

Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation

Autor(en): **Roth, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **91 (1995)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-117939>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation*

Von Klaus Roth

I.

Der bereits 1937 in einem Zeitschriftentitel verwendete¹ und 1955 auf dem internationalen Volkskundekongress in Arnhem vorgeschlagene Name EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE sollte nicht nur die vielfältigen und z.T. belasteten Fachbezeichnungen («Volkskunde», «Folklore», «Ethnographie» u. a.) ersetzen und eine europaweit einheitliche Fachbezeichnung bieten, sondern das Fach auch im grösseren Rahmen der ethnologischen Wissenschaften verorten (cf. Lutz 1970: 29; Hauschild 1982: 11). EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE hat seither in einigen europäischen Ländern, vor allem in Skandinavien, als Fachbezeichnung eine gewisse Bedeutung erlangt (cf. Stoklund 1972, 1981), erscheint als Fachname in mehreren Einführungen (Svensson 1973, Weber-Kellermann 1985, Brednich 1988) und ist im deutschen Sprachraum – trotz einer früheren Scheu (cf. Lutz 1970) – zur Benennung einiger Institute (Marburg, Frankfurt, Münster, Innsbruck, Wien, Berlin) gewählt worden. 1967 wurde die Zeitschrift «Ethnologia Europaea» gegründet und bald darauf erschienen mehrere Zeitschriften mit analogen Namen². Freilich: verdrängt hat der neue Name die alten Fachbezeichnungen bis heute keineswegs.

Der Name EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE sollte nach den Erfahrungen des Nationalismus in vielen europäischen Ländern darüber hinaus aber auch einen Perspektivenwechsel signalisieren. Die Volkskunde (bzw. Folklore oder Ethnographie) war im 19. Jahrhundert entstanden – und hatte ihre Legitimation erhalten – als eine «Wissenschaft vom eigenen Volk» (Lutz 1970: 27f). Stand bei der Volkskunde das Interesse an der Erkundung, Darstellung, Pflege und vielfach auch Überhöhung der *eigenen*, der «nationalen» (bäuerlichen) Kultur im Zentrum, so war es der Völkerkunde von Anbeginn um die Erforschung *fremder*, und das hiess: aussereuropäischer schriftloser Kulturen gegangen. Die benachbarte, die europäische Fremde und die kulturelle Vielfalt des Kontinents blieben bei dieser Aufgabenteilung der Fächer ausgespart im Vertrauen darauf, dass jedes Land seine Kultur als *eigene* erforschen werde und dafür wohl auch am besten gerüstet sei. EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE sollte eben diese Lücke schliessen und Europa als Ganzes zum Gegenstand ethnologischer Forschung machen. Heute, 40 Jahre nach dem Kongress in Arnhem, ist es Zeit, Bilanz zu ziehen und zu fragen, was EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE eigentlich bedeutet, welches heute ihre Beziehung zu Volks- und Völkerkunde ist und ob sie die in sie gesetzten Erwartungen erfüllt hat – oder ob Leopold Kretzenbachers ernüchternder Satz von der «vorerst nur als Wunschbild vor uns schwebenden, noch nicht erreichten *Ethnologia Europaea*» noch immer zutreffend ist (Kretzenbacher 1986: 3).

II.

Was also bedeutet EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE? Allgemeine Übereinstimmung dürfte darüber bestehen, dass EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE mehr und anderes meint als «Ethnologie in Europa» und dass es ihr nicht darum gehen kann, ganz Europa als einheitlich und «eigen» dem «fremden» Aussereuropa gegenüberzustellen. Doch darüber hinaus besteht, so scheint es, wenig Konsens. Stattdessen ergeben sich aus den vielfältigen Äusserungen recht divergente Auffassungen, die mir zu einigen kritischen Fragen Anlass geben.

■ Ist die Bezeichnung EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE lediglich so etwas wie ein Synonym für die alten Namen, ein schmuckes Etikett für die bekannten («volkskundlichen», «ethnographischen») Inhalte? Manche Bücher, die den Namen im Titel führen, weisen in ihren Inhalten kaum eine erkennbare europäische Perspektive auf (cf. Brednich 1988, Bimmer 1983 u. a.).

■ Oder hat sich EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE zu einem bloss additiven Sammelbegriff für die unverändert nationalen «europäischen Volkskunden» (Niederer 1970: 46; Lutz 1970: 28) entwickelt?

■ Geht es vielleicht bei der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE nur darum, die disparaten nationalen Forschungsansätze und Methoden zu vereinheitlichen, um «a uniform European folklife research in systematic form» zu schaffen und dadurch «the need of a systematic cooperation within ethnology» zu befriedigen (Erixon 1967: 5)? Erschöpft sie sich also darin, allein auf der Ebene des Wissenschaftsdiskurses ein Forum zu bilden für den europäischen Erfahrungsaustausch und zur Abstimmung von Theorien und Methoden auf Tagungen und Kongressen, in Zeitschriften und Sammelbänden? Haben diese «Verklammerungen ... die in der Geschichte einmal massgebende nationale Ausrichtung der Volkskunden» wirklich überwunden, wie Wiegmann (1977: 10) optimistisch meinte?

■ Ist EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE eine auf den Forschungsraum Europa ausgerichtete regionale Untergliederung der *Völkerkunde* bzw. Ethnologie, vergleichbar der Ethnologie anderer Kontinente? Ist sie damit eine Wissenschaft, die sich primär dem jeweils *Fremden* in Europa zuwendet? In diese Richtung scheint die Gründung einer «Kommission für Europäische Ethnologie» in der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde im Jahre 1993 zu weisen, mit der der für den deutschen Sprachraum spezifische «dualistische Horizont» (Giordano 1984: 83), die scharfe Trennung zwischen Volks- und Völkerkunde vielleicht aufgehoben werden könnte.

■ Oder ist sie, im Gegensatz dazu, die «Ethnologie Europas», also eine in ihren Ansätzen und Methoden eigenständige und die Spezifik des Kontinents in den Mittelpunkt stellende Wissenschaft der *europäischen* Kulturen in ihrer Eigenart, Vielfalt und Gesamtheit? Ein solcher den Sonderweg Europas betonender Zugang scheint – vor allem in der Entwicklungs- und Modernisierungsdiskussion (cf. Senghaas 1982) – verbreitet zu sein; für die EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE birgt er freilich die Gefahr des Eurozentrismus und der Überhöhung der eigenen, «zivilisierten Welt» (Giordano 1984: 84). Die Volkskunde hätte wahrlich schlecht aus der

Geschichte gelernt, wenn sie als EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE den Nationalismus von einst (cf. Gerndt 1995) ersetzt durch einen «europäischen Nationalismus».

■ Oder ist nicht EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE ihrem Wesen nach eine *komparatistische* Wissenschaft, eine «Vergleichende Ethnologie Europas» und vor allem eine Wissenschaft der Kulturbeziehungen und -strömungen in und nach Europa sowie der Interdependenzen und Interaktionen zwischen seinen Gruppen und Völkern?

■ Beinhaltet also EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE primär die Sicht auf die *eigene* Kultur oder in demselben Masse auch die Sicht auf die *anderen* Kulturen in Europa, die der Nachbarvölker und Minderheiten ebenso wie die der entfernteren Völker und Gruppen? Ist sie also eine Wissenschaft sowohl des Eigenen als auch des Fremden bzw. der Beziehungen zwischen Eigenem und Fremdem, der Selbstsuche und der Fremderfahrung, der Innensicht und der Aussensicht?

Bevor wir uns aber der Standortbestimmung der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE zuwenden, muss zunächst einmal, um nicht mit einer Unschärfe zu beginnen, gefragt werden, welches Europa in welchen Grenzen der Untersuchungsraum des Faches ist. Ist dieser *geographisch* definiert und erstreckt sich im Osten bis zum Ural und Kaukasus und im Südosten bis zum Bosphorus? Oder ist er *kulturell* definiert und umfasst alle «drei historischen Regionen Europas» (Szücs 1990) bzw. Kulturkreise (Axt 1993) oder «civilizations» (Huntington 1993)? Gehören also der sich selbst oft als ausserhalb «Europas» empfindende Balkan (Roth 1988) und Armenien mit dazu? Und wie steht es mit der Türkei oder den auf europäische Besiedlung und Kolonisation zurückgehenden Kulturen in Nord- und Südamerika, in Südafrika, Australien und Sibirien? Mir scheint, dass hier noch einiger Klärungsbedarf besteht.

EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE sollte nicht nur nationale Grenzen und Begrenzungen überwinden, sondern nach der Intention der Gründungsväter auch den Blick öffnen für das Neben- und Miteinander der europäischen Völker und die Wechselbeziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden, sollte explizit die «nahe Fremde» einbeziehen. Mit dem Namen EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE verband sich damit im Grunde ein Paradigmenwechsel des Faches von einer narzisstisch auf die Beschäftigung mit dem Eigenen ausgerichteten Volkskunde hin zu einer das Fremde stets mitreflektierenden Ethnologie. Das im Namen enthaltene Programm und sein Anspruch, so die These dieses Beitrags, ist aber bislang nur ansatzweise eingelöst worden. Wenn wir der Ansicht sind, dass dieses Programm einer EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE sinnvoll und notwendig ist (und ich bin dezidiert dieser Ansicht), so ergeben sich einige Fragen, Fragen nach der Spezifik der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE, nach ihren Zielen und Methoden. Wichtig ist aber auch die Frage nach den Gründen dafür, warum sie bisher nicht genügend Akzeptanz gefunden hat. Was also sollten die Aufgaben und Ziele einer Kulturwissenschaft sein, die sich EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE nennt – und was müsste getan werden, um diese Ziele zu erreichen?

Wenngleich Europäische Ethnologen bereits etliche übernationale, gesamteuropäische und kulturvergleichende Projekte erfolgreich durchgeführt und sich der

Kultur anderer europäischer Regionen zugewandt haben, so müssen wir doch konstatieren, dass die übergrösse Mehrheit von ihnen sich in «ethnozentrischer Befangenheit» (Niederer 1970: 46) nahezu ausschliesslich mit der *eigenen* Kultur und ihren regionalen und sozialen Teilkulturen befasst, also weiterhin Volkskunde, Ethnographie oder Folkloristik in den Grenzen nationaler Staaten, Sprachen und Kulturen betreibt. Sie tun dies fast ausschliesslich aus der – auf die Nationalkultur bezogen – kulturellen Innensicht, aus der *emischen* Perspektive³. Die Notwendigkeit und Berechtigung einer Erforschung der eigenen Kultur aus der Binnenperspektive ist unbezweifelt, dient diese Forschung doch ganz wesentlich dem Verstehen und dem Verstehbarmachen der eigenen Kultur in ihrer Komplexität und ihrem dynamischen Wandel (cf. Stoklund 1972: 11); die meisten europäischen Volkskundler haben zudem in der Erforschung der eigenen Kultur und ihrer Teilkulturen ihre eigentliche Kompetenz. Volkskunde als Wissenschaft der eigenen (Alltags)Kultur ist notwendig und legitim – solange sie nicht zu nationaler Überhöhung, zur Mystifizierung der eigenen Kultur und Geschichte und zur Glorifizierung des eigenen «Volkstums» beiträgt.

Die Beschäftigung mit der eigenen Kultur kann für die EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE jedoch nur *ein* Aspekt, kann nur eine Ausgangsbasis für das kulturelle Verstehen sein. Denn zur eigenen Kultur gehört stets auch die Fremderfahrung, die Begegnung mit und die Verarbeitung von kultureller Differenz: Das *Fremde im Eigenen* begegnet uns bereits in Form von unterschiedlichen regionalen, konfessionellen und sozialen Teilkulturen, doch darüber hinaus ist der direkte Nachbarschaftskontakt mit ethnischen Minderheiten und anderen Völkern, mit sprachlicher oder kultureller Fremdheit ein konstituierendes Element der historischen Erfahrung Europas, zumindest in grossen Teilen des Kontinents. Erinnerung sei zum einen an die grossen historischen Vielvölkerstaaten und die heutige Europäische Union, zum andern an die zahlreichen ethnisch-kulturellen Mischgebiete sowie die heutigen Länder mit verschiedenen Sprachen oder Kulturen (Belgien, Finnland, Rumänien, Schweiz u. a.). Seit Jahrhunderten sind zudem Fremde, seien es Religionsflüchtlinge, Einwanderer, Handwerker, Kaufleute, Siedler, Soldaten oder Arbeitsmigranten, in fast jedes europäische Land gekommen (cf. Schuhladen 1993); die heutigen «Gastarbeiter» in den westeuropäischen Ländern stehen durchaus in dieser langen Tradition⁴. Das Studium des Fremden im Eigenen und der Prozesse des Kulturkontakts und der Akkulturation ist damit ohne jeden Zweifel eine zentrale Aufgabe der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE.

Entgegengesetzt ist die Perspektive, wenn es um das Studium des *Eigenen im Fremden* geht. Hier rückte in der älteren Volkskunde das Fremde erstmals intensiver ins Blickfeld, doch ging es in diesen Untersuchungen stets vorrangig oder ausschliesslich um die «Inseln des eigenen Volkstums» in fremdkultureller Umgebung. Die umgebenden Völker wurden, wie etwa in der Sprachinselvolkskunde, in abgrenzender oder sogar herabsetzender Art und Weise behandelt, und erst die Interethnik-Forschung konnte diese Perspektive zurechtrücken (Weber-Kellermann 1967). Nach dem Kriege wurden einige Herkunftsländer der Vertriebenen und

Flüchtlinge untersucht⁵, doch stand nur selten deren Kultur als solche gleichberechtigt im Blickfeld; das gleiche gilt auch analog für die meisten Untersuchungen von europäischen Auswanderern in Übersee.

Der Blick auf das Fremde, über die nationalen Grenzen hinweg auf andere europäische Kulturen, ist, was die Gesamtzahl der veröffentlichten Arbeiten betrifft, bis heute eher die Ausnahme geblieben. Viele der hier anzuführenden Studien sind zudem aus der Distanz geschrieben, d. h. sie basieren auf der Auswertung literarischer oder ähnlicher Quellen und nicht oder nur am Rande auf eigener Empirie. Es ist aber genau die eigene Anschauung fremder Kulturen, die erkenntnisfördernd ist auch in dem Sinne, dass sie entscheidend zum Verstehen der eigenen Kultur beitragen kann. Auf diesen Wert des Studiums fremder Kulturen hatte Wilhelm H. Riehl bereits 1858 in seinem Vortrag «Die Volkskunde als Wissenschaft» hingewiesen: «Nur wer in der Fremde gewesen ist, vermag die Heimat objektiv zu erfassen und zu schildern; die Volkskunde ist ihrer Natur nach vergleichend, aus der vergleichenden Beobachtung entwickelt sie ihre Gesetze, und der echte Volksforscher reist nicht bloss, um das zu schildern, was draussen ist, sondern vielmehr, um die rechte Sehweite für die Zustände in seiner Heimat zu gewinnen» (Riehl 1910: 207f). 1970 hob Arnold Niederer die Notwendigkeit der Fremderfahrung für die «rechte Sehweite» für das Eigene erneut hervor mit den Worten: «In der Tat bleiben die spezifischen Probleme der eigenen Kultur letztlich problemlos, wenn sie nicht durch den Vergleich mit dem Fremdkulturellen erhellt werden» (Niederer 1970: 46).

Die forschende Annäherung an andere (europäische) Kulturen oder Kulturregionen (aus der *etischen* Perspektive des Forschers als *professioneller Fremder*⁶) im Rahmen einer so verstandenen EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE ist gekennzeichnet durch unterschiedliche Forschungsinteressen, Ansätze und Perspektiven. Die wichtigsten von ihnen seien kurz angedeutet:

1. Dass die Erforschung europäischer Kulturen um ihrer selbst willen durch fremdkulturelle Forscher relativ selten geblieben ist, hat mehrere Gründe. Neben der dargestellten immanenten Ausrichtung des Faches sind hierfür die in der Regel fehlenden Kenntnisse der Sprachen und Kulturen sowie auch äussere Faktoren verantwortlich, etwa die Tatsache, dass grosse Teile Osteuropas lange Zeit für westliche Forscher schwer zugänglich waren. Für manche Regionen, wie etwa Südosteuropa, gilt, dass sie «für die deutsche Volkskunde mit der Fülle ihrer Sprachen, Kulturen, Religionen, Konfessionen, politischen und mentalen Umbrüche, Zwänge und Hoffnungen kaum im Blickfeld» stehen und «wohl eher weiterhin wegen der Barrieren von Sprachen und Polit-Systemen schwer zugänglich bleiben dürften» (Kretzenbacher 1986: 3). Die Polit-Systeme sind inzwischen verschwunden...

Aufschlussreich und zugleich ein wenig verblüffend ist nun allerdings, dass sich der forschende Blick nur selten auf die kulturell nächstehenden Nachbarländer richtete und auch Forschungen in den grossen west- und mitteleuropäischen Industriestaaten durch Ausländer selten sind. In Ländern wie Frankreich, England, der Schweiz oder Deutschland haben sich allenfalls ein paar nordamerikanische Kulturanthropologen betätigt (Theodoratus 1982), wie überhaupt der Beitrag der an-

gelsächsischen Sozial- und Kulturanthropologie zur EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE beachtlich ist (cf. ebda; Lange 1979, Stoklund 1972: 9–11). Der Normalfall ethnologischer Forschung im europäischen Ausland ist vielmehr, dass Ethnologen oder Volkskundler aus west- und mitteleuropäischen Ländern⁷ oder den USA⁸ vor allem Reliktkulturen in den peripheren, «exotischen» Regionen Europas aufsuchen, also den Balkan (cf. Roth 1993b), den Mittelmeerraum, besonders Süditalien und Spanien, Irland, Schottland oder andere Randgebiete – teilweise in Zusammenarbeit mit einheimischen Kollegen (cf. Hofer 1968).

