomas – „Grundlagen interkultureller Handlungskompetenz“	20
3.3.1 „Eigenkulturelle und fremdkulturelle Orientierungssysteme“	21
3.3.2 Kulturstandards als Grundlage interkultureller Handlungskompetenz.....	22
4. Kritische Perspektiven	27
4.1 Zur Verbindung von Kultur und Migration	27
4.2 Zur (Re-)Produktion von (kultureller) Differenz	30
4.3 Zur Verbindung von Kultur und Geschlecht	32
5. Erkenntnisse und Diskussion	35
6. Weiterführende Fragen	40
7. Literatur	41

1. Einleitung

Die Soziale Arbeit befasst sich seit ihrer Entstehung mit der Thematisierung von Differenzen, die sich aufgrund von Armut oder gesellschaftlichen Abweichungen ergeben, und auch verschiedenste Migrationsbewegungen gehören fortwährend zum Wirkungsbereich der Sozialen Arbeit. Dennoch scheinen die wachsende Migrationsbevölkerung und ihre vermeintlich zunehmende Heterogenität, sowohl für die Mehrheitsgesellschaft und Sozialpolitik europäischer Einwanderungsländer¹ als auch für die Soziale Arbeit, eine neue Herausforderung darzustellen und eine neue Perspektive im Umgang mit kulturellen, ethnischen und rassistisch geprägten Problemlagen zu fordern. Kulturell-ethnische Differenzierungsprozesse wie Zuschreibungen, Fehldiagnosen, unsachgemässe Interventionen und Identitätsmissachtungen, auch und gerade in sozialpädagogischen Handlungsfeldern, fördern und bestärken das Bestreben nach einer verbesserten Handlungsfähigkeit, weshalb Strategien und Konzepte zu interkultureller Kompetenz in der Sozialen Arbeit zu einem zentralen Thema geworden sind (vgl. Grosch/Gross/Leenen 2008: 10, Mecheril 2008: 151). Interkulturelle Kompetenzen im Rahmen professionellen Handelns mit Migrierten werden als ausserordentliche Fähigkeiten beschrieben, welche im Umgang mit interkulturellen Überschneidungssituationen, mit Fremdheit und Differenz Erfolg versprechen. Die Spannweite an angebotenen Aus-, Fort- und Weiterbildungen und was unter interkultureller Kompetenz grundsätzlich verstanden wird, erscheint gross und ist kaum zu überschauen (vgl. Auernheimer 2002: 183, Mecheril 2008: 15). Insgesamt lässt sich aber feststellen, dass durch die häufige Reduktion auf das Problem differenter Kulturmuster sowie die daraus entstehende pauschalisierende Denkweise, ein Handlungskonzept entsteht, welches Migrierte als allgemein „Andere“ kennzeichnet und „Kultur“ als primäre Erklärung von Ungleichheit nutzt (vgl. Auernheimer 2002: 183, Mecheril 2008: 16). Der auf einen vermeintlichen Bedarf reagierende Kompetenzbegriff erzeugt einen eindimensionalen Ansatz, welcher im Zuge eines eingeschränkten Kulturbegriffs zu „Kulturalisierungen“ neigt, mögliche sozioökonomische Benachteiligungen vernachlässigt und so für den sozialpädagogischen Umgang mit kulturell-ethnischer Differenz bzw. mit Migrierten in einer problematischen Weise kennzeichnend ist (vgl. Dhamoon 2011: 138, Eppenstein/Kiesel 2008: 70f., Mecheril 2008: 16).

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden versucht, anhand des aktuellen Fachdiskurses zu beleuchten, inwiefern interkulturelle Ansätze den Kulturbegriff vorschnell als Differenzkriterium definieren und Aspekte sozialer Ungleichheit ausblenden. Und auch, wie die Soziale Ar-

¹ Deutschland und die Schweiz gelten vor allem seit den 1960er Jahren als europäische Einwanderungsländer, wobei der Begriff in der Öffentlichkeit umstritten war. Seit den 1990er Jahren gelten auch weitere Länder der europäischen Union als Einwanderungsländer, Deutschland, Luxemburg und die Schweiz haben jedoch weiterhin die höchste Anzahl migrierter Personen in der ständigen Wohnbevölkerung (bzw. Einwohner ohne Bürgerrechte). Dazu ausführlicher vgl. beispielsweise URL: https://www.swissinfo.ch/ger/politik/bevoelkerungsentwicklung_einwanderungsland-schweiz/42941804 [Letzter Zugriff: 04.03.2018.].

beit Gefahr läuft, sich durch interkulturell orientiertes Handeln selbst an der Reproduktion kultureller Differenzierungsprozesse und den damit einhergehenden Stereotypisierungs- und Ausgrenzungspraxen zu beteiligen.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es folglich, durch eine kritische Auseinandersetzung interkultureller Ansätze sowie einer differenzierten Betrachtung der Verbindung von „Migration“ und „Kultur“, herauszufinden, welche Position die Soziale Arbeit einnehmen soll, um eine Reproduktion kultureller Differenzierungsprozesse und damit verbundene Ausschliessungspraxen zu verhindern. Es ergeben sich daraus folgende Fragestellungen: **Von welchem Kulturverständnis gehen interkulturelle Ansätze im Kontext Sozialer Arbeit aus und inwiefern führt ein solches Kulturverständnis zur Verfestigung kultureller Differenzen? Inwiefern läuft die Soziale Arbeit Gefahr, sich an der Reproduktion kultureller Differenzierungsprozesse und den damit verbundenen Stereotypisierungs- und Ausgrenzungspraxen zu beteiligen?**

Anmerkungen und Hinweise zum Arbeitsaufbau

Bei vorliegender Bachelor Thesis handelt es sich um eine Literatuarbeit, die sich mit dem historischen Hintergrund des Paradigmenwechsels von der „Ausländerpädagogik“ zur „interkulturellen Öffnung“, den damit einhergehenden interkulturellen Ansätzen und den ihnen zugrundeliegenden Kulturverständnissen sowie mit den darauf gerichteten kritischen Perspektiven befasst. Zu interkulturellen Kompetenzen und Konzepten interkultureller Sozialer Arbeit findet sich eine fast unüberschaubare Anzahl an Veröffentlichungen, die sich bei genauerer Betrachtung meist wenig voneinander unterscheiden und sich vorwiegend auf die Arbeiten der Pioniere Wolfgang Hinz-Rommel (1994) und Alexander Thomas (2003) stützen. Deshalb wird besonders auf diese zwei Konzeptionen vertiefter eingegangen. Nachfolgende, sich auf diese Grundlagen basierende Konzepte, werden hinzugezogen, um die Schwierigkeit einer einheitlichen Definition „interkultureller Kompetenzen“ veranschaulichen zu können.

Aktuell werden verschiedene Bezeichnungen für migrierte Personen verwendet. So scheinen nebst den Migrationsgründen auch zeitliche oder politische Indikatoren der Migrationserfahrung ausschlaggebend für die unterschiedlichen Kategorisierungen wie beispielsweise: geflüchtet, asylsuchend, staatenlos, Person mit Migrationshintergrund oder mit Migrationserfahrung, ausländische Staatsangehörige oder Zugewanderte.

Im Folgenden wird darauf geachtet, den Begriff „Migrierte“ zu verwenden, um die Nutzung affektiver oder vorbelasteter Begriffe möglichst zu vermeiden. Wird dennoch von ausländischen Staatsangehörigen, Ausländerinnen und Ausländern oder von Zugewanderten ge-

sprochen, so wurde der Terminus vom beschriebenen historischen Kontext oder den jeweiligen Autorinnen und Autoren übernommen.

Mit Fokus auf den Paradigmenwechsel von der „Ausländerpädagogik“ zur „interkulturellen Öffnung“ wird zunächst in Kapitel 2 auf die Entwicklung interkultureller Aspekte in der Sozialen Arbeit im Kontext der schweizerischen Migrationspolitik eingegangen. Anschliessend werden in Kapitel 3 verschiedene Verständnisse von Kultur, Interkulturalität und interkultureller Kompetenzen näher dargelegt. Weiter werden die den aktuellen Diskurs der Sozialen Arbeit prägenden Konzepte von Wolfgang Hinz-Rommel und Alexander Thomas und ihre zugrundeliegenden Kulturverständnisse sowie die darauf folgenden Anforderungsprofile in sogenannten „interkulturellen Spannungsfeldern“ und Kulturstandards näher betrachtet. Danach werden in Kapitel 4 anhand kritischer Standpunkte die Spannungsfelder und Gefahren einer solchen „interkulturell orientierten“ Sozialen Arbeit dargelegt. Auf dieser Grundlage findet in Kapitel 5 eine Zusammenführung der Erkenntnisse und Schlussfolgerungen statt, welche zur Beantwortung der Fragestellungen dient und aus der sich abschliessend die weiterführenden Fragen im Kapitel 6 ergeben.

2. Die Entwicklung interkultureller Aspekte in der Sozialen Arbeit im Kontext der schweizerischen Migrationspolitik

Ursprünge, Begrifflichkeiten und Begründungen interkultureller Sozialer Arbeit sind kaum in einer einheitlichen Form zu rekonstruieren, jedoch haben im Kontext von Migrationsprozessen vor allem sozialpolitische sowie sozialwissenschaftliche Paradigmen die Soziale Arbeit (mit)geprägt (vgl. Yildiz 2011: 32, Schulte 2011: 58). „Migration“ ist eine Sammelbezeichnung für den Umstand, dass Menschen für einen längerfristigen oder unbegrenzten Zeitraum ihren ursprünglichen Aufenthaltsort verlassen und an einem anderen als ihrem Herkunftsort leben, und stellt kein nationales, sondern ein universelles Phänomen dar (vgl. Hamburger 2009: 15, Mecheril 2010: 7). Wanderungsbewegungen von Menschen über territoriale Grenzen hinweg hat es zu allen historischen Zeiten und fast überall auf der Welt gegeben und gelten als allgemeine menschliche Handlungsformen, welche sich allerdings, wie auch Grenzen selbst, im Laufe der Zeit grundlegend verändert haben (vgl. Hamburger 2009: 14, Mecheril 2010: 7). Auch wenn Migration sozusagen als Normal- und nicht als Ausnahmezustand in europäischen Gesellschaften existiert, stellt die Unterscheidung zwischen Migrierten und Nicht-Migrierten heute ein zentrales gesellschaftliches und politisches Differenzverhältnis dar (vgl. Castro Varela/Mecheril 2010: 23). Eine Überschreitung der Staatsgrenze gilt bei Ein- oder Auswanderung als Veränderung des rechtlichen Status wie auch der kulturellen Umwelt, weshalb sich in alltäglichen wie auch in politischen Diskussionen um das Thema Migration immer die Fragen stellen, inwiefern eine nationalstaatliche Gesellschaft ihre Grenzen festlegt und wie sie innerhalb dieser Grenze mit vermeintlicher oder tatsächlicher Differenz, Heterogenität und Ungleichheit umgeht (vgl. Castro Varela/Mecheril 2010: 35, Hamburger 2009: 14f.). Es geht also, nebst den territorialen Grenzen, auch um symbolische Grenzen der Zugehörigkeit und der Identität sowie um die Identifikation des „Eigenen“ und des „Fremden“, sowohl auf Seiten der Migrierten als auch Nicht-Migrierten (vgl. ebd.). Durch Migration wird die Frage der Zugehörigkeit individuell, sozial und gesellschaftlich thematisiert, wobei eine Problematisierung von Zugehörigkeitsverhältnissen eine entscheidende Rolle auf der Ebene des Zusammenlebens spielt (vgl. ebd.).

Die auf der Frage der Zugehörigkeit basierende Ebene des Zusammenlebens von Migrierten und Nicht-Migrierten, wie auch die damit eng verbundene sozialpädagogische Praxis, wurden seit der Entstehung des Nationenprinzips grundlegend von sozialpolitischen Paradigmen geprägt und entwickelten sich im Zuge der Globalisierung weiter (vgl. Tanner 1998: 87, Yildiz 2011: 32). Im Folgenden wird am Beispiel der Schweiz auf den diesbezüglich bedeutendsten Paradigmenwechsel in europäischen Einwanderungsländern, welcher von der sogenannten „Ausländersozialarbeit“ zur sogenannten „interkulturellen Sozialarbeit“ führte, näher einge-

gangen. Es wird eine historische Perspektive eingenommen, welche sowohl die politischen als auch die pädagogischen Leitlinien in den Fokus nimmt. Dieser Überblick erfolgt stark verkürzt und wird dem Differenzierungsgrad der Debatte nur unzureichend gerecht, ein tieferer Einblick kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht gegeben werden. Umfassendere Ausführungen sind der Dissertation „Integration und Abwehr. Genealogie der schweizerischen Ausländerintegration“ Esteban Piñeiros (2015) oder des von der Caritas, im Rahmen des 150. Jährigen des schweizerischen Bundesstaates, herausgegebenen Beitrags „Blickwechsel“ (1998) zu entnehmen.

2.1 Politik der Überfremdung – „Ausländerpädagogik“

Die Schweiz begann in den 1920er Jahren, die Zuwanderung und den Aufenthalt ausländischer Staatsangehöriger bundesweit zu organisieren und führte behördliche Instrumente zur Einwanderungs- und Aufenthaltskontrolle ein (vgl. Piñeiro 2015: 13). Mit dem negativen Bild der Fremden, die eine Gefahr für den einheimischen Arbeitsmarkt wie auch für den ethnisch-kulturellen Nationalcharakter der Schweiz darzustellen schienen, wurde die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts praktizierte liberale Einwanderungspolitik von einer restriktiven Ausländerpolitik abgelöst (vgl. ebd.: 13f.). Der „Überfremdung“ wurde nicht mehr nur mit der Überwachung der Grenzen und einer verschärften Kontrolle im Inneren des Landes entgegnet, zusätzlich wurde die Zahl der ausländischen Staatsangehörigen durch (Zwangs-) Einbürgerungen von geeigneten bzw. ausreichend assimilierten Personen reduziert (vgl. ebd.: 163-168). Assimilation² tauchte hier erstmals als Kriterium für eine Einbürgerung auf, wobei anfänglich angenommen wurde, dass allein eine gewisse Aufenthaltsdauer zwangsläufig zu Assimilation führen würde (vgl. ebd.: 166).

Durch das Ziel, den Anteil ausländischer Staatsangehöriger zu minimieren und damit die Wohlfahrt des Landes zu sichern, die durch den Zustrom von Flüchtenden nach 1933 als stark bedroht angesehen wurde, ordnete sich die Flüchtlingspolitik bruchlos in diese restriktive Fremdenpolitik ein und das Schlagwort der „Überfremdung“ erwies sich auch nach 1945 als erstaunlich resistent (vgl. Koller 2011: 138, Tanner 2011: 90). Da die Anforderungen ei-

² Migrationssoziologische Forschungen verweisen auf mehrere Formen der Assimilation. In diesem Kontext wird Assimilation als eine einseitige Angleichung der Migrierten an die dominante Kultur der Migrationsgesellschaft verstanden. Der Erziehungswissenschaftler Arnd-Michael Nohl umschreibt ethnische Minderheiten als eine von der Gesellschaft wahrgenommene Irritation und Assimilation als einen Versuch, dieser Irritation mit politischen und pädagogischen Mitteln zu begegnen, wobei dies oftmals mit der Herabwürdigung der Lebensweise der Minderheiten einhergeht (vgl. Nohl 2014: 17). Die „fremden Kulturen“ werden häufig als nicht modern oder bildungsfern beschrieben und die Menschen, die in diesen Kulturen aufgewachsen sind, müssen daher – so die Annahme – zwangsläufig Defizite aufweisen (vgl. ebd.). Ziel der Assimilation ist es, die vermeintlichen Defizite zu kompensieren und die Minderheiten an die in der Mehrheitsgesellschaft geltenden Normen und Werte zu führen (vgl. ebd.).

ner sich internationalisierenden Wirtschaft mit dem Gedanken der „geistigen Landesverteidigung“ kollidierten, spitzte sich der Diskurs sowie die Missstimmung in breiten Bevölkerungsschichten gegenüber dem Zustrom von ausländischen Arbeitskräften in den 1960er Jahren zu und entwickelten sich zu einer gesellschaftspolitischen Herausforderung, die sich nicht mehr mit einseitigen Forderungen an die ausländische Bevölkerung bewältigen liess (vgl. Tanner 2011: 90, Piñeiro 2015: 14). Die Fragen, die sich aufgrund der Anwesenheit einer hohen Zahl an Zugewanderten stellten, zeigten sich nicht nur als demografisches Problem, vielmehr war von wirtschaftlicher oder geistiger Überfremdung die Rede (vgl. Piñeiro 2015: 217). Verschiedenheiten bezüglich politischer, sozialer, kultureller und religiöser Gesichtspunkte schienen das Zusammenleben bzw. eine Gewöhnung an die schweizerischen Lebensweisen zu erschweren (vgl. ebd.).

