

Methodisch-theoretische Anmerkungen zum Kulturvergleich

Nachdem Sozialpolitik in den letzten Jahren zunehmend aus einer kulturvergleichenden Perspektive thematisiert wird (Kaufmann 2003; Rieger/Leibfried 1999, 2004), haben sich mehrere Paradigmen herauskristallisiert, wie zwischen Wohlfahrtssystemen verglichen werden kann.

Varianten des Vergleichs von Wohlfahrtsstaatlichkeit

Franz-Xaver Kaufmann (2003: 17ff.) fasst drei Herangehensweisen für den Vergleich von Wohlfahrtsstaatlichkeit zusammen: Die quantitative Methode, die historisch vergleichende Wohlfahrtsstaatsforschung sowie die typologische Methode. Diese Methoden sind jedoch mit blinden Flecken gegenüber dem Problem der kulturellen Prägung von Wohlfahrtsstaatlichkeit behaftet. Sie sind aus einer international vergleichenden Sozialpolitikforschung hervorgegangen, die in der Regel ihre Perspektive des Vergleichs auf die westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaften beschränkt hat. Durch den ähnlichen kulturellen Hintergrund dieser wohlfahrtsstaatlichen Systeme war es nur selten nötig, kulturelle Bedingtheiten explizit zu thematisieren oder gar in den Mittelpunkt der Untersuchungen zu rücken.

Indem nun aber mit Japan ein Land zum Gegenstand des Vergleichs wird, bei dem ein gleichartiger kultureller Hintergrund

nicht mehr gegeben ist, muss auch die Vorgehensweise entsprechend kritisch hinterfragt und modifiziert werden. Ein Vergleich, wie er in der vorliegenden Studie beabsichtigt ist, erfordert weitere, über die bisherigen Versuche deutlich hinausgehende theoretische und methodische Reflexionen. Daher scheint es uns notwendig zu sein, unser Verständnis des Kulturvergleichs vorweg an dieser Stelle darzulegen. Es geht darum zu zeigen, was wir einander gegenüber stellen, mit welchem Ziel wir diese Gegenstände vergleichen und wie wir dabei vorgehen. Dabei spielt das Verständnis des Begriffs „Kultur“ eine zentrale Rolle, denn eben dieses Verständnis prägt die Perspektive des Vergleichs nachhaltig, und dies umso mehr, wenn es sich um einen Vergleich zwischen einem europäischen und einem ostasiatischen Land handelt.

Die Verwendung des Ausdrucks „Kultur“ zeigt bereits an, dass es sich nicht um einen Gesellschaftsvergleich mit Hilfe statistischer Indikatoren handelt. Es geht vielmehr um die Genese bestimmter Ideen und Strukturen, die man in Anlehnung an Kaufmann (2003: 16) dem Bereich der „Wohlfahrtsstaatlichkeit“ zuordnen kann. Wir gehen davon aus, dass die Idee des Wohlfahrtsstaates bzw. des Sozialstaates aus dem kultur- und sozialhistorischen Kontext Europas hervorgegangen ist. Erst durch ihre globale Verbreitung in der Moderne wurde diese Idee von einem Land wie Japan rezipiert (Rieger/Leibfried 1999: 413). Damit ist nicht gesagt, dass es in Japan vor der Rezeption der westlichen Moderne grundsätzlich keine Fürsorgekonzepte gegeben hätte. Doch diese Konzepte blieben auf der Ebene der Gemeinschaftlichkeit wie der Familie oder der Nachbarschaft, so dass sie nicht als Teil der politischen Herrschaft verstanden wurden. Durch die Konfrontation mit der Moderne kam es jedoch zwangsläufig zur Auseinandersetzung mit der westlichen Wohlfahrtsstaatlichkeit, die nicht ohne Folgen bleiben konnte. Dabei liegt es auf der Hand, dass das Konzept des Wohlfahrts- und speziell Sozialstaates nur aus dem kulturell-religiösen Kontext Westeuropas verständlich wird. Die christlichen Wurzeln der gesellschaftlichen Fürsorge spielten und spielen sicherlich eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis dieser Gesellschaften. Doch wäre es verkürzt, wenn man die Idee der Wohlfahrtsstaatlichkeit allein darauf zurückführen würde. Kultur und Religion sind wichtige Faktoren zum Verständnis der heutigen Lage, doch die ausschließliche Rückführung der heutigen Phänomene auf diese beiden Faktoren birgt

immer die Gefahr, dass man die Differenz manifestiert sowie essentialisiert und dadurch den Blick für innerkulturelle Widersprüchlichkeiten und transkulturelle Wechselwirkungen verliert. Insbesondere wird Kultur in einer solchen Sichtweise leicht zu einem statischen Faktor umgedeutet, auf den Wohlfahrtsstaatlichkeit scheinbar leicht bezogen werden kann. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, werden wir in diesem Buch immer wieder betonen, dass das japanische System der sozialen Sicherung aus einer spezifischen Perspektive entstanden ist, in der die unterschiedlichen westlichen Modelle zunächst miteinander und dann mit der eigenen Situation verglichen wurden, woraus man dann Konsequenzen zog. Insofern enthält der so verstandene Kulturvergleich in sich eine Asymmetrie. Während die Idee der Wohlfahrtsstaatlichkeit endogen aus der europäischen Geschichte hervorging, muss im japanischen und darüber hinaus im ostasiatischen Kontext konstatiert werden, dass eine selbständige Entwicklung der Wohlfahrtsstaatlichkeit dort nicht entsprechend stattgefunden hat, sondern erst durch den Blick auf westliche Wohlfahrtssysteme angestoßen wurde. Daher forciert die Untersuchung wohlfahrtsstaatlicher Entwicklungen in Japan gewissermaßen bereits von seiner inhaltlichen Seite, sich einer eurozentrischen Perspektive zu bedienen, denn es sind westliche Konzepte, die verhandelt werden. Durch den Blick auf die dynamische Seite dieser Prozesse und die komplexen semantischen Wechselwirkungen wird diese eurozentrische Perspektive aber gleichzeitig wieder aufgebrochen und zum Kulturvergleich in unserem Sinne erweitert.

