

Ethische Orientierung und Umgang mit normativen Differenzen und Konflikten in Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft

Stefan Gaitanides

Intention dieses Artikels ist es, Orientierungshilfen zur ethischen Reflexion und zum Umgang mit normativen Differenzen zu bieten, die sich in einer sozial und kulturell heterogenen Gesellschaft gehäuft ergeben. Durch Zuwanderung wird die Diversifizierung moralischer Milieus noch einmal verstärkt und in ihrer Komplexität gesteigert. Die normativen Aspekte unterschiedlicher Lebensführungsmodelle tangieren die öffentlich finanzierten und beauftragten pädagogischen und sozialen Einrichtungen in einem besonderen Maße, da es bei personenbezogenen sozialen Dienstleistungen immer auch um wertgebundene Wahrnehmungs-, Deutungs- und Verhaltensmuster geht.

Der Beitrag umreißt in einem ersten Schritt den Spielraum und die Begrenzungen, die der liberal-demokratische Verfassungsstaat für die Verhandlungen von Wertekonflikten vorgibt, und streift die kontroverse Debatte um die universelle Geltung der Menschenrechte, auf die das Deutsche Grundgesetz in seiner Kernsubstanz aufbaut. Danach begibt sich der Verfasser auf die Suche nach einem Verfahren zum fairen Umgang mit normativem Dissens, das kulturübergreifend konsensfähig scheint („Goldene Regel“, Diskursethik). In den letzten Abschnitten werden die allgemeinen ethischen Paradigmen auf die ethische Selbstverortung der Sozialen Arbeit heruntergebrochen und Verfahren der Umsetzung ethischer Prinzipien in der beruflichen Praxis diskutiert. Quer zu dieser Gliederungssystematik fließen Überlegungen zur Relevanz der theoretischen Erörterungen für die Themenstellung im engeren Sinne ein. Dabei stellt sich auch die Frage nach den ethischen Idealen und der Wirklichkeit sozialpolitischer, institutioneller und interaktiver Praxis.

Legitimitätsgrundlage von ethischen Entscheidungskonflikten im den Menschenrechten verpflichteten demokratischen Verfassungsstaat

Liberal-demokratischer Verfassungsstaat und kultureller Pluralismus

Sollen individuelle und kollektive Freiheitsrechte einer Gruppenmoral geopfert werden oder stehen sich unterschiedliche Vorstellungen „guten Lebens“ historisch gewachsener Gemeinschaften gegenüber, die den Kernbestand der Grundrechte nicht verletzen? Im liberal-demokratischen Verfassungsstaat gilt das Prinzip des Vorrangs gesetzlich verbrieft und im Grundgesetz menschenrechtlich-universalistisch begründeter individueller und kollektiver Freiheitsrechte (u.a. Religionsfreiheit). Der säkulare Staat ist dem kulturellen Pluralismus in der gesellschaftlichen Sphäre verpflichtet. Er soll Bestrebungen partikularer kultureller Gemeinschaften unterbinden, die die staatliche Sphäre zur Durchsetzung ihrer Vorstellungen zu usurpieren versuchen.

Die rechtsstaatlich und demokratisch verfassten politischen Gemeinwesen können nach Habermas (1993) von den Einwanderern zwar die Zustimmung zu den Verfassungsprinzipien verlangen, nicht aber die Identifikation mit den tradierten kulturellen Lebensformen des Zuwanderungslandes. Der Staat „...muss vielmehr den Sinn für die differentielle Vielfalt und die Integrität der verschiedenen koexistierenden Lebensformen einer multikulturellen Gesellschaft schärfen. Entscheidend ist die Aufrechterhaltung der Differenz zwischen den beiden Ebenen der Integration. Sobald diese zusammenfallen, usurpiert die Mehrheitskultur staatliche Privilegien auf Kosten der Gleichberechtigung der kulturellen Lebensformen und beleidigt den Anspruch auf reziproke Anerkennung“ (Habermas 1993: 178f.).

Die kulturellen Freiheiten sind durch die Verfassung bzw. die Grund- und Menschenrechte begrenzt. Kulturelle Praktiken oder politische Subkulturen, die die individuellen

Freiheitsrechte oder die demokratischen Grundrechte außer Kraft setzen, können nicht geduldet werden (z.B. Aufruf zu Rassismus und Volksverhetzung, „ausländerfreie Zonen“, Diskriminierung auf Grund ethnischer/religiöser Herkunft, Genitalverstümmelung, Zwangsverheiratung, Ehrenmorde). Von den verfassungsrechtlichen Prinzipien wird auch die Legitimation staatlicher Eingriffe in das familiäre Erziehungsgeschehen abgeleitet, wenn das Kindeswohl gefährdet ist. Dies gilt auch dann, wenn sich die Eltern auf Erziehungspraktiken ihrer kulturellen Gemeinschaft berufen – ein Thema, das in dem weiten Feld der Kinder- und Jugendarbeit von gravierender Bedeutung ist. Allerdings handelt es sich dabei häufig um eine moralische Rechtfertigung eigenen Fehlverhaltens und/oder die Instrumentalisierung religiöser Argumente zur Legitimierung dissozialer Praktiken.

Die Formulierung der Menschenrechte von 1948 sowie die davon abgeleiteten Grundrechte des Grundgesetzes der BRD sind bewusst allgemein gehalten und lassen einen weiten Interpretationsspielraum. Zudem können Grundrechtsprinzipien miteinander kollidieren, wie z.B. in der Abtreibungsdebatte das Recht auf Leben des ungeborenen Kindes mit dem Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit („Mein Bauch gehört mir!“). Solche Dilemmata können in vielen Fällen nicht allein durch institutionalisierte Auslegung der dritten Gewalt aufgelöst werden sondern nur durch zivilgesellschaftliche und parlamentarische Beratung, durch „Deliberation“ (deliberative Demokratie). Eine substantielle Beteiligung an diesem Prozess politischer Willensbildung durch eine demokratische Öffentlichkeit setzt aber staatsbürgerliche Rechte voraus. Gewählte Ausländerbeiräte als Repräsentanten von Staatsangehörigen aus Drittstaaten, die nur beraten aber nicht mitentscheiden können, sind von diesem Prozess ausgeschlossen. Das Aufgreifen ihrer Argumente bleibt dem paternalistischen Wohlwollen überlassen.

