

Dass bei der Feldforschung Emotionen im Spiel sind, ist inzwischen ein Gemeinplatz. EthnographInnen haben sich längst von der Vorstellung verabschiedet, ihre Gefühle unterdrücken zu müssen, um zur klaren Erkenntnis zu kommen; sie wissen, dass die eigenen Emotionen auch wichtige Daten liefern. Das ist nicht nur seit der Writing-Culture-Debatte Allgemeingut in den kulturwissenschaftlich-volkskundlichen Fächern, sondern wird bereits im Feldforschungsband von Utz Jeggel aus dem Jahr 1984 diskutiert und gefordert.² Etwas neuer ist die Diskussion in der Geschichtswissenschaft über Emotionen als Forschungsgegenstand³ und als Facette der historischen Vermittlung und Darstellung,⁴ in denen die Gefühle sowohl der ForscherInnen als auch der RezipientInnen involviert sind.⁵

Vorangetrieben wurde diese Diskussion durch einen Paradigmenwechsel. Orientierte sich Jeggles Generation an Sigmund Freuds Theorie der Psyche, sozialtheoretisch im Werk von Norbert Elias umgesetzt, können Kultur- und SozialwissenschaftlerInnen heute weniger mit dem hydraulischen Modell der Emotionen anfangen, weil es eine Dichotomie zwischen rationalem Denken und irrationalen Fühlen aufrechterhält.⁶ Für Elias ist ja der Zivilisationsprozess von der zunehmenden »Affektkontrolle« gekennzeichnet. Er bedient sich dabei des von Johan Huizinga ebenfalls geprägten Bildes eines mittelalterlichen Menschen, der ungehemmt im Gefühlsausdruck war und seine Emotionen intensiver, ausgelassener

¹ Dieser Text ist aus einem Vortrag für das Institutskolloquium zum Thema »Interdisziplinarität« am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft hervorgegangen. Meinen besten Dank an die Teilnehmenden für die anregende Diskussion, an Michaela Oslislo für die Rechercheassistenz und insbesondere an Kaspar Maase für seine kritische Lektüre der vorliegenden Fassung.

² *Utz Jeggel* (Hg.): *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse* (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 62). Tübingen 1984, S. 43. Vgl. auch *James Davies/Dimirina Spencer* (Hg.): *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford 2010.

³ Vgl. hierzu den programmatischen Aufsatz von *Ute Frevert*: *Angst vor Gefühlen? Die Geschichtsmächtigkeit von Emotionen im 20. Jahrhundert*. In: Paul Nolte u.a. (Hg.): *Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte*. München 2000, S. 95–111. Vgl. auch *Bettina Hitzer*: *Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen*. Online: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001.pdf> (Stand: 23.11.2011), S. 41.

⁴ *Ute Frevert/Anne Schmidt*: *Geschichte, Emotionen und die Macht der Bilder*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (2011), S. 5–25.

⁵ *Alan Atkinson*: *Do Good Historians Have Feelings?* In: Stuart MacIntyre (Hg.): *The Historian's Conscience: Australian Historians on the Ethics of History*. Melbourne 2004, S. 17–27. Vgl. auch: *Mark Salber Phillips*: *On the Advantage and Disadvantage of Sentimental History for Life*. In: *History Workshop Journal* 65 (2008), S. 49–64.

⁶ Vgl. *Barbara H. Rosenwein*: *Worrying about Emotions in History*. In: *American Historical Review* 107 (2002), S. 821–845.

erlebte.⁷ Emotionen sind aus dieser Perspektive innere seelische oder körperliche Kräfte, die nach außen drängen. Sie stehen weitgehend außerhalb von Kultur und Geschichte, da sie universale triebhafte Vorgänge sind, die uns die Evolution mitgegeben hat und mit denen wir lernen müssen umzugehen.

Die neuere Emotionsgeschichte orientiert sich heute an anderen Definitionen von Gefühlen. Im Folgenden möchte ich deshalb zunächst einen Überblick über diese geben und argumentieren, dass sie sich sowohl für historische wie auch gegenwartsorientierte Untersuchungen eignen. Im zweiten Teil möchte ich für die Integration archivgestützter und ethnographischer Methoden in die kulturwissenschaftliche Forschung plädieren, auch innerhalb ein- und derselben Studie, und nehme dafür mein derzeitiges Forschungsprojekt zu protestantischen Glaubenspraktiken als Beispiel.

Doing Emotions

Die Theorie der Gefühlshydraulik macht aus der Emotionsgeschichte lediglich eine Geschichte der sozialen Normen in Bezug auf an sich unveränderbare Emotionen. Das Historikerpaar Peter und Carol Stearns hat 1985 dafür den Begriff »emotionology« vorgeschlagen: das Wissen in einer Gesellschaft darüber, wie man mit Emotionen umgeht und umzugehen hat.⁸ Sie griffen deshalb vor allem auf Ratgeber-Literatur zurück, um bestimmte Emotionen in der US-amerikanischen Gesellschaft historisch zurückzuverfolgen: Was schrieb man in Bezug auf Wut vor, welche Gefühle sollte man in der Kindererziehung zulassen, was war der Stellenwert von Eifersucht usw. Dieser Zugang geht von einem Set von »basic emotions« aus, die in Menschen angelegt sind. Der Psychologe Paul Ekman hat in Anlehnung an Charles Darwin vermutlich die einflussreichste Liste dieser fundamentalen Gefühlsreaktionen zusammengestellt (Angst, Wut, Ekel, Traurigkeit, Überraschung und Glück), diese aber auch immer wieder erweitert.⁹ Ekman ist zudem für seine Studien in nicht-westlichen Ländern bekannt, die seine These überprüfen, dass die »basic emotions« angeboren sind. Auch hier heißt es, eine Gesellschaft gibt »display rules« vor, aber unabhängig von Kultur spult der menschliche Körper sogenannte Affektprogramme ab, die Herz- und Atemfrequenz verändern und bestimmte Gesichtsmuskeln aktivieren, d. h. auch eine universale Gefühlsmimik produzieren. Wenn »display rules« das Unterdrücken solcher Gesichtsausdrücke verlangen, bleibt das immer unvollständig – das geschulte Auge kann die »wahren Gefühle« eines Menschen an Mikrobewegungen im Gesicht erkennen. Ekmans Theorie wird deshalb inzwischen als Lügendetektor und

⁷ Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bände. Frankfurt am Main 1978. Vgl. auch: Johan Huizinga: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Stuttgart 1938.

