

Anush Yeghiazaryan

Mythos und Identität

Zur Bedeutung des Vardan-Mythos
für das Selbstverständnis
armenischer Gemeinschaften

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Anush Yeghiazaryan
Mythos und Identität

Anush Yeghiazaryan

Mythos und Identität

Zur Bedeutung des Vardan-Mythos
für das Selbstverständnis
armenischer Gemeinschaften

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

Gedruckt mit Unterstützung der Calouste Gulbenkian Foundation



Erste Auflage 2021

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2021

www.velbrueck-wissenschaft.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-95832-273-8

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort und Danksagung	7
----------------------------------	---

Einführung	9
----------------------	---

I. FORSCHUNGSDESIGN

1. Forschungskonzeption	31
1.1 Theoretischer Rahmen: Mythos, Symbol, Ritual	31
1.2 Theoretisches Sampling: Feldzuschnitt und Datenauswahl	53
1.3 Methodik	68
1.3.1 Erhebungsverfahren	69
1.3.2 Auswertungsverfahren	78
2. Forschungsgegenstand: Der Vardan-Mythos und das Vardan-Fest im Kontext der armenischen Geschichte	95
2.1 Armenien in der Antike: Ursprünge, vorchristliche Zeiten	96
2.2 Armeniens frühe Staatsform: Königliche Dynastien	97
2.3 Christianisierung Armeniens und Vardanen-Krieg	99
2.3.1 Yeghische Vardapet und Ghazar Parpezi: Zwei Berichte über den Vardan-Krieg aus der frühchristlichen Zeit	101
2.3.2 Die Berichte im Vergleich: Ein Spannungsraum wird eröffnet	104
2.3.3 Die Unabhängigkeit der armenischen Kirche	110
2.4 Armenien im Mittelalter, Auseinandersetzung mit der Vardan-Erzählung und die Anfänge des Vardan-Festes	110
2.4.1 Entwicklung des Vardan-Festes und die Auseinandersetzung mit der Vardan-Erzählung im späten Mittelalter	115
2.5 Konflikte, Teilungen und Zerstreuung, Zellen der Unabhängigkeit und Diaspora	117
2.6 18. Jahrhundert: Multilokale Entwicklung und kultureller Aufschwung, neue Formen und Dynamiken	119
2.7 19. Jahrhundert: Eine neue Epoche nationalistisch-patriotischer Stimmung	121

2.8	Vardan zwischen dem Religiösen und dem Säkularen: Flexibilität und Ambivalenz eines Schwellencharakters	126
2.9	Das Vardan-Fest und seine Feierformen	127
2.10	Zusammenfassung	137
3.	Forschungsstand	138
 II. DAS VARDAN-FEST IN WIEN, ISFAHAN UND ERIWAN		
1.	Die Diaspora-Gemeinde in Wien	147
1.1	Geschichte und Struktur der Gemeinde	147
1.2	Empirische Falldarstellung	153
1.3	Das Vardan-Fest in der Wiener Gemeinde	172
1.4	Fazit: Das Vardan-Fest in Wien. Ein <i>Kampf</i> um das armenische Selbstverständnis	188
2.	Die Diaspora-Gemeinde in Isfahan (Iran)	190
2.1	Geschichte und Struktur der Gemeinde	190
2.2	Empirische Falldarstellung	198
2.3	Das Vardan-Fest in Isfahan (Neu Dschulfa)	205
2.4	›Siege‹ und ›Niederlagen‹ der Gemeinde	218
2.5	Fazit: Der <i>moralische</i> Sieg	232
3.	Die Republik Armenien	234
3.1	Die Geschichte der Republik Armenien und der Vardan-Mythos im 20. Jahrhundert	234
3.1.1	Historische Skizze	234
3.1.2	Der Vardan-Mythos in der ersten armenischen Republik	236
3.1.3	Der Vardan-Mythos in Sowjet-Armenien	237
3.1.4	Reflexionen zum Vardan-Mythos in Literatur, bildender Kunst und Zeitgeschichte	240
3.2	Empirische Falldarstellung	256
3.3	Die Prozession am Vardan-Fest in Armenien (2008)	265
3.4	Fazit: Das Vardan-Fest in Armenien	292
Schlussdiskussion		294
Literatur		315
Anhang		326
Transkriptionsliste armenisch – deutsch		326

Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Arbeit basiert auf Datenmaterial, das während verschiedener Feldforschungsaufenthalte in Eriwan sowie in den armenischen Diaspora-Gemeinden in Österreich (Wien) und in Iran (Isfahan, Teheran) erhoben wurde. Das Datenmaterial wurde in übersetzter Form und in einer Auswahl für den (deutschsprachigen) Leser¹ zugänglich gemacht.

Was die Übersetzung nicht-deutschsprachiger Texte betrifft, habe ich mich dafür entschieden, alle Textpassagen, auf die im Text direkt Bezug genommen wird, ins Deutsche zu übersetzen. Sie wurden entweder in den Haupttext eingefügt oder erscheinen in einer Fußnote. Einige der während den Forschungsaufenthalten entstandenen Fotos haben ebenfalls Aufnahme in den Text gefunden. Armenische Namen und Begriffe wurden transkribiert. Um die Besonderheiten der armenischen Schrift und die unterschiedlichen Aussprachen einsichtig zu machen – was an manchen Stellen auch für die Argumentation relevant ist – wird der Arbeit eine Transkriptionstabelle hinzugefügt.

An dieser Stelle möchte ich mit großer Freude Worte der Dankbarkeit aussprechen. Für die Auseinandersetzung mit meiner Arbeit und kritische Bemerkungen, für aufmerksame Begleitung und zahlreiche Anregungen danke ich meinem Doktorvater Hans-Georg Soeffner und meiner Doktormutter Dorothea Weltecke. Auch den beiden anderen Prüfern – Tilman Allert und Dirk Tänzler – gilt mein Dank für ihr Interesse und ihre Unterstützung. Meine große Dankbarkeit gilt dem Bochumer Institut für Diaspora- und Genozidforschung – Mihran Dabag, Kristin Platt, Medardus Brehl – für jahrelange Begleitung. All meinen Gesprächs- und Interviewpartnern in den besuchten Ländern, den armenischen Gemeinden, Schulen, Vereinen danke ich. Herrn Barkev Shahmirian in Wien und der Familie Abrahamian (Annik, Norik, Nairi, Sasson) in Teheran, in Isfahan Azat und Arax Matian, in Shiraz Elo und Anushavan Sookianian danke ich für die wunderbare Gastfreundschaft und die Einblicke in den (armenischen) Alltag der untersuchten Länder und der besuchten Städte und Gemeinden.

Für die finanzielle Unterstützung möchte ich dem Gleichstellungsrat und dem Ausschuss für die Forschungsangelegenheiten wie auch dem Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« der Universität Konstanz danken; dem Stipendienprogramm der Universität Konstanz nach dem Landesgraduiertenförderungsgesetz (LGFG) bin ich zu Dank verpflichtet.

¹ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird für Personenbezeichnungen und personenbezogene Wörter lediglich die maskuline Form verwendet. Sämtliche Personenbezeichnungen gelten gleichermaßen für alle Geschlechter.

Meine tiefste Dankbarkeit gilt allen Menschen, die mich in diesen Jahren mit ihrer Unterstützung, Zuwendung und Bestätigung stets begleitet und getragen haben. Gerhild Framhein danke ich für die Betreuung nach der Ankunft und in den ersten Jahren in Deutschland. Meinen Freunden und Kollegen danke ich für die Unterstützung bei 1000 und einer *›Kleinigkeit‹*. Um nur wenige namentlich zu erwähnen: An Anzhela Melkomyan, Bettina Müller, Carla Albrecht-Hengerer, Katrin Wladarz, Matthias Reuting, Halyna Leontiy, Michael K. Walter, André Hoffmann, Andreas Göttlich, Silvana Figueroa-Dreher, Uwe Dörk, Melanie Brand, Nicolai Ruh, Jochen Dreher, Thorsten Berndt und Thilo Raufer einen herzlichen Dank! Ebenso danke ich Susanne Härtel, Karin Czaja, Sarah Fuchs, Anna Hüncke, Anna Louban, Gerold Gerber, Viktoriya Skrypchenko, Tanja Thielemann, Sandra Walzenbach, Mariam Parsadanishvili sowie der Interpretationswerkstatt in der Pädagogischen Hochschule Bern: Verena Hoberg, Ingo Wienke, Hannes Ummel wie auch Maria Suvotskina, Sybille Bayard, Berit Bethke, Barbara Marie Hofmann, Golnaz Tänzler, Galina Braun, Armine Wagner, Samira Amiri, Bella Kokaia, Olga Sonberg, Tamara Khosteghyan, Ashot und Tanja Mardirian (Sialahl).

Vielen herzlichen Dank möchte ich meiner Mutter und meinem Vater, Maria und Azat Yeghiazaryan, meinen Geschwistern Hasmik und Artavazd Yeghiazaryan, meinen Onkeln Michael Mosesov, Vilen Movsesyan und Shiraz Yeghiazaryan sowie meinen Tanten Gohar und Satenik Yeghiazaryan und ihren Familien, wie auch meinen Cousinen Nelli Mosesova, Emma Mosesova und Lusine Hovhannisyan und natürlich meiner wunderbaren Großmutter Nelli (Vardapetyan Mosesova) aussprechen.

Ein besonderer Dank gilt Simone Warta und Andreas Kohl für die mühsame sprachliche Korrektur meines Manuskripts sowie Laura Mohacsi für die Unterstützung bei der Vorbereitung meines Textes zur Publikation. Zuletzt danke ich der Calouste Gulbenkian Foundation für ihre finanzielle Unterstützung bei der Veröffentlichung meines Buches.

Ծննդակալ եմ:
Sommer 2021

Einführung

Գիրք՝ մարմնիս, իսկ խոսքը՝
հնզւս փոխարեն
Գրիգոր Նարեկացի, Սասյան
ողբերգության,
քան ԾԴ, Դ

Und dieses Buch, es ist mein Körper,
Und dieses Wort, es ist meine Seele...
Grigor von Narek, »Das Buch der
Klagelieder«, Kapitel 54
(10. Jahrhundert)

Konzeption und Gegenstand

Das Selbstverständnis der Armenier ist das Thema dieser Arbeit. Mit seinen zugehörigen Elementen – den Mythen, Symbolen, Ritualen, Selbstdarstellungen der Armenier – habe ich mich in unterschiedlichen Kontexten auseinandergesetzt, und zwar indem ich mich mit der Funktionsweise der Kollektivsymbole beschäftigt habe. Dabei steht der Mythos um den Helden Vardan und um die große Schlacht auf der Ebene von Avarayr im Zentrum. Die schriftlich überlieferte Geschichte Vardans mit ihren zahlreichen Variationen und Interpretationen prägt und liefert den Stoff für einige wichtige armenische Symbole. Die ambivalente Aussage des Mythos – der *›moralische Sieg‹* Vardans angesichts der kriegerischen Niederlage – erlaubt durch seine Deutungsoffenheit eine Vielzahl von Interpretationen. Diese Interpretationen können zur Überwindung bzw. Bewältigung kritischer Situationen und Herausforderungen im Alltag beitragen. Darüber hinaus steht die Geschichte von Vardan in Verbindung zum Christentum und zur Schriftlichkeit. Wie ich im Folgenden zeigen werde, stellen die frühe Wendung zum Christentum und die vielen schriftlichen Überlieferungen einen wichtigen Bezugspunkt für die Armenier dar. Sie sind untrennbar mit dem Vardan-Mythos verknüpft.

Vardan ist eine Figur, die sowohl religiös als auch weltlich, als Kämpfer und Anführer, für ihre individuellen Verdienste bewundert, aber auch als kollektiver Repräsentant fungieren kann. In der schriftlichen Überlieferung werden neben Vardan selbst mehrere tapfere Kämpfer namentlich erwähnt und geehrt. Ebenso werden in einer der zwei ersten schriftlichen Quellen die Tugenden der armenischen Frauen gefeiert. Mehrere

Figuren und symbolische Konstellationen lassen sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Situationen aus den Narrativen ableiten. In der vorliegenden Arbeit untersuche ich einerseits empirisch die aktuellen Formen des zu Vardans Ehren gefeierten Festes an drei ausgewählten Orten. Andererseits versuche ich, die Entwicklung dieser Symbolik im historischen Kontext zu rekonstruieren sowie den Narrativen folgend die Etappen und die Besonderheiten der armenischen Selbstdarstellungen nachzuvollziehen. Die Untersuchung des Rituals bietet einen empirischen Zugang zur Funktionsweise der Symbolik und zu den Gemeinschaften. Dabei diskutiere ich Aspekte wie die Arbeit am Selbst sowie die Wahrnehmung eigener Grenzen und deren Überwindung. Schließlich gilt meine Aufmerksamkeit den methodologischen Aspekten, den Möglichkeiten und Herausforderungen, kollektive Symbole und Rituale empirisch zu erforschen.

Die ersten Quellen, die Vardan und seine Taten beschreiben, stammen wie die armenische Schrift aus dem 5. nachchristlichen Jahrhundert. Diesen Quellen zufolge soll Vardan die entscheidende Schlacht auf der Ebene von Avarayr im Jahre 451 n. Chr. geführt haben. Die beschriebenen Ereignisse fanden Armenien während der persischen Herrschaft statt: Die armenischen Adligen, zu denen auch Vardan zählt, sind dem Druck der Zwangskonversion ausgesetzt und stehen vor einer schweren Entscheidung. Während sie bislang stets den persischen Herrschern die Treue hielten, müssen sie nun zwischen zwei Alternativen wählen: Loyalität zur Großmacht oder zum eigenen Glauben, dem Volk und der Kirche. Die Entscheidung fällt zugunsten der Religion und Tradition der eigenen Volksgruppe. Anders der armenische Fürst Vasak: Während Vardan das Volk zur Rebellion anführt, vertritt Vasak eine pragmatische Position. Aus seiner Perspektive wäre es geschickter, die religiöse Zugehörigkeit zu leugnen und dadurch Opfer zu vermeiden. Als entgegengesetzte Figur betont und stärkt Vasak die Aussagen und die Haltung Vardans. Zusammen mit dem religiösen Anführer Ghevond bereitet Vardan die Armee auf die entscheidende Schlacht auf der Avarayr-Ebene vor. Beide sprechen zu den Kämpfern, ermutigen sie.

Die Schlacht findet am 26. Mai 451 statt. Obwohl die Perser in der Überzahl und zudem mit einem Dutzend Streitelefanten ausgerüstet sind, fallen auf ihrer Seite mehr als doppelt so viele Krieger wie auf der armenischen. In der Schlacht finden Vardan und viele seiner Gefolgsmänner den Tod. Sie werden seitdem von der armenischen Kirche als Märtyrer des christlichen Glaubens gefeiert. Der Verdienst Vardans und seiner Gefolgschaft wird darin gesehen, dass sie einen *moralischen* Sieg erlangen konnten: Sie traten tapfer der Gefahr entgegen und kämpften trotz schlechter Aussichten für Ideen, die ihnen wichtig waren. Außerdem werden mit dieser Schlacht spätere Erfolge verbunden: Trotz der Dominanz und Überlegenheit wurde infolge der noch dreißig Jahre andauernden

zähen Kämpfe den Armeniern das Recht, die christliche Religion auszuüben, offiziell von den persischen Herrschern im Jahr 484 gewährt.

In geschichtlichen Darstellungen sehen sich die Armenier heute als ein Volk aus der vorchristlichen Zeit, das durch die frühe Annahme des Christentums geprägt ist und sich dadurch auch von der Umwelt abgrenzt. Die Annahme des Christentums geschah Anfang des 4. Jahrhunderts, im 5. Jahrhundert folgte die Institutionalisierung der armenischen Kirche. Das Jahr 451 wird als Zeitpunkt dieser Institutionalisierung sowie der schicksalhaften Ereignisse auf der Ebene von Avarayr unter der Führung Vardans festgehalten. Somit finden sich die Ereignisse um Vardan an einem prägenden Schnittpunkt, der für das Verständnis der Eigenständigkeit und Besonderheit des armenischen Volkes und für die kulturelle Abgrenzung von der Umgebung große Bedeutung hat.

Auch die ununterbrochene schriftliche Überlieferung, die mit der Entstehung der armenischen Schrift in den Jahren 405/6 einsetzte und bis heute weiterlebt, ist für die Selbstdarstellung der Armenier von großer Bedeutung. Die Verbindung von Schrift und Christentum über mehrere Jahrhunderte hinweg spielt eine wichtige Rolle. Mit einem eigenen Alphabet konnte man sich durch eine individuelle Auffassung des Christentums von der Umwelt abheben. So ist die Bibel das erste ins Armenische übersetzte Buch. Älter, aber weniger kontinuierlich ist hingegen die Geschichte der politischen Selbstorganisation und der unterschiedlichen Staatsformen Armeniens. Der frühe armenische Staat geht auf die vorchristliche Zeit zurück und begleitet die Annahme des Christentums sowie die Entstehung der armenischen Schrift. Er fand im 10. Jahrhundert sein Ende. Lediglich einzelne Inseln der Selbstständigkeit konnten überdauern. So ist die Geschichte Armeniens durch Brüche und Diskontinuitäten staatlicher Institutionen und darüber hinaus durch eine zerstreute Existenz innerhalb und außerhalb der historischen armenischen Territorien gekennzeichnet. Die Geschichte der Armenier und Armeniens ist durch ständige Prozesse der Fremdherrschaft und Migration geprägt. Dabei spielte die Kirche stets eine wichtige vernetzende und koordinierende Rolle. Wichtige kulturelle Errungenschaften sind außerhalb Armeniens in einem Zusammenspiel von Kirche und wohlhabenden, über den Handel vernetzten Armeniern entstanden. Den intellektuellen Bemühungen der armenischen Mönche und den Aktivitäten der wohlhabenden Kaufleute im 17. bis 19. Jahrhundert werden bedeutende Leistungen für die Entwicklung neuer Ausdrucksformen armenischer Kultur zugeschrieben. Diese trugen wesentlich zum Selbstverständnis der Armenier als vergemeinschaftete Einheit bei. Die ersten nationalen Bewegungen im 19. Jahrhundert brachten neue säkulare Konzepte wie eine weltliche Hochsprache bzw. zwei Weltsprachen (Ost- und Westarmenisch) hervor. Die Entwicklung der Narrative Vardans reflektiert alle genannten Etappen und trägt die wichtigsten Informationen in sich.

In meiner Arbeit erforsche ich empirisch die Bedeutung der symbolischen Figur Vardans im aktuellen Kontext des unabhängigen armenischen Nationalstaates und der Diaspora. Hierbei sind zwei Organisationsformen, als Staat und als eine Gemeinschaft in einem anderen Staat, mit ihren symbolischen und rituellen Ausdrucksformen zu untersuchen, die stets miteinander in Verbindung stehen: Es geht um Prozesse und Strukturen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung.¹ Vor 100 Jahren wurde der erste armenische Staat ausgerufen. 70 Jahre lang war Armenien daraufhin eine sowjetische Republik und ist seit Anfang der 1990er Jahre schließlich ein souveräner Nationalstaat. So mit ist Armenien seit 100 Jahren in einer anerkannten administrativen Form organisiert, mit Staatsgrenzen und den für staatliche Souveränität notwendigen Institutionen. Dennoch war es oft ein halb-abhängiger Teil einer übergeordneten Struktur. Seine Autonomie erlangte Armenien aufgrund anderer Elemente – in manchen Fällen durch religiöse, in anderen durch kulturelle Aspekte. Dementsprechend erfuhren Unabhängigkeit und Staatlichkeit eine geringere Ritualisierung als die sich stetig anpassenden Formen der Vergemeinschaftung, von denen im Wechselspiel von Anpassung und Abgrenzung zahlreiche Variationen entstanden sind – sowohl in der Diaspora als auch in Armenien unter sowjetischer Herrschaft. Trotzdem erfolgte in Sowjet-Armenien die strukturelle Entwicklung auf staatlich abgegrenztem Gebiet und Elemente staatlicher Selbstständigkeit konnten sich ausbilden. Auf dieser Grundlage ist der heutige armenische Staat entstanden.

Der Kontakt der armenischen Republik zur Außenwelt und die Begegnungen zwischen den Armeniern veränderten sich nach dem Zusammenbruch der UdSSR. Heute ist Armenien für jeden zugänglich, und seine Bürger reisen frei ins Ausland, erfahren das Diaspora-Leben und prägen es auch, obschon anders als früher. Meine persönlichen Begegnungen außerhalb Armeniens führten mich zur Fragestellung der Arbeit: Wie können sich so unterschiedliche Menschen allesamt als Armenier verstehen?

¹ Max Weber geht auf die Unterschiede dieser zwei Organisationsformen ein: »Vergemeinschaftung« soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv *gefühlter* (affektueller oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht. »Vergesellschaftung« soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem Interessenausgleich oder auf ebenso motivierter Interessenverbindung beruht. Vergesellschaftung kann typisch insbesondere (aber nicht: nur) auf rationaler *Vereinbarung* durch gegenseitige Zusage beruhen. Dann wird das vergesellschaftete Handeln im Rationalitätsfall orientiert: a) wertrational an dem Glauben an die *eigene* Verbindlichkeit, – b) zweckrational an der Erwartung der Loyalität des *Partners*« (Weber, M. 1921 (1984): 69).

Trotz der großen Unterschiede schien stets eine Verbindung, eine Beziehung zwischen diesen Gruppen zu bestehen: eine ständige Diskussion, oft Unzufriedenheit mit und Kritik an der Art und Weise, in der die anderen armenischen Zentren funktionieren. Meine persönliche Position, geprägt in der armenischen Republik, hat sich in den Jahren meines Lebens in Deutschland immer wieder neu behaupten, neue Nuancen aufnehmen, sich ständig entwickeln und Reibungen aushalten müssen.

Mein Weg führte mich zu den armenischen Zentren in verschiedenen Erdteilen. Ich besuchte armenische Gemeinden in vielen westeuropäischen Ländern: in der Schweiz, in Österreich, Deutschland und Frankreich. Ich lernte das Leben der Armenier in den USA und Argentinien kennen, aber auch in Iran. Die Begegnungen mit verschiedenen Formen der Organisation von Vergemeinschaftung innerhalb und außerhalb Armeniens und die intensive Beschäftigung mit deren Problemen ermöglichen mir die erwünschten Einblicke in den Lebensalltag armenischer Gemeinschaften und ihre Konstruktionsprinzipien, d.h. in bestimmte Mechanismen, Interpretationen und verschiedene Rituale und Symbole, die je nach Situation Anwendung finden. Die großen Kontraste zwischen unterschiedlichen Sprachräumen und kulturellen Umgebungen, das Wechselspiel der Konstruktionen von Armeniern als Minderheit und als Mehrheit führen zu immer neuen Fragestellungen und schärfen den Blick für kulturelle Praktiken. Ich gewann weitere Klarheit und erhielt neue Anregungen, die jeweiligen Selbstverständnisse stets zu hinterfragen und das Konstrukt des armenischen Selbsts neu zu verstehen.

Das Dissertationsprojekt basiert auf drei kontrastierbaren Fallbeispielen: der armenischen Gemeinde in Iran mit ihrem traditionellen Schwerpunkt in Isfahan sowie den Gemeinden in Wien und in Eriwan. Allerdings prägen die Erfahrungen, die ich bei weiteren Forschungsaufenthalten und Begegnungen gemacht habe, ebenfalls diese Arbeit. Die Fragen, Anregungen und die Entwicklung der Studie sind nicht nur ein Ergebnis meiner vielfältigen Begegnungen mit Armeniern, sondern meines Lebens und meiner Arbeit in Deutschland und an einer deutschen Universität. Der wissenschaftliche Austausch, die kulturellen und wissenschaftlichen europäischen Konzepte, die neue Sprache trugen dazu bei, eine neue Perspektive auf bekannte Phänomene zu entwickeln. Diese Begegnungen und Eindrücke prägten die Vorgehensweise und die wissenschaftliche Konzeption der Arbeit nachhaltig. Sowohl die theoretischen als auch die methodischen Konzepte sind den wissenschaftlichen Traditionen, die ich in Konstanz vorgefunden habe, verpflichtet. Der theoretische und methodische Rahmen meiner Studie ist durch die Ansätze der Mythen-, Symbol- und vor allem der Ritualforschung bestimmt (nach Cassirer, Schütz, Soeffner, Turner).

Vardan als Mythos

Als eine ›Armenien-Armenierin‹ war mir der Stellenwert Vardans stets bekannt. Von klein auf erlebt man Begegnungen mit Vardan als einem mysteriösen großen Helden – sei es durch visuelle Präsenz, sei es durch explizite Bildungsprogramme. Spätestens in der Schule werden Vardan und andere Helden sowohl im Geschichtsunterricht als auch im Literaturunterricht und in Sprachübungen behandelt (wir bekamen manche Texte als Diktat, als Aufsatzstoff etc.). Abbildungen von Vardan zieren die Lehrbücher aller Klassen. Einige literarische Texte stehen ebenfalls auf dem Lehrplan. So liest man etwa in der 10. Klasse den Roman *Vardanank* von Derenik Demirtschjan (1877–1956).

Vardans Geschichte ist wie die anderer nationaler Helden und wie andere symbolträchtige Geschichten in Armenien sehr beliebt. Es gibt intellektuelle Diskussionen, künstlerische und literarische Bearbeitungen. Seit 1975 steht in Eriwan eine große Vardan-Statue (geschaffen von Erwand Kotschar), die jedoch zur Zielscheibe des Spotts geworden ist. Man hat sie etwa *Schakar Aklor* genannt, also mit einem Bonbon am Stiel, einem Lolli verglichen, weil sie sich auf einer Staubsäule erhebt. Der Künstler wollte damit die Entschlossenheit und Kühnheit Vardans hervorheben. Bei einem Gespräch im Jahr 2007 wunderten sich einige armenische Schriftsteller aus dem Nahen Osten über die Vardan-Tradition in Armenien, der sie wenig Verständnis entgegenbrachten. Einer meiner Gesprächspartner reiste nach der Unabhängigkeit am Vardan-Tag eigens nach Eriwan, um diesen Tag dort zu feiern. Er war überrascht über die alltägliche, nicht sonderlich bewegte oder feierliche Stimmung, die er in Eriwan vorfand. Der Vergleich der Statue mit dem Lolli verletzte ihn besonders.

In Armenien verbindet man jedoch viele Anekdoten mit Vardan. Um die humoristische Aufarbeitung des Mythos und dadurch die Popularität und die Einstellung zu Vardan zu skizzieren, möchte ich an dieser Stelle ohne weiteren Kommentar oder Interpretation ein Beispiel geben. Es handelt sich um einen etwa fünf Minuten langen Sketch aus einer beliebten TV-Comedy-Show.² Er lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Unser Blick ist auf die dürre verbrannte spätsommerliche Natur Armeniens gerichtet. Unter den Bäumen sitzt ein einfacher Bauer und bereitet sein Brot für eine kleine Zwischenmahlzeit vor. Eine alte Frau,

² *Kargin Haghordum* war eine armenische TV-Show aus den Jahren 2002 bis 2009, die in Armenien auf dem TV-Sender Armenien ausgestrahlt wurde. Es war eine der beliebtesten und erfolgreichsten Comedy-Shows in der post-unabhängigen armenischen Geschichte. Der Sketch zu Vardan Mamikonyan ist im Internet unter <https://www.youtube.com/watch?v=8i9t3NZgq8Y> abrufbar (Zugriff: 24.08.2018).

hinkend und seufzend, kommt in seine Richtung. Sie klagt über Hunger und fragt, ob sie mitessen dürfe. Der Bauer ist so bewegt, dass er ihr sein ganzes Essen überlässt, welches sie dann auch sehr gierig verschlingt. Für ihn bleibt nichts übrig, aber er beschwert sich nicht und wünscht ihr einen guten Appetit. Er wohne im nächsten Dorf und könne später dort speisen.

Die alte Dame möchte aber ihre Dankbarkeit ausdrücken. Da fällt ihr ein, dass sie zaubern kann. Sie schlägt ihm vor, sich etwas Schönes zu wünschen. Er habe drei Wünsche frei. Er könne sich zum Beispiel Autos wünschen. Geld brauche er nicht, entgegnet der Bauer, aber vielleicht dürfe er einen der großen Helden in Aktion sehen und von seinem Heldengeist inspiriert und beschwingt werden, wie zum Beispiel Vardan Mamikonyan. Er würde gerne sehen, wie Vardan die Perser hinrichtet und die Elefanten und alles andere ...

Die Alte findet den Wunsch zwar merkwürdig, erfüllt ihn aber trotzdem. Ihre energisch vorgetragenen Zaubersprüche sind diverse Wegbeschreibungen zum Vardan-Denkmal in Eriwan, bei denen sie Straßen und Kurven aufzählt. Vardan, den wir nur als Silhouette in der Ferne wahrnehmen, schlägt mit dem Schwert verzweifelt um sich und rennt ganz alleine durch die Gegend.

Von Vardans Anblick ist der Bauer sehr begeistert. Die Alte ist zufrieden, schlägt aber vor, dass er jetzt etwas für sich selbst wünschen möge. Der begeisterte Bauer aber will erneut Vardan sehen, diesmal aus der Nähe. Abermals findet die alte Frau den Wunsch nicht besonders sinnvoll, erfüllt ihn aber. Wieder murmelt sie eine Wegbeschreibung zum Denkmal, diesmal von der anderen Seite, und erwähnt die Geschäfte, die einem begegnen: eines für Hauswaren, eines für Elektrogeräte, Steckdosen, Stöpsel, und dann kommt Vardan Mamikonyan. Daraufhin erscheint Vardan wieder, er ist noch näher als vorher, der Bauer strahlt vor Freude, winkt dem Helden und springt umher. Diese Begeisterung erfreut auch die Alte. Vardan trägt seinen bekannten roten Umhang, Helm und Schwert. Je näher er kommt, desto besser erkennt man, dass die Bewegung ihn anstrengt und ermüdet. Es steckt keine Leichtigkeit in seinem Auftritt. Doch der Bauer gestikuliert und spricht mit Vardan.

Als letzten Wunsch will der Bauer Vardan noch näherkommen. Nun rennt Vardan direkt vor unserer Nase durch die Gegend. Er sieht aus wie auf den bekannten Bildern, wie eine verkleidete Figur, trägt einen Bart, hält aber ein winziges Kinder-Schild und ein Kinder-Schwert in der Hand. Müde und verärgert wendet er sich an den Bauern (und an uns): »Schwachkopf, kennst Du denn keine anderen Heldennamen?!«

Mythen, Symbole und Rituale der Armenier

Der in der vorliegenden Studie behandelte Vardan-Mythos steht in mehreren Verbindungen zu anderen armenischen Mythen. In ihren symbolischen Formen ersetzt und erfüllt jede armenische Geschichte in Abwesenheit des Staates die Notwendigkeit einer zentralen Organisation und rechtfertigt zugleich die Zerstreuung des armenischen Volkes. Die Entfernung von den historischen Gebieten wird verarbeitet, die Verwurzelung an anderen Orten und gleichzeitig die Bindung, die Sehnsucht gefördert. Die Geschichten sind häufig in einer Kampf-Rhetorik vorgetragen und erzählen von unerreichbaren, aber erstrebenswerten Zielen, von Widerstand, Beharrlichkeit und unnachgiebiger Anstrengung, von Hingabe, Opferbereitschaft und dadurch Erlösung. Das Christentum gehört meist dazu. Die Erzählungen zeugen von einer für Mythen charakteristischen Umdeutungsfähigkeit: Sieg verwandelt sich in Niederlage und *vice versa*, »die letzten werden die ersten sein«, es gibt ein Leben nach dem Tod. Die in den Mythen geprägte Symbolik – ob armenische Buchstaben, der Berg Ararat, der Bezug zu Büchern oder Helden – ist auf ähnliche Probleme, auf die Überwindung ähnlicher Hindernisse gerichtet und eröffnet Deutungsangebote für Krisensituationen. Im Laufe der Arbeit musste ich zu einzelnen Symbolen recherchieren, die in verschiedenen empirischen Kontexten vorkommen – armenische Kreuzsteine (*Chatschkare*) oder Teppiche zum Beispiel. Diese Symbole weisen ähnliche Elemente auf und sind ineinander enthalten: der Übergang zum Christentum, die Verbindung von vorchristlicher und christlicher Zeit, das Christentum und die Kirche, die armenische Sprache, oft durch Schriftzeichen repräsentiert. Gleichzeitig ist jede der Geschichten und Symbole, auch wenn sie stimmig und miteinander im Einklang sind, auf eigene Art tragend und besonders. Sie repräsentieren einen besonderen Aspekt der materiellen und immateriellen Kultur der Gemeinschaft, der umgebenden Natur, des Alltags: Steine, Teppiche, Bücher.

Als ein zentrales Beispiel möchte ich hier den in vielen Mythen enthaltenen heiligen armenischen Berg Ararat nennen. Der berühmte armenische Dichter Yeghische Tscharens (1897–1937) charakterisiert ihn als »den Weg zum unerreichbaren Ruhm« (Tscharens 1920 (2015)). Der Berg Ararat wird in vielen wichtigen Texten behandelt und in der Bibel erwähnt. Die symbolische Bedeutung des Berges in der christlichen Erzählung als Zufluchtsort nach der Sintflut gibt ihm eine große Bedeutung. Aber der Bezug zu den ehemals von Armeniern bewohnten Gebieten, die heute hinter der Staatsgrenze Armeniens in der Türkei liegen, ist ebenfalls wichtig. Genauso wie die Geschichte Vardans einen mythischen Ort außerhalb des heutigen Armeniens hat, die Ebene von Avarayr, liegt auch der Berg Ararat außerhalb der Staatsgrenzen und zollt insofern der Diaspora-Komponente des armenischen Lebens Tribut. Gleichzeitig

entwickelt sich der Bezug zum Staat immer mehr. Seit Armenien eine staatliche Struktur hat, ist der Berg Ararat ein fester Bestandteil der staatlichen Symbolik (bereits in Sowjet-Armenien), wird aber als Symbol genauso oft in der Diaspora herangezogen. Diese Konstruktion armenischer Staatlichkeit bewirkt gewissermaßen den ‚Umzug‘ der heiligen Orte nach Armenien. Der Blick auf den Ararat ist von vielen Punkten der Hauptstadt Eriwan, aber auch von vielen anderen Orten in Armenien aus möglich und gehört zum Stadtbild, was wiederum eine mögliche Wiedervereinigung andeutet und für die Diaspora attraktiv wird. Einige Orte heißen in Armenien Ararat und Masis (eine andere Bezeichnung des Berges). Auch die Namen vieler Gebiete, die vor 1915 von Armeniern bewohnt waren, wie Malatia, Butania, Sebastia etc., stehen auf dem Stadtplan von Eriwan. Vardan und die armenische epische Figur David von Sassun (Sassun ist eine Ortschaft im heutigen Ost-Anatolien) sind durch Statuen in der Hauptstadt Eriwan seit sowjetischer Zeit repräsentiert. Wie Vardans Geschichte wurden viele andere wichtige Narrative aufgeschrieben und erlebten eine mündliche und schriftliche Tradition. Schriftlichkeit, Sprache und Buch sind wichtige verbindende Aspekte, die die armenischen Mythen und die sie tragende Symbolik miteinander verbinden. Die Schriftkultur und die Sprache bilden auch eine Art von Heimat, die nicht an einen geografischen Ort gebunden ist. Je nach Situation erfahren diese Elemente eine neue Interpretation. Ihr Ausdruck lässt sich anhand der kollektiv gefeierten Rituale verfolgen. In meiner Untersuchung arbeite ich die Verbindung, die die armenischen Zentren anhand gemeinsamer Symboliken und des Mythos erfahren, heraus, wobei ich ihre jeweilige individuelle und auf die Situation gerichtete Interpretation und Darstellungsform berücksichtige.

Zwischen Mythen, Symbolen und Ritualen besteht eine Wechselwirkung. Im Ritual lässt sich die Wirkung und Funktionsweise der Symbolik, die Bedeutung des Mythos systematisch verfolgen. Im Ritual werden im unmittelbaren Handeln die gesellschaftlich relevanten Phänomene, die Probleme der Gemeinschaft thematisiert. Die Verständlichkeit des Tuns des Anderen ist nach Weber die elementarste Voraussetzung der Vergemeinschaftung (Weber, M. 1920 (1980): 238). Aus der Problematik der Gemeinschaft entsteht eine symbolische Handlung, die sich in Symbolen festschreibt und mithilfe der Mythen eine Deutung erfährt. Es entsteht ein Raum für spezialisiertes Wissen: Experten, Spezialisten, Autoren werden aktiv. Die wichtigen Motive und Zusammenhänge werden zu Bestandteilen der Inszenierungen. Auch in den Vardan-Ritualen kommt der Sprache und anderen kulturellen Elementen eine unterschiedlich wichtige Bedeutung für das Zusammenkommen und Sich-Erkennen zu. Vardans Geschichte wurde einerseits durch die Märtyrerlesart ritualisiert, wird aber auch als eine Überwindung der vorchristlichen Tradition angesehen. Heute fördert der Vardan-Mythos die Gemeinschaft und

dient zugleich der Staatsmacht. Man kann von zwei verschiedenen Formen der Ritualisierung des Vardan-Mythos sprechen: die der Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft und die der Vereinbarung zwischen Bürgern und Staat.

Vorgehensweise und Herausforderungen des Feldes

In der Entstehung einer empirischen Forschungsarbeit ist jeder Autor und jede Autorin mit der Herausforderung konfrontiert, eine eigene Vorgehensweise zu finden und diese nach und nach zu entwickeln. Die Forschenden müssen die bereits etablierten Methoden sowie die eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten in Einklang mit den zu untersuchenden Phänomenen bringen: Sie müssen eine eigene Sprache finden, um die Fragen zu beantworten, die sie umtreiben. Das Beobachtete mit seiner Problematik und seinen inneren Widersprüchen muss auf eine Art und Weise in die bereits existierende wissenschaftliche Rahmung übersetzt und nach mehreren Schritten schließlich in einen Text überführt werden. Die Auseinandersetzung mit dem Gegenstand, die jeder Forscher und jede Forscherin zu bewältigen hat, das Problem, die komplexen Aspekte des Feldes, die eigene Position und die methodische Rahmung aufeinander abzustimmen, gehört zu den verunsichernden, aber auch spannenden Aspekten bei der Untersuchung sozialer Phänomene. Es ist eine schwierige Aufgabe, der Methode und sich selbst gerecht zu werden, überhaupt eine Aussage zu entwickeln und schließlich das Wahrgenommene und das Verstandene, das Klare und das Störende, das ‚Flüchtige‘ und das ‚Schweigsame‘ des Sozialen zur Sprache zu bringen und zu ordnen. Zur Herausforderung wird die Nähe zum Gegenstand. Denn oft erkennen wir vor allem, was uns nah ist, und unsere Faszination gilt den Phänomenen, die wir erkennen und einordnen können. Manchmal sind es Phänomene, Probleme oder einzelne Aspekte, Fragen, Zusammenhänge. Diese Beziehung verlangt eine Auseinandersetzung und muss verarbeitet werden.

Die Definition des Feldes und später die Begegnung im Feld sind wesentlich durch die persönlichen Eigenschaften der Forschenden geprägt. Sie bieten Möglichkeiten, setzen aber auch Grenzen. So war die Wahl der Diaspora-Zentren nicht zuletzt durch meine Sprachkenntnisse bestimmt. In Österreich konnte ich meine Deutsch- und Armenischkenntnisse in den Dienst der Forschung stellen. Auch in Iran, wo Armenier gut Armenisch sprechen, konnte ich ohne Farsi-Kenntnisse einen Zugang ins Feld finden. Würde ich über andere Sprachkenntnisse verfügen, wäre möglicherweise die Verteilung des Feldes anders – sowohl was die Zentren als auch die Gesprächspartner und die Intensität des Austausches angeht. Für die Darstellung des dritten Fallbeispiels der Republik Armenien, wo

ich geboren und aufgewachsen bin, war der sprachliche Aspekt nicht entscheidend. Hier war es mein mit jedem Jahr größer werdender Abstand vom Alltag, den ich nicht mehr teilte, der meine Perspektive wesentlich prägte. Sie ist gekennzeichnet durch die Jahre in der Diaspora, meine Kenntnisse des Lebens in Europa und die Begegnungen mit den Zentren außerhalb von Armenien.

Ein weiteres Problem hat mit der Definition des Feldes und dessen innerer Heterogenität zu tun. Wenn Armenier in der Diaspora zum Teil der untersuchten Gemeinschaft werden, hat man es mit einem Spannungsfeld von Selbst- und Fremdbeschreibungen zu tun. Woran hängt ihre Zugehörigkeit? An der Staatsangehörigkeit, Kirchenzugehörigkeit, an den Sprachkenntnissen, an der Aktivität in der Gemeinde? Es entsteht eine beinahe unüberschaubare Heterogenität der Zugehörigkeitsbestimmungen, mit der stets die Gefahr einhergeht, dieser Komplexität nicht gerecht zu werden. Ich habe versucht, in jedem Zentrum möglichst viele Institutionen und Persönlichkeiten zu treffen, ihre jeweiligen Perspektiven kennenzulernen. In Iran besuchte ich in drei Städten armenische Schulen, Kirchen, soziale Einrichtungen wie ein Seniorenwohnheim und einen Zeitungsverlag, eine Vereinigung von Schriftstellern und vieles mehr. Ähnlich bin ich in Wien und Eriwan vorgegangen. In Wien besuchte ich die Armenische Apostolische Kirchengemeinde und die armenische Katholische Kirche (die Mechitaristen). Auszuschließen ist dennoch nicht, dass ich mich in einem eher geschlossenen Kreis bewegt habe und mir einige Formen und Vorgänge des Gemeindelebens verschlossen geblieben sind. Inmitten der Vielzahl und Diversität der beobachteten Phänomene und Formen der Vergemeinschaftung war die Vardan-Feier bestimmend für das Forschungsfeld. Das hatte zur Folge, dass vor allem diejenigen Akteure ins Zentrum meiner Forschung rückten, die sich aktiv an den Feiern beteiligten. Natürlich waren es diverse Netzwerke, die mir den Zugang überhaupt ermöglichten. Die durch diese Erfahrung entstandenen Fragen sind nur durch systematische Diskussion und Reflexion zu klären. Es gilt, Respekt vor der unfassbaren Vielfalt und Flexibilität der Kategorien, vor der Komplexität zu entwickeln, diese zu beachten und zu hinterfragen. Ich habe mich mit der Diversität auseinandergesetzt, die Grenzen diskutiert und wollte dadurch den Gegenstand besser erfassen. Meine eigene Position als Zugehörige und Fremde zugleich habe ich als Ressource zu schätzen und nutzen gelernt.

Sowohl in der Erhebung als auch in der Auswertung habe ich Herangehensweisen gewählt, die durch detaillierte Reflexion die soziale Welt zu verstehen versuchen. Durch die qualitative Methodik der Sozialforschung gelangt man auf dem Weg über kleine Elemente des Alltags, durch kleine Sequenzen zu tief reichenden Erkenntnissen über das soziale Leben. Die ethnografische Herangehensweise, die teilnehmende Beobachtung als Methode sowie die Erforschung der Symbole als

theoretisch rahmende Disziplin mit einem interpretativen Zugang boten mir die Möglichkeit, meine Vorliebe für das Kleine zu entwickeln und auf diese Weise Antworten auf die mich interessierenden Fragen zu finden. Die Methodik der Erhebung und vor allem der Auswertung, die wissenssoziologische Hermeneutik als eine interpretative Herangehensweise, erlaubt durch die Konzentration auf die Daten eine Freiheit von bekannten Paradigmen, populären Meinungen, dominanten Geschichten. Durch die intensive Arbeit an Daten lassen sich Antworten auf viele Fragen finden, und viele Fragen stellen sich dann erst.

Meine ethnografische Studie beinhaltet teilnehmende Beobachtungen und das Führen offener Interviews. Neben letzteren umfasst das Datenmaterial Beobachtungsprotokolle, Tagebücher, Berichte und Formen der Selbstdarstellung aus dem untersuchten Feld sowie Bildmaterial (v.a. Fotografien). Zur Auswertung entwickelte ich eine Ritualanalyse. Die zentralen Aspekte der Ritualforschung und die Prinzipien des wissenssoziologischen hermeneutischen Verfahrens bilden den Kern dieses Zugangs. Im Zentrum des Verfahrens liegt insbesondere die intersubjektive Bedeutung von rituellen Handlungen.

Sprache

Indem man schreibt, produziert man neue Konstruktionen, neue Fragen, neue Probleme. Nicht nur der Schreibstil, sondern auch die Entscheidungen, die im Schreibprozess getroffen werden, bestimmen das Endprodukt. Das Schreiben dieses Textes ist geprägt durch Übersetzungen und die Suche nach richtigen Begrifflichkeiten, was das Beschreiben, Verstehen und Erklären immer wieder erschwert hat. Oft tendiere ich zur dichten Beschreibung, die mit meiner Vorliebe für Einzelheiten zusammenhängt. Durch ständigen und dankbaren Austausch mit Muttersprachlern habe ich versucht, eine sprachliche Qualität zu erreichen, die meine Gedanken und meine Arbeit verständlich präsentierte. Die Arbeit an der Sprache wurde zu einem Teil meiner Forschung. Selbst die Übersetzung und meine Bezeichnung Vardan-Mythos tragen ein Element der Interpretation in sich. Ich habe mich für die individuelle Bezeichnung nach dem Helden Vardan Mamikonyan entschieden, das heißt, ich schreibe »Vardan-Mythos« und »Vardan-Fest« (oder »St. Vardan-Fest«). Im Armenischen begegnet man häufig der kollektiven Bezeichnung *Vardanank* (»Vardanen«; im Genitiv *Vardananz* = »das Fest der Vardanen«). Der Name und die Person Vardan sind nach wie vor die wichtigste Komponente und die Grundlage der Bezeichnung. Dennoch habe ich durch meine Übersetzung mehr den individuellen Aspekt betont, was zu manchen Interpretationen passt und zu anderen weniger. Außerdem habe ich mich für eine Schreibweise mit »V« (statt »W«) und »d« wie in der armenischen geschriebenen

Sprache (statt »t« wie in der gesprochenen Sprache) entschieden. Ob diese Übersetzung bzw. Transkription zur Veränderung der mythischen Inhalte führt, ist schwer zu sagen. Das Erforschte wird sicherlich durch unseren Eingriff verändert, das Thema, die Frage, die Problemstellung werfen ein neues Licht auf den Gegenstand, auch die Übersetzung und einzelne Begrifflichkeiten, die wir verwenden, tragen dazu bei. Mich hat auch die Frage beschäftigt, ob bereits in Vardans Namen sein Verständnis als Heiliger oder weltlicher Held enthalten sein soll; ob ich also »St. Vardan-Fest« oder nur »Vardan-Fest« schreibe. Grundsätzlich verstehe ich die Bezeichnung »Vardan-Fest« als den übergeordneten Begriff, der auch die Heiligkeit als Teilaspekt der Figur umfasst.

Struktur der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in drei Teile aufgeteilt: die Vorstellung des Forschungsdesigns, die drei Falldarstellungen und die Schlussdiskussion. Im ersten Teil erläutere ich die Forschungskonzeption, den Forschungsgegenstand und den Forschungsstand. Eine Forschungskonzeption, in der die theoretische und methodische Rahmung der Untersuchung diskutiert wird, eröffnet die Darstellung. In einem weiteren Unterkapitel der Forschungskonzeption führe ich die Prinzipien des theoretischen Samplings aus, den Feldzuschnitt und die Datenauswahl. Bevor ich zu den Falldarstellungen übergehe, stelle ich im Kapitel zum Forschungsgegenstand die Entwicklung und Entstehung des Vardan-Mythos und die Formen des Vardan-Festes dar. In diesem Kapitel beabsichtigte ich ursprünglich, die mir zu Verfügung stehenden Texte lediglich chronologisch zu präsentieren. Dieses Vorhaben war jedoch mit unerwarteten Entdeckungen verbunden. Ich musste viele entstandene Konstruktionen hinterfragen und mich mit der Perspektive der Geschichtserzählung und den Besonderheiten der Selbst- und Fremddarstellungen auseinandersetzen. Der Versuch, eigene Konstruktionen zu hinterfragen, führt immer zu produktiven Aspekten und zu neuen Erkenntnissen. Dennoch verlässt man eigene Konstruktionen und Denkmuster nur zu einem gewissen Grad. Ich habe versucht, Fragen zu stellen, in Armenien etablierte Meinungen mit der Forschung anderer Schulen zu konfrontieren und dadurch neue Fragen aufzuwerfen. In dieser Weise Vardans Geschichte zu vergegenwärtigen, wurde zu einem zusätzlichen Gewinn, der erlaubte, die als bekannt geltenden geschichtlichen Zusammenhänge neu zu lesen. Der erkämpfte *moralische Sieg* Vardans bietet immer neue Deutungsmöglichkeiten. Eine der faszinierenden Beobachtungen, die das Studium der Geschichte Vardans erlaubt, ist ihr Schwellencharakter. Vardan ist eine Schwellenfigur, die keinen festen, eindeutigen Platz einnimmt, sondern sich zwischen den Sphären und Bereichen bewegt.

Im Kapitel zum Forschungsstand gehe ich schließlich den Texten nach, die sich mit der Thematik des Mythos wissenschaftlich beschäftigt haben. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Schlacht von Avarayr und mit den Quellen zu Vardan könnte ein eigener Forschungsgegenstand sein. Denn die große identifikatorische Funktion, die der Mythos einnimmt, lässt eine Vielzahl von Positionen und Selbstdarstellungen entstehen, deren Untersuchung neue Fragen aufwerfen würde. Warum wird auf die eine oder andere Weise argumentiert? Ich habe lediglich die zentralen Perspektiven innerhalb und außerhalb von Armenien zusammengefasst, das heißt Arbeiten, die die armenische Thematik ebenfalls sozialwissenschaftlich untersucht und die Entstehung meiner Forschung befördert haben. Ziel ist es, den Beitrag meiner Forschung in diesem Feld deutlich zu machen.

Anschließend stelle ich in den drei Falldarstellungen die aktuellen Interpretationen Vardans dar, die ich empirisch untersucht habe. Die drei untersuchten Zentren unterscheiden sich durch ihre Geschichte und Struktur, weshalb ihre Analyse jeweils geringfügig variiert. In der Darstellung des armenischen Staates behandle ich die Geschichte der zwei armenischen Republiken, die dem heutigen Staat vorangegangen sind, und wie sie den Vardan-Mythos geprägt haben.

Im abschließenden Kapitel vergleiche ich alle drei Feste. Die jeweiligen Inszenierungen, die zeitliche und räumliche Organisation, die unterschiedlichen Interpretationen der Symboliken deuten zwar auf eine Gemeinschaft hin, die durch Religion, Sprache und Mythen verbunden ist, zeigen aber zugleich große Differenzen. Alle drei Zentren pflegen eine eigene Form, ihre Grenzen zu betonen und diese zu verteidigen. In der Diaspora geschieht dies in bestimmten Bereichen, während man in anderen wiederum die Grenzen der Mehrheitsgesellschaft respektiert. Der Feierform des Staates habe ich eine zusätzliche Diskussion im Schlussteil gewidmet, in der Hoffnung, etwas mehr über die Struktur und Komplikationen des Fallbeispiels zu erklären. Nach meiner Forschung sind einige Veränderungen in der Republik Armenien angestoßen worden, was möglicherweise das Antlitz des Staates in der Zukunft verändern wird.

Zeitliche Entwicklung und Entstehung der Arbeit

Die Studie in ihren einzelnen Etappen, vor allem die Erhebung und Auswertung der Daten, ist über mehrere Jahre hinweg im Zeitraum von 2007 bis 2012 entstanden. Am Anfang stand die Entwicklung des Konzepts, worauf die Erhebung der Daten folgte, im ständigen Wechselprozess mit Auswertung und Interpretationen des Materials, den Grundsätzen der *Grounded Theory* entsprechend. Die Arbeit mit den Daten und die Entwicklung der Lesarten nahm viel Zeit in Anspruch. Die Kapitel

zur Falldarstellung waren als erste fertig. Anschließend beschäftigte ich mich mit der Darstellung der historischen Prägungen Vardans. Danach entstand die theoretische Rahmung, mittels deren dann die jeweiligen Interpretationen gedeutet sowie Tendenzen verstanden und eingeordnet werden konnten, was in der Schlussdiskussion zum Tragen gekommen ist, diese bereichert, geformt und organisiert hat.

Die Vorgehensweise wurde schon in der Konzeption festgehalten und mit meinen Betreuern, wie auch in den wissenschaftlichen Runden (Kolloquien, Tagungen) diskutiert. Jedoch ist eine genaue und systematische Darstellung Produkt eines längeren Prozesses der Suche und ergab sich erst in vielen Schritten, die nötig waren, um der Fragestellung gerecht zu werden. Dies gilt auch für die theoretischen Kategorien, die zu methodischen Paradigma werden. Die Beschäftigung mit der Methode, der Theorie und dem Forschungsstand fand später statt und war Folge der gewonnenen Ergebnisse und der Suche nach Erklärungen.

Nachdem die Kapitel zur theoretischen Rahmung und Methodik abgeschlossen waren, überarbeitete und aktualisierte ich alle anderen nachfolgenden Kapitel und brachte sie in eine Endfassung. Als letzten Schritt stellte ich die Positionen in einer abschließenden Diskussion einander gegenüber. In dieser Diskussion ging es weniger um endgültige theoretische Ansätze als vielmehr darum, eine zukünftige Auseinandersetzung um Kollektivsymbole und ihre Erklärungskraft für gesellschaftliche Prozesse anzuregen.

In einer ethnografischen Erhebung wird beabsichtigt, eine beobachtete Situation zu einem gegebenen Zeitpunkt festzuhalten. Die erhobenen Daten werden systematisiert, katalogisiert, transkribiert, interpretiert. Die Konservierung der Daten schützt sie aber nicht vor dem Einfluss der Zeit. Zwar verändern die Daten, so sie konserviert sind, sich nicht mehr, jedoch entwickelt die Technik sich ständig weiter. Heute können etwa Fotos noch umstandsloser gemacht werden, durch bessere Kameratechnik hat sich auch die Qualität verändert. Bilder, wären sie heute statt zum Erhebungszeitpunkt entstanden, würden wahrscheinlich anders aussehen. Genauso hat sich mein Blick auf die Daten mit der Zeit verändert. Während des langen Zeitraums zwischen erster und letzter Analyse hat sich meine Perspektive verändert, haben sich mein Kenntnisstand und vor allem meine Erfahrung erweitert. Die untersuchten Zentren verändern sich auch, ihre Art zu feiern ebenfalls. In Armenien fanden in den Jahren der Erhebung die Prozessionen zum Vardan-Fest jährlich statt. Danach gab es erst nach einer dreijährigen Pause wieder eine Prozession nach gleichem Muster. In den letzten Jahren wird der Tag jedoch ohne Prozession gefeiert. Das mag daran liegen, dass Eriwan mehrere Bürgermeister hatte, oder auch andere Gründe haben.

Heute durchlebt Armenien größere politische Umwälzungen. Im April 2018, als meine Arbeit bereits geschrieben und korrigiert war,

trat in Armenien eine Verfassungsänderung in Kraft. Seitdem ist Armenien nicht mehr, wie in den vorherigen 26 Jahren, eine präsidential regierte Republik, sondern eine parlamentarische Demokratie. Vorerst hat dies kaum eine Veränderung bewirkt. Dieselbe Regierung hat immer noch die Mehrheit im Parlament. Dann jedoch strebte Sersch Sargsjan, der die letzten 10 Jahre das Amt des Präsidenten innehatte, an, das Amt des Premierministers zu übernehmen, was eine unerwartet große Protestbewegung jedoch verhindern konnte. In der Folge der Proteste trat Sargsjan zurück – eine Entwicklung, mit der niemand gerechnet hatte. Gegenwärtig sind weitere Erneuerungen, Entwicklungen und Prozesse im Gange, die möglicherweise die Wahrnehmung des Staats und die Loyalität der Bürger zum Staat beeinflussen könnten. Die Rolle der Repräsentanten des Staates, ihre Selbstdarstellung, ihre Position in den Ritualen der kollektiven Selbstdarstellung und ihre Bedeutung für die Neuerzählung von Vergangenheit und Gegenwart werden sich vermutlich stark verändern. Die Prozesse sind aber noch zu wenig fortgeschritten; ihre Entwicklung muss über die kommenden Jahre hinweg beobachtet werden. Mit der Aussicht auf diese Entwicklung habe ich meine Arbeit beendet und werde mit Interesse verfolgen, was in Armenien geschieht. In den anderen untersuchten Zentren sind ebenfalls Veränderungen eingetreten. In Wien etwa existieren heute, wie die Webseite der armenischen Gemeinde zeigt, zum Beispiel andere Vereine als zur Zeit meiner Erhebung. Die untersuchten Phänomene sind allerdings nicht das Ergebnis einer kurzen Entwicklung. Die strukturellen Bedingungen und die symbolischen Formen verändern sich zwar, aber nicht in einer so rasanten Geschwindigkeit. Es ist gut, sie einmal verstanden zu haben. Eine Erklärung, die an einem Punkt einsetzt, ist eine Voraussetzung für ihre Fortsetzung an anderer Stelle und für neue Erkenntnisse. Die Veränderungen der letzten Jahre werden sich in den kommenden nach und nach auf gesellschaftliche und politische Strukturen auswirken. Das wäre jedoch das Thema einer neuen, sicher ebenfalls sehr ertragreichen Studie.

I. FORSCHUNGSDESIGN

In der vorliegenden Studie frage ich nach der Bedeutung einer der wichtigsten armenischen Erzählungen für das Selbstverständnis der Armenier nicht nur in der Republik Armenien, sondern auch in den Zentren außerhalb des armenischen Staates. Zentraler Gegenstand der Arbeit ist der Mythos um die Figur Vardan und die damit verbundene Symbolik, die jährlich kollektiv wiederauflebt. Untersucht werden die mythische Konstruktion der Geschichte Vardans und seiner Gefolgschaft in ausgewählten armenischen Communities. Wie sich zeigen wird, führen sie zu einer spezifischen Selbstdarstellung und Selbstwahrnehmung der Armenier.

Im empirischen Teil untersuche ich insbesondere die rituellen Elemente, die am Vardan-Tag zelebriert werden. Hierbei arbeite ich die jeweilige Interpretation des Vardan-Mythos in den rituell inszenierten Veranstaltungen heraus. Die Fallbeispiele wurden nach dem Prinzip der Kontrastierung ausgesucht. Die Erforschung der symbolischen Figur Vardans und des damit verbundenen Rituals findet in dieser Arbeit in verschiedenen Sprachräumen und theoretischen Traditionen statt. Die Datenerhebung habe ich in drei Ländern (Österreich, Iran, Armenien) durchgeführt. Die Datenprotokolle liegen hauptsächlich in armenischer Sprache mit Berücksichtigung jeweiliger Dialekte und Sprachgewohnheiten vor. Die Arbeit ist in Deutschland entstanden und auf Deutsch geschrieben worden.

Einführend und ergänzend zum empirischen Teil meiner Studie gehe ich der Frage nach der Bedeutung des Vardan-Mythos in den verschiedenen Etappen der armenischen Geschichte nach, anhand von sekundären Quellen. Indem ich Vardans Bedeutung und die Beschäftigung mit dem Thema im Spektrum der armenischen Geschichte darstelle, stehe ich wiederholt vor der Frage nach dem Selbstverständnis der Armenier. In diesem Teil habe ich mir Fragen gestellt, die in dieser Weise noch nicht beantwortet wurden. Die in unterschiedlichen Sprachen und wissenschaftlichen Kontexten entstandenen Texte musste ich auf eine gemeinsame Linie bringen. Wie so oft sind sie in ihrer Einstellung sehr unterschiedlich, auch wenn sie in der Regel von derselben Faktenlage ausgehen. Die Arbeit mit diesen Texten führte auf einen mühsamen Weg der Reflexion und zu einem ständigen Infragestellen des »Selbstverständnisses und des Selbstverständlichen«. Ich möchte dem Leser mit diesem Kontext die wichtigsten Etappen und für wichtig gehaltene Themen der Geschichte Armeniens näherbringen sowie die wichtigsten Aspekte von Vardans Geschichte und deren Entwicklung in jeder Epoche darstellen. Durch die Rekonstruktion der Wichtigkeit Vardans wird auch der symbolische Inhalt nachvollziehbar und die Falldarstellung wird vorbereitet.

Außerdem gebe ich zu jeder Falldarstellung eine historische Skizze, die die jeweiligen strukturellen Besonderheiten offenlegt.

Die in den oben genannten drei Ländern erhobenen Daten habe ich auf Basis der Prinzipien der wissenssoziologischen Hermeneutik interpretiert und sie im Rahmen der Ritualforschung analysiert. Den Sinn, den die Feiernden der Feier geben, und die soziale Bedeutung, die das Ritual bekommt, standen im Fokus der Analyse. Die Fragestellung bette ich schließlich in den theoretischen Rahmen der Symbol- und vor allem Ritualforschung ein. Die Daten wurden durch die theoretischen Erkenntnisse im Bereich Symbol und Ritual ausgewertet. Einzelne Aspekte des Rituals werden auf theoretischer Ebene dargestellt und die Ergebnisse der Empirie von diesen Begriffen ausgehend diskutiert. Aus der Spezifizität und strukturellen Besonderheit der jeweiligen Falldarstellung und dem Datenmaterial wurde eine Interpretationslinie herausgearbeitet, die sich im Rahmen der Konzepte der Ritualforschung vollzieht. Die Kontrastierung der Fallbeispiele und die Antwort auf die Forschungsfrage schließen die Forschungsarbeit.

Die wissenschaftliche Herangehensweise, die Methodik und die verwendeten Begrifflichkeiten sind in westlicher Denktradition entstanden, während der Gegenstand einer anderen kulturellen Umgebung angehört. Dies bezieht sich zum einen auf die Prägung dieser Phänomene und zum anderen auf ihre Bezeichnung. In dieser Studie erforsche ich die armenischen Symbole, einen armenischen Mythos und deren ritualisierte Ausdrucksformen.

Ritual, Symbol und Mythos haben im Armenischen¹ ihr Äquivalent, werden aber kaum als sozialwissenschaftliche Kategorien verwendet. Das Wort *Araspel* – Mythos² wird in der Forschung der Literaturwissenschaftler benutzt, das Wort *Ces* – Ritual wird in der Ethnologie,

- 1 Für die entsprechenden Definitionen im Armenischen siehe das Lexikon für das moderne Armenisch: *Araspel* (Mythos) (Aghayan 1976: 104), *Khorhr-danish* (Symbol) (Aghayan 1976: 605) und *Ces* (Ritual) (Aghayan 1976: 643)
- 2 Aleida und Jan Assmann haben sieben Bedeutungen für das Wort Mythos herausgearbeitet:
 M₁. (polemischer Begriff) bezieht sich auf Mythos als ein überwundenes Stadium kulturhistorischer Entwicklung.
 M₂. (historisch-kritischer Begriff) bezeichnet keine pauschal abzurüttelnde Mentalitätsform, sondern nur noch die zeitbedingte Einkleidung einer an sich zeitlosen Wahrheit. Die mythischen Texte werden nicht verworfen, sondern interpretiert.
 M₃. Fundierende, legitimierende und weltmodellierende Erzählung. (Religionswissenschaft, Ethnologie)
 M₄. (Alltags-Mythos) beschreibt mentalitätsspezifische Leitbilder, die kollektives Handeln und Erleben prägen.

Volkskunde und Religionswissenschaft, aber auch der historischen Forschung gebraucht, so auch der Begriff für Symbol – *Khorhrdanish*. Interessanterweise hat jeder der Begriffe eine armenische Entsprechung, die allerdings in anderen Bereichen vorkommt. Daher haben wir es mit einer für Armenien untypischen Perspektive auf die Phänomene zu tun. Im soziologischen Kontext werden in Armenien ähnlich wie in Deutschland die gleichen Bezeichnungen angewendet: die altgriechischen Begriffe »Mythos« und »Symbol« und lateinischer »Ritual«.

Ich wende Mythos als eine »abendländische Denkgewohnheit«³ auf den armenischen Kontext an. Wir haben es hier mit einem wenig

M5. (narrativer Begriff) bezeichnet eine integrale Erzählung mit den strukturierenden Konstituenten von Anfang, Mitte und Ende.

M6. (literarische Mythen) bezieht sich insbesondere auf die europäische Mythentradition und deren Bedeutung für die abendländische Schriftkultur. M7. (Ideologien, »große Erzählungen«) bezieht sich wie M4 auf neue und nicht narrative Mythen, im Gegensatz dazu aber auf vollbewusste Individualschöpfungen (Assmann/Assmann 1998: 179). Das armenische Wort für Mythos entspricht M1 und M6, jedoch nicht den anderen fünf Bedeutungsdimensionen.

- 3 Renate Schlesier fasst die Positionen zum Begriff Mythos zusammen, systematisiert die Herangehensweisen und die Geschichte des Mythos-Begriffs, zeichnet seine Entwicklung sowie seine Veränderungen nach. Die Geschichte des Begriffs führt durch die europäische Kulturgeschichte und kommt zu dem Schluss: Der Mythos sei ein okzidentales Phänomen – eine »abendländische Denkgewohnheit«. Der Mythos zeigt sich zum einen als eine Verdichtung der europäischen kulturgeschichtlichen Tradition antiker Philosophie groß und sperrig, zum anderen als eine Verdichtung der christlichen Theologie und rationalistischen Aufklärung. Nicht zuletzt birgt er die romantischen Sehnsüchte seiner Zeit in sich (Schlesier 1997: 1084). Das Konzept der »Denkgewohnheit« geht auf die Arbeit von Gerhart von Graevenitz zurück. In *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit* analysiert von Graevenitz die Geschichte des Mythos, indem er diese als »kulturgeschichtliche Fiktion« betrachtet (Graevenitz 1987: IX). Zu Beginn arbeitet er das Konzept und die Position der »Gewohnheit« – als ein Gegenstand, aber auch eine Methode – in der Wissenschaft und in der Geschichtsschreibung heraus (Graevenitz 1987: XVI). Während die Konventionen und Konsensformen als strukturierende Elemente der Geschichte erkannt werden, wird darin kaum die »Gewohnheit« gesehen (Graevenitz 1987: XVI). Dabei wird vieles gerade durch die Gewohnheit bestimmt. Dies bezieht sich unter anderem auf die Modelle der rhetorisch-poetischen Gattungslehre, die traditionellen Einheitsformeln, die die Geschichtsbilder in ihrer Tiefenstruktur definieren etc. So wird von der Gewohnheit bestimmt, was Geschichte heißt (Graevenitz 1987: XXII). Der Autor macht sich zur Aufgabe, die Denktradition des Mythos-Begriffs in ihrer Breite und Tiefe zu erfassen, den eingebürgerten Einheitsbegriff, aber auch die mit letzterem unvereinbare Heterogenität

reflektierten Phänomen zu tun, da die Geschichte Vardans im Armenischen nicht als Mythos bezeichnet und auch nicht als solcher wahrgenommen wird. Die Perspektive auf Vardan ist durch einen eindeutigen Realitätsbezug geprägt. Seine Geschichte wird nicht in das Unreale ›herabgestuft‹.