Universalität der Menschenrechte oder „Kulturimperialismus“?

Es ist hier nicht der Platz, an dieser Stelle auf die Debatte über die universelle Geltung der Menschenrechte differenziert einzugehen (s. dazu Leicht in diesem Band, Anm. der Redaktion). Die chinesische Regierung und auch der orthodoxe Islam bezweifeln die Übertragbarkeit der Menschenrechte auf ihren Kulturraum mit dem Hinweis auf deren Eurozentrismus. Indem sie dem „Westen“ (durchaus zu Recht) double standards in seiner Außenpolitik vorwerfen, lassen sie sich aber implizit auf den ethischen Referenzrahmen der Menschenrechte ein – ein selbstperformativer Widerspruch. Zudem zeigt die starke Zunahme sozialer Bewegungen eine weltweite Ausbreitung des Rufes nach der Realisierung von Menschenrechten. Diese Akteure fühlen sich vom „Westen“ oft eher im Stich gelassen. Die Geltung der Menschenrechte als eine ideale Sollensvorstellung, deren konsequente Verwirklichung auch innerhalb der liberal-demokratisch verfassten Staaten noch aussteht – insbesondere was die positiven sozialen und kulturellen Rechte angeht – scheint unabhängig von ihrer historischen, territorialen Artikulation zu sein. Geltung und historische Genese normativer Prinzipien sind nicht zwingend miteinander verknüpft.

Selbst, wenn die Debatte über die Universalität der Menschenrechte und den von ihnen abgeleiteten Verfassungsprinzipien noch nicht abgeschlossen ist, kann dem Vorwurf eines eurozentrischen Kulturimperialismus im interkulturellen Dialog vorgebeugt werden durch eine Abschwächung des universalistischen Geltungsanspruches. So schlägt Nieke die Selbstbezeichnung „aufgeklärter Eurozentrismus“ vor (Nieke 2008:249). Auch wenn wir nicht mit Gewissheit sagen können, dass unsere Verfassung auf universell gültigen und gebotenen Prinzipien gründet, hat sie sich doch in einem historischen Deliberationsprozess und durch Anerkennungskämpfe diskriminierter Gruppen schrittweise entwickelt und wurde mehrfach durch freie demokratische Wahlen bestätigt. Diese Geschichte und die Weiter-Erzählung ihrer evolutionären Entwicklungsschritte führt nach Richard Rorty viel eher zur Annahme von Argumenten als einseitige moralische Belehrung.

Weltweite Verbreitung der „Goldenen Regel“ und der Ethik des Mitgeföhls

Die menschenrechtliche Lehrmeisterhaltung blockiert auch die Inventur der verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen nach anschlussfähigen moralischen Prinzipien, deren unterschiedliche kulturelle Begründungen kein Hindernis für die Verständigung auf gemeinsame ethische Grundsätze sein müssen (Taylor 1993). Nach Taylor ist es für den transkulturellen ethischen Verständigungsprozess nachrangig, ob die Menschenwürde vom Glauben an die Gottesebenbürtigkeit, vom humanistischen Naturrecht oder von der besitzindividualistischen Vertragstheorie abgeleitet ist. Das „Parlament der Weltreligionen“ (1993) und Hans Küng mit seinem religionswissenschaftlichen Projekt „Weltethos“ haben sich auf die Suche nach diesem „überlappenden Konsens“ im Diskursfeld der Weltreligionen gemacht und sind dabei reichlich fündig geworden – so auch bezüglich der Verfahrensethik der „Goldenen Regel“. Dieses Universalisierungsprinzip der Normfindung existiert in den meisten Religionen (u.a. Konfuzius: „Was du selbst nicht wünschst, das tue auch nicht anderen Menschen an.“ Gespräche 15, 23/ Jesus: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.“ Mat. 7,12/ Islam: „Keiner von euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er sich selber wünscht.“ 40 Hadithe von an-Nawawi: 13) (Küng/Kuschel 1993: 82).

Das kognitive moralische Postulat der „goldene Regel“ wird auf der Beziehungsebene durch die ebenso verbreitete Ethik des Mitfühlens mit Leidenden, auch der fremden Leidenden, ergänzt und emotional flankiert. Schopenhauer hat seine Ethik darauf aufgebaut und weitet dieses Postulat sogar auf die Tiere aus. Er ist der Meinung, dass Mitleiden moralisch viel wirksamer sei als alle Identifikation mit abstrakten Moralprinzipien und dem Versuch mit diesen zu missionieren. Hier kann auch an die Schriften von Martin Buber (1992) und Emmanuel Levinas (1995) erinnert werden, die in der unmittelbaren persönlichen Begegnung von „Ich“ und „Du“ die Erfahrung der „Zwischenmenschlichkeit“ verankern (Buber 1992): „Das Antlitz des Anderen bewirkt die Regung des Humanen“ (Levinas 1995).

Sozialpädagogische Arrangements, die eine solche individuelle Begegnung zwischen Menschen aus unterschiedlichen ethnischen und/oder sozialen Milieus ermöglichen, sind deshalb auch geeignet, stereotype abwertende Fremdbilder aufzuweichen, weil in diesen Begegnungen die „Zwischenmenschlichkeit“ erfahren werden kann und die Individualität des Anderen, die sich vom Klischeebild abhebt. Eine Auswertung internationaler sozialpsychologischer Forschung zur empirischen Triftigkeit dieser „Kontakthypothese“ knüpft deren Wirksamkeit allerdings an bestimmte, nicht leicht herstellbare Rahmenbedingungen (Gelegenheitsstrukturen und politische Kultur der Gleichberechtigung) (Hewstone 2004: 9f., Gaitanides 2006: 182ff., 221f.).