⁸ Peter Stearns/Carol Z. Stearns: Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. In: American Historical Review 90 (1985), S. 813–830.

⁹ Vgl. u. a. Paul Ekman/Wallace V. Friesen/Phoebe Ellsworth: Gesichtssprache. Wege zur Objektivierung menschlicher Emotionen. Wien 1972.

in der Terrorismusbekämpfung an Flughäfen eingesetzt.¹⁰ Aber nicht allein wegen dieser fragwürdigen Anwendungen findet sie bei HistorikerInnen und EthnologInnen wenig Anklang, sondern weil hier wiederum die Emotionen primär als reflexartige Reaktionen aufgefasst werden, die nur nachträglich vom Subjekt, von kognitiven Inhalten, von Sinn und Intentionen sowie von Kultur und Gesellschaft erfasst und überformt werden.¹¹

Neben Ekman's Ansatz steht aber mit der kognitiven Psychologie ein anderer Emotionsbegriff zur Verfügung, der in den Geschichts- und Kulturwissenschaften häufiger aufgegriffen wird. Er begreift Emotion als »appraisal« und ordnet sie den kognitiven Prozessen zu. Kurz gesagt: Gefühle werden als eine Art Denken mit kulturellen Funktionen aufgefasst, was eine Behauptung ihrer Universalität erschwert.¹² Noch entschiedener denaturalisiert werden Emotionen in ethnologischen Forschungen der späten 1980er Jahre, die Gefühle sehr eng an Sprache koppeln und als eine Art Diskurs begreifen.¹³ Solche Modelle machen es möglich, nicht nur eine Geschichte der *Gefühlskontrolle* zu schreiben, sondern eine genuine Geschichte der Emotionen, von Gefühlen, die man früher hatte und heute nicht mehr kennt, von der Entstehung neuer Emotionen, und vom strategischen Einsatz von Emotionen als Teil einer geschichtsträchtigen Handlung.¹⁴

Dieser Ansatz leidet jedoch ebenfalls am Leib-Seele-Dualismus: In seiner Ablehnung des Paradigmas der »basic emotions« vernachlässigt er nun die Rolle des Körpers überhaupt.¹⁵ Das fühlende Subjekt ist im Kopf, der Körper bleibt ein ahistorischer, unkultureller Rest, ein Lieferant von diffuser Erregung ohne Sinngehalt.¹⁶ Wünschenswert wäre ein Modell, das das emotionale Erleben weder als im Wesentlichen physisch (wie bei Ekman) noch als im Wesentlichen mental (wie in der »appraisal theory« und im Diskursmodell) definiert. Hier sind Anregungen aus der Körperethnologie hilfreich, die darauf hinweisen, dass sich diese Ebenen gegenseitig formen.¹⁷ Mit einer Theorie

¹⁰ Über das umstrittene, von Ekman mitentwickelte SPOT-Programm an Flughäfen vgl. *Sharon Weinberger*: Airport Security: Intent to deceive? In: *Nature* 465 (2010), S. 412–415. Online: <http://www.nature.com/news/2010/100526/full/465412a.html> (Stand: 26.05.2010).

¹¹ Vgl. hierzu *Ruth Leys*: How Did Fear Become a Scientific Object and What Kind of Object Is It? In: *Representations* 110 (2010), S. 66–104.

¹² Vgl. z.B. die Arbeiten des Psychologen James R. Averill, etwa *ders.*: A Constructivist View of Emotion. In: Robert Plutchik/Henry Kellerman (Hg.): *Emotion. Theory, Research and Experience* 1 (1980), S. 305–339.

¹³ Siehe *Catherine Lutz*: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago 1988. Siehe auch *dies./Lila Abu-Lughod* (Hg.): *Language and the Politics of Emotions*. New York 1990.

¹⁴ Vgl. *Ute Frevert*: Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen? In: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009) S. 183–208.

¹⁵ *Pascal Eitler/Monique Scheer*: Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert. In: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), S. 282–313.

¹⁶ So die Grundannahme des klassischen Experiments von *Stanley Schachter* und *Jerome E. Singer*: *Cognitive, social, and physiological determinants of emotional states*. In: *Psychology Review* 69 (1962), S. 379–399.

¹⁷ Aus dieser sehr umfangreichen Literatur seien nur zwei exemplarische Titel genannt: *Nancy Scheper-Hughes/Margaret M. Lock*: *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*. In: *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1987), S. 6–41; *Margot L. Lyon/John M. Barbalier*: *Society's Body. Emotion and the »Somatization« of Social Theory*. In: Thomas J. Csordas (Hg.): *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge 1994, S. 48–67.

der Praxis lässt sich zudem argumentieren, dass Emotionen das vor dem Hintergrund einer gesellschaftlich geordneten Welt tun, die nicht weniger Anteil an der Formierung des Körpers und der Emotionen hat, als an Sprache und Kognitionen. Emotionen sind aus dieser Perspektive als Akte begreifbar, die sowohl Geist als auch Körper beanspruchen, d. h. sie sind weniger etwas, was wir *haben*, sondern etwas, was wir *tun*, eine Aktivität von Körper und Geist zugleich; man kann sie als Emotionspraktiken denken.¹⁸

Forschungspragmatisch heißt das, wenn man Emotionen sucht, dann sucht man nach den Praktiken, mit denen sie (als Emotionspraktiken) verbunden sind.¹⁹ Gefühle werden zum Beispiel in sich wiederholenden Körperpraktiken – Pierre Bourdieu spricht von den »Induktorenzustände[n] des Leibs«²⁰ – zustande gebracht. Akte des Benennens von Gefühlen sind ebenfalls wichtige Emotionspraktiken. Der Historiker William Reddy spricht hier von »emotives«, die einen sowohl konstativen als auch performativen Charakter besitzen: Die Worte »ich bin glücklich« oder »ich bin wütend« verursachen Veränderungen im körperlichen Erleben und Ausdruck, das Gefühl wird oft dadurch erst fühlbar oder es wird verstärkt.²¹ Diese Kapazität kommt in kulturellen Praktiken wie Trauerfeiern zum Einsatz, wo zuweilen erst im Austausch von Beileidsbekundungen oder im Zuhören der Grabrede die Tränen zu fließen beginnen.