Um unsere Position zu verdeutlichen, diskutieren wir im Folgenden die theoretisch-methodische Perspektive zum Kulturvergleich, die Elmar Rieger und Stephan Leibfried in ihrem Aufsatz zum Kulturvergleich des Wohlfahrtsstaats und der Sozialpolitik zwischen Ostasien und Europa „Wohlfahrtsstaat und Sozialpolitik in Ostasien. Der Einfluss von Religion im Kulturvergleich“ (1999) und noch dezidierter in ihrem Buch „Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum“ (2004) eingenommen haben. Die Ansätze von Rieger und Leibfried verdienen unsere Aufmerksamkeit, weil sie die Problematik der Wohlfahrtsstaatlichkeit in einen breiteren kulturvergleichenden Kontext stellen. Mit Recht weisen die beiden Autoren auf das Defizit in der sozialwissenschaftlichen Perspektive auf Ostasien hin, in der die Kategorie der Sozialpolitik kaum vor-

kommt (Rieger/Leibfried 1999: 413). Den beiden Autoren ist hoch anzurechnen, dass sie diese Lücke mit ihren Beiträgen zu füllen und dabei das Thema in den theoretischen Rahmen der Kultur einzubetten versuchen. Wir verfolgen im vorliegenden Buch eine ähnliche Stoßrichtung. Deshalb scheint es uns an dieser Stelle wichtig zu sein, uns kritisch mit Vorarbeiten zu diesem Thema auseinander zu setzen und dadurch unsere theoretische Position deutlich zu markieren.

Probleme des essentialistischen Kulturvergleichs

Der Ausgangspunkt der Studien von Rieger und Leibfried ist die kulturelle Differenz, aufgrund derer die ostasiatischen Länder in der Entwicklung der Wohlfahrtsstaatlichkeit einen anderen Weg nehmen als die westliche Modernisierung: „Offensichtlich folgte [...] die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung der ostasiatischen Länder nicht dem westlichen Modernisierungspfad“ (Rieger/Leibfried 1999: 413). Somit nehmen Rieger und Leibfried eindeutig eine Gegenposition gegenüber der Modernisierungstheorie ein, die den Wohlfahrtsstaat zum integralen Bestandteil *jeder* entwickelten Gesellschaft erklärt. Vor diesem theoretischen Hintergrund gehen sie davon aus, „dass es sich bei diesen Abweichungen nicht um bloße *Entwicklungsunterschiede*, sondern um eine systematisch begründete *Andersartigkeit* sozialpolitischer Organisation handelt.“ (Hervh. im Orig.; ebd. 415) Diese *grundlegende Andersartigkeit* der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung wird von Rieger und Leibfried durch die Bedeutung der Religion begründet. Während der westliche Wohlfahrtssektor sich aus der christlichen Sozialethik herleite, sei in Ostasien im Gegensatz dazu der Konfuzianismus konstitutiv. Diesem Axiom folgend soll die Studie von Rieger und Leibfried daher „die psychologischen und die soziologischen Ideen des Konfuzianismus bezogen auf die Organisation der Sozialpolitik und die daraus fließenden Beziehungen zu Wirtschaft und Politik [...] beschreiben.“ (ebd. 417) Hongkong, Singapur, Südkorea, Taiwan und Japan werden als konfuzianisch geprägte Gesellschaften zusammengefasst und die gemeinsamen Merkmale ihrer Sozialpolitik werden den westlichen Konzeptionen gegenübergestellt.

Teilweise ist die Postulierung einer spezifisch ostasiatisch konfuzianischen Wohlfahrtspolitik und ihre Abgrenzung zur westlich-christlichen Variante durchaus einleuchtend. Doch das methodisch-theoretische Problem liegt darin, dass durch diese Form des Vergleichs eine mehr oder weniger willkürliche Einheit der ostasiatischen Gesellschaften als das *Andere* konstruiert wird, und die Grundlagen der Differenz in der „Religion“ gesucht werden.¹ Schnell wird deutlich, welcher Theoretiker für diese Perspektive zu Pate steht: Max Weber. Die kulturvergleichende Perspektive, die Max Weber in seiner Religionssoziologie entwickelt hat, wird kritiklos übernommen und auf die Differenz der Sozialpolitik zwischen dem Westen und Ostasien angewandt (Rieger/Leibfried 1999: 418, 462–483; 2004: 159ff.). Daraus ergeben sich jedoch folgende grundsätzliche methodisch-theoretische Probleme:

1) Es wird angenommen, dass es in jeder Gesellschaft eine einheitliche ethische Grundlage gäbe, die das Denken und Handeln der Gesellschaftsmitglieder bestimmt. Dies sind nach Rieger und Leibfried im Westen die christliche Ethik und der Konfuzianismus in Ostasien. Es ist zwar überzeugend, dass die christliche Ethik die Sozialpolitik der westeuropäischen Gesellschaften mitbegründet hat, wenngleich schon hier viel stärker differenziert werden müsste. Doch ist es äußerst problematisch, dieses Verhältnis zwischen Ethik und Gesellschaft unhinterfragt auf eine andere Gesellschaft so zu übertragen, wie es bei Rieger und Leibfried geschieht. Der Konfuzianismus wird stillschweigend als analog zur christlichen Ethik vorgestellt. Somit wird ein spezifisch westliches innergesellschaftliches Verhältnis zwischen Kultur und Gesellschaftsstruktur auf eine außereuropäische Gesellschaft projiziert und übertragen.