Diskursethik – Chancen und Grenzen

Kant hat die Tradition der „Goldenen Regel“ in seiner formalen Verfahrensethik des kategorischen Imperativs philosophisch begründet: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant 1785: 51) Er zielt auf ein Verfahren der Entwicklung gleich-gültiger Normen, das keine Unterschiede zwischen den autonomen Rechtssubjekten macht. Als selbstbestimmte Menschen haben sie Anspruch auf gleiche Würde. Apel (1988) und Habermas (1983) haben die kantische Verfahrensethik des kategorischen Imperativs und der Prämisse der Gleichwürdigkeit der Menschen als autonome Personen weiterentwickelt. Im Unterschied zu Kants Normfindungsstrategie durch einen inneren, der transzendentalen Vernunft und dem Gewissen verpflichteten Monolog, führen sie das Paradigma des intersubjektiven „kommunikativen Handelns in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft“ als Arena der Konsensfindung ein. Die Diskursregeln sind nach Habermas immer schon in die Dialogrollen von Menschen eingelassen, wenn sie überhaupt Argumente austauschen, auch wenn diese Regeln nicht bewusst angewendet und

nicht explizit vereinbart sind (Habermas 1983: 174). Bei der von Apel und Habermas entwickelten Verfahrensethik handelt sich um ein regulatives „kontrafaktisches“ Ideal, das niemals perfekt erfüllt werden, aber der Orientierung dienen kann.

Die Diskursethik ist als formaler Rahmen für die Verhandlung normativer Konflikte in einer kulturell pluralistischen und international vernetzten Gesellschaft besonders geeignet, da sie nicht auf moralische Inhalte festgelegt ist, sondern lediglich auf der Bereitschaft zur Befolgung der Diskursregeln beruht. „Die kontrafaktische Antizipation der idealen Kommunikationsgemeinschaft“ sei, so Apel, „Bedingung der Möglichkeit von Verständigung und Toleranz in einer nicht eurozentrisch orientierten Auffassung der Einheit und Verschiedenheit (Mannigfaltigkeit) der menschlichen Kulturen“ (Apel 1988:53). Darüber hinaus kann die Einübung in die Diskursregeln eine Weiterentwicklung reflektierter Urteilsfähigkeit in Richtung „postkonventioneller Moral“ (Kohlberg) fördern. Die Vertretung der eigenen Moralprinzipien durch argumentative Gründe und nicht nur unter Berufung auf konventionelle Tradierung, mithin das Reflexivwerden von Moral, ist Voraussetzung für eine rationale Verhandlung von kulturellem Dissens in einer Gesellschaft konkurrierender Konzepte „guten Lebens“. Normative Grundsätze der Diskursethik sind nach Habermas (1983): Gegenseitige Anerkennung als Personen gleicher Würde („reziprokes Anerkennungsverhältnis“), (angst)freie Äußerung des eigenen Standpunktes („herrschaftsfreier Diskurs“), Anerkennung des „Universalisierungsprinzips“ bei der Generierung von gemeinsamen Normen, rationale Argumentationsbereitschaft ohne Vorrang von Wissenstypen beim Argumentieren (z.B. empirisch wissenschaftliche vor Common Sense oder religiösen Argumenten) und Verständigungsbereitschaft.

Nieke (2008) hat sich grundlegend mit der Frage der Eignung der Diskursethik für die Bearbeitung interkultureller normativer Konflikte im (sozial)pädagogischen Kontext auseinandergesetzt. Trotz der Berücksichtigung von Einwänden bezüglich deren Realismus (Ausklammerung von faktischem Machtgefälle in der Kommunikation, Voraussetzung eines hohen Niveaus der moralischen Urteilsfähigkeit) hält Nieke an der Diskursethik als einem – bis zum Beweis des Gegenteils – alternativlosen Rahmen zivilisierter und vernünftiger Aushandlung von normativen interkulturellen Konflikten fest (Nieke 2008: 233f). Bezüglich des Einwandes der hohen kognitiven und sprachlichen Voraussetzungen für die Erfüllung der Grundsätze der Diskursethik verweist Nieke auf die Möglichkeit der anwaltschaftlichen Delegation des Diskurses (ebd.: 247). Hier bietet sich im Kontext der Sozialen Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft die Inanspruchnahme muttersprachlich ausgestatteter Sozialer Dienste an. Sie können die sprachliche Anwaltschaft mit lebensweltlicher stellvertretender Deutungskompetenz verknüpfen. Hilfeforenzen der Jugendämter wären beispielsweise eine solche Arena der auch vom Gesetz vorgeschriebenen partizipativen diskursiven Konsensfindung, die in der Praxis durchaus noch optimiert werden könnte (Kappel u.a. 2004). Dem Einwand der Ausklammerung des Machtgefälles im sozialpädagogischen Kommunikationssetting (institutionelle Macht, Experten-Macht) kann durch den Verweis auf einen Paradigmenwechsel in der Sozialen Arbeit abgemildert werden: von der Defizit- zur Ressourcenorientierung und von bevormundend, abhängig machender Hilfe zur Stärkung der Selbsthilfekräfte durch Rücknahme der eigenen Macht und einen dialogischen Kommunikationsstil. In der Praxis kursieren diese Maximen allerdings häufig mehr als formelhafte Vorsatzbildung denn als gelebte Praxis. In der Arbeit mit Migrantinnen und Migranten ist die Fokussierung der Wahrnehmung auf Defizite und die Ignorierung von Potenzialen zur Selbsthilfe noch sehr weit verbreitet (Gaitanides 2011a).

Dem häufig gemachten Einwand der kognitiven Überforderung von Zuwanderern, die konventionellen Herkunftsmilieus verhaftet und zur vorausgesetzten postkonventionellen moralischen Urteilsbildung selten befähigt seien, sind empirische und theoretische Argumente entgegen zu halten. Laut der Sinus-Migranten-Milieu-Studie von 2008 sind lediglich 7% der Befragten einem religiös verwurzelten traditionellen Milieu und 16% einem traditionellen,

materiell orientierten Arbeitermilieu zuzuordnen (Sinus Sociovision 2008). Zudem wird durch die soziokulturelle Kontrasterfahrung aller Zuwanderer die überlieferte kulturelle Orientierung ins Bewusstsein gerückt und in der sozialen Interaktion einem Begründungszwang unterworfen, wodurch das Niveau der reflexiven moralischen Urteilsbildung angehoben werden kann. Insbesondere die Kinder der Zuwanderer müssen sich bei ihrem Aufwachsen mit heterogenen normativen Erwartungen auseinandersetzen und ihre Identität postkonventionell konstruieren. Freilich sind Regressionen in Form von polarisierenden Reethnisierungsprozessen zu erwarten, wenn die Lebensentwürfe scheitern und auch durch kulturelle Anpassung der Einschluss in das kollektive „Wir“ des nationalen Territorialstaates nicht gelingt. Solange die normativen Postulate einer inklusiven Integrationspolitik, die rechtlich-politische, soziale, kulturelle Teilhabe und symbolische Zugehörigkeit impliziert, nur zögerlich umgesetzt werden, bleibt die Gelegenheit zu diesen Dissonanzenerfahrungen jedoch gering. Die erfahrene gesellschaftliche und politische Ungleichheit und das Modell asymmetrischer patriarchaler Familienstrukturen kontrastieren zu wenig und die in vielen Bereichen des Alltags beobachtbare respektlose Kommunikation kann kaum als diskursethisches Vorbild „reziproker Anerkennungsverhältnisse“ dienen. Kognitive Dissonanzen sind aber – wie die Sozialpsychologie lehrt – eine Voraussetzung für eine Veränderung der kognitiven und moralischen Orientierung.