Da der Staat die Zuwanderung als vorübergehendes Phänomen und die Zugewanderten als bewährte Arbeitskräfte betrachtete, die (zwischenzeitlich) als Mitglieder in der Gesellschaft aufgenommen und sich heimisch fühlen sollten, wurde von der Schweizerischen Bevölkerung verlangt, sich am Eingliederungs- und Assimilationsprozess zu beteiligen und ihre abweisende Haltung gegenüber den assimilationsfähigen Zugewanderten abzulegen (vgl. Piñeiro 2015: 218). Diese, in den 1960er Jahren aufgekommene, neue Assimilationspolitik ging davon aus, dass die gesellschaftliche Eingliederung von Zugewanderten mehrheitlich soziale Belange betreffe und deshalb nicht eine Aufgabe des Staates, sondern vielmehr der Zivilgesellschaft wie auch der Schulen und privater Akteurinnen und Akteure darstelle (vgl. ebd.: 218f.). Während zuvor die wirtschaftliche und sozialrechtliche Eingliederung von ausländischen Arbeitskräften das Ziel der Sozialen Arbeit war, beschäftigte sie sich nun zunehmend mit der sozialräumlichen Integration der Gastarbeitsfamilien sowie mit der schulischen Ausbildung ihrer Kinder (vgl. Yildiz 2011: 34). Trotz der zunehmenden „Familiarisierung“ von Migrationsprozessen wurde der Aufenthalt von Ausländerinnen und Ausländern immer noch als Übergangszustand betrachtet (vgl. ebd.). Deshalb waren die ersten Massnahmen an einer formalen Integration mit gleichzeitiger Exklusion ausgerichtet und unter dem Begriff der sogenannten Ausländerpädagogik³ fixierte sich eine pädagogische Defizitorientierung (vgl.

³ Die Ausländerpädagogik resp. ausländerpädagogischen Konzepte entstanden nicht aus einem einheitlichen Entwurf, sondern einer sich von Staat zu Staat unterscheidende Form der Reaktion auf die Anwesenheit von (ethnischen) Minderheiten, die sich jeweils durch eine Haltung der Separation und der Positionierung der zu Assimilierenden in den untersten Schichten der Gesellschaft manifestierte (vgl. Nohl 2014: 18-21). Die intensive pädagogische Reaktion auf die Arbeitsmigration entwickelte sich aufgrund der an Schulen deutlich angestiegenen Anzahl der „Ausländerkinder“ (vgl. Mecheril 2010: 56). Es entstand ein Problembewusstsein, das durch Darstellungen und Äusserungen überforderter Lehrpersonen, Eltern, die den Schulerfolg ihrer Kinder durch die Anwesenheit „ausländischer“ Kinder gefährdet sahen, aber auch durch Nachfragen der Herkunftsländer der „Gastarbeitenden“ forciert wurde (vgl. ebd.: 56). Pädagogische Ansätze, Konzepte, Strategien, später „Ausländerpädagogik“ genannt, formierten sich als schulpädagogische Sonderpädagogik und nahmen Defizite der ausländischen Kinder in den Blick (vgl. ebd.: 56). Neben der geistigen und sozialen Entwicklung der Kinder, die aufgrund bildungsfremder Kulturmuster als gefährdet angesehen wurde, waren insbesondere Schwierigkeiten mit und in der Anwendung der deutschen Sprache Gegenstand kompensatorischer Bemühungen (vgl. Mecheril 2010: 56, Nohl 2014:27). Dadurch gewann die Fremd-, und später die Zweitsprachendidaktik an grosser Bedeutung, wobei einerseits das Ziel der schulischen Integration durch Regelunterricht und durch spezielle Förderungen insbesondere in eigens für ausländische Kinder eingerichteten Vorbereitungsklassen bestand, andererseits eine „Rückkehrfähigkeit“ ins Herkunftsland durch zumeist am Nachmittag stattfindenden „muttersprachlichen Ergänzungunterricht“ bewahrt bleiben sollte.

ebd.). Unter der Annahme, es bestünden Integrationsprobleme aufgrund eines Kulturkonfliktes und Modernisierungsrückstandes seitens der Zugewanderten, orientierte sich das pädagogische Handeln an der Überwindung vermeintlich rückständiger Kulturmuster, im Sinne einer Assimilation als Grundbedingung für Integration (vgl. ebd.: 35). Durch das Ziel der Assimilation wurden sowohl soziale Ungleichheiten legitimiert, als auch diskriminierende Bildungskonzepte pädagogisch verfestigt (vgl. Yildiz 2011: 35). Obwohl es vielmehr die materiellen Güter (Arbeitsmarkt, Einkommen, Unterkunft) als die kulturellen Güter (Sprache, Werte, Normen) der Gesellschaft waren, die eine chancengleiche Teilhabe ermöglicht hätten, wurde in den aus strukturellen Prozessen entstehenden Konflikten auf die Kultur als Symbolsystem der Gesellschaft zurückgegriffen (vgl. Hamburger 2009: 22). Mit der Umsetzung von Assimilationskonzepten wurde also eine Basis geschaffen, die einen sogenannten „Kulturkonflikt“ in den Vordergrund rückte sowie die begrenzten strukturellen (Zugangs-)Bedingungen der Gesellschaft verdeckte und so die Assimilation bzw. die Integration weiterhin erschwerte.

2.2 Politik der Integration – Interkulturelle Öffnung

Der Paradigmenwechsel der 1990er Jahren, weg von der „Ausländerpädagogik“ hin zur „interkulturellen Öffnung“⁴ der Sozialen Arbeit, war Resultat migrationspolitischer Debatten, welche sich im Zuge der Integrationspolitik, mit der gesellschaftlichen Einbindung der ausländischen Bevölkerung und den damit einhergehenden Zugehörigkeits- und Differenzierungsprozessen auseinandersetzen mussten. Nach der Abwendung von ausländerpädagogischen Ansätzen und der ihnen zugrundeliegenden defizitären Haltung gegenüber „Fremden“, die einerseits zu einer Assimilierung der Minderheiten an die Mehrheitsgesellschaft führen und andererseits die Rückkehrfähigkeit dieser Minderheiten fördern sollten, setzte sich zunehmend die Einsicht der Irreversibilität der Zuwanderung durch (vgl. Eppenstein/Kiesel 2008: 12). Zuwanderung stellte eine Realität mit Auswirkungen auf die Mehrheitsgesellschaft und nicht mehr nur ein vorübergehendes Phänomen dar und verlangte eine Veränderung der Migrationspolitik wie auch der gegebenen theoretischen und praktischen

⁴ „Interkulturelle Öffnung“ meint die Umstrukturierung von Organisationen und (Regel-)Diensten, sodass ihre Funktionsweise und ihre Angebote auf die Migrationsgesellschaft ausgerichtet sind und es Migrierten grundsätzlich möglich gemacht wird, Dienstleistungsangebote wahrzunehmen. „Interkulturelle Öffnung“ beschreibt einen Prozess der Organisationsentwicklung, der die Zugangsbarrieren für Migrierte zu Bildung, Kultur und sozialen Diensten beseitigt und ist als Entwicklungsprozess zu verstehen, der sich auf alle relevanten Ebenen in einer Einrichtung bezieht. Als zentrale Aufgaben gelten die strukturelle Verankerung der interkulturellen Öffnung in Leitbildern, Konzepten, Haltung, Personalpolitik, der Abbau von Zugangsbarrieren, die Vermittlung von Fachwissen und Methoden sowohl zur Reflexion der beruflichen Praxis als auch der persönlichen Ebene sowie die Aus-, Fort- und Weiterbildung der Mitarbeitenden (vgl. Kapalka/Mecheril 2010: 90)

sozialpädagogischen Ansätze (vgl. ebd.). Nicht mehr die „Überfremdung“, sondern das „friedliche Zusammenleben der einheimischen und ausländischen Bevölkerung“ stand nun im Zentrum, und die Integration erlangte dabei den Stellenwert einer staatspolitischen Aufgabe (vgl. Piñeiro 2015: 222). Die individuelle Integration wurde in Verbindung mit einer gleichberechtigten Teilhabe der Migrierten am wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Leben gesetzt und ein gesellschaftlicher Ausschluss der Migrierten als Gefährdung des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalts betrachtet (vgl. ebd.: 222f.). Neu stand die Integrationsförderung der nun als wertvoll angesehenen Vielfalt im Vordergrund (vgl. ebd.). Dabei sollte die Soziale Arbeit zwischen Vertretenden unterschiedlicher kulturellen Traditionen und ethnischer Gruppen vermittelnd intervenieren und sich nicht mehr lediglich auf die Kontrolle des Nebeneinanderlebens beschränken (vgl. Eppenstein/Kiesel 2008: 12). Vielmehr sollte eine wechselseitige Toleranz gegenüber der jeweils „fremden Kultur“ und der gegenseitige Austausch sowie die kulturelle Bereicherung gefördert werden (vgl. ebd.). Die Einführung des „Kulturellen“ als zentraler Kategorie zur Beschreibung einer veränderten gesellschaftlichen Realität führte zu einer neuen Aufgabenstellung für die Soziale Arbeit und erfordert (vermeintlich) bis heute, vor allem für die Arbeit mit den „kulturell Anderen“, spezielle Kompetenzen (vgl. Eppenstein/Kiesel 2008: 12, Mecheril 2008:16).

3. Interkulturelle Kompetenz – Der aktuelle Diskurs

Die Publikation des Sozialarbeiters und Erwachsenenbildners Wolfgang Hinz-Rommel mit dem Titel „Interkulturelle Kompetenz. Ein neues Anforderungsprofil für die soziale Arbeit“ (1994) gilt als offizieller Anfang einer im deutschsprachigen Raum umstrittenen Debatte über den Begriff der „interkulturellen Kompetenz“ und die damit einhergehenden Praxen (vgl. Kapalka/Mecheril 2010: 77). Bereits ein paar Jahre nach der Erstpublikation haben Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Fachrichtungen eine kaum überschaubare Anzahl an Modellen und Handbüchern zur Beschreibung und Entwicklung interkultureller Kompetenz hervorgebracht, so dass der Begriff heute in Fachdiskussionen sowie in politischen Debatten, als etabliert angesehen wird (vgl. ebd.: 77f.). Was genau aber unter dem Begriff interkultureller Kompetenzen verstanden wird, erscheint bei dieser Spannweite unterschiedlicher Auslegungen schwierig zu definieren.

Beispielsweise beschreibt Hinz-Rommel (1994: 56) interkulturelle Kompetenzen als

„die notwendigen persönlichen Voraussetzungen für angemessene, erfolgreiche und gelingende Kommunikation in einer fremdkulturellen Umgebung, mit Angehörigen anderer Kulturen“.

Alexander Thomas (2003: 13) hingegen ist der Überzeugung:

„Nur wer den fremdkulturellen Partner und sich selbst gut kennt, kann in allen Kommunikations- und Kooperationssituationen erfolgreich sein.“

Freise (2005: 11) definiert die professionelle interkulturelle Kompetenz als

„die Fähigkeit, theoretisches Grundlagenwissen zur Interkulturalität Sozialer Arbeit als Basis des eigenen Handelns zu reflektieren.“ und als „die Fähigkeit zu interkulturellem konzeptionellem Denken und Handeln“ sowie als „interkulturelle Sensibilität mit der Fähigkeit zur Empathie, Ambiguitätstoleranz und gewaltfreier Konfliktregelung“.

Gaitanides (2006: 223) verfasste gar einen Katalog mit 21 Kategorien. Der Katalog erläutert, was unter interkultureller Kompetenz zu verstehen ist und umschreibt sowohl kognitive Kompetenzen als auch Handlungskompetenzen wie Empathie, Rollendistanz und kommunikative Kompetenzen genauer.

Bolten (2007: 86) warnt davor, interkulturelle Kompetenz als eigenständige Handlungskompetenz zu betrachten, und unterscheidet stattdessen „interkulturelle Fachkompetenz“, „interkulturelle strategische Kompetenz“, „interkulturelle soziale Kompetenz“ und „interkulturelle individuelle Kompetenz“. Die jeweils dazugehörenden Fähigkeiten, wie beispielsweise Berufserfahrung, Organisationsfähigkeit, optimistische Grundhaltung oder Anpassungsfähigkeit, können dabei ineinanderfließen. Im Zentrum aller vier Teilkompetenzen stehen jedoch Fremdsprachenkenntnisse und Polyzentrismus sowie die Fähigkeit eigen-, fremd- und interkulturelle Prozesse beschreiben und erklären zu können.

Grosch, Gorsch und Leenen (2008: 110) sind der Auffassung, interkulturelle Kompetenz bestehe aus

„einem Bündel von Fähigkeiten, die einen produktiven Umgang mit der Komplexität kultureller Überschneidungssituationen erlauben.“

Eppenstein und Kiesel (2008: 144) hingegen legen Wert darauf, dass interkulturelle Kompetenzen

„[...] eine universalisierbare, allgemeingültige Ausrichtung ausweisen, die sich jedoch immer ganz spezifisch auf Zusammenhänge partikularer Interessen bezieht und häufig auf Relativität als Massstab beruft.“

„Interkulturelle Kompetenz“ bleibt also inhaltlich diffus und lässt sich nur schwer operationalisieren. Die meisten der konkret genannten Kompetenzen unterscheiden sich wenig von allgemeinen Sozialkompetenzen oder Fähigkeiten, die in der professionellen Sozialen Arbeit ohnehin erwartet werden. Dennoch suggerieren sie, dass die Arbeit mit Menschen „fremdkultureller Herkunft“ nur mit speziellen Qualifikationen erfolgreich bewältigt werden kann. Kritische Positionen stehen dem Begriff der interkulturellen Kompetenz aus diesen und weiteren Gründen, die später noch vertieft werden, skeptisch gegenüber. Um das Verständnis interkultureller Kompetenz sowie den aktuellen Diskurs näher zu beleuchten, ist es unumgänglich zuerst das zugrundeliegende Kulturverständnis und den damit verbundenen Begriff „Interkulturalität“ zu klären.

3.1 Verständnisse von „Kultur“ und „Interkulturalität“

Kultur ist Forschungsgegenstand verschiedener geistes- und sozialwissenschaftlicher Disziplinen und in ihren Definitionen unzählbar. In Interkulturellen Ansätzen lassen sich hingegen grundsätzlich zwei idealtypische Verständnisse von Kultur herauskristallisieren, die sich sowohl in ihren Vorstellungen von Kultur als auch in den Auswirkungen interkultureller Interaktionen unterscheiden (vgl. Grosch et al. 2008: 103f.).

Statisches Kulturverständnis - Kulturuniversalistische Verständnisse

Beim statischen Kulturverständnis wird von homogenen Kulturen im Sinne von Bedeutungssystemen ausgegangen, die sich klar voneinander abgrenzen, sich kurzfristig kaum verändern und die ihnen zugehörigen Personen und deren (Alltags-)Kommunikation unverwechselbar prägen (vgl. Grosch et al. 2008: 104). Die kulturuniversalistischen Auffassungen übernehmen dieses Kulturverständnis und nehmen an, dass historisch sowohl die einzelnen sozialen Systeme als auch die individuellen Denk- und Handlungsmuster innerhalb eines allgemeingültigen Gesamtsystems integriert und vereinheitlicht werden und universale Strukturen bilden (vgl. Eppenstein/Kiesel 2008: 144). Durch eine nähere Betrachtung dieses Kulturbegriffs wird ersichtlich, dass unter Kultur meistens sprachliche, ethnische oder religiöse Zugehörigkeit oder aber eine Mischung dieser Faktoren verstanden wird und dem Begriff eine nationalstaatliche Denkweise, bzw. einbindende, ausgrenzende und identitätsstiftende Eigenschaften zu Grunde liegen (vgl. Wicker 1998: 33). Ein solches Kulturverständnis nimmt also nationale, ethnische und kulturelle Grenzen als mehrheitlich kongruent war und ermöglicht es, Zugehörigkeit und Differenz, „Wir“ und „die Anderen“, klar zu bestimmen.