2) Hinter dieser Vorgehensweise steht der Begriff der Religion, unter dem die beiden Denkweisen Christentum und Konfuzianismus zusammengeführt werden.² Die beiden Autoren bedienen den Religionsbegriff von William James, als ob sich dieser ohne jedes Problem auf den Konfuzianismus übertragen ließe. Ihre Ausführungen zum James'schen Religionsbegriff machen geradezu

1 Es ist auffällig, dass der theoretische Diskurs um das Problem des „Fremden“, der im kultur- und sozialanthropologischen Kontext lang und breit geführt wurde, hier keinen Eingang findet.

2 Vgl. zum hermeneutischen Problem des Religionsbegriffs Straub und Shimada (1999).

deutlich, wie sehr dieser vom christlichen Konzept geprägt ist (Rieger/Leibfried 1999: 457–460). Mit James definieren Rieger und Leibfried die Religion „*als eine Realität eigener Art*“ (ebd. 458, Hervh. im Orig.), womit jegliche religiöse Erscheinung in Ostasien verfehlt wird. Denn die Religiosität in Ostasien, wo das Konzept des religiösen Bekenntnisses nicht existiert, ist dadurch zu charakterisieren, dass eine eindeutige Abgrenzung des Bereichs „Religion“ nicht möglich ist. Auch eine Übertragung der Vorstellung von einer religiösen Institution wie der Kirche auf den Ostasiatischen Kontext ist äußerst fragwürdig. Mit Joachim Matthes lässt sich hier argumentieren, dass zwei Denkfehler vorliegen. Zunächst wird nicht reflektiert, dass mit der Definition der Religion als „*Realität eigener Art*“ eine durch und durch moderne westliche Perspektive vertreten wird. Sodann wird durch die Übertragung dieser Definition auf den ostasiatischen Kontext die dortige Realität an die eigene angepasst, ja geradezu „*nostrifiziert*“ (Matthes 1993).

Durch diese Operation des Vergleichens wird eine homogene Einheit geschaffen, wodurch die äußerst konfliktreichen, in sich widersprüchlichen Modernisierungsprozesse der behandelten Gesellschaften aus dem Blick geraten. Zwar merken die Autoren durchaus an, dass die sozialpolitischen Entwicklungen in Ostasien erst durch exogene Faktoren aus dem Westen in Gang gesetzt wurden:

„Die institutionelle Struktur der Sozialpolitik scheint westlichen Vorbildern zu folgen. Tatsächlich handelt es sich zum Teil um Gründungen durch Kolonial- bzw. Besatzungsmächte, und nicht um endogene, auf eigenen Traditionen aufbauende Entwicklungen.“ (Rieger/Leibfried 1999: 426)

Doch diese Tatsache spielt bei der späteren Analyse zur Bedeutung von Kultur und Religion keine Rolle mehr. Die Andersartigkeit der ostasiatischen Sozialpolitik wird fast ausschließlich auf die konfuzianische Tradition zurückgeführt.

3) Auf diese Weise wird eine Dichotomie zwischen Europa und Asien konstruiert. Trotz ihrer Distanz zum kulturalistischen Erklärungsmuster der Differenz fallen die Autoren durch die Bildung dieser Dichotomie letztendlich doch in diese Falle. Zwar distanzieren sich Rieger und Leibfried (1999: 417) von der Ontologi-

sierung der „Religion“, es wird aber bei diesen Überlegungen nicht ersichtlich, was sie dann unter „Konfuzianismus“ verstehen. Bei der Gegenüberstellung der christlichen und der konfuzianischen Ethik wird die Differenz zwangsläufig auf folgende Weise essentialisiert:

„Der Konfuzianismus besitzt insofern, so kann zugespitzt behauptet werden, eine der Marktwirtschaft adäquate, wenn auch implizit bleibende Theorie des Sozialen. In der westlichen Kultur wird das Soziale demgegenüber sehr viel mehr als Gegensatz und Widerpart zur Marktvergesellschaftung und ihrer Logik verstanden.“ (Ebd. 477)

Diese Essentialisierung führt die religionssoziologischen Grundlagen Max Webers über 80 Jahre nach deren Entstehen allzu kritiklos weiter. Angesichts der als ungeheuer wahrgenommenen Kluft zwischen dem kapitalistischen Westen und dem Rest der Welt, die sich im 19. Jahrhundert aufgetan hatte, verwundert es nicht, dass Weber diesen Gegensatz prinzipiell und mit Rückgriff auf die Religion zu erklären versuchte. Der Kanon der Weltreligionen war erst Ende des 19. Jahrhunderts vollständig konstituiert worden und es lag auf der Hand, in dieser Situation ungleiche Entwicklungsverläufe nun mit Hilfe dieses Kanons zu erklären.³