Somit konstruiert die Studie eine ungewöhnliche Bedeutungsverknüpfung: Sie verbindet die Vardan-Figur mit dem Begriff Mythos. Die Konstruktion neuer Denkmuster eröffnet den Raum für (neue) Interpretationsspielräume und führt zu einer Außenperspektive bzw. zu einer wissenschaftlich überprüfbarer Perspektive auf das Selbstverständnis durch die Erforschung von verbreiteten Mythen und Ritualen. Der Forschungszugang erfolgt zwar aus der Außenwelt, der aber nicht der Gegenstand angehört, die Symbole, Mythen und Rituale, die hier untersucht werden. Die Konstruktion betrachte ich als eine Möglichkeit, die Nähe und die nötige Distanz zu dem Gegenstand konstruktiv einzusetzen und daraus neue Interpretationen und dadurch wertvolle Antworten auf die gestellten Fragen zu bekommen. Dieses Vorgehen bedarf selbstverständlich einer ständigen Reflexion und vor allem Selbstreflexion, um potenzielle Konflikte zwischen ›Innen‹ und ›Außen‹ zu berücksichtigen und in die Ergebnisse zu integrieren.

Meine Position als Forscherin spielt in diesem Zusammenhang ebenfalls eine wichtige Rolle. Mit meiner Sozialisation in der Republik Armenien und meinem Studium der Soziologie in Armenien und später in Deutschland bewege ich mich zwischen diesen zwei Welten. Zum einen bin ich Trägerin der Innenposition als Armenierin, zum anderen habe ich mir die Aufgabe gestellt, den Mythos meiner Herkunftskultur durch die Augen der westlich geprägten ethnografischen Forschung und sozial hermeneutischen Tradition zu betrachten.

In den folgenden Kapiteln werden die Entscheidungen der Forschungskonzeption, der methodischen Herangehensweise und Einführung in den Gegenstand und den Forschungsstand genauer erläutert.

des »wechselvollen Denkgeflechts ›Mythos‹« zu untersuchen und dadurch die Bestandteile der »Denkgewohnheit« zu rekonstruieren und darzustellen (Graevenitz 1987: XXIII).

1. Forschungskonzeption

Meine Studie habe ich vor allem als eine datenorientierte konzipiert, um Abstand von bereits existierenden Lesarten zu gewinnen und dadurch neue Akzente setzen zu können. Die Daten wurden qualitativ erhoben und durch hermeneutische Methoden interpretiert. Den zentralen Prinzipien der *Grounded Theory* folgend ist die Herangehensweise kontrastiv und auf die erhobenen Daten orientiert (Glaser/Strauss 1998: 107). Aus den Ergebnissen heraus werden Lesarten entwickelt und in theoretische Rahmen eingebettet. Das methodische Vorgehen ist zum einen durch die qualitativen Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung geprägt und zum anderen durch die Ritualanalyse. Drei Ritualdarstellungen bilden die empirische Basis dieser Arbeit. Die einführende Darstellung des Vardan-Mythos dient als symbolische Grundlage und Rahmung des Rituals.

1.1 Theoretischer Rahmen: Mythos, Symbol, Ritual

Die Studie entfaltet sich in einem theoretischen Rahmen, der den symbolischen Formen eine wichtige Rolle in der sozialen Organisation zuschreibt. Die Rolle des Mythos als soziales Phänomen, aber auch der Symbole – vor allem der Kollektivsymbole – sowie der Rituale ist für diese Arbeit zentral. Im Folgenden werden nur einige für die Studie relevante Fragen diskutiert, die für die spätere Darstellung von Bedeutung sind, um diesen Teil auf das Wesentliche zu reduzieren. Das Hauptaugenmerk liegt auf folgenden Fragen: In welcher Beziehung stehen Symbole und Rituale zueinander? Welche Rolle übernimmt der Mythos? Wie funktionieren Rituale?

Mythen sind Geschichten. Es sind geschriebene oder mündlich tradierte Erzählungen, die einen starken beständigen narrativen Kern haben, in ihrem marginalen Ausdruck jedoch variabel sind (Blumenberg 1979 (2003): 194).¹ Wie das Wort und wie die Sprache sind auch die Mythen

- 1 Viele Diskussionen entfalten sich um die Definition des Mythos, die eine anerkannte Schwierigkeit in der Mythenforschung darstellt. Sie fängt an bei der Bedeutung des Wortes, die in verschiedenen Sprachen anders konnotiert wird und mit diversen Phänomenen in Verbindung gebracht wird (Assmann/Assmann 1998). Mythos ist ein komplexes Phänomen und wurde im Rahmen einiger Disziplinen untersucht. Philologie, Kulturtheorie, Anthropologie, Psychologie, Ethnologie, vergleichende Religionswissenschaften und andere Disziplinen setzen sich damit auseinander. Während jede Disziplin eine

ein Weg, um Erfahrungen in Form von Geschichten zu ordnen und zu verarbeiten. Genauso wenig wie es eine Kultur ohne Sprache gibt, gibt es eine Kultur ohne Mythen (Soeffner 1988: 8). In den Mythen werden die sozialen Erfahrungen objektiviert. Die Aufgabe der Objektivierung wird ebenso durch Sprache, Kunst erfüllt (Cassirer [1946] 2003). Mythen haben eine besondere Kraft. Denn sie bringen die menschlichen Gefühle, Ängste und Unsicherheiten zum Ausdruck und reagieren darauf.² Variationsfähigkeit und Veränderbarkeit verschaffen den mythischen Geschichten große Möglichkeiten. Auch wenn ein Mythos keine Fragen beantworten kann, kann er alles von allem herleiten, jedoch nicht alles über alles erzählen. Es kommt nicht darauf an, dass die Geschichte wahr ist, sondern darauf, dass sie wahr sein muss (Blumenberg 1979 (2003): 194). Die Formen und Erzählweisen des Mythos können sich verändern, aber auch die Wirksamkeit der Mythen verändert sich je nach Situation. Besonders wirkungsvoll sind Mythen in für Individuen und Gemeinschaften besonders gefährlichen Situationen. Hoffnungen, Instinkte und Angst kommen in solchen Situationen zum Ausdruck. Der Mythos kann in Krisen und Notlagen eine mobilisierende und organisierende Rolle spielen und den Fokus auf die Gefühle lenken (Cassirer 1946 (2003): 49).³

oder mehrere Erklärungen für das Phänomen Mythos hat, indem sie sich auf ihren eigenen Gegenstand konzentriert – wie die Psychologen die Psyche des Menschen, Soziologen die Gesellschaft untersuchen etc. – können alle Theorien durch die Fragestellung vereint werden. Ursprung, Funktion und Thematik sind die drei Richtungen, in denen die zentralen Fragen nach dem Mythos gestellt werden. Die Theorien unterscheiden sich dadurch, dass sie sich auf eine dieser Fragen konzentrieren und sie jeweils anders beantworten (Segal 2007: 9). Christoph Jamme versucht in seiner Arbeit, die Definition zu umgehen, indem er sich bei der Klärung des Begriffs auf die funktionalistischen Theorien stützt. Die Grundfunktionen des Mythos könnten als einerseits ›kultisch-religiös‹ (Vermittlung heiliger Wahrheiten und Wegweisung zur Frage über Schuld und Unschuld); ›historisch-sozial‹ (Erzählung über die Geschichte einer Institution, eines Ritus oder einer gesellschaftlichen Entwicklung, über den Ursprung detaillierter Formen des sozialen Lebens); ›politisch‹ (drücken primär einen kollektiven Narzissmus aus und dienen der Autorepräsentation) (Jamme 1991: 1).

2. Ohne alle Theorien in ihrer Haltung zu der Frage hier anzusprechen, weise ich nur auf die Begründung durch den menschlichen Deutungszwang hin. Der Mensch kann seine Gefühle nur kommunizieren und verstehen, indem er sie deutet, seine Instinkte beherrscht und sich auf die Bedrohungen der Außenwelt einstellt. Dies wird in den Mythen ausgedrückt und festgehalten (Soeffner 1988: 8).
3. Die Mythenforschung, ich beziehe mich auf Cassirers Überlegungen, sieht einen Zusammenhang zwischen den Krisen und der Steigerung der Wirksamkeit der Mythen.

In klassischen Werken zum Mythos wird oft die Dunkelheit-Metapher herangezogen, um die Besonderheiten des Mythos und des Mythischen zu demonstrieren. Dadurch wird einerseits der Unterschied zum rationalen Denken betont: Der Mythos wartet »im Dunkel versteckt« auf seine Stunde, wenn die rationalen Kräfte den alten mythischen Vorstellungen »keinen Widerstand mehr leisten können« (Cassirer 1946 (2003): 49). Andererseits wird mit dem »Dunklen« argumentiert, um das Wesen des Mythos zu beschreiben. Hans Blumenberg gebraucht die Metapher, um die Komplexität der mythischen Geschichten zu betonen: »Er lässt auch nicht nur im Dunkeln, was ohnehin im Dunkel wäre, sondern er erzeugt dieses Dunkel, verdichtet es.« (Blumenberg 1979 (2003): 217) Auch Ernst Cassirer erklärt das Wesen des Mythos durch die besondere Position der »dunklen Seite«: »Was bisher dunkel und undeutlich gefühlt wurde, nimmt nun eine bestimmte Gestalt an; was ein passiver Zustand war, wird ein aktiver Prozess.« (Cassirer 1946 (2003): 44)

An dieser Stelle möchte ich das Prinzip der Appräsentation ansprechen, das entscheidend für den hier benutzten Begriff des Symbols ist. Etwas, was nicht zu sehen ist, wird ins Bild gesetzt, indem es appräsentiert wird. Das Unsichtbare wird mitvergegenwärtigt, ohne dass es gegenwärtig präsent ist (Soeffner 2000b: 189) und wird dadurch wahrnehmbar. Das Symbolkonzept der Hermeneutischen Wissenssoziologie (siehe Schütz, Luckmann, Soeffner) dient mir als Grundlage. Es basiert auf der Annahme, dass die Erfahrungen der Wirklichkeit und der Alltagswelt durch Symbole und symbolische Sprache hervorgebracht und kommuniziert werden. Wir bewegen uns im Alltag in einer Welt der Zeichen *und* Symbole (Berger/Luckmann 1966 (2003): 42). Symbole werden als Brücken zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen verstanden (Schütz/Luckmann 2003: 653). In symbolischen wie in appräsentativen Beziehungen generell verweist etwas gegenwärtig unmittelbar Gegebenes auf etwas Abwesendes, das aber in der Erfahrung vermittels dieses Hinweises mitvergegenwärtigt wird (Schütz/Luckmann 2003: 653). Das Besondere an der symbolischen Beziehung liegt darin, dass das Appräsentierte nicht bloß abwesend ist, sondern einem anderen Wirklichkeitsbereich zugehört (Schütz/Luckmann 2003: 654). Alfred Schütz spricht von der Sozialwelt und mannigfaltigen Wirklichkeiten: von der Wirkwelt des Alltags, aber auch von Traum- und Phantasiewelten, den Welten der Politik, der Wissenschaft, der Spielwelt des Kindes (Dreher 2007: 465). Nun sind die Symbole eine Verbindung zwischen der Alltagswelt und einem anderen Bereich der Wirklichkeit. Indem der Bedeutungsträger eine Brücke zu dem anderen Bereich schlägt, appräsentiert er das in der Alltagswelt. Außerdem gelangt das Abwesende, die Inhalte, die durch Symbolik erst in Erfahrung gebracht werden, zu seiner eigentlichen Präsenz (Soeffner 2000b: 190). Im Unterschied zu einem Zeichen handelt es sich bei einem Symbol um ein Sinnbild, mit dem kein direkter,

eindeutiger Bezug hergestellt wird. Vielmehr werden mit seiner Hilfe Bedeutungsschichten assoziiert, welche die Sinnbezüge des alltäglichen Lebens »überschreiten« (Dreher 2007: 463).⁴ Die sozialen und historischen Aspekte von Symbolen spielen in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle. Symbole sind intersubjektiv konstituiert und bilden geschichtliche Zusammenhänge, häufig sogar hierarchisch angeordnete, als Sonderwissen institutionalisierte Systeme (Schütz/Luckmann 2003: 658). Zum einen ist das Symbol eine Methode, sich an die Umgebung anzupassen. Das »Symbolnetz« oder Symbolsystem wird zu einem Verbindungsglied zwischen den Individuen und erschafft eine neue Dimension der Wirklichkeit (Cassirer 1944 (1996): 49). Das Individuum lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, materiellen, sondern in einem symbolischen Universum. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums. Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinst menschlicher Erfahrung gewebt ist. Aller Fortschritt im Denken und in der Erfahrung verfeinert und festigt dieses Netz (Cassirer 1944 (1996): 50). Zum anderen ermöglichen die Symbole einen besonderen Ausdruck, den symbolischen Ausdruck. In Symbolen bzw. symbolischen Formen des Wissens werden diejenigen sozialen Phänomene erkannt, die den Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft bzw. Kollektiv etablieren (Dreher 2007: 463). Symbolisierung basiert auf dem Spannungsfeld zwischen dem Einzelnen und der Gruppe, in welchem der Einzelne wie auch die Gruppe Identität erhält. Die Ebene symbolischer Bedeutungen, die von den Akteuren geteilt werden, ist zwischen Individuen wirksam und ermöglicht Kommunikation (Dreher 2007: 464).

Mythos ist somit eine symbolische Form, die das Verhältnis der Menschen zu ihrer Umgebung abbildet. Er trägt in sich ein Konzept von Verhältnissen des Menschen zu seinen Erfahrungen und zu der Welt (Jammes 1991: 2). Genauso wie die anderen symbolischen Formen kann auch der Mythos auf jeden beliebigen Gegenstand angewendet werden und von allem ein Abbild sein (Cassirer 1946 (2003): 39). Der Mythos entsteht aus intellektuellen Prozessen, aber auch aus tiefen menschlichen Emotionen.⁵ An diesem Punkt, wie von Cassirer betont, ist der Unterschied

- 4 Während die Bedeutungsträger dem Alltagsbereich zugehören, stammen die damit überbrückten Bedeutungen aus einem anderen Bereich der Wirklichkeit. Tiere oder menschliche Körperteile z.B. werden als Symbole für Ideen gesehen, die unmittelbar in der Alltagswirklichkeit nicht festzuhalten sind (Schütz 1966 (2003): 656). Während etwa Teppiche zunächst einmal einfach Alltagsgegenstände mit spezifischen praktischen und ästhetischen Anwendungen darstellen, sind sie für die Armenier darüber hinaus durch ihre Muster mit vielen anderen Bereichen der Kultur wie der Schriftlichkeit, dem Christentum bzw. der vorchristlichen Zeit verbunden.
- 5 In Jammes einführender Arbeit zum Mythos führt die Suche nach den Ursprüngen des Mythos zu Etappen verschiedener Formen von rationaler

oder das Verhältnis vom Gefühl und dessen Ausdruck entscheidend. Der Ausdruck eines Gefühls ist ein verbildlichtes Gefühl, ein Gefühl, das in ein Bild gefasst ist. Indem das Gefühl Konturen bekommt und in ein Bild verwandelt wird, kommt es zu einem radikalen Wechsel. Das, was hell war, wird als dunkel abgebildet, was keine Form zu haben schien, bekommt eine Form (Cassirer 1946 (2003): 44). Dadurch erhält der Mythos zwar die wichtigste Information zu der Gemeinschaft, aber nicht immer in der ›gewünschten‹ Form, es kommen auch Seiten zum Ausdruck, die nicht ausgesprochen waren. Das ›Verschwiegene‹ wird durch die Appräsentation vergegenwärtigt und in eine symbolische Form ›gegossen‹. So beinhalten die Mythen vielseitige Informationen über die Gemeinschaft, und dienen als Quelle und Nahrung für einzelne Kollektivsymbole, die wiederum Widersprüche in sich verdichten und die Besonderheiten der Gemeinschaft in konzentrierter Form zum Ausdruck bringen.

Oft wurde die Frage des Verhältnisses zwischen Mythos und Ritual diskutiert.⁶ Sie spielt auch für diese Arbeit eine zentrale Rolle. Cassirer beantwortet sie, indem er den Ritus als das Frühere und den Mythos als das Spätere ansieht. Er setzt das unmittelbare Tun des Menschen in seinem Affekt und Willen, das Lebendige ins Zentrum, und sieht den Mythos als eine mittelbare Deutung davon (Cassirer 1954: 51). Zum Zusammenhang von symbolischen Formen und Ritualen finden sich theoretische Richtungen, die eine Lösung der Frage durch die Darstellung der Kollektivphänomene in der Funktionsweise der Kollektivsymbolik anbieten. Dies führt zu der folgenden Formel: »Riten sind die Handlungsform von Symbolen« (Luckmann 1999: 11; Soeffner 2004: 61). Die Besonderheit und die Funktionsweise von Kollektivsymbolen hat Hans-Georg Soeffner ausgearbeitet (Soeffner 1995). Kollektivsymbole sind – allgemein charakterisiert – Versammlung, Konzentration und Organisation individueller Haltungen, Gefühle und Stimmungen (Soeffner 1995: 150). Sie repräsentieren und stützen historische Mythen, in denen die wichtigsten Details der lebensweltlichen Erfahrungen zu einer höheren Bedeutsamkeit zusammengeführt werden und machen sie ›erfahrbar‹ als ein Ganzes. Symbole im Allgemeinen und Kollektivsymbole im Besonderen sind keine festen und unbeweglichen Konstruktionen. Ihre Stabilität und Beständigkeit werden durch eine immer wieder neue Bestätigung

Daseins- und Lebensangstbewältigung. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit durch den Menschen hingegen verändert sich (Blumenberg). Diese Veränderung hängt wesentlich ab vom jeweiligen Stand der (technischen) Zugriffe des Individuums auf die materielle Welt, d. h., der Mythos entwickelt sich parallel zu den Etappen der Naturbeherrschung (Jamme 1991: 5).

6 Eine Zusammenfassung zum Themenkomplex »Mythos und Ritual« findet sich in Segals Einführung zum Phänomen: *Mythos. Eine kleine Einführung* (Segal 2007: 86).

etabliert, die den Bedingungen des Zusammenlebens in Gruppen, Gemeinschaften und der Gesellschaft entspricht. Kollektivsymbole konstituieren das Gemeinschaftsgefühl und helfen, dessen Fortbestand zu sichern. So muss die Gemeinschaft immer wieder durch den Einsatz der Kollektivsymbole ihr Zusammengehörigkeitsgefühl wachrufen. Kollektivsymbole haben eine zentrale Eigenschaft: Sie verbinden das Widersprüchliche zu einer Einheit. Sie stellen über die Zeiten eine simultane Verbindung her (Soeffner 2010: 36). Das Symbol postuliert seine eigene Wirklichkeit anders als kausal argumentative Konstruktionen, vielmehr gegen diese. Das sind ambivalente Wirklichkeitskonstruktionen, die aber an ihrer Widersprüchlichkeit nicht zerbrechen, sondern davon leben. Kollektivsymbole bringen den Widerspruch zum Ausdruck und suggerieren zugleich die Einheit der Widersprüche (Soeffner 2010: 37).

Das Ritual ist hingegen eine Form, die die kollektiven Empfindungen brauchen, um eine Dauerhaftigkeit zu ermöglichen. Als Aktionsform des Symbols verlangt das Ritual Tätigkeiten, wo andere Symbole ihre Kraft und Wirkung aus einer fixierten Gestalt ziehen (Soeffner 2010: 42). Die Rituale werden zu Aktionsformen der Kollektivsymbole. In jedem Kollektiv, in jeder Gemeinschaft organisieren sich die konstituierenden Widersprüche dieser Gemeinschaft in einzelnen, tragenden Symbolen, die durch die Unterstützung der Mythen, die die wichtigsten Ideen speichern, für die Gemeinschaft von identitätsstiftender Bedeutung sind. Diese Widersprüche werden in der regelmäßigen Ausübung ritueller Handlungen neu erlebt, betont, entschärft und harmonisiert (Soeffner 2010: 35).

Das zentrale strukturelle Merkmal des Rituals liegt darin, dass es einem kollektiv aktuellen Widerspruch entspricht, der in einem Kollektivsymbol eingeschlossen ist. Die Funktionsfähigkeit des Rituals basiert vor allem auf diesem Zusammenhang: der nicht zu lösende Widerspruch, das Paradox, das einer sozialen Reaktion begegnet, die in einem Kollektivsymbol verankert ist und durch das Ritual eine Form bekommt. Symbole und Rituale erhalten ihre Prägungen bzw. erleben ihre Veränderungen je nach den Veränderungen in der Gesellschaft und den historischen Umständen. Diese Perspektive bedingt auch die methodische Herangehensweise dieser Arbeit. Ein Ritual wird nach dem von ihm zu lösenden Widerspruch gelesen.

Um Rituale wie einen Text lesen zu können, müssen einige Aspekte des Rituals angesprochen werden, durch die diese besser verstanden werden und untersucht werden können. Erst durch diese Bestandteile lässt sich eine Lesart entwickeln und die Antwort auf die zentrale Frage der Arbeit finden: nämlich welche Bedeutung hinter der rituellen Feier Var-dans in jeder hier untersuchten armenischen Gemeinschaft verborgen ist, welche Elemente verbindend wirken und welche die drei Konstruktionen voneinander trennen.

Strukturelle Besonderheiten, Dynamiken und Ausdrucksformen eines Rituals

Seit Anfang des vergangenen Jahrhunderts wird die ehemals religiöse Domäne allgemein als eine symbolische Handlung verstanden. Später dehnte sie sich auf alle Lebensbereiche aus. Seit Ende der 1970er Jahre hat sich die Forschungsrichtung *ritual studies* etabliert, die das Phänomen untersucht. Die Bezeichnung *ritual studies* wurde zum ersten Mal 1977 benutzt (Krieger/Bellinger 1998: 8). Das Ritual war ursprünglich ein anderes Wort für »Gottesdienst«, wird aber seit Anfang des letzten Jahrhunderts auf symbolische Handlungen ganz allgemein angewendet und später als etwas allgemein Menschliches betrachtet – als etwas, das in allen Bereichen des kulturellen Lebens zu finden ist. Heute sieht man es als ein selbständiges Phänomen an, das eine eigene theoretische Klärung und methodologische Zugänge verlangt (Krieger/Bellinger 1998: 7).

In seinem zusammenfassenden Aufsatz unterscheidet Christoph Wulf drei Schwerpunkte in der kulturanthropologischen Erforschung von Ritualen und Ritualisierungen. Zum ersten Schwerpunkt zählt er die Erforschung von Ritualen im Zusammenhang mit Religion, Mythos und Kultus. In diesem Rahmen nennt er die Namen von Max Müller, Herbert Spencer, James Frazer, Rudolf Otto. Beim zweiten Schwerpunkt dienten Rituale dazu, Werte und Strukturen der Gesellschaft zu analysieren; herausgearbeitet wurde der Funktionszusammenhang zwischen Ritual und Gesellschaftsstruktur. Hierzu gehören die Arbeiten von Fustel de Coulanges und Émile Durkheim. Im dritten Schwerpunkt ist die Herangehensweise, die Rituale als Texte zu lesen mit dem Ziel, die kulturelle und soziale Dynamik der Gesellschaft zu entschlüsseln, entscheidend. Die Bedeutung von Ritualen für kulturelle Symbolisierung und soziale Kommunikation standen im Fokus dieser Ritualforschung, zu deren Vertretern Victor Turner, Clifford Geertz und Marshal Sahlins zählen (Wulf 1997: 1030). In seinen späteren Exkursen zur Geschichte der Ritualforschung fügt der Autor noch eine vierte Forschungsrichtung mit einem praktischen, inszenatorischen und performativen Schwerpunkt hinzu (Wulf/Zirfas 2004: 9). Diese Arbeit folgt überwiegend dem dritten Schwerpunkt, dem auch die Arbeiten zur Symbol- und Ritualforschung von Hans-Georg Soeffner zugeordnet werden können. Das wird im Folgenden ersichtlich.

Was sind Rituale? Wie lassen sie sich charakterisieren?

Rituale sind Handlungen. Zu diesem zentralen Satz, mit dem alle Forscher weitgehend einverstanden sind, führen die Versuche, alle gegebenen

Definitionen des Rituals zusammenzufassen (Michaels 2001: 23). Was macht aus Handlungen Rituale? Was zeichnet diese Handlungen aus? In manchen Zusammenhängen charakterisiert man Rituale als Handlungen ohne Worte bzw. eine nicht auf Worte reduzierbare Handlung. Mit Levi-Strauss verstehe ich Rituale als eine eigene Sprache, die einzelne symbolisierte Handlungen miteinander verknüpft. Die Körperlichkeit wird in manchen Definitionen hervorgehoben – symbolisch kodierte Körperprozesse: »Rituale sind körperliche Bewegungen, die einen Anfang und ein Ende haben, die gerichtet sind und die den Beteiligten eine Position zuweisen.« (Wulf 1997: 1029) Die einzelnen Handlungen deren Verknüpfung zum Ritual führt, sind jeweils symbolisch und werden zu einem großen Ganzen zusammengefügt. Diesen Handlungsketten oder Verknüpfungen ist immer eine interne Ordnung eigen, die dazu führt, dass Rituale als ›Handlungstexte‹ lesbar sind (Soeffner 2004: 62).

Rituale können auch als kulturelle Äußerungsformen dargelegt werden (Braungart 1996: 44). Sie sind geordnet und vorstrukturiert. Soziale Verhältnisse, Vorstellungen und Normen – wie Machtverhältnisse – finden sich in den Ritualstrukturen. Die herrschenden Verhältnisse, bereits entstandene Strukturen werden im Ritual reproduziert. Die Rituale sind selbst intern geordnet und gleichzeitig reflektieren sie die herrschenden Ordnungen der Gesellschaft. Rituale erhalten und verändern die sozialen Realitäten, genauso erzeugen und interpretieren sie diese und sind normativ bestimmt (Wulf 1997: 1029). Die gleichbleibende Struktur des Rituals ist durch seine dynamischen Aspekte gestützt. Rituale sind durch Wiederholung gekennzeichnet. Sie werden durch Wiederholung bestätigt, indem sie immer wieder vollzogen werden und dabei eine gleichbleibende Struktur aufweisen. Wiederholungen kommen bei Rituale als Ganzes und in ihrer Binnenstruktur vor. Immer wieder treten gleiche symbolische Strukturen auf, werden miteinander verknüpft und weitergeleitet. Man kann oft die Wiederholung bestimmter Gesten beobachten. Bestimmte Bilder und Ausdrucksweisen, Zusammenhänge, Ideen, und Vorstellungen werden immer wieder eingesetzt. »Sie umfassen standardisierte Elemente und ermöglichen Abweichungen von diesen« (Wulf 1997: 1029). Die einzelnen Elemente der durch Wiederholung geprägten Kette werden mit regulierten und kontrollierten Variationen versehen und mit sanften Abweichungen, die eigentlich nur zur Bestätigung und Verfestigung des Wiederholten dienen. Durch kontrollierte Abweichung wird so viel Abstand von der Kernaussage des Rituals genommen, dass die zentrale Aussage anschaulicher und in seiner Bedeutung dadurch noch mehr unterstrichen wird. Das sind dann ebenfalls ritualisierte Abweichungen; sie sprengen den Rahmen des Rituals nicht (Braungart 1996: 76).

Die zentrale Idee kehrt regelmäßig wieder. Die Pausen und Abweichungen treten im periodischen Wechsel ein und werden alle in einer

Kette verbunden. Ein Ritual hat immer einen rhythmischen Verlauf. Die Rhythmisierung spielt eine wichtige Rolle im Vollzug des Rituals. Denn durch ihre rhythmischen Wiederholungsstrukturen erfüllen die Rituale wichtige soziale Bedürfnisse wie Wiedererkennung, Bestätigung, Stabilität, und aufgrund ihrer gleichbleibenden bekannten Struktur haben Rituale einen affirmativen Charakter. Man könnte Rituale u.a. als Akte der Zustimmung charakterisieren.⁷ In den Rituale erfahren die Beteiligten eine Bestätigung und Zustimmung ihrer Vorstellungen. Zugleich sind sie zur Zustimmung verpflichtet: Von ihnen wird die Zustimmung zu den zentralen verbindenden Ideen der Gemeinschaft erwartet. Eine Zustimmung im Verlauf des Rituals erfordert von den Teilnehmern nicht zwingend eine aufrichtige Haltung. Die emotionale Distanz und Zurückhaltung sind vielmehr ein funktionales Element des Rituals, und dies birgt ein konfliktlösendes Potenzial. Rituale Formen müssen genau durchgeführt werden. Auch wenn die Konfliktparteien nicht auf Interaktion gestimmt sind, bietet ein Ritual Möglichkeiten, Verhandlungen zu führen und nach Lösungen zu suchen, ohne emotional verletzend zu sein. Die feste, bekannte und sich wiederholende Form des Rituals in bekannten, sich wiederholenden Elementen ist eine Möglichkeit zur Entlastung und Bewältigung (Braungart 1996: 79). Rituale erlauben, individuelle Gefühle einzuordnen, diese aber auch durch eine kollektive Form zu rahmen, zu schützen und zu entlasten.⁸ Entlastung durch das Ritual heißt also: Das Individuum kann sich einer festen Bedeutungsordnung überlassen, die es kennt, die es vorhersagen kann, die eingeführt ist (Soeffner 2010: 45). Das Individuum muss die Ordnung nicht selbst hervorbringen. Die

- 7 Zu den Akten der Zustimmung siehe Joseph Piepers *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*. Darin beschreibt der Autor den affirmativen bejahenden Charakter der rituell wiederholten Handlungen. Seine Aufmerksamkeit gilt den festlichen Anlässen (Pieper 1963).
- 8 Als eine Verbildlichung dieses Phänomens möchte ich den Einsatz von Musikbegleitung in traditionell durchgeführten armenischen Rituale einfügen. Bei Hochzeiten, aber auch Bestattungen wird die musikalische Begleitung gezielt eingesetzt. Sie soll an den genauen zeitlichen und rituellen Programm-punkten erklingen und wirkt unmittelbar auf die emotionale Haltung der Beteiligten. Sie zwingt zu emotionaler Reaktion und entlastet dadurch. Bewegend wirkt die Musik bei der Hochzeit, wenn die Braut das väterliche Haus verlässt, der Abschied und die Trennung werden betont zum Ausdruck gebracht, den Gefühlen eine klare Form verliehen und eine Möglichkeit geboten, diese zu verkraften. Umso mehr bei einer Beerdigung: Wenn in den letzten Minuten vor dem Abschied von Verstorbenen die traurige Musik er tönt, sind alle aufgefordert ihre Gefühle und Trauer im Kollektiv zu offenbaren. Gleichzeitig ist jeder durch die Musik dazu eingeladen, in sich zu gehen und mit seiner Trauer alleine zu bleiben, dem Schmerz auf eine persönliche und individuelle Weise zu begegnen.

Ordnung des Rituals hilft, das »Chaos« in unserem Leben zu ordnen. Rituale können durch ihre Wiederholungsstruktur potenziell konfliktträchtige Situationen entschärfen. Auch daraus lässt sich die soziale regulative und stabilisierende Funktion des Rituals erklären (Braungart 1996: 81).

Rituale Handlungen sind Selbstbestätigungen der Ritualteilnehmer, die sich darin sicher bewegen, weil sie sich in ihnen auskennen, weil sie sie gewohnt sind und schon immer praktizieren (Braungart 1996: 78). Genauso werden die Rituale durch bekannte und gewohnte Elemente gefüllt und verfeinert, auch wenn womöglich eine neue Idee oder eine neue Form eingeführt bzw. aufgeführt wird. Diese Verknüpfungen einzelner symbolischer Handlungen, die vorstrukturierte Abfolge der Schritte dem »Handlungsplan« entsprechend, wird im Vollzug des Rituals realisiert und entfaltet sich in einem Rhythmus (Soeffner 2004: 62). Im Vollzug bekommt die Rhythmisierung eine besondere Bedeutung.

Schließlich ergibt sich eine kohärente Ganzheit. Kontinuität und Kohärenz sind für Rituale charakteristisch, weshalb sie auch Kontinuitäts- und Kohärenzerfahrungen ermöglichen. Sie vermitteln Sicherheit. Das ist ein wichtiger Grund dafür, dass ihre Teilnehmer sich in ihnen orientieren können und Orientierung erfahren. Diese sozial regulative und bindende Kraft, die Rituale durch ihre Dynamik und Wirkung bekommen, kann auch eine Gefahr für die Gemeinschaft bergen. Rituale können zu einem mächtigen Mittel sozialer Kontrolle werden (Braungart 1996: 78).

Ein weiterer Aspekt des Rituals, der zu den entlastenden Elementen und zu solchen, die die Kohärenz des Rituals gewährleisten, beiträgt, ist das innere Fließen. Den *Flow*-Begriff hat Mihaly Csikszentmihalyi geprägt (Csikszentmihalyi 1993: 61). Zu den Elementen des *Flows*, des Fließens, gehören Verschmelzung von Handlung und Bewusstsein sowie die Zentrierung der Aufmerksamkeit, Selbstgewissheit und das Gefühl der Kontrolle über die Umgebung und schließlich eine widerspruchsfreie Handlungsaufforderung. In der künstlich eingegrenzten Realität einer *Flow*-Episode weiß man genau, was »gut« und was »schlecht« ist. Von der Person wird nicht erwartet, Dinge zu tun, die miteinander unvereinbar sind, wie das im täglichen Leben oft geschieht. Man weiß, welche Ergebnisse die verschiedenen möglichen Handlungen haben werden (Csikszentmihalyi 1993: 71). Von der Qualität des Fließens hängt es ab, wie intensiv die Teilnehmer das Ritual erfahren werden (Wulf 1997: 1035). Sie ermöglichen eine besonders intensive körperliche Selbsterfahrung im Vollzug der Handlung (Braungart 1996: 83).

Zum einen betrifft das Phänomen des Fließens die subjektive Entlastung des Einzelnen, zu etwas Großem und Umfassendem zu gehören und dient dadurch der Ausweitung der Selbstgrenzen und zugleich der Erfahrung der Kontrolle über die Situation (Csikszentmihalyi 1993: 222). Der Fluss des bereits bekannten Rhythmus zieht die Beteiligten in

den vorstrukturierten und vorhersagbaren Ablauf und lässt den Einzelnen Geborgenheit und Zufriedenheit empfinden. Die Rollen und Positionen sind so verteilt, dass jedes Problem eine Lösung zu haben scheint. So lässt sich Kohärenz und Entlastung herstellen. Darauf basiert die stabile Struktur des Rituals, die Kontinuität erlaubt. Diese Balance entsteht durch die verschiedenen strukturellen Elemente.

Zur Untersuchung und zum Verständnis der Rituale gehört ein weiterer wichtiger Aspekt: die Fragen, wie man in den rituellen Bereich eintritt und welche Prozesse die Beteiligten dabei begleiten. Diesen Aspekt hat Victor Turner herausgearbeitet. Den prozesshaften Charakter der Rituale betonend, weist er auf die Veränderungen der beteiligten Individuen im Ritual hin. In Anlehnung an Arnold Genneps Arbeiten entwickelt Turner die Etappen des Ritual-Prozesses: Bruch, Krise, Lösung und Reintegration. Dabei gibt es eine Spannung zwischen Struktur und ›Anti-Struktur‹, einen Bogen von den strukturell bestimmten Prozessen in einen strukturell unbestimmten Zustand und zurück zur Struktur. Entscheidend sind Rolle und Erfahrung der ›Anti-Struktur‹ (Krieger/Bellinger 1998: 13). Auf diese Erfahrung der Veränderung beziehen sich die zwei zentralen Konzepte von Turners Ritualtheorie (Förster 2003: 706). Zum einen spricht Turner von Schwellenzustand oder Liminalität und zum anderen von Communitas. Ein Schwellenzustand entsteht in Situationen, in denen die sozialen Strukturen ihre Verbindlichkeit verlieren. Am Rande der Gesellschaft entstehen Phänomene, die wiederum auf das Zentrum zurückwirken und Möglichkeiten aufzeigen. Das sind die Eigenschaften des Schwellenzustandes (der Liminalität) oder von Schwellenpersonen (Grenzgängern). Turner unterscheidet zwischen den einfachen Gesellschaften mit ihren liminalen Riten und benutzt die Bezeichnung liminoid für ähnliche Phänomene in den modernen, stärker differenzierten Gesellschaften. Dieser besondere Zustand – fern von normativen ökonomischen, sozialen und politischen Zwängen – erlaubt, das Alltägliche und Selbstverständliche neu zu bewerten, neue Perspektiven darauf zu entwickeln. Der Schwellenzustand spielt bei den Tätigkeiten von Künstlern, Schriftstellern und Schauspielern eine wesentliche Rolle (Förster 2003: 706).

›Communitas‹⁹ markiert bei Turner einen Zustand, der sich während der liminalen Phase zwischen den rituellen Subjekten entwickelt. Mit dem Begriff ›Communitas‹ – dem lateinischen Wort für Gemeinschaft – möchte der Autor die Distanz zu den Sozialbeziehungen im Alltag betonen (Turner 1998: 252). Schon die Auswahl der Begriffsbezeichnung weist also auf die Spezifik des beschriebenen Phänomens hin, das in Situationen auftritt, die vom Alltag abgehoben sind. Ganz allgemein

9 Zu der Geschichte des Communitas-Konzepts siehe »Victor Turners Ritualtheorie« von Till Förster (Förster 2003: 706ff.).

gesprochen, könnte man sagen: Die *Communitas* entsteht dort, wo es keine Struktur gibt: in der Anti-Struktur. Dies ereignet sich, indem eine bestimmte Grenze zum Alltag gezogen und überwunden wird. Gleichzeitig kann sie sich nur vor dem Hintergrund der strukturierten Alltagsgesellschaft entwickeln. Es bedarf immer eines Komplements, dem folgt auch Turner in seiner Ausführung und definiert dies anhand von Gegensatzpaaren (Turner 1998: 253).¹⁰ Als eine Erfahrung allgemeiner menschlicher Gemeinschaft – einer sehr elementaren, offenbar universalen Erfahrung menschlicher Sozialität – bekommt der Begriff eine große Attraktivität für viele Disziplinen und in vielen Zusammenhängen. »*Communitas*« gehört zu jenen Konzepten, mit denen sich eine Vielzahl von sozialen und kulturellen Phänomenen ordnen und deuten lässt (Förster 2003: 707).

Mit Hilfe dieser Begrifflichkeiten können die vorhin beschriebenen Prozesse der Sicherheit im Ritual, die Überwindung der Widersprüche wie auch die Selbstfindung neu geordnet werden. Erst jenseits der Grenze des alltäglich Strukturierten ergeben sich neue Dynamiken, die durch inneres Fließen getragen werden. Durch den Übergang von der gegebenen Struktur zu einem neuen Zustand entsteht ein von Widersprüchen gereinigter Raum mit einer neuen Qualität. Das beschriebene *Communitas*-Konzept beinhaltet die genannten Charakteristiken, wie das innere Fließen und die Entlastung des Individuums, stärkt aber auch die Annahme, dass im Vollzug des Rituals ein neuer Zustand erreicht wird, der die existierende Ordnung »korrigiert« und erwünschte Elemente hinzufügt, indem er die Widersprüche harmonisiert.

Inszenierung/Performanz

Die Aspekte der Inszenierung und Performanz werden in der Ritualforschung zentral behandelt und oft scheint der Begriff »Performance« den des Rituals sogar zu ersetzen (Belliger/Krieger 1998: 10). Zum einen sind Rituale symbolische Aufführungen. Sie lassen sich als solche begreifen, sind aber im Unterschied zum Theater oder sonstigen Inszenierungen selbstbezüglich. Sie werden vor allem von und für die im Ritual Beteiligten veranstaltet. Adressiert werden die Rituale an die, die sie inszenieren (Wulf 1997: 1030). Zum anderen sind Rituale auch unvermeidlich

¹⁰ Turner stellt die Eigenschaften des Schwellenzustands im Gegensatz zum Statussystem dar in solchen Gegensatzpaaren, wie *Communitas/Struktur*, *Übergang/Zustand*, *Statuslosigkeit/Status*, *Hinnahme von Schmerz und Leid/Vermeidung von Schmerz und Leid* etc., was erlaubt den *Communitas*-Begriff besser zu fassen. Diese Gegenüberstellung ist bei Turner (Turner 1969 (2005): 105) und (Turner 1998: 253) und ebenfalls in der Sekundärliteratur zu Turner häufig angeführt (Förster 2003: 708).

Selbstdarstellungen (Wulf 1997: 1034). Aufgeführt werden die wichtigsten Fragen, Probleme, Entwicklungen, Erfolge und auch die Zielsetzungen der Gemeinschaft. Die Selbstbezüglichkeit des Rituals ermöglicht es, auf sich selbst bezogen Probleme zu verhandeln, zu thematisieren, zuzuspitzen und zu lösen. Kurzum: mit dem Widerspruch umzugehen. In den Inszenierungen lassen sich diverse »symbolische Kämpfe« beobachten: konkurrierende und verwandte Symbole, sich »verbündende« Symbole werden zum Ausdruck gebracht. Durch die Darstellung der unmittelbaren »Interaktion wird erkennbar, was den Ritualen basal ›heilig‹ ist: die Grenzen zwischen einzelnen Menschen, zwischen Eigenem und Fremdem, Privatem und Öffentlichem, Alltäglichem und Besonderem; zwischen dem Einzelnen und der Gruppe, zwischen Kindern und Erwachsenen, Gesunden und Kranken, Starken und Schwachen, Jungen und Alten« (Soeffner 2010: 46). In jeder Situation werden die symbolischen Ressourcen neu bewertet, sie bekommen eine neue Position und neues Gewicht. Auf diese Weise werden »Kämpfe« für die Bedeutungshoheit geführt und Kompromisse geschlossen. Die für jede Gemeinschaft wichtige Symbolik sammelt sich um den jeweils aktuellen Widerspruch und versucht im Ritual sich zu platzieren, einen wichtigen Platz zu finden. In den Inszenierungen wird die symbolische Kraft ein weiteres Mal ausgehandelt, sobald die richtige Verteilung gefunden ist. Dann entsteht die gewünschte *Flow*-Qualität und eine ersehnte Anti-Struktur, so dass die Inszenierung auch die Schwelle zum ritualen Zustand gut überwinden lässt und den harmonisierenden entlastenden Zustand zugänglich und möglich macht.

Lernprozesse und Nachahmung

Die Inszenierungen setzen Lern- und Nachahmungsprozesse in Gang. Auch das innere Fließen *Flow* setzt eine Nachahmung voraus. Der Fluss zieht jeden mit, durch Nachahmung können Einzelne zum Teil des Ganzen werden. Oft werden einzelne Individuen, ohne dies zu reflektieren und sich bewusst zu sein, was sie genau machen, in das Geschehen hineingezogen. Materialität und Korporalität sind als wichtige Komponenten der Inszenierung durch Nachahmung tradierbar. Körperliche Beteiligung wie Aufstehen oder Klatschen wird ebenso wie materielle Zeichen, d.h. etwa Kleidung oder Schminke, durch Nachahmung reproduziert. Dazu gehört auch ein Bezug zum Gebäude oder auch zu Einrichtungsgegenständen, die Bedeutungen tragen und mit Bedeutung versehen sind (Willems 2012: 335). Indem die Teilnehmer sich ›passend‹ kleiden und ihr Aussehen, aber auch ihren Bezug zur Materialität anpassen, die Zeiten und Orte nach ihrer Bedeutung einordnen und in ihrer Haltung und ihren Bewegungen durch Nachahmung reproduzieren, werden sie

Teil der Inszenierung. Die Nachahmung ermöglicht eine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Lernprozesse, die oft auf Nachahmung aufbauen, sind etwas komplexer. Man erwirbt sowohl praktisches, habituelles Wissen, lernt aber auch, über die Situation zu urteilen, bekommt Deutungen und verinnerlicht Zuschreibungen, erhält und verfügt bald über ein spezielles Wissen. Dazu gehören Modellsituationen, die durch Wiederholung im Ritual ihren festen Platz für das Individuum bekommen. Sie entstehen im Ritual und werden durch das Ritual tradiert. So werden auch Vorbilder erzeugt und weitergegeben (Wulf 1997: 1037). Durch symbolische Konstruktionen werden die tragenden Elemente im Ritual hervorgehoben, und, oft mit Hilfe der großen Mythen, werden der Situation entsprechende Deutungen für einzelne Figuren zurechtgelegt. Empfindungen, Gefühle, Wünsche und Sehnsüchte finden ihren Platz in der Inszenierung und werden in die Symbolik komprimiert, welche durch erfühlende und harmonisierende Deutungen den Sehnsüchten entgegenkommt und zu Nachahmung und Mitwirkung auffordert. Die erfolgreiche Balance erreichen die Rituale dann, wenn die Nachahmung und Mitwirkung nicht als aufgezwungen empfunden werden, sondern zumindest in den Ritual-Rahmen eingebettet sind und dadurch ihre Richtigkeit erhalten. Eine »qualifizierte Offenheit«, von der Werner Jetter spricht, sollte im Ritual inszeniert und kommuniziert werden. Sie grenzt die rituelle Situation zwar von der alltäglichen ab, vermeidet aber dennoch die Gefahr der Verschlossenheit (Jetter 1978: 145). So werden auch Distanz und Nähe ausgehandelt: Indem Einzelne durch praktische Beteiligung, Nachahmung der Handlung oder erlernte Teilnahme an einem Ritual teilhaben, entsteht eine große Nähe. Gleichzeitig schafft die jeweils individuelle Ausführung eine Distanzierung. Jeder bekommt seinen Raum in der Nähe, um die notwendige Distanz zu bewahren (Soeffner 2010: 46).

Ritualspezialisten: Autoren und Experten, Organisatoren

Eine Schlüsselrolle spielen bei Ritualen Ritualspezialisten, ihre Organisatoren, in manchen Fällen auch Autoren. Gemeint sind Personen und Gruppen in unterschiedlichen Positionen, die mit ihrer Beteiligung die Gestaltung und Durchführung des Rituals entscheidend beeinflussen können. In manchen Fällen handelt es sich um die Organisatoren, welche sich um die Räumlichkeiten und zeitliche Organisation kümmern, in anderen sind es Experten in einem bestimmten Bereich, die durch ihre beratende Beteiligung Deutungen festschreiben.¹¹ Es können Ritualspezialisten sein, deren Beitrag bei der Ausführung des Rituals die Verkörperung

¹¹ Zum Unterschied zwischen Experten und Spezialisten siehe Ronald Hitzlers Aufsatz »Wissen und Wesen des Experten« (Hitzler 1994)

der Schlüsselrolle oder das Vorlesen eines bestimmten Textes ist, die das Geschehen lenken. Es können aber auch einzelne Autoren der vorgetragenen Texte oder des Programms sein. Oft sind Rituale Kooperationsprodukte, die in der Zusammenarbeit einiger Akteure bzw. Träger konzipiert und durchgeführt werden. Dabei kann es zu unterschiedlichen Arbeitsteilungen kommen. Als Begriff für die Personen, die an einem Ritual gestaltend beteiligt sind, benutzen Jörg Gengnagel und Gerald Schwedler die Wortschöpfung »Ritualmacher« (Gengnagel/Schwedler 2013: 13). Zu solchen Ritualmachern können Menschen gehören, die eine neue Feierlichkeit komplett entwerfen und gestalten und in diesem Sinne einen Anspruch auf Autorschaft erheben könnten. Es gibt aber auch vollkommen hinter den Kulissen versteckte, unsichtbare Gestalter und Planer. Sie sind nicht unbedingt Autoren, aber sicherlich verantwortlich für die Durchführung sowie Inszenierung und Deutung des Geschehens. Letztlich gibt es Rollen, die unmittelbar mit der Inszenierung zusammenhängen und Teil der Inszenierung sind. Eine besondere Aufgabe wird den inszenierenden Spezialisten zuteil, denn sie müssen zwar ein bestimmtes Inszenierungstalent haben, damit sie aber Teil der Veranstaltung bleiben, darf ihre Inszenierung nicht über den Rahmen des Rituals hinausgehen. Zwischen der Ritual-Situation, der Gemeinschaft und den darstellerischen Fähigkeiten des Spezialisten muss ein Gleichgewicht bestehen. Wenn aber das Schauspiel in der Inszenierung überwiegt, droht der Spezialist, seine Rolle zu verlieren und in seiner Aufgabe zu scheitern (Soeffner 2010: 48). Die Kompetenz des Spezialisten besteht also darin, die genannte Balance herzustellen. Die Personen sind dann für ein Ritual spezialisiert, wenn sie eine treffende Vorstellung haben von den Erwartungen der Anwesenden und von den symbolischen Handlungen, die die Kohärenz des Rituals herstellen und unterstützen werden, und wenn sie diese Vorstellung auch umsetzen können.¹² Die Expertenrolle mag auch

¹² Ein Beispiel möchte ich unbedingt hinzufügen. Im Kaukasus werden auf allen Festen Tischreden gehalten, und es gibt in der Regel einen, der das tut – der Tamada. Dieses Amt kann nicht jeder ausführen, es gibt in jeder Familie oder Gruppe dafür anerkannte Spezialisten. Hierzu gehören selbstverständlich rhetorische Fähigkeiten, Kenntnisse der wichtigen Inhalte und deren Reihenfolge, die jedem Anlass nach gesprochen werden muss, Bereitschaft und Fähigkeit, die darstellerische Leistung zu erbringen, aber auch ganz einfach, über Informationen zu der Familie oder der jeweiligen anderen Gruppe der Feiernden zu verfügen. Diese Person muss die Verwandtschaft kennen, die zentralen Geschichten und prägende Ereignisse, die Hierarchien und Wertvorstellungen, die Sprache der Gemeinschaft verinnerlicht haben, um ihr Amt erfüllen zu können. Heute tendiert man dazu, die Hochzeiten vorher mit allen Einzelheiten soweit zu planen, dass auch für die Rolle des Tamadas ein Schauspieler gebucht wird. Dies entspricht zwar der Erwartung, dass die Hochzeit und die Gründung der Familie noch feierlicher und

hin und wieder bei der Durchführung eines Rituals von Bedeutung sein, kann die Auswahl der symbolischen Mittel betreffen und einen Einfluss auf die Dramaturgie oder Choreographie oder sonstigen symbolischen Ausdruck haben. Allerdings hängt die konkrete Einsetzung dieses oder jenes Elements vielmehr von den Organisatoren, Autoren, Planern und Gestaltern und letztlich von den Teilnehmern des Rituals ab.

Verschiedene Tätigkeiten, die von den einzelnen Personen wahrgenommen werden, spielen in der Vorbereitung und beim Durchdenken konkreter Rituale eine Rolle. Man lässt sich und die Teilnehmer beraten. Ein Handlungsplan wird ausgearbeitet, auf dessen Richtigkeit man achtet (Gengnagel/Schwendler 2013: 17). Die Träger der Rituale (Soeffner 2010: 46) – eine andere Bezeichnung für die engagierten Personen und Gruppen – wie dann auch die Rituale selbst, sind ständig einem Prozess des Austausches und Aushandlens unterzogen. Dabei entstehen unvermeidlich Konkurrenzen. Die rituellen Ordnungen und die Dominanz einer oder anderen Symbolik muss behauptet werden. Zu beobachten sind die Konkurrenz der Symbole, Rituale und dessen Träger, aber auch Verwandtschaft und ausgehandelte versöhnende Lösungen (Soeffner 2010: 46). Welche Gruppen als Spezialisten gelten dürfen und welches Wissen und welche Fertigkeiten, welche symbolischen Akzente gesetzt werden, wird ebenfalls ausgehandelt. Die Träger konkurrieren miteinander und kämpfen um Dominanz.

Die Texte, denen in der Vorbereitung und Durchführung eines Rituals eine Bedeutung zukommt, sind wie auch der Umgang mit diesen Texten wichtig für das Verständnis eines Rituals. Welche Texte werden mit dem Ritual in Zusammenhang gebracht? Welche werden benutzt? Gelangen mythische Hintergründe direkt durch die Texte in die Inszenierung? Wie werden sie überarbeitet und wie zitiert? In welchen Sequenzen werden die textuellen Passagen überhaupt eingesetzt und wie gehen sie mit der Sprache um? Was wird für den speziellen Anlass verfasst? Wer schreibt? Und warum? Diese Fragen werden je nach Situation unterschiedlich gelöst. Von Ritual zu Ritual bekommen die Texte einen anderen Stellenwert. Oft wird auch die Frage gestellt, ob das Ganze dokumentiert wird. In vielen Dokumentationen werden zwar umfangreiche Texte verfasst, aber dennoch zentrale Fragen außer Acht gelassen. So stellt sich häufig die Frage: Warum wird so Vieles nicht beschrieben? Manchmal werden in den Ritualen Texte eingesetzt, die von den Autoren in ganz anderen Zusammenhängen geschrieben wurden. Diese werden dem aktuellen Anlass angepasst und finden ihren Platz darin. Die Vorbereitung und Aufführung der Rituale und der relevanten Texte bekommt ihre Wirkung nicht nur durch die Intentionen und die durchdachten Vorbereitungen,

aufwendiger werden, nimmt aber dem Spezialisten seine Rolle bzw. verändert diese.

Verhandlungen und Beratungen. Die konkrete aktuelle Situation – das mag auf die politische Lage zurückzuführen sein oder auf andere entscheidende Aspekte – kann dem Ganzen eine neue Bedeutung geben, ungeachtet der ganzen Vorbereitung. Diejenigen Teilnehmer, die weder Organisatoren noch Spezialisten des Rituals sind, können durch ihre Beteiligung ebenfalls auf die Aufführung und den Handlungsablauf einwirken. Auch sie bringen Wissen mit, verfügen über Kenntnisse der Situation und gehören fest zur Inszenierung (Gengnagel/Schwendler 2013: 18ff.).

Die Rolle der Texte und ihre Behandlung durch Spezialisten und Beteiligte sind unterschiedlich und haben verschiedene Ausdrucksformen. Manchmal werden Reden gehalten und der gedruckte Text hat eine wichtige Stellung; manchmal werden textuelle Passagen gesungen und haben eine begleitende Funktion. In allen Fällen jedoch kann man von zentralen Texten sprechen. Die mythischen Hintergründe der für die Gemeinschaft wichtigen Symbolik lassen sich auf einer gemeinsamen mythischen Ebene erkennen, was wiederum auf einer textuellen repräsentiert ist.

Destruktive Elemente und Zerstörung des Rituals

Die letzte Frage in dieser kurzen Einführung zu den zentralen und für diese Studie relevanten Aspekten der Ritualforschung ist die Frage nach der Zerstörung des Rituals. Zerstörung und Ritual können auf unterschiedliche Weise zusammengehören. Es gibt Rituale der Zerstörung wie auch zerstörte Rituale. In beiden Fällen haben wir es mit Zerstörung zu tun. Die Rituale der Zerstörung können auf Vieles zerstörerische Wirkung haben und als Folge auch andere Rituale zerstören, dennoch haben sie eine rituelle Struktur inne. Der Zusammenfall der Rituale hängt manchmal gar nicht mit einer zerstörerischen Handlung zusammen. In diesem Fall sind komplexe strukturelle Störungen vorhanden.

Wann ist ein Ritual gescheitert und wann ist es zerstört? Was kann destruktiv wirken und was kann die Durchführung eines Rituals stören? Ein gescheitertes Ritual ist noch kein endgültig zerstörtes. Aber auch beim Scheitern und Mislingen eines Rituals handelt es sich um »strukturelle Störungen«. Der Diskussion dieser Phänomene haben sich einige wissenschaftliche Arbeiten angenommen. Als erster Urheber dieser Diskussion gilt Clifford Geertz mit seiner Studie »Ritual and Social Change: A Javanese Example« (»Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel«) von 1957.¹³ Allerdings diskutiert er in diesem Aufsatz

¹³ Die Studie von Clifford Geertz wird stets bei der Erforschung des Ritual-Scheiterns als eine der frühesten Forschungen dazu erwähnt und

nicht das Scheitern, sondern kritisiert vielmehr die herrschenden theoretischen Perspektiven auf die Religion (Geertz 1973a: 143). Eine gezielte Beschäftigung mit den theoretischen Erklärungen und Versuchen der Konzeptualisierung des Scheiterns in den Ritualen wurde erst in den 1990er Jahren zum Thema (Schieffelin 2007: 2).

Rituale können scheitern oder vollkommen zerstört werden, es können aber auch einzelne Fehler auftreten, die nicht unbedingt zum Misslingen führen. Entscheidend ist dabei, welche Elemente angegriffen sind, und was diese Veränderung nach sich zieht. Selbstverständlich gilt, dass viele »Ritualfehler« nur scheinbar sind. Sie können durch leichte Umdeutung und passende Improvisation zu einem neuen Impuls werden und zu einer Entwicklung der existierenden Form führen.¹⁴ Manche Fehler werden dann zum Impuls oder Quelle einer gründlichen Innovation, andere führen dazu, dass die existierende Form sich noch weiter verfestigt. Viele Abweichungen werden überhaupt nicht negativ bewertet (Hüsken 2007b: 338). Wenn man so will, ist ein vollkommen fehlerfreier Ablauf der Veranstaltung schwer vorstellbar. Man schließt immer Kompromisse, sucht nach Alternativen und solange das zentrale Problem dadurch befriedet ist, kann man von keinem Scheitern sprechen. Was ist in diesem Kontext ein Fehler? Je nach Perspektive kann die eine oder andere Sphäre zentral sein, was aber für das Kollektiv weniger entscheidend ist. Mit anderen Worten: Ein Fehler ist nur aus dem aktuellen Kontext zu erschließen. Die jeweilige Perspektive spielt eine große Rolle. Elisabeth Rauch bezieht sich in ihrer Forschung zu Sprachritualen auf das Phänomen Ritualbrüche und -verstöße und stellt fest, dass auf diese Thematik in der Literatur relativ wenig eingegangen wird. Für eine mögliche Erklärung dafür hält sie die Unterschiede in der Wirkung der jeweiligen Verstöße. Die Verstöße seien eher ritualitypspezifisch, und es seien nicht viele auf alle Ritualitypen zutreffende Aussagen möglich (Rauch 1992: 112).

Rituale, die in einer bestimmten Hinsicht scheitern, können durch eine andere Eigenschaft doch funktional sein und in gewissem Sinne gelingen. Solche Rituale, die nicht affirmativ oder aus einer anderen Perspektive wenig gelungen sind, gewinnen ihre Bedeutung aus anderen strukturellen Elementen. Die Inszenierung nimmt eine neue Form an, die präsentierte Problematik verschiebt sich. Aus Ritualen, von denen man sich eine Einheit erhofft, wird eine Darstellung der Zerrissenheit etc., was aber nicht unbedingt bedeutet, dass die Veranstaltung dadurch nutzlos wird. Das

diskutiert, siehe hierzu Bell (Bell 1992: 33), Hüsken (Hüsken 2007b: 341), Schieffelin (Schieffelin 2007: 3).

¹⁴ Viele Beispiele der ›fehlerhaften‹ Handlungen und Ungenauigkeiten im Ritual werden im Sammelband von Ute Hüsken beschrieben (Hüsken 2007c). Ihre Bewertung führt in vielen Fällen jedoch zu keinem Kollaps der Veranstaltung, auch wenn einzelne Aspekte des Rituals beeinträchtigt werden (Hüsken 2007a: 21).

Ziel dieser Rituale ist weniger die Stiftung einer Gemeinschaft und Behauptung einer Anti-Struktur, sondern die Betonung der Struktur, eine offensichtliche Demonstration der Grenzen. An dieser Stelle führt man Begriffe wie »Macht-Rituale« ein, die aus der Perspektive der Machthaber weiter inszeniert werden (Collins 2005: 112). Es ist nicht ausgeschlossen, dass aus dem Kontext neue Entwicklungen dazu führen, dass aus einem Macht-Ritual ein Ritual wird, das affirmativ eine Gemeinschaft stiftet. Es kann aber auch sein, dass dieses unter dem Einfluss der gesellschaftlichen Veränderungen seine Funktion verliert und nicht mehr als solches vollzogen wird. Wenn das Ritual ausschließlich der Macht-demonstration dient und keine affirmative Bedeutung für die Gemeinschaft hat, kann es bei Veränderungen der Machtstrukturen aus der Praxis ausscheiden. Die zentrale Symbolik, das Problem des Kollektivs und dessen Lösung gelangen in dem Fall nicht zu einer synthetischen Einheit. Die gescheiterten Ritual-Situationen sind allerdings genauso wichtig wie die gelungenen.

In seiner Diskussion der Grenzsituationen der Rituale erörtert Hans-Georg Soeffner einige Faktoren, die ein Ritual gefährden können.¹⁵ Die Gefährdung kann mit Elementen, die von außen kommen, verbunden sein, aber auch aus dem Inneren eines Rituals und dessen Struktur herrühren. Im ersten Fall spielt die Krise der tragenden Gesellschaftsstruktur eine Rolle. In dieser Situation werden die Traditionen von den transformierenden Kräften bedroht (Soeffner 2010: 48). Hierfür lassen sich mehrere Beispiele nennen, etwa aus dem Bereich der Literatur. Ich wähle die Darstellung der Spannungen zwischen dem Süden und Norden Amerikas, den Bürgerkrieg 1861–1865 und vor allem dessen Folgen, die Margaret Mitchell beschrieben hat. In ihrem berühmten Roman *Gone with the Wind* (Vom Winde Verweht) von 1936 beschreibt sie sehr genau, wie im und vor allem nach dem Bürgerkrieg traditionelle und transformationsorientierte Haltungen aufeinanderstoßen. Sie bekämpfen sich gegenseitig. Dabei haben beide Gruppen ihre Ideale, aber auch ihre Interessen, und häufig ist Konkurrenz die bewegende Kraft. An vielen Beispielen wird gezeigt, wie die Transformation – die die Abschaffung der Sklaverei fordert – der schwarzen Bevölkerung weder Respekt noch Wertschätzung entgegenbringt. Man hat Angst vor den Schwarzen, man vertraut ihnen nicht und verachtet sie, auch wenn man für ihre Befreiung kämpft (Mitchell 1967: 674). Die Autorin weist konsequent darauf hin, dass die Südstaatler in vielen alltäglichen Beispielen ihren Sklaven

¹⁵ Hier beziehe ich mich insbesondere auf das Kapitel »Ritual« des Buches *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, in dem die meisten Ideen aus den vorherigen Veröffentlichungen zum Thema in einer neuen Ausarbeitung zusammengefasst dargestellt sind (Soeffner 2010: 40ff.).

gegenüber positiver eingestellt waren als ihre Befreier. Es gab ausgearbeitete Mechanismen und Systeme, die das Verhältnis regelten und einen differenzierten Umgang ermöglichen. Allerdings war diese Struktur nicht länger haltbar. Schon im Titel des Romans lässt sich die Krise der tragenden Struktur und deren Unfähigkeit, die Transformation zu überstehen, erkennen. Bedrohung basiert auf der inneren Krise, wird aber von Kräften außerhalb des Kollektivs angetrieben. Dies führt zu einem Kollaps der Struktur, zu einer Zerstörung der existierenden Ordnung, dem Krieg. Nachdem die Struktur mit allen Ritualen und Traditionen zusammengebrochen ist, erfolgt eine neue Annäherung zwischen den Kriegsparteien, schließlich eine Einigung auf eine neue Ordnung: Im Anschluss an den Sezessionskrieg fand bis 1877 eine Etappe der sogenannten Rekonstruktion statt, in der sich alle Staaten wieder zu einer neuen Union zusammenfanden, die auf neuen gemeinsamen Werten basierte.

Das Phänomen des Aufrechterhaltens der Rituale, die nicht mehr funktionsfähig sind, sehen wir oft in der Art, wie adlige Herkunft zelebriert wird – um bei dem Beispiel von Margaret Mitchell zu bleiben –, wie die Südstaaten versuchen, ihre alte Ordnung nach dem Krieg wiederherzustellen, als Lady und Gentleman zu leben. Erfolgreich und überlebensfähig sind diese Ordnungen aber nicht (Mitchell 1967: 608). Die Rituale haben in ihrer Konstruktion keine Balance und verlieren allmählich ihre Kraft. Sie bleiben weiter berücksichtigt, werden aber zunehmend zu Zitaten ihrer selbst (Soeffner 2010: 48). Sie verlieren den Bezug zum Problem des Widerspruchs und gewinnen, unabhängig davon, wie sorgfältig sie ausgeführt werden, keine Kraft mehr und sind angreifbar, instabil. Einzelne Teile, Elemente mögen noch weiter existieren, sind allerdings in ihrer Ausführung außer Kraft gesetzt. Zum Beispiel leben alte Bezeichnungen wie »Ladies and Gentlemen« immer noch weiter, was aber selten die von den Südstaaten gemeinten Tugenden für die so bezeichneten Menschen meint.

Die Zerstörung, wie unvermeidlich und vielleicht sogar konstruktiv sie in vielen Fällen auch sein mag, stößt auf bereits entstandene starke und feste Konstruktionen. Das kann einen sehr dramatischen Ausgang nehmen, weil die Rituale mächtige Konstruktionen sind und sich »wehren« können. An dieser Stelle folge ich dem Beispiel, das Hans-Georg Soeffner zur Demonstration eines gravierenden Zerstörungsmusters einführt. Er weist auf ein Zitat hin, das Thomas Vinterberg in seinem Spielfilm *Das Fest* (1998) vorführt. Der Titel des Filmes bezieht sich auf die Feier des 60. Geburtstags des Familienoberhauptes. In seiner Festrede deckt der Sohn frühere Vergehen des Jubilars an dessen unmündigen Kindern auf, die in einer ritualisierten wiederholten Form, aber auch in den anderen Teilen des Familienlebens eingebettet wurden. Diese sind zu einem festen Teil des Familienlebens geworden. Dies macht es dem Redner sehr schwer, sich Gehör zu verschaffen. Erst durch die Unterstützung

der Bediensteten, die, wie vermutlich die meisten Anwesenden, von dem Verbrechen wussten, gelingt es dem Redner sich hörbar zu machen. In immer neuen Anläufen, in wiederholten und hartnäckigen Versuchen seine Rede abzuschließen, gelangt er schließlich an sein Ziel. Er zerstört dadurch mithilfe eines zentralen Rituals den gesamten, bis dahin rituell gestützten Familienmythos (Soeffner 2010: 48). Dies führt zwar zur Zerstörung der Familie, wie sie seit Jahren etabliert ist, ermöglicht aber eine neue Wahrnehmung der Familienbeziehungen, der Nähe der Geschwister und ihrer Beziehung zur Mutter. Die Familie ordnet sich neu. In der Schlussszene sieht man, wie die Machtverhältnisse sich verändern und der Zusammenhalt erneut hergestellt wird.¹⁶

In der Literatur und in Filmen wird dieser Prozess der schwierigen bis unmöglichen Zerstörung der rituell gefestigten und abgesicherten Strukturen, die sich gut schützen können, oft thematisiert, meistens indem tabuisierte Themen und Phänomene behandelt werden.¹⁷ Um nur ein Beispiel aus der deutschen Realität zu nennen: In der Dokumentation *Geschlossene Gesellschaft* (2012)¹⁸ wird die Geschichte der hessischen Odenwaldschule erzählt und zugleich werden die Aufklärungsgespräche zwischen den Lehrern und ehemaligen Schülern zu den gravierenden Missbrauchsfällen in der Schule gezeigt. Der Film stellt mythisiert die traumhafte Lösung der Adoleszenz und hohe Bildung dar, die Freiheit des Erwachsenwerdens und eine geheimnisvolle Geborgenheit in der Welt der Auserwählten durch wundervolle Bilder von der Landschaft, das schöne Haus, die vielversprechenden Konzepte der Schule. Zugleich erzählt er im Kontrast dazu Stück für Stück die entsetzliche Geschicke des maßlosen Verbrechens. Die Aufarbeitung fand in sehr langsamem und zeitlich weit auseinanderliegenden Schritten statt. Als die ersten Fälle öffentlich wurden, wollte niemand aus der Institution den guten Namen der Schule gefährden. Erst 10 Jahre später konnte stufenweise – ähnlich wie in der Film-Dokumentation – die hartnäckige ritualisierte

¹⁶ Der vollständige Titel des Filmes lautet auf Deutsch: *Das Fest. Jede Familie hat ein Geheimnis*; der dänische Originaltitel: *Festen*. Der in Dänemark und Schweden produzierte und mehrfach ausgezeichnete Film wurde nach den Prinzipien der dänischen Gruppe Dogma 95 gedreht. 1998, im Jahr seiner Erstaufführung, erhielt er bei den Internationalen Filmfestspielen in Cannes den Spezialpreis der Jury.