Emotion als Praxis ist ebenfalls von Trainingseffekten abhängig. Wir beobachten also auch mehr oder weniger geübte Körper, und wir erleben den eigenen Körper als mehr oder weniger geübt. Die Ethnologin Tanya Luhrmann beschreibt beispielsweise in ihrer Untersuchung von Witchcraft-Anhängern im London der 1980er Jahre, wie sie im Laufe der Zeit, beim regelmäßigen Besuch der Treffen, allmählich gelernt hat, das zu fühlen, worüber die anderen gesprochen haben. Gleichzeitig aber weist sie auf die Bedeutung der »proclivity« hin, die Neigung, die Bereitschaft.²² Gefühle stellen sich nicht automatisch oder mechanisch über Körperpraktiken und Übung ein, wenn man den Willen nicht entsprechend kultiviert. Verweigert man die Bereitschaft, die Gefühle anzunehmen, können sie aus der Distanz erlebt und beobachtet werden – eine Disziplin, die sich ReligionsethnologInnen häufig aneignen.²³

¹⁸ *Monique Scheer*: Are Emotions a Kind of Practice (and Is That Why They Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: *History and Theory* 51 (2012), S. 193–220. Vor diesem Hintergrund werden hier die Begriffe »Gefühl«, »Emotion« und »Affekt« synonym verwendet, um deren historisch bedingte Innen-/Außen-Kodierung nicht zu reproduzieren. Siehe dazu *Monique Scheer*: Topographien des Gefühls. In: Ute Frevert/Monique Scheer/Anne Schmidt u. a.: *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt am Main, New York 2011, S. 41–64.

¹⁹ Hier sei noch einmal daran erinnert, dass Praktiken von Handlungen deutlich zu unterscheiden sind, siehe: *Andreas Reckwitz*: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), S. 282–301. Für eine ausführlichere Darstellung von verschiedenen Arten von Emotionspraktiken, vgl. *Scheer*, wie Anm. 18.

²⁰ *Pierre Bourdieu*: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main 1993, hier S. 128.

²¹ *William M. Reddy*: Sentimentalism and its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution. In: *Journal of Modern History* 72 (2000), S. 109–152. Vgl. ders.: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge/New York 2001.

²² *Tanya Marie Luhrmann*: What Counts as Data? In: *Davies/Spencer*, wie Anm. 2, S. 212–238, hier S. 228.

Siehe hierzu *Ann Taves*: Detachment and Engagement in the Study of »Lived Experience«.

²³ In: *Spiritus. A Journal of Christian Spirituality* 3 (2003), S. 186–208.

Eine praxistheoretische Auffassung von Emotionen baut auf der Erkenntnis auf, dass unsere Gefühle nicht nur uns gehören. Gemeinhin gelten die Emotionen als höchst privat, höchst individuell, geradezu als das, was uns als einzigartige Individuen ausmacht; aber dass sie sozialen Ursprungs sind in dem Sinne, dass wir ein Gefühlsvokabular und -repertoire vorfinden, in das wir hineinwachsen, das wir adaptieren und modifizieren, das hat Raymond Williams mit dem Begriff »structures of feeling« zum Ausdruck gebracht.²⁴ Zu diesen Strukturen kann man durchaus auch erblich vermittelte körperliche Prozesse zählen, die den emotionalen Akt mitbestimmen (etwa die Tränenproduktion als angeborene Fähigkeit). Solche Kapazitäten, die der Körper bereitstellt, setzen fühlende Subjekte sinnvoll ein, kultivieren sie in einer bestimmten Weise oder vernachlässigen sie in einem Grad, der sie fast zum Verschwinden bringen kann. Deshalb vermag ein »Affektprogramm« die Emotionen nicht vollständig zu erklären, denn solche Körperprozesse sind immer in kulturelle Praktiken eingebettet und individuell ausgestaltet. Neben den kulturell vermittelten Prozessen, neben Sprache und Habitus sowie einer gegebenen sozialen Situation, können auch andere Faktoren Emotionen strukturieren: die Umgebung, eine Landschaft, ein umbauter Raum, Lichtverhältnisse, Töne, Lärm, Musik usw. Die Effektivität der Struktur soll jedoch nicht als unmittelbar verstanden werden; auch hier ist emotionale Wirkung von Lernprozessen abhängig.

Mit dem praxistheoretischen Emotionsbegriff ist der methodische Zugriff einer, der nach Performanzen von Emotionen sucht – verbale, gestische, mimische Äußerungen – und diese als Emotionspraktiken entschlüsselt sowie historisch und sozial kontextualisiert. Für historische Fälle ist man auf schriftliche Äußerungen (»emotives«) angewiesen – d. h. die Ego-Dokumente, die in der historischen Emotionsforschung bereits bisher eine große Rolle gespielt haben – oder auf Beschreibungen von beobachteten Performanzen. Dritte-Person-Berichte sind manchmal die einzigen Quellen, die für eine Personengruppe zur Verfügung stehen.²⁵ Für manche Zeiträume existieren vielleicht auch Filmaufnahmen oder Photographien, die aber nicht deshalb als bevorzugte Quellen gelten sollen, weil sie angeblich *echte* Gefühle zeigen. Die Vorstellung, dass nur die Face-to-face-Situation Zugang zu *echten* Gefühlen verschaffen soll, ist der Effekt eines Diskurses, der den emotionalen Ausdruck als Reflex begreift und jede andere Erfahrungs- und Ausdrucksebene nicht zur Emotion selbst dazuzählt (sondern zur Interpretation, Display, Regulation usw.).