Kurz nach der Jahrtausendwende müssen solche Erklärungsversuche indes seltsam anmuten, vor allem wenn sogar inhaltliche Beschreibungen des Konfuzianismus nahezu völlig kritiklos von Weber übernommen werden (Rieger/Leibfried 2004: 160f.). Hier macht es sich schmerzlich bemerkbar, dass beide Autoren keine asiatischen Sprachen beherrschen und damit auf Übersetzungen angewiesen sind.⁴ Die kritische Reflektion der Ergebnisse Webers

3 Einen klaren Einschnitt stellt hier das Weltparlament der Religionen dar, das anlässlich der Weltausstellung in Chicago 1893 einberufen wurde. Die dort von den protestantischen Veranstaltern eingeladenen Vertreter von zehn Weltreligionen formulierten teils erst durch die Konfrontation im Kontext des Parlaments je eigene kohärente, einheitliche Religionen, die dem Westen gegenüber treten konnten. Vgl. für den Hinduismus Halbfass (1981), für den Buddhismus in Japan Snodgrass (2003) sowie allgemein für die Prozesse der Selbst- und Fremdzuschreibungen im Rahmen des Parlaments Lüddeckens (2002).

4 In ihrem Aufsatz von 1999 betonen Rieger und Leibfried noch selbst, dass die fehlenden Sprachkenntnisse ein großes Hindernis

– die in Bezug auf Asien für *seine Zeit* sicherlich einigermaßen adäquat waren, aber die Jahre nicht unbeschadet überstanden haben – ist kaum zu bewältigen, wenn nicht aktuelle innerasiatische Diskurse aufgegriffen werden können. Die statische Rückführung der Wohlfahrtsstaatlichkeit auf den Konfuzianismus als Religion führt daher zwangsläufig zu Fehlschlüssen.

Schon die verbindende Kategorie Religion kann ohne eine Reflexion des Begriffes selbst kaum hilfreich eingesetzt werden, wie gerade das Beispiel des Konfuzianismus sehr deutlich macht. Die historische Analyse zeigt, dass die Zusammenfassung eines Komplexes staatsethischer Lehren unter dem Begriff „Konfuzianismus“ nicht unschuldig ist und ursprünglich in den Versuchen der jesuitischen Mission wurzelt, die fremde chinesische Umgebung ihrem Weltbild einzuverleiben, um sie dem Christentum zugänglich zu machen (Li 2000: 80). Zieht man ohne ein geistesgeschichtliches, kritisches Verständnis diesen „Konfuzianismus“ zur Erklärung der Wohlfahrtsstaatlichkeit heran, kommt es schnell zum Zirkelschluss. Der Konfuzianismus selbst wird eher durch die Ausformung des Wohlfahrtssystems erklärt als dass umgekehrt das Wohlfahrtssystem aus dem Konfuzianismus hergeleitet würde. Nach der impliziten Logik von Rieger und Leibfried muss sich, was nicht dem westlichen Modell der Wohlfahrtsstaatlichkeit entspricht, zwangsläufig aus dem Konfuzianismus herleiten lassen und kann so diesem zugeordnet und damit scheinbar aus ihm erklärt werden. Tatsächlich gewinnt der Konfuzianismus bei diesem Vorgehen seine Konturen aber erst *in Folge* der Analysen von Wohlfahrtsstaatlichkeit.

Max Weber selbst unternahm noch eine historisch-genetische Analyse, die es in ihren sicher nicht immer korrekten Schlüssen dennoch vermochte, Religion als ein dynamisches Reaktionsmuster aufscheinen zu lassen, das in einer Interdependenz mit gesellschaftlichen Veränderungen stand, diese aber letztlich durch die eigene Umformung zu steuern vermochte. Dagegen ist der von Rieger und Leibfried eingesetzte Religionsbegriff, eben weil er um die James'sche Vorstellung von der „Realität eigener Art“ herum gebaut ist, nicht in der Lage, die komplexen geistig-gesellschaftlichen Verschiebungen zu erklären. Deshalb meinen wir, dass es an

für ihre Perspektive seien – eine Haltung, die sie mit ihrem Buch 2004 abgestreift zu haben scheinen.

der Zeit ist, die essentialistische Perspektive Webers und seiner Nachfolger zwar grundsätzlich von der Hand zu weisen. Gleichzeitig soll aber das von Weber aktivierte Potenzial der historisch-genetischen Erklärung bewahrt oder besser gesagt reaktiviert werden, da es zu sehr in den Hintergrund geschoben wurde. Dazu soll uns der Begriff der Übersetzung dienen.

Kultur als Übersetzungsprozess

In Abgrenzung zu der Betrachtungsweise der Kultur, die Rieger und Leibfried einnehmen, möchten wir unsere kulturtheoretische Perspektive aufzuzeigen. Mit dem Konzept der „Kultur als Übersetzungsprozess“ (Shimada 1994, 2000) sollen Wechselwirkungsverhältnisse zwischen unterschiedlichen Kulturen fokussiert und so der dynamische Aspekt von inter- und transkulturellen Kommunikationsprozessen hervorgehoben werden. Dabei verstehen wir unter Übersetzung keineswegs einen rein sprachlichen Vorgang, sondern ein gesamtsemantisches Phänomen der Übertragung, das sich von einer Nachahmung der Gesten, Rituale, Institutionen bis zur schriftlichen Übersetzung philosophischer Werke erstrecken kann.