Dynamisches Kulturverständnis - Kulturrelativistische Verständnisse

Kulturrelativistische Verständnisse verabschieden sich von der Annahme widerspruchsfreier Bedeutungssysteme mit einheitlichen Grenzlinien und Gruppenzugehörigkeit. Individuen werden zwar durch ihre Gruppenzugehörigkeit und entsprechende Bedeutungsangebote beeinflusst, aber nicht festgelegt (vgl. Grosch et al. 2008: 105). Zudem wird davon ausgegangen, dass an verschiedenen Kulturen, die sich nicht zwangsläufig nach ethnischen Parametern definieren müssen, gleichzeitig teilgenommen werden kann (vgl. ebd.). Ferner werde Kultur in der Kommunikation interpretiert, produziert und immer wieder neu ausgehandelt (vgl. ebd.). Ein dynamisches Kulturverständnis nimmt also Personen zu keinem Zeitpunkt als endgültig und ausschliesslich einer Kultur zugehörig wahr und lässt Differenz weder eindeutig noch ausschliesslich anhand von Kultur definieren. Diese Denkweise gibt Zugehörigkeit

und Differenz nicht vor und legt insofern den Akzent weniger auf ein dichotomes System des „Wir“ und „die Anderen“ als auf das Erfordernis der Multiperspektivität und das Verständigungshandeln auf der Grundlage von Akzeptanz (vgl. Grosch et al. 2008: 107).

Verständnisse von Interkulturalität

In Folge von Einwanderungsprozessen und der damit verbundenen Anforderung an die europäische Gesellschaft, sich als multikulturell zu verstehen und die Beziehung zwischen Zugewanderten und Einheimischen bewusster oder eben „interkulturell“ zu gestalten, hat sich die „Interkulturalität“ zu einem anerkannten und alltäglich verwendeten Begriff entwickelt (vgl. Hamburger 2009: 127). Wie schon beim Versuch einer Definition interkultureller Kompetenzen, findet sich auch bei „Interkulturalität“ kein einheitliches Verständnis. In den vielfältigen theoretischen Ansätzen wird „interkulturell“ oft, in Abgrenzung zur Betonung von Differenz, als ein Denken und Handeln „dazwischen“ und als Überlagerung und wechselseitige Abhängigkeit dargestellt (vgl. Schröder 2011: 47). Interkulturell ist demnach Begegnung, Austausch und Verständigung zwischen zwei oder mehreren Kulturen, oder wird, je nach Kulturverständnis, als ein Interaktionsprozess zwischen einzelnen Personen oder Gruppen verstanden. Mit dem Argument, dass die Grenze zwischen den Kulturen ohne das Verstehen der anderen Kultur gar nicht gedacht werden kann, beschreibt der Professor für Erziehungswissenschaft Franz Hamburger, „Interkulturalität“ nicht als einen Bereich *zwischen* zwei Kulturgrenzen, sondern als Überschneidungsbereich zweier sich vorerst berührenden Kulturen (Hamburger 2009: 127). Durch diese Berührung mit der jeweils anderen Kultur, verändern sich beide Kulturen und existieren – sei dies auch nur, weil sie sich von der anderen Kultur abzuheben versuchen – nicht mehr in ihrer vorherigen Form (vgl. ebd.). Demgegenüber umschreibt der Professor für Sozial- und Organisationspädagogik, Wolfgang Schröder „Interkulturalität“ als ein Aufeinanderprallen von unterschiedlichen, auch widersprüchlichen Regeln, Verhaltensweisen und Orientierungsmustern und als einen Begriff, welcher Minderheit und Mehrheit und damit Machtstrukturen thematisiert sowie auf Heterogenität, Ambivalenz und Differenz und damit auf notwendige Lernprozesse in einer globalisierten Gesellschaft verweist (Schröder 2011: 49).

Sonach wird dem Begriff „Interkulturalität“ je nach zugrundeliegendem Kulturverständnis eine andere Bedeutung zugeschrieben. Dies hat wiederum Einfluss auf die Definition interkultureller Kompetenzen und erklärt die zu Beginn dieses Kapitels beschriebene unüberschaubare Spannbreite an Auslegungen.

3.2 Hinz-Rommel – „Kultur als Repertoire von Symboldeutungen“

Hinz-Rommel beschreibt interkulturelle Handlungskompetenz als erforderliche persönliche Voraussetzungen für eine angemessene, zielführende oder gelingende Kommunikation in einer fremdkulturellen Umgebung, mit Angehörigen anderer Kulturen (vgl. Hinz-Rommel 1994: 56). Wenn Personen miteinander kommunizieren, seien Missverständnisse unausweichlich, da sowohl die persönlichen, sozialen als auch die kulturellen Hintergrunderfahrungen beider Gesprächsparteien berücksichtigt werden müssen und in allen Formen der Kommunikation (Sprache, Gestik, Mimik, Nähe-Distanz, Verhalten oder körperlicher Erscheinung selbst) ein gegenseitiges Verstehen nur in dem Maße möglich sei, wie es hierbei Übereinstimmungen gibt (vgl. ebd.: 37f.). Gelingende Kommunikation sei davon abhängig, inwiefern die Gesprächsführenden befähigt sind, ihre Nachrichten so zu kodieren, dass sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden werden. Für Hinz-Rommel erscheint Kommunikation über kulturelle Grenzen hinweg als besonders schwierig, weshalb er interkulturelle Missverständnisse als eine besondere Form von nicht gelingender Kommunikation erklärt und Kenntnissen über die kulturellen Bestandteile von Kommunikation eine zentrale Bedeutung zuschreibt (vgl. ebd.: 37f.).

Hinz-Rommel fasst die Kultur einer Gesellschaft oder einer gesellschaftlichen Gruppe in ein „Repertoire an Symboldeutungen“ (vgl. ebd.: 39). Insbesondere die Sprache aber auch andere kulturelle Symbolsysteme übernehmen darin die Funktion eines Orientierungssystems, welches sich durch die Abhängigkeit von gesellschaftlichen Gegebenheiten prozesshaft weiterentwickelt (vgl. ebd.). Kultur könne nicht eindeutig funktional sein, sondern produziere permanent Widersprüche und müsse sich den sich ändernden Lebensverhältnissen kontinuierlich anpassen. Als ein solches Orientierungssystem umfasse Kultur auch Normen und Werte, welche alltägliches Handeln unter den Bedingungen von Traditionen und sozialen Kontexten steuern (vgl. ebd.). Sie lasse sich daher als prozesshaft, veränderbar, vielfältig und widersprüchlich beschreiben. Durch ihren symbolischen Charakter habe eine Kultur keine klaren Grenzen, sei als Gesamtes sowie in jedem ihrer Einzelelemente mehrdeutig, und ihre verschiedenen Ausprägungen könnten auch im Widerspruch zueinanderstehen (vgl. ebd.). Jede Kultur beinhalte, unabhängig aller möglichen übergeordneten Werte, eine eigene Struktur, ihre eigene Geschichte und ihre eigenen Lösungsvorschläge für gesellschaftliche Probleme (vgl. ebd.: 40). In der interkulturellen Kommunikation erachtet es Hinz-Rommel deshalb als wichtig, spezifisch herauszuarbeiten, wo und in welcher Form kulturelle Unterschiede auszumachen sind, um den Hintergrund für potenzielle Missverständnisse zu erkennen.

3.2.1 Zeit, Raum und Sprache

Im konkreten Umgang mit Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft soll den Dimensionen Zeit und Raum besondere Beachtung geschenkt werden, da sie von erheblicher Bedeutung seien und sich je nach Kultur stark unterscheiden würden. Hinz-Rommel verweist auf Komplikationen, die sich aufgrund einer Missachtung der in der Gesellschaft gültigen „Zeitregeln“ sowie dem unterschiedlichen Empfinden von Zeit ergeben können. Beispielsweise „[...] vermissen Europäer bei Verhandlungen mit Geschäftspartnern aus Arabien und Südamerika oft die Verbindlichkeit und meist das konkrete Ergebnis am Ende der Besprechung: die Zeit scheint vertan zu sein. Für ihre Partner dagegen war dies ein ganz normaler, ja sogar gesellschaftlich vorgeschriebener Ablauf, den zu missachten als Beleidigung aufgefasst werden müsste.“ (Hinz-Rommel 1994: 43). Ähnliche, kulturabhängige Unterschiede stellt Hinz-Rommel im Umgang mit Raum (z.B. „landesüblichen Architektur“ oder Raumaufteilung) vor allem aber mit Nähe und Distanz (Lautstärke der Stimme oder einzuhaltender Gesprächsabstand) fest. Schon allein der Umgang mit Zeit und Raum stelle eine Aussage dar und beeinflusse jede Kommunikation mit, wobei dies erst feststellbar werde, wenn das als selbstverständlich erscheinende eigene Handeln mit anderen Handlungsformen konfrontiert wird (vgl. ebd.: 44). Eine über kulturelle Grenzen hinweg erfolgreiche Kommunikation erfordere deshalb ein Bewusstsein über die Kulturabhängigkeit des eigenen Handelns und sei von mehr als nur der Sprache und nonverbalen Kommunikationsformen abhängig (vgl. ebd.: 44f). Um die Grenzen des Verstehens zu konkretisieren, müsse aber neben den beschriebenen kulturellen Dimensionen auch das subjektive Empfinden von Sicherheit berücksichtigt werden, bzw. die Frage, inwiefern das Gelingen oder Misslingen eines Kommunikationsprozesses als solches empfunden wird (vgl. ebd.: 45). Eine Nachricht könne mit einer Bedeutung verbunden werden, die aus dem eigenen „Kulturkreis“ stammt, jedoch mit der Bedeutung im „Kulturkreis“ des Gegenübers nicht übereinstimmt (vgl. ebd.). Solche Arten von Missverständnissen, sogenannte „kulturelle Reibungsverluste“, würden während des Kommunikationsprozesses zwar nicht als solche empfunden, könnten aber je nach Ausmass der kulturellen Unterschiede grösser ausfallen (vgl. ebd.: 46). Auch das subjektive Empfinden von Sicherheit sei kulturabhängig, jedoch durch Training und persönliche Erfahrung änderbar und zugleich untrennbar mit den bestehenden Machtverhältnissen zwischen den Kommunizierenden verbunden (vgl. ebd.: 47).

Hinz-Rommel misst der Sprache als wichtigstes Medium in der Sozialen Arbeit, insbesondere im Zusammenhang mit interkulturellem Verstehen, eine besondere Bedeutung zu (vgl. ebd.: 49). Die Sprache eines „Volkes“ scheine in dem Masse und jener Ausprägung zu entstehen, wie sie zur Gewährleistung des gesellschaftlichen Kommunikationsprozesses notwendig ist, könne aber, wie der zuvor skizzierte Kulturbegriff, Impulse von aussen aufneh-

men und habe demnach keine klaren Grenzen (vgl. ebd.: 51). Weil Sprache grundsätzlich die Wahrnehmung der Kommunizierenden bestimme und nur bestimmte Denkmöglichkeiten zulasse, würden bei unterschiedlichen Sprachen auch die Wahrnehmungen differieren und entsprechende Hürden in der Kommunikation entstehen (vgl. ebd.: 52f.). Fundierte Sprachkenntnisse und Kenntnisse der Muttersprache der Klientel seien integrale Bestandteile professioneller interkultureller Arbeit und nicht nur ein Mittel, um die Kontaktaufnahme zu erleichtern, sondern stellten vor allem ein Hilfsmittel dar, um die Perspektive des Gegenübers besser zu verstehen (vgl. ebd.: 100-106).

3.2.2 Ein umfassendes Anforderungsprofil

Zu Hinz-Rommels Anforderungsprofil für erfolgreiche interkulturelle Kommunikation gehören Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie Wissensanteile aber auch persönlichkeitskonstituierte Aspekte, die nicht nebeneinandergestellt werden können, sondern sich in Form einer kritischen Reflexivität durch alle Kompetenzbereiche durchziehen müssen (vgl. Hinz-Rommel 1994: 68). Dies fordere Einstellungs- und Verhaltensänderungen und eine nachhaltige Internalisierung von Wissen und sei nur über einen länger andauernden, selbstreflexiv konzipierten Prozess erreichbar (vgl. ebd.: 70). Hinz-Rommel verweist darauf, dass eine wesentliche Voraussetzung für einen gelingenden Lernprozess die gemeinsame Teilnahme von Angehörigen der „Mehrheits- und Minderheitskultur“ sei. Jedoch werde die Entscheidungsfindung, durch die unterschiedlichen Sichtweisen in einer heterogenen Gruppe wiederum erschwert und verlange deshalb Zeit und Offenheit (vgl. ebd.: 70-72).

Zusammenfassend geht Hinz-Rommel also davon aus, dass die Vermittlung von interkultureller Handlungskompetenz bzw. die Wissensaneignung und Persönlichkeitsentwicklung nur im Rahmen eines umfassenden, reflexiven, bewussten, komplexen und andauernden Prozesses realisierbar sei (vgl. ebd.: 72). *Umfassend* meine dabei sowohl die Interdisziplinarität wie auch die Berücksichtigung kognitiver und emotionaler Aspekte und das Miteinbeziehen der individuellen Erfahrungen der Teilnehmenden (vgl. ebd.: 73). *Reflexiv* beziehe sich auf den Versuch, die Wahrnehmung des eigenen Verhaltens durch das fremdkulturelle Gegenüber zu antizipieren sowie die eigenen Einstellungen und Denkweisen zu kontrollieren und zu verändern (vgl. ebd.). Der Prozess müsse *bewusst* angegangen werden, um sich den Herausforderungen des interkulturellen Verstehens vorbehaltlos zu stellen und so die gleichen Rechte aller zu gewährleisten (vgl. ebd.). *Komplex* verweise auf Widersprüchlichkeiten und kontroverse Sichtweisen, die zumindest zeitweise zu unauflösbaren Konflikten führen könnten, und letztlich müsse der Prozess *andauernd* sein, weil sich Kultur im steten Wandel befinde und deshalb lebenslanges Lernen erfordere (vgl. ebd.).

Hinz-Rommel versuchte, anhand einer Befragung von Mitarbeitenden und Fachpersonen in interkulturellen Projekten und Praxisstellen, das von ihm umrissene Konzept einer interkulturellen Handlungskompetenz auf seine Praktikabilität zu prüfen sowie den Grad der Annäherung in der sozialen Praxis zu erfassen und dementsprechende Anforderungen für alle Beteiligten zu formulieren (vgl. Hinz-Rommel 1994: 74-77). Das daraus resultierende Anforderungsprofil interkultureller sozialer Dienstleistungen lässt sich auf verschiedenen Ebenen zusammenfassen:

Anforderungen auf der Ebene der Mitarbeitenden

Mitarbeitende sollen wesentliche qualifikatorische Merkmale für professionelle interkulturelle Soziale Arbeit aufweisen, welche sowohl kognitive interkulturelle Handlungskompetenzen als auch ein selbstkritisches Bewusstsein über die kulturelle Bedingtheit des eigenen Handelns sowie ein angemessenes, professionelles Verhalten im Umgang mit Menschen fremdkultureller Herkunft beinhalten (vgl. Hinz-Rommel 1994: 94). Hinz-Rommel stützt sich bei seiner Zusammenstellung konkreter Einstellungen, Fähigkeiten und Fertigkeiten zusätzlich auf verschiedene Schriften aus dem deutsch- und englischsprachigen Raum. Als Merkmale interkultureller Kompetenz werden die Gewandtheit im Umgang mit Personen mit unterschiedlichen Kommunikationsstilen und Persönlichkeitsfaktoren sowie das aktive und passive Beherrschen der nonverbalen Kommunikationsformen der fremden Kultur genannt. Weiter werden unter anderem Fähigkeiten wie Interaktionsfreudigkeit, Selbstsicherheit, eigenkulturelles Bewusstsein, Stresstoleranz, Geduld, Beharrlichkeit, Empathie und Bewältigung von Frustration und Andersartigkeit beschrieben (vgl. ebd.: 62f.). Ferner wird der Fokus auf fundierte Sprachkenntnisse, die Bereitschaft zur Kooperation in einem multiethnisch zusammengesetzten Team sowie zu weiterem Lernen, und insbesondere auf die Fähigkeit der Perspektivenübernahme gelegt (vgl. ebd.: 100).