2. Europäische *Gesamtstudien*, also Studien, die den gesamten Raum Europas oder aber grosse Teilgebiete umfassen und als einen grossen Kulturraum behandeln, sind von volkskundlicher Seite selten (cf. Cuisenier 1979) durchgeführt worden, meistens nur anhand von eng begrenzten Themen wie Familienform (Gavazzi 1979/80), Tragegeräte (Kłodnicki 1982/83), Dreschflügel (Trojan 1983) oder Fuhrwerke (Viies 1977/78). Umfangreichere und mutigere Entwürfe für grössere Zusammenhänge liegen eher aus Nachbardisziplinen wie der Geistes- und Kulturgeschichte vor (cf. Burke 1978).

3. Häufiger sind *Parallelstudien*, in denen das gleiche Thema parallel in verschiedenen europäischen Ländern jeweils von einheimischen Forschern untersucht und dargestellt wird, ohne dass ein Vergleich beabsichtigt ist oder im Mittelpunkt steht. Die europäische Dimension dieses Ansatzes ergibt sich somit erst durch die Zusammenfügung in einen grösseren Rahmen. In die Gruppe der Parallelstudien fallen die Atlasprojekte in den verschiedenen europäischen Ländern und die Versuche ihrer europäischen Synopse⁹, aber auch zahlreiche Sammelbände wie etwa jene über die Volkskultur der europäischen Länder (cf. Gebhard 1963), über Nahrung und Nahrungsforschung in Europa (Ethnologia Europaea 5), über Gemeindeforschungen (Ethnologia Europaea 6), über Nationalismus (Ethnologia Europaea 19) und Mythologien (Ethnologia Europaea 21).

4. Im Gegensatz dazu steht bei *Vergleichsstudien* ausdrücklich der Kulturvergleich im Vordergrund, d. h. die Suche nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen zwei oder mehr europäischen Kulturen. Der Vergleich spielt in der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE als einer wesensmässig komparatistischen Wissenschaft eine zentrale Rolle (cf. Gerndt 1977/78), sei es bei der Ermittlung von Ökotypen durch den Vergleich von Märchenvarianten nach der Historisch-geographischen Methode¹⁰, sei es bei thematischen Vergleichsstudien (cf. Baumgarten 1983), oder beim Vergleich von Kulturräumen, Nationalkulturen oder von einzelnen Gemeinden (cf. Bianco 1974).

5. Hiervon abgesetzt werden müssen Studien der *Interdependenzen* und *Zusammenhänge* zwischen den Kulturen sowie der *interethnischen Beziehungen* in Europa, sei es auf der Makroebene zwischen ganzen Völkern, sei es auf der Mikroebene zwischen Regionen, Gemeinden oder Gruppen. Auf der Makroebene geht es um die Untersuchung der Wanderwege von Erzählungen (Finnische Schule), von Kulturströmungen (cf. Schier 1966) und Kulturgrenzen (cf. Weiss 1962), von Diffusionsvorgängen sowie auch von Migrations- und Remigrationsprozessen (Burkard

1993). In die gleiche Gruppe fallen aber auch Untersuchungen der Wahrnehmungen der Völker voneinander und der stereotypen Bilder, die sie voneinander haben (cf. Gerndt 1988). Auf der Mikroebene hingegen befinden sich Untersuchungen der interethnischen Beziehungen in Mischgebieten und Gemeinden, wie etwa die Interethnik-Studien in Südosteuropa von Ingeborg Weber-Kellermann und Annemie Schenk, sowie auch jene neueren Studien in Gemeinden oder Grossstädten, die die Beziehungen zwischen Arbeitsmigranten und ansässiger Bevölkerung zum Thema haben (cf. Greverus 1988).

6. Ganz auf der Mikroebene des konkreten Kontakts zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen befinden sich schliesslich *Interaktionsstudien*. In diesen Untersuchungen der interkulturellen Kommunikation geht es zum einen um den direkten Kulturkontakt und Kulturkonflikt¹¹, also die personale Interaktion und *face-to-face*-Kommunikation, zum andern um die hierfür relevanten Aspekte wie Selbstwahrnehmung und Selbstverständnis (cf. Daun 1990), Fremdverstehen und interkulturelle Hermeneutik (Niederer 1970) sowie kulturelle Differenz und den Umgang mit ihr. Während aus Skandinavien bereits einige volkskundliche Studien zu diesem Thema vorliegen (cf. Ehn 1993, Daun 1989, 1990, Tuomi-Nikula 1993 u. a.), sind sie bislang in anderen europäischen Ländern noch selten (cf. Roth 1995, Volbrachtová 1988).

III.

Im Gegensatz zu den traditionellen Fachbezeichnungen impliziert der Name EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE somit vor allem eine Wissenschaft der Vielfalt der Völker und Kulturen Europas und ihres Mit- und Nebeneinanders; genauer gesagt: der Kulturen *in* Europa, denn auch die in Europa heute vertretenen Kulturen aussereuropäischer Migranten und Flüchtlinge müssen notwendigerweise einbezogen werden. EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE ist damit nicht mehr nur eine Wissenschaft der eigenen Kultur, sondern ganz wesentlich auch eine Wissenschaft der Wechselbeziehungen und Interaktionen zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Eigenes und Fremdes – sie sind heute allenthalben in Europa und weltweit nicht mehr so scharf voneinander zu trennen, wenn sie es denn jemals waren. So ist es kein Zufall, wenn die Grenzen zur Völkerkunde verschwimmen und diese sich der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE nähert.

Aufgaben und Ziele der Forschung in der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE sind somit zum einen – im Sinne von Günter Wiegmann (1977: 9f) – die Erfassung, Beschreibung und Klassifikation der materiellen, sozialen und geistigen Kultur der in Europa lebenden Gruppen und Völker in ihrer Differenzierung und die Analyse der kulturellen Ausdrucksformen und Werte- und Normensysteme in ihrem Wandel. Aufgabe ist aber zum andern auch die Untersuchung dieser Kulturen in ihren Beziehungen und ihrer Bezogenheit aufeinander, also der Dynamik ihres Neben- und Miteinanders, ihrer Kontakte und auch ihrer Konflikte.

Ist dieser Anspruch der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE in der Forschung vielleicht in Ansätzen eingelöst, so gilt dies gewiss nicht für die Lehre und die Praxis. Denn, so müssen wir fragen, Beschreibung und Analyse *cui bono*? Ist es nicht auch eine Aufgabe der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE, das angehäuften Wissen denen wieder zur Verfügung zu stellen, von denen es erhoben wurde? Sollte sie nicht auch ihren bereits vor 25 Jahren in Falkenstein¹² angemahnten Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Probleme leisten? Freilich befällt viele bei dem Gedanken an eine «angewandte Europäische Ethnologie» Unbehagen, denn allzu gut in Erinnerung sind die Gefahren der Verwendung kulturellen Wissens, sei es durch Politiker oder Administratoren, durch Kleriker oder Ideologen, durch Geschäftemacher oder gar Militärs. Die Angst davor, dass Ethnologen oder ihre Erkenntnisse in den Dienst einer schlechten Sache gestellt werden, ist sicher nicht unbegründet, wie etwa der Krieg im ehemaligen Jugoslawien wieder einmal gezeigt hat (cf. Roth 1993).