Derartige kulturelle Wechselwirkungsprozesse lassen sich hervorragend am Thema dieses Buches veranschaulichen. Denn die Einführung der Pflegeversicherung in Japan im August 2000 verweist eindeutig auf das deutsche Vorbild. Schon die japanische Bezeichnung *kaigo hoken* (Pflegeversicherung) deutet in Richtung der kulturellen Übersetzungsprozesse, die der Einführung des neuen Versicherungssystems vorangingen. Der Terminus *hoken* (Versicherung) ist bereits lange lexikalisiert, aber eigentlich ein Beispiel für die frühen Versuche japanischer Intellektueller und Beamter, die Realität westlicher Konzepte in Übersetzungen einzufügen. Er fand 1899 mit dem Handelsrecht Eingang in die japanische Rechtswirklichkeit (Sôga 1975: 123). Somit wurde die finanzielle Gestaltbarkeit der Zukunft als Rechtsform in die japanische Gesellschaft eingeführt, was tief greifende Auswirkungen bis in die heutige Zeit mit sich brachte. Dagegen ist der Begriff *kaigo* für Pflege erst vor wenigen Jahren in Gebrauch gekommen und hat sich mit den Diskussionen um die Einführung der *kaigo hoken* – in dieser Kombination ein deutlicher Verweis auf das deutsche

Vorbild – gesellschaftlich umfassend durchgesetzt. Die deutsche Pflegeversicherung wurde also insgesamt als Modell betrachtet, und bereits lange vor der konkreten Einführung des eigenen Versicherungsmodells wurde der gesamte Diskurs zur Pflegeversicherung auf unterschiedlichen Ebenen ins Japanische übersetzt.

Man kann indes viel weitergehen, als nur einzelne Begrifflichkeiten zu untersuchen. Auch das Verständnis des Alter(n)s insgesamt muss in diesen Übersetzungskontext gestellt werden, da das Konzept des modernen individuellen Lebenslaufs mit drei Phasen – Ausbildung, Erwerbstätigkeit und Ruhestand – als ein Ergebnis der ständigen Übersetzungen der modernen Konzeptionen und Institutionen aus dem westlichen Kontext betrachtet werden muss. Allerdings differiert beispielsweise die Semantik des „Ruhestandes“ durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Konzepte – westlicher wie eigenkultureller – bis heute zum Verständnis dieser Lebensphase in Deutschland.⁵

Bereits hier wird eine veränderte Perspektive auf den Vergleich zwischen unterschiedlichen Kulturen sichtbar: Nicht zwischen essentialistisch-statisch verstandenen Kultureinheiten wird verglichen, sondern Prozesse der kommunikativen Wechselwirkungen durch den Vorgang der Übersetzung müssen in Rechnung gestellt werden. Nicht vergessen werden darf jedoch, dass dem Übersetzungsverhältnis fast immer ein asymmetrisches Machtverhältnis zugrunde liegt. Während die Übersetzung für nicht-westliche Kulturen eine konstitutive Rolle für das Selbstverständnis spielt, wie der Anthropologe Talal Asad (1993: 323f.) für das Arabische zeigt, hat die Problematik der Übersetzung für westliche Kulturen bisher eine weitgehend untergeordnete Bedeutung.⁶

Im Übersetzungsprozess begegnen sich fremdkulturelle und eigenkulturelle Elemente, und es muss abgewogen und ausgehandelt werden, wie eine fremde Semantik in den eigenkulturellen Kontext eingefügt werden kann. Dabei findet zwangsläufig eine semantische Verschiebung statt. Schon allein dadurch, dass die

5 Vgl. zur Übernahme des Lebenslaufkonzeptes in Japan Shimada (1994: 218–223) und (2000: 80–85).

6 Es ist auffällig, dass gerade in der Frage der Pflegeversicherung eine enorme Menge der Übersetzungen vom Deutschen ins Japanische in Gang gesetzt wurde, während das Interesse in umgekehrter Richtung kaum zu finden ist.

Pflegeversicherung im japanischen Fall als eine vollkommen neue Form der sozialen Sicherung eingeführt wurde, besitzt dieser Begriff eine völlig andere Konnotation als im Deutschen. Auch auf der strukturellen Ebene wurde das deutsche Modell der Pflegeversicherung an die japanische Situation angepasst. Beispielsweise wurde im japanischen Kontext lang diskutiert, ob Geldleistungen für Angehörigenpflege wie im deutschen Fall ausgezahlt werden sollten oder nicht. Schließlich entschied man sich mit dem Argument dagegen, dass das traditionell-japanische Familienverständnis dies nicht erlauben würde. Zu dieser konservativen Argumentation, die die Bewahrung des *Eigenen* in den Vordergrund stellt, existiert auch noch eine feministische Variante, nach der Geldleistungen für Angehörige die Fortsetzung der für viele weibliche Angehörige von Pflegebedürftigen sehr belastenden selbstorganisierten häuslichen Pflege bedeutet hätte, während es nun mehr Sinn macht, entlastende Hilfe von Außen hinzuzuholen. Also wurde in diesem Übertragungsprozess genau die Grenze zwischen der fremdkulturellen Vorlage und der eigenkulturellen Adaption diskutiert und abgesteckt, wobei je nach politischer Ausrichtung noch einmal unterschiedliche Strategien zum Einsatz kamen.