Emotionen als Praktiken zu begreifen, als (unter anderem) kommunikative Akte, zielt auf den Gefühlsausdruck nicht (nur) als objektiven Reflex ab, sondern als (durchaus automatisierte) Performanz, die nicht ohne Subjekt auskommt, die ja das Subjekt mitkonstituiert.²⁶ So wird die Frage der Authentizität der Emotionen ebenfalls eine nach der spezifischen emotionalen Praxis, nicht nach dem Wahrheitsstatus

²⁴ *Raymond Williams: Marxism and Literature.* Oxford 1977, S. 128–135.

²⁵ *Ira Spieker: Innenansichten. Zur Konzeptualisierung emotionaler Praxen in der historischen Forschung.* In: *Zeitschrift für Volkskunde* 104 (2008), S. 201–223.

²⁶ Vgl. hierzu *Scheer*, wie Anm. 18.

einer Emotion. Ob aufrichtig oder gespielt (oder, wie sehr oft, irgendetwas dazwischen), Emotionen erfüllen kommunikative Funktionen, die auch über Zeit und Raum stattfinden können. Die Lektüre oder visuelle Wahrnehmung von emotionalen Äußerungen auf Papier kann zu Anteilnahme oder Nachvollzug seitens der ForscherIn führen (oder nicht) – er/sie muss jedoch dabei die erinnerte Erfahrung an ein ähnliches Gefühl bemühen, um den Ausdruck mit körperlichen Informationen aufzufüllen. Das ist die Subjektivität, die jede Quellenlektüre begleitet und die reflektiert werden sollte. Möglicherweise kann die Teilnahme an ähnlichen emotionalen Praktiken gezielt gesucht werden, um diese subjektive Erfahrung zu bereichern, aber auch reflexiv im historischen Vergleich zu analysieren. Hierin läge ein möglicher Nutzen der Feldforschung für die Emotionsgeschichte, die ich im Folgenden am Beispiel eigener Forschungserfahrungen erläutern möchte.

Protestantische Glaubens- und Gefühlspraktiken

Im Rahmen eines Forschungsprojekts zu Emotionalität und protestantischer Glaubenspraxis frage ich danach, was deutsche Protestanten unter ›Gefühlen‹, speziell ›religiösen Gefühlen‹, verstehen, was sie tun, um solche Emotionen erleben zu können, und was diese Praxis für das Zustandekommen protestantischer Subjektivitäten bedeutet. Als kulturwissenschaftlich arbeitende Religionsforscherin bin ich in erster Linie an dem interessiert, was ›lived religion‹ genannt wird, d. h. an dem, was die Menschen im Zusammenhang mit ihrem Glauben *tun*, um die Beziehung zu den übermenschlichen Wesen oder Dimensionen, die fast jede Religion kennt, herzustellen, und wie sie die Existenz dieser jenseitigen oder übernatürlichen Realität erfahrbar machen. Gerade bei den vermeintlich rationalen Protestanten spielen Emotionen hierbei eine große Rolle. Sie sind der Kern des Konflikts zwischen den evangelischen Landeskirchen und einigen Freikirchen in Deutschland. Konflikte sind nützliche Gegenstände der Kulturforschung, weil sie Diskurse und Wissensordnungen zutage fördern. Kritik am emotionalen Stil einer Gruppe generiert ein Nachdenken über den eigenen Stil, u. U. mit Auswirkungen auf die Glaubenspraxis. Der Begriff, der zu einem erheblichen Teil die Diskurse und Konflikte organisiert, die mich in diesem Forschungsprojekt interessieren, ist der ›Enthusiasmus‹ oder die ›Schwärmerei‹. In dieser Begrifflichkeit spiegelt sich die protestantische Obsession mit Emotionen: die Bemühungen, gute und schlechte Emotionen voneinander zu unterscheiden und den richtigen Weg zwischen Überschwang und Gefühlskälte, zwischen Distanz und Engagement zu finden.

In meiner Untersuchung möchte ich zwei Momente hervorheben, in denen Konflikte über Emotionen in der religiösen Praxis besonders gut dokumentiert sind: das Kaiserreich (ca. 1880 bis 1910) und die heutige Zeit. Im dazwischenliegenden Jahrhundert waren die Herausforderungen, die die erwecklichen Bewegungen an die Landeskirchen stellten, weniger stark ausgeprägt – sei es durch eine Abnahme ihrer Mitgliederzahl oder durch die Ablenkung von der Wahrnehmung ihrer Aktivitäten aufgrund von

Diktatur und Kriegszeit. Seit den 1980er Jahren jedoch entwickelt sich wieder durch eine Abnahme der Kirchenmitglieder einerseits und des Zulaufs zur Charismatischen Bewegung und zu »new paradigm churches«²⁷ in Deutschland andererseits eine intensivere Diskussion über die Rolle der Emotionalität in der religiösen Praxis, sodass diese Phase – also die Gegenwart – auch interessante Quellen für die vorliegende Untersuchung bereitstellt.

Die Untersuchung eines Konflikts über Emotionsstile bedeutet, dass man sowohl Außen- als auch Innensicht der Akteure berücksichtigt, da sie sich gegenseitig bedingen. Die Texte, die darüber Auskunft geben, verweisen jedoch immer auf Praktiken, mit denen sie verbunden sind, aus denen sie gewissermaßen entstehen.²⁸ Die kritische Meinung über den »Anderen« baut auf Verhaltensroutinen auf, die als die »eigenen« gepflegt werden. Will sagen: Kritik hat eine körperliche Seite, vielleicht gerade im Konflikt über Emotionsstile. Man erlebt am und mit dem eigenen Leib bestimmte religiöse Gefühle als *fremd* oder problematisch. Deshalb erschien es mir notwendig, nicht nur die Kritik als Diskurs zu untersuchen, sondern auch die divergierende Glaubens- und Emotionspraxis der jeweiligen Gruppen. Für das 19. Jahrhundert muss ich dazu auf schriftliche und bildliche Quellen zurückgreifen; für die Gegenwart spielen solche Quellen auch eine wichtige Rolle, aber ich habe auch die Möglichkeit, mit dem eigenen Körper als Forschungsinstrument die Emotionsstile verschiedener protestantischer Gemeinden zu untersuchen und weitere Quellen über Gespräche mit Akteuren zu generieren. Die Frage ist: In welchem Verhältnis stehen diese beiden Forschungsmodi zueinander? Darf man sie überhaupt in einer Untersuchung kombinieren, oder sprengt das den zulässigen Rahmen vom üblichen kulturhistorischen und kulturwissenschaftlichen »Quellenmix«?