¹⁷ Es lassen sich zahlreiche weitere filmische oder literarische Beispiele hinzufügen, die das Phänomen beschreiben. Meist geht es dabei um geschlossene Gesellschaften, Dörfer etc. Zu erwähnen wäre etwa der Film *Top of the Lake* (2013) von Jane Campion und Gerald Lee oder die Beerdigungsszene in Fethiye Cetins biografischem Buch *Großmutter* (2008), in dem es um eine türkische Anwältin geht, die ihre armenische Herkunft entdeckt.

¹⁸ Ein Filmbericht von Luzia Schmid und Regina Schilling, Deutschland. 2012, Stuttgart, SWR u.a.

Struktur zerbrochen und die mythisierte Aura der Musterschule in Frage gestellt werden. Bei einem feierlichen Anlass – dem 100-jährigen Jubiläum der Schule – fanden Gespräche über den Skandal statt. Die Veranstaltungen zur Aufarbeitung, die Diskussionen wurden gefilmt. Selbst bei diesen extrem emotionalen und belastenden Schilderungen setzten sich die ständigen Versuche der Wiederherstellung des alten Bildes hartnäckig fort. Unter anderem wird auf der Webseite der Schule ein sicheres Heim für Schüler versprochen und eine geschlossene Gesellschaft heraufbeschworen, was ein günstiges Klima für Verbrechen herstellen würde. Man solle von solchen Formulierungen möglichst Abstand nehmen, plädiert der moderierende Psychologe. Der Film behandelt die Zeitspanne bis zur Jubiläumsfeier, die späteren Pressemitteilungen berichten jedoch, dass die Schule Jahre später nach längeren Diskussionen den Folgen des Skandals und der neuen Missbrauchsfälle nicht mehr standhalten konnte und doch geschlossen werden musste. Dies geschah allerdings ungeachtet der Proteste seitens der Schüler und Eltern. Man zieht nun in Erwägung, eine neue Schule mit neuem Namen und neuer Geschichte an Stelle der alten zu errichten.¹⁹

Zum Schluss dieser Einführung möchte ich noch auf eine Variation des destruktiven Verhaltens in den Ritualen zu sprechen kommen, die sich auf Inszenierungen im Ritual bezieht. Das Verhalten der Ritualspezialisten und ihr Umgang mit den Inszenierungen kann zum Misslingen des Rituals führen (Soeffner 2010: 48). Wie bereits hinsichtlich der Ritualspezialisten erwähnt, ist ihr richtiger Einsatz in der Inszenierung sehr wichtig. Die Selbstbezüglichkeit des Rituals muss bei dieser Inszenierung erhalten bleiben, die Inszenierung muss einen Bezug zum Kollektiv haben. Performativ-inszenatorische Elemente müssen im Einklang mit der Problematik des Kollektivs stehen. Wenn das Agieren des Spezialisten zu einem Schauspiel wird und sich dadurch auf die Kriterien anderer Inszenierungen richtet, bringt dies das Ritual aus dem Gleichgewicht. Genauso schadet es dem Ritual, wenn die Spezialisten dem Schauspiel überhaupt keinen Wert beimessen, denn in ihrer Performance haben sie die Aufgabe, diesen oder jenen Elementen und Ideen in ihrer symbolischen Form Aufmerksamkeit zu verleihen und sie zu verbinden. Diese Arbeit verlangt performatives und schauspielerisches Geschick: Es müssen die richtigen Geschichten erzählt, die richtigen Personen genannt, die richtigen Akzente mit entsprechendem Ausdruck gesetzt werden. Genauso

¹⁹ Die letzten Entwicklungen in der Geschichte der Odenwaldschule erfährt man aus folgenden Presseberichten: Tim Kummert, »Proteste der Odenwald-Schüler: Wir wollen die Schule Retten«, Spiegel 27 (2015); »Insolventes Internat: Odenwaldschule steht zu Verkauf«, Spiegel online (22.02.2016); »Entscheidung über die Odenwaldschule« Informationsportal Hessen. Alle Berichte sind im Internet abrufbar (Zugriff: 02.11.2016).

liegt es in der Kompetenz des Spezialisten, für die Erhaltung der richtigen Dynamik eine gewisse Ambivalenz zu vermitteln, die Gemeinschaft zu vereinen, aber auch eine Offenheit beizubehalten; die Teilnehmer zu einer Gemeinschaft zu führen, aber sie nicht zu Gefangenen des Rituals zu machen (Jetter 1978: 145); die Lösung ihrer Probleme durch das Ritual anzukündigen, diese aber nicht ausschließlich auf die Durchführung des letzteren zu reduzieren. Der Widerspruch löst sich im Ritual auf, bleibt aber weiterhin in der Gesellschaft bestehen. Ein erfolgreich vollzogenes Kollektivritual weist auf die Harmonie und Lösung hin und lässt die Teilnehmer das fühlen, festigt dadurch aber auch den Widerspruch.

Diese knappe Zusammenfassung der zentralen theoretischen Begriffe und vor allem des Rituals soll meine Forschungsarbeit einleiten. Das Ritual ist einerseits die theoretische Rahmung dieser Arbeit, andererseits nehmen die theoretischen Grundlagen der Ritualforschung eine methodisch wegweisende Rolle ein. Das methodische Konzept der Arbeit – hier »Ritualforschung« genannt – ist darauf ausgerichtet, den zentralen Widerspruch der Gemeinschaft festzuhalten und dessen Ausdruck im Ritual zu verfolgen. Der Hauptteil der Arbeit behandelt drei Rituale, zeigt deren Besonderheiten auf und führt zu dem zentralen Widerspruch. Diese Vorgehensweise wird in der Darstellung des empirischen Materials eingehalten. Nach der nachfolgenden Einführung in die Herangehensweise der Arbeit und in die historischen Aspekte des untersuchten Mythos werden jeweils die Gemeinschaften in ihrer strukturellen Besonderheit sowie die besondere Art der Ausführung des Rituals dargestellt.

1.2 Theoretisches Sampling: Feldzuschnitt und Datenauswahl

Wie bereits erwähnt, steht im Zentrum meiner Forschung das von der armenischen Kirche in den Gemeinden der Diaspora und in der Republik Armenien jährlich gefeierte Vardan-Fest bzw. St. Vardan-Fest. Die unterschiedlichen Formen der Gestaltung dieses Festes wurden mit Erhebungs- und Auswertungsmethoden der qualitativen Sozialforschung untersucht. In diesem Kapitel erläutere ich die Prinzipien, auf deren Basis ich die Daten erhoben habe. Dies bestimmt die Arbeit methodisch ein und bestimmt das Forschungsfeld hinsichtlich der Untersuchungsmethoden. Der Fokus meiner Arbeit richtet sich auf den symbolischen Ausdruck des armenischen Selbstverständnisses. Das kollektive Symbol – in diesem Fall die Figur Vardan, die einen zentralen Widerspruch innerhalb der armenischen Gemeinschaften offenbart – betrachte ich im Zusammenhang mit seiner Handlungsform, dem Ritual. Die empirische Erforschung des

letzteren setzt ein Modell – ein Sample – voraus, durch das sich die armenischen Gemeinschaften darstellen lassen. Im Folgenden möchte ich als erstes erläutern, nach welchen Prinzipien die untersuchten Fallbeispiele ausgesucht wurden. Die Vielfalt der armenischen Zentren muss dabei ebenso berücksichtigt werden wie die Spezifik dieser Gemeinschaft. Das Verständnis Armeniens und der Armenier als eine einheitliche Nation ist einerseits sehr stark durch die Staatlichkeit bzw. die Abwesenheit einer Staatlichkeit, andererseits durch die Existenz von Diaspora-Zentren geprägt. Darauf basiert die Auswahl der untersuchten Einheiten.

Die Sampling-Methode zielt auf eine Zusammensetzung der Fallbeispiele, die eine vielseitige Antwort auf die gestellte Frage geben. Die Vielfalt und Selbstständigkeit der Diaspora-Gruppen und des unabhängigen Staates waren eine große Herausforderung für das Sample. Die drei Fallbeispiele habe ich bei der Ausarbeitung der Fragestellung und der Forschungskonzeption festgelegt und dadurch vorab bestimmt. Bei der Ausarbeitung meines Werkzeugs habe ich mich an Erkenntnissen der *Grounded Theory* bzw. einigen ihrer zentralen Prinzipien²⁰ und Forschungsstrategien orientiert, die ich dabei weniger als abgrenzbare Methode, sondern eher als eine sozialwissenschaftliche Methodenlehre verstehe (Titscher et al. 1998). So richtet sich die Arbeit zwar nach einigen Prinzipien der *Grounded Theory*, geht aber nicht vollständig in deren Methodologie auf. Die Abgrenzung vom *Theoretical Sampling*²¹ ist eines

²⁰ Für die zentralen Prinzipien der *Grounded Theory* siehe (Strauss 1994), (Strauss/Corbin 1990). Eine Zusammenfassung und Diskussion in der Sekundärliteratur findet sich bei (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 194), (Titscher et al. 1998: 94) und (Hildebrand 1994).

²¹ Das Verfahren wurde ursprünglich von Glaser und Strauss (1967) entwickelt. Dabei werden die zu untersuchenden Fälle nicht gleich zu Beginn der Forschung festgelegt, sondern nach und nach im Wechsel von Erhebung, Entwicklung theoretischer Kategorien und weiterer Erhebung ausgesucht. Theoretisches Sampling zielt dadurch in erster Linie auf Theoriebildung. In einem Prozess der Minimierung und Maximierung von Unterschieden werden die gewonnenen theoretischen Kategorien überprüft, differenziert und sorgfältig ausgearbeitet. Ebenfalls wird in diesem Prozess die Varianz des Feldes durchforscht. Das Ziel liegt darin, am Ende eine theoretische Sättigung zu erreichen (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 178). Das Sampling nach vorab bestimmten und festgelegten Kriterien wird ebenfalls oft eingesetzt, ebenso die Kombination verschiedener Sampling-Verfahren. Die Samples können einander wechselseitig vorbereiten und ergänzen. Auch wenn das Sample vorab bestimmt ist, können die inneren Kontraste des Feldes für die Forschung leitend sein und dadurch für die Theoriegenerierung fruchtbar werden (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 181). Im Rahmen meiner Studie wurde das Prinzip der Kontrastierbarkeit bereits bei der Zusammensetzung des Samples berücksichtigt.

dieser Elemente. Die Kontrastierbarkeit der Fallbeispiele, auf die ich bei der Fallauswahl geachtet habe, gilt wiederum auch in der *Grounded Theory* als zentral: die Methode des kontrastiven Vergleichens. Die *Grounded Theory* legt großen Wert auf dieses Verfahren, um die Eigenständigkeit des Einzelfalls besser erfassen zu können. Vor allem aber die Konzentration auf die unmittelbar gewonnenen Daten²² ist ein wichtiges Prinzip meiner Arbeit, das von der *Grounded Theory* inspiriert ist, ebenso das Wechseln zwischen Datenerhebung und Auswertung. Basierend auf den Daten suchte ich die Nähe zu den Untersuchungseinheiten und dem Untersuchungsgegenstand. Die intensive Arbeit im Feld und mit den Daten ermöglichte mir, die Eigenlogik jedes einzelnen Falls und seinen Wert als eine autonome Handlungseinheit nachzuzeichnen und zu berücksichtigen. Anhand von Daten habe ich jedes der ausgewählten Fallbeispiele in seiner Funktionsweise und die Besonderheit jeder Interpretation des Mythos, wie die Vorbereitung des Rituals und die jeweiligen Akzente, analysiert. Die Offenheit in der Herangehensweise der *Grounded Theory* – statt mit unumstößlichen Theorien mit offenen Begriffen zu arbeiten und durch ständiges Fragen diese neu zu präzisieren und unter Beweis zu stellen – entsprach meiner Absicht, mich von herrschenden abstrakten Vorstellungen zu entfernen und eine eigene Perspektive auf das Konzept des armenischen Selbstverständnisses zu entwickeln. Das Alltagswissen als eine Ressource für den wissenschaftlichen Prozess anzusehen und es methodisch dafür fruchtbar zu machen, spielt nicht nur in der Methode der *Grounded Theory* eine wichtige Rolle, sondern auch in den anderen hier angewendeten Herangehensweisen. Die bisherigen Untersuchungen zu meinem Forschungsthema sind viel häufiger aus der Beschäftigung mit den Schriften und geschichtlichen Quellen entstanden, viel seltener wurde der Alltag zum Untersuchungsgegenstand und genauso wenig wurde das Alltagswissen methodisch berücksichtigt und als Werkzeug eingesetzt.²³ Dabei lässt sich gerade die

²² Im Rahmen des Verfahrens wird umfangreiches empirisches Datenmaterial erhoben, systematisch und intensiv analysiert. Diese datenzentrierte Herangehensweise soll dem Forscher helfen, die vielfältigen Gedanken, die während der Analyse entstehen, zu organisieren. Die empirischen Daten als Grundlage der späteren Theorie liegen der Bezeichnung *Grounded Theory* zugrunde (Strauss 1994: 51).

²³ Die armenischen Geisteswissenschaften waren weniger bemüht, gegenwärtige kulturelle Widersprüche zu analysieren, als sich mit Kulturgeschichte zu beschäftigen und sich zu verorten. Es gab zwar eine ethnologische Tradition, die im Fach Geschichte angesiedelt und durch einen russischen Zugang geprägt war. Die Soziologie etablierte sich aber erst in den 1990er Jahren und war ebenfalls von der Soziologie in Russland geprägt, sei es durch Lehrbücher und russische Übersetzungen, sei es durch Lehrprogramme, vorherrschende Perspektiven etc., unter anderem auch in der Methode. Wie in den

Veränderung der politischen Umstände in Armenien im veränderten Alltag auf unterschiedlichen Ebenen sehr gut beobachten und untersuchen. Ich sehe in diesem Zugang ein großes Potenzial nicht nur für diese konkrete Forschung, sondern für einen neuen, frischen Blick auf viele bereits bekannte Themen, Veränderungen und aktuelle Herausforderungen eines Landes. Die post-kommunistische Ära hat nicht nur die Wissenschaft, sondern auch das armenische Selbstverständnis herausgefordert. Die Kommunikation zwischen den Armeniern in aller Welt veränderte sich. Mit dem Zerfall der UdSSR wurde Armenien für alle erreichbar. Darauffolgende Umstellungen beeinflussten die Situation in den armenischen Zentren wesentlich. Diese Veränderungen lassen sich in vielen Elementen des Alltags feststellen, was ich auch in meiner Forschung stets beobachten durfte.

Wichtig ist, noch einmal zu erwähnen, dass dies nur ein Versuch ist, das armenische Selbstverständnis mit Hilfe dieses theoretisch-methodischen Werkzeugs zu erfassen, der sich von manchen vorherrschenden Konstruktionen distanziert, aber auch neue ins Spiel bringt. Bei der Ausarbeitung richtete ich mich auf außerhalb von Armenien entstandene Methoden und Konzepte und versuchte, die mir bereits bekannten und im Alltag und teilweise in der wissenschaftlichen Diskussion kursierenden Konzeptionen durch die ersteren zu fassen. Meine Wahrnehmung des Gegenstandes, meine ›Übersetzungen‹ lenken und formen diese Forschungskonzeption. Meine Vorstellung des armenischen Selbstverständnisses ist unvermeidlich ein Teil des vorliegenden Ergebnisses, ebenso aber auch mein Bestreben, dieses zu hinterfragen.

Drei Fallbeispiele habe ich für meine Untersuchung ausgesucht: zwei Zentren in der Diaspora und eines in der Republik Armenien. Zum einen wurden die zwei Diaspora-Zentren kontrastiv einander gegenübergestellt; zum anderen das staatlich organisierte Selbstverständnis mit dem der Diaspora konfrontiert. Die folgenden zwei Diaspora-Zentren habe ich als repräsentativ erachtet und erforscht: 1) ein westliches Diaspora-Zentrum mit dem Schwerpunkt Wien, in dem aus den osmanischen Gebieten stammende Armenier vertreten sind; 2) ein östliches Diaspora-Zentrum, das sich aus den armenischen Gemeinden im Iran gebildet hat (Isfahan, Teheran). Die zwei Zentren unterscheiden sich voneinander sowohl historisch als auch hinsichtlich ihrer Kultur, ihrer Größe und ihrer Beziehung zum Aufnahmeland. Im Folgenden möchte ich die

anderen ehemaligen Sowjetrepubliken haben die quantitativen Herangehensweisen, praktische Studien, Meinungsumfragen rasch prosperiert. Aber auch die akademischen Institutionen entwickelten sich. Heute liegt der soziologischen Disziplin in Armenien sehr daran, die Theorien und methodischen Richtungen zu reflektieren und in ihrer Vielfalt wahrzunehmen. Noch kann man aber von keinen selbstständigen Forschungsrichtungen oder eigenen Schulen sprechen.

Aspekte, die spezifische geschichtliche und kulturelle Prägung jeder dieser Gemeinden erörtern.

Verschiedene Traditionen, geschichtliche Prägung, Kirche und Sprache

Die Unterscheidung zwischen Ost- und Westarmenien habe ich berücksichtigt und beide einander gegenübergestellt. Im Laufe der Geschichte entwickelte sich die armenische Kultur in die zwei Zweige Ost- und Westarmenien. Sie waren jeweils in verschiedene Großmächte integriert und standen unter verschiedenen kulturellen Einflüssen. Die altarmenische Sprache (*Grabar*) hat sich in zwei voneinander getrennte Hochsprachen entwickelt: in Ost- und Westarmenisch. Die zwei Diaspora-Zentren stehen jeweils in einer dieser armenischen Traditionen. Diese Zweiteilung spiegelt vor allem die Teilungen während der Geschichte und die kulturelle Ausrichtung²⁴ und lässt sich hauptsächlich an der Sprache und Literatur ablesen. Die westarmenische Sprache wurde in Konstantinopel gesprochen, wo auch die Literatur in dieser Sprache entstand, und in den Städten des historischen Westarmenien. Ostarmenisch ist die Sprache des heutigen Armeniens, der Armenier unter persischer und später unter russischer Herrschaft. Heute sprechen die Armenier, die in türkischen Städten (vor allem in Istanbul) leben, Westarmenisch, das ebenfalls in fast allen Diaspora-Zentren gesprochen wird, da es die Sprache der Opfer des Genozids war, die die heutigen Diaspora-Zentren maßgeblich geprägt haben. Ostarmenisch ist die Sprache der Republik Armenien und der Iran-Armenier, die ebenfalls Ostarmenier sind. Um dieser Aufteilung gerecht zu werden, die auch das Selbstverständnis – Ausübung der Rituale und Interpretation der Symbole – prägt, habe ich Wien und Isfahan als repräsentativ ausgewählt. Das Zentrum im Iran entspricht diesem Auswahlkriterium genau und repräsentiert außerhalb des armenischen Staates lebende Ostarmenier. Von den mehreren europäischen Zentren mit Armeniern westarmenischer Tradition ist meine Wahl auf Wien gefallen, das in einer besonderen historischen Beziehung zur armenischen Kultur und Geschichte steht. Diese zieht sich durch mehrere Jahrhunderte durch Handelsbeziehungen, Wissensaustausch und Migrationsbewegungen in

²⁴ Einige zentrale Fragen zur Geschichte Armeniens und den Armeniern werden in Kapitel I.2 behandelt. Mehr zu einzelnen Fragen der armenischen Geschichte findet sich in zahlreichen Publikationen. Um nur wenige – auf Deutsch und Englisch erschienene – zu nennen: die Monographien von Gerard J. Libaridian (Libaridian 2004), Razmik Panossian (Panossian 2006), Elisabeth Redgate (Redgate 1998) sowie die Beiträge in den Sammelbänden zur Kultur und Geschichte Armeniens (Museum Bochum 1995; Novello 1986).

der k.k.-Monarchie (siehe hierzu Kapitel II.1.1).²⁵ Wie viele armenische Zentren in Europa und in anderen westlichen Staaten ist das armenische Zentrum in Wien heute nicht nur durch Armenier aus westlichen Gebieten geprägt, sondern vermischt verschiedene Traditionen. In Folge der Migrationswellen aus dem Nahen Osten und den Staaten des Ostblocks werden die Gemeinden in Europa durch verschiedene Einflüsse geprägt. Das gilt auch für das Zentrum in Wien. Dass es sich kaum eindeutig einer der beiden Traditionen zuordnen lässt, gilt wohl für alle armenischen Communities in Europa und Amerika. Es sind sowohl politisch, aber auch wirtschaftlich motivierte Migrationsströmungen, die das Bild der europäischen Armeniengemeinden prägen. Die Elemente der westarmenischen Kultur sind aber nach wie vor für das Gemeindeleben von entscheidender Bedeutung und werden konsequent praktiziert.

Die Unterschiede im Hinblick auf die Geschichte der beiden untersuchten Zentren außerhalb des armenischen Staates beziehen sich in erster Linie auf deren Entstehung: Welche Ereignisse liegen der Entstehung der Gemeinde zugrunde? Die armenische Gemeinde im Iran unterscheidet sich von den anderen armenischen Zentren der Welt durch ihre Entstehungsgeschichte und ihre besondere, weitgehend ungefährdete Stellung in der Mehrheitsgesellschaft. Während im Nahen Osten, in Amerika und in den westeuropäischen Staaten die Gemeinden aus Armeniern bestehen, die aus den osmanischen Gebieten stammen und die unter den schmerzhaften Folgen des Genozids leiden, wurden die persischen Armenier aus strategischen Gründen in das Zentrum des persischen Reiches umgesiedelt, mit dem Ziel, von ihrer Geschäftstüchtigkeit und ihrem künstlerischen Können zu profitieren. Die Gründungsgeschichte der persischen Armenier enthält auch schmerzhafte Elemente: die Sehnsucht nach der Heimat, die Schwierigkeiten des Lebens in der Fremde. Sie sind allerdings von den traumatischen Erlebnissen der Verfolgung und Vernichtung verschont geblieben, die die Funktionsweise der westarmenischen Zentren jahrzehntelang bestimmten. Dieser Unterschied in der Selbstwahrnehmung prägt auch die Begegnungen dieser beiden Gruppen in europäischen Zentren.

Die armenische Gemeinde im Iran ist deutlich größer als die in Wien und verfügt über viele alte Institutionen, die das armenische Leben organisieren und koordinieren. Des Weiteren unterscheiden sich die

²⁵ Im Sample wird kein direkter Bezug auf die Folgen der Migration nach dem Völkermord 1915 genommen. Nach dem Genozid strandeten die größten Ströme der Vertriebenen im Nahen Osten, osteuropäischen Ländern wie Bulgarien und Rumänien sowie in den Hafenstädten Frankreichs. Die Länder Nord- und Südamerikas haben ebenfalls viele Überlebende und Vertriebene aufgenommen. Diese Verteilung ist in meinem Sample nicht berücksichtigt, wäre aber sicherlich ein interessanter Ansatzpunkt für weitere Studien.

Aufnahmegerüchten stark. Das Zentrum in Wien liegt in einer westlichen Demokratie in Zentraleuropa. Die Mehrzahl der Österreicher gehört dem Christentum an. Allerdings sind in Österreich mehrere Religionen offiziell anerkannt und etwa der römisch-katholischen Religion gleichgesetzt. Eingetragene Religionsgemeinschaften sind sowohl die armenischen Katholiken, die Mechitaristen (seit 1810) als auch die Armenische Apostolische Kirche (offiziell anerkannt seit 1972).²⁶ Das armenische Zentrum im Iran liegt hingegen in einer islamischen Republik. Auch wenn der armenisch-christlichen Minderheit für die Ausübung ihrer Religion einige Möglichkeiten zugestanden werden, sind die islamischen Glaubensregeln für alle Bewohner des Landes verpflichtend. Die Bedingungen, unter denen die beiden untersuchten Zentren ihre Tätigkeiten entfalten, sind dadurch kontrastierbar. Beide Staaten unterscheiden sich in ihrem Bezug zu Armenien und zur armenischen Kultur. Die christliche Religion und die Anwesenheit der armenischen Katholiken in Wien haben zwar einige Verbindungen gestiftet, in ihrer kulturellen Ausprägung stehen die Armenier jedoch dem Iran und persischer Kultur näher als Österreich. Diese Aspekte werden in den entsprechenden Kapiteln dieser Arbeit (siehe die Kapitel II.1.1 und II.2.1) im Detail dargestellt und diskutiert.

Die Auswahl der Fallbeispiele trägt in vielerlei Hinsicht dem armenischen multizentralen Netzwerk Rechnung. So wie die Sprache in zwei Hochsprachen getrennt ist, hat auch die Kirche eine Doppelspitze. Die armenische Kirche hat zwei Zentren (Etschmiatzin in Armenien und Antilias im Libanon) sowie zwei Kirchenoberhäupter mit etwas unterschiedlichen Befugnissen, aber jeweils eigenen Verwaltungen. Die ausgewählten zwei Diaspora-Zentren gehören jeweils einem dieser Zweige an. Iran untersteht dem Katholikos von Kilikien in Antilias, Wien gehört zu dem Katholikos aller Armenier in Etschmiatzin. Diese Teilung bestimmt die Auswahl der geistigen Führung der Gemeinde. Der jeweilige Katholikos entscheidet, welche Geistlichen die Gemeinde betreuen, und dementsprechend werden die jeweiligen Einflüsse verbreitet. Das Prinzip der doppelten Spitze, einer zweiteiligen Kultur und mehrerer Zentren ist sehr repräsentativ für die Konstruktion und Funktionsfähigkeit der armenischen Zentren. Ein dezentralisiertes Netzwerk bildete sich um die Ideen, kulturellen Muster und Institutionen, die durch ihren einzigartigen Charakter (die armenische Kirche, Sprache und Schrift) ein Tätigkeitsfeld anbieten und alle ihre Mitglieder verbinden.²⁷

²⁶ Zu den anerkannten Religionsgemeinschaften in Österreich siehe <https://www.bka.gv.at/kirchen-und-religionsgemeinschaften> (Zugriff: 01.02.2017).

²⁷ In Kevorkians Schilderung der Geschichte des armenischen Buchdrucks vom 16. bis ins 19. Jahrhundert lassen sich diese Prozesse eindrücklich an einem Beispiel nachvollziehen: Die Kunst des Buchdrucks gelangte im Verlauf des

Diesem dezentralisierten Netzwerk wirkt die Vorstellung eines Mutterlandes entgegen. Der heutige armenische Staat ist der einzige Repräsentant des ehemals großen Mutterlandes und dessen Geschichte. Armenien ist die Einheit, die auf den historischen Gebieten weiter bestehen konnte und als solche auch von der Außenwelt anerkannt wird. Der heutige Staat entstand auf einem Teil der ostarmenischen Gebiete, der ehemals unter persischer und später russischer Herrschaft stand. Die unabhängige Republik Armenien ist die Nachfolgerin der armenischen Sowjetrepublik. Die letztere ist einerseits die Vorstufe des heutigen Staates, steht aber andererseits für eine politische und kulturelle Entwicklung, die den heutigen Staat von der Diaspora unterscheidet.²⁸ Der armenische Staat befindet sich auf dem Territorium, wo das Armenier-Sein selbstverständlich ist. Armenier bilden in Armenien die absolute Mehrheit (ca. 95 %).²⁹ Das Besondere am armenischen Staat als Fallbeispiel liegt zum einen in der Staatlichkeit als Organisationsform, zum anderen in der Komprimierung der kulturellen und geschichtlichen Elemente auf eigenem (als solches verstandenen) Gebiet, die in Etappen zu einer staatlichen Organisation übergegangen ist. Insofern spricht man von bestimmten Eigenschaften des Kernlands. In manchen Aspekten wird man dabei ›den Kern‹ der Armenier in Armenien finden, in anderen nicht. Das Wort *Hajrenik* – auf Deutsch ›Heimat‹, ›Vaterland‹, ›Mutterland‹³⁰

16. Jahrhunderts nach Armenien. Sie konnte sich aufgrund der unsicheren und ungünstigen politischen Umstände nur abseits von Armenien entfalten. Die Möglichkeiten außerhalb von Armenien wurden genutzt. Dies geschah auf die Initiative der Kirche hin und wurde durch die armenischen Händler in den unterschiedlichen Ländern der Welt unterstützt (Kevorkian 1995: 283). Später sah man den Buchdruck als eine Verdienstmöglichkeit von Handwerkern an. Armenische Mönche in Europa (Venedig, Triest, Wien) waren maßgeblich an der weiteren Entwicklung beteiligt. Auch einzelne reiche Unternehmer in verschiedenen Städten partizipierten weiterhin an den Unternehmungen. Das historische Armenien selbst – damals wenig urbanisiert – kam hingegen, mit der Ausnahme von zwei Zentren (des Katholikosats Etschmiatzin und Schuschi), kaum mit der Entwicklung des Buchdruckes in Berührung (Kevorkian 1995: 287).

- 28 Dies hat zu tun mit dem jahrzehntelangen engen Kontakt mit der russischen Sprache und Kultur, wie auch mit der Kulturpolitik und Reformen, die in Sowjetarmenien durchgeführt wurden. Ein Beispiel ist etwa die Rechtschreibung: In Armenien wird zwar Ostarmenisch geschrieben und gesprochen, man bedient sich aber einer eigenen Rechtschreibung, die sich von der in der Diaspora unterscheidet.
- 29 Diese Zahl findet sich in verschiedenen statistischen Berichten. Kurden, Russen, Jesiden als ethnische Minderheiten des Landes bilden ca. 5 % siehe <http://www.lexas.de/asien/armenien/index.aspx> (Zugriff: 02.02.2017).
- 30 Alle drei Wörter ›Heimat‹ (Andreasjan 1976: 325), ›Mutterland‹ (Andreasjan 1976: 480), ›Vaterland‹ (Andreasjan 1976: 740) werden ins Armenische

–, das nur für Armenien und die ehemals armenischen Gebiete in der (heutigen) Türkei verwendet wird, basiert auf dem Ursprung des Volkes und einem Boden, auf dem die Kultur entstanden und gewachsen ist.³¹ In der Fremde lebende armenische Gruppen stammen zum größten Teil nicht aus dem armenischen Nationalstaat.³² In diesem Punkt wird Armenien der Bezeichnung ›Kernland‹ nicht ganz gerecht, weil es nicht immer der Kern oder der Ursprung der Diaspora-Armenier ist. Dennoch soll es diesen Kern oder Ursprung repräsentieren. Trotz der geographisch abgegrenzten und konsequent gepflegten Vorstellung eines Mutterlandes bildete sich eine in vielerlei Hinsicht ambivalente Haltung zum Territorium. Die Entfernung von und die Nähe zu ihm scheinen gleichermaßen wichtig zu sein.

Die Fallauswahl stellt den armenischen Staat und die armenische Diaspora als zwei unterschiedliche Organisationsmodelle einander gegenüber: die politische Einheit und der armenische Staat als international anerkannte souveräne Einheit und die Diaspora-Zentren, die sich auf Basis kultureller Eigenschaften von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzen und durch ihre interne Organisation verwaltet werden. Hierbei unterscheiden sich sowohl die Verwaltungsmechanismen als auch die Zugehörigkeitsmerkmale. Während die Zugehörigkeit zum Staat durch

zunächst mit *Hajrenik* übersetzt, für die ersten beiden gibt es noch weitere Begriffe, nicht aber für die Übersetzung von ›Vaterland‹. Das deutsche Wort ›Heimat‹ steht unter anderem für eine emotionale Bindung zu einem *neuen* Ort, eine starke emotionale Bindung an eine Gegend (sehr allgemein), und das Wort ›Vaterland‹ wird zwar als ein Synonym für das Wort Heimat gesehen, wird aber in der gehobenen Sprache oft ironisch verwendet (siehe Duden, im Internet abrufbar, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Heimat>, Zugriff: 25.11.2016). Die Bedeutungen des Wortes *Hajrenik* finden sich bei (Aghayan 1976: 815), zusätzlich sind die Übersetzungen ins Englische und Russische online abrufbar unter: <https://bararanonline.com> (Zugriff: 06.02.2017). Der Begriff ist sicherlich geprägt von Kontakten mit Russen, der sowjetischen Phase und dem Vaterländischen Krieg.

- ³¹ Dies wird durch Mythen noch verstärkt: Der berühmte Mythos von der Gründung Armeniens besagt, dass Hayk – der Gründungsvater – an diesem Ort seinen Gegner Bel besiegt hat und dort Hajq – eine andere Bezeichnung für Armenien – gegründet hat. Die Geschichte hat Moses von Choren im 5. Jahrhundert nach Christi niedergeschrieben.
- ³² In der ersten Linie sind es die Nachkommen von Überlebenden des Genozids, die aus Ost-Anatolien stammen. So wird Armenien außerhalb oft lediglich als ›Ersatzheimat‹ gesehen, zu einem Ersatz für eine verlorene Heimat. Der Begriff wurde mir von Mihran Dabag (Institut für Diaspora- und Genozidforschung, Universität Bochum) vor allem auf Deutsch dargestellt. Eine armenische Bezeichnung ist nicht weit verbreitet, weil sie der im post-sowjetischen Armenien etablierten Vorstellung einer einzigen armenischen Heimat nicht entspricht.

Staatsbürgerschaft erfolgt, sind die Diaspora-Armenier vor allem durch die Zugehörigkeit zur Kirche oder durch eine gewisse Kultur- oder Familienzugehörigkeit einzuordnen. Für Armenier in Armenien ist Armenier-Sein etwas, das durch das Umfeld gegeben und durch die Staatsangehörigkeit bestätigt ist. Für die Armenier in der Diaspora ist es eine »zusätzliche Arbeit«³³ und Konstruktion, die Zugehörigkeit zu Armenien aufrechtzuerhalten. Dies bezieht sich auf unterschiedliche Rituale und symbolische Arbeit – etwas, das die jeweils andere Partei nicht wahnimmt.

Die Organisationsform der Gemeinde und die Gestaltung des kulturellen Lebens in der Diaspora basieren auf der Zentralität der Institution Kirche und der Diözese. Da die Kirche erst nach dem Zerfall der Sowjetunion und der Unabhängigkeit Armeniens eine Rolle spielte, wurde ihr und der Religion in Armenien eine weniger bedeutende Rolle zuteil als in der Diaspora. Während die kulturellen Elemente in den fremdbestimmten Staaten eine von der Mehrheit abgrenzende Rolle spielen, wird in Armenien nun alles in einer Einheit vereint und durch Staatsgrenzen abgesichert. Der armenische Staat – auf den Trümmern der Sowjetrepublik gebaut, bereits mit einigen staatlichen Attributen versehen – erzeugte eine entsprechende Position und ein Selbstverständnis der Bürger Armeniens, demgemäß Armenien das Zentrum aller Armenier ist. Diese Vorstellung wurde durch eine entsprechende Kulturpolitik noch sowjetarmenischer Intellektuellen erzeugt und getragen (Panossian 2006: 338).³⁴

Doch ist Armenien einerseits das Kernland, andererseits lediglich eines der Zentren, das durch die anderen unterstützt und gestärkt wurde. Sowjetarmenien, wenn auch sprachlich und kulturell in vielerlei Hinsicht souverän, war allerdings nur ein Teil eines größeren Staates und unterlag einer Zentralregierung. Letztere verfolgte eine Politik, die vor allem religiöse, aber auch nationale Institutionen und Aktivitäten einschränkte. In der Diaspora hingegen wurden kulturelle Elemente kontinuierlich weitergegeben, vor allem die religiösen Rituale. Es sind abwechselnd

- 33 Diesen Ausdruck entnehme ich meiner Feldforschung in Diaspora-Zentren, einem Interview mit einem Armenier in Buenos Aires, geführt 14.08.2012.
- 34 In seinem Buch *Armenians. From Kings and Priests to Merchants and Commissars* beschreibt Panossian, wie in Sowjet-Armenien die nationale Idee konstruiert wurde. Indem er die Rolle der Kunst und Literatur in diesem Zusammenhang untersucht, macht er die Wirkung der Dichter aus Armenien im Land und in der Diaspora deutlich. Sie reisten in die Diaspora-Zentren, stärkten dadurch die Verbindung zwischen Mutterland und auswärtigen Zentren und hielten diese aufrecht, indem sie eine zentralisierte Konstruktion erzeugten, an der sie festhielten (Panossian 2006: 333ff.). Innerhalb der geschlossenen Grenzen Armeniens und der zentrumsorientierten Politik der UdSSR war diese Erklärung überzeugend und wirkte stärkend auf die kleine Sowjetrepublik.

Stärken und Schwächen, die in einzelnen Zentren bestehen und sich gegenseitig ergänzen können. Die ausgewählten drei Zentren reflektieren verschiedene Aspekte der Entwicklung der armenischen Kultur, verschiedene Formen des Bestehens und haben auch zum historischen Mutterland jeweils einen anderen Bezug.

Zuletzt bestehen einige Unterschiede zwischen den ausgewählten Zentren hinsichtlich des untersuchten Mythos und Kollektivsymbols. In diesem Zusammenhang sorgen die Iran-Armenier für besondere Reibungspunkte: Die Avarayr-Schlacht, in der Vardan kämpfte, wird zwar nicht eindeutig lokalisiert; einige Quellen verorten sie allerdings im Gebiet des heutigen Irans. Die im Iran lebenden Armenier verhalten sich eindeutig dazu, pflegen einen ritualisierten Umgang, unternehmen jährliche Pilgerreisen³⁵ etc. In Persien lokalisierte armenische Gemeinden haben den Anspruch einer territorialen Nähe zu einem mythischen Ort, der außerhalb des armenischen Staates liegt und dort auch nicht zelebriert wird.³⁶

- 35 In der Nähe der iranisch-armenischen Grenze befindet sich auf der iranischen Seite, unweit der Stadt Maku, das Kloster *Tadei Vank* (Kloster Sankt Thaddäus). Der Tradition der Iran-Armenier nach soll hier das Avarayr-Feld liegen, auf dem Vardan gekämpft hat und gefallen ist. Zu dem Kloster werden jährlich Pilgerreisen aus Städten mit armenischer Bevölkerung im Iran organisiert. Diese gehören zu den wichtigsten Ereignissen des Kirchenjahrs. Die Pilgerreise mit einem dreitägigen Aufenthalt beim Kloster ist dem Gedenktag des Heiligen Taddäus und der Jungfrau Sanducht gewidmet. Das Fest wird an einem Wochenende im Juli gefeiert und findet am auf das Fest der Verklärung (*Pajtsarakerjun, Vardavar*) folgenden Samstag statt. Die armenische Kirche gedenkt dem Heiligen Thaddäus mehrmals im Jahr: zusammen mit anderen Aposteln, im Juli mit der Jungfrau Sanducht und im Dezember mit dem Heiligen Bartolomeo (<http://www.qahana.am/en/holidays/2026-07-18/1>, Zugriff: 14.05.2018). Das Kloster zählt zu den ältesten Kirchen. Der Überlieferung nach hat es der Heilige Thaddäus selbst gebaut. Dieser gilt als einer von zwei Aposteln, die das Christentum nach Armenien gebracht haben. Im Kloster werden seine Überreste aufbewahrt. Das Gebäude des Klosters wurde durch ein Erdbeben zerstört und wieder neu aufgebaut. Heute ist es zwar nicht in Betrieb, aber man feiert einmal im Jahr an dem benannten Festtag einen Gottesdienst dort. Die sogenannte »schwarze Kirche« wurde 2009 in die Liste der Stätten des UNESCO Weltkulturerbes aufgenommen (RAA 2002: 42) online abrufbar unter http://www.deutscharmenischegesellschaft.de/wp-content/uploads/2009/11/4_rkukt1.pdf, siehe auch <http://www.weltkulturerbe.com/weltkulturerbe/asien/kloster-sankt-thaddaeus.html>, <http://whc.unesco.org/en/statesparties/ir>, und <https://ourhamaynk.wordpress.com/2008/07/08/tadeivank-1/> (i.O. armenisch), (Zugriff jeweils: 10.02.2017).
- 36 Auch in Armenien wird das Kloster als heiliger Ort anerkannt, aber nicht unmittelbar mit der Figur Vardan in Verbindung gebracht. Seit einigen Jahren schließen sich auch Pilgergruppen aus Armenien an, allerdings hat es nicht die soziale und ritualisierte Bedeutung wie für viele Iran-Armenier.

Dafür wird eine intellektuelle Beziehung zu allen Elementen des Mythos aufgebaut; nicht nur zu der Etymologie des Wortes ›Aavarayr‹ kann man eine wissenschaftliche Auseinandersetzung finden (Karagiosyan 2003). In Armenien selbst liegen allerdings zahlreiche andere Verehrungsstätten Vardans. In Wien hingegen finden sich weder direkte Spuren Vardans noch ein unmittelbarer Bezug zu mythischen Gebieten, sondern die kulturellen Elemente müssen diese Verbindungen herstellen. Letztlich werden im Mythos die Perser, die Vorgänger der heutigen Iraner, als Gegner angesehen. Auch wenn sich die Eigenschaften der sassanidischen Perser auf die heutigen Iraner nicht übertragen lassen, bekommen die Iran-Armenier einen besonderen Einblick in die Geschichte durch ihre Nähe zu den vermeintlichen Antagonisten. Ob durch Texte, Orte oder andere symbolische Bezüge pflegen alle drei Zentren ihren eigenen Umgang mit dem Mythos. Um deren genaueren Ausdruck herauszufinden, ist die vorliegende Studie durchgeführt worden.

In dieser Arbeit beabsichtige ich, mit der Hilfe dieses Samples die Besonderheiten des jeweiligen Falls zu erfassen und die gestellte Frage möglichst umfassend zu beantworten. Das Sample wiederum hat seine Grenzen und Einschränkungen. Zum einen ist es schwierig, anhand von nur zwei Diaspora-Zentren die Vielfalt der armenischen Zentren darzustellen. Die Diaspora ist viel breiter, die Zentren in Amerika und in Osteuropa funktionieren z.B. anders, auch wenn sie auf ähnlichen Prinzipien beruhen wie die zwei ausgewählten Fallbeispiele. Die Sprache spielt in meiner Arbeit insgesamt eine große Rolle, aber insbesondere in der Frage der Fallauswahl. Zum einen sind die armenischen Dialekte, die in der Diaspora gesprochen werden, viel vielfältiger als nur die zwei Hochsprachen, die ich berücksichtigt habe. Zum anderen spielt mein Verhältnis zum jeweiligen Aufnahmeland eine Rolle: Während ich in Österreich keine Schwierigkeiten mit der Landessprache hatte, musste ich mich im Iran auf die Sprache des Feldes beschränken, da ich kein Persisch spreche. Diese Herausforderungen habe ich versucht, durch verschiedene Wege zu lösen und zu jedem Fall einen geeigneten Zugang zu finden, gegebene Schwierigkeiten zu meistern und für die Forschung fruchtbare zu machen.

Die drei Fallbeispiele werden durch einzelne Beobachtungseinheiten erfasst. Dieses Vorgehen erlaubt es, an einer Einheit die entscheidenden Merkmale – in diesem Fall die Funktionsweise des jeweiligen Gemeindezentrums in der Diaspora – zu untersuchen und dadurch die für die Fragestellung relevanten Aspekte zu erfassen (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 176). In der Diaspora wurden jeweils die Städte mit höchsten armenischen Bevölkerungs- und Traditionanteil ausgewählt: Wien in Österreich und Isfahan und Teheran im Iran. Für das Diaspora-Zentrum in Wien wurde die Arbeit des armenischen Gemeindezentrums in den Blick genommen, aber auch die alte Katholisch-Armenische Kirche. Da sich die Feierlichkeiten des Vardan-Festes jedoch auf einen Ort in der

Gemeinde der Armenisch-Apostolischen Kirche konzentrierten, wurde diese dadurch zur zentralen Beobachtungseinheit. In dem weit verzweigten Netz der Armenier im Iran lag der Fokus auf dem Fest in Isfahan, wobei die zusätzlichen Einheiten in Teheran und auch in Shiraz ergänzend hinzugezogen wurden. In Armenien standen die Feierlichkeiten in der Hauptstadt Eriwan im Mittelpunkt. Die für die Feier zuständige Kirchengemeinde wurde ebenfalls zu einer Beobachtungseinheit. Im Vergleich zur Diaspora war in Armenien die Lokalisation weniger eindeutig. Denn zusätzlich zur Gemeinde wurden viele andere wichtige Akteure in die Organisation und Durchführung des Festes einbezogen. Das Feld war weniger klar abgegrenzt. Der Umgang mit dem Thema, die Meinungen zur Feierform eröffneten noch ein zusätzliches Forschungsfeld. Die Texte zu Vardan und zum Vardan-Fest, die Kunstdenkmäler etc. waren eine Ebene, die bei der Untersuchung des Falles ebenso wichtig waren wie letztendlich alle, die mit dem Fest zu tun hatten – Teilnehmer, Organisatoren, Beobachter und auch Experten für das Fest und für den Umgang mit der Thematik, Ethnologen, Geschichtswissenschaftler etc. Diese Unterschiede sind sowohl durch die Besonderheit des jeweiligen Fallbeispiels als auch durch die jeweilige Feierform bedingt. Während beide Diaspora-Zentren durch kleine geschlossene Veranstaltungen das Fest begehen, verläuft in Armenien eine Prozession durch die Stadt, die ein möglichst großes Publikum ansprechen soll. Außerdem ist zu bedenken: Während die Diaspora-Zentren mit diesem Fest und dieser Feierform seit Langem vertraut sind, war dies in Armenien etwas Neues, das sich erst in der Entstehung befand. Jeder Fall wies eine eigene Logik auf, die ich durch die Aufmerksamkeit auf die Daten und die Konzentration auf die strukturelle Besonderheit jedes Falls zu lösen versuchte.

Letztlich sind die Beobachtungseinheiten im engeren Sinne nicht unbedingt Gruppen oder sonstige kollektive Einheiten. Es sind symbolische Formen und Strukturen, die adäquat erfassen, was im Licht der Fragestellung an der Sampling-Einheit wichtig ist (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 176). In meiner Arbeit ist das Ritual in jedem Fall die zentrale Beobachtungseinheit. Die jeweilige Feierform des Vardan-Festes und die damit verbundenen Akteure, aber auch die Interaktionsprozesse und deren einzelne Sequenzen, mögliche Einblicke in den Alltag der Gemeinden liefern Zugänge und Hinweise zum Verständnis des Rituals.

Ferner möchte ich noch den Einstieg in die Feldforschung skizzieren, die Art und Weise, wie ich das Feld erschlossen habe und welche Besonderheiten sich in jedem Fall ergeben. Denn dies bestimmte in vielen Fällen auch die Auswahl der Interviewpartner, des Datenmaterials und des weiteren Vorgehens. Kontakt Personen und das Schneeballverfahren als eine hilfreiche Technik, um relevante Personen eines Feldes ausfindig zu machen, waren in vielen Fällen sehr ergiebig; durch Ketten von Gesprächen und Bekanntschaften neue Hinweise auf potenzielle

Interviewpartner zu finden. Dennoch ist man stets mit der Gefahr konfrontiert, in bestimmten Netzwerkstrukturen verhaftet zu bleiben und das Feld nur aus deren Sicht zu erfassen.³⁷ In allen drei Fällen spielten Kontakt Personen für den Feldzugang eine entscheidende Rolle. Soweit möglich habe versucht, dies durch andere Wege in das Feld zu ergänzen. In Wien habe ich zusätzlich zu der Person, die mich mit weiteren Kontakten versorgte, durch die offizielle Webseite, Telefonnummern und E-Mail-Adressen die zuständigen Stellen kontaktiert, Termine wahrge nommen und öffentliche Veranstaltungen besucht. Teilweise überkreuzten sich die Kontakte, teilweise wiesen sie mich auch auf innere Konflikte und Spannungen in der Gemeinde hin. Indem ich verschiedene Zugänge zum Feld kombinierte, eröffnete sich mir ein fruchtbare Zugang zur inneren Strukturierung des Feldes und zu den Kontrasten im Feld. Außerdem habe ich die Möglichkeiten wahrgenommen, mit Akteuren zu sprechen, die nicht zur Gemeinde gehören, aber durch ihre Arbeit mit ihr in Kontakt gekommen sind. Dies diente mir allerdings nur als zusätzliche Informationsquelle. In Armenien bin ich genauso vorgegangen.

Während ich nach Wien und Eriwan wiederholt einreisen konnte, war meine Freiheit im Iran weit stärker eingeschränkt. Ich durfte nur ein einziges Mal einreisen, hatte vor Ort weniger Freiheiten und war viel mehr auf direkte Kontakte angewiesen. Diese strikte Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten hat mir einen konzentrierten Blick auf den Alltag der Iran-Armenier verschafft. Durch die Kontakt Personen, die sich um mich kümmerten und mich von ›Hand zu Hand‹ übergaben, gelangte ich direkt in die existierenden Netzwerke, lernte dabei innere Reibungen kennen, ihre Art, miteinander zu kommunizieren, worauf sie Wert legen etc. Da ich so sehr von ihnen abhing, musste ich auch ihre Perspektive wahrnehmen und gegebenenfalls annehmen. Außerdem habe ich die Möglichkeit, die sich teilweise vor Ort ergeben hat, genutzt, um in drei Städten zu forschen und dadurch etwas mehr Vielfalt zu beobachten. Es war eine konzentriertere, einmalige Forschungsreise, um den Alltag der Iran-Armenier zu erkunden, ohne die Möglichkeit, dabei vollkommen selbstständig vorzugehen.

Die Erfassung der Beobachtungseinheit in Armenien verlief etwas anders als in den zwei anderen Untersuchungsfeldern. Während ich in den Jahren 2008 und 2009 das Fest in den Diaspora-Zentren beobachtete, fanden die ersten großen Prozessionen anlässlich des Vardan-Festes in Eriwan statt. 2010 fand dort hingegen ohne Begründung keine Prozession mehr statt, ebenso 2011, die nächste und bis auf den heutigen Tag

³⁷ Über die Vorteile und Grenzen des Schneeballverfahrens informiert (Flick 1995: 76), eine Diskussion zu Strategien der Gewinnung von Interviewpartnern findet sich in (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 72) und (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 180f.).

letzte Prozession fand 2012 statt. Diese Unregelmäßigkeit in der Durchführung der Prozession dauerte auch die darauffolgenden Jahre an, was mir einen direkten Zugang zur Prozession unmöglich gemacht hat. Ich konnte aber umfangreiches Material zu den Prozessionen in den Jahren davor sammeln, Interviews mit den Verantwortlichen und Beteiligten führen sowie Fotografien aus dem Jahr 2008 von anderen Forschern verwenden. Bilder von 2009 wurden in meinem Auftrag aufgenommen. So besaß ich Bildmaterial aus zwei Jahren und die Information, dass die Prozession im darauffolgenden dritten Jahr nicht stattfinden würde. Dadurch konnte ich einige Dynamiken erfassen, ohne unmittelbar am Feiertag vor Ort gewesen zu sein. Berichte und Diskussionen über die Prozession berücksichtigte ich zusätzlich. Außerdem reiste ich mehrmals zur eigenen Datenerhebung nach Armenien und vertiefte dabei die für die Prozession relevanten Punkte zusätzlich. Für den ethnografischen Teil zur Dynamik der Kirchengemeinde brauchte ich in Armenien einen Einstieg in die Welt der Kirche. Der Einblick in das Leben der Kirchengemeinde bildete die eigentliche Herausforderung in Eriwan, in ihre Räumlichkeiten, ihre innere Organisation und Leitung, ihre Arbeitswelt. Auch in diesem Fall näherte ich mich dem Feld auf zwei Wegen: Ich ließ mich durch die Kontaktpersonen einführen und informierte mich selbst als Kirchenbesucherin durch Informationen und Aushänge. Ich konnte mir dadurch ein Bild von der Organisation und Wahrnehmung des Festes machen, darüber, wie die Rollen verteilt sind, wer verantwortlich ist und welchen Alltag das Fest umgibt. Zusätzlich zur Erkundung des Gemeindelebens und der am Fest beteiligten Akteure waren Experten zum Thema wichtige Quellen für mich. Denn wie das Land selbst befand sich auch die Wahrnehmung der nationalen Helden im Umbruch. Um die aktuelle Situation adäquat zu fassen, wollte ich die Aussagen der Deutungsstifter zur Kenntnis nehmen. Das würde mir ermöglichen, die Wendung zu begreifen und einen besseren Zugang zu den Daten rund um das Ritual zu erhalten. Zum einen habe ich Wissenschaftler und Künstler befragt, die unter anderem die vor der Unabhängigkeit etablierten Deutungen vertreten und reflektieren, zum anderen die Geistlichen, deren Wirkmacht nach der Unabhängigkeit wesentlich größer wurde. Ich konnte im Archiv der Mutterkirche in Etschmiatzin recherchieren und Materialien zu aktuellen und früheren kirchlichen Feierformen in Armenien sichten, um die gegenwärtige Feierform in ihrer Besonderheit charakterisieren zu können. In einem letzten Schritt auf dem Weg zur Deutung der in Prozession zu Tage tretenden Symbolik wandte ich mich an das Kotschar-Museum, das die Werke des Künstlers und Bildhauers Jerwand Kotschar (1899–1979) beherbergt, der in Eriwan ein Vardan-Denkmal geschaffen hat. Ein Besuch des Museumsarchivs sowie Gespräche mit Museumsmitarbeitern, Kuratoren und Nachkommen von Kotschar bildeten die letzte Phase meiner Erhebung in Eriwan.

Die Datenerhebung in Eriwan ist mehr als die in Wien durch mehrmali-
ge Rückkehr zu den Orten und relevanten Personen gekennzeichnet, um
der Komplexität dieses Falls gerecht zu werden, in einem Wechselprozess
von Datenerhebung und Auswertung.

Das erhobene Datenmaterial besteht aus Interviews, Beobachtungs-
protokollen, Tagebüchern, Berichten, Selbstdarstellungen aus dem un-
tersuchten Feld und Bildmaterial (vorwiegend Fotografien). Die Beob-
achtung und das Material, das unmittelbar während der Feier entstand,
bilden den Kern des interpretierten Materials. Es wurde durch einzelne
Interviews und anderes Material ergänzt. Alles, was das Geschehen do-
kumentierte und einen Bezug dazu herstellen ließ, wurde für die Ana-
lyse des Rituals herangezogen. Die Information zur Vorbereitung und
Deutung der einzelnen Punkte und verwendeten Symbole, Ideen, die die
Beteiligten in den Interviews äußerten, wurden ebenfalls berücksichtigt.
Bei der Analyse der inneren Strukturen der jeweiligen Gemeinschaften
spielten die Materialien, Beobachtungsergebnisse, Bilder und ethnogra-
fische Dokumente eine wesentliche Rolle. Das Datenmaterial unterschei-
det sich von Fall zu Fall, aber es gibt auch unmittelbar vergleichbare
Elemente. In allen drei Fällen sind das ein Interview mit dem jeweili-
gen Priester, mit Organisatoren, Bildmaterial zum unmittelbaren Fest,
der Ablauf und das Programm des Festes. Das übrige Material ist unter-
schiedlich zusammengesetzt.

1.3 Methodik

Die vorliegende Studie wurde, wie bereits erwähnt, mit qualitativen Me-
thoden der Sozialforschung durchgeführt. Die Datenerhebung erfolgte
vornehmlich im Rahmen ethnographischer Feldaufenthalte. Die Auswer-
tung dieser Daten ist als Ritualanalyse auf der Basis von Verfahren der
wissensoziologischen Hermeneutik konzipiert worden.

Folgende Fragen waren für die Studie zentral:

- Welche Inhalte sind für die anhaltende Popularität des Vardan-My-
thos verantwortlich; worin besteht sein Wirkungspotenzial; welche
Elemente des Mythos sind für heutige Armenier noch relevant?
- Welche Variationen des Mythos finden sich in den erhobenen Daten;
in welchen Ausprägungen wird er in den verschiedenen Kontexten
manifest und lässt sich identifizieren und rekonstruieren?
- Welche Elemente der mythischen Geschichte werden zu kollektiven
Symbolen? Welche Bedeutung hat die Figur Vardans als ein Kollek-
tivsymbol für die untersuchten armenischen Zentren?

- Wie äußert sich das im Kollektivsymbol verborgene Potenzial in den Ritualen zu Vardan? Welche Ausdrucksformen hat das Ritual, welche Charakteristiken, welche Dynamiken?
- Wie unterscheiden sich die Rezeption des Vardan-Mythos und rituelle Formen in der Republik Armenien von derjenigen in der Diaspora; auf welche strukturellen Ursachen können die Differenzen zurückgeführt werden?

1.3.1 Erhebungsverfahren

Die Datenerhebung wurde anhand der ethnografischen Methode durchgeführt; ich habe teilnehmend beobachtet, ethnografisches Material erhoben und Interviews geführt. Das von Hubert Knoblauch (Knoblauch 2001) ausgearbeitete Verfahren der fokussierten Ethnografie rahmt die Vorgehensweise. Knoblauch distanziert sich in einigen Punkten von der, wie er sie nennt, konventionellen oder herkömmlichen Ethnografie. Von der Ethnografie im herkömmlichen Sinne unterscheidet sich das fokussierte Verfahren durch den geringeren Zeitaufwand und eine Nähe zum Gegenstand, die durch den Einsatz technischer Mittel erzeugt wird, aber auch durch Fokussierung und Intensität bei der Auswertung durch Interpretationen mit den Fremden.³⁸ Durch die Konzentration auf ein bestimmtes Feld, die Intensität bei der Erhebung und den Umfang der erhobenen Daten, kombiniert mit den Analysemethoden sowie mit der Einbeziehung eigenen Hintergrundwissens wird der Fokus immer schärfner. Die Aufmerksamkeit für Details, die durch dieses Vorgehen entstehen mag, sowie Auswertungsverfahren ermöglichen, zu den erwünschten umfassenden Ergebnissen zu gelangen. Somit ist meine Herangehensweise in dieser Arbeit durch eine konzentrierte Detailinterpretation geprägt. Die Verfahren sind datenintensiv und anfangs von dem in der *Grounded Theory* angelegten Prinzip der Datenkonzentration geprägt gewesen.

Die Nähe zum Gegenstand ist für das Verfahren der fokussierten Ethnografie ebenfalls von Bedeutung. In gewissem Maße wird vorausgesetzt, dass man den Rahmen des Feldes kennt. Dies basiert auf der Annahme, dass der Beobachter die Gesellschaft kennt, in der er lebt und sozialisiert wurde. Auch das erzeugt den Fokus und erlaubt, in kurzer Zeit doch tiefgehend zu forschen. Selbstverständlich begegnet der Forscher in der Forschung einzelnen exotischen Bereichen, die noch erfasst werden müssen. Allerdings ist das Verhältnis von Vertrautheit und Fremdheit anders als im Fall einer vollkommen fremden Kultur (Knoblauch 2001: 134). Bezogen auf meine Studien ist noch anzumerken: In jedem Feldaufenthalt

³⁸ In Form einer Grafik vergleicht Knoblauch kontrastiv konventionelle und fokussierte Ethnografie (siehe (Knoblauch 2001: 129)).

gab es Aspekte, die mir vertraut und solche, die mir unbekannt waren. Durch Beobachtung und Interviews suchte ich bei jeder Forschungsreise den richtigen Fokus durch datenintensive und analyseintensive Arbeit. Durch Analyse und Mitarbeit der Forschungsgruppen entstanden auf der analytischen Ebene sowohl Distanz als auch Fokus, und ich war in der Lage, auch theoretische Begriffe hinzuzufügen. Im Folgenden möchte ich die Etappen meiner Datenerhebung und die wichtigsten Schritte darstellen. Anschließend erläutere ich, wie ich bei der Datenauswertung vorgegangen bin.

Die ersten empirischen Daten zu meiner Arbeit habe ich in Eriwan erhoben. Ich habe dort vier Experteninterviews und zwei kurze Gespräche zur Wahrnehmung von Vardan und seiner Geschichte mit einigen Geisteswissenschaftlern (Historikern, Literaturwissenschaftlern, Schriftstellern aus Armenien und der Diaspora) durchgeführt. Schon in dieser frühen Phase konnte ich einige richtungweisende Anregungen bekommen, vor allem was die unterschiedlichen Deutungen Vardans in Armenien und den Zentren im Ausland betrifft.

Erste Phase: Forschungsaufenthalte in Wien, Österreich (zwischen Dezember 2007 und Februar 2008)

Die erste Phase der ethnografischen Untersuchung in der Gemeinde Wien habe ich im Winter 2007/08 durchgeführt. Ich wollte dabei möglichst viel über die Struktur, Dynamik und Prozesse der Gemeinschaftsbildung erfahren, um auf dieser Grundlage die Bedeutung des Vardan-Mythos für die Identitätsbildung der Diaspora-Armenier zu analysieren. Als Methoden wählte ich teilnehmende Beobachtungen, offene Interviews sowie Gruppengespräche. In diesem Rahmen konnte ich umfangreiches Datenmaterial sammeln und ordnen. Die Datenerhebung fand in den zentralen Institutionen und Organisationen statt: zum einen in den zwei armenischen Kirchen (im Mechitaristen-Orden und in der Armenischen Apostolischen Kirche), im Administrationsbüro der Gemeinde; zum anderen in der Samstagsschule³⁹ (Interviews mit der Schuldirektorin und mit Lehrerinnen, Gruppengespräche mit Schülern und Eltern). Das Vardan-Fest in der Wiener Gemeinde wird seit einigen Jahren von der Samstagsschule organisiert. Auch im Jahr 2008 fand es statt, und die Schüler nahmen daran teil. Die Vorbereitungen für den Feiertag und die Feierlichkeiten habe ich teilnehmend beobachtet und protokolliert.

39 Die Samstagsschule ist die wichtigste Bildungsorganisation der armenischen Gemeinde in Wien: Jeden Samstag werden den Schülern Unterrichtsstunden auf Armenisch in verschiedenen Fächern angeboten (mehr dazu im Kapitel II.1.2, Seite 153).

Die Vertrautheit und Fremdheit im Feld ergaben eine produktive Spannung. Ich betrat das Feld als jemand, der aus Armenien stammt und schon seit einigen Jahren in Deutschland lebte. Einblicke in das Diaspora-Leben der armenischen Gemeinden in Europa hatte ich bereits gewonnen. Die Kenntnisse der Sprache und des Kontexts waren nicht nur für den Zugang ins Feld entscheidend, sondern auch für die Kommunikation. Das eigentliche Leben in einem Gemeindezentrum, in dem nicht nur Studenten aus Armenien – wie ich –, sondern auch Menschen mit anderem Migrationshintergrund, Interessen und Anliegen zusammenkamen, war mir jedoch fremd. Armenische Zentren im Ausland haben meine primäre Sozialisation ebenso wenig geprägt wie die Bildung der Zugehörigkeit und Identifikation mit Armeniern. Die Samstagsschule als Möglichkeit, die Sprache zu lernen und die Kultur zu verstehen, war mir fremd. Größtenteils verbrachten die Gemeindemitglieder ihr ganzes Leben in der Diaspora, fern vom Kernland. Dies setzt Prinzipien des Zusammenlebens und des Tradierens voraus, die ich zu untersuchen hatte und die unter anderem im Vardan-Fest ihren Ausdruck fanden. Genau so waren mir einzelne Spannungen innerhalb der Diaspora unbekannt.

Meine Rolle als Forscherin, die eine Arbeit über die Gemeinde schreibt, war grundsätzlich vorteilhaft für den Zugang zum Feld. Sie wirkte sich auf einzelne Begegnungen allerdings auch nachteilig aus. Je nach Herkunft, Alter und Funktion reagierten die Gesprächspartner in der Gemeinde unterschiedlich auf mich. Diejenigen, die aus Armenien ausgewandert waren, positionierten sich mir gegenüber anders als diejenigen, die aus den anderen Diaspora-Zentren stammten. Sie hatten einen anderen Bezug zu mir, zu meiner Forschung und zur Fragestellung. Dies ist mit den unterschiedlichen Positionen und Rollen in der Gemeinde selbst zu erklären, aber auch mit den Bedürfnissen und Vorstellungen, die diese Gruppen mit der Gemeinde verbinden.

Die Migrationsgründe sind von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich: So variieren etwa ihre Erfahrungen vor der Auswanderung ebenso wie ihre Erfahrungen als Armenier im Herkunftsland und entsprechend ihre Erwartungen an die Gemeinde und deren Gäste. Für manche war die Begegnung mit mir interessanter als für die andere, und auch das erlaubte mir, die inneren Strukturen, Hierarchien und Dynamiken der Community im Allgemeinen zu erkennen.

Neben dem alltäglichen Gemeindeleben interessierten mich vorwiegend die Akteure, die in die Entscheidungen bezüglich des Festes involviert waren. Ich habe mit der Büromitarbeiterin der Gemeinde, dem Seelsorger, der Schulleiterin und anderen Lehrerinnen sowie mit weiteren Gemeindemitgliedern Kontakt aufgenommen. Im Lehrerzimmer bin ich im Wesentlichen den wichtigsten Spezialisten bzw. Spezialistinnen für das Vardan-Fest begegnet. Der geistliche Führer der Gemeinde, der strukturell die wichtigste Position innehalt, war zu der Zeit viel weniger

in die Entscheidungsprozesse und die Gestaltung des Festes eingebunden als die Schulleitung.