Diese unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedeutungen der Pflegeversicherung in Deutschland und Japan gewinnen eine Tiefendimension, wenn wir die Leitideen zur Pflegeversicherung miteinander vergleichen. Hier finden wir ebenso eine auffällige Differenz, wobei deutlich wird, dass die Übersetzungsvorgänge vielschichtig analysiert werden müssen. In Deutschland spielen vor allem die Idee der sozialen Gerechtigkeit und der Solidarität die entscheidende Rolle in der Argumentation für die Einführung der Pflegeversicherung. Dies geht aus der Analyse der parlamentarischen Debatten im Bundestag und den entsprechenden Artikeln der Tageszeitungen hervor (Shimada et al. 2001: 145). Dagegen sind der Ausgangspunkt der japanischen Diskurse die bestehenden konkreten Probleme in den innerfamiliären Verhältnissen, an die Diskussionen über die allgemeine Effizienz des Sozialsystems angeschlossen werden. Man kann sagen, dass hier der ethische Diskurs weitestgehend fehlt. Wie können wir diesen Umstand interpretieren? Wir müssen hier feststellen, dass trotz der Übertragung und Übersetzung des deutschen Sozialversicherungssystems in die japanische Gesellschaft seit dem Anfang des

20. Jahrhunderts seine Leitideen der sozialen Gerechtigkeit und der Solidarität offensichtlich keinen Eingang in die japanische Gesellschaft gefunden haben. Damit berühren wir die für die heutige Situation so gewichtige Frage, wie man das Gerechtigkeitskonzept im interkulturellen Kontext behandeln sollte.

Um diese Frage, warum das so ist, befriedigend beantworten zu können, muss man die unterschiedlichen Verläufe der Modernisierungsprozesse der beiden Gesellschaften vor dem jeweiligen kulturellen Hintergrund genauer analysieren. Erst dann können die unterschiedlichen Konzepte der sozialen Gerechtigkeit, der Gesellschaft oder auch der Öffentlichkeit daraus abgeleitet werden, was wir zum Konzept der Solidarität im folgenden Kapitel beispielhaft aufzeigen wollen.

Aber zumindest kann man in dieser Frage wohl auf einen Punkt hinweisen. In der deutschen Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der das Konzept der Sozialpolitik entstand, waren offensichtlich die ethischen Leitideen der sozialen Gerechtigkeit und der Solidarität entscheidend für das allgemeine Verständnis der nationalstaatlich verfassten Gesellschaft. Vor allem konnte die untere Gesellschaftsschicht der Arbeiter nur über diese Leitidee ihre Anbindung an die von Benedict Anderson (1988) dem Nationalstaat als grundlegend zugeschriebene „vorgestellte Gemeinschaft“ konkret erfahren. Für Japan waren diese Leitideen für die Vermittlung der nationalen Einheit an die Bevölkerung nicht notwendig, da die Nation weitestgehend ethnisch und religiös begründet wurde. Die religiösen Praktiken des Shintōismus wurden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ideologisch zu einer Staatsreligion transformiert und begründeten die kulturelle Identität Japans (Hardacre 1989; Antoni 1991; Shimada 2000: 137ff.). Diese religiöse Legitimation wurde über die Praxis des „Ahnenkultes“ mit der Idee der traditionell-japanischen Familie (*ie*) verbunden.⁷ Dadurch konnte jedes Mitglied der Gesellschaft konkrete Erfahrung mit der vorgestellten Gemeinschaft machen. In einem Amalgamierungsprozess zwischen den aus dem Westen übersetzten Konzepten wie „Nation“, „Staat“ sowie „Religion“ und eigenkulturellen Elementen entstand so eine stark reli-

7 Dies macht deutlich, dass der „Familismus“ in Ostasien weit komplizierter und komplexer ist, als Rieger und Leibfried mit ihrem Konzept des Konfuzianismus annehmen.

giös gefärbte Vorstellung von Nation. Die Nation wurde als eine mythisch-organische Einheit des Tennô, des Staates und den Familien konzipiert, in der verständlicherweise kein Konzept der sozialen Solidarität notwendig war (Tagsold et al. 2002: 157–159).

Bei diesem Übertragungsprozess kam es zu einer Aushandlung, durch die erst eine klare Grenze zwischen der eigenen Kultur und dem Westen gezogen wurde. Die zentrale Bedeutung der traditionell-japanische Familie in dieser ideologischen Legitimation der Nation überlebte dann auch den gesellschaftlichen Bruch 1945. Dieses Konzept blieb – unabhängig vom tatsächlichen Strukturwandel der Familie – lange Zeit ein Kern der kulturellen Identität Japans. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Übernahme der meisten sozialpolitischen Funktionen durch die Familie so problemlos vonstatten ging. Erklären lässt sich so auch, warum die Familie den zentralen Punkt der Diskussion bildet; durch ihre Betonung konnte man ein entscheidendes Charakteristikum der eigenen Gesellschaft in Abgrenzung zum westlichen „Individualismus“ konstruieren (Shimada 2000; Tagsold et al. 2002).

Eine Einrichtung wie die Pflegeversicherung kann also in unterschiedlichen Kommunikationskulturen unterschiedliche Bedeutungen annehmen und in ihren jeweiligen Bedeutungen das Selbstverständnis der eigenen Kultur mitprägen. Der entscheidende Punkt ist, dass es irreführend wäre, wenn man diese Differenz allein auf essentialistisch verstandene Kulturen zurückführen würde. Bei der näheren Analyse zeigt sich, dass ein als traditionell anmutendes Konzept wie das der japanischen Familie als ein Ergebnis des Aufeinandertreffens zwischen den europäischen Familienkonzeptionen sowie dem Rechtsverständnis und den eigenkulturellen Vorstellungen angesehen werden muss (Shimada 2000: 54ff.). Mit der genauen Analyse der Übersetzungsprozesse kann aufgezeigt werden, wie sehr die Vorstellung der Eigenkulturalität durch die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen und durch die Übernahme der fremdkulturellen Konzepte generiert wurde und wird. Eine solche Betrachtungsweise ermöglicht die Relativierung des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremden. Beides kann so außerdem als zueinander relational gedacht werden (Straub/Shimada 1999).