Als mehrfache Outsiderin (im Südwesten der USA aufgewachsen, in einem evangelikalen Umfeld katholisch erzogen) bot die Feldforschung für mich persönlich den Vorteil einer »Minisozialisierung« in die religiöse Kultur, mit der ich mich über einen längeren Zeitraum beschäftigen wollte. Das Befremden musste ich hier nicht erst erzeugen, um einen ethnographischen Blick entwickeln zu können; der Gegenstand war mir von vornherein nicht vertraut. Mein Wissen vom deutschen Protestantismus war vor allem angelesen und die Untersuchung wäre mit Sicherheit anders ausfallen, hätte ich keine Erfahrungen in Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen gemacht. Sie beeinflussen meine Lektüre der historischen Quellen: Ich möchte behaupten, sie haben sie vertieft und nuanciert, auch wenn mir stets bewusst gewesen ist, dass das, was ich in evangelischen Kirchen in Stuttgart beobachte, nicht einmal für ganz Deutschland repräsentativ, geschweige denn in irgendeiner Weise direkt auf den Protestantismus des Kaiserreichs übertragbar ist. Aber das ist bei HistorikerInnen, die

²⁷ Zu »new paradigm churches« vgl. *Donald E. Miller: Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millennium.* Berkeley 1997.

²⁸ Vgl. die Überlegungen von *Andreas Reckwitz: Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation.* In: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung.* Frankfurt am Main 2008, S. 188–209.

über die eigene Konfession arbeiten, auch nicht anders. Sie lesen ihre Quellen auch vor dem Hintergrund eigener Religionspraxis. Inwiefern sie diese als maßgebend für ihre Arbeit betrachten, wird nicht immer dargelegt (möglicherweise gibt es KollegInnen, die glauben, es kann ohnehin nur jemand, der in der Konfession aufgewachsen ist, eine hermeneutisch angelegte konfessionelle Kirchengeschichte wirklich gut schreiben). Jedenfalls bringen auch HistorikerInnen ›Felderfahrungen‹ (im Sinne von subjektiv Erlebtem) zur Lektüre ihrer Quellen mit, nur schreiben sie für gewöhnlich keine Forschungstagebücher. Der Vorteil der Feldforschung für die Emotionsgeschichte wäre also ggf. die ›Minisozialisierung‹, aber vor allem die Übertragung ethnologischer Standards der Reflexion über die eigene soziale Positionierung und Herkunft, d. h. über die persönlichen Erfahrungen und Eigenschaften, die sich auf die Generierung/Selektion und Interpretation von Daten auswirken.²⁹

Multi-sited ethnographies entlang der Zeitachse

Dass die empirische Kulturwissenschaft nicht ausschließlich, nicht einmal vor allem, mit Feldforschungsmethoden, sondern auch und mindestens genauso intensiv historisch arbeitet, war lange Zeit selbstverständlich. Als in den 1980er Jahren manche HistorikerInnen die Ethnologie als Orientierungsdisziplin entdeckten und daraus die Konzepte der Historischen Anthropologie und Mikrogeschichte entwickelten, konnten die VolkskundlerInnen das nicht nur als Wiederholung ihrer eigenen Untersuchungsmodi verstehen, sondern sogar bemängeln, dass die historischen FachkollegInnen dabei reichlich unkritisch voringen.³⁰ In der Volkskunde hatte man nicht nur schon lange auf die Geschichte ›von unten‹ geschaut, sondern darüber hinaus geschichtliches Material mit (mehr oder weniger ethnographischen) Daten aus der Gegenwart in Beziehung gesetzt. Dies geschah freilich in der frühen Volkskunde unter der Annahme einer weitgehenden Ahistorizität des Volkslebens. Es wurde deshalb nicht problematisiert, volkskundliche Gegenstände ›in Geschichte und Gegenwart oder ›damals und heute‹ zu betrachten, weil sie ohnehin als im Kern zeitlos begriffen wurden. Das Tradierte, Hauptgegenstand des Faches, beinhaltete immer Geschichte, es kam aus der Vergangenheit und bewahrte es in der Gegenwart. Aus der berechtigten

²⁹ Dass ein Forschungstagebuch auch bei historischer Forschung ohne teilnehmende Beobachtung möglich und nützlich ist, hat Kaspar Maase gezeigt. Ich schließe mich aber auch ausdrücklich seinem Appell an, zwischen selbstreflexiver Untersuchungsmethode und Darstellungsweise zu unterscheiden und die LeserInnen nicht mit den Inhalten des Forschungstagebuchs übermäßig zu behelligen. Vgl. *Kaspar Maase: Das Archiv als Feld? Überlegungen zu einer historischen Ethnographie*. In: Katharina Eisch/Marion Hamm (Hg.): *Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 93)*. Tübingen 2001, S. 255–271, hier S. 257.

³⁰ Vgl. hierzu *Herman Roodenburg: European Ethnology between History and Anthropology: The Uses of a Performance Perspective*. In: Andreas Hartmann/Silke Meyer/Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Historizität Vom Umgang mit Geschichte (= Münsteraner Schriften zur Volkskunde/Europäischen Ethnologie, 13)*. Münster u. a. 2007, S. 139–148.