Allseits fundierte Kenntnisse und optimale persönliche Voraussetzungen könnten jedoch nicht als selbstverständlich erwartet werden. Entscheidend sei ein ausgeglichenes Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbstunsicherheit, hier verstanden als Bewusstsein über die Relativität des eigenen Handelns und der grundsätzlichen Möglichkeit des Irrtums in jedem Einzelfall (vgl. ebd.: 101). Zudem zeige sich interkulturelle Handlungskompetenz in der Kreativität und in der Entwicklung von Arbeitsformen, die einen Austausch auf kollegialer und fachlicher Ebene ermöglichen und fördern, zur Reflexion der eigenen Praxis und zur Integration neuer Ideen führen und so für regelmässige Störungen der Alltagsroutine sorgen (vgl. ebd.).

Anforderungen auf der Ebene der Trägerschaft

Die Sozialen Dienstleistungseinrichtungen müssten sich vermehrt an der Anwesenheit von Migrierten orientieren und es erscheine nicht sinnvoll, nur spezielle Dienste für einzelne Gruppen von Migrierten aufzubauen, sondern bedürfe vielmehr einer grösseren Flexibilität der bereits bestehenden Einrichtungen (vgl. Hinz-Rommel 1994: 102). Neben den spezifischen Qualifikationen der Mitarbeitenden und der Öffnung der Einrichtung für Mitarbeitende mit andern kulturellen Hintergründen, würde die Qualität der interkulturell arbeitenden Sozialen Dienstleistungseinrichtungen von einer strukturellen Verankerung des „Interkulturellen“ abhängen (vgl. ebd.). Dafür müsse die Öffnung sowohl auf der Organisations- wie auch auf der Praxisebene gewollt und akzeptiert und bis in ihr Gemeinwesen hinein verankert werden (vgl. ebd.: 102f.).

Solange die Interessen der Migrierten nicht selbstverständlich eine gleichberechtigte Beachtung finden, seien innerhalb einer Organisation Ombudsstellen einzurichten, die sich allein mit den Belangen der betroffenen Migrierten (Klientel und Mitarbeitende) befassen und diese beharrlich in Entscheidungsprozesse einbeziehen (vgl. ebd.: 102f.). Diese Ombudsstellen sollten mit umfassenden Kompetenzen ausgestattet sein, da sie sich entlang der Schnittstellen von Personen und Strukturen bewegen und beide Seiten zu berücksichtigen haben (vgl. ebd.: 102). Träger von interkulturell arbeitenden Sozialen Dienstleistungseinrichtungen seien deshalb nicht nur verantwortlich für die Unterstützung und Motivation der Mitarbeitenden im Prozess der interkulturellen Öffnung, sondern auch für die Konzipierung und konsequente Durchführung von Fortbildungen zu interkulturellen Themen, v.a. aber auch für die Einführung von Supervisionen, Praxisberatungen und Formen der Organisationsentwicklung (vgl. ebd.: 103). Neben diesen eher nach innen gewandten Tätigkeiten solle aber auch eine offizielle Politik und Öffentlichkeitsarbeit betrieben werden, welche auf diskriminierende gesetzliche Rahmenbedingungen hinweist und alle Formen von Diskriminierung und Rassismus bekämpft (vgl. ebd.: 104).

Anforderungen auf der Ebene der Einrichtungen von Aus- und Fortbildungen

Die Anforderungen an den Aus- und Fortbildungsbereich richten sich sowohl an die Zugangsmöglichkeiten als auch an die Lerninhalte solcher Bildungsangebote. Die Fixierung auf formale Qualifikationen als Zugangsvoraussetzungen erschwere Migrierten den Weg zu einer höheren Fachausbildung und führe zu einer fortschreitenden Marginalisierung dieser Bevölkerungsgruppe (vgl. Hinz-Rommel 1994: 104f.). Die Zugänge zu den Fachschulen, Fachhochschulen und Universitäten sollten deshalb flexibler gestaltet werden und es sollte vielfältigere Möglichkeiten geben, um die formalen Voraussetzungen während der Ausbildung nachzuholen (vgl. ebd.: 105). Neben diesen formalen Elementen fordert Hinz-Rommel

auch eine Neustrukturierung der inhaltlichen Aspekte. Interkulturelle Themen sollten mehr gewichtet und verbindlicher angeboten werden, so dass sich die ethnische Pluralität der Lebenswirklichkeit in allen Fächern widerspiegelt und Interkulturalität als Prinzip der Auseinandersetzung in der Praxis gelten kann (vgl. ebd.: 106). Zentrale Bedeutung innerhalb eines interkulturell orientierten Lehrgangs hätten sowohl eine grosse Methodenvielfalt als auch Sprachkenntnisse und Auslandsaufenthalte. Deshalb sollten Fremdsprachenunterricht und Exkursionen oder Bildungsreisen in die Pflichtveranstaltungen aufgenommen werden (vgl. ebd.). Erst Fremdsprachenkenntnisse würden interkulturelle Erfahrungen aus der Perspektive der „Minderheitsangehörigen“ möglich machen und nur durch längere Auslandsaufenthalte liessen sich die Schwierigkeiten beim Zurechtkommen in einer fremden Umgebung nachvollziehen und verstehen (vgl. ebd.). Fremdsprachenerwerb und Auslandsaufenthalte seien miteinander zu vereinbaren und würden, durch das Erlernen der Sprache und der soziokulturellen Hintergründe verbunden mit persönlichen Erfahrungen, eine optimale Voraussetzung zur „Annäherung an fremde Kulturen“ bieten (vgl. ebd.: 107).

3.3 Alexander Thomas – „Grundlagen interkultureller Handlungskompetenz“

Viele Ansätze zu interkultureller Kompetenz im deutschsprachigen Raum beziehen sich auf Veröffentlichungen des Sozial- und Kulturpsychologen Alexander Thomas. Thomas geht davon aus, dass kulturelle Unterschiede, ob sie nun als Belastung oder Bereicherung erfahren und behandelt werden, auf das Wahrnehmen, Denken, Empfinden und Verhalten einwirken und die Kommunikation und Kooperation zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen nachhaltig beeinflussen (vgl. Thomas 2003: 13). Wer diese Begebenheit sowohl beim „fremdkulturellen Partner“ als auch bei sich selbst verstehe und mit den „kulturellen Differenzen“ zielführend umgehen könne, erziele einen „produktiven Umgang mit interkultureller Fremdheit“ (vgl. ebd.). Das Erfassen, Studieren und Verstehen des „fremdkulturellen Orientierungssystems“ wie beispielsweise „fremdkulturelle“ Werte, Normen, Sitten, Gebräuche, Verhaltensregeln, Menschen- und Weltbilder reiche jedoch nicht aus (vgl. ebd.: 13f.). Ebenso von Bedeutung sei das bewusste Erfassen, Reflektieren, Vergleichen und Verstehen des „eigenkulturellen Orientierungssystems“ auf der Grundlage des alltäglichen beruflichen und privaten Lebens (vgl. ebd.: 14). Erst wenn es gelinge, das Potenzial aus beiden kulturellen Orientierungssystemen für beide Gegenüber gleichermassen zur Zielerreichung und zur Erhöhung der Lebensqualität zu optimieren, könne das angestrebte Qualitätsniveau, die Schlüsselqualifikation „Interkulturelle Handlungskompetenz“ erreicht werden (vgl. ebd.).

3.3.1 „Eigenkulturelle und fremdkulturelle Orientierungssysteme“

Thomas beschreibt Kultur als universelles Phänomen, das ein für die Bevölkerung spezifisches Handlungsfeld strukturiert, welches von geschaffenen und genutzten Objekten bis hin zu Institutionen, Ideen und Werten reicht (vgl. Thomas 2003: 22). Alle Menschen würden in einer spezifischen Kultur leben, worin sich unter „normalen“ Alltagsbedingungen jeder Mensch, der in einem vertrauten Kulturkreis lebt, höchstwahrscheinlich darauf verlassen könne, dass seine individuelle Sicht der Welt von seinen Mitmenschen verstanden wird (vgl. ebd.). Weiter zeige sich Kultur immer in einem für eine Nation, Gesellschaft, Organisation oder Gruppe typischen „Orientierungssystem“. Dieses bilde sich aus spezifischen Symbolen (z.B. Sprache, Gestik, Mimik, Kleidung) und werde in der jeweiligen Gesellschaft an die nachfolgende Generation weitergegeben (vgl. ebd.). Auf die Definition des Begriffes „Orientierungssystem“ als zentraler Bestandteil von Kultur legt Thomas grossen Wert. Das „kulturspezifische Orientierungssystem“ definiere die Zugehörigkeit aller Mitglieder zur Gesellschaft, ermögliche ihnen eine individuelle Umweltbewältigung, schaffe Handlungsmöglichkeiten und Handlungsanreize, setze aber auch Handlungsbedingungen und Handlungsgrenzen fest (vgl. ebd.). Kultur ermögliche es Personen und Dingen, aber auch Ereignissen und Prozessen sowie Verhaltenskonsequenzen, Bedeutung und Sinn zu geben und sei deshalb eine wertvolle Orientierungshilfe (vgl. ebd.). Thomas umschreibt diese Art der Sinnstiftung als einen sich im Wahrnehmungsprozess meist ohne psychischen Aufwand vollziehenden Vorgang, der in jedem Fall aber eine einmalige Leistung darstellt (vgl. ebd.). Das kulturspezifische Orientierungssystem mit seiner sinnstiftenden Funktion versage jedoch, wenn die Interaktionspartner aus einer anderen Nation stammen, die eine andere Kultur mit anderen Werten und Normen entwickelt hat: „[...] es kommt zu so genannt kritischen Begegnungen respektive Interaktionssituationen, in denen ein Partner, meist aber beide Partner auf unerwartetes Verhalten und Reaktionen stossen, deren Bedeutung und Sinn sie nicht verstehen, da er sich in ihnen allein aus ihren eigenen, gewohnten kulturellen Orientierungssystemen nicht erschliesst“ (ebd.: 24). Zusammengefasst geht Thomas davon aus, dass „kulturelle Überschneidungssituationen“ dann entstehen, wenn Fremdes für das Eigene bedeutsam wird und es zu wechselseitigen Beziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden kommt. Dadurch entstehe zwischen dem Eigenkulturellen und dem zunächst sehr fernen, dann aber näher rückenden Fremden, ein „Zwischenraum der Unklarheit, Vagheit und Neuartigkeit“, welcher bedrohlich oder auch anregend wirken kann (vgl. ebd.: 46f.). Aus dieser Begegnung zwischen „Eigenkultur“ und „Fremdkultur“ und dem Aufeinandertreffen von zwei unterschiedlichen „kulturellen Orientierungssystemen“ sowie der daraus resultierenden kulturellen Überschneidungssituation erfolge „das Interkulturelle“. Dieses „Interkulturelle“ erfordere „interkulturelles Verhalten“, damit alle Beteiligten zu ihren Rechten kommen (vgl. ebd.: 46f.). Eine

erfolgreiche Bewältigung solcher „kulturellen Überschneidungssituationen“ bedinge sowohl Kenntnis der Existenz eines „eigenkulturellen“ als auch „fremdkulturellen“ Orientierungssystems. Hinzu komme ein gewisses Mass an Toleranz für das Aushalten und Akzeptieren von unklaren oder widersprüchlichen Verhaltensreaktionen sowie Wertschätzung gegenüber „fremden Spielarten der Lebensgestaltung“ (vgl. Thomas 2003: 49-58). Diese geforderten Qualifikationen entwickeln sich laut Thomas aber nicht von selbst, sondern bedürfen spezifischer Lernangebote und Qualifizierungsmassnahmen, beispielsweise in Form von kulturallgemeinen Trainings, kulturspezifischen Orientierungstrainings und interkulturellem Coaching (vgl. ebd.: 59).

3.3.2 Kulturstandards als Grundlage interkultureller Handlungskompetenz

Für Thomas wird bei der Lösung „interkultureller Konfliktsituationen“ das Wissen über sogenannte Kulturstandards handlungswirksam (vgl. Thomas 2003: 24f.) Diese werden von ihm als Arten des Wahrnehmens, Denken, Wertens und Handelns beschrieben, die von der Mehrzahl der Mitglieder einer Kultur als normal, typisch und verbindlich angesehen und eigenes sowie fremdes Verhalten steuern, regulieren und beurteilen (vgl. ebd.: 25). Kulturstandards besässen Regulationsfunktionen im Umgang mit Situationen und Personen, wobei die individuelle und gruppenspezifische Art und Weise des Umgangs innerhalb eines gewissen Toleranzbereiches variieren dürfe. Hingegen werde abweichendes Verhalten von der sozialen Umwelt abgelehnt oder sanktioniert (vgl. ebd.). Kulturstandards, die nicht nur bei eng begrenzten Problemstellungen und spezifischen Handlungsfeldern Wirkung zeigten, werden als zentral und somit unverwechselbar und charakteristisch beschrieben (vgl. ebd.: 26). Neben zentralen Kulturstandards gäbe es aber auch Hinweise darauf, dass kontextuelle Kulturstandards existieren. Diese würden den jeweiligen Vertretenden einer Kultur in gewissen Situationen einen Handlungszwang auferlegen und sie zur Einnahme einer spezifischen Grundhaltung verpflichten oder regelrecht zwingen (vgl. ebd.).

Laut Thomas bieten Kulturstandards eine Orientierungshilfe, um sich Wissen über das fremdkulturelle Orientierungssystem anzueignen, welches das „unerwartete und fremdartig wirkende Verhalten“ des Interaktionspartners erklärt und eine Basis zur Reflexion des eigenkulturellen Orientierungssystems schafft (vgl. ebd.: 30). Zentrale Kulturstandards liessen sich, in Verbindung mit kritischen Interaktionssituationen, als Ausgangsmaterial zur Erarbeitung interkultureller Trainings und zur Vorbereitung auf die Zusammenarbeit mit Personen einer fremden Kultur nutzen. Weiter würden sie auch zur Entwicklung einer gegenseitigeren interkulturellen Wertschätzung und zum Aufbau interkultureller Handlungskompetenzen dienen (vgl. ebd.). Diese Handlungskompetenz im Sinne von „interkulturellem Verständnis“ und

„kultureller Sensibilität“, ziele nicht darauf ab, sich dem fremdkulturellen Orientierungssystem anzupassen oder das eigenkulturelle Orientierungssystem dem Gegenüber aufzuzwingen. Vielmehr solle basierend auf Respekt und Wertschätzung, eine Kooperation initiiert werden, die einen längerfristigen und produktiven Umgang mit kulturellen Unterschieden ermöglicht (vgl. ebd.: 31).

Mit der Herausgabe des Handbuchs „Interkulturelle Kommunikation und Kooperation“ bieten Alexander Thomas, Eva-Ulrike Kinast und Sylvia Schroll-Machl (2003) sowohl theoretisches wie auch methodisches Wissen. Es werden sowohl Hilfsmittel zur eigenständigen Analyse und Bearbeitung von Problemen als auch Informationen über handlungsrelevante Kulturstandards in ausgewählten Ländern, Regionen und Kontinenten dargeboten.

Um Kulturstandards als nationalkulturell typische Orientierungssysteme zu definieren, wurden Menschen aus verschiedenen Nationen dazu befragt, welche Auffälligkeiten, Probleme und Kommunikationshindernisse sich im Umgang mit Menschen einer bestimmten anderen Nation zeigen. Anschliessend wurden die daraus gewonnen sogenannten „kritischen Interaktionssituationen“ über verschiedene Nationen hinweg verglichen sowie die mit einer hohen Übereinstimmung genannten verhaltensrelevanten Merkmale als Kulturstandards gedeutet (vgl. Thomas 2003: 25). Dennoch sei ein Kulturstandard nur im Kontrast zu seinem anderskulturellen Gegenüber als absolut zu verstehen: „[...] so mag ein deutscher Angestellter aus den Augen seiner niederländischen Kollegen als hierarchieorientiert wahrgenommen werden, während der gleiche Angestellte aus französischer Perspektive als eher gleichheitsorientiert erscheint.“ (Kammhuber/Schroll-Machl 2003: 20). Das Kulturstandardkonzept soll eine Verbindung zwischen möglichst exakter und empirisch fundierter Erfassung der Komplexität kultureller Werte und Normen einer Gemeinschaft und deren Vermittelbarkeit für „Kulturfremde“ darstellen (vgl. ebd.: 19). Zur besseren Veranschaulichung werden im Folgenden die im Rahmen der Untersuchung erhobenen ägyptischen, beziehungsweise „arabischen“ Kulturstandards vorgestellt. Abbas Amin weist daraufhin, dass obwohl die kulturelle Eigenartigkeit jedes Landes nicht ausser Acht gelassen werden dürfe, die ägyptischen Kulturstandards aufgrund der gemeinsamen Geschichte, Sprache und Religion, mit Vorbehalt auch auf die gesamte arabische Welt übertragen und als arabische Kulturstandards generalisiert werden könnten (vgl. Amin 2003: 223).