Eine weitere Konsequenz dieser Relationalität ist zu bedenken: Die Thematisierung und Interpretation des Alter(n)s wird in der

Feldforschung von den Interviewten und Betroffenen selbst unter interkulturell vergleichender Perspektive ebenso vollzogen. So begegnen wir auch auf der individuellen Ebene diesen relationalen Aushandlungsprozessen zwischen der Eigen- und Fremdkulturalität. Das bereits genannte Beispiel der politischen Diskussion, ob auch in Japan Geldleistungen an die Angehörigenpflege ausbezahlt werden sollten, verdeutlicht diese vergleichende Perspektive. Auf der anderen Seite vertreten viele Intellektuelle eine eher modernisierungstheoretische Position. Sie betonen, dass sich das japanische Sozialversicherungssystem noch stärker in Richtung des westeuropäischen Systems bewegen müsse. Die gesellschaftlichen Akteure selbst vergleichen daher in der Darstellung der eigenkulturellen Situationen mit anderen Möglichkeiten, die meist durch Medien vermittelt werden. Daher ist der *Vergleich* der Kommunikationskulturen nicht allein auf der wissenschaftlichen Ebene als ein Thema anzusehen, sondern ebenso auf der Alltagsebene der Akteure der untersuchten Gesellschaft.

Aus diesen Überlegungen ziehen wir zwei theoretisch-methodische Schlussfolgerungen:

1) Der Vergleich wird unter einem dynamisch-prozesshaften Aspekt betrachtet. Verglichen wird hier nicht zwischen zwei essentialistisch-statisch verstandenen Kultureinheiten, sondern die Prozesse der kulturellen Wechselwirkungen durch den Vorgang der Übersetzung.

2) Vergleich wird nicht allein als eine wissenschaftliche Tätigkeit verstanden, sondern es wird versucht, die vergleichenden Perspektiven auf unterschiedlichen Ebenen zu unterscheiden, sie miteinander zu verbinden und theoretisch zu synthetisieren. Hierbei sind zumindest vier Ebenen zu unterscheiden: 1. Die vergleichende Perspektive der gesellschaftlichen Akteure, denen man in der Feldforschung begegnet; 2. die vergleichende Perspektive auf der Ebene des gesellschaftlichen Diskurses der untersuchten Gesellschaft; 3. die vergleichende Perspektive auf der Ebene des gesellschaftlichen Diskurses der eigenen Gesellschaft, wobei häufig auch das Fehlen entsprechender Diskurse konstatiert werden kann; 4. die vergleichende Perspektive auf der wissenschaftlichen Ebene.

Dadurch ist es möglich, die Prozesse der kulturellen Grenzziehung zwischen der Eigen- und Fremdkulturalität auf allen Ebenen des Vergleichs differenziert aufzuzeigen. Auf diese Weise werden die kulturellen Grenzen zwar nicht aufgehoben, aber sie können als ein relationales Konstrukt verstanden werden, das erst durch die kommunikativen Wechselwirkungen seine Wirksamkeit erhält.

Mit den hier dargestellten Ansätzen ließe sich eine wesentlich differenziertere und womöglich weniger eurozentrische vergleichende Analyse der unterschiedlichen Kulturen der Solidarität durchführen.

Operationalisierung des Kulturvergleichs

Nachdem in Abgrenzung zu Rieger und Leibfried deutlich geworden ist, welche Fallstricke ein essentialistischer Kulturenvergleich birgt, lässt sich im Anschluss an die oben vorgestellten Methoden des Vergleichs von Wohlfahrtsstaatlichkeit nach Kaufmann verdeutlichen, wie der Kulturenvergleich operationalisiert werden kann. Eine rein quantitative Untersuchung würde nur statistische Grundlagen liefern, die im Übrigen gerade in Japan durch zahlreiche universitäre Forschungsprojekte und die Veröffentlichungen des Ministeriums für Gesundheit, Arbeit und Wohlfahrt schon sehr gut abgedeckt sind, aber semantische und symbolische Bedeutungen der eingesetzten Begrifflichkeiten nur sehr schwer offen legen können. Eine typologische Herangehensweise, die mit analytischen Begriffen operiert, verbietet sich offensichtlich von vornherein – nicht eine abgeleitete scheinbar objektive Deskription der wohlfahrtsstaatlichen Systeme soll im Vordergrund stehen. Stattdessen muss die dynamische Selbstbeschreibung dieser Systeme in all ihren Ausformungen und auch inhärenten Widersprüchen rekonstruiert werden. Eine historisch vergleichende Perspektive liefert dabei jedoch unverzichtbare Grundlagen und ermöglicht es, essentialistische Fallstricke zu vermeiden. Die historische Perspektive muss vor allem aufzeigen, wann und wie die umfassenden Übersetzungsprozesse im Bereich der Wohlfahrtsstaatlichkeit in Japan eingesetzt haben und auf welche Entwicklungsverläufe westlicher, speziell deutscher, Wohlfahrtsstaatlichkeit diese Prozesse rekurren. Gleichzeitig müssen eigenkul-

turelle Voraussetzungen differenziert aufgedeckt und Konflikte zwischen den verschiedenen Konzepten verdeutlicht werden. Dabei verlaufen die Konfliktlinien selbstverständlich nicht prinzipiell zwischen dem Eigenen und dem Übersetzten, Fremden. Weder ist der japanische Diskurs um Wohlfahrtsstaatlichkeit immer homogen gewesen, noch war die Frage, ob fremd oder japanisch immer die ausschlaggebende Unterscheidung in diesem Diskurs. Insofern wird die historische Beschreibung der Entwicklung in Deutschland und Japan im Folgenden einen breiten Raum einnehmen.

