
Blinde Flecken in der Sozialen Arbeit: Lernen vom Globalen Süden zur Bearbeitung struktureller Diskriminierung

Eine Theoriearbeit zur Bedeutung von Ubuntu und Konfuzianismus für eine
dekoloniale Praxis der Sozialen Arbeit

Myung A Hong

Master-Thesis

August 2025

Master in Sozialer Arbeit

Bern | Luzern | St. Gallen

**Blinde Flecken in der Sozialen Arbeit:
Lernen vom Globalen Süden zur
Bearbeitung struktureller Diskriminierung**

eingereicht im Modul

vorgelegt von

Studienbeginn

Abgabedatum

Begleitung durch

Masterthesis Modul II

Hong Myung A

Herbstsemester 2022

6. August 2025

Prof. Dr. Eveline Ammann Dula

Abstract

Die Soziale Arbeit verfolgt gemäss internationaler Definition das Ziel der sozialen Gerechtigkeit. Jedoch zeigt sich in der Ausgangslage, dass die Soziale Arbeit selbst in diskriminierenden Strukturen verstrickt ist und ihre Ansätze vorwiegend auf westlichem Wissen beruhen. Dadurch unterdrückte und vernachlässigte sie bislang das Wissen aus dem globalen Süden. Dabei ist eine bedeutende Erkenntnis, dass die tief verwurzelten Ungleichheiten auf die kolonialen Praktiken und die westlich geprägte individualistische Epistemologie zurückzuführen sind. Daher untersucht die vorliegende theoretische Arbeit, wie die westliche Soziale Arbeit aus theoretischen Ansätzen des Globalen Südens lernen kann, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten. Mittels Einbezugs postkolonialer Theorien kann das westliche Narrativ infrage gestellt werden. Anhand der Auseinandersetzung mit sozialen Wohlfahrtspraktiken aus dem Globalen Süden werden westliche sozialarbeiterische Ansätze relativiert. Durch die Analyse von zwei beispielhaften Konzepten, nämlich der Ubuntu-Philosophie und dem Konfuzianismus, werden alternative Denkweisen aufgezeigt, die sich auf die Gemeinschaft und das moralische Handeln konzentrieren. Dabei hinterfragen diese Ansätze individualistische Konzepte und ermöglichen einen Perspektivenwechsel. Zudem ermöglichen sie, westliche Begrifflichkeiten zu hinterfragen und die strukturelle Diskriminierung aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Eine direkte Übertragung dieser Konzepte auf den Globalen Norden ist kaum möglich, da die historische, soziale und kulturelle Einbettung von Grund auf verschieden ist. Dennoch ermöglichen diese Konzepte eine erforderliche Reflexion über die bestehenden Machtverhältnisse und geben Impulse, wie diesen begegnet werden kann, um soziale Gerechtigkeit anzustreben.

Danksagung

Ein besonders herzliches Dankeschön an meine Fachbegleitung, Prof. Dr. Eveline Ammann Dula, für ihre Unterstützung und ihr breites Wissen in diesem Fachbereich. Die eingebrachten Inhalte waren stets hilfreich und nachvollziehbar. Ebenfalls möchte ich ein zweites grosses Dankeschön aussprechen, über ein solches sensibles Thema schreiben zu dürfen, was ich nicht als Selbstverständnis erachte.

Ein weiteres herzliches Dankeschön widmet sich Marcel Abegglen, meinem Ehemann, der sich dem kritischen Lesen widmete und wichtigen emotionalen Halt leistete.

Weiter bedanke ich mich bei meiner Familie und meinem Freundeskreis für die Unterstützung während des Studiums und für ihr Verständnis dafür, dass ich in dieser Phase wenig Zeit für sie hatte.

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Unterstützungssysteme in Botswana.....	50
Tabelle 2: Bevölkerungsanteile in städtischen Gebieten	52
Tabelle 3: Gegenüberstellung Konfuzianismus und Kantianismus	79

Inhaltsverzeichnis

Abstract	III
Danksagung	IV
Tabellenverzeichnis	V
1 Einleitung	9
1.1 <i>Stilistische und sprachliche Hinweise</i>	9
1.2 <i>Ausgangslage, Problemstellung und Relevanz</i>	13
1.3 <i>Erkenntnisinteresse</i>	16
1.4 <i>Ziele und Fragestellung</i>	17
1.5 <i>Methodisches Vorgehen: Aufbau der Arbeit und Abgrenzung</i>	18
2 Theoretische Verortung	20
2.1 <i>Globale Soziale Arbeit: Spannungsfeld zwischen Universalismus und lokalen Kontexten</i>	20
2.2 <i>Postkoloniale Theorien als kritischer Bezugsrahmen</i>	22
3 Koloniale Kontinuitäten in der Sozialen Arbeit	29
3.1 <i>Imperialistische Verbreitung der Sozialen Arbeit</i>	29
3.1.1 <i>Verbreitung nach Afrika</i>	31
3.1.2 <i>Verbreitung nach Asien</i>	34
3.2 <i>Soziale Arbeit als Kontroll- und Diskriminierungsinstrument</i>	39
4 Strukturelle Diskriminierung	44
5 Unterschiedliche Wohlfahrtssysteme aus dem Globalen Süden	48
5.1 <i>Wohlfahrtssysteme in Teilen Afrikas</i>	48
5.1.1 <i>Süden Afrikas</i>	49
5.1.2 <i>West- und Zentralafrika</i>	50
5.1.3 <i>Osten Afrikas</i>	51
5.1.4 <i>Norden Afrikas</i>	52
5.2 <i>Wohlfahrtssysteme in Teilen Asiens</i>	55
5.2.1 <i>Ostasien</i>	55
5.2.2 <i>Südostasien</i>	56
5.2.3 <i>Südasiens</i>	57
5.2.4 <i>Zentralasien</i>	57
5.2.5 <i>Naher Osten</i>	58
6 Theoretische Konzepte aus dem Globalen Süden	61
6.1 <i>Ubuntu-Philosophie</i>	61
6.1.1 <i>Ubuntu und Soziale Arbeit</i>	65
6.1.2 <i>Würdigende Kritik gegenüber westlichen sozialarbeiterischen Grundsätzen</i>	67
6.2 <i>Konfuzianismus</i>	71
6.2.1 <i>Konfuzianismus und Soziale Arbeit</i>	80
6.2.2 <i>Würdigende Kritik gegenüber westlicher individualistischer Perspektive</i>	84
7 Diskussion der Ergebnisse und Beantwortung der Fragestellung	87
7.1 <i>Blinde Flecken trotz Erkenntnissen in der Sozialen Arbeit</i>	87
7.2 <i>Dekoloniales Lernen durch Beziehung</i>	89
8 Kritische Gesamtwürdigung und Ausblick	95

9	Literaturverzeichnis	98
10	Anhang	117
10.1	<i>Dokumentation der Verwendung von KI-gestützten Tools</i>	117
11	Eigenständigkeitserklärung für schriftliche Arbeiten	118

Whatever happens to the individual happens to the whole group, and whatever happens to the whole group happens to the individual. The individual can only say: ,I am, because we are; and since we are, therefore I am.'

(Mbiti, 1969, S. 141)

1 Einleitung

Das Einleitungskapitel beginnt mit stilistischen und sprachlichen Hinweisen sowie Anmerkungen zum Sprachgebrauch. Anschliessend folgt die Skizzierung der Ausgangslage und der zugrunde liegenden Problemstellung. Weiter erfolgt das Erkenntnisinteresse und die damit verbundene persönliche Motivation der Themenwahl. Darauf aufbauend werden die Zielsetzung und die Fragestellung dieser Thesis aufgeführt. Zum Kapitelabschluss folgt die Darstellung des methodischen Vorgehens mit Aufbau und Abgrenzung der vorliegenden Arbeit.

1.1 Stilistische und sprachliche Hinweise

Die Sprache ist kein Medium, um auf neutrale Art Informationen zu übermitteln, denn sie schafft Realitäten und legt fest, wie Erzählungen zu verstehen sind (Spivak, 1994, S. 76-77). Das heisst, Sprache kann „Asymmetrien und Ungleichheiten herstellen, aber auch Ausgewogenheit und Gleichstellung erzeugen.“ (IMST, 2014, S. 1)

Um Ausgewogenheit und Gleichstellung herzustellen, werden, wenn möglich, geschlechtsneutrale¹ Personenbezeichnungen verwendet (Mucke et al., 2020, S. 26). Ist eine neutrale Personenbezeichnung nicht möglich, wird mit einem Doppelpunkt² die gendergerechte Schreibweise hergestellt. Da diese Schreibweise die Inklusion von Menschen fördert, weil Sprachausgabeprogramme diese Schreibweise am besten wiedergeben können (Universität Rostock, o. D., S. 2). Anzumerken ist, dass die geschlechtsneutralen Personenbezeichnungen, auch Partizipialformen genannt, kritisch hinterfragt werden, da diese Form nicht anti-diskriminierend ist und sie mit der männlichen Form assoziiert wird. Deswegen sollen Ausdrucksformen angewendet werden, in welchen sich alle angesprochen fühlen (AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin, 2014, S. 30-33). Ivanov et al. (2019) erläutern, dass Schreibweisen wie das Binnen-I oder der Gender*Stern, anders als neutrale Formulierungen, „mit bestimmten politischen (feministischen) Überzeugungen oder ‚Ideologien‘ in Verbindung gebracht“ werden (S. 14). Mazzuca et al. (2023) halten jedoch fest, dass das, was als ‚Geschlecht‘ gilt, Gegenstand der öffentlichen und akademischen Debatten ist. Sie weisen darauf hin, dass das Geschlecht kein universelles, sondern ein kulturell relatives Konzept ist (S. 354). Denn gemäss Amos und Parmar (1984) hat der *weisse* Feminismus versagt, die Unterschiede zwischen *weissen* und Schwarzen Menschen sowie People of Color anzuerkennen, was zu einer weitgehend eurozentrischen Sicht über die Unterdrückung der Frau beigetragen hat (S. 7). In diesem Zusammenhang weist Elsen (2020) darauf hin, dass Meinungen durch die Verwobenheit von Sprache und Klischees gelenkt werden, indem Sprache strategisch genutzt wird, damit der eigene Nutzen verschwiegen, verschleiert oder beschönigt wird (S. 65).

¹ Beispielsweise Studierende statt Studentinnen und Studenten

² Beispielsweise Politiker:in

Sie führt ebenfalls auf, dass das wiederholte wertende Anwenden von Begriffen eine entsprechende Konnotation entwickelt. Zudem beruft sich der Mensch auf sein Weltwissen, welches mit Assoziationen verbunden ist, um Texte zu verstehen (S. 66). Entsprechend fasst Oyëwùmí (1997) zusammen, dass die Annahme und die Anwendung von Patriarchat und ‚Frauen‘ als universell gilt, welche an der westlichen Hegemonie gegenüber anderen kulturellen Gruppierungen festhält (S. 15). Dieser kritische Einblick ist für vorliegende Arbeit zentral, da sie diese Überlegenheit des Westens und ihre Interpretation der Weltgeschichte durchgehend kritisch hinterfragt und reflektiert.

Um bestehende Machtverhältnisse sichtbar zu machen, werden in Anlehnung an das Glossar für diskriminierungssensible Sprache von Amnesty International (o. D.) Schwarze Menschen in diesem Zusammenhang grossgeschrieben, da sie als Eigenbezeichnung verwendet wird und ‚eine von Rassismus betroffene gesellschaftliche Position‘ beschreibt.

Die Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (ISD) erläutert die Schreibweise wie folgt:

Schwarz wird grossgeschrieben, um zu verdeutlichen, dass es sich um ein konstruiertes Zuordnungsmuster handelt, und keine reelle ‚Eigenschaft‘, die auf die Farbe der Haut zurückzuführen ist. So bedeutet Schwarzsein in diesem Kontext nicht nur, pauschal einer ‚ethnischen Gruppe‘ zugeordnet zu werden, sondern ist auch mit der Erfahrung verbunden, auf eine bestimmte Art und Weise wahrgenommen zu werden. (Schearer und Haruna, 2013)

Gemäss dem Glossar von Amnesty International für diskriminierungssensible Sprache wird das ‚Weisssein‘ wie folgt erklärt:

‚Weiss‘ und ‚Weisssein‘ bezeichnen ebenso wie ‚Schwarzsein‘ keine biologische Eigenschaft und keine reelle Hautfarbe, sondern eine politische und soziale Konstruktion. Mit *Weisssein* ist die dominante und privilegierte Position innerhalb des Machtverhältnisses Rassismus gemeint, die sonst zumeist unausgesprochen und unbenannt bleibt. *Weisssein* umfasst ein unbewusstes Selbst- und Identitätskonzept, das weisse Menschen in ihrer Selbstsicht und ihrem Verhalten prägt und sie an einen privilegierten Platz in der Gesellschaft verweist, was z. B. den Zugang zu Ressourcen betrifft. (Amnesty International, o. D.)

Der Begriff *weiss* wird klein und kursiv geschrieben, weil es keine Selbstbezeichnung ist und dieser Begriff eine analytische Kategorie für Personen ist, welche durch (Kolonial-)Rassismus von Privilegien profitieren und entsprechende soziale Positionen in der Gesellschaft einnehmen (AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin, 2014, S. 47).

Die Bezeichnung People of Color wird wie folgt erklärt:

People of Color ist eine internationale Selbstbezeichnung von und für Menschen mit Rassismuserfahrungen. Der Begriff markiert eine politische gesellschaftliche Position und ver-

steht sich als emanzipatorisch und solidarisch. Er positioniert sich gegen Spaltungsversuche durch Rassismus und Kulturalisierung sowie gegen diskriminierende Fremdbezeichnungen durch die *Weisse* Mehrheitsgesellschaft. (Harms et al., o. D., S. 15)

Gemäss dieser Definition zählen auch Personen asiatischer Herkunft zu People of Color, weswegen diese Arbeit bei Nennung von People of Color Menschen aus Asien einschliesst. Allerdings bestehen Meinungsunterschiede, denn es gibt Vertretende, die diese Bezeichnung den asiatischen Menschen abstreiten, weswegen im Folgenden zusammengefasst auf die Debatte eingegangen wird. Gemäss Hurh und Kim (1989), Lee (1999), Melendy (1972) und Suzuki (2002) wurden rassistische Stereotypen über asiatische Amerikaner:innen verwendet, um Rassismus und Machtstrukturen zwischen Mehrheits- und Minderheitsgruppen aufrechtzuerhalten. Dabei wurden asiatische Menschen als ‚schmutzig‘, ‚minderwertige Ethnie‘, ‚Umweltverschmutzer‘, ‚Abweichler‘ und ‚gelbe Gefahr‘ bezeichnet (zit. nach Yoo et al. 2010, S. 114). In den 1960er³ Jahren kam es gemäss Suzuki (1989) zu einem plötzlichen Wandel. Die negativen Vorurteile wurden durch das Bild der ‚Vorzeigeminderheit‘ ersetzt (S. 13-14). Menschen aus Asien wurden von Amerikaner:innen als Vorzeigeminderheit dargestellt, welche Rassismus überwunden und sich in die amerikanische Gesellschaft durch harte Arbeit, widerstandsloses Durchhaltevermögen und stilles Anpassen ‚geschafft hätten‘. Es war kein Zufall, dass diese ‚Erfolgsgeschichten‘ der Vorzeigeminderheiten zu dieser Zeit publiziert wurden, als das Land mit einer rassistischen Krise konfrontiert wurde. Um Proteste und Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit anderer Minderheiten zu diskreditieren, warfen die Amerikaner:innen vor, dass Asiat:innen als Vorzeigeminderheiten gelten und sie als ‚glänzendes Beispiel‘ anderen Minderheiten gegenüber vorgehalten wurden (S. 14).

In anderen Worten heisst diese Situation gemäss Raymundo (2020), dass die dominanten *weissen* Gruppen eine Andersmachung asiatischer Menschen von anderen People of Color vorgenommen haben (S. 27). Noch heute existiert diese Andersmachung beispielsweise im Hochschulkontext, indem Hochschulen asiatische Menschen nicht als People of Color anerkennen, da diese überrepräsentiert und deshalb nicht benachteiligt seien. Diese Trennung führt zum Ausschluss asiatischer Menschen von einer Teilnahme an Veranstaltungen für andere People of Color. Dies führt zu einer rassistischen Hierarchie, die zwischen asiatischen Menschen, Schwarzen Menschen und People of Color unterscheidet. Dadurch werden asiatische Personen zwischen *weissen* und Schwarzen Gruppen trianguliert (S. 29-31).

In dieser Arbeit wird der Begriff Globaler Süden konsequent verwendet. Beim Gegenbegriff⁴ folge ich jeweils der beigezogenen Literatur, um Kontextzerrung zu vermeiden. Denn es existieren Länder, die zum Globalen Norden gehören, aber nicht westlich sind. Das heisst, wenn

³ US-Bürgerrechtsbewegung

⁴ Globaler Norden

sie über den Globalen Norden schreibt, wird diese in der Arbeit übernommen. Das gleiche gilt für den Begriff des ‚Westens‘. Der Globale Süden und Norden ersetzen Begriffe wie ‚Entwicklungsländer‘, ‚Schwellenländer‘, ‚Dritte Welt‘, ‚Erste Welt‘ und ‚entwickeltes Land‘ und sind nicht auf die geografische Lage beschränkt. Denn Escobar (1995) weist darauf hin, dass solche Begriffe von einem bestimmten Verständnis ausgehen, nämlich dass Gleichheit und die Chancen auf Befreiung durch Entwicklung möglich sind, was zu rassistischen Vorstellungen von ‚Primitiven‘ und ‚Wilden‘ führt (S. 227). Auch Ziai (2012) hält fest, dass der Begriff ‚Entwicklung‘ meistens im Zusammenhang mit Afrika, Asien, Lateinamerika, Karibik und Ozeanien verwendet wird. ‚Entwicklung‘ wird als normativer, positiver Prozess verstanden, welcher in manchen Regionen der Welt stattgefunden hat, in anderen jedoch nicht. Prozesse, die in Europa sowie Nordamerika und später auch in Teilen Asiens stattgefunden haben, gelten als historische Norm. Manche historischen Entwicklungen werden als menschlicher Fortschritt dargelegt, wobei die Kehrseiten ausser Acht gelassen werden. Die eigene Gesellschaft tritt als Idealvorstellung hervor, während andere Gesellschaften als mangelhaft und ‚unterentwickelt‘ dargestellt werden (S. 4). Durch die Begriffe Globaler Süden und Globaler Norden sollen gemäss dem Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung:

die Situation von Ländern in der globalisierten Welt möglichst wert- und hierachiefrei beschreiben. In diesem Sinne ist ein Land des Globalen Südens ein politisch, wirtschaftlich oder gesellschaftlich benachteiligter Staat. Die Länder des Globalen Nordens befinden sich dagegen in einer privilegierten Position, was Wohlstand, politische Freiheit und wirtschaftliche Entwicklung angeht. Dass es diese Ungleichheiten gibt, hängt auch mit der europäischen Kolonialgeschichte und daraus hervorgegangenen globalen Machtstrukturen zusammen. Sie haben sich über Jahrhunderte verfestigt und zu einseitigen Abhängigkeiten geführt. (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, o. D.)

Als letzter Hinweis werden in dieser Arbeit Stellungnahmen und Fragen der Verfasserin in der Ich-Form geschrieben. Persönliche Stellungnahmen dürfen gemäss Theisen (2011) und Krämer (1999) in der Ich-Form verfasst werden, da sie Umschreibungen wie ‚nach Ansicht der Verfassende‘ kategorisch ablehnen, weil diese Form als veraltet gilt (zit. nach Brink, 2013, S. 197-198). Gemäss Brink (2013) heben die überwiegende Zahl anderer Hochschullehrpersonen die Objektivität der Wissenschaft hervor, weswegen sie die Ich-Form ablehnen (S. 198). Allerdings ist gemäss der konstruktivistischen Wissenschaftsauffassung eine objektive Wissenschaft nicht möglich, denn „persönliche Erfahrungen, Weltanschauungen, kulturelle Werte und weitere Einflussfaktoren“ prägen die Wirklichkeit eines Individuums (Berger-Grabner, 2016, S. 11-12).

1.2 Ausgangslage, Problemstellung und Relevanz

Die globale Definition der International Federation of Social Workers (IFSW, 2014) betont zum einen universelle Prinzipien der Sozialen Arbeit wie die soziale Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die gemeinschaftliche Verantwortung und die Anerkennung von Verschiedenheit. Zum anderen hebt die Begriffsbestimmung die Einbettung in unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Kontexte hervor, die möglicherweise Anpassungen auf regionaler oder nationaler Ebene erfordern. Gray und Webb (2008) erkennen darin ein Spannungsfeld zwischen der Idee der westlich geprägten universellen Prinzipien, welche für alle gelten sollten, und dem Erfordernis, Anpassungen dieser Prinzipien in weltweit unterschiedlichen Rahmenbedingungen vorzunehmen (S. 62-63). Das erwähnte Spannungsfeld lässt sich dadurch erkennen, dass sich die Soziale Arbeit für soziale Gerechtigkeit und gegen Diskriminierung einsetzt (vgl. IFSW, 2014; AvenirSocial, 2010), sich jedoch mehrheitlich auf westliche Denkansätze, Theorien, Methoden, Werte und Praxismodelle stützt, was demzufolge eine einseitige Perspektive erlaubt (vgl. Alatas, 2000a, S. 80-95; Gray und Webb, 2008, S. 62-65). Dadurch sind einerseits der Fachdiskurs, andererseits die Wahrnehmung und Bearbeitung von sozialen Problemen westlich geprägt (vgl. Tuhiwai Smith, 2021; Gray et al., 2013; Said, 1978; Santos; 2014). Wie Groenemeyer (2012) darlegt, werden soziale Probleme erkannt und bewertet, indem sie sich auf Werte und Normen beziehen. Demzufolge wird zwischen ‚normalen‘ sowie ‚problematischen‘ Zuständen differenziert (S. 29). In diesem Zusammenhang werden Lösungsmöglichkeiten entwickelt, die sich auf das Individuum konzentrieren, das sich in seiner Umgebung befindet (vgl. Stimmer, 2020, S. 61). Diesbezüglich erläutert Stimmer (2020), dass es sich in der Sozialen Arbeit nicht um die Gesellschaft als Ganzes, sondern um individuelle Menschen in ihrem Alltag handelt. Denn die Gesellschaft wird von Individuen je nach Umfeld, Situation und Alter anders wahrgenommen. Diese Personen sind die Bindeglieder zwischen den gesellschaftlichen Strukturen und dem eigenen Leben (S. 62). Damit wird die Grundhaltung des Individualismus erkennbar, der gemäss Trommsdorff (1995) derart in der westlichen Gesellschaft verankert ist, dass er die Wahrnehmung gesellschaftlicher Phänomene erschwert, die jedoch in gemeinschaftlich orientierten Kulturen als selbstverständlich gelten (S. 91). Durch die Betrachtung sozialer Probleme aus einer individualisierten Perspektive werden strukturelle Bedingungen und Diskriminierungen gemäss Jugov (2017) vernachlässigt, was zur Aufrechterhaltung von Diskriminierung führt (S. 151-182). Die Studie von Frankenberg (1988) zeigt gesellschaftliche Machtverhältnisse anhand der Bedeutung von ‚Weissein‘ auf, wodurch strukturelle Vorteile verschafft werden (S. 1). Dabei anerkennt DiAngelo (2018), dass mit dem ‚Weissein‘ Privilegien und Vorteile einhergehen. Dies wiederum heisst, dass es auf der anderen Seite Menschen gibt, die benachteiligt und diskriminiert werden. Denn vor allem weisse Personen legen gesetzliche Grundlagen fest. Diese Personen befinden sich in privilegierten Positionen und kontrollieren massgebliche Institutionen. Andere Personen, die nicht in diese Kategorie fallen,

müssen nach ihnen leben (S. 27). Gemäss Tissberger (2020) ist die Soziale Arbeit ebenso ein Feld, welches von *weissen* Personen dominiert wird (S. 96).

Diese globale westliche Dominanz zeigt sich im Diskurs über weltweite Standards in der Sozialen Arbeit, die Gray und Webb (2008) aufgreifen. Sie verdeutlichen, dass gemäss den damaligen Ausführungen der IFSW und International Association of Schools of Social Work (IASSW) aus dem Jahr 2004 Bestrebungen nach einer Angleichung stattfanden. Dies mit dem Ziel der Schaffung eines einheitlichen Massstabs für unterschiedliche Nationen mit verschiedenem sozioökonomischem Wohlstand und politischer Stabilität, der im Kern westlich, eurozentrisch sowie angloamerikanisch ist (S. 64-65). Denn die IASSW und IFSW (2004) legten dar, dass die Erwartung besteht, dass Länder aus dem Globalen Süden das Grundwissen, die Prozesse, Werte und die Fähigkeiten der Sozialen Arbeit übernehmen und diese in den kontextspezifischen Realitäten anwenden (zit. nach Gray und Webb, 2008, S. 62). Gray und Webb (2008) hinterfragen darauffolgend, wie Soziale Arbeit kultursensibel sein kann, wenn sie moralische Stellung nimmt. Diese Stellungnahme wird verwendet, um Globalisierung, Neoliberalismus, Kolonialismus und Imperialismus im Namen der ‚Differenz‘ zu kritisieren. Gleichzeitig möchte die Soziale Arbeit jedoch einen einheitlichen globalen Standard durchsetzen (S. 64). Dieses Hinterfragen ist noch heute aktuell, denn obwohl die globale Definition der Sozialen Arbeit gemäss IFSW (2014) das indigene Wissen einbezieht und keine Übernahme der westlichen Theorien mehr erwähnt, bleibt die Praxis kaum unverändert (vgl. Alatas, 2000a, S. 80-95; Gray und Webb, 2008, S. 62-65). Dennoch sind Bestrebungen und ein Wandel erkennbar, indigenes Wissen in Theorie und Praxis zu integrieren, indem die globale Agenda 2020-2030 der IFSW eine „Co-building Inclusive Social Transformation“ anstrebt (IFSW, o. D.).

Zurzeit werden zunehmend Stimmen laut, um die Soziale Arbeit zu dekolonisieren (vgl. Jones et al., 2025; Uda et al., 2025; Ngubane und Makua, 2021; Das et al., 2022), da gemäss den Ausführungen von Clarke und Yellow Bird (2020) die Soziale Arbeit als ‚moderne‘ westliche Profession parallel zur Kolonialzeit im späten 19. Jahrhundert entstand. Das Ziel der Sozialen Arbeit war es, staatliche Richtlinien zu hinterfragen und sich für soziale Gerechtigkeit für die dominante *weisse* Bevölkerung einzusetzen. Jedoch stand sie mit diesen Leitsätzen im Widerspruch, da sie Unterdrückung durch koloniale Strukturen unterstützte. Die Vielfalt beachtete die Soziale Arbeit nicht, sondern setzte Politiken um, um Assimilation von dominierenden Normen anzustreben, ohne dabei die Bedürfnisse der indigenen Bevölkerung zu beachten (S. 2). Dabei nannten die Kolonialmächte diesen Prozess den ‚Zivilisierungsauftrag‘, welcher laut Boatcă (2010) allerdings zum Ziel hatte, den Kapitalismus zu fördern und Hierarchien zu festigen (S. 119). In Anlehnung an Asakura et al. (2023) wird demzufolge ersichtlich, dass die heutige Soziale Arbeit nach wie vor in kolonialen Strukturen eingebettet ist. Die Konsequenzen daraus sind, dass Annahmen sowie Werte unhinterfragt bleiben und als selbstverständlich

verinnerlicht werden, basierend auf einem einseitigen, engen Verständnis davon, was als ‚normal‘ oder ‚professionell‘ gilt. In diesem Sinne verstärkt die Soziale Arbeit die strukturellen Hierarchien und reproduziert strukturelle Diskriminierung. Denn sie nimmt westliche Normen sowie Weltansichten als allgemeingültig an und individualisiert oder pathologisiert soziale Probleme, ohne die historischen und strukturellen Bedingungen zu hinterfragen. Die Autorenschaft argumentiert, dass alle Personen, unabhängig davon, aus welchem Teil der Welt sie kommen, welche die sozialarbeiterische Ausbildung absolviert haben und in der Praxis tätig sind, vom Kolonialismus geprägt sind (S. 73-74). Nebst dem beeinflusst der Kolonialismus bis heute die gesellschaftlichen Strukturen, wie von Boatcă (2010) dargelegt. Dies führt zu Diskriminierungen von Minderheiten und zu Fortbestehen binärer Denkweisen wie ‚zivilisiert‘ und ‚barbarisch‘ (S. 119-121). Domeniconi et al. (2013) implizieren, dass diese Binaritäten auch in der schweizerischen Aktivierungspolitik vorhanden sind. Denn „die Verantwortung für die gesellschaftliche Position der Einzelnen wird in hohem Masse individualisiert. Gleichzeitig wird eine ‚Individualisierungshilfe‘ in Form arbeitsmarktlicher Massnahmen bereitgestellt, welche die Einzelnen befähigen soll, eben diese Verantwortung zu tragen“ (S. 252-253). Bezugnehmend auf dieses Zitat können gemäss eigenen Überlegungen binäre Kategorien wie ‚fähig‘ und ‚unfähig‘, ‚abhängig‘ und ‚unabhängig‘ oder ‚aktiv‘ und ‚passiv‘ erstellt werden, welche die eigenen Bemühungen einordnen. Domeniconi et al. (2013) erläutern, dass erwerbslose zu unterstützende Personen durch die aktivierende Sozialpolitik verpflichtet sind, eine Gegenleistung zu erbringen, wenn sie finanzielle Hilfe beziehen. Sie geht demnach davon aus, dass erwerbslose Personen durch eigene Anstrengungen ihre Lebenslage verbessern können. (S. 249). Dabei ist zu beachten, dass dieses Verständnis strukturelle Hürden ausblendet (vgl. Teo, 2017, S. 285-286). Dementsprechend argumentiere ich, dass die Aktivierungspolitik in der Schweiz (vgl. Domeniconi et al., 2013, S. 252-253) die Ausgangslage in Anlehnung an Beyeler et al. (2019) für rassifizierte Personen deutlich erschwert. Denn gemäss der Studie von Mugglin et al. (2022) bestehen strukturelle Hindernisse. So zeigen Beyeler et al. (2019) auf, dass geflüchtete Personen vorwiegend länger auf Sozialhilfe angewiesen sind, da sie nicht berechtigt sind, Sozialversicherungsleistungen in Anspruch zu nehmen (S. 3), und dass geflüchtete Personen insbesondere aus afrikanischen und asiatischen Herkunftsländern einen erschwerten Zugang zum Arbeitsmarkt erhalten (S. 50). Demzufolge zeigt die stark individualisierte schweizerische Aktivierungspolitik (vgl. Domeniconi et al., 2013, S. 252-253) exemplarisch Folgendes: Koloniale Strukturen wirken in Form von struktureller Diskriminierung, insbesondere gegenüber geflüchteten Menschen, weiter (vgl. Boatcă, 2010, S. 119-121).

Vor dem Hintergrund der Überrepräsentierung des Individuums und der epistemischen Ungleichgewichte stellt sich mir die Frage, welche theoretischen Konzepte aus dem Globalen Süden existieren, welche die Praxis der Sozialen Arbeit bereichern und herausfordern können.

1.3 Erkenntnisinteresse

Das zentrale Erkenntnisinteresse dieser Arbeit liegt in der Motivation, eine inklusivere sozialarbeiterische Praxis zu gestalten, indem eine Auseinandersetzung mit alternativen, nicht westlich geprägten Ansätzen stattfindet. Dabei soll der globalen Verbreitung der Sozialen Arbeit kritisch nachgegangen werden. Ferner soll diese Arbeit zu einer Praxis beitragen, die strukturelle Diskriminierung hinterfragt und ihr ebenso entgegenwirkt. Ich argumentiere, dass westliche Konzepte noch gegenwärtig die Soziale Arbeit einseitig prägen. Durch den Einbezug von theoretischen Konzepten aus dem Globalen Süden kann strukturelle Diskriminierung reduziert werden, denn die Einbeziehung an sich ist ein Ansatz zur Bekämpfung struktureller Diskriminierung, da sie epistemische Vielfalt ermöglicht. Gleichzeitig stelle ich die Hypothese auf, dass Ansätze aus dem Globalen Süden dazu beitragen können, strukturelle Diskriminierung zu verringern. Viele dieser Ansätze basieren auf Gemeinschaft und zwischenmenschlichen Beziehungen (vgl. Mbiti, 1969; Mugumbate et al., 2023; Chen, 2025; Furuto, 2013) und argumentieren im Einklang mit Jugov (2017), dass die individuelle Perspektive nicht ausreicht, um strukturelle Diskriminierung zu überwinden. Daher liegt es im Interesse dieser Arbeit, die Sichtbarkeit von theoretischen Konzepten und des Wissens aus dem Globalen Süden zu stärken und einzubringen. Dies soll in eine Richtung von Gleichwertigkeit von Wissensbeständen lenken.

Wie in den stilistischen und sprachlichen Hinweisen erwähnt, wird bei persönlichen Stellungnahmen die Ich-Form verwendet. Das beschriebene Erkenntnisinteresse hängt in Anlehnung an Berger-Grabner (2016, S. 11-12) von meinen eigenen Erfahrungen und Prägungen ab, weswegen nachfolgend das persönliche Interesse erläutert und durch theoretischen Inhalt untermauert wird.

Während des Bachelor- und Masterstudiums für Soziale Arbeit fiel mir einerseits die Dominanz *weisser* Personen⁵ im Studiengang auf, andererseits bestand die Mehrheit der Pflicht- und weiterführenden Lektüren aus westlichen Werken. Im Unterricht wurden unter anderem Lösungsmöglichkeiten zu diversen Fallbeispielen erarbeitet. Im Zentrum lag dabei, wie Sozialarbeitende das Handeln der Klientel unterstützen können, damit sich ihr Wohlergehen verbessert und sie selbstbestimmt ihr Leben bestreiten können. Dabei wurde selten hinterfragt, weswegen diese Beispiele überhaupt als Problem definiert wurden. Dieser prägnante eurozentrische Fokus im Studium wurde mir vor allem während des Masterstudiums im Auslandssemester an einer Frauenuniversität in Südkorea bewusst. Es wurde unterschiedliche Literatur aus verschiedenen Kontinenten beigezogen, um eine Perspektivenerweiterung zu ermöglichen und zu diskutieren. Durch die internationalen Klassen wurde Diversität gelebt und zu Herausforderungen wurden etliche Perspektiven eingenommen.

⁵ Studierende und Dozierende

Nebst dem begegne ich in meiner jetzigen Tätigkeit auf einem Asylsozialdienst tagtäglich struktureller Diskriminierung. Als Veranschaulichung der strukturellen Diskriminierung (vgl. Gomolla, 2017, S. 133-156) dient die Asylsozialhilfe im Kanton Bern. Gemäss Asylgesetz (AsylG, 1998, § 82, Abs. 3) liegt der Ansatz der Sozialhilfe tiefer als bei Einheimischen. Dieses Beispiel illustriert, dass verschiedenen Menschen mit unterschiedlichem Status andere Rechte zustehen. Dementsprechend wird das Existenzminimum für Menschen mit unterschiedlichen Aufenthaltstiteln anders ausgelegt. Ein anderer Standard wird durch das Gesetz gerechtfertigt. Daher liegt mein Interesse darin, wie alternative Ansätze aus dem Globalen Süden dazu beitragen können, strukturelle Diskriminierung zu minimieren, da die Studie von Mugglin et al. (2022) die Beständigkeit struktureller Diskriminierung aufzeigt. Aus meiner Sicht legt dies nahe, dass bisher praktizierte Ansätze unzureichend sind, um strukturelle Diskriminierung zu reduzieren. So kritisiert auch Hugman (2009) die aktuellen individuellen Ansätze im Globalen Norden, da diese die eigentlichen Ursachen ignorieren, indem sie sich auf die Mikroebene stützen. Probleme werden dementsprechend durch Übergangslösungen angegangen, jedoch werden die Ursachen nicht behoben. Ohne die Makroebene, die strukturelle Ebene, einzubeziehen, wird die Soziale Arbeit Gerechtigkeit nicht erreichen (S. 1141-1147).

1.4 Ziele und Fragestellung

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Entwicklung und globale Ausbreitung der Sozialen Arbeit und die dadurch etablierten, westlich dominierenden Denkansätze kritisch zu beleuchten. Zentrale Bestandteile dieser Arbeit sind die Verflechtung der Sozialen Arbeit mit der Kolonialgeschichte sowie ihr Zusammenhang mit struktureller Diskriminierung und epistemologischer Hegemonie. Diese Masterthesis beabsichtigt, nebst der kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichte der Sozialen Arbeit auch theoretische Ansätze aus dem Globalen Süden ins Zentrum zu stellen. Dadurch ermöglicht diese Arbeit, exemplarische Perspektiven aus dem Globalen Süden einzubinden. Wissen und gelebte Praxis aus mehreren nicht westlich geprägten Ländern werden damit als fundamentale Konzepte für die Soziale Arbeit ins Zentrum gestellt und nicht als zusätzliche oder marginale Ergänzungen zu westlichen Ansätzen behandelt. Letztlich plädiert diese Arbeit für ein inklusives Verständnis von Sozialer Arbeit, das nicht nur Perspektiven aus dem Globalen Süden als Ergänzungen wahrnimmt, sondern ihren Mehrwert anerkennt und eine grundlegende Verschiebung in der Wissensaneignung anstrebt.

Die daraus resultierende Fragestellung lautet wie folgt:

Wie kann die westliche Soziale Arbeit aus theoretischen Konzepten des Globalen Südens lernen, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten?

Dabei werden gezielt der afrikanische und der asiatische Kontinent ins Zentrum gestellt, da diese im Sinne nach Alatas (2000b, S. 23-45) besonders marginalisiert sind. Hall und Tandon

(2017, S. 6-19) sowie Santos (2014) bestätigen, dass eine grundsätzliche Marginalisierung des Globalen Südens besteht und Wissenssysteme aus diesem ausgeschlossen werden, weil Bildungsstätten auf Eurozentrismus beruhen und Epistemizid, Zerstörung und Unterdrückung von Wissenssystemen begangen haben (S. 6-19). Zudem werden diese beiden Kontinente ins Zentrum gestellt. Denn gemäss Bekanntgabe des Eidgenössischen Departements des Innern (2024b) sind in der Schweiz einerseits die Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit sowie der Anti-Schwarzer Rassismus die meist offiziell genannten Motive für Diskriminierung. Andererseits bildet die Forschung das Gegenteil bei Menschen aus Asien ab, da laut Histnoire.ch (o. D.) besonders in der Schweiz die Diskriminierung gegenüber Asiat:innen wenig erforscht ist. Diese Erkenntnis bekräftigt sich in der Literaturrecherche dieser Masterthesis, da kaum Literatur zu Diskriminierungen gegenüber Menschen aus Asien in der Schweiz gefunden wurde. Entsprechend wird im Glossar der Fachstelle für Rassismusbekämpfung (FRB, o. D.) anti-asiatischer Rassismus nicht erwähnt, obschon weitere spezifische Rassismen aufgeführt werden. Dabei behauptet die vorliegende Arbeit in keinem Fall, dass Rassismus und Diskriminierung ausschliesslich Menschen aus afrikanischen und asiatischen Herkunftsländern betreffen. Beide veranschaulichen beispielhaft, wie rassifizierte Erfahrungen im Diskurs unterschiedliche Präsenz aufweisen, anders bearbeitet werden und dennoch stark der Marginalisierung ausgesetzt sind.

1.5 Methodisches Vorgehen: Aufbau der Arbeit und Abgrenzung

Unter Berücksichtigung von Eco (2010), der benennt, dass ein theoriegeleitetes Vorgehen geeignet ist, „um ein abstraktes Problem zu behandeln“ (S. 22) und vor dem Hintergrund der erläuterten Ausgangslage sowie Zielsetzung widmet sich die vorliegende Arbeit einer theoretischen Auseinandersetzung, welche die Entstehungsgeschichte und die dominierenden Wissensbestände der Sozialen Arbeit kritisch beleuchtet. Diese werden mit theoretischen Konzepten aus dem Globalen Süden konfrontiert, um einen neuen Blick auf eine gerechte Soziale Arbeit zu eröffnen.

Nach der Einleitung in **Kapitel 1** widmet sich **Kapitel 2** der theoretischen Verortung. Dabei wird die globale Definition der Sozialen Arbeit gemäss International Federation of Social Workers (IFSW, 2014) herangezogen, die für Sozialarbeitende als normativer Rahmen dient. Auf Basis dieser Definition werden die Spannungen mithilfe des Bezugs der postkolonialen theoretischen Ansätze herausgearbeitet. Dieses Kapitel bildet die Basis für die nachfolgenden Analysen. **Kapitel 3** beleuchtet die kolonialen Einflüsse und die imperialistische Verbreitung der Sozialen Arbeit. Dadurch zeigt es auf, wie bestimmte Machtverhältnisse und Diskurse entstanden sind und sich bis in die Gegenwart auswirken. Darauf aufbauend zeigt **Kapitel 4** die tiefgreifenden Auswirkungen struktureller Diskriminierung auf, die aus historischen Ereignissen hervorgegangen ist und sich verfestigt hat. **Kapitel 5** widmet sich den unterschiedlichen Wohlfahrtssystemen aus Afrika und Asien. Damit sollen alternative Praktiken sichtbar gemacht und

das westliche Narrativ relativiert werden. Dieses Kapitel gibt erste Hinweise darauf, wie die Fragestellung dieser Arbeit beantwortet werden kann. Anknüpfend an das vorangegangene Kapitel folgt in **Kapitel 6** eine Auseinandersetzung mit zwei theoretischen Konzepten: die Ubuntu-Philosophie aus Afrika und dem Konfuzianismus aus Asien. Dabei verkörpern beide theoretische Konzepte exemplarisch Werte und Denkweisen, die in Kapitel 5 skizziert wurden. **Kapitel 7** fasst die Ergebnisse aus den vorherigen Kapiteln zusammen und erörtert diese im Hinblick auf die Beantwortung der Forschungsfrage. Abschliessend widmet sich **Kapitel 8** der kritischen Gesamtwürdigung dieser Arbeit und integriert ebenso einen Ausblick auf mögliche Forschungsrichtungen.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine theoretische Auseinandersetzung. Sie beruht auf der Analyse und der Interpretation der beigezogenen Literatur. Dabei wurden weder empirische Daten erhoben, noch handelt es sich um eine vergleichende Analyse. Das Ziel und das Anliegen der theoretischen Analyse ist es, aufzuzeigen, wie die westliche Soziale Arbeit Anregungen aus dem Globalen Süden erhalten kann, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten. Dabei erhebt diese Arbeit keinen Anspruch auf eine praktische Umsetzbarkeit.

2 Theoretische Verortung

Folgendes Kapitel widmet sich der theoretischen Verortung, indem es die Grundlagen für die weiterführenden Analysen dieser Arbeit liefert. Dabei wird als Erstes die globale Definition der Sozialen Arbeit aufgeführt, weil sie ein grundlegendes internationales Verständnis der Werte und der Funktion in verschiedenen Kontexten vermittelt sowie die Verpflichtungen der Profession widerspiegelt. Anhand der Definition können Spannungsfelder innerhalb der Sozialen Arbeit analysiert werden, welche die Ausgangslage für die Auseinandersetzung mit den Strukturen und historischen Ereignissen bieten. Darauf aufbauend werden die postkolonialen Theorien als kritische Perspektive vorgestellt, welche die Universalität gemäss der globalen Definition der IFSW (2014) hinterfragt.

