

# **Rassismen und Differenzziehung in der Sozialen Arbeit**

**Möglichkeiten der Postkolonialen Theorie für eine ras-  
sismuskritische Disziplin und Profession**

Bachelorarbeit  
**Siro Schnell**

Begleitperson  
**Garabet Gül**

Bachelorstudiengang  
Zürich, Frühlingsse-  
mester 2023

## Abstract

Im Rahmen der vorliegenden Bachelorarbeit wird der Frage nachgegangen, wie die Postkoloniale Theorie sich in die Soziale Arbeit integrieren lässt, mit dem Ziel, eine differenzsensible und rassismuskritische Disziplin und Profession zu ermöglichen. Um diese Frage zu beantworten, wird in einem ersten Teil der Begriff des Rassismus definiert und mit der Schweiz, der Sozialen Arbeit und der Postkolonialen Theorie in Verbindung gebracht. Es wird aufgezeigt, wie die Schweiz in einer postkolonialen Welt zu verorten ist und welchen Einfluss dieses Selbstverständnis auf die Differenzziehung hat. Im Anschluss werden die Theorien zentraler Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* anhand von Primärliteratur vertieft. Die einflussreichsten Werke von Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak sowie Homi K. Bhabha werden dargelegt und anschliessend verglichen. Die Synthese der unterschiedlichen Werke offenbart Gemeinsamkeiten und Unterschiede und versucht, die Kernaussagen der Theorien zu veranschaulichen. Darauf folgt ein Einblick in das systemische Paradigma nach Silvia Staub-Bernasconi. Es wird beleuchtet, was Staub-Bernasconi unter Sozialer Arbeit versteht und welche Ziele sie verfolgt. In einem letzten Teil werden die Erkenntnisse zusammengeführt. Dabei wird der Versuch unternommen, die Postkoloniale Theorie beziehungsweise die zentralen Erkenntnisse in das systemische Paradigma der Sozialen Arbeit zu integrieren. Die daraus entstandenen Perspektiven sollen es ermöglichen, die Disziplin und das professionelle Handeln rassismuskritisch zu erweitern. Es stellt sich heraus, dass die Postkoloniale Theorie Wissen anbietet, das die Position der Sozialen Arbeit aus einer schweizerischen Perspektive kritisch herauszufordern vermag.

## Vorwort

Weshalb gerade ich als *weisser*, christlich sozialisierter Mann, geboren und aufgewachsen in der Schweiz, eine Bachelorarbeit zum Thema Rassismus schreibe, ist eine berechtigte Frage. Gerade in einer Zeit, in der Betroffene von Rassismus endlich zu Wort kommen, muss gefragt werden: Braucht es eine weitere *weisse* Stimme, die sich zu diesem Thema äussert? Als Person, die von diesem Herrschaftsverhältnis in Form von Privilegien profitiert, bin ich der Meinung, dass es relevant ist, sich mit Rassismus zu beschäftigen. Nein, ich weiss nicht, wie es ist, rassistisch diskriminiert zu werden. Woher ich denn wirklich kommen würde, hat mich bisher auch noch niemand gefragt. Genau deshalb halte ich es für unabdingbar, sich als *weisser* Mann damit zu beschäftigen. Weshalb werde ich nicht nach meiner Herkunft gefragt? Warum mache ich nicht die gleichen Erfahrungen wie Menschen, die nicht *weiss* sind? Andere auf rassistische Verhaltensweisen aufmerksam zu machen, ist bestimmt von Bedeutung, trotzdem hebt dies meine Position innerhalb dieses Systems nicht auf. Und auch wenn ich versuche, nicht rassistisch zu sein, ertappe ich mich selbst dabei, wie ich Stereotype reproduziere.

Rassismuskritik und Widerstand gegen Diskriminierung können und dürfen nicht nur von einzelnen Menschen ausgehen. Die Veränderung eines Herrschaftsverhältnisses ist nur erreichbar, wenn auch Menschen, die von diesem System profitieren, sich ihrer Verantwortung stellen. Natürlich sind wir als einzelne Personen nicht für historisch gewachsene Ungleichheit verantwortlich. Dennoch tragen wir aufgrund unserer Geschichte eine Verantwortung, Ungerechtigkeit zu verhindern. Aus diesem Grund sind alle gefragt, sich mit dem Thema Rassismus und *Othering* zu beschäftigen, denn niemand kann sich ausserhalb dieser Verhältnisse verorten. Wissen über Herrschaft an die Oberfläche zu bringen und davon eine (Selbst-)Kritik an vorhandenen Strukturen abzuleiten, ist ein erster Schritt, Rassismen zu bekämpfen. Dieser Versuch wird in dieser Bachelorarbeit unternommen.

An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei Garabet Gül für die Inspiration und Begleitung bedanken. Durch das Seminar *Inkorporierter Rassismus und das Konzept der Habitus-Sensibilität in der Sozialen Arbeit* bin ich erst mit der Thematik in Kontakt gekommen. Die kritischen Analysen und leidenschaftlichen Beiträge haben mich überzeugt, diese Arbeit zu verfassen.

# Inhaltsverzeichnis

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1 Einleitung</b> .....  | <b>6</b>  |
| 1.1 Problemstellung.....   | 6         |
| 1.2 Fragestellung.....   | 7         |
| 1.3 Zielsetzung.....   | 8         |
| 1.4 Methodisches Vorgehen.....                                       | 9         |
| <b>2 Postkolonialismus, Rassismus und die Schweiz</b> .....          | <b>12</b> |
| 2.1 Postkolonialismus und postkoloniale Studien.....                 | 12        |
| 2.2 Rassismen und Differenzziehung.....                              | 13        |
| 2.3 Ein postkolonialer Blick auf die Schweiz.....                    | 16        |
| 2.3.1 Die Schweiz und der Kolonialismus.....                         | 16        |
| 2.3.2 Rassismus in der Schweiz.....                                  | 19        |
| 2.3.3 Soziale Arbeit und Rassismus.....                              | 21        |
| 2.3.4 Schlussfolgerungen.....  | 22        |
| <b>3 Postkoloniale Theorie</b> .....                                 | <b>23</b> |
| 3.1 Edward W. Said.....  | 23        |
| 3.1.1 «Orientalism».....   | 23        |
| 3.1.2 Zentrale Erkenntnisse Suids.....                               | 26        |
| 3.2 Gayatri Chakravorty Spivak.....                                  | 27        |
| 3.2.1 Subalterne und die Rolle der Intellektuellen.....              | 27        |
| 3.2.2 Westliche Wissensproduktion.....                               | 29        |
| 3.3 Homi K. Bhabha.....  | 30        |
| 3.3.1 Bhabhas Kritik.....  | 30        |
| 3.3.2 Minderheitendifferenz, Hybridität und der «Dritte Raum».....   | 32        |
| 3.3.3 Bhabhas Alternative.....                                       | 33        |
| 3.4 Synthese.....  | 34        |
| <b>4 Das Systemtheoretische Paradigma der Sozialen Arbeit</b> .....  | <b>38</b> |
| 4.1 Menschliche Bedürfnisse und Menschen in Gesellschaft.....        | 39        |
| 4.2 Aufgabe und Ziele der Sozialen Arbeit.....                       | 40        |
| 4.3 Tripelmandat und Menschenrechte.....                             | 41        |
| 4.4 Soziale Arbeit und Weltgesellschaft.....                         | 41        |
| 4.5 Allgemeine normative Handlungstheorie.....                       | 42        |
| <b>5 Soziale Arbeit und postkoloniale Studien</b> .....              | <b>44</b> |
| 5.1 Postkoloniale Theorien als Bezugswissen der Sozialen Arbeit..... | 44        |

|   |           |
|---|-----------|
| 5.2 Ein postkolonialer Blick auf die Menschenrechte ..... | 47        |
| 5.3 Internationale und globale Soziale Arbeit.....        | 49        |
| <b>6 Schlussteil .....</b>                                | <b>52</b> |
| 6.1 Beantwortung der Fragestellung.....                   | 52        |
| 6.2 Fazit .....   | 53        |
| <b>Literaturverzeichnis .....</b>                         | <b>56</b> |

# 1 Einleitung

Nachfolgend werden die Problemstellung und die Herleitung der Fragestellung erläutert, bevor die Ziele der Bachelorarbeit und das methodische Vorgehen erklärt werden.

## 1.1 Problemstellung

Soziale Ungleichheit, Rassismus, Sexismus, Homophobie und weitere Formen der Diskriminierung sind spätestens seit den *Black Lives Matter*-Protesten auch in der Schweiz nicht mehr aus dem öffentlichen Diskurs wegzudenken. Auf Social Media, in Fernsehsendungen oder in Printmedien wird vermehrt auf diese Themen eingegangen. Auch Marken und Sportveranstaltungen nutzen Symbole von politischen Bewegungen für ihre Werbung. Trotz der medialen Aufmerksamkeit ist Rassismus nicht überwunden. «Rassistische Diskriminierung in der Schweiz wird sichtbarer» (2021) titelt das Eidgenössische Departement des Innern anlässlich der Veröffentlichung des Monitoringberichts der Fachstelle für Rassismusbekämpfung auf seiner Website. Auch das Jugendbarometer 2020 zeigt auf, dass Rassismus junge Menschen in der Schweiz beschäftigt. Rassismus und Fremdenfeindlichkeit belegen Platz fünf der Sorgen in der Schweiz (Credit Suisse, 2020, S. 19).

Auch im Kontext der Sozialen Arbeit begegnet man dem Begriff des Rassismus – und insbesondere dem Antirassismus – vermehrt. Dennoch ist eine Auseinandersetzung im Rahmen des Curriculums nicht vorgesehen oder wird nur gelegentlich thematisiert. Auch im Zusammenhang mit der Theoriebildung in der Sozialen Arbeit werden Rassismus und Differenzziehung selten behandelt. Dies erstaunt, da laut Hill Rassismus ein gesamtgesellschaftliches Phänomen ist, das auf der einen Seite Menschen diskriminiert, aber auf der anderen Seite auch Privilegien zuteilt (2020, S. 38). Versteht sich die Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession, die die Probleme ihrer Adressat:innen zum Ausgangspunkt hat, müssten demnach das Intervenieren gegen und die Auseinandersetzung mit Rassismus selbstverständlich sein (Anlaş & Textor, 2018, S. 315–316). Bei Betrachtung des Berufskodex der Sozialen Arbeit in der Schweiz bestätigt sich die Annahme von Anlaş und Textor, so bspw. in Artikel 9.4, der Sozialarbeitende verpflichtet, Diskriminierung in jeglicher Form zurückzuweisen (Avenir Social, 2010, S. 11). Auch die Artikel 5.3 und 5.8 zementieren die Verpflichtungen und Ziele der Sozialen Arbeit, Veränderung zu fördern, Menschen die Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen zu ermöglichen und strukturelle Probleme zu lösen (Avenir Social, 2010, S. 7).

Wird Rassismus als gesamtgesellschaftliches Phänomen verstanden, geht daraus hervor, dass sich auch Professionelle der Sozialen Arbeit nicht entziehen können. Sozialarbeitende gehören zur Gesellschaft und sind nicht neutral oder fehlerfrei. Studien in Arbeitsfeldern der Sozialen Arbeit zeigen auf, dass auch Fachpersonen rassistische Stereotype reproduzieren (vgl. Wagner, 2017) und wie komplex Rassismus in Erscheinung tritt (vgl. Weiss, 2013). Auch eigene Erfahrungen des Verfassers bestätigen diese Ergebnisse. Es wird ersichtlich, dass Soziale Arbeit nicht ausserhalb einer rassistisch strukturierten Gesellschaft gedacht werden kann.

Gerade im Zusammenhang mit Rassismuskritik wird häufig auf den Postkolonialismus verwiesen. Werden Rassismus und Differenzziehung als gesellschaftliche Machtverhältnisse betrachtet (Anlaş & Textor, 2018, S. 316), scheint diese Strömung eine analytisch vielversprechende Perspektive zu sein. Der Postkolonialismus gilt als machtkritisch und als diskursive Praktik, die gegen Kolonialismus und kolonialistische Ideologien Widerstand leistet (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 24–25). Gleiches gilt für die Postkoloniale Theorie, die der Strömung des Postkolonialismus zugerechnet werden kann. Aufgrund dieser Ausgangssituation stellt sich die Frage, wie eine postkoloniale Perspektive auf die Soziale Arbeit angewendet werden kann.

## 1.2 Fragestellung

Es hat sich gezeigt, dass die Soziale Arbeit nicht ausserhalb einer rassistisch strukturierten Gesellschaft verortet werden kann. Auch konnte dargelegt werden, wie Rassismus im Rahmen des Studiums und der Theoriebildung wenig Beachtung findet. Aufgrund dieser Ausgangslage beschäftigt sich der Verfasser dieser Bachelorarbeit mit folgender Hauptfragestellung:

Wie lassen sich Erkenntnisse und Perspektiven zentraler Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* auf die Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft nach Silvia Staub-Bernasconi anwenden – verstanden als Erweiterung mit dem Ziel einer differenzsensiblen und rassismuskritischen Sozialen Arbeit?

Zudem ergeben sich folgende Teilfragestellungen, an denen sich die einzelnen Kapitel orientieren:

### **Kapitel 2:**

- Inwiefern ist der Postkolonialismus für die Schweiz relevant?
- Was ist unter Rassismus zu verstehen und wie wirkmächtig sind Rassismen in der Schweiz?
- In welchem Zusammenhang stehen Differenzziehung und Rassismen?

### **Kapitel 3:**

- Wie zeigt sich Differenzziehung in der Postkolonialen Theorie?
- Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede sind zwischen den einzelnen Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* vorhanden?

### **Kapitel 4:**

- Was zeichnet die Soziale Arbeit aus und welche gesellschaftlichen Aufgaben übernimmt sie?
- Was sind die Ziele der Sozialen Arbeit?

### **Kapitel 5:**

- Wie beeinflusst Postkoloniale Theorie das Tripelmandat?
- Wie ermöglichen Erkenntnisse aus der Postkolonialen Theorie eine rassistuskritische Soziale Arbeit?

## **1.3 Zielsetzung**

Ausgehend davon, dass Rassismus ein gesamtgesellschaftliches Phänomen verkörpert (Hill, 2020, S. 38), sollen die Funktionsweisen von Rassismen beleuchtet werden. Insbesondere soll herausgearbeitet werden, wie Rassismen und Differenzziehung wirken und wie wirkmächtig sie sind. Dabei wird auf den schweizerischen Kontext eingegangen. Ziel ist es, den Zusammenhang zwischen postkolonialen Strukturen und der Schweiz zu verstehen.

In einem weiteren Schritt wird die Postkoloniale Theorie hinzugezogen, um einen machtkritischen Blick auf Rassismus und Differenzziehung zu erhalten. Einerseits möchte der Autor verschiedene Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* und deren

Aussagen verstehen und veranschaulichen. Andererseits sollen Bezüge zur Sozialen Arbeit hergestellt werden, um eine Verbindung der zwei Theorien zu ermöglichen.

Durch den Auftrag, den die Soziale Arbeit aus dem Berufskodex erhält, soll in einem letzten Teil erörtert werden, wie dieses Wissen auf Ebene der Disziplin und Profession nutzbar gemacht werden kann, um eine professionelle Haltung gegen Rassismus zu entwickeln und eine rassismuskritische Perspektive einzunehmen. Ziel ist es, eine Synthese aus drei verschiedenen Ansätzen der *Postcolonial Studies* zu entwickeln, die sowohl Gemeinsamkeiten als auch Widersprüche der verschiedenen Ansätze beleuchtet. Am Ende soll ein Bezug zur systemischen Theorie nach Silvia Staub-Bernasconi erfolgen. Dabei wird herausgearbeitet, inwiefern die Erkenntnisse auf die Soziale Arbeit angewendet werden können, um eine rassismuskritische Perspektive zu ermöglichen.

Wie diese Ziele erreicht werden und welches methodische Vorgehen dafür gewählt wurde, wird nachstehend ausgeführt.

#### 1.4 Methodisches Vorgehen

Bei dieser Bachelorarbeit handelt es sich um eine Literaturliteraturarbeit. Zur Beantwortung der Fragestellung wird vor allem auf Primärliteratur zentraler Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* eingegangen, namentlich Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha. Zur Annäherung an das systemische Paradigma der Sozialen Arbeit werden vor allem Werke von Silvia Staub-Bernasconi hinzugezogen. Da sich der Verfasser dieser Studie insbesondere mit theoretischen Überlegungen auseinandersetzt, kann auch von einer Theoriearbeit gesprochen werden.

Einleitend soll eine postkoloniale Perspektive mit dem Kontext der Schweiz in Verbindung gebracht werden. Dazu wird das Konzept erklärt und untersucht, welche Zusammenhänge mit der Schweiz bestehen. Gleichzeitig werden zentrale Begriffe kontextualisiert und definiert, die im Verlauf der Argumentation von Bedeutung sind. Es soll dargelegt werden, ob der Postkolonialismus für die Schweiz relevant ist und wie historische Entwicklungen das Land geprägt haben. Eckert und Randeria merken an, dass alle vom Postkolonialismus betroffen sind, nicht nur Menschen aus ehemals kolonisierten Gebieten (2015, S. 11). Gerade weil die Schweiz keine eigenen Kolonien hatte, scheint hier eine kurze Analyse relevant zu sein.

Nachdem der Postkolonialismus mit der Schweiz in Verbindung gebracht wurde, soll die Postkoloniale Theorie vertieft werden. Um eine möglichst breite Theorievielfalt abzubilden, wird im dritten Kapitel auf die Überlegungen von Edward W. Said, Homi K. Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak eingegangen. Sie zählen zu zentralen Theoretiker:innen der *Postcolonial Studies* (Schmitz, 2012, S. 109). Anhand dieser Auswahl soll ein möglichst breites Spektrum innerhalb der Postkolonialen Theorie abgedeckt und die Vielseitigkeit unterschiedlicher Herangehensweisen dargestellt werden. Aus den drei Ansätzen sollen die grundlegenden Aussagen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausgearbeitet werden. Folgende Schwerpunkte sind bei den drei Theoretiker:innen auszumachen:

*Edward W. Said:* Said beschäftigt sich in seinem Werk *«Orientalismus»* (2021) vor allem mit der Unterscheidung zwischen Orient und Okzident sowie der damit einhergehenden Hierarchisierung. In der Analyse wird vor allem auf dieses Werk Bezug genommen, da es als das «Gründungsdokument» (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 101) der Postkolonialen Theorie bezeichnet wird.

*Gayatri Chakravorty Spivak:* Sie bringt eine feministische Perspektive ein und nimmt die *Subalternen* und ihre Möglichkeiten, sich Gehör zu verschaffen, in den Blick. Als eines der bekanntesten Werke Spivaks gilt *«Can the Subaltern Speak?»* (2020), das neben *«Kritik der postkolonialen Vernunft»* (2014) als Basis für das Kapitel dient.

*Homi K. Bhabha:* Ähnlich wie Said beschäftigt sich auch Bhabha mit der Dekonstruktion von Selbstverständlichkeiten. Er legt den Fokus indes auf die Kultur und die Konstruktion kultureller Differenz. *«Die Verortung der Kultur»* (Bhabha, 2011) und *«Über kulturelle Hybridität»* (Bhabha, 2016) dienen als Grundlage.

Anhand der drei Vertreter:innen sollen verschiedene Perspektiven innerhalb der Postkolonialen Theorie veranschaulicht werden. Rassismen und Differenzziehung sollen so in ihrer Vielseitigkeit und Widersprüchlichkeit dargestellt werden, um daraus eine möglichst differenzierte Argumentation abzuleiten. Am Ende wird eine Synthese der Ansätze verfasst.