Ethische Diskurse und Grundsätze in der Sozialen Arbeit

Die Geschichte der Sozialen Arbeit war immer auch von theoretischen Diskursen über die ethische Grundierung des Berufes begleitet. Im Zuge der jüngeren Bestrebungen um eine schärfere Profilbildung von Profession und Disziplin hat die theoretische Debatte über das ethische Fundament der Sozialen Arbeit neuen Aufschwung erfahren. Lob-Hüdepohl (2007), Mitglied der Fachgruppe Ethik der Gesellschaft für Soziale Arbeit, sieht die Aufgabe einer Ethik der Sozialen Arbeit in der Reflexion der vorfindbaren Moral der Berufstätigen. „Wobei Moral das Gesamt an moralischen Vorstellungen und Normen, an Zielvorstellungen und Zielorientierungen, an Deutungsmustern und Hintergrundgewissheiten usw. ist, die für die Akteure der (beruflichen) Alltagswelt handlungsleitend sind. Reflexiv ist Ethik zur Moral in einem doppelten Sinne: Einerseits geht Ethik zum Bereich der Moral in eine beobachtende Distanz und beurteilt sie im Lichte systematisierender Kategorien und Prinzipien. Insofern ist Ethik Theorie der Moral. Andererseits geht eine reflexive Ethik von den vorfindlichen moralischen Überzeugungen und Orientierungen der handelnden Akteure aus und entwirft ihre Normvorschläge nicht abseits des (beruflichen) Alltags, sondern in Auseinandersetzung mit dessen Problemlagen und konkreten Erfordernissen. (Berufs-)Ethik ist also eine induktive Reflexion in Anwendung und keine deduktive Anwendung allgemeiner ethischer Prinzipien“ (Lob-Hüdepohl 2007: 117).

Eines der Ergebnisse dieser neueren Diskurse ist der Ethikcode des Deutschen Berufsverbandes für Soziale Arbeit (DBSH). Er schließt an die Begründungen und Ergebnisse des 1994 verabschiedeten Ethikcodes der Weltsozialarbeitergesellschaft an (www.dbsh.de). Funktion, Formulierungen und Verbindlichkeitsstatus dieses Ethikcodes sind nicht unumstritten. Bei aller systemtheoretisch und demokratietheoretisch begründeten Kritik an einer moralischen Überfrachtung und illegitimen Mandatierung bleibt es einem berufsständischen Zusammenschluss – als intermediäre Organisation der Zivilgesellschaft – unbenommen, Grundsätze seiner Mitglieder zu formulieren, die der ethischen Berufsorientierung dienen und ethische Selbstverpflichtungen einschließen. Es handelt sich schließlich nicht um die Agenda eines Zwangsverbandes. Insofern ist der Einwand mangelhafter demokratischer Legitimierung nicht stichhaltig.

Ähnlich kontrovers wird die Ausrufung der „Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession“ diskutiert, die von einer internationalen Kommission im Rahmen des von der UNO

organisierten Jahr der Menschenrechte 1992 in Szene gesetzt und von Staub-Bernasconi (2007) in die deutschsprachige Scientific Community eingeführt wurde. Ihre theoretischen Beiträge haben die Verfasserinnen und Verfasser des DBSH-Ethikcodes erkennbar inspiriert. Im Unterschied zu der geläufigen Rede vom „doppelten Mandat“ propagiert Staub-Bernasconi ein „Ende der Bescheidenheit“ der Sozialen Arbeit und vertritt eine dreidimensionale Mandatierung. „Neben der Verpflichtung gegenüber den AdressatInnen Sozialer Arbeit und dem Träger als Repräsentant der Gesellschaft besteht für eine Profession auch eine Verpflichtung gegenüber der Profession als solche.“ (Staub-Bernasconi 2007: 36; [s. Treichler in diesem Heft, Anm. der Redaktion]). Ähnlich argumentiert Lob-Hüdepohl: „Ihr Mandat zur parteilichen Intervention für die Lebensführungschancen aller beschädigten Identitäten gewinnt berufliche Soziale Arbeit letztlich nur noch vom Anspruch als Profession, die ihre normativen Verpflichtungen und Verbindlichkeiten selbst zu begründen vermag“ (Lob-Hüdepohl 2007: 152).

Soziale Gerechtigkeit und Solidarität

In der Präambel und anderen Passagen des Ethikcodes des DBSH ist der Wert sozialer Gerechtigkeit prominent platziert: „In der Solidarität und der strukturellen Gerechtigkeit verpflichten sie [die Mitglieder] sich auf Werte, die die Einbindung der Person in die Gesellschaft und ihren Schutz in der Gesellschaft sichern.“

Soziale Arbeit, als zu überwiegenden Teilen öffentlich finanziert und an rechtliche Vorgaben gebunden, steht in einem engen Verhältnis zur Sozialpolitik. Neben ordnungspolitischen Zielen (Vermeidung von Anomie, Bewahrung des Sozialen Friedens) stehen Fragen der Herstellung Sozialer Gerechtigkeit auf der sozialpolitischen Agenda.