Schließlich stand das Vardan-Fest selbst im Fokus meiner Aufmerksamkeit. Die Feierlichkeiten wurden durch die Beobachtungssituation unwesentlich beeinflusst. Das Vardan-Fest ist im Endeffekt ein Bühnenprogramm, und die Zuschauer sind ein fester Bestandteil der Veranstaltung. Somit konnte ich als Zuschauerin das Geschehen nicht direkt beeinflussen. Eine Person, die Notizen und Aufnahmen macht, bleibt allerdings nicht unbemerkt. Intensive Beschäftigung, Notizbuch und Aufnahmegerät sind ebenso auffällig wie ein unbekanntes Gesicht im Zuschauerraum einer dermaßen überschaubaren Gemeinschaft. Die Rolle der Besucherin gehört jedoch fest zum Alltag solcher Gemeinden. Viele sind auf der Durchreise in Wien und besuchen einige Male die Gemeinde, andere verbringen vielleicht ein Jahr dort. In dieser Zeit nehmen sie Einfluss auf die Geschehnisse, anschließend verlassen sie das Land und die Gemeinde wieder. Noch deutlicher war meine Anwesenheit im Unterricht der Samstagsschule. Es gab zwei Situationen, in denen ich direkt in das Geschehen involviert wurde: bei den Fächern Religion und Armenisch. Im ersten Fall wurde ich zum Mitdiskutieren aufgefordert und habe sofort eine klare Position bezogen. Der Lehrer hatte eine Diskussionsrunde über Vardan eröffnet, und ich war plötzlich auch eine aktive Teilnehmerin mit einem eigenen Beitrag. Im zweiten Fall wurden die Schüler aufgefordert, sich gut zu benehmen, weil eine Fremde, ein Gast, eine Beobachterin anwesend war, so wurde ich als Druckmittel auf die Schüler instrumentalisiert. In diesem Fall hatte ich keine Handlungsfreiheit. In anderen Fällen blieb ich hingegen ›unbemerkt‹, wurde im Unterricht nicht erwähnt oder miteinbezogen. Ich fühlte eine größere Distanz zu den jüngeren Mitgliedern aufgrund unserer unterschiedlich guten armenischen bzw. deutschen Sprachkenntnisse. Diese Erfahrung ließ sich jedoch ebenfalls als Datum in das Gesamtbild integrieren. Der Kontakt zu den Eltern und Erwachsenen verlief grundsätzlich reibungsloser als zu den Kindern. Ich erfuhr große Hilfsbereitschaft und emotionale Zuwendung im Feld. Man sprach gerne mit mir, um überhaupt Gespräche auf Armenisch zu führen, und sich dabei die wichtigsten Fragen vor Augen zu führen und zu diskutieren, als ein Akt der Selbst-Bestätigung, der Bestätigung der eigenen Sichtbarkeit und Präsenz. Auch die wissenschaftliche Absicht wurde begrüßt und unterstützt. Mein Interesse, die gestellten Fragen, die Aufmerksamkeit nahm man größtenteils als bestätigend für das Konzept der Gemeinde wahr.

Der Kontakt zum Feld kann wie jeder Feldaufenthalt als Austausch angesehen werden. Der Forscher bekommt Antworten auf seine Fragen und gibt dem Feld etwas zurück. Die armenische Gemeinde in Wien konnte zwar nicht materiell von meiner Forschung profitieren, bekam

durch mich aber erwünschte Aufmerksamkeit. Sie fühlte sich für ihre Tätigkeit anerkannt und gestärkt und konnte mit mir darüber reflektieren. Meine Person repräsentierte für die Gemeindemitglieder einerseits die Forschung, andererseits einen Bezug zu Armenien, was für die Diaspora immer bestätigend wirkt, als Möglichkeit, durch Gastfreundschaft Solidarität zwischen Armeniern (das Netzwerkdenken) zu zelebrieren und zu pflegen. Einzelne Begegnungen hatte ich auch mit Armeniern, die an den Veranstaltungen der Gemeinde aus verschiedenen Gründen nicht teilnahmen, seien es Missverständnisse oder Streitigkeiten mit dem Vorstand oder einfach Desinteresse am Gemeindeleben etc. Dennoch ließen sie sich auf ein Gespräch mit mir ein, um ihren Beitrag für mein Anliegen zu leisten. Zu einer Ergänzung meiner Daten wurde die Begegnung mit einem Theologie-Professor der Universität Wien – einem Experten, der nicht zur Gemeinde gehört. Univ.-Prof. i.R. Martin Jäggle hat eine Publikation zu den religiösen Gruppen in Österreich herausgegeben,⁴⁰ in der auch das Vardan-Fest als ein wichtiges Gemeindeereignis von einer armenischen Schülerin beschrieben wurde. Durch das Gespräch und die Publikation vermochte ich die Gemeinde in einem weiteren Kontext wahrzunehmen. Größtenteils stammen die Publikationen und Studien zu Armeniern in Österreich von Armeniern selbst.

Zweite Phase: Forschungsaufenthalt in Eriwan, Armenien (August 2008)

Mein Untersuchungsfeld in Eriwan war eine Kirchengemeinde mit dem Namen »Surb Sargis« (Heiliger Sargis), die zu den aktivsten Kirchengemeinden in Armenien gehört. Sie ist u.a. für die Organisation und eine Neukonzeption des Vardan-Festes bekannt.

Im Zuge der Untersuchung wurden Daten zur Organisation und zur Durchführung des Vardan-Festes erhoben. Durch Interviews, teilnehmende Beobachtungen sowie Quellenstudien konnte ich Einstellungen und Meinungen der Gemeindebüromitarbeiter, der Organisatoren und Verantwortlichen des Festes sowie der Jugendorganisation in Erfahrung bringen. Ferner beobachtete ich den festlichen Gottesdienst des Maria-Festes, das Mitte August zelebriert wird, und die dazugehörigen Vorbereitungsarbeiten, wodurch ich einen Einblick in den Umgang mit kirchlichen Feierlichkeiten in dieser Gemeinde gewann.

⁴⁰ Die vollständige Bezeichnung der Publikation lautet: Martin Jäggle mit Th. Krobath (Hrsg.), Ich bin Jude, Moslem, Christ. Junge Menschen und ihre Religion, Innsbruck/Wien 2002. Die Armenisch-Apostolische Kirche und das Gemeindeleben werden auf den Seiten 30-45 vorgestellt, die Notiz über Vardan (hier »General Vardan« genannt) als wichtige historische Figur findet sich auf S. 33.

Die Gespräche und Interviews konnte ich durch meine Beobachtungen der Raumorganisation, der Interaktionsmuster und auch der besonderen Sprachcodes und Umgangsregeln, die im Rahmen dieses Festes herrschen, ergänzen.

Um genauer zu erfahren, welche Bedeutung die Vardan-Feierlichkeiten für die Teilnehmenden hatten, waren die Schilderungen des Personals und der Verantwortlichen wichtig. In diesem Zusammenhang führte ich ein langes Interview mit dem Hauptorganisator Vater Hagob. Anschließend hatte ich die Gelegenheit, mit dem Sprecher der Jugendgruppe der Gemeinde über das Thema zu reden. Außerdem habe ich mich mit der Jugendgruppe, für die man die öffentlichen Veranstaltungen durchführte, und einer weiteren, die solche Veranstaltungen mitgestaltet, beschäftigt und mir durch die Teilnahme an ihren Versammlungen ein Bild von der Organisation und ihrer Tätigkeit machen können.

Über das Vardan-Fest existiert eine eigene Monografie, die mir das Organisationsbüro zur Verfügung stellte. Von den Organisatoren des Festes erhielt ich zudem die Kontaktdaten des Autors, Vardan Devrikyan. Mit ihm führte ich das nächste Interview. Er genießt einerseits in der Gemeinde einen Status als Experte, ist andererseits aber auch als Philologe bekannt, der zu kirchlichen literarischen Quellen arbeitet. Er wies mich von seinem philologischen und ethnologischen Standpunkt auf aktuelle armenische Literatur und Forschung zum Thema hin und gewährte mir Einblick in die Zeitschrift der armenischen Mutterkirche Etschmiadzin, deren Redaktion er leitete.

Zusätzlich zur ethnografischen Untersuchung der genannten Kirchengemeinde konnte ich während meines Forschungsaufenthaltes Erhebungen in der Etschmiadzin-Bibliothek durchführen. Dank Vardan Devrikyan konnte ich sowohl in der Redaktion der Zeitschrift *Etschmiadzin* forschen als auch spezifisches Material in der Bibliothek der Mutterkirche sichten. Zu den erhobenen Daten gehören erstens Beiträge und Aufsätze zum Vardan-Fest in der Zeitschrift *Etschmiadzin* aus dem Zeitraum von 1947 bis 2008; zweitens publizierte Predigten und andere Materialien zum Thema aus der Sammlung des Katholikos (Oberhaupt der Armenischen Mutterkirche).

Die Materialien erlauben, die unterschiedlichen Interpretationen des Vardan-Festes in der offiziellen Kirchenpresse zu untersuchen, wie sie während der Sowjetära (bis 1991) und der anschließenden staatlichen Unabhängigkeit Armeniens vorherrschten bzw. herrschen. Viele dieser Texte sind Predigten. An ihnen erkennt man, wie sich die Betonung und Fragestellung der Geschichte von Vardan je nach den historischen und politischen Umständen ändern. Die in Form von Predigtbüchern herausgegebenen Sammlungen sind meistens in der Diaspora erschienen. Die Predigten bilden eine reichhaltige Informationsgrundlage, um einerseits die Behandlung des Themas in den Diaspora-Gemeinden zu verfolgen,

andererseits das Thema in den allgemeinen kirchlichen Kontext zu stellen.

Im Fallbeispiel Armenien waren mir die Aktivitäten, Strukturen und Routinen der Kirchengemeinde fremd und unbekannt. Sie sind relativ neu und waren kein Teil meiner frühen Sozialisation. In dieser Form sind die Priester und Kirchengemeinden erst seit der Unabhängigkeit aktiv. Ihr Vokabular, ihre Strukturen waren mir nicht vertraut. Ich habe versucht, mir dieses Wissen durch die Erhebung in Grundzügen anzueignen.

Dritte Phase: Forschungsaufenthalt in Teheran, Isfahan und Shiraz, Iran (Februar 2009)

Die dritte und letzte Phase der ethnografischen Datenerhebung galt der armenischen Minderheit im Iran, d.h. der ostarmenischen Diaspora. Im Unterschied zu den beiden Forschungsfeldern in Wien und Eriwan war mir in diesem Fall das Land weniger bekannt und der dortige Alltag nicht vertraut. Als Armenierin hatte ich jedoch keinerlei Sprachprobleme und konnte mich sehr schnell mit meinen Gastgebern anfreunden und dadurch den Zugang ins Feld sichern.

Die erste Herausforderung des Forschungsaufenthaltes und der Datenerhebung im Iran war der Mangel an vorab verfügbaren Informationen. Kaum etwas ließ sich vorher planen und gezielt organisieren. Bereits existierende Bekanntschaften und die armenischen Netzwerke ermöglichten es dennoch, den Aufenthalt im Iran gewinnbringend zu gestalten und das dortige armenische Leben, die Familien und den Alltag der Gemeinde kennenzulernen.

Der Forschungsaufenthalt im Iran fand in drei Städten statt: Teheran, Isfahan und Shiraz. Ich hielt mich dort von Mitte bis Ende Februar 2009 auf. Das Vardan-Fest fiel in diesem Jahr auf den 19. Februar. Durch den Vergleich von drei Gemeinden konnte ich die Tradition des Vardan-Festes und die allgemeinen Konturen des armenischen Lebens im Iran erforschen sowie Informationen zum traditionsreichsten Zentrum (Isfahan; armenisch: Jugha), zum derzeit größten armenischen Zentrum (Teheran) sowie zu einer kleineren Gemeinde in einer typisch persischen Stadt (Shiraz) in mein Datenmaterial integrieren.

In allen drei Städten haben Armenier ihre eigenen Treffpunkte. Gemeindezentren dienen als geschützte Territorien, in denen die Ausübung der eigenen Kultur möglich ist: eine Kirche, eine Schule, ein armenischer Club oder ein »armenisches Haus«. Besonders für Teheran ist die Liste der armenischen Organisationen, Institutionen und Vereine lang.

Sehr aktiv sind die sozialen Netzwerke aus Freunden und Bekannten, die sich über unterschiedliche Städte und Teile des Landes ausbreiten. In Teheran wurde ich von einer gastfreundlichen armenischen Familie

aufgenommen. Den Kontakt hatten gemeinsame Bekannte in Armenien vermittelt. Durch diese Netzwerke war es mir möglich, über meine Gastgeber hinaus auch andere Familien kennenzulernen und in Shiraz und Isfahan Unterkünfte zu finden. Die Schwierigkeit, sich selbstständig organisieren zu können, hatte umgekehrt den Vorteil, dass ich sehr viel Zeit mit den Informanten verbrachte, sie in unterschiedlichen Situationen beobachten durfte und das Familienleben miterleben konnte.

In allen armenischen Gemeinden werden die von der Kirche vorgegebenen Feste gefeiert. Dabei wird der Kirchenkalender mit dem örtlichen Kalender abgestimmt. Das Gesetz erlaubt den Minderheiten, vier zusätzliche schulfreie Tage zu bestimmen – daher haben in den armenischen Schulen die Schüler an Ostern, Weihnachten, zum Vardan-Fest und am 24. April (dem Tag des Gedenkens an die Genozid-Opfer) frei.

Gefeiert wird auf privatem Gelände, in Gemeindehäusern, Schulen, Kirchen und zu Hause, organisiert durch die Gemeinden oder etwa den iranisch-armenischen Schriftstellerverein. Meine Beobachtungen beschränkten sich auf die Feste, die Ende Februar gefeiert wurden, vor allem auf das Vardan-Fest. Am Tag des Festes war ich in Isfahan und habe die Abendveranstaltung beobachtet. Anschließend durfte ich an einer privaten Namenstagefeier teilnehmen. Es handelt sich hierbei um eine Tradition, die mit dem Vardan-Fest zusammenhängt, denn es werden Namenstage zu Ehren der in der Vardan-Schlacht gefallenen Helden gefeiert. Die Tradition, Namenstage zu feiern, gibt es in der Republik Armenien nicht. Im Iran hingegen feiern Armenier ihre Namenstage ausgiebig.

Im Alltag unterscheidet man sehr streng zwischen privaten und öffentlichen Bereichen. Zu Hause wird Armenisch gesprochen. Enge Freundschaften führt man mit Armeniern, geheiratet wird nur untereinander. Mischehen werden nicht toleriert. Im Arbeitsleben sind Beziehungen mit Iranern jedoch sehr wichtig. Auch um neue Entwicklungen in der Wissenschaft zu verfolgen, ist es nötig, gut Persisch zu sprechen. Das armenische Gemeindeleben im Iran ist komplexer als in Wien, es gibt viele Strukturen, die interagieren und im Austausch Einfluss auf die Gestaltung des Gemeindelebens nehmen. Die Experten und Spezialisten, die das Vardan-Fest organisieren und gestalten, stammen aus verschiedenen Bereichen. Ich habe Möglichkeiten wahrgenommen, die Spezialisten und Experten in dem einen oder anderen Bereich zu befragen. Diese Rolle übernehmen, wie auch die Organisation des großen zentralen Vardan-Festes, die Leiter der Institutionen, aber auch einzelne Lehrerinnen in der Schule, Schulleitung, Kindergärten und andere Bildungs- und Kulturorganisationen. Die Literatur und Hintergrundkenntnisse zu diesem Thema werden wiederum von Intellektuellen und Geistlichen verwaltet. Diese Einflüsse und symbolischen Zusammensetzungen lassen sich auch in der rituellen Inszenierung erkennen.

Die Arbeit an der Datenerhebung im Fall Armenien dauerte am längsten und wurde immer wieder durch neue Einzelheiten ergänzt. Ein letzter Schritt bestand darin, 2012 das Archiv des Museums von Erwand Kotschar, des Bildhauers des Denkmals von Vardan in Eriwan, zu besuchen. Ich habe die Mitarbeiter des Museums befragt, ihren Bezug zur Gestaltung der Feierlichkeit und zu der Statue selbst. Schließlich erhielt ich noch einen Einblick in das Museumsarchiv. Fragen zum Vardan-Denkmal sowie zur Art der Feier in Eriwan entstanden während der Gruppeninterpretationen, in der Folge der Präsentationen und Vorträge. Die intensive Interpretationsarbeit an diesem Fall hat lange Zeit keine Lösung gebracht. Erst durch die wiederholte Analyse des Materials und der Datenerhebungen zeigte sich schließlich eine Interpretationslinie.

Strukturierung, Systematisierung und Transkription der erhobenen Daten

Die Aufbereitung des erhobenen Datenmaterials stellte eine zeitintensive und aufwendige Aufgabe des Dissertationsprojektes dar. Wie die Erhebung verlief auch die Aufbereitung des Materials in mehreren Phasen. Nach jedem Feldaufenthalt wurden die Gesprächs-, Text- und Bilddaten sowie Feldnotizen und Memos sorgfältig chronologisch und hinsichtlich ihrer thematischen Relevanz geordnet, z.B. wurden Bildserien angelegt oder thematisch verwandte Interviews einander zugeordnet. Diese erste Systematisierung des Materials während und unmittelbar nach der Datenerhebung erleichtert und fokussiert die Arbeiten in der nächsten ethnografischen Phase. Ferner wurde das gesamte Datenkorpus den drei Untersuchungsländern entsprechend systematisiert und katalogisiert, um den von dem kontrastierenden Ansatz der Arbeit vorgesehenen Vergleich der einzelnen Fälle vorzubereiten.

Alle Interviews sowie ein Teil der natürlichen Gespräche wurden aufgezeichnet. Die forschungsrelevanten Passagen dieser Aufnahmen wurden im Anschluss transkribiert. Übersetzungen einzelner Sequenzen aus dem Armenischen ins Deutsche für die gemeinsame Dateninterpretation in Gruppen, für den Austausch mit dem Betreuer der Arbeit sowie schließlich auch für das Verfassen der Dissertation wurden begleitend angefertigt. Die Rede- und Predigttexte wurden transkribiert, daneben Materialien aus Schulbüchern exzerpiert.

Aus Interviews, Beobachtungsprotokollen, Tagebüchern, Berichten, Selbstdarstellungen aus dem untersuchten Feld und Bildmaterial (v.a. Fotografien) gewonnenes Material wurde durch die Systematisierung, Typisierung und vor allem während der Transkription und Übersetzung bereits einer Interpretation unterzogen. Die Kombination der Sprachen ist eines der wichtigsten methodischen Elemente bei meiner Untersuchung

und ein sensibler Umgang mit Ausdrücken, Dialekten etc. ist von großer Bedeutung, die Behebung der sprachspezifischen methodischen Schwierigkeiten stellt einen wichtigen Aspekt dar.

1.3.2 Auswertungsverfahren

Bei der Auswertung des Datenmaterials folge ich der auf der Basis von Verfahren der wissenssoziologischen Hermeneutik konzipierten Ritualanalyse. Die zentralen Aspekte der Ritualforschung und die Prinzipien des wissenssoziologischen hermeneutischen Verfahrens⁴¹ bilden den Kern dieses Zugangs. Einerseits erfolgt dieser durch die Deskription der Beobachtung: Von den Daten ausgehend werden die Aspekte und Strukturelemente des Rituals beschreibend herausgearbeitet. Die feiernde Gemeinschaft in ihren historischen und sozio-kulturellen Strukturen wird ebenfalls dargestellt. Auf der anderen Seite zeichne ich den subjektiv entworfenen und gemeinten Sinn der Beteiligten zu den Feierlichkeiten nach, deren Vorbereitung und Konzeption. Im Zentrum des Verfahrens liegt aber vor allem die intersubjektive Bedeutung von rituellen Handlungen (Reichertz 2007: 522). An welchem Punkt ›einigen‹ sich die Beteiligten über den Sinn ihres Handelns, über die ›Richtigkeit‹ des Ablaufes und an welchen Schlüsselpunkten gelingt es, das Ritual durchzuführen? Auch hier, wie in der verstehenden Soziologie im Allgemeinen,

⁴¹ Die ursprünglich an schriftlichen Texten orientierte Lehre vom interpretativen Vorgehen hat sich zu einer sozialwissenschaftlichen Methodik entwickelt. Heute wird zwischen den zwei Verfahren objektive Hermeneutik und wissenssoziologische Hermeneutik unterschieden. Zur Diskussion dieser Verfahren im Detail siehe (Reichertz 2007). Ich orientiere mich an der letzteren. Anfangs auch als sozialwissenschaftliche Hermeneutik bezeichnet, später unter dem Namen hermeneutische Wissenssoziologie bekannt, wird die Lehre des wissenschaftlichen Deutens in ergänzter und veränderter Form für soziale Phänomene, Kulturerzeugnisse und Interaktion angewendet. Wissenssoziologische Hermeneutik geht von einer breiteren Fassung des zentralen Prinzips der Interpretationslehre aus – der Bindung an Schriftlichkeit. Die Fixierbarkeit und dadurch Wiederholbarkeit der Dokumente ist dabei zentral. Als Textmaterial werden nicht nur die Texte und Sprache, sondern die menschliche Objektivation jeder Art betrachtet (Soeffner 2000a: 165). Im Wesentlichen geht dieses Verständnis auf die Arbeiten von Hans-Georg Soeffner zurück. Soeffner 1989 und Soeffner/Hitzler 1994 gelten als grundlegend. Die Methodik wird dargestellt und diskutiert in Schröer 1994, Theorie und Methodologie in Hitzler/Reichertz/Schröer 1999; eine erste systematische Beschreibung findet sich in Schröer 1997, weiterführende Literatur in Hitzler/Honer 1997. Vor allem an deutschsprachigen Universitäten wird diese Methodik gelehrt und ausgeübt (Reichertz 2007: 524).

wird das Vorgehen in Beobachten, Beschreiben, das Beschriebene Verstehen und schließlich nach einer Erklärung Suchen aufgeteilt (Soeffner 1991a: 266).

Basierend auf der Annahme, dass das menschliche Wahrnehmen, Erkennen und Verstehen durch Konstruktionen geschieht, werden in der Untersuchung sozialer und kultureller Phänomene Konstruktionen der ersten und zweiten Ordnung differenziert. Die ersteren – die alltäglichen Konstruktionen (Konstruktionen erster Ordnung) – werden aus pragmatischen Gründen entworfen und zielen auf die Überwindung und Bewältigung der Herausforderungen des Alltags. Die Konstruktionen erster Ordnung sind also Modelle und Routinen, alltägliche Wissensformen, die ständig produziert und reproduziert werden. Durch Beschreiben und Verstehen dieser Konstruktionen gelangen wir zu den Konstruktionen der zweiten Ordnung – den wissenschaftlichen Konstruktionen (Soeffner 1991a: 264). Die Möglichkeit, zu einer Erklärung zu gelangen, liegt hinter der vielfachen Beschreibung einzelner praktischen Voraussetzungen, situativer Elemente, welche aus der Perspektive jeweiliger historischer und in ihrer sozio-kulturellen Besonderheit verstanden werden müssen. Das Beschreiben und die Analyse der alltäglichen Konstruktionen führt zur Verdoppelung und Vergrößerung einzelner Konstrukte. Die Rekonstruktion dieser Konstrukte erfordert mehr Aufmerksamkeit, Kategorisierungen, idealtypische Annahmen, Modelle werden zur Erklärung herangezogen und Konstruktionen zweiter Ordnung werden entworfen. Diese sind also verstehende Rekonstruktionen der Konstruktionen erster Ordnung, allerdings unbedingt kontrollierte, methodisch überprüfte und überprüfbare (Soeffner 1991a: 264). Denn wenn der Vorgang methodisch nicht kontrolliert wird, besteht die Gefahr, sich in Annahmen zu verirren und nur alltägliche Konstruktionen anderer Art zu machen, statt zu wissenschaftlichen Konstruktionen zu gelangen. Die Fragestellung dieser Arbeit, die benutzten Begrifflichkeiten, die Fragen zu Ritual, Mythos etc. sind bereits Konstruktionen zweiter Ordnung. Der Weg, Antworten auf diese Fragen zu finden, führt über die Konstruktionen erster Ordnung: Die alltäglichen praktischen Erklärungen und Plausibilitäten sollen anhand der gewonnenen Materialien beschrieben, wiedergegeben und geordnet werden und im Kontext der sozio-kulturellen und historischen Strukturen jedes einzelnen Falls gelesen werden. Die Rituale werden als ein ›Handlungstext‹ gelesen, verstanden und erklärt.

Im Folgenden liste ich einige Themen und Fragekomplexe auf, nach denen ich das Datenmaterial in meiner Arbeit geordnet habe. Um diese Themenkomplexe herum habe ich die unmittelbar dokumentierten Aspekte, in den Daten erhaltene Elemente wie auch ihre Reflexion durch die Teilnehmer und Organisatoren zusammengestellt: Wie erklären sie diese Punkte, wie habe ich diese beobachtet, welche subjektiven Annäherungen ergeben sich?

Zur Vorbereitung und Rahmung des Festes

Welche Schritte gehen dem Fest voran? Wie wird die Veranstaltung organisiert? Wie wird das Fest vorbereitet und wer trägt die Verantwortung dafür? In welchem (größeren) Rahmen findet die Veranstaltung statt?

Raum und Zeit

Wo und wann wird gefeiert? Welche Faktoren spielen bei der Auswahl der Räumlichkeiten, Gestaltung etc. eine Rolle und wer hat die Entscheidungsmacht? Welche Strukturen und welche Kontaktmöglichkeiten ergeben sich aus der räumlichen und zeitlichen Organisation?

Ablauf

Wann und wie beginnt das Fest und auf welche Weise endet es? Welche Phasen und Etappen sind zu erkennen, aus welchen Bestandteilen setzt sich die Feierlichkeit zusammen?

Indem ich den unmittelbaren Ablauf wiedergebe, kann ich Elemente und jeweils wichtige Aspekte eines Rituales zur Sprache bringen und studieren: Welche Elemente bringen die typische Wiederholung ins Geschehen? Woher kommen Takt und Rhythmus, wie entsteht das Fließen des Rituals? Was wird zum Bestandteil der Inszenierung und wie? Welche Aspekte sucht die Gemeinschaft aus, um sich zu inszenieren, welche Nachahmungs- und Lernprozesse werden möglich? Wie werden im Ritual die Fragen der Abgrenzung und Eingrenzung gelöst?

Teilnehmer, Träger der Entscheidungen, Spezialisten etc.

Ich beschreibe die Akteure in ihrer jeweiligen Rolle und symbolischen Präsenz. Wie inszenieren sich die Personen, welche Institutionen werden repräsentiert? Die Teilnehmer und ihre Beiträge, die Austauschmöglichkeiten und Einflussbereiche interessieren mich ebenso wie daraus entstehende Nachahmungskonstellationen, Lernprozesse und die jeweiligen Spezialisten in ihrer besonderen Rolle, ihre Position und Haltung.

Symbole

Ritualforschung ist auch Symbolforschung. Da in den Kollektivsymbolen die individuellen Gefühle, Stimmungen konzentriert und organisiert sind

(Soeffner 1995: 150) und ihre Realisation und Handlungsform im Ritual finden (Soeffner 2004: 61), erlaubt die Beschäftigung mit den Symbolen tiefe Einblicke in das Ritual. Welche Symbole sind zentral in der Inszenierung? Wie sind sie ineinander vertreten? Durch den gemeinsamen Bereich (das Var-dan-Fest) erkennt man die Problematik der Gemeinschaft, die in jedem wichtigen Symbol zu sehen ist. Welche Symbole sind dominant, übernehmen zentrale Bedeutung und welche werden verdrängt? Wie konkurrieren sie und wie sind sie doch verwandt? Die Untersuchung und Interpretation der Symbolik kostet manchmal viel Zeit und ist bei der ersten Beschreibung nicht unbedingt realisierbar. Diese Verbindungen lassen sich mit jeder neu aufgedeckten Ebene noch einmal neu aufzeichnen, bestätigen oder doch verwerfen.

Texte

Die Suche nach den zentralen Texten, die für die jeweilige Gemeinschaft tragende Inhalte reflektieren und die Kollektivsymbolik stützen, ist eine weitere Aufgabe. Diese Texte werden im Ritual entweder direkt zitiert oder auf eine andere Weise interpretiert. Sie können sowohl durch Sprache, verbale Thematisierungen oder auch durch Bilder oder andere Inszenierungen zum Ausdruck kommen.

Die Fragen, die zur Aufdeckung der zentralen Strukturen gestellt werden können, sind hiermit sicherlich nicht erschöpft, dennoch erlaubt ihre Beantwortung, einige zentrale Inhalte zu präsentieren. Später können diese Punkte für die Analyse der intersubjektiven Bedeutung der Interaktion hilfreich sein. Einerseits sind es Fragen, die die Entstehung und Gestaltung des Festes rekonstruieren, andererseits sind es solche, die bereits etwas zu erklären und verstehen versuchen.

Eine weitere Aufgabe für das Verständnis von einzelnen Ritualen ist die Rekonstruktion der strukturellen Besonderheiten der Gemeinschaft. Diese betrifft zum einen die historisch bedingten Aspekte, die für die Fall-darstellung recherchiert und dargelegt werden, zum anderen die im Alltag wirksamen Regeln und Routinen (des Handelns) der jeweiligen Gemeinschaft, deren Selbstverständnis wir zu begreifen versuchen (Soeffner 1991a: 265). Auch dies lässt sich durch zentrale Fragen erfassen: Was pflegen sie? Wofür sorgen sie? Was halten sie für unerlässlich, wichtig, er-strebenswert? Worüber sprechen sie hingegen nicht? Was lassen sie außer Acht? »Die Elemente, die unausgesprochen bleiben, weil ihre Symbolisie-rung bereits außerhalb der Sprache gesichert ist« (Hirschauer 2001: 444) – damit sind meist Fragen gemeint, die mehr durch Beobachtung als durch verbal gestellte Fragen zu klären sind. Durch Interpretationen und Analy-sen kleiner Details aus dem Alltag der Gemeinde suchte ich die Regel und Praktiken der Orientierung in jedem einzelnen Fall zu rekonstruieren und darzustellen. Ein Beispiel dafür ist die Interpretation einer Fotografie des

Klingelschilds der armenischen Gemeinde in Wien. In diesem kleinen Detail des Gemeindealltags ließen sich einige wichtige Konstruktionen nachvollziehen. Zur Aufdeckung des Selbstverständlichen wird in der Literatur die Fremdheitserfahrung als ein methodischer Zugang vorgeschlagen (Hirschauer 2001: 445). Oft konnte ich einzelne Züge, typische Eigenschaften, einzelne Aspekte und Elemente der untersuchten sozialen Einheit in Grundzügen gleich bei den ersten Begegnungen wahrnehmen, als ich noch fremd war, die sich dann nach und nach präzisierten. Anhand einzelner Beobachtungen und der erneuten Lektüre der Beobachtungsprotokolle konnte ich einzelne Tendenzen erkennen, diese verfolgen, Ergebnisse und zentrale Lesarten weiterentwickeln. Eine Hilfe für die Erfüllung der Fremdheitsvoraussetzung waren die Gruppeninterpretationen mit Kollegen. Man konnte einzelne Routinen erkennen, die den im Ritual gefeierten Inhalten entsprechen, sie bestätigen oder dazu beitragen, diese weiter zu interpretieren, um sie genauer erklären zu können. Rituale sind, wie bereits erwähnt, unvermeidlich Selbstdarstellungen. Die selbstverständlichen, alltäglichen Routinen kommen im Ritual zum Ausdruck und werden zu Bausteinen der Inszenierung. Das Ritual als das verdichtete Bild bzw. Abbild des Gemeindelebens ließ sich durch die Information zum Alltag der Gemeinde besser verstehen. Diesen Zusammenhang kann man an allen Elementen des Rituals deutlich zeigen. Ein Beispiel wäre die Funktion der Sprache und der armenischen Schriftlichkeit in der Ritual-Inszenierung und in der Gemeinschaft. Im Kontext der jeweiligen Gemeinde kam dieser Aspekt auf seine jeweils eigene Art zum Vorschein. Jede dieser Gemeinschaften greift zur Symbolik der armenischen Sprache auf ihre eigene Art, sie verleihen ihr Bedeutung im Alltag und zelebrieren sie in der Performance. Das Ritual ist nur in dem Kontext, in dem es entstanden ist, wirksam, weshalb man es im Kontext des Geschehens analysieren muss. Die konstitutiven Elemente der Gemeinschaft und ihre ‚Essenz‘ müssen im Zusammenhang mit dem Ritual herausgearbeitet werden.

Zur Kontrolle des sozialwissenschaftlichen Verstehens

Ich möchte an dieser Stelle einige Probleme diskutieren, die bei der Produktion und Interpretation der Daten entstehen können, um mich mit Voraussetzungen und Methoden des Verstehens auseinanderzusetzen, was ein wichtiger Teil des interpretativen Verfahrens ist (Soeffner 1991a: 266). Die empirischen Erhebungen zum Verständnis eines Rituals werden oft durch Beobachtungen, Interviews etc. realisiert. Damit etwas interpretiert und analysiert werden kann, muss es fixiert sein und als Datum der Interpretation vorliegen. Dadurch entsteht eine Distanz zum unmittelbaren Erleben und Abstraktion wird möglich. Die Daten werden zu Spuren des unmittelbaren Geschehens, welches an sich von sehr kurzer Dauer war

und nicht wiederholt werden kann. Anhand von Daten wird das Geschehene rekonstruiert: Bilder, Sprach- und Tonaufnahmen, Interviews und Elemente – Flyer, Flugblätter – die bei der Feier verteilt wurden. Solches Material ist immer nur ein Fragment der sozialen Situation, die darin festgehalten wurde. So haben wir vor uns ein partielles Bild der zu untersuchenden Situation und können ausschließlich mit einem diskontinuierlichen Verstehen rechnen. Die Spuren sind ihrerseits zwangsläufig selektiv. Und bereits die Festlegung des Datums ist eine Interpretation (Geertz 1973b (1999): 14), eine vorinterpretierte Konstruktion (Soeffner 2000a: 167). Die Daten, durch die wir die Phänomene zu verstehen beabsichtigen, entstehen oft unter Zuhilfenahme technischer Geräte oder werden als Notizen festgehalten. Die Unterscheidung zwischen registrierender Konservierung und rekonstruierender Konservierung hat Jörg R. Bergmann ausgearbeitet (Bergmann 1985: 305). Zur ersten gehörten Dokumente, die durch technische Mittel – jede Art von Aufnahmegerät – festgehalten wurden und zur zweiten die nachträglich notierten, narrativ rekonstruierten Daten. Die letzteren sind unvermeidlich deutend und spiegeln das eigene Erlebnis der fremden Situation wider. Die technisch festgehaltenen Daten sind ebenfalls von der Person des Forschers oder einer anderen Person, die z.B. fotografiert oder das Aufnahmegerät bedient hat etc., beeinflusst. Die nicht-menschlichen Eigenschaften der Geräte fügen den gewonnenen Daten hingegen ihrerseits Eigenschaften hinzu, die unserer Deuten beeinflussen können. Aufzeichnungen und Transkripte sowie andere Geräte erzeugen Eigenschaften, die das derart Aufgenommene für die Teilnehmer nicht hat. Die Daten werden dadurch zu Originalen ihres Selbst, zu etwas Neuem, womit wir arbeiten und woraus wir unsere neuen Erkenntnisse schöpfen und zu neuen Konstruktionen entwickeln. Außerdem lassen sich die aufgenommenen, fixierten Situationen ständig neu interpretieren (Hirschauer 2001: 434). Die Beteiligten erleben und erkennen immer neue Deutungen der von ihnen erlebten Situationen, die die Forschenden dokumentiert haben. Diese Sichtweisen stimmen nicht unbedingt mit der Deutung des Forschers überein.⁴² Die Daten bleiben viestimmig und vieldeutig und in der Form, in der sie uns vorliegen, sind sie nur für diesen Zweck existent (Hirschauer 2001: 435).

Ich habe für meine Untersuchung unterschiedliche Arten von Daten interpretiert. Die meisten habe ich selbst erhoben, einige der interpretierten Bilder wurden von anderen Personen aufgenommen. Technisch erzeugte Daten – z.B. Fotografien – sind einerseits von Menschen gelenkt, die sie mit einer bestimmten Absicht und Qualität – Licht-Schatten-Verhältnisse, Komposition etc. – aufgenommen haben. Manche sind

⁴² Sehr eindrucksvoll ist das Beispiel eines Ehestreits von Stefan Hirschauer. Das Ehepaar erkennt immer neue Themen und Konfliktpunkte im aufgezeichneten Streit, die dem Forscher nicht zugänglich sind (Hirschauer 2001: 434).

ästhetisch wertvoll, bei anderen ist die Komposition weniger bemerkenswert, auch wenn sie ihren Wert für die Forschung dadurch nicht verlieren. Es gibt Details, die auf den ersten Blick nicht wahrzunehmen sind, die aber durch wiederholtes Betrachten, detailliertes Anschauen und Diskutieren zum Gegenstand der Analyse und intensiv interpretiert werden. Es sind also einzelne Elemente, die den Umgang mit den Daten bestimmen. Sie bringen Deutungen hervor und schreiben den Daten eine Bedeutung zu, die ohne technische Konservierung nicht denkbar wäre und dadurch womöglich einen kleineren Einfluss auf die soziale Situation hätte. Wir interpretieren das Bild so, wie es uns vorliegt. Das ist unser Datum und daraus schließen wir auf die soziale Situation. Das gilt auch für die Audioaufnahmen von den Festveranstaltungen – diese hielten auch viele Geräusche fest, die sicherlich die Interpretation beeinflusst haben könnten, die ich aber dennoch als wertvolles Datum verwenden konnte, anhand dessen sich der Ablauf des Festes rekonstruieren ließ.

Beschreiben, rekonstruierende Konservierung und Aufschreiben in jeder Phase der Forschung gehört zu den zentralen Herausforderungen der interpretativen Soziologie. Die Diskrepanz zwischen Tradierung und Speicherung der Erfahrung durch die Sprache und dem Erfahrenen selbst muss wahrgenommen und reflektiert werden. Die Überprüfung der Darstellungsregeln ist unerlässlich. Eine textuelle Ordnung durch die Übersetzung des Handelns in Sprache zu schaffen (Soeffner 1991a: 267), stößt oft auf Schwierigkeiten und bedeutet immer einen Verlust und eine Veränderung des Beobachteten. Das betrifft sowohl das Problem jedes Übersetzers – das Gefühl, nicht das festhalten und niederschreiben zu können, was wahrgenommen wurde –, genauso aber unbewusst in den Text übertragene Denkmuster. Die ersten Notizen werden unmittelbar während der Beobachtung oder kurz danach gemacht. Manche Aspekte werden betont und besonders unter die Lupe genommen, für die anderen bleibt hingegen wenig Aufmerksamkeit übrig. Jede nachträgliche Vergegenwärtigung eines Ereignisses durch Sprache ist eine Deutung (Bergmann/Hirschhauer), bei der Elemente ohne Diskussion ›unbemerkt‹ in den Text hineingeraten. Im Prozess des Beschreibens⁴³ haben wir es im-

43 Die Überlegungen von Clifford Geertz haben andere Arbeiten zur Methode des Beschreibens später noch vertieft. Um nur einige wenige zu nennen: Jörg Bergmann hat sich mit der Methodologie der Aufzeichnung auseinandergesetzt und ihre Folgen für die interpretative Soziologie diskutiert (Bergmann 1985). Auf die Techniken des Beschreibens und deren Kontrolle kommt Stefan Hirschhauer in seinem Aufsatz »Schweigsamkeit des Sozialen« zu sprechen. Er diskutiert die Schwierigkeiten der Versprachlichung in ihren Formen und die Grenzen des Sagbaren: das Schweigsame, das Unaussprechliche, das Vorsprachliche, das Unbeschreibliche, das Selbstverständliche, das Stumme. Darin sieht man das Potenzial des Beschreibens, die Aufgaben und die Schwierigkeiten. Hirschhauer hat spezielle Techniken des Beschreibens

mer mit einem großen Korpus an Hintergrundinformation zu tun, bevor wir in die Lage kommen, das untersuchte, unmittelbar im Fokus Stehende zu beschreiben und zu verstehen (Geertz 1973b (1999): 14).

Auch meine Haltung als teilnehmende Beobachterin musste übersetzt werden, meine vermeintlich »klare« Meinung zu dem Geschehen. Die Situationen, in denen auch eine emotionale Haltung entsteht, erhalten oft wertvolle Erkenntnisse, weil wir uns unmittelbar in diesen Konstruktionen befinden und bewegen. Durch deren nachträgliche Reflexion erlangte ich Einblicke in die Konstruktionen der ersten Ordnung und konnte diese zu denen der zweiten Ordnung überarbeiten. Meine Arbeit ist grundsätzlich durch Übersetzung geprägt, was mich zu einer Reflexion führt, zu Diskussionen mit deutschen Muttersprachlern etwa. Das betrifft nicht nur die Übersetzung von einer Sprache in die andere oder die zwischen einzelnen Dialekten und Sprachformen, sondern auch solche zwischen unterschiedlichen Lebensrealitäten.

Das Gefühl, nicht alles Relevante in Sprache übersetzen zu können, ist ein ständiger Begleiter der Beobachter und Forscher. Indem man schreibt, entfernt man sich nach und nach von den unmittelbaren Eindrücken und positioniert sich im Text und durch den Text. Auch hier wird durch die Struktur die innere Bewegung, die das Soziale auch in den Daten hat, die Vielstimmigkeit und Komplexität, zu Gunsten einer Erklärung stillgestellt. Wie im Bereich der Literatur sind die Übersetzer mit der Herausforderung konfrontiert, »der Bewegung des Textes« gerecht zu werden, wobei literarisch hochwertige Texte immer neue Deutungen zulassen, »sie hören nicht auf sich zu bewegen«, was der Übersetzung Grenzen setzen würde.⁴⁴ Die Aufgabe war jedoch, das wissenschaftlich Relevante auszuarbeiten und die Fragestellung der Studie zu beantworten. Die Daten sollten methodisch interpretiert werden, die relevanten Phänomene erkannt, analysiert und in einen theoretischen Rahmen eingebettet werden. Die Beschäftigung mit dem Material, Dateninterpretationen, Vorstellungen und Diskussionen der Arbeit halfen mir, eine narrative Struktur zu erkennen. Die ersten Erfolge der geordneten Erzählweise feierte ich in Kolloquien, in denen ich lediglich mündlich berichtete und in der Diskussion auf Strukturen und Erzählmuster stieß, die mir zu einer neuen Perspektive und Textstruktur verhalfen. Ich kam sowohl mit Kreisen,

ausgearbeitet, mit denen sich das Schweigende zum Sprechen bringen lässt (Hirschauer 2001). Eine zusammenfassende Diskussion zur Darstellung der Ergebnisse, Relevanz der Darstellung und des Schreibens findet sich im Arbeitsbuch zur qualitativen Sozialforschung (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2010: 352).

⁴⁴ Dies beschreibt Swetlana Geier in ihren Reflexionen zur Übersetzungsarbeit von Dostojewskis Werken in dem Film »Die Frau mit den 5 Elefanten. Swetlana Geier – Dostojewskis Stimme«, Buch und Regie: Vadim Jendreyko, Realfiction, 2010.

die armenische Belange wissenschaftlich untersuchen, in Armenien selbst und im Ausland in Kontakt, und konnte meine Arbeit auch in zahlreichen Veranstaltungen zur Untersuchung sozialer Phänomene aus methodischer, theoretischer, ethnologischer und ethnografischer Sicht in mehreren Ländern zur Diskussion stellen. Die formale Struktur dieser Arbeit ist letztendlich ein Produkt dieses Austausches.⁴⁵

Als weitere methodisch anspruchsvolle Herausforderung bei der Analyse sind Fragen der Distanz und Abstraktion zu beachten. Bei der Untersuchung sozialer Phänomene sind wir an den Konstruktionen der ersten Ordnung interessiert und suchen daher die Nähe zu Einstellungen, die beim unmittelbaren Erleben der Situation entstanden sind. In der Auslegung ist es aber erforderlich, dass wir eine Distanz dazu einnehmen und uns dessen bewusst sind. Nur mit einem gewissen Abstand können wir die sozialen Phänomene aus wissenschaftlicher Sicht betrachten. Zum einen ist die Nähe zu den Handelnden, die unmittelbare Präsenz beim Beobachteten, in meinem Fall die Teilnahme an der Feier, von großer Bedeutung. Zum anderen ist die Abstraktion, die Einstellung, dass es nicht mehr um die Menschen geht, sondern um die Modelle, eine neue Ebene, auf die man gelangen muss. Im Feld war ich oft an Diskussionen beteiligt, habe die Sorge der Mitglieder verstanden und konnte die Meinungen mancher meiner Gesprächspartner teilen. Aufgrund dieser Vertrautheit konnte ich viele Informationen sammeln. Von dieser Rolle musste ich mich nach und nach lösen, um ein neues Verständnis davon zu gewinnen. Besonders in der Analyse zur Republik Armenien, aber auch in den zwei anderen Fällen, hatte ich oft Mühe, in jeder Meinung, in jeder Haltung einen Bezug zur abstrakten Ebene zu erkennen und eine Erklärung für das Phänomen zu finden, die außerhalb dieser Positionen lag. Von meiner Perspektive und meiner primären Umgebung in Armenien zu abstrahieren, war eine große Herausforderung. Denn auch wenn die unmittelbar beobachteten Situationen vergangen sind, leben wir heute immer noch in ihnen, wir teilen Sorgen und haben eine Haltung dazu.

Erleichternd nützlich und anregend waren in dieser Hinsicht die zahlreichen Gruppeninterpretationen, intensive, fruchtbare Diskussionen im wissenschaftlichen Bereich. Auf diese Weise konnte ich von meiner Verantwortung entlastet werden, was auch eine wichtige Bedingung der sozialwissenschaftlichen Analyse darstellt, die eine Konzentration auf nur strukturelle Merkmale und Modelle der bereits vergangenen Situation möglich macht. Die gewünschte Abstraktion von Menschen auf Modelle von Handelnden ist eine wichtige Bedingung. In dieser Abstraktion

45 Die Diskussion der Textproduktion ist von Grundlagentexten zur sozialwissenschaftliche Hermeneutik, die hier oft zitiert werden, geprägt. Die Auseinandersetzung mit der Produktion der Texte findet sich in (Soeffner/Hitzler 1994a: 42), (Soeffner/Hitzler 1994b: 115) und (Soeffner 1991a: 267).

schreiben wir den Modellen von Handelnden Situationen zu, die nicht von ihnen selbst definiert sind (Soeffner/Hitzler 1994b:105). Meine Kollegen hielten in der Regel die notwendige Distanz ein. Durch methodisches Vorgehen bekam auch meine Haltung im Feld einen Raum zu Interpretation, mich als eine Gemeindeangehörige zu betrachten und auch von meiner Perspektive zu abstrahieren und in Bezug zu modellhaft Handelnden zu setzen.

Sicherlich sind auch meine Kollegen von vielen Alltagsvorstellungen geprägt, die für mich zwar eine Distanz bedeuten, mich aber auch beeinflussen. Auf jeden Fall ermöglichte mir diese Diskussion eine intensive Auseinandersetzung, Übersetzung und Übertragung der Perspektiven, eine Reflexion der mir bekannten Einstellungen und eine Ordnung der Darstellung.

Zur Technik und Konstitution einheitlicher Interpretation

Zum Schluss möchte ich den Weg zu einer einheitlichen Interpretation in der Erforschung von Ritualen darstellen. Wie oben genannt, sind bei der Untersuchung von Ritualen konkrete Fragen und Themenkomplexe zu beachten. Durch deren Beschreibung und während einzelner Rekonstruktionen – der einzelnen Fragen, wie der Auswahl des Ortes und der Uhrzeit des Festes oder einzelnen Etappen der Vorbereitung oder des Ablaufs – stoßen wir in jedem Fall auf Elemente, die aus der geschilderten Perspektive inkonsistent sind. Diese Elemente zeigen uns den Weg zur Aufdeckung der Strukturen, die dem Ritual zu Grunde liegen. Wie im Abschnitt zum theoretischen Rahmen dargestellt, sind für Rituale und Kollektivsymbole die inneren Widersprüche der Gemeinschaft entscheidend. Diese Prozesse der Markierung und Harmonisierung der Widersprüche sind selbst in einzelnen Interpretationen erkennbar. Sie lassen sich durch bestimmte Fragen herausarbeiten: Welche Inhalte sind zentral in der Inszenierung? Wie werden einzelne Symbole aufgestellt, wie wird der Schwellenzustand erreicht? Im Einzelnen und sequenziell werden die »vertexteten« Elemente untersucht und Lesarten entwickelt. Das können einzelne direkt im Ritual sichtbare Punkte sein oder auch vorher oder nachher durch Teilnehmende kommentierte Aspekte. Diese Interaktionsstörungen oder Brüche werden zu Hinweisen auf noch tiefere Konsistenzeben, die es aufzudecken gilt. Im zweiten Schritt werden diese interaktiv neu entstandenen Problemlagen rekonstruiert und ein Spektrum möglicher Interpretationen, Bedeutungszuschreibungen dafür wird diskutiert.

Die Lücken und Unstimmigkeiten werden auch von den Teilnehmern und beteiligten Akteuren, Spezialisten etc. thematisiert. Auch dies kann die Entwicklung und die Suche nach dem umfassenden Sinngefüge anstoßen. Das Ziel liegt darin, durch Beschreibung und Rekonstruktion

einen intersubjektiv gültigen Sinn zu rekonstruieren. So werden die Problempunkte aus verschiedenen subjektiv-perspektivischen Sinnzuschreibungen gedeutet. Daraus ergibt sich ein Bereich oder eine Ebene, auf der sich alle Perspektiven treffen bzw. berühren. Diese gemeinsam ausgehandelte Fläche gilt es, ausfindig zu machen: »Von allen Beteiligten gemeinsam ausgehandelte Interaktionskonfiguration innerhalb eines für alle gemeinsamen Interaktionsprozesses« (Soeffner/Hitzler 1994a: 48). Die Ausarbeitung dieses »Treffpunktes« ist der Schlüssel zu Ritualen, ein entscheidendes Moment für die Interpretation. Denn an dieser Stelle kann man die Zusammensetzung, Positionierung und Beteiligung der einzelnen Akteure und Parteien erkennen. Betrachten wir ein Beispiel aus meiner Forschung: eine Situation, in der ein Hinweis auf eine Lücke aus dem Feld stammte. In Isfahan wurde ich von einem armenischen Intellektuellen auf die Probleme der armenischen Kultur im Iran im Allgemeinen und auf viele Unstimmigkeiten in der konkreten Aufführung zum Fest hingewiesen. Er übte viel Kritik sowohl an der aktuellen Veranstaltung als auch generell an der Gestaltung des Kulturlebens der Gemeinde. Eine gekonnte Analyse von einzelnen Unstimmigkeiten, die die kulturellen Aspekte betraf, habe ich in Form dieser Kritik erfahren dürfen. Der Bischof hingegen war zufrieden. Er fand alle Elemente überzeugend. An welcher Stelle treffen sich die frustrierten kritischen Stimmen und solche, die mit dem Stand der Dinge zufrieden sind? Die Antwort auf die Frage, wie und warum die Feste jedes Jahr veranstaltet werden und in welcher Form die Tradition weiterlebt, soll auf einer intersubjektiven Ebene stehen. Nach einem intersubjektiv rekonstruierbaren Sinn zu suchen, wäre die Aufgabe. Alle genannten subjektiven Perspektiven befinden sich in einem Interaktionsprozess. Die gemeinsame Ebene misst jedoch manchen Inhalten mehr Gewicht bei als anderen. So sind zwar die Intellektuellen besorgt und interessiert daran, einem hohen Anspruch gerecht zu werden, werden aber nicht berücksichtigt oder wahrgenommen. Die symbolische Verwaltung übernehmen in diesem Fall konkurrierende Parteien. Die Diskussion dieser Interaktionsebene erlaubt es, viele Prozesse zu erkennen, die sich hier abilden. Sie zeugt zum Beispiel auch von der Komplexität der Situation. Im Vergleich zur Gemeinde in Wien spielen in Isfahan solche Fragen überhaupt eine Rolle. Wenn man Anspruch auf eine intellektuelle Diskussion erhebt und Alternativen abwägt, dann ist das ein Zeichen von Beständigkeit. Andererseits gelingt es den Teilnehmenden, in einigen Ritualen auf der gemeinsamen Ebene so zu agieren, dass alle zufrieden sind, die konkurrierenden Aspekte werden auf ein gemeinsames Einverständnis hin zur Zufriedenheit aller ausgehandelt, so dass es auf alle harmonisierend wirkt. In anderen Fällen gelingt das nicht.

Um noch ein Beispiel für die intersubjektive Ebene und die daraus folgenden Interpretationsmöglichkeiten zu geben, möchte ich die

Konfiguration bei den Feierlichkeiten in Armenien darstellen. Hier wurde ein neues Konzept des Vardan-Festes ausgearbeitet und einzelne Institutionen und Ideen wurden von Organisatoren der Veranstaltung in die neue Feierform eingebunden. Die Uhrzeit und der Veranstaltungsort wurden in dieser Konstellation ausgehandelt, die alle erwünschten Gruppen verband und deren Verhältnisse in vielerlei Hinsicht offenbaren kann. Wer legt die Uhrzeit fest und wie? Woran orientiert man sich dabei? Welche Hierarchien werden berücksichtigt, wer übernimmt die Verwaltung, wer bringt sich ein? Einige der Beteiligten wurden zur Teilnahme verpflichtet, andere nur angefragt. Die nicht direkt involvierten Akteure und Parteien wurden durch Massenmedien und den öffentlichen Charakter der Veranstaltung in das Geschehen involviert. Die Gruppen, die in der praktischen Durchführung ihre Anwesenheit oder ihren Beitrag für die Konzeption und Idee des Festes nicht direkt berücksichtigt wurden, durch ihre Reaktionen auf das Geschehen waren zur Interaktion ›eingeladen‹. Die direkt involvierten Parteien handelten aus ihrer Perspektive und Interessenlage heraus und fanden einen gemeinsamen Rahmen, worauf sie sich im Ritual einigen konnten. Die Parteien, die das Konzept ablehnten, interagierten ebenfalls durch Kritik oder unzufriedene Haltungen, Kommentare und Ähnliches. Letztlich ist die Veranstaltung für alle relevant und wurde dadurch zu einer Art Treffpunkt, ob durch Lob oder durch Kritik. Als eine zentrale symbolische Figur ›vereinte‹ Vardan viele Parteien, und die rituelle Inszenierung spiegelte die aktuellen Stimmungen in der armenischen Gesellschaft. Die Aufgabe besteht darin, eine Interpretation zu finden, die über eine Verbindung dieser Ebenen eine Erklärung ermöglicht.

Wichtig für die Interpretation ist die Beachtung der Sequentialität: Daten sind in Handlungszusammenhänge integriert und repräsentieren diese (Soeffner/Hitzler 1994a: 44). Für eine interaktionsgerechte Interpretation ist es notwendig, die Bezüge jeder einzelnen interpretierten Aussage zum Ganzen und zu daran anschließenden oder davon ausgehenden Elementen zu beachten.⁴⁶ Hierzu möchte ich ebenfalls ein Beispiel diskutieren. Beim Vardan-Fest in Wien und Isfahan werden Lieder gesungen und Gedichte vorgetragen. Es gibt Texte, die in beiden Konzertprogrammen der Diaspora-Zentren vorkommen, aber jeweils eine andere Bedeutung erhalten. Wie ließ sich das erkennen? Das rezitierte Gedicht betrachten wir als zu analysierende Sequenz, und als eine Aussage steht das Gedicht selbst im Fokus. Was wird gesagt, wer ist der Autor (wenn bekannt), wann wurde der Text geschrieben etc.? Wie wird es vorgetragen, welche

⁴⁶ Die nachfolgende Diskussion basiert auf fünf Punkten, anhand derer Hans-Georg Soeffner und Ronald Hintzler das Prinzip der Sequentialität in ihrem Aufsatz »Hermeneutik als Haltung und Handlung« darstellen und diskutieren (Soeffner/Hitzler 1994a: 44).

Elemente bringt die Interpretation mit, wer ist der Interpret? Darauf aufbauend müssen wir Zusammenhänge herstellen: erstens zum Kontext insgesamt und zweitens zu den vorausgegangenen Äußerungen.

Kontext. Das ist die Veranstaltung selbst: Im Falles eines Konzertes stellen sich die Fragen: Wann, wo und für wen wird das Gedicht vorgetragen? Welche Rolle kann ein literarischer Text in diesem Kontext spielen? Ist es ein Kontext, in dem ein Raum für die literarische Bedeutung des Textes denkbar ist, oder ist eher die Form entscheidend? Wie gut beherrschen die Anwesenden die Sprache? Was bezweckt die Veranstaltung?

Was *unmittelbar davor und danach passiert* oder passieren könnte. Wenn das Gedicht in ein Konzertprogramm integriert ist, dann wird ertes wahrscheinlich angekündigt. Wie sieht das aus, welche Erwartungen werden daran geknüpft? Die Reaktion des Publikums und die dem Auftritt folgenden Elemente können die Nachfolgeäußerungen sein, die den Sinn der analysierten Sequenz erklären könnten.

Handlungs- und Sinnhorizont des Interaktionszusammenhangs als Ganzes. Wie weit reicht diese Handlung? Welche Wirkung und Konsequenzen kann die Präsentation haben? Wird etwas Wesentliches im Alltag der Beteiligten dadurch angesprochen? Handelt es um eine einmalige Anregung zum Nachdenken? Wird sie den Bezug zur armenischen Literatur oder zur Literatur insgesamt verändern? Welche Interaktion kann – weit über literarische oder künstlerische Überlegungen hinaus – dadurch geprägt werden, eine Interaktion zwischen den Beteiligten oder der Bezug der Beteiligten zur Außenwelt?

Die *historisch konkrete Interaktionsstruktur* bildet die Basis des Interaktionsprozesses. Letztlich sprechen wir von einer rituellen Handlung, die immer eine Interaktionsstruktur und jeweils eine historisch konkrete Rahmung aufweist. Es sind in jedem Fall spezifische Probleme der Gemeinschaft, die auf diese Weise zum Ausdruck gebracht werden. So sind die Texte und deren Darstellungen – ob durch das Lied oder durch Rezitation – ebenfalls in diesen Prozessen verortet und können zur Abgrenzung beitragen, zur Integration, zur Selbstbestätigung etc. – was eben in dieser Situation gerade wichtig ist. So sind es immer neue Bedeutungen, die einzelnen Äußerungen zugeschrieben werden, die von der Interaktion getragen werden, abhängig davon, in welchem Zusammenhang sie stattfinden.

Die systematische Suche nach jeder denkbaren Lesart und ihre komparative Überprüfung und Aussondierung bildet den Weg zu der Herausarbeitung einer konsistenten Lesart. Prinzipiell wichtig sind die bereits erwähnte Distanz des Interpreten zum Geschehen und vor allem seine Entlastung vom aktuellen Handlungsdruck. Das bezieht sich nicht nur auf das unmittelbare Geschehen, sondern auch auf dessen Nacharbeitung. Auch nachdem die beobachtete Situation vergangen ist, ist der

Beobachter nicht vollständig entlastet. In den Interpretationsgruppen findet er sich hingegen in einer anderen Situation, in einer Forscher-Gemeinschaft wieder, die ihm zu einem anderen Zugang verhilft (Soeffner/Hitzler 1994b:121).

Die hermeneutische Analyse der Bilder⁴⁷ spielte in meiner Arbeit eine besondere Rolle, weil sie erlaubte, eine fachkundige, mit der Methode vertraute Gruppe miteinzubeziehen, die den Kontext nicht kannte und durch keine Übersetzung beeinflusst war. Die Bildinterpretation bietet sich in besonderem Maße für eine Gemeinschaftsarbeit mit nicht-armenischen Wissenschaftlern an, da hier das Sprachproblem weitgehend ausgeschaltet ist. Auf diese Weise sind viele hilfreiche Lesarten entstanden, die die Interpretation gestärkt haben. Bilder wurden in Reihe, nach und nach interpretiert, mit Rücksicht auf Sequentialität. Von allen drei Fallbeispielen liegt jeweils eine Bildreihe vor, die ich in verschiedenen Sitzungen interpretieren ließ. Zur Illustration beschreibe ich im Folgenden ein Beispiel aus der Arbeit mit dem Bildmaterial aus Wien. Es handelt sich um eine Aufnahme der Bühne, auf der das Konzert anlässlich des Vardan-Tages aufgeführt wurde. Über der Bühne wurde das bekannte Bild von Vardan aufgehängt. Das Bild ist in der Größe DIN A1, schwarz-weiß und aus allen Winkeln des Raums sichtbar. Auf fast allen Bildern des Abends ist das Portrait Vardans zu sehen und klar zu erkennen. Die Art, den Helden darzustellen, haben meine Mitinterpretierenden als inkonsistent empfunden: Sie sahen ein Missverhältnis zwischen der Verehrung des Helden und der Art seiner Darstellung (Fotokopie). Nun wird die Konstruktion dahinter zur Diskussion gestellt: »Wann mache ich eine Kopie?« Mögliche Antworten aus dem alltäglichen Regelwissen lauten: »Wenn ich das Original nicht haben möchte oder kann. Das ist eine schnelle und günstige Variante. Das gibt mir aber auch die Freiheit, damit umzugehen, wie ich will. Es ist leicht ersetzbar, man kann es vergrößern oder verkleinern, eigenen Bedürfnissen anpassen.« Wir entwickeln und testen Lesarten, dann vergleichen wir sie mit anderen Informationen, die aus dem Bild abzulesen sind und setzen sie ins Verhältnis zum Kontext und zu vorher und nachher getroffenen Aussagen. Die Lesarten werden abgesichert, schließlich werden diese im konkreten Rahmen des Fallbeispiels gesehen.

47 Die Sozialwissenschaften setzen die Methode der Bildinterpretation und die Verwendung der visuellen Medien immer häufiger ein (Flick 1995: 168), die sie auch entsprechend diskutieren. Um nur einige Literaturhinweise zu geben: die Arbeiten von Stefan Müller Doohm zur Bildinterpretation als hermeneutisches Verfahren (Müller-Doohm 1993) und (Müller-Doohm 1997), ferner die Arbeiten von Jürgen Raab zur Videohermeneutik (Raab/Tänzler 2006) und Visuellen Wissenssoziologie (Raab 2008), wie auch der Sammelband »Grenzen der Bildinterpretation« (Mueller 2014).

Dies lässt sich natürlich nur mit Hilfe vielfacher Alltagskompetenzen realisieren, was auch einen wichtigen methodischen Aspekt, eine methodische Kompetenz darstellt. Die Ausformulierung von umgangssprachlichen Kompetenzen in der konkret diskutierten Interaktion bildet den Kern des Interpretationsprozesses. Das Regelwissen, das Handelnde in alltäglichen Konstruktionen immer anwenden, sollte hierbei zum Ausdruck gebracht werden (Soeffner/Hitzler 1994b:121). Sicherlich verharren wir oft nur in unserer Realität, wenn wir Lesarten entwickeln, unsere Interpretation ist durch unsere Welt geprägt: Während Kopieren heute z.B. die gängige Praxis ist und leicht und praktisch erscheint, war das Drucken und beliebige Vervielfältigen der gedruckten Texte nicht immer so einfach. Es kann in manchen Zusammenhängen als etwas Besonderes angesehen werden sein. Sicher treten Selbstverständlichkeiten in der Deutung auf, die hinterfragt werden müssen. Oft haben die Interpretierenden Vorurteile gegenüber der zu interpretierenden unbekannten Kultur und ihre Deutungen sind sehr von der eigenen Kultur geprägt. Dennoch eröffnen solche Interpretationen Möglichkeiten, über Elemente nachzudenken und diese neu zu ordnen, die ohne sie nicht aufgefallen wären. Durch Interpretation kann eine plausible Erklärung für die Aufälligkeiten und dadurch für das Grundgerüst der Bedeutungszuschreibung dieser Gemeinschaft sichtbar werden.

Während die Sequenz für die Beobachter inkonsistent oder interpretationswürdig erscheint, kann sie für die Teilnehmer im Gegenteil schlüssig sein. Genau darin liegt die Möglichkeit, zu der Sinnkonsistenz zu gelangen, die uns zum Relevanzsystem der Gemeinschaft führt. Zum einen muss gefragt werden, was sie in ihrem Alltag für relevant halten, und zum anderen, wie sich dies im Ritual zeigt. Die von den Beteiligten erfahrene gemeinsame Wahrnehmungssituation und ein gemeinsames Relevanz- und Bedeutungssystem zu rekonstruieren, ist das Ziel. Die Interpretation des Bildes – die Darstellungsart des Kollektivsymbols – enthält Informationen darüber, wie die wichtigen Elemente der Gemeinde zusammengesetzt werden, was mit praktischer Flexibilität geregelt und was als eindeutig und indiskutabel angesehen wird. Wie werden diese Elemente kombiniert und wie bewirken sie die Dynamik des Rituals, wie sind sie in den Strukturen des Gemeindelebens zu finden? Wie erfolgen die Abgrenzung dieser Gemeinde an diesem Abend und im Alltag im Allgemeinen und die Harmonisierung ihres inneren Widerspruchs? Das Sinngefüge, das den Interaktionsrahmen herstellt und die Kommunikation und Entstehung jeden einzelnen Rituals in der gegebenen Form ermöglicht, ist in der Abfolge der Interaktionsbeiträge stets präsent und erkennbar. So enthält schon eine kleine Sequenz Teile der relevanten Information. Indem wir diese analysieren, erkennen wir die Strukturen dahinter. Das Ritual spiegelt das Selbstverständliche jeder Gemeinschaft auch in der Position einzelner Symbole. Inszenierungssequenzen

sind die wichtigsten Elemente, um zu einem Verständnis ihrer Komplexität zu gelangen.

Die Ritualanalyse folgt den Regeln der wissenssoziologischer Hermeneutik, indem Rituale als ›Texte‹ gelesen werden, was durch die Auswertung des vielfältigen Materials zu leisten ist: aus unmittelbarer Beobachtung entstandene Daten, anschließend die Gespräche und Interviews mit den Beteiligten, Materialien zum Ritual. Die Überprüfung der Lesarten muss immer im Analysetext als Urtext begründet sein (Soeffner/Hitzler 1994b:121). Die tragende Lesart muss in Bild und Text gleichermaßen schlüssig und anschlussfähig sein. Den Interpretationen in Gruppensitzungen folgte meine selbstständige Arbeit mit weiteren Daten, Aspekten und Elementen der Feier, ich analysierte etwa weitere relevante Texte und Interviews. Ergänzend fanden texthermeneutische Analysen der ethnografischen Daten sowie der Interviewtranskriptionen statt. Das Material wurde teilweise mehrmals in unterschiedlichen Gruppen diskutiert, neue Anregungen gegeben und Lesarten herausgearbeitet.⁴⁸ Die Ergebnisse wurden verglichen und die Lesarten überprüft.

Meine Arbeit schöpft viel Potenzial aus der Methode des kontrastierenden Vergleiches bei der Analyse. So bildeten sich im Laufe der Interpretation immer mehr Problemfelder, die für den anschließenden Vergleich nützlich sein konnten. Auf diese Weise sind aus den Daten und der Beschäftigung mit ihnen neue Fragestellungen entstanden, die der Analyse zugutekamen. Das oben diskutierte Beispiel zu den in zwei Festprogrammen benutzten Textpassagen ist nur ein solcher Anstoß: Wie werden die Texte bei den Veranstaltungen eingesetzt? Gibt es welche, die in allen drei Zentren verwendet werden und wenn ja, ähnelt sich ihr Einsatz? Welche Aussagen verbinden und welche trennen diese Performances? Nachdem jeder Fall in seiner Besonderheit entschlüsselt worden war, konnten die Konstruktionen durch Vergleiche in ihrer Besonderheit festgehalten werden.