2.1 Globale Soziale Arbeit: Spannungsfeld zwischen Universalismus und lokalen Kontexten

Soziale Arbeit wird global gemäss der International Federation of Social Workers (IFSW) wie folgt definiert:

Social Work is a practice-based profession and an academic discipline that promotes social change and development, social cohesion, and the empowerment and liberation of people. Principles of social justice, human rights, collective responsibility and respect for diversities are central to social work. Underpinned by theories of social work, social sciences, humanities and indigenous knowledges, social work engages people and structures to address life challenges and enhance wellbeing. The above definition may be amplified at national and/or regional levels. (International Federation of Social Workers, 2014)

Wie in Kapitel 1.2 erläutert, besteht ein Spannungsfeld in der aufgeführten Definition zwischen westlich geprägten universellen Prinzipien und der Anpassung an unterschiedliche Kontexte (vgl. Gray und Webb, 2008, S. 62-63). Cecconi et al. (2007) erläutern, dass nicht direkt beobachtbare Eigenschaften oder Ereignisse nicht objektiv sind. Beschreibungen – in diesem Zusammenhang die Definition Sozialer Arbeit gemäss IFSW – rufen eine freie Interpretation ihrer Bedeutung hervor (S. 178). Diese Gegensätze zeigen sich nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Vorgehensweise, wie die Soziale Arbeit sprachlich vermittelt und interpretiert wird. Stimmer (2020) erklärt beispielsweise, dass der Fokus in der Sozialen Arbeit auf individuellen Menschen im eigenen Alltag liegt (S. 62). Diese individualistische Sicht bestätigt auch Fook (2002), indem er kritisch aufzeigt, dass die Soziale Arbeit seit ihrer Entstehung das Leben der Individuen betont (S. 3-4). Wie in Kapitel 1.1 dargelegt, verdeutlicht Elsen (2020) die Bedeutung der Sprache und ihre strategische Anwendung (S. 65). Diese Strategie wurde umgesetzt, indem die Soziale Arbeit, welche gemäss Fanon (1963) von *weissen* Menschen gegründet wurde, als Wohltätigkeit für die ‚Elenden‘ der Erde galt (zit. nach Razack, 2009, S. 708) und gemäss Razack (2009) im Globalen Süden als Zivilisierungsauftrag ausgeführt wurde

(S. 708). Gemäss Boatcă (2010) beeinflusst dieses Narrativ der zivilisierten und ‚unzivilisierten‘ Menschen noch gegenwärtig die gesellschaftlichen Strukturen (S. 119-121). So hält auch Said (1978) in seinem Werk fest, dass die verwendete Sprache eine strategische war. Sie diente dazu, die eigenen Interessen des Westens zu verfolgen, indem sie diskriminierende, koloniale Praktiken und ihre angestrebte Überlegenheit als Wohltätigkeit verschleierte.

Obschon die gegenwärtige globale Definition der Sozialen Arbeit sozialistisch-kollektivistische Tendenzen aufweist, bedeutet dies gemäss Ornellas et al. (2016) weder eine einheitliche Entwicklung in diese Richtung noch das Vorliegen einer besonders radikalen Absicht dahinter. Diese Definition zeigt eher auf, dass sozialistisch-kollektive Prinzipien zwar berücksichtigt werden, ihre traditionelle Person-in-Environment-Perspektive sowie die individuelle Beachtung jedoch beibehalten und weiter praktiziert werden (S. 11).

Gray und Fook (2004) beschreiben vier zentrale Dilemmata im Zusammenhang mit einer universellen Sozialen Arbeit (S. 627):

1. Globalisierung vs. Lokalisierung:

Gegenüber der Globalisierung liegt die Tendenz vor, lokale Lösungen zu entwickeln, die zur Kultur und zum gegebenen Kontext passen.

2. Verwestlichung vs. Indigenisierung:

Dieser Diskurs behandelt westliche Soziale Arbeit und ihre Relevanz im Globalen Süden wie in Afrika und Asien. Eine Argumentationslinie beschreibt, dass Soziale Arbeit für den Globalen Norden geeignet sei, nicht aber für spezifische Probleme des Globalen Südens wie Armut, HIV/AIDS, Hunger, Dürre und Krieg.

3. Multikulturalismus vs. Universalismus:

Dieser Diskurs beinhaltet die impliziten kulturellen Vorurteile. Dieser Diskurs beinhaltet den Anspruch, dass sozialarbeiterische Werte universell seien, und das Risiko von entstehenden Konflikten mit dem Globalen Süden, weil westliche universelle Werte auf gemeinschaftliche Kulturen prallen.

4. Universelle vs. lokale Standards:

In dieser Diskussion handelt es sich darum, ob universelle sozialarbeiterische Standards erforderlich sind, oder ob eine internationale Perspektive mit ähnlicher Ausrichtung, jedoch ohne universelle Übereinstimmung, genügt.

Gemäss Gray und Fook (2004) steht im Zentrum dieser Debatten das Konzept der ‚westlichen Sozialen Arbeit‘. Viele argumentieren, dass das, was heutzutage als ‚universelle Soziale Arbeit‘ angepriesen wird, einer westlichen Sozialen Arbeit gleichkommt. Daher wächst die mangelnde Übereinstimmung weltweit darüber, was Soziale Arbeit ist (S. 627). Folglich halten Tsui et al. (2023) fest, dass seit dem Zweiten Weltkrieg in ostasiatischen Gesellschaften auf die westliche professionelle Ethik der Sozialen Arbeit Bezug genommen wird (S. 465). Genau wie

in Afrika, wo die westlichen Modelle die Soziale Arbeit prägen, so Chitereka (2009, S. 145). Die Idee der Universalität ist gemäss Langlois (2016) weder mit der Geschichte noch mit der empirischen Realität verknüpft. Diese Ideen stellen lediglich Rechte dar, wie moralische Normen sein sollten, um danach ein Verhalten beurteilen sowie bewerten zu können (S. 16).

Gray und Fook (2002) erklären, dass es weniger um die professionelle Bewahrung und die Universalisierung von Werten geht. Vielmehr geht es darum, Wege zu finden, um bestmöglich soziale Gerechtigkeit auf dieser Welt für diejenigen zu schaffen, die von Ungerechtigkeit und Armut betroffen sind (S. 372). Hugman (2009) argumentiert, dass ein gemeinsamer sozialarbeiterischer Kern gefunden werden kann, sofern er eine weitreichende Flexibilität aufweist, um in verschiedenen Kontexten sinnvoll und wirksam zu sein (S. 1150). Er kommt damit zu folgender Schlussfolgerung:

Social work is a whole that is made up of micro and macro perspectives on social need, of the pursuit of social change and social harmony and stability, and of the way in which all of these elements interconnect in achieving human well-being. Portrayals of social work that say it is only this or only that are cases of mistaken identity. No one part can be privileged without distorting and so misrepresenting the complex whole. (Hugman, 2009, S. 1152)

In Anbetracht an die vorherigen Erläuterungen wird meines Erachtens deutlich, dass die erwähnten Spannungen aus Machtstrukturen zurückzuführen sind, die immer noch tief in unserer Gesellschaft verwurzelt sind. Um diese Dynamiken zu analysieren, ist aus meiner Sicht der Einbezug von postkolonialen Theorien zentral, da sie die aus der Geschichte hervorgetretenen Machtstrukturen herausfordern und eine Perspektivenerweiterung ermöglichen (vgl. Young 2016). Da diese Strukturen auch die Soziale Arbeit prägen, kann durch postkoloniale Perspektiven eine reflexive Soziale Arbeit gefördert werden, weswegen nachfolgend die Bezugnahme auf die postkolonialen Theorien erfolgt.

2.2 Postkoloniale Theorien als kritischer Bezugsrahmen

Wie in Kapitel 2.1 durch Said (1978) angedeutet, wurden die Interessen des Westens durch koloniale Praktiken verfolgt, die als Wohltätigkeit verdeckt wurden. Bedingt durch diese kolonialen Verwicklungen dominieren auch in der Sozialen Arbeit westliche Perspektiven und theoretische Konzepte (vgl. Tuhiwai Smith, 2021; Gray et al., 2013; Connell, 2007), welche ausführlich in den nachfolgenden Kapiteln erläutert werden. Obschon die heutige Soziale Arbeit gemäss IFSW (2014) auf Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit, Menschenrechte, kollektiven Verantwortung und Respekt für Diversität beruht, gibt es nach Santos (2014) keine globale soziale Gerechtigkeit, ohne globale kognitive Gerechtigkeit. Der Globale Norden scheint, die Lernfähigkeit aus Erfahrungen der Weltgeschichte verloren zu haben, nachdem er über fünf Jahrhunderte lang die Welt belehrt hat. Der Kolonialismus scheint den Globalen Norden daran

zu hindern, in nicht-kolonialen Ausdrucksweisen und Begriffen zu lernen, das heisst, in Begriffen, welche die Existenz alternativer Geschichtsschreibungen zulassen als die universelle Geschichte des Westens. Weiter beschreibt er, dass auch die kritische eurozentrische Perspektive Diversität lediglich so weit anerkennt, als sie den universellen Menschenrechten nicht widerspricht. Somit wird das Weltverständnis auf das des Westens reduziert und alternative, nichtwestliche Verständnisse der Welt werden relativiert. Er führt an, dass gegenwärtig eine Vielfalt an transformativen und progressiven Praktiken in den ehemaligen kolonialisierten Regionen stattfindet, die ihre kulturellen und politischen Bezüge leben, die nicht westlich sind. Dabei fällt auf, dass, wenn nichtkoloniale Sprachen wie Aymara, Hindi und Kikongo in eine koloniale Sprache übersetzt werden, diese keine Spuren von für den Westen bekannten Konzepten wie Revolution, Sozialismus, Arbeiterklasse, Kapital, Demokratie und Menschenrechte beinhalten. Vielmehr werden Konzepte wie Land, Wasser, Territorium, Selbstbestimmung, Würde, Respekt, gutes Leben und Muttererde begegnet. Daher stellt er die Frage, ob es nicht eine historische Möglichkeit für den Globalen Norden ist, aus den Erfahrungen des Globalen Südens zu lernen⁶. An dieser Stelle knüpfen die postkolonialen Theorien an, um den dominanten westlichen Diskurs zu durchbrechen. So hat sich auch die Soziale Arbeit in den vergangenen Jahren vermehrt mit ihren historischen kolonialen Verwicklungen auseinandergesetzt (vgl. Australian Association of Social Workers, 2024; Ammann Dula und Rao Dhananka, 2023; Shaw, 2023; Yu et al., 2023; Clarke und Yellow Bird (2020).

Gemäss Young (2016) bezieht sich Postkolonialismus auf die Zeit nach kolonialer und imperialer Herrschaft. Postkolonialismus erkennt ebenso, dass viele Länder trotz ihrer Unabhängigkeit weiterhin in neue Formen der globalen wirtschaftlichen und politischen Dominanz eingebunden sind und Machtungleichgewichte fortbestehen (S. 57). Eine radikalere Bezeichnung des Postkolonialismus lautet wie folgt:

a theoretical and political position which embodies an active concept of intervention within such oppressive circumstances. It combines the epistemological cultural innovations of the postcolonial moment with a political critique of the conditions of postcoloniality. In that sense, the 'post' of postcolonialism, or postcolonial critique, marks the historical moment of the theorized introduction of new tricontinental⁷ forms and strategies of critical analysis and practice. Unlike the words 'colonialism', 'imperialism' and 'neocolonialism' which adopt only a critical relation to the oppressive regimes and practices that they delineate, postcolonialism is both contestatory and committed towards political ideals of a transnational social justice. (Young, 2016, S. 57-58)

⁶ Die beigezogene Literatur verfügt über keine Seitenzahlen. Der ganze Abschnitt von Santos (2014) ist aus dem Kapitel Introduction

⁷ Dabei ist Afrika, Asien und Lateinamerika gemeint (Young, 2016, S. 4-5)

Die Postkolonialen Theorien⁸ nach Young (2016) beinhalten mehrere kritische Konzepte, oppositionelle politische Figuren und Ziele, welche aus den anhaltenden Nachwirkungen kolonialer und imperialistischer Herrschaft und dem Kampf dagegen hervorgegangen sind. Sie streben an, die koloniale Vergangenheit und die heutige postkoloniale Realität zu hinterfragen und die gegenwärtig Machthabenden herauszufordern. Sie entwickelten sich aus dialogischen Prozessen zwischen trikontinentalem und westlichem Denken, vorwiegend in Bezug auf antikoloniale emanzipatorische Politik (S. 11, 66, 69).

Durch die postkolonialen Theorien wird laut Castro Varela und Dhawan (2015) aufgezeigt, dass nebst der Brutalität der militärischen Übernahme sowie territorialer Ausplünderung das alternative Wissen aus dem Globalen Süden durch den Westen verweigert und vernichtet wurde (S. 12), was die Aussagen von Santos (2014) bestätigen. In diesem Zusammenhang benutzt Spivak (1994) den Begriff der epistemischen Gewalt, um die Auslöschung des Anderen zu beschreiben (S. 76). Die postkolonialen Studien zeigen gemäss Purtschert et al. (2016) auf, dass der Kolonialismus durch bestimmte europäische Wissenssysteme unterstützt, gerechtfertigt und aufrechterhalten wird. Dies wirkt dauerhaft auf europäische wie auch non-europäische Gesellschaften (S. 293). Daher intervenieren gemäss Young (2003) die postkolonialen Theorien in die westlichen Machtstrukturen, um alternatives Wissen im Globalen Norden wie auch im Globalen Süden einzubinden (zit. nach Huggan, 2013, General Introduction, S. 12). Infolgedessen weisen auch Clarke und Yellow Bird (2020) darauf hin, dass die Soziale Arbeit grundlegend neu überdacht und neue Perspektiven zulassen muss, indem ältere kulturelle und umweltbezogene Philosophien und Praktiken erneut aufgegriffen werden. Unterdrückende und dominierende Strukturen, welche die Soziale Arbeit prägen und welche durch sie ebenso reproduziert werden, sollen mit diesem Wissen herausgefordert und kritisch reflektiert werden (S. 3). Denn gemäss Asakura et al. (2023) spiegelt die Soziale Arbeit oft den Kolonialismus wider, indem sie Klientel mit verschiedenem Hintergrund westliche Werte auferlegt (S. 73). Als Beispiel bringt Miller (2023) ein, dass ein allgemein verbreiteter Ansatz aus dem Westen den Ursprung des menschlichen Leidens dem Individuum verortet. Demzufolge konzentrieren sich Massnahmen auf persönliche Ursachen und Lösungen, beispielsweise durch Gesprächstherapien, welche anfangs des 20. Jahrhunderts aufgekommen sind. Diese Ansätze wurden in Nordamerika sowie Europa entwickelt und weltweit exportiert, mit der Folge einer Selbstverständlichkeit, was als ‚normal‘ gilt und wie einzelne Symptome behandelt werden. Damit bestätigt sich die Auferlegung der westlichen Werte auf andere Kulturen und Gesellschaften, da die westliche Individualpsychologie als Ausgangspunkt genommen wird. Durch solche Annahmen bleiben koloniale Strukturen und die weisse Vorherrschaft bestehen,

⁸ Young (2016) spricht von Postcolonial Theory, jedoch erfasse ich dies in der deutschen Sprache im Plural, da es mehrere Konzepte umfasst

welche die Auslöschung und Unterwerfung von anderen Kulturen fördern (S. 167). Diese individualisierte Perspektive beschränkt sich nicht nur auf die Geisteswissenschaften. Gemäss Mukwedeya (2022) breitet sie sich über das westliche Verständnis der Gesellschaft aus, da die Mehrheit im Westen diese als Ansammlung von Menschen betrachtet, die ihre eigenen Interessen verfolgen und um begrenzte Ressourcen miteinander konkurrieren. Diese Auffassung führt zu Angst, Unsicherheit und Hoffnungslosigkeit und zeigt einen Mangel an Spiritualität auf. Im Westen wird die Natur gefürchtet und dem Menschen untergeordnet. Sie dient der Natur lediglich als begrenzte Ressource, welche der Mensch dominieren kann. (S. 224).

Die postkolonialen Theorien sind auch für die Schweiz relevant, obschon Purtschert (2011) festhält, dass sie sich weigert, ihre kolonialen Verwicklungen anzuerkennen. Denn für die Schweiz ist es eine Selbstverständlichkeit und ein stillschweigender Konsens, dass sie nichts mit dem Kolonialismus zu tun hat. Dieses Selbstverständnis wird an Schweizer Schulen (re-)produziert, indem dieses Thema in Vergessenheit gerät, keine Zeit dafür besteht oder es in einer hohen Geschwindigkeit als etwas, das lange her ist und weit weg geschah, abgearbeitet wird. Aufgrund der Haltung „Switzerland has nothing to do with slavery, slave trade and colonialism“ bietet die Schweizer Regierung regelmässig Mediationen zwischen Ländern an, die in kolonialen Schwierigkeiten geraten sind (S. 122). Wie Kreis (2023) festhält, hat sich diese Haltung auch über zehn Jahre später nicht verändert, da er diese als ‚typisch schweizerische Haltung‘ beschreibt (S. 7).

Ritzer (2020, S. 1) und Purtschert et al. (2016, S. 287) halten fest, dass die Schweiz in den Kolonialismus stark verwickelt war. Laut Ritzer (2020) setzen sich Stereotypisierungen und rassistische Zuschreibungen genauso wie in der Vergangenheit durch (S. 1). Behrendt (1932) hebt hervor, dass die Schweiz von kolonialen Strukturen profitierte, ohne sich militärisch verantworten zu müssen (zit. nach Purtschert et al., 2016, S. 291). Purtschert et al. (2016) verdeutlichen, dass es als Selbstverständnis für das Land galt, die imperialen Mächte zu unterstützen und seine eigenen Interessen zu vertreten, um wirtschaftlich davon zu profitieren. Denn sie bauten im Zuge der Kolonialmächte ein ‚Bank- und Börsenimperium‘ auf, was demzufolge bedeutet, dass sie sich an internationalen kapitalistischen Unternehmen beteiligte und einen verdeckten Kolonialismus verkörperte (S. 291). Laut Knüsel (2015) nutzten Schweizer Unternehmen koloniale Privilegien aus, welche durch andere Mächte errungen wurden, und schafften sich damit Handelsnetzwerke in Asien (S. 265). Ochsenbein (1948) stellt fest, dass überall auf der Welt, wo die wagemutigen und unbeirrbar Briten Fuss gefasst haben, sich die Schweizer als treue Gefährten an ihrer Seite finden lassen. Auf der Suche nach einem Ort, um die mit Geschick und Fleiss ihres Vaterlandes hergestellten Produkte zu vertreiben⁹ (zit. nach Purtschert et al., 2016, S. 291). Wie in Kapitel 3.2 vertiefter erläutert, wurde die Eugenik

⁹ Übersetzt mit ChatGPT, daher wurde in diesem Fall keine gendergerechte Schreibweise benutzt

‚wissenschaftlich‘ vorangetrieben. Laut Germann (2015) nahm die Schweiz für die internationale Verbreitung der Eugenik eine massgebliche Rolle ein und wirkte bei ihrer Entwicklung mit, denn die kolonialen Erfahrungen prägten die Erkenntnisse der ‚wissenschaftlichen Rassifizierung‘ (S. 50-72). Denn der Schweizer Anthropologe Schlaginhaufen (1916) verurteilte scharf das ‚Einführen‘ von fremden Ethnien, da diese die europäischen Menschen ‚beeinträchtigen‘ und ein ‚Raub‘ des *weissen* Erbes gilt (zit. nach Germann, 2015, S. 62). Beispielsweise diente gemäss Minder (2023) das ‚Völkerschauen‘ der kolonial geprägten Anthropologie als Wissenschaft, an denen ‚Exemplare‘ rassifizierter Menschen vorgeführt wurden (S. 38), um laut Amstad et al. (2023) rassistische Klassifizierungen und Dominanz weisser, europäischer Personen zu etablieren (S. 74). Behrendt (1932) beschreibt, dass die Schwäche und Neutralität der Schweiz opportunistisch ausgenutzt wurden (zit. nach Gillabert, 2023, S. 15) und nennt das Land ‚tertius gaudens‘ (zit. nach Purtschert et al., 2016, S. 291), was gemäss Duden ‚der lachende Dritte‘ bedeutet. Laut dem Bericht von Brengard et al. (2020) reicht das Verhältnis zwischen Schweizer:innen und dem Sklavenhandel bis ins 16. Jahrhundert zurück, da die europäische Ausweitung nach Amerika, Afrika und Asien eine ‚neue‘ koloniale Welt ermöglichte (S. 10). ‚Expeditionen‘ nach Afrika, der Bau von Fahrzeugen für diesen Zweck und der Kauf von versklavten Personen kosteten eine hohe Summe an Kapital, welches die Stadt Zürich hatte. Deswegen investierte die Schweiz in den Sklavenhandel und erzielte dadurch hohe Gewinne (S. 17). Folgende Zusammenfassung zeigt auf, wie die Schweiz weltweit gemäss dem Bericht von Brengard et al. (2020) aktiv dem Sklavenhandel mitgewirkt hat:

Mitwirkung in Kolonialdiensten: Schweizer Bürger:innen waren in verschiedenen kolonialen Diensten tätig, dazu auch in der Reisläuferei (S. 10-11).

Kirchliche Beteiligung: Pfarrer und kirchliche Vertretende besaßen in einzelnen Fällen versklavte Personen und wirkten am Sklavenhandel mit (S. 13-14).

Privater Besitz von versklavten Personen: Einzelpersonen aus der Schweiz besaßen versklavte Menschen (S. 13, 15-16).

Finanzielle Beteiligung: Zahlreiche Investitionen und Kreditvergaben aus der Schweiz unterstützten direkt oder indirekt den Sklavenhandel (S. 17-25).

Textilindustrie und Kolonialwarenhandel: Schweizer Textilbetriebe profitierten vom Sklavenhandel und der Herstellung von Tauschwaren, die gegen versklavte Personen gehandelt wurden. Ausserdem war die Schweiz in den Handel mit Kolonialwaren eingebunden (S. 26-38).

Obschon die Schweiz ihre kolonialen Verstrickungen ausblendete, ist ein Wandel festzustellen, denn in jüngster Vergangenheit setzt sie sich mit ihrer kolonialen Geschichte auseinander (vgl. Landesmuseum Zürich, 2024; Eidgenössisches Departement des Innern, 2024a; Stadt Bern, 2020). Daher ergibt sich in Anlehnung an Santos (2014) die Frage, ob die Aufarbeitung

und das Wissen über die Vergangenheit nicht eine geschichtliche Möglichkeit für den Globalen Norden darstellen, von den Erfahrungen des Globalen Südens zu lernen.

Zwischenfazit und Bezug zur Fragestellung

Anhand der globalen Definition der Sozialen Arbeit zeigt dieses Kapitel das Spannungsfeld zwischen universellen und kontextspezifischen Prinzipien auf. Obschon universelle Prinzipien in der Sozialen Arbeit angestrebt werden, wird dieses Ziel international debattiert, da sie sich historisch gesehen aus der westlichen Epistemologie formten und nach wie vor das westliche Wissen dominiert. So implizieren die Dilemmas gemäss Gray und Fook (2004, S. 627) die Notwendigkeit, alternatives Wissen anzuwenden, statt westliche Ansätze dem Globalen Süden überzustülpen. Die Analyse zeigt, wie Sprache und historische Machtstrukturen die vergangenen wie auch die heutigen Diskurse der Sozialen Arbeit prägen. Obschon die Soziale Arbeit bestrebt ist, das Wohlergehen von Menschen zu fördern und soziale Gerechtigkeit zu erreichen (vgl. IFSW, 2014), zeigen diverse Autorenschaften die Unterdrückung des Wissens aus dem Globalen Süden auf. Durch die postkoloniale Perspektive (vgl. Young, 2016) wird kritisch festgestellt, dass die Soziale Arbeit als Instrument verwendet wurde, um ‚Zivilisierungsmissionen‘ (vgl. Boatcă, 2010, S. 119) zu realisieren. Die Schweiz war am Kolonialismus stark beteiligt, jedoch fällt es ihr schwer, diese Teilnahme anzuerkennen (vgl. Purtschert, 2011, S. 122). Dabei wird gemäss Behrendt (1932) ihre Neutralität, im Widerspruch zu den Gewinnen, die sie durch Sklavenhandel erzielten, und der Eugenik, die sie vorantrieben, als opportunistische Ausnutzung kritisiert (zit. nach Gillabert, 2023, S. 15). Damit die Soziale Arbeit soziale Gerechtigkeit gemäss IFSW (2014) anstreben kann, muss in Anlehnung an Santos (2014) zuerst kognitive Gerechtigkeit erzielt werden. Das bedeutet, dass unterschiedliche Wissensformen aus dem Globalen Süden anerkannt und nicht als zusätzliche oder marginale Ergänzungen zum Wissen aus dem Globalen Norden angesehen werden.

In Bezug auf die Fragestellung „*Wie kann die westliche Soziale Arbeit aus theoretischen Konzepten des Globalen Südens lernen, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten?*“ zeigt Kapitel 2 auf:

- dass eine Diskrepanz zwischen der globalen Definition gemäss IFSW (2014) sowie der praktischen Umsetzung besteht und westliche theoretische Ansätze nach wie vor weit verbreitet sind;
- dass das Implementieren und Anerkennen von Wissen, theoretischen Konzepten und Perspektiven aus dem Globalen Süden in der Sozialen Arbeit elementar ist, wenn die Definition der IFSW in der Praxis umgesetzt würde;

- dass strukturelle Diskriminierung bereits tief durch den Kolonialismus in Gesellschaften verankert ist, die sich in den Machtstrukturen, der Sprache und im produzierten sowie anerkannten Wissen zeigt und das aus dem Globalen Süden unterdrückt;
- dass soziale Gerechtigkeit durch kognitive Gerechtigkeit erreicht werden kann, in der epistemische Diversität gelebt und das Wissen aus dem Globalen Süden anerkannt wird;
- dass die postkolonialen Theorien als geeigneter Anknüpfungspunkt dienen, um historische Machtverhältnisse kritisch zu reflektieren und die daraus entstandenen strukturellen Ungleichheiten in der heutigen Zeit herauszufordern;
- dass die Schweiz am Kolonialismus mitwirkte und davon profitierte;
- dass Diskriminierung in der Schweiz nach wie vor (re-)produziert und dennoch mit der Neutralität argumentiert wird;
- dass diese Ausgangslage dazu veranlasst, aus dem Globalen Süden zu lernen, um der westlichen Dominanz entgegenzuwirken und dadurch einen Beitrag zum Abbau struktureller Diskriminierung zu leisten.

3 Koloniale Kontinuitäten in der Sozialen Arbeit

Auf Kapitel 2 aufbauend untersucht und befasst sich dieses Kapitel vertieft damit, wie die Soziale Arbeit hervorgetreten ist und sich global verbreitet hat. Dieses Kapitel untersucht, wie die Soziale Arbeit vom westlichen Narrativ, kolonialen Praktiken, kapitalistischen Interessen und rassistischer Diskriminierung geprägt und entgegen der jetzigen Definition als Diskriminierungsinstrument angewendet wurde. Dabei wird die Verbreitung der Sozialen Arbeit in einigen Ländern des Globalen Südens exemplarisch aufgeführt. Hierbei liegt der Fokus nicht auf einer örtlichen Unterscheidung der Verbreitung, sondern auf Beispielen, wie sie sich ausgedehnt hat. Abhängig von diesen Erläuterungen zeigt Kapitel 3 abschliessend auf, wie die Soziale Arbeit durch aufklärerische und eugenische Ideologien geprägt und als Kontrollinstrument eingesetzt wurde. Dieses Kapitel dient dazu, die globale koloniale Prägung auch in der Sozialen Arbeit greifbar zu machen und theoretisch zu belegen, weswegen die Soziale Arbeit umgestaltet werden muss.

3.1 Imperialistische Verbreitung der Sozialen Arbeit

Gemäss Said (1994) bedeutet Imperialismus, dass ein dominierendes metropolitanes Zentrum mit seiner Praxis, Theorie und Einstellung ein entferntes Territorium beherrscht. Kolonialismus, welcher beinahe stets auf Imperialismus folgt, ist die Ansiedlung in einem solchen entfernten Gebiet (S. 9). Fieldhouse (1982) hält kritisch fest, dass 84.6 % der globalen Fläche Kolonien und ehemalige Kolonien bedeckten (S. 373). Ashcroft et al. (2007) erläutern, dass die koloniale Expansion simultan mit einem modernen kapitalistischen Wirtschaftssystem einherging. Das bedeutete, dass die Kolonien als Rohstoffliefernde für die wachsenden Volkswirtschaften der Kolonialmächte galten. Diese starre hierarchische Beziehung wurde gestärkt und institutionalisiert. Differenzen wurden betont, weswegen eine faire und gleichberechtigte wirtschaftliche, kulturelle oder soziale Austauschbeziehung enorm behindert wurde. Diese Hierarchie und Dominanz zeigten sich auch in der Umsetzung bestimmter ethnozentrischer Vorstellungen der europäischen Kultur. Als Beispiel verdeckten und unterdrückten die vom 19. Jahrhundert romantische, liberal-humanistische Annahmen gemeinschaftliche kulturelle Systeme, um ihre Kolonialmacht aufrechtzuerhalten und zu rechtfertigen, weswegen andere Kulturformen abgewertet wurden. Diese europäische Sichtweise wurde gefördert, indem das Narrativ geformt wurde, dass nur diese Vorstellung der europäischen Kultur als kulturell wertvoll gilt, da sie sich mit dem Individuum beschäftigt und von diesem ausgeht (S. 38-41).

Gemäss Razack (2009) strebte auch die Soziale Arbeit eine globale Abdeckung an und vertrat in zahlreichen nicht-westlichen und kolonialisierten Gebieten eine Mission der Zivilisierung der imperialen Mächte (S. 708). Laut Wilensky und Lebeaux (1958) war die Soziale Arbeit eine

Antwort auf liberale politische Herausforderungen und war selbst ein Erzeugnis einer Philosophie der ‚Selbständigkeit‘. Der amerikanische Ansatz der Wohlfahrtsleistungen kann bis heute nicht unabhängig vom Kapitalismus verstanden werden (S. 33-44).

Soziale Arbeit verbreitete sich laut Said (1978) in unterschiedlichen Ländern, wobei ein internationaler Transfer von Werten und Ideologien stattfand, die durch den Kolonialismus durchgedrungen sind. Dabei wurde dazu geneigt, die Gewalt und Genozide der Kolonialmächte zu übersehen. Internationale Soziale Arbeit entstand durch die zivilisatorische Mission als intellektuelle Form des imperialen Westens, um Dominanz vom Norden gegenüber dem Süden auszuüben (zit. nach Razack, 2009, S. 708).

Gemäss Midgley (1981) dominierte der europäische Imperialismus politisch über Südamerika, Afrika sowie Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert. Die überwiegende Mehrheit der Länder, welche zum Globalen Süden gehören, wurde zu einer bestimmten Zeit von europäischen Mächten beherrscht. Länder, die nicht beherrscht wurden, spüren trotzdem die Auswirkungen des Kolonialismus. So bezeichnet er das Exportieren der westlichen Sozialen Arbeit in den Globalen Süden als professionellen Imperialismus. Diese Art von Imperialismus beschreibt eine Abhängigkeit des Globalen Südens vom Globalen Norden, weil westliche Praktiken und Konzepte ohne Rücksicht auf einheimische Kulturen und Traditionen übertragen werden und diese nicht in ihre Realitäten passen. Westliche Sozialarbeitende machten Gebrauch von ihrer Autorität und ihrem Einfluss, um Ländern des Globalen Südens fremde Ansätze aufzuzwingen, die ungeeignet waren. Dies unter der Behauptung, dass die soziale Arbeit eine universelle Methode und internationale berufliche Identität habe (S. XIII, S. 40). Deswegen gelangten gemäss Midgley (1990) überwiegend Praxismethoden und Ideen aus dem Globalen Norden in den Globalen Süden, obwohl zwischen Sozialarbeitenden beider Regionen enge berufliche Beziehungen bestanden. Diese Handlungen sorgten für den weit verbreiteten Glauben, dass der Globale Süden nur mit westlichen Technologien, Fachwissen und Kultur gedeihen könnte (S. 296). Denn das Menschenbild mit den Eigenschaften wie Individualität, Rationalität, Selbständigkeit und Ehrgeiz, welches auch in die Theorie der Sozialen Arbeit einfließt, entspricht den kapitalistischen Industrienationen des Westens (S. 85).

Midgley (1981) erklärt, dass die weltweite Verbreitung der Sozialen Arbeit den Idealen der Modernisierung und der ‚modernen‘ Sozialen Arbeit entspricht. Daher verwiesen westliche Sozialarbeitende auf ihre eigenen Ansätze und drängten darauf, dass weltweite Universitäten den westlichen Berufsstandard übernehmen. Trotz der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Unterschiede zwischen dem Globalen Süden und dem Globalen Norden wurde die Relevanz dieser Ansätze für den Globalen Süden kaum hinterfragt. Er hebt hervor, dass in den 1950er und 1960er Jahren verschiedene Organisationen der Vereinten Nationen (UN) Teams

von Beratenden nach Asien und Afrika entsandten, um Empfehlungen für lokale sozialarbeiterische Ausbildungsstätten zu entwickeln. Dabei wurden vor allem Fachpersonen der Sozialen Arbeit aus dem Westen rekrutiert, welche beispielsweise als Beratende für die Regierung in Pakistan für sozialpolitische Angelegenheiten fungierten (S. 58-60). Atal (1981) beschreibt demzufolge die Verbreitung der Sozialen Arbeit als akademische Kolonialisierung (zit. nach Al-Krenawi und Graham, 2003, S. 76).

3.1.1 Verbreitung nach Afrika

Gemäss Chitereka (2009) ist Soziale Arbeit in Afrika eine junge Profession, die erst in den 1960er Jahren eingeführt wurde. Die Entwicklung der Sozialen Arbeit wurde durch die Kolonialmächte beeinflusst und auch nach ihrem Vorbild gestaltet. Sie hat sich in der heutigen Zeit in den meisten afrikanischen Ländern durchgesetzt, allerdings wird in der Praxis nach einem reaktiven Ansatz gearbeitet. Das heisst, die Symptome werden behandelt, statt die Ursachen der entstandenen Probleme zu bekämpfen (S. 145). Twikirize et al. (2024) erklären, dass sozialarbeiterische Ansätze heute durch soziale Kontrolle statt sozialen Wandels gekennzeichnet sind. Darkwa (1999) hält fest, dass fremde Traditionen und Modelle die Soziale Arbeit in Afrika prägen. Die sozialarbeiterische Bildung prägte indigene Institutionen, da Kolonialmächte Interesse daran hatten, Personen auszubilden, welche der Kolonialverwaltung dienten und sie unterstützten. Zum Beispiel beeinflusste das britische Wohlfahrtssystem mit seinen Werten und Prinzipien die sozialarbeiterische Ausbildung in Ghana während der 108 Jahre als britische Kolonie. Des Weiteren war Grossbritannien hauptsächlich daran interessiert, diejenigen zu unterstützen, die eine entscheidende Bedeutung für das Vorantreiben der Kolonialisierung hatten (S. 38). Diese Erkenntnis bestätigen auch Ammann Dula und Rao Dhananka (2023), denn für die Kolonialmächte waren die Probleme der Einheimischen kaum bedeutend. Ihre Interessen lagen im Wirtschaftswachstum sowie in der Beschaffung und dem Erhalt von Arbeitskraft (S. 130).

Folgend werden Beispiele der Entwicklung der Sozialen Arbeit in unterschiedlichen afrikanischen Ländern und Regionen erläutert:

Gemäss Harms-Smith und Turton (2023) entwickelte sich die Soziale Arbeit in **Südafrika** im 20. Jahrhundert, bedingt durch die Kolonialisierung durch Grossbritannien und die Niederlande. Damals lag der Fokus dieser Ausbildung jedoch darin, den Status quo zu wahren, und sie war von einer rassistischen und kontrollierenden Ausrichtung beeinflusst. Obschon die Kolonialmächte durch den rassistischen Kapitalismus Vorteile mittels gewaltsamer Versklavung schafften, indem Schwarze Menschen dem *weissen* Kapital dienten (S. 73), wurden laut Seekings (2008) sozialarbeiterische Massnahmen eingeführt, um arme *weisse* Menschen zu unterstützen. Dabei beruhten diese Massnahmen auf individualisierten Ansätzen, um die ‚poor whites‘ zu unterstützen. So wurde für die *weisse* Bevölkerung sozialarbeiterisch festgehalten,

dass alle *weissen* Individuen einzigartige Menschen sind. Die Regierung hatte dementsprechend die neugeformte Idee, dass der Staat die massgebliche Verantwortung trug, um die arme *weisse* Bevölkerung zu fördern, was wiederum eine rassifizierte Hierarchie reproduzierte. In erster Linie wurden diese Menschen durch ‚zivilisierte‘ Arbeitspolitik unterstützt, um an finanzielle Mittel zu gelangen. Schwarze und People of Color waren von der sozialen Wohlfahrt und ihren Programmen grösstenteils ausgeschlossen. Der Wohlfahrtsstaat war rassifiziert, sodass den *weissen* Menschen mehr Einfluss und Macht zukam. Infolgedessen ersetzen *weisse* ungelehrte Personen Schwarze Arbeitende und erhielten hohe Löhne und im Alter auch eine Rente, während Schwarze und People of Color ausgegrenzt wurden (S. 4-32).

Gemäss Kaseke (1991) wurde in **Simbabwe** im Jahr 1948 das Departement für soziale Wohlfahrt gegründet, welches, wie Südafrika, genauso durch koloniale Einflüsse geprägt war. Ursprünglich wurde dieses Departement eingeführt, um gegen die Jugendkriminalität der *weissen* Siedler:innen in Simbabwe anzukämpfen (S. 36). Neben dem war die sozialarbeiterische Praxis die Antwort auf soziale Probleme, die mit der Urbanisierung und Industrialisierung einhergingen. Dabei lag die Betonung der Praxis darin, dass sich die Menschen mit ihren Problemen an ihr Umfeld und an die Normen sowie Werte der Gesellschaft anpassen sollten, welche von Autoritätspersonen definiert wurden. In dieser Betrachtung kann Soziale Arbeit als Kontrollinstrument angesehen werden, um eine gesellschaftliche Ordnung zu schaffen. Dabei wurde das Individuum als Mittel zum Zweck gesehen, um ein von der Autoritätsperson bestimmtes Ideal zu erreichen (S. 45). Seit dem Erlangen der Unabhängigkeit jedoch, wurde die soziale Wohlfahrt dezentralisiert, sodass zahlreiche Sozialämter in fast jedem Viertel vorhanden sind, um unterschiedliche Bereiche wie Kindeswohl, Jugendkriminalität, Sozialhilfe und Beratung abzudecken (S. 36-38).

Spitzer (2019) hält fest, dass wie in anderen Regionen Afrikas die Soziale Arbeit in **Ostafrika** ebenfalls während der Kolonialzeit etabliert wurde. Dabei sind folgende zwei Stränge zu erkennen (S. 570):

Während der *elementaren Phase* wurden soziale Wohlfahrtsdienstleistungen durch die Kolonialverwaltung und das Missionieren eingeführt. In der *zweiten Phase* verbreiteten sich moderne Ausbildungsinstitutionen für Soziale Arbeit nach dem Erlangen der Unabhängigkeit der verschiedenen ostafrikanischen Länder.

Laut Twikirize (2014) wurde das Departement für Soziale Arbeit an der Makerere Universität in **Uganda** im Jahr 1963 eröffnet (S. 141). Allerdings wurde die Soziale Arbeit laut Wamara et al. (2023) bereits anfangs der 1950er Jahre durch die britische Kolonialverwaltung eingeführt, da die Urbanisierung Herausforderungen hervorrief (S. 1399). Dadurch ermöglichte, gemäss den Erläuterungen von Bhangyi und Rømer (2025), die koloniale Regierung die Dominanz und soziale Kontrolle über Uganda, da die Soziale Arbeit deren Interessen vertrat (S. 276).

Gemäss Wairire et al. (2014) begannen in **Kenia** erste sozialarbeiterische Ausbildungen im Jahr 1963, da das Erlangen der Unabhängigkeit einen hohen Bedarf an geschulten Sozialarbeitenden forderte (S. 1). Jedoch war die Soziale Arbeit seit der Kolonialzeit für viele Menschen aus Kenia lediglich der reaktive Ansatz der psychosozialen und materiellen Unterstützung, weswegen nach wie vor eine Abhängigkeit bestand (S. 99). Es bestehen daher Diskrepanzen zwischen der praktischen Umsetzung und den Bedürfnissen sowie Wünschen der indigenen Menschen, welche jedoch vermehrt durch geeignete Methoden adressiert und neu geformt werden (S. 90-99).

Gemäss Njimba (2011) begann die sozialarbeiterische Praxis in **Tansania** bereits im Jahr 1947, als die britische Kolonialmacht Bewährungsdienste einführte. Dabei dienten soziale Wohlfahrtsprogramme als Instrument, um Personen, die gegen das Gesetz verstieessen, zu kontrollieren und Gesetzestreue zu schaffen (zit. nach Mabeyo, 2014, S. 126). Mabeyo (2014) hält kritisch fest, dass erste sozialarbeiterische Dienstleistungen nicht aus den Bedürfnissen der Menschen in Tansania hervorgetreten sind, sondern aus den Interessen der Kolonialmächte, um ihren Schutz zu gewährleisten (S. 127).

Diese Zusammenfassungen zeigen auf, wie die Soziale Arbeit grundsätzlich die Interessen der Kolonialmächte vertrat und als Instrument eingesetzt wurde, um Kontrolle zu wahren und eine bestimmte Personengruppe zu fördern und zu bevorzugen.

Dabei fällt Spitzer (2019) auf, dass die meisten Bildungsstätten für Soziale Arbeit in diesen Regionen über unzureichende Ressourcen verfügen und sich nach wie vor stark an Theorien, Konzepten und Methoden aus dem Westen anlehnen. Es existiert kaum Literatur für Soziale Arbeit, die im Land selbst verfasst wurde (S. 571). Deswegen fordern Rankopo und Osei-Hewdie (2011) ein, dass sich die Soziale Arbeit im afrikanischen Kontext von der westlichen wie auch von anderen nicht-afrikanischen Narrativen loslösen muss, da diese nicht miteinander kompatibel sind (S. 139).

Laut Graham und Al-Krenawi (2013) geschah dasselbe im **Norden Afrikas**. Denn ungefähr im Jahr 1933 wurde die Soziale Arbeit eingeführt, welche auf kolonialen, importierten Praxismodellen basiert. Der Kolonialismus, welcher politischen Institutionen geschadet hat, formte eine instrumentelle, selektive und eine nicht ganzheitliche Soziale Arbeit. In Kairo wurde die erste Ausbildungsstätte für Soziale Arbeit im Jahr 1936 gegründet, wobei diese nach wie vor stark von westeuropäischen sowie nordamerikanischen Ansätzen geprägt ist (S. 1-3). Denn anhand der Erläuterungen von Twikirize und Spitzer (2019) ist die Bildung in Afrika nach wie vor durch das koloniale Erbe geprägt. Westliches Wissen und westliche Kultur werden von dominanten Gruppen mitsamt der Eliten Afrikas auf Kosten des afrikanischen kulturellen Erbes als überlegen präsentiert (S. 3). Laut der Begründung von Maathai (2009) liegt dies daran,

dass die afrikanische Kultur und Tradition während und nach der Kolonialzeit dämonisiert wurden. Nach der Unabhängigkeit wurden die Menschen aus Afrika gedrängt, ‚sich zu modernisieren‘, ihre Traditionen zu überwinden und neuere Kulturen anzunehmen. Die Folgen daraus sind ein gespaltenes Leben und eine Identitätskrise der Menschen aus Afrika. Afrikanische Gemeinschaften versuchen, ihre traditionellen Lebensweisen mit fremden Kulturen zu vereinbaren, obschon diese ihre eigene Kultur verurteilten und sie animierten, diese aufzugeben (S. 172-173). Graham und Al-Krenawi (2013) bestätigen diese Wechselwirkung, da eine Überschneidung zwischen Sozialer Arbeit und Werten der Gemeinschaft vor Ort stattfindet, weswegen die Soziale Arbeit in diesem Prozess eine neue Form einnimmt (S. 1-3).