Religiöse Orientierung

Laut Verfasser der ägyptischen Kulturstandards, Abbas Amin, orientieren sich ägyptischen Menschen in ihrem Denken und Handeln primär an den religiösen Vorschriften, welche ihre Beziehung zu Gott sowie das Zusammenleben untereinander bestimmen. Sie seien der Überzeugung, dass Gott immer spürbar und allgegenwärtig ist, was sich verschiedenen

Äusserungen wie *inshallah* (so Gott will), *elhamdulillah* (Gott sei Dank) oder *bismillah* (im Namen Gottes) beobachten lasse. Es bliebe nichts Anderes übrig, als sich dem Willen Gottes zu fügen, den nur Gott könne über das Schicksal der Menschen bestimmen. Daraus folge, dass eine Aussage über die Zukunft ohne den Zusatz *inshallah* als Blasphemie verstanden würde. Dies führe unvermeidlich zu einem übermässigen Gebrauch religiöser Redewendungen und damit zu Missverständnissen bei Personen aus dem westlichen Kulturkreis, welche die Gottesfurcht oftmals als fehlende Arbeitsmoral deuten würden. Es scheine aber nur so, als wollten sich die Ägypterinnen und Ägypter der Verantwortung entziehen, denn der Islam fordere vom Menschen die absolute Erfüllung seiner Pflichten und lege lediglich das Gelingen in Gottes Hände (vgl. Amin 2003: 213).

Stolz wahren

Den eigenen Stolz zu wahren und den der anderen nicht zu verletzen, sei den Ägypterinnen und Ägyptern ein wichtiges Anliegen. Zudem seien sie sehr auf ihr äusseres Erscheinungsbild und ihr persönliches Ansehen bedacht, weshalb sie gesellschaftliche Normen und Hierarchien pflegen und respektieren würden. Aus diesen Gründen würden Konflikte nicht durch direktes Ansprechen oder eine sachliche Analyse bewältigt. Es werde dazu tendiert, sie zu vermeiden oder indirekt anzusprechen. Sachliche Kritik werde persönlich genommen und als Beleidigung oder Existenzbedrohung empfunden. Insofern würden Konflikte auf der emotionalen Ebene mit Sympathiebekundungen und herzlichen Worten sowie durch langsames Antasten gelöst. Um den eigenen Stolz zu wahren, würden Schuld und Fehltritte verleugnet. Diese „Diffusion von Lebens- und Persönlichkeitsbereichen“, vor allem jedoch die Vermischung von emotionalen und rationalen Bereichen, könne in allen Stadien von Nähe und Distanz zu Komplikationen führen (vgl. Amin 2003: 214).

Einbindung in Beziehungsnetze

Ägypterinnen und Ägypter seien in Interaktionen mit anderen Menschen in ein soziales Beziehungsnetz eingebunden, das ihnen sowohl Rechte als auch Pflichten verleihe und dessen Zentrum die Familie darstelle. Der Zusammenhalt in der Familie, im Freundes- und Bekanntenkreis gewähre ihnen Sicherheit in einer Welt ohne soziale Absicherung und unentrinnbarer Schicksalsschläge. Auch Ziele würden durch dieses Beziehungsnetz schneller erreicht, weshalb soziale Kontakte einen hohen Stellenwert hätten und in jeder Situation gepflegt würden. Dabei sei aber darauf Acht zu geben, den Stolz zu wahren und als Mann normalerweise nicht nach dem Befinden der Ehefrau des Gesprächspartners zu fragen.

Wenn die nötigen Beziehungen fehlen, helfe ein angemessenes Trinkgeld, das aufgrund der sozialen Lage zu einem unerlässlichen Teil des Überlebens beitrüge (vgl. Amin 2003: 213).

Autoritätsorientierung

In Ägypten seien die Menschen sehr an konkreten Autoritätspersonen (Vater, Chef, Präsident des Landes) orientiert, weshalb sich Vorgesetzte, wenn sie erfolgreich sein wollen, neben den Arbeitsverhältnissen auch um die persönlichen Probleme ihrer Angestellten kümmern würden. Ägyptische Mitarbeitende würden kaum Eigeninitiative ergreifen, denn aus dem gesellschaftlichen Kontext heraus seien Kreativität, Eigeninitiative und Selbständigkeit nicht sehr geschätzt und würden im Bildungssystem, das auf Kopieren und Auswendiglernen fokussiere, nicht gefördert, sondern oft sogar bestraft. Aufgrund der Angst, den Stolz der Autoritätsperson zu verletzen sowie der Neigung, Konflikte zu umgehen, und aus Angst vor Strafe bei Fehlern, werde Eigeninitiative vermieden und dazu tendiert, Fehler zu verleugnen. Zudem fehle es an Motivation, um sich für andere zu engagieren ohne dabei selbst Vorteile zu haben (vgl. Amin 2003: 216).

Gelassenheit

Der ägyptische Umgang mit Zeit sei von Simultanität, Spontaneität und Improvisation gekennzeichnet. Oftmals würden mehrere Dinge zur gleichen Zeit durchgeführt oder mehrere Berufe gleichzeitig ausgeübt und Termine nicht langfristig geplant oder generell als verbindlich betrachtet. Ob ein Termin pünktlich oder mit Verspätung eingehalten wird, verschoben oder abgesagt wird (mit oder ohne Ankündigung), hinge von der Wichtigkeit des Termins ab. Doch auch die religiöse Orientierung und die Einbindung in soziale Beziehungsnetze würden den Umgang mit Zeit bestimmen. Da das Schicksal genauso wie die Zeit in Gottes Hand lägen, würden die Begriffe Unterwerfung, Akzeptanz, Geduld und Gelassenheit einen zentralen Stellenwert einnehmen. Wird die soziale Komponente berücksichtigt, gäbe es teilweise keine weitere Möglichkeit, als jemanden warten zu lassen, um nicht andere unhöflich abzuweisen, die man zufällig angetroffen hat. (vgl. Amin 2003: 215)

Orientierung am reichen Westen

Laut Amin befinden sich Ägypterinnen und Ägypter auf der Suche nach der eigenen Identität zwischen Tradition und Modernität und müssen sich unausweichlich mit der westlichen Kultur auseinandersetzen, die Modernität, Fortschritt und Wohlstand symbolisiert. Dies führe zu einer Öffnung gegenüber dem Westen und zur Übernahme westlicher Kulturgüter, aber auch

zur Rückbesinnung auf die eigene Tradition und den Islam. Der Imperialismus und Kolonialismus hätten im kulturellen Gedächtnis Ägyptens Spuren hinterlassen und die Haltung gegenüber dem Westen sei von Angst, Misstrauen, aber auch Faszination gekennzeichnet. Einerseits führe die Furcht vor Ausbeutung zur Ablehnung westlicher Personen, andererseits könne der Umgang beispielsweise mit Deutschen, die als Repräsentanten des Westens und des Fortschrittes stehen, auch das persönliche Ansehen steigern (vgl. Amin 2003: 216f.).

Starker oder Hoch-Kontext

Laut Verfasser dominieren in den ägyptischen Kommunikationsformen nonverbale Elemente und Kontext. Körpersprache und Tonalität spielten eine tragende Rolle für das Verstehen einer Aussage. Der Anteil an explizit und unmissverständlich Gesagtem sei im Verhältnis zur Gesamtinformation einer Situation relativ gering, wohingegen der Anteil der nichtsprachlichen Aussage stark berücksichtigt werden müsse. Aufgeregtes Gestikulieren, lautes Sprechen, ein Wechsel von freundschaftlichem Plaudern und dramatischen Ausbrüchen sowie harte und leidenschaftliche Auseinandersetzung prägten ein Gespräch. Dies könne beispielsweise gegenüber deutschen Personen, die in einer herzlichen Konversation kein hartes Feilschen erwarten, zu Missverständnissen führen. Weiter sei bei der Körpersprache darauf zu achten, dass das Benutzen der linken Hand (im Islam als unrein geltend) sowie das Richen der Fußsohle auf das Gesicht des Gegenübers, als unhöflich und beleidigend empfunden würden (vgl. Amin 2003: 217f.).

4. Kritische Perspektiven

Die folgenden Abhandlungen, welche auf die Spannungsfelder und Risiken einer „interkulturell orientierten“ Sozialen Arbeit aufmerksam machen, stützen sich im Wesentlichen auf die kritischen Standpunkte von María do Mar Castro Varela (2002), Janine Dahinden (2005/2011), Thomas Eppenstein (2010), Franz Hamburger (2009), Anita Kapalka (2010), Paul Mecheril (2008/2010), Bettina Ross und Hans-Rudolf Wicker (1998). Der Fokus wird dabei auf die enge Verbindung von Migration und Kultur, die (Re-)Produktion von (kultureller) Differenz und die Verbindung von Kultur und Geschlecht gelegt.

4.1 Zur Verbindung von Kultur und Migration

Die Kulturverständnisse, welche nicht nur in Alltagsdiskursen, sondern auch interkulturellen Konzepten vorherrschen, sind in unterschiedlicher Art und Weise von Spannungsfeldern gekennzeichnet. Insbesondere die Verankerung von Kultur im Kontext von Nationalität und Ethnizität, als zentrales Element des interkulturellen Paradigmas, erweist sich in der Kulturdebatte als problematisch. Zwar wird in Konzepten interkultureller Kompetenz häufig auf die Schwierigkeit der Definition von Kultur und die problematische Gleichsetzung von Nation und Ethnizität hingewiesen (vgl. Mecheril 2008: 19ff.). Dennoch liegt den meisten Ansätzen ein statisches Kulturverständnis zu Grunde und Auseinandersetzungen mit weiter gefassten Kulturdefinitionen finden sich ausschliesslich in internationalen und interethnischen Situationen (vgl. ebd.). Je handlungsrelevanter die Anforderungsprofile werden, desto eher wird der Kulturbegriff in einer unmittelbaren Verknüpfung mit Nationalität und Ethnizität und damit zur Stärkung des national-ethnischen Unterscheidungsschemas „kulturelle Differenz“ verwendet (vgl. Kapalka/Mecheril 2010: 87). Dies verhindert nicht nur, dass über den Sinn des Handelns und den Sinn des Selbstverständnisses von Migrierten unvoreingenommen gedacht wird (vgl. ebd.: 88). Auch dient „kulturelle Differenz“ hierbei zur Verfestigung kolonial-rassistischer Praxen um die „nützlichen Anderen“ von den „weniger nützlichen Anderen“ zu unterscheiden (vgl. ebd.).⁵ Die „Anderen“ werden entlang dem Kriterium „kulturelle Identität“

⁵ Der Literaturwissenschaftler Edward Said schrieb in seinem erstmals 1978 erschienenen Buch „Orientalism“, ausführlicher über die europäische Darstellung des Orients (Orientalismus) als hegemoniale Repräsentation, die eine europäische, überlegene Kultur in Abgrenzung zu ihrem orientalischen Anderen erzeugt und ständig reproduziert (vgl. Said 2014: 9ff.). Wobei der dadurch begründete koloniale Diskurs der Legitimation von Ansichten, Aussagen, Lehrmeinungen und Richtlinien sowie für beherrschende und unterdrückende Massnahmen dient (vgl. ebd.: 11). „Meine Hypothese lautet, dass die europäischen und später amerikanischen Ziele im Orient zwar ganz offenkundig politischer Natur waren, dass sie aber auf der Kultur erwachsen, die zusammen mit handfesten ökonomischen und militärischen Erwägungen dazu beitrug, den Orient zu dem schillernden und komplizierten Feld zu machen, als das er sich in der Orientalistik augenscheinlich darstellte.“ (Said 2014: 21) Mit der Darstellung und Analyse dieses „Othering“-Diskurses (die Darstellung der „Anderen,“) machte Said auf eine gewaltvolle hegemoniale Praxis aufmerksam.

in Kategorien eingeteilt und in Differenz zur sogenannten „Leitkultur“ gesetzt wobei der Begriff „Kultur“ den Begriff „Race“ ersetzt (vgl. Kapalka/Mecheril 2010: 88). Dadurch werden, in Konzepten zu interkultureller Kompetenz, Bezüge auf rassistische Unterscheidungen hergestellt, ohne dass dies den Akteurinnen und Akteuren bewusst sein muss⁶ (vgl. ebd.). Hans-Rudolf Wicker weist darauf hin, dass Begriffe wie „Kultur“, „Race“, „Nation“ und „ethnische Identität“ nicht losgelöst voneinander betrachtet werden können (vgl. Wicker 1998: 34). Alle drei Begriffe stellen Ordnungskategorien dar, die Aufschluss über Zugehörigkeit bzw. über Einbindung und Ausgrenzung geben und, im Gegensatz zu „sozialer Schicht“ oder „sozialer Klasse“, scheinen sie als natürlich gegeben (vgl. ebd.). Dieser quasi naturgegebene Charakter verschleiert den Umstand, dass es sich dabei um ideologische- und interessenbeladene Konstrukte handelt (vgl. ebd.). Derartige Konstrukte beinhalten bedeutsame gesellschaftliche Steuerungsfunktionen, da sie politisch instrumentalisiert und zur Gestaltung gesellschaftlicher Konfliktfeldern gebraucht werden können (vgl. ebd.).