Durch die Auslegung der sozialen Realität und deutendes Verstehen beabsichtigen wir, zu einer Erklärung zu gelangen. Indem wir die Konstruktionen erster Ordnung deutend verstehen und von den beobachteten Personen abstrahierend auf die Modelle der Handelnden übergehen, bewegen wir uns immer mehr in den und zu den idealtypischen Konstruktionen hin. Hierdurch wird auch eine Erklärung der beobachteten Situation und der untersuchten Phänomene möglich. Während der Analyse entfernen wir uns immer mehr von realen Handelnden. Indem wir

⁴⁸ Interpretationssitzungen wurden mit Kollegen an der Pädagogischen Hochschule in Bern (Sozialwissenschaftliche Werkstatt), der Universität Frankfurt (Lehrstuhl Prof. Tilman Allert) und der Universität Konstanz (Forschungsgruppe Wissenssoziologie, Leitung Prof. Hans-Georg Soeffner) durchgeführt.

aber eine idealtypische Erklärung für den Fall finden, können wir auch das dokumentierte Handeln einzelner Akteure im Verhältnis dazu erklären und in seiner Singularität verstehen (Soeffner 1991a: 268). Die notwendigerweise an einem Einzelfall durchgeführte Analyse hat eine idealtypische Konstruktion als Ergebnis (Soeffner 1991a: 267). In meiner Studie habe ich für jedes der drei Fallbeispiele ein zentrales Merkmal formuliert, welches sich an eine der mythischen Aussagen anlehnt, die einzelnen Aspekte des gefeierten Rituals zusammen bringt und die Gemeinschaft in ihrer aktuellen Verfassung charakterisiert.

Dargestellt werden die Ergebnisse der empirischen Erhebung und Auswertung in drei Schritten: Erst schildere ich die strukturellen und historischen Besonderheiten jedes Falls. Anschließend folgt die Darstellung der aktuellen Strukturen der Gemeinde. Zum Schluss werden die drei Feierlichkeiten im Einzelnen dargestellt. Anhand von allen drei Falldarstellungen werden drei spezifische Inhalte ein und desselben Symbols ausgearbeitet. Diese legen drei Varianten des »armenischen Selbstverständnisses« dar, welche sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede deutlich machen, die am Ende im abschließenden Kapitel diskutiert werden.

2. Forschungsgegenstand: Der Vardan-Mythos und das Vardan-Fest im Kontext der armenischen Geschichte

In diesem Kapitel skizziere ich die Geschichte Armeniens sowie des Vardan-Mythos und bette das Vardan-Fest in den historischen Rahmen ein. Die folgende Darstellung der Geschichte Armeniens orientiert sich hauptsächlich an zwei Versionen, die jeweils mit etwas anderen Akzenten das geschichtliche Selbstbild der Armenier repräsentieren. Die zwei Geschichtsschilderungen sind im europäischen Raum unter anderem in deutscher Sprache erschienen. Ihre Verfasser sind der französische Wissenschaftler Jean-Pierre Mahé (Universität Laval) und der italienische Wissenschaftler armenischer Herkunft Boghos Levon Zekian, ein in Istanbul geborener armenischer Katholik, der lange Jahre einen Lehrstuhl für armenische Studien in Venedig innehatte und seit 2014 Titularerzbischof von *Amida degli Armeni* ist. Mit dieser Auswahl sind zwei Perspektiven berücksichtigt, die je nach Thema und Problematik zwar etwas unterschiedliche Einschätzungen geben, aber grundsätzlich eine vergleichbare Zusammenfassung der Geschichte bieten. Razmik Panossians Studie zur Entstehung der Armenier als eine Nation spielt insbesondere für einzelne Fragen eine wichtige Rolle, ebenso wie die Arbeiten von Gerard J. Libaridian. Alle genannten Studien sind zwar außerhalb Armeniens entstanden und nicht in armenischer Sprache veröffentlicht worden, stammen letztlich aber fast alle von Wissenschaftlern armenischer Herkunft in Europa und den USA.

Ich habe anhand dieser Arbeiten die wichtigsten Etappen der armenischen Geschichte herausgearbeitet und die zu Vardan und seiner Geschichte bekannten Informationen in diesen Etappen interpretativ eingebettet. In dieser Hinsicht ist die Arbeit des englischen Wissenschaftlers Robert V. Thomson (University of Oxford) wegweisend. Die in seiner Studie in chronologischer Reihenfolge präsentierten Quellen, Erwähnungen und Auseinandersetzungen mit der Geschichte Vardans und seiner Gefolgschaft habe ich mit den Epochen der Geschichte synchronisiert, mit dem Ziel, den Einfluss der Ereignisse auf Vardans Geschichte nachzuverfolgen. Auch Forschungen zu einzelnen Fragen, insbesondere zur Geschichte des Vardan-Festes, werden in diesem Kapitel mitberücksichtigt.

Die historische Skizze umfasst die Anfänge der historischen Erwähnungen von Armeniern, ihre frühen politischen Institutionen, kulturellen Höhepunkte und historischen Krisen. Sie bleibt allerdings nur eine knappe Zusammenfassung, vor allem ein Versuch, die Vorgeschichte ›des

heutigen Vardan^o zu erzählen und diese systematisch darzustellen. Eine gründlichere Untersuchung wäre in einem anderen Rahmen denkbar, in dem man den Quellen und historischen Fragestellungen mehr Aufmerksamkeit schenken würde. Mein Ziel war es, anhand der Schilderung der geschichtlichen Perspektive und der Forschung zum Vardan-Phänomen die symbolischen Strukturen und symbolischen Formen sichtbar zu machen und die im ersten Kapitel diskutierten Zusammenhänge zwischen Mythos, Symbol und Ritual nachzuzeichnen.

Die Darstellung der Geschichte ist unter anderem eine weitere Schilderung des armenischen Selbstverständnisses: Die Geschichte der armenischen Königreiche und selbständigen Einheiten, genauso wie die Teilungen, Konflikte und Verstreuungen, die religiöse und kulturelle Entwicklung prägen das geschichtliche Selbstverständnis der Armenier und sind ihrerseits prägend für die Symbole, die Armenien darstellen.

2.1 Armenien in der Antike: Ursprünge, vorchristliche Zeiten

Während die hier zentrale Geschichte Vardans und der Avarayr-Schlacht dem 5. Jahrhundert nach Christus zugerechnet werden, reicht der Ursprung der Geschichte Armeniens weit in die vorchristliche Zeit zurück. In der folgenden Darstellung orientiere ich mich maßgeblich am Überblick der Ethnogenese der Armenier von Jean-Pierre Mahé.

Zu Beginn seines Aufsatzes zeichnet Mahé die geografischen Grenzen des historischen Armeniens nach, die (wie das geschichtliche Bild vom alten Armenien überhaupt) bis heute die armenische Selbstwahrnehmung nachhaltig prägen. Demnach bildet das historische Armenien ein bergiges Gebiet von etwa 400.000 km², Gebirgsmassiv und Hochebene zugleich, und umfasst den heutigen Osten Kleinasiens und der Senke des Transkaukasus, angrenzend an den Iran, den Irak, die Türkei, Georgien und Aserbaidschan (Mahé 1995a: 9).

Historiker verorten den Ursprung der Armenier im Königreich Urartu. Dieser Staat hatte vom 10. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. die armenische Hochebene politisch vereinigt und eine Hochkultur entwickelt, die sich auf assyrische Techniken der Bewässerung, der Baukunst und der Verteidigung gründete. Das Königreich wurde von den Nachbarn im Süden »Urartu« genannt, ist aber gleichzeitig unter dem Namen »Biaina« bekannt und wurde durch hurritische Stämme des Bundes von Nairi infolge der erkämpften Unabhängigkeit von den Assyrern im 9. Jahrhundert v. Chr. geschaffen. Die Verbindung zwischen Armenien und Urartu wird kontrovers diskutiert. Nach der Auffassung von Mahé besteht zwischen Armenien und Urartu einerseits eine kontinuierliche Entwicklung, aber

andererseits auch ein Bruch. Es ist ein Bruch unter dem Gesichtspunkt der Sprache: anders als das Armenische, das eine besondere Varietät des Indoeuropäischen bildet und weder zur iranischen Sprachfamilie noch zur anatolischen gehört, ist das Urartäische eng mit dem Hurritischen verwandt. Doch steht diese Diskontinuität im Kontrast mit der dreifachen Kontinuität der Geografie, Archäologie und Ethnologie. Es lässt sich weder mit Sicherheit sagen, wo die armenische Sprache zum ersten Mal gesprochen wurde, bevor sich die Sprachgruppen mit den Urartäern vermischt haben, noch der Umstand erklären, wie es ihnen gelang, das Armenische durchzusetzen. Dieser komplexe Prozess muss langsam und schrittweise erfolgt sein. Das Königreich von Urartu scheint zu Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. unter dem Druck von Nomadenvölkern zerfallen zu sein (Mahé 1995a: 9).

Die danach entstandene ethnisch-politische Volkseinheit, die die griechischen Historiker als »armenioi« bezeichnen, wird das erste Mal in der antiken persischen Form »armeniya« in der dreisprachigen Inschrift von Pehistun erwähnt. Darüber ist man sich heute in der Wissenschaft einig. Darius I. (ca. 520) nennt die Armenier hier im Zuge der von ihm unterworfenen Völker (Mahé 1995a: 10).

2.2 Armeniens frühe Staatsform: Königliche Dynastien

Die frühesten armenischen politischen Institutionen werden auf das 6. Jahrhundert v. Chr. datiert. Die ersten Herrscher Armeniens waren die Jerwandiden oder Erwanduni. Ihnen folgen die Artaschiden, die Arsakiden, die Bagratiden und die kilikisch-armenische Dynastie der Rubeiniden. Da die Geschichte der armenischen Staatlichkeit durch starke Brüche gekennzeichnet ist und lange Abschnitte der armenischen Geschichte ohne Staatsform verlaufen sind, haben diese frühen Verfassungsformen eine große Bedeutung für die politische Symbolik Armeniens. Die Wahrzeichen der genannten Dynastien bilden das offizielle Staatwappen des heutigen Armeniens.

Für die erste armenische Dynastie gibt es mehrere Bezeichnungen: die Erwanduni, abgeleitet vom Namen Erwand (Eruand), in der griechischen Geschichtsschreibung bekannt als Orontes oder Aroandes. Die Herrschaft dieser Dynastie war nur von kurzer Dauer. Sie wurde durch Darius I. gestürzt, der ihr Land in sein Verwaltungssystem aufnahm und aufteilte (unter der XIII. und XVIII. Satrapie). So erscheinen unter den 23 von Darius beherrschten Völkern neben den Medern und den Ssurn auch die Armenier in Persepolis (Zekiyan 1986: 48). Zur kulturellen Entwicklung dieser Zeit betont Mahé, dass die orontidische Dynastie den alten iranischen Elementen der armenischen Kultur eine neue

hellenistische Dimension hinzugefügt habe. Von nun an stand Armenien sowohl unter hellenistischen und als auch unter persischen Einflüssen. Das hat sich in unterschiedlichen Bereichen gezeigt. Die Namen der Götter des Olymp standen in Verbindung zu denen der alten mazdaischen Gottheiten: Aramasd mit Zeus, Mihr mit Hephaistos, Tir mit Apollon, Anahit mit Artemis, Nane mit Athene, Vahagn mit Herakles. Der Einfluss wirkte sich auch auf die Architektur aus. Städte hellenistischen Typs wurden erbaut, die oft den Namen des gründenden Herrschers trugen, so die neue königliche Residenz von Erwandaschat oder die ländliche Ortschaft Erwandakert und vieles andere (Mahé 1995a: 11).

Die Hellenisierung wurde noch ausgeprägter unter der Dynastie der Artaxiden. Artaxias (Artasches, 188–161 v. Chr.) – der Gründer der Dynastie – erbaute zwischen sieben Hügeln auf dem linken Ufer des Araxes die Stadt Artaxiata (Artaschat), deren hellenistische Architektur gegenwärtig erforscht wird (Mahé 1995a: 11). Zekian schreibt, dass den geschichtlichen Quellen nach Armenisch zur Landessprache wurde. Er be ruft sich dabei auf Strabon (XI, XIV, 15) und sieht dies als Beweis dafür, dass bereits seit langer Zeit eine ethnische Einheit in dieser Gegend vorherrschte. Es wäre sonst undenkbar, dass sich im Verlaufe weniger Jahrzehnte die armenische Sprache hätte durchsetzen können; andere Sprachen wie Persisch oder Griechisch hatten sich während einer viel länger dauernden Herrschaft nicht behaupten können (Zekian 1986: 49).

Der bedeutendste der Artaxiden-Herrschter war Tigran II., der Große (95–55), Zeitgenosse von Cicero und Pompeius, der ein riesiges Reich eroberte, das sich vom Kaukasus bis nach Palästina und von Kappadokien bis nach Atropatene erstreckte. Nachdem Tigran 66 v. Chr. von Pompeius besiegt worden war, durfte er das gesamte Gebiet Armeniens behalten und schloss mit Rom einen Bündnisvertrag, der bis zu den arabischen Invasionen fortbestehen sollte (Mahé 1995a: 11). Die wichtigsten kulturellen Ereignisse trugen sich in der Zeit der Arschakiden (Arschakuni) zu: Zum einen wurde der christliche Glaube für verbindlich erklärt, und zum anderen wurde das armenische Alphabet geschaffen und zur Amtssprache gemacht (Mahé 1995a: 12).

In den folgenden Jahrzehnten entwickelte sich Armenien zu einem Gebiet, das sowohl für die Römer als auch für die Parther vor allem von wirtschaftlichem Interesse war; diese Konstellation fand in Armenien innenpolitische Unterstützung der Parteien, die den Römern und Parthern freundlich gesinnt waren. Eine neue politische Ordnung entstand durch einen römischen Feldzug, der mit dem Vertrag von Rhandaia im Jahre 63 n. Chr. seinen Abschluss fand: In Zukunft sollte Armenien einen König haben, der von den Parthern gestellt wurde, aber von den Römern anerkannt und gekrönt werden musste. Damit begann in Armenien die Herrschaft der Arschakiden, der Nachfolger einer Nebenlinie der auch in Persien herrschenden Dynastie (Zekian 1986: 50).

2.3 Christianisierung Armeniens und Vardanen-Krieg

Die politischen Konstellationen änderten sich im Jahre 224 n. Chr. abrupt mit dem Aufstieg der Sassaniden in Persien (Zekian 1986: 51). Die Sassaniden wurden zu Gegnern der armenischen Arschakiden, vor allem in religiösen Fragen. Das Heidentum Armeniens war in dieser Epoche zunehmend synkretistisch und hellenisiert worden, die Sassaniden hingegen wollten den zarathustrischen Kult durchsetzen (Mahé 1995a: 12).

Unter diesen Umständen trat König Trdat III. (298–330) von Armenien zu Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. zum Christentum über. Seit längerer Zeit bereits gab es Christen im Süden des Landes, wo der Überlieferung zufolge der Heilige Thaddeus, nach der christlichen Überlieferung einer der Jünger Jesu, das Evangelium gelehrt hatte. Den Legenden nach, die, wie Mahé schreibt, später entstanden sind, gesellt sich der Apostel Bartholomäus zu ihnen. Währenddessen wurde der arschakidische König samt seinem Hof durch den Heiligen Gregor den Erleuchter (*Grigor Lusavoritsch*) zum Christentum bekehrt. Diese zentrale Missionars-Figur der armenischen Christianisierung ist von vielen Legenden umwoben. Er war vermutlich parthisch-armenischer Herkunft und in Kappadokien ausgebildet worden. Armenien wurde somit zum ersten christlichen Reich der Welt (Mahé 1995a: 12). Bis heute wird die so frühe Annahme des Christentums als das wichtigste Ereignis der armenischen Kulturgeschichte angesehen. Sie prägt bis heute das politische Selbstverständnis und die politische Semantik Armeniens.¹ Dabei wird das in Armenien gefeierte Datum der Übernahme des Christentums im Jahr 301 von den Wissenschaftlern unterschiedlicher kultureller und nationaler Prägung kontrovers diskutiert: Zekian nennt 314 als das Jahr der Christianisierung. Mahé nennt überhaupt kein Jahr, sondern diskutiert lediglich den größeren zeitlichen Rahmen, in dem die Annahme des Christentums erfolgt sein könnte. Beim Konzil von Nicäa im Jahr 325, so lesen wir bei Mahé, wurden die Armenier von dem Sohn und Nachfolger des Heiligen Gregor, dem ersten Katholikos Armeniens namens Aristakes, vertreten. Nach Mahé nahmen die Armenier auch die Beschlüsse der ökumenischen Konzile von Konstantinopel im Jahre 380 und Ephesus im Jahre 431 an (Mahé 1995a: 12).

Die verschiedenen militärischen Konflikte zwischen dem Oströmischen Reich und den Sassaniden führten unvermeidlich zur Teilung Armeniens im Jahre 387. Der westliche Teil wurde, wie Zekian in seiner Schilderung betont, von der byzantinischen Herrschaft kulturell und religiös unter Druck gesetzt, der dem der Sassaniden nicht nachstand. Das führte zu Gräzisierung eines nicht unerheblichen Teils der armenischen

¹ Die Kontinuität der Religion wird mit derjenigen der politischen Form gleichgesetzt, hierzu eine Diskussion in (Yeghiazaryan 2013a).

Bevölkerung. Die östlichen Regionen hingegen, die unter persischer Kontrolle geblieben waren, konnten ihre ethnisch-kulturelle Identität bewahren. In diesem Zusammenhang war die Entwicklung des armenischen Alphabets durch den Mönch Mesrop Maschtoz im Jahre 405 von großer Bedeutung, was auch für die westlichen, von Byzanz beherrschten Regionen gilt. Mesrop Maschtoz wird als Heiliger der armenischen Kirche verehrt (Zekian 1986: 51).

Mesrop Maschtoz übersetzte zunächst die gesamte Bibel ins Armenische. Ferner übersetzte man auch die Werke der Kirchenväter, der Verteidiger der Konzile und des Glaubens sowie die im Christlichen damals maßgebliche Liturgie von Jerusalem. Diese Übersetzungen markieren zugleich den Anfang der armenischen Literatur und das 5. Jahrhundert wird bis heute als ihr »Goldenes Zeitalter« bezeichnet. Schon seit dem zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts gaben die Schüler von Maschtoz eigene Werke heraus. Mahé benennt die wichtigsten und charakterisiert ihre Entwicklung wie folgt: Nach dem großen theologischen Traktat des Yeznik von Kolb *Wider die Sekten* über die Transzendenz Gottes, entstanden Chroniken wie *Das Leben des Maschtoz* von Koriun, auf die wiederum die erste Version des *Lebens des Heiligen Gregor* folgte, das am Anfang der Geschichte von Agathangelos über die Bekehrung Armeniens stand. Zu ergänzen sind das *Buzandaran* (ein Auszug aus den epischen Überlieferungen über die christlichen Arschakiden-Könige), die Werke von Ghazar Parpezi und Yeghische Vardapet über die Verfolgungen durch die mazdaischen Perser und die Geschichte der Armenier von Movses Khorenazi, die von der Arche Noah bis zum Tod des Heiligen Maschtoz reicht (Mahé 1995a: 12). In letzterer findet sich unter anderem die Geschichte des armenischen Gründungsvaters Hayk, dessen Namen sich die Selbstbezeichnung der Armenier als *haj* und das eigene Land als *Hayastan* verdankt.

In diesen Kontext von armenischer Zweiteilung und »Goldenem Zeitalter« der armenischen Kultur fallen auch die für diese Arbeit zentralen Begebenheiten des 5. Jahrhunderts. Sie beginnen mit dem Zwang der Armenier zu religiöser Konversion durch den persischen König und finden ihren Höhepunkt in der Schlacht am Avarayr-Feld, in der Vardan gefallen ist. Die zentralen Elemente der Geschichte lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Im Jahre 450 beschloss König Jesgerd (Haskert), dass alle seine Untertanen die Religion Zarathustras annehmen müssten. Dieser Erlass provozierte armenischen Widerstand. Unter der Führung des Fürsten Vardan Mamikonyan kam es zu einem Aufstand gegen die persische Herrschaft, den diese mit Kampfelefanten und einer überlegenen Zahl schwer bewaffneter Truppen beantwortete. Vardan und seine Gefolgschaft erlitt eine blutige Niederlage an der Ebene Avarayr. Die große Schlacht fand am 26. Mai 451 statt und dauerte nur einen Tag. Auf diesen Tag folgten

aber viele Jahre harter Kleinkriege und zähen passiven Widerstandes, die sich durch die gesamte zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts hinzogen. 30 Jahre später gab der persische König Vagharsch schließlich nach (Zekiyan 1986: 51). Im Jahre 484 wurde ein Friedensvertrag in der Ortschaft Nvarsak abgeschlossen. Dies gewährte den Armeniern mehr Autonomie und religiöse Freiheit (Panossian 2006: 48). Alle in der Schlacht gefallenen Gefährten Vardans wurden von der armenischen Kirche heiliggesprochen und werden noch heute unter dem Namen »Die heiligen Vardanen« gefeiert (Mahé 1995a: 12). Die Schlacht am Avarayr und die Haltung Vardans und seiner Gefolgschaft sind als ›moralischer Sieg‹ in die Geschichte eingegangen. Auf den folgenden Seiten werden sowohl Fragen zur Entstehung und Rezeption der mythischen Geschichte Vardans gestellt als auch die Hintergründe des Festes zu Ehren Vardans und seiner Gefolgschaft erläutert.

2.3.1 *Yeghische Vardapet und Ghazar Parpezi:* Zwei Berichte über den Vardan-Krieg aus der frühchristlichen Zeit

Die Schlacht am Avarayr und die Geschichte von Vardan werden, wie erwähnt, zeitlich im fünften Jahrhundert verortet, wie auch die Texte, die uns von diesen Ereignissen berichten. Sie gehören zu den ersten in armenischer Sprache verfassten Schriften und damit zu den ersten Quellen der armenischen Geschichtsschreibung überhaupt.² Deshalb kommt den Texten eine herausragende Bedeutung und den Autoren ein besonderer Einfluss auf die spätere Darstellung und Rezeption der historischen Ereignisse zu. Die Inhalte, die im Mythos behandelt werden, gehen auf zwei historische Schriftstücke zurück, die über Zeit, Umstände und Einzelheiten der Auseinandersetzung zwischen Armeniern und Persern im fünften Jahrhundert berichten: *Vardan und der Armenische Krieg* (*Vasn Vardananz u hajoc paterazmi*) von Yeghische Vardapet³ und *Geschichte Armeniens* (*Hajoc patmutjun tugh Vahan Mamikonyani*) von Ghazar Parpezi.⁴ Von persischen oder anderssprachigen Quellen wird nicht berichtet (Thomson 1982: 3).

Einer der Autoren, Yeghische, schrieb aus einer »Augenzeugenperspektive« und bestimmt als angebliche Zeitzeugenquelle bis heute die

- 2 Eine Zusammenfassung zu ersten Texten in armenischer Sprache findet sich in der Einleitung zu einigen deutschen Übersetzungen bei Simon Weber mit einer Skizze zur frühen Historiographie (siehe dazu (Weber, S. 1927a: XVIIIff.)).
- 3 »Vardapet« ist die armenische Bezeichnung einer kirchlichen Position, die dem lateinischen Magister entspricht.
- 4 Parp ist die Ortschaft, aus der Ghazar stammt. In manchen Quellen wird der Name als »Lazar von Parp« übersetzt.

armenische Rezeption der historischen Ereignisse. Es wird angenommen, dass die erste Schilderung von Yeghische stammt und die von Ghazar sich an diese anschließt. Wann genau Yeghische gelebt und gewirkt haben soll, wird in der Wissenschaft allerdings kontrovers diskutiert. Manche Autoren vertreten die Auffassung, dass er die Erzählperspektive des Augenzeugs zwar eingenommen habe, bei den Ereignissen aber nicht habe anwesend sein können. Ihnen zufolge ist der Text von Ghazar die ursprüngliche Quelle, derer sich Yeghische später bedient haben soll.⁵ Trotz der Meinungsunterschiede bezüglich der Reihenfolge und der Relevanz der ersten Quellen für die Rekonstruktion der historischen Ereignisse, lässt sich durchgehend die Annahme erkennen, dass der Text von Yeghische größeren Einfluss auf die spätere Beschäftigung mit der Thematik und vor allem auf die (Re-)Konstruktion der Ereignisse hatte.⁶ Im Rahmen dieser Studie, die sich mit den mythischen Aspekten der Geschichte auseinandersetzt, wird jedes dieser Werke in seiner Rolle für die Entstehung des Mythos betrachtet. Denn für den Mythos sind die Fragen der chronologischen Reihenfolge weniger wichtig. Die Tatsache, dass es sich um zwei Schriften handelt, ist hingegen sehr bedeutsam für den Mythos, da jede dieser Schriften ihren Einfluss auf die Mythologisierung hat und eine noch näher zu bestimmende Funktion erfüllt. Sowohl die Erkenntnisse über diese beiden Personen wie auch über ihre Texte fallen sehr unterschiedlich aus.

Über das Leben von Yeghische Vardapet ist wenig bekannt. Die einzige Quelle ist eine alte Redensammlung, in der ein Text ohne Angabe der Autorschaft über das Leben Yeghisches berichtet. Der Überlieferung nach soll Yeghische zwischen 410 und 415 geboren worden sein und zu den jüngeren Schülern von Sahak Partev und Mesrop Maschtoz gehört haben. Er soll nach seiner Ausbildung bei Vardan Mamikonyan gedient und als Sekretär gearbeitet haben und wird als einer der Kämpfer auf dem Avarayr-Feld vorgestellt. Nach der Schlacht soll er sich vom weltlichen Leben zurückgezogen haben und Geistlicher geworden sein. Der Quelle zufolge bekam er den Titel Magister verliehen und verfasste nach Anordnung Davit Mamikonyans seine berühmte Geschichte sowie einige weitere religiöse Schriften (Kommentare).⁷ Yeghische starb zwischen 470 und 475 (Nalbandian 1987: 210).

- 5 In der philologischen Diskussion wurde der Frage des Verhältnisses der beiden Quellen und der Autoren breit diskutiert. Eine kurze Zusammenfassung bei Srbuhi Hairapetian (Hairapetian 1988: 179f.).
- 6 Er wurde öfter in den mittelalterlichen Quellen zitiert (Thomson 1982: 45), in den späteren literarischen Bearbeitungen des Themas und in populären Darstellungen häufiger als eine zentrale Figur gesehen.
- 7 Für eine englische Übersetzung der Werke Yeghisches, die mit den Ereignissen um Vardan nicht verbunden sind, siehe (Egisê 2000) mit Einführung und Notizen von Thomson (Thomson 2000a). Eine deutsche Übersetzung einer

Im Unterschied zu Yeghische und vielen anderen Persönlichkeiten jener Zeit sind aus dem Leben Ghazar Parpezis viele Einzelheiten bekannt. Bei der Hauptquelle zu seiner Biografie handelt es sich um sein Schreiben an Vahan Mamikonyan,⁸ in welchem er über sich selbst Auskunft gibt. Es bestehen demnach keine Zweifel, dass er im 5. Jahrhundert gelebt hat und ebenfalls im Dienste von Mamikonyan (Vahan) stand. Man nimmt an, dass er ca. 443 geboren wurde und seine erste Ausbildung als Kleriker in Armenien erhalten hatte. Später reiste er nach Byzanz, um seine Ausbildung zu vertiefen (Jusbashian 1983: 179). Hier lernte er Griechisch, beschäftigte sich mit theologischen Schriften und gewann Einblicke in die philosophischen, ethischen, ästhetischen und ökonomischen Ideen seiner Zeit. Die griechischen Sprachkenntnisse ermöglichten Ghazar sowohl die Lektüre christlicher Literatur als auch die Auseinandersetzung mit den Traditionen der vorchristlichen Welt, der Antike. Viele Autoren betonen, dass Ghazar Parpezi einer der ersten Autoren gewesen sei, der die neuen armenischen Worte auf Basis des Griechischen bildete, dadurch die armenische Sprache bereicherte und die Übersetzung vieler Begriffe leistete. Nach seinem Aufenthalt in Byzanz kehrte Ghazar zurück nach Armenien und nahm an den kriegerischen Auseinandersetzungen gegen die sassanidische Herrschaft 482–484 teil. In den Jahren danach lebte Ghazar als Geistlicher und bekam den Auftrag, die Geschichte Armeniens zu schreiben (Jusbashian 1983: 181). Darin beschreibt er die Schicksale des Landes von 388 bis 485. Sein Werk umfasst den großen Zeitraum der kirchlichen Reorganisation bis zur Zeit der Freiheitskriege gegen Persien. Die (Parallel)-Darstellung Yeghisches entspricht einem Ausschnitt der von Ghazar behandelten Epoche. Dem Geschichtswerk von Ghazar ist sein Brief an Vahan beigelegt, das zweite wertvolle, von Ghazar hinterlassene Werk (Weber, S. 1927a: XX). Dabei handelt es sich um ein Dokument zur Zeitgeschichte der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, das viele Einblicke in das Leben der Gelehrten und Kleriker der Zeit gibt.

Sowohl Yeghische als auch Ghazar waren gelehrte Kleriker, die die ersten Texte in der neuen armenischen Sprache verfassten. Es handelt sich hierbei um die ersten armenischen Texte zum Christentum und zur Geschichte Armeniens. Beide Chronisten⁹ sollen im Dienste der Mamikonyan-Familie gestanden haben und beiden wird ein biografischer Bezug zu den historischen Ereignissen zugeschrieben. Yeghische soll

weiteren Schrift von Yeghische (bzw. einer, die ihm zugeschrieben wird), mit einer Einleitung siehe (Weber, S. 1927b: 273).

- 8 Vahan Mamikonyan war Vardans Neffe und führte nach dessen Tod die Widerstandskämpfer an.
- 9 Im Armenischen steht das Wort *patmich*, das als »Historiograf«, »Erzähler« oder »Chronist« übersetzt werden kann (zu dem armenischen Begriff siehe <https://bararanonline.com>, Zugriff: 20.07.2017).

Augenzeuge des Krieges gewesen sein; Ghazar soll zu dieser Zeit gelebt haben und in seiner Kindheit von der Stimmung des Widerstandes (gegen die Zwangskonvertierung und die Ablehnung des Christentums) beeinflusst worden sein (Jusbashian 1983: 180).

In Bezug auf die Schilderungen der Ereignisse zeichnen sich die erwähnten Werke sowohl durch Gemeinsamkeiten als auch durch Unterschiede aus. Letztere bestehen etwa in der Gewichtung der jeweiligen Ereignisse. Eine genaue Analyse der beiden Texte findet sich in der Einführung zu der englischen Übersetzung von Yeghisches Werk von Robert W. Thomson (Thomson 1982: 3). Im Folgenden fasse ich Thomsons zentrale Punkte zusammen.

2.3.2 *Die Berichte im Vergleich: Ein Spannungsraum wird eröffnet*

In diesem Abschnitt werden einige dieser Unterschiede vergleichend dargestellt. Über die Darlegung der Diskrepanz der beiden Schilderungen wird der Deutungsraum nachgezeichnet, innerhalb dessen sich die mythischen Inhalte bildeten. Indem die Unterschiede dieser beiden Texte diskutiert werden, wird die jeweils unterschiedliche Rolle der beiden Texte und Autoren für den Mythos sichtbar.

Der Vardan-Mythos ist einerseits eine historische Schilderung – sie bezieht sich auf ein historisch festgehaltenes Ereignis mit Datum, Ortsbezeichnung und verleiht Einblicke in die Geschehnisse des 5. Jahrhunderts. Andererseits besitzt sie einen Allgemeinheitsgrad, ein Abstraktionsniveau, das die erzählte Geschichte auf viele Situationen übertragbar macht. Diese Plastizität wurde vor allem durch die Kombination und die Art dieser zwei Schriften geleistet. Yeghische setzt Akzente, die eine eindeutigere und einfache Wahrnehmung ermöglichen. Er arbeitet mit klaren Unterscheidungen wie zwischen Gut und Böse, Positivem und Negativem sowie mit bewegenden poetischen Bildern. In seiner Schilderung gibt Ghazar dieselben moralischen Bewertungen ab wie Yeghische. Er verurteilt Vardans Gegenspieler Vasak und betont die positiven Züge an Vardan, stellt aber auch komplexere Überlegungen an. Die Kombination dieser beiden Erzählweisen gibt der Geschichte ihre spätere Wirkungskraft. Da grundsätzlich keine anderen Texte über die Geschehnisse vorhanden sind, werden diese zwei Quellen als wechselseitige Referenz und Beglaubigung des Wahrheitsgehaltes betrachtet.

In beiden armenischen Quellen wird der Aufstand gegen die sassanidische Herrschaft in den Jahren 450/1 und anschließend das Schicksal der armenischen Gefangenen im Iran beschrieben. Vergleichen wir die zwei Erzähllinien, sind wir als erstes mit der unterschiedlichen Darstellung des Grundes der Rebellion konfrontiert. Der ursprüngliche Anlass für die Rebellion wird in beiden Werken auf verschiedene Weise

beschrieben. Yeghische sieht in dem »bössartigen« Plan König Haskerts, die Armenier zu unterdrücken, den wesentlichen Grund für die Rebellion. Haskert wurde dazu von seinen »bösen« intriganten Beratern angestiftet, die im Christentum eine potenzielle Bedrohung, einen potenziellen Feind sahen. Für Ghazar/Lazar hingegen hatte das Problem seinen Ursprung in Armenien, in Form eines persönlichen Streits zwischen den Fürsten von Sjunik (Vasak), dem Marspan (Gouverneur) von Armenien und seinem Schwiegersohn Varasvaghan (Varazvalan). Aufgrund einer nicht spezifizierten Beleidigung seiner Tochter wies Vasak den letzteren aus Armenien aus. Varazvalans Handeln ist, diesem Verständnis folgend, als Racheakt gegen Armenien zu verstehen. Er schwor dem Christentum ab und bewegte gemeinsam mit dem persischen Hazarapet (Vesier) Haskert dazu, Druck auf die Armenier auszuüben. Im Unterschied zu Ghazar betrachtet Yeghische das Ultimatum Haskerts also nicht als eine unerwartete, spontane Entscheidung (Thomson 1982: 3).

Die Beschreibung des Anlasses ist der substanzielste Unterschied zwischen diesen zwei Schilderungen der gleichen Geschichte. Ghazar identifiziert einen spezifisch persönlichen Groll als Auslöser für eine potenziell explosive Situation. Er zeigt dabei mehr Verständnis für die schwierige Position, in der Vasak als Gouverneur von Armenien sich gegenüber dem Schah befand, besonders seitdem seine Söhne in Gefangenschaft waren. Dabei beschreibt auch Ghazar die Figur Vasak als Verräter. Beide Autoren benutzen Vasak tatsächlich als Folie für den Patriotismus Vardans (Thomson 1982: 27). Die Übereinstimmung in dieser Frage wird auch als bestimmd für die späteren (aktuellen) Darstellungen der Geschichte gesehen; die Unterschiede hingegen, wie die Ausführung des Anlasses, werden dabei nicht beachtet. Die weiteren Unterschiede zwischen den zwei Quellen liegen vor allem in der Länge und in den Details der Schilderung einiger Elemente. Bei beiden Autoren kommt das finale Ultimatum Haskerts in Form eines Briefs oder eines Erlasses. Aber in der Beschreibung des Autors und der Form des Schreibens unterscheiden sich Ghazar und Yeghische. Die Grundintention beider Schreiben ist die Konvertierung der Armenier zum Masdaismus. Bei Yeghische ist der Brief jedoch dreimal so lang wie bei Ghazar und beinhaltet zusätzlich diverse sarkastische Bemerkungen über das Christentum, die den persischen Glauben charakterisieren, wie etwa den Mythos von Zrvan (Thomson 1982: 4).

Die Antwort auf das Schreiben bringt Ghazar kurz und knapp auf den Punkt: Die persische Religion sei irrig und lächerlich. Die Armenier würden keine Elemente und mehrere Götter anbeten, sondern nur einen wahren Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen habe. Bei Yeghische hingegen nimmt das Antwortschreiben zwölf Seiten ein. Er beginnt mit einer kurzen Abhandlung über die Natur Gottes, fährt fort mit der Diskussion der materiellen Welt und den vier Elementen, dem freien Willen und der Natur des Bösen, stellt weiterhin die durchdachte göttliche

und menschliche Natur Christi heraus und schließt mit der trotzigen Äußerung, die Armenier würden eher sterben, als Jesus Christus aufzugeben. Allerdings enthält Yeghisches Replik – abgesehen von Glaubensfragen – in jeder anderen Hinsicht Loyalitätsbekundungen gegenüber dem Schah (Thomson 1982: 5).

Als Reaktion rief der persische Schah die führenden Adligen zu sich. Diese versuchten ihn davon zu überzeugen, dass sie ihm gegenüber bis auf Religionsfragen die Treue halten würden. Die armenischen Fürsten mussten jedoch einsehen, dass ihre einzige Überlebensmöglichkeit im Betrug lag: Sie mussten vorgeblich zum Masaismus konvertieren und die Forderungen Haskerts akzeptieren. (Hier folgen zwar beide Autoren der gleichen Grundlinie, Yeghisches Variante ist jedoch elaborierter.)

Ghazar und Yeghische bewerten das Handeln Vardans und Vasaks in ähnlicher Weise. Indem sie die Haltung Vasaks verurteilen, betonen sie die Vorbildhaftigkeit Vardans. Dieser Standpunkt markiert den Kern des Mythos. In zahlreichen Details unterscheiden sich die Autoren jedoch, beispielsweise in der Art und Weise, wie sie Vardans Haltung darstellen. Bei der Entscheidung für die Konvertierung geht Ghazar im Gegensatz zu Yeghische zum Beispiel sehr umfangreich auf den Widerwillen Vardan Mamikonyans ein, den Forderungen Folge zu leisten.

In einer weiteren Episode beschreibt Ghazar die Zweifel Vardans. Als die armenischen Fürsten, die hinsichtlich der Festigkeit ihres Glaubens Schwäche gezeigt hatten, in ihre Heimat zurückkehrten, wurden sie dort vom Volk mit Geringschätzung empfangen. In Ghazars Schilderung wird an dieser Stelle von Vardans Bedenken berichtet. Der unfreundliche Empfang und der Eifer der Magier (zoroastrische Priester, »Weise des Morgenlandes«), in Armenien den Feuerkult zu propagieren, brachten Vardan auf den Gedanken, ins Exil zu gehen: lieber im Exil als Christ zu leben, anstatt unter persischer Herrschaft abtrünnig zu werden. Vardans Skrupel finden bei Yeghische hingegen keinen Platz.

Im weiteren Verlauf werden die Empörung über die Haltung der Adligen und der Widerstand gegen ihre Entscheidung geschildert. Über die schwache Haltung der Adligen waren die Geistlichen empört und begannen, gemeinsam mit dem einfachen Volk, sich gewaltsam den Magiern zu widersetzen. Ghazar zufolge wurde Vardan von den armenischen Adligen überredet, zurückzukommen und den Aufstand anzuführen. Yeghische hingegen erwähnt Vardans Abwesenheit nicht.

Aus beiden Quellen geht hervor, dass Vasak ein »Verräter« gewesen ist. Yeghische betont, dass Vasak die persische Religion aufrichtig angenommen habe. Ghazar jedoch lässt nicht außer Acht, dass der Sohn Vasaks eine persische Geisel gewesen sei und dies einen Einfluss auf Vasaks Entscheidung für die persische Religion gehabt habe. In der Grundhaltung werden die Protagonisten in den beiden Quellen ähnlich, im Detail aber unterschiedlich geschildert (Thomson 1982: 6).

Die armenischen Fürsten leisteten einen gemeinsamen Eid, und der daraus hervorgegangene Vertrag (*ukht*)¹⁰ spielt in beiden Schilderungen eine große Rolle. Interessant ist, dass sich in diesem Punkt beide Autoren einig sind. Denn im Konzept des Eides verdichten sich die wichtigsten Elemente des Mythos. Laut Yeghische wurden die Perser in Armenien attackiert und die Feuerverehrungsstätte zerstört. Ghazars Schilderung dieses Geschehens fällt kürzer aus. Beide Autoren berichten von den Hilfesuchen seitens der Armenier an die griechischen Herrscher, die diesen aber nicht nachkamen. Yeghische geht auch an dieser Stelle detailliert auf die Geschichte der Ablehnung ein und fügt zahlreiche Details hinzu. Interessant ist diese Stelle aufgrund ihrer Perspektive auf die Außenwelt. In den byzantinischen Quellen findet diese Anfrage keine Erwähnung (Thomson 1982: 6). Vielmehr wird eine Position der Abgrenzung und des Auf-sich-selbst-Gestellt-Seins vermittelt. Der Grund, warum die Bitte um Unterstützung keine Erwähnung in den byzantinischen Quellen findet, kann unterschiedlich interpretiert werden, doch wird dadurch dieser Eindruck des Auf-sich-selbst-Gestellt-Seins verstärkt, den beide Autoren ähnlich festhalten.

Bevor es zur Beschreibung der großen Schlacht kommt, werden Vardans militärische Verdienste geschildert: Er führte die Armenier zum zweiten großen militärischen Erfolg in Albanien. Das ist eine der wenigen Episoden, die Ghazar im Detail beschreibt, wodurch er den Heldenmut Vardans auf besondere Art hervorhebt. Nach diesen Siegen schlossen die Armenier eine Allianz mit den Hunnen. Die Feldzüge des Jahres 450 endeten mit der Nachricht über Vasaks Verrat und den Plünderungen der Feuerverehrungsstätten. Im Winter kehrten die Armenier in ihre Heimat zurück. Beide Texte stellen die entscheidende Feldschlacht ein wenig unterschiedlich dar. Sie beginnen jeweils mit der Darstellung des Frühlingsanbruchs und den Vorbereitungen und beschreiben anschließend die Schlacht selbst. Mit der Schilderung der Feldschlacht aber ist keines der Werke zu Ende. Die Quellen berichten auch noch über die nachfolgenden Ereignisse (Thomson 1982: 7).

Der Frühlingsanfang 451 wird in den zentralen Quellen unterschiedlich dargestellt: Während Ghazar mit seiner Schilderung der Ereignisse unmittelbar bei dem persischen Angriff auf Armenien ansetzt und anschließend zu der entscheidenden Schlacht von Avarayr übergeht, ist Yeghisches Schilderung viel ausführlicher: Er beschreibt zuerst, wie die armenischen Bischöfe an ihre »Brüder« in Konstantinopel schrieben mit der Bitte, für sie zu beten. Dann fächert er die aus armenischer Sicht dubiose Politik Haskerts nach den armenischen Erfolgen in Albanien auf. Er geht dabei auf dessen vorgebliche Güte gegenüber den Christen und

¹⁰ Eine Diskussion zum Konzept Eid und Vertrag (*ukht*) bei Thomson (Thomson 1982: 10f.) und bei Tololyan (Tölölyan 1993).

seinen als betrügerisch geschilderten Gnadenerlass ein. Die lange und detaillierte Beschreibung lässt gewisse Strukturen erkennen, verteilt und betont die positiven und negativen Aspekte, bestätigt und untermauert diese. Anschließend geht Yeghische auf die Einzelheiten von Vasaks als verräterisch qualifiziertem Verhalten ein, etwa wie dieser durch ›falsche‹ Priester und durch seine Rolle als Informant für Persien die Zerstörung Armeniens betrieb (Thomson 1982: 7).

Die Vorbereitungen für die Auseinandersetzung auf der Avarayr-Ebene beschreiben Ghazar und Yeghische ebenfalls unterschiedlich. Ghazar zufolge trafen die Armenier dort auf die unvorbereiteten Perser, zögerten jedoch mit dem Angriff, da sie anstelle eines Sieges den Märtyrertod anstrebten. (Den Enthusiasmus für das Martyrium betont auch Yeghische mehrmals. Dieser Punkt ist für beide Schilderungen grundlegend.) Nach Ghazar hielten der Priester Levond (Ghevond) und General Vardan an diesem Abend ihre Reden an die Armee. Dabei erinnerten sie an das glorreiche Schicksal der frühen christlichen Märtyrer einschließlich Gregors, des Erleuchters, und begeisterten die Kämpfer dafür, deren Erbe anzutreten. Die beiden Reden werden bei Ghazar jeweils in einem Abschnitt zusammengefasst. Yeghische hingegen legt großen Wert auf die Inhalte dieser Reden. Vardan redete ihm zufolge als erster bei der Truppenversammlung, lange vor dem Eintreffen der Perser. Das Thema des himmlischen Heldenmutes aufgreifend, forderte Vardan in seiner Rede die Truppen im Namen ihrer Vorfahren und der göttlich verliehenen Religion zu einem heiligen Tod auf.¹¹ Im Anschluss an Vardan sprach Ghevond (Levond) einen Tag vor der Schlacht zu den Truppen. Yeghische widmet dieser Motivationsrede acht Seiten. Bemerkenswert hierbei ist, dass in dieser Rede keine christlichen Parallelen vorkommen und die Betonung auf den altisraelischen kämpferischen Helden liegt. Yeghische führt außerdem noch eine dritte Rede an: die eines persischen Generals, der seine Soldaten vor dem Desertieren warnt. Wie in vielen zuvor erwähnten Passagen liefert Yeghische auch hier eine längere und metaphernreiche Version (Thomson 1982: 7). An dieser Stelle hat die Erweiterung unter anderem noch eine wichtige Rolle für die Entstehung des Mythos, nämlich die Betonung und Ausarbeitung der Reden des armenischen Anführers, in ihrer ganzen Breite, die, so wie Yeghische sie darstellt, ein zentrales Element des Mythos bilden und bis heute in sehr unterschiedlichen Kontexten aufgerufen werden. Diese Reden bieten viel Material, Konzepte, Redewendungen, Ansprachen für Aufführungen und sind wirksame Kommunikationsmuster, denn sie teilen das Wort des Helden mit.

Über die schicksalhafte Schlacht selbst macht Ghazar keine detaillierten Angaben, Yeghische ist dagegen ziemlich ausführlich. Er widmet

¹¹ Der Märtyrertod ist ein zentrales Thema im Buch der Makkabäer, aus dem Vardan laut Yeghische der Armee vorgelesen hatte.

der Beschreibung der Schlacht etwa eine Seite seines Werkes. Die blutige Auseinandersetzung kostet den Anführer und viele Kämpfer ihr Leben (Thomson 1982: 8).

Die Figur Vardan ist zwar sehr wichtig bei der Schlacht, ist jedoch aus der Perspektive des Gesamttextes nicht von zwangsläufig zentraler Bedeutung, viel wichtiger erscheint die Figur des geistigen Anführers Ghevond, der im Laufe der gesamten Geschichte agiert. Dennoch wird auch der letzte Teil der Geschichte, in der Vardan keine Rolle mehr spielt, später aus der Perspektive der Schlacht gesehen und als Beweis ihrer Bedeutung im Kontext des weitergeführten Widerstandes verstanden.

Beide Autoren berichten über den schweren verlustvollen Ausgang, unterscheiden sich aber in der Beschreibung der Folgen, die im Rahmen dieser Einführung nur ausschnittsweise dargestellt werden sollen. Ich möchte hier die Passage über die Frauen darstellen: Es ist eine Beschreibung der Tugenden (*virtue*) der armenischen Frauen, mit der Yeghische seine Schilderung beendet. Hierbei handelt es sich insbesondere um die Tugenden der Ehefrauen der Gefangenen und der Witwen der Gefallenen, die so viele Jahre zu Hause blieben und auf ihre Ehemänner warten. Dieses Bild der treuen und mutigen armenischen Frauen gehört, wie oben erwähnt wurde, zu den bekanntesten. Daran zeigt sich erneut die bildliche Kraft von Yeghisches Werk, wie auch die breite Akzeptanz und Popularität seines Textes (Thomson 1982: 9).

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass die zwei ersten Quellen, auf denen die spätere Interpretation basiert, sich in der Darstellung einzelner Stellen und Akzente unterscheiden, aber die wesentlichen Ideen teilen: In der Wertung der zentralen Figuren, in der Reihenfolge der Ereignisse, dem Ausgang des Krieges und dem Martyrium als Zentralmotiv. Sie zeichnen sich beide durch einen literarischen Code aus und liefern die ersten schriftlich fixierten Narrative in armenischer Sprache, die auch den ersten Selbstdarstellungen zugeordnet werden. Sie werden von den meisten armenischen Wissenschaftlern als parallele Darstellungen gesehen und als einander ergänzende wahrgenommen. Den Unterschieden in den Darstellungen wird wenig Aufmerksamkeit gewidmet, stattdessen werden sie stets zu einem Ganzen zusammengesetzt.

Die anhand besserer Dokumentation erkennbare zeitliche Zuordnung Parpezis wird als Kompensation zu Yeghisches ungenauem Zeitbezug angesehen. Die zahlreichen Details und bildlichen Darstellungen, die Yeghische bietet, sorgen für die Wahrnehmung und Identifikation mit der Sprache, Literatur, der christlich-armenischen Identität und der späteren Wahrnehmung der Vardan-Geschichte. Bilder, Metaphern und Redewendungen Yeghisches dienten als Inspiration für viele Künstler, die sich mit der Geschichte befassten. Yeghisches Werk enthält zahlreiche Konzepte, die für den Aufbau und die Entstehung des Mythos und Ritus als armenischer Selbstvergewisserung dienten. Ghazar lehnt sich mehr an

historische Tatsachen, schreibt zurückhaltend, aber ebenfalls in einer anspruchsvollen Sprache. Im Werk von Ghasar Parpezi wird die Geschichte Vardans und der Avarayr-Schlacht in einen größeren Kontext der armenischen Geschichte eingebunden und gibt Einblicke in die darauffolgenden Ereignisse, in die Taten von Vahan Mamikonyan, Vardans Neffen.

2.3.3 Die Unabhängigkeit der armenischen Kirche

Das Jahr 451, in dem gegen den persischen Druck aufbegehrt wurde, ist aus einer weiteren Perspektive wichtig für die armenische Geschichte. In diesem Jahr begann die Unabhängigkeit der armenischen Kirche. Zur selben Zeit, in der sich diese Ereignisse abspielten, wurde in Konstantinopel das Konzil von Chalkedon abgehalten, das ein dauerhaftes Schisma unter den Christen nach sich ziehen sollte. Anders als das Konzil von Ephesus, das sich 431 um die »Natur des fleischgewordenen Wortes« drehte, lehrte das Konzil von Chalkedon, dass Christus aus »zwei Naturen« bestehe, einer göttlichen und einer menschlichen, »in ein und derselben Person«. Lange Zeit umstritten, wurde diese Formulierung erst mit der Herrschaft des Kaisers Justin I. (518–527) akzeptiert. Zu jener Zeit standen die Armenier im Konflikt mit den Byzantinern, die einen großen Teil ihres Landes kontrollierten und ein neues Zivilrecht durchsetzen wollten, das den herkömmlichen armenischen Rechtsbräuchen widersprach. Da manche Armenier im Chalkedonismus ein zusätzliches Element des griechischen Hegemonialanspruchs sahen, verworfen viele von ihnen die Beschlüsse des Konzils, die sie im Widerspruch zu den Lehren von Nicäa und Ephesus sahen. Auf der anderen gab es auch Kirchenvertreter, die sich ebenfalls der Haltung des Konzils anschlossen. Während des 7. Jahrhunderts war die armenische Kirche zutiefst gespalten (Mahé 1995a: 12).

2.4 Armenien im Mittelalter, Auseinandersetzung mit der Vardan-Erzählung und die Anfänge des Vardan-Festes

Von den arabischen Invasionen zur bagratidischen Erneuerung

Zu Beginn des 7. Jahrhunderts erreichten die Araber den Kaukasus, was für die Armenier eine Befreiung von den beiden alten hegemonialen Großmächten bedeutete: das Sassanidenreich zerfiel, und Byzanz verlor die Kontrolle über Ägypten, Palästina, Syrien und alle östlichen

Provinzen. Teodoros Rschtuni, der Sprecher des armenischen Adels, besiegelte im Jahre 661 eine Vereinbarung mit den Muslimen. Diese Vereinbarung garantierte den Armeniern eine Unabhängigkeit mit wenigen Einschränkungen gegen eine wenig bedeutsame Abgabe.

Das 7. Jahrhundert gilt als eine der armenischen Blütezeiten, insbesondere in der Architektur. Unweit der Kathedrale von Etschmiatzin (5. Jahrhundert) wurden die Sanktuarien der Märtyrerinnen Hripsime und Gayane errichtet sowie die Rundkirche von Svarthnoz (Mahé 1995a: 13). Auf das 7. Jahrhundert wird ebenfalls die Arbeit von Sebeos datiert, des dritten armenischen Chronisten, der den »Vardan-Krieg« beschrieben hat. Er bezieht sich zwar auf die »anderen«, nennt aber weder Yeghische noch Ghazar namentlich. Zusammen mit einigen ›Erneuerungen‹ in der Darstellung führt Sebeos ein Beiwort für Vardan ein. Er nennt ihn »Roter Vardan« (*Karmir Vardan*). Dies wird in der modernen Darstellung Vardans stets aufgegriffen: Sowohl in der Literatur, als auch in den bildlichen Darstellungen ist Rot die Farbe Vardans (Thomson 1982: 30).

Im 8. Jahrhundert änderten sich die Verhältnisse. Das Kalifat setzte eine direkte Verwaltungshoheit durch und die arabische Herrschaft fuhr mit ihrer Politik der Kolonisierung fort. Zugleich kam es zu Beginn des 8. Jahrhunderts zu einer Vereinigung der tief gespaltenen armenischen Kirche. Katholikos Hovhan Ozneci (717–28) vermochte eine Lehre durchzusetzen, die sowohl sich auf das Konzil von Ephesus berufende Monophysiten als auch sich auf das Konzil von Chalkedon berufende Anhänger der Lehre der zwei Naturen (Dyophysitismus) akzeptieren konnten (Mahé 1995a: 13). Derselbe Katholikos legte auch den Termin des Vardan-Festes fest. Bis zum 8. Jahrhundert wurden Vardan und seine Gefolgschaft gemeinsam mit den anderen für den Glauben gefallenen Märtyrern gefeiert. Diese Tradition geht auf den Katholikos Vrtanes (333–341) zurück. Dieser hatte angeordnet, dass es einen Feiertag zu Ehren der im Kampf für den Glauben gefallenen Märtyrer geben solle. Zusammen mit den Makkabäern wurden an diesem Feiertag die Glaubenskämpfer armenischer Herkunft, die Vachejanner (die Gefolgschaft von Vache Mamikonyan), gefeiert. Vardan und seine Kämpfer wurden ebenfalls in diese Gemeinschaft der Märtyrer aufgenommen und an einem festen und unbeweglichen Feiertag, am 1. August, gefeiert (Vardanyan/Badalyan 2003: 95). Als zu Beginn des 8. Jahrhunderts jedoch eine innere Einigung der Kirche erreicht wurde und auf die kulturelle Blüte eine Unterdrückung seitens der arabischen Herrschaft folgte, war die Zeit für einen eigenen Feiertag des Vardan-Mythos gekommen. Aus einer wenig spezifizierten Feier der Glaubenskämpfer räumte man Vardan und seiner Gefolgschaft eine Sonderstellung ein. Außerdem wurde das Vardan-Fest an das Osterfest angepasst und dadurch in den beweglichen Zyklus der Feiertage aufgenommen. Der Dienstag vor

Barekandan (Fasnachtssonntag) wurde als Termin für das Vardan-Fest bestimmt. Seitdem ist das Fest beweglich, jedes Jahr an einem anderen Datum, dem Osterfest entsprechend. Vom 8. bis zum 14. Jahrhundert blieb der Feiertag diesbezüglich unverändert (Vardanyan/Badalyan 2003: 94).

Durch die Etablierung eines kirchlichen Rituals, welches die Bezeichnung »Vardan-Fest« erhält, können wir einerseits die Notwendigkeit für eine symbolische Handlung festhalten und darin andererseits einen Anfang oder neuen Schub für die Entwicklung des Mythos sehen. Die Beschäftigung mit den Texten der Kirchenväter über Vardan wurde wieder relevant, der Name Vardans fand seinen Platz im Kirchenkalender. Die Einigung der armenischen Kirche eröffnete neue Möglichkeiten und ließ sich in symbolischen Veränderungen festhalten. Gleichzeitig spielte der steigende Druck der arabischen Herrschaft eine Rolle.

Das Armenien der Bagratiden (Bagratuni) und der Arzruni

Am Ende des 9. Jahrhunderts konnte sich das Königreich Armenien erneut behaupten. Die Fürsten der Bagratiden übernahmen die Führung des Reiches (Mahé 1995a: 13). Das 9. Jahrhundert war zum einen von dem Prozess des fortschreitenden Zerfalls des Arabischen Reiches geprägt, zum anderen von der Veränderung in den höheren Schichten des armenischen Adels. Dies betrifft vor allem das Geschlecht der Mamikonyan, die Familie, die unter anderem für den hier behandelten Mythos eine wichtige Rolle spielt. Fünf Jahrhunderte lang war dieses Geschlecht im politischen Leben Armeniens führend. Nach der Unterdrückung des Aufstandes, den Mushegh Mamikonyan anführte, im Jahre 774 endete die Epoche der Mamikonyan. Die Bagratiden, die dagegen eine flexible Politik gegenüber den Arabern vertraten, erlebten in dieser Zeit einen schnellen Aufstieg. Eine weitere Fürstenfamilie mit Namen Arzruni stieg nach dem Untergang der Mamikonyan auf, von dem beide Familien profitierten (Zekian 1986: 53). Diese Spannungen und Veränderungen in den herrschenden Dynastien fanden ihren Ausdruck auch in der Darstellung der Revolte von 451 jener Zeit, da im 10. Jahrhundert neue Akteure und neue Erzählungen aufkamen, in denen die Familie Arzruni eine signifikante Rolle spielte. Die Geschichte Armeniens nutzte der Schreiber der Familie – Thomas Arzruni –, um seine eigene Familie glorreich darzustellen. Dabei erwähnt er Yeghische mit Namen und übernimmt einige von dessen Bildern für seine Beschreibungen (Thomson 1982: 32).

Beide Familien konnten während ihrer Herrschaft kulturelle Denkmäler errichten. Die Bagratiden bauten ihre Hauptstadt Ani unweit von der heutigen Stadt Gjumri. Diese Stadt wurde als »Stadt der

tausendundneuen Kirchen« bekannt. Im Jahr 1064 wurde Ani von den seldschukischen Türken eingenommen (Mahé 1995a: 13). Auch im Reich der Arzruni (908–1021) erlebte die Kultur eine Blütezeit. Gregor von Narek (951–1010), ein Dichter und Mystiker, wird als wichtigste kulturelle Figur dieser Zeit angesehen (Zekian 1986: 54). Er zählt zu den Vätern der armenischen Liturgie und war zugleich bekannt für seine Poesie, in der er die widersprüchliche Natur des Menschen thematisiert und nach einem menschlichen Gott sucht. Auch seine Sympathie für die Aufständischen der Bauernbewegung Tondrake, die sich gegen die Kirche und die kirchlichen Bräuche, gegen die Geistlichkeit und Standesprivilegien erhoben, wurde bekannt. Man weiß allerdings nicht, ob Narek dieser Bewegung angehörte; man beschuldigte ihn, mit ihr zu sympathisieren (Mkrtischjan 1975: 1066). Narek seinerseits geht in seiner »Interpretation des Hohen Liedes« (»*Meknütjun erg ergoc*«), geschrieben um 977, auf die ersten Quellen über Vardan zurück und nimmt Bezug auf den Brief, den der persische König an die Armenier geschrieben hatte.¹² Den Vardan-Krieg erwähnt er nicht (Thomson 1982: 45).

Das Fürstentum und Königreich von Kilikien (1080–1375): ein »Diaspora-Königreich«¹³

Nach dem Sturz der Bagratiden und der Besetzung des historischen Armeniens entstand das kleine Reich Kilikien, auch ›Kleinarmenien‹ genannt, südwestlich des historischen Armeniens. Fürst Ruben aus der neuen Herrscher-Dynastie in Kilikien gründete um 1080 ein Fürstentum, welches gegen Ende des Jahrhunderts einen raschen Aufschwung zu einem Königreich erlebte (Zekian 1986). Auf diese Weise konnte die armenische Kultur sich an einem anderen Ort weiterentwickeln. Denn von 1236 an war ›Großarmenien‹ dem Einfall der Mongolen ausgesetzt und hinsichtlich kultureller Produktionen stark eingeschränkt. Das kilikische Armenien entwickelte sich dank der neuen geografischen Lage, Kontakten zur Umgebung und Anregungen aus dem Westen rasant

¹² Eine kommentierte Übersetzung Nareks *Interpretation des Hohen Liedes* ins Englische siehe (Thomson 1983). An zwei Stellen wird Bezug zu den frühen Schriften genommen: für den Hinweis zu weitere Hinweise auf Yegishe (Eliše) und Ghazar (Lazar) siehe (Thomson 1983: 488). Eine Einführung zu Narek und einige Übersetzungen ins Englische siehe auch (Hacikyan et al. 2002: 274f.).

¹³ Die Bezeichnung »Diaspora Königreich« leite ich mir von Razmik Panossian. So nannte er diese Periode in seinem Buch *Armenians. From kings and priests to merchants and commissars* (Panossian 2006: 63). Dieser Ausdruck beschreibt meines Erachtens sehr gut die Besonderheit der armenischen Strukturen; selbst ein Königreich hat diasporischen Charakter.

(Mahé 1995a: 13; Zekiyan 1986: 55). Zu den bedeutendsten Kunstwerken der kilikischen Zeit zählen die prachtvollen Miniaturen des Thoros Roslin und zahlreicher anderer Meister, neu erbaute und restaurierte Festungen wie auch literarische Werke (Zekiyan 1986: 55). Der Heilige Nerses, genannt *Schnorhali* (»Begabter«) und sein Neffe, der Heilige Nerses von Lambron, sind die wichtigsten Namen in der klassischen Literatur jener Zeit (Zekiyan 1986: 56). Nerses Schnorhali (1103–1173) verfasste unter anderem die Lieder zum Vardan-Fest (Devrikyan 2008: 46). In diesen Liedern finden sich auch patriotische Elemente, wie besonders an der Hymne »Norahrash Psakavor« deutlich wird. Vardan und die anderen Helden der Schlacht werden in diesem Text verehrt, die namentlich nicht bekannten Gefallenen werden in der Hymne angesprochen und gefeiert – ebenso wie die Gruppe, das Volk und die Bauern, die ihre Herren unterstützt und mit ihnen zusammen gekämpft haben. Diese Texte werden in der Forschung sowohl auf ihre literarische, religiöse und musikalische Bedeutung hin untersucht (Palyan 2003: 166).

Eine weitere wichtige intellektuelle Figur, Mkhitar Gosh (1120–1213), bezieht sich im Jahr 1184 auf die frühen Schriften zur Revolte 451. Er stellte als erster eine Sammlung säkularer Gesetze zusammen und setzte sie dem religiösen Gesetz entgegen (letzteres war bereits im 8. Jahrhundert festgeschrieben worden). Sein Werk, unter anderem das Gesetzbuch *Datastanagirk*, war für nicht nur in Kilikien und Großarmenien, sondern auch außerhalb Armeniens wichtig. Gosh nutzt für seine Schrift Yeghisches Werk, genauer genommen die Rede Ghevonds, in der der letztere erwähnt, dass alle kirchlichen Schichten zum Kampf bereit seien. Er setzt sich mit den Rangordnungen in der Kirche auseinander. Auf das Thema der Schlacht oder auf die Figur Vardan Mamikonyans wird in dieser Schrift nicht weiter eingegangen (Thomson 1982: 45).¹⁴

Bemerkenswerterweise spielt Vardan als Gegenstand der Bildenden Künste kaum eine Rolle. Auf den Verzierungen der armenischen mittelalterlichen Kirchen findet man rein religiöse Figuren wie Christus, Maria, biblische Figuren, Heilige armenischer oder nicht armenischer Herkunft oder Figuren der Stifter der Kirche und ihre Begleiter. Bis zum späten 15. Jahrhundert taucht Vardan auf den Miniaturen nicht auf. Die wenigen vorhandenen sollen Kopien früherer Miniaturen sein. Allerdings treten Bilder mit säkularer Thematik erst im 14. Jahrhundert in Erscheinung. Aber auch dann werden Vardan und seine Gefolgsmänner nicht zum zentralen Thema, viel populärer war in diesem Zusammenhang der Alexanderroman. Da die armenische Miniatur-Kunst in

14 Eine englische kommentierte Übersetzung von *Datastanagirk* siehe (Thomson 2000b). Eine Einleitung zu seinem Werk und einige weitere ins Englische übersetzte Werken von Mekhitar Gosh siehe (Hacikyan et al. 2002: 43ff.).

erster Linie an religiösen Themen orientiert war und weniger an nationalen, darf die geringe Zahl von Vardan-Kunstwerken kein Maßstab für die Popularität von Yeghisches Geschichte sein (Thomson 1982: 49).

Das kilikische Reich und dadurch das letzte armenische Königreich hatten nicht lange Bestand. Das Ende dieser Ära markiert das Jahr 1375, als der letzte König Kilikiens seinen Thron verlor (Mahé 1995a: 13).

2.4.1 Entwicklung des Vardan-Festes und die Auseinandersetzung mit der Vardan-Erzählung im späten Mittelalter

In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts fand eine weitere Veränderung in der Feierform statt: Das Vardan-Fest wurde von Dienstag auf den Donnerstag der gleichen Woche verschoben. Der Dienstag blieb aber weiterhin als Feiertag erhalten. An diesem Tag wurden die im Vardan-Krieg gefallenen Geistlichen gefeiert. Der Dienstag wurde zum Gedenktag für die Priester der armenischen Kirche und nach dem religiösen Anführer des Vardan-Krieges Ghevond »Ghevond-Tag« (Ghevondanz) genannt. Aus einem Fest zu Ehren des Glaubenskrieges und der Schlacht am Avarayr wurden somit zwei, und der Bedeutung des Glaubenskrieges und des Mythos wurde ein größerer Raum zugesprochen, indem noch eine weitere Figur aus Yeghisches und Ghazar s Schilderung in das Ritual aufgenommen wurde. Außerdem wurde zwischen der weltlichen und der geistlichen Beteiligung differenziert. Seit dem 14. Jahrhundert blieb diese Ordnung unverändert. Auch heute wird am Dienstag der Ghevond-Tag und am Donnerstag vor dem Fasnachtssonntag, vor dem Beginn der Fastenzeit, das Vardan-Fest gefeiert (Vardanyan/Badalyan 2003: 95). Bekannt sind vor allem die Kirchenlieder, die für beide Feste verfasst wurden. Die Anfänge des armenischen Kirchengesangs gehen bis ins frühe 5. Jahrhundert unmittelbar nach der Erschaffung der Schrift zurück. In der Entwicklung des Kirchengesangs werden zwei historische Epochen genannt: vom 5. zum 11. und vom 11. zum 15. Jahrhundert. Die Hymne zum Ghevond-Fest wurde im 11. Jahrhundert von Hovhannes Sarkavag Imastaser verfasst. Spezielle Lieder zum Vardan-Tag verfasste, wie bereits erwähnt, im 12. Jahrhundert der Heilige Nerses Schnorhali, der ebenfalls Lieder für den Ghevond-Tag komponierte (Palyan 2003: 165).