Die erläuterte Entwicklung und Einflussnahme des Globalen Nordens in der Sozialen Arbeit nach der Kolonialzeit lässt sich in der Beschreibung von Purtschert et al. (2012, S. 17) verorten. Denn auch in der Sozialen Arbeit wirken kolonialistische Strukturen bis in die Gegenwart weiter. Auch Mwansa (2012) zeigt die Verwobenheit zwischen europäischen Entwicklungen und der Verbreitung sozialer Dienstleistungen, geprägt von kolonialen Interessen nach dem Zweiten Weltkrieg, auf. Er führt an, dass die Soziale Arbeit in zahlreichen afrikanischen Ländern ein Mittel war, um unter anderem Wirtschaftsinteressen ehemaliger Kolonialmächte zu folgen, welche die Lebensqualität von *Weissen* förderten und die einheimische Bevölkerung kontrollierten (zit. nach Ammann Dula und Rao Dhananka, 2023, S. 130-131).

3.1.2 Verbreitung nach Asien

Gemäss Hugman (2009) ist die Professionalisierungsgeschichte der Sozialen Arbeit in Teilen Asiens nahezu gleich alt wie im Globalen Norden. Der Unterschied lag jedoch darin, dass Länder des Globalen Nordens untereinander Vorstellungen über die Soziale Arbeit austauschten. Währenddessen war ihre Beziehung zum Globalen Süden vom Kolonialismus und nicht von wechselseitigem Austausch geprägt (S. 1144). Furuto (2013) führt aus, dass die westlichen Kolonialmächte und Missionare während der Kolonialzeit in Asien eindringen, zusammen mit der Industrialisierung und Urbanisierung, die dazu führte, dass das industrielle Wohltätigkeitsmodell eingeführt wurde (S. 14). Gemäss Gaol (2025) veränderte die koloniale Invasion in Asien signifikant die sozialen Strukturen der asiatischen Gesellschaften. Einerseits durch christliche Missionen, andererseits durch die politische und wirtschaftliche Dominanz der europäischen Kolonialmächte, welche die Missionierenden gegenüber den asiatischen Nationen unterstützten (S. 146). Diese Veränderungen betrafen laut Neubauer (2023) unter anderem das Bildungssystem und den aufkommenden Kapitalismus, indem westliche Ansätze gefördert wurden, um koloniale und industrielle Anforderungen zu unterstützen (S. 33). Darauf aufbauend hält Jayal (2023) fest, dass Bildung instrumentalisiert wurde, um elitäre Dominanz zu reproduzieren. Bestimmte Gruppen profitierten von Bildung und gewannen dadurch sozia-

les Kapital, was Ungerechtigkeiten verstärkte (S. 606). Demzufolge und in Anlehnung an Waters (2023) wurde die koloniale Sprache wie Englisch als Privileg dargestellt, um Erfolge zu erzielen, während lokale Sprachen verdrängt wurden (S. 164).

Gaol (2025) fasst zusammen, dass die Kolonialmächte ihre eigenen Bildungssysteme einrichteten und westliches Wissen durch Bildung, das Gesundheitswesen und die Soziale Arbeit wiedergaben, während lokales Wissen unterdrückt oder überarbeitet wurde (S. 146-153).

Paradoxaerweise schaffte laut Hammond (2023) dieser Bildungsrahmen versehentlich eine Grundlage dafür, dass die lokale Gemeinschaft die koloniale Herrschaft durch die Ideen der Demokratie, des Nationalismus und der Selbstbestimmung herausfordert (S. 514-533).

Ebenso entwickelte sich laut Gaol (2025) im späten 19. Jahrhundert eine Denkverschiebung der christlichen Missionierenden, indem sie die Widersprüche zwischen dem Kolonialismus und den christlichen Werten erkannten. Ehemalige Vertretende des Kolonialismus in diversen Ländern Asiens entwickelten Sympathie für die lokalen Bevölkerungsgruppen (S. 155-157).

Im Werk von Furuto (2013) wird festgestellt, dass diese sozialarbeiterischen Entwicklungen zum einen durch die historischen Ereignisse sowie durch importierte, westliche Ansätze geprägt waren, zum anderen ein Sozialsystem erforderlich war, um die Nationen nach den Konflikten wieder aufzubauen. Folgend wird anhand der Nationen China und Indien aufgezeigt, wie sozialarbeiterische Ausbildungsprogramme aufkamen.

In **China** wurde die Soziale Arbeit laut Li et al. (2012) in den 1920er Jahren initiiert, als Sozialwissenschaftler:innen mit westlichen Akademiker:innen und religiösen Gruppen in Kontakt kamen. Zwischen 1920 und 1949 war die Soziale Arbeit stark von westlichen Prinzipien und der westlichen Philosophie beeinflusst. Allerdings wurden die Sozialwissenschaften danach für über 30 Jahre eingestellt, da während der streng kontrollierten und zentralisierten Planwirtschaft Probleme wie Arbeitslosigkeit, Erwerbs- und Kinderarmut, Überalterung, Beeinträchtigung und Obdachlosigkeit nicht anerkannt wurden. Der Grund für den Wiederaufbau der Sozialen Arbeit war eine wirtschaftliche Reform, die sich von einer kontrollierten Planwirtschaft zu einer freien Marktwirtschaft bewegte, in der diese Probleme auch sichtbar wurden. Durch diesen Wandel entstanden zahlreiche Herausforderungen wie Konflikte und Verletzungen auf der Arbeit, fehlplatzierte Arbeitnehmende, Urbanisierung und verlassene Kinder. Dadurch wurde der Bedarf der vulnerabelsten Menschen deutlich. Zudem hat der Aufruf nach erhöhter Professionalität durch öffentliche Dienste die sozialarbeiterischen Bildungsmöglichkeiten vorangetrieben. Daraus folgend fand ein Paradigmenwechsel in der Führung der Regierung statt, weswegen sich die Soziale Arbeit und die dazugehörige Ausbildung rasch entwickelten (S. 636-640). Li et al. (2012) halten fest, dass China von den (Miss-)Erfolgen verschiedener Länder lernen konnte, um die sozialarbeiterische Bildung zu entwickeln. Dennoch argumentieren sie, dass eine Abhängigkeit von westlichen Modellen zu Problemen führt, da unterschiedliche Länder Herausforderungen anders angehen und eine direkte Anwendung ohne

Anpassungen Schwierigkeiten mit sich bringt (S. 643-644). Demzufolge erläutert Wang (2004), dass individuelle Unterschiede, Privatsphäre und Vertraulichkeit in der westlichen Sozialen Arbeit hohe Achtung erhalten. In einer Kultur des Kollektivismus wie in China, in der die Familie als Einheit gesehen wird, werden Problemlagen aus einer anderen Perspektive angegangen, weswegen eine Diskrepanz zwischen den gelebten Realitäten und den westlichen Modellen besteht (zit. nach Li et al. 2012, S. 644). Chen (2025) bestätigt die Existenz dieser Diskrepanz, da der Westen die Hilfe zur Selbsthilfe und dazugehörige Autonomie betont. Diese ist mit mehreren ostasiatischen Ländern unvereinbar, da sie die Gemeinschaft und die Kultur der gegenseitigen Verpflichtung vernachlässigt (S. 42-43).

Watt (2011) erläutert, dass in **Indien** neue Begriffe wie soziale Arbeit, soziale Wohlfahrt und nationale Effizienz eingeführt wurden, die von ‚modernen‘ und ‚wissenschaftlichen‘ globalen Innovationen beeinflusst wurden, um die Armen aus dem städtischen Raum ‚zurückzugewinnen‘ und zu ‚zivilisieren‘ (S. 23). Mann (2004) führt aus, dass die Vorstellung, die Menschheit zu ‚verbessern‘ in der politischen und wirtschaftlichen Elite Grossbritanniens weitverbreitet war und sich bis Britisch-Indien ausdehnte. Die britische Elite legte die Verbesserung als Auftrag zur ‚Massenzivilisierung‘ dar. Die Ideologie, dass das ‚unzivilisierte Volk‘ ‚verbessert‘ werden muss, wurde benutzt, um die britische Herrschaft zu rechtfertigen (S. 8). Wie Watt (2011) beschreibt, war die indische Bevölkerung dadurch verdammt, die ‚europäische Zivilisation‘ aufzuholen (S. 1). Die Heilsarmee betrachtete die Verbreitung des Christentums als Mission, um die ‚wilden‘, ‚unbändigen‘ und ‚untergetauchten‘ hervorzuheben. Durch die militärische Ausrichtung der Heilsarmee schafften sich die Kolonialherrscher ein fleissiges, diszipliniertes und gehorsames indisches Volk (S. 19). Der indische Verstand, welcher von Laster, Korruption, Unmoral, Laxheit und Zaghaftigkeit infiziert war, musste mit britischen Tugenden wie Fleiss, Ehrlichkeit, Industrie und Rationalität erleuchtet werden. So würden sie aufgeklärt, gebildet und glücklich werden (S. 15). Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde die Denkweise von Millionen von indischen Menschen ‚kolonialisiert‘. Europäische Diskurse über Fortschritt und westliche, zivilisierte Überlegenheit zerstreuten sich durch die ‚koloniale Kultur‘, die auch Bildung, Medien und die Sprache prägte (S. 21). Wie Zachariah (2004) feststellt, entwickelte sich anfangs der Moderne ein kultureller Widerstand, in dem ein Gegenentwurf zu den westlichen Ideologien durch die Ideen Gandhis dargestellt wird. Gandhi weigerte sich, an einer Debatte mit der Kolonialregierung teilzunehmen. Für Gandhi konnte das Problem der indischen ‚Rückständigkeit‘ dadurch gelöst werden, indem die Definitionen von Zivilisation abgelehnt wurden, welche auf materiellen statt auf spirituellen Werten beruhten. Er lehnte diese Vorstellung ab, weil die Verwestlichung als fremd und unmoralisch angesehen werden kann, welche die Kultur zerstört (S. 252). Um der Definition der ‚Rückständigkeit‘ entgegenzuwirken, entwickelte sich ebenfalls die Erkenntnis, dass Indien bereits vor kolonialen Zeiten eine bessere, zivilisiertere

und glorreiche Zivilisation hatte. Indien hatte weise Vorfahren, die ‚östliche‘ Prinzipien lebten, die sich nicht mit dem Glauben eines modernen Indiens widersprachen. Denn auch Indien kann ihre Traditionen leben und ihren eigenen fortschrittlichen Weg bestreiten (S. 267-268). Nebst China und Indien gibt es weitere Regionen in Asien, die verdeutlichen, wann sozialarbeiterische Ausbildungsprogramme angeboten und wie diese geprägt wurden. Diese werden folgend zusammengefasst erläutert:

In **Südkorea** wurde die Soziale Arbeit so Hong et al. (2013) im Jahr 1947 erstmals an einer Hochschule initiiert. Sozialarbeiterische Ansätze waren seit der Etablierung stark von den Vereinigten Staaten geprägt. Seit den 1980er Jahren wurde die Soziale Arbeit durch das Land anerkannt, als die Einkommensungerechtigkeit und die Armut aufgrund der rapiden Industrialisierung und Urbanisierung stiegen (S. 53). In **Hongkong** wurden laut Tsui et al. (2013) sozialarbeiterische Ausbildungsprogramme im Jahr 1950 durch die koloniale Regierung eingeführt, welche stark vom Westen geprägt waren und minimale Unterstützung gewährleisteten. Infolge sozialer Unruhen und schlechter Lebensbedingungen wurden sozialarbeiterische Tätigkeiten mithilfe von NGOs erweitert (S. 80-82). Obschon **Thailand** laut Mongkolnchaiarunya und Wattanakoon (2013) zu keinem Zeitpunkt eine Kolonie war, prägten westliche ‚Modernisierungsideen‘ das Sozialsystem, die durch westlich gebildete Eliten vorangetrieben wurden. Obwohl Thailand über mehrere Hundert Jahre und noch heute nach buddhistischen Werten wie Fürsorge, Grosszügigkeit und dem eigenen Interesse, das Gemeinwohl in den Hintergrund zu stellen, lebt, führte der Modernisierungsprozess dazu, dass soziale Einrichtungen und Verwaltungen sich nach dem Westen orientieren, wobei auch christliche Organisationen dazu beigetragen haben. Im Jahr 1954 wurde der Social Security Act mitsamt sozialer Dienstleistungen erlassen. Heutzutage prägen nach wie vor die buddhistischen Werte die soziale Wohlfahrt (S. 112-116). Gemäss Praptokoesoemo (1982) wurden in **Indonesien** soziale Dienstleistungen noch bevor das Land seine Unabhängigkeit erlangte, ungefähr im Jahr 1945, angeboten (zit. nach Fahrudin, 2013, S. 137). Fahrudin (2013) erläutert, dass niederländische und japanische Kolonialmächte lediglich die bereits existierenden sozialen Einrichtungen mit minimalen Beträgen subventionierten, weswegen eine dezentralisierte soziale Wohlfahrt bestand. Vor allem religiöse und gemeinschaftliche Organisationen boten informelle soziale Dienstleistungen an. Soziale Arbeit wurde formell nach Erlangung der Unabhängigkeit etabliert, um vor allem Kriegsoffer unterstützen zu können. Westliche finanzielle Unterstützung half, die soziale Wohlfahrt zu erweitern und die formelle Bildung zu etablieren. Daher weisen der sozialarbeiterische Ausbildungsweg und die Professionalisierung grosse Ähnlichkeiten mit dem Westen auf (S. 137-139). Auch im **Nahen Osten** oder in den Worten von Al-Krenawi und Graham (2003) in der ‚arabischen Welt¹⁰‘ wurde die Soziale Arbeit in der Zwischenkriegszeit und nach dem Zweiten Weltkrieg transferiert (S. 76). Nach Ragab (1995) entwickelten Länder wie Saudi-

¹⁰ Länder in Afrika und Asien

Arabien, Libyen¹¹, Irak, Syrien, Kuwait, Katar, Vereinigten Arabischen Emirate anfangs der 1960er Jahre ihre eigenen sozialarbeiterischen Ausbildungsprogramme, wobei sich diese stark an der ägyptischen Sozialen Arbeit anlehnten. Dies bedeutete, dass die aufgeführten Länder vorrangig gemäss amerikanischen sozialarbeiterischen Modellen arbeiteten, da Ägypten sich auf die amerikanischen Konzepte stützte. Des Weiteren wurde die arabische Welt stark von französischen und britischen Kolonialmächten beeinflusst, weswegen die Soziale Arbeit überhaupt etabliert wurde (zit. nach Al-Krenawi und Graham, 2003, S. 77-78). Infolgedessen ist die Soziale Arbeit gemäss Al-Krenawi und Graham (2003) im arabischen Kontext inkompatibel (S. 76).

Zusammengefasst beschreiben Cox (1997, S. 371-372) und Chi (2005, S. 376-377) den Prozess in drei Phasen, in welchen sich die Praxis und Ausbildung der Sozialen Arbeit in Asien und in der pazifischen Region entwickelt haben, auch wenn diese Phasen nicht unter dem Namen der Sozialen Arbeit erfasst werden.

1. Phase: Traditionelle Wohlfahrtssysteme

Traditionelle Wohlfahrtssysteme sind weit verbreitet und beruhen auf kulturellen, indigenen Praktiken sowie auf Handlungen der Wohltätigkeit. Diese Systeme sind mit den entsprechenden kulturellen Merkmalen vereinbar und gelten als Vorgänger der Sozialen Arbeit, die später von westlichen Kolonialmächten eingeführt wurde.

2. Phase: Industrielle Wohltätigkeit

Das Erscheinen der westlichen Kolonialmächte und Missionare in Verbindung mit der rapiden Industrialisierung sowie Urbanisierung führte zum Modell der industriellen Wohltätigkeit. Westliche Modelle der helfenden und wohltätigen sozialen Dienstleistenden wurden in Schulen der Sozialen Arbeit eingeführt. Die Industrialisierung und Urbanisierung brachten einzigartige Probleme mit sich, weswegen westliche Modelle den Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung nicht gerecht wurden. Nichtregierungsorganisationen (NGOs), welche ursprünglich als koloniale Aussenposten westlicher Organisationen waren, betreiben noch heute Waisenhäuser, geschützte Arbeitsplätze und Ausbildungszentren für Jugendliche, die in der westlichen Perspektive als Wohltätigkeit basieren.

3. Phase: moderne, indigene, kontextrelevante Ansätze

In dieser Phase haben NGOs angefangen, politisches Bewusstsein und die uneingeschränkte Beteiligung der Betroffenen hervorzuheben. Sozialarbeitende experimentieren mit unterschiedlichen Methoden, um das Gemeinwesen zu entwickeln. Es wird nach institutionalisierten Antworten auf lokale Probleme gesucht. Westliche Fachpersonen, die von der Wirksamkeit der importierten Ansätze überzeugt waren, wendeten diese im eigenen Land an, während lokal ausgebildete Fachpersonen unzufrieden mit diesen Ansätzen waren. Deswegen begannen

¹¹ Libyen ist in dieser Auflistung das einzige Land auf dem Kontinent Afrika, alle anderen Länder befinden sich in Asien

sie, adäquate lokale Ansätze anzuwenden, um sich von der Abhängigkeit vom Westen lösen zu können.

3.2 Soziale Arbeit als Kontroll- und Diskriminierungsinstrument

Wie in Kapitel 2.2 dargestellt, betonen auch Braches-Chyrek und Sünker (2024), dass die Professionsgeschichte der Sozialen Arbeit ihren Ursprung in Europa und den Vereinigten Staaten hat und in den 1920er Jahren entstand. Die aufklärerischen Gedanken gemäss Kant prägten das initiale Verständnis von Sozialer Arbeit. Fassbare Konzepte, Methoden und Theorien der Sozialen Arbeit wurden in Europa und den Vereinigten Staaten durch Frauen-, Jugend- und Arbeiterbewegungen ermöglicht und entwickelt, da diese die unwirksame sowie strukturlosen Armenfürsorge kritisierten (S. 18-19). Aufbauend auf der Analyse der postkolonialen Perspektive und der imperialistischen Verbreitung wird ersichtlich, dass staatliche Institutionen Machtverhältnisse reproduzierten und Diskriminierung legitimierten, wobei dies in Anlehnung an Kapitel 1.3 nach wie vor praktiziert wird (vgl. AsylG, 1998, § 82, Abs. 3). So verdeutlichen auch Ioakimidis und Wyllie (2023), wie die Soziale Arbeit an Formen der institutionellen Gewalt sowie Unterdrückung mitschuldig war und wie sie als Kontrollinstanz benötigt wurde. Sie zeigen auf, dass der Staat etliche Schichtungen – Kategorien, in denen Menschen zugeordnet wurden und dadurch Machtverhältnisse und Diskriminierungen entstanden – der menschlichen Existenz als unerwünscht, problematisch und gefährlich kategorisierte. Das fundamentale und andauernde Anliegen der Sozialen Arbeit im 20. Jahrhundert war es, idealtypische Familien in der Arbeiterklasse zu gestalten, damit die kapitalistische Wirtschaft wachsen kann. Dies wurde angestrebt, indem das Verhalten und Denken der Menschen in einer gewissen Weise geformt wurde. Um die Produktions- und Konsumtionsbinarität der Industriemetropolen der Moderne aufrechtzuerhalten, wurden soziale Rollen insbesondere nach den Kategorien Klasse und Geschlecht verteilt. Männer galten als Ernährer, Frauen als lebenslange Fürsorgerinnen und Kinder wurden als zukünftige Arbeitskräfte oder als Last angesehen. Damit konnten Familien als Produktionseinheit für die kapitalistische Wirtschaft eingesetzt werden. Die Fürsorgeverantwortung wurde vom Staat auf die Familie übertragen, und die Moral wurde durch die Funktionsfähigkeit der Familie aufrechterhalten (S. 5-6). Diese Unterdrückung zeigte sich ebenso in der Umsetzung von Strategien und in der Politik, welche den Kolonialismus und rassistische Hierarchien ermöglichte. Ein Ziel dieses systematischen Vorgehens war, den aufkommenden Kapitalismus von der Kritik des Systemversagens zu befreien, da Kritiker:innen auf Defizite des Systems hinwiesen, die soziale Ungleichheiten verursachten und aufrechterhielten. Ein weiteres Ziel war es, den Ausdruck eines individuellen Narrativs zu verleihen, welches die Ärmsten in der Gesellschaft pathologisierte (S. 9). Ioakimidis und Wyllie (2023) führen weiter aus, dass die Brutalität der kolonialen Expansion und rassisti-

schen Hierarchien damit gerechtfertigt wurde. Menschen, die nicht *weiss*-europäischer Herkunft waren, wurden als minderwertig sowie unmenschlich dargestellt und waren es deswegen würdig, ausgebeutet und grausam behandelt zu werden (S. 9).

In den 1830er Jahren kamen vermehrt Tendenzen auf, Differenzen der ethnischen Zugehörigkeit zuzuschreiben (vgl. Salesa, 2011). Demzufolge war es üblich, dass europäische und amerikanische Vertretende einer rassifizierten Wissenschaft in den Kolonialsiedlungen ausserhalb Europas und Amerikas herumreisten, um Auswirkungen von Eheschliessungen unter unterschiedlichen Ethnien zu untersuchen (vgl. Salesa, 2011 und Sysling, 2016). Die ‚Vermischung‘ der verschiedenen Ethnien gemäss Salesa (2011) war ein wiederkehrendes Problem für das britische Weltreich und seine Kolonien während des 19. Jahrhunderts. Denn in den ganzen Weltreichen bestanden ‚schwarze und gelbe‘ Gefahren. Um sich dieser Herausforderung zu stellen, wurden neue Debatten über Menschen, Ethnien, Natur und das ‚Göttliche‘ geführt, da Untersuchungen über die ethnische Vermischung und die unterschiedlichen Eigenschaften Klarheit verschaffen könnten (S. 1-5).

Hunt (1864) stellte die Frage: „Does not the success of our colonisation depend on the deductions of our science?“ (xciii). Diese Art von Forschung wurde legitimiert, um die Wissenschaft voranzutreiben (xciii).

In den Vereinigten Staaten sowie in Europa trat die Pseudowissenschaft der Eugenik laut Ioakimidis und Wyllie (2023) aus diesen Tendenzen hervor. Ebenso wurde sie aus der Theoretisierung der aufgelisteten Strategien sowie Politiken und aus der rasch voranschreitenden Entwicklung der Natur- und Ingenieurwissenschaften entwickelt (S. 9).

Das National Human Genome Research Institute (NIH, 2022) erläutert, dass Francis Galton, Cousin von Charles Darwin, den Begriff der Eugenik im Jahr 1883 prägte. Er definierte die Eugenik als die Untersuchung von gesellschaftskontrollierten Massnahmen, welche die rassischen Eigenschaften zukünftiger Generationen physisch wie auch psychisch verbessern oder beeinträchtigen können. Er behauptete, dass der Gesundheitszustand und die sozialen sowie intellektuellen Merkmale auf die Vererbung und auf die ethnische Zugehörigkeit zurückzuführen sind. Während der 1870er und 1880er Jahre wurde vermehrt über die ‚menschliche Verbesserung‘ diskutiert, sodass die Ideologie des wissenschaftlichen Rassismus sich verbreitete und üblich war. Vermeintliche Expert:innen kategorisierten Einzelpersonen sowie Gruppen entweder als über- oder unterlegen und glaubten, dass biologische und verhaltensbezogene Eigenschaften unveränderlich seien.

Laut Ioakimidis und Wyllie (2023) hatten die Fortschritte in den Natur- und Ingenieurwissenschaften tiefgreifende Folgen. Sie regten eine ‚Sozialwissenschaft‘ an, die im 19. Jahrhundert versuchte, die Gesetze der Natur auf menschliche Gesellschaften zu imitieren und anzuwenden. Dabei wurden die Theorien der Evolution durch natürliche Selektion gemäss Charles Dar-

win und die Vererbungslehre gemäss Gregor Mendel als sichere, angemessene und überzeugende Erklärungen anerkannt, die Armut, Ungleichheit und Kleinkriminalität begründeten (S. 9). Denn gemäss Darwin (1981) übertreffe die westliche Nation Europas unermesslich ihre ‚wilden‘ Vorfahren und stehe auf dem Gipfel der Zivilisation (S. 178).

Die Vorstellungen der Eugenik prägten die Sozialwissenschaften, einflussreiche Organisationen und Politikmachende, genauso wie die Soziale Arbeit (vgl. Leonard, 2005, S. 757-791). Im Sinne von Ioakimidis und Wyllie (2023) vermittelten demzufolge Befürwortende der Eugenik der Gesellschaft die Legitimität dieser Pseudowissenschaft, um gesellschaftliche Probleme zu untersuchen und zu lösen, gestützt auf den ‚wissenschaftlichen‘ und industriellen Fortschritt (S. 9-12).

Gemäss Leonard (2003) war die Auffassung, dass gewisse Menschengruppen, vor allem Schwarze, asiatische, süd- und osteuropäische sowie geistig und körperlich beeinträchtigte Menschen von Natur aus minderwertig und unterlegen seien, kein neues Gedankengut. Jedoch wurde diese Vorstellung systematisch eingesetzt, um Probleme insbesondere im Arbeits- und Migrationsbereich zu erklären. Zudem wurden neue Theorien entwickelt und vertreten, welche die Eugenik in den bereits tief vorhandenen und verwurzelten Vorurteilen in Amerika förderten, indem sie der Pseudowissenschaft eine neue Wichtigkeit verliehen (S. 688).

Diese Behandlungen und dieses Gedankengut der Eugenik fanden nicht nur in Amerika, sondern auch in Europa Anwendung. Die britische eugenische Gesellschaft unterstützte, prägte und finanzierte die Soziale Arbeit (vgl. Welshman, 1999, S. 457-476). Gemäss Welshman (1999) versuchte diese Gesellschaft, von der Aufmerksamkeit der ‚sozialen Problemgruppe‘ – ‚Problemfamilien‘ – Profite zu erzielen und unterstützte willkürliche Untersuchungen zu Familienleben, um aufzuzeigen, dass Armut erblich sei (S. 459). Zahlreiche europäische Länder bezogen sich auf die Eugenik und deren Behandlungen, welche unter anderem Auswirkungen auf die Sozialwissenschaften, die Politik und die Soziale Arbeit hatten (vgl. Turda und Weindling, 2007). Gemäss Turda und Balogun (2023) wurden eugenische Strategien entwickelt, um das Kolonialsystem aufrechtzuerhalten, welche mit Programmen koexistierten, die das Wohlergehen europäischer Nationen steigern sollten. In der Eugenik standen immer Machtausübung und Kontrolle im Vordergrund, um die Rechte der privilegierten *weissen* Europäer:innen zu erhalten und ihre Überlegenheit gegenüber anderen zu bestätigen (S. 168-171). Diese Dominanz erkennt auch Swaisland (2000), da die Aborigines Protection Society (APS) Sorgen um das Wohlergehen der indigenen Menschen formulierte, es jedoch vielmehr um die Machtdemonstration ging, welche sich in der strukturellen Überlegenheit zeigte. Trotz der vermeintlichen Sorge hat die APS den Widerspruch zwischen ihrer geäußerten Sorge und den Schäden, welche durch den darwinistischen Glauben und die koloniale Expansion entstanden, nie gelöst (S. 267). Daran anknüpfend zeigt Salesa (2011) auf, dass die APS die Church Missionary Society (CMS) in Neuseeland ersuchte, für eine „bessere Erziehung und geistige Kultur“

der neuseeländischen Frauen zu sorgen. Dadurch würden sie richtig kultiviert und zum Glück der Kolonie beitragen, wenn sie als Gefährtinnen der Europäer genommen würden. Die Vermischung von indigenen und europäischen Menschen würde durch Bildung eine akzeptable häusliche Einheit eines zivilisierten britischen Gemeinwesens geben, die nicht erniedrigt, sondern erhebend sein würde (S. 144).

Während des späteren 19. und anfangs 20. Jahrhunderts beanspruchten laut Fieldhouse (1982) Europäer:innen ganze Kontinente und Subkontinente. Innerhalb weniger Jahrzehnte erzwangen und errichteten sie ihre Regierungssysteme. So bedeckten in den 1930er Jahren, wie in Kapitel 3.1 erwähnt 84.6 % der globalen Flächen Kolonien wie auch ehemalige Kolonien (S. 373).

Die Erläuterungen gemäss Ioakimidis und Wyllie (2023), die aufzeigen, dass die Soziale Arbeit an institutioneller Gewalt und Unterdrückung mitschuldig war und als Kontrollinstanz benötigt wurde (S. 5-6), werden meines Erachtens dadurch bestätigt, dass sich überhaupt eine Pseudowissenschaft durchsetzen konnte. Diese sollte die Überlegenheit von *weissen* Personen deklarieren können, welche die Praxis der Sozialen Arbeit prägte.

Zwischenfazit und Bezug zur Fragestellung

Dieses Kapitel behandelt kritisch die historische Entwicklung und imperialistische Verbreitung der Sozialen Arbeit. Es zeigt auf, dass die Soziale Arbeit im Globalen Süden nicht durch soziale Bedürfnisse der Bevölkerung hervorgerufen, sondern als Machtinstrument benutzt wurde. Die westliche Epistemologie, koloniale Strukturen und rassifizierte Hierarchien prägten die Entstehung der Sozialen Arbeit und beeinflussen noch gegenwärtig die Praxis. Auf dem afrikanischen Kontinent sticht ein klares Muster heraus, nämlich, dass die Soziale Arbeit während der Kolonialzeit etabliert wurde, um koloniale Dominanz und den Status quo zu wahren. In einigen Ländern wurden den Angehörigen der Schwarzen Menschen und People of Color soziale Leistungen verwehrt, während sie strengen Kontrollmassnahmen unterlagen. Auf dem asiatischen Kontinent treten insbesondere zwei Muster hervor. Zum einen diente die Etablierung der Sozialen Arbeit der Aufrechterhaltung der Dominanz kolonialer Mächte, zum anderen wurde sie erst nach der Kolonialzeit entwickelt und vorangetrieben, um das eigene Land wieder aufzubauen. Dennoch prägte die Kolonialzeit auch Länder, die nie kolonialisiert wurden, weswegen die westliche Epistemologie und die westlichen sozialarbeiterischen Ansätze in allen Ländern und auf beiden Kontinenten klar herausstechen. Christliche Missionen wurden im Rahmen der ‚Zivilisierung‘ vorangetrieben, traditionelle und indigene Ansätze sowie Sprachen wurden unterdrückt. Auf beiden Kontinenten sticht heraus, dass die kolonialen und kapitalistischen Interessen die Abhängigkeit der Menschen aus Afrika und Asien gegenüber dem Westen verstärkten. Diese Entwicklungen führten zu ideologischen Vorstellungen, die durch die eugenische Pseudowissenschaft untermauert und durchgesetzt wurden. Die Eugenik, die

stark von der Schweiz vorangetrieben wurde (vgl. Kapitel 2.2), wurde als legitime Begründung angesehen, um rassifizierte und diskriminierende Strukturen sowie die *weisse* Dominanz aufrechtzuerhalten. Ebenso unterstützte die eugenische Gesellschaft die Soziale Arbeit finanziell und prägte ihr ‚wissenschaftliches‘ Verständnis und Vorgehen. Beide Kontinente sind bestrebt, die Soziale Arbeit den lokalen Gegebenheiten anzupassen sowie angemessen zu praktizieren und weniger auf die westlichen sozialarbeiterischen Ansätze Bezug zu nehmen.

Bezogen auf die Fragestellung „*Wie kann die westliche Soziale Arbeit aus theoretischen Konzepten des Globalen Südens lernen, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten?*“ zeigt Kapitel 3 auf:

- wie strukturelle Diskriminierung durch die koloniale Geschichte tiefe Wurzeln schlägt. Diese Art von Diskriminierung wurde durch den Globalen Norden mit einer klaren Intention verfolgt und wirkt weiterhin stark in der Gegenwart nach;
- wie der Individualismus gefördert, idealisiert und dadurch als fortschrittlich wahrgenommen wurde, während traditionelle, gemeinschaftliche und spirituelle Werte als unwürdig sowie rückständig dargestellt wurden;
- wie westliche sozialarbeiterische Konzepte angewendet werden, obschon sich diese im Kontext der unterschiedlichen Regionen im Globalen Süden als ungeeignet erweisen;
- wie die Soziale Arbeit nicht der heutigen globalen Definition gemäss IFSW (2014) entspricht, weswegen theoretische Konzepte aus dem Globalen Süden als gleich- und vollwertiges Wissen beigezogen werden müssen, um eine gerechte Soziale Arbeit zu praktizieren;
- wie die Verbreitung der Sozialen Arbeit in Afrika in erster Linie die Interessen der Kolonialmächte vertrat und als Kontrollinstrument benutzt wurde, um *weisse* Personen zu fördern und zu bevorzugen;
- wie die koloniale Invasion in Asien signifikant die sozialen Strukturen veränderte, indem christliche Missionen durchgeführt und politische sowie wirtschaftliche westliche Dominanz gefördert wurde;
- wie die Vorstellungen der Eugenik die Sozialwissenschaften prägten.

4 Strukturelle Diskriminierung

Aus den vorhergehenden Kapiteln wird deutlich, wie Menschen aus dem Globalen Süden diskriminiert wurden und sich diese Diskriminierung strukturell verfestigt hat. Dieses Kapitel dient dazu, eine theoretische Basis zu schaffen, um ein grundlegendes Verständnis zur strukturellen Diskriminierung zu ermöglichen.

Nebst der Ausweitung der kolonialen Dominanz einer einzigen *weissen* Ethnie entstanden laut Quijano (2000) weltweit neue Klassifizierungen, indem Menschen ‚farblich‘ zugeordnet wurden (S. 217). Durch diese Klassifizierung verdeutlicht Bonilla-Silva (2006), dass eine neue soziale Struktur – ein rassifiziertes soziales System – daraus entsprungen ist. Dieses gewährte *weissen* Menschen gegenüber ‚nicht-*weissen*‘ Menschen Privilegien, die in Kapitel 1.2 erwähnt wurden. Diese rassifizierte Struktur dehnte sich global aus und betrifft alle Gesellschaften, in denen Menschen aus Europa ihren Einfluss hatten (S. 9). An diesem Punkt erinnere ich an die Kapitel 3.1 und 3.2, in denen Fieldhouse (1982) erläutert, dass in den 1930er Jahren 84.6 % der globalen Fläche Kolonien sowie ehemalige Kolonien waren (S. 373), um aufzuzeigen, dass diese neue Struktur beinahe die ganze Welt betrifft.

Gemäss Quijano (2000) steuerte dieses rassistische soziale System dazu bei, neue Arbeits- und Ausbeutungsformen des kolonialen Kapitalismus zu formen. Für Arbeit wurde ausschliesslich das *Weissein* mit Lohn assoziiert, genauso wie Führungspositionen in der kolonialen Verwaltung. Durch diese privilegierte Stellung kontrollierten *weisse* Personen den Gold- und Silberhandel, während die indigenen und Schwarzen Personen unentgeltlich die Metalle beschaffen mussten. Dadurch entstand ein Prozess, welcher sich mit der Zeit zu einem vollständig monetarisierten Handelsaustausch entwickelte, indem die *Weissen* über Kontrolle und Kapital verfügten und bestimmten. Das Muster der ungleichen Machtverteilung nach Ethnizität und Lohnhöhe prägt noch heute den Alltag (S. 217). Diese Ungerechtigkeiten erfassen auch Jugov (2017) und Young (2016), wobei sie ausschliesslich den Begriff der strukturellen Ungerechtigkeit verwenden. Strukturelle Diskriminierung wird nicht verwendet, dennoch argumentiere ich in Anlehnung an Bielefeldt (2010), dass die angewendeten Beschreibungen gemäss Jugov (2017) der strukturellen Diskriminierung entsprechen. Denn Bielefeldt (2010) erläutert, dass strukturelle Diskriminierung „Formen von Diskriminierung, hinter denen nicht (oder jedenfalls nicht direkt) ein oder mehrere personale ‚Tätersubjekte‘ stehen, sondern die aus existierenden gesellschaftlichen Strukturen resultieren“ sind (S. 30).

Jugov (2017) legt dar, dass strukturelle Diskriminierung aus komplexem Zusammenwirken von globalen Institutionen und Prozessen sowie sozialen Regeln entsteht (S. 153). Wenn bestimmte Gruppen gegenüber anderen aufgrund willkürlicher Verteilung von Machtpositionen anhaltend benachteiligt werden, besteht ein ungerechtes soziales Regelsystem. Ist diese will-

kürliche Machtverteilung ausgesprochen widerstandsfähig und tief verankert, liegt eine strukturelle Diskriminierung vor, welche auf einer Grundlage von Machtungleichgewicht zurückzuführen ist (S. 155). Young (2011) beleuchtet, dass strukturelle Ungerechtigkeit besteht, wenn soziale Prozesse umfassende Gruppen systematisch der Dominierung oder Deprivation aussetzen, während sie gleichzeitig anderen Dominanz und Vorteile gewähren. (S. 52). Laut Jugov (2017) bleibt die strukturelle Diskriminierung unbeachtet, wenn der Fokus lediglich auf dem individuellen Verhalten liegt, welches von einer bestimmten sozialen Position geprägt ist. Infolge dessen wird sie aufrechterhalten und reproduziert (S. 151-182). Teo (2017) erweitert diese Überlegungen und zeigt auf, dass Geisteswissenschaften im Westen den Menschen in der Regel als einzelnes Individuum betrachten und die sozialen sowie historischen Entwicklungen vernachlässigen. Probleme werden dementsprechend auf das Individuum reduziert. Strukturelle, gesellschaftliche Umstände werden dadurch nicht berücksichtigt und bleiben unhinterfragt (S. 285-286). In diesem Zusammenhang führt Prins (2002) die doppelte Botschaft auf, dass „if you want to be equal to us, then don't talk about differences; but if you are different from us, then you are not equal“ (zit. nach Wekker, 2016, S. 15). Diese Aussage impliziert meines Erachtens, dass strukturelle Diskriminierung abgelehnt wird, weil die Mehrheitsgesellschaft still den Glauben an die Gleichheit aufrechterhält und die Realität der strukturellen Ungerechtigkeiten ausblendet. Die Struktur selbst verbirgt die strukturellen Ungerechtigkeiten und überträgt die Verantwortung auf das Individuum. Vermeintliches Versagen wird der einzelnen Person zugeschrieben und blendet die strukturellen Rahmenbedingungen aus. Diese Implikation wird durch Baquero Torres et al. (2024) bestätigt, indem sie aufzeigen, dass das Fördern des Individualismus strukturelle Rahmenbedingungen ausblendet und verhindert, dass diese verändert werden (S. 12-13).

Bonilla-Silva (2006) hebt hervor, dass solche Strukturen aufrechterhalten bleiben und reproduziert werden, weil Personen, die der dominanten Ethnie angehören, materielle Vorteile daraus erhalten und sich ringen, diese Position zu wahren. Im Gegensatz dazu versuchen Menschen, die den ethnischen Minderheiten angehören, die Gegebenheiten zu verändern oder sich mit ihrer sozialen Position abzufinden (S. 9). Hier merke ich erneut an, dass, wie in Kapitel 1.2 erläutert, auch die Soziale Arbeit von *weissen* Personen dominiert wird (vgl. Tissberger, 2020, S. 96) und westliche Ansätze global verbreitet wurden (vgl. Kapitel 2). Deshalb schlägt Jugov (2017) vor, dass sich Menschen im Kollektiv einbringen müssen, um gerechte politische Institutionen zu bilden. Denn die Verantwortung für die Minimierung der strukturellen Ungerechtigkeit muss im Kollektiv geteilt sein, damit sich soziale Regeln und Normen verändern, da die individuelle Verantwortlichkeit nicht reicht (S. 151-182). Ähnlich regt Bonilla-Silva (2006) an, dass vor allem *weisse* Personen sich zusammentun und eine soziale Bewegung gegen Rassismus vorantreiben müssen. Dafür muss diese Personengruppe auch willig sein, der Welt

mitzuteilen, dass Menschen der Minderheit benachteiligt sind, wenn *Weisse* gewisse Handlungen vornehmen oder Aussagen treffen. Zudem ergänzt er, dass das *Weissein* herausgefordert werden sollte. Beispielsweise können in der Nachbarschaft kritische Fragen gestellt werden, da die Sorge besteht, dass diese Gemeinde als rassistisch gilt, weil keine Schwarzen Personen und People of Color in der Nachbarschaft leben. Obschon er individuelle Ansätze vorschlägt und die Wichtigkeit auf dieser Ebene betont, hebt Bonilla-Silva (2006) hervor, dass eine kollektive Beteiligung notwendig ist, um rassifizierte Ungleichheiten zu reduzieren. Weiter ist es dringend notwendig, dass sich die Menschen der Minderheitsgruppen zusammenschließen und nicht einzeln dagegen ankämpfen (S. 232-233).

Diese Beschreibungen gelten auch für die Schweiz. Menschen aus Minderheitsgruppen werden in der Schweiz strukturell in verschiedenen Lebensbereichen diskriminiert, wie die Grundlagenstudie zu strukturellem Rassismus in der Schweiz von Mugglin et al. (2022) verdeutlicht. Beispielgebend wird folgend zusammenfassend auf den Bereich der Arbeit eingegangen, welcher in der Studie von Fibbi et al. (2022) erforscht wurde. Diese Studie zeigt, dass sich Rückmeldungen von Arbeitgebenden zu gleichwertigen Bewerbungsunterlagen und Ausgangslagen signifikant unterscheiden, abhängig vom Unterschied des Bewerbungsfotos einer *weissen* und einer Schwarzen Person. Zu der Stellenanzeige wurden zwei fiktive Bewerbungsunterlagen mit dem genannten Fotounterschied übermittelt. Das Resultat zeigt, dass die Wahrscheinlichkeit, dass Schwarze Bewerbende zu einem Bewerbungsgespräch eingeladen werden, tiefer ist als bei *Weissen*. Somit müssen Schwarze Bewerbende 30 % mehr Bewerbungen einreichen und werden deutlich weniger zu Vorstellungsgesprächen eingeladen als *weisse* Bewerbende. Menschen mit einem kosovo-albanischen Namen sind genauso von der Benachteiligung betroffen (S. 1515-1535).

Nach Mugglin et al. (2022) wird Rassismus in der Schweiz „oft ausschliesslich dem Fehlverhalten von Einzelpersonen oder extremistischen Randgruppen zugeschrieben und skandalisiert. Oder aber er wird heruntergespielt.“ Demgemäss werden strukturell verankerte Mechanismen wenig beachtet oder abgelehnt, vorwiegend von Menschen, die selbst wenig Diskriminierung erfahren. Diese Tendenz wird von einem abwehrenden Verhalten gegenüber der Bewusstseinschaffung dieser Thematik bestärkt, welches oft unbewusst erfolgt, jedoch erhebliche Wirkung zeigt. Deswegen wird Rassismus als nachrangiges Problem angesehen (S. 47). Diese abwehrende Haltung entspricht dem Inhalt in Kapitel 2.2, nämlich dass sich die Schweiz von ihrer diskriminierenden Beteiligung distanziert.

In eigenen Worten heisst es, dass ein diskriminierendes System aufrechterhalten bleibt, auch wenn eine Einzelperson kein sichtbar diskriminierendes Verhalten aufweist, denn das System selbst bleibt diskriminierend. Deswegen benötigt es das Kollektiv, um Systeme verändern zu

können. In Anlehnung an Banaji et al. (2021) halte ich fest, dass individueller wie auch institutioneller Wandel möglich ist, wenn ein Wille besteht, das System zu verändern (S. 11-12).