Kritik an dieser Haltung scheint aber inzwischen eine besondere Abneigung gegen die Vermischung von Vergangenheit und Gegenwart erwachsen zu sein.³¹

Das Resultat: In den letzten Jahrzehnten sind volkskundlich-kulturwissenschaftliche Arbeiten vor allem *entweder* historisch *oder* aber gegenwartsorientiert. Die Debatte, die wir momentan im Fach zum Nebeneinander von historischer und ethnographischer Forschung beobachten können,³² wird vor allem über die Verbindung von historischen und gegenwartsorientierten Perspektiven innerhalb des Fachs geführt. Es wird dabei kaum über das Nebeneinander von Quellen- und Feldforschung in einer Untersuchung diskutiert oder darüber nachgedacht – vielleicht, weil das auch relativ selten geschieht. Wenn man die Forschungsprojekte im Fach anschaut, dann befinden sie sich entweder auf der einen oder auf der anderen Seite einer scheinbar sehr hohen Mauer, die die Grenze markiert zwischen dem, was als »historisch« gilt, weil nicht direkt beobachtbar, und dem, was als »ethnographisch« gilt, weil es während des Forschungsprozesses stattfand und beobachtet werden konnte.

Die Mauer zwischen Geschichte und Ethnologie ist nicht umsonst wahrnehmbar. Das hat disziplingeschichtliche Hintergründe, galten diese Fächer bis Mitte des 20. Jahrhunderts doch als unvereinbar, geradezu als Gegensätze³³: Geschichte war eine Von-bis-Disziplin, studierte alles, was mit Zeit zu tun hatte, Prozesse der Veränderung, Ereignisse, die alles verändert haben, Entwicklungen. Die Ethnologie auf der anderen Seite studierte »primitive Kulturen«, die angeblich keine Geschichte hatten, bei denen alles seit unzähligen Generationen gleich geblieben war, zumindest in der Vorstellung der Ethnologen, die deshalb das Statische betonten: Strukturen und Funktionen dieser gesellschaftlichen Einzeiler. Veränderungen, etwa durch das Eindringen der Kolonialmächte, galten da eher als Störfaktor. Erst ab der Mitte des 20. Jahrhunderts näherten sich diese Fächer zunehmend an. Historical anthropology ist nicht nur zum Überbegriff für Mikro-, Alltags-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte geworden, sondern ist auch ein Begriff für eine außereuropäische Ethnologie, die historisch arbeiten will – wie dies beispielsweise sehr einflussreich von John und Jean Comaroff formuliert worden ist.³⁴ Bis dahin hatte die Mauer zwischen den Fächern aber auch methodische Gründe: Wer Standards für wissenschaftliche Güte in der historischen Forschung anhand der Homogenität der Quellen setzt, wird wohl die Kommensurabilität

³¹ Vgl. Katharina Eisch/Andrea Hauser: Erkundungen und Zugänge. Wie man zu Material kommt. Thesen und Diskussionspunkte. In: Klara Löffler (Hg.): Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Wien 1998 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, 20). Wien 1998, S. 61–67; auf S. 61 sprechen die Autorinnen gar von »Abschottung«.

³² Anstelle einer Auflistung der vielen Diskussionsbeiträge sei auf die zusammenfassende Darstellung hingewiesen bei: Jens Wietschorke: Historische Ethnografie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 106 (2010) S. 197–224, hier S. 203–205.

³³ Siehe die klassische Darstellung des Gegensatzes zwischen »anthropologyland« und »historyland« in: Bernard Cohn: History and Anthropology. The State of Play. Comparative Studies in Society and History 22 (1980), S. 198–221.

³⁴ John Comaroff/Jean Comaroff: Ethnography and the Historical Imagination. Boulder 1992, S. 18–31. Hierfür werden auch die Begriffe »anthrohistory« oder »Ethnohistoric« verwendet.

von historischen und ethnographischen Daten besonders in Frage stellen. Setzt man sich mit der Verbindung von Archiv- und Feldforschung also nicht dem Vorwurf des methodischen Eklektizismus aus?

Die Debatte in den volkswkundlichen Fächern um die Vereinbarkeit historischer und ethnographischer Forschungsmodi dreht sich u. a. um den Stellenwert des ›Dagewesenseins‹ – eine seit der Abgrenzung von der Lehnstuhl-Ethnologie des 19. Jahrhunderts wichtige Autorisierungs- und Legitimierungspraxis der Ethnologie. Beispielsweise argumentiert Brigitta Schmidt-Lauber: »Feldforschung ist und bleibt eine Praxis der andauernden Lokalisierung [...]; sie setzt immer, in jeder Form, Ortsbezug im Sinne physischer Gegenwart und unmittelbarer, teilnehmend beobachtender Anwesenheit des Forschenden sowie Vertrautwerden mit konkreten lokalen Zusammenhängen voraus.«³⁵ Hier und in vielen anderen Texten wird die Metapher des ›Eintauchens‹ immer wieder verwendet, um ein »physisch wie mental intensives Einlassen auf alltägliche Lebenswelten« zu beschreiben.³⁶ Die vielen Versuche historisch arbeitender KollegInnen im Fach, auf die Gemeinsamkeiten zwischen Feld- und Archivforschung hinzuweisen bzw. sich für die Anerkennung der historischen Forschung als genuin ethnographisch einzusetzen, wirken leicht defensiv und vermögen letzten Endes oft nicht zu überzeugen.³⁷ Dabei ließen sich auch überzeugende Argumente dafür anführen, weshalb das ›Eintauchen‹ nicht immer den gewünschten Erkenntnisgewinn bringt, dass die historische Distanz wünschenswert sein kann.³⁸

Keine Frage: Die Erforschung der Kultur kann sich nicht in Feldforschung erschöpfen. Das wissen (Kultur-)HistorikerInnen genauso wie EthnologInnen von Europa und Außereuropa. Die Kulturanalyse bedarf der historischen Kontextualisierung, am besten nicht als oberflächliche ›Vorgeschichte‹, sondern als Tiefenanalyse. Denn auch und gerade in einer praxistheoretisch inspirierten Kulturwissenschaft hat die Feldforschung nicht nur für die historische Forschung einen Nutzen, sondern auch umgekehrt – die historische Forschung kann den Blick und das Verständnis für das gegenwärtig Beobachtbare schärfen. Das kann arbeitsteilig im Fach geschehen, indem es entweder historische oder gegenwartsorientierte Einzeluntersuchungen gibt. Aber zuweilen kann es eine Fragestellung erfordern, diese Zugänge in einer Untersuchung zu vereinen.