Im Anschluss wird die Soziale Arbeit beleuchtet. Dafür wird genauer auf das Systemtheoretische Paradigma der Sozialen Arbeit nach Silvia Staub-Bernasconi eingegangen. Anders als die Lebensweltorientierung oder die Lebensbewältigung befasst sich das systemische Paradigma explizit mit Macht, Herrschaft und der Verteilung von Ressourcen. Verbunden mit dem Bezug zu den Menschenrechten und

der Weltgesellschaft, bietet diese theoretische Herangehensweise eine geeignete Grundlage für eine Verbindung mit der Postkolonialen Theorie.

In einem letzten Teil werden die Erkenntnisse aus postkolonialen Studien mit dem systemischen Paradigma in Verbindung gebracht. Am Ende soll deutlich werden, wie die Erkenntnisse auf die Soziale Arbeit angewendet werden können, um eine rassismuskritische Soziale Arbeit zu ermöglichen.

## 2 Postkolonialismus, Rassismus und die Schweiz

Bevor auf die Postkoloniale Theorie eingegangen wird, sollen nun der Postkolonialismus und zentrale Begriffe wie Rassismen und Differenzziehung analysiert werden. Zusätzlich werden die Begriffe mit dem nationalen Kontext der Schweiz in Beziehung gesetzt, da sich der Verfasser mit der Sozialen Arbeit aus einer schweizerischen Perspektive beschäftigt. Ziel ist es, Rassismen und Differenzziehung in ihrer Komplexität zu erfassen und die Relevanz einer postkolonialen Perspektive herauszuarbeiten.

### 2.1 Postkolonialismus und postkoloniale Studien

Postkolonialismus zu beschreiben, scheint auf den ersten Blick eine einfache Aufgabe zu sein. Kolonialismus wird vom Historischen Lexikon der Schweiz als Expansion Europas nach Übersee definiert, bei der die Menschen in den kolonisierten Gebieten der Herrschaft einer Minderheit unterworfen werden (von Albertini & Wirz, 2008). Das Präfix *post* bedeutet so viel wie «danach». Die einzelnen Bestandteile deuten darauf hin, dass beim Postkolonialismus vor allem über die Zeit nach der Auflösung der Kolonien gesprochen wird. Gleichwohl verhält es sich so, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts 85 % der globalen Landmassen von europäischen Mächten kontrolliert wurden (Castro Varela & Dhawan, 2009, S. 9). Wendt merkt an, dass Europa die Welt dominierte. Nicht nur wurde Afrika unter den europäischen Mächten wie Grossbritannien, Frankreich, Portugal und Deutschland aufgeteilt. Auch Indien, Australien oder Teile Südamerikas wurden ihrer Herrschaft unterworfen (2016, S. 225–228). Diese Beispiele zeigen lediglich einen kleinen Ausschnitt der seit dem 15. Jahrhundert andauernden kolonialen Bestrebungen europäischer Länder. Doch nicht nur die territoriale Dominanz ist im Zusammenhang mit Kolonialismus von Bedeutung. Damit einher ging der Wunsch, Wirtschaftsräume zu schaffen, Rohstoffe zu erschliessen und die Menschen in den Kolonien zu «zivilisieren» (Wendt, 2016, S. 231–232). Besonders Letzteres galt als Grund für die gewaltvolle Aneignung. Die imperialen Praktiken wurden als Zivilisierungsprojekt verstanden, das «die barbarischen und heidnischen Bevölkerungen durch die Verbreitung christlicher Werte zu retten suchte» (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 71). Die Rechtfertigung für diese gewaltvoll durchgesetzte Herrschaft gelang laut Castro Varela und Dhawan über die Kategorie *Race*<sup>1</sup> und kulturelle Diskurse (2020a, S. 35). Bei ebendieser Problematik setzt der Postkolonialismus

---

<sup>1</sup> Begriffe wie *Race* und «Rassismus» werden in Unterkapitel 2.2 erläutert.

an. Bei genauerer Betrachtung offenbart sich die Komplexität des Begriffs. Laut Castro Varela und Dhawan wird der Verweis auf etwas nach dem Kolonialismus beziehungsweise die Zeit nach der Dekolonisierung dem Postkolonialismus nicht gerecht. Vielmehr handelt es sich um eine Widerstandform gegen koloniale Herrschaft und die damit einhergehenden Konsequenzen (2020a, S. 24). Darunter verstehen Castro Varela und Dhawan bspw. die beinahe schon natürlichen Vorstellungen einer Beherrschung der Welt durch Europa, die durch postkoloniale Studien hinterfragt werden sollen (2009, S. 9). Postkoloniale Studien interessieren sich nicht nur für die territoriale Ausbreitung europäischer Grossmächte in den kolonisierten Gebieten, sondern fokussieren sich auf die damit einhergehenden Diskurse, wie Castro Varela und Dhawan verdeutlichen:

Das Aufkommen postkolonialer Studien knüpft dabei an zwei Momente an: zum einen an die Geschichte der Dekolonisierung sowie die Problematisierung dominanter Rassen-, Kultur-, Sprach und Klassendiskurse durch die intellektuellen Aktivist\*innen antikolonialer Kämpfe und zum anderen an die Revolutionierung westlich intellektueller Traditionen, welche die gängigen Konzepte von Macht, Subjektivität und Widerstand herauszufordern wussten. (2020a, S. 25)

Diesen Beschreibungen ist zu entnehmen, dass der Postkolonialismus auf der einen Seite eine Widerstandhaltung darstellt, die sich kritisch mit Kolonialismus und Dekolonisierung auseinandersetzt, auf der anderen Seite aber auch direkt beim Westen ansetzt und Rassismen sowie Machtstrukturen hinterfragt. Es ist nicht lediglich eine Strömung, die historische Ereignisse betrachtet, sondern eine kritische Haltung, die westliche Selbstverständlichkeiten aufbricht. Daran angelehnt versteht der Verfasser postkoloniale Studien und Theorien als Theorien innerhalb der Strömung des Postkolonialismus. Beispiele dafür sind die Werke von Gayatri Chakravorty Spivak, Edward Said und Homi K. Bhabha, die in dieser Arbeit analysiert werden und als ‹heilige Trinität› der *Postcolonial Studies* gelten (Schmitz, 2012, S. 109).

## 2.2 Rassismen und Differenzziehung

Es wurde bereits erwähnt, dass Rassismus eine entscheidende Rolle bei der Rechtfertigung für die Kolonialisierung gespielt hat. Dabei wurde vor allem aus einer vermeintlich biologischen Perspektive heraus argumentiert. Während der Sozialdarwinismus verschiedene ‹Rassen› als ungleich und nicht wandelbar konstruierte

ierte, wurde mithilfe der ‹Zivilisierungsmission› die Überlegenheit der eigenen Kultur und Zivilisation behauptet (Koller, 2009, S. 60–61). Daraus konnte eine Hierarchisierung der ‹Rassen› abgeleitet werden, die die Menschen in den Kolonien, also *nichtweisse* Menschen, als minderwertig brandmarkten. Zusätzlich wurde ihnen das Menschsein aberkannt (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 34). Die Ideologie der ‹Zivilisierung› ermöglichte das ‹höhere Recht der höheren Kultur› (Koller, 2009, S. 61). Die Aufklärung erwies sich dabei als geeignete Begründung im Sinne von ‹bringing the colonised to maturity› (Gandhi, 2020, S. 32). Aufklärerische Konzepte wie Rationalität und Moral wurden in die Kolonien getragen, überzeugt davon, diese würden in ihrer Barbarei nicht darüber verfügen (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 46). Auch die in der Aufklärung entstandenen Menschenrechte (I-sensee, 2009, S. 5) änderten daran nichts. Vielmehr bestand die Überzeugung, der indigenen Bevölkerung Moral und Erlösung zu bringen, was als ‹Bürde des weissen Mannes› verstanden wurde (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 64–65).

Dass Menschen nicht in ‹Rassen› eingeteilt werden können, ist heute klar. Selbst genetisch lassen sich keine nennenswerten Unterschiede ausmachen (Meier-Mesquita, 1999, S. 10). Die Schilderung zeigen vielmehr, dass – laut Arndt – *weiss* und ‹christlich sein› zur Normalität erhoben wurden, um davon eigene Ansprüche auf Herrschaft und Privilegien abzuleiten (2012, S. 15). Die *weisse* ‹Rasse› wurde als überlegen konstruiert, während alles von ihr Abweichende als unterlegen und anders dargestellt wurde. Arndt betont hier die soziale Hierarchisierung, die anhand körperlicher Merkmale begründet wird. Diese Überlegungen geben einen Hinweis darauf, weshalb Rassismus auch heute noch existiert, selbst wenn Rassetheorien längstens widerlegt wurden. Es handelt sich beim Konstrukt ‹Rasse› nicht um eine biologische Tatsache, sondern um einen soziologischen Träger von Macht (Guillaumin, 1992, S. 79). Arndt spricht davon, dass jede Unterscheidung ideologisch hergestellt wurde und nicht rational begründet werden kann, also willkürlich erfolgt (2012, S. 20). Hill greift diese Aspekte auf und liefert eine Definition von Rassismus, die als Grundlage für die vorliegende Arbeit dient:

Rassismus kann als ein machtvolleres gesellschaftliches Phänomen betrachtet werden, bei dem Menschen entlang von Differenzlinien (Herkunft, Hautfarbe etc.) in Gruppen eingeteilt werden, denen (implizit oder explizit) eine bestimmte Wertigkeit und Hierarchie-Ebene zugeschrieben wird, womit es zur Konstruktion von ‹Rassen› oder auch Kulturen kommt. (2020, S. 12)

Anhand der Definition von Hill lassen sich Grundannahmen ableiten, die für das Rassismusverständnis in dieser Abhandlung zentral sind. Der Autor versteht Rassismus als ein gesamtgesellschaftliches Phänomen und nicht nur als diskriminierendes Verhalten einzelner extremistischer Menschen. Demnach ist die Gesellschaft rassistisch strukturiert und alle Menschen sind davon betroffen. *Weisse* Menschen profitieren in diesem System von Privilegien, während *nichtweisse* Menschen Diskriminierung erfahren (Arndt, 2012, S. 19). *Weiss* und *nichtweiss* sind deshalb in Kursivschrift verfasst, weil damit das soziale Konstrukt und nicht eine tatsächliche Hautfarbe gemeint ist.

Der Begriff der «Rasse» wird verstanden als ein machtvolleres soziales Konstrukt. Es gibt keine biologischen «Menschenrassen», dennoch wird anerkannt, dass die soziale Konstruktion der Kategorie *Race* wirkungsmächtig ist und für Menschen reale Konsequenzen hat. Der Begriff «Rasse» wird deshalb stets in einfache Anführungs- und Schlusszeichen gesetzt, um auf diese Eigenschaften aufmerksam zu machen. Auch wird das bereits genannte englische Wort *Race* verwendet, da es laut der Diskussionsplattform für Postkoloniale Literatur im englischsprachigen Diskurs auf soziale Konstruktionen verweist (2021). Ebenso wird von Rassismen gesprochen. Mit dem Begriff soll verdeutlicht werden, dass verschiedene Formen des Rassismus existieren, zum Beispiel antischarzen, antisemitischen, antimuslimischen und kulturellen Rassismus (Arndt, 2012, S. 22–30). Die verschiedenen Formen offenbaren einen weiteren Aspekt, den auch Hill in seiner Definition aufgreift. Rassismus funktioniert nicht nur über die Konstruktion von «Rassen», sondern auch über vermeintliche kulturelle Unterschiede. Dabei werden Individuen Kulturen zugewiesen, die von der «Abstammung» abgeleitet werden (Shoorman, 2014, S. 57). Es kommt zu einer Verbindung von Kultur und Herkunft, die oft als «Kulturalismus» bezeichnet wird. Laut Arndt ist dieser Begriff aber irreführend, da er die dahinterliegenden biologischen Grundannahmen zu wenig beachtet (2012, S. 28–30). Ein Beispiel dafür ist die Kategorisierung von Menschen aus «islamischen Kulturen» anhand der Hautfarbe oder der Kleidung, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Das Aussehen eines Menschen bildet folglich die Grundlage für die Konstruktion von Zugehörigkeit. Dadurch kann auch bei der Kategorisierung in «Kulturen» von Rassismus gesprochen werden.

Zuletzt soll auf den Begriff der Differenz eingegangen werden. Hill betont «Differenzlinien» (2020, S. 12), die als Grundlage für Unterscheidung dienen. Verstanden wird darunter eine Unterscheidung in «wir» und «die anderen». Sie verkörpert

die grundlegende Bedingung für Rassismus (Hill, 2020, S. 12). Durch das «Andersmachen» von Menschen anhand von Kategorien wie *Race* oder *Gender* sowie der damit einhergehenden Hierarchisierung werden Rassismen erst möglich. Die genannten Beispiele zur «Zivilisierungsmission» oder dem kulturellen Rassismus verdeutlichen dies. Aus diesem Grund betrachtet der Autor Differenzziehung als Grundlage für Rassismen.

## 2.3 Ein postkolonialer Blick auf die Schweiz

Aus den vorherigen Ausführungen geht hervor, welches Rassismusverständnis für diese Studie als Grundlage dient. Zudem konnten die Grundlagen des Kolonialismus, des Postkolonialismus und die Wirkungsweisen von Rassismen aufgeschlüsselt werden. Es wirft sich nun die Frage auf, inwiefern diese Erkenntnisse im Kontext der Schweiz relevant sind, denn es ist bekannt, dass die Schweiz nie formal über Kolonien verfügt hat (Eugster, 2020). Auch lässt sich die Schweiz nicht mit den Vereinigten Staaten vergleichen, die auf eine lange Geschichte des Rassismus zurückblicken. Darunter fallen prominente Beispiele wie die Sklaverei, die Rassentrennung oder die Bürgerrechtsbewegungen (Berg, 2017, S. 73–77). Der Frage der Relevanz soll nun in diesem Kapitel nachgegangen werden.

### 2.3.1 Die Schweiz und der Kolonialismus

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, hatte die Schweiz keine Kolonien. Auch in der Fremdwahrnehmung blieb die Schweiz laut Randeria weitestgehend unverdächtig in Bezug auf koloniale Interessen (2013, S. 7). Gleichwohl kann nicht davon gesprochen werden, dass sie mit dem Kolonialismus nichts zu tun hatte und hat, denn alle Menschen leben in einer postkolonialen Welt (Randeria, 2013, S. 8). Um die Rolle der Schweiz und die Verbindungen zum Kolonialismus verstehen zu können, konzentriert sich der Verfasser in diesem Kapitel vor allem auf die Verstrickungen und die daraus resultierenden Folgen, die bis heute spürbar sind.

Purtschert, Lüthi und Falk haben offengelegt (2013, S. 14–17), dass Schweizer Unternehmen von den kolonialen Gegebenheiten finanziell profitiert haben oder dass es auch auf Bundesebene Forderungen nach einer Beteiligung am Kolonialismus gegeben hat. Auch Zangger hat in seinen Untersuchungen herausgearbeitet, dass viele Schweizer:innen mit niederländischen oder englischen Kolonien vernetzt waren und von diesen Beziehungen profitierten (2011, S. 433–434). Auch wenn diese wenigen Beispiele von vielen wichtig sind, um das Involviert-Sein des Bundesstaats in koloniale Praktiken zu verstehen, geht der Verfasser vorwiegend

auf die kulturellen Aspekte ein, die vom Kolonialismus geprägt wurden. Insbesondere Rassismen und Differenzziehung stehen in diesem Kapitel im Fokus. Laut Lavanchy und Purtschert ist es hilfreich, hierfür den Blick auf *Whiteness* zu richten, da damit die historisch gewachsenen hegemonialen Strukturen sichtbar werden (2022, S. 140). Ähnlich wie mit den Begriffen *nichtweiss* oder *Race* betont *Whiteness* die sozialen und historisch gewachsenen Konstruktionsprozesse sowie die damit einhergehende Hierarchisierung. Wachendorfer sieht im *Weiss-Sein* ein Machtssystem, das Differenzen und Zugehörigkeit herstellt und mit anderen Konstruktionen wie Nation oder Religion verknüpft ist (2001, S. 87). Dieses *Weiss-Sein* wird vor allem aus einer *weissen* Position heraus oft nicht wahrgenommen. *Whiteness* wird so zu einem «neutralen Referenzort» (Wachendorfer, 2001, S. 89) und zur «Norm» erhoben. Bereits in den vorherigen Kapiteln wurde diese «Norm» thematisiert – sei es im Zusammenhang mit Rassismen oder im Kolonialdiskurs.

Auch in der Schweiz sind diese Diskurse in Gesellschaft und Wissenschaft nicht zu vernachlässigen. Lavanchy und Purtschert bezeichnen die Schweiz als *weisse Nation* und sprechen von einem *Weiss-Machen* der Bevölkerung (2022, S. 145). Gemeint ist damit, dass Vorstellungen von «der Schweiz» stark an die Kategorie *Race* geknüpft sind. Purtschert verdeutlicht dies anhand des Beispiels der Schweizer Hausfrau, die ihren Haushalt «modern» und «rational» führt. Daraus entstand die Aufgabe, *nichtweissen* Frauen die richtige Haushaltsführung zu lehren (2019, S. 162). Auch bei Weltausstellungen und Völkerschauen war die Schweiz präsent. 1896 wurde das *Village noir* ausgestellt, in dem 230 Menschen aus Senegal in Lehmhütten wohnten. Diese Darstellung zeigt, wie die Schweiz sich als Teil der europäischen Zivilisation darstellt und «das koloniale Andere als identitätsstiftende Kontrastfolie» (Dejung, 2013, S. 347–348) nutzt. Auch vor Kindergeschichten machen koloniale Diskurse keinen Halt. Purtschert demonstriert in ihrer Analyse zum Hörspiel *De Schorsch Gaggo reist uf Afrika*, wie rassistische Stereotype reproduziert werden und die Schweiz in Form des *Kasperli* als urbaner Europäer dargestellt wird. Alle Figuren aus Afrika werden als diametral anders, als «Wilde» inszeniert (2008, S. 172–175). Anhand dieser Beispiele wird sichtbar, dass sich die Schweiz stets im Kontrast zu «den anderen» oder den kolonisierten Gesellschaften gesehen hat. Auch heute treten Formen des *Othering*<sup>2</sup> in Diskursen zutage. Dies

---

<sup>2</sup> Mit dem Wort *Othering* ist in dieser Arbeit die Konstruktion von Menschen als «die anderen» im Gegenteil zu einem «wir» gemeint. Diese Unterscheidung ist problematisch, da dadurch Menschen als «fremd» oder «minderwertig» abgeurteilt und mit einer sozialen Hierarchisierung versehen werden (Zürcher Hochschule der Künste, 2023).

belegen die Untersuchungen zur Minarettinitiative von Kaya. Im Rahmen der Kampagne wurde «die muslimische Kultur» als sexistisch dargestellt, wobei die Unterdrückung der Frau zum Problem des Islams gemacht wurde. Muslimische Menschen fungierten als «die anderen», die sexistisch, archaisch und gewalttätig seien, während die freiheitlich-westliche Identität in Form eines «wir» entgegengestellt wurde (2013, S. 122). Hierbei sei betont, dass an diesem Beispiel eine intersektionale Perspektive eingeführt wird. Während die muslimische Frau als wehrloses Opfer präsentiert wird, ist der muslimische Mann dominant und unterdrückend (Kaya, 2013, S. 122–123). Koloniale Denkstrukturen sind laut Purtschert immer auch mit Geschlechterdiskursen verbunden (2019, S. 13). Aufgrund des Umfangs kann die Kategorie *Gender* aber nicht in allen Beispielen berücksichtigt werden. Dennoch scheint es von Bedeutung, zu betonen, dass diese Verbindung von *Race* und *Gender* nicht erst seit der Minarettinitiative existiert. Im kolonialen Diskurs war ein vermeintlich «unzivilisierter» Umgang von *nichtweissen* Männern mit Frauen ein Grund für koloniale Interventionen (Purtschert, 2019, S. 37). Diese Thematik wird in Unterkapitel 3.2 vertieft.