Zwischenfazit und Bezug zur Fragestellung

Der Kolonialismus schuf eine Grundlage für eine global rassifizierte gesellschaftliche Ordnung, welche sich massiv ausweitete und institutionalisierte. Diese etablierten diskriminierenden Strukturen gehen mit dem Privileg des ‚Weissseins‘ einher und betreffen diverse Lebensbereiche, in denen Schwarze und People of Color benachteiligt werden. Diese diskriminierenden Strukturen sind tief in der Gesellschaft verankert und stossen einerseits auf Widerstand. Andererseits wird die Verantwortung für ein Versagen auf das Individuum abgeschoben, weswegen diese Art von Diskriminierung oft unsichtbar gemacht wird. Der westliche individualisierte Ansatz verschleiert die strukturelle Diskriminierung, weswegen es der kollektiven Verantwortung von betroffenen und nicht betroffenen Personen bedarf, um Veränderungen anzustreben.

Bezogen auf die Fragestellung „*Wie kann die westliche Soziale Arbeit aus theoretischen Konzepten des Globalen Südens lernen, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten?*“ zeigt Kapitel 4 auf:

- wie strukturelle Diskriminierung noch in der heutigen Zeit stark ausgeprägt ist und zu Ungerechtigkeiten führt;
- wie sich strukturelle Diskriminierung auch in der Sozialen Arbeit bemerkbar macht, die auf historische Ereignisse zurückzuführen ist und nach wie vor die heutige Zeit beeinflusst;
- wie individualistische Ansätze alleine ungeeignet sind, um strukturelle Diskriminierung anzugehen;
- dass eine Veränderung nur erreicht werden kann, wenn Menschen in privilegierten Positionen die strukturellen Diskriminierungen anerkennen und sich für eine Veränderung einsetzen;
- dass es das Kollektiv braucht, um Veränderungen zu schaffen und gerechtere Systeme zu etablieren;
- wie notwendig es ist, andere Ansätze aus dem Globalen Süden zu integrieren, da individualistische Ansätze ungenügend sind;
- wie es Mut benötigt, um sich gegen die Mehrheitsgesellschaft herauszufordern, sei es als betroffene oder nicht betroffene Person.

5 Unterschiedliche Wohlfahrtssysteme aus dem Globalen Süden

Die vorangehenden Kapitel schaffen das kritische Bewusstsein der existierenden Machtverhältnisse und verdeutlichen, weswegen alternative Konzepte aus dem Globalen Süden aufgegriffen werden müssen, um die strukturelle westliche Dominanz zu dezentrieren. Deswegen zeigt folgendes Kapitel exemplarisch auf, wie einzelne Regionen aus dem globalen Süden ihre soziale Wohlfahrt praktizierten. Dadurch soll aufgezeigt werden, welche alternativen Möglichkeiten zu westlichen Ansätzen existieren, um eine gleichberechtigte Soziale Arbeit anzuregen. Zudem wird die Perspektive erweitert, wie die Soziale Arbeit ausserhalb des westlichen Wissens gedacht und gefördert werden kann. Denn Twikirize et al. (2024) kritisieren die Annahme eines einseitigen Wissens- und Machttransfers, bei dem der Globale Süden Wissen importiert und konsumiert, während der Globale Norden als Entwickler und Exporteur gilt. Sie fordern, darüber hinauszuwachsen (S. 5-6).

Der Norden Afrikas wird akademisch oft vom afrikanischen Kontinent abgegrenzt (vgl. Benta-har, 2011), daher wird in Kapitel 5.1.4 verdeutlicht, weswegen er in dieser Arbeit inkludiert wird.

Dieses Kapitel greift die Fragestellung dieser Arbeit direkt auf, indem es alternative Denkweisen anregt. Daher schliesst es mit einem Zwischenfazit ab, ohne den Bezug zur Fragestellung herzuleiten.

5.1 Wohlfahrtssysteme in Teilen Afrikas

Nhede und Marumahoko (2021) erklären, dass das Konzept der sozialen Wohlfahrt bereits vor der Kolonialzeit und der Sozialen Arbeit existiere (S. 103). Das von Dixon (1987) herausgegebene Werk zeigt, wie sich zahlreiche afrikanische Länder vor der Kolonialisierung auf traditionelle Ansätze stützten, um die soziale Wohlfahrt zu gewährleisten. Ouma (1995) argumentiert, dass unter familiären, vertrauten Umständen und mit Werten des Zusammenhalts der soziale Schutz auch in ungünstigen Zeiten gewährt wurde. Dieser Schutz war umfassend, denn vor der Kolonialzeit traten Hungernöte und Obdachlosigkeit im heutigen Sinne nicht auf. Diese Werte führten zu einer starken lokalen Kultur und Tradition, die sich flächendeckend weiterentwickelt hat (S. 6). Maes (2003) führt die Systeme der sozialen Sicherheit des Subsahara-Afrikas wie folgt auf:

Formelle soziale Sicherheitssysteme beruhen auf einer arbeitszentrierten Sichtweise, die auf formellen Anstellungen und dadurch auf Arbeitsverträgen aufbaut. Gesetzliche Einschränkungen, wie das kategorische Ausschliessen bestimmter Arbeitnehmender sowie administrative und finanzielle Probleme führen zu einer niedrigen Abdeckungsquote. Schätzungen zufolge sind 5 bis 10 % der Arbeitnehmenden in Subsahara-Afrika durch die formelle soziale Sicherung abgedeckt (S. 39-40).

Informelle soziale Sicherheitssysteme sind in Anlehnung an Olivier et al. (2002) selbst organisierte informelle Sicherheitsnetze, die auf Mitgliedschaften einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft beruhen, einschliesslich, aber nicht begrenzt auf Familie, Verwandtschaft, Altersgruppen, Nachbarschaften, Berufe, Nationalität, ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht und so weiter (zit. nach Maes, 2003, S. 45).

Nebst dem übernahmen nach Raymond (1985) religiöse Stiftungen in muslimischen Staaten, die Anteile von informellen und formellen Systemen aufweisen, eine Menge Aufgaben, die heute als Verdienste der Sozialstaaten gelten. Die Waqfs, islamische Stiftungen für wohltätige Zwecke, waren unter anderem zuständig für die Versorgung der armen und bedürftigen Menschen und handelten im Interesse der Gemeinschaft (zit. nach Kogelmann, 2002, S. 69).

Mupedziswa und Ntseane (2013) fassen zusammen, dass informelle soziale Sicherheitssysteme auf kulturellem Glauben, Normen und Werten beruhen (S. 85). Olivier et al. (2008) erläutern, dass die massgebenden Werte des informellen sozialen Sicherheitssystems unter anderem Selbsthilfe, intrinsische Solidarität, Gegenseitigkeit sowie Pflicht und die Berechtigung zum Beitrag sind. Diese Werte sind sozial und kulturell bedingt (zit. nach Mupedziswa und Ntseane, 2013, S. 85).

5.1.1 Süden Afrikas

Gemäss Mwansa et al. (1998) wurden in Botswana aufkommende Bedürfnisse durch Mitglieder einer Gemeinschaft aufgefangen. Die anführende Person, welche die höchste politische Autorität innehatte, spielte eine zentrale Rolle und griff bei herausfordernden Ereignissen ein. Die emotionale Bindung und die Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft waren ausgeprägt, weswegen die meisten Bedürfnisse in diesem Rahmen befriedigt wurden. Kinder, alte und beeinträchtigte Menschen wurden von unterschiedlichen Mitgliedern der Familie in einer bestimmten Reihenfolge der Verantwortung betreut. Die Vorstandsperson war verantwortlich für grundlegende Dienstleistungen wie das Wohnen sowie Haushalten. Dabei wurden sie durch Verwandte, Nachbarn und Mitglieder der Gemeinschaft unterstützt. Arme Mitglieder profitierten durch dieses institutionalisierte System von den Wohlhabenden, da diejenigen, die Vieh besaßen, es an Bedürftige verleihen konnten. Die anführende Person erhob zeitweise Abgaben, die für gemeinnützige Organisationen und den Lebensunterhalt während Hungersnot sowie Wirtschaftskrisen verwendet wurden (S. 57). Anmerkung führt die Unterstützungssysteme in Botswana auf.

Tabelle 1: Unterstützungssysteme in Botswana

System	Beschreibung
Masotla (Felder bestimmter Gruppen)	Diese Felder wurden von anführenden Personen freiwillig bearbeitet, bevor die restlichen Mitglieder der Gemeinschaft das Land pflügen durften. Die Erzeugnisse wurden in Speichern für Dürrezeiten oder weitere Naturkatastrophen gelagert, damit diese an die Gemeinschaft verteilt werden können. Benachteiligte Personen wie Waisen, Mittellose und chronisch Kranke wurden ebenfalls gelegentlich damit versorgt.
Kgamelo cattle (durch Milch erworbene Rinder)	Ärmere Mitglieder erhielten für ihren Lebensunterhalt zeitweise Rinder von der anführenden Person. Häufiger wurden diese jedoch einem angesehenen Mitglied anvertraut, das sie hütete. Die Rinder wurden im Auftrag der anführenden Person gemolken und zu ihr gebracht, damit die Milch nebst an Frauen auch an Arme, Waisen und andere Bedürftige verteilt wurde.
Mafisa (Rinderausleihung an die Armen)	Hierbei handelte es sich um einen Sondervertrag, in dem eine wohlhabende Person aus der Verwandtschaft oder Gemeinschaft ein oder mehrere Rinder zur Betreuung an eine mittellose Person überreichte. Die empfangende Person sorgte sich für eine unbestimmte Zeit um das Vieh und hatte das Recht, die Rinder als Zugtiere, Milchquelle und als Transportmittel zu nutzen. Es war üblich, die Empfangende mit einer Färse und den Nachkommen zu belohnen, wenn sich das Vieh vermehrte. Nach einer vereinbarten Frist konnte die ursprünglich besitzende Person der Rinder nach einer vereinbarten Zeit diese zurückfordern.
Majako	Arme Menschen konnten ihre Arbeitskraft verkaufen, um auf Feldern der Wohlhabenden zu arbeiten. Dafür erhielten sie einen Anteil der Ernte.
Botshwarateu oder bodisa	Arme, arbeitsfähige Menschen erhielten die Möglichkeit, aus der Armut zu entkommen, indem sie die Rinder anderer Personen hüteten. Dafür erhielten sie eine Kuh als jährliche Zahlung.
Letsema	Im Namen einer würdigen Familie konnten Mitglieder einer Gemeinschaft freiwillige Arbeit leisten. Beispielsweise lud eine Familie ihre Nachbarn und weitere Personen ein, um ein Feld zu roden.

Anmerkung. In Anlehnung an Mokomane (2018, S. 16-17).

5.1.2 West- und Zentralafrika

Falola und Jennings (2003) erklären, dass die west- und zentralafrikanischen Gesellschaften ähnliche wohltätige, politische sowie wirtschaftliche Ansätze verfolgten. Beide teilten oft die gleiche Sprache, die ethnische Zugehörigkeit und förderten die Prinzipien der Gegenseitigkeit sowie die Spargemeinschaften (zit. nach Twikirize und Spitzer, 2019, S. 217). Deswegen werden West- und Zentralafrika in diesem Kapitel zusammengefasst. Am Beispiel von Ghana und einem Teil von Nigeria werden die Wohlfahrtssysteme wie folgt nach Ahenkan (2018) erläutert:

Verwandtschaftssystem

Die Menschen stützten sich vor den formellen sozialen Sicherheitssystemen auf die Grossfamilie und die Verwandtschaft. Die Einbindung der einzelnen Mitglieder der Grossfamilie resultierte in einer impliziten Vereinbarung, die als praktische, emotionale und finanzielle Unterstützungsquelle für Kinder und ältere Menschen diente. Weiter war diese Vereinbarung generationenübergreifend. In Krisensituationen wie Krankheit, Arbeitslosigkeit, Scheidung und Todesfall diente die Verwandtschaft als Sicherung. Die Orientierung am Kollektiv untermauerte die starke Sorge um das Schicksal und Wohlergehen der Verwandten sowie den Grundsatz, der

gegenseitigen Unterstützung. Während der Zeit der Kinderziehung wurde die Pflege durch die Verwandtschaft sichergestellt. Dies ermöglichte es den Eltern, Arbeit nachzugehen, um ein Einkommen zu erzielen. Zudem konnten sie an sozialen Aktivitäten teilnehmen, was zur sozialen und finanziellen Stärkung beitrug (S. 129).

Erweitertes Familiensystem

Die erweiterte Familie war ein System der sozialen Wohlfahrt, das Schutz bot. Dieses bedeutende traditionelle, soziokulturelle System galt als ethische Institution, die eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der Einzelnen einnahm. Das System konzentrierte sich auf bedürftige Mitglieder wie alte, kranke und verwaiste Menschen. Dies förderte die Haltung, dass die erweiterte Familie in Notlagen für die Mitglieder verantwortlich war. Ältere Menschen wurden respektiert und für ihr Wissen sowie ihre Weisheit verehrt. Sie galten als Vermittelnde zwischen den Lebenden und Verstorbenen, und dadurch bestand ein bedeutender Schutz gegenüber älteren Menschen (S. 129-130). Ekeopara (2012) führt als Beispiel des erweiterten Familiensystems in Bezug auf Nigeria auf, dass jedes Mitglied in Krisensituationen, wie durch Streit, Verbannung oder Elternkonflikte, im Haus seiner Mutter Schutz und Sicherheit fand. Damit war die Sicherheit der schutzsuchenden Person durch die gesamte Herkunftsfamilie der Mutter gewährleistet. Diese Person blieb, bis sich die Situation löste. Danach konnte sie in ihr eigenes Dorf zurückkehren. Der verfolgenden Person war es einerseits verboten, das Haus der Mutter zu betreten, um die schutzsuchende Person gewaltsam zu ergreifen, andererseits war es der Hausbesitzenden nicht erlaubt, vor der Problemlösung die Schutzsuchende auszuhandigen (S. 264).

Susu (freiwilliger Spar- und Darlehensverein)

Steel und Andah (2003) erklären, dass die Kundschaft durch das informelle Finanzsystem die Möglichkeit hatte, Geld zu sparen, indem sie ihre Ersparnisse über einen bestimmten Zeitraum anlegten. Zusätzlich bestand die Möglichkeit der Kreditaufnahme. Alle Mitglieder des Vereins, mit Ausnahme der letzten empfangenden Person, konnten ihren Pauschalbetrag früher erhalten als auf einer Bank. Da es sich um eine rotierende Spargemeinschaft handelte, erhielt das letzte Mitglied den Betrag erst am Ende der Periode (S. 15-16). Dadurch konnten die Vereinsmitglieder Kapital für den Handel, Kredite für Haushaltsausgaben, das Eröffnen von Kleinunternehmen, Alter und Unvorhergesehenes wie Invalidität oder Tod sparen (vgl. Ahenkan, 2018, S. 130), da kommerzielle Banksysteme lediglich 5 % der Haushälter in Ghana erreichten (Steel und Andah, 2003, S. 4).

5.1.3 Osten Afrikas

Im Sinne von Barya (2011) werden die sozialen Sicherheitssysteme im Osten Afrikas folgend erläutert. Allgemein bestanden traditionelle soziale Sicherheitssysteme aus den (erweiterten)

Familien und der Verwandtschaft. Einige Gesellschaften waren zentralisierter und verfügten über ein vergleichsweise entwickeltes Staatssystem. Dennoch stützten sich zahlreiche Gemeinschaften auf Familien-, Verwandtschafts- und Gesellschaftssysteme, um sozialen Schutz für alle Generationen und schwächere Personen zu gewährleisten (S. 5-6). Twikirize (2014) hält fest, dass dadurch formelle Institutionen oder Behörden nicht nötig waren, da Konflikte innerhalb der Gemeinschaft gelöst wurden. Ebenso wurden Kinder, hauptsächlich verwaiste, nicht als Angehörige einer individuellen Familie gesehen, sondern als Kinder der ganzen Gemeinschaft (S. 137). Laut Barya (2011) hingen besonders in Ostafrika traditionelle Sozialsicherungssysteme von sozialen Strukturen bestimmter Gemeinschaften und nicht von formellen staatlichen Sozialsystemen ab. Dabei lag die Verantwortung bei den älteren Menschen, die sich um die Systeme kümmerten und für Ordnung sorgten (S. 5-6). Laut Kithinji (2020) bestand in Gemeinschaften das ‚Rat der Ältesten‘, welches sich jeweils zusammensetzt, um Konflikte zu lösen sowie die Aufgaben der einzelnen Mitglieder zu planen und zu verteilen (S. 29). Van Zwanenberg und King (1975) begründen, dass Menschen in Ostafrika an traditionellen Sozialsicherungssystemen hingen, da der Anteil der Stadtbevölkerung ausgesprochen tief war (S. 257). Tabelle 2 dient zur Veranschaulichung der Bevölkerungsanteile in städtischen Gebieten. Zu beachten ist, dass sich der Prozentsatz auf die Gesamtbevölkerung des Landes bezieht, was bedeutet, dass diese Zahl alle ethnischen Zugehörigkeiten miteinschliesst. Im Jahr 1948 gehörten ungefähr 56.5 % und im Jahr 1962 ungefähr 65.9 % zur afrikanischen Bevölkerung in Kenia. Die ersten drei Länder gehören zu Ostafrika.

Tabelle 2: Bevölkerungsanteile in städtischen Gebieten

Land/Region	Jahr	% der Gesamtbevölkerung des Landes in städtischen Gebieten
Kenia	1962	7.8 %
Uganda	1959	3.2 %
Tanganyika ¹²	1959	4.1 %
Ghana	1959	23 %
Ägypten	1959	38 %
Brasilien	1959	45 %
Europa	1959	60-80 %

Anmerkung. In Anlehnung an Van Zwanenberg und King (1975, S. 257).

5.1.4 Norden Afrikas

Gemäss Bentahar (2011) wird in akademischen Disziplinen der Norden Afrikas als Region des Nahen Ostens betrachtet und ‚Afrika‘ meint vorgeblich Subsahara-Afrika. Obschon Forschende im Bereich der Afrikastudien Kriterien festlegen müssen, haben diese zu wiederholten Abgrenzungen geführt, welche die dominierende Unterscheidung zwischen Nord- und

¹² Heutiges Tanzania und Zanzibar

Subsahara-Afrika darstellen. Unterschiede zwischen den Regionen bestanden bereits vor den kolonialen Zeiten, jedoch begann die Marginalisierung Nordafrikas im akademischen Kontext erst im 20. Jahrhundert, als das Studium der afrikanischen Literatur aufkam. Die ethnische Zugehörigkeit gehörte zur deutlichsten erkennbaren Begründung für die Trennung dieser Regionen. Obschon essentialistische und rassistische Unterscheidungen heutzutage keine Grundlagen für akademische Kategorien darstellen, sind diese die Wurzel der Trennung der afrikanischen Literatur, da die ‚Négritude‘ zur Marginalisierung Nordafrikas beigetragen hat (S. 1-3). Arabisch wird auch heute nicht mit Afrika assoziiert, was weiterhin zur Spaltung beiträgt (S. 9). Es geht nicht darum, aufzudecken, ob Nordafrika ‚afrikanisch‘ oder ‚arabisch‘ ist. Hingegen handelt es sich darum, inwiefern ‚afrikanisch‘ und ‚arabisch‘ keine einander ausschliessenden Begrifflichkeiten sind (S. 11). Dieser Aspekt stellt meines Erachtens einen bedeutenden Faktor dieser Arbeit dar. Es geht darum keine ausschliessenden Kriterien und Begrifflichkeiten zu erarbeiten, sondern aus der Geschichte zu lernen und integrative Ansätze entstehen zu lassen, die jedoch die komplexen und verwobenen Ursprünge beachten. Deswegen werden in dieser Arbeit Nordafrika und seine soziale Sicherheit berücksichtigt.

Bunza (2020) befasst sich mit dem Thema, wie die islamische Bildung Nord- und Westafrika beeinflusste. Dabei stellt er fest, dass der Islam im 7. Jahrhundert nach Christus über Ägypten in die nordafrikanische Region eindrang. Dadurch konnten Ideologien in diese Gebiete übertragen werden. Über sechs Jahrhunderte und bis in die heutige Zeit gilt die islamische Bildung als anhaltende Verbindung zwischen den Völkern, Kulturen und Traditionen Nord- und Westafrikas. Daher bauten die sozialen Wohlfahrtssysteme auf religiöse Hintergründe auf (S. 127; 145).

Bouba (2020) erläutert, dass indigene Gemeinschaften in Nordafrika wie die Ayt Khabach Amazigh¹³ tägliche Aktivitäten, in denen Schüler:innen Sozialkompetenzen, Verantwortung, Geschichte, Geografie, Wissenschaft, Literatur und Ethik lernen, in strengen Bildungsprogrammen integrierten, die auf indigenem Wissen und indigener Praxis beruhten. Im Gegensatz zu den westlich modernen städtischen Bildungssystemen war die indigene Bildung nicht auf ein Klassenzimmer oder Schulhaus eingegrenzt. Diese Bildung wurde durch die Begleitung, Vorführung und Beratung praktiziert und umgesetzt. Dabei unterstützten ältere Mitglieder und Eltern der Gemeinschaft die jüngeren Personen im Lernprozess (S. 275). Laut Brett und Fentress (1996) war die indigene Amazigh-Gemeinschaft bereits in der Antike und im Mittelal-

¹³ Gemäss Ilahiane (2006) bestehen Unterschiede in der sprachlichen Verwendung des Begriffs «Amazigh»-Gemeinschaften. Er weist darauf hin, dass Amazigh als Singular für freie Männer und Frauen verwendet wird. Amazigh ist jedoch das männliche Singular, Tamazight ist in ihrem Sprachgebrauch das weibliche Singular. Imazighen ist die Selbstbezeichnung der Menschen, die dieser Gemeinschaft angehören. Der Begriff Berber wurde und wird noch heute von Aussenstehenden für die Amazigh-Gemeinschaft verwendet (S. xxx). Da zahlreiche Quellen unterschiedliche Begrifflichkeiten verwenden, habe ich mich für diese Arbeit dazu entschieden diese indigene Gemeinschaft als Amazigh-Gemeinschaft gemäss Bouba (2020, S. 275) zu benennen, da ich in Anlehnung an Ilahiane (2006, S. xxx) impliziere, dass der Begriff Berber vom Westen konstruiert wurde.

ter bekannt. Sie stellen fest, dass die Menschen der Amazigh-Gemeinschaft nicht einer einzigen Ethnizität zugehörten, weswegen diese Gemeinschaft auf einer kulturellen und sprachlichen Zugehörigkeit beruhte (S. 4-5). In diesen Gemeinschaften bestanden wenig etablierte politische Strukturen sowie Hierarchien und sie waren egalitär. Die Menschen dieser Gemeinschaft waren gegen eine aufgezwungene zentralisierte Autorität (S. 232). Die Mitglieder der Gemeinschaft versammelten sich, um Entscheidungen und Urteile über das Gemeinschaftsleben zu treffen. Gewählte Personen führten diese Versammlungen und wurden von älteren, angesehenen Menschen unterstützt. Durch Bussgelder und gelegentlich durch Steuern konnten Arbeiten für die Allgemeinheit finanziert werden (S. 249-250). Die Gemeinschaft versorgte sich selbst, indem sie Güter verschenkten oder tauschten. Schenkungen führten zu guten Beziehungen und Prestige. Grosszügigkeit wurde jeweils zurückgegeben. Gleichermassen leisteten sie freiwillige Arbeit. Wer sich der freiwilligen Hilfe entzog, erhielt keine Unterstützung und lebte schambehaftet (S. 257-258). Die soziale Kontrolle hatte in der Amazigh-Gemeinschaft einen hohen Stellenwert. Negatives Verhalten konnte zum Ausschluss aus der Gemeinschaft führen. Dieser Ausschluss wurde gefürchtet, da es zur Ausgrenzung zum Rest des Dorfes führte. Die Ehre dieser Person und ihr Ansehen trugen einen dauerhaften Schaden. Niemand würde mit dieser Person sprechen, Geschäfte abschliessen und ihre Kinder heiraten. Deswegen erforderte diese Gemeinschaft ein hohes Mass an konventionell korrektem Verhalten (S. 249-251).

Zwischenfazit

Über allen vorgestellten Regionen hinweg fällt auf, dass es sich vor allem um informelle soziale Wohlfahrt handelte, welche grundlegend auf kollektiven, gemeinschaftlichen und interdependenten Strukturen beruhte. Die soziale Wohlfahrt wurde vor allem durch soziale Beziehungen innerhalb der Familie und Gemeinschaft aufrechterhalten, die auf Gegenseitigkeit basierten. Dabei wurde die Verantwortung untereinander geteilt, statt dass der Staat intervenierte. Die Gemeinschaft war zentral, um bedürftige Personen wie Kinder oder ältere Menschen zu versorgen und zu pflegen. Wohlhabendere Personen trugen und übernahmen die Mitverantwortung, sich um Menschen zu kümmern, welche die Ressourcen nicht hatten, um für sich selbst aufzukommen. Umverteilungspraktiken wie das Verleihen von Vieh, freiwillige Gemeinschaftsarbeiten und rotierende Spargemeinschaften ermöglichten das Weiterreichen von Reichtum und Ressourcen, sodass auch die Bedürftigsten davon erhalten konnten. Es war eine Pflicht und eine moralische Norm, diese Verantwortung zu übernehmen, da es unter anderem zum Ausschluss aus der Gemeinschaft und zu Ehrenverlust geführt hätte. Gemeinschaftsälteste wurden respektiert und oftmals übernahmen diese eine zentrale Rolle bei der Ressourcenverteilung und -aufbewahrung, um für zukünftige Notlagen vorbereitet zu sein. Parallelen sind in religiösen und indigenen Systemen erkennbar, da beide Ansätze die gemeinsame Solidarität,

die Gemeinschaft und die Sorge füreinander förderten. Zentral war, dass die benachteiligten Mitglieder auch als Teil der Gemeinschaft angesehen wurden, um welche sich die Gemeinschaft sorgt, das heisst, sie wurden nicht ausgeschlossen.

5.2 Wohlfahrtssysteme in Teilen Asiens

Cox (1997) zeigt auf, dass Soziale Arbeit in Asien in der einen oder anderen Form ständig existierte, jedoch nicht im professionalisierten Sinne des Westens. Die Sicherung der sozialen Wohlfahrt beruhte auf einer traditionellen Kultur des jeweiligen Landes. Dabei hält er kritisch fest, dass die Region Asien-Pazifik in demografischer, kultureller, sozialer, wirtschaftlicher, politischer und ökologischer Hinsicht die weltweit grösste Vielfalt aufweist (S. 370). In den nachfolgenden Unterkapiteln wird exemplarisch auf regional übergreifende und informelle soziale Wohlfahrtsansätze Asiens eingegangen.

5.2.1 Ostasien

In Ostasien und in anderen Weltregionen fungierten Patron-Klientel-Beziehungen als soziale Wohlfahrtssysteme, die deutliche Asymmetrien aufweisen (vgl. Eisenstadt und Roniger, 1984, S. 138-149). Das Oyakata-Nago-System, welches zur Patron-Klientel-Beziehung gehört, stammt laut Platteau (1991) aus dem 17. Jahrhundert und wurde in Japan angewendet (S. 134-135). Es wird exemplarisch als Beispiel genommen, da anhand dieses Systems die Beziehung gemäss der Theorie aufgezeigt werden kann.

Nach Platteau (1991) zeichnen sich die Patron-Klientel-Beziehungen dadurch aus, dass sie stark asymmetrisch sind und ein prägnantes Element von Zuneigung aufweisen, das an eine emotionale Bindung zwischen Eltern und Kind erinnert. Sie sind zudem vergleichsweise stabil, gelten für einen unbestimmten Zeitraum, umfassen mehrere Lebensbereiche und beinhalten eine Reihe wechselseitiger Verpflichtungen, die sich auf diverse Bereiche erstrecken lassen (S. 132). Laut Smith (1959) bewirtschafteten die Nago¹⁴ Land in Abhängigkeit von bestimmten Oyakata¹⁵. Die Bauernfamilien waren keine autonomen landwirtschaftlichen Einheiten, sondern bildeten zusammen mit den Grundbesitzenden ein wichtiges Element des Agrarsystems und eine allgegenwärtige soziale Beziehung im Dorf. Um das Land zu bewirtschaften, wurden diese sowie die notwendigen Ressourcen von Oyakata an Nago zugeteilt. Der Besitz von Land war verbunden mit dem Recht auf Zugang zu Gemeindeland und Wasser. Die Nago hatten dementsprechend nur mit dem Namen ihrer Oyakata Zugang zu diesen gemeinschaftlichen Ressourcen. Dieser Austausch zeigte eine Interdependenz, die nicht nur Produktion, sondern auch das Ruhen sowie Teilen erlaubte. Kinder durften die Eltern zur Arbeit begleiten und Nahrung zu sich nehmen, ohne zu arbeiten. Oyakata liehen den Nago geeignete Kleidung für

¹⁴ Bäuerinnen und Bauern

¹⁵ Grossgrundbesitzende

Feste, verschenkten nötige Mittel und finanzierten Arztbesuche bei Krankheiten. Diese konnten als Kredit angesehen werden, aber eine Rückzahlung wurde weder erwartet noch wurde darauf gedrängt. Zudem besuchten sie jeweils gemeinsam buddhistische Feste und übten Rituale aus. Mit grosser Wichtigkeit war es jedoch, Nago bei wiederkehrenden Missernten beim Überleben zu helfen, da es die Schwächsten am stärksten und häufigsten traf. In solchen Zeiten gehörte es zum Brauch und zum Eigeninteresse, Nago mit Nahrung und Saatgut zu versorgen, um nicht als erbarmungslos zu gelten. Dieser kontinuierliche Austausch durch Kapital, Nahrung und Schutz gegen Arbeit war andersartig als die moderne Wirtschaft, denn er war ein wirtschaftlicher Austausch, umhüllt von einer sozialen Beziehung (S. 24-31).

5.2.2 Südostasien

Laut dem International Labour Office (1942) war die Grundlage einer sozialen Ordnung in Südostasien die Familie, in der sie sich ernährten und unterstützten. Die soziale Organisation galt als eine Einheit, die Bräuche und Pflichten gegenüber anderen hatte, welche die Religionsgemeinschaft stärkte und die hierarchisch höher als die Familie gestellt war. Ein Dorf war eine soziale und keine politische Einheit. Über diese sozialen Organisationen bestand ein politisches System aus einer zentralen Verwaltung. Die Brücke zwischen dem Volk und diesem System wurde durch einen Amtstragenden hergestellt, welcher der Regierung und gleichzeitig als Oberhaupt des Volkes diente. Die sozialen und politischen Beziehungen waren persönlich und nicht geregelt. Das bedeutet, dass keine Person über gesetzliche Rechte, Begrenzungen und Verpflichtungen verfügte, sondern sich auf persönliche Bräuche, Pflichten und auf die Religion stützte (S. 433-435). Das Kollektiv sicherte gemäss Platteau (1991) das Risiko des Hungers. Die Mitglieder waren bestrebt, ihre Angehörigkeit nicht zu verlieren sowie die Regeln der Gemeinschaft zu befolgen, da ihr Umfeld von grosser Unsicherheit geprägt war (S. 113). Diese beschriebene Struktur wird im Beispiel des Bawon-Systems wiedergegeben, welches in Indonesien Anwendung findet. Weitere ähnliche Systeme werden auf den Philippinen sowie in den maritimen Gemeinschaften vorgefunden (S. 130-131). Bawon ist gemäss Wulandari (2019) eine Tradition und eine Gewohnheit, welche vererbt wird (zit. nach Bahagia et al., 2020, S. 253). Laut Jamaludin (2013) glauben Menschen daran, dass jedes Reiskorn die Göttin Sri repräsentiert. Der Glaube an die Reisgöttin ist fest in der landwirtschaftlichen Tradition und im Verhalten verwurzelt (zit. nach Bahagia et al., 2020, S. 258). Das Bawon-System wird gemäss Abdurrahim et al. (2014) zudem als soziale Wohltätigkeit betrachtet, da landbesitzende Menschen ohne Mittel stärken und ihnen Arbeit ermöglichen (zit. nach Bahagia et al., 2020, S. 256). Nach Hayami und Kikuchi (1981) wird im traditionellen Bawon-System die Reisernte als Gemeinschaftsaktivität gesehen, an der die Mitglieder teilnehmen können und einen gewissen Produktionsanteil erhalten. Dieses System war einst ein Symbol für gegenseitige Hilfe und für Einkommensverteilung im Dorf. Die Erntehelfenden pflückten die reife Ernte, bündelten diese und brachten sie ins Bauernhaus, in dem sie auch ihren Anteil erhielten. Aus Tradition

konnte der Bauer oder die Bäuerin die Anzahl Teilnehmender nicht begrenzen (S. 156, 204). Ab ungefähr den 1970er Jahren wurde dieses System aufgrund politischen und kapitalistischem Wandels rasch durch das marktorientierte Tebasan-System, welches frei von traditionellen Verpflichtungen ist, abgelöst (S. 156).

5.2.3 Südasien

Ein Beispiel ist das Jajmani-System, welches beispielsweise in Indien Anwendung findet (S. 133). Das Jajmani-System und ähnlich strukturierte Systeme werden in anderen Ländern wie Nepal und Pakistan (vgl. Fortier, 1993; Piliavsky, 2014) eingesetzt, wobei Piliavsky (2014) kritisch beleuchtet, dass kein einheitliches Jajmani-System existiert und sich je nach Region starke Unterschiede bemerkbar machen (S. 12). In diesem Kapitel wird auf das indische Jajmani-System eingegangen, da die Annahme laut Wisner (1958) besteht, dass das System ihren Ursprung in Indien hat (ix). Dabei handelt es sich um ein durch Religion legitimes System (xxv), in dem eine wechselseitige Beziehung innerhalb der Hindugemeinschaft besteht, in der jede Kaste eine Form von Dienst für einen anderen leistet (xxi). Für die erbrachten Dienstleistungen wird eine Konzession in Form von Geld- und Sachleistungen gegeben. Diese Konzessionen gelten nicht für alle Personen gleich, sondern unterscheiden sich je nach Brauch. Der Wert dieser Zugeständnisse war jedoch so hoch, dass der Durchschnittsmensch seinen Wohnort nicht für eine feste Anstellung in der Nachbarstadt verlassen würde (xxiv). Lewis (1958) betont, dass die Dienenden gelernt haben, dass Gehorsamkeit durch die Mächtigen mit Sanftmut begegnet wird. Zeigen aber die Dienenden widerwilliges Verhalten, wird ihnen mit einem Würgegriff begegnet (xiii). Sollten die Menschen ihre gebürtigen Rollen und Pflichten nicht einhalten, bestand der Glaube nach Wisner (1958), dass der Körper des Menschen sich in eine verachtungswürdige Gestalt mutiert (S. 100). Ebenfalls wird laut Cantegreil et al. (2013) festgehalten, dass die Verantwortung gegenüber der Familie, Gemeinschaft und Gesellschaft in Indien als etwas Selbstverständliches und Unausgesprochenes gehandelt wird. Deswegen werden unterschiedliche Formen des Gebens nicht explizit benannt, um die Wertschätzung nicht zu verringern (S. 20-21). Jang (2018) erläutert zudem, dass das Spenden in Indien für religiöse Zwecke seit jeher ein wesentlicher Teil des Gebens ist. Häufig gingen diese Spenden an islamische Stiftungen für wohltätige Zwecke, welche als Waqfs bekannt sind. Sie gingen auch an die Tirumala Tirupati Devasthanams, die hinduistische Tempel verwalteten und für soziale Dienstleistungen wie Schulen und Krankenhäuser sorgten. Solche religiösen Stiftungen existierten bereits vor den modernen philanthropischen Einrichtungen und zeigen die Vertrautheit sowie die verinnerlichte Institutionalisierung der Philanthropie, „Gutes zu tun“ (S. 19).

5.2.4 Zentralasien

Als viertes exemplarisches Beispiel wird die traditionelle Nachbarschaft ‚Mahalla‘ vorgestellt, die gemäss Sahadeo und Zanca (2007) in Teilen Zentralasiens existiert (S. 34) und oftmals

von Muslim:innen bewohnt wird (vgl. Dadabaev, 2013, S. 190-191). Grundsätzlich gilt inner- und ausserhalb des Mahallas, dass gemeinschaftliche Einheiten eine wesentliche Rolle in Zentralasien einnehmen. Denn durch die Verwandtschaft, Region, Religion oder weitere geteilte Identität entsteht einerseits eine Verbundenheit durch Kameradschaft, andererseits sorgt dies für Unterstützung für die tägliche Existenz. Ebenso gilt die Gastfreundschaft gegenüber Fremden als wichtiger Bestandteil Zentralasiens. Denn dies zeigt Wohlwollen und Güte und dient dazu, dass dieses Verhalten zu gegebener Zeit zurückgegeben wird (S. 34).

Wie Liu (2007) beschreibt, ist der Mahalla ein geselliger Ort mit vielen Menschen. Denn er ist eine geografische, soziale Einheit, eine Nachbarschaft mit öffentlichen wie auch privaten Räumen. An diesen Orten sind Menschen im konstanten Austausch. Jedes Haus wird von einem Mehrgenerationenhaushalt bewohnt, wobei unterschiedliche Strukturen für verschiedene Generationen bestehen. Das Innere des Hauses ist privat, der Hof jedoch gehört zur Familie und liegt in den Strukturen der Öffentlichkeit (S. 76-77). Gemäss Dadabaev (2013) wurden Mahallas historisch gesehen von den anerkannten Ältesten geführt. Vor der sowjetischen Ära und der Gründung der modernen Republiken Zentralasiens führten die Ältesten der Mahallas unterschiedliche Rollen aus. Sie erhoben Steuern, übermittelten Aufträge, hielten die Sicherheit aufrecht, schlichteten bei Streitigkeiten zwischen den Bewohnenden und führten die Vormundschaft für Waisen und verwitwete Personen. Nebst dem Informationsaustausch und der Stärkung der gemeinschaftlichen Identitäten waren die Mahallas eine Methode, um einander zu unterstützen. Eine dieser Strukturen war die ‚Khashar‘, was bedeutete, dass sich Bewohnende der Gemeinschaft freiwillig unterstützten, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Beispielsweise half die Nachbarschaft beim (Wieder-)Aufbau eines Hauses. Die geholten Personen waren dadurch verpflichtet, die helfende Nachbarschaft zukünftig ebenfalls zu unterstützen (S. 184). Befand sich jemand in Schwierigkeiten, gaben alle Bewohnenden etwas Geld, um den Bedürftigen zu helfen. Ein finanzieller Betrag wurde dabei nicht festgelegt, da jede Familie selbst entscheiden konnte, was für sie möglich war. Konnten Menschen keine finanzielle Unterstützung leisten, so halfen sie in einer anderen Form, die sie ausführen konnten (S. 187).

5.2.5 Naher Osten

Als letztes Beispiel wird auf die Zakat eingegangen. Sabra (2003) stellt fest, dass bereits in der Mamluken-Periode, welche die Jahre 1250 bis 1517 beinhaltet (S. 74), muslimische Staaten in Krisenzeiten zum Wohle der Menschen kurzfristig Preise für Lebensmittel gesenkt hatten. Dadurch wurden Menschen durch niedrigere Preise entlastet. Genügte diese Entlastung nicht, griff der Sultan zu direkten Massnahmen. Dabei organisierte er die Ranghohen der Gesellschaft, um die Bedürftigen während mindestens drei Monaten bei Mangel zu versorgen (S. 86). Weiter dient die institutionalisierte Wohltätigkeit (vgl. Harmsen, 2004, S. 130) dazu, bedürftige Menschen mit finanziellen Mitteln oder Sachleistungen zu unterstützen (Machado et al., 2018, S. 3). Die Zakat, die als religiöse Pflicht für Wohlhabende gilt, ist eine Form dieser

Wohltätigkeit. Sprachlich bedeutet Zakat gemäss Hassan et al. (2024) Reinheit und Vermehrung. Deswegen ist die daraus entstehende Bedeutung, dass die gebende Person von Selbstsucht und Gier nach Reichtum und die empfangende Person von Neid und Eifersucht gereinigt wird. Dabei müssen alle Personen der islamischen Glaubensgemeinschaft, die über ein bestimmtes Vermögen verfügen, Zakat zahlen. Zusätzlich müssen folgende Bedingungen erfüllt werden, bevor jemand Zakat zahlen muss:

- Die Zakat-Gebende muss eine erwachsene Person sein, die das Alter der Pubertät erreicht hat;
- Die Person muss frei sein, das heisst, sie darf nicht versklavt sein;
- Die Person muss Eigentümerin des Vermögens sein;
- Das Vermögen muss durch gesetzlich konforme Mittel erworben worden sein.

Die Zakat darf nicht an den eigenen Ehemann, Eltern, Grosseltern, Kinder und Enkelkinder sowie die eigene Ehefrau gegeben werden. Zudem darf keine Moschee durch Zakat-Fonds errichtet werden. Die Zakat-Gebende hat keinen Anspruch, selbst Zakat zu erhalten.

Der Koran legt fest, dass folgende Personen Zakat empfangen können:

- Arme Personen
- Bedürftige Personen
- Zakat verwaltende Personen
- Personen, die zum Islam zurückkonvertieren
- Personen, die versklavt sind, um diese zu befreien
- Legitim verschuldete Personen
- Dienstpersonen des Islams
- Reisende in Not. (S. 1-2)

Die Zakat ist gemäss Iddy et al. (2022) ein Bestandteil der sozialen Wohlfahrt und ermöglicht dadurch eine Umverteilung des Reichtums, welche staatlich organisiert wird, um den Bedürftigen die nötige Hilfe zu leisten (S. 115).

Zwischenfazit

Anhand der vorgestellten Ansätze zur Sicherung der sozialen Wohlfahrt wird deutlich, dass alle kontextuell unterschiedlich eingebettet sind. Dennoch weisen sie ein übereinstimmendes Prinzip wie relationale Verhältnisse auf, die eine gegenseitige soziale Verantwortung verlangt. Die Mehrheit handelt nach moralischen Pflichten und nicht anhand von rechtlichen Grundlagen. Lediglich im Nahen Osten griff der Staat direkt ein, um in Notlagen die Bevölkerung zu entlasten. Alle anderen vorgestellten Ansätze bestehen aus dezentralen, lokalen Ansätzen innerhalb eines traditionellen Systems. Die sozialen Verantwortlichkeiten beginnen innerhalb spezifischer Einheiten wie Familie und Verwandtschaft und werden von unterschiedlichen Akteur:innen ausgeübt. Obschon diese gegenseitigen Verpflichtungen mehrheitlich innerhalb ei-

nes Systems beginnen, führen diese zu Wohlfahrtspraktiken, die einer gesamten Gemeinschaft zugutekommen, auch wenn diese auf asymmetrischen Beziehungen und hierarchischen Strukturen wie durch Klasse, Kasten, Landbesitz oder religiöse Autorität beruhen. Trotz der Asymmetrien innerhalb dieser Beziehungen zeigen sie eine gegenseitige Verpflichtung zur Fürsorge und emotionalen Unterstützung und schaffen eine soziale Bindung, die nicht lediglich dem Austausch dient. Dadurch sind ranghöhere Personen verpflichtet, sich um die tiefergestellten zu kümmern. Bei allen Ansätzen fällt auf, dass spirituelle und religiöse Gedanken das Handeln der Menschen beeinflussen. Dadurch wird die moralische Verantwortung gegenüber schlechter gestellten Menschen in den meisten Ansätzen verstärkt. Bei fehlender Verantwortungsübernahme können Konsequenzen wie Ehrenverlust oder Bestrafung durch eine höhere Macht eintreten.

6 Theoretische Konzepte aus dem Globalen Süden

Während das zuvor behandelte Kapitel unterschiedliche Wohlfahrtssysteme aufzeigt, legt das vorliegende den Fokus auf ein exemplarisches, repräsentatives theoretisches Konzept aus Afrika und eines aus Asien, die auf den erarbeiteten Gemeinsamkeiten beruhen. Ich betone kritisch, dass es sich nicht um allgemeingültige Konzepte handelt, sondern um eine Darstellung, die aus den erarbeiteten Gemeinsamkeiten und sozialen Realitäten hervorgeht. Im Anschluss wird die Soziale Arbeit mit diesen Konzepten in Beziehung gesetzt. Darauf aufbauend werden die westlichen sozialarbeiterischen Ansätze aus der jeweiligen Perspektive des vorgestellten theoretischen Konzepts kritisch beleuchtet und gewürdigt. Dies ermöglicht, die westliche Dominanz herauszufordern und die eigene Perspektive zu erweitern. Analog zu Kapitel 5 greift dieses Kapitel die Fragestellung direkt auf, weswegen es mit einem Zwischenfazit abschliesst, ohne den Bezug zur Fragestellung herzuleiten.