Konzepte zu interkultureller Kompetenz finden oft dann Verwendung, wenn es um migrationsbedingte Differenzierungen und Auseinandersetzungen geht, wodurch „Migration“ eng mit dem Begriff „Kultur“ verbunden wird. Diese Verbindung wird insofern problematisch, wenn Ansätze mit einem statischen Kulturverständnis bzw. einem naiven Verständnis von „kultureller Differenz“ operieren und sich auf pauschalisierende Wissensbestände, Vorstellungen und Bilder stützen (vgl. Kapalka/Mecheril 2010: 84). Kapalka und Mecheril verstehen solche Ansätze als machtvolle Praxen, welche die Handlungs- und Selbstverständnismöglichkeiten von Menschen einschränken und bezeichnen diese Einschränkungen durch den Kulturgebrauch als „Kulturalisierung“ (vgl. ebd.: 84). Durch eine essentialistische Auffassung und die Einteilung in „eigen“ und „fremd“ wird der Blick auf „interkulturelle“ sozialpädagogische Handlungssituationen von vornherein strukturiert (vgl. ebd.: 86). Migrierte werden selbstverständlich als die kulturell Fremden und meist als defizitär eingeordnet (vgl. ebd.). Die Position, welche diese Fremdheit festgestellt, wird jedoch weder thematisiert noch problematisiert (vgl. ebd.). So produziert die Untersuchung der „Anderen“ unweigerlich ein gegenüberstehendes „Wir“, das homogen gedacht und insofern anschlussfähig an nationalistische und rassistische Diskurse wird (vgl. ebd.: 87). Eine solche Kulturalisierung und eine sich daraus konstituierende nationalistische Haltung sowie eine eurozentristische Perspektive auf Kultur, lassen sich bei Thomas et al. (2003) sehr gut erkennen. So wird einerseits darauf hingewiesen, dass die ägyptischen Kulturstandards (zwar mit Vorbehalt) auf die gesamte „arabische Welt“ übertragen und damit als „arabische Kulturstandards“ generalisiert

⁶ Diese bewusste oder unbewusste Unterscheidung wird als Neo-Rassismus bezeichnet und ist ein Rassismus der Phase der „Entkolonialisierung“, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unauflösbarkeit der kulturellen Differenzen ist. Ein Rassismus, der nur auf den ersten Blick nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder „Völker“ über andere postuliert, sondern sich darauf „beschränkt“, die Schädlichkeit jeder Grenzüberschneidung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten (vgl. Balibar/Wallerstein 1992: 28).

werden können (vgl. Amin 2003: 223). Andererseits müsse jedoch gründlich geprüft werden, ob diese Kulturstandards auch für anderskulturelle Personen, beziehungsweise für nicht-deutsche Adressatinnen und Adressaten, geeignet sind (vgl. Kamhuber/Schroll-Machl 2003: 21). Dies ist lediglich eines von zahlreich heranziehbaren Beispielen und verdeutlicht, wie die Lesenden, durch kollektive Zuschreibungen als Ausdruck einer orientalistischen Denkweise, zur Einnahme derselben orientalistischen Perspektive eingeladen werden. Entsprechend werden Menschen aufgrund ihrer Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeiten und Eigenschaften zugeschrieben, ohne dass sie darauf Einfluss nehmen können (vgl. Castro Varela/Mecherli 2010: 39). Es findet eine Essentialisierung von „kultureller Identität“ statt, welche die Heterogenität von Gruppen und die Spielräume der Menschen, sich von Zugehörigkeiten abzusetzen, sowie die multidimensionale Beschaffenheit des gesellschaftlichen Raumes verkennt (vgl. ebd.: 50). Weiter neigt die Identifikation der Minderheitenangehörigen im Multikulturalismus dazu, strukturell bedingte Benachteiligung zu verdecken (vgl. ebd.). So schaffen Bezüge auf „kulturelle Identität“ oder „kulturelle Differenz“ ein einseitiges Bild und werden insbesondere dann fraglich, wenn Kultur nur auf Inhaltlichkeit reduziert und im Zuge dieser Fixierung lediglich gebraucht wird, um die kulturellen Praktiken zwischen Minderheiten und Mehrheiten zu unterscheiden (vgl. Mecheril 2008: 21f.). Interkulturelle Ansätze wecken den Eindruck, „Kultur“ könne alle Unterschiede aufklären (vgl. ebd.: 22). Dabei schliessen sie andere, intersektionellere Perspektiven wie beispielsweise Geschlecht und sexuelle Orientierung, Ethnizität oder sozioökonomische Bedingungen und somit einen mehrdimensionalen Raum gesellschaftlicher Ungleichheit und Ungerechtigkeit aus (vgl. ebd.). In der deutschsprachigen pädagogischen Diskussion hat sich jedoch herausgestellt, dass nicht die Zugehörigkeit zu einer anderen Kultur, sondern soziale Benachteiligung zur Positionierung von Migranten innerhalb oder ausserhalb der Funktionssysteme einer Gesellschaft führen (vgl. ebd.). Gängige interkulturelle Ansätze übersehen aber beispielsweise rechtliche oder sozioökonomische Ungleichheiten der Migranten (vgl. ebd.). Soziale Ungleichheit, welche sowohl aufgrund der Migrationspolitik wie auch gerade durch die Reduzierung auf „Kultur“ entstehen, werden als kulturelle Differenz missdeutet (vgl. ebd.). Folglich wird noch immer über unterschiedliche Kulturen und vermeintliche Defizite diskutiert, obwohl es fraglich erscheint, inwiefern interkulturelle Kompetenzschulung von Fachkräften bei der Lösung der beschriebenen Problemstellungen weiterhelfen, solange die bestehenden strukturellen Ungleichheitsverhältnisse ausser Acht gelassen werden (vgl. Castro Varela 2002: 37). Castro Varela plädiert deshalb zu einer radikalen Politisierung der Pädagogik und fordert eine kritische Analyse der Methoden und der Überprüfung dessen, was damit beabsichtigt wird (vgl. ebd.: 40). Mecheril verweist ebenfalls darauf, zu hinterfragen, welche Deutungsmacht davon profitiert, dass auf die Kulturkategorie zurückgegriffen wird und zu beobachten in welchem Kontext „Kultur“ zum Einsatz kommt (vgl. Mecheril 2008: 27). Vor diesem Hintergrund erscheint es wichtig, Kultur

nicht allein als System von Symbolen, sondern viel mehr als soziale Praxis zu verstehen (vgl. ebd.: 23). Die sozialen Verhältnisse sollten auf der Ebene der Ressourcen, und nicht allein als Differenzen auf der Ebene von Normen, Werten und Sprache oder zwischen sogenannten Orientierungssystemen, in den Vordergrund gerückt werden (vgl. ebd.). Mecheril nennt deshalb Vorstellungen von Ressourcenverteilung und als kulturelle Praktiken beschreibbare Ressourcenverteilungen als wichtige zu berücksichtigende Aspekte (vgl. ebd.: 23). Auch Hamburger fordert, dass jede Diskussion um Kultur, Multi- und Interkulturalismus sich des Rahmens der Ausländerpolitik zu vergewissern hat (vgl. Hamburger 2009: 21). Denn unter den Voraussetzungen der fundamentalen Ungleichheit von in- und ausländischen Personen, erscheint eine Auseinandersetzung über Differenz und Differenzen ganz anders, als unter der Voraussetzung gleicher Rechte (vgl. ebd.). Eine solche Kontextualisierung bleibt bei interkulturellen Trainings weitgehend unthematisiert und korrespondiert mit der universalistischen Vorstellung vieler Ansätze, die sich nicht damit befassen, wie vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen, institutionellen und kulturellen Vorgaben „kulturelle Differenz“ erzeugt wird (vgl. Mecheril 2008: 23). Viel interessanter scheint für diese, das „Differenzprodukt“, welches unabhängig der kontextspezifischen Voraussetzungen seiner Entstehung, als naturgegebener Unterschied existierend und nicht als Praxis der Unterscheidung betrachtet wird (vgl. ebd.).

4.2 Zur (Re-)Produktion von (kultureller) Differenz

Überlegungen zum Umgang mit Differenz und Alterität sind eine grundlegende Aufgabenstellung der Sozialen Arbeit, denn erst die Thematisierung von Differenz(en) in Form von Armut, Desintegration oder abweichendem Verhalten, haben die institutionelle Etablierung der Sozialen Arbeit als Disziplin überhaupt ermöglicht (vgl. Kessel/Plösser 2010: 7). Die Fachdiskurse um die Spannungsfelder einer sich professionell verstehenden Sozialen Arbeit reflektieren, was es bedeuten kann, wenn „Kultur“ als wesentliches Differenzierungskriterium herangezogen wird, um sowohl „Differenzen“ festzustellen als auch „Differenzen“ zu konstruieren (vgl. Eppenstein 2010: 107). Zudem machen sie auf die Risiken einer „Normalisierung von Differenz“ und der daraus resultierenden Gefahr der Vernachlässigung einer systematischen Reflexion gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsstrukturen sowie deren Einbezug in die Gestaltung der professionellen Praxis aufmerksam (vgl. Kessel/Plösser 2010: 9). Die potenzielle Klientel sozialpädagogischer Angebote sind fortwährend Personen oder Gruppen, deren Verhalten vom – zumindest im nationalstaatlichen Kontext gültigen – Normalitätsstandard als abweichend kategorisierbar ist. Auch wenn heutige dekonstruktive und intersektio-

nelle Ansätze⁷ die Annahme einer natürlichen Differenz-Ordnung in Frage stellen, scheint Differenz als Ausgangspunkt sozialpädagogischer Interventionsmuster weiterhin unabdingbar (vgl. Kessel/Pösser 2010: 7).

Wenn dabei die „kulturelle“ Differenz in den Mittelpunkt rückt, fällt auf, dass nicht in verschiedenen Feldern gedacht wird (z.B. unterschiedliche Milieus, Subkulturen oder Differenzen zwischen finanziell schwachen und wirtschaftlich gut situierten Familien), sondern oftmals wie selbstverständlich eine Verbindung zur vermeintlichen kulturellen Andersartigkeit von Migrierten gezogen wird (vgl. Eppenstein 2010: 97). Eppenstein vermutet, dass diese Priorisierung möglicherweise aufgrund des Paradigmenwechsels von der sogenannten „Ausländersozialarbeit“ hin zu einer „interkulturellen Öffnung“ in der Sozialen Arbeit entstanden ist (vgl. ebd.) Dabei ist die, nach Kriterien des ausländerrechtlichen Status ausgerichtete, Zielgruppenorientierung auf „AusländerInnen“ nicht obsolet geworden, sondern hat ihre Fortsetzung nun in erweiterter Perspektive unter neuem Namen gefunden (vgl. ebd.). Die Verlagerung vom Defizit zur Differenz ging demnach mit der Veränderung der politischen und pädagogischen Leitlinien, der Forderung nach Anerkennung von Differenz und einem Zusammenleben in Vielfalt einher. Hinsichtlich der Notwendigkeit von Integrationskonzepten, die sich nicht nur einseitig an Migrierte richteten, sondern eine gelingende Interaktion zwischen der einheimischen und zugewanderten Bevölkerung forderten, erschienen interkulturelle Ansätze als angemessen und umsetzbar (vgl. Eppenstein 2010: 98-104). Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass viele pädagogische Handlungsansätze, selbst wenn sie sich als „interkulturell“ bezeichnen, aufgrund ihrer defizitorientierten Fördereinstellung letztlich mindestens teilweise dem Paradigma der „Ausländerpädagogik“ zuzurechnen sind (vgl. Mecheril 2010: 61). Ein Beispiel dazu liefert Hinz-Rommels Forderung nach einer „interkulturellen Öffnung“ und damit nach einem umfassenden Anforderungsprofil und einer strukturellen Verankerung des „Interkulturellen“ in Sozialen Dienstleistungen. Darin werden strukturelle Ausgrenzungsmechanismen und notwendige Veränderungen zwar angesprochen, jedoch bleibt der Fokus auf den Herausforderungen im Umgang mit „kulturell Anderen“ und den deshalb erforderlichen Kompetenzen auf Seiten der Mehrheitsangehörigen haften (vgl. Hinz-Rommel 1994: 102).

Unter „interkulturellem Handeln“ im Kontext Sozialer Arbeit wird üblicherweise angenommen, dass eine professionelle Person, welche die kulturelle Mehrheit repräsentiert, mit Klientinnen oder Klienten zu tun hat, die einer kulturellen Minderheit angehören (vgl. Mecheril 2008: 16). Dieses geläufige Verständnis interkulturellen Handelns beschränkt sich auf die Situation, dass nationale oder ethnische Mehrheitsangehörige als Professionelle, den nationalen oder

⁷ Ausführlich beschrieben in:

Young, Iris Marion (1997). *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009). *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript Verlag. Oder auch: Butler, Judith (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M. 2003: Suhrkamp.

ethnischen Minderheitsangehörigen pädagogische Angebote oder Dienstleistungen erbringen (vgl. ebd.: 16f.). Hierzu das Beispiel einer „albanischen Mutter“, die eine psychosoziale Beratungsstelle aufsucht oder einer „schweizerischen Sozialarbeiterin“, die einen „syrischen Asylsuchenden“ betreut (vgl. ebd.). Entsprechend kommen, in professionellem interkulturellen Handeln, Migrantinnen und Migranten als Professionelle und damit auch als Adressatinnen und Adressaten interkultureller Konzepte und Trainingsangeboten nicht vor (vgl. Castro Varela 2002: 36). Zwar werden Migrierte als Mitarbeitende oder Expertinnen und Experten in Organisationen sowie interkulturellen Trainings eingebunden, jedoch werden sie nahezu ausschliesslich für die Arbeit mit Migrierten, kaum aber mit Nicht-Migrierten eingesetzt und dadurch wiederum zu Repräsentantinnen und Repräsentanten der „Anderen“ gemacht (vgl. Castro Varela 2002: 36, Kapalka/Mecherli 2010: 80). Die Produktion der „kulturell Anderen“ wird durch die Untervertretung von Migrierten unter den Mitarbeitenden in migrationsspezifischen Einrichtungen sowie bei den berufsbegleitenden Fortbildungen zum Erwerb „interkultureller Kompetenz“ und deren Reduktion auf die Position der „landeskundigen Expertinnen und Experten“ erneut gefördert (vgl. Kapalka/Mecherli 2010: 80f.). So wird die „Kompetenz“ bei Migrierten nicht in den Zusammenhang von Wissen, theoretischer Reflexion und beruflichem Engagement gestellt sondern anhand kulturell-ethnischer Zuschreibungen definiert (vgl. ebd.).

Die Thematisierung von (kultureller) Differenz ist also immer einer doppelten Dynamik ausgesetzt. Einerseits werden gesellschaftliche und institutionelle Verhältnisse problematisiert, um eine Veränderung dieser Verhältnisse anzuregen (vgl. Mecheril/Melter 2010: 128). Andererseits gehen mit der Thematisierung von (kultureller) Differenz, immer auch neue Normen und Festlegungen von Alterität und dadurch soziale und symbolische Ausschlüsse einher (vgl. ebd.).

4.3 Zur Verbindung von Kultur und Geschlecht

Im Zusammenspiel zwischen Einbindung und Ausgrenzung anhand „kultureller“ Zuweisungen zeigen sich zahlreiche geschlechtsstereotype Aspekte. So wird immer wieder betont, dass Migrierte (vor allem aus muslimischen Ländern) aus patriarchalen, frauenfeindlichen Kulturen stammen, in denen Männer Gewalt an ihren Frauen und Kindern ausüben und sich die hilfsbedürftigen und ungebildeten Frauen nicht zur Wehr setzen (vgl. Dahinden 2011: 41f.). Beispielsweise hätten Migrierte muslimischer Herkunft im Gegensatz zur restlichen Bevölkerung keine Geschlechtergleichheit und die Unterdrückung der Frauen im Islam sei kulturell bedingt (vgl. ebd.). Durch diese Konstruktion der „kulturell Anderen“ werden geteilte

Zugehörigkeit und Geschlechtergleichheit innerhalb der nicht-islamischen Bevölkerung suggeriert (vgl. ebd.). Dies obwohl weder unter allen Schweizerinnen und Schweizern Geschlechtergleichheit, noch unter der gesamten muslimischen Bevölkerung Geschlechterungleichheit herrscht (vgl. Dahinden 2011: 41f.). Stützt man sich auf die bereits in Kapitel 4.1 erwähnten kritischen Perspektiven, dient entsprechend auch dieses Bild, der scheinbar „kulturbedingt unterdrückten anderen Frau“ dazu, kulturelle Differenzen zu erzeugen, um weiterhin hegemoniale Machtverhältnisse zu legitimieren und Aspekte sozialer Ungleichheit auszublenzen.

Postkoloniale feministische Perspektiven⁸ weisen deshalb darauf hin, dass neben Klasse und Ethnizität auch Geschlecht und sexuelle Ausrichtung als eigenständige und verwobene Analysekategorien betrachtet werden sollten (vgl. Ross 2008: 33f.). Ross ist der Meinung, dass solche Kategorien nicht zuletzt bei der Untersuchung der Merkmale und Auswirkungen von internationaler Arbeitsteilung und Migration von entscheidender Bedeutung sind (vgl. ebd.). Klasse setzt in erster Linie bei der ökonomischen Ungleichheit an, mit ihren Folgen für die ungleichen Chancen auf Ressourcen (vgl. ebd.: 36). Ethnizität und Geschlecht als Kategorien gleichen sich insofern, als bei beiden die Unterschiede konstruiert werden und dadurch soziale Ungleichheit überhaupt erst hergestellt wird (vgl. ebd.). Erst durch die Überzeugung betreffend sozial, kulturell oder biologisch unterscheidbare Ethnien und Geschlechter und durch die Konstruktion von Differenz und Fremdheit lässt sich die internationale Arbeitsteilung legitimieren (vgl. ebd.). Denn wenn eine bestimmte Gruppe als die „Anderen“ (und somit als defizitär) definiert werden kann, bedarf es keiner Begründung mehr, das „Wir“ in anderen (besser gestellten) Bereichen des Arbeitsmarktes bzw. der Gesellschaft zu positionieren und diese Positionierung entsprechend zu legitimieren (vgl. ebd.).