Zu fragen ist also, zur Lösung welcher gesellschaftlichen Probleme das ethnologische Wissen heute beitragen kann. Und zu klären ist, wer dieses Wissen wozu missbrauchen und wie man dieses verhindern kann. Die Angst vor Missbrauch darf die Europäischen Ethnologen aber nicht paralisieren, denn machen wir uns nichts vor: Unsere Gesellschaften sind heute (wieder) mit einem gravierenden Problem konfrontiert, das uns in ganz besonderer Weise betrifft und fordert. Nachdem es einige Jahrzehnte so aussah, als seien ethnische Konflikte in Europa weithin gelöst und Kriege undenkbar, ist es zu einem beängstigenden Anwachsen von ethnischen Selbstbewusstsein und kulturellem Fundamentalismus und zu einem bedrohlichen Aufflammen von Nationalismen und interethnischen Konflikten gekommen (cf. Köstlin 1994, Kaschuba 1995). Es sind – nach dem «Ende der Systeme» – Konflikte vor allem entlang jener alten Verwerfungslinien, die die drei europäischen Kulturkreise voneinander trennen (cf. Szücs 1990, Axt 1993, Huntington 1993). In mehreren westlichen Ländern hat zudem der Zustrom von Arbeitsmigranten, Flüchtlingen und Asylbewerbern sowie die Skepsis gegenüber der Europäischen Union den Nationalismen und regionalen und ethnischen Partikularismen Auftrieb gegeben. Fügen wir noch die wachsende Internationalisierung in allen Bereichen und die steigende Zahl von Kulturkontakten in Alltag und Urlaub hinzu, so ergibt sich, dass kulturelle Differenz wieder zum Problem geworden ist. Der Soziologe Robert Picht stellte 1987 fest, dass mit der Intensivierung internationaler Kooperation die «Kulturmauer» wachse, denn «Fremdheit, jene scheinbar undurchdringliche und irritierende Andersartigkeit der Mentalitäten und Orientierungen wird um so spürbarer, je mehr die Partner aufeinander angewiesen sind» (Picht 1987: 282). Von Millionen von Menschen ist heute in einer bislang ungekannten Masse die Fähigkeit gefordert, mit kultureller Differenz umzugehen. Weder die betroffenen Menschen noch die zuständigen Wissenschaften, unter ihnen die EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE, scheinen in der Lage zu sein, zur Überwindung der «Kulturmauer» und zur «Versöhnung der Differenzen» (Adorno 1951: 130) aktiv beizutragen.

Welches ist die Position der Europäischen Ethnologen zu diesen offenkundig grösser werdenden gesellschaftlichen Problemen? Sind sie, wie früher, Interessen-

bewahrer des «Eigenen», der eigenen Kultur und Nation? Stehen sie auch heute auf der Seite derer, die nationalkulturell und ethnozentrisch argumentieren und handeln, die kulturelle Homogenität fordern und vielleicht sogar ethnische Säuberungen legitimieren? Ein solches Handeln wäre gewiss unvereinbar mit allem, wofür der Name EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE steht. Diese kann und darf niemals den Weg beschreiten, den die «angewandte Volkskunde» im Dienste von nationalistischer oder sozialistischer Ideologie und Parteiräson zeitweilig ging oder zu gehen gezwungen war (cf. Jacobbeit u. a. 1994, Gerndt 1995). Kann es aber, um dieser Gefahr zu entgehen, die Position der Europäischen Ethnologen sein, neutral beobachtende und analysierende Dritte zu bleiben und sich – in vornehmer Zurückhaltung – nicht einzumischen und ihren Beitrag zur Verminderung der Spannungen und Konflikte zwischen den Völkern in Europa zu verweigern? Angesichts der Art und der Ernsthaftigkeit der Probleme kann dies wohl kaum die angemessene Haltung sein.

Die Volkskunde muss als EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE auch hier einen Paradigmenwechsel vollziehen, um dem Anspruch gerecht zu werden. Obwohl alle bisher genannten Aktivitäten weiterhin wichtig sind, reicht es heute nicht mehr aus, lediglich internationale Tagungen und Kongresse zu veranstalten, europäische und überregionale Zeitschriften in allgemein zugänglichen Sprachen¹³ herauszugeben, in engen Themenbereichen mit Kollegen aus anderen Ländern Vergleichsstudien zu erarbeiten und gelegentlich Forschungen in anderen Kulturen zu betreiben. Von der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE sind heute vielmehr weitergehende Konzepte und Aktivitäten gefordert, die freilich an alle Betroffenen auch höhere Anforderungen stellen:

1. Mit ihrem Fundus an Wissen über die Kulturen der Völker in Europa und ihre Beziehungen zueinander ist die EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE gefordert, dieses Wissen zur Verfügung zu stellen, um Schaden abzuwenden und die Kommunikation, das Verstehen zwischen den ethnischen Gruppen und den Völkern zu fördern. Sie sollte konkret dazu beitragen, die Fähigkeit der Menschen zu erhöhen, mit Differenz und Fremdheit umzugehen, sollte Wege des Verstehens und des Zusammenwirkens zwischen den Ethnien aufzeigen. Es wäre dies eine angewandte EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE im Dienste des besseren Zusammenlebens der Völker und Gruppen in einer kleiner gewordenen Welt, einer Welt der Globalisierung und der täglich zunehmenden Kulturkontakte und -konflikte in nahezu allen Bereichen – von der Wirtschaft und Politik bis hin zu Kulturbetrieb und Tourismus.

Wie kommt die EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE aber diesem Ziel der «Beihilfe zur Völkerverständigung» näher? Was muss sich im Fach ändern? Um zur Lösung dieser neuen gesellschaftlichen Probleme beizutragen, müssen in der Lehre und der Forschung neue Akzente gesetzt werden. An erster Stelle gilt es, vom Studium des Eigenen ausgehend die immer noch sehr relevanten Grenzen des Nationalen zugunsten übergreifender und vergleichender Ansätze zu überwinden. Dabei darf es aber keinesfalls das Ziel sein, kulturelle Differenz zu verleugnen und sie etwa durch eine europäische Einheitskultur ersetzen zu wollen. Die kulturelle Vielfalt Europas ist die Grundlage, sie zu wahren das Ziel der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE. Wenn

aber diese Vielfalt nicht zerstörerisch wirken soll, ist es unumgänglich, Wissen und kulturelle Techniken für den alltäglichen Umgang mit eben dieser Fremdheit bereitzustellen. Über die Forschung hinaus muss es also das Ziel angewandter EUROPÄISCHER ETHNOLOGIE sein, Kommunikation zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen zu erleichtern und den Menschen zu helfen, kulturelle Differenz zu akzeptieren und den Umgang mit ihr zu erlernen, vor allem in der Alltagswelt.

2. Aus diesen allgemeinen Überlegungen ergeben sich für die universitäre Lehre und Forschung konkrete Forderungen an die Lehrenden und die Lernenden. Für immer mehr Lehrende wird in Zukunft die Kompetenz in einer weiteren europäischen Kultur, d. h. der Erwerb von Kenntnissen einer anderen Kultur und Sprache wichtiger werden müssen. Hieraus können sich dann verstärkt Lehrveranstaltungen über diese Kulturen und auch Forschungen ergeben; erstrebenswert werden dabei vor allem grenzüberschreitende Forschungsprojekte sein, wobei die bewusste Einbeziehung der Innen- und Aussenperspektive (*emisch – etisch*) die enge Zusammenarbeit mit einheimischen Kollegen nahelegt (cf. Hofer 1968). Auf institutioneller Ebene wird es entscheidend sein, sowohl die Institutskooperationen zwischen europäischen Universitäts- und Forschungsinstituten erheblich auszubauen als auch den regelmässigen Austausch von Dozenten im Rahmen europäischer Programme in weitaus stärkerem Masse zu realisieren.

Die gleichen Ziele und Forderungen betreffen analog auch die Studenten der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE, für die der Erwerb von intimeren Kenntnissen zumindest einer anderen europäischen Kultur (mit Betonung der Alltagskultur und der Sprache) notwendig wird. Solche Kenntnisse sollten auf theoretischer Ebene durch Lehrveranstaltungen und praktisch durch die Teilnahme an Exkursionen und durch Kulturaufenthalte, vor allem aber durch das Studium an anderen europäischen Universitäten (im Rahmen von Austauschprogrammen) und durch Auslandspraktika erworben werden.

Darüber hinaus muss jedoch angesichts der ethnischen, kulturellen und sprachlichen Vielfalt Europas die Beihilfe zum Verstehen der anderen Kulturen auch darin bestehen, das angesammelte Wissen über diese Kulturen allgemein zugänglich zu machen. In allen Ländern wird unverändert der weitaus grösste Teil der ethnologischen Forschungsergebnisse in der Nationalsprache publiziert – und damit in den meisten Ländern auch nur im sehr engen nationalen Rahmen rezipiert. Eine vorrangige Aufgabe für die EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE wäre deswegen die Erarbeitung umfassender Bibliographien zu einzelnen Kulturen und Kulturregionen, die jene Forschungsliteratur enthalten, die in einer der grösseren europäischen Sprachen verfasst und damit allgemein zugänglich ist¹⁴, sowie auch die Erstellung von Datenbanken, die das kulturelle Wissen allgemein zugänglich machen¹⁵.

IV.