6.1 Ubuntu-Philosophie

Trotz der unterschiedlichen Gemeinschaften, Traditionen und Sprachen stelle ich in Kapitel 5.1 ein gemeinsames Muster der sozialen Wohlfahrt in den unterschiedlichen Regionen Afrikas fest. Die vorgestellten Regionen und sozialen Wohlfahrtssysteme zeigen, unabhängig von der religiösen Orientierung, eine kollektive Ausrichtung. Des Weiteren finden ein Ausgleich und eine Umverteilung statt, denn Reichtum wird nicht als individuelles Vermögen angesehen. Die Gemeinschaft teilt die Ressourcen, um benachteiligte Menschen zu unterstützen. Dies wiederum wird als eine gemeinschaftliche Verantwortung verstanden, die als Norm verpflichtend ist. Ältere Menschen werden gewürdigt und jede Person findet einen Platz in der Gemeinschaft.

Dieses beschriebene Muster widerspiegelt sich in der Ubuntu-Philosophie, welche Mugumbate (2024) als übergreifende Philosophie Afrikas definiert. Sie beinhaltet tiefgründige Gedanken sowie Sichtweisen auf das Leben und prägt, wie Menschen über Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft, Umwelt, Spiritualität, Religion, Werte, Verhalten und Sprache denken (S. 15).

Das Prinzip der Ubuntu-Philosophie kann wie folgt beschrieben werden:

Whatever happens to the individual happens to the whole group, and whatever happens to the whole group happens to the individual. The individual can only say: ‚I am, because we are; and since we are, therefore I am.‘ (Mbiti, 1969, S. 141)

Dieses Zitat bringt den wichtigsten Aspekt von Ubuntu zum Ausdruck, nämlich die Gemeinschaft (vgl. Mugumbate et al., 2023). Letseka (2000) hebt hervor, dass die Wichtigkeit der Gemeinschaft im afrikanischen Kontext gar nicht überbetont werden kann. Denn der Kern des afrikanischen Lebens ist die Gemeinschaft und die Zugehörigkeit (S. 181), welche in Kapitel 5.1 deutlich auffällt.

In Anlehnung an Mokgoro (1998) heisst dies im Umkehrschluss, dass individualistische Ansätze eine Gefahr für die Gruppe bedeuten. Sie erläutert, wie die Aussage „ein Mensch wird durch andere Menschen Mensch“ (vgl. Tutu, 2000, Kapitel 2) impliziert, dass eine Person konstant durch andere herausgefordert wird, um sich selbst zu verwirklichen, indem kollektive, soziale Ideale umgesetzt werden (S. 16). Gemäss Le Grange (2024) legt Ubuntu dar, wie sich Menschen gegenüber anderen verhalten sollten. Diese moralische Verpflichtung beinhaltet unter anderem die Unterstützung von bedürftigen Personen, da ihr Wohlergehen auch das eigene beeinflusst (S. 285). Letseka (2000) führt aus, dass Ubuntu moralische Normen und Tugenden wie Grosszügigkeit, Mitgefühl, Wohlwollen, Höflichkeit, Respekt und Fürsorge umfasst. Diese Werte entstehen durch Interdependenz und zeigen die Wichtigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Zugehörigkeit auf, da sie Verantwortung mit sich tragen (S. 179-183). Ngubane und Makua (2021) halten fest, dass Ubuntu zudem das Prinzip beinhaltet, in einem harmonischen, sozial gerechten und respektvollen Umfeld leben zu können (S. 4). Udah et al. (2025) erklären, dass Ubuntu Chancengleichheit, Wahrhaftigkeit, Gemeinschaftlichkeit und Interdependenz fördert. Weiter legt die Ubuntu-Philosophie Wert auf die gegenseitige Anerkennung, indem die Existenz einer anderen Person anerkannt wird. Diese deutet auf Gegenseitigkeit hin und ist mit sozialer Akzeptanz verbunden. Die Gegenseitigkeit ist die stetige Erwartung, jemandem Gutes zu tun, was die eigene Erwartung widerspiegelt, selbst etwas Gutes zu erhalten. Als Beispiel der Gegenseitigkeit wird die Kindererziehung genannt. Eltern sorgen für die Bedürfnisse ihrer Kinder in der Hoffnung, dass diese sich in Zukunft auch um die Eltern sorgen werden (S. 9-10).

Mahaye (2018) erklärt, dass das Wort Ubuntu selbst zur indigenen Sprache der Nguni-Gruppe gehört und mit anderen indigenen Bantu-Sprachen verwandt ist. Im Englischen wird dies als ‚humanness¹⁶‘ oder ‚being human¹⁷‘ übersetzt. So hält Van der Merwe (1996) fest, dass die eigene Menschlichkeit bestätigt wird, indem anderen die Menschlichkeit anerkannt wird (zit. nach Letseka, 2000, S. 183). Laut Rankopo und Diraditsile (2020) nimmt Ubuntu an, dass Menschen grundsätzlich friedlich miteinander leben und Ressourcen teilen möchten, um diese für das Individuum und das Kollektiv zu nutzen. Das Zusammenarbeiten und das gemeinsame Anstreben eines Ziels gelten als Selbstverständlichkeit (S. 2).

Mahaye (2018) erklärt, dass laut der Erkenntnistheorie Ubuntu durch Hermes Trismegistus von Kemet¹⁸ 1049 v. Chr. entwickelt wurde. In der altägyptischen Sprache ist der Ausdruck Maat die Äquivalenz von Ubuntu, da die sieben grundlegenden Tugenden der Maat – Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, Harmonie, Ausgewogenheit, Gegenseitigkeit und Ordnung – dieselben Prinzipien der Ubuntu-Philosophie sind. Baumann (2015) leitet daraus ab,

¹⁶ Auf Deutsch: Menschlichkeit

¹⁷ Auf Deutsch: Menschsein

¹⁸ Altägyptischer Name für Ägypten

dass die Maat die Vorgängerin von Ubuntu ist, wobei sie den Fokus auf das gemeinsame Handeln und Ubuntu auf das gemeinsame Sein legt, weswegen die Ableitung Ubuntu nicht identisch mit der Maat ist (S. 2-4).

Mokgoro (1998) betont die Schwierigkeit, das Konzept Ubuntu, ein afrikanischer Begriff mit abstrakten Ansätzen, in einer fremden Sprache zu definieren (S. 15). Überdies existiert laut Makhanya (2023) nicht die eine Definition von Ubuntu (S. 59). Auch Tutu (2000, Kapitel 2) hebt die Herausforderung hervor, Ubuntu in der westlichen Sprache zu beschreiben. Er beschreibt, dass dieses Konzept die Essenz des Menschseins beinhaltet. Wesentlich ist, dass nicht das Individuum im Zentrum steht, da es nicht heisst, dass „ich denke, also bin ich“, sondern, dass „ich Mensch bin, weil ich dazugehöre, partizipiere und teile“. In diesen Gemeinschaften wird bestärkend gegenüber anderen aufgetreten. Personen, die über Fähigkeiten verfügen, werden nicht als Bedrohung gesehen, da diese der Gemeinschaft zugutekommen. Denn Mensch teilt, was Mensch hat. Das höchste Gut ist die soziale Harmonie, und diese muss angestrebt werden. Alles, was die soziale Harmonie ruiniert, wie Wut, Rache, Erfolg durch aggressive Konkurrenz, muss gemieden werden. Denn was dich entmenschlicht, entmenschlicht genauso mich. Gemäss Rankopo und Diraditsile (2020) wurde die Essenz, wie Tutu (2000) diese beschrieben hat, in einer Vision durch die Regierung Botswanas festgehalten. Demgemäss ist Ubuntu ein sozialer Vertrag, der auf gegenseitigem Respekt und Verantwortung der Mitglieder beruht. Dabei ist das Geben zentral, um respektiert zu werden, und die eigene Befähigung wird erlangt, indem andere befähigt werden. Menschen, die Erfolge erleben, sollen ermutigt werden, statt selbst einen Groll zu hegen, denn antisoziales, schändliches, unmenschliches sowie kriminelles Verhalten wird abgelehnt, da soziale Gerechtigkeit für alle gefördert werden soll. Dabei war es das Ziel, dass Ubuntu in jedem Bereich des Lebens, wie auf der Arbeit, in der Schule wie auch in der Familie und der Gemeinschaft, gelebt werden sollte (S. 2).

Mugumbate und Nyanguru (2013) betonen, dass Ubuntu der Welt das bringt, was der westlichen Gesellschaft nicht gelungen ist, nämlich die Menschlichkeit in jedem Aspekt des Lebens. Gestützt auf diese Menschlichkeit gehört dieses Konzept ebenso in die Soziale Arbeit, da es sich für die Menschlichkeit einsetzt (S. 99).

Um Ubuntu im Alltagsleben zu erfassen, zeigt Mokgoro (1998) die Umsetzung im Familienleben auf. Eine Familie, die nach Ubuntu lebt, legt grossen Wert auf familiäre Verpflichtungen und bietet gegenseitige Hilfe. Die Familie beschränkt sich nicht auf die Kernfamilie, sondern umfasst die erweiterte Familie. Die Mitglieder legen ihre Ressourcen zusammen, um einander zu unterstützen. Sie führt ebenfalls zwei Sprichwörter auf, welche auf Englisch übersetzt wie folgt wiedergegeben werden: „People live through the help of others“ und „Let your welfare be the welfare of the nation“. Somit zeigt sie auf, dass die kollektive Orientierung zentral ist und von Solidarität, Konformität, Mitgefühl, Respekt und Menschenwürde geprägt ist (S. 16-17).

Udah et al. (2025) führen weiter aus, dass sich Gemeinschaften in einem Ubuntu-geprägten Umfeld zusammenschliessen, um Aufgaben zusammen zu meistern und zu erleichtern. Dies impliziert die emotionale Bindung zur Gemeinschaft und bringt das Verantwortungsbewusstsein hervor. Denn „where there is accountability for one another, there is responsibility for one another’s success and a responsibility to our environment and to maintain relations“ (S. 8). Mugumbate (2024) nennt zusammenfassend folgende Werte, die zentral für die Ubuntu-Philosophie sind, wobei diese sich an zahlreichen unterschiedlichen ethischen Grundsätzen in Afrika orientiert (S. 15-17):

Beziehungen: Wertschätzung der Eltern, Blutsverwandtschaft, Gemeinschaft sowie soziale, kulturelle, spirituelle, ökonomische und politische Beziehungen;

Kultur: Wertschätzung der eigenen Kultur und in der Umsetzung im Alltag wie das Essen, die Sprache, die Kleidung, das Wissen, die Ethik und die Überzeugungen;

Indigenität: Wertschätzung der Schwarzen Afrikaner:innen und der Menschen aus dem afrikanischen Kontinent;

Ganzheitlichkeit: Wertschätzung der zwischenmenschlichen Verbindung mitsamt ihrer Vergangenheit, Zukunft, Umwelt und Spiritualität;

Gerechtigkeit und Freiheit: Wertschätzung der Freiheit und Unabhängigkeit von der Kolonialisierung und die daraus entstandene Ungerechtigkeit sowie der gerechten Gesetze und Praktiken bezogen auf Land, Umwelt, Beziehungen, Wirtschaft und Politik;

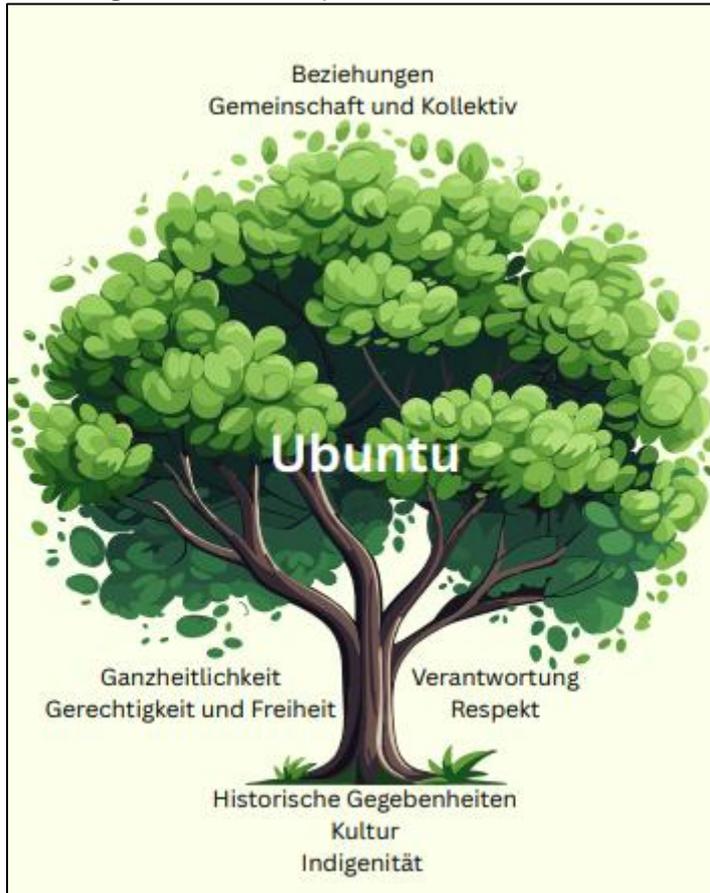
Verantwortung: Wertschätzung, dass Verantwortung gegenüber anderen, zukünftigen Generationen und der Umwelt besteht;

Gemeinschaft/Kollektiv: Wertschätzung der Zusammenarbeit;

Respekt: Wertschätzung der Menschlichkeit und der Spiritualität, menschliche Behandlung untereinander;

Historische Einbettung: die Geschichte kennen, um die Zukunft zu informieren, und darüber reflektieren.

Um diese Werte und Zusammenhänge gemäss den Ausführungen in diesem Kapitel herzustellen, dient **Abbildung 1**, welche metaphorisch einen Baum in Anlehnung an die zentralen Werte gemäss Mugumbate (2024, S. 15-16) verwendet. Dadurch werden die Interdependenzen und die ganzheitliche Perspektive visualisiert.

Abbildung 1: Ubuntu-Philosophie

Anmerkung. Eigene Darstellung, erstellt mit Canva (www.canva.com).

Gemäss meiner Interpretation prägen die Kultur, Indigenität und die Geschichte die Identität wie auch die Art und Weise, wie Menschen miteinander interagieren. Diese Werte dienen als Fundament und nähren den Baum, was sein Wachstum in eine spezifische Richtung ermöglicht. Aus diesen Wurzeln wächst der Stamm, der eine ganzheitliche, spirituelle Perspektive ermöglicht und von Gerechtigkeit sowie Freiheit, Verantwortung und Respekt geprägt ist. Dieser Stamm trägt, stützt und beeinflusst die daraus wachsenden Äste. Die Baumkrone, bestehend aus Ästen, Zweigen und Blättern, repräsentiert die Beziehungen, die Gemeinschaft und den kollektiven Zusammenhalt, welche durch die Werte der Wurzeln und des Stammes geleitet werden. Denn ohne Wurzeln wäre kein Wachstum möglich, so würde es keinen Stamm, keine Äste, keine Zweige und keine Blätter und Blüten geben. Die Wurzel selbst entwickelt sich aus einem Samen, welcher durch eine Blüte hervorgegangen ist. Diese Metapher visualisiert die wechselseitige Verbundenheit und zeigt auf, dass kein Element isoliert bestehen kann.

6.1.1 Ubuntu und Soziale Arbeit

Die heutige Ausführung der Ubuntu-Philosophie adressiert nach Makhanya (2022) ebenso die vergangenen Ungerechtigkeiten. Somit spricht sie die Indigenisierung der Sozialen Arbeit auf verschiedene Weisen an, da es diese Philosophie benötigt, um die durch die Kolonialzeiten ausgelöschte Menschlichkeit wiederherzustellen und in Richtung inklusive Entwicklung zu

steuern. Dies ist zudem ein Appell zur Dekolonialisierung, indem Ubuntu-Werte in die Praxis umgesetzt werden (S. 137).

Im Sinne von Mahaye (2018)¹⁹ sollen die Spiritualität und die Ubuntu-Philosophie Studierenden in Schulen mitgegeben werden. Die Begründung liegt darin, dass Bildung nicht nur existiert, um dem Markt, sondern der Gesellschaft zu dienen. Dadurch wird den Studierenden ein weitreichendes Wertebewusstsein vermittelt. Demzufolge wird das Individuum auf eine Weise bereichert, indem es auch für die Gesellschaft eine Bereicherung ist. Weiter betont er, dass der erste Schritt für eine Ubuntu-geprägte Theoriebildung darin besteht, die Schule als Gemeinschaft anzuerkennen und nicht als eine Sammlung von Individuen. Wenn Harmonie und Kooperation den kollektiven Gedanken prägen, wird das langfristige Wohl des Ganzen, statt einen Vorteil der ständig wechselnden Individuen angestrebt. Er hält zusammenfassend fest, dass Ubuntu weder afrozentrisch noch eurozentrisch sei, sondern nur humanistisch. Ubuntu bedeutet Menschlichkeit.

Ein weiteres Argument der afrozentrischen Sozialen Arbeit gemäss Mungai (2015) besagt, dass Sozialarbeitende wie auch Klientel voneinander lernen können, was zur Veränderung der gesamten Gesellschaft führen sollte. Weiter beschreibt er, dass es sich beim Gemeinschaftskonzept gemäss Ubuntu um ein gemeinsames Problem handelt, welches auch Sozialarbeitende betrifft. Dieses Gemeinschaftskonzept unterstützt, dass Grenzen zwischen Sozialarbeitenden und Klientel gebrochen werden, damit eine vertrauensvolle und authentische unterstützende Beziehung entsteht (S. 69). Konträr können gemäss Fook (2002) Klientel im westlichen Kontext als machtlos und uninformiert charakterisiert werden, während Sozialarbeitende als machtvoll und informiert gelten (S. 80).

Musopero (2023) erklärt, dass Ubuntu in der Praxis einen ganzheitlichen Ansatz bietet. Dabei wird das Verständnis von diversen Dimensionen verbunden und als Ergänzungen wahrgenommen, statt dass sich die Dimensionen ausschliessen und einzeln betrachtet werden. Das menschliche Miteinander und die Gerechtigkeit werden dadurch gefördert, statt die Praxis lediglich als Aktivität oder Aufgabe anzusehen. Denn Fachpersonen tragen eine Verantwortung und führen nicht lediglich eine Handlung aus (S. 39-40). Eine ubuntu-geprägte Soziale Arbeit beruht auf Freundlichkeit, Wohlwollen, Menschlichkeit und auf dem Miteinander. Diese Einstellung bedingt, dass Sozialarbeitende Gemeinschaftlichkeit und Zusammengehörigkeit wünschen, damit Fürsorge gemeinsam praktiziert werden kann. Dadurch können negative, ablehnende, einseitige Einstellungen wie der Egoismus und die Selbstsucht verändert werden, da Ubuntu davon ausgeht, dass solche Einstellungen zu Ungleichheit führen. Dieses gemeinsame Ziel ist bedeutend, um Systeme und Institutionen umgestalten zu können (S. 44-45).

Makhanya (2022) befürwortet die Implementierung von Ubuntu in die Soziale Arbeit, wirft jedoch ein, dass das verwendete Lehrmaterial und die Richtlinien kritisch betrachtet werden

¹⁹ Diese Literatur verfügt über keine Seitenzahlen. Das Kapitel heisst ‚Bringing Spirituality in the School Classroom‘

müssen. Die Anwendung soll keine oberflächliche Version von Ubuntu sein, die von der dominanten Überlegenheit der *Weissen*²⁰ und einer eurozentrischen Sicht geprägt ist, da dies die Kolonialität aufrechterhalten lässt (S. 139).

Mungai (2015) hält kritisch fest, dass es überfällig ist, das Wissen der indigenen Völker und des Globalen Südens einzubeziehen, um die Soziale Arbeit zu bereichern (S. 69).

6.1.2 Würdige Kritik gegenüber westlichen sozialarbeiterischen Grundsätzen

Biestek (1957) entwickelte sieben Prinzipien, welche die professionelle Beziehung zur Klientel leiten sollen (zit. nach Simbine, 2024, S. 42-47). Diese Prinzipien sind Individualisierung, Selbstbestimmung, vorurteilsfreie Haltung, Akzeptanz, Vertraulichkeit, gezielter Ausdruck von Gefühlen und kontrollierte emotionale Beteiligung. Diese entsprechen weitgehend den Grundsätzen, die im Berufskodex der Sozialen Arbeit Schweiz von AvenirSocial (2010) verankert sind. Um aufzuzeigen, wie sich Ubuntu von westlich geprägter Sozialer Arbeit unterscheidet, und um dekoloniale Denkweisen zu fördern, erfolgt nachfolgend einerseits eine afrozentrische Bewertung dieser Grundsätze. Andererseits wird dargelegt, wie Ubuntu ein alternatives Verständnis von Mensch und Gemeinschaft jenseits des westlichen Narrativs eröffnet.

Individualisierungsprinzip

Die Betonung auf das Individuum in der Sozialen Arbeit ist gemäss Weaver (2008) ein Wert aus dem Westen und von jüdisch-christlichem Glauben. (S. 73) Laut Mabvurira (2018) stammt sie zudem vom Kapitalismus und Sozialdarwinismus ab, welche nicht afrikanisch geprägt sind (S. 2). Simbine (2024) konnotiert die Individualisierung mit einem unverzichtbaren Anspruch, den die Klientel besitzt (S. 43). Mupedziswa (1998) erklärt, dass das Prinzip der Individualisierung darauf hinweist, dass Menschen freie, einzigartige Rechtstragende sind und somit unterschiedlich behandelt werden sollten. Grundlagen und Methoden sollten der jeweiligen Person angepasst werden (zit. nach Simbine, 2024, S. 43). Simbine (2024) betont, dass aus afrozentrischer Sicht der übermässige Fokus auf das Individuum problematisch ist, da die Ubuntu-Philosophie Gemeinschaft, Einheit und die kollektive Existenz verankert hat. Die individuellen Rechte sollen nicht aufgehoben werden, jedoch strebt die afrozentrische Sicht die gleiche Berücksichtigung und Zentrierung der Interessen der Familien, Nahestehenden und der Gemeinschaft an. In manchen Fällen kann es kulturell unangebracht sein, im Eins-zu-eins-Setting zu unterstützen, weswegen akzeptiert werden sollte, wenn eine nahestehende Person im Hilfeprozess auch anwesend ist (S. 44).

²⁰ White Supremacy

Selbstbestimmungsprinzip

Durch das Prinzip der Selbstbestimmung wird laut Jordan (2012) der Einfluss der Verwandtschaft, Familie und Gemeinschaft auf die Entscheidungsfindung des Individuums entmündigt, da sie als autonomes Wesen angesehen wird (zit. nach Simbine 2024, S. 46). Simbine (2024) beschreibt, dass im afrikanischen Kontext die Selbstbestimmung des Individuums kein absolutes Recht darstellt, weil wichtige Bezugspersonen die Gelegenheit bekommen, sich einzubringen und Einfluss auf Entscheidungen zu nehmen. Denn im Rahmen der Ubuntu-Philosophie lebt ein Mensch nicht für sich selbst und ist auch nicht auf sich selbst angewiesen. Er erhält einerseits und gibt andererseits Unterstützung an anderen Menschen. So wird auch das Leiden einer Person als Leiden der gesamten Gemeinschaft gesehen. Eine Entscheidung prägt ihre Gemeinschaft und weitere wichtige Personen im Umfeld (S. 47).

Prinzip der vorurteilsfreien Haltung

Eine vorurteilsfreie Haltung harmoniert gemäss Simbine (2024) mit den Eigenschaften des Kollektivismus, welche als Grundsatz in der Ubuntu-Philosophie fungiert (S. 46). Denn gemäss Mupedziswa (1998) beinhaltet diese Haltung, die Schuld einer Problemlage nicht der Klientel zuzuweisen (zit. nach Simbine, 2024, S. 46). Weiter führt Simbine (2024) aus, dass die kollektivistische Kultur eine Problementlastung für das Individuum vorsieht, da die gesamte Gemeinschaft die Verantwortung trägt. Zeigt etwa eine Person kriminelles Verhalten, übernimmt die Gemeinschaft die Verantwortung und verteilt diese über das Kollektiv. Geeignete Sanktionen werden vorgesehen, nachdem die Betroffene sich vom Leiden erholt hat (S. 46).

Prinzip der Akzeptanz

Laut Simbine (2024) passt das Prinzip der Akzeptanz einerseits mit der Ubuntu-Philosophie, andererseits zeigt sich die individuelle Ausrichtung problematisch (S. 45-46). Die Passung schliesst die Haltung ein, die Person gemäss Biestek (1957), mit ihren positiven wie negativen Seiten zu akzeptieren, da diese mit ihrer angeborenen Würde und ihrem persönlichen Wert verbunden ist (zit. nach Simbine, 2024, S. 45). Die Abweichung liegt laut Simbine (2024) darin, dass von Sozialarbeitenden verlangt wird, die Klientel als eigenständiges Individuum anzuerkennen, wobei sie im afrikanischen Kontext als Teil einer Gemeinschaft angesehen wird. Weiter ist die Akzeptanz keine Haltung, sondern ein tief verankerter Bestandteil (S. 45-46).

Prinzip der Vertraulichkeit

Die Vertraulichkeit bezieht sich nach Simbine (2024) auf die zu vertraulich behandelnden Informationen von Klientel, welche sie im Hilfeprozess mitgeteilt hat. Dabei beruht dieses Prinzip auf dem Recht auf Schutz der persönlichen Daten. Doch auch westliche Sozialarbeitende an-

erkennen, dass dieses Recht nicht absolut gegeben ist und Informationen mit anderen Fachpersonen geteilt werden, sofern es der Klientel dient. Im Sinne von Ubuntu will die Gemeinschaft erfahren, was mit der Verwandtschaft passiert, weswegen das Individuum kein exklusives Recht auf Geheimhaltung verfügt (S. 47).

Gezielte Ausdruck von Gefühlen

Gezielter Ausdruck von Gefühlen bedeutet gemäss Biesteck (1957), die Bedürfnisse der Klientel zu erkennen und ihre Gefühle offen darzulegen. Gleichzeitig hören Sozialarbeitende aktiv ohne verurteilenden Ausdruck zu und ermutigen die Klientel dazu, weiter ihre Gefühle herauszulassen (zit. nach Simbine, 2024, S. 44). Simbine (2024) hält fest, dass grundsätzlich nichts gegen dieses Prinzip spricht. Viele afrikanische Kulturen lehnen dieses Prinzip ab, da besonders Männer in afrikanischen Gesellschaften dazu sozialisiert werden, mutig zu sein. Männlichkeit und Mut zeigen sich darin, Gefühle zurückzuhalten, obwohl sie verletzt sind oder eine nahestehende Person verloren haben. Dementsprechend trägt eine Mehrheit von Männern aus Afrika ihre Probleme nicht nach aussen. In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass dieses Prinzip beibehalten wird, um das Leiden im Stillen zu reduzieren. Dennoch sollten Sozialarbeitende für den Kontext sensibilisiert sein und sollten das westliche Prinzip nicht direkt übernehmen (S. 44-45).

Kontrollierte emotionale Beteiligung

Das Prinzip der kontrollierten emotionalen Beteiligung umfasst gemäss Simbine (2024) vorwiegend den eigenen Umgang mit Gefühlen. Gemäss dem Kontext von Ubuntu soll eine Person Wärme gegenüber bedürftigen Personen zeigen. Diese zeigt sich in Sympathie und Empathie (S. 45). Biestek (1957) beschreibt dieses Prinzip in der westlichen Sozialen Arbeit als kontrollierte emotionale Einbindung in der Einzelfallhilfe. Sie dient als Orientierung, wie Sozialarbeitende mit eigenen Gefühlen und Emotionen umgehen, welche durch das Leiden der Klientel beeinflusst werden können. Sozialarbeitende sollen einerseits angemessen auf die Gefühle der Klientel reagieren, Empathie zeigen und sich nicht von den Gefühlen überrumpeln lassen, andererseits sollen sie nicht kalt wirken. Dementsprechend passen Sympathie und Empathie auch in den afrozentrischen Kontext (zit. nach Simbine, 2024, S. 45).

Gemäss Le Grange (2024) wird Ubuntu durch Traditionen und Praktiken gelebt. Diese wurden jedoch durch Kolonialpraktiken eliminiert. In der heutigen Zeit gewinnt Ubuntu weltweit an Bekanntheit als weitere Möglichkeit zu den dominierenden Entwicklungsvorstellungen (S. 285). Daran anknüpfend hebt Oviawe (2016) die Notwendigkeit hervor, alternative Denkweisen wie Ubuntu wiederzuentdecken. Denn er argumentiert, dass es eine Verschiebung vom dominanten westlich-eurozentrischen Blick und den damit verbundenen übermässigen Bezügen auf

den Positivismus, Eurozentrismus, Klassismus und den Individualismus braucht. Dies sollte hin zu einem menschenzentrierten und ganzheitlichen Ansatz geschehen, welcher die gegenseitige Abhängigkeit innerhalb des Ökosystems anerkennt. Denn das Universum ist ein Netz von voneinander abhängigen Systemen, welche nicht auf menschliche Gemeinschaften beschränkt, sondern auch mit ihrer Umwelt verbunden sind. In der westlichen Welt dominiert das positivistische Denken. Währenddessen hat sich in anderen Kulturen das systemische Denken als zentraler Bestandteil des Denkens und Handelns durchgesetzt, wie Zen und Taoismus in der östlichen Region und Ubuntu in Afrika. Im Gegensatz dazu haben sich zahlreiche westliche Gesellschaften von ganzheitlichem Systemdenken, welches Mensch und Natur verbindet, zu einer positivistischen und segmentierten Weltanschauung entfernt, welche den Menschen von der Natur trennt. Dabei kann diese Denkweise als dualistisch bezeichnet werden, welche die Welt in binäre Kategorien einteilt. Das globale kapitalistische System beeinflusst, wie Bildung global verstanden, gestaltet und umgesetzt wird. Ebenso ist sie oft linear sowie mechanistisch statt organisch und zirkulär. Daraus resultierend widerspiegeln Gemeinschaften, Institutionen und Schulen diese Struktur, indem Bereiche voneinander getrennt und durch Spezialisierung und Zertifizierung verstärkt werden (S. 5). Brock-Utne (2009) zeigt die Binarität auf, indem sie erklärt, dass der Bildungsrahmen Studierende anhand ihrer kognitiven Fähigkeiten in Stufen einteilt. Gleichzeitig wird westliches Wissen bevorzugt und indigenes ausgeschlossen. Diese Perspektive trennt jegliches Phänomen in die Binarität ‚gut‘ und ‚schlecht‘ oder ‚wir‘ und ‚die anderen‘. Dadurch wird kaum Achtung geschenkt, inwiefern unterschiedliche Fächer miteinander in Beziehung stehen. Dies wiederum wirkt sich auf die Studierenden aus, wie sie sich selbst im Verhältnis zu anderen sehen, was nicht dem Ubuntu-Gedanken und der Menschlichkeit entspricht (zit. nach Oviawe, 2016, S. 6). In diesem Zusammenhang sehe ich, wie die Ubuntu-Philosophie die binären Denkweisen herausfordern kann und eine ganzheitliche Betrachtungsweise ermöglicht.

Zwischenfazit

Die übergreifende, ganzheitliche Ubuntu-Philosophie Afrikas betont die Wichtigkeit der Gemeinschaft. Das Individuum wird stets mit der Gemeinschaft in Verbindung gebracht, weswegen die einzelnen Menschen auch Verantwortung tragen und ein tiefes Gefühl von Zugehörigkeit haben. Ubuntu beinhaltet die Essenz des Menschseins. Dieses theoretische Konzept beeinflusst, wie Beziehungen mit Menschen sowie mit der Umwelt gestaltet werden, und anerkennt, dass das Universum aus einem Netz von voneinander abhängigen Systemen besteht. Dabei werden die Beziehungen unter anderem durch Prinzipien des Wohlwollens, des Respekts, des Mitgefühls und der Fürsorge sowie der Grosszügigkeit geformt. Die Prinzipien von Ubuntu, welche bereits 1049 v. Chr. entwickelt wurden, beinhalten auch die Gerechtigkeit, weswegen sie Chancengleichheit fördern und sich für benachteiligte Menschen einsetzen.

Denn ihr Leiden, ist auch das Leiden der Gemeinschaft. Dementsprechend lehnt Ubuntu Gefühle der Missgunst gegenüber anderen ab und fördert die gegenseitige Anerkennung. Innerhalb der Sozialen Arbeit fordert Ubuntu die westlichen, binären, linearen Ansätze heraus und ermöglicht eine zirkuläre Denkweise. Ebenso besteht die Forderung, die Menschlichkeit erneut herzustellen, welche durch die Kolonialzeit ausgelöscht wurde, indem Ubuntu-Prinzipien in der Praxis umgesetzt werden. Die Bezugnahme der afrikanischen Philosophie kann das gegenseitige Lernen zwischen Sozialarbeitenden und Klientel fördern. Dadurch sollen sozialarbeiterische Tätigkeiten nicht als Aufgabe, sondern als menschliches Miteinander angesehen werden. Dennoch darf die Implementierung von Ubuntu-Werten nicht oberflächlich sein, die aus einer eurozentrischen Sicht angewendet werden, da dies die Kolonialität aufrechterhält. Zwischen afrozentrischen und eurozentrischen sozialarbeiterischen Prinzipien bestehen sowohl Übereinstimmungen, wie die vorurteilsfreie Haltung, als auch Spannungen. Individualismus und Selbstbestimmung werden kritisch betrachtet, da diese das Gegenteil der gemeinschaftlichen Ubuntu-Prinzipien sind, da sie die Gemeinschaft und Familie ausschliessen und nicht einbeziehen. Dieser Ausschluss ist im afrikanischen Kontext nicht denkbar.

6.2 Konfuzianismus

In Anlehnung an die erläuterten sozialen Wohlfahrtssysteme in Kapitel 5.2 werden auf dem asiatischen Kontinent trotz der weltweit grössten Vielfalt (vgl. Cox, 1997, S. 370) gemeinsame Muster erkannt. Alle vorgestellten sozialen Wohlfahrtssysteme betonen die moralische Verpflichtung der Gegenseitigkeit, auch wenn diese auf asymmetrischen Beziehungen beruht. Die gegenseitige Unterstützung wird nicht als auswählbare Option gesehen, sondern als eine Pflicht, die jedoch nicht gesetzlich verankert ist. Die Missachtung dieser Pflichten kann zu Konsequenzen führen. Besser gestellte Personen sind verpflichtet und tragen ebenso die Verantwortung, schlechter gestellte Menschen zu unterstützen, wobei dadurch eine hierarchische Beziehung entsteht, da die Rollen klar aufgeteilt sind. Bei allen erwähnten Beispielen spielt die Religion direkt wie auch indirekt eine Rolle, wobei diese auch das vorbildliche Handeln anleitet. Diese Beschreibungen sind Elemente, welche im Konfuzianismus wiederzuerkennen sind. Dennoch erwähne ich an dieser Stelle, dass die vorgestellten sozialen Wohlfahrtssysteme gemäss der erarbeiteten Literatur den Konfuzianismus nicht erwähnt haben. Es handelt sich um die eigene erarbeitete Analyse, dass diese Elemente im Konfuzianismus vorkommen.

Ausserdem argumentieren Tsui et al. (2023), dass sich die konfuzianische Kultur nicht nur auf Ostasien einschränkt. Sie beeinflusst auch weitere Länder, primär in Südostasien, wie Indonesien, Malaysia, Philippinen, Thailand und Vietnam (S. 466).

An dieser Stelle merke ich allerdings an, dass der Konfuzianismus jedoch stark durch den Westen umgedeutet wurde, um seine eigenen Interessen voranzutreiben. Denn gemäss White und Goodman (2001) stützen sich zahlreiche kulturelle Erklärungen auf das Gedankengut des

Konfuzianismus, welches in der westlichen Interpretation als gemeinsames Erbe Ostasiens gilt (S. 7-8). Kwon (2001) argumentiert, dass sich Studien, die auf ein spezifisches ostasiatisches Modell Bezug nehmen, in ihrer Analyse auf eine gemeinsame Ursache wie die ‚konfuzianische‘ Kultur stützen und dementsprechend homogenisieren (S. 27). Gemäss White und Goodman (2001) neigt diese Homogenisierung dazu, einer grundlegenden ‚ostasiatischen‘ Identität einen gemeinsamen Konsens hervorzuheben, der trotz der Vielfältigkeit besteht. Dadurch können Differenzen zwischen den Gesellschaften kaschiert werden, die in der Realität von Gegensätzen geprägt sind und von unterschiedlichen sozialen und politischen Werten abhängen (S. 16). Des Weiteren führt Hong (2020) kritisch an, dass es sich bei den Wörtern ‚Konfuzianismus‘ und ‚Konfuzius‘ um einen westlichen Begriff handelt, die keine ursprünglich chinesischen Ausdrücke sind (S. 285). Denn Jensen (1997) informiert, dass der lateinische Ausdruck ‚Konfuzius‘ erst²¹ Ende des 16. Jahrhunderts durch jesuitische Missionierende entstand. Die Missionierenden mussten die Bedeutung von Konfuzius neu erschaffen, um eine Brücke zwischen christlichen und chinesischen Werten zu schaffen. Ziel war es, die chinesische Elite zu überzeugen, dass christliche mit konfuzianischen Werten übereinstimmen, um sie letztlich konvertieren zu können. Gleichzeitig wurde er für Europäer:innen als Weiser aus dem Osten entsprechend wie Aristoteles aus dem Westen dargestellt, um die europäische Akzeptanz zu fördern. Dadurch erhielten jesuitische Missionierende weiter Unterstützung durch Europa, da gebildete Europäer:innen die Leidenschaft für Entdeckung entwickelten (S. 5-8). Gaol (2025) zeigt dadurch auf, wie die Hegemonie durch die Umstrukturierung des kulturellen Rahmens in Teilen Asiens funktionierte, indem sich westliche Missionierende mit den lokalen Sprachen und Kulturen auseinandersetzten, um das Christentum zu verbreiten und einen gemeinsamen Konsens zu finden (S. 150).

Die Verallgemeinerung einer ostasiatischen ‚konfuzianistischen‘ Kultur (vgl. White et al., 2001; Kwon, 2001) wurde nach Chau und Yu (2005) für die kolonialen Praktiken ausgenutzt, um unter anderem die Erwartungen der Bevölkerung an die Regierung zu senken und mögliche Abhängigkeiten von sozialen Dienstleistungen zu reduzieren (S. 33). Yu (2000) weist zum Beispiel darauf hin, dass Hongkong von 1841 bis 1997 eine britische Kolonie war (S. 3). Obwohl Chau und Yu (2005) hervorheben, dass die koloniale Verwaltung ihren Respekt für traditionelle chinesische Werte erklärte (S. 33), streicht Yu (2000) hervor, dass es der Regierung Hongkongs nicht darum ging, politische und kulturelle Ideale zu erfüllen. Stattdessen ging es darum, ein profitables Investitionsumfeld insbesondere für britische Firmen für den privaten Sektor zu schaffen. Um den blühenden Handel zu sichern, wurden Infrastruktur und öffentliche Einrichtungen in städtischen Gebieten errichtet. Dabei wurde nichts gegen das Untergehen des landwirtschaftlichen Sektors unternommen und Bewohnende auf dem Land erhielten keine Unter-

²¹ Dieser Begriff wurde bewusst gewählt, da Konfuzius v. Chr. lebte

stützung (S. 3-4). Gemäss Chau und Yu (2005) schränkte die Kolonialverwaltung die Sozialleistungen absichtlich ein, indem sie es als Respekt gegenüber der chinesischen Tradition verschleierte. Sie behauptete, dass die chinesische Bevölkerung – kulturell bedingt – bevorzugte, ihre eigenen Probleme selbst zu lösen. Dies, obwohl die expandierende Wirtschaft in der Lage gewesen wäre, einen umfassenden Wohlfahrtsplan zu finanzieren. Obschon die koloniale Verwaltung diesen Respekt für die konfuzianischen Werte beteuerte, rekrutierte sie keine verbeamteten Personen, die konfuzianistische Kenntnisse mitbrachten. Relevante Positionen wurden von Wirtschaftseliten besetzt. Damit Unzufriedenheiten im Rahmen der Kolonialherrschaft nicht geweckt wurden, schränkte die Kolonialverwaltung die Möglichkeiten der jüngeren Generationen ein, die Geschichte Chinas zu studieren (S. 33-34). Chiu und Wong (2005) argumentieren, dass das Verbliebene in Hongkong stark von traditionellen chinesischen Familienwerten geprägt war, diese jedoch gezielt durch die koloniale Regierung manipuliert wurden (S. 78). In eigenen Worten wurde der Konfuzianismus durch westliche Kolonialmächte umgedeutet, politisiert und zu ihren Gunsten konstruiert, um ideologische Vorhaben zu bestärken und sich nicht auf die ursprünglichen Prinzipien der konfuzianischen Lehre zu stützen. Dieses Kapitel analysiert in der Folge den Konfuzianismus ausserhalb westlicher und kolonialer Narrative. Dabei wird der Konfuzianismus als wandelbares Konzept verstanden, um die in Kapitel 5.2 beschriebenen Muster nachzuzeichnen, die Parallelen zu den konfuzianischen Prinzipien aufweisen.

Laut der Columbia University, Asia for Educators (o. D.), lebte der Philosoph Konfuzius ungefähr 551-479 v. Chr. Er glaubte an eine grundlegende Ähnlichkeit aller Menschen sowie an die Vervollkommnung und Erziehbarkeit jedes einzelnen Individuums. Zwei bekannte Nachfolger von Konfuzius, Mencius und Hsun Tzu, vertraten verschiedene Ansichten über die menschliche Natur. Mencius vertrat die Auffassung, dass der Mensch im Kern gut ist, während Hsun Tzu die Position einnahm, dass er im unkultivierten Zustand zum Bösen neigt. Dennoch glaubten beide daran, dass Menschen durch Selbstkultivierung und durch das Praktizieren von Ritualen Vollkommenheit erlangen können. Der Konfuzianismus wurde über mehrere Jahrtausende ausgearbeitet, während das Potenzial der angeborenen menschlichen Güte betont wurde. Dieser Glaube an die angeborene Güte und die Vollkommenheit des Menschen prägte das chinesische politische System. Um soziale Harmonie zu erreichen, wird darauf Wert gelegt, bei Konflikten zu schlichten und keine abstrakten Regeln anzuwenden, um Recht von Unrecht zu unterscheiden.

Konfuzius betonte laut Din (2024) die Wichtigkeit von Moral, korrekten sozialen Beziehungen, Gerechtigkeit und Aufrichtigkeit (S. 124). Daraus ableitend entstehen mehrere Tugenden, von denen folgende fünf laut Li (2015) und Liu (2010) als die moralische Konstante gelten (zit. nach Yuan et al., 2023, S. 122):

- Wohlwollen und Mitgefühl ‚Ren‘ 仁²²
- Rechtschaffenheit ‚Yi‘ 义
- Rituelle Angemessenheit ‚Li‘ 礼
- Weisheit ‚Zhi‘ 智
- Vertrauenswürdigkeit ‚Xin‘ 信

Nach der Columbia University, Asia for Educators (o. D.), bestand die Aufgabe einer herrschenden Person in einem konfuzianischen Staat darin, das Volk zu erziehen und zu verändern. Sie diene als moralisches Vorbild, vermittelte bei Streit und regierte ohne gesetzliche Vorschriften. Din (2024) stützt diese Aussage, indem er erläutert, dass Machthabende im Konfuzianismus durch moralisches Beispiel und nicht durch Zwang regieren sollten (S. 124).