Gemeinhin werden vier Varianten der Gerechtigkeitsbegriffs in der Ethikliteratur verwendet: Bedarfsgerechtigkeit, Verteilungsgerechtigkeit, Chancengerechtigkeit und

Leistungsgerechtigkeit (ausführlich Gruber 2009: 80ff.). Gemessen an diesen

Gerechtigkeitsmaßstäben tut sich eine große Gerechtigkeitslücke für die unteren Schichten der Gesellschaft auf, bei denen Menschen mit Migrationshintergrund überrepräsentiert sind. Gerechtigkeitslücken können bei allen vier Gerechtigkeitsdimensionen auch für den Bereich der Sozialen Arbeit ausgemacht werden: Migrantinnen und Migranten haben im Durchschnitt auf Grund vielfältiger Belastungen eigentlich einen überdurchschnittlichen Bedarf an Versorgung mit Sozialen Diensten. Dennoch sind sie vor allem in präventiven Bereichen – Elternbildung, Erziehungsberatung, sozialpädagogischer Familienhilfe, Müttergenesung – unterversorgt (Gaitanides 2011b: 187f.). Dieser Befund verweist auf den Verstoß gegen die sozialstaatlichen Gebote der Bedarfs- wie der Verteilungsgerechtigkeit. Er erklärt sich weniger durch formale Zugangsbarrieren als durch die mangelhafte Berücksichtigung der „besonderen sozialen und kulturellen Bedürfnisse und Eigenarten junger Menschen und ihrer Familien“, wie sie im SGB VIII §9, 2 für die Kinder- und Jugendhilfe eingefordert werden. Repräsentative Studien belegen auch eine Lücke bei der Chancengerechtigkeit. Keinen Zweifel gibt es an der Bildungsbenachteiligung und diese liegt nicht nur an dem geringeren kulturellen und ökonomischen Kapital der Elternhäuser, sondern u.a. auch an strukturellen Barrieren des dreigliedrigen deutschen Schulsystems. Im Bildungs- und Ausbildungssystem wird zusätzlich gegen das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit verstoßen. Dies kann an geringeren Übertrittsquoten zum Gymnasium bei gleichen Leistungstestergebnissen abgelesen werden und an den unterdurchschnittlichen Chancen beim Zugang zu Ausbildung und Beschäftigung bei gleichen Schulabgangsleistungen und Ausbildungsabschlüssen. Die eingeschränkten Bildungschancen betreffen aber im gleichen Maße Kinder und Jugendliche aus Elternhäusern mit einem vergleichbar niedrigen sozioökonomischen Status (Konsortium Bildungsberichterstattung 2007, S. 165f, Beicht/Granato 2009).

Der wirtschaftliche Trend und seine negativen gesellschaftlichen Folgen, die die zugewanderte Bevölkerung überproportional betreffen, widersprechen auch dem sozialen

Gerechtigkeitspostulat von Rawls (1975), der soziale Ungleichheit dann und nur dann als ethisch legitim bewertet, wenn mehr Ungleichheit – legitimiert durch Leistungsgerechtigkeit – den unteren Schichten mehr Vorteile bringt als mehr Gleichheit. Unter dem neoliberalen weltwirtschaftlichen Diktat wirkt sich Wachstum jedoch nicht mehr auf die Besserung der sozialen Lage der unteren Schichten aus, sondern eher auf deren relative wie absolute Schlechterstellung.

Die Bewertung der gesellschaftlichen Exklusions-Prozesse unter den Gesichtspunkten der skizzierten Gerechtigkeitskriterien überträgt sich auch auf die Einstellung der sozial Tätigen zu den Rat- und Hilfesuchenden. Das Bewusstmachen der strukturellen Ungleichheitserfahrungen und der empathische Nachvollzug fehlgeschlagener Bewältigungsversuche sozialer Belastungen sind Voraussetzung für den Aufbau einer akzeptierenden und wertschätzenden Beziehung, ohne die ein dialogisch-konstruktives Arbeitsbündnis kaum geschlossen werden kann.

Vermeidung und Bekämpfung von individueller und struktureller Diskriminierung

Ein weiteres zentrales im Ethikcode aufgegriffenes Thema berufsethischer Orientierung ist die Achtsamkeit gegenüber „jeder Art von Diskriminierung“. „Die Mitglieder des DBSH (...) wirken bei solchen Diskriminierungen [weder] mit noch dulden oder erleichtern sie diese.“ Dieser Grundsatz ist von herausragender Bedeutung für die ethische Orientierung der sozialarbeiterisch Tätigen. Es kommt dabei aber nicht nur darauf an, Diskriminierung und Rassismus im außerberuflichen Feld aufmerksam zu beobachten und sich einzumischen, sondern auch darum „vor der eigenen Türe zu kehren“.

Infolge negativer Zuschreibungen („Ausnutzung des Sozialstaats“, „Integrationsunwilligkeit“) oder auf Grund enger Auslegung sozial- und ausländerrechtlicher Vorschriften kann es zu besonders restriktiven Gewährung von Hilfen kommen. Sprachbarrieren und kulturelle Kommunikationsschranken, die durch die Beschäftigung von Muttersprachlerinnen und Muttersprachlern überbrückt werden könnten, kommen erschwerend hinzu. Abgesehen von dem noch zu geringen Angebot an qualifizierten Bewerberinnen und Bewerbern mit Migrationsgeschichte stoßen diese immer noch auf „gläserne Decken“ beim Zugang zu Arbeitsstellen und beim Berufsaufstieg. Maßnahmenvorschläge zur Verteilungsgerechtigkeit – wie etwa Quotierung bei gleicher Qualifikation – stoßen in den etablierten Teams und auf der Leitungsebene auf Widerstand. Dabei scheint die Ursache weniger in direkter Diskriminierung zu liegen als in dem ungleich verteilten Zugang zu Einfluss nehmenden informellen Netzwerken.

In den letzten Jahren hat sich eine „rassismuskritische“ Richtung der Sozialen Arbeit herauskristallisiert, die auf diese Phänomene aufmerksam macht. Ein Vertreter dieser Richtung, Klaus Melter, hat in seinen qualitativen Forschungen im Feld der Jugendarbeit auf das Phänomen der Bagatellisierung und Psychologisierung von Diskriminierungserfahrungen von Adressaten der Jugendhilfe aufmerksam gemacht (Melter 2006). Verdrängen durch Rationalisierung und Leugnung heißt auch „Dulden“. Gewiss werden Diskriminierungsvorwürfe auch instrumentell eingesetzt. Werden Einzelerfahrungen aber generalisiert, verfestigen sie sich zu stereotypen Zuschreibungen. Die Adressatinnen und Adressaten fühlen sich in ihrer Selbstwahrnehmung nicht ernst genommen und mit ihren verletzten Gefühlen alleine gelassen. Schweigen sollte niemand, wenn diskriminierende Zuschreibungen im Kollegenkreis geäußert werden, wenn Kolleginnen und Kollegen, Vorgesetzte oder externe Kooperationspartner unwidersprochen Vorurteile äußern oder in einem herabwürdigenden Kommunikationsstil mit ihrer Klientel umgehen. Freilich erfordert dies viel Mut und ein sensibles Vorgehen.