Diese und andere Beispiele veranschaulichen, wie der Kolonialismus – trotz Abwesenheit formaler Kolonien – den Diskurs in der Schweiz beeinflusst hat. Es wurde ersichtlich, dass durch das *Anders-Machen* der Menschen in den Kolonien eine konträre Nation konstruiert werden konnte. Anhand der Schilderungen von Lavanchy und Purtschert zeigen sich das *Weiss-Machen* der Nation und der enge Zusammenhang mit der Kategorie *Race*. Die Schweiz reiht sich somit ein in den kolonialen Diskurs der Kolonialmächte, wie er bereits in Unterkapitel 2.1 beschrieben wurde. Die Schweiz als *weisse, christliche* und *moderne* Metropole Westeuropas unterscheidet sich im Kultur- und Machtdiskurs mithin wenig von Kolonialmächten wie Deutschland oder den Niederlanden. *Weisssein* und Rassismus spielen deshalb auch im schweizerischen Kontext eine entscheidende Rolle im Zusammenhang mit Zugehörigkeit (Wagner, 2017, S. 108).

In Unterkapitel 2.2 wurde der enge Zusammenhang von Differenz und Rassismen beleuchtet. Nachstehend werden die Erkenntnisse daraus aufgegriffen und mit Rassismen in Verbindung gebracht. Ziel ist es, aufzuzeigen, wie Rassismus in der Schweiz in Erscheinung tritt und wie koloniale Diskurse und *Othering* Rassismen auch heute noch reproduzieren.

### 2.3.2 Rassismus in der Schweiz

In Artikel 8 Abs. 1 BV (Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18. April 1999, SR 101) wird konstatiert, dass in der Schweiz alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind. Gleich anschliessend wird in Artikel 8 Abs. 2 BV zusätzlich festgehalten, dass niemand aufgrund seiner «Rasse» oder seinen religiösen Überzeugungen diskriminiert werden darf. Neben den Vorkehrungen in der Bundesverfassung existieren ferner strafrechtliche Massnahmen zur Verhinderung von Rassismus und Diskriminierung. Artikel 261<sup>bis</sup> StGB (Schweizerisches Strafgesetzbuch vom 21. Dezember 1937, SR 311.0) stellt den öffentlichen Aufruf zu Hass oder Diskriminierung aufgrund der «Rasse», Ethnie oder Religion unter Strafe. Zudem ist das Verbreiten von Ideologien verboten, die systematisch Menschen und Gruppen herabsetzen. Auf institutioneller Ebene wird ebenfalls bestraft, wer eine für die Allgemeinheit bestimmte Leistung, bspw. die Hilfe in Notlagen, aufgrund der «Rasse», Ethnie oder Religion verweigert. Trotz der vielfältigen gesetzlichen Massnahmen ist Rassismus nicht verschwunden, wie aus zahlreichen Untersuchungen hervorgeht. Dies verwundert kaum, wenn die Erkenntnisse des vorherigen Kapitels berücksichtigt werden.

Lavanchy betont, dass die Schweiz als *weiss* verstanden wird. Menschen, die nicht *weiss* sind, werden dadurch markiert und als nicht zugehörig verstanden (2020, S. 100). Als besonders wirksam erweist sich auch ein «Rassismus ohne Rassen» (Balibar & Wallerstein, 2022, S. 28), der unveränderbare Kulturen und kulturelle Differenzen behauptet. Dies offenbart sich bspw. in der Annahme, Muslim:innen würden nicht zur Schweiz gehören (Baumann & Tunger-Zanetti, 2017, S. 37). Stereotype Vorstellungen, wer Schweizer:in ist, prägen demnach auch, wer vermeintlich nicht dazugehört. Diese Beispiele belegen die Wirkmächtigkeit von Stereotypisierung und Differenzziehung. Dies lässt sich auch anhand von Zahlen nachweisen. Untersuchungen zeigen statistisch auf, wie verschiedene Aspekte von Rassismen in der Schweiz zutage treten. Einen ersten Überblick bietet der Bericht der Fachstelle für Rassismusbekämpfung zur rassistischen Diskriminierung in der Schweiz aus den Jahren 2019 und 2020. Der Bericht fasst unterschiedliche Studien zusammen. Es ist zu betonen, dass die Zahlen vor allem negative Einstellungen aufdecken. Stereotype werden dadurch nicht explizit sichtbar.

Die Erhebung zum Zusammenleben in der Schweiz des Bundesamts für Statistik (ZidS) gibt Informationen über Einstellungen, Meinungen und Wahrnehmungen der Schweizer Wohnbevölkerung zu den unterschiedlichen Rassismen. Insbesondere folgende Informationen können herausgearbeitet werden: das Gefühl, von

bestimmten Gruppen gestört zu werden, die Einstellungen gegenüber bestimmten Personengruppen, die Einstellungen gegenüber Ausländer:innen, das Gefühl der Bedrohung, persönliche Erfahrungen mit Rassismen sowie die Einstellungen zu den Themen Integration und Rassismus (Fachstelle für Rassismusbekämpfung, 2021, S. 30). Die Erhebung zeigt, dass 19 Prozent der Befragten sich von Menschen mit einer fahrenden Lebensweise gestört fühlen. Neun Prozent nennen eine andere Religion als störend. Rund fünf Prozent fühlen sich von Menschen mit einer anderen Hautfarbe gestört (Fachstelle für Rassismusbekämpfung, 2021, S. 31). Die FRB betont, dass ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung gegenüber Eingewanderten (auch wenn sie bereits in der Schweiz leben) kritisch ist. Dies geht aus den neun Prozent hervor, die sich durch die Anwesenheit von Ausländer:innen generell bedroht fühlen. Davon befürchten 50 Prozent die Bedrohung der schweizerischen Kultur und Traditionen durch Ausländer:innen (2021, S. 32). Auch wenn die Untersuchung vor allem Haltungen gegenüber Ausländer:innen benennt, ist nach Ansicht des Autors eine Unterscheidung in «wir» und «die anderen» erkennbar. Gesprochen wird vor allem von «anderen» Religionen oder «anderen» Hautfarben. Zudem sehen die Befragten «unsere» Schweizer Kultur von Ausländer:innen bedroht. Die Referenz, von der aus Andersartigkeit definiert wird, scheint *weiss* und christlich zu sein. Daran lassen sich die weite Verbreitung von Stereotypen und die Vorstellung statischer Kulturen erkennen. Aufseiten der Betroffenen nennt die FRB 28 Prozent der Bevölkerung, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Gruppe Diskriminierung erlebt haben (2021, S. 33). In der Erhebung, welche Personen als störend empfunden werden, werden folgende Merkmale genannt: Hautfarbe, Nationalität, Sprache, Religion und fahrende Lebensweise. Die negativen Einstellungen gegenüber der Hautfarbe oder der Nationalität liegen dabei etwas niedriger. Die FRB erklärt diesen Unterschied mit dem Einfluss der sozialen Erwünschtheit bestimmter Einstellungen (2021, S. 47). Dennoch ist zu betonen, dass Vorstellungen, wer dazugehört und wer nicht, weitverbreitet scheinen. Zuletzt veranschaulicht der Bericht, dass rassistische Diskriminierung den Zugang zu Ressourcen wie Wohnraum, zum Gesundheitswesen, zum Sport- und Vereinsleben oder zum Sozialwesen erschwert (Fachstelle für Rassismusbekämpfung, 2021, S. 87–107). Hier wird ein weiterer Aspekt deutlich, der nun vertieft werden soll.

Neben gesamtgesellschaftlichen rassistischen Einstellungen sind Rassismen auch auf institutioneller Ebene, also auch im Bereich der Sozialen Arbeit, wirksam. Zwar betont die FRB, «dass Diskriminierungen im Sozialbereich wenig sichtbar

sind» (2021, S. 101), trotzdem werden sie gemeldet. Auf Rassismen und Differenzierung in der Sozialen Arbeit soll nachstehend eingegangen werden.

### 2.3.3 Soziale Arbeit und Rassismus

Sozialarbeitende gehören ebenfalls zur Gesellschaft. Es ist davon auszugehen, dass auch Sozialarbeitende und Institutionen von den geschilderten Tatsachen betroffen sind. So kam es laut dem Bericht Rassismusevorfälle aus der Beratungsarbeit des Jahres 2020 zu 48 Meldungen wegen rassistischer Diskriminierung im Bereich Sozialdienst (humanrights.ch & Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR, 2021, S. 13). Es sei betont, dass die Vorfälle gemeldet und somit als rassistische Diskriminierung kategorisiert wurden.

Einen anderen Blick auf Rassismen und *Othering* bietet Wagner in seinen Untersuchungen zu ethnizierenden Kategorien in einem Schweizer Sozialamt. Laut Wagner positionierten sich die Sozialarbeitenden «am Pol der Unterstützung der Klientinnen» (2017, S. 187). Dennoch wird anhand der geführten Interviews sichtbar, dass die Sozialarbeitenden trotz unterschiedlicher Arbeitsweise Problematiken mit kultureller Fremdheit erklären (Wagner, 2017, S. 196–197). *Othering* führt zu einer Unterscheidung in ein *weisses* «wir» aufseiten der Sozialarbeitenden, dem ein migrantisches «die» gegenübergestellt wird (Wagner, 2017, S. 217). Probleme der Klient:innen werden folglich nicht als individuell wahrgenommen, sondern auf eine vermeintliche Kultur zurückgeführt. Auch wenn die Sozialarbeitenden sich aufseiten der Klient:innen positionieren, argumentieren die Fachpersonen anhand klarer Differenzlinien (Wagner, 2017, S. 226–228). Die Folge daraus ist laut Wagner, dass Sozialarbeitende nicht gleich viel in den Fall investieren, wie sie es bei *weissen* Menschen tun (2017, S. 301). Daraus resultiert ein mangelnder Zugang zu staatlichen Ressourcen aufgrund von *Race* (Lavanchy & Purtschert, 2022, S. 140). Wagners Forschung zeigt neben den gemeldeten Fällen eine weitere interessante Perspektive auf. Auch wenn sich Sozialarbeitende auf «der richtigen Seite» wägen und nicht offensichtlich diskriminieren, sind sie nicht davon befreit, in ethnizierenden Kategorien zu denken. Gleiches gilt für die Institution des Sozialamts. Wagner betont damit die im Alltagshandeln inkorporierten Dominanzverhältnisse (2017, S. 303).

Schmitz, Demirtaş, Gartenbach und Wagner gelangen in Deutschland zu einem ähnlichen Ergebnis und betonen, dass auch in anderen Institutionen der Sozialen Arbeit rassistische Verhältnisse reproduziert werden und tief verankert sind (2022,

S. 12). Diese zeigen sich laut Schramkowski und Ihring unter anderem im Integrationsdiskurs, wobei Probleme von *nichtweiss* markierten Menschen auf eine mangelnde Integration zurückgeführt werden (2018, S. 283). Sie gelten dadurch als nicht zugehörig und fremd. Auch die Erklärung von Handlungsmustern aufgrund einer ‹fremden Kultur› lässt sich immer wieder beobachten (Schramkowski & Ihring, 2018, S. 283–284). Hinzu kommt, dass in verschiedenen Studien nachgewiesen werden konnte, dass Rassismuserfahrungen von Klient:innen nicht als solche anerkannt sowie ernst genommen und die Lebenslagen nicht umfassend berücksichtigt wurden (Schramkowski & Ihring, 2018, S. 284–285).

#### 2.3.4 Schlussfolgerungen

Die Erläuterungen zu Rassismus, die kolonialen Verstrickungen der Schweiz und die Involviertheit der Sozialen Arbeit haben offengelegt, dass es durchaus möglich ist, einen postkolonialen Blick auf die Schweiz zu werfen. Er ist nach Einschätzung des Autors sogar notwendig, um Rassismen und deren Funktionsweisen in der Schweiz sowie in der Sozialen Arbeit zu verstehen. Auch wenn die Schweiz über keine Kolonien verfügte, sind die Gesellschaft und ihre Diskurse vom Kolonialismus beeinflusst. Dominant ist ein Diskurs der zwischen einem *weissen* und christlichen ‹wir› sowie einem *nichtweissen* ‹denen› differenziert. Diese Stereotype markieren Menschen als vermeintlich nicht zugehörig und fremd. Die Soziale Arbeit ist dabei nicht ‹unschuldig› oder in der Lage, ‹von aussen› hinzublicken, auch wenn sie sich auf der Seite der Betroffenen wähnt. Sie reproduziert ‹andere›, führt Probleme auf eine vermeintliche ‹Kultur› zurück und orientiert sich dabei an einer *weissen* ‹Normalität›. Es stellt sich die Frage, wie die Postkoloniale Theorie diese Strukturen hinterfragen kann, um eine rassismuskritische und differenzensible Disziplin zu ermöglichen. Auf einzelne Theorien und Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* wird nachstehend eingegangen.

## 3 Postkoloniale Theorie

Postkoloniale Studien setzen sich mit den beschriebenen Herrschaftsverhältnissen im Zusammenhang mit dem Kolonialismus kritisch auseinander (Prokla Redaktion, 2010, S. 2–3). Nachfolgend werden relevante Beiträge aus den *Postcolonial Studies*<sup>3</sup> aufgegriffen und analysiert. Die als «Ikonen» (Prokla Redaktion, 2010, S. 3) bezeichneten Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* – Edward W. Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi K. Bhabha – sowie ihre Werke werden einzeln analysiert. Am Ende des Kapitels wird ein Überblick der Beiträge erstellt. Ziel ist es, die zentralen Erkenntnisse zusammenzufassen und Gemeinsamkeiten sowie Widersprüche der Ansätze zu identifizieren.

### 3.1 Edward W. Said

Edward Said war ein Vergleichender Literaturwissenschaftler aus den USA mit palästinensischer Herkunft. Er galt in den 1970er-Jahren als führender Interpret Michel Foucaults in den Vereinigten Staaten (Schmitz, 2012, S. 110). Sein bekanntes Werk *«Orientalism»*, das erstmals 1978 erschien, wird von Castro Varela und Dhanwan als Gründungsdokument der postkolonialen Studien beschrieben (2020a, S. 104). Darin stellt Said die Konstruktion des Orients und der Orientalen durch Diskurse dar und problematisiert den Macht- und Wissenskompex, in den diese Diskurse eingebettet sind (Schmitz, 2012, S. 110). Die Ergebnisse seiner Studien werden nun dargelegt.

#### 3.1.1 *«Orientalism»*

Wie der Titel des Buchs andeutet, befasst sich Said mit dem Orient. Er erachtet den Orient sowie den Okzident allerdings nicht als reale oder neutrale Gegebenheiten, sondern als menschengemachte Konstrukte (2021, S. 13). Said spricht demnach nicht von klar geografisch abgrenzbaren Regionen auf der Erde, sondern betont mit seinen Aussagen die kulturellen und historisch gewachsenen Komponenten, die *«dem Orient»* und *«dem Okzident»* innewohnen. Eine genaue Definition erweist sich daher als schwierig, zumal sich die Definitionen über die Zeit hinweg verändern. Im Mittelalter und der Renaissance wurde unter Orient mehrheitlich der Islam verstanden. Mit der fortschreitenden Erkundung und Eroberung der Welt durch europäische Staaten zählten aber auch andere nichtislamische Länder dazu (Said, 2021, S. 141). Said spricht zusammengefasst auch vom Osten (2021, S.

---

<sup>3</sup> Der Begriff *Postcolonial Studies* wird mit *«postkolonialen Studien»* synonym verwendet.

13–15) und erwähnt an anderer Stelle neben dem «asiatischen Osten» auch das «Ferne und Exotische» (2021, S. 93). Saids Hauptaugenmerk gilt aber nicht dem Orient per se, sondern dem, was er als «Orientalismus» bezeichnet. Er versteht darunter einen besonderen «Niederschlag geopolitischen Bewusstseins in ästhetischen, philosophischen, ökonomischen, soziologischen, historischen und philologischen Texten» (2021, S. 21). Erzeugt wird darin eine grundlegende Unterscheidung zwischen Okzident und Orient, die durch Forschung, Analysen und Studien manifestiert und sogar untermauert wird (Said, 2021, S. 21–22). Betroffen von diesem Orientalismus ist laut Said unter anderem die Orientalistik, die mit ihrem institutionalisierten westlichen Fachwissen den Orient «orientalisiert» (2021, S. 83–84). Orientalismus ist laut Castro Varela und Dhawan ein nationalistischer und rassistischer Diskurs, der in Stereotypen funktioniert. Der Orient oder die «orientalischen Menschen» sind darin stets irrational, feminin und primitiv (2020a, S. 106–107). Der Diskurs konstruiert den Orient und die Menschen als «fremd» (Said, 2021, S. 88–89) und als dem Westen entgegengesetzt (Said, 2021, S. 52). Said zeigt hier das «intellektuelle Hauptproblem des Orientalismus» (2021, S. 60), in dem er *Othering* entlarvt, bei dem ein westliches «uns» einem orientalischen «denen» gegenübergestellt wird. Es handelt sich bei der Unterscheidung zwischen Orient und Okzident um ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis (Said, 2021, S. 14), in dem der Westen als «normal» und stärker gilt (Said, 2021, S. 53). Anhand von Texten aus dem 18. und 19. Jahrhundert analysiert Said im zweiten Teil, wie Vertreter:innen diverser Wissenschaften, darunter vor allem aus den Bereichen Philologie und Anthropologie, den Orient darstellen. Deutlich wird, dass der Orient immer wieder produziert wurde und führende Denker:innen der Orientalistik daran beteiligt waren, ohne jemals Menschen aus dem Orient in ihren Studien zu Wort kommen zu lassen (2021, S. 137–175). Es zeigt sich, dass im Namen der Wissenschaft eine «Realität» geschaffen wurde, die sich über mehrere Generationen unhinterfragt reproduzierte. Said resümiert, dass die Orientalist:innen ihr Wissen über den Orient in die Welt trugen, ihm Rückhalt gaben und Kontinuität schafften (2021, S. 174).

Auch wenn Said vor allem Texte aus dem 18. und 19. Jahrhundert analysiert hat, betont er vor allem im letzten Teil die Konsequenzen, die bis in die Gegenwart wirken. Es scheint relevant, zu betonen, dass Said sich vor allem auf die Vereinigten Staaten bezieht. Gleichwohl sind die Erkenntnisse laut Meinung des Verfassers auch für die Schweiz aktuell.

Im Zentrum seiner Kritik steht die Darstellung des arabischen Muslim<sup>4</sup> und die Vorstellungen über den Orient, die bis heute, wenn auch in anderer Form, anhalten (Said, 2021, S. 327). Laut Said ist es auch im 20. Jahrhundert weitverbreitet, den muslimischen Araber als lüstern, blutrünstig und degeneriert darzustellen (2021, S. 329). Generell werde er als bedrohlich wahrgenommen und inszeniert (Said, 2021, S. 328). Zudem problematisiert Said die Darstellung von Arabern im westlichen Fernsehen und kritisiert, dass mit den Bildern die Bedrohung eines Dschihad oder einer Weltherrschaft der Muslimen vermittelt würde (2021, S. 329–330). Ähnliches merkt Said auch im Zusammenhang mit dem Islam an, wobei dieser als politisiert und illiberal dargestellt werde (2021, S. 343) oder gar der gesamte Orient zur Bedrohung konstruiert wird (Said, 2021, S. 345). Einzuwenden wäre, dass Suids Schilderungen veraltet sind, zumal sein Buch erstmals im Jahr 1978 veröffentlicht wurde. Doch auch neuere Publikationen verweisen auf die Aktualität der Erkenntnisse. So meint Schmitz, dass der Orient als Kategorie und «Ordnungsmuster kultureller Differenzsetzung» (2012, S. 115) einen grossen Einfluss auf sozioökonomische Verhältnisse hat und Lebensrealitäten von Menschen auch aktuell prägt. Ein aktuelles Beispiel aus der schweizerischen Politik verdeutlicht den anhaltenden Orientalismus laut Einschätzung des Autors: So wird im *Positionspapier der Schweizerischen Volkspartei für eine Neuausrichtung der Asylpolitik von «Wirtschaftsmigranten aus fernen Kontinenten»* (2023a, S. 16) gewarnt. Zudem sehen die Verfassenden die «Grundwerte der christlich-abendländischen Kultur» (Schweizerische Volkspartei, 2023a, S. 17) durch Asylsuchende aus Drittstaaten infrage gestellt. Eine weitere Gefahr gehe laut Nationalrätin Céline Amstutz von Muslimen «aus frauenverachtenden Kulturen» (Schweizerische Volkspartei, 2023b) aus. Der Autor interpretiert, dass «orientalische» Menschen damit gemeint sind, denen unterstellt wird, «unsere» okzidentale und liberale Kultur zu bedrohen. «Ihre» Kultur<sup>5</sup> wird als generell frauenfeindlich beurteilt. Die Beispiele zeigen erstaunliche Parallelen zu den Beispielen, die Said im letzten Kapitel seines Buchs problematisiert.