Zhang (2013) ergänzt, dass der Mensch im Konfuzianismus ein soziales Wesen ist, dessen Identität durch sein Verhältnis im Netz der sozialen Beziehungen geformt wird. Nebst den Beziehungen und der Vervollkommnung sind die Menschlichkeit und die moralische Rechtschaffenheit das Ziel jedes Menschen. Diese Philosophie befürwortet, dass die Bedürfnisse der Gruppe über die eigenen gestellt werden und die Familie sowie deren Normen einen hohen Stellenwert einnehmen. Eine harmonische Beziehung unter den Familienmitgliedern und zu anderen gehört dazu, da es ein Wert ist, Wohlwollen und Freundlichkeit gegenüber Nachbarpersonen zu zeigen. Die gegenseitige Unterstützung führt auch zur Stärkung der Sicherheit der Familie (S. 18). Dementsprechend fassen Yuan et al. (2023) zusammen, dass der Konfuzianismus besonderen Wert auf soziale Harmonie, kollektive Verantwortung sowie die Mäßigung von Übermass legt (S. 122). Yang (1981) benutzt den Begriff der sozialen Orientierung, was als Gegensatz zur westlichen individuellen Ausrichtung beschrieben wird (zit. nach Leung, 1998, S. 26). Weiter führt Yang (1981) aus, dass die Tendenz eines Individuums besteht, sich bei der sozialen Orientierung an externen, sozialen Normen zu orientieren, statt an den inneren Wünschen oder der persönlichen Integrität. Da die Familie als zentral gilt, werden die Meinungen der Mitglieder für bedeutende Lebensereignisse eingeholt (zit. nach Tsui et al., 2023, S. 472).

Jones (1993) bestätigt, dass im Konfuzianismus die Gruppe und nicht das Individuum zentral ist. Diese Gruppen sind hierarchisch strukturiert und beruhen im Prinzip auf Pflichten in auf- und absteigenden Ordnungen von Verantwortung und Fürsorge. Jede Person nimmt einen Platz ein und sollte sich entsprechend verhalten. Erst in einer einzigartigen Kombination von Beziehungen zu anderen existiert das Individuum richtig. Das Individuum erfüllt Rollen und Pflichten, deshalb hat es niemals Rechte ohne Rücksicht. Die Position des Individuums in der

²² Die chinesischen Zeichen werden nachfolgend bewusst ergänzt, da die Bedeutung ins Deutsche und ins Englische nicht immer sinngemäss übersetzt werden können. Dadurch kann bei Interesse die Bedeutung recherchiert werden, indem das Zeichen kopiert wird.

Gruppe verändert sich und ist nicht statisch. Individuen sind ersetzbar und vergänglich, nur die Gruppe bleibt bestehen (S. 188).

Gemäss einem Bericht des United Nations Development Programme (UNDP, 2015) beruht die chinesische Philanthropie auf der konfuzianischen Tradition, die eine Grundannahme über Beziehungen und soziale Rollen erschuf, die Verbindungen und Gemeinschaften stärkte (S. 8). Jang (2018) führt auf, dass infolge des Konfuzianismus Konzepte des Gemeinwesens und der Fürsorge für die Pflege älterer Menschen bis hin zur Bildung der Jugend eingeführt wurden. Der Staat fungierte als moralischer Beschützer des Volkes, was sich auch in zahlreichen Institutionen spiegelte. Allerdings waren die Amtspersonen der Qin-Dynastie²³ mit dieser Rolle als Beschützer nicht einverstanden. Diese Amtspersonen vertraten die Ansicht, dass Menschen in Not selbst schuld an ihrem Leiden waren, und vernachlässigten ihre staatliche Pflicht, sich um die Notleidenden zu kümmern. Um diese Lücke zu füllen, schufen chinesische Bürger:innen eine erste systematische, private Form von Wohltätigkeit, nämlich familienbasierte Verwandtschaftsorganisationen. Diese Familien-Selbsthilfegruppen widerspiegelten die konfuzianischen Prinzipien, welche die Fürsorge und das Gemeinwesen hervorhoben. Der Konfuzianismus und die dazugehörige Praxis, Gutes zu tun, prägten ebenfalls Korea. Erste institutionalisierte Formen in der Gesellschaft können auf das 16. Jahrhundert zurückgeführt werden, woraus private Organisationen, welche Ethik lehrten, entstanden (S. 24-27). Diese Organisationen gleichen gemäss den Beschreibungen von Koo (2007) den heutigen Nichtregierungsorganisationen, da sie durch Spenden, vor allem auch von Eliten, finanziert wurden und staatlich autonom handeln konnten, weswegen dies eine kollektive Mobilisierung ermöglichte (S. 383-385). Die UNDP (2015) ergänzt, dass diese Organisationen sich um verwitwete und verwaiste Personen kümmerten, Getreide verteilten und Bildungsorte errichteten. Diese Wohltätigkeitsform baute auf einem umfassenden Verständnis von Familie auf. Für Personen ausserhalb der Familie wurde ebenfalls gesorgt, da der Konfuzianismus Menschlichkeit und Altruismus lehrte. Demzufolge haben sich auch wohlhabende Individuen an solchen Organisationen und deren Aufgaben beteiligt (S. 8).

Zur Veranschaulichung wird auf die drei Tugenden des Konfuzianismus, ‚Ren‘, ‚Yi‘ und ‚Li‘, zusammengefasst eingegangen, welche nach Ip (2009) als Kernelemente gelten (S. 463). Yuan et al. (2023) heben kritisch hervor, dass davon abzusehen ist, starre binäre Zuordnungen²⁴ vorzunehmen. Solche trennscharfen Definitionen würden die Bedeutung der Prinzipien einschränken und lassen sich nicht isoliert verstehen, denn sie stehen dynamisch zueinander (S. 122-124).

²³ 221 bis 207 v. Chr. (vgl. Britannica, 2025)

²⁴ Damit ist gemeint, dass keine starren Entweder-oder-Kategorien oder ist-ist nicht Kategorien vorgenommen werden können (vgl. Yuan et al., 2023, S. 122-124)

Wohlwollen und Mitgefühl ‚Ren‘ 仁

Der Begriff wird nicht präzise definiert, Konfuzius ist aber der Meinung, dass das Wohlwollen mit dem Menschsein und der Menschlichkeit verbunden ist. Sein Fundament für das Wohlwollen, ist es, andere zu lieben und sich an die fünf tugendhaften Eigenschaften des Respekts, der Grosszügigkeit, Vertrauenswürdigkeit, des Fleisses und der Güte zu halten. Gemäss den Ergänzungen durch Zhang (2021) stellen diese Eigenschaften eine angemessene Weise dar, andere durch Weisheit, Vertrauenswürdigkeit, Mut und Loyalität zu lieben (zit. nach Yuan et al. 2023, S.122). Wohlwollen und Mitgefühl, das ‚Ren‘, sind gemäss Yang et al. (2008) die wichtigste Tugend, da aus ihnen alle anderen hervorgehen und dementsprechend alle Tugenden vereint sind (S. 35). Gemäss Du und Li (2024) ist ‚Ren‘ die Grundlage für alle menschlichen Beziehungen (S. 74). Yuan et al. (2023) erklären, dass die chinesischen Charaktere für ‚Ren‘ aus zwei Komponenten, ‚Mensch‘ und ‚zwei‘, bestehen. Dies impliziert, dass Menschen in einer untrennbaren Beziehung zu anderen stehen. Konträr zur westlichen Betonung des Individualismus entsteht ein Individuum im Konfuzianismus aus sozialen Beziehungen und wird durch Interaktionen mit anderen realisiert. Ein tugendhafter Mensch, der Wohlwollen und Mitgefühl lebt, ist unweigerlich auch ein sozialer Mensch und gehört zu einem sozialen Ganzen. Dieses Prinzip und die dazugehörige Liebe zu anderen stammen aus der natürlichen Liebe und Zuneigung zu den eigenen Eltern und Geschwistern. Die Achtung des Kindes seinen Eltern gegenüber und die Zuneigung unter Geschwistern sind die Wurzeln des ‚Ren‘. Die Verwandtschaft bildet den Kern einer Beziehung, da ein Individuum sich selbst erst durch diese Verhältnisse erkennen kann. Dies schliesst jedoch fremde Menschen nicht aus, denn es bestehen keine strikten Grenzen zwischen der eigenen Familie und fremden Personen. Beziehungen sind strahlenförmig, sie strahlen von einem dichten Familienkern zu weniger dichten Beziehungen. Denn der Mensch hat auch gegenüber Fremden eine moralische Pflicht. Der Konfuzianismus glaubt allerdings nicht daran, dass alle Menschen gleich geliebt werden können. Beispielsweise kann eine Person Fremde oder Feinde nicht gleich lieben wie ihre Eltern oder Freunde. Dies ist ein natürliches Gefühl eines Menschen. Zusammengefasst bedeutet dies, dass die Liebe im Kern als Basis beginnt und sich gegen aussen auf die ganze Gesellschaft ausstrahlt, was als Grundlage des Altruismus verstanden wird (S. 123). Hofstede et al. (2010) ergänzen, dass im Unterschied zum christlichen Gebot, Feinde zu lieben, das Wohlwollen gemäss dem Konfuzianismus nicht allen gleich entgegengebracht werden kann. Denn Konfuzius stellt sich die Frage, was für Freundschaften übrig bleiben würden, wenn die eigenen Feinde geliebt werden sollten (S. 237-238).

Abbildung 2 zeigt anhand der Sonne und in Anlehnung an die Erläuterungen metaphorisch gemäss meiner Interpretation, wie das konfuzianische Prinzip des Wohlwollens und des Mitgefühls aus dem Familienkern heraus auf die ganze Gesellschaft strahlt.

Abbildung 2: Konfuzianismus - Wohlwollen und Mitgefühl ‚Ren‘

Anmerkung. Eigene Darstellung, erstellt mit Canva (www.canva.com)

Der kraftvollste Kern der Sonne besteht aus der Familie, in der die Tugenden entstehen, geformt und weitergegeben werden. Aus diesem Kern entfalten sich das Wohlwollen und das Mitgefühl in alle Richtungen wie die Sonnenstrahlen, aus der Familie zu Freunden und Verwandten, zu Bekannten und schliesslich auch zu Menschen, die (noch) fremd sind. Fremde Menschen werden bewusst mehrfach dargestellt, da sie zahlenmässig überwiegen. Die Intensität der Sonnenstrahlen nimmt mit zunehmender Entfernung ab, erreichen dennoch alle. Die Strahlen werden dementsprechend nicht bedeutungslos. Dies widerspiegelt auch die konfuzianischen Prinzipien: das Wohlwollen und das Mitgefühl gehört nicht nur dem innersten Kern, sondern wie die Sonne sind diese Prinzipien für alle unentbehrlich. Sie zeigen, dass die ganze Gesellschaft in Beziehung miteinander ist. Die Intensität unterscheidet sich je nach Nähe einer Beziehung, dennoch wird niemand ausgeschlossen. So wie die Sonnenstrahlen die ganze Erde wärmen, prägen Mitgefühl und Wohlwollen die ganze Gesellschaft und führen zur sozialen Harmonie.

Rechtschaffenheit ‚Yi‘ 义

Ein mögliches Verständnis von Rechtschaffenheit ‚Yi‘ wird in Anlehnung an Cheng (1972) formuliert, welcher gemäss der University of Hawaii at Manoa (2024) als führender Denker und Pionier galt, der die chinesische Philosophie in den Vereinigten Staaten formalisiert hat.

Cheng (1972) beschreibt die Rechtschaffenheit als moralisches Prinzip, welches dem menschlichen Handeln einen Charakter von gelingendem und verfehltem Verhalten verleiht.

‚Yi‘ ist ein bedeutendes Kriterium, um menschliches Handeln ethisch zu beurteilen. Handlungen sollen innerhalb einer sozialen Struktur angemessen sein, im Einklang mit der Rechtschaffenheit stehen und moralisch gerechtfertigt sein. Das heisst, es ist eine Pflicht, sich rechtschaffen zu verhalten, jedoch ist die Rechtschaffenheit keine festgeschriebene Norm, sondern sie wird situationsangemessen ausgelegt und ausgelebt. Die Rechtschaffenheit fördert zum einen die Verbundenheit mit dem Ganzen durch Harmonie und Ordnung. Zum anderen verleiht sie einem Individuum Autonomie sowie Unabhängigkeit, was zur schöpferischen Freiheit führt, um die Welt kreativ mitzugestalten. Dabei ist das kollektive Wohl zentral. Darin ist zu unterscheiden, dass das Kollektiv im Konfuzianismus nicht als Einheit verstanden wird, für die sich Individuen unterordnen müssen. Vielmehr dreht es sich um soziale Rollen, die Individuen einnehmen, die sie nach den konfuzianischen Tugenden ausführen. Daraus folgen Harmonie und gemeinsames Wohlergehen, was zum kollektiven Wohl führt (S. 269-280). Als Beispiel dient die Pflicht des Kindes ‚Xiao‘ 孝, welches sich am ‚Yi‘ orientiert. Das moralische Lernen gemäss Rosemont (2015) „begins at home, in the role of son or daughter with which every human being begins their life“, denn in diesem Kontext werden Loyalität und Gehorsam gelernt, indem sich das Kind den Eltern unterordnet. Der Autor legt Wert darauf, die Unterordnung nicht als zwanghafte Unterwerfung anzusehen, sondern als Respekt und Achtung anzuerkennen, um der konfuzianischen Perspektive gerecht zu werden. Das Kind beobachtet, wie sich seine Eltern ihren Eltern und anderen Menschen gegenüber verhalten, und lernt, Rücksicht und Verantwortung zu übernehmen und grosszügig zu sein. Das Kind lernt, Menschen zu respektieren, die ebenfalls anderen Respekt erweisen. Der Autor betont, dass die Unterwerfung dementsprechend grundverschieden ist, denn dabei muss sich ein Mensch vor einer mächtigen Person beugen, auch wenn diese ihren Rollen nicht nachkommt und unwürdig ist (S. 98). In manchen Situationen ist ein Mensch loyal und achtsam, auch wenn er gegenüber anderen, unter anderem höhergestellten wie den Eltern, Kritik ausspricht. Er ist ungehorsam, wenn diese Personen vom rechten Weg abgekommen sind. Wenn beim Abhandenkommen nicht gehandelt und interveniert wird, handelt es sich um Feigheit. Die Person, welche sich verwerflich verhält, muss konfrontiert und zur Rede gestellt werden, denn das alleinige Befolgen der befehlenden Eltern gilt nicht als Pflicht des Kindes ‚Xiao‘ (S. 98-101).

Rosemont (2015) kritisiert demzufolge das westliche Stereotyp, dass Menschen aus Asien unterwürfig seien sowie das Bild des Konfuzianismus, der als ‚rückständig‘, sexistisch, elitär und auf quälende Verhaltensformen ausgerichtet dargestellt wird (S. 99).

Um einen Überblick zu schaffen, zeigt **Tabelle 3** eine Gegenüberstellung des moralischen Verhaltens gemäss Konfuzius und Kant. Denn, wie in Kapitel 4 durch Braches-Chyrek und Sünker (2024) festgehalten wird, prägte der aufklärerische Gedanke nach Kant das initiale Verständnis von Sozialer Arbeit (S. 18-19).

Tabelle 3: Gegenüberstellung Konfuzianismus und Kantianismus

Kriterien	Konfuzianismus	Kantianismus
Pflichterfüllung	Erfüllung der Pflicht im Rahmen der sozialen Rolle und Beziehung.	Befolgung des Gebots unabhängig von Beziehung.
Gültigkeit	Relational und kontextabhängig, aber jede Handlung muss rechtschaffen sein, das heisst, situativ angemessen sein.	Allgemeingültigkeit, Maxime für alle vernünftigen Personen, unabhängig vom Kontext.
Gefühle	Wichtige Komponente für das Handeln, da Gefühle wie Mitgefühl, Scham, Bescheidenheit und moralisches Urteilsvermögen menschlich sind.	Gefühle irrelevant, da das moralische Handeln ein Gebot ist. Lust und Unlust begleiten zwar die Moral, sind aber keine Begründung.
Ziel	Selbstkultivierung durch moralisch angemessene Handlung, was zur sozialen Harmonie führt.	Autonomie, das heisst, durch Vernunft fähig dazu sein, sich selbst Gesetze zu geben.

Anmerkung. In Anlehnung an Cheng (1972) und Kant (1977).

Rituelle Angemessenheit ‚Li‘ 禮

Yuan et al. (2023) legen dar, dass sich die rituelle Angemessenheit im Ursprung auf einzuhaltende Regeln bezieht, die auf Anstand und Gewissenhaftigkeit beruhen. Tugenden wie das Wohlwollen und die Rechtschaffenheit können durch unterschiedliche Rituale untermauert und in der Praxis umgesetzt werden. Die rituelle Angemessenheit, ‚Li‘, gibt soziale Normen für höfliches Verhalten im Umgang mit anderen Menschen vor. Sie regeln Beziehungen zwischen verschiedenen Personen in je variierenden Rollen (S. 124). Wie Fingarette (1972) umschreibt, wird die soziale Norm nicht durch Recht oder durch eine Person durchgesetzt, sondern stammt aus der gesellschaftlichen Tradition und menschlichen Beziehungen. Festzuhalten ist, dass Menschen weder standardisierte Einheiten sind, die mechanisch vorgeschriebenen Routinen blind gehorchen, noch selbstversorgende Individuen sind, welche den Regeln wie in einem Gesellschaftsvertrag zustimmen. Aus der konfuzianischen Perspektive sind Rituale humanisierend, welche Impulsivität und Emotionen verfeinern, um bedeutungsvolles Verhalten innerhalb eines sozialen Gefüges zu ermöglichen (S. 6-7). Yuan et al. (2023) beschreiben, dass gemäss Konfuzius eine Person, welche nicht tugendhaft ist, aber scheinbar beliebige ethische Regeln einhält, eine heuchlerische Person ist. Dementsprechend müssen Rituale und innere Motivation miteinander verbunden sein und können nicht voneinander getrennt werden. Das Ziel ist es, aktiv ein ethisches Leben zu führen und sich selbst zu kultivieren, was sich in rituellen Handlungen manifestiert. Sie machen darauf aufmerksam, dass sich die rituelle Angemessenheit mit der Zeit ändert und sich an die Gegebenheiten anpasst. Sie ist keine unveränderbare Konstante. Diese Verhaltensnormen unterscheiden sich ebenso für Individuen, je nach Lebensphase beispielsweise durch Alter, soziale Rollen, Berufe und Fähigkeiten. Dadurch verändert sich auch die Ausdrucksform in Bezug auf die soziale Hierarchie (S. 124). Fingarette (1972) führt ein Beispiel eines Rituals auf, welches folgend zusammengefasst und angepasst aufgeführt wird (S. 11).

Bei einem Treffen werden die Studierenden auf die Lehrperson zugehen und nicht sitzend warten, bis diese zu ihnen kommt. Sie werden ihr die Hand schütteln und nicht auf den Rücken klopfen. Die Lehrperson könnte jedoch die Studierenden freundlich an die Schulter fassen. Die Lehrperson benötigt ein Buch, welches sich in einem anderen Zimmer befindet. Durch einen angemessenen rituellen Ausdruck, in diesem Fall durch freundliches und höfliches Fragen, ob eine Studierende ihr das Buch bringen kann, kann diese Aufgabe erledigt werden.

Nach Fingarette (1972) ist Sprache bei Konfuzius nicht lediglich ein Mittel, um über Handlungen zu sprechen oder eine anzutreiben. Sie ist nicht nur beschreibend oder auffordernd, wie sie in der westlichen Philosophie dominiert, denn laut dem Konfuzianismus sind die Sprache selbst und die damit verbundene rituelle Angemessenheit eine Handlung. Solche Rituale sind einerseits komplex, andererseits handelt es sich um vertraute Gesten, und sie sind für den Menschen einzigartig, da sie menschliche Beziehungen formen. Diese Rituale reflektieren eine empathische und weit ausgearbeitete Ausweitung eines alltäglichen zivilisierten Umgangs unter Menschen (S. 11-12).

6.2.1 Konfuzianismus und Soziale Arbeit

Gemäss Tsui et al. (2023) ist die Gegenseitigkeit in Ostasien das leitende Prinzip im Umgang mit menschlichen Beziehungen und ihren Interaktionen. Dabei handelt es sich um eine wechselseitige Beziehung, welche einen dynamischen Austausch von Ressourcen beinhaltet. Eine Beziehung zwischen Sozialarbeitenden und Klientel beruht auf dieser Gegenseitigkeit, in der die fundamentale Einheit der Familie durchdringt. Das heisst, die Beziehung zwischen Sozialarbeitenden und Klientel ist von professioneller und persönlicher Ebene geprägt, weswegen psychologische Übertragungen häufig vorkommen. Die Sozialarbeitenden werden somit als Freund:in oder als Familienmitglied wahrgenommen. Diese Beziehungsdynamiken reflektieren kulturelle Konzepte, die in konfuzianischen Traditionen verwurzelt sind (S. 467). Yang (1981) identifizierte drei Beziehungskategorien:

- Familienmitglieder,
- ein enger Kreis wie Verwandte, Freunde, Nachbarschaft, Bekannte und
- Fremde (zit. nach Tsui et al., 2023, S. 467).

Hwang (1988) stellt dabei fest, dass der Umgang und das Verhalten mit den Personen innerhalb der jeweiligen Kategorien deutliche Unterschiede aufweisen. Denn, wie in Kapitel 6.2 erwähnt, prägen verschiedene Erwartungen, Normen und Verpflichtungen die sozialen Rollen, was sich auf das Verhalten auswirkt. Innerhalb der Familie betonen die Mitglieder ihre eigenen Bedürfnisse. Im engeren Kreis steht die Gerechtigkeit im Vordergrund, indem ein Austausch von Emotionen und Ressourcen im Vordergrund steht. Bei Beziehungen mit Fremden handelt es sich um instrumentelle Verhältnisse, in denen die Ausgewogenheit von Geben und Nehmen im Zentrum steht (zit. nach Tsui et al., 2023, S. 467).

Konzepte wie Qing und Yuan, welche keine germanischen Äquivalente aufweisen, und das Konzept des Gesichts leiten innerhalb der Beziehungskategorien das Verhalten der Personen (zit. nach Tsui et al., 2023, S. 467). Jedes dieser Konzepte bezieht sich laut Pai (2020) auf Beziehungen und betont Harmonie sowie Vertrauen. Dies bezweckt, dass sich Menschen aufeinander verlassen können (zit. nach Tsui et al., 2023, S. 470). Folgend werden die Begriffe in Anlehnung an Tsui et al. (2023) zusammengefasst erläutert (S. 467-469):

Qing meint eine tiefe emotionale Bindung, welche über eine gewisse Zeit entsteht und dauerhaft ist. Dadurch wird eine kontinuierliche, harmonische Beziehung unabhängig von den sozialen Rollen und Positionen gefördert, was zu Vertrauen führt.

Yuan ist der Glaube an schicksalhafte oder vorbestimmte Beziehungen, für die eine Person keinen Einfluss hat. Dieser Glaube ermöglicht es den Menschen, Beziehungen auch in ihren aktuellen Positionen akzeptieren. Dadurch entsteht die Wahrnehmung, dass eine Beziehung kompatibel ist.

Das **Konzept des Gesichts** bezieht sich auf den Status einer Person in einem sozialen Netzwerk. Es verlangt angemessenes soziales Verhalten und Anerkennung innerhalb des Netzwerks, hauptsächlich in der Öffentlichkeit. Ein Gesichtsverlust droht, wenn eine Person der sozialen Norm nicht folgt, wodurch es zu einer Abwertung ihrer Bedeutung und Existenz im sozialen Netzwerk kommt. Das Gesicht ist dementsprechend eine unabdingbare Voraussetzung für die gegenseitige Beziehung. Der Brauch, das Gesicht zu wahren, ist auch im Westen üblich, wobei dieser weniger Dimensionen aufweist als im Osten.

Die komplexen Beziehungen aus Professionalität und Familiarität, was zu persönlichen und beruflichen Grenzüberschreitungen führen kann, sowie die Konzepte, die das Verhalten beeinflussen, wirken sich laut Tsui et al. (2023) auf die sozialarbeiterische Tätigkeit aus. Dabei mildern die drei Konzepte die Spannungen in der Beziehung. Qing erhöht nämlich die gegenseitige Toleranz, Yuan erweitert die Akzeptanz und das Gesicht wird durch gegenseitigen Respekt gewahrt. Weiter ergänzt die Autorenschaft, dass die chinesische Kultur von beiden Seiten erwartet, ein Gleichgewicht zu erhalten. Dadurch soll verhindert werden, dass eine Person vor anderen als unterlegen gesehen wird. Wird das Konzept des Qing richtig umgesetzt, wird die Beziehung zwischen Klientel und Sozialarbeitenden etabliert und die Erwartungen werden geklärt. Dadurch werden die Parteien nachsichtiger und geduldiger miteinander, was bedeutet, dass das Ungleichgewicht nicht umgehend ausgeglichen werden muss (S. 467-469).

Nebst den Beziehungsdynamiken konstruiert Chan (2009) gemäss seiner Interpretation ein Bild, wie ein soziales Wohlfahrtssystem gemäss den konfuzianischen Prinzipien nach Mencius aussehen könnte. Dabei erarbeitet er ein mehrschichtiges System, welches die Familie, die Gemeinschaft und den Staat einbezieht und die Tugenden inkludiert. Die Systeme Familie, Gemeinschaft sowie Staat ergänzen sich, stehen einander nicht im Weg und beruhen auf Ver-

antwortung und Wohlwollen. Die erste Hilfeinstanz liegt bei der Familie, gefolgt von der Gemeinschaft sowie sozialen Netzwerken und an letzter Stelle der Staat. Dabei steht er an letzter Stelle, weil die moralischen Werte und die Fürsorge für die Betroffenen durch den Staat unpersönlich und bürokratisch werden. Benötigt eine Person Hilfe, ist die erste Unterstützungsquelle die Familie, in der sie Zuneigung und Liebe erhalten hat. Die erste Schicht, die Familie, hat die Verantwortung, sich um Familienmitglieder zu sorgen. Die Pflicht des Kindes beinhaltet die finanzielle wie auch die fürsorgliche Unterstützung der eigenen Eltern. Ebenso haben Eltern die Pflicht, ihre Kinder zu lieben und gut um sie zu sorgen. Kann das Kind der Eltern für sie sorgen und Hilfe leisten, wäre es falsch, diese Verantwortung anderen Personen oder dem Staat abzugeben. Die zweite Schicht, bestehend aus sozialen Netzwerken und Beziehungen wie durch Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundschaft sowie Bekannte, bietet bei Bedarf Unterstützung und ist ebenso von Fürsorge und Anteilnahme geprägt. Dies ist eine bedeutende Gelegenheit, um sich tugendhaft zu verhalten und beidseitig eine wertvolle Beziehung zu entwickeln. Diese Erläuterungen wirken idealistisch und die Herausforderung besteht darin, was von Freundschaften oder von der Nachbarschaft erwartet werden kann. Die Fürsorge muss die Grenzen des eigenen Hauses überschreiten und anderen Menschen entgegengebracht werden, jedoch ist diese Fürsorge und das Wohlwollen nicht für alle gleich möglich, da eine Abstufung stattfindet. Weiter wird Wohlwollen durch eigene Vorstellungen und Sorgen motiviert, was bedeutet, dass auch Grenzen vorliegen. Im Idealfall würden Netzwerke und Beziehungen an zweiter Stelle das soziale Wohlfahrtssystem stärken und stemmen (S. 236-245). Gemäss der Auslegung von Chan (2009) besteht die Hauptaufgabe des Staates in einer konfuzianischen Perspektive darin, die Wohlfahrt der Bevölkerung zu unterstützen und ihr materielles Wohlergehen zu verbessern. Demzufolge bedeutet dies, dass das Wohlergehen des Volkes über den Interessen der Regierungsmitarbeitenden steht. Weiter ist die Regierung für die Bildung des Volkes verantwortlich, mit dem Wissen, dass diese Aufgabe unwirksam ist, wenn Menschen mit mangelnden Ressourcen kämpfen. Deswegen muss die Regierung zum einen die moralische Bildung betonen und fördern, zum anderen die materielle Lebenslage der Menschen beachten und sicherstellen. Nicht zuletzt trägt die Regierung die grösste Verantwortung, den Weg der Menschlichkeit zu zeigen, indem das Wohlwollen sowie das Mitgefühl vorgelebt und praktiziert werden. Wird das Leiden der Menschen ignoriert, so entfremdet sich die Regierung vom Volk. Deswegen ist es ihre Pflicht, sich um das Volk auch auf Distanz zu kümmern. Identifizieren sie sich miteinander, indem sie Leid und Glück teilen, entsteht eine harmonische Beziehung. Der Autor betont dabei, dass die Sicherung des materiellen Wohlergehens keinen ‚Nanny-Staat‘ impliziert, der jeden Schritt im Leben überreguliert. Stattdessen schafft sie die Bedingungen, unter denen das Volk seinen Lebensunterhalt verdienen und seine Familien sowie Verwandten bei Bedarf unterstützen kann (S. 237). Einige Situationen erfordern direkte staatliche Hilfe, wie Menschen ohne Familie, an die sie sich wenden können,

und die nicht in der Lage sind, für sich selbst zu sorgen, auch wenn der Staat optimale Bedingungen schafft. Für die Regierung bedeutet dies, dass sie die am schlechtesten gestellten Menschen prioritär behandeln muss (S. 239-240). Chan (2009) erläutert warum in solchen Fällen oft nicht die zweite Schicht etwa die Nachbarsfamilie einspringen kann. Eine Person, die langfristig auf Unterstützung angewiesen ist, kann für die Nachbarsfamilie eine grosse Belastung bedeuten, wenn die Familie selbst über knappe Ressourcen verfügt. Deshalb ist es nicht in jedem Fall möglich, auf die diese zurückzugreifen. Demzufolge muss der Staat vorausschauend denken und genügend finanzielle Mittel durch Steuergelder beiseitelegen, um das Volk in Notsituationen geeignet unterstützen zu können. Sterben Menschen aufgrund von Hunger, liegt die Verantwortung beim Staat, da es keine Ausrede ist, natürlichen Umständen die Schuld dafür zu geben. Die Regierung hätte sich auf das schlimmste Szenario vorbereiten müssen, um das Leiden des Volkes aufzufangen. Das Prinzip, die Bedürftigsten zu priorisieren, wurde in China in der Praxis während mehrerer Dynastien umgesetzt, indem die Regierung den Bedürftigen Nahrungsmittel und Kleidung gewährte. Verbeamtete Personen, die diese Pflicht nicht erfüllten, wurden bestraft. Aus konfuzianischer Perspektive verursacht eine inkompetente Regierung Armut (S. 237-242).

Chan (2009) weist jedoch kritisch darauf hin, dass diese vereinfachte Darstellung nicht bedeutet, dass der Staat die einzige Verantwortung trägt und er kein unabhängiger Akteur mit eigenen Ressourcen ist. Das Volk trägt bei, indem es Steuern zahlt, damit die Wohlfahrt vom Staat und Volk getragen wird. Der Autor weist darauf hin, dass ein öffentliches Wohlfahrtssystem, an dem sich alle beteiligen müssen, konfuzianisch vertretbar ist. Allerdings darf diese Beteiligung die eigene Familie nicht derart belasten, dass sie das Wohlergehen ihrer eigenen Familie vernachlässigen muss. Es wäre jedoch nicht vertretbar, die ganze Fürsorge auf den Staat zu verlagern, da die Familie als Kern der Fürsorge betrachtet wird (S. 246-248). Aufbauend auf die Aufgaben der Familie, des näheren Umfelds und des Staates, lässt sich bei Schmidtz (1998) die Kritik finden, dass sich die kollektive Verantwortung in Richtung unpersönliches bürokratisches System geschoben hat. Diese Verantwortung wurde externalisiert, sodass zu viele Menschen die Einstellung haben, dass ihr Wohlergehen und das der anderen als Problem der Regierung gelten. Darin besteht die Gefahr, dass Wohlfahrtsstaaten die Vorstellung einer kollektiven Verantwortung verzerren (S. 63-64). Laut Green (1993) ist Tugend nicht mehr mit persönlichem Engagement verbunden, sondern eine Forderung nach staatlicher Handlung (zit. nach Schmidtz, 1998, S. 64). So beobachtet auch Chan (2009), dass die Besteuerung heutzutage eine Standardmethode ist, um soziale Dienstleistungen zu finanzieren. Eine Konsequenz daraus ist, dass sich Menschen von den bestehenden Systemen abkoppeln, welche

für die Wohlfahrt und soziale Unterstützung zuständig sind. Es besteht keine emotionale Verbindung zwischen den finanziellen Beiträgen²⁵ und der Hilfe, die dadurch ermöglicht wird. Menschen beobachten, wie ihr Geld zwanghaft von ihnen genommen wird. Parallel wissen Personen, die soziale Leistungen in Anspruch nehmen, oftmals nicht, wer diese übernimmt und wie diese ermöglicht werden. Dieser Prozess ist unpersönlich und anonym, weswegen eine Distanz entsteht, in der ein gemeinsames Gefühl von Wohlwollen, Fürsorge und Solidarität verhindert wird. Stattdessen besteht die Gefahr, das Gegenteil entstehen zu lassen, nämlich dass beide Parteien sich übergangen und erniedrigt fühlen. Durch dieses System können Menschen keine Erfahrung von Sorge sowie Wohlwollen sammeln und müssen hauptsächlich bürokratische Hürden meistern (S. 250). Hierbei richtet sich die Kritik nicht an den Staat selbst, sondern an die anonymen, entkoppelten Systeme und die bürokratischen Hürden. Der Staat trägt weiterhin die Verantwortung und hat eine moralische Verpflichtung, das Volk zu unterstützen (S. 237-250).

6.2.2 Würdigende Kritik gegenüber westlicher individualistischer Perspektive

Im Westen wird gemäss Bockover (2010) eine Person mehrheitlich als unabhängiges, autonomes Individuum betrachtet, auch wenn sie in einer Gemeinschaft eingebunden ist. Dieser Strang dringt in mehreren Ansätzen aus dem Westen durch. Beispielsweise wird in der kantischen Perspektive ein Mensch als solcher definiert, weil er unabhängig von anderen durch die Vernunft moralisch handeln kann. Das moralische Handeln bezieht sich zwar auf andere, wird aber nicht von ihnen definiert. Auch andere ethische Stränge wie der Utilitarismus sind individualistisch geprägt, da das moralische Handeln als Maximierung des Nutzens oder des allgemeinen Glücks beschrieben wird. Ebenso tritt der Individualismus dadurch hervor, dass aus der utilitaristischen Perspektive das Individuum als Grundeinheit des moralischen Wertes betrachtet und dieses summiert wird, um eine moralische Entscheidung zu treffen. Der Konfuzianismus vertritt diese Anschauung nicht, denn die Essenz des Selbst liegt in der Interdependenz zwischen den Menschen und ihren Beziehungen. Dieser Kontrast impliziert eine Kritik des westlichen Ansatzes, da weitere Personen innerhalb eines sozialen Systems lediglich als Ergänzung oder Belastung gesehen werden und nicht als Teil des Selbst (S. 318).

Eine weitere kritische Implikation gemäss Bockover (2010) liegt darin, dass die Gleichheit ein zentraler westlicher Wert ist, wobei sich dieser grundlegend von der konfuzianischen Idee des Egalitarismus unterscheidet. Menschen werden im westlichen Kontext als unabhängige, gleichwertige Wesen gesehen. Sie verfügen über die gleichen Rechte, unabhängig von Beziehungen, sozialen Kontexten oder Unterschiede durch ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht, sexuelle Orientierung und Religion. Diese Eigenschaften gelten als nebensächlich. Wird eine Person aufgrund dieser Merkmale diskriminiert, gilt dies im Westen als unmoralisch. Dadurch

²⁵ Steuern

besteht die Annahme, dass alle über die gleichen Rechte verfügen, da der innere Kern aller Personen gleich ist und aus dem freien Willen besteht. Demzufolge wird eine Unterscheidung zwischen dem ‚Inneren‘ und dem ‚Äusseren‘ einer Person vorgenommen, wobei diese Trennung dazu führt, dass äussere Merkmale und deren Bedeutung ignoriert werden. Dies blendet allerdings Ungleichheiten aus. Aus der konfuzianischen Perspektive wird das Innere und Äussere nicht unterschieden, denn das Menschsein zeigt sich im Verhalten und in den zwischenmenschlichen Handlungen innerhalb eines sozialen Systems. Denn die Menschlichkeit ist nicht lediglich ein innerer Zustand, sondern eine äusserlich ersichtliche Handlung (S. 318-319). Zusätzlich ist eine Spannung innerhalb der westlichen Betonung von Rechten und rechtlichem Kontext zu erkennen. Obschon Kant (1977) die menschliche Vernunft und das vernünftige Handeln betonte, ist die Rechtstheorie im Westen allgegenwärtig. Dies impliziert meines Erachtens, dass die menschliche Vernunft versagt hat und Gesetze die Antwort auf dieses Versagen sind. Gesetze sind dementsprechend notwendig, da nicht alle Menschen moralisch vernünftig handeln (vgl. Bockover, 2010, S. 319).

Eine weitere abgeleitete Kritik liegt gemäss Chen (2025) darin, dass die westliche Soziale Arbeit die Ermächtigung von Klientel anstrebt, indem Fachpersonen ihre eigenen Kompetenzen durch gezieltes Training erweitern. Dabei legen Fachpersonen den Wert darauf, die Aufgabe zu erfüllen und sich an der Problemlösung zu orientieren. Jedoch liegt die Tendenz einer Vereinfachung der Situation vor, da die Hilfe zur Selbsthilfe oftmals reduziert wird und es sich um ‚Einmalinterventionen‘ handelt. Die Orientierung an der Problemlösung fördert nicht die kontinuierliche Gegenseitigkeit oder die kollektive Verantwortung, da sie sich kurzzeitig auf das Individuum fokussiert. Im Gegensatz dazu betont der Konfuzianismus, ein soziales Ökosystem wiederherzustellen, indem Rituale von gegenseitiger Unterstützung unter Berücksichtigung des Wohlwollens und Mitgefühls gelebt werden. Dadurch liegt die Aufmerksamkeit auf dem Beziehungsaufbau und orientiert sich an einem angestrebten Zustand von Harmonie innerhalb der Vielfalt, statt auf die Aufgabenerfüllung (S. 42-45). Dies bestätigen auch Hofstede et al. (2010), indem sie beleuchten, dass sich der Konfuzianismus an der Langfristigkeit sowie der Zukunft orientiert. Dadurch stellt er persönliche Bedürfnisse zurück, um in diesem Fall andere Menschen länger zu begleiten, um eine stabile Zukunft zu ermöglichen (S. 243).

Zwischenfazit

Die konfuzianische Philanthropie beeinflusste die soziale Wohlfahrt noch v. Chr. Im Konfuzianismus ist der Zustand der sozialen Harmonie ein zentrales Ziel. Dabei leiten die Tugenden Wohlwollen und Mitgefühl, Rechtschaffenheit, rituelle Angemessenheit, Weisheit sowie Vertrauenswürdigkeit das individuelle und kollektive Verhalten unabhängig von der hierarchischen Position. Die Art und Weise, wie die Tugenden ausgedrückt werden, hängt jedoch von der sozialen Rolle ab. Der Konfuzianismus betont, dass Individuen nicht isoliert betrachtet werden

können, da sie soziale Wesen sind, die erst durch Beziehungen geformt werden. Die sozialen Beziehungen sind hierarchisch strukturiert, wobei jede Person eine Rolle in einer einzigartigen sozialen Konstellation innehat, und sich die Funktionen und Pflichten in verschiedenen Lebensphasen fließend anpassen. In keiner sozialen Rolle sollte rücksichtslos gehandelt werden. Die Familie ist der Kern für die moralische Entwicklung, da Kinder das Verhalten ihrer Eltern beobachten. Dadurch lernen die Kinder, wie sie anderen Menschen mit Rücksicht, Verantwortung, Grosszügigkeit, Respekt und Fürsorge begegnen sollen. Diese Prinzipien leiten auch die soziale Wohlfahrt, denn benachteiligte Menschen sollen unterstützt werden, da dies eine moralische Pflicht ist. Regierungen spielen eine zentrale Rolle, da sie mit ihrem Verhalten als Vorbilder vorangehen und ihre Macht aus der konfuzianischen Perspektive nicht missbrauchen sollten. Die Regierung gibt den Schwächsten der Gesellschaft Vorrang und hat die Pflicht, sie zu unterstützen. Das Implementieren konfuzianischer Prinzipien in der Sozialen Arbeit heisst, dass die Beziehung zwischen Klientel und Sozialarbeitenden auf Gegenseitigkeit, Empathie und Langfristigkeit beruht. Die Langfristigkeit unterstützt den Aufbau von Vertrauen, die Herstellung einer emotionalen Bindung und das Wahren des Gesichts, wodurch Schamgefühle vermieden werden. Abschliessend bestehen zwischen den westlichen und konfuzianischen sozialarbeiterischen Ansätzen einige Spannungen, da aus konfuzianischer Sicht individualistische Ansätze die Interdependenz der Menschen vernachlässigen und sie Beziehungen nicht als Teil des Selbst anerkennen. Der westliche Rahmen betont die universelle Gültigkeit der Autonomie und der Freiheit des Individuums ungeachtet der bestehenden Unterschiede. Hingegen hebt der Konfuzianismus Unterscheidungen deutlich hervor. Innerhalb der sozialen Rollen betont der Konfuzianismus die Wiederherstellung eines nachhaltigen sozialen Ökosystems, geprägt von kontinuierlicher Gegenseitigkeit und Verantwortung. Währenddessen orientiert sich die westliche Soziale Arbeit an einem kurzfristigen Zeithorizont für die Problemlösung.

7 Diskussion der Ergebnisse und Beantwortung der Fragestellung

In folgendem Kapitel werden die Ergebnisse der theoretischen Auseinandersetzung aus den hervorgegangenen Kapiteln zusammengeführt und im Hinblick auf die Fragestellung dieser Arbeit „Wie kann die westliche Soziale Arbeit aus theoretischen Konzepten des Globalen Südens lernen, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten?“ diskutiert. Dabei leiten zwei zentrale Gedanken die Diskussion. Zum einen, dass strukturelle Diskriminierung trotz bestehender Erkenntnisse fortbesteht, und zum anderen, dass Konzepte des Globalen Südens diese Dominanz infrage stellen und anregen, jenseits des westlichen Wissens und Weltbildes zu denken.