Skepsis in Bezug auf die Kommensurabilität historischer und ethnographischer Daten liegt in der Behauptung einer Grundverschiedenheit, die vielleicht nur graduell ist. Ob in der Untersuchung von alten Text- und Bildquellen oder in der Beobachtung

³⁵ Brigitta Schmidt-Lauber: Orte von Dauer. Der Feldforschungsbegriff der Europäischen Ethnologie in der Kritik. In: Beate Binder/Thomas Hengartner/Sonja Windmüller (Hg.): Kultur – Forschung. Zum Profil einer volkswkundlichen Kulturwissenschaft. Berlin 2009, S. 237–259, hier S. 250.

³⁶ Ebd., S. 251.

³⁷ Vgl. ebd., S. 253.

³⁸ Siehe hierzu das jüngst erschienene Themenheft: Jaap den Hollander/Herman Paul/Rik Peters (Hg.): Historical Distance: Reflections on a Metaphor. In: History and Theory 51 (2011).

von Handlungen vor Ort, die in eine Eigenproduktion von Text und Bild mündet bzw. der Herstellung von Texten im Dialog mit GesprächspartnerInnen: Beide Arten von Forschenden arbeiten im Endeffekt hermeneutisch mit Texten und mobilisieren erinnerte Erfahrungen, um das Gelesene mit dem gefühlten ›Überschuss‹ zu ergänzen, den physisches Erleben produziert.³⁹ Im einen Fall muss man vorlieb nehmen mit dem, was man im Archiv finden kann, im anderen kann man noch nachhaken oder sich ein eigenes Bild machen. Historische Quellen sind also in gewisser Weise fragmentarischer als ethnographische Daten. Andererseits stehen in Archiv- und Bibliotheksbeständen meist Quellen aus einem viel längeren Zeitraum zur Verfügung als man sich für eine Feldforschung Zeit nehmen kann – die Feldforschung ist verglichen damit lediglich eine Momentaufnahme.

In beiden Fällen sollen die Texte im Kontext verstanden werden. Hierin liegt ein weiterer Unterschied, denn der Kontext – so könnte man meinen – lässt sich anders und besser im Feld erarbeiten als im historischen Fall. Ich vermute, dass man gerade im Fall der ›native anthropology‹ meint, den Kontext ohnehin ziemlich gut zu kennen, was die Sache viel einfacher macht, als wenn man nebenher noch sehr viel lesen, hören, sehen muss, um die Erfahrung der Feldimmersion zu simulieren.⁴⁰ Möglicherweise bleibt auch in diesem Fall der historische Zugang fragmentarischer. Aber es wäre ein Fehler, mit der romantischen Metapher des ›Eintauchens‹ die Feldforschung als ›unmittelbare Erfahrung‹ zu begreifen, während die Quellenlektüre *nur* eine vermittelte Auskunft über die Vergangenheit darstellt. Auch die zeitgleich erlebte Erfahrung ist vermittelt, denn jede Wahrnehmung ist nur intelligibel, wenn sie durch kulturell zur Verfügung gestellte Kategorien eingeordnet und interpretiert wird.⁴¹ Lioba Keller-Drescher weist ebenfalls auf »den kleinen, graduellen Unterschied« zwischen gegenwartsorientierter und historischer Forschung hin, die sich erkenntnistheoretisch jedenfalls »auf Augenhöhe« befinden.⁴²

Wenn man den praxisorientierten Blick sowohl auf historische Quellen als auch auf Gegenwärtiges richten kann, stellt sich für mich die Frage, ob nicht über diese Einheit des theoretischen Zugangs die Untersuchung von Vergangenem und Gegenwärtigem unter einer gemeinsamen Fragestellung gerechtfertigt wäre. Man kann es auch als eine »multi-sited ethnography« denken, im Sinne von George Marcus, der darauf hinweist, dass für die diversen Forschungsorte unterschiedliche Methoden

³⁹ Auf den Begriff ›Überschuss‹ an dieser Stelle brachte mich ein Gespräch mit Kaspar Maase, dem ich dafür danke. Ich möchte den Begriff nicht zu sehr von der psychoanalytischen Theorie her überfrachtet sehen, jedoch scheint er mir gut zum Ausdruck zu bringen, was sich im Bereich der Empfindung im Körper und Kopf abspielt, wenn man schriftliche Aufzeichnungen (von einem selbst oder von einer anderen Person) liest und interpretiert.

⁴⁰ Rolf Lindner: Spür-Sinn. Oder: Die Rückgewinnung der »Andacht zum Unbedeutenden«. In: Zeitschrift für Volkskunde 107 (2011), S. 155–170.

⁴¹ Hierzu der locus classicus: Joan Scott: The Evidence of Experience. In: Critical Inquiry 17 (1991), S. 773–797.

⁴² Lioba Keller-Drescher: Die Fragen der Gegenwart und das Material der Vergangenheit. Zur (Re-) Konstruktion von Wissensordnungen. In: Hartmann/Meyer/Mohrmann, wie Anm. 30, S. 57–68, hier S. 62.

notwendig sein könnten (in diesem Fall Feld- und Archivmethoden), und dass man an verschiedenen Orten mit unterschiedlicher Tiefe forschen kann: »Multi-sited ethnographies inevitably are the product of knowledge bases of varying intensities and qualities.«⁴³ Es werden Schlaglichter auf ein Phänomen in zwei (oder mehr) abgrenzbaren Zeiträumen geworfen, die durch die Überlieferung von Diskursen und Praktiken miteinander verbunden sind. Man kann die Beziehung zwischen ihnen auch genealogisch im Sinne Foucaults begreifen,⁴⁴ d. h. die Herkunft der heute beobachtbaren Diskurse und Praktiken feststellen, ohne sie von dort aus gänzlich zu interpretieren. Man kann zwei Zeiträume auf Kontinuitäten und Zäsuren abklopfen, ohne den früheren Zeitraum zur ›Vorgeschichte‹ der Gegenwart zu degradieren, sondern ihn als eigenständigen kulturellen Handlungsraum begreifen, der signifikante Verbindungen zu einem anderen hat.