Den aktivsten und unmittelbarsten Beitrag zum besseren Verstehen der Völker könnte die EUROPÄISCHE ETHNOLOGIE jedoch dadurch leisten, dass sie in ihrer Forschung, ihrer Lehre und ihrer Aussenwirkung die INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION zu einem ihrer Aufgabenfelder macht (cf. Roth 1993a). INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION, die die beiden Basisbegriffe «Kultur» und «Kommunikation» so unmittelbar in Beziehung zueinander setzt, ist die Wissenschaft von den kommunikativen Interaktionen und Bedeutungsvermittlungen zwischen Menschen unterschiedlicher Kultur, von der Wahrnehmung und der Hermeneutik des Fremden und vom Umgang mit kultureller Differenz (cf. Hinnenkamp 1994).

INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION als Wissenschaft ist die Frucht mehrerer Disziplinen, ist also bereits in ihrer Genese interdisziplinär. Konstitutiv sind zum einen die Erkenntnisse und Erfahrungen der Kulturanthropologie, denen sie die kulturtheoretischen und methodologischen Grundlagen verdankt, sowie zum andern die Ergebnisse der Kommunikationswissenschaft und der pragmatischen Linguistik besonders zur Texthermeneutik und Diskursanalyse, der interkulturellen Psychologie, die vor allem Erkenntnisse zur Wahrnehmung und zur Verarbeitung von Fremdheit geliefert hat, und der interkulturellen Pädagogik. Auch die Volkskunde hat in wichtigen Bereichen Ergebnisse beizutragen, vor allem in Bereichen wie Interethnik, Migration, Akkulturation, Stereotypen, Rituale, alltägliches Erzählen u. a. m.

Sowohl *Kultur* als auch *Kommunikation* sind Systeme der symbolischen Bedeutungsvermittlung und somit auf das Engste miteinander verflochten, ja nahezu dekungsgleich. Im folgenden müssen wir aber die beiden Bereiche getrennt betrachten.

Grundlage der INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION ist der erweiterte Kulturbegriff, der – und das ist in diesem Zusammenhang sehr wichtig – neben den sichtbaren Objektivationen (Artefakte, Handlungen, Verhalten) vor allem auch die unsichtbaren Subjektivationen, also die Werte und Normen, die Einstellungen und Vorstellungen, Ideen und Haltungen, Denkweisen und Wahrnehmungsmuster umfasst. Kulturen werden dabei als historisch entstandene und sich dynamisch wandelnde komplexe und hochdifferenzierte Systeme gesehen. In der Auseinandersetzung, ob Kulturen (wie Sprachen) als *kognitive Systeme* mit einer je eigenen «Grammatik» zu verstehen sind, wie etwa W. H. Goodenough meint, oder aber als *symbolische Systeme*, wie Clifford Geertz dagegenhält, wird heute eine mittlere, beide Ansätze verbindende Position bezogen.

INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION ist – in der Forschung und in der Lehre – stets konfrontiert mit dem Spannungsverhältnis zwischen der realen Komplexität von kulturellen Systemen und menschlichem Verhalten und der (notwendigen) Eigenschaft des Menschen, diese Komplexität in seiner Wahrnehmung zu reduzieren und einfache Kategorien zu bilden. Haben wir also auf der einen Seite die Komplexität und Dynamik kultureller Makrosysteme (wie etwa Nationalkulturen) mit all ihren mikrostrukturellen Subsystemen (wie Regionalkulturen, Gruppenkulturen, So-

zialschichtenkulturen, Subkulturen usw.), so steht dieser Komplexität die Neigung des Menschen gegenüber, von der eigenen Kultur und von fremden Kulturen reduzierte, stereotype «Bilder im Kopf» zu entwickeln und zu tradieren. In jeder Begegnung zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen geht es damit nicht so sehr darum, wie die jeweils fremde Kultur «wirklich» ist, sondern wie sie wahrgenommen wird – und wie diese Wahrnehmungen gedeutet und in Handeln umgesetzt werden. Und ein zweites: Um das Handeln eines fremdkulturellen Gegenübers angemessen interpretieren und verstehen zu können, benötigen wir nicht alle Informationen über die gesamte Kultur, sondern wir müssen ihre grundlegenden und «typischen» Normen und Werthaltungen kennen, die weite Bereiche des tatsächlichen Ausdrucksverhaltens beeinflussen.

Hieraus ergibt sich, dass die INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION sich zum einen sehr intensiv mit Wahrnehmungsgewohnheiten und Deutungsmustern, mit Stereotypisierungen und Umgang mit Stereotypen befassen muss, und dass sie zum anderen für jede Kultur die zentralen Werthaltungen und Normen, Konzepte und Weltbilder, Standards und Muster, also in gewissem Sinne die grundlegenden Elemente der «Grammatik» herausarbeiten muss¹⁶.

Der zweite Grundpfeiler der INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION ist die *Kommunikation* in ihren beiden Funktionen als Bedeutungsvermittlung und als symbolische soziale Interaktion. In ganz besonderem Masse ist bei der Kommunikation zwischen Fremden neben dem *Inhaltsaspekt* auch der *Beziehungsaspekt* (Watzlawick 1969) ausschlaggebend für Verstehen und Nichtverstehen. Er ist deswegen so entscheidend, weil der grössere Teil der Übermittlung von Bedeutungen nicht verbal (und damit eher kognitiv), sondern paraverbal (etwa durch Tonfall und Tempo) und vor allem *nonverbal* (durch Gestik, Mimik, Verhalten) erfolgt. Stärker als die ohne Zweifel wichtigen sprachlichen Zeichen stehen somit beim interkulturellen Verstehen die nonverbalen Codes, also das gesamte nicht-sprachliche, wesentlich affektive Ausdrucksverhalten im Vordergrund. Über die Dechiffrierung verbaler Denotationen und Konnotationen hinaus kommt damit dem Fremdverstehen als einer Hermeneutik fremdkulturellen *Handelns* und der diesem zugrundeliegenden Werte und Normen eine entscheidende Rolle zu.

Der INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION als einer relationalen Kulturwissenschaft geht es also nicht um den *Vergleich* von Kulturen, sondern um die *Interaktionen* zwischen ihnen. Im Zentrum steht die Frage: Was geschieht, wenn Menschen mit verschiedenen kulturellen Codes miteinander kommunizieren und sozial interagieren? Der Kulturkontakt, der Kulturkonflikt, der Kulturschock, das Verstehen und Missverstehen zwischen Kulturen ist damit das zentrale wissenschaftliche Problem der INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION.

Unterschiedliche Ansätze sind bisher entwickelt worden, um das Problem der Konfrontation kultureller Codes und damit der kulturellen Unterschiede in den Griff zu bekommen. Wenn es auch für die Forschung und Lehre ein Problem darstellt, dass jeder Mensch – auch der Forscher – fremde Kulturen stets durch die «Brille» seiner eigenen Kultur wahrnimmt und bewertet, so ist doch für die INTER-

KULTURELLE KOMMUNIKATION das Streben nach einer neutralen Position zwischen den Kulturen und der *Kulturrelativismus* die einzig akzeptable Basis und Methode. Gerade aus der Position des Relativismus ergibt sich aber die Notwendigkeit eines *Fixpunktes* und gemeinsamen Nenners, der die Unterschiedlichkeit der Kulturen erst erfassbar und vergleichbar macht. Alle bisherigen theoretischen Grundlegungen der INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION stimmen darin überein, dass sie diesen Fixpunkt ausserhalb der Kulturen im Allgemeinmenschlichen lokalisieren. Ausgehend von der Prämisse, «dass es nur eine begrenzte Zahl von allgemeinmenschlichen Problemen gibt, für die alle Völker zu allen Zeiten irgendwelche Lösungen finden mussten», und dass wohl alle alternativen Problemlösungen präsent sind, die einzelnen Kulturen aber jeweils ihre eigene Auswahl treffen, haben die Anthropologen Florence Kluckhohn und F.L. Strodbeck 1961 fünf solche Grundprobleme ermittelt. Sie kleideten sie in die Form von Fragen, auf die jede Kultur ihre eigene Antwort findet:

(1) Welcher Art ist die menschliche Natur? (*human nature orientation*), (2) Welches ist die Beziehung des Menschen zur Natur? (*man-nature orientation*), (3) Welches ist die zeitliche Orientierung des Lebens? (*time orientation*), (4) Welcher Art ist das menschliche Handeln? (*activity orientation*) und (5) Welcher Art ist die Beziehung des Menschen zu anderen Menschen? (*relational orientation*). Bei der «Mensch-Natur-Orientierung» unterscheiden sie etwa zwischen den drei wesentlichen Variationen «Unterwerfung unter die Natur», «Harmonie mit der Natur» und «Beherrschung der Natur», und bei der zeitlichen Orientierung zwischen Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsorientierung (Kluckhohn 1961: 11).