In der armenischen Literatur des Mittelalters ist Vardan fortwährend präsent. Die Texte und Quellen haben eine große Präsenz und Anwendbarkeit für Chronisten und intellektuelle Figuren. Dabei wird die von Yeghische und Ghazar festgehaltene Geschichte mit kleinen Ergänzungen wiedergegeben, oft ohne die Autoren beim Namen zu nennen. In den mittelalterlichen Quellen wird häufig Bezug auf Yeghische genommen, ohne dabei über Vardan zu sprechen. Genauso wird das Interesse

an Vardan nicht unbedingt mit Yeghische in Zusammenhang gebracht. Der georgische Geschichtsschreiber Juansher bezieht sich auf Vardan als Vater von Schuschanik, erwähnt dabei aber weder Yeghische noch den Vardan-Krieg. Auch außerhalb Zentralarmeniens wirkende armenische Historiker benutzen Yeghisches Schrift für ihre eigenen Anliegen und mit jeweils eigenen Akzentsetzungen. Sie folgen keinem gemeinsamen Schema (Thomson 1982: 46).

Zugleich treten neue Schilderungen auf, wie jene von Familie Arzruni am Anfang des 10. Jahrhunderts, in der die signifikante Rolle der führenden Familie (Arzruni) zugeschrieben wird (Thomson 1982: 32). Es entstehen einige Verwirrungen in den Quellen etwa aus dem 12. Jahrhundert, in denen Vardan plötzlich in der Rolle der Gouverneurs (*marzpan*) dargestellt wird, eine Rolle, die in der traditionellen Schilderung der Verräter Vasak einnimmt (Thomson 1982: 46). Diese alternativen Schilderungen mit neuer Rollenverteilung und veränderten Akzenten aber hatten keine nachhaltige Wirkung. Die Darstellungen Yeghisches und Ghazars, in denen die Familie Mamikonyan die Schlüsselrolle spielt, wurden am meisten akzeptiert und prägten die spätere Darstellung dieser Episode und der Epoche im Allgemeinen. So referiert die Geschichte von Stephen von Taron (Asoghik), kurz nach 1000 verfasst, explizit auf Yeghisches Variante. Außerdem hat der Autor als Erster Yeghische in die chronologische Reihenfolge der armenischen Historiografen des 5. Jahrhunderts eingeordnet und seine Position nach den anderen beiden Chronisten Agatangehos, Movses Khorenatsi und vor Ghazar Parpezi festgehalten (Thomson 1982: 41). Die Lücke bezüglich der Person Yeghisches wird in den mittelalterlichen Quellen ebenfalls geschlossen. Eine Schrift, die als Quelle über das Leben Yeghisches dient, stammt aus dem Mittelalter: *Geschichte vom heiligen Yeghische Vardapet (Magister)*, eine Schilderung unbekannter Datierung und unbekannten Autors, ist bis heute die Hauptquelle über das Leben und Wirken Yeghisches. Eine knappere Version dieser Geschichte wurde auf den Anfang des 14. Jahrhunderts datiert. In der letzteren wird das Todesdatum Yeghisches notiert sowie der Umstand, dass er der Sekretär Vardans gewesen sei. Dadurch entstand eine Erzählweise, die den Chronisten in seinem persönlichen Werdegang, aber auch in seiner Beziehung zu den anderen Chronisten heraushebt. Yeghische war der Schüler Mashtoz' und Sahaks – des Schöpfers der Schrift und der zwei ersten Bibelübersetzungen, der Autor des Buches über die kriegerischen Taten Vardans und sein Martyrium, wie auch einiger homiletischer Arbeiten. Das entstandene Bild über den Ursprung der Vardan-Erzählung, über die Autoren und über die Inhalte und Protagonisten wird hiermit um das 14. Jahrhundert herum festgehalten (Thomson 1982: 42). Auch den armenischen Dichtern war die Geschichte Vardans bekannt: Simeon Aparantsi – ein Poet und Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts – erwähnt Vardan bei der Beschreibung der Eroberung

von Tabriz (eine Stadt im heutigen Iran) durch die Osmanen 1589 und bezieht sich hier, wie auch in seinen anderen Werken, auf Vardans heroische Taten, wie Ghazar sie dargestellt hat (Thomson 1982: 49).¹⁵

An dieser Stelle lässt sich Folgendes zusammenfassen: Die Geschichte Yeghisches und Ghazars wird schriftlich tradiert, häufig rezipiert und zitiert. Indem die Texte viele wichtige Gelehrte und Denker der Zeit beschäftigten, wird in der Entwicklung der schriftlichen Tradition und des Denkens immer wieder Bezug auf sie genommen, wodurch die Geschichte zur eigenen wird, zu einem Teil der Beschäftigung mit sich selbst. Dies prägt einige der wichtigen Aspekte des Vardan-Mythos: Die Selbstabgrenzung durch die Sprache sowie die zentrale Rolle der Schriftkultur für die Kultur und das Selbstverständnis der Armenier, als eine Schrift von Armeniern über Armenier in armenischer Sprache geschrieben; der Bezug zur Geschichte und die Reflexion der Kontinuität werden im Mittelalter geprägt. Aber auch die einzelnen narrativen Bestandteile der Geschichte werden in dieser Zeit geformt. In Kirchenliedern, Gedichten und Überarbeitungen werden immer wieder einzelne Elemente der kriegerischen Auseinandersetzung erwähnt, die Eigenschaften Vardans thematisieren. Ebenso sehr sind die Narrative geprägt von der kirchlichen ritualisierten Haltung den mythischen Figuren gegenüber. Einige Elemente werden seit dem 14. Jahrhundert bis heute kontinuierlich beibehalten.

2.5 Konflikte, Teilungen und Zerstreuung, Zellen der Unabhängigkeit und Diaspora

Zum ersten Mal wurde Armenien in den Jahren 384–387 zwischen Rom und den Parthern für die nächsten 150 Jahre aufgeteilt. Die zweite Teilung erfolgte zwischen den Byzantinern und den Sassaniden im Jahr 591. Kaiser Mauricius verbannte Tausende von Armeniern auf den Balkan. Vom 3. bis zum 5. Jahrhundert ordneten die Perserkönige ebenfalls Deportationen der Armenier nach Osten an, was deren freiwillige Migration ins Römische Reich zur Folge hatte. Im 8. und 9. Jahrhundert führten die arabischen Steuerforderungen zu einer Umsiedelung der Bevölkerung nach Westen. Im 11. Jahrhundert wiederum war Kaiser Nasilius II. für die Emigration der Herrscher mit ihrem gesamten Hof, ihren Soldaten und Dienern nach Kappadokien verantwortlich. Die Einnahme

¹⁵ Eine vollständige Wiedergabe der Überlieferung der mittelalterlichen Texte würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Eine umfassende Rekonstruktion anhand der mittelalterlichen Quellen, mit aufmerksamer Prüfung der einzelnen Quellen, hat bereits Thomson geleistet (Thomson 1982: 29ff.). Meine Aufmerksamkeit galt lediglich denjenigen Aspekten, welche die Entstehung der mythischen Inhalte erklären konnten.

von Ani durch die Seldschuken löste eine noch stärkere Zerstreuung aus, die in ihren historischen Konsequenzen bedeutender war als die genannten Migrationsbewegungen zuvor, weshalb man sie auch mit dem Anfang der armenischen Diaspora gleichsetzt. Wichtige Orte mit armenischer Bevölkerung gab es nach 1064 nun auch außerhalb des kilikischen Armeniens in Bulgarien, Thrakien, Mazedonien, Transsylvanien, Moldawien, in der Walachei, der Ukraine, in Polen, auf der Krim und an der Wolga. Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ließen sich armenische Händler in Italien, Frankreich und Nordeuropa nieder, was jedoch nicht im Zuge einer größeren Bevölkerungsumsiedlung geschah. Die Emigration in den Westen Kleinasiens und nach Konstantinopel begann bereits im 9. Jahrhundert unter den ›mazedonischen‹ Kaisern armenischer Abstammung und hielt auch unter den Osmanen weiter an. Vor allem aber im 17. und 19. Jahrhundert bewegten sich viele Armenier in diese Richtung. 1880 zählte man in der Hauptstadt Konstantinopel 250.000 Armenier. Einen weiteren Zuzug der Armenier verbot Sultan Abdulhamid II. Auch wenn die Emigration Richtung Osten deutlich geringer ausfiel, entstanden neue armenische Gemeinden in Indien, insbesondere in Madras und Kalkutta. Umgekehrt ließen sich auch fremde Siedler dauerhaft auf armenischem Boden nieder. Die abbasidischen Kalifen förderten die Ansiedlung arabischer Stämme aus der Djezireh in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Im 11. Jahrhundert begann mit der Eroberung durch die Seldschuken die Ansiedlung von Turkvölkern, die nach den Invasionen der Mongolen im 13. Jahrhundert noch zunahm. Mit den Türken kamen Kurden, die sich vom 11. Jahrhundert an in den Südprovinzen niederließen und nach der osmanischen Eroberung allmählich im übrigen Armenien Fuß fassten (Mahé 1995a: 15). Migration, Teilung und Fremdbestimmung sowie das Verbleiben kleiner, verstreuter Zentren der Autonomie prägen den Charakter des Fortbestehens der armenischen Kultur. Nach dem Untergang des großarmenischen und kilikischen Reiches konnten einige Fürstengeschlechter in ihren uneinnehmbaren Hochburgen über längere Zeit hinweg fortbestehen. Diese Autonomie wurde durch verschiedene Faktoren erreicht, verteidigt und ausgehandelt. Zu den Geschlechtern gehörten die Fürsten von Sjunik, einer historischen Region im Süden Armeniens, sowie die Fürsten von Khatchen (das heutige Karabakh) und Hamschen (Hemsin) an der Schwarzmeerküste, dem antiken Pontus. Die letzteren verloren ihre Autonomie im 18. Jahrhundert im Zuge der Zwangs-Islamisierung, die bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts andauerte. Der alte armenische Dialekt Hamschen wird heute noch in einigen Dörfern dieser Gegend gesprochen. Ein weiteres halb-unabhängiges Zentrum war in Sasun südlich der Ebene von Musch in der historischen Provinz Taron, von unzugänglichen Bergen umgeben. Die Bewohner dieser Provinz konnten ihre Unabhängigkeit finanziell aushandeln: Um ihre innere Autonomie zu

bewahren, leisteten sie dem kurdischen »Bey« vor Ort einen jährlichen Tribut. Diese Vereinbarung galt bis zum letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts und endete mit der blutigen Unterdrückung durch die osmanische Regierung. Eine derartige ›Semi-Autonomie‹ gelang auch weiteren Zentren in Kilikien: Zeitun, inmitten der Gebirgskette des Anti-Taurus gelegen, konnte bis 1862 eine unabhängige Selbstverwaltung aufrechterhalten. Auch hier wurde die Unabhängigkeit durch eine jährliche Abgabe (5.000 Piaster) an den Sultan erkauft. Die kilikischen Fürstentümer in Hadschin und Thomarza genossen ebenfalls einige Privilegien. Die Fürsten von Hadschin konnten diese Privilegien bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts behaupten, die Fürsten von Thomarza bis zur Revolution der Jungtürken im Jahr 1908, wenn auch nur in eingeschränkter Form (Zekiyen 1986: 59).

2.6 18. Jahrhundert: Multilokale Entwicklung und kultureller Aufschwung, neue Formen und Dynamiken

Die Auseinandersetzung mit Vardan lebte wie die ununterbrochene schriftliche Tradition der Armenier zwar fort. Doch als ein Kollektivsymbol in diesen Jahren hätte sich die mythische Figur nicht unbedingt angeboten, allein vor dem Hintergrund der Zersplitterung und des multi-lokalen Charakters der armenischen Zentren. Erst die Entwicklung der Ereignisse im 18. und 19. Jahrhundert machte dies möglich.

In den Jahren 1386–1403 war Armenien den verheerenden Feldzügen Timurs ausgesetzt. Die folgenden zwei Jahrhunderte – das 15. und das 16. – werden als die dunkelsten Epochen der armenischen Geschichte angesehen. Der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1453 durch die Osmanen folgten mehrere Kriege und Plünderungen Armeniens, das sich durch seine geografische Lage zwischen zwei sich bekämpfenden Reichen befand. Diese Phase fand ein Ende im Jahr 1639, als das Osmanische Reich Frieden mit den iranischen Safawiden schloss (Mahé 1995a: 14). Zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert wurde durch die Vernetzung einzelner verstreuter Zentren ein konstruktiver Austausch möglich. Zu der wichtigsten treibenden Kraft, die dies ermöglichte, wurde der Handel. Die armenischen Händler konnten an verschiedenen Orten erfolgreiche Geschäfte abwickeln und durch ihre Tätigkeit und ihren Reichtum einerseits Verbindungen zu den armenischen Zentren der Außenwelt, aber auch untereinander herstellen und aufrechterhalten (Panossian 2006: 87). Von Tibet aus durch das Osmanische Reich, Russland, Persien, über den Indischen Ozean und das Mittelmeer wurden Seide, Gewürze und andere Produkte des Ostens mit großem Gewinn nach Europa gebracht. Der Erfolg der Kaufleute ließ auch die kulturelle

Produktion ansteigen und führte zu einem Wiederaufbau von Kirchen und den wichtigsten Klöstern. Für ihren Wohlstand und Geschick berühmte Händler stammten aus Nor Djugha (Neu-Dschulfa), einer zu Beginn des 17. Jahrhunderts nahe Isfahan gegründeten armenischen Stadt (Mahé 1995a: 14). Auch der Druckkunst wird in diesem Prozess eine besondere Rolle zugeschrieben. An verschiedenen Orten entstandene und durch wohlhabende Armenier finanzierte Druckereien trugen zu Vernetzung und Wissensaustausch bei. Das erste armenische Buch wurde zwischen 1511 und 1513 in Venedig dank armenischer Kaufleute gedruckt, wie auch die erste Druckerei im Jahr 1565 in Venedig gegründet wurde und 1567 nach Konstantinopel umzog. 1636 wurde die erste armenische Druckerei in Neu-Dschulfa gegründet. Die Bibel wurde zwischen 1666 und 1668 in altarmenischer Sprache in Amsterdam gedruckt (Panossian 2006: 91). Die gedruckten Texte unterscheiden sich in Inhalt und Funktion, dienten aber alle dazu, Wissen in die armenische Sprache zu übertragen und zu archivieren, sowie dazu, die vorhandenen Netzwerke zu stärken (Panossian 2006: 92).

Außerdem wird der kulturelle Aufschwung des 18. Jahrhunderts mit der intellektuellen Tätigkeit der armenischen Kleriker in Zusammenhang gebracht, wobei die Mechitaristenkongregation eine führende Rolle spielte. Der im Jahre 1717 von Abt Mekhithar von Sebaste zunächst in Konstantinopel gegründete, zwischenzeitlich auf Morea und schließlich in Venedig (auf der Insel San Lazzaro) ansässige Orden machte sich die Sammlung und das Studium der alten Manuskripte zur Aufgabe. Nach der benediktinischen Regel arbeitende armenische katholische Mönche edierten die berühmtesten Werke der klassischen armenischen Literatur und stellten die für diese Arbeit notwendigen Grammatik-, Wörter- und Geschichtsbücher zusammen. Außerdem widmeten sie sich der Übersetzung moderner europäischer Literatur ins Armenische und bildeten in den Schulen ihres Ordens im Osten und in Europa die Elite der armenischen Jugend aus. Die gelehrten Mekhitaristen wurden zu den Begründern der Armenologie (Mahé 1995a: 14). Durch ihre Werke schufen sie eine Vorstellung eines armenischen Ganzen und setzten dies in Bezug zu europäischen Ideen. Sie brachten dem armenischen Lesepublikum europäische Konzepte nahe. Und schließlich, vor allem inspiriert durch die europäische Romantik, verhalfen sie der armenischen Identität zu einer Wurzel. Die Harmonie, die der armenischen Gesellschaft dieser Zeit fehlte, konnten die Mechitaristen durch ihre Konstruktion einer Einheitersetzen und schaffen. Dazu dienten besonders die Werke zur Sprache und die einheitliche Fassung der armenischen Geschichte (Libaridian 2004: 53). Die »ethno-religiöse« Arbeit verhalf den armenischen Katholiken zur Vorbereitung einer säkularen nationalen Idee, obwohl die armenische Kirche bereits in ihrer Eigenheit als eine Identifikationskategorie gilt (Panossian 2006: 101). Wie seine zeitgenössischen Kaufleute baute

Mekhitar eine Brücke zwischen dem Osten, seinem Volk und seiner Heimat, und dem Westen, seiner Religion und zweiten Heimat (Panossian 2006: 109).

Aus der Arbeit der Mechitaristen ging auch Vardan als Held und eine neue Bedeutungsdimension seines Mythos hervor; vor allem durch die Klärung seiner Position und seiner wichtigen Rolle in der armenischen Geschichte. Die erste Fassung der armenischen Geschichte, die im Westen publiziert wurde, stammt von M. Chamchian. Sein umfangreiches Werk in drei Bänden erschien in Venedig 1784–86. Er schildert die Geschichte Armeniens vom Anbeginn bis zu seinen Tagen, und er benutzt dafür primär die armenischen Quellen. Die Revolte von 450/1 wird mit den Worten von Yeghische und Ghazar beschrieben, da Chamchian deren Geschichtsdarstellung für glaubhaft hielt. Aus zwei Gründen hatte Chamchians Geschichte großen Einfluss auf die Nachwelt: Erstens weil die kurze Fassung der Geschichte ins Englische übersetzt und 1827 in Kalkutta veröffentlicht wurde und somit einen Zugang zur armenischen Geschichte für Nicht-Armenier ermöglichte. Vielleicht noch wichtiger ist Chamchians Methode, einzelne Quellen ineinander zu ›weben‹ und zu einer kontinuierlichen Geschichte Armeniens zusammenzuführen. Hiermit wurde für die späteren armenischen Historiker ein Modell geschaffen: Die Geschichte Vardans wird einfach aus den beiden Quellen – Yeghisches und Ghazars – zusammengestellt und zu einem kontinuierlichen Narrativ ausgearbeitet (Thomson 1982: 50). Die Helden und Schurken wurden in eine glorreiche, aber tragische Geschichte der Vergangenheit eingebunden, und dies, ohne eine revolutionäre Idee in den Mittelpunkt zu stellen. Helden wie Hayk, Tigran oder Vardan erscheinen, obwohl ihnen Elemente des Widerstandes und der Kampfbereitschaft eignen, als neutralisierende Kräfte. Sie wurden zu Quellen für den Stolz der armenischen Leser, ihre Akte von Heldentum, Selbstopferung und Mut wurden als Manifestationen von spirituellen Werten dargestellt und nicht als Taktik, um politische Krisen auszulösen (Libaridian 2004: 55).

2.7 19. Jahrhundert: Eine neue Epoche nationalistisch-patriotischer Stimmung

Das 18. Jahrhundert wird von Wissenschaftlern *Veracnund* (›Renaissance‹) genannt (Zekian 1986: 62). Die darauffolgende Periode – der Zeitraum von ca. 1840–1880 – wird mit dem Begriff *Zartonk* (›Erwachen‹) charakterisiert, was auf die intellektuelle und kulturelle Wiederbelebung einerseits und die Entstehung des nationalen Bewusstseins sowie politischer Forderungen andererseits zurückgeführt wird (Zekian 1986: 63). 1828 fielen persisch-armenische Gebiete mit dem

Friedensvertrag von Turkemchai unter die Herrschaft des Russischen Reiches (Mahé 1995a: 16). Nunmehr waren die armenischen Gebiete zwischen dem Osmanischen Reich und dem Russischen Reich aufgeteilt. In dieser Zeit bildeten sich aus dem zerstreuten multilokalen Netz zwei intellektuelle Zentren: Das westliche armenische intellektuelle Zentrum in Konstantinopel und ein östliches in Tiflis und anderen Städten des Russischen Reiches, in denen Armenier ihren Tätigkeiten nachgingen. Das Leben in den Provinzen im historischen Armenien entwickelte sich abseits dieser Zentren (Panossian 2006: 132).

Die Entstehung der neuen Sprache hatte, wie die Erschaffung der Schrift im 5. Jahrhundert, eine entscheidende Bedeutung für die kulturelle Entwicklung (Panossian 2006: 134), das neue Selbstverständnis und die symbolische Abgrenzung der Armenier. Die neue armenische Schriftsprache *Ashkharabar* (»auf weltliche Weise«) bezeichnet den Weg der Säkularisierung der armenischen Zentren. Gesprochene Dialekte und die klassische armenische Schriftsprache differenzierten sich in die zwei neuen Sprachen Ost- und Westarmenisch aus, in denen die neue Literatur geschaffen wurde. Die zwei neuen Sprachen teilen Wortschatz, Schrift und Hintergrund, unterscheiden sich jedoch durch Aussprache und Grammatik sowie durch die Einflüsse unterschiedlicher Kulturen. Diese Zweiteilung in Ost und West prägt die armenischen Gemeinden bis heute. Sie haben die gleiche Religion, gleiche Mythen und die gleiche Schrift, aber die Aktivitäten, Eliten, Hochsprachen, Literaturen, Kulturen, Ideologien und geografischen Lagen unterscheiden sich (Panossian 2006: 185). Vardan wirkte, wie die anderen alten Helden und Mythen, als Verbindungsglied und wurde zu einem nationalen Symbol. Der Vardan-Mythos wurde auch im 19. Jahrhundert noch einmal ›neu geboren‹.

Die Idee der Nation wurde relevant für den Ausdruck verschiedener sozialer Probleme. Die Mittelschicht der Armenier im Osmanischen Reich sah die Idee einer Nation als Möglichkeit, dem Westen zu begegnen und durch ihre Kontakte mit Europa als Vermittlerin zwischen den Kulturen zu wirken; somit konnte sie eine Position außerhalb der religiös definierten Hierarchie der armenischen Gemeindestruktur einnehmen. Die liberale Bewegung bot die Konzeption der Nation als eine Gegensetzung zur konservativen religiösen Selbst-Definition der Armenier und förderte Bildung und kulturelle Entwicklung. Als Solidaritätsbasis für die Nation, des damit neu definierten Kollektivs, wurde die Auslegung der glorreichen Vergangenheit gesehen. Das sollte Autonomie ermöglichen, ohne eine revolutionäre Stimmung zu schüren (Libaridian 2004: 56). Auch die sozialen Unterschiede zwischen den urbanen Armeniern und denen, die auf dem Land lebten, sollten durch diese Konzeption verringert werden. Die Idee der Heimatliebe erlaubte der ländlichen Bevölkerung, die Aufmerksamkeit auf ihre Belange zu lenken. So wurden auch einige emanzipatorische Bewegungen innerhalb der Gemeinden durch die Heimatliebe

legitimiert (Libaridian 2004: 52). In den 1880er Jahren entstanden armenische politische Parteien, die Unabhängigkeit für Armenien forderten (Panossian 2006: 200).¹⁶ Auch die Parteien brachten Veränderungen in die alten elitären Strukturen, neue soziale Gruppen gerieten ins Zentrum des politischen Geschehens. Ideen wie der Sozialismus hielten Einzug in die Gedankenwelt, waren aber stets eng mit nationalistischen Interessen verbunden. Die Tätigkeit der Parteien bewirkte eine Veränderung in der Selbstwahrnehmung der Armenier vom demütigen, wehrlosen Opfer zum kämpfenden Rebellen, was auch in der Literatur und historischen Figuren ihren Ausdruck fand (Panossian 2006: 213). Diese Tendenz zeigte sich auch bei Mythos-Darstellungen. Die Funktion und Position des Vardan-Mythos wurde durch diese Prozesse gestärkt und differenziert. Vardan wurde vor allem zur Verkörperung des neuen Nationalismus, die für alle armenischen Zentren Gültigkeit besaß.

Die Auseinandersetzung mit der Thematik des Vardan-Mythos und der Ereignisse am Avarayr nimmt im 19. Jahrhundert vor allem in den literarischen Werken zu (Muradyan 2003; Yeghiazaryan 2003). Im 18. und 19. Jahrhundert verlagert sich der Fokus auf die Schlacht und den Krieg; die Aufmerksamkeit auf die Charaktere und Inhalte differenziert sich und wächst. Einzelne kämpfende Helden treten in den Vordergrund der neuen Darstellungen, in denen der Patriotismus dominiert. Zu Vardan gibt es Literatur in beiden Sprachen, vor allem in Poesie und Drama.

¹⁶ Die erste armenische Partei mit dem Namen *Armenakan* (»Armenier«) wurde 1885 in Van, in Armenien, als eine Reaktion auf die Probleme vor Ort gegründet (Panossian 2006: 202). *Hntchakian* (»Trompetenruf«) wurde 1887 von sieben russisch-armenischen Studenten in Genf gegründet und vertrat am klarsten eine radikal nationalistische Haltung, in der Ideologie sozialistisch geprägt. Die *Hnchaks* betonten sowohl den Klassenkampf als auch nationalistische Elemente in ihrem Kampf (Panossian 2006: 204). Diese Partei verlor bald an Wirkung, was man zum Teil durch die Unvereinbarkeit der beiden zentralen Ideen erklärte. Allerdings hat die Partei die spätere Sowjetrepublik als eine erfolgreiche Umsetzung ihrer Idee angesehen und diese während der ganzen Geschichte des Sowjetregimes unterstützt (Panossian 2006: 205). *Dashnaktsakan* (»Der revolutionäre Bund«) wurde 1890 in Tiflis gegründet, mit dem zentralen Ziel, die armenischen Gebiete im Osmanischen Reich zu befreien. Diese bedeutendste revolutionäre politische Partei wollte zwar auch sozialistische mit nationalen Ideen verbinden, gab letzteren jedoch klar den Vorzug. Sie nutzte die Sprache des Sozialismus in ihrem Kampf, aber nicht in demselben Ausmaß wie die *Hnchaks*. Nach 1920 wurde diese Partei zu der größten politischen Organisation in der Diaspora und fungierte als eine Gegenkraft zum Sowjetregime in der Republik Armenien (Panossian 2006: 206). Im Jahre 1908 wurde die Partei *Ramkavar* (»Volkspartei«) mit liberal-demokratischer Tendenz in Alexandria in Ägypten gegründet (Panossian 2006: 202).

Poesie

Einen großen Anklang finden Vardan und seine Geschichte in der armenischen Poesie dieser Zeit. Zu den wichtigsten Werken gehört Ghevond Alishans Gedicht »Nachtigall von Avarayr« (»*Plpuln Avarayri*«), geschrieben 1840. Darin wird die enge Freundschaft zwischen Yeghische und Vardan thematisiert. Raphael Patkanian (1830–1892) war beeinflusst von Alishans romantischer Poesie und widmete dem Thema selbst ein langes Gedicht mit dem Titel »Der Tod des tapferen Vardan Mami-konyan«. Hier, wie in den anderen Werken von Patkanian, herrscht das Thema des Patriotismus vor. Alishan schließt sein »*Plpul Avarayri*« mit dem Vers »Armenien erinnert sich an seinen Roten (*Karmir*) Vardan«. Patkanian endet mit dem Gedanken, dass Vardan »die Erde (*hogh*) von seinem Mutterland – Das Land Armenien« liebte. Das Ende des ersten Gedichts greift das bereits erwähnte Bild des *Karmir Vardan*, des Roten Vardan, des Chronisten Sebeos (7. Jahrhundert) auf und bringt es in Umlauf. Der Schluss des zweiten Gedichts verbindet Vardan mit der Mutter-Erde, mit der Heimat. Weder die rote Farbe noch die Bindung an den armenischen Boden werden von Yeghische und Ghazar direkt thematisiert, diese Elemente entstehen erst im Laufe der Beschäftigung mit den Quellen und verfestigen sich mit der Zeit (Thomson 1982: 51).

Drama

Im armenischen Drama des 19. Jahrhunderts geht es ebenfalls hauptsächlich um Patriotismus oder die Liebe zur Heimat, insbesondere für die Mekhitaristen. Zahlreiche Figuren der armenischen Geschichte lieferten Material für die Theaterstücke, die die Vergangenheit glorifizierten: die vor-christlichen Könige Armeniens wie Eruand, Artashes oder Tigran; die frühen christlichen Könige wie Trdat, Arshak, oder Khosrov; bedeutende religiöse Figuren wie der Patriarch Nerses oder auch nicht-armenische Heilige. Vardans Revolte gegen Iran zählt natürlich auch zu diesen patriotischen Themen. 1799 schrieb Vater¹⁷ Lukas (Ghukas) Inchichian ein Stück mit dem Namen *Der Flug des großen Vardan*, und 1818 erschien Vater Ephrem Setians *Die Anbetung der Magi*. Das waren Stücke, die primär vom und für ein religiöses Publikum verfasst wurden. Einen eher säkularen Apell formulierten die Stücke von Narbey – obwohl sie wiederum von einem Priester geschrieben waren.¹⁸ Für Narbey waren ebenfalls die von dem Geschichtsschreiber Busand beschriebenen

¹⁷ »Vater« ist hier als katholischer Priestertitel gemeint.

¹⁸ Khoren Galafaian, geboren 1831 in Konstantinopel, studierte bei den Mekhitaristen auf San Lazzaro, Venedig.

Charaktere – er hatte die Geschichte des 4. Jahrhunderts festgehalten – besonders anziehend, wobei er unter anderem auch ein Stück namens *Vardan* schrieb. Sein Wirkungsbereich lag vorwiegend in West-Armenien, in Theodosia und Konstantinopel. In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden Dramen zu einem wichtigen Teil des ostarmenischen literarischen Schaffens. In Tiflis entstanden Komödien und Tragödien, und die Themen aus der armenischen Geschichte blieben populär. Hakob Karinian war der bedeutendste Autor in diesem Bereich. 1860 wurde sein erstes historisches Stück *Schuschanik* aufgeführt. Es handelt von Vardan Mamikonyans Tochter Schuschanik, die mit einem abtrünnigen georgischen Prinzen, Varsken, verheiratet war. Zu seinen späteren Stücken gehören die Tragödien *Nerves der Große* und *Vardan Mamikonyan* ein. Die späteren Theaterautoren wenden sich eher zeitgenössischen Themen zu (Thomson 1982: 52).

Prosa

Die Romanform bot sich ebenfalls an, um Themen und Geschichten aus der armenischen Vergangenheit zu präsentieren. Die zwei populärsten Vertreter dieses Genres im 19. Jahrhundert waren Tserenz (1822–1888) in West-Armenien und Raffi (1835–1888) in Ost-Armenien. Weder der eine noch der andere thematisiert die Ereignisse um Vardan, was sehr bemerkenswert ist. Möglicherweise erschien das wohlbekannte Schicksal Vardans viel passender für tragische Bühnenstücke als für Romane. Aber auch auf der Bühne des 19. Jahrhunderts fanden sich eher säkulare Figuren, etwa antike Könige, über die wenig bekannt war oder Figuren des 4. Jahrhunderts, wie sie im Detail der Geschichtsschreiber Faustos Buzand beschrieben hatte (Thomson 1982: 52).

Vardan und der armenische Krieg, bekannt durch die Geschichten Yeghisches und Ghazars, wurden natürlich weder vergessen noch abgelehnt. Das Thema war allerdings bei Dichtern und Dramaturgen populärer als bei Romanschreibern. Dass die klassischen Historiografen Yeghische und Ghazar den rein religiösen Aspekt des Krieges, den Hang zum Martyrium eher als Kompromiss darstellten, widersprach den säkularen und politischen Interessen der Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, die bestrebt waren, ihrem Volk patriotische Themen näherzubringen. Gleichzeitig fanden später die Schriftsteller der atheistischen armenischen Sowjetrepublik im 20. Jahrhundert doch einen Grund, Vardan erneut zu einem Nationalsymbol zu machen. Als nationaler Held spielte Vardan in der armenischen Sowjet-Literatur eine genauso große Rolle wie in der vorkommunistischen armenischen Welt (Thomson 1982: 53).

2.8 Vardan zwischen dem Religiösen und dem Säkularen: Flexibilität und Ambivalenz eines Schwellencharakters

Aus den präsentierten Überlegungen, die größtenteils Thomsons Studie entnommen sind, möchte ich an dieser Stelle die Frage des Säkularen und Religiösen in der Vardan-Erzählung näher betrachten. Religiöse Elemente haben in diesem Zusammenhang einen erheblichen Stellenwert. Um nur einige zu nennen: Die beiden Autoren der ersten Texte stammen aus einem religiösen Umfeld, und das Christentum nimmt in ihren Werken eine zentrale Rolle ein. Der geführte Krieg trägt einen religiösen Charakter, die Protagonisten erlitten den Märtyrertod. Es sind allerdings nicht nur rein religiöse Texte, denn die Protagonisten stammen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten und haben auch nicht-religiöse Probleme.

Interessant ist der oben beschriebene Umgang mit der Thematik. Wenn man die armenische Kunst des Mittelalters betrachtet, so werden dort Schlüsselfiguren wie Jesus und Maria abgebildet. In diesem Kontext erscheinen Vardan und seine Krieger nicht, sie werden als säkular interpretiert, obgleich sie den Märtyrern zuzuordnen sind. Genauer gesagt bleiben sie hinter einer Grenze, die sie nicht als religiös genug wahrnehmen lässt, um auf Kreuzsteinen oder Kirchen abgebildet zu werden.

Im späteren 18. und 19. Jahrhundert, in der Zeit der nationalen Bewegung, der regen Diskussionen und der Suche, einer neuen Bewegung in der armenischen Literatur, wird das Interesse an den historischen Figuren anders verteilt. Vardan und seine Kämpfer werden in der Poesie und im Drama thematisiert, während der patriotische Roman nach säkularen Figuren der armenischen Geschichte sucht, zu denen die Märtyrer Vardan und seine Gefolgschaft nun nicht (mehr) zählen. In der Sowjetzeit wiederum, als die Religion keine Rolle zu spielen schien, ist in Sowjetarmenien der umfangreichste Roman zum Thema mit dem Titel *Vardanank* erschienen. Die im Roman dargestellte Interpretation wird im Kapitel zum Fallbeispiel Armenien näher diskutiert. An dieser Stelle möchte ich nur die der Figur und der mythischen Geschichte eigene Ambivalenz festhalten. Der thematische Zusammenhang impliziert sowohl eine Nähe zur Religion als auch eine Distanz, wodurch sich immer wieder neue Möglichkeiten der Interpretation und Anwendung ergeben. Er trägt also einen ständigen Widerspruch in sich.

Ein weiterer Aspekt der Beschäftigung mit dem Vardan-Thema im genannten Zeitraum ist die Aufmerksamkeit in Bezug auf die einzelnen Protagonisten, die vor allem in den literarischen Werken zum Ausdruck kommt. Die genannten Werke von Alishan und Patkanian sprechen Vasak – Vardans Antagonisten – nicht an, sondern konzentrieren

sich ausschließlich auf die heldenhafte Figur Vardans. Sie wurde zu einem Ideal: eine Figur, die ihr Leben für die Heimat opfert, war bestens dafür geeignet, die herrschende nationale Begeisterung auszudrücken (Yeghiazaryan 2003: 104). Am Ende des 19. Jahrhunderts erschien dann aber doch die erste literarische Thematisierung von Vardans Gegenspieler Vasak. Hovhannes Hovhannesian schreibt sein Poem »Sjun-jac Ishkhan« (»Der Fürst von Sjunik«). Darin stellt er den Fürsten von Sjunik, Vasak, wiederum als einen Verräter dar, beschäftigt sich aber mit seiner inneren Welt. Zum ersten Mal wird die Aufmerksamkeit von Vardan wegelenkt auf das Leiden des Verräters, das heißt, dessen Tragödie wird in den Mittelpunkt gerückt. Vasak bereut, und damit wird ihm eine moralische Stärke zugesprochen. In der Auseinandersetzung mit der Verachtung, in der Vasak sich befindet, neigt Hovhannesian dazu, Vasak eine andere Auffassung der Kampfstrategie zuzuschreiben, welche sich von der Vardans unterschied. Nicht Vasaks Intentionen werden als verräterisch angesehen, sondern er wird als Opfer einer Stigmatisierung dargestellt: Vasak ist für immer als Verräter gebrandmarkt (Yeghiazaryan 2003: 104, 105). Die Diskussion des Antagonisten und eine Auseinandersetzung mit der Figur führten zur Stärkung der zentralen Idee des patriotischen Helden, und neue Aspekte des Kampfes, alternative Strategien wurden herausgearbeitet und zur Diskussion gestellt.

Die patriotische Stimmung des 18. und 19. Jahrhunderts beeinflusste die Vardan-Erzählung auch in anderen Bereichen. Die Lieder aus dem Kirchenrepertoire, die traditionell in der Kirche aufgeführt wurden, wurden zu patriotischen Hymnen. Man singt sie seitdem bei militärischen Anlässen und bei patriotischen Versammlungen.¹⁹ Es kommt also zu einer Säkularisierung des Religiösen und gleichzeitig zu einer religiösen Umformung des Weltlichen. In der im 19. Jahrhundert entstandenen Konzeption der Nation sind diese Pole und ihre Koexistenz von großer Bedeutung. Auf diese Weise bleiben sie im sozialen Leben wirkungsvoll und finden ihre Objektivierung in der Symbolik. So begründet sich auch die Kraft der Figur Vardan, die zwischen den wichtigsten Kategorien der Gemeinschaft verortet ist, welche sich in diesem Fall als Nation versteht und auch von der Außenwelt als solche wahrgenommen wird.

2.9 Das Vardan-Fest und seine Feierformen

Genau diese Ambiguität und Uneindeutigkeit Vardans im kulturellen Raum verleiht der Figur die Eigenschaft der Liminalität; eine Flexibilität, die die Vardan-Figur in rituellen Zusammenhängen erneut wirkmächtig

¹⁹ Zur musikalischen Aufarbeitung des Vardan-Mythos siehe (Palyan 2003) und (Navoyan 2003).

macht. Victor Turner spricht von »notwendigerweise unbestimmten Eigenschaften, durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurch schlüpfende Schwellenwesen. Sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen.« (Turner 1998: 251)

Parallel zu den literarischen Ausformungen der Vardan-Erzählung entfaltete sich das Fest zu Ehren Vardans und seiner Gefolgschaft. Dass die Figur Vardan ihren Ausdruck in der Kunst erfährt, prägt die sich entwickelnde Feierform und wird von ihr geprägt. Die Figur Vardan tritt auf die Theaterbühne. Auf diese Weise werden sakrale und säkulare Charakteristiken aufs Neue verbunden, geordnet und für Neues fruchtbar.

Das armenische Theater in Venedig wurde 1774 nach westlichem Beispiel gegründet, um religiöse Stücke aufzuführen. Es bot aber gleichzeitig (wie so oft im Fall Armeniens und der armenischen Kultur) Raum für historisch-patriotische (*patma-hajrenasirakan*) Themen. So lauten die Titel von Theaterstücken: *Martyrium von Ghevonden* (1795), *Der Große Vardan Mamikonyan* (1799), *Das Gericht an Vasak aus Sjunik* (1801). Henrik Hovhannisyan (2003) nennt seinen Aufsatz »Der Heilige des armenischen Theaters« und stellt die Aufarbeitung der Vardan-Thematik in der Geschichte des armenischen Theaters dar, diskutiert die Besonderheiten der Inszenierungen des Themas im frühen armenischen Theater und betont die religiösen Elemente der Inszenierung. Seine erste Beobachtung und Bemerkung bezieht sich auf das armenische Wort für »Bühne« (Theaterbühne), denn es ist das gleiche wie für den religiösen Altar. Beide heißen im Armenischen *Bem* (ein Begriff, der aus dem Altgriechischen übernommen wurde). Das neue armenische Theater ist als ein Altar und Opfertisch konzipiert. In diesem Kontext wird auch Vardans Darstellung auf der Bühne im 18. und 19. Jahrhundert gesehen (Hovhannisyan, H. 2003: 177). Mit den Kategorien von Turner können wir von einer im Theater entstehenden neuen Anti-Struktur und *Communitas* sprechen. Eine in der aktuellen Struktur nichtexistierende Idee nimmt Gestalt an: Vardan wird zu einem Kollektivsymbol in der Inszenierung der Abwesenheit der Autonomie sowie das Bedürfnis danach im Rahmen des neuen Rituals verkörpert. Diese Inszenierungen entwerfen das Modell einer noch nicht ausgereiften nationalen Idee. Hovhannisyan bemerkt, dass Vardan als Theaterfigur und die Stücke an sich keinen hohen künstlerischen Wert haben. Es entstanden zahlreiche Theaterstücke, die häufig inszeniert wurden, wobei weder die Texte noch die Theaterpraxis in die spätere Wahrnehmung als Kunst eingingen. Das Theater sei keine Kunstabühne gewesen, sondern habe ein Ritual inszeniert, betont der Autor. Nicht die Kunst, sondern die Rolle an sich habe die nötige Schwellenüberschreitung ermöglicht: Die Darstellung des Konflikts, in dem der Armenier sich gegen eine größere Macht,

gegen eine Unterdrückung ausübende dominante Einheit wehrt, war bereits eine vom Widerspruch gereinigte und vom Alltag entfernte Vorstellung. Dies bestätigten auch die Zuschauerreaktionen: Nicht die schauspielerische Leistung des Vardan-Darstellers, sondern die Tatsache, dass Vardan gespielt wurde, wurde bewertet. Der Figur des Vasak hingegen wurde Widerwille entgegengebracht. Auch in diesem Bereich wird dem Antagonisten viel Platz eingeräumt. In diesem Kontext erzählt der Autor vom betonten Ausdruck der Ablehnung des Verräters (Hovhannisan, H. 2003: 179). Die Idee der Heimatliebe bekommt durch die Inszenierungen differenziertere Züge, ähnlich wie in der Literatur zu Vardan.

Eine unmittelbare Verbindung besteht zwischen den Theaterstücken zu Vardan und den folkloristisch gefeierten Festen am Vardan-Tag. Aus Hovhannisanys Aufsatz wird ersichtlich, dass die Theateraufführungen den rituellen Festspielen zum Vardan-Tag sehr ähnlich waren. Die Prozessionen oder Spiele zum Vardan-Fest werden auch »Darstellung« oder »Schau« (*cucq* oder *cucmung*) genannt. Die im Rahmen des Theaters entstandene Inszenierung wurde im Volksfest nicht nur zitiert, sondern zu großen Teilen übernommen. Vorstellungen gab es in vielen armenischen Zentren, inner- und außerhalb der historischen armenischen Gebiete, in alten und neuen armenischen Siedlungen. Alle berühmten armenischen Schauspieler der Zeit haben im Laufe ihrer Schauspielkarriere die Rolle Vardans gespielt, die weniger zur Entwicklung des Schauspielers als Künstler beitrug als vielmehr für seine ›Einweihung‹ und Anerkennung sorgte (Hovhannisan, H. 2003: 178).

Ein Jahrhunderte lang religiös gefeierter Märtyrer wird zu einem Symbol außerhalb der Kirche und vereint die kollektiven Stimmungen der bisweilen religiös definierten Gemeinschaft. Der Bezug zur Religion bleibt weiterhin bestehen. Die armenische säkulare nationalistische Idee hat immer weiter an Ideen von Kirche und Religion festgehalten. Die Trennung war nicht so scharf, sondern Weltlichkeit und Geistlichkeit ergänzten sich gegenseitig (Panossian 2006: 194). Das Theater bot einen Raum für die Entwicklung und Variation des Themas, ohne in Widerspruch zur Kirche zu geraten. Die theatralischen Inszenierungen wurden in den Prozessionen und Volksfesten benutzt, wie auch die Form der Bühnenaufführung in die spätere Feierform des Vardan-Festes eingegangen ist und sie in vielerlei Hinsicht geprägt hat. Die Theatervorstellungen zu Vardan verbinden die textuellen Aufarbeitungen des Mythen mit ritualisierten Formen. An diesem Punkt entsteht eine neue Form der Selbstdarstellung, in der Vardan weiterhin die Schlüsselfigur bildet, aber die schon seit dem Mittelalter bekannte Geschichte eine neue Wirkungskraft erfährt.

Das Datum, an dem das Vardan-Fest gefeiert wurde, bringt seinerseits die symbolischen Verhältnisse zum Ausdruck. Als verbindende Einheit der armenischen Gemeinschaft über längere Zeit hinweg besteht

die Kirche konsequent auf ihrer bestimmenden Rolle in dieser Frage. Zu keiner Zeit wurde das Fest an dem Datum gefeiert, an dem die historische Avarayr-Schlacht stattgefunden hatte – am 26. Mai, wie es den frühen Quellen über die Ereignisse zu entnehmen ist. Das Datum des Festes wurde durch die Kirche bestimmt und die Abweichung von dem in den frühchristlichen Schriften festgehaltenen Datum mehrfach begründet. Das Vardan-Narrativ wird in seiner Aussage zur Veranschaulichung der Idee des christlichen Leidens und der inneren Arbeit angesehen und in diese integriert. Die symbolische Aufstellung der Kirche und die Inhalte der textuellen Quellen werden in Einklang gebracht. Vardan und seine Gefolgschaft werden in die bestehende religiöse Ordnung integriert. Dass diese Kämpfer Heilige der armenischen Kirche sind, hat Vorrang und nicht die Quellen und Details zur Datierung ihrer Tat. Die symbolischen Praktiken werden aus der kirchlichen Ordnung hergeleitet. Gleichzeitig wird eine Brücke zu dem Wissenshintergrund geschlagen, der aus den Texten bekannt ist.

Die erste Erklärung für die Abweichung vom historischen Datum geht auf die Anordnung zurück, in der Zeit nach Ostern keine Heiligen-Geeknstage zu feiern, die der Katholikos Hovhannes Mandakuni (478–490) bereits Ende des 5. Jahrhunderts eingeführt hatte. Eine weitere Erklärung röhrt von einer früheren Regelung her, Heiligen-Feiertage nur an bestimmten Tagen zu feiern. Erstens sollen keine Heiligen-Feiertage in der Fastenzeit gefeiert werden, denn diese soll eine Zeit der Trauer sein, während die Heiligen-Feiertage Tage der Freude sind. Die andere Regelung betraf die Wochentage. Nur die Tage Montag, Dienstag, Donnerstag und Samstag sind als Heiligen-Feiertage geeignet, da Mittwoch und Freitag dem Fasten vorbehalten sind (Ashchean 2001: 8).

Die Festsetzung der Feiertage wird ebenfalls mit der großen Ehre und mit dem hohen Verdienst der Gefeierten begründet, welche nur mit denen der Zeugen Christi verglichen werden können, und daher müssten sie auch mit ihnen zusammen geehrt werden. »Sie, die ihr Leben nicht geschont haben für ihre Sache, sie müssen zusammen mit den Zeugen Christi geehrt werden. Also wir sollen sie nicht beweinen, sondern würdevoll ehren mit den Märtyrern zusammen«, sprach Vrdanes Katholikos. Ein fröhliches Fest muss *vor* der nachdenklichen und zurückhaltenden Fastenzeit gefeiert werden, ähnlich wie *Barekandan* (Fasnacht).

Ein weiterer Aspekt wird hervorgehoben: »Diesen Feiertagen (Vardan-Fest und Ghevond-Fest) wird die Fastenzeit folgen, die Zeit der Selbstprüfung und des Gebets. Jeder muss den Weg bedenken, der hinter ihm liegt, um in der Zukunft nicht in die gleichen Fehler zu verfallen. Der Weg der Väter und die Treue zu ihnen muss in Erinnerung gerufen werden. In der Fastenzeit ist es an jedem seinen Weg zu finden und zu prüfen. Dieser ist entweder der Vardans oder der Vasaks. Einen anderen gibt es nicht. Die Fastenzeit ist auch eine Avarayr-Schlacht gegen das

Dunkle.« Dies sagt Ghevond qahana Mailian. Vardan soll also dabei helfen, die Fastenzeit zu überstehen, so wie auch jeder in der Fastenzeit zu Vardan finden kann (Devrikyan 2008: 45). An dieser Stelle wird erneut die Verschmelzung zweier Ideen deutlich: Sie werden einander zunächst gegenübergestellt, schließen sich dann zusammen und verschaffen sich so eine gegenseitige Stärkung ihrer Legitimation.

Während in den Schriften der Kirchenväter die Taten Vardans und die Organisation des christlichen Kalenders aufeinander abgestimmt werden, kommt in der Forschung noch eine Dimension hinzu, nämlich die der vorchristlichen Elemente. Teilweise wird argumentiert, dass die Verschiebung des Datums einen verzweifelten Schritt der Kirche in der Bekämpfung vorchristlicher Traditionen darstelle. In einer ethnologischen Studie zum Zusammenhang von tänzerischen, schauspielerischen und rituellen Elementen in den Vardan-Feierlichkeiten untersucht die Autorin Jenja Khachatryan das in einigen Regionen Armeniens (und in von Armeniern bewohnten Gebieten außerhalb des Landes) bis zu den 1960er Jahren gefeierte Vardan-Fest. Sie kommt zu dem Schluss, dass in diesen Feierlichkeiten vorchristliche Elemente eine entscheidende Rolle spielten. Die Tatsache, dass als Termin der Donnerstag vor der Fastenzeit bestimmt wurde, sieht sie als eine Maßnahme zur Bekämpfung der vorchristlichen Tradition an. Die regional organisierten Feierlichkeiten spiegeln nach wie vor in hohem Maße vorchristliche Ideen, während die christlichen Elemente eher fragmentiert und aus dem Kontext gelöst sind (Khachatryan 2013b: 105). Eine mögliche Verbindung zur vorchristlichen Tradition wird auch von anderen Ethnologinnen vertreten. Nach Srbuhi Liszian und Emma Petrosyan soll der Tag, an dem das Vardan Fest gefeiert wird, der Tag des Gewittergottes gewesen sein, der außerdem der Gott des Wassers und der Saat war und Varda hieß. Darin lasse sich eine Verbindung zur vorchristlichen Tradition vermuten (Petrosyan 2011: 114).

Die These, dass das Ritual dem Mythos vorausgeht, ließe sich anhand dieser Punkte bestätigen. Aus den unterschiedlichsten Gründen wurde eine rituelle Praktik entwickelt, eine Feierform, die schließlich den Namen »Vardan« mit Berücksichtigung der frühen schriftlichen Zeugnisse trägt. Einige konkurrierende Ideen und Symbole finden zu einer Art der Koexistenz. Das gefeierte Datum wird zu einem Treffpunkt verschiedener Ideen: die Überwindung der rituellen Elemente vorchristlichen Ursprungs, die Fusion der historischen Elemente mit der christlichen Interpretation derselben und die Einbindung der alten schriftlichen Tradition mit Betonung des Martyriums. Dadurch eröffnen sich Möglichkeiten für Ideen, die dann im Rahmen der Feierlichkeiten zusammengebracht werden können.

Die vollständige Bezeichnung des Feiertages lautet »Srboc Vardananc meroc 1036 vkaji, vorq katarecan i meci paterazmi« (altarmenisch: »den

heiligen Vardanen – die 1036 Zeugen, die im großen Krieg ihre Pflicht erfüllt haben«) (Devrikyan 2008: 44). Die Bezeichnung ist direkt aus Yeghisches Text zitiert, in dem die Kämpfer und die Zahl 1036 explizit genannt werden (Poghosyan 2003: 245).

Die Woche vor der Fastenzeit, die in westlichen Kulturen »Karneval«, »Fasnacht« oder ähnlich heißt, trägt im Armenischen den Namen *Barekendan*. Das Vardan-Fest wurde in die Zeit der größten Vergnügtheit platziert. Fröhliche Spiele in verkleideten Gruppen, manchmal theatraлизierte Vorstellungen waren der beliebteste Teil des *Barekendans*, an dem sowohl Kinder als auch Erwachsene teilnahmen. Zu den Elementen des Festes gehören Festspiele, Maskerade, Verkleidung und Lustbarkeit, die Gestalt des Teufels, eines Drachens, Kamels etc. Als etwas komplizierteres Rollenspiel wurde unter anderem die eine oder andere Episode der Geschichte Vardans präsentiert. Heranoush Kharatian schildert das folgende Beispiel: Die Gruppe teilt sich in »Armenier« und »Perser« auf. Der auf dem Pferd sitzende Vardan hält eine ermutigende Rede, sammelt seine Armee und überfällt die von der anderen Seite kommenden Perser. Mit Holzschwertern wird die Szene der Schlacht nachgespielt, in der die Armenier siegen. In der nächsten Szene treten die Perser kümmerlich und bedauernswert auf: Sie tragen Lumpen, sind Gefangene mit geschwärzten Gesichtern, werden mit Steinen beworfen, beschimpft und hin und her gestoßen (Kharatyan-Araqelyan 2005: 85). Hier wird der bekannte »moralische Sieg« in einen fassbaren eindeutigen Sieg verwandelt, die Schlacht in einen Kampf mit Holzschwertern, der Feind als besiegt gekennzeichnet.

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hatte in vielen armenischen Regionen eine Feierform, bekannt unter den Bezeichnungen »Schau« (*cucq*), »Krieg der Vardanen« oder »Avarayr-Schlacht«, fortgelebt. Ein Programm der Vorbereitung eines Spiels am Vardan-Tag aus dem Jahr 1909 im Dorf Ishkhan wird mit folgendem Ablauf geschildert: Zunächst wurde der geplante Ablauf der Schau bekannt gegeben. Dann wurden alle jungen Männer eingeladen und die Rollen verteilt: Vardan, Ghevond, Vasak und die Fürsten, armenische und persische Soldaten. Manche besaßen nach jahrelanger Darstellung der gleichen Rolle bereits die entsprechenden Kostüme. Fahnen, Wappen und Ähnliches wurde bereitgestellt. Auch Trauerweiber übernahmen einige Rollen. Die Veranstaltung wurde vom Dorfbürgermeister, Lehrer, Priester und vom Dorfältesten geleitet. Der inszenierte Krieg begann mit einer Prozession, die Ghevond anführte. An seiner rechten Seite ging Vardan, an der linken Vasak. Ihnen folgten die Soldaten und anschließend die ehrenhaften Bürger mit ihren Fahnen und Wahrzeichen. Die Prozession wurde von traditioneller Musik begleitet. Gespielt wurden militärische Märsche und Tanzmelodien. 1909 hatte die Schau im Dorf Ishkhan die Form einer Schlacht: Armenische und persische Soldaten kämpften gegeneinander, bis der Kampf so eskaliert

war, dass beide Parteien kaum noch voneinander zu trennen waren. Anschließend traten Trauerweiber auf, die verschiedene Beerdigungsrituale durchführten. Das Ganze endete in einem Tanz, wobei nur die Männer tanzten. Diese Tänze wurden entweder von den Geistlichen oder von dem Darsteller Ghevonds angeführt. Den Festtänzen folgten Wettkämpfe, Reiten etc. In der *Barekandan*-Zeit wurden häufig Kämpfe und Kriege in Gruppen nachgespielt, in denen die üblichen volkstümlichen Vorstellungen über die Kriege zum Ausdruck kamen: etwa Krieg als sinnlose Gewalt etc. (Kharatyan-Araqelyan 2005: 84f.). Aus dieser Schilderung lassen sich einige zentrale Aspekte der Choreografie sowie der Selbstdarstellung der Gemeinschaft im Allgemeinen herausfiltern. Die zentrale Position gehört nach wie vor der Kirche, die anderen Darsteller positionieren sich um sie herum. Bürgermeister, Lehrer, Priester und Dorfälteste teilen sich die Rolle der Spezialisten und sind an der Vorbereitung und Konzeption beteiligt. Die Prozession erzählt eine Geschichte, indem die drei mythischen Helden den Umzug anführen: Die zentrale Position gehört dem geistlichen Oberhaupt, die rechte dem Helden Vardan, die linke dem Anti-Helden, nach den dreien folgt die Gemeinschaft. Die Dorfverhältnisse werden auf diese Weise erneut geklärt und ausgehandelt.

Auch Khachatrian diskutiert ethnografisch erhobene Daten zu den Feierlichkeiten zum Vardan-Fest und wertet sie aus (teilweise auch mehrere Berichte zum selben Fest im selben Dorf). Indem sie mehrere Berichte und Untersuchungen zum Vardan-Fest sammelt und wiedergibt, betont sie den Umstand, dass die Veranstaltung von einer zentralen Männlichkeitssymbolik geprägt ist. Sie sieht die Feierlichkeiten zum Vardan-Fest als eine strukturierte Darbietung in fünf Teilen an. Die Vardan-Mamikonyan-Schau, die Prozession dazu, das Schlacht-Spiel auf dem Platz vor der Kirche, die eine Trauer-Zeremonie für die Gefallenen (*nahatakneri hishatakin*) zählt sie allesamt zum ersten Teil. Dabei erkennt sie in den Klageliedern, die bei den Beerdigungsritualen vorgetragen werden, einen Kontrast zu den literarisch ausgearbeiteten Texten zum Vardan-Tag. Die folkloristische Ausrichtung der Klagelieder schätzt Khachatrian als dominant und entscheidend für die Feierlichkeiten ein. Zum zweiten Teil des Festes zählt sie die Erinnerungsakte zu den Verstorbenen und Märtyrern innerhalb der Kirche. Es gibt einen Gottesdienst mit den für diesen Tag vorgesehenen Kirchenhymnen, während draußen Tänze aufgeführt werden, denen sich auch die Zuschauer anschließen dürfen. Nachdem die Schauspieler ihre Rolle zu Ende gespielt haben, nehmen sie an dem Fest des Gedenkens an die Ahnen teil. An diesem Punkt vertragen sich die rituellen Elemente des christlichen Teils und das Volksfest. Eine ständige symbolische Konkurrenz zwischen literarischen Bearbeitungen einerseits, alten Volksriten und letztlich der Kirche andererseits, die eine verwaltende Rolle zu spielen bemüht ist, wird in dieser Auseinandersetzung stets erkennbar.

Im dritten Teil wird die Rolle der Geistlichen bei den öffentlichen Tänzen betont. Die symbolischen Verhältnisse werden folgendermaßen inszeniert: Obwohl die Kirche sich prinzipiell dem Tanz gegenüber ablehnend verhält, stellt sich die Gemeinde doch durch eine ritualisierte Tanzvorstellung dar. Der Priester bekommt dabei das Recht, den Tanz zu verwalten. So widerspricht der Tanz zwar der Einstellung der Kirche, diese behält aber ihre führende Position in der Gemeinde bei und fügt sich in die Konstellation der vorchristlichen Riten ein, zu denen neben dem Tanz auch das anschließende Festmahl gehört. In der Geschichte des armenischen Tanzes sind außer *Barekandan* (»Karneval«) keine weiteren Fälle bekannt, in denen der Geistliche tanzt, geschweige denn den Tanz anführt.

Im vierten Teil, im öffentlichen Tanz, werden rituelle Feierlichkeiten zur Ahnenverehrung durchgeführt, die alte totemistische Elemente beinhalten. Es wird ein Hahn geköpft, und zwei unverheiratete junge Männer kämpfen um den Hahn, umringt von Tanzenden. Die jungen Männer messen sich bei Wettkämpfen in Kraft, Geschick und Gelenkigkeit. Im letzten und fünften Teil findet schließlich ein Festmahl statt, das bis spät in die Nacht andauert. Wie die Bezeichnung des Festes besagt, werden die Namenstage der 1036 Gefallenen (1036 *anvanakochutjun*) gefeiert (Khachatryan 2013b: 104).

In dieser detaillierten Schilderung wird erneut sichtbar, wie die Gemeinschaft in der Inszenierung dargestellt wird. Konflikte und Brüche werden aufgearbeitet, und die Ordnung wird immer wieder neu hergestellt. Eingrenzung und Ausgrenzung werden ebenfalls in jeder Etappe neu inszeniert. Am Anfang ist das ganze Dorf zur Prozession eingeladen. Die wichtigsten Rollen bei der Schau sind ausgewählten Personen vorbehalten, deren Rangordnung schnell deutlich wird. Die ersten Tanzsequenzen haben einen betont langsamen Rhythmus und sind dem Gedanken an die Verstorbenen gewidmet, die auf diese Weise zum Teil der Inszenierung werden. Die Tänze, die auf den Gottesdienst folgen, sind teilweise nur Männern vorbehalten, in manchen Fällen dürfen aber auch alle Anwesenden tanzen. Nach den Höhepunkten im Rollenspiel, festlichen Kämpfen und Tänzen endet das Vardan-Fest mit der Feier der Namenstage und des Festmahls, die die Gemeinschaft erneut zusammenbringen.

Die Spezialisten und Träger des Rituals treten abwechselnd hervor, sie treffen sich immer an bestimmten Punkten und gehen an anderen wieder auseinander. Männlichkeitsvorstellungen sind in den tapfer kämpfenden Kriegern und Vardan, den Ahnen und Vorfahren verkörpert, können also in der Erinnerung an Vardan und seine Gefolgschaft ihren Ausdruck finden. Genauso können der Neuanfang und die Überwindung des Winters in der Vorfastenzeit als symbolische Erneuerung mit dem Märtyrertod der Helden zusammengeführt werden. Vielleicht noch häufiger gehen

diese Ideen auseinander und demonstrieren Widersprüche, wie die tanzenden Priester oder das Zelebrieren totemistischer Tänze. Dies wird aber durch die feiernde Gemeinschaft, die sich in all diesen Elementen zusammenfindet und in diesen Widersprüchen deren Lösung findet, unter einen Nenner gebracht. Dabei spielt das gemeinsame Feiern eine wesentliche Rolle; es ist eine Art der Selbstdarstellung, die die Kirche, aber auch andere Ämter miteinander verbindet: Dorfälteste, Lehrer, Gelehrte etc. Die viel komplexeren Beziehungen zu den Herrschern wurden derart auf einfache Rollenspiele heruntergebrochen, in denen der Feind besiegt wurde und Priester und Kirche eine führende Rolle spielten. Eine Konkurrenz zwischen den symbolischen Inhalten wird durch neue Verwandtschaften geregelt. Als ›Männerfest‹ lässt sich die Feier der gefallenen Helden an deren Namenstag interpretieren. Wenn die wichtigste Rolle beim Vardan-Fest der Anführer des Tanzes spielt, dann übernimmt der Anführer der Kirche und der Gemeinde diese Rolle, auch wenn der Priester ansonsten nicht am rituellen Tanz teilnimmt.

Jenja Khachatryan unterscheidet noch zwischen den Festen in den Regionen unter der osmanischen Herrschaft und den anderen persischen, später russischen-armenischen Gebieten. So fanden die Feierlichkeiten im türkischen Teil an einem spezifischen Ort statt: in der Kirche und um die Kirche herum. Die von ihr untersuchten und beschriebenen Feste in den persisch-armenischen Gebieten wurden gefeiert dagegen über die gesamte Ortschaft verstreut und beinhalteten verschiedene Elemente. Dabei existiert keine einheitliche oder zentralisierte Feierform, die in allen Regionen Ost-Armeniens gleich gefeiert würde. Manche armenische Siedlungen hatten eine ausgeprägte Tradition, andere wiederum werden nicht erwähnt (Khachatryan 2013b: 99). Einerseits zeigt sich an diesem Beispiel die Teilung Armeniens: wie in vielen anderen Bereichen gehen auch hier die Entwicklungen auseinander. Andererseits kann man sehen, wie unterschiedlich die Lebensbedingungen der Gemeinschaften waren, ihre Probleme und inneren Widersprüche, die auch unterschiedliche Ausdrucksformen im Ritual gefunden haben. Außerdem erwähnt die Autorin den Unterschied zwischen Stadt und Land. Die städtische Form tendiert mehr zu den kleinen Theateraufführungen, die auf literarischen Bearbeitungen der Vardan-Schlacht basieren (Khachatryan 2013b: 101).

Auch die mündliche Überlieferung der Vardan-Erzählung hat ihre Besonderheiten. Gohar Vardumyan beschreibt die in den verschriftlichten mündlichen Volks-Erzählungen festgehaltenen Variationen der Geschichte von Vardan und seinen Gefolgsmännern. Diese reflektieren auf unterschiedliche Weise die Ereignisse, das Heldentum der Männer, variieren dabei die Orte und andere Hintergrundinformationen. Einige Motive wiederholen sich und bleiben grundsätzlich unverändert: Tapferkeit, Heldentod, Kampf gegen die Perser. Der Ort des Kampfes sowie der Ort des Todes variieren hingegen stark und sind jeweils an einen

anderen heiligen Ort – eine Kapelle, einen Baum, etc. – zu Vardans Ehre geknüpft. Auch über Yeghische und Ghevond werden Sagen und Legenden niedergeschrieben. Die im Ritual gefeierten unterschiedlichen Inhalte – Fasnacht, Beerdigungsrituale, Ahnenverehrung und die Person des Vardan – werden auch in der Erzählung auf plastische Art zusammengebracht. Bezeichnend ist die weite Verbreitung dieser mündlichen Erzählungen, die in unterschiedlichen Regionen des heutigen und historischen Armeniens meistens Ende des 19. und Anfang bis Mitte des 20. Jahrhunderts gesammelt und aufgeschrieben wurden. Entsprechend beziehen sie sich örtlich nicht nur auf persisch-armenische Gebiete. Die Ereignisse um Vardan spielen sich in verschiedenen Tälern, Feldern und Dörfern ab, auch am Berg Ararat. Persisch-armenische Gebiete werden wiederholt in viele Erzählungen eingebunden und bleiben zentral (Vardumyan 2003: 240).

Letztlich bringt die Entwicklung der Feierform die neuen säkularen Akzente im Selbstbewusstsein der Armenier zum Ausdruck. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden in beiden armenischen Gebieten und in vielen verstreuten armenischen Zentren Schulen eröffnet, die die neuen säkularen Inhalte vermittelten und auch die Gemeinden erreichten, die weit von den intellektuellen Zentren entfernt lagen. 1902 wurden 818 armenische Schulen im Osmanischen Reich gezählt, 56 davon in Konstantinopel und 61 in armenischen Communities in Ägypten, Zypern und Bulgarien; die restlichen befanden sich in den armenischen Provinzen (Panossian 2006: 176). Im russischen Armenien wurden 1878 583 Grundschulen und 24 weiterbildenden Schulen gemeldet, und die Zahl wuchs: 1900 spricht man vom Verhältnis 1:693 und 51. Die Kirche kontrollierte 330 Schulen im Jahre 1885 im Transkaukasus und in Süd-Russland (83 für Mädchen) (Panossian 2006: 187). So stehen die Feierlichkeiten zum Vardan-Tag auch mit Bildung und Schule in Verbindung. In den Quellen zum 19. Jahrhundert werden Berichte über Schulveranstaltungen am Vardan-Tag erwähnt, die sich deutlich von dem Volksfest unterscheiden. In der Veranstaltung wurden Gedichte vorgelesen, Lieder gesungen und zum Schluss eine theatralisierte Vorstellung auf der Bühne dargeboten (Kharatyan-Araqelyan 2005: 84). Kinder und Jugendliche, die Schüler sind ein zunehmend wichtiger Teil des Festes geworden. Sie schlüpften nach dem Gottesdienst in die Rollen der beiden Armenen und ihrer Anführer. Vardan ist gefallen, seine Anhänger haben aber nicht nachgegeben und in der Fortführung des Kampfes gegen die persische Armee einen Sieg errungen (Poghosyan 2003: 246). Ohne dass die kirchliche Beteiligung nachlässt, wird die nationale säkulare Idee zunehmend in die Feierlichkeit integriert. Das Datum wird nach wie vor von der Kirche bestimmt. Elemente des Theaterspiels und Rollenspiels bleiben weiterhin erhalten, aber dem Aspekt der Bildung, Literatur, Musik, Kunst kommt als ein Ausdruck des Selbstverständnisses eine größere

Bedeutung zu als Abgrenzungs- und »Kampfmittel«; eine kampfbezogene Interpretation mit einem zwar nicht leicht zu erreichenden, aber einem durch das Martyrium letztlich klaren Sieg. Die Ambivalenz des moralischen Sieges wird durch den unnachgiebigen Kampf und die Opferbereitschaft erklärt. Diese Idee wurde auch in der patriotischen literarischen Aufarbeitung vertreten.