Respekt vor dem Eigensinn der Lebenswelt der Rat- und Hilfe Suchenden

Anknüpfend an das ethische Postulat der Stellungnahme gegenüber jeder Art von Diskriminierung können wir zu einem der nächsten Grundsätze des Ethikcodes übergehen, zu der Respektierung der „Lebenssituation und Unabhängigkeit“ der Adressatinnen und Adressaten. „Die Mitglieder des DBSH erkennen, respektieren und fördern die individuellen Ziele, die Verantwortung und Unterschiede der Klientel.“ Diese Formulierung ist anschlussfähig an das Ethos des lebensweltorientierten Ansatzes in der Sozialen Arbeit. Lebensweltorientierte Soziale Arbeit ist „sensibel für die Würde von Erfahrungen, auch unscheinbaren, alltäglichen und schmutzigen“ und gleichzeitig „skeptisch gegenüber einem naiven Bild von Lebenswelt, als sei sie, wie sie ist, selbstverständlich und gut“ (Thiersch 2002: 36). Es geht nicht darum, die tradierte Lebenswelt unter Denkmalschutz zu stellen wohl aber darum, eine gelingende Alltagsbewältigung mit Rat und Hilfe zur begleiten. Vorrangiges Ziel ist die Aktivierung verschütteter individueller und kollektiver Selbsthilfekräfte. Dabei soll die Subjektstellung der Adressatinnen und Adressaten immer durch dialogisch respektvolle Aushandlung von Problemdefinitionen und Lösungsalternativen gewährleistet sein.

Der Respekt vor dem „Eigensinn der Lebenswelt“ gebietet im Falle der migrantischen Zielgruppen Zurückhaltung mit Interventionen, die sich auf dominierende Normalitätsdefinitionen vom „guten Leben“ berufen. Hier ein Negativbeispiel: Anlässlich eines Hausbesuches einer Fachkraft des Jugendamtes bei einer allein erziehenden Mutter mit vier Kindern, stellt diese fest, dass die älteste, unverheiratete Tochter noch mit 28 Jahren bei ihrer Familie wohnt und interpretiert dies als unhaltbaren Zustand. Das sei doch nicht normal, so werde sie nie selbstständig und unabhängig von der Mutter, sie könne bei der Suche nach einer Wohnung behilflich sein. Da diese Situation von der Familie nicht als Problem definiert wurde, entsteht der Eindruck, die Fachkraft wolle die Familie auseinander reißen. Wegen dieser Intervention bricht die Familie den Kontakt zum Jugendamt ab. Besonders kompatibel mit den dargestellten Maximen der lebensweltorientierter Sozialen Arbeit ist die systemisch orientierte Familienarbeit, die ebenfalls stark ressourcen- und lösungsorientiert vorgeht, sich jeder moralischen Wertung enthält, aber mittels der Diskursstrategie zirkulären Fragens oder der Reflexion von Familienaufstellungen unreflektiertes Alltagsbewusstsein „irritiert“ und damit „autopoietische“, selbstreflexive Veränderungsprozesse anregt, die längerfristig auch eine Niveausteigerung der moralischen Urteilsfähigkeit hin zur postkonventionellen Moral bewirken können. Durch eine deduktive „Wertepädagogik“ wird dieser Prozess hingegen eher behindert, da moralische Kritik den Kern der personalen wie sozialen Identität berührt und heftige Abwehr mobilisiert.

Umgang mit normativen Differenzen in beruflichen Entscheidungssituationen.

Gesinnungs- versus Verantwortungsethik

Das Stichwort „Wertepädagogik“ leitet über zu einem weiteren Diskursfeld – der Gegenüberstellung von „Gesinnungs- und Verantwortungsethik“, ein Begriffspaar, das Max Weber eingeführt hat. Grob vereinfacht plädieren Gesinnungsethiker für die strenge Einhaltung ethischer Pflichten ohne Rücksicht auf die Bedingungen des Einzelfalls und auf die Folgen strikter Prinzipientreue (Nähe zur unbedingten, deontischen Pflicht-Ethik), während Verantwortungsethiker die kontraproduktiven Nebenfolgen strikter Umsetzung von ethischen Prinzipien in ihrer Entscheidungsfindung miteinbeziehen (konsequenzionelle Ethik). Nach Auffassung der Verantwortungsethiker entheben Tugendkanons die Entscheidungspraxis nicht von der Tugend des gerechten und klugen Abwägens. Sie suchen nach alternativen, situationsangepassten Mitteln und Wegen zur Zielerreichung. Sie verfolgen eine Politik der kleinen Schritte und gehen Kompromisse ein, wo keine Einigung zu erzielen ist. Sie treffen Entscheidungen, wo Entscheidungen getroffen werden müssen – in dem