Von der Proxemik und Linguistik ausgehend, entwickelte der Kulturanthropologe Edward Hall bereits 1959 ein Modell, nach dem jede Kultur aus zehn (miteinander verbundenen) Primärinformationssystemen (*primary message systems*) besteht, die in den biologischen Grundlagen des Menschen wurzeln. Jedes dieser Informationssysteme¹⁷ ist kulturell überformt und wertbeladen. Hall untersuchte besonders die Informationssysteme Territorialität (Umgang mit Raum), Temporalität (Umgang mit Zeit), Interaktion und Gruppenverhalten (*association*) und kam zu so hilfreichen Unterscheidungen wie jenen zwischen *High-context* und *Low-context*-Kulturen sowie zwischen Kulturen mit *monochronem* und *polychronem* Umgang mit der Zeit: In *High-context*-Kulturen gibt es dichte Beziehungs- und Informationsnetze zwischen den Menschen, in *Low-context*-Kulturen sind diese ziemlich locker; Menschen in monochronen Kulturen tun gewöhnlich «eine Sache nach der anderen», während polychrone Menschen fast immer mehreres gleichzeitig erledigen. Diese grundlegenden Orientierungen haben Auswirkungen auf das gesamte kulturelle System. Sprache, so eine Kernaussage Halls, ist Teil nur eines der zehn Informationssysteme (*interaction*) und gehört zum sichtbaren Teil des *kulturellen Eisbergs*, dem der weitaus grössere Teil der non-verbalen «verdeckten Kultur» gegenübersteht.

Der holländische Organisationspsychologe Geert Hofstede kristallisierte 1980 auf der Basis von über hunderttausend in 40 Ländern erhobenen Fragebögen vier

Faktoren heraus, die das Arbeitsverhalten entscheidend determinieren. Ihnen kommt als Indikatoren weit über das Arbeitsverhalten hinaus eine Schlüsselfunktion zu, da sie Antworten auf Grundfragen der menschlichen Existenz geben und damit auf viele andere Kulturbereiche verweisen. Die vier kulturellen Indikatoren sind (1) der *Machtdistanz-Index*, der darauf verweist, dass jede Kultur mit der gegebenen Ungleichverteilung von Macht und Reichtum anders umgeht und jeweils andere Arten von sozialer Hierarchie und Machtverteilung schafft und toleriert, (2) der *Unsicherheitsvermeidungs-Index*, der den in jeder Kultur anderen Umgang mit den Risiken des Lebens anzeigt; in Kulturen mit hoher Risikovermeidung herrschen Sicherheitsstreben, Regeln, Riten und feste Formen vor, (3) der *Individualismus-Index*, der das in den Kulturen unterschiedliche Mass an sozialer Bindung und das Verhältnis zwischen Individualismus und Gruppenbezogenheit anzeigt, und (4) der *Männlichkeits-Index*, der ein Indikator der kulturell definierten Rollen und Eigenschaften der Geschlechter ist und auch auf die «Männlichkeit» bzw. «Weiblichkeit» ganzer Kulturen verweist (Hofstede 1980, 1991).

Es ist mir nicht möglich, hier die theoretischen Grundlagen der INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION auszubreiten¹⁸. Daher möchte ich abschliessend nur noch darauf eingehen, wie diese (und viele andere Erkenntnisse) an der Universität München in die Lehre umgesetzt worden sind (cf. Roth 1992). In der Zusammenarbeit der Fächer Volkskunde, Völkerkunde und Deutsch als Fremdsprache sind dort in den letzten sechs Jahren Konzepte für die Vermittlung einer ethnologisch begründeten INTERKULTURELLEN KOMMUNIKATION entwickelt und erprobt worden. Ziel ist die Vermittlung *interkultureller Kompetenz*, d. h. die Vermittlung von Kulturbewusstheit (*cultural awareness*), von Wissen und Sensibilität im Umgang mit der eigenen und fremden Kulturen. Eindeutig ist damit die Entscheidung für einen *kultur-allgemeinen* und nicht für den *kulturspezifischen* Zugang: Der für die Kulturwissenschaften¹⁹ angemessene und erfolgreich erprobte Ansatz ist nicht auf einzelne Kulturen ausgerichtet, sondern zielt primär auf die Vermittlung allgemeinen Grundlagenwissens über Kultur, Kommunikation, Wahrnehmung und Stereotypisierung, Fremdverstehen und Umgang mit Fremdheit. Konkrete Kulturen werden anhand von Problembereichen und Konflikt-Fällen behandelt, wie auch den Studenten geraten wird, sich (in anderen Fächern) Wissen über einzelne Kulturen und Sprachkenntnisse anzueignen. Diese Ziele sind auf verschiedenen didaktischen Wegen erreichbar. In der Frage, ob ein eher *kognitiver* oder *affektiver* Zugang zu bevorzugen ist, hat sich ergeben, dass bei der Vermittlung von interkulturellem Wissen an Studenten bzw. Erwachsene das kognitive Vorgehen geeigneter ist, denn anders als im Kindesalter ist intuitives und affektiv-emotionales Lernen im universitären Unterricht nur begrenzt möglich (Roth 1992).

Dieser Zugang beinhaltet im wesentlichen folgende Schritte: Der erste ist die Vermittlung theoretischer Grundlagen, die Bewusstmachung der eigenen Kultur und die Sensibilisierung für die eigene kulturelle Bedingtheit, die eigenen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster. Die Bewusstmachung der eigenen «kulturellen Brille» bildet die Grundlage für den zweiten Schritt, den verstehenden Zugang zu

kultureller Fremdheit. Möglichst auf der Grundlage vorhandener Fremderfahrungen soll hier eine Sensibilisierung für kulturelle Andersartigkeit, für verborgene Signale und für die Logik anderskulturellen Handelns und Verhaltens sowie eine Anleitung zum kulturellen Fremdverstehen vermittelt werden. Auf der dritten Stufe geht es um die Vermittlung der Fähigkeit, mit anderen Kulturen angemessen zu kommunizieren, d. h. um die Vermittlung von Techniken des Umgangs mit anderen kulturellen Codes. Die Fähigkeit zur Empathie ist hier entscheidend für die Vermeidung oder Lösung interkultureller Konflikte und für die Schaffung von kultureller Synergie. Auf der vierten Stufe geht es um die Sensibilisierung für spezifische Kulturen und damit um die Vermittlung von Kenntnissen über eine bestimmte Kultur einschliesslich der Sprache, Landeskunde, Geschichte, Institutionen usw.

V.

Die Notwendigkeit der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE ergibt sich nicht nur aus der am Jahrhundertende zugespitzten Problemlage (cf. Köstlin 1994), sondern grundsätzlich aus den Realitäten Europas. Es sind diese Realitäten, die die Synthese von Ansätzen der traditionellen *Volkskunde* und der *Völkerkunde*, die Verbindung des Studiums des Eigenen und des Fremden, der Binnen- und der Aussensicht wie auch der diachronen und der synchronen Perspektive fordern. Die Beschäftigung mit den Problemen der nahen Fremde, des Mit- und Nebeneinanders, der Beziehungen und Zusammenhänge der Völker und Gruppen, vor allem aber der interkulturellen Kommunikation zwischen den Menschen Europas macht den Reiz und die Chance einer so verstandenen EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE aus. Sie hat für diese Aufgabe nicht nur gute Voraussetzungen, sondern als Wissenschaft der europäischen Kulturen auch die Pflicht, ihren Beitrag zur Lösung der Probleme im Zusammenleben der Völker zu leisten. Wie keine andere Disziplin kann sie der Spezifik der europäischen Verhältnisse Rechnung tragen, den historischen Bedingungen ebenso wie der heutigen komplexen Situation. Diesem Ziel würde es gewiss dienen, wenn sowohl die nationalen als auch die internationalen Vereinigungen Europäischer Ethnologen²⁰ und die übernationalen Institutionen sich dieser Herausforderung deutlicher als bisher stellen würden. Sie könnten dadurch die Lehre und die in Europa dringend notwendige Forschung in diesem Bereich vorantreiben – und damit nicht nur der EUROPÄISCHEN ETHNOLOGIE ein neues und angemessenes Profil geben, sondern vielleicht auch neue Arbeitsfelder für junge Europäische Ethnologen erschliessen, beispielsweise als Vermittler zwischen den Kulturen²¹.