Dass traditionelle Geschlechterbilder auf Migrantinnen und Migranten übertragen und Männer oft als kriminell und Frauen als schutzbedürftig dargestellt werden und diese Stigmatisierung für gesellschaftspolitische Diskurse genutzt wird, zeigt auch eine Studie im Auftrag der Eidgenössischen Kommission für Migrationsfragen (vgl. Fankhauser/Kofler 2009). In Berichterstattungen zur AusländerInnen- und Asylgesetzgebung kommen beispielsweise Frauen nur am Rande vor, werden als Opfer (von z.B. Zwangsverheiratung, Mädchenbeschneidung, Ehrenmorden, sexuellem Missbrauch) dargestellt und als spezifische Risikogruppe wahrgenommen, die besonders hilflos, abhängig und schutzbedürftig ist (vgl. Fankhauser/Kofler 2009: 15). Eine hohe Anzahl an Beiträgen berichten über von häuslicher Gewalt

⁸ Postkoloniale Ansätze werfen einen Blick auf die Komplexität ehemaliger kolonialer Interventionen verschiedener europäischer Länder und deren noch heute erfahrbaren Hinterlassenschaften und Auswirkungen. Postkoloniale Theorien können überwiegend als Perspektiven verstanden werden, die sich mit der Rekonstruktion des europäischen Imperialismus und Kolonialismus auseinandersetzen und zugleich die Bekämpfung dieser spezifischen Herrschaftsformen analysieren, wobei die heutigen neokolonialen Machtansprüche, die sich in der internationalen Arbeitsteilung und der damit einhergehenden Ausbeutung zeigen, eine besondere Rolle spielen. In diesem Zusammenhang entstehen vermehrt feministisch geprägte Diskurse, wobei die Kategorien Ethnie, Klasse und Geschlecht intersektionell angewandt und in die Theoriebildung integriert werden. Vertreterinnen solcher Perspektiven sind unter anderen María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, Bettina Ross und Gayatri Chakravorty Spivak.

betroffene Frauen sowie über die Integrationsbarrieren und Herausforderungen von Müttern mit Sprachdefiziten. Dadurch wird suggeriert, dass Migrantinnen mehrheitlich passive, unselbständige und schlechtintegrierte Ehefrauen und Mütter sind. Weiter entsteht die Vorstellung, dass Migrantinnen, wenn sie denn einer Erwerbstätigkeit nachgehen, über Sprachkompetenz verfügen und integriert sind (vgl. Fankhauser/Kofler 2009: 15). Dies obwohl Migrantinnen auch in irregulären Arbeitsverhältnissen tätig sind, in denen wenig Sprachkenntnisse nachgewiesen werden müssen oder in denen Frauen mit gleicher Muttersprache zusammenarbeiten (vgl. ebd.). Im gleichen Masse wie Migrantinnen als Opfer ihrer Ehemänner, Familien, Traditionen und Religionen dargestellt werden, werden Männer als Täter (z.B. bei Raserunfällen, Diebstahl, Vergewaltigung, Schwarzarbeit oder Scheinehen) konzipiert, die bereit sind Gesetze zu verletzen, um sich persönlich und wirtschaftlich zu bereichern (vgl. ebd.: 21).

Weiter zeigen sich in unterschiedlichen Diskursen vermehrt Konflikte aufgrund sogenannt „kulturell“ unterschiedlichen Autoritätsvorstellungen zwischen Geschlechtern, konkret zwischen ausländischen bzw. islamischen Männern und Schweizer Frauen (vgl. Dahinden 2005: 109). Dies ist insofern interessant, als zu beobachten ist, dass bei islamischen Männern die Problematik auf „Kultur“ reduziert, bei Schweizer Männern hingegen mit dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern argumentiert wird (vgl. ebd.). Auch dieses Beispiel lässt daraus schliessen, dass Kultur mit Macht verbunden und bei der Interpretation eines solchen Konflikts unterschiedliche gesellschaftliche Hierarchien wie auch rassistische und geschlechtliche Diskriminierung mitspielen (vgl. ebd.).

Es gilt hier anzumerken, dass (sexuelle) Gewalt tatsächlich auch von Menschen ausgeübt wird, die als Migrierte gelten, und dass sowohl diese wie auch die Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen mit und ohne Migrationsgeschichte keinesfalls in Abrede gestellt wird. Die beschriebenen Konflikte sollen nicht abgewertet werden. Dennoch ist kritisch zu hinterfragen inwiefern solche Erscheinungen mit Kultur in Verbindung gesetzt werden und zu welchem Zweck dies geschieht.

5. Erkenntnisse und Diskussion

Anhand des historischen Überblicks lässt sich beobachten, dass dem Begriff „Kultur“ im Kontext migrationspolitischer Diskurse seit der Etablierung der modernen Nationalstaaten ein zentraler Stellenwert zugeschrieben wurde und sich sowohl dessen Auslegung und Interpretation wie auch die Soziale Arbeit fortlaufend den sich verändernden politischen Leitlinien angepasst haben. Als Anfangs der 1960er Jahre eine hohe Anzahl ausländischer Arbeitskräfte und ihre Familien in die Schweiz zogen, wurden ihnen vermeintlich rückständige Kulturmuster unterstellt. Ihre Anwesenheit löste bei vielen Ängste vor einer "kulturellen Überfremdung" und "Kulturkonflikten" zwischen Einheimischen und Migrierten aus. Mittels assimilationspolitischer und "ausländerpädagogischer Methoden" wurde versucht, diesen befürchteten Tendenzen entgegenzuwirken. Durch das Hervorheben kultureller Differenzen und Defizite seitens der Migrierten wurden kompensatorische Massnahmen ergriffen, welche Ungleichheiten eliminieren und ein Zusammenleben nach einheimischen Lebensweisen fördern sollten. Dadurch wurden jedoch gleichzeitig diskriminierende Praxen und soziale Ungerechtigkeit legitimiert. Der anschliessende Paradigmenwechsel, welcher ein Zusammenleben in kultureller Vielfalt und somit eine kulturelle Öffnung der Sozialen Arbeit forderte, sollte den vorherrschenden stereotypen Vorstellungen entgegenwirken und eine chancengleiche Teilhabe der Migrierten am wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben in der Schweiz ermöglichen. Die Soziale Arbeit fasste die Aufgabe, die Integration der Migrierten sowie die wechselseitige Toleranz gegenüber der „fremden Kultur“ zu fördern, wobei der Fokus mehrheitlich auf die „kulturell Anderen“ und nicht auf die immer noch bestehenden diskriminierenden Strukturen gelegt wurde. Ferner wurden die Betonung kultureller Differenz und die damit einhergehende defizitäre Haltung in interkulturellen Ansätzen weiterverfolgt, obwohl damit jegliche Formen von Diskriminierung und Rassismus hätten bekämpft werden wollen. Auch wenn in Konzepten interkultureller Kompetenz häufig auf die Herausforderung der Definition von Kultur hingewiesen wird und davor gewarnt wird, Kultur vorschnell mit Nation und Ethnizität gleichzusetzen, liegt den meisten Ansätzen ein statisches Kulturverständnis zu Grunde. Dies führt zu der Auffassung, Kultur stelle ein für alle Angehörigen einer Nation gültiges und sinnstiftendes Orientierungssystem dar und koppelt Nation und damit auch Ethnizität unausweichlich direkt an den Kulturbegriff.

Hinz-Rommel beispielsweise beschreibt Kultur als sich den geänderten Lebensverhältnissen kontinuierlich anpassend, als prozesshaft und veränderbar und ohne klare Grenzen. Dennoch vergleicht er die in unterschiedlichen Gesellschaften gültigen Zeitempfindungen anhand „europäischer und arabischer Geschäftspartner“, spricht von „landesüblicher Architektur“, erwähnt „die Sprache eines Volkes“ und meint mit „Angehörigen einer Minderheitskultur“

unmissverständlich migrierte Personen. Auch Thomas scheint anfangs auf ein dynamisches Kulturverständnis zu verweisen und bezeichnet Kultur als „für eine Nation, Gesellschaft oder Gruppe typisches Orientierungssystem“. Dennoch geht seine Kulturstandardforschung basierend auf *nationalen* Kulturstandards ganz klar von einem statischen Kulturverständnis aus. Anhand verschiedenster Definitionen interkultureller Kompetenzen ist ersichtlich, dass Kultur grösstenteils entlang sprachlicher, nationaler, ethischer oder religiöser Zugehörigkeit definiert und dem Begriff Kultur damit ein identitätsstiftender Charakter zugesprochen wird, welcher es ermöglicht, Zugehörigkeit und Differenz unverkennbar zu bestimmen. Derartige Kulturdefinitionen fördern und reproduzieren bestehende hegemoniale Dichotomien und bedingen stetige Othering-Prozesse, um sich selbst (eigene Existenz) und die sich daraus konstituierenden „interkulturellen Kompetenzen“ (als notwendige Fähigkeit sowie als Handlungsfeld an sich) überhaupt zu legitimieren. Sie können in unterschiedlicher Weise zur Verfestigung kultureller Differenzen und damit zu Formulierung normativer Ansprüche und Macht legitimierenden Praxen führen. Die Verbindung von Nationalität bzw. Migration und Kultur wie es in der Kulturstandardforschung üblich ist, verhindert beispielsweise eine unvoreingenommene Denkweise und fördert Vorurteile und stereotype Zuschreibungen. So würde etwa nach einer oberflächlichen Betrachtung der ägyptischen Kulturstandards davon ausgegangen werden, dass alle Menschen ägyptischer bzw. gar arabischer Herkunft kaum Eigeninitiative ergreifen, Fehler verleugnen, keine längerfristigen Termine planen, ihr Schicksal in Gottes Hände legen und Deutsche als Repräsentanten des Fortschrittes sehen. Neben einer eurozentristischen und defizitären Perspektive mit stark negativen Konnotationen auf Menschen arabischer Herkunft wird hier einzig ihre scheinbare Bewunderung des fortschrittlichen Westens als positiv gewertet. Folglich werden kulturelle Differenzen verfestigt, welche einseitig auf negative Eigenschaften der „kulturell Anderen“ sowie auf die besser entwickelten Fähigkeiten der sogenannten Mehrheitskultur zielen. Durch eine asymmetrisch symbolisierte Machtverteilung lassen sie keine Möglichkeiten offen, derartig unterstellten Fremdzuschreibungen entgegenzutreten. Weiter werden durch die vordefinierte „Kulturabhängigkeit des eigenen Handelns“ individuelle Ressourcen von Migrierten bewusst oder unbewusst verdeckt. So hängen Zugänge zur gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Teilhabe von Stereotypisierung aufgrund der Herkunft und nicht mehr von persönlichen Fähigkeiten ab.

Kulturuniversalistische Ansätze erklären gesellschaftliche Konflikte anhand pauschalisierender Wissensbeständen und produzieren dabei (kulturelle) Differenzen, die wiederum Aspekte sozialer Ungleichheit verdecken. Durch die Annahme, alle Unterschiede mit Kultur begründen zu können, wird Kultur zu einer symbolischen Macht, um soziale Ungleichheiten auf kulturelle Differenzen zu reduzieren sowie Grenzen zwischen dem „Wir“ und den „Anderen“ zu definieren. Dies hat reale Konsequenzen für die Betroffenen. Durch kulturuniversalistische

Verständnisse interkultureller Ansätze, werden die vorherrschenden Fremdbilder innerhalb der Gesellschaft und somit auch kulturelle Differenzierungsprozesse in sozialpädagogischen Einrichtungen weiter reproduziert anstatt ihnen entgegenzuwirken. Diese Differenzierung beginnt bereits bei der Definition der Zielgruppe interkultureller Trainings, die Migrierte nicht einschliesst oder eben als „Experten der Fremden“ exotisiert, was wiederum dazu führt, dass die erhaltenen Zuschreibungen schwer abzulegen sind. Verfestigte und vorgefasste Überzeugungen bezüglich kultureller Zugehörigkeit scheinen durch den wissenschaftlichen Anstrich interkultureller Ansätze und Trainings vernünftig und professionell und deshalb unangreifbar. Es ist deshalb zu hinterfragen, ob diese vermeintliche Unwiderlegbarkeit und die Tatsache, dass die „kulturell Anderen“ eine Minderheit darstellen, nicht sogar dazu bewegen kann, kulturelle Differenz bzw. die zugeschriebene Verhaltensweise zu bestätigen oder gar zu übernehmen oder die eigene Herkunft abzuwerten oder zu verleumden.

Weiter beinhaltet ein solches Kulturverständnis geschlechertypische Aspekte, welche die Geschlechterbeziehungen der Migrierten als rückständig symbolisieren und stereotype Rollenbilder verfestigen. Damit wird unter dem Deckmantel Kultur eine sexistische Denkweise betrieben, die einerseits den migrierten Frauen eine Minderwertigkeit unterstellt und andererseits die weiterhin existierende Diskriminierung von Frauen in der Mehrheitsgesellschaft verleugnet. Anhand dieses Beispiels kann aufgezeigt werden, wie Kultur die höchste Relevanz einnimmt, obwohl Differenzen bzw. soziale Ungleichheiten von unterschiedlichen sozial wirksamen Ungleichheitskategorien (z.B. Klasse, Geschlecht, Alter etc.) abhängig sind, und wie Kultur instrumentalisiert wird, um soziale Ungleichheit zu reproduzieren und bestehende Machtverhältnisse zu legitimieren.

Die Soziale Arbeit setzt sich insbesondere für Menschen ein, die von sozialer Ungleichheit betroffen sind und will soziale Veränderungen erreichen sowie komplexen Problemlagen entgegenwirken, indem sie Differenzen identifiziert und thematisiert. Gerade dadurch werden Differenzen jedoch auch gleichzeitig reproduziert oder neu festgelegt. Die Soziale Arbeit steht also als Teil einer Machtstruktur bereits vor einem grundsätzlichen Dilemma, welches im Kontext von Migration eine noch grössere Herausforderung darzustellen scheint, da sie sich auf lokaler Ebene mit Problemen globalen Ausmasses konfrontiert sieht und dennoch in nationale sozialpolitische Rahmenbedingungen eingebunden wird. Vor diesem Hintergrund ist die Tendenz zu einem Handlungskonzept, welches soziale Ungleichheit mit Hilfe von Kultur und die daraus resultierenden Konfliktpotenziale mit kultureller Differenz erklären lässt, durchaus nachvollziehbar.

Da der Paradigmenwechsel vom Assimilationismus zum Interkulturalismus und die hieraus entwickelten Konzepte zu interkultureller Kompetenz eine Anerkennung von kulturellen Besonderheiten beabsichtigen sowie Handlungsoptionen in einem sogenannten Kulturkonflikt

und im Entgegenwirken von vermeintlich damit verbundenen Ausgrenzungsprozessen bieten, stellen sie für die Soziale Arbeit eine nahezu optimale Grundlage dar. Solch eine gut gemeinte Denkweise verhindert jedoch eine umfassende Perspektive auf die individuellen Problemlagen und Bedürfnisse der Adressatinnen und Adressaten, welche eine professionelle Soziale Arbeit auszeichnet und reproduziert Differenzen zwischen einer „Mehrheitskultur“ und „Minderheitskulturen“. Diese Grenzziehungen wurden aufgrund ihrer einschränkenden Wirkung bereits an Assimilationskonzepten kritisiert, weshalb zu erwarten gewesen wäre, dass sich interkulturelle Ansätze seit ihrer Entstehung weiter entwickelt und sich die Soziale Arbeit dem Kulturbegriff als Phänomen sozialer Ungleichheit umfassender angenommen hätte. Kultur bleibt jedoch bis heute eine zentrale Kategorie, um Integrationsprobleme und fehlende Anpassungsleistungen seitens der Migrierten zu erklären und Professionelle der Sozialen Arbeit befassen sich immer noch mit interkulturellen Kompetenzen, in der Hoffnung sich die Arbeit mit den „kulturell Anderen“ zu erleichtern. Weiterhin werden Differenzen, sobald ein Migrationskontext erkennbar wird, anhand nationaler wie ethnischer oder eben kultureller Zugehörigkeit reproduziert. Dies obwohl bekannt ist, dass sich Individuen, innerhalb einer Gesellschaft, in Bezug auf verschiedenste Aspekte voneinander unterscheiden. Beispielsweise würde bei einer Diskussion um Kindererziehung zwischen einem Winzer aus dem Wallis und einer Ärztin aus Zürich keinesfalls von kulturellen Differenzen gesprochen, es sei denn einer von beiden Personen könnte ein „Migrationshintergrund“ attribuiert werden. Auch würde ein amerikanischer Informatiker mit Wohnsitz in einer Grossstadt der Schweiz aufgrund seiner ausreichenden Ressourcen eher selten ein Unterstützungsangebot der Sozialen Arbeit in Anspruch nehmen und so würden auch keine Anpassungsleistungen von ihm verlangt. Sicherlich umgekehrt wäre es jedoch bei einem aus der Türkei geflüchteten Kurden, der in der Schweiz vorläufig aufgenommen und einer Unterkunft auf dem Land zugeteilt wird. Solche beispielhaften Gedankenexperimente zeigen auf, dass Differenzen nicht anhand eines naiven Kulturverständnis mit Beschränkung auf Nation, sondern entlang mehrerer Dimensionen auszumachen sind und dass nicht Kultur, sondern sozioökonomische Ungleichheit (im Einwanderungs- wie auch im Herkunftsland) die Inanspruchnahme der Sozialen Arbeit erforderlich machen.