---

<sup>4</sup> Said spricht in der deutschen Übersetzung ausschliesslich in der männlichen Form über «den arabischen Muslim», weshalb hier bewusst nicht gegendert wird. Auf den Zusammenhang zwischen postkolonialen Studien und *Gender* wird in der Synthese eingegangen.

<sup>5</sup> Interpretiert wird, dass vor allem die «islamische Kultur» gemeint ist, da jeweils von «fernen Kontinenten» (Schweizerische Volkspartei, 2023a, S. 16) die Rede ist. Zudem werden Afghanistan, die Türkei, Eritrea, Syrien, Somalia oder der Irak explizit als Beispiele genannt.

### 3.1.2 Zentrale Erkenntnisse Saids

Said zeigt mit «Orientalism», wie der Orient aus einer eurozentrischen Sicht immer wieder *gemacht* wurde. Der Orientalismus, also der Diskurs über den Orient und «orientalische Menschen», scheint aus dieser Perspektive nicht objektives Wissen zu schaffen, sondern ist rassistisch und reproduziert Stereotype. Daran sind die westliche Wissenschaft und ihre Vertreter:innen massgeblich beteiligt, indem sie den Orient erforschen, ohne dabei Macht- und Herrschaftsstrukturen zu hinterfragen. In diesem Diskurs gilt der Westen beziehungsweise das christliche Europa oder die Vereinigten Staaten als «Norm» und Referenzpunkt. Der Orient wird zu einem entgegengesetzten Pol stilisiert, der sich durch Passivität, Schwäche und Barbarei auszeichnet. Werden die Erkenntnisse Saids mit den Ergebnissen im zweiten Kapitel verglichen, wird deutlich, dass sich einige Parallelen ergeben. Anhand klarer Differenzlinien wird Fremdheit hergestellt. Orientale sind in diesem Diskurs fundamental different zu Menschen aus dem Westen und werden als homogene Masse dargestellt. Said betont, dass ein solches Denkmodell einerseits eine Form der intellektuellen Macht verkörpert, aber andererseits auch als Denkverbot oder -hemmung verstanden werden muss (2021, S. 55). Dadurch wird Realität *gemacht* (Said, 2021, S. 114). Welche Folgen diese Ungleichheit hat und welche realen Benachteiligungen Rassismen und Differenzziehung nach sich ziehen, wurde bereits im zweiten Kapitel sichtbar.

## 3.2 Gayatri Chakravorty Spivak

Gayatri Chakravorty Spivak ist eine Literaturwissenschaftlerin, die an der Columbia University in New York lehrt. Geboren ist sie in Kalkutta 1942, also fünf Jahre, bevor Indien seine Unabhängigkeit erlangt hat (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 162). Spivak bezieht sich in ihren Werken auf den indischen Kontext und ihre Immigration in die USA. Auch ihre eigene Position unterzieht sie einer ständigen Kritik. Wie bereits erwähnt, wird sie zu den Gründer:innen der postkolonialen Studien gezählt. Mit dem Aufsatz «Can the Subaltern Speak?», der erstmals 1988 veröffentlicht wurde, gelang Spivak der Durchbruch (Nandi, 2012, S. 122). Dieser Aufsatz dient als Grundlage für den folgenden Abschnitt. Im Zentrum des Werks stehen die Subalternen, die Repräsentation jener und die Rolle der Intellektuellen im postkolonialen Diskurs. Ihr Werk «Kritik der Postkolonialen Vernunft» wird ergänzend hinzugezogen.

### 3.2.1 Subalterne und die Rolle der Intellektuellen

Spivaks «Can the Subaltern Speak?» beschäftigt sich mit der Frage, wie Subalterne in westlichen Diskursen repräsentiert werden und welche Aufgabe westliche Intellektuelle innerhalb dieser Diskurse übernehmen (2020, S. 19–20). Eine erste Herausforderung ergibt sich mit der Definition der Subalternen. Ihre Texte geben Hinweise darauf, wodurch sich die Subalternen auszeichnen. Es ist dabei nicht ausreichend, Mitglied einer Minderheit zu sein (Spivak, 2014, S. 305). Subaltern sind jene Menschen oder Räume, die in kolonialisierten Ländern von allen Mobilitätsformen ausgeschlossen sind. Unterhalb der fremden und der einheimischen Elite gibt es keine Aufwärts-, Abwärts-, Seitwärts- oder Rückwärtsmobilität (Spivak, 2020, S. 121). Spivak spricht auch von den «unbeachteten Subalternen» (2014, S. 258) und meint damit, dass Subalterne ausserhalb des Diskurses existieren. Somit unterscheidet sie nicht nur zwischen Kolonialmächten und der – in ihren Beispielen – indischen Bevölkerung, sondern differenziert weiter. Die indische Elite, der sie die Aufgabe der Informant:innen für den Westen zuschreibt, ist zu unterscheiden von den Subalternen (2014, S. 269). Subalterne befinden sich folglich ausserhalb der Hegemonie und des Diskurses. Castro Varela und Dhawan nennen Subalternität gar eine «Gegenposition zur Hegemonie» (2020a, S. 198), die durch Differenz markiert ist. Bei Spivak steht insbesondere die subalterne Frau im Zentrum, womit eine intersektionale Sicht eingeführt wird. Laut Spivak bedeutet es, arm, schwarz und weiblich zu sein, es «dreifach abzubekommen» (2020, S. 74). Neben der Diskriminierung durch *Race* leidet «die subalterne Frau» auch unter dem

Patriarchat. Zudem verdeutlicht sie, weshalb Minderheiten, bspw. Migrant:innen in europäischen Metropolen, nicht automatisch Subalterne sind. Subalterne sind in der globalen Arbeitsteilung maximal ausbeutbar, weil Konzerne ihre Produktion in den globalen Süden auslagern (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 178). Spivak kritisiert mithin nicht nur die rassistischen Stereotype und die Abwertung von Kultur, sondern prangert auch die ökonomischen Folgen von Ausbeutung an. Klasse wird dadurch ebenfalls berücksichtigt. Diese Subalterne, so Spivak, könne nicht sprechen (2020, S. 106). Wie sie zu diesem Schluss kommt und welche Bedeutung das «Sprechen» hat, verdeutlicht sie anhand des Beispiels zum Verbot der Witwenverbrennung beziehungsweise *sati* durch die britische Kolonialmacht.

Das *sati* oder Witwenopfer zeichnet sich dadurch aus, dass die «Hindu-Witwe» (Spivak, 2020, S. 80) auf den Scheiterhaufen des verstorbenen Ehemanns steigt und sich opfert. Diese Praktik wurde durch die britische Kolonialregierung verboten. Spivak kritisiert jedoch nicht die Abschaffung von *sati*, sondern die Art und Weise, wie über diese Frauen gesprochen wurde. Die Witwen fungierten in diesem Diskurs zur Abschaffung stets als passive Opfer (Nandi, 2012, S. 123). Spivak resümiert diese Praktik des Ausblendens der Stimme der Frau durch die Kolonisatoren mit folgendem Satz: «Weisse Männer retten braune Frauen vor braunen Männern» (2020, S. 78). Die Stimme der Frau, die schlussendlich dabei stirbt, wird in diesem Diskurs nicht berücksichtigt. Vielmehr wird über sie gesprochen. Die Frau selbst wird, wie Spivaks Satz zeigt, zum «Objekt des Schutzes vor ihrer eigenen Art» (2020, S. 84). Die Verbindungen zur «Zivilisierungsmission» oder «sozialen Mission» (Spivak, 2020, S. 89) werden hier mehr als deutlich. «Die indische Kultur und ihre Männer werden als barbarisch und wild dargestellt und die Frau muss davor geschützt werden. Was die subalterne Frau sagt, ist nicht Teil des Diskurses. Mit ihrer Schlussfolgerung, «die Subalterne kann nicht sprechen» (2020, S. 106), meint Spivak auf keinen Fall, dass die Frau nicht im Stande sei, ihren Willen zu äussern. Doch zum Sprechen gehört auch, gehört zu werden, was in diesem Beispiel nicht der Fall ist (Nandi, 2012, S. 123). Folgendes wird ersichtlich: Die Subalterne als Frau kann sehr wohl sprechen, sie wird aber nicht gehört (Spivak, 2020, S. 105). Sie befindet sich zwischen «Patriarchat und Entwicklung» (Spivak, 2014, S. 293) und bleibt unbeachtet beziehungsweise verharrt ausserhalb des Diskurses.

Doch nicht nur an den britischen Praktiken in ihren kolonisierten Gebieten übt sie Kritik. Spivak stellt auch den Bezug zur Gegenwart her und kritisiert Strömungen und Bewegungen, die sich für Menschen einsetzen oder behaupten, für andere zu

sprechen. Immer wieder wendet sie sich dem westlichen Feminismus zu und bezweifelt, dass er alle Frauen mitdenken könne, ohne eine imperiale Komplizenschaft einzugehen. Laut Castro Varela und Dhawan würde dieser den subalternen Frauen schaden, da die Bemühungen zu einer bevormundenden Mission für die armen der Dritten Welt verkommen (2020a, S. 173). Innerhalb dieses Diskurses, so Spivak, werden diese zu einem homogenen «anderen», das nicht repräsentierbar ist (2020, S. 60). Doch nur zu häufig behaupten linke Intellektuelle oder feministische Bewegungen, für andere sprechen zu können. Die Frage der Repräsentation wird von Spivak sehr oft gestellt. Hierbei unterscheidet sie zwei verschiedene Bedeutungen von Repräsentation: einerseits im Sinne von «sprechen für» und andererseits als «Repräsentation», also der Darstellung von jemandem (2020, S. 29). Linke Intellektuelle würden ihrer Meinung nach aber nicht für Subalterne sprechen können, sondern repräsentieren «sich selbst als transparent» (2020, S. 30). Das heisst, auch wenn westliche Intellektuelle die Frauen aus «der Dritten Welt» zu Wort kommen lassen, verdecke dies nur ihre Fürsprecher-Rolle (Nandi, 2012, S. 125). Frauen aus dem Süden werden so weiterhin viktimisiert und im Rahmen eines kolonialistischen Wohlwollens dargestellt (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 174). Die Position Intellektueller wird so zu einer unsichtbaren privilegierten Position, die Macht- und Herrschaftsverhältnisse rechtfertigt und behauptet, für Subalterne sprechen zu können (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 176). So kommt es erneut dazu, dass Subalterne nicht für sich selbst sprechen. Oder anders formuliert: Die Subalternen sprechen, doch «das Hören ist hegemonial strukturiert» (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 209). Laut Spivak ignorieren diese Intellektuellen ihre eigenen kolonialen Verstrickungen (2014, S. 249). Sie veranschaulicht dies am Beispiel von Foucault und Deleuze. Die Reflexion der eigenen Position, aus der heraus Wissen «gemacht» wird, bleibt so unreflektiert.

### 3.2.2 Westliche Wissensproduktion

Was für die Intellektuellen gilt, gilt auch für westliche Wissensproduktion an sich. Die Forschenden können nicht einfach aus historischen und kulturellen Strukturen austreten, sondern befinden sich ständig darin (Nandi, 2012, S. 127). Das Sprechen über oder für «die Dritte Welt» muss also stets im Zusammenhang mit kolonialen Machtstrukturen der Wissensproduktion reflektiert werden (Ziai, 2005, S. 521). Spivak selbst befindet sich in diesem Dilemma. Einerseits schreibt sie über subalterne Artikulation, andererseits lehrt sie an einer amerikanischen Universität und ist somit selbst Teil der «westlichen Wissensproduktion». Trotz der vielen Widersprüche ist Spivak westlichen Theoretiker:innen nicht abgeneigt. Sie besteht

jedoch auf die Positionierung der forschenden Subjekte (2014, S. 281). Das Dilemma lässt sich daher nicht lösen. Auch der Autor dieser Arbeit befindet sich innerhalb postkolonialer Strukturen, unabhängig davon, wie stark der Versuch unternommen wird, koloniale Denkmuster zu dekonstruieren und objektiv zu bleiben. Eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Arbeit scheint dennoch relevant. Oder um es mit der Anmerkung Nandis über Spivaks Arbeit zu sagen: «Natürlich ist Dekonstruktion ... in letzter Konsequenz zum Scheitern verurteilt, dennoch wäre es absurd, ... ohne weiteres Nachdenken eurozentrische und androzentrische Denkmuster stehen zu lassen» (2012, S. 129–130).

Zusammengefasst kann Spivaks Verhältnis zu «westlichem Wissen» als ständige Kritik interpretiert werden. Theorie ist nicht nutzlos, muss jedoch reflektiert werden. Auch wenn geglaubt wird, «auf der richtigen Seite zu stehen», ist Selbstkritik unerlässlich. Spivaks Aussage zum Thema des Antirassismus veranschaulicht, wie ihre Schilderungen abschliessend zu verstehen sind: «Ich bin natürlich in jedem Teil meines bewussten Denkens, jedem Teil meiner Arbeit und in all meinen Interventionen vehement, prinzipiell und auf jegliche Art antirassistisch. Aber Geschichte ist grösser als ein persönlicher guter Wille» (2020, S. 136).

### 3.3 Homi K. Bhabha

Ähnlich schwierig zu entschlüsseln wie die Texte Spivaks sind auch diejenigen von Homi K. Bhabha. Bhabha ist Kultur- und Literaturtheoretiker und wird dem Postkolonialismus zugeordnet (Bonz & Struve, 2006, S. 140). Geboren ist er 1949 in Mumbai, er lebt und lehrt aber seit seinem Studium vor allem in England und den Vereinigten Staaten. Bhabha beschäftigt sich in seinen Werken vor allem mit Kultur. Seine Aufsatzsammlung «The Location of Culture», die erstmals 1994 veröffentlicht wurde, verschaffte ihm eine zentrale Bedeutung im Bereich der postkolonialen Studien (Sieber, 2012, S. 98). Darin werden relevante, von Bhabha genutzte Begriffe erklärt und seine bedeutendsten Überlegungen erläutert. Aus diesem Grund orientieren sich die folgenden Kapitel an den Aufsätzen in diesem Werk. Folgend soll nun Bhabhas Verständnis von Kultur erläutert werden. Ferner sollen grundlegende Erkenntnisse seiner Theorie beschrieben werden.

#### 3.3.1 Bhabhas Kritik

Bhabha beschäftigt sich in seinen Aufsätzen mit Kultur, kultureller Differenz oder Multikultur. Auch im zweiten Kapitel dieser Arbeit wurde vermehrt auf den Begriff der Kultur eingegangen. Beispiele dafür sind der kulturelle Rassismus oder die

Verbindung einer vermeintlich homogenen Kultur mit optisch wahrnehmbaren Merkmalen von Menschen. Diesen Definitionen und Rassismen geht eine Grundannahme voraus: Es existieren klar abgrenzbare Kulturen, die sich voneinander unterscheiden. Diese Annahmen versucht Bhabha mit seinem Werk zu dekonstruieren (Bonz & Struve, 2006, S. 140). Er lehnt die Vorstellung einer einheitlichen Kultur oder Identität ab (Bonz & Struve, 2006, S. 141) und betont, dass Kulturen nie einheitlich sein können beziehungsweise nicht in einer binären Logik gedacht werden dürfen (Bhabha, 2011, S. 54). Vielmehr handelt es sich um einen «dynamischen Prozess des Aushandelns» (Sieber, 2012, S. 97). Daraus ergibt sich auch eine andere Vorstellung von kultureller Differenz. Bhabha problematisiert Begriffe wie kulturelle Diversität, weil sie vorgegebene kulturelle Inhalte anerkennen. Gleiches gilt für Schlagworte wie Multikulturalismus oder den kulturellen Austausch, da diese eine totalitäre Trennung von Kulturen akzeptieren (2011, S. 51–52). Laut Bhabha sind diese Konzepte von homogenen nationalen Kulturen gefährlich und dienen «als Basis kulturellen Vergleichs» (2011, S. 7). Mit dieser Aussage bringt Bhabha den Kolonialdiskurs in die Diskussion ein. Diese Produktion von Differenz ist erforderlich, um koloniale Autorität durchsetzen und legitimieren zu können (Bhabha, 2011, S. 164). Eine ausschlaggebende Rolle innerhalb dieses Diskurses spielt das Stereotyp. Bhabha versteht darunter eine «komplexe, ambivalente, widersprüchliche Form der Repräsentation» (2011, S. 103). An anderer Stelle nennt er es auch eine Form des «Fetischismus» (2011, S. 109), der essenzialisiert und Vorstellungen produziert, die unveränderbar sind (2011, S. 111). Zusammengefasst kann beim Stereotyp von einer Differenz ohne Differenz gesprochen werden. Auf der einen Seite werden ganze Nationen zu fundamental anderen gemacht. Auf der anderen Seite gibt es innerhalb dieses Konstrukts keinen Spielraum für Abweichungen. Anhand der Hautfarbe zeigt Bhabha, wie dadurch koloniale Macht ausgeübt wird. Sie ist der «Signifikant» (Bhabha, 2011, S. 116), der Differenz markiert. Dadurch entsteht ein ethnischer und kultureller Gegensatz, der als Grundlage für die koloniale Macht dient. Diese Stereotypisierung betrifft sowohl die Kolonisierten als auch die Kolonisierenden. Beispiele dafür sind die binären Gegenüberstellungen von «modern» und «traditionell» oder «zivilisiert» und «unzivilisiert». Es wird ersichtlich, dass rassifizierte Menschen innerhalb dieses Diskurses immer zum Zeichen «negativer Differenz» (Bhabha, 2011, S. 112) werden.

Bhabha belässt es aber nicht nur dabei, sondern demonstriert die Verwundbarkeit dieser Stereotypisierung und Differenzziehung. Aus diesem Grund nennt er Stere-

otype auch ambivalent und widersprüchlich. Niemand kann einem Stereotyp vollständig entsprechen. Zudem ist die eigene Identität (in diesem Fall die Identität der Kolonisierenden) abhängig von «den anderen». Die Kolonisierenden sind in dieser Zweiteilung stets das, was die rassifizierten Menschen nicht sind (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 235). Dies kann beim Zusammentreffen der beiden zu Irritationen und Verunsicherungen führen. Bhabha führt dazu den Begriff der *Mimikry* ein. *Mimikry* beschreibt laut Bhabha eine Form der «Ähnlichkeit» (2011, S. 133) und des kolonialen Diskurses (2011, S. 132). Diese performative koloniale Nachahmung destabilisiert und hinterfragt die Kolonisierenden (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 237). Es handelt sich folglich um eine Möglichkeit der Kolonisierten, sich zu wehren. Dadurch, dass sie die Kolonisatoren imitieren, wird deren eigene Identität infrage gestellt. Es entsteht ein Widerspruch, den Bhabha mit der Aussage «Fast dasselbe, aber nicht ganz» oder präziser «Fast dasselbe, aber nicht weiss» (2011, S. 132) zusammenfasst. *Mimikry* enthüllt die Widersprüchlichkeit des kolonialen Diskurses (Bhabha, 2011, S. 130), der anhand von Stereotypen rassifizierten Menschen homogene Eigenschaften zuschreibt. Sie erscheinen plötzlich ähnlich, obwohl sie sich durch ihre Hautfarbe unterscheiden. Das Nationale, in Bhabhas Beispiel «das Englische», ist dadurch nicht mehr naturalisierbar (2011, S. 129) und stellt seine Konstruktion zur Schau. *Mimikry* zeigt, dass *Race* als Marker nicht «die Kultur» definiert und Vorstellungen von einheitlichen und unveränderbaren Kulturen nicht treffend sind. Der bürgerliche Ungehorsam (Bhabha, 2011, S. 179), der der *Mimikry* innewohnt, zwingt die Kolonisierenden schlussendlich zur Frage «Sag uns, weshalb wir hier sind» (Bhabha, 2011, S. 148), denn die Kolonisierten entsprechen nicht mehr dem Stereotyp und machen die eigene Identität angreifbar.