7.1 Blinde Flecken trotz Erkenntnissen in der Sozialen Arbeit

Die globale Definition der Sozialen Arbeit (vgl. IFSW, 2014) zeigt in sich ein Spannungsfeld zwischen einem universellen Anspruch sowie der notwendigen kontextgegebenen Anpassung (vgl. Gray und Webb, 2008, S. 62-63). Obschon die Definition soziale Gerechtigkeit, Respekt gegenüber Diversität, kollektive Verantwortung und Einbezug des indigenen Wissens betont, zeigt die Analyse weitere Diskrepanzen auf. Denn in der Sozialen Arbeit setzt sich noch gegenwärtig eine westliche epistemische Selbstverständlichkeit durch, wie soziale Probleme in der Praxis bearbeitet werden sollen, wobei diese von binären Kategorien und individualistischen Ansätzen begleitet werden. Dabei passen sie teilweise nicht zu den lokalen Kontexten und entstanden aus kolonialen Praktiken, um vor allem indigene Menschen zu kontrollieren und der *weissen* Gesellschaft zu dienen. Allerdings existieren theoretische Ansätze aus dem Globalen Süden, welche die Prinzipien der internationalen Sozialen Arbeit widerspiegeln. Huggan (2009) zufolge lässt sich sagen, dass Konzepte aus dem Globalen Süden besser mit den Werten der Sozialen Arbeit im Einklang stehen, da diese unterschiedliche Perspektiven einbinden. Zudem sind sie gemeinschaftlich angelegt und entziehen sich einer binären Denkweise. Deswegen können Konzepte aus dem Globalen Süden effektiver sein, um soziale Gerechtigkeit zu erzielen (S. 1141-1152). Dabei hinterfrage ich, weswegen erst seit jüngster Zeit Tendenzen aufkommen, indigene Ansätze zu berücksichtigen und zu implementieren sowie die kollektive Verantwortung einzubeziehen. Denn anhand der Auseinandersetzungen dieser Arbeit und unter Berücksichtigung der postkolonialen Ansätze sowie der imperialistischen Verbreitung der Sozialen Arbeit wird folgendes ersichtlich: die Spannungen gehen bis in die koloniale Vergangenheit zurück und wurden nicht erst kürzlich dokumentiert. Meines Erachtens ist die Kombination aus den historisch gewachsenen Machtverhältnissen durch koloniale und eugenische Praktiken, der epistemologische Einseitigkeit, untermauert durch den Individualismus, und der politischen Passivität eine mögliche Begründung für die kontinuierliche westliche Dominanz. Die Mehrheitsgesellschaft anerkennt strukturelle Diskriminierung mehrheitlich nicht, da sie nicht davon betroffen ist (vgl. Mugglin et al., 2022). Ich argumentiere, dass sie

vom Status quo profitieren, weswegen für sie keine Gründe vorliegen, diese Strukturen zu hinterfragen (vgl. Bonilla-Silva, 2006, S. 9). Ausserdem wird Diskriminierung auf ein Fehlverhalten einer Person oder einer Randgruppe zugeschrieben (Mugglin et al. 2022, S. 47). Dabei wird ersichtlich, dass dadurch die Verantwortung auf das Individuum übertragen wird, während gesellschaftliche Strukturen sich dieser entziehen. Aufgrund dieser individuellen Perspektive bleibt strukturelle Diskriminierung unbeachtet und aufrechterhalten (vgl. Jugov, 2017, S. 151-182). Ich argumentiere weiter, dass strukturelle Diskriminierung ebenfalls aufrechterhalten bleibt und reproduziert wird, weil eine Überzahl von Menschen, die westlich sozialisiert wurden, nicht in der Lage sind, ausserhalb der westlichen Begrifflichkeiten und Konzepte zu denken. Dies, weil sie wenig bis keine Möglichkeiten erhalten, diese Sichtweisen zu überdenken. Deswegen gelten westliche Begrifflichkeiten und Konzepte als selbstverständlich und universal anwendbar. Denn sie werden weder in der Politik noch in der Bildung herausgefordert (vgl. Purtschert, 2011, S. 122 und Langlois, 2016, S. 16). Dadurch entsteht ein stiller Konsens, dass keine strukturelle Diskriminierung vorliegt (vgl. Wekker, 2016, S. 15). Weiter argumentiere ich, dass das westliche Wissen durch den Individualismus legitimiert wird. Der Individualismus wird einerseits gesellschaftlich gelebt und andererseits wirkt er sich auf die Epistemologie aus. Der Individualismus beinhaltet Konzepte wie Unabhängigkeit, Selbständigkeit und Autonomie (vgl. Midgley, 1990, S. 296; Chen, 2025, S. 42-43). Demzufolge beinhaltet auch die Aktivierungspolitik der Schweiz individualistische Massnahmen und lehnt sich an neoliberale Ansätze an (vgl. Domeniconi et al., 2013, S. 252-253). Dies erschwert die Auseinandersetzung mit anderen Konzepten, die das Kollektiv und die gemeinsame Verantwortung ins Zentrum stellen. Insbesondere, wenn, wie Mäder und Schmassmann (2013) kritisch anmerken, dass Individualisierung scheinbar helfen soll, „sich aus kollektiven Zwängen und positionalen Zuschreibungen zu befreien“ (S. 246). Das Zusammenwirken all dieser erläuterten Faktoren verfestigt die strukturelle Diskriminierung, die weiter reproduziert wird (vgl. Kapitel 4). Denn das Wissen darüber ist zwar vorhanden, trotzdem wird nicht adäquat hingesehen, um eine deutliche Veränderung anzustreben (vgl. Jugov, 2017, S. 153-155). Denn der Globale Norden scheint verlernt zu haben zuzuhören, da er über fünf Jahrhunderte die Welt belehrt hat und keine alternativen Geschichtsschreibungen zulässt (vgl. Santos, 2014). Dementsprechend bleiben die gesellschaftlichen Machtverhältnisse gleich, in der einerseits das *Weisse* mit Privilegien und Vorteilen, andererseits Schwarzsein oder das Sein als Person of Color mit Benachteiligungen und Diskriminierungen einhergehen (vgl. Frankenberg, 1988, S. 1; DiAngelo, 2018, S. 27). Ich stelle in Anlehnung an dieses Kapitel die Hypothese auf, dass die Aufrechterhaltung der Dominanz ebenso darin liegt, dass das Lernen von alternativen Ansätzen bedeutet, bekannte Normen, Denkweisen, Begrifflichkeiten und Menschenbilder zu hinterfragen. Dies führt einerseits zu Ängsten und zum Kontrollverlust. Wohingegen Mukwedeya (2022) kritisch aufgreift, dass auch die individualistische Perspektive zu Angst, Unsicherheit und Hoffnungslosigkeit führt, da die

Individuen ihren eigenen Interessen nachgehen und sich um knappe Ressourcen ringen. Dadurch wird auch die Natur gefürchtet und zugleich als eine knappe natürliche Ressource angesehen, die wirtschaftlich verwertet und beherrscht werden kann (S. 224). Somit braucht es meines Erachtens die Offenheit, sich dem Unbekannten anzunähern, um nicht in diesen konkurrierenden Kontexten und Begrifflichkeiten zu denken (vgl. Mukwede, 2022, S. 224). Für die Soziale Arbeit bedeutet dies, die eigene epistemologische Grundlage kritisch zu reflektieren und alternatives Wissen und Denkansätze einzuschliessen und als gleichwertig und nicht lediglich als Zusatz anzuerkennen. Damit besteht die Möglichkeit, Soziale Arbeit gemäss der IFSW (2014) umzusetzen und nicht lediglich theoretisch festzuhalten. In diesem Zusammenhang leitet sich das nächste Kapitel ab, da es auf Wissen aus Teilen des Globalen Südens beruht und alternative Narrative zum westlichen ermöglicht.

7.2 Dekoloniales Lernen durch Beziehung

Obschon Ubuntu und Konfuzianismus aus sehr unterschiedlichen kulturellen Kontexten stammen, erkenne ich zentrale Parallelen. Die abgeleiteten Konzepte zeigen im Gegensatz zu den westlichen Narrativen auf, dass die gesellschaftliche Realität nicht aus einzelnen Personen verstanden wird, sondern als ein System, das auf wechselseitigen und moralischen Beziehungen beruht. In beiden theoretischen Konzepten liegen die Gemeinschaft und die sozialen Beziehungen im Zentrum, während sie von gleichen Grundprinzipien wie Wohlwollen, Menschlichkeit, Fürsorge und Respekt geleitet werden. Die Interdependenz wird betont und der Individualismus wird abgelehnt. Beide heben das Ziel der sozialen Harmonie hervor. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern die Soziale Arbeit aus diesen theoretischen Konzepten lernen kann, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten. Hierbei betone ich einerseits mein Argument aus Kapitel 1.3, dass der Einbezug theoretischer Konzepte des Globalen Südens an sich ein Ansatz ist, um strukturelle Diskriminierung zu reduzieren. Andererseits sind beide theoretischen Konzepte in unterschiedlichen epistemologischen und normativen Ordnungen verwurzelt, weswegen sie den Begriff der strukturellen Diskriminierung nicht nennen und diese nachfolgend von mir hergeleitet wird. Beide theoretischen Konzepte dienen als Denkanstösse für die westliche Soziale Arbeit. Eine Übertragung in die westliche Gesellschaft ist kaum denkbar und nicht zielführend, da die Überstülpung, wie vorangehend bearbeitet, zerstörerisch wirkt.

Ubuntu-Philosophie

Ubuntu an sich ist ein Ansatz, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten. Bezugnehmend auf Kapitel 4 beruht strukturelle Diskriminierung auf binären Kategorien²⁶, die Machtverhältnisse aufrechterhalten. Indem Ubuntu betont, dass „I am, because we are; and since we are, therefore I am“ (Mbiti, 1969, S. 141), existiert keine Trennung zwischen einem ‚Ich‘ und einem

²⁶ Zum Beispiel leistungsfähig/pflegebedürftig oder *Weissein/Schwarzsein/of Color sein*

‚Du‘, da das Selbst immer ein Teil eines ‚Wir‘ ist. Aus der Ubuntu-Perspektive werden grundsätzlich der westliche Individualismus und die Binarität in Frage gestellt (vgl. Oviawe, 2016, S. 6). Damit zeigt Ubuntu eine alternative Denkweise, indem die binären Kategorien dekonstruiert und die Beziehung sowie das Miteinander statt die Gegensätze ins Zentrum gestellt werden. Durch diese Perspektive wird ebenso die Logik struktureller Diskriminierung in Frage gestellt, denn wer nicht als abweichend gilt, muss nicht ausgeschlossen werden. Demzufolge ermöglicht Ubuntu nicht in ausschliessenden Kategorien zu denken, sondern hebt das gemeinsame Miteinander hervor (vgl. Oviawe, 2016, S. 5). In Anlehnung an die vorangegangenen Ausführungen, braucht es zumindest ansatzweise die Anerkennung, dass das Selbst ein Teil von Anderen und andere ein Teil vom Selbst zu verstehen ist, um Möglichkeiten zu eröffnen, die strukturelle Diskriminierung wirkungsvoll zu bearbeiten. Als vereinfachte Annäherung dient die Black-Lives-Matter-Bewegung²⁷ (vgl. Tibbitts und Sirota, 2023, S. 57), indem die kollektive Verantwortung durch die Bewegung ersichtlich wird und indem die Menschen innerhalb dieser Bewegung zeigen, dass das Leiden der Schwarzen Menschen auch das Leiden ihrer ist. Deswegen argumentiere ich, dass die Soziale Arbeit das Leiden der Menschen als eigenes betrachten und die Ungerechtigkeiten im System sichtbar machen sollte. Sozialarbeitende tragen demnach die Mitverantwortung, diesen Ungleichgewichten entgegenzusteuern und sich gegen das Leid einzusetzen. Dies unter anderem auch, weil sie über die Ressourcen im Sinne des Systemwissens verfügen und diese gemäss Ubuntu geteilt werden, damit sie allen zugutekommt (vgl. Tutu, 2000, Kapitel 2).

Aus der individualistischen Perspektive leiten sich die Autonomie und die Selbstbestimmung ab (vgl. Bockover, 2010, S. 318; Simbine, 2024, S. 43). Die Betonung dieser Werte verschleiert jedoch strukturelle Gegebenheiten und Machtverhältnisse. Indem das autonome und selbstbestimmte Treffen von Entscheidungen betont wird, verschiebt sich die Verantwortung für soziale Probleme auf das Individuum (vgl. Jugov, 2017, S. 151-182). Aufbauend auf diesen Erläuterungen dient die Erwerbslosigkeit als eigenes Beispiel. Aus der westlich individualistischen Perspektive wird dem Individuum die Schuld zugeschoben, sich nicht genügend Mühe bei der Stellensuche gegeben zu haben. Die Ubuntu-Perspektive erkennt jedoch ein Ungleichgewicht, da die Verantwortung durch alle getragen wird. Das heisst, die erwerbslose Person trägt nicht die alleinige Schuld und alle sind verantwortlich, dass sie keine Arbeit findet. Dadurch wird erkannt, dass ein Ungleichgewicht existiert. Auch bei einem Fehlverhalten würde keine individuelle Schuldzuschreibung erfolgen, da das Kollektiv das Individuum entlastet und die Gemeinschaft die Verantwortung für das Fehlverhalten trägt. Das Fehlverhalten wird sanktioniert, wenn sich die Person von der belastenden Situation erholt hat, da dieses Fehlverhalten auch die Gemeinschaft betrifft (vgl. Simbine 2024, S. 46).

²⁷ Informationen zur Black Lives Matter Bewegung: <https://blacklivesmatter.com/>

Diese Perspektive beinhaltet meines Erachtens eine hohe Relevanz in Bezug auf die strukturelle Diskriminierung. Verantwortung wird in westlich geprägten Gesellschaften oft individualisiert (vgl. Domeniconi et al. 2013, S. 252-253). Demzufolge kritisiere ich, dass der Gesellschaft dadurch ihre Verantwortung abgenommen wird und sich niemand für das vermeintliche Fehlverhalten zuständig fühlt. Die strukturelle Diskriminierung ist ein komplexes Gefüge von Machtverhältnissen. Dabei ist der Fokus auf das individuelle Verhalten unzureichend und verhindert eine ganzheitliche Lösung, weswegen die individualistische Perspektive kaum eine Veränderung ermöglicht (vgl. Jugov, 2017, S. 151-182). In diesem Zusammenhang ist die Verantwortungsübernahme auch auf institutioneller, politischer und gesellschaftlicher Ebene meines Erachtens unabdingbar, um Veränderungen anstreben zu können. Dafür bedingt es, nicht auf den westlichen, individualistischen Begrifflichkeiten zu beharren, sondern Wissen aus dem Globalen Süden einzubeziehen, indem dieses geteilt wird, um soziale Gerechtigkeit anzustreben. Die Aufrechterhaltung der Konzentration auf individualistische Konzepte birgt die Gefahr, strukturelle Rahmenbedingungen systematisch auszublenden und die bestehenden Machtverhältnisse zu reproduzieren (vgl. Baquero Torres et al., 2024, S. 12-13).

In meinem Verständnis existiert strukturelle Diskriminierung gemäss der westlichen Narrative aus der Ubuntu-Perspektive nicht. Dabei behaupte ich nicht, dass Diskriminierung inexistent ist. Diese würde jedoch anders beschrieben werden. Gemäss meiner Interpretation der Ubuntu-Perspektive handelt es sich dabei um eine Beeinträchtigung der sozialen Harmonie und den Verlust der Menschlichkeit (vgl. Tutu, 2000, Kapitel 2). Dadurch werden die Ubuntu-Prinzipien des Respekts, Wohlwollens, Mitgefühls, der Gerechtigkeit und gemeinschaftlicher Verantwortung sowie die gegenseitige Anerkennung verletzt (vgl. Udah et al., 2025, S. 9-10). Um die soziale Harmonie wiederherzustellen, in der ein gerechtes Leben möglich ist, bedarf es der kollektiven Verantwortung, damit die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft erfolgreich gelingt (vgl. Simbine 2024, S. 46; Mokgoro, 1998, S. 16-17). Es braucht die Anerkennung der Ungerechtigkeiten sowie des Leidens (vgl. Makhanya, 2022, S. 137) und den dazugehörigen Austausch (Simbine, 2024, S. 47). Dementsprechend argumentiere ich, dass nur dann ein ganzheitliches Vorgehen möglich ist, das sowohl Heilung und Vergebung ermöglicht als auch den Menschen als Teil der Gemeinschaft und der Natur versteht (vgl. Mugumbate, 2024, S. 15-17). In diesem Zusammenhang kann strukturelle Diskriminierung im westlichen Kontext bearbeitet werden, indem ein verantwortungsbewusstes Kollektiv die Menschlichkeit über Eigeninteressen stellt und in den Mittelpunkt des Handelns rückt. Daraus leitet sich ab, dass Personen nicht in Konkurrenz treten oder Angst empfinden müssen, wenn andere über Fähigkeiten verfügen, die sie selbst nicht besitzen, da dies dem Wohl der Gemeinschaft dienen würde.

In Anlehnung an die vorangegangenen Analysen und Diskussionen ist meiner Auffassung nach die Ubuntu-Philosophie ein radikal gegensätzlicher Ansatz zum westlich geprägte Individualismus. Ich behaupte, dass ein solches Umdenken in der westlichen Gesellschaft einerseits aufgrund der historisch gewachsenen Machtverhältnisse kaum möglich ist. Andererseits sehe ich es als besonders herausfordernd, da es sich um Gegensätze handelt. Die Gegensätze zeigen sich bereits in der Ausgangslage. Der westlich geprägte Individualismus ist meiner Meinung nach bereits vor der Geburt durch binäre Kategorien geprägt, sei es zum Beispiel aufgrund des Geschlechts²⁸ oder durch die Vorstellung, zukünftig unabhängig²⁹ zu sein. Die binäre Denkweise wird in Anlehnung an Oviawe (2016) in der Bildung³⁰ weiter gefördert und praktiziert. Weiter ist auch die positivistische Wissenschaft binär geprägt, indem sie ‚wahre‘ und ‚falsche‘ Aussagen trifft. Die Ganzheitlichkeit und Spiritualität gehen verloren (S. 5), indem auch nicht davon ausgegangen wird, dass etwas Gutes zurückkommt, wenn etwas Gutes getan wird (vgl. Udah et al., 2025, S. 9-10). Durch die Eigenverantwortung können sich andere Personen der Verantwortung entziehen. Das bedeutet auch, dass sich Personen bei Angelegenheiten nicht einmischen, da die Privatsphäre und die Vertraulichkeit nicht gegeben wären (vgl. Simbine, 2024, S. 47). Dadurch prägt der Individualismus im Westen das ganze Leben und scheint unvereinbar mit der Ubuntu-Philosophie, da diese nicht der Realität des Westens entspricht. Dennoch ist eine neue Orientierung erforderlich, um strukturelle Diskriminierung anzugehen.

Mit folgendem Sprichwort von Benjamin Franklin zeige ich auf, dass trotz der scheinbaren Unvereinbarkeit auch im Globalen Norden die Vorstellung einer kollektiven Abhängigkeit existiert:

„Beware of little expenses; a small leak will sink a great ship.“ (Goodreads, o. D.)

Konfuzianismus

Der Konfuzianismus öffnet alternative Möglichkeiten, strukturelle Diskriminierung zu hinterfragen und Handlungen aufzuzeigen. Dabei ist in Anlehnung an das aufgearbeitete Kapitel 6.2 wesentlich, dass strukturelle Diskriminierung nicht anhand von starren binären Kategorien gedacht werden kann. Mit den konfuzianischen Begrifflichkeiten bedeutet strukturelle Diskriminierung, das Versagen sozialer Beziehungen entsprechend der Tugenden zu gestalten³¹. Dementsprechend ist es nicht lediglich ein institutionelles Problem, sondern ein kollektives, moralisches Versagen. Ich interpretiere, dass aus der konfuzianischen Perspektive ein moralisches Fehlverhalten vorliegt, wenn strukturelle Diskriminierung im westlichen Sinne herrscht, weil Menschen ihre Verantwortung in ihrer spezifischen sozialen Rolle verletzen. Demzufolge

²⁸ Beispielsweise männlich, weiblich und blau, pink

²⁹ Beispielsweise unabhängig, abhängig

³⁰ Beispielsweise genügende, ungenügende Noten, Real- oder Sekundarstufe

³¹ Das heisst, der Konfuzianismus denkt in Beziehungen und nicht in Strukturen oder Systemen, auch der Staat ist kein System, sondern beruht auf Beziehungen, da er soziale Rollen einnimmt (vgl. Kapitel 6.2, 6.2.1 und 6.2.2)

handeln sie nicht entsprechend der konfuzianischen Tugenden (vgl. Yuan et al., 2023, S. 122). Der Konfuzianismus würde die westliche Regierung kritisieren, da sie als moralische Beschützerin und Unterstützerin der sozialen Wohlfahrt dienen sollte. Da der Staat diese Ungerechtigkeiten zulässt oder gar aufrechterhält, verstösst er gegen seine moralische Pflicht, seine Rolle als Beschützer zu erfüllen, und gilt als inkompetent und unfähig. Weiter hat er dadurch versäumt, diese Diskriminierung gegenüber der Gesellschaft zu thematisieren und direkte Hilfe für die Betroffenen zu leisten (vgl. Chan, 2009, S. 237-240). Wird Diskriminierung durch die Akteur:innen der Gesellschaft geduldet und erschweren bürokratische, unpersönliche Prozesse die Hilfe (vgl. Chan, 2009, S. 250), liegt ein Versagen der sozialen Ordnung vor, welches zu einem kollektiven Gesichtsverlust führt (vgl. Tsui et al., 2023, S. 467). Diese Aufarbeitung zeigt, dass die sozialen Beziehungen weder moralisch noch pflichtbewusst im Sinne der sozialen Rollen gepflegt wurden. Ungehorsamkeit der Betroffenen ist in diesem Fall moralisch vertretbar, da dies das unmoralische, verantwortungslose Verhalten der gesellschaftlichen Akteur:innen sichtbar macht und entsprechend bearbeitet werden kann (vgl. Rosemont, 2015, S. 98-101). Die Wiederherstellung sozialer Harmonie³² und Gerechtigkeit³³ im konfuzianischen Sinne setzt ein moralisches Handeln voraus, das sich an den Tugenden orientiert. Denn soziale Harmonie wird durch gelebte Verantwortung und nicht durch gesetzliche Vorschriften erreicht (vgl. Din, 2004, S. 124).

Ableitend für die westliche Soziale Arbeit bedeutet dies, dass strukturelle Diskriminierung nicht allein über rechtliche Gleichheit und gesetzliche Grundlagen verstanden wird, sondern auch über die Qualität der Beziehungsarbeit. Ich argumentiere, dass Sozialarbeitende demgemäss weniger auf ihren Zuständigkeiten und Prozessen beharren, sondern sich für die adäquate Beziehungsarbeit einsetzen sollten, auch wenn dies bedeutet, den Staat oder die zuständigen Instanzen zu rügen (vgl. Rosemont, 2015, S. 98-101; Tsui et al., 2023, S. 467-470). Wenn Sozialarbeitende ihre Pflicht der Beziehungspflege aufgrund von institutionellen Grenzen oder bürokratischen Prozessen nicht nachkommen, verletzen sie ihre moralische Verantwortung. Dabei meint der Konfuzianismus in meiner Interpretation nicht, dass Sozialarbeitende sich vollständig aufopfern sollen, sondern, dass sie Beziehungen mit Wohlwollen, Mitgefühl sowie Verantwortung pflegen und durch rituelle Angemessenheit gestalten. Dies, weil die Beziehung zwischen Klientel und Sozialarbeitenden langfristig an eine familienähnliche Gemeinschaft erinnert. Dementsprechend ist die westliche professionelle Abgrenzung aus konfuzianischer Sicht nicht vertretbar (vgl. Tsui et al., 2023, S. 467-470). Sich aus einer familienähnlichen Gemeinschaft abzugrenzen, resultiert in einem Ungleichgewicht und führt zu Spannungen innerhalb des Qing, Yuan und des Gesichts³⁴ (Tsui et al., 2023, S. 467-469). Weiter widerspricht

³² Im westlichen Sinne, um strukturelle Diskriminierung zu bearbeiten

³³ Gerechtigkeit nicht als Gleichheit verstanden, sondern als harmonische Beziehung und moralische Angemessenheit, siehe Kapitel 6.2

³⁴ Siehe Kapitel 6.2.1

das Priorisieren des Selbst den konfuzianischen Prinzipien. Das Wiedererlangen der sozialen Harmonie ist ein langfristiges, nachhaltiges Ziel, das auch bedeutet, die eigenen Bedürfnisse zurückzustellen (vgl. Hofstede et al., 2010, S. 243). Gleichzeitig liegt die Verantwortung nicht ausschliesslich bei Sozialarbeitenden. Der Staat und die Gesellschaft müssen genauso ihren Pflichten nachkommen, indem sie diese Diskriminierung aktiv bearbeiten und klar zurechtweisen. Familie, Gemeinschaft und Staat stehen miteinander in einer Beziehung und haben die Pflicht, gegenseitig Verantwortung zu übernehmen. Der Staat ist ein moralischer Akteur, der die Bedingungen schaffen muss, dass sich Sozialarbeitende nicht vollständig verausgaben müssen und, dass die Beziehungen zueinander nicht zu Diskriminierungen führen. Dementsprechend sind alle Akteur:innen eines Staates verpflichtet, gemäss ihren sozialen Rollen Verantwortung für das kollektive Wohl zu übernehmen (S. 237-248). Um strukturelle Diskriminierung aus konfuzianischer Perspektive zu bearbeiten, bedarf es meines Erachtens eines Umdenkens in der westlichen Sozialen Arbeit, nämlich eines Wandels vom Individualistischen hin zu einem relationalen Verständnis sozialer Zusammenhänge. Daher lautet die Frage aus konfuzianischer Perspektive gemäss meiner Interpretation: welche Personen oder Instanzen hat ihre Rollen nicht pflichtbewusst im Sinne des tugendhaften Handelns ausgeführt? Dabei geht es nicht darum, diese Menschen blosszustellen, sondern zeigt auf, dass sie gegen die Erwartungen ihrer sozialen Rolle gehandelt haben, was eine Korrektur des Verhaltens und dadurch die moralische Entwicklung durch Selbstkultivierung ermöglicht (vgl. Tsui et al., 2023, S. 467-469). Das Ankurbeln des Narrativs eines staatlichen Versagens kann meiner Meinung nach in einer konfuzianisch geprägten Gesellschaft dazu führen, Veränderungen anzustreben. In einer westlichen Gesellschaft hingegen sehe ich dies als kontraproduktiv und als nicht realisierbar an. Durch das Narrativ, dass der Individualismus zur Befreiung vom kollektiven Zwang dient (vgl. Mäder und Schmassmann, 2013, S. 246), wird aus meiner Sicht die Individualisierung nicht nur gefördert, sondern der kollektive Gedanke wird marginalisiert und als Gefahr wahrgenommen. In diesem Zusammenhang stelle ich die Hypothese auf, dass die Individuen fürchten, ihre Selbstverwirklichung oder ihre Freiheiten einschränken zu müssen. Das autonome, selbstbestimmte Individuum steht im Widerspruch zur moralischen Pflicht, sich für andere einzusetzen zu müssen. In Anlehnung an Chan (2009) braucht es eine emotionale Bindung, damit die eigene Verantwortung gegenüber den anderen gefördert und ermutigt wird. Es braucht keine anonymen, entkoppelten Systeme, da dadurch lediglich die Distanz zwischen den Menschen wächst (S. 237-250). Demzufolge argumentiere ich, dass Sozialarbeitende Ansätze fördern sollten, die auf emotionale Resonanz stossen, um sowohl den Staat als auch die Gesellschaft einzubeziehen, da bürokratische, entkoppelte Systeme vielmehr Frust als Wohlwollen hervorrufen. Dies insbesondere auch, um die Sichtbarkeit des existierenden Leidens zu erhöhen (vgl. Chan, 2009, S. 237-250).

8 Kritische Gesamtwürdigung und Ausblick

Die vorliegende Arbeit zeigt auf, dass die Soziale Arbeit noch über deutliches Potenzial verfügt, um ihren eigenen Zielen der sozialen Gerechtigkeit, Diversitätssensibilität und kollektiven Verantwortung näherzukommen. Trotz ihrer Bemühungen, diese Ziele anzustreben, zeigen die Analysen eine tief verankerte, strukturelle Ungleichheit, die aus kolonialen Praktiken, westlicher epistemologischer Dominanz und Marginalisierung von Wissensformen aus dem Globalen Süden resultiert. Dies hängt mit einer jahrhundertelangen westlichen Vorherrschaft zusammen, die anderen Gesellschaften die eigene Sicht auf Wirklichkeit, geprägt vom Individualismus, aufzwang und alternatives Wissen unterdrückte. Dadurch ist strukturelle Diskriminierung kein neues Phänomen und wurde systematisch aufgebaut. Postkoloniale Ansätze legen verborgene Machtstrukturen offen und kritisieren diese dominanten Stränge. Gemeinschaftliche und beziehungsorientierte Konzepte wie die Ubuntu-Philosophie oder der Konfuzianismus ermöglichen zum einen alternative Denkweisen. Sie erweitern die Perspektiven, welche über die dominanten, individualistischen Ansichten hinausgehen und diese auch hinterfragen. Zum anderen muss jedoch kritisch hinterfragt werden, inwiefern Konzepte aus dem Globalen Süden im Globalen Norden wirksam umgesetzt werden können. Während westliche Konzepte ohne Rücksicht auf lokale Gegebenheiten im Globalen Süden umgesetzt wurden und zu weiteren Problemen führten, ist dies keine Legitimation, diesen Prozess umzudrehen. Diese Arbeit kritisiert genau das. Wie im Globalen Süden ist auch der Globale Norden in bestimmten kulturellen und sozialen Kontexten eingebettet. Die unreflektierte Übernahme der Konzepte stellt eine zentrale Herausforderung dar und erfordert eine differenzierte Auseinandersetzung. Gleichzeitig muss kritisch in Betracht gezogen werden, dass die Konzepte aus dem Globalen Süden nicht aus der westlichen Perspektive vereinnahmt und umgedeutet werden. Trotz erforderlicher Anpassungen sollen die elementaren Werte, Bedeutungen und Weltbilder, die zum Konzept führten, geachtet werden. Ansonsten besteht die Gefahr, dass sich die westliche Dominanz weiter verfestigt sowie reproduziert und dass alternative Narrative erneut im Sinne westlicher Deutungsmuster verzerrt werden. Des Weiteren sind diese theoretischen Konzepte nicht als Ergänzungen anzusehen, sondern als anerkanntes, gleichwertiges Wissen, welches die Soziale Arbeit wie auch das gesellschaftliche Denken bereichern kann.

Ubuntu eröffnet zirkuläre Denkweisen und distanziert sich von binären Kategorien, wodurch das Menschsein und die Gemeinschaft ins Zentrum rücken. In diesem Verständnis steht niemand ausserhalb der Gesellschaft und ihrer Strukturen. Schiele (1997) knüpft hier an und kritisiert, dass auch Sozialarbeitende ein Teil dieses Gefüges sind und von den gesellschaftlichen Strukturen profitieren, welche die Probleme ihrer Klientel verursachen. Sozialarbeitende sind nicht immun vor den Verheerungen und den Dilemmata der eurozentrischen Weltbilder (S. 814-815). An dieser Stelle bietet Ubuntu Anregungen zur Dekonstruktion von struktureller

Diskriminierung, um Strukturen zu verändern und die Menschlichkeit zu betonen. Dadurch schafft Ubuntu die Basis, das Selbst und dessen Rolle kritisch zu reflektieren.

Dennoch halte ich kritisch fest, dass Ubuntu kein romantisierendes Ideal darstellt, sondern ein tief verwurzeltes Konzept der afrikanischen Lebensweise ist, weswegen sie nicht ohne weiteres auf den Globalen Norden übertragbar ist. Daher stelle ich die Hypothese auf, dass es für eine westlich sozialisierte Person kaum möglich ist, dieses Konzept wahrhaftig zu verstehen. Gemäss Twikirize (2024) legt Ubuntu die Grundlage, um inklusive Prozesse in einer sich stets wandelnden Gesellschaft, geprägt durch Globalisierung, zu fördern (S. 30). Für zukünftige Forschung sehe ich insbesondere darin eine Relevanz, dass Ubuntu zum Verständnis von Umwelt, Globalisierung und zukünftigen Generationen beiträgt. Besonders bei globalen Herausforderungen wie der Klimakrise, politischen grenzübergreifenden Konflikten und raschen technologischen Entwicklungen wie der künstlichen Intelligenz können gemeinschaftsorientierte Konzepte dazu beitragen, diesen wirksam und verantwortungsbewusst zu begegnen.

Auch der Konfuzianismus eröffnet neue Anregungen, Soziale Arbeit und strukturelle Diskriminierung anders zu denken. Obschon dieser Ansatz nicht unreflektiert auf westliche Gesellschaften übertragen werden kann, ermöglicht er eine kritische Auseinandersetzung mit individualistisch geprägten Ansätzen. Denn der Konfuzianismus stellt aus meiner Sicht die westliche Vorstellung von Selbstbestimmung und Freiheit infrage. Er legt offen, dass auch im westlichen Kontext beispielsweise in Arbeits- oder Bildungseinrichtungen hierarchische Strukturen bestehen. Gewisse Verhaltensweisen werden auch im westlichen Kontext erwartet, obschon die Betonung auf Freiheit und Selbstbestimmung liegt. Hierarchische Beziehungen im Konfuzianismus sind nicht unweigerlich unterdrückend oder mit Autorität verbunden, sondern beruhen auf Gegenseitigkeit, Wohlwollen und Respekt. Dementsprechend sind Beziehungen nicht einschränkend, sondern ermöglichen eine menschliche Entwicklung. Dennoch muss kritisch beleuchtet werden, dass der Konfuzianismus verlangt, dass sich alle oder die überwiegende Mehrheit der Akteur:innen tugendhaft verhalten. Diese Ausgangslage ist meiner Meinung nach nicht realisierbar. Dadurch können Machthabende diese hierarchisch ausgelegten sozialen Rollen zu ihren Gunsten ausnutzen und diskriminierende Ungleichheiten legitimieren. Strukturelle Diskriminierung im westlichen Sinne würde demzufolge aufrechterhalten bleiben. Ebenfalls können die sozialen Rollen kritisch reflektiert werden, da sie oftmals auf traditionellen Geschlechtervorstellungen beruhen.

Eine zukünftige Forschung in Anlehnung an Chan (2009) wäre, wie der Staat konfuzianische Verantwortungsvorstellungen unterstützen würde, da dies dazu anregen kann, Verantwortungsübernahme auch auf staatlicher Ebene zu reflektieren. Ebenfalls erachte ich es als spannend, künftig zu analysieren, welche Rolle Religion in der Sicherung der sozialen Wohlfahrt spielt, da diese in dieser Thesis mehrfach sichtbar wurde. Bezugnehmend auf die Rolle der

Religion und als Weiterführung dieser Arbeit erscheint mir der Vergleich zwischen den konfuzianischen Ansätzen und der islamischen Zakat (vgl. Kapitel 5.2.5) interessant. Denn sie heben Ähnlichkeiten durch moralische Verantwortung beim Individuum und beim Staat hervor. Ausserdem existieren Länder, die vom Islam und gleichzeitig vom Konfuzianismus geprägt sind. Dies könnte wertvolle Erkenntnisse für kulturell und religiös vielfältige Gesellschaften liefern, um strukturelle Diskriminierung auf praktischer Ebene anzugehen.

Abschliessend halte ich fest, dass sich diese Arbeit stark auf die strukturelle Diskriminierung aufgrund der ethnischen Zugehörigkeit fokussiert hat. Dabei betone ich, dass Diskriminierung auch andere soziale Kategorien betrifft, wie Alter, Beeinträchtigung, Geschlecht, Religion, soziale Herkunft und sexuelle Orientierung.

Die vorgestellten theoretischen Konzepte sind mit meinen Kenntnissen nicht leicht greifbar. Trotz sorgfältiger und ausgiebiger Recherche fliessen eigene Interpretationen in die Ausführungen. Durch das bewusste Beiziehen von Literatur von Autorenschaften nicht-westlicher Herkunft habe ich versucht, die Kontextsensibilität zu gewährleisten.

Weiter stellte ich im Verlauf der Arbeit fest, dass das gewählte Konzept der buddhistischen Sozialen Arbeit als Darstellung für asiatische Kontexte ungeeignet war. Es stellte sich nicht als repräsentativ für die soziale Wohlfahrt Asiens heraus. Dies führte zu einer Umorientierung und auch zu Unsicherheiten. In diesem Zusammenhang halte ich fest, dass die Abdeckung von zwei ganzen Kontinenten durch exemplarische soziale Wohlfahrtssysteme zu breit gefasst war. Für eine zukünftige Forschung ist die Eingrenzung auf eine Region empfehlenswert. Eine für mich persönlich aufschlussreiche Erkenntnis ist, dass es mir leichtfiel, Metaphern für die Konzepte aus dem Globalen Süden zu entwickeln, die sich auch passend ergänzen. Zufälligerweise hängen beide Metaphern mit der Natur zusammen. Anders als bei den individualistischen Ansätzen, ist es mir nicht gelungen, eine passende naturbezogene Metapher zu finden.

Trotz des emotional belastenden Themas ist es dieser Arbeit gelungen, Konzepte aus dem Globalen Süden einzubeziehen und zumindest ansatzweise einen Beitrag zur Auseinandersetzung mit struktureller Diskriminierung zu leisten.

9 Literaturverzeichnis

- AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin. (2014). *Was Tun? Sprachhandeln - aber wie? W_Ortungen statt Tatenlosigkeit!* https://feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2014/03/onlineversion_sprachleitfaden_hu-berlin_2014_ag-feministisch-sprachhandeln.pdf
- Ahenkan, A. (2018). Indigenous Social Security Systems in Ghana: Prospects and challenges. In N. Noyoo & E. Boon (Hrsg.), *Indigenous Social Security Systems in Southern and West Africa* (S. 125–148). African Sun Media. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv1nzfxx6>
- Al-Krenawi, A. & Graham, J. R. (2003). Principles of social work practice in the Muslim Arab world. *Arab Studies Quarterly*, 26(4), 75–91. https://www.researchgate.net/publication/224946724_Principles_of_social_work_practice_in_the_Muslim_Arab_world
- Alatas, S. F. (2000a). Academic Dependency in the Social Sciences: Reflections on India and Malaysia. *American Studies International*, 38(2), 80–96. <http://www.jstor.org/stable/41279771>
- Alatas, S. H. (2000b). Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems. *Southeast Asian Journal of Social Science*, 28(1), 23–45. <http://www.jstor.org/stable/24492998>
- Ames, R. T. (2023). *A Sourcebook in Classical Confucian Philosophy*. Suny Press.
- Ammann Dula, E. & Rao Dhananka, S. (2023). Postkoloniale Perspektive auf und für die Soziale Arbeit in der Schweiz. In E. Piñeiro, S. Kurt, E. Mey & P. Streckeisen (Hrsg.), *Soziale Arbeit und Integrationspolitik in der Schweiz* (S. 125–136). Seismo. <https://doi.org/10.33058/seismo.30886>
- Amnesty International. (o. D.). *Glossar für diskriminierungssensible Sprache*. <https://www.amnesty.de/glossar-fuer-diskriminierungssensible-sprache>
- Amos, V. A. & Parmar, P. (1984). Challenging Imperial Feminism. *Feminist Review*, 17(1), 3–19. <https://doi.org/10.1057/fr.1984.1>
- Amstad, M., Meyer, P., Schwere, R. & Umurungi, M. (2023). Die Spuren der kolonialen Vergangenheit. *Zeitschrift der EKR*, 47, 74–75. <https://www.ekr.admin.ch/publikationen/d108/1383.html>
- Asakura, K., Miller, J., Nakash, O. & O'Neill, P. (2023). Toward “Decolonizing” Clinical Social Work Practice and Education. *Smith College Studies in Social Work*, 93(2–4), 73–82. <https://doi.org/10.1080/00377317.2023.2279389>
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (2007). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* (2. Aufl.). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203933473>
- Asylgesetz. (1998). <https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/1999/358/de>
- Australian Association of Social Worker. (2024). *Apology 20 Year Anniversary Statement*. <https://www.aasw.asn.au/aasw-news/2024-2/apology-20-year-anniversary-statement/>

- AvenirSocial. (2010). *Berufskodex Soziale Arbeit Schweiz*. <https://avenirsocial.ch/publikationen/berufskodex-soziale-arbeit-schweiz/>
- Bahagia, B., Wibowo, R., Mangunjaya, F. M. & Al-Wahid, M. (2020). Resilience of Farming Labours Based on Bawon System Tradition and Ani-Ani Traditional Appliance In Indigenous Community of Urug Societies In Bogor, West Java. *Jurnal Kawistara* 10(2), 251–263. <https://doi.org/10.22146/kawistara.58665>
- Banaji, M. R., Fiske, S. T. & Massey, D. S. (2021). Systemic racism: individuals and interactions, institutions and society. *Cognitive Research: Principles and Implications* 6(82). <https://doi.org/10.1186/s41235-021-00349-3>
- Baquero Torres, P., Boger, M-A., Chadderton, C., Chamakalayil, L., Spieker, S. & Wischmann, A. (2024). *Rassismuskritik und (Post)Kolonialismus*. Beltz Juventa. DOI: 10.25656/01:28074
- Barya, J.-J. (2011). *Social Security and Social Protection in the East African Community*. Fountain Publishers.
- Baumann, G. (2015). Ancient Egyptian Ma'at or Old Testament deed-consequence nexus as predecessors of ubuntu? *Verbum et Ecclesia*, 36(2), 1–4. <https://doi.org/10.4102/ve.v36i2.1429>
- Bentahar, Z. (2011). Continental Drift: The Disjunction of North and Sub-Saharan Africa. *Research in African Literatures*, 42(1), 1–13. <https://doi.org/10.2979/re-seafrilite.2011.42.1.1>
- Berger-Grabner, D. (2016). *Wissenschaftliches Arbeiten in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*. Springer Gabler Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-39586-5>
- Beyeler, M., Schuwey, C. & Kraus, S. (2019). *Sozialhilfe in Schweizer Städten: Die Kennzahlen 2019 im Vergleich*. Städteinitiative Sozialpolitik. https://staedteinitiative.ch/cmsfiles/sozialhilfe_stadte_kennzahlen_bericht_2019.pdf
- Bhangyi, V. B. & Rømer, M. (2025). Political Contestations, Human Rights Violations and the Human Victims in Uganda: A Call for Social Work Actions through Indigenous Pathways. *Journal of Comparative Social Work*, 20(1), 271–298. <https://doi.org/10.31265/jcsw.v20i1.726>
- Bielefeldt, H. (2010). Das Diskriminierungsverbot als Menschenrechtsprinzip. In U. Hormel & A. Scherr (Hrsg.), *Diskriminierung* (S. 21–34). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92394-9_2
- Boatcă, M. (2010). Diskriminierung in der longue durée. Globale Muster und lokale Strategien. In U. Hormel & A. Scherr (Hrsg.), *Diskriminierung: Grundlagen und Forschungsergebnisse* (S. 115–150). VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Bockover, M. I. (2010). Confucianism and ethics in the western philosophical tradition II: A comparative analysis of personhood. *Philosophy Compass*, 5(4), 317–325. DOI: 10.1111/j.1747-9991.2010.00297.x
- Bonilla-Silva, E. (2006). *Racism without Racists* (2. Aufl.). Rowman & Littlefield Publishing Group.
- Bouba, M. (2020). North Africa Nomadic Indigenous Knowledge: Ayt Khabach Nomads Urban Challenges in Southeastern Morocco. In J. M. Abidogun & T. Falola (Hrsg.), *The Palgrave Handbook of African Education and Indigenous Knowledge* (S. 265–278). Palgrave Macmillan Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-38277-3>
- Braches-Chyrek, R. & Sünker, H. (2024). *Soziale Arbeit in guter Gesellschaft*. Springer VS Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-43371-0>
- Brengard, M., Schubert, F. & Zürcher, L. (2020). *Die Beteiligung der Stadt Zürich sowie der Zürcherinnen und Zürcher an Sklaverei und Sklavenhandel vom 17. bis ins 19. Jahrhundert*. Universität Zürich. https://www.hist.uzh.ch/dam/jcr:7fd2e80c-fd5c-4954-b702-65f3ea94a419/BrengardSchubertZ%C3%BCrcher_Bericht_Sklaverei_Sep2020.pdf
- Brett, M. & Fentress, E. (1996). *The Berbers*. Wiley-Blackwell. <https://archive.org/details/michael-brett-elizabeth-fentress-the-berbers>
- Brink, A. (2013). *Anfertigung wissenschaftlicher Arbeiten* (5. Aufl.). Springer Gabler Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-02511-3>
- Britannica. (2025). *Great Wall of China*. <https://www.britannica.com/topic/Great-Wall-of-China>
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. (o. D.). *Globaler Süden/Globaler Norden*. <https://www.bmz.de/de/service/lexikon/globaler-sueden-norden-147314>
- Bunza, M. U. (2020). Islamic/Muslim Education in Africa: From North to West Africa. In J. M. Abidogun & T. Falola (Hrsg.), *The Palgrave Handbook of African Education and Indigenous Knowledge* (S. 127–150). Palgrave Macmillan Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-38277-3>
- Cantegreil, M., Chanana, D. I. & Kattumuri, R. (2013). *Revealing Indian philanthropy*. Alliance Publishing Trust. <https://www.semanticscholar.org/paper/Revealing-Indian-philanthropy-Cantegreil-Chanana/4f2183a7a27bcce6d5b7b3bc9b3b17a59c9b39c5>
- Castro Varela, M. & Dhawan, N. (2015). *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung* (2. Aufl.). Bielefeld: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839411483>
- Cecconi, P., Franceschini, F. & Galetto, M. (2007). The conceptual link between measurements, evaluations, preferences and indicators, according to the representational theory. *Eur. J. Oper. Res.*, 179, 174–185.