Bewusstsein, dass diese niemals zu 100 Prozent richtig sein können, entweder weil die Entscheidungsfolgen nie genau kalkuliert werden können oder weil es in der Praxis immer auch unauflösbare ethische Entscheidungs-Dilemmata gibt, die den Handelnden oft zwingen, ein konkurrierendes moralisches Prinzip zu verletzen. Dabei ist es ethisch geboten nach Vorrangsregelungen vorzugehen, um so dem ethischen Kriterium des geringeren Übels bzw. der Wahl der bestmöglichen Alternative genüge zu leisten (vgl. Gruber 2007: 110ff). Verantwortungsethiker laufen allerdings Gefahr, sich aus Rücksicht auf die taktischen Kalküle letztlich auf „faule Kompromisse“ einzulassen, die den primären ethischen Zielsetzungen zuwiderlaufen. Gesinnungsethiker sind hingegen in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt. Sie werden leicht als weltfremde Idealisten und als auf die Nerven gehende „Gutmenschen“ abqualifiziert bzw. aggressiv abgewehrt. Eine eher konservative oder konservativ-liberale Fraktion der Gesinnungsethiker versucht Wertepolitik mit repressiven Methoden zu betreiben, mit entsprechenden kontraproduktiven Nebenfolgen. Als ein solches Beispiel der Erzwingung normativer Anpassung kann das faktische, teils auch formale Kopftuchverbot für Muslimas in (sozial)pädagogischen Berufsfeldern genannt werden. Dies Verbot wird mit der einseitigen, individuelle Motive außer Acht lassenden, Bedeutungszuschreibung als prädemokratisches Symbol der Unterdrückung der Frau gerechtfertigt. Durch solche Einstellungsbarrieren werden zahlreiche religiös identifizierte Absolventinnen (sozial)pädagogischer Studiengänge in ökonomischer Abhängigkeit und sozialer Isolation gehalten, die wiederum die an Emanzipationszielen orientierte Wertepolitik konterkarieren. Die Zurückweisung kultureller symbolischer Repräsentation im öffentlichen Raum kann zudem Trotzreaktionen auslösen und Rückzugsbewegungen, wodurch die Dynamik des kulturellen Wandels durch eingeschränkte Kontakt- und Kooperationserfahrung einen Rückschlag erfährt (vgl. Schiffauer 2008: 136ff). Ein Beispiel für die Fußangeln eines andererseits allzu pragmatischen Umgangs mit normativen Differenzen ist die leichtfertige Delegation von Teilen der Kinder- und Jugendarbeit an fragwürdige Moscheevereine. Hierbei scheint das Kalkül eine Rolle zu spielen, dass durch Gemeinschaftserleben und soziale Kontrolle Gefährdungen vorgebeugt werden kann. Wenn dort aber eine ausgesprochen autoritäre und Feindbilder vermittelnde Pädagogik (dekadente, sündige „deutsche“ Umwelt) praktiziert wird, wird das vorrangige ethische und im Sozialgesetzbuch VIII vorgegebene Ziel der Erziehung zu Selbstständigkeit und einem dialogisch geprägten Sozialverhalten verfehlt. Im Übrigen ist auch die Stabilisierung durch konservativ-bewahrende Erziehung und abschottende Binnenintegration langfristig mit großen Risiken behaftet.

Utilitarismus – Wertewandel durch Verhandlung von Interessen

Die Verantwortungsethik hat in ihrem methodischen Vorgehen eine Nähe zum Utilitarismus. Der im angelsächsischen Raum stark verbreitete Utilitarismus strebt nach dem „größten Glück der größte Zahl“ (Bentham). Die utilitaristische Ethik lässt dieses Glück inhaltlich undefiniert und beschränkt das Verfahren normativer Entscheidungsfindung auf die Abstimmung der Bedürfnisse und Interessen der Einzelnen. Die utilitaristische Betrachtungsweise entlastet die Konsensfindung von nur schwer lösbaren moralischen Identitätskonflikten. Eine Beratungsstrategie, die die Frage der Nützlichkeit bzw. Funktionalität/Dysfunktionalität von Werten und normativen Praktiken für die Bewältigung erstrebter Lebensziele im Kontext der Herkunfts- und der Zuwanderungsgesellschaft abwägt, stößt auf weniger Abwehr als die moralische Kritik an der Herkunftskultur, die als Überheblichkeit und Assimilationszwang erlebt wird.

Umfragen belegen ein fundamentales Interesse der meisten Eltern an guter Bildung und Ausbildung ihrer Kinder und an der Hebung des Prestiges ihrer Familie durch deren sozialen Aufstieg (zuletzt Dem. Inst. Allensbach 2011). Daneben identifizieren sich viele Eltern weiterhin partiell mit der konservativen Familienkultur. Dies gilt ganz besonders für den

selektiven Adressatenkreis der Sozialen Arbeit. Wenn Familienberaterinnen und -berater in ihrer Beratungsstrategie an diesen vorrangigen Interessen der Eltern anknüpfen und sich mit moralischen Argumenten zurückhalten, wenn sie z.B. die unbedachten kontraproduktiven Nebenfolgen einer rigiden konservativen Geschlechtererziehung erörtern, kann dies Nachdenklichkeit und Veränderungsbereitschaft bewirken. Mit sozialpädagogischer Phantasie lassen sich intelligente Handlungskonzepte (er)finden, die einerseits Rücksicht auf kulturelle Empfindlichkeiten nehmen und andererseits langfristig emanzipatorischen Zielen zugute kommen. So überzeugt ein türkischer Sozialarbeiter fromme Muslime in Moscheeveranstaltungen von der Notwendigkeit guter Bildung und Ausbildung für die Kinder beiderlei Geschlechts mit nutzenorientiertem Argumentieren, die kompatibel mit den traditionellen familiaristischen Werten sind und gleichzeitig die Modernisierungspotenziale der kulturellen Tradition ausschöpfen (Vorsorge für Phasen der Arbeitslosigkeit des Ehemanns, leichter Zugang zum Arbeitsmarkt durch Qualifizierung, höherer Verdienst, um den Kindern eine gute Ausbildung zu ermöglichen). Ebenso hat die Rütli-Schule in Berlin dem Wunsch der Eltern nach einem getrennten Sportunterricht entsprochen, zugleich aber ein Programm angeboten, das die engen Geschlechtsrollen-Definitionen durchbricht und dennoch bei den Eltern auf Akzeptanz stößt (z.B. Angst überwinden und Selbstwirksamkeit stärken an der Kletterwand, vgl. auch Mädchenfußball).

Die utilitaristische Ethik bietet, auch ergänzend zu der Diskursethik, einen Reflexionsrahmen für Mediationsverfahren, die in der Praxis der Sozialen Arbeit stark verbreitet sind (Ausklammerung von moralischen Identitätsbehauptungen und Abgleichen von Bedürfnissen und Interessen). Mediationsmethoden sind sehr geeignet für die Dekonstruktion ethnisch aufgeladener Konflikte, bei denen es eher um darunter liegende Bedürfnis- und Interessenskonflikte geht – sei es im Stadtteil, der Nachbarschaft oder der Schulklasse (vgl. Gaitanides 2006: 195f., 222).