Multi-sited ethnographies entlang der Zeitachse sind auch nicht als Vergleich gedacht, wenn auch der Vergleich eine Rolle in der Präzisierung der Verbindungen zwischen den Orten spielt: »In projects of multi-sited ethnographic research, de facto comparative dimensions develop [...] as one maps an object of study and needs to posit logics of relationship, translation, and association among these sites.«⁴⁵ Die Logiken sind im Falle der Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart so sehr überfrachtet (Ursprung, Herkunft, Erbe), dass es hier auch darum gehen müsste, die jeweiligen Orte in ihrer Eigenart aufrechtzuerhalten. Aber gerade wenn die Vergangenheit, die erforscht wird, nicht weiter zurückliegt als etwa die Großeltern-Generation,⁴⁶ erlänge man schon einem radikalen Partikularismus, würde man die Verbindung zur Gegenwart rigoros ablehnen.

Vergangene/gegenwärtige Gefühle

Eine kulturwissenschaftliche Emotionsgeschichte muss nicht (nur) Objekte in der Vergangenheit erforschen. Die ›Geschichte‹ in ›Emotionsgeschichte‹ steht m. E. nicht für einen Zeitraum, für eine zu erforschende Vergangenheit, sondern verweist auf die grundsätzliche Historizität von Emotionen, die durch ihre Kulturgebundenheit

⁴³ *George Marcus*: Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: *Annual Reviews in Anthropology* 24 (1995), S. 95–117, hier S. 100. Ich vermeide hier den Begriff ›multi-temporal ethnography‹, der sich anzubieten scheint, aus zwei Gründen. Zum einen hat *Sharon MacDonald* »multi-temporal practices« im Sinne von Erinnerungspraktiken verwendet (*Sharon MacDonald*: Trafficking in History: Multitemporal Practices. In: *Anthropological Journal on European Cultures* 11 [2001], S. 93–116); zum anderen verbindet man »multi-temporal ethnography« bereits mit einer Forschungspraxis, die mehrere Feldbesuche am gleichen Ort über einen längeren Zeitraum verteilt. Ich möchte jedoch die Variabilität der Methoden betonen, die nötig werden, wenn man an verschiedenen Orten forscht, wie im Falle der ›multi-sited ethnography‹. Wenn ich die Spezifität des historischen Kontexts ernst nehme, dann muss ich in meiner Untersuchung das Stuttgart des 19. Jahrhunderts als einen anderen Ort begreifen als das des 21. Jahrhunderts.

⁴⁴ *Michel Foucault*: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Ders.: *Von der Subversion des Wissens*. München 1974, S. 83–109.

⁴⁵ *Marcus*, wie Anm. 43, S. 102.

⁴⁶ Vgl. *Maase*, wie Anm. 29, hier S. 257.

entsteht. Wenn man Emotionen praxistheoretisch konzipiert als etwas, was Menschen tun, was beobachtbar und strukturiert ist, besitzen sie sowohl in historischen Quellen (als schriftlich ausgeführte verbale Akte, aber auch Aussagen über Geschehen) als auch in Textprodukten der Gegenwartsforschung einen vergleichbaren epistemologischen Status. Die Feldforschung könnte gerade für eine historische Untersuchung, die auf die Emotionen, auf Emotionalitäten oder ›sensibilities‹ abzielt, besonders von Nutzen sein – nicht nur, damit man bisher unvertraute emotionale Erfahrungen kennenlernen kann, um den Blick auf die historischen Quellen gezielt im Sinne eines tieferen Verständnisses zu beeinflussen, sondern auch, um die historische Spezifität vergangener Gefühlspraktiken durch Kontrasterfahrungen in der Gegenwart zu unterstreichen. Anstatt dass die feldforschende Erschließung gegenwärtiger Emotionskonzepte und -praktiken per se die Gefahr einer anachronistischen Rückprojizierung in sich birgt, könnte sie dagegen vorbeugen, weil sie eine stärkere Reflexion über Kontinuität und Wandel in den Gefühlserfahrungen fördert.

In der Debatte darüber, was uns Menschen als Spezies verbindet, was ›universal‹ sein könnte, stehen die Emotionen weit oben auf der Liste: Die negativen Gefühle, Trauer, Leiden, sie können doch überall nachempfunden werden und Mitleid erzeugen; das Lächeln scheint doch universal zu sein, und sich gemeinsam zu freuen ist doch eine Möglichkeit der Kontaktaufnahme und Verständigung, die immer funktioniert. Warum sollten Gefühlsäußerungen, ob sie in einem lebenden Gesicht oder in historischen Bildern und Texten wahrgenommen werden, nicht ohne Weiteres verstehbar sein? Die Historisierung der Gefühle, die Partikularisierung der Emotionen anderer Zeiten und Kulturen, droht diese Brücke abzureißen oder sie zumindest als Illusion zu entlarven, und das bereitet ein tiefes Unbehagen, mit dem sich sowohl HistorikerInnen als auch EthnologInnen herumschlagen müssen. Letzten Endes aber haben beide auch das gleiche Ziel in diesem Hin- und Herpendeln zwischen Differenz und Gemeinsamkeit – einer allzu naiven Verständigung vorzubeugen und stattdessen ein tieferes Verständnis zu ermöglichen.

Prof. Dr. Monique Scheer (Juniorprofessorin)
Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft
Eberhard Karls Universität Tübingen
Burgsteige 11 (Schloss)
72070 Tübingen
monique.scheer@uni-tuebingen.de