- Chan, J. (2009). Giving Priority to the Worst Off: A Confucian Perspective on Social Welfare. In D. A. Bell & H. Chaibong (Hrsg.), *Confucianism for the Modern World* (S. 236–254). Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511509964.012>
- Chau, R. & Yu, W. K. (2005). Is welfare unAsian? In A. Walker & C. Wong (Hrsg.), *East Asian Welfare Regimes in Transition* (S. 21–48). Bristol University Press. <https://doi.org/10.46692/9781847421241>
- Chen, H. (2025). Confucian Ethics and Social Work Theory: The Origin of the Idea of "helping people help themselves" in Chinese Literary Education. *International Educational Research*, 8(4), 42–49. <https://doi.org/10.30560/ier.v8n4p42>
- Cheng, C. (1972). On yi as a Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality. *Philosophy East and West*, 22(3), 269–280. <https://doi.org/10.2307/1397676>
- Chi, I. (2005). Social work in China: Guest editorial for the special issue. *International Social Work* 48(4), 371–379. <https://doi.org/10.1177/0020872805053456>
- Chitereka, C. (2009). Social Work in a Developing Continent: The Case of Africa. *Advances in Social Work* 10(2), 144–156. <https://doi.org/10.18060/223>
- Chiu, S. & Wong, V. (2005). Hong Kong: from familistic to Confucian welfare. In A. Walker & C. Wong (Hrsg.), *East Asian Welfare Regimes in Transition* (S. 73–94). Bristol University Press. <https://doi.org/10.46692/9781847421241>
- Clarke, K. & Yellow Bird, M. (2020). *Decolonizing Pathways towards Integrative Healing in Social Work* (1. Aufl.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315225234>
- Columbia University, Asia for Educators (o. D.). *Introduction to Confucian Thought*. https://afe.easia.columbia.edu/special/china_1000bce_confucius_intro.htm
- Connell, R. (2007). *Southern Theory: The global dynamics of knowledge in social science*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003117346>
- Cox, D. (1997). Asia and the Pacific. In N. S. Mayadas, T. D. Watts & D. Elliott (Hrsg.), *International Handbook on Social Work Theory and Practice* (S. 369–382). Greenwood Press.
- Dadabaev, T. (2013). Community life, memory and a changing nature of mahalla identity in Uzbekistan. *Journal of Eurasian Studies*, 4(2), 181–196. <https://doi.org/10.1016/j.euras.2013.03.008>
- Darkwa, O. K. (1999). Continuing Social Work Education in an Electronic Age: The Opportunities and Challenges Facing Social Work Education in Ghana. *Professional Development: The International Journal of Continuing Social Work Education*, 2(1), 38–43. <https://sites.utexas.edu/ioe/professional-development-journal/>
- Darwin, C. (1981). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (REV-Revised). Princeton University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt19zbz6c>

- Das, T. K., Mehta, B., Nikku, B. R., Omer, S. & Granich, S. (2022). Decolonizing South Asian social work: an analysis. *Social Work Education*, 42(5), 601–619.
<https://doi.org/10.1080/02615479.2022.2075843>
- DiAngelo, R. (2018). *White Fragility*. Boston: Beacon Press
- Din, J. (2024). The impact of Confucianism on ancient Chinese society and governance. *International Journal of Foreign Trade and International Business*, 6(1), 124–127. DOI: 10.33545/26633140.2024.v6.i1b.107
- Dixon, J. (1987). *Social Welfare in Africa*. New York: Croom Helm Ltd.
- Domeniconi, S., Tecklenburg, U. & Wyer, B. (2013). Hauptsache Arbeit: Der aktivierende Sozialstaat zwischen Arbeitszwang und Hilfe. In R. Gurny & U. Tecklenburg (Hrsg.), *Arbeit ohne Knechtschaft* (S. 249–270). Edition 8 Verlag. https://www.denknetz.ch/wp-content/uploads/2017/08/Arbeit_ohne_Knechtschaft.pdf
- Du, X. & Li, S. (2024). The Role of Confucian Virtues in Shaping Educational Philosophy and Practices in Modern Chinese Secondary Schools. *Journal of Research in Social Science and Humanities*, 3(8), 74–79. <https://www.pioneerpublisher.com/jrssh/article/view/975>
- Dudenredaktion. (o. J.) „*Tertius gaudens*“ auf Duden online. <https://www.duden.de/node/181318/revision/1417312>
- Eco, Umberto (2010). *Wie man eine wissenschaftliche Arbeit schreibt*. Wien: Facultas. DOI: 10.36198/9783838553771
- Eidgenössisches Departement des Innern. (2024a). *Kolonial. Die globalen Verflechtungen der Schweiz*. <https://www.news.admin.ch/de/nsb?id=102436>
- Eidgenössisches Departement des Innern. (2024b). *EKR - Auswertungsbericht 2023: Rassismuskvorfälle aus der Beratungsarbeit*. <https://www.news.admin.ch/de/nsb?id=100842>
- Eisenstadt, S. N. & Roniger, L. (1984). *Patrons, clients and friends*. Cambridge University Press.
- Ekeopara, C. A. (2012). The Impact of the Extended Family System on Socio-Ethical Order in Igboland. *American Journal of Social Issues and Humanities*, 2(4), 262–267.
<https://www.ajsih.org/index.php/ajsih/article/download/58/58>
- Elsen, H. (2020). *Gender - Sprache - Stereotype: Geschlechtersensibilität in Alltag und Unterricht*. Deutschland: utb GmbH.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7rtgw>
- Fachstelle für Rassismusbekämpfung. (o. D.). Glossar. <https://www.frb.admin.ch/de/glossar> (aufgerufen am 04.07.2025)

- Fahrudin, A. (2013). Social Welfare and Social Work in Indonesia. In S. B. C. L. Furuto (Hrsg.), *Social Welfare in East Asia and the Pacific* (S. 136–157). Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/furu15714>
- Fibbi, R., Ruedin, D., Stünzi, R. & Zschirnt, E. (2022). Hiring discrimination on the basis of skin colour? A correspondence test in Switzerland. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 48(7), 1515–1535, DOI: 10.1080/1369183X.2021.1999795
- Fieldhouse, D. K. (1982). *The colonial empires: a comparative survey from the eighteenth century*. London: Macmillan Publishers Limited. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-06338-3>
- Fingarette, H. (1972). *Confucius: The Secular as Sacred*. Waveland Press, Inc.
- Fook, J. (2002). *Social work: Critical Theory and Practice*. SAGE Publications.
- Fortier, J. (1993). Nepalese indigenous labour relations. *Contributions to Nepalese Studies*, 20(1), 105–118. University of Wisconsin. https://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/contributions/pdf/CNAS_20_01_07.pdf
- Frankenberg, R. (1988). *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (NED-New edition). University of Minnesota Press. <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttsnhh>
- Furuto, S. B. C. L. (2013). *Social Welfare in East Asia and the Pacific*. Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/furu15714>
- Gaol, E. L. (2025). Power and Piety: The Discourse of Hegemony in the History of Christian Mission and Colonialism in Asia. *East Asian Journal of Multidisciplinary Research*, 4(1), 145–160. <https://doi.org/10.55927/eajmr.v4i1.12736>
- Germann, P. (2015). Race in the Making: Colonial Encounters, Body Measurements and the Global Dimensions of Swiss Racial Science, 1900–1950. In P. Purtscher & H. Fischer-Tiné (Hrsg.), *Colonial Switzerland* (S. 50–72). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137442741>
- Gillibert, M. (2023). Rassismus und koloniales Erbe in der Werkstatt der Schweizer Geschichte. *Zeitschrift der EKR*, 47, 14–17. <https://www.ekr.admin.ch/publikationen/d108/1383.html>
- Gomolla, M. (2017). Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung. In A. Scherr, A. El-Mafaalani, & G. Yüksel (Hrsg.), *Handbuch Diskriminierung* (S. 133–155). Springer Reference Sozialwissenschaften. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10976-9_9
- Goodreads. (o. D.) “Beware of little expenses; a small leak will sink a great ship”. <https://www.goodreads.com/quotes/46393-beware-of-little-expenses-a-small-leak-will-sink-a>

- Graham, J. R. & Al-Krenawi, A. (2013). *International Social Work and Social Welfare: Middle East and North Africa*. Washington: NASW Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199975839.013.569>
- Gray, M. & Webb, S. A. (2008). The Myth of Global Social Work: Double Standards and the Local-Global Divide. *Journal of Progressive Human Services*, 19(1), 61–66. <https://doi.org/10.1080/10428230802077988>
- Gray, M. & Fook, J. (2004). The quest for a universal social work: some issues and implications. *Social Work Education*, 23(5), 625–644. <https://doi.org/10.1080/0261547042000252334>
- Gray, M. & Fook, J. (2002). Issues in defining "universal social work": Comparing social work in South Africa and Australia. *Social Work*, 38(4), 363–376. <https://research.leedstrinity.ac.uk/en/publications/issues-in-defining-universal-social-work-comparing-social-work-in>
- Gray, M., Coates, J., Yellow Bird, M. & Hetherington, T. (2013). *Decolonizing Social Work* (1. Aufl.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315576206>
- Groenemeyer, A. (2012). Soziologie sozialer Probleme – Fragestellungen, Konzepte und theoretische Perspektiven. In A. Günter & A. Groenemeyer (Hrsg.), *Handbuch soziale Probleme* (2. Aufl., S. 17–116). VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-94160-8>
- Hall, B. L. & Tandon, R. (2017). Decolonization of knowledge, epistemicide, participatory research and higher education. *Research for All*, 1(1), 6–19. DOI: 10.18546/RFA.01.1.02.
- Hammond, C. D. (2023). Higher Education and Nationalism in the Asia-Pacific. In D. Kapur, L. Kong, F. Lo & D. M. Malone (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Higher Education in the Asia-Pacific Region* (S. 514–533). Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780192845986.001.0001
- Harmesen, E. (2004). Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts: By Michael Bonner, Mine Ener, and Amy Singer, eds. (Albany, NY: State University of New York Press, 2003. 345 pages.). *American Journal of Islam and Society*, 21(4), 128–131. <https://doi.org/10.35632/ajis.v21i4.1761>
- Harms, S., Meyer, V. & Rahner, J. (o. D.). *Antisemitismus- und rassismuskritische Jugendarbeit*. Amadeu Antonio Stiftung. <https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/w/files/pdfs/juan-faecher.pdf>
- Harms-Smith, L. & Turton, Y. (2023). Colonial and apartheid South Africa: social work complicity and resistance. In V. Ioakimidis & A. Wyllie (Hrsg.), *Social Work's Histories of Complicity and Resistance: A Tale of Two Professions*. (S. 73–96). Bristol University Press.

- Hassan, M. K., Mohsin, M. I. A. & Muneeza, A. (2024). *Application of Zakat: From Classical and Contemporary Perspective*. <https://doi.org/10.1142/13406>
- Hayami, Y. & Kikuchi, M. (1981). *Asian Village Economy at the Crossroads: An Economic Approach to Institutional Change*. University of Tokyo Press.
- Histoire.ch. (o. D.). *Histoire.ch*. <https://histoire.ch/>
- Hofstede, G., Hofstede, G. J. & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations: Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival*. McGraw-Hill. <https://www.cag.edu.tr/uploads/site/lecturer-files/geert-h-hofstede-gert-jan-hofstede-michael-minkov-cultures-and-organizations-software-of-the-mind-intercultural-cooperation-and-its-importance-for-survival-mcgraw-hill-2010-dnsu.pdf>
- Hong J. S., Kim, Y. S., Lee, N. Y. & Ha, J. W. (2013). Understanding Social Welfare in South Korea. In S. B. C. L. Furuto (Hrsg.), *Social Welfare in East Asia and the Pacific* (S. 41–66). Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/furu15714>
- Hong, V. V. (2020). Overview of Confucianism and the Basic Content of Confucianism. *South Asian Research Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(4), 285–292.
DOI: 10.36346/sarjhss.2020.v02i04.010
- Hsu, C. C., Calderón, A. & Su, C. S. (2024). Intersecting Perspectives: A Comparative Dialogue on Respect in Confucian and Western Philosophies. *Comparative Philosophy*, 15(1), 46–66. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2024\).150107](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2024).150107)
- Huggan, G. (2013). *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies*.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199588251.013.0011>
- Hugman, R. (2009). But Is It Social Work? Some Reflections on Mistaken Identities. *The British Journal of Social Work*, 39(6), 1138–1153. <http://www.jstor.org/stable/23724136>
- Hunt, J. (1864). The President's Address. *Journal of the Anthropological Society of London*, 2, lxxx–xcv. <https://doi.org/10.2307/3025204>
- Iddy, Z., Amin, S. & Yaacob, A. (2022). Emerging the Equity and Fairness of Zakaat over Taxation. *Open Journal of Accounting*, 11, 110–125. doi: 10.4236/ojacct.2022.112007.
- Ilahiane, H. (2006). *Historical Dictionary of the Berbers (Imazighen)*. The Scarecrow Press.
- IMST. (2014). *Gender_ diversitätssensibler Sprachgebrauch Diskriminierungsfreie Schreib-, Sprech- und Bildsprache*. Universität Klagenfurt. https://www.imst.ac.at/wp-content/uploads/2023/12/Gender_diversitaetssensibler-Sprachgebrauch.pdf
- International Federation of Social Workers. (2014). *Global Definition of Social Work*.
<https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>
- International Federation of Social Workers. (o. D.) *The Global Agenda*.
<https://www.ifsw.org/social-work-action/the-global-agenda/>

- International Labour Office (1942). Social welfare in Southeast Asia. *International labour review* 46(4), 433–441. <https://researchrepository.ilo.org/esploro/outputs/journalArticle/Social-welfare-in-Southeast-Asia/995319331002676>
- Ioakimidis, V. & Wyllie, A. (2023). *Social Work's Histories of Complicity and Resistance: A Tale of Two Professions*. Bristol University Press.
<https://doi.org/10.46692/9781447364306>
- Ip, P. K. (2009). Is Confucianism Good for Business Ethics in China? *Journal of Business Ethics*, 88, 463–476. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0120-2>
- Ivanov, C., Lange, M. B., Tiemeyer, T. & Ptok, M. (2019). Geschlechtergerechte Sprache in der Wissenschaft. *Gender(ed) Thoughts, Working Paper Series*, 2, <https://dx.doi.org/10.3249/2509-8179-gtg-9>
- Jang, H. (2018). Old Money—The History of Giving in Asia. In R. A. Shapiro, M. Mirchandani & H. Jang (Hrsg.), *Pragmatic Philanthropy: Asian Charity Explained* (S. 17–68). Palgrave Macmillan Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-7119-5>
- Jayal, N. G. (2023). India: History and Thrust of Overall Higher Education and Research Patterns. In D. Kapur, L. Kong, F. Lo & D. M. Malone (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Higher Education in the Asia-Pacific Region* (S. 592–611). Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780192845986.001.0001
- Jensen, L. M. (1997). *Manufacturing Confucianism*. Duke University Press.
- Jones, C. (1993). *New Perspectives on the Welfare State in Europe*. Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780203415863>
- Jones, M., Anka, A., Segev, E., Allasad Alhuzail, N., Mohamed, O., Wallengren-Lynch, M., Cantley, L., Mitra vom Berg, N., Laver, S., Hammond, L. & Chen, H. L. (2025). Decolonising social work practice field education: A scoping review. *International Social Work*, 0(0), 1–5. <https://doi.org/10.1177/00208728241303596>
- Jugov, T. (2017). Individuelle Verantwortung für globale strukturelle Ungerechtigkeiten: Eine machttheoretische Konzeption. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 1(4), 151–182. <https://doi.org/10.22613/zfpp/4.1.7>
- Kant, I. (1777). *Die Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Kaseke, E. (1991). Social work practice in Zimbabwe. *Journal of Social Development in Africa*, 6(1), 33–45. <https://n2t.net/ark:/85335/m57m0730j>
- Kithinji, C. M. (2020). Social, political and economic organization of Pre-colonial Meru people of Kenya. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, 25(5), 27–30. DOI: 10.9790/0837-2505102730
- Kogelmann, F. (2002). Sidi Fredj: A Case Study of a Religious Endowment in Morocco under the French Protectorate. In H. Weiss (Hrsg.), *Social welfare in Muslim societies in Africa* (S. 66–78). Nordiska Afrikainstitutet.

- Koo, J.-W. (2007). The Origins of the Public Sphere and Civil Society: Private Academies and Petitions in Korea, 1506-1800. *Social Science History*, 31(3), 381–409. <http://www.jstor.org/stable/40267945>
- Knüsel, A. (2015). The Chinaman of old cannot be compared to the Chinaman of today': Official Views of China and the Construction of Colonial Knowledge in Interwar Switzerland. In P. Purtscher & H. Fischer-Tiné (Hrsg.), *Colonial Switzerland* (S. 259–277). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137442741>
- Kreis, G. (2023). Kritik der Machtverhältnisse. *Zeitschrift für Bildung, Erziehung und Wissenschaft*, 234, 7–9. https://vpod.ch/site/assets/files/0/01/15/200/234_vpod-bp_interaktiv.pdf
- Kwon, H. (2001). Democracy and the politics of social welfare: a comparative analysis of welfare systems in East Asia. In G. White, R. Goodman & H. Kwon (Hrsg.), *The East Asian Welfare Model: Welfare Orientalism and the State* (S. 27–74). Routledge.
- Landesmuseum Zürich. (2024). *Kolonialgeschichte Schweiz: Eine Spurensuche in der Dauerausstellung*. <https://www.landeshmuseum.ch/de/veranstaltung/kolonialgeschichte-schweiz-25416>
- Langlois, A. J. (2016). Normative and Theoretical Foundations and Human Rights. In M. Goodhart (Hrsg.), *Human Rights in Politics and Practice* (3. Aufl., S. 11–27). Oxford University Press.
- Le Grange, L. (2024). Ubuntu. In A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, & A. Acosta (Hrsg.), *Pluriversum: Ein Lexikon des Guten Lebens für alle* (2. Aufl., S. 285–287). AG SPAK Bücher.
- Leonard, T.C. (2005). Protecting Family and Race. The Progressive Case for Regulating Women's Work. *The American Journal of Economics and Sociology* 64, 757–791. <https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.2005.00391.x>
- Leonard, T.C. (2003). More Merciful and Not Less Effective: Eugenics and American Economics in the Progressive Era. *History of Political Economy*, 35(4), 687–712. <https://doi.org/10.1215/00182702-35-4-687>
- Letseka, M. (2000). African Philosophy and Educational Discourse. In P. Higgs, N.C.G. Vakkalisa, T.V. Mda & N.T. Assie-Lumumba (Hrsg.), *African Voices in Education* (S. 179–193). Juta & Co. Ltd. https://www.researchgate.net/publication/367005512_Peace_and_Harmony_through_uBuntu_in_a_Globalized_World
- Leung, F. K. S. (1998). The Implications of Confucianism for Education Today. *Journal of Thought*, 33(2), 25–36. <http://www.jstor.org/stable/42590239>
- Lewis, O. (1958). Foreword - The Hindu Jajmani System. In W. H. Wiser (Hrsg.), *The Hindu Jajmani System* (S. xi–xvi). Lucknow Publishing House. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.261813>

- Li, Y., Han, W. J. & Huang, C. C. (2012). Development of Social Work Education in China: Background, Current Status, and Prospects. *Journal of Social Work Education*, 48(4), 635–653. <https://doi.org/10.5175/JSWE.2012.201100049>
- Liu, M. Y. (2007). Central Asian Tale of Two Cities: Locating Lives and Aspirations in a Shifting Post-Soviet Cityscape. In J. Sahadeo & R. Zanca (Hrsg.), *Everyday Life in Central Asia: Past and Present* (S. 66–84). Indiana University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt16gznnw>
- Maathai, W. (2009). *The Challenge for Africa*. Arrow Books.
- Mabeyo, Z. M. (2014). The Development of Social Work Education and Practice in Tanzania. In H. Spitzer, J. M. Twikirize & G. G. Wairire (Hrsg.), *Professional Social Work in East Africa Towards Social Development, Poverty Reduction and Gender Equality* (S. 121–135). Fountain Publishers. <https://www.ifsw.org/professional-social-work-in-east-africa/>
- Mabvurira, V. (2018). Making sense of African thought in social work practice in Zimbabwe: Towards professional decolonisation. *International Social Work*, 63(4), 419–430. <https://doi.org/10.1177/0020872818797997>
- Machado, A. C., Bilo, C. & Helmy, I. (2018). *The role of zakat in the provision of social protection: a comparison between Jordan, Palestine and Sudan*. Working paper number 168. International Policy Centre for Inclusive Growth.
- Mäder, U. & Schmassmann, H. (2013). Individualisierung, Flexibilisierung und Prekarisierung: Zur Dynamik der Erwerbsarbeit. In R. Gurny & U. Tecklenburg (Hrsg.), *Arbeit ohne Knechtschaft* (S. 236–249). Edition 8.
- Maes, A. (2003). Informal Economic and Social Security in Sub-Saharan Africa. *International Social Security Review*, 56(3-4), 39–58. <https://doi.org/10.1111/1468-246X.00168>
- Mahaye, N. M. E. (2018). *The Philosophy of Ubuntu in Education*. https://www.researchgate.net/publication/336995193_THE_PHILOSOPHY_OF_UBUNTU_IN_EDUCATION
- Makhanya, T. B. (2023). Foregrounding the Philosophy of Maat and Ubuntu in Social Work Education: 'Umuntu Ngumuntu Ngabantu'. In B. Mayaka, C. Uwihangana, A. D. van Breda (Hrsg.), *The Ubuntu Practitioner: Social Work Perspectives* (S. 56–76). The International Federation of Social Workers.
- Makhanya, T. B. (2022). Azibuyele emasisweni: Exploring the discourse of Ubuntu philosophy in social work education and practice. *African Journal of Social Work*, 12(6), 136–143. <https://africasocialwork.net/current-and-past-issues/>
- Mann, M. (2004). Torchbearers Upon the Path of Progress: Britain's Ideology of a 'Moral and Material Progress' in India. In H. Fischer-Tiné & M. Mann (Hrsg.), *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India* (S. 1–28). Wimbledon Publishing Company.

- Mazzuca, C., Borghi, A. M., van Putten, S., Lugli, L., Nicoletti, R. & Majid, A. (2023). Gender is conceptualized in different ways across cultures. *Language and Cognition*, 16(2), 353–379. <https://doi.org/10.1017/langcog.2023.40>
- Mbiti, J. S. (1969). *African Religions and Philosophy*. Garden City, N.Y.: Anchor Books. <https://archive.org/details/africanreligions00john/page/n5/mode/2up>
- Midgley, J. (1990). International Social Work: Learning from the Third World. *Social Work*, 35(4), 295–301. <http://www.jstor.org/stable/23715897>
- Midgley, J. (1981). *Professional imperialism*. London: Heinemann Educational Books
- Miller, J. L. (2023). *Psychosocial Responses to Sociopolitical Targeting, Oppression and Violence*. New York: Routledge.
- Minder, P. (2023). Wie Bilder unseren Blick auf die koloniale Welt und die koloniale Schweiz geprägt haben. *Zeitschrift der EKR*, 47, 37–38. <https://www.ekr.admin.ch/publikationen/d108/1383.html>
- Mokgoro, Y. (1998). Ubuntu and the Law in South Africa. *Buffalo Human Rights Law Review*, 4, 15–23. <https://digitalcommons.law.buffalo.edu/bhrlr/vol4/iss1/3>
- Mokomane, Z. (2018). Indigenous Social Security Systems in Botswana. In N. Noyoo & E. Boon (Hrsg.), *Indigenous Social Security Systems in Southern and West Africa*. African Sun Media. DOI:10.18820/9781928357919
- Mongkolnchaiarunya, J. & Wattanakoon, N. (2013). Social Welfare and Social Work in Thailand. In S. B. C. L. Furuto (Hrsg.), *Social Welfare in East Asia and the Pacific* (S. 111–135). Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/furu15714>
- Mucke, M., Adlwarth, A. & Hauke, M. (2020). *Geschlechter- und diversitätssensibles Sprachhandeln*. Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. https://www.aau.at/wp-content/uploads/2021/04/Sprachhandeln_Broschuere_uzfg_2021.pdf
- Mugglin, L., Efonayi, D., Ruedin, D. & D'Amato, G. (2022). *Grundlagenstudie zu strukturellem Rassismus in der Schweiz*. SFM Studies, 81d. Université de Neuchâtel. <https://www.unine.ch/sfm/wp-content/uploads/sites/100/SFM-Studies-81d.pdf>
- Mugumbate, J. R. (2024). Ubuntu - An overview. In J. M. Twikirize, S. Tusasiirwe & R. Mugumbate (Hrsg.), *Ubuntu Philosophy and Decolonising Social Work Fields of Practice in Africa* (S. 12–24). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003330370>
- Mugumbate, J. R., Mupedziswa, R., Twikirize, J. M., Mthethwa, E., Desta, A. A. & Oyinlola, O. (2023). Understanding Ubuntu and its contribution to social work education in Africa and other regions of the world. *Social Work Education*, 43(4), 1123–1139. <https://doi.org/10.1080/02615479.2023.2168638>
- Mugumbate, J. R. & Nyanguru, A. (2013). Exploring African philosophy: The value of ubuntu in social work. *African Journal of Social Work*, 3(1), 82–100.

- Mukwedeya, J. (2022). Peace and harmony through *uBuntu* in a globalized world. In N.'D. T. Assié-Lumumba, M. Cross, K. Bedi & S. Ekanayake (Hrsg.), *Comparative education for global citizenship, peace and shared living through uBuntu* (S. 221–241). Brill.
https://doi.org/10.1163/9789004518827_014
- Mungai, N. (2015). Afrocentric social work: Implications for practice issues. In V. Pulla, & B. Mamidi (Hrsg.), *Some aspects of community empowerment and resilience* (S. 65–79). Allied Publishers Private Limited.
- Mupedziswa, R. & Ntseane, D. (2013). The contribution of non-formal social protection to social development in Botswana. *Development Southern Africa*, 30(1), 84–97.
<https://doi.org/10.1080/0376835X.2013.756099>
- Musopero, O. (2023). 'Care Democracy' in Social Work Practice: The Novel Contribution of Ubuntu. In B. Mayaka, C. Uwhangana & A. D. van Breda (Hrsg.), *The Ubuntu Practitioner: Social Work Perspectives* (S. 31–55). International Federation of Social Workers.
- Mwansa, L. J., Lucas, T. B. & Osei-Hwedie, K. (1998). The Practice of Social Policy in Botswana. *Journal of Social Development in Africa*, 13, 55–74. <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Practice-of-Social-Policy-in-Botswana-Mwansa-Lucas/40d99b69839137971463d29353f5bed03ac80900>
- National Human Genome Research Institute. (2022). *Eugenics and Scientific Racism*.
<https://www.genome.gov/about-genomics/fact-sheets/Eugenics-and-Scientific-Racism>
- Neubauer, D. (2023). History of Higher Education in Asia-Pacific. In D. Kapur, L. Kong, F. Lo & D. M. Malone (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Higher Education in the Asia-Pacific Region* (S. 31–46). Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780192845986.001.0001
- Ngubane, N. I. & Makua, M. (2021). Intersection of Ubuntu pedagogy and social justice: Transforming South African higher education. *Transformation in Higher Education*, 6(0). <https://doi.org/10.4102/the.v6i0.113>
- Nhede, N. T. & Marumahoko, S. (2021). Reflecting on the past, present, and future of social security systems in Africa with specific reference to selected countries. *The Strategic Review for Southern Africa*, 43(2), 103–124. <https://doi.org/10.35293/srsa.v43i2.372>
- Ornellas, A., Spolander, G. & Engelbrecht, L. (2016). The global social work definition: Ontology, implications and challenges. *Journal of Social Work*, 18(2), 2–19.
<https://doi.org/10.1177/14680173166546>
- Ouma, S. (1995). The Role of Social Protection in the Socioeconomic Development of Uganda. *Journal of Social Development in Africa*, 10, 5–12.
<https://scispace.com/pdf/the-role-of-social-protection-in-the-socioeconomic-4mlvnapngk.pdf>

- Oviawe, J. (2016). How to rediscover the *ubuntu* paradigm in education. *Int Rev Educ*, 62, 1–10. <https://doi.org/10.1007/s11159-016-9545-x>
- Oyěwùmí, O. (1997). *The Invention of Women*. University of Minnesota Press.
- Piliavsky, A. (2014). *Patronage as Politics in South Asia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107296930>
- Platteau, J.-P. (1991). Traditional Systems of Social Security and Hunger Insurance: Past Achievements and Modern Challenges. In A. Ehtisham et al. (Hrsg.), *Social Security in Developing Countries* (S. 112–170). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198233008.003.0004>
- Purtschert, P. (2011). *Chewing on Post_colonial Switzerland: Redigesting What Has Not Yet Been Swallowed*. Gender Campus. <https://www.gendercampus.ch/en/document/chewing-on-post-colonial-switzerland-redigesting-what-has-not-yet-been-swallowed>
- Purtschert, P., Falk, F. & Lüthi, B. (2016). Switzerland and ‘Colonialism without Colonies’, *Interventions*, 18(2), 286–302, <https://doi.org/10.1080/1369801X.2015.1042395>
- Purtschert, P., Lüthi, B. & Falk, F. (2012). Eine Bestandesaufnahme der postkolonialen Schweiz. In P. Purtschert, B. Lüthi & F. Falk (Hrsg.), *Postkoloniale Schweiz: Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (S. 13–64). Bielefeld: Transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839417997.13>
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215–232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Raymundo, J. (2020). Are Asian Americans POC? Examining Impact of Higher Education Identity-Based Policies and Practices. *The Vermont Connection*, 41(1), 25–35. <https://scholarworks.uvm.edu/tvc/vol41/iss1/5>
- Rankopo, J. M. & Diraditsile, K. (2020). The interface between Botho and social work practice in Botswana: towards Afrocentric models. *African Journal of Social Work (AJSW)*, 10(1), 1–4. National Association of Social Workers-Zimbabwe.
- Rankopo, J. M. & Osei-Hwedie, K. (2011). Globalization and culturally relevant social work: African perspectives on indigenization. *International Social Work*, 54(1), 137–147. DOI: 10.1177/0020872810372367
- Razack, N. (2009). Decolonizing the pedagogy and practice of international social work. *International Social Work*, 52(1), 9–21. <https://doi.org/10.1177/0020872808097748>
- Ritzer, N. (2020). Die koloniale Schweiz? Die postkoloniale Schweiz! *Didactica Historica*, 6, 1–9. <https://phrepo.phbern.ch/id/eprint/209>
- Rosemont, H. (2015). *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*. Lexington Books.
- Sabra, A. (2003). “Prices Are in God’s Hands”: The Theory and Practice of Price Control in the Medieval Islamic World. In M. Bonner, M. Ener & A. Singer (Hrsg.), *Poverty and*

- Charity in Middle Eastern Contexts* (S. 73–94). State University of New York Press.
<https://doi.org/10.2307/jj.18255409>
- Sahadeo, J. & Zanca, R. (2007). *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*. Indiana University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt16gznnw>
- Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Salesa, D. I. (2011). *Racial Crossings: Race, Intermarriage, and the Victorian British Empire*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199604159.001.0001>
- Santos, B. D. S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315634876>
- Schearer, J. & Haruna, H. (2013). *Über Schwarze Menschen in Deutschland berichten*. <https://isdonline.de/uber-schwarze-menschen-in-deutschland-berichten/>
- Schiele, J. H. (1997). The Contour and Meaning of Afrocentric Social Work. *Journal of Black Studies*, 27(6), 800–819. <https://doi.org/10.1177/002193479702700605>
- Schmidtz, D. (1998). Taking Responsibility. In D. Schmidtz & R. E. Goodin (Hrsg.), *Social Welfare and Individual Responsibility* (S. 1–94). Cambridge University Press.
- Seekings, J. (2008). The Carnegie Commission and the Backlash against Welfare State-Building in South Africa, 1931–1937. *Journal of Southern African Studies*, 34(3), 515–537. <https://doi.org/10.1080/03057070802259688>
- Shaw, I. (2023). Approaching the Colonial. *The British Journal of Social Work*, 53(1), 637–655. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcac141>
- Simbine, S. L. (2024). Ubuntu and decolonising Biestek's (1957) seven principles of the casework relationship. In J. M. Twikirize, S. Tusasiirwe & R. Mugumbate (Hrsg.), *Ubuntu Philosophy and Decolonising Social Work Fields of Practice in Africa* (S. 41–53). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003330370>
- Smith, T. C. (1959). *The Agrarian Origins of Modern Japan*. Stanford University Press.
- Spitzer, H. (2019). Social work in East Africa: A mzungu perspective. *International Social Work*, 62(2), 567–580. <https://doi.org/10.1177/0020872817742696>
- Spivak, G. C. (1994). Can the Subaltern Speak? In P. Williams & L. Chrisman (Hrsg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (S. 66–111). Columbia University Press.
- Stadt Bern. (2020). *Online-Stadtplan: Berns koloniale Geschichte auf einen Klick*. https://www.bern.ch/mediencenter/medienmitteilungen/aktuell_ptk/online-stadtplan-berns-koloniale-geschichte-auf-einen-klick
- Steel, W. F. & Andah, D. O. (2003). *Rural and micro finance regulation in Ghana: implications for development and performance of the industry*. Africa Region working paper series. Washington, DC: World Bank. <http://documents.worldbank.org/curated/en/402221468749372797>

- Stimmer, F. (2020). *Grundlagen des Methodischen Handelns in der Sozialen Arbeit* (4. Aufl.)
<https://doi.org/10.17433/978-3-17-035929-1>
- Suzuki, B. H. (1989). Asian Americans as the: "Model Minority": Outdoing Whites? Or Media Hype? *Change*, 21(6), 12–19. <http://www.jstor.org/stable/40164756>
- Swaissland, C. (2000). The Aborigines protection society, 1837–1909. *Slavery & Abolition*, 21(2), 265–280. <https://doi.org/10.1080/01440390008575315>
- Sysling, F. (2016). *Racial Science and Human Diversity in Colonial Indonesia*. NUS Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv9hj794>
- Teo, T. (2017). From Psychological Science to the Psychological Humanities: Building a General Theory of Subjectivity. *Review of General Psychology*, 21(4), 281–291.
<https://doi.org/10.1037/gpr0000132>
- Tibbitts, F. L. & Sirota, S. L. (2023). Human rights education. In R. J. Tierney, F. Rizvi & K. Ercikan (Hrsg.), *International Encyclopedia of Education* (4. Aufl., S. 53–64).
<https://doi.org/10.1016/B978-0-12-818630-5.08006-4>
- Tissberger, M. (2020). Soziale Arbeit als weißer* Raum – eine Critical Whiteness Perspektive auf die Soziale Arbeit in der postmigrantischen Gesellschaft. *Soz Passagen* 12, 95–114. <https://doi.org/10.1007/s12592-020-00342-5>
- Trommsdorff, G. (1995). Individualismus aus Sicht verschiedener Kulturen. In V. J. Kreyher & C. Böhret (Hrsg.), *Gesellschaft im Übergang: Problemaufrisse und Antizipationen* (S. 91–104). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. https://www.researchgate.net/publication/41107750_Individualismus_aus_Sicht_verschiedener_Kulturen
- Tsui, V., Lee, A. S. & Wing-tak, E. C. (2013). Social Welfare in Hong Kong: Colonial Legacy and Challenges for the HKSAR. In S. B. C. L. Furuto (Hrsg.), *Social Welfare in East Asia and the Pacific* (S. 67–86). Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/furu15714>
- Tsui, M.-S., Pai, R. C.-J., Wong, P. Y. J. & Chu, C.-H. (2023). Emerging Ethical Voices in Social Work. In D. Hölscher, R. Hugman & D. McAuliffe (Hrsg.), *Social Work Theory and Ethics* (S. 463–478). Springer Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-19-1015-9>
- Tuhiwai Smith, L. (2021). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Bloomsbury Publishing
- Turda, M. & Balogun, B. (2023). Colonialism, eugenics and 'race' in Central and Eastern Europe. *Global Social Challenges Journal*, 2(2), 168–178.
<https://doi.org/10.1332/TQUQ2535>
- Turda, M. & Weindling, P. J. (2007). *Blood and Homeland: Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe, 1900-1940*. Central European University Press.
<http://www.jstor.org/stable/10.7829/j.ctt2jbmdp>
- Tutu, D. (2000). *No future without forgiveness*. Doubleday.

- Twikirize, J. M. (2014). Social Work Education and Practice in Uganda: A Historical Perspective. In H. Spitzer, J. M. Twikirize & G. G. Wairire (Hrsg.), *Professional Social Work in East Africa: Towards Social Development, Poverty Reduction and Gender Equality* (S. 136–148). Fountain Publishers. <https://www.ifsw.org/professional-social-work-in-east-africa/>
- Twikirize, J. M. (2024). Ubuntu in international social work. In J. M. Twikirize, S. Tusasiirwe & R. Mugumbate (Hrsg.), *Ubuntu Philosophy and Decolonising Social Work Fields of Practice in Africa* (S. 25–38). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003330370>
- Twikirize, J. M., Tusasiirwe, S. & Mugumbate, R. (2024), *Ubuntu Philosophy and Decolonising Social Work Fields of Practice in Africa*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003330370>
- Twikirize, J. M., & Spitzer, H. (2019). *Social Work Practice in Africa: Indigenous and Innovative Approaches*. Fountain Publishers. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2tp73vt>
- Udah, H., Tusasiirwe, S., Mugumbate, R., & Gatwiri, K. (2025). Ubuntu philosophy, values, and principles: An opportunity to do social work differently. *Journal of Social Work*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/14680173241312749>
- United Nations Development Programme. (2015). *Unleashing the Potential of Philanthropy in China*. <https://www.undp.org/china/publications/unleashing-potential-philanthropy-china>
- Universität Rostock. (o. D.). *Übersicht für eine gendergerechte Schreibweise: Unterstrich, Sternchen oder Doppelpunkt?* Universität Rostock. https://www.uni-rostock.de/storages/uni-rostock/UniHome/Vielfalt/Vielfaltsmanagement/Toolbox/UEbersicht_gendern.docx.pdf
- University of Hawaii at Manoa. (2024). *Chung-ying Cheng (1935-2024): A Life Dedicated to East-West Scholarship*. <https://hawaii.edu/phil/chung-ying-cheng-1935-2024-a-life-dedicated-to-east-west-scholarship/>
- Van Zwanenberg, R. M. A. & King, A. (1975). *An Economic History of Kenya and Uganda, 1800–1970*. London: Macmillan.
- Wairire, G. G., Zani, A. P., Machera, M. & Mutie, P. M. (2014). *The role of social work in poverty reduction and realization of Millennium Development Goals in Kenya*. The University of Nairobi Press.
- Wamara, C. K., Twikirize, J., Bennich, M. & Strandberg, T. (2023). Reimagining Indigenised social work in Uganda: Voices of practitioners. *International Social Work*, 66(5), 1396–1409. <https://doi.org/10.1177/00208728221081823>
- Waters, J. L. (2023). The Relationship Between Credentials and Learning: A Focus on International Educational Value and Distinction. In D. Kapur, L. Kong, F. Lo & D. M. Malone (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Higher Education in the Asia-Pacific Region* (S. 159–172). Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780192845986.001.0001

- Watt, C. A. (2011). Introduction: The Relevance and Complexity of Civilizing Missions c. 1800–2010. In C.A. Watt & M. Mann (Hrsg.), *Civilizing Missions in Colonial and Post-colonial South Asia: From Improvement to Development* (S. 1–34). Anthem Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1gxp9mc>
- Weaver, H. N. (2008). Indigenous Social Work in the United States: Reflections on Indian Tacos, Trojan Horses and Canoes Filled with Indigenous Revolutionaries. In M. Gray, J. Coates & M. Y. Bird (Hrsg.), *Indigenous Social Work around the World* (S. 71–82). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315588360>
- Wekker, G. (2016). *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Duke University Press.
- Welshman, J. (1999). The Social History of Social Work: The Issue of the “Problem Family”, 1940–70. *The British Journal of Social Work*, 29(3), 457–476. <http://www.jstor.org/stable/23715013>
- White, G., Goodman, R. & Kwon, H. (2001). *The East Asian Welfare Model: Welfare Orientalism and the State*. Routledge.
- White, G. & Goodman, R. (2001). Welfare Orientalism and the search for an East Asian welfare model. In G. White, R. Goodman & H. Kwon (Hrsg.), *The East Asian Welfare Model: Welfare Orientalism and the State* (S. 3–24). Routledge.
- Wilensky, H. L. & Lebeaux, C. N. (1958). *Industrial society and social welfare: the impact of industrialization on the supply and organization of social welfare services in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.
- Wiser, W. H. (1958). *The Hindu Jajmani System*. Lucknow Publishing House. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.261813>
- Yang, X.-H., Peng, Y. & Lee, Y. (2008). The Confucian and Mencian philosophy of benevolent leadership. In C.-C. Chen & Y.-T. Lee (Hrsg.), *Leadership and Management in China: Philosophies, Theories, and Practices* (S. 31–50). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511753763.003>
- Yoo, H. C., Burrola, K. S. & Steger, M. F. (2010). A preliminary report on a new measure: Internalization of the Model Minority Myth Measure (IM-4) and its psychological correlates among Asian American college students. *Journal of counseling psychology*, 57(1), 114–127. <https://doi.org/10.1037/a0017871>
- Young, R. J. C. (2016). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Wiley Blackwell.
- Young, I. M. (2011). *Responsibility for Justice*. Oxford Political Philosophy.
- Yu, N., Morgenshtern, M. & Schmid, J. (2023). Social work's colonial past with Indigenous children and communities in Australia and Canada: A cross-national comparison. *Child & Family Social Work*, 29(1), 229–238. <https://doi.org/10.1111/cfs.13070>

- Yu, W. K. (2000). *Chinese older people: a need for social inclusion in two communities*. The Policy Press.
- Yuan, L., Chia, R. & Gosling, J. (2023). Confucian Virtue Ethics and Ethical Leadership in Modern China. *Journal of Business Ethics*, 182, 119–133.
<https://doi.org/10.1007/s10551-021-05026-5>
- Zachariah, B. (2004). In Search of the Indigenous: J C Kumarappa and the Philosophy of 'Gandhian Economics'. In H. Fischer-Tiné & M. Mann (Hrsg.), *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India* (S. 248–269). Wimbledon Publishing Company.
- Zhang M. (2013). China's Changing Social Welfare. In S. B. C. L. Furuto (Hrsg.), *Social Welfare in East Asia and the Pacific* (S. 17–40). Columbia University Press.
<http://www.jstor.org/stable/10.7312/furu15714>
- Ziai, A. (2012). *Postcolonial perspectives on 'development'*. Working Paper Series (103). Universität Bonn. <https://www.econstor.eu/handle/10419/88339>

10 Anhang

10.1 Dokumentation der Verwendung von KI-gestützten Tools

Textstelle	Art der Verwendung
Seite 23, Zeile 33-36	mit ChatGPT (Version 4.0) übersetzter Text ins Deutsche
Seite 57, Zeile 17-24	mit ChatGPT (Version 4.0) übersetzter Text ins Deutsche
Seite 74, Zeile 18-19	mit ChatGPT (Version 4.0) hergeleiteter Text