Die Verhandlung von Interessen führt jedoch nicht immer zu einvernehmlichen Entscheidungen – z.B. bei manchen Kinderschutzfällen. Wichtig ist auch in diesen Eingriffssituationen ein respektvolles und empathisches Sich-Einlassen auf die Problemsicht des oder der Beteiligten und Verständigungsorientierung im Sinne der Diskursethik. Immer gilt es, auf der Beziehungsebene Akzeptanz und Wertschätzung zu signalisieren. Die Aufrechterhaltung eines „reziproken Anerkennungsverhältnisses“ auf der Beratungsebene kann dazu führen, dass die Tür zur Wiederaufnahme der Beratungsbeziehung offen bleibt, auch wenn die Standpunkte zunächst unvereinbar sind.

Soziale Arbeit in der Einwanderungsgesellschaft täte gut daran, einen Mittelweg zwischen gesinnungsethischer Prinzipientreue und pragmatischer Verantwortungsethik zu beschreiten und sich nicht in polarisierende Lager aufzuspalten, wie überhaupt Soziale Arbeit ein einziger „Spagat“ ist zwischen unauflösbaren Widersprüchen, „zwischen Hilfe und Kontrolle, Distanz und Nähe, Reflexivität und Pragmatik, Vorgabe und Aushandeln...“ (Thiersch 2002: 198). „Die unterschiedlichen Momente und Akzente müssen in Pro und Kontra ausbuchstabiert und gegeneinander ausgehandelt werden“ (ebd.:193). Im Kontext der Debatte um berufliche Identitätsbildung bezeichnet Klewe Soziale Arbeit als einen prototypischen postmodernen Beruf in einer unübersichtlichen individualisierten Risikogesellschaft, dessen unaufhebbare strukturelle Ambivalenzen zwangsläufig ein hybrides Identitätskonstrukt zum Ergebnis haben. Die scheinbar unausgereifte unscharfe Bestimmung der Identität dieses generalistischen Berufs sei keine Schwäche sondern eine Voraussetzung, um der Komplexität und Veränderungsdynamik ihres Gegenstandsbereichs gerecht zu werden. Daher ist auch die Fähigkeit, Widersprüche, Mehrdeutigkeiten, fragmentarisches Wissen und Nichtwissen, Fremdheit, Kontrollverlust auszuhalten und auszubalancieren eine herausragende professionelle Kompetenz (Klewe 2007: 18ff). Genau diese „Ambiguitätstoleranz“ steht ganz

oben auf dem Tugendkanon der Interkulturellen Kompetenz, die in der Einwanderungsgesellschaft besonders gefordert ist.

Literatur

- Apel, Karl-Otto (1988): Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a.M.
- Auernheimer, Georg (2007): Einführung in die Interkulturelle Pädagogik. 5. Aufl. Darmstadt.
- Beicht, Ursula/ Granato, Mona (2009): Übergänge in eine berufliche Ausbildung. Geringere Chancen und schwierige Wege für junge Menschen mit Migrationshintergrund. In: Diskurs September 2009 (<http://library.fes.de/pdf-files/wiso/06687.pdf>)
- Demoskopisches Institut Allensbach (2011): Bildungsambitionen und Erziehungsziele von Eltern in Deutschland. Demoskopisches Institut Allensbach (2011): Bildungsambitionen und Erziehungsziele von Eltern in Deutschland (www.vodafone-stiftung.de)
- Buber, Martin (1992): Das Dialogische Prinzip. 6. Auflage. Gerlingen.
- Gaitanides, Stefan (2011a): Gegen den populistischen Trend: Potenziale der Zuwanderung erkennen und fördern. In: Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit TUP 3/2011, S. 192-199.
- Gaitanides, Stefan (2011b): Anforderungen interkultureller Arbeit. In: Thomas Kunz/ Ria Puhl (Hg.)(2011): Arbeitsfeld Interkulturalität. Grundlagen, Methoden und Praxisansätze der Sozialen Arbeit in der Zuwanderungsgesellschaft. Weinheim/München, S. 182-192 .
- Gaitanides, Stefan (2006): „Wir müssen mehr miteinander reden!“ Migranten und Deutsche im Stadtteil. Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1983): Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt.
- Habermas, Jürgen (1993): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In: Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt, S. 147-196.
- Hewstone, Miles (2004): Neuere Forschungen über Intergruppenkonflikte: Konsequenzen für den Umgang mit Migration und Integration. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) www.wz-berlin.de/zkd/aki/files/Hewstone-Rede.pdf
- Kappel, M./Straus, F. / Weiterschan, W. (2004): Interkulturelle Aspekte bei der Durchführung des Hilfeplanverfahrens. München.
- Kant, Immanuel (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: W. Weischedel (Hg.)(1977): Immanuel Kant – Werkausgabe, Band VII Frankfurt a. M., 3. Aufl.
- Konsortium Bildungsberichterstattung, hg. vom BuMi für Bildung und Forschung (2007): Bildung in Deutschland 2006. Berlin
- Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (Hg.)(1993): Erklärung zum Weltethos. München/ Zürich.
- Lob-Hüdepohl, Andreas (2007): Berufliche Soziale Arbeit und ethische Reflexion ihrer Beziehungs- und Organisationsformen. In: Lob-Hüdepohl, Andreas/Lesch, Walter (Hg.): Ethik Sozialer Arbeit. Stuttgart, S.113-161.
- Klewe, Heiko (2007): Postmoderne Sozialarbeit. 2. Auflage. Wiesbaden.
- Levinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München/Wien.
- Melter, Klaus (2006): Rassismuserfahrungen in der Jugendhilfe. Münster.
- Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.
- Schiffauer, Werner (2008): Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft. Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld.
- SINUS SOCIOVISION (2008): Migranten-Milieus in Deutschland. www.migration-online.de/data/sinusmilieuszentraleergebnisse09122008.pdf
- Staub-Bernasconi, Sylvia (2007): Soziale Arbeit Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession. In: Lob-Hüdepohl, Andreas/ Lesch, Walter (Hg.): Ethik Sozialer Arbeit. Stuttgart, S. 20-54.
- Taylor, Charles (1993): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt.
- Thiersch, Hans (2002): Positionsbestimmungen der Sozialen Arbeit. Gesellschaftspolitik, Theorie und Ausbildung. Weinheim/München.

Veröffentlicht in: Migration und Soziale Arbeit 2/2012, S. 109-121

Prof. em. Dr. Stefan Gaitanides, Woogstr. 37, 60431 Frankfurt am Main,
s.gaitanides@online.de