### 3.3.2 Minderheitendifferenz, Hybridität und der «Dritte Raum»

Scheitert die simplifizierende und homogene Darstellung von Kultur, stellt sich die Frage, wodurch sich Kultur auszeichnet. Die Dynamik und der Aushandlungscharakter wurden bereits angesprochen. Mit seinem Begriff der Minderheitendifferenz wird dieses Aushandeln (von Differenz) hingegen auf eine andere Ebene gehoben. Repräsentation geschieht dabei nicht anhand vorgegebener ethischer oder kultureller Merkmale aufgrund von Tradition (Bhabha, 2011, S. 3), sondern jeder einzelne Mensch ist von Differenz geprägt und verkörpert selbst eine dynamische Minderheit (Sieber, 2012, S. 107). Ob man sich kulturell verbunden fühlt oder nicht, ergibt sich durch einen performativen Akt (Bhabha, 2011, S. 3). Menschen gehören

demnach nicht einfach einer uniformen Kultur an, die einer anderen gegenübergestellt wird, sondern befinden sich alle in einem ständigen Aushandlungsprozess, ausgelöst durch die eigenen inkorporierten Differenzen. Die Unterschiedlichkeit der Identitätsfaktoren ist laut Sieber nicht mehr ein ›wir‹ und ›die anderen‹, sondern eine Eigenschaft, die alle in sich tragen (2012, S. 107). Kultur zeichnet sich durch Hybridität aus und befindet sich im ständigen Modus der Übersetzung (Bonz & Struve, 2006, S. 147). In diesem Kontext wirft sich die Frage auf, wie diese Hybridität zu verstehen ist.

Bhabha plädiert für einen ›Dritten Raum‹. Sein Beispiel des Treppenhauses verdeutlicht, was darunter zu verstehen ist. Laut Bhabha symbolisiert das Treppenhaus zwischen zwei Etagen einen Schwellenraum. Dieser Übergang zwischen zwei festen Identifikationen ermöglicht die genannte kulturelle Hybridität (2011, S. 5). Der Raum, der entsteht, wenn zwei Kulturen aufeinandertreffen, erzeugt «die diskursiven Bedingungen» (Bhabha, 2011, S. 57), indem Kultur neu verhandelt wird. Treffen also zwei unterschiedliche Kulturen aufeinander, entsteht dieser diskursive ›Dritte Raum‹, indem Kultur verhandelt wird. Allerdings handelt es sich nicht um ein unversöhnliches «Schlachtfeld» (Sieber, 2012, S. 101), auf dem zwei Antagonist:innen versuchen, ihre Anliegen durchzusetzen. Vielmehr ist das, was entsteht, etwas Neues und nicht das Produkt zweier ›reiner‹ Kulturen, die zu etwas Drittem verschmelzen (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 259), da bereits die beiden ›Ausgangskulturen‹ nicht einheitlich sind oder dualistisch gedacht werden können (Bhabha, 2011, S. 54). Bhabha hält zusammenfassend fest: «Erst wenn wir verstehen, dass sämtliche kulturellen Aussagen und Systeme in diesem widersprüchlichen und ambivalenten Äusserungsraum konstruiert werden, begreifen wir allmählich, weshalb hierarchische Ansprüche auf die inhärente Ursprünglichkeit oder ›Reinheit‹ von Kulturen unhaltbar sind» (2011, S. 57).

### 3.3.3 Bhabhas Alternative

Es stellt sich nun die Frage, was Bhabha mit seiner Kritik erreichen möchte. Er will aufzeigen, dass die Verortung von Kulturen Herrschaft über diese reproduziert (Bhabha, 2011, S. 48). Die erwähnte Kritik am Multikulturalismus verdeutlicht dies. Die westliche Sicht auf kulturelle Diversität legt ›fremde‹ Kulturen fest, die sich an eine dominante Kultur assimilieren und immer in Bezug auf eine kulturelle Autorität verstanden werden müssen (Castro Varela & Dhawan, 2020a, S. 264). Die Unterscheidung zwischen ›unserer‹ und einer anderen Kultur ›da draussen‹ reproduziert koloniale Machtstrukturen und vergleicht Kulturen stets mit einer Hegemonie.

Seine Alternative der Hybridität und des ›Dritten Raums‹ ebnet, so Bhabha, den Weg für eine internationale Kultur, die nicht auf einer multikulturellen Exotik oder Diversität beruht. Am Ende soll das *Dazwischen* als Hauptanteil kultureller Bedeutung betont werden, das einen Ausweg aus der polarisierten Politik ermöglicht (2011, S. 58). So gelingt es, laut Schlussfolgerung des Autors, festgefahrene oder exotisierende Vorstellungen des ›anderen‹ zu dekonstruieren, aber auch die eigene vermeintliche Zugehörigkeit zu einer Containerkultur zu hinterfragen und anzugreifen. Entgegen dem Titel seiner Aufsatzsammlung ›Die Verortung der Kultur‹ geht es Bhabha eben nicht darum, Kultur zu verorten.

### 3.4 Synthese

Said, Spivak und Bhabha sind – obwohl sie alle dem Postkolonialismus zugerechnet werden – sehr unterschiedlich in ihrer Herangehensweise an den postkolonialen Kontext. Gleichwohl wird nachfolgend versucht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Theorien zu beleuchten, um eine Essenz der postkolonialen Theorien davon abzuleiten. Am Ende soll zudem kurz auf die Kritik an den *Postcolonial Studies* eingegangen werden.

Differenzziehung ist der Faktor, der alle drei eint. Im Zentrum der drei Theorien steht die Differenzierung zwischen dem Westen und dem Rest. Said stellt diese Unterscheidung anhand einer Orient-Okzident-Binarität dar. Spivak meint, dass die Subalternen diese ›anderen‹ verkörpern. Bhabha argumentiert, die Vorstellung von Kulturen als klar voneinander abgrenzbar sei falsch. Neben der einfachen Unterscheidung zwischen Orient und Okzident (Said), subaltern und nicht subaltern (Spivak) oder Kultur gegen Kultur (Bhabha) problematisieren alle die darin enthaltenen Machtstrukturen und Herrschaftsverhältnisse. Es handelt sich eben nicht um eine Unterscheidung aufgrund objektiver Andersartigkeit. Vielmehr wird eine Hierarchisierung eingeführt, die den Westen und *weisse* Menschen an das obere Ende setzt. Der Okzident-Orient-Dualismus ist klar hierarchisch aufgebaut. Menschen aus dem Orient erscheinen darin immer primitiv, traditionsverhaftet und barbarisch. Der Okzident hingegen wird als vernünftig, modern und zivilisiert präsentiert. Spivaks Subalterne sind vom Diskurs ausgeschlossen. Die subalterne Frau fungiert als Opfer, die vor ihresgleichen durch den *weissen* Mann gerettet werden muss. Auch hier findet sich die rassistische Unterscheidung zwischen ›wild‹ und ›zivilisiert‹. Die von Bhabha kritisierten *Containerkulturen* erzeugen eine Kultur des Westens, die den Kulturen ›da draussen‹ entgegengehalten wird. Diese Unterscheidung schafft den Nährboden für kulturelle Vergleiche und Hierarchisierungen.

Die «westliche Kultur» fungiert dabei stets als Norm, der sich alle anzugleichen haben. Des Weiteren üben alle drei Kritik an der westlichen Wissensproduktion. Said verdeutlicht dies anhand von Beispielen, die veranschaulichen, wie westliche Wissenschaften den Orient produzieren. Er dekonstruiert die vermeintliche Objektivität. Spivak setzt bei den Intellektuellen an und kritisiert, dass koloniale Verstrickungen nicht einfach ignoriert werden können. Aus diesem Grund seien eine Positionierung und Reflexion der Intellektuellen notwendig. Bhabha kritisiert den beliebten Begriff des Multikulturalismus, weil dieser klar voneinander abgrenzbare Kulturen bejaht. Diese Selbstverständlichkeiten, die dadurch entstehen (eine homogene westliche Kultur, Vorstellungen über den Orient, eine neutrale Wissensproduktion), werden in den Theorien hinterfragt. Gängige Vorstellungen werden aus ihrem eurozentrischen Kontext herausgerissen und auf einer globalen Ebene neu verhandelt. Konkret bedeutet dies die Einbettung von Wissen und Diskursen in einen postkolonialen und globalen Zusammenhang sowie die Kritik an euro- und anglozentrischen Tendenzen.

So ähnlich die Theorien auch sind, bei genauerer Betrachtung ergeben sich einige Unterschiede oder sogar Widersprüchlichkeiten. Dies liegt einerseits an den unterschiedlichen Kontexten, die die Theoretiker:innen untersuchen. Said befasst sich – auch wenn dies nicht immer offensichtlich ist – vor allem mit dem Nahen Osten. Seine Beispiele nennen explizit «den Islam» und (vermeintlich) muslimische Menschen. Spivak und Bhabha legen den Fokus auf Indien und die britische Kolonialherrschaft. Andererseits stellen sie den Kolonialdiskurs unterschiedlich dar und setzen andere Schwerpunkte.

Saids Okzident-Orient-Dualismus teilt den Kolonialdiskurs in zwei Hälften: auf der einen Seite den dominanten Westen und auf der anderen Seite die Kolonisierten. Westliche Wissenschaft und die Intellektuellen definieren den Orient und machen ihn sich zu eigen. Die Seite der Kolonisierten, also die Orientalen selbst, scheinen nicht am Diskurs beteiligt zu sein. Gegenstimmen, die den allmächtigen Orientalismus hinterfragen, werden von ihm nicht aufgezeigt. Auch die Stereotype über muslimische Menschen scheint niemand zu hinterfragen. Bhabha widerspricht Said in dieser Hinsicht. Zwar schätzt er die Analyse, merkt aber an, dass der Orientalismus von Instabilität bedroht ist (2011, S. 105). Sein Konzept der *Mimikry* fordert diese einseitige Darstellung heraus. Sie offenbart die Angreifbarkeit dieser auf Stereotypen basierenden Orientkonzeptionen. Das bedeutet nicht, dass Bhabha die Deutungsmacht der westlichen Hegemonie ignoriert. Er legt dar, wie

die Konstruktion unterschiedlicher Kulturen Machtstrukturen rechtfertigt (vgl. Abschnitt 3.3.1). Im Unterschied zu Said sind die Orientalen dadurch aber am Diskurs beteiligt. Die Binarität wird dadurch angegriffen und verleiht den Orientalen Macht. Spivak differenziert noch weiter als Said. Die Differenz zwischen der britischen Kolonialmacht und der indischen Bevölkerung ist auch bei ihr gegeben. Allerdings differenziert sie zwischen der indischen Elite und den Subalternen. Während die indischen Eliten als Informant:innen dienen, sind die Subalternen gänzlich aus dem Diskurs ausgeschlossen. Für Spivak sind nicht alle, die aus dem Orient sind, subaltern. Insbesondere die subalterne Frau steht bei Spivak im Zentrum. Sie ist somit die Einzige, die *Gender* in ihren Untersuchungen berücksichtigt. Bhabha bleibt bei der Kultur und stellt sich die Geschlechterfrage nicht. Said scheint Frauen, laut Einschätzung des Autors, sogar auszublenden. Er spricht zwar vom Orient, wenn allerdings von Menschen innerhalb des Orients die Rede ist, betont Said rassistische Stereotype über «den Araber». Sie werden als «lüstern, blutrünstig und verschlagen» (Said, 2021, S. 329) dargestellt oder als «kamelreitende Nomaden» (Said, 2021, S. 328) inszeniert. Said benennt auch explizit «den Araber» (2021, S. 327). Die Perspektive von Frauen scheint dabei vergessen worden zu sein. Wie bereits im zweiten Kapitel dieser Arbeit erörtert wurde, sind koloniale Denkstrukturen auch stets geschlechtlich bestimmt. Spivak scheint die Einzige zu sein, die patriarchale Strukturen mitdenkt und in ihre Untersuchungen einbezieht. So zeigt sie anhand des Verbots der Witwenverbrennung die Viktimisierung der subalternen Frau, die durch *weiße* Männer vor «ihren Männern» geschützt werden muss. Sie ist ebenfalls die Einzige, die ökonomische Fragen explizit thematisiert. Said und Bhabha verbleiben bei kulturellen Überlegungen. Spivak demonstriert anhand der ausgebeuteten subalternen Frau die ökonomischen Folgen einer Ausbeutung des globalen Südens. Zuletzt ist Spivak auch sehr kritisch gegenüber ihrer eigenen Position als Intellektuelle. Said und Bhabha sind hierbei nicht gleich explizit. Der Umstand, dass die drei wichtigsten Vertreter:innen der *Postcolonial Studies* im Westen – und insbesondere an amerikanischen Hochschulen – lehren und forschen, gehört auch zur bedeutendsten Kritik an ihnen. Castro Varela und Dhanwan fragen daher, welchen Einfluss diese «Institutionalisierung der Imperialismuskritik» (2020a, S. 303) auf die Postkoloniale Theorie hat. Gerade Spivak, die die Intellektuellen ihrer kolonialen Verstrickungen beschuldigt, befindet sich in einer ähnlichen Position. Trotz ihrer Migration in die Vereinigten Staaten kann von ihr nicht als Subalterne gesprochen werden. Sie befindet sich nicht ausserhalb des Diskurses. Dennoch spricht sie über die Subalternen. Zudem ist zu fragen, an wen

sich die postkolonialen Studien richten. Die Werke sind alle im Original auf Englisch verfasst und schwierig zu entziffern. Castro Varela und Dhawan unterstellen Spivak und Bhabha gar einen kryptischen Schreibstil (2020a, S. 308). Wie sollen diese Theorien dann breite Gesellschaftsschichten erreichen?

Es handelt sich hier nicht um einen vollständigen Vergleich der verschiedenen Theorien und Ansätze. Gleichwohl wurde der Versuch unternommen, die relevantesten Elemente darzulegen. Die Unterschiede zeigen die Vielfältigkeit postkolonialer Theorien. Trotz der gemeinsamen Grundannahmen und Kritiken am westlichen Wissen beschäftigen sich die Theoretiker:innen mit unterschiedlichen postkolonialen Kontexten. Ihnen gelingt es nicht, den gesamten, sehr komplexen kolonialen Diskurs zu erfassen. Der afrikanische Kontinent wird, mit einigen Ausnahmen von Said, kaum genannt. Zudem wurde ersichtlich, dass sich auch die postkolonialen Studien selbst in einem Dilemma befinden. Auch postkoloniale Theoretiker:innen können nicht aus postkolonialen Strukturen heraustreten, vor allem dann nicht, wenn sie selbst Teil der westlichen Wissensproduktion sind. Allerdings helfen die Theorien dabei, Herrschaftsverhältnisse in einem globalen Zusammenhang zu verstehen. Sie legen den Grundstein, um Rassismen, Stereotype und Denkfehler zu hinterfragen und zu erkennen. Postkoloniale Theorien – und dies haben alle drei Vertreter:innen gemeinsam – versuchen, epistemische Gewalt und eurozentrische Normen aufzudecken (Castro Varela & Dhawan, 2020b). Durch diese Perspektivenerweiterung ist es ferner möglich, die Soziale Arbeit sowie ihre Theorie- und Wissensproduktion kritisch zu hinterfragen und einzuordnen. Wie dieses Wissen für die Soziale Arbeit nutzbar gemacht werden kann, um eine rassistuskritische Disziplin zu ermöglichen, wird in den folgenden Kapiteln beleuchtet. Zuerst aber soll die Soziale Arbeit anhand des Systemtheoretischen Paradigmas der Sozialen Arbeit nach Silvia Staub-Bernasconi beleuchtet werden.

## 4 Das Systemtheoretische Paradigma der Sozialen Arbeit

In den vorherigen Kapiteln wurde auf die Grundlagen des Rassismus, auf postkoloniale Studien sowie den schweizerischen Kontext eingegangen. Die Soziale Arbeit wurde bisher nur peripher erwähnt. Um sich der Disziplin der Sozialen Arbeit anzunähern, wird nachfolgend das systemische Paradigma der Sozialen Arbeit erläutert. Hierbei handelt es sich um eine von vielen Herangehensweise an die Soziale Arbeit.

Das Systemtheoretische Paradigma der Sozialen Arbeit, im Folgenden als SPSA oder systemisches Paradigma bezeichnet, ist eine Theorie der Sozialen Arbeit, die unter anderem von Silvia Staub-Bernasconi entwickelt wurde. Staub-Bernasconi geht, angelehnt an die Systemtheorie von Bunge, davon aus, dass alles, was existiert, ein System oder Teil eines Systems ist (2007a, S. 160). Hierbei handelt es sich aber nicht um einen konstruktivistischen, sondern um einen realwissenschaftlichen Ansatz. So unterscheidet Staub-Bernasconi zwischen physikalisch-chemischen, biologischen (bio-)psychischen, sozialen und kulturellen Systemen (2007a, S. 161). Menschen sind Teile dieser Systeme und werden selbst als biopsychosozialkulturelle Systeme erachtet (Staub-Bernasconi, 2007b, S. 28–29). Staub-Bernasconi geht davon aus, dass die Realität existiert und dass Menschen aufgrund ihrer biopsychischen Möglichkeiten (Sinnesorgane und Gehirn) diese zumindest partiell erkennen können. Mentale Prozesse sind somit Gehirnvorgänge (2007a, S. 164–165). Der Mensch ist lern- und wissensfähig, weil er über die nötigen plastischen Bereiche in seinem Gehirn verfügt (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 166). Doch das SPSA enthält ebenfalls konstruktivistische Ansätze. Auch wenn Staub-Bernasconi davon ausgeht, dass die Realität existiert, sieht sie menschliche Wahrnehmung stets als Interpretation der Realität. Menschen können nur wahrnehmen, was ihr Gehirn ermöglicht. Zudem wird vieles bewusst oder unbewusst ausgeblendet, verzerrt oder umgedeutet (2007a, S. 166–167). Zuletzt ist zu betonen, dass Menschen nicht einfach der Realität ausgeliefert sind. Sie sind fähig, diese in Teilen zu verändern. Dabei sind soziale Fehlkonstruktionen und -einschätzungen möglich (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 167–168). So können Individuen bspw. aufgrund mangelnden Wissens oder Kompetenzen Ziele nicht erreichen oder entgegen den Interessen anderer Menschen handeln.