2.10 Zusammenfassung

Der narrative Kern des Vardan-Mythos bildete sich im Spannungsräum der zwei ersten Quellen und deren Rezeption. In seinen schriftlichen und mündlichen Ausprägungen wurde er den jeweiligen Ereignissen und situativen Herausforderungen angepasst und entfaltete sich sowohl in seinem Kern als auch in Variationsmöglichkeiten weiter. Bereits in der Kombination der beiden ersten Schriften eröffnet sich ein Spannungsfeld, und in den späteren Abhandlungen bilden sich immer mehr Variationen. Die ersten zwei Schilderungen enthalten schon einige zentrale Themen wie Martyrium, Patriotismus, die Idee der kulturellen und religiösen Autonomie, eine Perspektive auf die Außenwelt, des Auf-sich-selbst-Gestellt-Seins etc. Durch die spätere Auseinandersetzung, besonders im Mittelalter, werden einzelne Aspekte weiterbehandelt, vertieft und mit neuen Elementen versehen. Durch die Kontinuität der Schriftkultur wird die Geschichte von Vardan zu der eigenen. Sie wird zur Geschichte der Armenier und Armeniens, sie ist ein Teil der armenischen schriftlichen Kultur, frühen Selbstdarstellungen durch die Chronisten und Historiografen.

Parallel dazu entwickelt sich ein kirchliches Ritual, das Vardan-Fest. Während die ersten Quellen zum Mythos auf das 5. Jahrhundert datiert sind, sieht man die Anfänge des Vardan-Festes im 8. Jahrhundert. Es sind religiöse, folkloristische und später intellektuelle Ausprägungen des Festes bekannt. Erst spätere rituelle Formen werden reflektiert, die diskutierten Beispiele gehen auf das 19. und 20. Jahrhundert zurück.

Im 18. und 19. Jahrhundert wird die Vardan-Thematik erneut aufgegriffen und spielt eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Idee der Nation. Der bisweilen religiös gefeierte Märtyrer Vardan wird zu einem nationalen Symbol. Die symbolische Figur Vardan ist durch ihre säkulare *und* religiöse Prägung dazu in der Lage, die jeweiligen Widersprüche innerhalb der Gemeinschaft zu verschiedenen Zeiten zum Ausdruck zu bringen.

3. Forschungsstand

An dieser Stelle möchte ich die Ergebnisse der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Geschichte Vardans zusammenführen und verdeutlichen, welchen Beitrag die vorliegende Arbeit in diesem Kontext leisten kann.

Die meisten Studien zu Vardan und der Avarayr-Schlacht stammen aus dem Bereich der Geschichtswissenschaft und Literaturwissenschaft. Zu unterscheiden sind zunächst Abhandlungen, die auf Armenisch und vor allem in Armenien verfasst wurden, von solchen, die in den westlichen Zentren der Armenischen Studien (Oxford, Leiden etc.), wie auch in den sozialwissenschaftlichen Fakultäten westlicher Universitäten entstanden sind. Sie unterscheiden sich sowohl im Hinblick auf die Fragestellung als auch im Hinblick auf die Herangehensweise. Für die westlichen Autoren ist diejenige Lesart des Mythos zentral und ausschlaggebend, die sich an die Geschichte der Makkabäer anlehnt. In Armenien hingegen haben sich zahlreiche Historiker und Literaturwissenschaftler mit den Texten beschäftigt, ohne eine unmittelbare Verbindung zu den Makkabäern zu ziehen. Sie konzentrieren sich in ihrer Forschung auf Fragestellungen zur Sprache, zur Literatur und zur historischen Bearbeitung des Mythos. Die bereits in Kapitel 1.2 erwähnten Unterschiede in der Wahrnehmung der chronologischen Reihenfolge der ersten Autoren der Geschichte gehören ebenfalls zu den grundlegenden Unterschieden zwischen beiden Zugängen und prägen ihre Forschung. Eine detaillierte Bearbeitung dieser Frage könnte Gegenstand einer eigenen Studie sein: die verschiedenen Traditionen und die Herkunft der Wissenschaftler und die dadurch unterschiedlich vorgeprägte Akzentuierung der Forschungsfragen und Ergebnisse.

Auf der Seite der Arbeiten, die nicht in Armenien entstanden sind, liegt die Forschung von Robert William Thomson (Thomson 1982).¹ Sie dient mir in vielen Fragen als Darstellunggrundlage und soll daher hier hervorgehoben werden. Thomson sind die Übersetzungen der ersten zwei Quellen über den Vardan-Krieg ins Englische sowie eine umfassende Studie zu den Quellen zu verdanken, die sich auf die Figur Vardan in der Schlacht am Avarayr-Feld berufen. Seine in nur wenigen armenischen Texten reflektierte Studie liefert eine vollständige Darstellung und Diskussion der Quellen und Hinweise beginnend vom 5. Jahrhundert bis hin zum 20. Jahrhundert. Sie erlaubt es, die Entwicklung der Vardan-Figur nachzuverfolgen und viele Bezüge zu Literatur, Kunst

¹ Eine Studie zu Yeghische mit weiteren Übersetzungen ins Englische und Kommentaren von Thomson ist im Jahr 2000 erschienen (Thomson 2000a). Darin finden sich auch ergänzende Hinweise zum Thema.

und Geschichtsschreibung herzustellen. Seine Arbeit hat Forschungslücken geschlossen und lässt eine Distanz zu den in Armenien vertretenen Standpunkten erkennen. Thomson verwendet die gleichen Quellen wie seine armenischen Kollegen, bearbeitet sie jedoch mit Hilfe anderer theoretischer Konzepte und Methoden. Die Bedeutung des Mythos wird von dem Engländer sorgfältig herausgearbeitet, der sowohl die Kontinuität als auch die Diskontinuität in der Überlieferung und Thematisierung der Geschichte Vardans bespricht.

Die Hinterfragung der Überlieferung des Mythos wird in Armenien selten behandelt. Die Forschung in Armenien richtet ihre Aufmerksamkeit in den meisten Fällen auf den Wert, den die Geschichte, die Quellen, die Texte für die armenische Kultur haben und woran sich dieser zeigt. Eine entstandene, etablierte, teilweise unantastbare – und stets ununterbrochen und kontinuierlich gesehene – Position der Geschichte Vardans wird vorausgesetzt, und die einzelnen Verbindungen und Feinheiten werden detailliert diskutiert.

Thomson untersucht, ähnlich wie die Wissenschaftler Armeniens, die Bedeutung der Schriften über Vardan für die armenische Kultur. Er betont ihre Wichtigkeit, indem er Fakten darstellt und Forschungslücken aufzeigt. In den Texten auf Armenisch hingegen wird oft eine säkulare Verehrung (*Eghishen Srbutjun e*, »Yeghishe ist eine Heiligkeit«) und eine kanonisierte Herangehensweise zu den in der säkularen Schriftkultur entstandenen Vorstellungen erkennbar (Yeghiazaryan 2013b: 63). Diese oft emotionalisierte Haltung darf aber nicht den Eindruck der Unbrauchbarkeit dieser Texte erwecken. Vielmehr erlauben sie eine Analyse der unmittelbaren Lesart und der kulturellen Tradition. Selbstverständlich unterscheiden sich die Beiträge untereinander in ihrer Qualität und in der wissenschaftlichen Reflexion. Viele Studien zu Vardan aus unterschiedlichen Disziplinen sind in dem Sammelband *Avarayri Khorhurd* (»Die Bedeutung von Avarayr«) (Nazaryan 2003) versammelt. Dieser Sammelband entstand aus einer großen Tagung zum Jubiläum der Avarayr-Schlacht im Jahr 2001. Zu den beteiligten Disziplinen zählen alle Kunstrichtungen: Musik (Navoyan 2003) und (Palyan 2003), Miniaturenkunst (Hovsepyan 2003), Malerei (Stepanyan 2003), Theaterkunst (Hovhannisyan, H. 2003), zahlreiche Abhandlungen zur Geschichte, Sprachwissenschaft (Karagjosyan 2003), Religionswissenschaft, zur Kanonisierung des Festes und seiner Position im Kirchenkalender (Ashchean 2001; Vardanyan/Badalyan 2003), zu Besonderheiten der Predigten zu Vardan (Mesropyan 2003), mündliche Überlieferung (Vardumyan 2003) und Literatur (Yeghiazaryan 2003; Muradyan 2003) etc. Als Forschungsmaterial reflektieren diese Texte, um nur zwei Beispiele anzuführen: (Harutjyan 2003) und (Hakobyan 2003), die aktuellen Probleme und Tendenzen der Gesellschaft: die wachsende Freiheit der Kirche, die staatliche Unabhängigkeit Armeniens kommen zum

Ausdruck, neue Bewertung der Kampfstrategien etc.. Vergleichend und kontrastierend erlaubt dieser Textkorpus einen Einblick in die Auseinandersetzung mit der Vardan-Thematik und mit dem, was ich in den einzelnen Kapiteln meiner Untersuchung erarbeite. Einige Elemente habe ich in Kapitel II,3 zum Fallbeispiel Armenien dargestellt, die anderen im Kapitel zur Geschichte Armeniens und zum Vardan-Mythos (Kapitel I,2).

Darüber hinaus sind die ethnologischen Arbeiten in Armenien zum Vardan-Fest zu erwähnen. Von den oben genannten Forschungsarbeiten zur Geschichte Vardans bzw. des Vardan-Mythos unterscheiden sich diejenigen Studien, die sich mit den Ausprägungen und Entwicklungen des jährlich stattfindenden Vardan-Fests aus unterschiedlichen Perspektiven auseinandergesetzt haben. Die Ethnologinnen Srbuhi Lisizian,² Heranush Kharatian, Jenja Khachatrian und Emma Petrosyan haben ihre Ergebnisse zu den Ursprüngen und Feierformen des Festes dargelegt. Heranush Kharatian untersucht in ihren Arbeiten die Feierlichkeiten zum Vardan-Fest im Kontext anderer armenischen Volksfeste (Kharatyan-Araqelyan 2005). Ferner diskutiert sie die Rituale der Vardan-Verehrung und die heiligen Orte der alten kaukasischen Völker (Kharatyan 2003). Emma Petrosyan (Petrosyan 2011) behandelt armenische Feste im Kontext der europäischen Kultur und bespricht das Vardan-Fest in einem größeren Zusammenhang. Jenja Khachatrian (Khachatrian 2013a) behandelt die verschiedenen Aspekte des Festes, insbesondere die Elemente des Tanzes in armenischen Festen und im Vardan-Fest im Speziellen. Die Ethnologinnen setzen sich viel weniger – im Grunde genommen fast gar nicht – mit den textuellen Aufarbeitungen über Vardan auseinander. Ihre Aufmerksamkeit gilt den regionalen Unterschieden in den Feierlichkeiten, einzelnen Elementen des Festes und deren Interpretation. Dadurch bekommt ihre Forschung eine etwas andere Richtung und weicht von dem etablierten Diskurs ab. Einige Aufsätze setzen sich auch mit der Aktualität des Vardan-Symbols in der Republik Armenien nach der Unabhängigkeit auseinander. Diese gehen den heiligen Vardan-Städten nach und behandeln einzelne Entwicklungen. Auch zu der modernen Prozession wurde geforscht (Siekierski 2010).

Eine Monografie zu diversen Aspekten der Vardan-Erzählung, mit der Betonung ihrer moralischen Bedeutung, der Geschichte der Familie Mamikonyan sowie den Ereignissen des 5. Jahrhunderts hat die armenische Kirche selbst herausgegeben (Devrikyan 2008). Der Autor Vardan Devrikyan bezieht sich im Wesentlichen auf die ersten Quellen von Yeghische und Lazar, d.h. auf *Vardan und der Armenische Krieg* (*Vasn*

2 Die ethnologischen Arbeiten von Srbuhi Lisizian, die für die genannten ethnologischen Abhandlungen wegweisend waren, befassen sich mit alten armenischen Tänzen und theatralischen Vorstellungen und stammen aus dem Jahr 1956, siehe (Khachatrian 2013a: 99) sowie (Petrosyan 2011: 114).

Vardananz u hajoc paterazmi) und *Geschichte Armeniens* (*Hajoc pat-mutjun tugh Vahan Mamikonyani*), aber auch auf spätere literarische Werke, die das Thema behandeln, das Fest selbst, die Geschichte des Festes sowie die religiöse Begründung des Festdatums. Viele Aspekte zum Fest sind im Buch aufgeführt, werden jedoch nicht unbedingt kritisch analysiert. Der Wert dieses Werkes liegt vielmehr darin, dass grundsätzliche Informationen zum Thema zusammengetragen wurden und eine intensive Quellenaufbereitung stattgefunden hat.

Eine weitere Monografie zum Thema, verfasst von Hamlet Davtian (Davtyan 2005), strebt hingegen eine Entzauberung des Vardan-Mythos an. Durch eine kritische Auseinandersetzung mit historischen Aspekten diskutiert der Autor die Rolle der armenischen Kirche in der Geschichte Armeniens und sieht diese als einen schwächenden und hemmenden Faktor an. Er plädiert für eine neue Bewertung der Revolte von 451. Diese Publikation fand durch ihre Einladung zur kritischen Auseinandersetzung Eingang in die intellektuelle Diskussion in Armenien.

Wichtige Arbeiten, die die Bedeutung Vardans für kollektive Prozesse in der armenischen Gemeinschaft untersuchen, sind in Deutschland und den USA entstanden. Darin werden sowohl die Erkenntnisse der westlichen Sozialwissenschaften reflektiert als auch die armenischen Perspektiven berücksichtigt und übersetzt. Dabei kommt den Arbeiten des Institutes für Diaspora- und Genozidforschung in Bochum eine wichtige Rolle zu, das durch seine eigene Forschung die Perspektive auf das Thema geprägt hat. Das Bochumer Zentrum stellt darüber hinaus durch Übersetzungen, Publikationen und finanzielle Förderung der Forschung eine Verbindung her zu den über Armenien und Armenier durchgeführten Studien (Armenische Studien). In diesem Kontext ist vor allem der Sammelband *Identität in der Fremde* (Dabag/Platt 1993) hervorzuheben, in dem sich Mihran Dabag und Kristin Platt mit der besonderen Rolle des Vardan-Mythos auseinandersetzen. In ihrem Aufsatz »Diaspora und kollektives Gedächtnis« behandeln die Autoren Erfahrungen der Verfolgung und des Leides als Hauptmotiv der kollektiven Erinnerung, wobei sie ihre Thesen mit Beispielen aus der jüdischen und armenischen Diaspora belegen. Der Geschichte Vardans schreiben sie diesbezüglich eine tragende Rolle zu. Vardan und seine Männer, die sich in einer aussichtslosen Situation den Personen im Kampf stellten, um einen Krieg zu kämpfen, der »nur verloren werden konnte«, werden hier als Identifikationsbild herausgearbeitet. Außerdem zeichnen die Autoren den Weg der Ritualisierung der Geschichte nach: wie die Geschichte in den Liedern der armenischen Revolutionäre in den 80er und 90er Jahren des 19. Jahrhunderts wiederentdeckt wurde. Eine eben solche Ritualisierung sehen sie im Umfeld der Schlacht in Sardarabad im Mai 1918. Auch hier gab es eine parabelhafte Konstellation eines übermächtigen Gegners, die Parallelen zur Vardan-Erzählung (die Autoren nennen sie hier »Vardan-Legende«) aufweist.

Khachig Tololyan, ein amerikanischer Wissenschaftler armenischer Herkunft, greift das Thema Vardan seinerseits auf. Er veröffentlichte zwei Aufsätze zu Prozessen in der Diaspora und brachte sie in Zusammenhang mit der Geschichte Vardans: »Martyrdom as Legitimacy: Terrorism, Religion and Symbolic appropriation in the Armenian Diaspora« (Tololyan 1987) sowie »Traditionelle Identität und politischer Radikalismus in der armenischen Diaspora« (Tololyan 1993) in dem bereits erwähnten Sammelband *Identität in der Fremde* (Dabag/Platt 1993). Tololyan betrachtet die armenische Gemeinschaft als eine textuelle und analysiert die gemeinschaftskonstituierende Funktion der mündlichen und schriftlichen Texte. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf den gemeinsamen Kern des Erzählmusters dieser Geschichten und zeigt, wie diese »kulturell verankerten« Erzählungen zur Quelle des Selbstverständnisses der Armenier wurden. In diesem Prozess leistete die Kirche eine Schlüsselrolle: Sie sakralisierte den Kern dieser Geschichten, Nacherzählungen, Erweiterungen. Die Geschichte Vardans bekommt in diesem Zusammenhang eine besondere Aufmerksamkeit und wird auf seine Aussagen hin analysiert. Tololys Auseinandersetzung mit dem Thema fand in den 1980er Jahren vor dem Hintergrund der sich damals formierenden armenischen terroristischen Gruppierungen statt. In seiner Arbeit zieht er die Verbindung zwischen diesem Phänomen und den kulturell verankerten Erzählmustern, auf die sich der armenische Terrorismus berief. In den Handlungen der Terroristen sah der Autor eine Bezeugung der fortlaufenden Wirksamkeit der benannten Erzählungen. Diese Analyse ermöglichte, die spezifischen Charakteristika der armenischen Attentäter zu erkennen und einen differenzierenden Zugang zum Verständnis ihrer Motivation zu gewinnen.

Die Arbeiten von Tololyan und Dabag leisten einen wichtigen Beitrag für die Analyse der zentralen armenischen Texte und ihrer Rolle für die armenischen Diaspora-Gemeinschaften. Die Auseinandersetzung mit der Vardan-Erzählung und ihre Interpretation spielt hierfür eine besondere Rolle. Der Verdienst dieser Arbeiten liegt vor allem darin, die ritualisierte Form der Geschichte zu thematisieren und aufzuzeigen. Dadurch eröffneten sie das Forschungsfeld für einen Perspektivenwechsel. Die Autoren betonen die spätere Ritualisierung des Vardan-Mythos und führen ihre Analysen bis in die Gegenwart und können so reflektieren, was die aktuelle Diaspora ausmacht. Die anderen Prägungen des Festes und die Vorgeschichte des Mythos lassen sie allerdings außer Acht. Sie konzentrieren sich auf die Vardan-Rituale, so wie sie in der Diaspora begangen werden.

Zu erwähnen sind noch die Arbeiten von Ashot Voskanyan aus Armenien (Voskanyan 2006, 2007a, 2007b). Er entwickelt eine Herangehensweise, die für die Autoren aus Armenien untypisch ist und die sich auf die deutsche philosophische Tradition bezieht. In dem auf Deutsch

erschienenen Aufsatz »Tod und Anerkennung: Paradoxien des kollektiven Daseins. Zur Phänomenologie des armenischen Geistes« wird die Figur Vardan mit Hilfe einer in Deutschland entwickelten Methodik analysiert. Im Wesentlichen greift Voskanyan auf Hegel und die Phänomenologie zurück. Im Rahmen einer philosophischen Herangehensweise diskutiert und analysiert der Autor den Vardan-Mythos und seine Rolle. Er schließt dabei an die bereits genannten Publikationen von Tololyan und Thomson sowie an den Sammelband von Dabag und Platt an. Auch Voskanian geht von der Annahme aus, dass Armenier sich als eine textuelle Gemeinschaft bezeichnen lassen, ohne jedoch die Gemeinschaft auf ein umfassendes Buch oder einen Zentraltext zurückzuführen. Er betrachtet die Geschichte Vardans als eine der drei zentralen Erzählungen der armenischen Gemeinschaft, die für das Selbstverständnis prägend sind, aber auch missinterpretiert werden. Er unternimmt den Versuch, den Mythos zu erklären und einzuordnen, Widersprüche aufzudecken und die kollektiven Prozesse, die Wahrnehmung des Kollektiven aus geschichtlichen Aspekten heraus zu begründen. Zwei konstruktive Elemente, »den kollektiven Tod« und »Anerkennung«, zieht er in Betracht. In einer gut recherchierten Auseinandersetzung arbeitet er Aspekte ›des Armenischen‹ heraus. Anschließend bezieht er diese Erkenntnisse auf die Problematik der Anerkennung des armenischen Genozids.

Die Bedeutung von Voskanyans Arbeiten liegt einerseits in der Methodik, andererseits gelingt es ihm auch, die Ergebnisse der armenischen Forschung und diejenigen außerhalb Armeniens zusammenzuführen. Der genannte Aufsatz, wie auch andere Arbeiten von ihm, sind sowohl in Armenien als auch in Deutschland in deutscher und armenischer Sprache erschienen und dadurch für ein breites wissenschaftliches Publikum zugänglich.

Meine eigene Forschung und Fragestellung knüpfen methodisch wie thematisch an die Arbeiten von Dabag, Tololyan und Voskanian an. Auch die vorliegende Arbeit verbindet die armenische Thematik, d.h. hier insbesondere den Vardan-Mythos, mit der westlichen Wissenschaftstradition. Sie unterscheidet sich von den bisherigen oben genannten Forschungen durch die empirische Herangehensweise, den Feldzuschnitt und die Erhebungsmethoden. Meine Arbeit kontrastiert die Perspektiven im armenischen Staat und der Diaspora am Beispiel des Vardan-Mythos. Diese Differenzierung wurde bislang in der Forschung völlig vernachlässigt, denn die bisherigen Studien konzentrierten sich entweder auf die Prozesse in der Republik oder auf die in der Diaspora. Ziel der Arbeit ist es, die rituellen Ausdrucksformen (›Gebrauchsformen‹) der Vardan-Erzählung in der Diaspora und in der Republik Armenien unter Berücksichtigung der Bedeutung des Kollektivsymbols und seiner mythischen Rahmung sowie des historischen und kulturellen Kontextes herauszuarbeiten.

Meine Herangehensweise zeichnet sich folglich durch eine empirische, datenorientierte und kontrastive Methodik aus. Sie verbindet die Forschung zum Vardan-Mythos mit der Konstanzer hermeneutischen Tradition (Soeffner/Hitzler 1994b; Soeffner/Hitzler 1994a) und mit den Ansätzen der Symbol- und Ritualforschung (Soeffner 1991b; Soeffner 1995) sowie (Dreher/Figueroa 2003; Figueroa/Dreher 2004; Figueroa-Dreher et al. 2011). Mein Forschungsansatz knüpft an die zuvor genannten empirischen Forschungsarbeiten in dieser Tradition an.

II. DAS VARDAN-FEST IN WIEN, ISFAHAN UND ERIWAN

1. Die Diaspora-Gemeinde in Wien

1.1 Geschichte und Struktur der Gemeinde

Die Bedingungen der Entstehung der heutigen Gemeinde sind der Gegenstand dieses Unterkapitels. Mit einer umfassenden Darstellung des Lebens der Armenier in Wien haben sich hauptsächlich Autoren armenischer Herkunft beschäftigt. Die Forschung der nicht armenischen Wissenschaftler beschränkt sich auf die Behandlung einzelner Themen, wie z.B. die Geschichte des armenisch-katholischen Mechitaristen-Klosters in Wien (Neisser 1988) oder die Anfänge der Wiener Kaffeekultur (Teply 1980), in der auch armenische Händler erwähnt werden. Die folgende Einführung basiert größtenteils auf zwei Quellen, die die Entstehung und Entwicklung der armenischen Gemeinde in Wien behandeln. Die erste Quelle erschien auf Deutsch in Frankfurt am Main (Krikorian 1999). Der Autor Mesrob K. Krikorian war viele Jahre lang an der Universität Wien tätig und zugleich Erzbischof der armenischen Kirche in Österreich. Die zweite Quelle ist ein in Armenien und in armenischer Sprache erschienener Aufsatz in der Enzyklopädie der armenischen Diaspora, welcher die Geschichte, Institutionen und Tätigkeiten der Wiener Gemeinde zusammenfasst (Halachyan 2003). Auf der Webseite der Gemeinde sind außerdem einige Aufsätze zum gleichen Thema mit der einen oder anderen Präzisierung und Ergänzung zu finden. Die Autoren beziehen sich oft auf eigene Recherchen und Archivarbeiten. Diese Quellen geben Einblicke in das Selbstverständnis durch die Art, die Reihenfolge und die Akzente, die auf die Muster und Paradigmen des Gemeindelebens verweisen, welche auch noch heute nachvollziehbar sind.

Die Geschichte der Armenier als ethnische Gemeinschaft in Österreich beginnt im 17. Jahrhundert. Davor wird nur von einzelnen Personen armenischer Herkunft berichtet, die an der Befreiung von Armeniern aus der osmanischen und persischen Herrschaft mitwirken wollten und sich aus diesem Grund eine Zeit lang in Wien aufhielten. Sie zogen entweder durch Österreich nach Rom oder versuchten, den k.k. Hof für ihre Vorhaben zu gewinnen. Im 17. Jahrhundert ließen sich hingegen viele armenische Kaufleute aus Konstantinopel in Wien nieder. Die Auseinandersetzung zwischen der k.k. Monarchie und dem Osmanischen Reich bildete den Kontext der armenisch-österreichischen Begegnungen. Einige Armenier pendelten für die Interessen des kaiserlichen Hofes zwischen Polen, Ungarn und Österreich und beschafften wertvolle militärische Informationen oder erledigten Botengänge. Im September 1683 beteiligte sich das armenische Bataillon innerhalb der polnischen Truppen an der entscheidenden Schlacht gegen die Türken (Halachyan 2003: 92).

Quellen zufolge durfte der armenische Kaufmann Hovhannes Astvatcatrian im Jahr 1685 das erste Kaffeehaus in Wien eröffnen. Ferner ist bekannt, dass einzelne in Österreich lebende Armenier wichtige Posten innehatten: Im 17. Jahrhundert war Vardapet Nerses der Hofkaplan und im 18. Jahrhundert Ogustinos Aghamalian Hofdolmetscher. Diese ersten Erwähnungen der dauerhaften Präsenz von Armeniern in Österreich bzw. in Wien werden mit dem besonderen Geschick der Botengänge, den höheren Positionen bei Hof und den Erfolgen der Kaufleute, wie bei den Anfängen der Wiener Kaffeekultur, begründet. Diesen einzelnen, genannten tüchtigen Persönlichkeiten wird eine wichtige Rolle für die Geschichte Österreichs zugesprochen (Krikorian 1999: 14).

Israel Ori – ein armenischer Politiker der Unabhängigkeitsbewegung – führte um 1700 Verhandlungen mit dem österreichischen Kaiser Leopold I. Er wollte ein europäisches Bündnis gründen, das bei der Befreiung des armenischen Volkes aus der muslimischen Herrschaft helfen sollte. Für eine politische Unterstützung konnten die Armenier die österreichische Monarchie allerdings nicht gewinnen. Die Bemühungen von vielen Boten und Beauftragten aus Armenien blieben erfolglos, Unterstützung erfuhr Israel Ori vom Kaiser nicht. Im folgenden Jahr wandte er sich an Russland. Als erster nahm Ori daher eine an Russland orientierte politische Haltung ein, die später mehrmals aufgegriffen und fortgesetzt wurde. Über den Besuch von Israel Ori berichten zwar alle Autoren, die Bemerkungen über dieses Ereignis sind jedoch flüchtig und werden nicht als prägend für die armenische Geschichte in Österreich dargestellt. Die Ablehnung Österreichs und die daraus resultierende pro-russische Orientierung waren für Armenien als territoriale politische Einheit hingegen überaus prägend und bedeutsam. Diese Tatsache wird jedoch nicht reflektiert. Das Modell einer politischen Einheit wird hierbei vernachlässigt, stattdessen werden die einzelnen Erfolge in der Gemeinde betont und gefeiert (Halachyan 2003: 92).

Über die Bildung einer Gemeinde wird erstmals ab dem 18. Jahrhundert zu Zeiten von Kaiserin Maria Theresia gesprochen. In der Volkszählungsakte finden sich 21 armenische Familien, die damals in Wien wohnhaft waren. Mesrob Krikorian veröffentlichte eine vollständige Liste der armenischen Familien, die während der Volkszählung (vom 10. bis 14. Januar 1767) erstellt wurde (Krikorian 1999: 16). Diese Gemeinde aber war weder politisch bedeutsam noch wirtschaftlich erfolgreich. Auf der anderen Seite der Monarchie hingegen, in Suczawa, genoss die Armenisch-Apostolische Gemeinde das Wohlwollen von Kaiser Joseph II. (1765/80–1790). Dies kam der Stellung der Armenier in Österreich zugute. Als in den Jahren 1774/1775 die Bukowina unter österreichische Verwaltung kam, bestand die armenische Gemeinde in Suczawa aus etwa 120 Familien. Mit dem Hofkriegsratdekret vom 4. Juli 1783 wurde

die Armenische Apostolische Kirchengemeinde auf dem Gebiet der Bukowina sowie in der gesamten Monarchie offiziell anerkannt (Krikorian 1999: 21).

Die Bedeutung, die die Gemeinde in Suczawa für das Leben der Armenier in Österreich gespielt hatte, ist insofern groß, als sie zu einem Selbstbewusstsein und der Akzeptanz einer armenischen Gemeinde mit einer eigenen Kirche in Österreich beitrug. Und somit gab es seit dem 18. Jahrhundert eine armenische Kirchengemeinde mit gutem Ruf in Österreich, die »sich den höheren Schichten der Bevölkerung akkommodiert; doch zeichnen sie sich auch jetzt noch durch große Einfachheit, Mäßigkeit und Keuschheit aus (...). Als besonders charakteristisches Merkmal dieses Volkes wäre noch der rege Handels- und Geschäftsgeist, der in ihm wohnt, zu erwähnen. Die Armenier sind ihres concilianten Wesens, ihrer Gastfreundschaft, ihres lauteren und ehrenwerten Charakters wegen in der Bukowina allgemein geachtet und geschätzt.« (Andreiz/Kvasezkij 1899 (2000): 158) Auch die spätere (Neu-)Gründung und Entwicklung der Wiener Gemeinde verlief mit ständiger Unterstützung durch und im Austausch mit Suczawa (Krikorian 1999: 24). Die Betonung bei den Schilderungen dieser Entwicklung liegt aber auf der Erlaubnis und Akzeptanz, was für in Österreich lebende Armenier neue Möglichkeiten brachte. Von höheren Ansprüchen, als eine selbstständige politische Einheit wahrgenommen zu werden, war keine Rede.

Ein wichtiges Ereignis für das armenische Leben in Österreich, welches die armenische Kultur nach Wien mit sich brachte, war die Übersiedlung eines Zweiges des Mechitaristen-Ordens aus Venedig nach Wien. Seit 1810 gibt es einen Zweig der Kongregation in Wien, 1811 wurde die Kongregation offiziell anerkannt. Im gleichen Jahr wurde die Druckerei des Ordens gegründet, die von großer kultureller Bedeutung werden sollte. Bis zu ihrer Schließung im Jahr 1999 wurden in der Druckerei der Mechitaristen nicht nur Werke in armenischer Sprache, sondern auch in rund 50 weiteren orientalischen Sprachen gedruckt. Nach und nach entstand eine beachtliche Büchersammlung. Der Orden verfügt über eine bedeutende Bibliothek, in der rund 2.600 armenische Handschriften sowie mehr als 120.000 Bücher in verschiedenen Sprachen und ca. 170.000 Zeitschriftenbände aufbewahrt werden.

Die Kongregation besitzt außerdem ein Museum mit Gegenständen, die in die armenische Kultur einführen (Sammlung der nationalen Trachten, armenische Münzsammlung, armenische Teppichsammlung). Die Leistungen des Ordens auf dem Gebiet der Schulerziehung und der Philologie werden besonders betont. Dadurch, dass zu der Ausbildung nur armenische Jugendliche zugelassen waren, fanden viele junge Armenier ihren Weg nach Wien. Die Schulen verbreiteten sich nicht nur in Wien, sondern auch in der ganzen Welt. Seit die Mechitaristen in Wien



angesiedelt sind, haben Armenier in Wien eine Anlaufstelle und ein Kulturzentrum. Die Wiener Mechitaristen sorgten auch für die Wahrnehmung und Anerkennung der Armenier in Wien. Ungeachtet dessen, dass es zu dieser Zeit Armenien als politische Einheit nicht gab, zeichneten sich bemerkenswerte Fortschritte in der Forschung ab. Für die wissenschaftliche Forschung in armenischer Sprache sind die Leistungen der Mechitaristen sowohl in Venedig als auch in Wien erstaunlich. Die wissenschaftliche Tätigkeit der Mechitaristen trug dazu bei, dass sich europäische Wissenschaftler mit der armenischen Sprache und Kultur beschäftigten und der Studiengang »Armenische Studien« an europäischen Universitäten etabliert wurde (Halachyan 2003: 95).

Wenn man die Berichte über armenisch-österreichische Begegnungen im 17. und 18. Jahrhundert zusammenfasst und insbesondere die Wirkung der Mechitaristen betrachtet, zeichnen sich einige Grundzüge eines Diaspora-Lebens ab. Die österreichische Monarchie war nicht bestrebt, die politischen Probleme zu lösen, die die armenische Bevölkerung zu dieser Zeit in den historischen armenischen Territorien hatte. Die Mechitaristen hegten ebenfalls keine Absichten in dieser Hinsicht. Es war ihnen jedoch möglich, Bedingungen für die kulturellen, geistlichen und intellektuellen Tätigkeiten im österreichischen Kontext zu schaffen. Einerseits bedeutete dies für die Armenier eine große Bereicherung in vielerlei Hinsicht, andererseits stellte es auch einen Versuch dar, auf einem anderen Wege weiterreichende Probleme zu überwinden. Die

Tätigkeitsbereiche der Mechitaristen gingen über die Handelsnetze hinaus und kamen dabei auch dem Handel zugute.

Im 19. Jahrhundert stieg die Anzahl der studierenden Armenier an der Wiener Universität und dem Konservatorium sowie im theologischen Mechitaristen-Seminar. Am 21. Dezember 1867 wurde das staatlich-kirchliche Gesetz Nummer 42 für Armenier bestätigt: Sie wurden ab diesem Zeitpunkt toleriert und durften ihre Religion frei ausüben (Halachyan 2003: 92).

Die Schilderung der armenischen Geschichte in Österreich könnte man als eine Geschichte der bestätigenden Gesetze, Dekrete, Privilegien und Genehmigungen lesen. Es wird konsequent von einer langen Erfolgskette offizieller Beschlüsse berichtet. Einerseits ruft eine solche Darstellung positive Wahrnehmungen der österreichischen Haltung hervor. Andererseits rückt sie die diplomatischen Fähigkeiten der Armenier in den Vordergrund. Ein derartiger Sieg wird groß gefeiert, und Niederlagen – wie z.B. die erfolglosen diplomatischen Versuche, politische Unterstützung für sich zu gewinnen – werden nicht thematisiert. Die armenische Gemeinschaft positioniert sich konfliktfrei innerhalb der Aufnahmegeellschaft als eine akzeptierte und tolerierte Kirchengemeinde. Ob diese Position aus der österreichischen Sicht zu bestätigen wäre, ist eher unwahrscheinlich, für die Armenier stellt sie jedenfalls eine Erfolgsgeschichte dar.

Die Armenisch-Apostolische Kirchengemeinde in Wien begann sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu formen. Erfolg hatte sie jedoch erst 1912–13, als sie ein geeignetes Grundstück in einem zentralen Stadtteil Wiens für den Bau der Kirche erwarb. 1913 wurde die Kapelle St. Salvator (*S. Prkitsch*) geweiht. Der eingeladene Seelsorger aus Suczawa brachte die notwendigen Utensilien und Bücher mit. 1965–68 wurde die Kirche St. Hripsime erbaut und 1968 geweiht (Halachyan 2003: 94). Im Dezember 1972 wurde die Armenisch-Apostolische Kirche als eine selbstständige Religionsgemeinschaft durch die Republik Österreich (Unterrichtsministerium) offiziell anerkannt (Krikorian 1999: 27). Mit der Entscheidung des Kirchenvorstandes wurde ein kulturelles Zentrum – ein Kulturhaus – bei der Kirche geschaffen. Die Räume des Gebäudes werden für verschiedene Veranstaltungen genutzt. Im gleichen Haus befinden sich neben der Hovhannes Schiraz-Samstagschule noch andere armenische Organisationen bzw. ihre österreichischen Zweige. Hier bekommen die österreichischen Armenier einen Raum, um armenische Themen zu diskutieren und die nationalen Feiertage gemeinsam zu feiern (Halachyan 2003: 94).

1984 wurde ein Denkmal für die Opfer des Völkermordes 1915 im Hof der Kirche St. Hripsime errichtet. Und 1998 wurde dank der Bemühungen der armenischen Gemeinde ein Denkmal für den österreichischen Schriftsteller und einen Freund des armenischen Volkes Franz Werfel

errichtet. 2001 wurde der Platz vor der armenischen Kirche in »Armenierplatz« umbenannt und dort ein aus Armenien importierter *Chatschkar*¹ – ein armenischer Kreuzstein – aufgestellt (Halachyan 2003: 93).

Im Jahr 2003 lebten etwa 4.000 Armenier in Österreich. Nach dem Ersten Weltkrieg (1914–18) fanden einige Dutzend Familien aus der Türkei und Westarmenien hier Zuflucht. Die größte armenische Zuwanderung nach Österreich trat jedoch in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre aus dem Libanon (Bürgerkrieg) und dem Iran (Iran-Irak-Konflikt, Islamische Revolution) ein. In den 1970er und 1980er Jahren stieg die Anzahl der nach Wien zu Studienzwecken eingereisten jungen Armenier (aus dem Iran, der Türkei, dem Libanon, Ägypten etc.) an. Viele von ihnen entschieden sich nach ihrem Abschluss, in Wien zu bleiben. In den 1990er Jahren migrierten viele Armenier aus Aserbaidschan und Armenien nach Österreich (Halachyan 2003: 92).

Gegenwärtig ist der Großteil der Armenier in Österreich in Wien wohnhaft. Hier befindet sich das Mechitaristenkloster samt seiner Kirche, die apostolische Kapelle St. Prkitsch, die Verwaltungseinheiten

- I Im Armenischen werden kunstvoll behauene Steine mit einem Kreuz in der Mitte als Chatschkar bezeichnet, die wörtliche Übersetzung lautet Kreuzsteine. Diese gehören zu den eigenständigen Formen der armenischen Kunst. Es handelt sich um Stelen, Monolithen, bei denen das eingravierte Kreuz von anderen Figuren umgeben ist. Die Ursprünge werden noch in vorchristlichen Steinmonumenten und Obelisken vermutet. Chatschkare haben unterschiedliche Phasen der Entwicklung in vorchristlicher Zeit und in den frühen Tagen des Christentums durchlebt. Im Zeitraum vom 4. bis 7. Jahrhundert finden sich die frühesten Versuche, das bis dahin hölzerne Kreuz durch ein steinernes zu ersetzen. Aus dem 9. bis 10. Jahrhundert stammen die ältesten bekannten Chatschkare. Sie sind interessant als künstlerische Objekte und vermitteln ein Gespür für Harmonie und Symmetrie. Ihren Höhepunkt finden Chatschkare in den 12.-14. Jahrhunderten, bis heute wird diese Kunst praktiziert (Azarian 1995: 113).

Chatschkaren werden mehrere Funktionen zugeschrieben: Sie finden sich als Grabdenkmäler, sollen jedoch auch zu Lebzeiten zur Sicherung des Seelenheils beitragen (gestiftete Steine). Als Zeichen der Vollendung schmücken sie Kirchen oder Brunnenbauwerke. Außerdem wurde den Steinen unheilabwehrende Kraft zugesprochen, manche sollten auf bedeutende geschichtliche Ereignisse verweisen. Sie galten als magische Mittel zur Sicherung des irdischen Lebens und um Trockenheit, Hagel und Erdbeben abzuweisen. Chatschkare sind auch aufgrund ihrer Inschriften wertvoll, die oft wichtige historische Informationen beinhalten (solche wie der Anlass, der Name des Errichters, des Stifters etc.). Chatschkare sind somit wichtige Dokumente der Geschichte Armeniens und ein wichtiger Bestandteil der armenischen Bildhauerkunst. Das für Armenien typische ästhetische Formempfinden, der christliche Glauben Armeniens sowie die an Gesteinen reiche armenische Landschaft finden in dieser typischen Kunstform zusammen, siehe (Azarian 1995), siehe auch (Loo 1995).

der armenischen Gemeinde, alle Organisationen sowie die einzige armenische Samstagsschule in Österreich. In Linz, Salzburg und Graz leben nur wenige armenische Bürger, wobei in Graz in den Jahren 1958–1978 eine Vereinigung armenischer Studenten einen eigenen Chor führte (Halachyan 2003: 93).

Über die Aktivitäten der Kirchengemeinde kann man sich auf der offiziellen Webseite informieren. Zum Zeitpunkt der Erhebung wurden dort die folgenden Vereine aufgelistet:

- Hovhannes Schiraz-Schule
- Elternverein der Hovhannes Schiraz-Schule
- Damenkomitee
- Österreichisch-Armenische Kulturgesellschaft (ÖAK)
- Allgemeiner Armenischer Wohltätigkeitsverein (AGBU)
- Österreichisch-armenische Studiengesellschaft
- HUYS – SPES (Beratungszentrum für Migrantinnen und Asylweberinnen)
- Armenischer Sportverein Ararat
- Armenische Studenten Vereinigung (ASV)
- Armenischer Allgemeiner Sport-Pfadfinderverein
- *Nor Serunt* (Neue Generation)
- Armenien Fond Österreich Komitee
- Kinderspital Gümri²

Im Internet werden auch die aktuellen Termine, Informationen zu Veranstaltungen, den Tätigkeiten der Schule und anderen Gemeindestrukturen veröffentlicht.

1.2 Empirische Falldarstellung

Die Regelmäßigkeiten, die bereits in der Positionierung der Armenier in Österreich in der geschichtlichen Selbstdarstellung erkennbar sind, sehe ich in ähnlicher Weise in der Organisation des Gemeindelebens. Die Analyse der ethnografischen Daten verdeutlicht erneut die zentralen Abgrenzungsstrategien und das Gemeinschaftskonzept. Dies äußert sich im Umgang mit dem Raum, in der Einteilung der Zeit, in Empfangsritualen,

² <http://www.armenia.at/oesterreich-armenische-gemeinde-mainmenu-5.html> (Zugriff: 21.02.2011). Heute findet man einige neue Vereine: Unter anderem die Theatergruppe Urartu ist hinzugekommen. Vier Vereine und Vereinigungen sind hingegen nicht mehr aufgelistet <http://www.armenia.at> (Zugriff: 30.08.2017): das Kinderspital Gümri, Huys, der Pfadfinderverein und die Neue Generation.

Gestaltung und Verwaltung des Gemeindelebens sowie in der Vorbereitung und Durchführung der Festlichkeiten in diesem Rahmen. Im Folgenden werden die ethnografischen Daten zu den Feierlichkeiten des Varan-Tages von 2008 in Wien dargelegt, nachdem die innere Organisation der Gemeinde dargestellt wurde.

Räumliche Abgrenzung und Verortung. Gestaltung des Territoriums

Die Armenisch-Apostolische Kirchengemeinde in Wien ist Inhaberin mehrerer Immobilien (Rundbrief der Gemeinde 2007.08). In einer von ihnen ist das Gemeindezentrum untergebracht. Im Innenhof steht die armenische Kirche. Im Erdgeschoss befinden sich große Säle, die für Abendveranstaltungen und große Festlichkeiten, aber auch für den Tanz- und Gesangsunterricht der Schule genutzt werden. Ferner gibt es einen Raum mit Kochmöglichkeiten, den die Schule als Cafeteria oder auch für andere Zwecke wie Feste etc. nutzt. Man findet auch eine Bibliothek mit einer Sammlung von Büchern armenischer Autoren. Die Klassenzimmer befinden sich in den ersten zwei Stockwerken, das Lehrerzimmer und die Schulverwaltung im 1. Stock. Im 2. Stock liegen die Büros, unter anderem das der Gemeindeverwaltung. Außerdem sind in dem Haus auch private Mieter untergebracht. Der Seelsorger *Ter Andreas* und seine Familie wohnen ebenfalls im Gemeindehaus.

Büros

Das Gemeindebüro ist eines der drei Zimmer, die einen gemeinsamen Eingang zum Treppenhaus haben. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass es sich dabei um eine private Wohnung handelt mit ihrem engen Flur und der wohnlichen Einrichtung. Die einzelnen Zimmer und die kleinen Schilder mit der Bezeichnung einer Organisation weisen jedoch darauf hin, dass diese Räumlichkeiten einem anderen Zweck dienen. In derselben Wohnung haben noch drei Organisationen Quartiere: Die »Armenische Studenten Vereinigung Österreichs« und der »Armenische Allgemeine Sport-Pfadfinderverein« teilen ein Büro, dazu kam noch der *Huys-Spes*-Verein, ein Beratungszentrum für Migranten und Asylbewerber. Mit dem armenischen Wort für Hoffnung *Huys* in der Bezeichnung bot das Zentrum Beratung und Betreuung auf Armenisch und Russisch an. Das Beratungszentrum wurde im Januar 2006 gegründet, aber scheint heute nicht mehr aktiv zu sein.³

³ Während meiner Aufenthalte 2008 traf ich diese Organisation an, am 1.02.08 war ich im Gemeindehaus und im Büro, wo ich die beiden Mitarbeiterinnen

Im Folgenden werde ich diese zwei Büros beschreiben, um der inneren Ordnung dieser armenisch-österreichischen Organisationen näher zu kommen. Während das Gemeindebüro, wie die Gemeindeorganisation insgesamt, nur zu bestimmten Zeiten geöffnet ist, die in einem entgegengesetzten Verhältnis zur Arbeitswoche stehen, war das Beratungszentrum auch zu den üblichen Arbeitszeiten erreichbar.

Das Gemeindebüro vereint in sich mehrere Funktionen: Einerseits soll es ein Verwaltungszentrum sein sowie eine Anlaufstelle und Ansprechpartner für allerlei Angelegenheiten und Interessenten. Die notwendigen Voraussetzungen für die Büroarbeit sind vorhanden, eine Sachbearbeiterin bzw. Sekretärin wird beschäftigt, Öffnungszeiten in der Woche werden festgehalten und veröffentlicht. Ferner wird der Sachbesitz der Gemeinde hier aufbewahrt und von hier aus verwaltet: Wertgegenstände, aber auch einfache Gebrauchsgegenstände. Der Raum wirkt vollgestopft mit Gegenständen, die nicht für den täglichen Gebraucht gedacht sind und gewinnt damit den Charakter einer Aufbewahrungsstätte und nicht nur eines Arbeitsplatzes. Im Raum stehen ein Schreibtisch mit einem Bürostuhl und ein Besucher-Stuhl vor dem Tisch. Durch die frontale Begegnung entsteht eine Beratungssituation, Austausch und Service. Der Schreibtisch ist zwar aufgeräumt, wenn aber im Hintergrund Kartons und zahlreiche Gegenstände ohne direkten Anwendungsbezug stehen (wie etwa ein Ventilator im Winter), ist die Ordnung keine gleichmäßige. In der Raumgestaltung lässt sich keine Konzentration auf die Arbeitssituation erkennen.

Einen anderen Kontrast zu dem aufgeräumten Tisch bilden die zahlreichen Teppiche. Während der Schreibtisch von der Arbeit, Verwaltung und Organisation erzählt, muten die Teppiche unpraktisch an: Ihre Reinigung verlangt zusätzlichen Arbeitsaufwand und Energie, die mit dem Büro und seinen Aufgaben direkt nicht verbunden ist. Die Teppiche sehen gepflegt aus und scheinen regelmäßig gereinigt zu werden.

Bevor ich zur Betrachtung übrigen Büroausstattung übergehe, möchte ich an dieser Stelle die Bedeutung der Teppiche für Armenier ansprechen. Die symbolische Bedeutung, die diesen in den Räumlichkeiten zukommt, wird dadurch begreiflicher, was auch zum Verständnis der späteren Falldarstellung beitragen wird. Teppiche waren und sind ein wichtiger Teil des Alltags der Armenier, wie zum Beispiel Dorfteppiche. Sie dienen dem Andenken an Verstorbene, dem Gedenken besonderer Anlässe und werden zur Fürbitte genutzt. In den Häusern und Wohnungen bedecken Teppiche

gesprochen habe (die Flyer mit ihrer Tätigkeitsbeschreibung und die Visitenkarte liegen mir noch vor). Einige wenige Einträge sind auch heute noch im Internet vermerkt, aber bei der Überprüfung der Quellen 2017 konnte ich das Zentrum nicht mehr finden. Trotzdem belasse ich die Information in meiner Falldarstellung.

Böden, Wände, Sofas, Stühle und Betten. Einerseits haben Teppiche praktischen Wert, indem sie zur Abdeckung beschädigter Stellen dienen. Andererseits stellen sie auch ein Zeichen des Wohlstands dar und sorgen für Bequemlichkeit und Gemütlichkeit. Oft handelt es sich zudem um ein religiöses Inventar: mit einem Teppich wird der Altar bedeckt und auch über dem Altar wird oft ein Teppich aufgehängt. Auf den Teppichen selbst finden sich häufig Abbildungen der Heiligen. Im Folgenden werde ich auf die Funktionen eingehen, die die Teppiche in verschiedenen Bereichen erfüllen. Teppiche werden als Symbole weltlicher wie auch geistlicher Macht des himmlischen Herrschers gesehen (Gantzhorn 1995: 325). Um Teppiche herzustellen, mussten armenische Kunsthändler verschiedene Techniken beherrschen. Es sind die Techniken der Farbenherstellung, die den Ausdruck dieser Teppiche einzigartig machen. Außerdem gehörten die Teppiche zu den wichtigsten Waren der armenischen Händler. Schließlich zeigen die Teppiche und die Teppichkunst die regionalen Besonderheiten und eine farbliche Palette. Durch ihre Farben und Muster sind Teppiche daher wichtige Elemente kultureller Sprache und fungieren zudem als Informations- und Traditionsspeicher. Ihre Muster spiegeln die armenische Kulturgeschichte in ähnlicher Weise wie die Chatschkare. Auch hier sind die Einflüsse der vorchristlichen Zeit und christliche Motive in vielem vereint, z.B. bei den Kreuzblüten-Teppichen. Die Teppichkunst der Armenier wird als christlich-orientalische Tradition bezeichnet, weist ihre eigenen Besonderheiten auf und ist gleichzeitig in vielerlei Hinsicht mit der orientalischen Teppichkunst vergleichbar (Gantzhorn 1995: 325). Die Kreuzform ist oft zu finden, aber auch armenische Buchstaben, die ebenfalls auf christliche Motive hinweisen und gleichzeitig mit vorchristlichen Elementen verbunden sind. So wird der Buchstabe »S« (Armenisch für »T«) ein sehr häufiges Muster auf den armenischen Teppichen. Die Entzifferung verlangt jedoch Sprachkenntnisse, die Kenntnis des Alphabets wird vorausgesetzt. In der Volkstradition werden diese Teppichmuster jedoch als Drachen gelesen, was Gantzhorn nach ein Symbol des Übergangs zum Christentum darstellt. Gantzhorn sieht in der Auswahl des drachenförmigen Zeichens als Anfangsbuchstabe des Wortes »Gott« oder »Herr« (*Ter*) diesen Übergang begründet. Ihm gilt es als bewusste Entscheidung, das wichtigste vorchristliche Symbol als Anfangsbuchstabe des Wortes für Gott zu wählen, und die Teppiche erhalten den Namen Drachenteppiche (Gantzhorn 1995: 327). Die mythischen Bedeutungen und die Ambivalenz des *Vischap*, des Drachens, wird mit vielen Aspekten des Lebens, mit vorchristlichen Mythen in Verbindung gebracht, und auch in anderen armenischen Kunstdenkmalen (zum Beispiel auf den Chatschkaren) lassen sich Drachenmuster beobachten (Donabedian 1995). Noch heute werden diese Teppiche in Armenien hergestellt und exportiert. In vielen Städten der Welt gibt es private und öffentliche Kollektionen von armenischen Teppichen. Im Museum der Mechitaristen in Wien ist ebenfalls eine Sammlung

zu besichtigen. Die im Wiener Gemeindebüro ausgebreiteten Teppiche geben durch ihre Präsenz und ihre Anzahl Hinweise auf dieses alltägliche und kulturelle Element Armeniens.

Der Tisch im Gemeindebüro ist klar und übersichtlich. Die Umgebung ist hingegen mehrschichtig und vereinigt zahlreiche Themen und Ideen. Auf engem Raum finden sich verschließbare Schränke mit Schlüsseln, organisatorische Notizen in größerer Zahl, eine Pinnwand. Die Wände sind mit Information übersät und enthalten zugleich symbolträchtige armenische Kompositionen. Hier und da hängen armenische Bilder und Sprüche an den Wänden, Notizen auf dem großen Wandkalender und eine kleine armenische Nationalfahne im Hintergrund. Es treffen Informationen unterschiedlichster Komplexität aufeinander, pragmatische und praktische Hinweise, organisatorische, einfach ausgedruckte Elemente und armenische Kunst, religiöse Symbolik und Teppiche. Der Parkettboden ist durchgehend mit orientalisch gemusterten Teppichen bedeckt. Der ganze Weg von der Eingangstür bis zum Büro und die gesamte Bürofläche sind mit insgesamt etwa sieben Teppichen bedeckt. Diese Ausstattung des Raumes mit Elementen, die der westlichen effizienten Arbeitswelt fremd und in ihrem Ausmaß übertrieben sind, verleihen ihm über ihre Arbeits- und Organisationsfunktion hinaus eine symbolische Funktion, die auf Wohlstand, Erhabenheit, und dadurch auf die Stabilität und Leistung hinweist, die Gemeinde zu bewahren und daran zu erinnern. Von einer grundsätzlichen Abgrenzung von der Aufnahmegerellschaft durch die Büro-Ausstattung kann man jedoch nicht sprechen, wobei aber eine symbolische Linie zu erkennen ist, die den Gemeindealltag von dem der österreichischen Gesellschaft trennt.

Die Gestaltung des Büros des Beratungszentrums war im Unterschied zu dem der Gemeinde ausschließlich auf die Tätigkeit des Vereins konzentriert. Es war, anders als jenes, nicht überfüllt und nur mit den für die Arbeit notwendigen Möbeln, Geräten und Materialien ausgestattet (Schränke, Schreibtisch, Besprechungstisch, Computer, Laptop, Kopierer, Ablagefächer etc.). An der Wand hingen Collagen mit verschiedenen Fotos, die die Arbeit des Vereins dokumentierten. Der Großteil der Schriftzüge darauf war auf Armenisch mit wenigen deutschen Zeilen. Im Büro waren zwar keine Teppiche zu sehen, aber ein anderes Element, das für durchschnittliche Büros untypisch ist: lange weiße Gardinen. Darin kommt eine leichte Abweichung von der üblichen Bürogestaltung zum Ausdruck. Gardinen wirken wohnlich und gemütlich, wenn sie auch wenig praktisch und funktional sind.

Solche Nuancen, wie z.B. eine Fülle von orientalischen Teppichen oder weiße Gardinen, geben einen Hinweis auf einen anderen kulturellen Raum und verdeutlichen, dass man es hier mit einem Zentrum in Österreich zu tun hat, das von Armeniern betrieben wird. Im Falle des Beratungszentrums könnte die gemütliche Einrichtung doch auch einfach

dem Zweck gedient haben, die Beratenden und ihre Gäste sich wohl-fühlen zu lassen. Die Frage ist, auf welche Weise die Gemütlichkeit hergestellt wird, und wie sich diese Elemente auf die sonstige Ausrichtung auswirken. Sind es Brüche, wenn ja, welche und auf welche Kontingenz weisen sie hin?

Private Wohnungen

Wie bereits erwähnt, befinden sich im Haus auch einige private Wohnungen, darunter die des Seelsorgers. Das Gemeindezentrum verbindet somit private und institutionelle Bereiche, die sich austauschen und nebeneinander funktionieren.

Bibliothek

Der Gemeinde steht ein kleiner Bücherbestand zur Verfügung. Die Bücher sind in einem Raum im Erdgeschoß in Schränken geordnet und mit Signaturen versehen. Daraus lässt sich noch nicht erschließen, wie groß das Leseinteresse ist. Was sich aber festhalten lässt, ist die Bemühung, Literatur zu erwerben, diese zu katalogisieren und für die Gemeindemitglieder zugänglich zu machen. Auch die Schule besitzt eine kleine Bibliothek, in der mit Signaturen versehene Bücher stehen.

Cafeteria

Eine gute Möglichkeit, sich zu treffen und auszutauschen, bietet eine kleine Cafeteria, die die Eltern der Schulkinder während der Unterrichtszeiten oft in Anspruch nehmen. Der Elternverein betreibt diese Cafeteria selbst. Der Raum besteht aus einer Halle mit Sitzmöglichkeiten, einer Küche und einer Theke. Getränke und kulinarische Kleinigkeiten werden von den Müttern besorgt und serviert. Hinter der Theke werden die Getränke vorbereitet und das Essen zubereitet. Die kleinen Kommunikationssequenzen und der Umgang mit dem Essen tragen zu einer besonderen Atmosphäre bei. Die Cafeteria eignet sich auch für andere Veranstaltungen, als Koch- und Essraum.

Säle

Die Säle sind Mehrzweckräume. Sie werden für unterschiedliche Veranstaltungen benutzt – Festlichkeiten, Tanzunterricht, Empfänge etc. Sie

sind mit einem Klavier, Mikrofonen, Bühne, Tischen, Stühlen versehen. Die Ausstattung variiert je nach Veranstaltung. Man kann diese Säle auch für private Anlässe mieten.

Innenhof

Der Innenhof wird intensiv genutzt. So findet etwa die Kommunikation vor und nach dem Gottesdienst hier statt, ebenso wie Festrituale, die im Freien abgehalten werden sollen. Dadurch, dass es von hier aus Verknüpfungen zu den anderen Räumen gibt, entsteht ein Ort lebhafter Begegnungen. Wie schon erwähnt, steht im Innenhof ein Denkmal zum Gedenken an die Opfer des Völkermordes. Dadurch, dass die Jahre 1915–1985 genannt werden, werden auch Opfer anderer Verbrechen gegen Personen armenischer Herkunft in das Denkmal integriert.

Armenierplatz

Die offizielle Adresse des armenischen Kulturhauses ist Kolonitzgasse 11. Allerdings heißt die kleine Straßenecke an der Kreuzung Kolonitzgasse und obere Viaduktgasse (3. Bezirk) »Armenierplatz«. Dass eine Straße oder ein Platz nach einer kollektiven ethnischen oder nationalen Einheit benannt wird, ist keine Seltenheit, doch bewohnen die betreffenden Gruppen selten immer noch die Straße oder den Platz, wie in diesem Fall die Armenier. Die Benennung des Platzes nach Armeniern wurde zur territorialen Verankerung, zu ihrer Verortung in Wien. Die Kirche und das armenische Kulturhaus erfahren durch den Platz eine Rahmung. Die Präsenz der Armenier geben die blauen Straßenschilder bekannt. Der Kreuzstein am Eingang ist ein weiteres Symbol für die Nähe des armenischen Elements. Während die Straßenschilder für alle, die der lateinischen Schrift mächtig sind, sofort erkennbar sind, hat der Kreuzstein einen viel spezifischeren symbolischen Gehalt. Dabei symbolisiert beides für einen Armenier die Anwesenheit der eigenen Kultur.

Die Liste der Vereine und Organisationen, die unter dem Dach der Gemeinde arbeiten, ist zwar lang, aber für den Austausch und die innere Dynamik sorgen überwiegend die Kirche und die Schule. Samstag und Sonntag, die zwei Tage, an denen in Österreich nicht gearbeitet wird und keine Lehrverpflichtungen stattfinden, werden zur aktivsten Zeit der Gemeinde. An den anderen Wochentagen werden andere Rollen ausgeführt, andere Identifikationen geprägt. In der freien Zeit hingegen werden die Verpflichtungen gegenüber der armenischen Gemeinde wahrgenommen. Auch von den jüngeren Generationen wird eine solche Einstellung erwartet. Indem der Schulunterricht auf den Samstag gelegt

wird, sollen auch die Schüler ihre Freizeit für die Begegnung mit der armenischen Kultur nutzen.

Die Kirche

Die Armenisch-Apostolische Kirche in Wien unterliegt der Jurisdiktion des Katholikossat von St. Etschmiatzin; der Bischof wird vom Katholikos delegiert. Die offizielle Bezeichnung lautet: »Patriarchaldelegat der Armenisch-Apostolischen Kirche für Mitteleuropa und Skandinavien«. Der Gottesdienst findet jeden Sonntagvormittag zur gleichen Zeit statt.

Das Gebäude der Kirche St. Hripsime wurde in den Jahren 1965–68 im armenischen Stil erbaut und unterscheidet sich daher in seiner Architektur von der Umgebung. Die Kirche ist gut gepflegt, sauber und sieht neu aus. Sie ist groß genug, um allen in Wien lebenden und Wien besuchenden Armeniern Platz zu bieten. Die Inneneinrichtung entspricht dem üblichen Inventar: Altar, Sitzbänke, Kerzenständer, einige Gemälde etc. Viele Teppiche bedecken den Steinboden und einige Elemente der Inneneinrichtung sind anders als in anderen Kirchen: so die armenische Schrift oder die schmalen langen gelben Kerzen. In der Form und Farbe unterscheiden sie sich von denen in katholischen Kirchen. Dieser kleine Unterschied und viele weitere schaffen eine symbolische Insel mit Hinweisen auf die Heimat und stärken den Unterschied zur Außenwelt. In der Kirche hängen auch einige Gedenktafeln: Sie dienen dem Gedenken an alle Gefallenen, an die Märtyrer 1915–1965. Ferner finden sich einige museale Objekte, etwa ein kleines Modell der Kirche auf dem Opferkasten. Wie das Gemeindebüro und so Vieles in der Gemeindestruktur hat auch die Kirche den Charakter einer kleinen Sammelstelle.

Lange Jahre wurde das Amt des Erzbischofs mit Professor Dr. Mesrob K. Krikorian von einem Armenier syrischer Abstammung bekleidet. Dieser war unter anderem an der Universität Wien als Lektor, später als Honorarprofessor tätig, hielt Vorlesungen über die armenische Kirche und Kultur bei unterschiedlichen außeruniversitären Veranstaltungen, war Autor deutschsprachiger Publikationen zu Themen über Armenien, die armenische Kirche und Armeniern in Europa und galt als Ansprechpartner für das Thema Armenien in theologischen Kreisen. Er war folglich eine Figur, die viel nach außen gewirkt hat. Zum Zeitpunkt meiner Datenerhebung fand gerade ein Wechsel statt. Der neue junge Priester kommt aus Armenien. Als ich ihn interviewte, beherrschte er die deutsche Sprache noch nicht, machte sich mit der Gemeinde, dem Land, der Sprache vertraut. Daher konzentrierte sich sein Einsatz auf die Gemeinde, sein Engagement in der Außenwelt war zumindest in den ersten Jahren sehr gering. Umso mehr ist seine Präsenz mit der armenischen Sprache assoziiert, die die einzige Kommunikationssprache ist. Alle Fragen

an ihn, alle Gespräche müssen auf Armenisch geführt werden. Seine Aktivitäten außerhalb der Gemeinde treten in den Hintergrund.

Die Funktion der Kirche ist einerseits die Rahmung und Begründung der armenischen Kirchengemeinde. Andererseits bietet sie eine Strukturierung, Regelmäßigkeit und Ordnung durch regelmäßige Gottesdienste und die Feiertage. Die Kirche schafft Raum für religiöse Gefühle, aber noch mehr für das soziale Leben. Das Gemeindeleben wird durch das Begehen der Feiertage bestmöglich gefördert. Die Veranstaltungen werden im Vorfeld bekanntgegeben, die Gemeindemitglieder über die Bedeutung des Festes informiert, und die Bedeutung der Zeremonie und der Symbole im Vorfeld erklärt. Am letzten Sonntag vor der Fastenzeit (armenisch: *Barekandan*) wurde ein entsprechendes Informationsblatt verteilt. Die Teilnahme der Kinder ist ausdrücklich erwünscht, wie auch sonst bei jeder passenden Gelegenheit die Schule samt aller Schüller integriert wird. Dadurch bieten sich viele Möglichkeiten, sich zu begegnen und am armenischen Gemeindeleben teilzunehmen. Eine wichtige soziale Funktion in den armenischen Kirchen im Ausland spielt der Kirchenchor, bei dem jedes Gemeindemitglied mitsingen kann. Die Liturgie im armenischen Ritus, Hochzeit und Taufe nach armenischer Tradition sind zentrale Elemente zur Stärkung und Bewahrung der kulturellen Gepflogenheiten.

Als langjähriger Hüter der Tradition und Zentrum des Armenischen legt das Wiener Gemeindehaus viel Wert auf die Erhaltung der alten Traditionen. Der Gottesdienst wird auf Altarmenisch abgehalten, das nur wenige Armenier verstehen, besonders im Ausland trotz der Diskussionen über die Vereinfachung der Sprache oder andere Modifikationen. Mit solchen Herausforderungen hat die tragende Organisation der Gemeinde zu kämpfen, denn die Veränderungen dürfen nicht zum Verlust von Gemeindemitgliedern führen. Die Haltung der armenischen Kirche ist sehr konservativ und darin wird auch ihre eigentliche Bedeutung gesehen. Die Kirche zentriert das Gemeindeleben. Die Spannung zwischen der religiösen und säkularen Funktion der Kirche für die Gemeinde, die stets schwankende Grenze zwischen kulturellen und religiösen Elementen bleibt immer bestehen.

Die Schule

Seit 1981 existiert die armenische Samstagsschule in Wien, die den Namen des berühmten armenischen Dichters Hovhannes Schiraz (1914–1984) trägt. Der sowjetarmenische Dichter war für seine Arbeit auch in der Diaspora beliebt. Er gehört zu den sowjetarmenischen Intellektuellen, die den Kontakt und Dialog zwischen Armenien und Diaspora aufrechterhalten und stärken konnten (Panossian 2006: 335).