Anmerkungen

- * Dieser Beitrag stützt auf einen Vortrag ab, der am 5. Internationalen Kongress der Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF) in Wien (12.–16. Sept. 1994) gehalten wurde.
- ¹ 1937 gab Sigurd Erixon erstmals die Zeitschrift *Folkliv* heraus, die den Untertitel *Review of Nordic and European Ethnology* trug und 1938 umbenannt wurde in *Journal for European Ethnology and Folklore* (s. Bringéus 1983: 229f).
- ² *Ethnologia Slavica* [1969], *Ethnologia Scandinavica* [1971], *Ethnologie française* [1971], *Ethnologia Fennica* [1972], *Ethnologia Polona* [1975]; zu dieser Problematik vgl. Wiegmann 1977: 9.
- ³ Aus der Tatsache, dass die Volkskunde sich mit Vorliebe der «Binnenexotik», den marginalen Regionen und Sozialschichten im eigenen Land zuwandte und die Forscher fast immer aus einem anderen sozialen Milieu als die Erforschten stammen, ergibt sich auch eine gewisse *etische* Perspektive in der volkskundlichen Forschung.
- ⁴ vgl. die zahlreichen «Gastarbeiter»-Studien aus dem Frankfurter Institut für Kulturanthropologie.
- ⁵ z.B. von Alfred Cammann, Alfred Karasek, Josef Hanika u. a.
- ⁶ vgl. Michael Agar: *The Professional Stranger*. New York 1980.
- ⁷ Von den in anderen europäischen Kulturen forschenden deutschsprachigen Volkskundlern (im weiteren Sinne) seien erwähnt: Maximilian Braun, Dagmar Burkhart, Christian Giordano, Ina-Maria Greverus, Arthur Haberlandt, Leopold Kretzenbacher, Max Matter, Arnold Niederer, Klaus Roth, Rudolf Schenda, Annemie Schenk, Werner Schiffauer, Alois Schmaus, Claudia Schöning-Kalender, Gabriella Schubert, Ingeborg Weber-Kellermann, Gisela Welz.
- ⁸ Von den in der Bibliographie bei Theodoratus 1982: 154–162 verzeichneten Arbeiten amerikanischer Kulturanthropologen über europäische Kulturen behandeln etwa dreiviertel den Balkan, Spanien, Italien, Irland/Schottland und Russland, und nur ein Viertel das ganze übrige Europa.
- ⁹ vgl. etwa die unter der Redaktion von Matthias Zender von der Ständigen Internationalen Atlaskommission herausgegebenen *Forschungen zum ethnologischen Atlas Europas und seiner Nachbarländer, Bd. 1: Die Termine der Jahresfeier in Europa – Erläuterungen zur Verbreitungskarte*. Göttingen: Schwartz 1980.
- ¹⁰ Hinzuweisen ist hier auf die zahlreichen Typenmonographien zu Erzählungen und Balladen, von denen die meisten in der Reihe FFC in Helsinki erschienen sind.
- ¹¹ z.B. zwischen Angehörigen ethnischer Gruppen, bei der Arbeitsmigration (cf. Gyr 1989), am Arbeitsplatz in Institutionen und Organisationen (cf. Roth 1993a), bei Auslandseinsätzen oder in einer interkulturellen Ehe (Tuomi-Nikula 1993).
- ¹² cf. Wolfgang Brückner (Hg.): *Volkskunde in Deutschland. Begriffe – Probleme – Tendenzen. Diskussion zur Standortbestimmung*. Frankfurt am Main 1970.
- ¹³ wie *Anthropological Journal on European Cultures* [1992ff], *Ethnologia Europaea*, *Ethnologia Scandinavica*, *Ethnologia Slavica* u. a.
- ¹⁴ Für den südosteuropäischen Raum vgl. Roth 1993b.
- ¹⁵ Am Institut für Folklore der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften wird derzeit mit Unterstützung der UNESCO an einer «Datenbank der balkanischen Folklore» gearbeitet, die Daten zur geistigen, sozialen und auch materiellen Kultur von sieben Balkanländern enthalten soll; geplant ist die Herstellung und der Vertrieb von CD-Roms.
- ¹⁶ Für die heutige schwedische Kultur vgl. etwa Daun 1989 wie auch andere Beiträge in dem gleichen Heft der *Ethnologia Europaea*.
- ¹⁷ Halls zehn Primärinformationssysteme sind *interaction, association, subsistence, bisexuality, territoriality, temporality, learning, play, defense, exploitation* (Hall 1973: 95).
- ¹⁸ Ausser der bereits zitierten Literatur sei verwiesen auf Dodd 1991, Desjeux 1991, Samovar 1991, Hofstede 1991, Hansen 1995, Hinnenkamp 1994: 1–25.
- ¹⁹ ebenso wie auch für die Kommunikationswissenschaften, die Linguistik, die Pädagogik, die Psychologie u. a. Disziplinen.
- ²⁰ wie die *Ethnologia Europaea*, die Société internationale d'ethnologie et folklore mit ihren Kommissionen u. a.
- ²¹ Der Ethnologe als «marginal man» ist ohnehin prädestiniert «für die Rolle des Interpreten, Schlichters und Vermittlers» und seine Tätigkeit sei «immer wieder mit der des Übersetzers, Dolmetschers oder Interpreten verglichen worden» (Lindner 1989: 24).

Literatur

- ADORNO, THEODOR 1951: *Minima moralia*. Frankfurt.
- AXT, HEINZ-JÜRGEN 1993: Die Befreiung der Kulturen. Europas Kulturkreise nach dem «Ende der Systeme». In: *Südosteuropa-Mitteilungen* 33: 1–13.
- BAUMGARTEN, KARL 1983: Das englische und das deutsche Hallenhaus – Versuch einer Deutung. In: *Ethnologia Europaea* 13: 189–202.
- BIANCO, CARLA 1974: *The Two Rosettos*. Bloomington.
- BIMMER, ANDREAS C. (Hg.) 1983: *Europäische Ethnologie in der beruflichen Praxis. Berichte aus Museum und Hochschule*. Bonn: Habelt.
- BREDNICH, ROLF W. (Hg.) 1988: *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Reimer.
- BRINGÉUS, NILS-ARVID 1983: The Predecessors of *ETHNOLOGIA EUROPAEA*. In: *Ethnologia Europaea* 13: 228–233.
- BURKARD, MARIA 1993: *Entre dos tierras – Zwischen zwei Welten. Transkulturationsprozess galicischer RemigrantInnen*. Magisterarbeit Tübingen.
- BURKE, PETER 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe*. London.
- CUISENIER, J. (Hg.) 1979: *Europe as a Cultural Area*. The Hague: Mouton.
- DAUN, ÅKE 1989: Studying National Culture by Means of Quantitative Methods. In: *Ethnologia Europaea* 19: 25–32.
- DAUN, ÅKE 1990: *Svensk mentalitet. Ett jämförande perspektiv*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- DESJEUX, DOMINIQUE 1991: *Le sens de l'autre. Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle*. Paris: UNESCO.
- DODD, CARLEY H. 1991: *Dynamics of Intercultural Communication*. Dubuke: Wm.C.Brown Publishers.
- EHN, BILLY, JONAS FRYKMAN, ORVAR LÖFGREN 1993: *Försvenskningen av Sverige. Det nationellas förvandlingar*. Stockholm: Natur och kultur.
- ERIXON, SIGURD 1967: European Ethnology in our Time. In: *Ethnologia Europaea* 1: 3–11.
- GAVAZZI, MILOVAN 1979/80: Die Mehrfamilien der europäischen Völker. In: *Ethnologia Europaea* 11: 158–190.
- GEBHARD, TORSTEN, JOSEF HANIKA 1963: *IRO-Volkskunde. Europäische Länder*. München: IRO-Verlag.
- GERNDT, HELGE 1977/78: Die Anwendung der vergleichenden Methode in der Europäischen Ethnologie. In: *Ethnologia Europaea* 10: 2–32.
- GERNDT, HELGE 1988 (Hg.): *Fach und Begriff «Volkskunde» in der Diskussion*. Darmstadt: WBG.
- GERNDT, HELGE (Hg.) 1988: *Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder – Selbstbilder – Identität*. Festschrift für G. Schroubek. München.
- GERNDT, HELGE 1995: Deutsche Volkskunde und Nationalsozialismus – was haben wir aus der Geschichte gelernt? In: *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 91: 53–75.
- GREVERUS, INA-MARIA et al. (Hg.) 1988: *Kulturkontakt – Kulturkonflikt*. 2 Bde. Frankfurt/M.
- GIORDANO, CHRISTIAN 1984: Soziologie, Ethnologie, Kulturanthropologie. Zur Bestimmung wissenschaftlicher Horizonte. In: *Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie in Frankfurt*. Hg. Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie. Frankfurt/M., 79–90.
- GYR, UELI 1989: *Lektion fürs Leben. Welschlandaufenthalte als traditionelle Bildungs-, Erziehungs- und Übergangsmuster*. Zürich.
- HALL, EDWARD T. 1969: *The Hidden Dimension*. Garden City: Anchor Books.
- HALL, E.T. 1973: *The Silent Language*. Garden City: Anchor Books.
- HANSEN, KLAUS P. 1995: *Kultur und Kulturwissenschaft*. Tübingen, Basel: Francke.
- HAUSCHILD, THOMAS 1982: Zur Einführung – Formen europäischer Ethnologie. In: *Nixdorf/Hauschild* 1982: 11–26.
- HINNENKAMP, VOLKER 1994: *Interkulturelle Kommunikation*. Heidelberg (Studienbibliographien Sprachwissenschaft).
- HOFER, TAMÁS 1968: Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of the Disciplines. In: *Current Anthropology* 9: 311–315.
- HOFSTEDE, GEERT 1980: *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills, London: Sage.