## 4.1 Menschliche Bedürfnisse und Menschen in Gesellschaft

Es wurde ersichtlich, dass Menschen im SPSA biopsychosozialkulturelle Individuen sind, die wiederum Teile von Systemen repräsentieren. Diese Menschen haben Bedürfnisse (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 170). Staub-Bernasconi bezieht sich dabei auf die biopsychosozialkulturelle Theorie menschlicher Bedürfnisse nach Werner Obrecht. Laut Obrecht sind Bedürfnisse ein interner Zustand, bei dem ein Mangel an Wohlbefinden registriert wird. Dieser drängt den Organismus zu einem Verhalten, das die Spannung zwischen Ist- und Sollzustand reduzieren soll, woraufhin sich Wohlbefinden einstellt (2008, S. 18). Dabei ist Wohlbefinden der Zustand, der dem Organismus signalisiert, dass er seine physischen und psychischen Grundbedürfnisse zurzeit befriedigt hat. Diese Ausgangssituation ermöglicht dem Menschen, sich sozial zu integrieren, Beziehungen einzugehen sowie zu pflegen oder zu arbeiten (Obrecht, 2008, S. 18–19). Obrecht unterscheidet verschiedene Klassen von Bedürfnissen:

1. Biologische Bedürfnisse
2. (Bio-)psychische Bedürfnisse
3. (Biopsych-)soziale Bedürfnisse (2008, S. 25–26)

Zur ersten Klasse zählen vor allem die Bedürfnisse nach physischer Integrität, nach Nahrung oder Fortpflanzung. Die zweite Art umfasst die Bedürfnisse nach sensorischer Stimulation, nach Orientierung, nach Zielen und Hoffnung auf Erfüllung oder nach Fertigkeiten, Regeln und Normen. Die sozialen Bedürfnisse beziehen sich auf die Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Zu erwähnen sind hier gleichsam die Bedürfnisse nach emotionaler Zuwendung, nach Zugehörigkeit und Teilnahme, nach Unverwechselbarkeit, nach Selbstständigkeit oder nach Gerechtigkeit (Obrecht, 2008, S. 26–27). Es handelt sich hierbei nicht um eine abschliessende Liste aller Bedürfnisse.

Wie die Arten von Bedürfnissen und die Eingebundenheit in Systeme zeigen, liegt dem SPSA eine spezifische Vorstellung von Gesellschaft zugrunde. Staub-Bernasconi geht vom Menschen in der Gesellschaft aus (2007a, S. 175). Menschen sind nach diesem Gesellschaftsbild von Systemen und deren Ressourcen abhängig, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Innerhalb dieser Systeme sind sie in Tausch-, Fürsorge- und Machtbeziehungen eingebettet (Staub-Bernasconi, 2007b, S. 29). Die Menge an Ressourcen und die Art und Weise, wie diese verteilt werden, ermöglichen oder verhindern die Befriedigung von Bedürfnissen (Staub-Bernasconi,

2007a, S. 175). Staub-Bernasconi betont, dass diese Beziehungen und Interaktionen von Machtstrukturen beeinflusst sind. (Welt-)Gesellschaft ist ein System, das sich funktional, sozialräumlich, alters- und geschlechtsbezogen sowie ethnisch-kulturell differenziert (2007b, S. 30). Es können sich also auch Ungerechtigkeitsordnungen etablieren, die Menschen in ihrer Bedürfnisbefriedigung anhand von Kategorien beeinträchtigen (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 176–177). Rassismus ist, wie in den vorherigen Kapiteln erläutert, ein probates Beispiel für eine solch ungerechte Ordnung. So hat sich im zweiten Kapitel gezeigt, wie Rassismus Sozialhilfebeziehenden den Zugang zu den Ressourcen des Sozialamts erschwert hat. Die Machtstrukturen innerhalb des sozialen Systems haben mithin einen Einfluss auf die individuelle Bedürfnisbefriedigung. Werden diese Bedürfnisse nicht befriedigt, entstehen für Individuen praktische Probleme. Es handelt sich um soziale Probleme, wenn es dem Menschen nicht gelingt, sich in die Struktur des Systems einzubinden, das ihm die Bedürfnisbefriedigung ermöglichen würde (Oberrecht, 2008, S. 56). Soziale Probleme sind Probleme von Individuen, von Sozialstruktur und Kultur und der Beziehung dieser zueinander (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 182). Was als soziales Problem angesehen wird, muss laut Staub-Bernasconi inter- und transdisziplinär erklärt sowie beschrieben werden (2007a, S. 189) und lässt sich empirisch erheben (2007b, S. 30).

#### 4.2 Aufgabe und Ziele der Sozialen Arbeit

Aus den geschilderten sozialen Problemen ergeben sich für die Soziale Arbeit Aufgaben und Ziele. Staub-Bernasconi schreibt der Sozialen Arbeit eine individuums- und eine gesellschaftsbezogene Funktion zu (2007a, S. 197). Einerseits ist es die Aufgabe der Sozialen Arbeit, Menschen zur selbstständigen Bedürfnisbefriedigung zu befähigen. Andererseits soll darauf hingearbeitet werden, menschenverachtende Regeln sozialer Systeme in menschengerechte Regeln und kulturelle Werte zu transformieren (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 198). Die Ziele bestehen demnach in der Verhinderung, Linderung und Lösung sozialer Probleme (Vlecken, 2016, S. 100), die Individuen und Systeme betreffen. Aus diesem Grund spricht Staub-Bernasconi auch von einer Handlungswissenschaft. Soziale Arbeit bearbeitet praktische Probleme und möchte diese nicht nur erklären (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 169). Dafür berücksichtigt die Soziale Arbeit im SPSA Wissen und Erkenntnisse aus anderen Disziplinen wie Biologie, Psychologie, Sozialpsychologie, Ökonomie, Politologie und Ethnologie (Leideritz, 2016a, S. 126–130). Dieses Wissen aus den «Bezugswissenschaften» (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 169) dient

zur Beschreibung und Erklärung sozialer Probleme, die mithilfe von Methoden behandelt werden (Leideritz, 2016a, S. 130–131). Professionelles Handeln ist demnach wissenschaftlich begründet, also evidenzbasiert. Hier ergibt sich ein Problem: Evidenzbasiertes Handeln gibt keinen ethischen Rahmen vor.

### 4.3 Tripelmandat und Menschenrechte

Machtproblematiken zu umgehen, ist in der Sozialen Arbeit nicht möglich (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 200). Dies wird deutlich, wenn die diversen Arbeitsfelder untersucht werden, in denen Sozialarbeitende tätig sind, etwa in der wirtschaftlichen Sozialhilfe, im Strafvollzug oder in den Bereichen Asyl und Flucht. Staub-Bernasconi verweist dabei auf ein doppeltes Mandat, bestehend aus der Hilfe für Adressat:innen und dem gesellschaftlichen Auftrag, vertreten durch die Institution (2007a, S. 199). Am Beispiel der wirtschaftlichen Sozialhilfe werden die damit einhergehenden Interessenkonflikte besonders deutlich. So können Sanktionen dazu führen, dass Zahlungen unter das Existenzminimum fallen, auch wenn die Sozialarbeitenden den Adressat:innen ein menschenwürdiges Leben ermöglichen möchten. Staub-Bernasconi plädiert deshalb für ein drittes Mandat, bestehend aus folgenden Komponenten: wissenschaftlich begründete Arbeitsweisen und Methoden, einen Berufskodex (als ethische Basis) und die Orientierung an den Menschenrechten (2007a, S. 200). Das dritte Mandat richtet sich folglich an die Profession. Der Bezug zu den Menschenrechten wird mit der Bedürfnistheorie begründet. Menschenrechte sollen ein menschenwürdiges Leben garantieren, wobei die Möglichkeit, dieses zu verwirklichen, von der Befriedigung der Bedürfnisse abhängig ist (Leideritz, 2016b, S. 36–37). Menschenrechte beinhalten «zentrale Grundwerte» (Leideritz, 2016b, S. 35), die die Befriedigung der Bedürfnisse nach Obrecht gewährleisten sollen. Mit der Orientierung an den Menschenrechten wird somit ein ethischer Rahmen gesteckt, der Sozialarbeitenden Orientierung gibt und den Weg für eine Fachpolitik bereitet, «die sich in öffentliche Diskurse und Politiken einmischt und diese mitgestaltet» (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 201). Soziale Arbeit kann so als menschenrechtspolitische Kraft im öffentlichen Diskurs verstanden werden, die über eine individuelle Hilfe hinausgeht.

### 4.4 Soziale Arbeit und Weltgesellschaft

Auch wenn das SPSA als «Zürcher Schule» (Lambers, 2018, S. 167) verstanden wird und in der Schweiz entwickelt wurde, betont Staub-Bernasconi die internationalen Dimensionen der Sozialen Arbeit (2007a, S. 420). Menschenrechte seien

nicht nur auf die Schweiz beschränkt, sondern sollten universell gelten. Staub-Bernasconi fordert, dass Sozialarbeitende sich an der Entwicklung internationaler Massnahmen und Anwaltschaft beteiligen sollen, um das Ziel einer internationalen Wohlfahrt zu erreichen (2007a, S. 431). Dafür schlägt sie unterschiedliche Strategien vor. In den Bereichen der Integration und Migration fordert Staub-Bernasconi eine interkulturelle Verständigung und Diversität «unter dem Vorbehalt der Respektierung der Menschenrechte» (2007a, S. 437). Ergänzend sollen soziale Dienste interkulturell geöffnet werden, was durch die Förderung interkultureller Kompetenzen sowie der Anstellung von Migrant:innen erreicht werden soll (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 437). Im Bereich der internationalen Zusammenarbeit zeigt sie anhand von Beispielen, wie die Soziale Arbeit auch über Ländergrenzen hinaus als neutrale und wissenschaftliche Partei Friedensarbeit betreiben und zwischen verfeindeten Nationen vermitteln kann (2007a, S. 438–439). Dabei spielt die Verknüpfung von Systemen – sprich vom Dorf bis zur Weltgesellschaft – eine entscheidende Rolle (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 442). Soziale Arbeit soll also nicht nur auf nationaler Ebene tätig sein, sondern sich international vernetzen und auf globaler Ebene agieren, um Menschenrechte umzusetzen. Ähnliches gilt für die feministische Theorie, die Staub-Bernasconi nicht nur lokal und national, sondern weltweit in die Praxis einfließen lassen möchte – auch hier mit Bezug auf die Menschenrechte (2007a, S. 465–466). Zusammengefasst besteht Staub-Bernasconi auf die Universalität der Menschenrechte und deren Umsetzung auf individueller sowie globaler Ebene. Soziale Probleme sieht sie nicht nur im nationalen Gefüge, sondern auch im internationalen Zusammenhang (2007b, S. 25). Soziale Arbeit ist deshalb nicht nur als persönliche Unterstützung einzelner Personen zu verstehen, sondern als Menschenrechtsprofession, die eine «positive Veränderung der Welt» (Lambers, 2018, S. 171) anstrebt, in der soziale Gerechtigkeit herrscht und Menschenrechte geachtet werden.

#### 4.5 Allgemeine normative Handlungstheorie

Zuletzt offeriert Staub-Bernasconi eine Handlungstheorie, wie Sozialarbeitende an soziale Probleme herangehen und diese lösen können. In diesem Prozess geht es darum, soziale Probleme zu beschreiben, ihren Ursprung zu erklären, den Verlauf zu prognostizieren, zu bewerten und schlussendlich Ziele zu setzen, die umgesetzt werden sollen (2007a, S. 204). Die allgemeine normative Handlungstheorie orientiert sich dabei laut Obrecht an den folgenden W-Fragen (2006, S. 431):

- **Was** ist das Problem?

- **Weshalb** ist dieses Problem entstanden?
- **Wohin** entwickelt sich die Situation aufgrund der Prognose?

Diese ersten drei Fragen werden mithilfe basiswissenschaftlicher Theorien beantwortet. Das Problem wird dabei beschrieben und erklärt. Im Anschluss folgt die Bewertung des Problems.

- **Was ist gut?**
- **Was ist nicht gut?**

Mithilfe dieser Fragen wird ein Gegenwarts- und Zukunftsbild geschaffen. Die Fragen lassen sich mit Werten beantworten. So können soziale Probleme definiert und weitere Schritte zur Lösung dieses Problems gefunden werden. Im Anschluss wird die Veränderung definiert und geplant.

- **Woraufhin** soll dieser Sachverhalt verändert werden?
- **Wie** und **womit** soll diese Veränderung umgesetzt werden?

Nachdem die Beschreibungs-, die Bewertungs- und letztlich die Planungsphase abgeschlossen sind, folgen die Entscheidung und die Umsetzung. Den Schluss bildet eine Evaluation, anhand derer der Erfolg der Veränderung überprüft wird. Professionelles Handeln ist somit geplant und an wissenschaftlicher Evidenz ausgerichtet.

## 5 Soziale Arbeit und postkoloniale Studien

Nachdem alle Grundlagen gelegt wurden, sollen diese nun zusammengeführt werden. Soziale Arbeit in der Schweiz hat sich mit dem Berufskodex den Auftrag erteilt, Diskriminierung zurückzuweisen und Verschiedenheiten anzuerkennen (Avenir Social, 2010, S. 11). Staub-Bernasconi Bezug zu den Menschenrechten untermauert diese Pflicht. Wie im zweiten Kapitel dargelegt wurde, ist dies nicht immer der Fall. Sozialarbeitende reproduzieren dennoch Rassismen oder verunmöglichen rassifizierte Menschen den Zugang zu Ressourcen. Sie sind Teil der Gesellschaft und deshalb nicht von rassistischen Strukturen befreit. Wie postkoloniale Theorien genutzt werden können, um eine rassismuskritische und differenzsensible Soziale Arbeit zu ermöglichen, soll nachfolgend beleuchtet werden.

### 5.1 Postkoloniale Theorien als Bezugswissen der Sozialen Arbeit

Die Orientierung an den Menschenrechten und die Entwicklung des Berufskodex bieten einen ersten Anhaltspunkt, um gegen Diskriminierung und Rassismus vorzugehen. Gleichwohl dürfen Tatsachen nicht ausgeblendet werden. Die Kulturalisierung von Klient:innen, die Reproduktion rassistischer Stereotype und die Verweigerung von Ressourcen an *nichtweiss* markierte Menschen wurden bereits genannt. Wie im zweiten Kapitel ersichtlich, geschehen diese Handlungen nicht gewollt. Dennoch existiert Differenzziehung, die *«andere»* konstruiert und somit zu Rassismen und Diskriminierung führt. Postkoloniale Studien erweisen sich laut Einschätzung des Autors als geeignetes Wissensreservoir, um solche Strukturen zu erkennen. Eine erste Möglichkeit, die Postkoloniale Theorie in das SPSSA zu integrieren, bieten die Bezugswissenschaften, auf die sich Staub-Bernasconi bezieht. Postkoloniale Studien könnten ergänzend hinzugezogen werden. Einerseits ermöglichen sie es, globale Verhältnisse kritisch zu hinterfragen, andererseits übt Postkoloniale Theorie Kritik an den Bezugswissenschaften selbst, wie Said und Spivak in ihrer Kritik an der westlichen Wissensproduktion gezeigt haben. Bei der Definition und Beurteilung sozialer Probleme wird dadurch eine neue Perspektive auf den Sachverhalt eröffnet. Lassen sich mithilfe von Soziologie rassistische Ungleichheitsverhältnisse erklären, nimmt Postkoloniale Theorie die dahinterliegende epistemische Gewalt in den Blick. Des Weiteren können die Basiswissenschaften Kritik erfahren. Wie Said mit seinem Orient-Okzident-Dualismus veranschaulicht hat, sind auch im Namen der Wissenschaft *Othering* und Differenzziehung möglich. Nach Spivak'scher Lesart lässt sich dies wie folgt formulieren: Auch empiri-

sche Wissenschaften sind nicht neutral und können sich kolonialen Machtstrukturen nicht entziehen. Insbesondere dann, wenn man (Welt-)Gesellschaft, wie in Abschnitt 4.1 dargelegt wurde, als ethnisch-kulturell differenziertes System begreift, ist Wissen über Machtverhältnisse nützlich, die ethnische und kulturelle Hierarchien produzieren. Kulturelle Vergleiche, die eine ‹zivilisierte› westliche Kultur einer ‹unzivilisierten› Kultur ‹da draussen› gegenüberstellen, lassen sich so mit Bhabhas Theorien erkennen und reflektieren. Saids Orient-Diskurs ermöglicht es, stereotypische Darstellungen ‹anderer› zu entlarven. Wie in der Synthese herausgearbeitet wurde, sind Differenzziehung oder *Othering* zentrale Aspekte der Postkolonialen Theorie. Ihre Funktionsweisen lassen sich damit verstehen und kritisch bewerten. Empirisches Wissen, auf das sich die Soziale Arbeit bezieht, kann auf diese Weise kritisch beleuchtet und hinterfragt werden. Gerade wenn es darum geht, soziale Systeme auch auf einer kulturellen Ebene zu untersuchen, erweist es sich als sinnvoll, postkoloniale Perspektiven einzubeziehen, um bspw. die unbewusste Abwertung einer vermeintlichen ‹Kultur› zu verhindern. Werden Menschen als soziokulturelle Wesen verstanden, ist es laut Ansicht des Autors vonnöten, sich mit Konstruktionsprozessen rund um *Race* und Kultur zu beschäftigen.

Einen weiteren Anknüpfungspunkt bildet die allgemeine normative Handlungstheorie, die sich zur Beantwortung der W-Fragen auf Bezugswissen bezieht. Auch hier könnte die Postkoloniale Theorie kritisches Wissen liefern. Vor allem, wenn es darum geht, Probleme wie Diskriminierung, ‹Fremdenfeindlichkeit› oder mangelnde Integration zu erklären und zu bewerten, bieten sich postkoloniale Perspektiven für eine kritische Reflexion an. Bezugswissen aus den Basiswissenschaften scheint laut Einschätzung des Autors stets als neutrales Erklärungs- und Beschreibungswissen zu fungieren. Aspekte der Macht von Wissen, insbesondere im Zusammenhang mit der Bewertung sozialer Probleme, scheint keine Beachtung zu finden. Eine kritische Reflexion der eigenen Position bleibt dabei aus. Staub-Bernasconi betont im Zusammenhang mit «Problematiken der von den Mitgliedern von Sozialsystemen geteilten alltagskulturellen Inhalte» (2007a, S. 186) Probleme wie Rassismus, Diskriminierung und Rechtsextremismus. Sie erklärt zudem, dass nicht davon ausgegangen werden kann, dass Adressat:innen immer in der Lage sind, diese Probleme als soziale Probleme zu erkennen (2007a, S. 186). Sozialarbeitenden kommt mithin die Aufgabe zu, diese Probleme zu verbalisieren. Hier ergibt sich laut Ansicht des Autors ein Problem: Sozialarbeitende müssen fähig sein, diese Probleme zu erkennen. Doch auch dann, wenn sie sich auf der Seite der Adressat:innen wännen, reproduzieren Sozialarbeitende trotzdem Rassismen

(vgl. Abschnitt 2.3.2). Hier tritt in Erscheinung, dass man, wie Spivak betont, nicht einfach aus kolonialen Strukturen austreten kann. *Othering* wird vorgenommen, ohne dass diese Prozesse bemerkt werden. So kann rassistische Differenzziehung aufrechterhalten werden, ohne ein eigenes Involviert-Sein zu erkennen. Werden Rassismen nicht nur als extremistische Haltung, sondern als machtvolleres gesamtgesellschaftliches Phänomen verstanden, stellt sich die Frage, wie Sozialarbeitende dann in der Lage sein sollen, diese Probleme zu erkennen, wenn sie nicht offensichtlich sind. Postkoloniale Theorie bietet mithin Wissen, um die eigene Position zu reflektieren, besonders dann, wenn die Profession selbst soziale Probleme wie rassistische Diskriminierung und Kulturalisierung hervorruft. Bisher fehlt – neben den Menschenrechten – eine Möglichkeit, das eigene Handeln in Hinblick auf ein Involviert-Sein zu reflektieren. So benennt Staub-Bernasconi problematische Regeln der Macht- und Sozialstruktur wie bspw. Herrschaft, Ausbeutung, kulturelle Kolonisierung, Diskriminierung, unfaire Schichtung oder kulturell legitimierte strukturelle Gewalt (2007a, S. 185). Mithilfe des Bezugswissens lassen sich diese Probleme «von aussen» erklären. Postkoloniale Theorie liefert hingegen Reflexionswissen. Selbstverständlichkeiten und inkorporierte Ideologien aufgrund postkolonialer Strukturen können durch dieses Wissen hinterfragt werden. Des Weiteren lassen sich die Erkenntnisse auch für die W-Frage *Was ist (nicht) gut?* anwenden. Werte fungieren als Grundlage, um das Ziel einer Veränderung zu definieren. Es findet folglich eine ethische Bewertung statt, die in eine Zielsetzung als konkretisierter Wert mündet (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 205–209). Staub-Bernasconi definiert anhand des Ausgangsproblems «Fremdenfeindlichkeit» die Werte «Toleranz» und «Verteilungsgerechtigkeit» als Beispiele für die Zielsetzung (2007a, S. 208–210). Diese Werte beziehungsweise wünschbaren Zustände können mit postkolonialen Studien ebenfalls kritisch beleuchtet werden. Wie ist der Wert «Toleranz» in einer postkolonialen Welt zu beurteilen? Welche hegemonialen Strukturen umgeben den Toleranzbegriff? Welche postkolonialen Machtstrukturen beeinflussen die Toleranz gegenüber «fremden Kulturen»? Toleranz könnte meinen, dass man Verständnis für fremde Menschen hat. Dadurch verharren sie aber in ihrer Differenz. Diese und weitere Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit oder Demokratie können mit der Postkolonialen Theorie neu eingeordnet und in ihren kolonialen Verstrickungen neu beurteilt werden. So stellt Dhawan die treffende Frage, «ob sich auf Grundlage jener zentralen westlichen Konzepte Handlungsmöglichkeiten für entrechtete Gemeinschaften eröffnen oder inwiefern sie hegemoniale Normen und Herrschaftsverhältnisse zwischen jenen, die Gerechtigkeit geben und jenen, die sie lediglich erhalten, verstärken» (2011, S. 13).