Von den historischen Verläufen ausgehend richtet sich der Blick auf die Phase der Einführung der Pflegeversicherung in Japan. Des Öfteren wurde versucht, die deutsche und die japanische Variante der Versicherung auf Basis ihrer gesetzlichen Grundlagen und Regelungen einfach nebeneinander zu stellen. Dass sich daraus keine sinnvolle kulturvergleichende Perspektive auf das Phänomen ergibt, ist eindeutig. Es stellt sich eher die Frage, welchem Zweck ein solch rein deskriptiver Blick auf Vorgaben überhaupt haben kann, vor allem da er Gefahr läuft, gleiche Begrifflichkeiten für gleiche Realitäten anzusehen. Zwar ist es wichtig, staatliche Regelungen genau zu analysieren und zu verstehen, doch müssen die Konzepte weit mehr an die verschiedenen Diskurse und an die realen Lebenslagen angebunden werden, wenn sie wirklich sinnvoll werden sollen.

So empfahl es sich, die Diskursanalyse in ein polylokales, komplexes Vorhaben „dichter Beschreibung“ im Sinne von Clifford Geertz (1987) einzubinden. Geertz Versuch, durch die „dichte Beschreibung“ sozialer Vorgänge, diese gewissermaßen als Text zu lesen und ihre semantischen Verflechtungen dadurch interpretierbar zu machen, wurde Anfang der 1970er Jahre als Antwort auf das strukturalistische Paradigma der Ethnologie entwickelt. Die mittlerweile längst klassische Untersuchung des Hahnenkampfes auf Bali, bei dem nicht allein der Kampf selbst oder die direkt mit ihm verknüpften Rituale, sondern alle auf ihn bezogenen Handlungen wie Wetten als Teil des Textes dicht beschrieben werden, lässt aber auch die Beschränkungen dieses Vorgehens erahnen. Während sich ein Hahnenkampf im Großen und Ganzen in geradezu aristotelischer Einheit von Ort und Zeit abgeschlossen dicht beschreiben lässt, ist ein komplexer Vorgang wie die Einführung der Pflegeversicherung so nicht *sinnvoll* zu erfassen. Die Me-

thode der dichten Beschreibung verweist damit auf die traditionellen ethnologischen Forschungsvorhaben, die tatsächlich mit der Dokumentation relativ abgeschlossener Vorgänge auskamen. Für die Untersuchung der Einführung der Pflegeversicherung ergeben sich aber Probleme. Der historische Kontext und die aktuellen Diskurse können noch mit den spezifischen Methoden dokumentiert und parallel erforscht werden, doch der zugehörige Text, der durch dichte Beschreibung interpretierbar gemacht werden soll, lässt sich nicht an *einem* Ort oder zu *einer* Zeit aufschreiben. Das heißt nichts anderes, als das eine polylokale, komplexe dichte Beschreibung versucht werden muss, wie sie ähnlich in der Ethnologie auch von George E. Marcus (1995: 171–173) und James Clifford (1998) angeregt worden ist. Damit können zwar keineswegs auch nur annähernd alle symbolischen Zusammenhänge des sinnhaften Geflechts der Pflegeversicherung angerissen werden, doch immerhin führt eine solche Beschreibung weit über die Dokumentation allein der staatlichen Ebene oder der gesetzlichen Vorgaben hinaus und ermöglicht damit einen echten Kulturvergleich in unserem Sinne.

Durch die Beschränkung auf zwei in etwa vergleichbare Forschungsfelder, die Städte Fukuoka in SüdJapan und Nürnberg ergab sich mit einer so verstandenen dichten Beschreibung, ergänzt durch absichernde quantitative Fragebögen die Möglichkeit, die Konsequenzen der neuen Versicherung adäquater zu erfassen. In diesem Forschungsprozess verlor die Ausgangsfrage nach der Einführung der Pflegeversicherung im Kulturvergleich auch ihre Einschränkung und es eröffneten sich völlig neue Perspektiven. Ursprünglich stand die Frage nach den Entsprechungen zu Konzepten wie „Solidarität“ und „Gerechtigkeit“ in Japan im Vordergrund, aus deutscher Sicht unersetzliche Klammern des Diskurses um Wohlfahrtspolitik. Diese Schlagworte wurden nach den Erfahrungen in Japan aber plötzlich insgesamt problematisch, während die Frage nach der Rolle der Kommunen und der Bedeutung zivilgesellschaftlicher Prozesse für die Zukunft der Altenpflege immer mehr in den Mittelpunkt rückte.

So zeigt sich, dass eine neue Konzeption des Kulturvergleichs mehr leisten kann, als im Fremden nur Entsprechungen des Eigenen zu finden, wie dies in der Studie von Rieger und Leibfried der Fall war, die mit dem Konfuzianismus ein scheinbares Pendant zum Christentum gefunden hatten.

Ein Beispiel für unser Verständnis der kulturvergleichenden Herangehensweise und gleichzeitig eine wichtige Voraussetzung für das tiefere Verständnis der Einführung der Pflegeversicherung ist die Analyse des Begriffs Solidarität. Dieser Terminus steht in einer Weise im Zentrum der Thematik, dass er in seiner ganzen Semantik ausgeleuchtet werden muss, um den Raum für unsere kulturvergleichenden Studien zu eröffnen.