- HOFSTEDE, GEERT 1991: Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen – Organisationen – Management. Wiesbaden: Gabler.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. 1993: Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs* 72,3: 22–49.
- JACOBEIT, WOLFGANG, HANNJOST LIXFELD, OLAF BOCKHORN (Hg.) 1994: *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und der österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jhs.* Wien.
- KASCHUBA, WOLFGANG 1995: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 91: 27–46.
- KŁODNICKI, ZYGMUNT u. a. 1982/83: Zur Systematik der Dreschflegel in Europa. In: *Ethnologia Europaea* 13: 85–96.
- KLUCKHOHN, FLORENCE und F. L. Strodbeck 1961: *Variations in Value Orientations*. New York.
- KÖNENKAMP, WOLF-DIETER 1988: Natur und Nationalcharakter. Die Entwicklung der Ethnographie und die frühe Volkskunde. In: *Ethnologia Europaea* 18: 25–52.
- KÖSTLIN, KONRAD 1994: Das ethnographische Paradigma und die Jahrhundertwenden. In: *Ethnologia Europaea* 24: 5–20.
- KRETZENBACHER, LEOPOLD 1986: *Ethnologia Europaea. Studienwanderungen und Erlebnisse auf volkskundlicher Feldforschung im Alleingang*. München: Trofenik.
- LANGE, CHARLES 1970: European Ethnology and American Anthropology. In: *Ethnologia Europaea* 4: 5–8.
- LINDER, ROLF 1989: Kulturelle Randseiter. Vom Fremdsein und Fremdwerden. In: *Kultur anthropologisch. Eine Festschrift für Ina-Maria Greverus*, Hg. Chr. Giordano u. a. Frankfurt, 15–28.
- LÖFGREN, ORVAR 1989: The Nationalization of Culture. In: *Ethnologia Europaea* 19: 5–24.
- LUTZ, GERHARD 1970: *Deutsche Volkskunde und europäische Ethnologie. Zur Wissenschaftsgeschichte der 50er Jahre*. In: *Ethnologia Europaea* 4: 26–32.
- LUTZ, GERHARD 1982: Die Entstehung der Ethnologie und das spätere Nebeneinander der Fächer Volkskunde und Völkerkunde in Deutschland. In: Nixdorf/Hauschild 1982: 29–46.
- MÜLLER, KLAUS E. 1973/74: Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in der ethnologischen Erkenntnis. In: *Ethnologia Europaea* 7: 1–16.
- NIXDORF, HEIDE, THOMAS HAUSCHILD (Hg.) 1982: *Europäische Ethnologie. Theorie und Methodendiskussion aus ethnologischer und volkskundlicher Sicht*. Berlin: Reimer.
- NIEDERER, ARNOLD 1970: Wege zum nationalen Selbstverständnis und zum Fremdverständnis. Einführung oder Empirie. In: *Ethnologia Europaea* 4: 43–49.
- NIEDERER, ARNOLD 1976: Nonverbale Kommunikation. In: *Direkte Kommunikation und Massenkommunikation*, Hg. H. Bausinger und E. Moser-Rath. Tübingen, 201–214.
- PICHT, ROBERT 1987: Die «Kulturmauer» durchbrechen. Kulturelle Dimensionen politischer und wirtschaftlicher Zusammenarbeit in Europa. In: *Europa-Archiv* 10: 279–286.
- RIEHL, WILHELM H. 1910: *Die Volkskunde als Wissenschaft*. In: *Kulturstudien aus drei Jahrhunderten*. Stuttgart, 195–218.
- ROHAN-CSERMAK, GEZA DE 1967: La notion de «complexe ethnique européenne». In: *Ethnologia Europaea* 1: 45–58.
- ROHAN-CSERMAK, GEZA DE 1967: Conférence internationale d'ethnologie européenne. Häsleby 1965. In: *Ethnologia Europaea* 1: 59–74.
- ROTH, JULIANA 1992: Lernen für interkulturelle Kompetenz. Konzepte und Erfahrungen eines Pilotprojekts an der Universität München. In: *Grundlagen der Weiterbildung* 3,2: 109–111.
- ROTH, KLAUS 1988: Wie «europäisch» ist Südosteuropa? Zum Problem des kulturellen Wandels auf der Balkanhalbinsel. In: *Wandel der Volkskultur in Europa*. Hg. N.A. Bringéus et al. Münster, Bd. 1, 219–231.
- ROTH, KLAUS 1993a: «Interkulturelles Management» – ein volkskundliches Problem? Zur interkulturellen Dimension von Wirtschaftsunternehmen. In: *Der industrialisierte Mensch*, Hg. M. Dauskardt und H. Gerndt. Hagen, 275–290.
- ROTH, KLAUS und GABRIELE WOLF 1993b: *Südslavische Volkskultur. Bibliographie zur Literatur in englischer, deutscher und französischer Sprache zur bosnisch-herzegowinischen, bulgarischen, mazedonischen, montenegrinischen und serbischen Volkskultur*. Columbus, Ohio: Slavica Publishers.
- ROTH, KLAUS (Hg.) 1995: *Zeit, Geschichtlichkeit und Volkskultur im postsocialistischen Südosteuropa*. In: *Zeitschrift für Balkanologie* 31: 31–45.
- SAMOVAR, LARRY A., RICHARD E. PORTER (Hg.) 1991: *Intercultural Communication. A Reader*. 6. Ausg. Belmont, Cal.: Wadsworth Publ.

- SCHENK, ANNEMIE, I. WEBER-KELLERMANN 1973: Interethnik und sozialer Wandel in einem mehrsprachigen Dorf des rumänischen Banats. Marburg.
- SCHENK, ANNEMIE 1988: Interethnische Forschung. In: R.W. Brednich (Hg.), Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. Berlin: Riemer, 273–289.
- SCHIER, BRUNO 1966: Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa. Göttingen.
- SCHUHLADEN, HANS 1994: Wieviel Vielfalt ertragen wir? Zur Pluralität der multikulturellen Gesellschaft. In: Zeitschrift für Volkskunde 90: 37–58.
- SENGHAAS, D. 1982: Von Europa lernen. Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen. Frankfurt/M.
- STOKLUND, BJARNE 1972: Europäische Ethnologie zwischen Skylla und Charybdis. In: Ethnologia Scandinavica, 3–14.
- STOKLUND, BJARNE 1981: Europäische Ethnologie. Würzburg, München, 3–36 (= Ethnologia bavarica, Heft 9).
- SVENSSON, SIGFRID 1973: Einführung in die Europäische Ethnologie. Meisenheim am Glan: Hain.
- SZÜCS, JENŐ 1990: Die drei historischen Regionen Europas. Frankfurt: Verlag Neue Kritik.
- THEODORATUS, ROBERT. J. 1982: The Contribution of American Cultural Anthropology to European Ethnology. In: Nixdorf/Hauschild 1982: 145–163.
- TROJAN, MIECZYŚLAW 1983: Dreschflügel in Europa. Methodische Probleme einer Karte. In: Ethnologia Europaea 13: 203–226.
- TUOMI-NIKULA, OUTI 1993: Stereotype und direkte Kommunikation. In: Kieler Blätter für Volkskunde 25: 89–110.
- VIRES, ANTS 1977/78: A Proposition for the Typological Classification of European Farm Wagons. In: Ethnologia Europaea 10: 76–87.
- VOLBRACHTOVÁ, LIBUŠE 1988: Der Kulturschock der «kleinen Unterschiede». In: Ina-Maria Greverus et al. (Hg.), Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Frankfurt/M. Bd. 1: 209–218.
- WATZLAWICK, PAUL, JANET BEAVIN, DON JACKSON 1969: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Parodien. Stuttgart.
- WEBER-KELLERMANN, INGEBORG 1967: Probleme interkultureller Forschungen in Südosteuropa. In: Ethnologia Europaea 1: 218–231.
- WEBER-KELLERMANN, INGEBORG, ANDREAS C. BIMMER 1985: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. Stuttgart: Metzler.
- WEISS, RICHARD 1962: Die Brünig-Napf-Reuss-Linie als Kulturgrenze zwischen Ost- und Westschweiz auf volkskundlichen Karten. In: Schweiz. Archiv für Volkskunde 58: 201–231.
- WIEGELMANN, GÜNTER, MATTHIAS ZENDER, GERHARD HEILFURTH 1977: Volkskunde. Eine Einführung. Berlin: E. Schmidt.