Staub-Bernasconi bezieht sich im Zusammenhang mit Werten auf die Menschenrechte als Versuch, individuelle Freiheitswerte sowie Solidar- und Gerechtigkeitswerte zu vereinen und zu institutionalisieren (2007a, S. 193–194). Im nächsten Unterkapitel wendet sich der Verfasser dem Menschenrechtsbezug im systemischen Paradigma zu und ordnet auch diesen innerhalb der Postkolonialen Theorie kritisch ein.

## 5.2 Ein postkolonialer Blick auf die Menschenrechte

Die Menschenrechte dienen im Rahmen des Tripelmandats als Kontroll- und Orientierungsinstanz für Sozialarbeitende. Wie in Abschnitt 4.3 ersichtlich wurde, appelliert Staub-Bernasconi für eine Profession, die sich an den Menschenrechten orientiert und daraus auch ihre Legitimierung für die Teilnahme am öffentlichen Diskurs ableitet. Die Menschenrechte werden dabei häufig als Bezugspunkt für einen «herrschaftsfreieren Dialog» (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 466) herangezogen. Mit dem Ziel, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, kommt der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte eine grosse Bedeutung bei der ethischen Beurteilung Sozialer Arbeit zu. Dies ist auch sinnvoll, da die Menschenrechte allen zustehen, wie in Artikel 2 AEMR (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, A/RES/217, UN-Doc. 217/A-(III)) festgehalten wird. Postkoloniale Theorie und ihre Vertreter:innen kritisieren dennoch die AEMR. So argumentieren Castro Varela und Dhawan im Diskurs um die Menschenrechte dahin gehend, dass vor allem die Länder des Südens für deren Verletzung angeprangert werden (2020b). Dies verwundert nicht. Wird die Darstellung der Länder und Menschen betrachtet, die Opfer der «Zivilisierungsmission» wurden, offenbart sich ein klares Bild: Der Orient erscheint im Vergleich zum Westen als «unzivilisiert» oder gar als Bedrohung. Bhabha veranschaulicht die hierarchischen Vergleiche unterschiedlicher Kulturen, wobei die «westliche Kultur» als «Norm» dient. Innerhalb eines solchen Diskurses treten die Länder des globalen Südens unweigerlich als jene auf, die die Menschenrechte nicht umsetzen können. Spivaks Kritik geht weiter, indem sie problematisiert, dass im Menschenrechtsdiskurs vor allem Rechte verteilt werden. Sie spielt dabei mit dem Ausdruck der «Bürde des weissen Mannes», also dem starken und modernen Westen, der das Unrecht der Schwächeren richtet (2008, S. 7–8). Menschen im globalen Süden werden viktimisiert und scheinen selbst nicht in der Lage zu sein, sich gegen das ihnen widerfahrende Unrecht zur Wehr zu setzen. Der Bezug auf Spivaks subalterner Frau, die vor «ihren» Männern gerettet werden muss, wird mehr als deutlich. Die Kritik an Katar im Zusammenhang mit der Fussballweltmeisterschaft im Jahr 2022 ruft ähnliche Assoziationen hervor. Der Westen

fungiert dabei als Bringer der Menschenrechte. So plädieren Menschen aus der Schweiz für einen Boykott aufgrund von Menschenrechtsverletzungen (Laubacher, 2022) – so scheint der Westen der Ort der Toleranz und Menschenwürde zu sein.

Wie in Abschnitt 4.3 aufgezeigt wurde, plädiert Staub-Bernasconi für eine «Menschenrechtsprofession» (2007b, S. 21). Das dritte Mandat verpflichtet die Profession zur Orientierung an ebendiesen. Hinsichtlich der Kritik könnte nun die Frage gestellt werden, ob dieser Bezug dann überhaupt geeignet ist. Schliesslich argumentiert die Soziale Arbeit in der Schweiz aus einer westlichen Position heraus. Hierbei sei betont, dass der Verfasser die Menschenrechte in keiner Weise ablehnt. Menschenrechte sollen die Befriedigung von Bedürfnissen ermöglichen (vgl. Abschnitt 4.3). Dies ist sinnvoll. Auch Spivak erklärt, dass die Menschenrechte abzulehnen und sie als eurozentrisch abzutun, nicht die Lösung für das Problem sein kann (2008, S. 10). Gleichwohl scheint es aus einer postkolonialen Perspektive notwendig, die Strukturen, in denen sich der Menschenrechtsdiskurs bewegt, (selbst-)kritisch zu hinterfragen. Gerade die Soziale Arbeit, die internationale Wohlfahrt anstrebt und dabei mit den Menschenrechten argumentiert, darf laut Einschätzung des Autors globale Machtstrukturen nicht aus den Augen verlieren. Zu reflektieren sind die anwaltschaftliche Aufgabe der Sozialen Arbeit und die Durchsetzung der Menschenrechte mit dem Ziel sozialer Wohlfahrt. Ein Beispiel verdeutlicht, wie postkoloniale Theorien weiteres Wissen zur Verfügung stellen können, um Fallstricke zu verhindern. Staub-Bernasconi erwähnt, dass kulturelle Diversität bspw. unter dem Vorbehalt der Menschenrechte zu bejahen sei (2007a, S. 437). An anderer Stelle beschreibt sie im Zusammenhang mit dem normativen Multikulturalismus «die Gefahr falscher Toleranz gegenüber den oft religiös oder mit der Familienlehre legitimierten, weltweiten frauenfeindlichen Alltagspraktiken – beherrscht durch die Angst, als rassistisch oder westlich-kolonialistisch kritisiert zu werden» (2007a, S. 463). Die Menschenrechte stehen dabei stets an erster Stelle. Laut Ansicht des Verfassers ist diese Orientierung nicht zu verwerfen. Mit Said und Bhabha liesse sich indes fragen, welche Kulturdefinition dieser Einschätzung zugrunde liegt. «Kulturen», die als «barbarisch» oder «generell frauenfeindlich» gebrandmarkt werden, können so gar nicht menschenrechtskonform sein. Die Postkoloniale Theorie stellt Reflexionswissen zur Verfügung, um koloniale Verstrickungen zu hinterfragen. Auf diese Weise ist eine menschenrechtsorientierte Kritik mit dem Bewusstsein für postkoloniale Strukturen und Machtverhältnisse möglich. Laut Spivak ist die vollständige Herauslösung aus kolonialen Strukturen dennoch

nicht möglich. Eine stetige Auseinandersetzung mit der eigenen Position und Involviertheit bietet hingegen eine geeignete Grundlage für Kritik (Klapeer, 2016, S. 112). Es wird deutlich, dass die Postkoloniale Theorie das Dilemma nicht zu lösen vermag. Man kann Menschenrechte nicht ablehnen. Trotzdem müssen sie in ihrer Entstehung im Westen reflektiert werden. Postkoloniale Studien bieten lediglich Perspektiven, die einen kritischen Blick auf die Diskurse erlauben.

### 5.3 Internationale und globale Soziale Arbeit

Das Verständnis Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession geht mit einer Internationalisierung einher. Wie in Abschnitt 4.4 dargelegt, liegt ihr Ziel nicht nur in der Befriedigung von Bedürfnissen einzelner Menschen, sondern ebenfalls in der Veränderung der Welt hin zu sozialer Gerechtigkeit. Praktiker:innen, Forscher:innen sowie Lehrende sollen sich demnach als Weltbürger:innen verstehen, um ihre Anliegen durchzusetzen (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 443). Das bedeutet nicht nur, im Rahmen des Nationalstaats zu denken, sondern sich darüber hinaus mit globalen Zusammenhängen zu beschäftigen. Staub-Bernasconi verweist dabei oftmals auf die fast 100-jährige Tradition globaler Sozialer Arbeit (2007a, S. 431) und die Vertreter:innen, die von einer internationalen Dimension zeugen sollen (2007a, S. 420). Genannt werden von ihr Ilse Arlt, Jane Addams, Alice Salomon oder Mary Parker Follett. Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass es sich ausnahmslos um *weisse* Theoretikerinnen aus Europa oder den Vereinigten Staaten handelt. Auch das SPSA wurde in der Schweiz entwickelt. Gleichwohl stehen die Transnationalisierung Sozialer Arbeit, die weltweite Kooperation und die Verknüpfung von weltweiten Systemen im Zentrum ihrer Forderungen (Staub-Bernasconi, 2007a, S. 440–442). Die Soziale Arbeit fungiert dabei als wissenschaftliche Instanz, die ihre Anliegen wie Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit umsetzen möchte (vgl. Abschnitt 4.4). Diese Ausgangslage verleitet den Verfasser zu den folgenden provokanten Fragen: Kann sich die Soziale Arbeit, gerade mit ihrem Bezug zur Weltgesellschaft, überhaupt als Menschenrechtsprofession bezeichnen, wenn sie koloniale Verstrickungen nicht beachtet? Kann die Soziale Arbeit den Anspruch erheben, für andere zu sprechen und Menschenrechte in der Welt durchzusetzen, wenn sie die vorhandenen Strukturen nicht einbezieht und ihre eigene Position nicht reflektiert?

Die Perspektive zu öffnen und sich mit globalen Zusammenhängen zu befassen, scheint sinnvoll zu sein. Nur so lassen sich Ungleichheitsverhältnisse verstehen

oder soziale Gerechtigkeit in der Weltgesellschaft erreichen. Dennoch können Sozialarbeitende sich nicht einfach aus nationalen Strukturen herauslösen. Staub-Bernasconi hat mit dem doppelten Mandat die enge Verbindung zwischen Gesellschaft bzw. Institution und Sozialer Arbeit aufgezeigt. Auch die Besetzung von Stellen mit Migrant:innen sowie die interkulturelle Öffnung von Institutionen bildet aus einer postkolonialen Perspektive keine einfache Lösung. Sie bleiben Professionelle innerhalb der Organisation. Können sie aufgrund ihres Migrationshintergrunds oder ihrer ‹gemeinsamen Kultur› deshalb besser für sie sprechen? Spivak würde dies vermutlich verneinen.

Soziale Arbeit bezieht sich auf Konzepte wie Demokratie, Empowerment oder soziale Gerechtigkeit. Diese Konzepte und die Menschenrechte lassen sich vor allem auf die Aufklärung zurückführen (Staub-Bernasconi, 2007b, S. 27). Doch auch die Aufklärung hat den Kolonialismus nicht verhindert. Wie in Unterkapitel 2.2 ersichtlich wurde, legitimierte die Vorstellung einer ‹höheren Kultur› die ‹Zivilisierung› der Menschen in den Kolonien. Postkoloniale Studien, insbesondere Spivak, ermöglichen die Kritik an Konzepten der Aufklärung, ohne sie einfach zurückzuweisen. Der Verfasser gelangt deshalb zu nachstehender Schlussfolgerung:

Eine Soziale Arbeit, deren Theorieentwicklung in Europa und den USA stattfand und stattfindet, muss sich mit postkolonialen Machtverhältnissen auseinandersetzen. Gerade wenn die Umsetzung der Menschenrechte und das Erreichen globaler sozialer Gerechtigkeit im Zentrum stehen, können koloniale Verstrickungen nicht ignoriert werden. Der Bezug zu den Menschenrechten ist geeignet, weil sie Menschen die Befriedigung der Grundbedürfnisse zusichern. Gleichwohl ist auch dieser Bezug kritisch zu hinterfragen, da Menschenrechte schon immer debattiert wurden (Castro Varela, 2011, S. 49). In einer Welt, in der es laut Spivak Länder gibt, die Menschenrechte erhalten, und solche, die Menschenrechte geben, wobei Soziale Arbeit sich als politische Kraft für Menschenrechte versteht, sind diese globalen Zusammenhänge mit Bezug auf die Zielsetzung der Profession zu reflektieren. Eine Soziale Arbeit, die – ausgehend von der Schweiz – für sich beansprucht, die Welt zu verbessern und für andere Anwaltschaft zu betreiben, darf Machtverhältnisse nicht ignorieren. Auch hier ist zu fragen: *Can the subaltern speak?* Der Einsatz für Menschenrechte hebt die Machtposition Sozialarbeitender nicht auf. Wie Staub-Bernasconi betont, ist Soziale Arbeit ohne Machtproblematik undenkbar (vgl. Abschnitt 4.3). Dies betrifft auch hegemoniale Machtverhältnisse, die Menschenrechte und Konzepte wie Demokratie und Gerechtigkeit beeinflussen. Postkoloniale Studien können die Dilemmata nicht auflösen. Die Umsetzung der

Menschenrechte bedeutet die Befriedigung von Bedürfnissen und aus Sicht des SPSA die Linderung oder Lösung sozialer Probleme, was zu begrüßen ist. Trotzdem dürfen die Strukturen, in denen Menschenrechte global verhandelt werden, nicht ignoriert werden. Kulturelle Systeme sind, wie Bhabha darlegt, stets der Gefahr ausgesetzt, verglichen zu werden, oder werden, wie Said zeigt, als Gegenpol zu einer europäischen Kultur konstruiert. Soziale Arbeit, die aus einer europäischen Perspektive heraus agiert, benötigt Wissen, um diese Diskurse zu dekonstruieren.

## 6 Schlussteil

Nachfolgend gilt es, die Fragestellung zu beantworten und einen Überblick über die Erkenntnisse zu geben. Es hat sich herauskristallisiert, dass die verschiedenen Themen, die in dieser Studie bearbeitet wurden, bei Weitem nicht abgeschlossen sind. Zahlreiche Aspekte konnten noch nicht beleuchtet werden. Aus diesem Grund werden nachstehend die relevantesten Erkenntnisse zusammengefasst und die Fragestellung wird beantwortet. Im Rahmen des Fazits wird ein kritischer Blick auf die gesamte Arbeit geworfen und es sollen weitere Anknüpfungspunkte identifiziert werden, denen in dieser Abhandlung keine Beachtung geschenkt werden konnte.

### 6.1 Beantwortung der Fragestellung

Wie kann Soziale Arbeit differenzsensibel und rassismuskritisch werden? Die Postkoloniale Theorie bietet keine einfache Lösung, wie Rassismen verhindert werden können, zumal sie sich mit Themen beschäftigt, die weit mehr beinhalten als Rassismen und Differenzziehung. Die *Postcolonial Studies* veranschaulichen vielmehr die Macht- und Herrschaftsprozesse, die infolge des Kolonialismus bis heute bestehen. Rassismus und die zugrunde liegende Differenzziehung und Hierarchisierung rassifizierter Menschen repräsentieren lediglich einen Teil der verschiedenen Theorien. Es ist demnach schwierig, diese Erkenntnisse mit globaler Reichweite auf eine Theorie Sozialer Arbeit zu reduzieren. Dennoch ergibt sich aus den Analysen folgende Antwort auf die Fragestellung:

Die *Postcolonial Studies* liefern – am Beispiel zentraler Werke von Said, Spivak und Bhabha – Reflexionswissen für die Soziale Arbeit. Zwar erklären die Theorien nicht Rassismen und Differenzziehung im Detail, bieten aber grundlegendes Wissen, um Herrschaftsverhältnisse, die diesen zugrunde liegen, zu verstehen. Postkoloniale Theorie setzt bei der epistemischen Gewalt an. Sie dekonstruiert Selbstverständlichkeiten und eurozentrische Perspektiven auf die Welt. Gerade weil Staub-Bernasconi Soziale Arbeit nicht nur als individuelle Hilfe, sondern als Kraft für mehr Gerechtigkeit versteht, ermöglicht die Postkoloniale Theorie einen kritischen Blick auf diese Konzepte und Überzeugungen. Soziale Arbeit kann dadurch in Hinblick auf ihre eigene Position reflektiert werden. Differenzziehung kann so erkannt und neu beurteilt werden. Die Postkoloniale Theorie ergänzt das bereits breite Wissensreservoir, auf das sich die Soziale Arbeit stützt, um eine Perspektive, die Kritik an diesen Wissensbeständen übt. Die Strukturen, in denen sich So-

ziale Arbeit bewegt und in denen Rassismen wirken, werden so besonders sichtbar. Die *Postcolonial Studies* können demnach als kritisches Reflexionswerkzeug, um Differenzziehung und *Othering* in Bezug auf *Race* (selbst-)kritisch zu begegnen und eine rassismuskritische Haltung zu entwickeln, verstanden werden. Erst wenn dieses Wissen bekannt ist, können Systeme und Strukturen erkannt und verändert werden. Andernfalls bleibt Rassismus ein Randphänomen von extremistischen Individuen und Gruppen, das Sozialarbeitende «von aussen» bearbeiten können. Die nötige Selbstkritik der eigenen westlichen, schweizerischen oder *weissen* Position bleibt dabei aus. Erst die Verortung als nichtneutrale Perspektive ermöglicht die Kritik an rassistischen Strukturen.

## 6.2 Fazit

Die Erkenntnisse dieser Bachelorarbeit zeigen, wie weitreichend Rassismen und Differenzziehung verbreitet sind und die Soziale Arbeit beeinflussen. Postkoloniale Theorie ermöglicht einen Blick auf die Welt, der aus westlicher Sicht nicht selbstverständlich ist. Angelehnt an eine postkoloniale Perspektive, konnte zu Beginn dargelegt werden, dass Rassismus nicht nur als extremistische Einstellung, sondern gleichsam als gesamtgesellschaftliches Phänomen verstanden werden kann. Die Differenzziehungen und Hierarchisierungen, die als Grundlage für Rassismus verstanden werden, sind überall vorzufinden und machen auch vor Sozialarbeitenden nicht Halt.