Zwar plädieren sowohl Autorinnen und Autoren interkultureller Konzepte als auch die Akteurinnen und Akteure der Sozialen Arbeit für eine Gleichbehandlung von Migrierten. Dennoch wird durch eine naive Verwendung des Begriffs Kultur eine neo-assimilistische Denkweise gefördert und eine mehrdimensionale Perspektive verhindert sowie soziale Ungleichheit verdeckt. Eine an interkulturellen Ansätzen orientierte Soziale Arbeit läuft also Gefahr, sich an den in dieser Arbeit bereits anhand verschiedenster Beispielen dargestellten Stereotypisierungs- und Ausgrenzungspraxen zu beteiligen und muss sich hinterfragen, wie solche Me-

chanismen zukünftig verhindert werden könnten. In Anbetracht der Erkenntnisse aus der historischen Entwicklung und der realen Konsequenzen für die Betroffenen wäre zudem zu überlegen, inwiefern die bestehenden migrationspolitischen Leitlinien und die rechtlichen Rahmenbedingungen für Migrierte mit den Prinzipien der Sozialen Arbeit überhaupt vereinbar sind. Und ob nicht der Fokus darauf, anstatt auf die „Andersartigkeit“ der Migrierten gerichtet werden sollte. Die Soziale Arbeit hat, unabhängig von Migration, vorwiegend mit komplexen Problemlagen zu tun, welche nicht pauschalisierbar sind und stets eine individuelle Betrachtungs- und Bearbeitungsweise erfordern. Migrierte sollten nicht aufgrund scheinbarer „kultureller Unterschiede“ anders behandelt werden, vielmehr müsste aufgedeckt werden, welche Zugänge ihnen aufgrund welcher Kategorie (Alter, Geschlecht, Ethnizität, Staatsangehörigkeit, etc.) erschwert oder verunmöglicht, bzw. welche strukturellen Benachteiligungen durch den vorschnellen Gebrauch von Kultur verschleiert werden, und wem damit gedient wird. Anstatt unter dem Vorwand „kultureller Differenz“ die Verantwortung den Migrierten zuzuweisen, wäre zu untersuchen, inwiefern nicht die erschwerten Zugänge bzw. die ungleiche Ressourcenverteilung die Handlungsfähigkeit der Sozialen Arbeit beeinträchtigen. Dies fordert einen professionellen Habitus, der abgesehen von ethnischer Differenz, durch den Anspruch einer (selbst)kritischen und (selbst)reflexiven Praxis gekennzeichnet ist. Auch wenn damit nicht jegliche Voreingenommenheit aufgelöst werden kann, würde so dem Dilemma der (kulturellen) Differenz in der Sozialen Arbeit ein Stück weit entgegengewirkt. Ebenfalls wäre, neben einer Klärung des Begriffs „Kultur“ innerhalb der Sozialen Arbeit, die Überlegung notwendig, ob es in Anbetracht des in der Gesellschaft verfestigten, meist undifferenzierten und differenzbetonenden Kulturverständnisses, eine sinnvollere Bezeichnung für die eigentlich der Sozialisation zuzuschreibenden Unterschiede zwischen Individuen gäbe. Denn schliesslich, und darauf verweist auch Wicker, lässt Kultur keinen Schluss hinsichtlich der Unterscheidung von Menschen zu, sondern lässt erkennen, dass alle gleichermaßen über die Fähigkeit zur Symbolisierung wie auch zum Umgang mit Symbolsystemen verfügen und somit in Hinblick auf kulturelle Kompetenz alle Menschen gleich sind (vgl. Wicker 1998: 26).

6. Weiterführende Fragen

Eine reflexive und kritische Perspektive bezüglich interkultureller Ansätze innerhalb der Sozialen Arbeit ist erkennbar, scheint sich in den aktuellen Diskursen jedoch noch nicht überwiegend durchgesetzt zu haben. Zudem gibt es ein breites Spektrum an weiteren Positionen, wie beispielsweise Diversity- oder Antidiskriminierungs-Ansätze, multikulturalistische Sichtweisen sowie Forderungen nach einer transkulturellen Perspektive, Ambitionen einer differenzsensiblen Sozialen Arbeit oder Konzepte einer heterogenen Öffentlichkeit, den „Critical Whiteness“ Ansatz, Cultural Studies und (macht-)kritische Reflexionen der Theoriebildung sowie intersektionelle, feministische und (post-)koloniale Analysen. Bei allen wird die Anerkennung von menschlicher Vielfalt in den Vordergrund gestellt, wobei die Schwerpunkte auf unterschiedliche soziale Kategorien und Dimensionen einer Gesellschaft zielen und deshalb bei näherer Betrachtung sowohl Übereinstimmungen wie auch Differenzen und Kontroversen erkennbar werden. Vor diesem Hintergrund erscheint eine einheitliche Haltung bezüglich (kultureller) Differenz erschwert oder gar unmöglich. Es ist jedoch auch fraglich, ob hinsichtlich der Gefahr, welche pauschalisierende Wissensbestände und Denkweisen mit sich bringen, eine Vereinheitlichung überhaupt sinnvoll ist. Gerade aber für die Entwicklung eines (selbst)kritischen und (selbst)reflexiven Habitus in der Sozialen Arbeit, wäre es sicherlich von Vorteil, sich in Aus- und Weiterbildung vertiefter mit einigen dieser Perspektiven zu befassen. Weiterführende Fragen, die sich daraus ableiten und untersuchen liessen, wären demnach, welche dieser Ansätze soziale Ungleichheitsprozesse abseits von Kultur erklären und damit in der Sozialen Arbeit gesamthaft Anwendung finden könnten. Inwiefern diese Ansätze einen Beitrag zur Entwicklung eines kritischen Habitus leisten und ob und wie damit den Risiken der Reproduktion (kultureller) Differenzierungsprozesse und den damit verbundenen Stereotypisierungs- und Ausgrenzungspraxen in der Sozialen Arbeit entgegengewirkt werden kann. Zudem wäre interessant zu prüfen, auf welche theoretischen und rechtlichen Grundlagen sich die Soziale Arbeit im migrationspolitischen Kontext stützen kann, um ihre Prinzipien tatsächlich zu vertreten und neo-kolonialistischen sowie neo-rassistischen Praxen entgegenzutreten.

Weiter könnte analysiert werden, was die Soziale Arbeit, trotz dieser bestehenden Praxen und ungleichen Rahmenbedingungen, beitragen kann, um den Erhalt der Anerkennung und Autonomie der Migrierten zu gewährleisten.

7. Literatur

Amin, Abbas (2003). Ägypten. In: Kammhuber, Stefan/Schroll-Machl, Sylvia/Thomas, Alexander (Hg.). Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation. Band 2. Länder, Kulturen und interkulturelle Berufstätigkeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 211-224.

Auernheimer, Georg (2002). Interkulturelle Kompetenz – ein neues Element pädagogischer Professionalität? In: Auernheimer, Georg/Bukow, Wolf-Dietrich/Butterwegge Christoph/Roth, Hans-Joachim (Hg.). Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Interkulturelle Studien. 1. Aufl. Opladen: Leske+Budrich. S. 183-205.

Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1992). Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. 2. Auflage. Hamburg und Berlin: Argument-Verlag.

Bolten, Jürgen (2007). Interkulturelle Kompetenz. Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung Thüringen.

Castro Varela, Maria do Mar (2002). Interkulturelle Kompetenz – ein Diskurs in der Krise. In: Auernheimer, Georg (Hg.). Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Interkulturelle Studien. 1. Aufl. Opladen: Leske+Budrich. S. 35-48.

Castro Varela, Maria do Mar/Mecheril, Paul (2010). Grenze und Bewegung. Migrationswissenschaftliche Klärungen. In: Andersen, Sabine/Hurrelmann, Klaus/Palntien, Christian/Schröder, Wolfgang (Hg.). Migrationspädagogik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag. S. 23-53.

Dahinden, Janine (2005). "Was heisst schon interkulturell? Mediation in den Zeiten der Globalisierung". In: Sinner, Alex/von Zirkler M. (Hg.). Hinter den Kulissen der Mediation. 1. Aufl. Bern: Haupt Verlag. S.101-114.

Dahinden, Janine (2011). „Kulturelle Vielfalt“? Grenzziehungen mittels „Kultur“ im Kontext von Migration und Integration. In: Ambühl, Daniela/Brunner, Simone/Cimelli, Manuela (Hg.). Von der Deklaration zur Umsetzung – Schutz und Förderung kultureller Vielfalt in der Schweiz. Akten der Tagung vom 25. Januar 2011. Zürich. S.33-46.

Dhamoon, Rita (2011). Die konzeptuelle Verschiebung von „Kultur“ zum „Kulturellen“: Verordnung der Intersektionen von Ungerechtigkeit. In: Castro Varela, Maria Domar/Dhawan Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit. Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Bd. 158. Berlin: LIT Verlag. S. 138-157.

Eppenstein, Thomas/Kiesel, Doron (2008). Soziale Arbeit interkulturell. Theorien - Spannungsfelder - reflexive Praxis. Stuttgart: Kohlhammer.

Eppenstein, Thomas (2010). Professionelles soziales Handeln in Orientierung auf kulturell Andere. In: Kessel, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.) Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag. S.96-116.

Fankhauser, Lilian/Kofler Andrea Ch. (2009). Frauen in der Migration. Das Bild der Migrantin in der öffentlichen und politischen Wahrnehmung und in der aktuellen Forschung. Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM. Materialien zur Migrationspolitik. Bern: BBL, Bundespublikationen.

Freise, Josef (2005). Interkulturelle Soziale Arbeit. Theoretische Grundlagen-Handlungsansätze-Übungen zum Erwerb interkultureller Kompetenz. Schwalbach: Wochenschau Verlag.

Gaitanides, Stefan (2006). Interkulturelle Öffnung der sozialen Dienste. In: Otto, Hans-Uwe/Schrödter Mark (Hg.). Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Multikulturalismus-Neo-Assimilation-Transnationalität. Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik. Sonderheft 8.Lahnstein: Verlag neue praxis. S. 222-233.

Grosch, Harald/ Gross, Andreas/Leenen, Wolf Rainer (2008). Interkulturelle Kompetenz in der sozialen Arbeit. In: Auernheimer Georg (Hg.). Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Interkulturelle Studien. 2. aktualisierte und erweiterte Aufl. Wiesbaden: VS Verlag. S.101-123.

Hamburger, Franz (2009). Abschied von der interkulturellen Pädagogik. Plädoyer für einen Wandel sozialpädagogischer Konzepte. Weinheim und München: Juventa Verlag.

- Kammhuber, Stefan/Schroll-Machl, Sylvia (2003). Möglichkeiten und Grenzen der Kulturstandardmethode. In: Kammhuber, Stefan/Schroll-Machl, Sylvia/Thomas, Alexander (Hg.). Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation. Band 2. Länder, Kulturen und interkulturelle Berufstätigkeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 19-23.
- Kapalka, Annita/Mecheril, Paul (2010). „Interkulturell“. Von spezifisch kulturalistischen Ansätzen zu allgemein reflexiven Perspektiven. In: Andersen, Sabine/Hurrelmann, Klaus/Palantien, Christian/Schröder, Wolfgang (Hg.). Migrationspädagogik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag. S. 77-98.
- Kessel, Fabian/Plösser, Melanie (2010). Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen – eine Einleitung. In: Kessel, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.) Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag. S.7-16.
- Kiesel, Doron (1996). Das Dilemma der Differenz. Zur Kritik des Kulturalismus in der Interkulturellen Pädagogik. Reihe Migration und Kultur. Frankfurt am Main: Cooperative Verlag.
- Mecheril, Paul (2008). „Kompetenzlosigkeitskompetenz“. Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen. In: Auernheimer Georg (Hg.). Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität. Interkulturelle Studien. 2. aktualisierte und erweiterte Aufl. Wiesbaden: VS Verlag. S.15-34.
- Mecheril, Paul (2010). Die Ordnung des erziehungswissenschaftlichen Diskurses in der Migrationsgesellschaft. In: Andersen, Sabine/Hurrelmann, Klaus/Palantien, Christian/Schröder, Wolfgang (Hg.). Migrationspädagogik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag. S. 54-76.
- Mecheril, Paul /Melter, Claus (2010). Differenz und Soziale Arbeit. In: Kessel, Fabian/Plösser, Melanie (Hg.) Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden: VS Verlag. S.117-131.
- Nohl, Arnd-Michael (2014). Konzepte interkultureller Pädagogik. Eine systematische Einführung. 3. aktualisierte Aufl. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt.
- Piñeiro, Esteban (2015). Integration und Abwehr. Genealogie der schweizerischen Ausländerintegration. Zürich: Seismo Verlag.
- Ross, Bettina (2008). Intersektionale Perspektive auf internationale Arbeitsteilung. In: Schwerpunkt: Migration und Geschlechterkritik. Femina Politica. Zeitschrift für Feministische Politikwissenschaft. 20 Jg. (1) S. 29-40.
- Ross Bettina (2011). Mit Ausgrenzung und Assimilation führt kein Weg zur Partizipation. In: Castro Varela, Maria do Mar/Dawan, Nikita (Hg.). Soziale (Un)Gerechtigkeit. Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung. Politikwissenschaft Bd.158. Berlin: LIT Verlag. S. 213-229.
- Schröder, Hubertus (2011). Interkulturalität. Schlüsselbegriffe der interkulturellen Arbeit. In: Kunz, Thomas/Puhl Ria (Hg.). Arbeitsfeld Interkulturalität. Grundlagen, Methoden und Praxisansätze der Sozialen Arbeit in der Zuwanderungsgesellschaft. Weinheim und München: Juventa Verlag. S. 44-57.
- Schulte, Axel (2011). Integration als politische Herausforderung in der Einwanderungsgesellschaft. In: Kunz, Thomas/Puhl Ria (Hg.). Arbeitsfeld Interkulturalität. Grundlagen, Methoden und Praxisansätze der Sozialen Arbeit in der Zuwanderungsgesellschaft. Weinheim und München: Juventa Verlag. S. 58-73.
- Tanner Jakob (1998). Nationalmythos, Überfremdungsängste und Minderheitspolitik in der Schweiz. In: Prodoliet, Simone (Hg.). Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Luzern: Caritas-Verlag. S. 83-94.
- Thomas, Alexander (2003). Einführung. In: Kammhuber, Stefan/Schroll-Machl, Sylvia/Thomas, Alexander (Hg.). Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation. Band 1. Grundlagen und Praxisfelder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 7-18.
- Thomas, Alexander (2003). Grundlagen. Theoretische Grundlagen. In: Kammhuber, Stefan/Schroll-Machl, Sylvia/Thomas, Alexander (Hg.). Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation. Band 1. Grundlagen und Praxisfelder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 19-166.
- Wicker, Hans Rudolf (1998). Zu Rasse, Kultur, Nation und ethnischer Identität. Oder zur Frage: Wer gehört dazu und wer nicht? In: Prodoliet, Simone (Hg.). Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Luzern: Caritas-Verlag. S. 21-36.

Yildiz, Yalcin (2010). Von der Ausländersozialarbeit zur interkulturellen Sozialen Arbeit. Pädagogische Paradigmenwechsel zwischen provisorischer Arbeitsmigration und dauerhafter Einwanderungssituation. In: Kunz, Thomas/Puhl Ria (Hg.). Arbeitsfeld Interkulturalität. Grundlagen, Methoden und Praxisansätze der Sozialen Arbeit in der Zuwanderungsgesellschaft. Weinheim und München: Juventa Verlag. S. 32-43.