Anschliessend wurde eine Auswahl an postkolonialen Studien präsentiert. Sie alle beziehen sich auf unterschiedliche postkoloniale Kontexte und kommen dennoch in ihren Grundaussagen auf ähnliche Ergebnisse. Ihnen gelingt es, Konstruktionsprozesse rund um das «koloniale Andere» herauszufordern und die seit dem Kolonialismus bestehenden (Denk-)Strukturen zu dekonstruieren. Die im vierten Kapitel beleuchteten Grundlagen des systemischen Paradigmas bieten dann den Bezugspunkt für eine Integration dieser Erkenntnisse in die Soziale Arbeit. Es wurde deutlich, dass das SPSA anschlussfähig für die Postkoloniale Theorie ist. Die Theorien dienen einerseits als Wissensreservoir für Erklärungswissen über Herrschaftsverhältnisse, andererseits liefern sie wertvolles Reflexionswissen, um die Soziale Arbeit, aber auch die eigene Position kritisch zu hinterfragen. In Hinblick auf eine rassismuskritische und differenzsensible Soziale Arbeit können diese Wissensbestände als erhellende, aber auch erschütternde Ergänzungen verstanden werden. Trotz der vielversprechenden Aussichten soll auch die Kritik nicht zu kurz kommen.

Der Fokus auf Said, Spivak und Bhabha ermöglicht den Einstieg in die postkolonialen Studien. Doch die postkoloniale Theorienlandschaft ist viel grösser, als sie in dieser Arbeit dargestellt werden konnte. Selbst unter diesen drei Theoretiker:innen musste eine grosse Zahl von Texten ignoriert werden. Die Erkenntnisse dieser Studie sind mithin nur sehr beschränkt anwendbar, da andere Theoretiker:innen möglicherweise widersprechende Ergebnisse vorlegen. Zudem sei betont, dass die meisten Theorien in den USA entstanden sind und sich oftmals auf diesen Kontext beziehen. Auch wenn sich die Schweiz als Teil des Westens versteht, haben die beiden Länder eine unterschiedliche Geschichte und lassen sich nicht immer vergleichen. Ein weiterer Kritikpunkt ist der mangelnde Bezug zu anderen Ungleichheitsverhältnissen, wie Gender, Klasse oder Behinderung. Auch die Perspektive von Jüd:innen konnte nicht berücksichtigt werden. Gender und Klasse wurden im Zusammenhang mit Spivak zwar angesprochen, dennoch konzentriert sich diese Bachelorarbeit mehrheitlich auf *Race*. *Race* in die Theorien Sozialer Arbeit einzu-beziehen, ist sinnvoll, trotzdem darf die Soziale Arbeit andere Herrschaftsverhältnisse nicht aus den Augen verlieren, gerade weil die verschiedenen Verhältnisse sich kreuzen. Hieran könnte weiter angeknüpft werden. Erkenntnisse aus den Bereichen *Queer-Theory* oder Klassismus im Zusammenhang mit Theorien der Sozialen Arbeit könnten untersucht werden. Auch die Intersektionen zwischen *Race* und *Gender* könnten weiter vertieft werden. Soziale Arbeit differenzsensibel weiterzuentwickeln, kann daher nicht nur bedeuten, sich mit Postkolonialer Theorie zu beschäftigen. Auch andere kritische Theorien bergen grosses Potenzial, um die Disziplin selbstkritisch weiterzuentwickeln. Ferner sei hervorgehoben, dass auch das systemische Paradigma nicht in seiner Vollständigkeit dargelegt wurde. Staub-Bernasconis Theorie ist umfassend sowie komplex und weist zahlreiche Bezüge zu anderen Theorien und Konzepten auf. Unter anderem konnte in dieser Bachelorarbeit nicht ausführlich auf die metatheoretischen Voraussetzungen eingegangen werden. Auch die vielen Begrifflichkeiten, die im Zusammenhang mit dem SPISA verwendet werden, bedürfen einer genaueren Analyse. Zwar definiert und umschreibt sie ihre Bezüge, dennoch bieten sie viel Spielraum für andere Interpretationen.

Es ist zu begrüessen, Menschenrechte in der ganzen Welt umsetzen zu wollen und die Bedürfnisbefriedigung aller Menschen anzustreben. Staub-Bernasconi hat mit dem Tripelmandat eine Basis geschaffen, um sich Menschenrechtsverletzungen entgegenzustellen und der Sozialen Arbeit Handlungsspielraum zu geben. Das SPISA und seine Wissensstruktur beinhaltet zahlreiche Elemente, um Rassismen

und Differenzziehung als soziales Problem zu erkennen. Zudem berücksichtigt es Herrschafts- und Machtstrukturen. Gleichwohl kann auch die Position Sozialer Arbeit nicht losgelöst von ihren Strukturen betrachtet werden. Castro Varela hält fest: «Soziale Arbeit muss ... einen ethischen Aktivismus beflügeln, der sich Regieredenden verweigert und stattdessen dekonstruktiv die eigene Disziplin, ihr Wissen und ihre Praxen zur Disposition stellt» (2018, S. 19). Die Grundlagen dafür sind im SPSA bereits gelegt. Doch nur durch Kritik an der eigenen Theorieentwicklung lässt sie sich weiterentwickeln. So betont Leideritz: «Das SPSA ist kein theoretischer Monolith. Ausgangspunkt seiner Entwicklung und ... das Mass, auf das hin das SPSA immer wieder überprüft werden muss, ist die Praxis Sozialer Arbeit» (2016a, S. 143). Und diese Praxis ist, wie sich gezeigt hat, eine, die nicht frei von Rassismen und Differenzziehung ist.

## Literaturverzeichnis

- von Albertini, R. & Wirz, A. (2008). *Kolonialismus*. Zugriff am 12.12.2022. Verfügbar unter: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/026457/2008-10-28/>
- Anlaş, T. & Textor, M. (2018). Rassismuskritische Soziale Arbeit. In B. Blank, S. Gögercin, K. Sauer & B. Schramkowski (Hrsg.), *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft: Grundlagen, Konzepte, Handlungsfelder* (S. 315–326). Wiesbaden: Springer VS.
- Arndt, S. (2012). *Die 101 wichtigsten Fragen - Rassismus*. München: Verlag C.H.Beck.
- Avenir Social. (2010). *Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz. Ein Argumentarium für die Praxis*. Bern: AvenirSocial.
- Balibar, É. & Wallerstein, I. (2022). *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten* (7. Aufl.). Hamburg: Argument-Verlag.
- Baumann, M. & Tunger-Zanetti, A. (2017). Leben unter Generalverdacht. Muslime stehen unter ständigem Zwang der Rechtfertigung. *TANGRAM: Zeitschrift der EKR*, (40), 37–41.
- Berg, M. (2017). Afroamerika - Der lange Weg zur Emanzipation. In W. Gamerith & U. Gerhard (Hrsg.), *Kulturgeographie der USA. Eine Nation begreifen* (S. 73–80). Berlin: Springer VS.
- Bhabha, H. K. (2011). *Die Verortung der Kultur* (1. Aufl.). Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Bhabha, H. K. (2016). *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*. Wien und Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Bonz, J. & Struve, K. (2006). Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“. In S. Moebius & D. Quadflieg (Hrsg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* (S. 140–156). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Castro Varela, M. D. M. (2011). „Wir haben das Recht auf kostenlose Geschirrspülmaschinen“ - Soziale Gerechtigkeit, Recht und Widerstand. In M.D.M. Castro Varela & N. Dhawan (Hrsg.), *Soziale (Un)Gerechtigkeit. Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung* (S. 36–61). Berlin: LIT Verlag.
- Castro Varela, M. D. M. (2018). „Das Leiden der Anderen betrachten“. Flucht, Solidarität und Postkoloniale Soziale Arbeit. In J. Bröse, S. Faas & B. Stauber (Hrsg.), *Flucht. Herausforderungen für die Soziale Arbeit* (S. 3–20). Wiesbaden: Springer VS.
- Castro Varela, M. D. M. & Dhawan, N. (2009). Feministische Postkoloniale Theorie: Gender und (De-)Kolonisierungsprozesse. Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie? *Femina Politica*, 2, 9–18.
- Castro Varela, M. D. M. & Dhawan, N. (2020a). *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung* (3. Aufl.). Bielefeld: transcript Verlag.
- Castro Varela, M. D. M. & Dhawan, N. (2020b). *Die Universalität der Menschenrechte überdenken*. Zugriff am 27.3.2023. Verfügbar unter: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/309087/die-universalitaet-der-menschenrechte-ueberdenken/#footnote-target-4>

- Credit Suisse. (2020). *Jugendbarometer 2020. Die politisierte Jugend bekennt Farbe*. Credit Suisse Group.
- Dejung, C. (2013). Zeitreisen durch die Welt. Temporale und territoriale Ordnungsmuster auf Weltausstellungen und schweizerischen Landesausstellungen während der Kolonialzeit. In P. Purtschert, B. Lüthi & F. Falk (Hrsg.), *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2. Aufl., S. 333–354). Bielefeld: transcript Verlag.
- Dhawan, N. (2011). Transnationale Gerechtigkeit in einer postkolonialen Welt. In M.D.M. Castro Varela & N. Dhawan (Hrsg.), *Soziale (Un)Gerechtigkeit. Kritische Perspektiven auf Diversity, Intersektionalität und Antidiskriminierung* (S. 12–35). Berlin: LIT Verlag.
- Diskussionsplattform für Postkoloniale Literatur. (2021). *Race ≠ Rasse: 10 schwierig zu übersetzende Begriffe in Bezug auf Race*. Zugriff am 23.12.2022. Verfügbar unter: <https://pocolit.com/2021/04/09/race-≠-rasse-10-schwierig-zu-uebersetzende-begriffe-in-bezug-auf-race/>
- Eckert, A. & Randeria, S. (2015). Geteilte Globalisierung. In A. Eckert & S. Randeria (Hrsg.), *Vom Imperialismus zum Empire* (S. 9–36). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Eidgenössisches Departement des Innern. (2021). *Rassistische Diskriminierung in der Schweiz wird sichtbar*. Zugriff am 21.11.2022. Verfügbar unter: <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-85000.html>
- Eugster, D. (2020). *Die Schweiz und der Kolonialismus*. Zugriff am 23.1.2023. Verfügbar unter: <https://www.swissinfo.ch/ger/die-schweiz-und-der-kolonialismus/45900498>
- Fachstelle für Rassismusbekämpfung. (2021). *Rassistische Diskriminierung in der Schweiz. Bericht der Fachstelle für Rassismusbekämpfung*. Bern: Fachstelle für Rassismusbekämpfung FRB.
- Gandhi, L. (2020). *Postcolonial theory: a critical introduction*. London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Guillaumin, C. (1992). Zur Bedeutung des Begriffes „Rasse“. In A. Kalpaka & N. Räthzel (Hrsg.), *Rassismus und Migration in Europa: Beiträge des Kongresses „Migration und Rassismus in Europa“, Hamburg, 26. bis 30. September 1990* (S. 77–87). Hamburg & Berlin: Argument-Verlag.
- Hill, M. (2020). *Migrationsfamilien und Rassismus. Zwischen Ausschlusspraxen und Neuorientierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- humanrights.ch & Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR. (2021). *Rassismuvorfälle aus der Beratungsarbeit 2020. Bericht zu rassistischer Diskriminierung in der Schweiz auf der Grundlage des Dokumentations-Systems Rassismus DoSyRa*. Bern: humanrights.ch und Eidgenössische Kommission gegen Rassismus EKR.
- Isensee, J. (2009). Vorwort des Herausgebers. In J. Isensee (Hrsg.), *Menschenrechte als Weltmission* (S. 5–7). Berlin: Duncker & Humblot GmbH.
- Kaya, M. (2013). Geschlecht im Schweizer Migrationsdiskurs. Die postkoloniale Konstruktion der „unterdrückten Muslimin“ und die rassistische Verwendung des Schleiers. In P. Purtschert, B. Lüthi & F. Falk (Hrsg.), *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2. Aufl., S. 117–132). Bielefeld: transcript Verlag.

- Klapeer, C. M. (2016). FrauenUnrechte richten. Zur Bedeutung postkolonial-feministischer Interventionen für eine kritische Analyse von Menschenrechtspolitikern. In A. Ziai (Hrsg.), *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge* (S. 111–130). Bielefeld: transcript Verlag.
- Koller, C. (2009). *Rassismus*. Paderborn: Schöningh.
- Lambers, H. (2018). *Theorien der Sozialen Arbeit: Ein Kompendium und Vergleich* (4. Aufl.). Opladen & Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Laubacher, R. (2022). *Mitfiebern oder boykottieren?* Zugriff am 20.4.2023. Verfügbar unter: <https://www.srf.ch/radio-srf-1/fussball-wm-katar-mitfiebern-oder-boykottieren>
- Lavanchy, A. (2020). Whiteness und deren Privilegien in der Schweiz. *TANGRAM: Zeitschrift der EKR*, (44), 98–101.
- Lavanchy, A. & Purtschert, P. (2022). Weissmachen der Nation. Intimität, Race und Geschlecht in der Schweiz. In J. dos S. Pinto, P. Ohene-Nyako, M.-E. Pétrémont, A. Lavanchy, B. Lüthi, P. Purtschert et al. (Hrsg.), *Un/Doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (S. 139–160). Zürich und Genf: Seismo Verlag.
- Leideritz, M. (2016a). Die Wissensstruktur des Systemtheoretischen Paradigmas Sozialer Arbeit (SPSA). In M. Leideritz & S. Vlecken (Hrsg.), *Professionelles Handeln in der Sozialen Arbeit - Schwerpunkt Menschenrechte. Ein Lese- und Lehrbuch* (S. 126–145). Opladen, Berlin & Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Leideritz, M. (2016b). Menschenrechte als Begründungsbasis für die Profession Sozialer Arbeit. In M. Leideritz & S. Vlecken (Hrsg.), *Professionelles Handeln in der Sozialen Arbeit - Schwerpunkt Menschenrechte. Ein Lese- und Lehrbuch* (S. 32–65). Opladen, Berlin & Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Meier-Mesquita, C. (1999). *Rassismus und antirassistische Erziehung: eine theoretische und empirische Studie*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz.
- Nandi, M. (2012). Sprachgewalt, Unterdrückung und die Verwundbarkeit der postkolonialen Intellektuellen: Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak“ und „Critique of Postcolonial Reason“. In J. Reuter & A. Karentzos (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies* (S. 121–130). Wiesbaden: Springer VS.
- Obrecht, W. (2006). Interprofessionelle Kooperation als professionelle Methode. In B. Schmocker (Hrsg.), *Liebe, Macht und Erkenntnis. Silvia Staub-Bernasconi und das Spannungsfeld Soziale Arbeit* (S. 408–445). Luzern: interact.
- Obrecht, W. (2008). *Was braucht der Mensch? Grundlagen der biopsychosozio-kulturellen Theorie menschlicher Bedürfnisse und ihrer Bedeutung für eine erklärende Theorie sozialer Probleme*. Zürich: Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, Departement Soziale Arbeit.
- Prokla Redaktion. (2010). Editorial: Postkoloniale Studien als kritische Sozialwissenschaft. *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 40(158), 2–6.
- Purtschert, P. (2008). Postkoloniale Diskurse in der Schweiz: „de Schorsch Gaggo reist uf Afrika“. *Widerspruch: Beiträge zu sozialistischer Politik*, 28(54), 169–180.
- Purtschert, P. (2019). *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert: eine Geschichte der weissen Schweiz*. Bielefeld: transcript.
- Purtschert, P., Lüthi, B. & Falk, F. (2013). Eine Bestandesaufnahme der postkolonialen Schweiz. In P. Purtschert, B. Lüthi & F. Falk (Hrsg.), *Postkoloniale Schweiz*.

- Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2. Aufl., S. 13–64). Bielefeld: transcript Verlag.
- Randeria, S. (2013). Verflochtene Schweiz. Herausforderungen eines Postkolonialismus ohne Kolonien. In P. Purtschert, B. Lüthi & F. Falk (Hrsg.), *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (2. Aufl., S. 7–12). Bielefeld: transcript Verlag.
- Said, E. W. (2021). *Orientalismus* (7. Aufl.). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Schmitz, A., Demirtaş, B., Gartenbach, N. & Wagner, C. (2022). Einleitung. In B. Demirtaş, A. Schmitz & C. Wagner (Hrsg.), *Rassismus in Institutionen und Alltag der Sozialen Arbeit. Ein Theorie-Praxis-Dialog* (S. 9–25). Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Schmitz, M. (2012). Archäologien des okzidentalen Fremdwissens und kontrapunktische Komplettierungen - Edward W. Said: „Orientalismus“ und „Culture and Imperialism“. In J. Reuter & A. Karentzos (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies* (S. 109–120). Wiesbaden: Springer VS.
- Schramkowski, B. & Ihring, I. (2018). Alltagsrassismus. (K)ein Thema für die Soziale Arbeit? In B. Blank, S. Gögercin, K.E. Sauer & B. Schramkowski (Hrsg.), *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Grundlagen - Konzepte - Handlungsfelder* (S. 279–290). Wiesbaden: Springer VS.
- Schweizerische Volkspartei. (2023a). *Positionspapier der Schweizerischen Volkspartei für eine Neuausrichtung der Asylpolitik*. Schweizerische Volkspartei.
- Schweizerische Volkspartei. (2023b). *Es kommen zu viele und die falschen Ausländer - keine Asylverfahren mehr in der Schweiz!* Zugriff am 31.1.2023. Verfügbar unter: <https://www.svp.ch/aktuell/publikationen/medienmitteilungen/es-kommen-zu-viele-und-die-falschen-auslaender-keine-asylverfahren-mehr-in-der-schweiz/>
- Shooman, Y. (2014). „...Weil ihre Kultur so ist“: narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: Transcript.
- Sieber, C. (2012). Der „dritte Raum des Aussprechens“ - Hybridität - Minderheitendifferenz. Homi K. Bhabha: „The Location of Culture“. In J. Reuter & A. Karentzos (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies* (S. 97–108). Wiesbaden: Springer VS.
- Spivak, G. C. (2008). *Righting wrongs - Unrecht richten*. Zürich & Berlin: diaphanes.
- Spivak, G. C. (2014). *Kritik der postkolonialen Vernunft: Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Spivak, G. C. (2020). *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien & Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Staub-Bernasconi, S. (2007a). *Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft: systemtheoretische Grundlagen und professionelle Praxis; ein Lehrbuch* (1. Aufl.). Bern, Stuttgart & Wien: Haupt Verlag.
- Staub-Bernasconi, S. (2007b). Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft. In A. Lob-Hüdepohl & W. Lesch (Hrsg.), *Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch: unter Mitarbeit von Axel Bohmeyer und Stefan Kurzke-Maasmeier* (S. 20–54). Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

- Vlecken, S. (2016). Theorie Sozialer Probleme. In M. Leideritz & S. Vlecken (Hrsg.), *Professionelles Handeln in der Sozialen Arbeit - Schwerpunkt Menschenrechte. Ein Lese- und Lehrbuch.* (S. 89–101). Opladen, Berlin & Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Wachendorfer, U. (2001). Weiss-Sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität. In S. Arndt (Hrsg.), *AfrikaBilder: Studien zu Rassismus in Deutschland* (S. 87–101). Münster: Unrast.
- Wagner, C. (2017). *Öffentliche Institutionen als weisse Räume? Rassismusreproduktion durch ethnisierende Kategorisierungen in einem schweizerischen Sozialamt.* Bielefeld: Transcript.
- Weiss, A. (2013). *Rassismus wider Willen: ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit* (2. Aufl.). Wiesbaden: Springer VS.
- Wendt, R. (2016). *Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500* (2. Aufl.). Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Zangger, A. (2011). *Koloniale Schweiz: ein Stück Globalgeschichte zwischen Europa und Südostasien (1860-1930).* Bielefeld: Transcript.
- Ziai, A. (2005). Die Stimme der Unterdrückten. Gayatri Spivak, koloniale Wissensproduktion und postkoloniale Kritik. *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt*, 25(100), 514–522.
- Zürcher Hochschule der Künste. (2023). *Othering.* Verfügbar unter: <https://www.zhdk.ch/forschung/ehemalige-forschungsinstitute-7626/iae/glossar-972/othering-5894>