Die räumliche Organisation des Schullebens: Die Räumlichkeiten der Schule befinden sich auf den beiden unteren Stockwerken des Gemeindehauses. Der Eingang, der zum Lehrerzimmer und gleichzeitig zum Büro der Leiterin im ersten Stock des Hauses führt, ist von einer Wohnungstür nicht zu unterscheiden: Es gibt sowohl ein Nummernschild (8) als auch und einen kleinen Fußabtreter vor der Tür. Durch diese privat anmutende Tür kommt man in eine öffentliche Institution, die trotz etwas eingeschränkten räumlichen Kapazitäten als solche aufgebaut ist. Die Klassenzimmer und der Kindergartenraum ähneln in ihrer Ausstattung einem üblichen Schulraum: Tische, Bänke, Tafel, Tageslichtprojektor. Was allerdings den Ersatzcharakter der Räume spürbar werden lässt und sie grundsätzlich von üblichen Schulklassenräumen unterscheidet, ist, dass die Räume für eine Schule ungewöhnlich klein und eng sind. Die Klassenzimmer sind unterschiedlich groß, manche sind recht klein, die anderen eignen sich auch für größere Gruppen. Da die Schülerzahl im Vergleich zu einer Vollzeit-Schule sehr klein ist, entsprechen die Räume der Schülerzahl. In ausnahmslos allen Räumen, ob Klassenzimmer, Kindergartenraum oder Lehrerzimmer, findet man immer unweigerlich ein Zeichen der Präsenz der armenischen Kultur. Im Kindergarten ist z.B. Spielzeug mit armenischen Buchstaben beschriftet. In jedem Klassenzimmer sind in Form eines Posters, einer Collage, eines kleinen Wandteppichs eine oder mehrere wichtige Persönlichkeiten präsent: ein Held, ein Geistlicher, zahlreiche Schriftsteller, eine Landkarte Armeniens, Abbildungen der Gedenkstätte, Denkmäler in Armenien. Jeweils ein Zeichen, ein Symbol begleitet den Unterricht und verbindet die Schüler mit einer Sprache, einem geografischen Raum oder einer mythischen Gestaltung. Im Lehrerzimmer stehen außerdem einige Bücherregale mit katalogisierten Büchern in armenischer Sprache (mit Signatur, Code etc.) sowie alles, was Lehrerinnen und Verwaltung für ihre Arbeit benötigen: Telefon, Computer, Kopierer etc. Wie in den anderen wichtigen Räumlichkeiten des Gemeindehauses ist auch hier der Fußboden mit einem schönen orientalischen Teppich bedeckt. Wie reflektiert alle diese Symbole sind, wie oft die Bücher gelesen werden, inwieweit die Büchersammlung dem Schulprogramm angepasst ist, ist schwer zu sagen. Die Betonung und Würdigung der symbolischen Bedeutung, die Arbeit an der Weitergabe dieser Inhalte in dem grundsätzlich eingeschränkten Möglichkeitsfeld, wird durch die Pflege dieser Symbole gewährleistet.

Wie es auch auf dem Klingelschild steht, wird die Schule in ihrer armenischen Bezeichnung nicht »Samstagsschule«, sondern nur »Schule« genannt, was eine größere Aufgabe impliziert. Auch bei vor allem zeitlich eingeschränkten Möglichkeiten sollen große Ziele erreicht werden. An nur einem Unterrichtsnachmittag in der Woche (14:00 bis 19:00 Uhr) wird ein anspruchsvolles Fächerprogramm gelehrt: Armenische Sprache, Religion, Tanz, Gesang, Malstunde, Geschichte Armeniens und

armenische Literatur. Die Übung in armenischer Schrift, Schreib- und Lesefertigkeiten sind die ersten schwierigen Aufgaben, denn dies ist mit dem Erlernen eines eigenen Zeichensystems verbunden. Erst auf dieser Grundlage können Geschichte und Literatur erlernt werden. Die Unterrichtssprache ist Armenisch, aber oft werden die Inhalte mit Hilfe der deutschen Sprache erklärt. Es wird jedoch streng darauf geachtet, dass Armenisch die Hauptsprache bleibt. Zur Zeit der Datenerhebung war es allerdings nahezu unmöglich, die Jugendlichen dazu zu bewegen, immer, also auch in der Pause, Armenisch zu sprechen.

Das Lehrerteam besteht aus 14 Personen. Die Lehrerinnen werden für ihre Arbeit bezahlt, die Leitung der Schule erfolgt ehrenamtlich. Von den Familien der Schüler werden Schulgebühren erhoben, die jedoch keine unerlässliche Voraussetzung darstellen. Die Schüler, deren Familien nicht in der Lage sind, die Gebühren zu entrichten, sind trotzdem in der Schule willkommen. Die Bildungsstätte ist für Kinder ab 3 Jahren vorgesehen. Die erste Stufe ist der Kindergarten, es folgen eine Schulvorstufe und dann die eigentlichen Schulklassen. Es sind 11 Studienjahre in der Schule vorgesehen. Mit der Stadt Wien wurde eine Vereinbarung über den Religionsunterricht getroffen, so dass die Note aus dem armenischen Religionsunterricht den Schülern in der österreichischen Schule anerkannt wird. Außerdem kommt die Stadtverwaltung Wien für die Kosten des armenischen Religionsunterrichts auf. Dass die armenische Sprache eine zentrale Stellung unter den Fächern einnimmt, wird auch aus dem Stundenplan ersichtlich: Während alle anderen Fächer nur in einer Unterrichtseinheit gelehrt werden, ist für die armenische Sprache immer eine Doppelseinheit vorgesehen. Die Klassen werden nach Ost- und Westarmenisch als Unterrichtssprache aufgeteilt. Diese Organisation ist einerseits dazu bestimmt, die beiden Sprachtraditionen weiter zu pflegen. Andererseits zeigt sie einen differenzierten Zugang zu den Herkunftsländern und der jeweiligen Abstammung. Zuletzt ist diese Trennung auch ein typisches Merkmal der österreichischen Gemeinde, die weder ost- noch westarmenisch ist. Sie besteht hauptsächlich aus Auswanderern, die die eine oder andere Tradition mitbringen.

Parallel zu dem Bildungsprogramm wird in die Arbeiten der Schule ein Festprogramm integriert. Möglichst viele armenische Feste werden mit den Schülern gefeiert. Die Schüler nehmen an religiösen Festlichkeiten, an nationalen und traditionellen Zeremonien teil. Dies wird während der Unterrichtsstunden diskutiert, die erlernten Inhalte kommen bei den Veranstaltungen zum Einsatz. Die Schüler singen und tanzen vor Publikum, was ihre Arbeit während der Schulstunden anspornt. Die Schulfeste zählen zu den lebhaften sozialen Ereignissen der Gemeinde, denn sie bringen viele Gemeindemitglieder zusammen und bieten einen Anlass für das Zusammensein. Eine große Rolle spielt außerdem der Elternverein. Er kümmert sich um viele Angelegenheiten, die nicht unmittelbar den

Unterricht betreffen: Betrieb des Schulbuffets, Dekoration der Festsäle vor den Veranstaltungen, Einkauf für die Feste und ähnliches. Dies geschieht auf ehrenamtlicher Basis und spült einen kleinen Gewinn in die Schulkasse. Die Anwesenheit der Mütter in den Schulpausen, ihre Bedienung und die selbstgemachten Backwaren vermitteln dem Ganzen eine vertraute Familienatmosphäre und halten durch mehrere kleine Kommunikationsmuster, sprachliche, kulturelle und emotionale Geflogenheiten einen kulturellen Raum aufrecht. Eine Sozialisation, die Aneignung neuer Inhalte geschieht durch den Unterricht und durch die Kommunikation mit Lehrern und Mitschülern. Die Konzentration aller Institutionen an einem Ort ermöglicht auch andere Begegnungen während des Schultags (mit dem Priester, in der Kirche etc.).

Nicht nur alle Tätigkeiten in der Schule, sondern auch in der Gemeinde im Allgemeinen sind auf die Schaffung einer kulturellen (nicht politischen) Autonomie ausgerichtet. Ideen und Konzepte der Autonomie und Abgrenzung werden gepflegt, deren Materialisierung sich oft durch nur kleine Abweichungen vom gewöhnlichen Alltag zeigt, durch Zeichen, die auf zusätzliche, versteckte Bedeutungen hinweisen und somit einen Raum und Bedingungen für die Identifikation schaffen.

Die zeitliche Organisation des Gemeindelebens

Allein durch das Haus wird noch kein ausreichender Raum für das Gemeindeleben geschaffen. Auch die gemeinsame Zeit muss entsprechend eingeteilt werden. Während die Arbeitstage den üblichen Verpflichtungen als österreichische Bürger gelten, die Existenz sichern und die Integration ermöglichen, wird das Wochenende für die Pflege der armenischen Beziehungen, Traditionen und Rituale genutzt. So unterscheidet sich das Gemeindehaus am Wochenende sehr stark von dem Gemeindehaus während der Arbeitswoche. Am Sonntag findet der Gottesdienst statt. Im Anschluss daran werden oft Veranstaltungen organisiert und Gäste empfangen etc. An diesem Tag stehen alle Türen offen. Im Hof, an den Eingängen und in der Kirche ist es im Unterschied zu den Wochentagen sehr belebt. Das gleiche gilt für den Samstag, denn an dem Tag findet der Schulunterricht statt. Das Haus ist voller Kinder, Lehrer und Eltern. Wenn man aber an einem Wochentag die Kolonitzgasse 11 aufsucht, sieht alles leer und stumm aus, trotz der Schilder mit der Bezeichnung »Armenierplatz« und des Kreuzsteins. Nichts deutet darauf hin, dass so viele Vereine und Organisationen in dem Haus untergebracht sind. Die Gemeindezeit wird durch den eigenen Rhythmus der Gemeindemitglieder bestimmt. Diese Organisation kann keine tägliche und im üblichen Sinne effiziente Arbeitsweise einhalten. Denn die Arbeiten für die Gemeinde werden in der Freizeit verrichtet. Die Arbeit in der Gemeinde ist

eine meist ehrenamtliche Nebentätigkeit. Sie kann nicht mit dem gleichen Anspruch und im gleichen Zeitrahmen erfolgen wie Tätigkeiten in den anderen Bereichen

Die beschriebenen beiden Büros sind bzw. waren während der Woche geöffnet. Das Gemeindebüro hat dreimal in der Woche zwischen 10 und 13 Uhr offizielle Anwesenheitszeiten. Der *Huys*-Verein war ein Teil der Gemeindestruktur und wurde vom Bundesministerium für Inneres gefördert. Die Beratungszeiten umfassten je acht bis neun Stunden an fünf Tagen in der Woche. Den Vorsitz hatte eine Dame aus Armenien, die zusammen mit einer Österreicherin mit armenischen Wurzeln die Geschäfte regelte und in den Beratungszeiten im Büro anzutreffen war. Sie hatten längere Anwesenheitszeiten, eine staatliche Finanzierungsbasis und vor allem die übernationale Zielsetzung, Migranten und Asylanten zu unterstützen. An erster Stelle stand aber die integrative Funktion für armenische Migranten. In jeder Hinsicht, ob zeitlich oder thematisch, Mietparteien oder Vereine betreffend, ist das Gemeindeleben ein Sammel- und Treffpunkt für verschiedene Strukturen und Zusammensetzungen.

Zugang und Empfang

Die »Regeln« für den Zugang und Empfang im Gemeindehaus unterscheiden sich auch je nach Wochentag. Am Wochenende stehen alle Türen offen, keine Anmeldung und Ankündigung sind nötig, der Weg zu einer Veranstaltung, zur Kirche und Schule ist durch Menschenströme und Auskunft leicht zu erkennen. Der Eintritt wird nicht kontrolliert, alles wird informell geregelt. An den Arbeitstagen hingegen treten im Fall eines Termins bei einer der Organisationen Schwierigkeiten vor der Tür bzw. vor der Klingel auf.⁴ Weitere Informationen zum Klingel-Sys-

4 Die Betrachtungen basieren auf meinen Notizen während der Datenerhebung und ihrer späteren Auswertung. Nach dem Klingelschild suchend, um zum verabredeten Termin in das gesuchte Büro zu gelangen, stellen sich einige unerwartete Schwierigkeiten und gleichzeitig unerwartete Lösungen ein. Im Telefonat mit der Gemeindebüromitarbeiterin wurde innerhalb der Sprechzeiten ein Termin für ein Interview vereinbart. Nun war die Herausforderung, das Büro zu finden: Ein Schild entdeckte ich sofort. Die Möglichkeit, Gemeindesaal oder eine mir nichts sagende Abkürzung zu erreichen, war nicht das, was ich brauchte. Ein anderes Schild fand ich einfach nicht. Für einen Gast, der sich mit dem Haus nicht auskennt, war das zweite Schild nicht gedacht. Die informelle Art, Besucher zu empfangen, schien sich auch auf die Arbeitstage auszudehnen. In das Gebäude kam ich letzten Endes doch noch rechtzeitig hinein, ohne das zweite Klingelschild gefunden zu haben. Wie? Während ich verloren vor dem ›falschen‹ Schild stand und an einen Ausweg dachte (nach einigem Zögern drückte ich einfach alle vier

tem erhält man erst nach dem Termin, also etwa, welche Klingel nicht funktioniert und wo man am besten stattdessen klingeln sollte. Es bedarf zusätzlicher Kenntnisse, und für eine Hauptstadt sind dies eher untypische Handlungsvoraussetzungen. Wenn man den Umgang mit dem Klingelschild als Insiderwissen ansieht, muss man die Relevanz dieses Wissens an unterschiedlichen Tagen berücksichtigen. Insiderinformation hat demzufolge je nach Wochentag eine andere Relevanz, am Wochenende weniger, am Arbeitstag mehr. Zu wichtigem Wissen zählt auch die ganze Information über das Gemeindeleben: die Wochentage, informelle Kommunikationsmuster, Mangel an Präzision und Genauigkeit. Sich auf die Kommunikation zu verlassen, nachbarschaftliche Beziehungen zu pflegen, nach alternativen informellen Lösungen zu suchen ist wichtiger, als sich an klare anonyme Regelungen zu richten. Die Art und Weise, wie man empfangen wird, könnte für Europäer ungewöhnlich und unzuverlässig erscheinen. Denn es geht um Termine, also um formale bzw. geschäftliche Besuche. Dies wird wiederum durch die unkomplizierten Umgangsformen und die Bereitschaft zu helfen kompensiert und vereinfacht. Entscheidend ist hierbei die Distanzierung von offiziellen, unpersönlichen Umgangsformen. Beim Empfang sind also die Regeln der Gastfreundschaft wichtiger. Die kleinen kulturellen Unterschiede treten in Bereichen auf, die möglicherweise etwas stören und verkomplizieren, dafür aber die kulturelle Eigenart signalisieren.

Die Klingelschilder, die grundsätzlich nur in den Wochentagen eine Funktion als ein Element der ersten Begegnung mit der Gemeinde haben, wiesen folgende Eigenheiten auf: Klingelschilder befanden sich an

Klingeln, bekam aber keine Antwort) kam ein älterer Mann zur selben Tür. Er fiel mir dadurch auf, dass er große Einkaufstaschen in den beiden Händen trug – eine private Alltagssituation vor dem Eingang in das Gemeindezentrum. Er sah mich dort stehen und fragte mich auf Armenisch, zu wem ich wolle. Dass ich in das Büro möchte, war noch nicht ausreichend, ich sollte die Person nennen. Anschließend wandte er sich dem von mir nicht entdeckten (2.) Klingelschild zu und drückte einen der Knöpfe (welchen genau konnte ich nicht sehen), meldete sich mit »Ich bin es«, und ihm wurde geöffnet. So kam auch ich in das Haus. Freundlich wies mir der Mann den Weg zur richtigen Tür und verabschiedete sich.

Für meine Untersuchung musste ich mehrmals in das Gebäude zurückkommen. Gleich am ersten Nachmittag hatte ich einen Termin für den Abend in den gleichen Räumen. Da wurde mir gleich mitgeteilt, welche Klingel nicht funktioniert und wo ich am besten stattdessen klingeln sollte – alles war intern geregelt (»Meine Klingel funktioniert nicht«, meinte der Seelsorger, woraufhin eine Mitarbeiterin des Nachbarbüros mir anbot: Sie können bei mir klingeln«). Das heißt, auch wenn ich das richtige Klingelschild entdeckt hätte und den Seelsorger hätte identifizieren können, wäre ich damit nicht weitergekommen.

den beiden Seiten der Eingangstür. Sie waren mit lateinischen Buchstaben beschriftet, Groß- und Kleinschreibung abwechselnd, Abkürzungen, private Parteien und Organisationen hintereinander auf den Klingelschildern aneinandergereiht. Eine Schule teilte ihr Klingelschild mit einer anderen Organisation (ASV). In einem Haus mit mehreren Parteien sollten durch das Schild eine Schule, Pfadfinderverein, ASV, AAPV, Pater Avedis, WINSTER; SIMONIAN; HAUSWART MIKIRIAN und Der Andreas zu erreichen sein. Die Abkürzungen stehen jeweils für die gemeindezugehörigen Vereine und Organisationen wie die Armenische Studentische Vereinigung (ASV) und so weiter. Personen, Organisationen und Vereine begegneten einem in dieser Art, manche Einheiten wurden durch Abkürzungen vorgestellt, manche Personen durch Vornamen, die anderen durch Nachnamen, in manchen Fällen gab es einen Hinweis auf die Funktion, in anderen nicht. Auf dem Klingelschild fanden sich keine armenischen Buchstaben, aber armenische Vor- und Nachnamen. Trotz des Mangels an einer professionell hergestellten Einheitlichkeit waren alle Inhalte verständlich repräsentiert: alle waren mit Computer und nicht von Hand geschrieben und genügten einem gewissen, wenn auch nicht sehr hohen Standard. Für jeden, der die deutsche Sprache beherrscht, ergeben die Wörter einen Sinn. Einerseits wird dadurch die Distanz zu der ›Außenwelt‹ minimiert, keine Grenze zwischen In- und Outsider gezogen. Indem das Klingelschild andererseits Klarheit und Präzision vermisst lässt, ist dennoch eine Grenze markiert, die zusätzliche Fragen auslöst. Obwohl alles lesbar ist, kann sich der Besucher nicht orientieren: Wo man klingeln muss, um die eine oder andere Institution oder Organisation zu erreichen, ist nicht so einfach festzustellen.

In diesen Kombinationen entsteht eine Collage auf dem Klingelschild, die ihren Höhepunkt bei der Bezeichnung des jungen Gemeindepriesters erreicht. Im Zuge der Verbindungen, Übersetzungen und diversen Transkriptionen der armenischen Begriffe, Wörter und Namen ist eine eigenartige Komposition entstanden, in der viele der für die Gemeinde und ihr Wesen typischen Elemente verdichtet sind: Der mit einem bestimmten Artikel versehene Vorname fällt sofort auf: »Der Andreas«.

In allen Bezeichnungen auf der Klingel findet sich ein einziges Wort auf Armenisch, das aber mit lateinischen Buchstaben geschrieben wurde: »Der«. Schon oben bei der Beschreibung der Teppiche ist das Wort für Gott *Ter* erwähnt worden. Vom Buchstaben T (Zeichen S) war die Rede, der stets als Muster auf den Teppichen zu finden ist und sich auch als Drache lesen lässt. Das armenische Zeichen S wird allerdings in den beiden armenischen Hochsprachen unterschiedlich ausgesprochen – in Ostarmenisch »t« und in Westarmenisch »d« (siehe Tabelle im Anhang). Sobald die armenischen Worte mit lateinischen Buchstaben geschrieben werden, ist die Entscheidung für eine der Aussprachen gefallen. Die Schreibweise »Der« entspricht der westarmenischen Aussprache.

Ich hingegen halte mich an die ostarmenische Lautung: So taucht in meinem Text unten die Schreibweise *Ter* auf, in den hier diskutierten Daten hingegen ist die Schreibweise *Der* vertreten. Dies kann zwar Verwirrung stiften, ist zugleich aber das eigentliche Datum, ein Hinweis auf die Vielzahl von Regeln und Möglichkeiten, die auf diese Weise zum Ausdruck kommen. Dieser Tatbestand ist zu erklären und zu interpretieren. Die Armenier aus Syrien und dem Libanon, zu denen auch der langjährige Priester der Gemeinde gehört, pflegen die westarmenische Aussprache. Das Wort *Ter* oder *Der* bezeichnet Gott, aber auch seine Stellvertreter (Meister, auch Geistliche) in dieser Welt. Im Armenischen bezeichnet es, wie das lateinische Pater, einen Geistlichen. Es ist daher die Klingel des Seelsorgers, der auch in diesem Haus zu finden ist. Eine sehr wichtige Persönlichkeit für eine Kirchengemeinde, die aber verschlüsselt wird. Dadurch, dass das Wort auch auf Deutsch (als bestimmter Artikel) gelesen werden kann, ist es nicht als Fremdwort zu erkennen.⁵ Die Kombination verschiedener Sprachen, Schriften und Schreibweisen ist ein Merkmal des Gemeindelebens und repräsentiert es sehr gut. Gleichzeitig stellt es ein Element dar, das nicht jedem zugänglich ist und dadurch als ein verschlüsseltes Abgrenzungsmerkmal gelten kann. Entscheidend ist dabei der Einsatz der Sprache. An der Stelle, an der die armenische Sprache zum Tragen kommt, sind alle ihr nicht Zugehörigen ausgeschlossen. Sprache wird dadurch zum wirksamsten und radikalsten Abgrenzungsmerkmal, nicht nur in dieser kleinen Sequenz, sondern auch in den größeren Zusammenhängen der Wiener Gemeinde. Es ist eine nur unauffällige Herangehensweise, die weder stört noch Konflikte auslöst. Sie bewirkt dennoch eine Abgrenzung, ist jedoch gleichzeitig ein Zeichen der Anpassung an die Regeln.

Die Sprache der Gemeinde

Die Sprachen, die in der Gemeinde am meisten gesprochen werden, sind Armenisch und Deutsch. Neben dem Deutschen und Armenischen sprechen die Gemeindemitglieder jedoch im Alltag oft auch die Sprachen ihrer Herkunftsländer. Die Mitglieder der Gemeinde (Armenier) stammen aus mehreren Ländern: aus der Türkei, dem Iran, Syrien, Libanon und nicht zuletzt auch aus der Republik Armenien und anderen ehemaligen Sowjetrepubliken. In dieser Vielfalt der Sprachen wird im Rahmen der Gemeinde und ihrer Tätigkeiten der armenischen Sprache eine besondere Position zugestanden (West- und Ostarmenisch). Das Armenische ist

⁵ Zu diesem Ergebnis kamen Gruppendiskussionen und Interpretationen der Fotoaufnahmen der Klingelschilder mit den deutschen Kollegen in Konstanz und Frankfurt.

Wunschsprache und Zielsprache der Gemeinde. Alle Gemeindemitglieder und auch die Schule sind um die perfekte Beherrschung der Sprache bemüht. Das Erlernen und die Pflege der Sprache gehören zu den wichtigsten Zielen, vor allem der Schule und des Schulunterrichts. Die Mitglieder der Gemeinde unterscheiden sich nach ihrer Kenntnis der armenischen Sprache. Die gute Beherrschung der Sprache ist unter anderem eine Generationenfrage, aber auch eine Frage des Ursprungslandes. Es gibt eine Gruppe ausgebildeter Gemeindemitglieder, die eine bewusste Position zur Sprache pflegen, eine tolerante und verständnisvolle Haltung der Situation gegenüber einnehmen und ihre engagierte Tätigkeit in den Dienst der Gemeinde stellen. Viele von ihnen sind Lehrende an der Schule. Sie sprechen alle Armenisch und teilen eine idealistische Haltung – diese erwünschte armenische Insel inmitten eines anderen Landes aufrechtzuerhalten. Im Lehrerzimmer wird souverän auf Armenisch kommuniziert. Lehrerinnen, Mitarbeiter, viele Erwachsene zeigen ihre klare Präferenz, eine bewusste und selbstbewusste Haltung gegenüber der Sprache. Alle bringen eine sehr natürliche Bindung zu Sprache und Kultur mit, ob sie nun aus der Republik Armenien oder aus den Diaspora-Zentren stammen. Sie kommunizieren miteinander und mit Gästen (wie mir) mit Leichtigkeit, souveräner Sicherheit und betonen die Wichtigkeit und Richtigkeit dieser Einstellung. Wenn man aber das Lehrerzimmer verlässt und den Blick auf den Unterricht, die Klassenzimmer richtet, wie auch die Geschehnisse in der Cafeteria, in den Festälen beobachtet, wird das Spektrum der Positionen größer und der Umgang mit der Sprache bzw. mit den Sprachen reibungsvoller.

Im Unterschied zu den erwachsenen Gemeindemitgliedern, die meistens selbst nach Österreich eingewandert sind, haben die jüngeren und jüngsten Gemeindemitglieder entweder unsichere oder gar keine Kenntnisse des Armenischen. Für die ersten ist Armenisch eine Sprache der Gefühle, der entspannten Kommunikation, eine Muttersprache, für die jüngeren ist es oft nur die Sprache der Eltern, aber selten die Sprache, in der sie denken. Dennoch kann man die armenische Sprache als Wunschsprache bezeichnen. Für viele der jüngsten Mitglieder ist Armenisch nicht mit Wünschen, sondern mit Pflicht verbunden, eine »Muss-Sprache«. Die Kinder unterscheiden sich grundsätzlich in ihren Sprachkenntnissen des Armenischen, je nachdem, ob sie die Sprache in der Familie, im Alltag oder in den Ferien hören oder nicht. Aber auch für diejenigen, denen die armenische Kultur nähersteht, ist das Erlernen vor allem der Schriftsprache eine große Herausforderung. Dies soll vor allem im Rahmen der Samstagsschule erfolgen, was für eine Ein-Tages-Schule auch eine viel zu große Aufgabe darstellt.

Durch die Beherrschung der Sprache lassen sich generationsspezifische Fragen, aber vor allem die verschiedenen Konzepte des Selbstverständnisses in den armenischen Diaspora-Zentren, Herkunftsländern

und Gruppierungen rekonstruieren. Im Umgang mit der armenischen Sprache zeigen sich die ›Kampfstrategien‹ und Widerstandshaltungen: Wer bringt die ›richtigen‹ Opfer, wer leistet den ›richtigen‹ Beitrag zur Erhaltung der eigenen Identität? Wer hat mehr gelitten? In diesem Zusammenhang könnte man Armenisch auch eine Streitsprache im Kontext der Gemeinde nennen. Die Streitigkeiten beginnen bei den Einzelheiten der Aussprache und Rechtschreibung von Ost- und Westarmenisch (das oben genannte Beispiel mit D und T kann die Problematik verdeutlichen) und erreichen den Moment der Beherrschung und Nicht-Beherrschung der Sprache. In dieser Frage gibt es unterschiedliche Meinungen, die zum einen mit den Herkunftsländern, Kernland und Diaspora, zusammenhängen und die Bedeutung der Sprache für die Identifikation der jeweiligen Gruppe jeweils anders gewichten. Die Migranten aus der Republik Armenien haben eine natürliche Beherrschung und eine absolute Verbindung der Identifikation mit der Sprache und sie erwarten von allen anderen Armeniern eine ähnliche Einstellung dazu. Dies wird durch den Umstand verstärkt, dass die sowjetische Vergangenheit die sprachliche Ebene weiterentwickelt, die religiöse Identifikation dagegen geschwächt hat. Die Armenier im Iran, die wie die Armenier in Armenien Ostarmenisch sprechen, sind auch für ihre sicheren Sprachkenntnisse bekannt. Sie sind stolz darauf, dass ihre Existenz im iranischen Staat nicht auf Kosten ihrer armenischen Identifikation und Sprachbeherrschung ging. Die Armenier aus dem Nahen Osten sind ebenfalls sehr sicher in ihren westarmenischen Sprachkenntnissen, während die Armenier aus der Türkei einen Sonderfall bilden. Kenntnisse der armenischen Sprache sind bei den Türkei-Armeniern oft nicht vorhanden. Sie pflegen ihre Nähe zur armenischen Kultur überwiegend durch die Religion. Türkisch ist oft die einzige gut vertraute Sprache für sie. Während viele andere Sprachen auf Akzeptanz und Verständnis stoßen, wird die türkische Sprache mit einem weiten Spektrum an Problemen assoziiert: Verlust, Gewalt, Genozid. Sie wird in der Gemeinde nicht oder nur sehr widerwillig toleriert. Der Klang der türkischen Sprache wird in der armenischen Gemeinde als Friedensbruch gesehen. Aus der Sicht der türkeistämmigen Gemeindemitglieder hingegen, die, ohne die armenische Sprache zu beherrschen, dennoch ihren Weg zur Gemeinde finden, ist im Türkischen ihr Akt des Widerstandes und ihr Bestreben, ihre armenische Identität aufrechtzuerhalten, ihre Leistung und ihr Kampf enthalten. Die Gemeindestrukturen, vor allem die Schule, bietet der jüngeren Generation wiederum eine Möglichkeit, unabhängig von ihrer Herkunft Sprachkenntnisse zu erlangen.⁶

6 Ein Ausschnitt aus meinen Notizen: »Hier begegnete mir meine erste fühlbare Sprachschwierigkeit. Zusammen mit einer Lehrerin kam ich zum Kafetisch. An einem großen Tisch saßen Frauen, die (Ost-)Armenisch redeten,

Der ›richtige‹ Umgang mit der Sprache und die Rolle der Sprache spiegeln die inneren Diskrepanzen wider: Gruppenbildungen, Abgrenzung und Isolation von Einzelnen oder von ganzen Gruppen. Schließlich existieren diese Gruppen wiederum zusammen, nebeneinander. Die Vorstellung, die Sprache auf die eigene ›richtige‹ Weise zu beherrschen und den ›richtigen‹ Zugang zur Kultur zu haben, führt sie am gleichen Punkt zusammen, sie versammeln sich unter einem Dach. Die Pflege der rituellen Formen der Zugehörigkeit verbindet sie, obwohl sie manchmal entgegengesetzte Haltungen einnehmen. Alle suchen nach Möglichkeiten, sich im Handeln ›zu Hause‹ zu fühlen. Es sind jeweils unterschiedliche Kampfstrategien, Reibungsflächen, Sehnsüchte, die auf der symbolischen Ebene ausgehandelt werden müssen.

Das Thema der Sprache im Rahmen der Gemeinde wäre nicht vollständig beleuchtet, wenn die Rolle der altarmenischen Sprache nicht berücksichtigt würde. Die altarmenische Sprache ist in erster Linie die Sprache der Kirche, der Liturgie. In der Liturgie kommen die zwei

sehr gepflegt waren, sich unterhielten. An einem anderen Tisch, zu dem wir gingen, saßen zwei Frauen, die auf Türkisch miteinander sprachen. Wir setzten uns zu ihnen. Eine der beiden Frauen sprach auch Armenisch (Westarmenisch), und mit der Lehrerin konnte ich gut kommunizieren, aber die andere Frau, die ich ab jetzt Frau »Z« nennen werde, sagte kein Wort, kein einziges Wort. Frau »Z« saß sehr zurückhaltend, mit einem beinahe erschrockenen Gesichtsausdruck und schwieg. Mir wurde erklärt, dass Frau »Z« kein Armenisch spreche. Deutsch sprach sie ebenfalls ungern und auch nicht viel (und auch nicht gut). Ohne diese Vermittlerinnen wäre an keine Kommunikation zu denken gewesen. Die Perspektive von Frau »Z« konnte ich auch durch die zwei anderen möglichst gut rekonstruieren, was für mich von großer Bedeutung war. Ich stellte keine Fragen, bekam aber viele Antworten. Wie kommunizieren die Menschen miteinander? Was wird problematisiert? Wie wird Frau »Z« dargestellt, welche Fragen rücken in den Vordergrund, wie wird argumentiert? Es wird die Frage aufgeworfen, wer denn tatsächlich im Osmanischen Reich gelitten habe. Das seien die Armenier, die heute kein Armenisch könnten. So dürfe man ihre Beherrschung der türkischen oder die Nicht-Beherrschung der armenischen Sprache nicht als Vergehen ansehen. Die Opfer, die Frau »Z« bringt, damit ihre Kinder die Samstagschule besuchen können und der Sprache näherkommen, wurden in diesem Zusammenhang betont.

Ein direkter Zugang zu ihrer Welt war für mich ausgeschlossen. Dafür blieb keine Zeit. Sie sprach einfach nicht mit mir, und ich konnte nichts daran ändern. Die wenigen Fragen haben sowohl Frau »Z« als auch die anderen Anwesenden nur irritiert und durcheinander gebracht (z.B. die Frage nach dem Nachnamen: Viele Armenier aus der Türkei haben türkische Nachnamen, und ich wollte nur wissen, ob sie einen armenischen Nachnamen hat. Dies wurde aber als ein Hinweis darauf interpretiert, dass ich sie nicht für eine Armenierin halte).«

wichtigsten Identifikationsmerkmale der Armenier, Religion und Sprache, zusammen. Das Armenisch, das man lernen will und sprechen kann, unterscheidet sich stark von der Sprache der Liturgie. Die Sprache der Kirche verkleidet eine besondere außeralltägliche Ebene und steht für die feste unveränderte rituelle Ordnung. In dieser Sprache werden Inhalte gespeichert, die eine längere Kontinuität vorweisen und einige spätere Trennungen – in Ost und West, in Diaspora und Kernland etc. – überdauert haben. Auch die Wiener armenischen Katholiken, die Mechitaristen, feiern die Liturgie auf Armenisch. So verbindet das Altarmenische beide Kirchen.

Über die Rolle der Sprache für die Gemeinde möchte ich noch im Zusammenhang mit der Literatur, Presse und der in der Gemeinde gedruckten Zeitschriften sprechen. Die Bibliothek der Gemeinde besteht aus armenischen Büchern. Die Druckerei der Mechitaristen verfügt auch über Materialien, die von der Gemeinde genutzt werden. Es werden einzelne Informationsblätter zu den Festen vorbereitet. Wenn die armenische Sprache auch oft die Grundlage der in der Gemeinde benutzten Texte bildet, werden häufig auch Materialien auf Deutsch im Namen der Gemeinde und für die Gemeinde herausgegeben. Zeitschriften, Berichte und Magazine werden auf Deutsch gedruckt. Diese benutzen Materialien aus Armenien und aus den Diaspora-Zentren. Am Tag, an dem das Vardan-Fest gefeiert wurde, konnte man nach der Vorstellung auf dem Weg zum Ausgang Zeitschriften kaufen (in deutscher Sprache, von armenischen Herausgebern mit Werbung auf Armenisch und Deutsch). Der Umgang mit der armenischen Sprache gleicht einer Kampfstrategie. Man kämpft für die Sprache: Lernen, Lehren, Überzeugungsarbeit leisten, die Wichtigkeit betonen, vor allem für die Kinder, deren Bindung zur Sprache nicht auf natürliche Weise gegeben ist. Kirche und traditioneller Gottesdienst kämpfen ohne Kompromisse für den Erhalt der Tradition. Sie versuchen aber auch, durch auf Deutsch gedruckte sprachliche Medien ohne Hilfe der armenischen Sprache einen Zusammenhalt zu garantieren.

1.3 Das Vardan-Fest in der Wiener Gemeinde

In den Interviews wurde oft auf die große Vergangenheit des Vardan-Festes hingewiesen. Es sei eine der wichtigsten Angelegenheiten der Jugendorganisation (*Eritasardakan miutjun*) gewesen, in den letzten Jahren allerdings auf eine Schulveranstaltung reduziert worden.⁷ Als typisches Merkmal des Vardan-Festes nannten meine Interviewpartner, die Schul-

7 Hier stütze ich mich auf das Interview mit der Schuldirektorin Karine Zamgochian vom 02. Februar 2008.

direktorin Karine Zamgochian, wie auch Razmik Tahmazian, ein langjähriges Mitglied der Gemeinde, dass es sich verbindend und vereinigend auf die Gemeinde auswirkte. Dieses Fest brachte alle Gruppen zusammen und hob die Grenzen zwischen religiös und partei-politisch markierten Abgrenzungen auf: armenisch-apostolische, katholische, evangelische Armenier, Kommunisten, Revolutionäre, Konservative oder Liberale – alle konnten sie sich auf das Vardan-Fest einigen. Mechitaristen werden ebenfalls oft als Träger einer besonderen Vardan-Fest-Tradition der Zeit hervorgehoben. Auch auf dieser Ebene, zwischen den zwei armenischen religiösen Institutionen in Wien, schlug das Vardan-Fest eine Brücke. Mit der Zeit entwickelten sich viele weitere Feste, die die Gemeinde zusammenbrachten, wodurch das Vardan-Fest seine einzigartige Position einbüßte.⁸ Auch heute gehört das Vardan-Fest, zusammen mit Ostern und Weihnachten, zum Grundkanon des Lebens der Wiener Armenier. Seit Jahren wird es in Wien im Rahmen der Schule gefeiert. Es wird von der Schulverwaltung und den Lehrern organisiert und dem Schulprogramm angepasst. Dies hat zur Folge, dass es selten an dem eigentlichen Feiertag gefeiert wird, da die Schule nur samstags stattfindet und das Vardan-Fest, wie oben erwähnt, immer auf einen Donnerstag fällt. Außerdem wird es auch oft mit einem anderen Fest zusammen gefeiert, das nicht inhaltlich, sondern nur kalendarisch in denselben Zeitraum fällt. Der unterschiedliche symbolische Hintergrund beider Feste wird dabei oft vernachlässigt. Die zwei Feierformen werden aneinandergelehrt oder zusammengelegt. Der Kirchenkalender hat hierbei keinen Vorrang vor den Entscheidungen des Schulwesens. Von der Schule wurde zur Zeit meiner Datenerhebung erwartet, dass sie als Instanz diese Tradition weiterführt.

Die Organisation der Festlichkeiten wird mit der Gemeindeverwaltung abgesprochen. Der Tradition nach soll der Priester eine Rede auf dem Fest halten. Es besteht also eine wechselseitige Zusammenarbeit zwischen der Kirche und der Schule. Der im Internet veröffentlichte Veranstaltungskalender wies auf das Fest als eine Gemeindeveranstaltung hin, wobei die Hovhannes Schiraz-Schule als der Veranstalter des Festes angegeben wurde.

Jedes Jahr wird ein Programm zusammengestellt und ein Aushang für das Schaufenster am Eingang des Gemeindehauses gestaltet. Die Lehrerinnen konzipieren ein Konzertprogramm, suchen einzelne thematisch passende Gedichte und Lieder aus, verteilen diese unter den Schüler und Schülerinnen und üben sie mit ihnen ein. Die Programme von 2007 und 2008 wurden ähnlich gestaltet: Das Programm beginnt und endet mit einem Lied, mit dem Auftritt des Chors. Den Hauptteil des Festes bilden die rezitierten Gedichte und Texte. In beiden Programmen sind jeweils

8 Zugrunde liegt das Interview mit Razmik Tahmazian vom 17. Februar 2008.

die Namen der Schüler verzeichnet, die die Gedichte und Texte vortragen. Der Gesangsteil ist weniger detailliert dargestellt: »Auftritt des Schulchors (Auftritt des jüngeren und älteren Schulchors bzw. des Mittelstufenchors)«. Die Beteiligung der Schüler durch verschiedene Aktivitäten spielt für die Konzeption dieses Festes die wichtigste Rolle. Ob die gesungenen Lieder mit dem gefeierten Helden zu tun haben und ob die genauen Bezeichnungen der Lieder im Programm stehen, ist weniger wichtig. Des Weiteren werden die Eröffnungsrede und die Schlussrede in das Programm aufgenommen.

Im Programm von 2007 werden die Personen genannt, die die Veranstaltung eröffnen und beenden. 2007 wurde dies von dem Geistlichen übernommen. In dem Programm von 2008 fehlen die personellen Angaben zu diesen Punkten. Es werden lediglich die Vornamen und Klassen der Schüler angegeben, die ein Gedicht oder eine historische Übersicht vortragen. In beiden Jahren wurde ein Aushang mit einem Text für das Schaufenster des Gemeindehauses vorbereitet. Die Texte beider Aushänge unterscheiden sich in einigen Punkten. Während der Aushang aus dem Jahr 2007 auf Westarmenisch verfasst ist, ist der Aushang vom Jahr 2008 auf Ostarmenisch. Der Text ist ein Auszug aus einem Geschichtslehrbuch, das noch in Sowjet-Armenien verfasst wurde. Entsprechend heben beide Texte jeweils andere Aspekte hervor: Der in Sowjet-Armenien verfasste Text nimmt hauptsächlich einen kämpferischen, säkularen Standpunkt ein, mit wenigen Hinweisen auf die Religion. Der auf Westarmenisch geschriebene Text spricht dagegen die Zentralität des Religiösen an. In jeder Version ist Vardan auch visuell dargestellt. Wir sehen zwei Varianten des gleichen, bekannten Portraits – in der ersten Version groß und schwarz-weiß, in der zweiten klein im Text und farbig. Gemeinsam ist beiden Texten die Idee des Martyriums und vor allem des Kampfes und der großen Leistung zu Gunsten des eigenen Volkes und der Heimat. Ebenfalls sind in beiden Versionen die zentralen Daten wiedergegeben: Das Datum der Schlacht, der Ort und der Name des Helden. Der ostarmenische Text ist länger und detaillierter, während der westarmenische nur die Essenz der Geschichte wiedergibt.

Von Jahr zu Jahr wird eine gleichbleibende Struktur gepflegt. Zugleich kommt die innere Vielfalt der Gemeinde in verschiedenen Akzenten zum Ausdruck. Dies betrifft die Sprachunterschiede und Hintergründe je nach dem Herkunftsland. Auch die Aspekte der inneren Dynamik der Gemeinde üben ihren Einfluss aus: Während 2007 die Person des Erzbischofs als festes Element im Programm verankert ist, ist im Jahr 2008 der neue junge Priester noch nicht integriert, weder in das Leben der Gemeinde, noch in das Programm des Vardan-Festes.

Dekoration und symbolische Gestaltung

Das vorbereitete Programm des Vardan-Festes wird in einem der großen Säle der Gemeinde im Gemeindehaus dargeboten. Der Mehrzweckraum wird, wie auch andere Räumlichkeiten des Hauses, bei verschiedenen Anlässen genutzt und jeweils entsprechend umgestaltet und ausgestattet. Da beim Vardan-Fest die Aufführung eines Konzertes inbegriffen ist, wird für diesen Zweck eine Bühne aufgestellt. Dabei handelt es sich um ein transportables Podium, das je nach Bedarf aufgestellt oder weggeräumt werden kann. Die Bühne gibt dem Raum einen Aufmerksamkeitsfokus und teilt ihn auf in den Zuschauerraum und den der Darsteller oder Vorsprecher bzw. Rezitatoren. Diese transportable Bühne wird mit einem großen orientalischen, farbig gemusterten Teppich abgedeckt. Der Teppich lässt die Bühne feierlicher aussehen und verdeckt zugleich ihren provisorischen Charakter. Mit dem Teppich sieht die Bühne solider aus, das Muster des Teppichs zeigt die Konturen, und auch wenn auf den Seiten immer noch die tischartige Konstruktion der Bühne erkennbar ist, verändert der Teppich den frontalen Anblick der Bühne wesentlich. Über der Bühne hängt an der Wand ein großes Bild von Vardan. Diese Anordnung lässt an einen Altar denken. Bevor das Programm beginnt, sieht der Zuschauer bereits Vardan über der erhöhten Bühne, die mit einem wertvollen Teppich bedeckt und dadurch betont ist. Das Bild Vardans ist schwarz-weiß, ohne Rahmen, ohne Zierde, aber von allen Seiten des Raums sichtbar. An der Wand, zu der die Bühne aufgestellt ist, sind drei Fenster, zwei von ihnen unmittelbar hinter der Bühne. So bilden die Vorhänge einen Hintergrund für die Bühne. Das Bild Vardans hängt zwischen diesen beiden Fenstern.

Der Kontrast zwischen dem schwarz-weißen Bild, den Farben des Teppichs und den Vorhängen, die von beiden Seiten herabhängen, betont Vardans Erscheinung auf besondere Weise. Diese Komposition – Vardans Bildnis und die Bühne – ist umgeben von einigen für den öffentlichen Raum typischen, nicht speziell feierlichen Elementen: einer weißen Kommode oder einem kleinen Bäumchen, einer Lampe, neben den bereits erwähnten Vorhängen. Schließlich ist das Bild Vardans auch sehr einfach gehalten. Es ist eine große schwarz-weiße Variante des bekannten Portraits: Vardan mit Bart, einem Schwert in der Hand und gekleidet in Umhang und Helm. Im farbigen Original ist die rote Farbe dominant. Hier sind die Effekte der Farbe ausgeblendet, nur die Linien, Konturen und das verdichtete Schwarz statt der roten Farbe und Weiß als Hintergrund tragen die Aussage. Die Form, in der das Bild über der Bühne entfaltet wird, ist also sehr einfach. Auf einem großen weißen Papier im DIN A1-Format scheint es eine vergrößerte Kopie des Originals zu sein, das ohne Rahmen an einer Plastik-Leiste befestigt ist und sich dadurch bei Gelegenheit einfach ausrollen, wieder einrollen und für spätere

Anlässe bequem aufbewahren lässt. Diese weniger feierliche als vielmehr praktische und kostengünstige Darstellungsform der mythischen Person verleiht der letzteren zwar weniger Heiligkeit und Feierlichkeit, sorgt aber für Präsenz und Konzentration auf das Wesentliche. Später im Programm treten die Teilnehmer auf die Bühne und das ganze Geschehen findet auf der gleichen Höhe mit Vardan statt, so dass er zwar immer noch größer und präsenter als alle anderen ist, aber nicht mehr als Ikone über einem Altar erscheint. Vardan schaut gewissermaßen den ganzen Abend von seiner zentralen Position aus zu und ist dadurch präsent.

Seitlich neben der Bühne hängt an der Wand noch ein zweites Bild, das die Avarayr-Schlacht zeigt, ein Ölgemälde in einem goldenen Rahmen. Die beiden thematischen Bilder werden am Tag des Vardan-Festes speziell für die Feier aufgehängt und gehören nicht zur gewöhnlichen Ausstattung des Saals. Der Held wird also zwei Mal, in zwei Versionen, in zwei verschiedenen Perspektiven in den Raum integriert und dadurch anwesend gemacht. Im zentralen Bild sehen wir den Helden alleine, klar, deutlich, groß und für alle sichtbar, auf das Wesentliche reduziert; seitlich sehen wir einen kämpfenden Vardan zusammen mit seiner Armee. Dieses Bild ist weit von der Bühne entfernt und steht nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit, bietet aber eine weitere Möglichkeit, der gefeierten Geschichte visuell näherzukommen. Es stellt in erster Linie die Situation und nicht den Helden dar. Weder die Bühne noch der Saal sind mit Texten oder Buchstaben dekoriert: keine Transparente, keine Sprüche, keine Zitate, keine sonstigen Worte. Die Gestaltung des Raumes besteht aus wenigen, aber grundsätzlichen Symbolen.

Die Stühle für die Zuschauer sind um die Bühne herum gruppiert. Die Raumfläche wird effektiv genutzt, um möglichst vielen Zuschauern Platz zu bieten. Die Bühne hebt zwar einige Symbole, Inhalte, Zusammenhänge hervor, ist aber dem Zuschauer sehr nah und insofern mit ihm verbunden, als die Redner und die Teilnehmer des Konzertprogramms alle aus dem Zuschauerraum auf die Bühne steigen. Eine der feierlichen Reden, die des Priesters, wird nicht von der Bühne aus gehalten. Der Priester nimmt neben der Bühne Platz und wendet sich an das Publikum. Wenn man die symbolische Parallel zum Altar hier weiterführt, dann betritt er nicht den Altar. Hierbei ist einerseits der Ansatz des Teppichs, andererseits das Bild Vardans als Ikone, aber auch die Bedeutung des Wortes wegweisend. Wie bereits erwähnt, werden im Armenischen der Altar und die Bühne mit dem gleichen Wort bezeichnet (Andreasjan 1976: 23). Neben der Bühne steht noch ein Klavier, das für die musikalische Begleitung des Programms genutzt wird, außerdem ist der Raum mit der nötigen Technik (Mikrofon, Lautsprecher) ausgestattet. An einer Wand hängt noch ein anderes Ölgemälde, das zur permanenten Raumgestaltung gehört. Man kann sehen, wie die Esstische an den Wänden aufeinander gestapelt sind. Der Raum, der auch für Festlichkeiten mit

Bewirtung benutzt wird, wird in diesem Tag in einem Zuschauer- und Konzertraum verwandelt.

Das Publikum besteht überwiegend aus Frauen: Mütter, Lehrerinnen, Großmütter. Es sind aber auch einige Männer zu sehen. Die Schuldirektorin und später der Autor und Regisseur des Theaterstückes sind festlich gekleidet. Sie sind auch die einzigen Erwachsenen, die während des Abends auf die Bühne treten. Der Priester, der ebenfalls am Ende des Abends spricht, ist in seinem schwarzen Gewand eindeutig als Geistlicher erkennbar. Die meisten Jugendlichen tragen Alltagskleidung und (Winter-)Schuhe, wobei keiner von ihnen auffällig oder in besonderer Weise nach der aktuellen Jugendmode angezogen ist. Dieser Umstand kann sowohl als eine entspannte und natürliche Art gesehen werden, der Angelegenheit zu begegnen, wie auch als eine weniger feierliche. Sie sehen das Fest als etwas Natürliches, das in keiner Weise überhöht ist.

Bei der Theateraufführung könnte man von einigen Umstellungen im Bühnenbild und dem Umgang mit dem Raum sprechen. Die Zuschauer und die Bühne, wie auch das Bild von Vardan verbleiben zwar an Ort und Stelle, während sich die Bühne und die Darsteller verändern. Die Bühne wird zusätzlich dem Märcheninhalt entsprechend dekoriert. Für jeden Akt ändert sich das Bühnenbild. Der Raum wird beleuchtet und verdunkelt, was die Abwesenheit eines Bühnenvorhangs wettmacht. Als Darsteller fungieren die Schüler, die zuvor noch unauffällig gekleidet im Zuschauer- raum saßen. Sie tragen nun bunte Kostüme und sind den Rollen entsprechend geschminkt und gekleidet. Die Kostüme, die Schuhe, die Kopfbedeckungen sind wie die dekorativen Elemente durchdacht und ausgearbeitet. Das große schwarz-weiße Vardan-Bild bleibt die ganze Zeit über im Hintergrund hängen, ohne dabei zu den bunten Kostümen der Darsteller und zu der sonstigen Bühnendekoration in Beziehung zu treten. Der Abend verläuft konsequent im doppelten Sinne unter Vardans Zeichen.

Ablauf des Abends

Die Abendveranstaltung zum Vardan-Fest im Jahr 2008 hatte drei Teile. Den ersten Teil bildete das Bühnenprogramm zum Vardan-Mythos, das aus Liedern und thematischen Gedichten bestand. Als nächstes führten die Schüler eine Theaterfassung eines berühmten armenischen Märchens auf, »Der Meister und der Knecht« (*Tern u caran*), das von dem wohl berühmtesten armenischen Schriftsteller Hovhannes Tumanian (1869–1923) geschrieben wurde. Den dritten Teil des Abends bildete das Feuerfest (armenisch: *Terendez*), das im Innenhof gefeiert wurde.⁹

9 Sowohl im Namen des Märchens als auch in der Bezeichnung des Feuerfestes kommt das Wort *Ter* – Gott, Herr, Meister – vor und wird, wie auch in

Das Vardan-Fest begann um 19:00 Uhr. Das Programm sah wie folgt aus:

- Auftritt des Schulchors
- Eröffnungsrede
- Historischer Exkurs in die politische Situation in Armenien im Jahre 451 und die Schlacht bei Avarayr, vorgetragen von den Schülern der 8. Klasse
- »Gestorben, aber nicht verschwunden« (*Meran chkoran*), ein Gedicht zu Ehren der gefallenen Helden, vorgelesen von den Schülern der 6. Klasse
- »Er schwieg« (*Lrec*), ein Gedicht, vorgelesen von den Schülern der 4. Klasse
- »Der Heimat gewidmetes Gedicht« (*Hajrenikin nvirvac*), vorgelesen von Schülern der 4. Klasse
- Auftritt des Schulchors
- Abschlussrede

Dieser Teil dauerte ca. 15 Minuten und bot sich im Einzelnen folgendermaßen dar.

Auftritt des Schulchors

Das erste Lied dauerte etwa 45 Sekunden und wurde in einem energischen Ton von den älteren Schülerinnen und Schülern vorgetragen. Es hat ein allgemeines und unspezifisches Thema, handelt von Menschen, die »vor dem Feind tapfer und mutig sind und der ganzen Welt Ehre und Freude bedeuten«.

Eröffnungsrede

Eine Schülerin übernahm die Rolle der Moderatorin. Nach dem Auftritt des Schulchors trat sie auf die Bühne und kündigte jeden weiteren Auftritt an.

Historischer Exkurs

Drei Schülerinnen referierten über die Auseinandersetzung zwischen Armeniern und Persern, die politischen und geografischen Gegebenheiten

den oben genannten Zusammenhängen, mit »T« ins Deutsche übertragen. Hier und im Folgenden halte ich mich an die ostarmenische Lautung und Transkription (siehe die Tabelle im Anhang).

dieser Zeit (5. Jhdt.). Die entscheidende Schlacht und die Meinungsunterschiede zwischen den führenden Armeniern wurden thematisiert und dabei die Ideen der Selbstopferung und der Bestimmung hervorgehoben. Der Basistext stammte aus einem Geschichtslehrbuch und war von einer Lehrerin ausgesucht, bearbeitet und an die jeweiligen Schülerinnen verteilt worden. Es wurde hauptsächlich abgelesen. Das Referat über die historischen Ereignisse und wichtigsten Akteure war auf möglichst einfache Art zusammengefasst und vorgetragen: ohne künstlerische oder theatrale Einbettung, als knappe Darstellung. Es wurde klar und deutlich das Wichtigste wiedergegeben, um die Anwesenden die wesentlichen Informationen zu vermitteln. Diese Aufgabe wurde nicht dem Priester überlassen und auch nicht dem Zuschauer.

Die nachfolgenden drei Auftritte sind vorerst hinsichtlich ihrer Form folgenderweise zusammenzufassen: Gedichte armenischer Dichter wurden von einer oder mehreren Personen vorgelesen. Inhaltlich priesen alle Gedichte den Helden Vardan und seine Tapferkeit. Die Opfer, die sowohl von Vardan als einem Individuum, wie auch von seinen Mitkämpfern als einem Kollektiv erbracht wurden, wurden hierbei besonders gewürdigt.

»Gestorben, aber nicht verschwunden«

Drei Personen sagen je einen Teil des Gedichtes auf. Wie der Titel ankündigt, geht es im Gedicht um gefallene Helden, die aber nicht aus dem Gedächtnis verschwunden sind. Der Name des Autors Hakob Hakobian (1883–1959) wurde im Konzertprogramm explizit erwähnt. Hakobians Werk und Wirken sind besonders interessant, weil er ein proletarischer, revolutionärer Autor war. Er begründete die armenisch-proletarische Literatur und wurde in Sowjet-Armenien oft veröffentlicht. In der heutigen literarischen Diskussion ist er hingegen kaum präsent. Das Gedicht war ursprünglich den Revolutionären gewidmet. Dank der offenen zentralen Idee des ›säkularen Martyriums‹ wird der Text aber in zahlreichen Kontexten wahrgenommen, ohne Rückblick auf seine Entstehung. Das Gedicht wird in unterschiedlichsten Situationen zu verschiedensten Anlässen, in denen es um tapfer gefallene Helden geht, verwendet. Das Spektrum ist sehr groß und deckt die Gedenkfeier zum Völkermord bis zum Gedenken an die bei Protesten gefallenen Demonstranten ab.¹⁰ Im

¹⁰ Diese Information verdanke ich Gesprächen mit Armeniern, welche die sowjetische und post-sowjetische Zeit selbst erlebt haben. Zum Autor siehe Sowjet-armenische Enzyklopädie, S. 72, abrufbar unter: [https://hy.wikisource.org/wiki/_\(What_is,_Who_is\)_vol._3.djvu/11](https://hy.wikisource.org/wiki/_(What_is,_Who_is)_vol._3.djvu/11).

vorliegenden Fall wird das Gedicht in Bezug auf Vardan und seine Gefolgschaft vorgetragen.

»Er schwieg«

Hierbei handelt es sich um ein Gedicht, das auch unter dem Titel »Der Tod Vardan Mamikonyans« bekannt ist – um einen Ausschnitt aus der gleichnamigen Ballade »Der Tod Vardan Mamikonyans«. Auch dieses Gedicht wird oft als Lied vorgetragen, in diesem Rahmen wird es jedoch nur als Text rezitiert. Der Autor des Textes Raphael Patkanian (1830–1892) war ein bekannter Schriftsteller und Dichter sowie Übersetzer, der als erster die Werke von Äsop, Defoe und Puschkin ins Armenische übersetzt hat. Er ist durch seine Gedichte und durch sein patriotisches Engagement bekannt geworden. Wie andere bedeutende armenische Intellektuelle dieser Zeit stammte auch Patkanian aus einer armenischen Ortschaft im Russischen Reich am Fluss Don, siedelte von der Halbinsel Krim nach Rostov am Don um, wo die Nachkommen der Armenier aus der berühmten Stadt Ani leben. Sein Studium absolvierte Patkanian in Sankt Petersburg. Er war Russland und dem russischen Volk sehr verbunden.¹¹

»Der Heimat gewidmetes Gedicht«

Dieser Programmpunkt wird mit dem genannten Titel präsentiert, Autoren werden nicht benannt. Später fand ich aber heraus, dass derselbe Text in der Isfahaner Veranstaltung als Lied vorgetragen wurde und den Namen »Zur Waffe« / »I Zen« trägt (siehe Kap II.2.3, S. 214).¹² Drei Schüler lesen Teile aus einem Gedicht vor, in dem von der Heimat und dem Bestreben nach Freiheit die Rede ist und ein Aufruf zum Kampf ausgesprochen wird. Das Gedicht wird gemeinhin in einer längeren Variante

Für einen Eindruck in die zeitgenössische Verwendung des Gedichts siehe: <http://asbarez.com/arm/>, <https://lurer.com/?p=81410&l=am>, <http://www.gallery.am/hy/database/item/14188/> (Zugriff: 09.03.2019).

- 11 Zu Raphael Patkanian: <https://www.ngiyaw-ebooks.org/ngiyaw/author/patkanian.htm>, <http://armenianhouse.org/blackwell/armenian-poems/patkanian.html#11> (Zugriff: 09.03.2019).
- 12 Gleichzeitig fand ich einen Hinweis darauf, dass in den ethnologischen Materialien zum Vardan-Fest Anfang des 20. Jahrhunderts ein Lied mit diesem Namen zu den häufig an diesem Tag gesungenen gezählt wird, siehe Fußnote 9 (Khachatryan 2013b: 101). Ob es sich um das tatsächlich selbe Lied wie in Isfahan handelt, konnte ich nicht überprüfen; ich fand auch andere Lieder mit ähnlichem Titel.

präsentiert. Hier werden nur drei Abschnitte ausgewählt und drei Schülern zugeteilt. Vollständigkeit scheint in diesem Fall keine Priorität zu haben.

Während die zwei vorgetragenen Lieder in keiner Verbindung zum Thema des Abends standen, sind die zwei letzten Gedichte Liedtexte. Die Texte wurden dabei sämtlich aus den bekannten Listen zusammen gesucht, die Lieder in geringerem Maße an den Anlass angepasst. Der historische Überblick stammt aus einem Lehrbuch aus Armenien.

Wie der Beginn der Veranstaltung, so wurde auch ihr Abschluss vom Auftritt des Schülerchors begleitet, wobei sich die Lieder nicht direkt auf Vardan und seine Taten bezogen.

Auftritt des Schulchors

Im Lied geht es um die unterschiedliche Herkunft, verschiedene Länder, verschiedene Nationen, aber eine gemeinsame Seele: »Wir haben eine Seele und wir wissen, wohin wir gehen«, wird gesungen. Die letzte Zeile lautet: »Ihnen wünschen wir Freiheit!«

Beide am Anfang und am Ende vorgetragenen Lieder sind unbekannt, die Autoren ließen sich nicht recherchieren. Es wurde auch im Programm keine Information zu den Liedern gegeben. Diese gehören allerdings zu dem in der Schule erlernten Repertoire.

Abschlussrede

Die Abschlussrede wurde von der Schuldirektorin gehalten. Hierbei handelte es sich allerdings nicht um ein Schlusswort bzw. um einen Abschied, vielmehr leitete sie an dieser Stelle zum nächsten Teil der Abendveranstaltung über. In ihrem Wort werden zwischen den einzelnen Teilen des Abends klare Grenzen gezogen: »Das Vardan-Fest (Programm) ist bereits beendet, aber es wurde für heute noch etwas vorbereitet«. Die Verbindung der Programmpunkte wird pragmatisch begründet. Da wegen des Vardan-Fests bereits eine Bühne aufgebaut wurde und ein Publikum zusammengekommen ist, findet am selben Tag auch eine Theatervorstellung statt. Die Direktorin Frau Karine Zamgochian stellt die Person vor, auf deren Initiative die nachfolgende Theateraufführung entstanden ist: Herr Vachik Vardanian Iran-Armenier, der auf dem Weg in die Vereinigten Staaten einige Monate in Wien verbringen muss, hat sich mit der Idee an die Gemeinde gewandt, eine Theatergruppe zu gründen und ein Theaterstück einzustudieren. Er richtet ebenfalls einige Worte an das Publikum. Die Tatsache, dass durch diese Reden die Zeit des Umbaus



überbrückt werden muss, wird offengelegt. Sein Ziel formuliert der Regisseur wie folgt: »Eine bleibende Theatergruppe zu gründen«.

Auf ein Zeichen aus dem anderen Raum hin schließt der Regisseur seine Rede und überlässt die Bühne den jungen Schauspielern. Der Übergang zu diesem Teil der Veranstaltung wird durch die Veränderung in der Beleuchtung zusätzlich markiert: Das Saallicht wird ausgeschaltet, nur die Bühne ist beleuchtet. Auf zwei ausgebreiteten Teppichen sitzen die kleinen Kinder und schauen zu. Die Aufführung des Theaterstücks nach dem Märchen »Der Meister und der Knecht« von Hovhannes Tumanian folgt auf das Programm, das Vardan gewidmet war. Das Bild Vardans bleibt zwar im Hintergrund, die Aufführung hat aber keine inhaltliche Verbindung zum Vardan-Mythos. Die Theateraufführung war gut vorbereitet und einstudiert, die Kostüme und Dekorationen recht aufwendig. Nach der Aufführung wurde dem Regisseur gedankt und ein Geschenk überreicht.

Im Anschluss an die Theateraufführung übernahm der Seelsorger *Ter Andreas* das Wort. Seine Rede bezog sich einerseits auf das Thema des Vardan-Mythos und andererseits auf das Feuerfest *Tiarnendaraj* (oder *Terndez*). *Tiarnendaraj* – Dem Herrn Entgegengehen – ist ein Fest, das die armenische Kirche am 40. Tag nach der Geburt Christi feiert, am 13. Februar. Das Fest hat auch vorchristliche Bräuche, wie die traditionelle Anbetung des Feuers, eingeschlossen. An diesem Tag werden auf den Höfen von Kirchen und Häusern sowie auf den Flachdächern

und Straßen Scheiterhaufen angezündet, es wird um sie getanzt, gebetet und über das Feuer gesprungen.¹³ Ein Aspekt der Rede von *Ter Andreas* bestand in der Integration der einzelnen Teile des Abends in eine religiös-nationale Konzeption. Teile aus der Vardan-Erzählung und dem Feuerfest setzte er in Bezug zur Kirche und begründete sie aus der christlichen Tradition heraus. Einen Bezug zum aufgeführten Märchen gelang es ihm ebenfalls herzustellen. Der letzte Teil der Rede bestand aus Dankesagungen an alle Beteiligten.

Auf Vardan und seine Mitkämpfer nahm der Sprecher durch einen der bekannten Sprüche Bezug:

»Verstandener Tod ist Unsterblichkeit, nicht verstandener Tod ist Tod.«. Wir werden heute diese Worte etwas umstellen, und sagen: »Verstandenes Leben ist Unsterblichkeit und unverstandenes Leben ist Tod.« Und heute dank der Bemühungen unserer Schuldirektion und der Eltern sehen wir alle dieses bewusste Leben. (...) Die Vardanen sind nicht gestorben ... Wie wir wissen, wie wir glauben, wenn ein Mensch stirbt, lebt seine Seele noch, sie ist bei Gott. Abgesehen davon, dass die Seele von allen Kämpfern Vardans und seine eigene bei Gott sind, ist ein Teil ihrer Seelen heute hier.«

Während alle vor ihm ihre Worte und Auftritte von der Bühne aus, mit Vardan im Hintergrund, an die Zuschauer gerichtet hatten, stand der geistliche Anführer der Gemeinde neben der Bühne auf dem Parkettboden und sprach zu allen aus einer Seitenperspektive und somit auf Augenhöhe. Indem die Schulleitung das Ende des Vardan-Fest-Programms so klar signalisierte und den Übergang zu der Theateraufführung betonte, wurde die Rede des Priesters zu einem autonomen Element zwischen den einzelnen Programmteilen. Die Rede gehörte zu keinem der beiden anderen Teile. Sowohl durch seine Sprecher-Position als auch inhaltlich ist die Rede des Geistlichen abgesetzt und gleichzeitig verbindend. Die einzelnen Teile des Abends werden so zusammengebracht.

Schließlich findet das Feuerfest statt, das zur armenischen »Winter-Tradition« gehört. Es lässt sich zwar auch christlich interpretieren, ist aber deutlich als ein Brauch aus der vorchristlichen Zeit zu erkennen. Im Gegensatz zu vielen christlichen Festen hat es auch die sowjetischen Zeiten überlebt. *Terendez* könnte man als ein »ewiges« Fest bezeichnen. Während für viele das Weihnachtsfest in der Sowjetzeit kein Begriff war, wurde *Terendez* immer privat im Freundeskreis, mit Nachbarn, Verwandten und Bekannten gefeiert. Das Feuerritual soll die Wintergeister vertreiben und den Frühlingsanfang einläuten. Man feiert den

¹³ Zu Hintergrund und heutiger Praxis des Feuerfests: <https://barevarmenia.com/travelblog/terdez-3/>, <https://barevarmenia.com/travelblog/terdez/>, https://www.armenianow.com/arts_and_culture/35560/trndez_armenian_church_holiday (Zugriff: 09.03.2019).

Weg in ein neues Leben. Es scheint bei der Wiener armenischen Gemeinde üblich zu sein, das Vardan-Fest und *Terendez* zusammenzulegen. Dieses Vorgehen wird mit zeitlichen bzw. terminlichen Gründen erklärt. Das zeitliche Zusammenfallen führt seinerseits auch zu einer inhaltlichen Verbindung. Die zwei unterschiedlichen Feste werden zu den Bestandteilen eines Abendprogramms. In der Rede des Priesters werden die beiden Feste ebenfalls verbunden. *Terendez* ist ein Feuer-Verehrungsritual, das nach dem Hauptprogramm im Kircheninnenhof gefeiert wurde. Dort wurde ein Feuer angezündet, über das gesprungen wurde. In der Menschenmenge verteilten junge Teilnehmerinnen mit Tabletts das für diese Feier typische Essen. Hier und da führte man noch ein Gespräch, machte Fotos oder tauschte Nachrichten aus, bevor man nach Hause ging. Allerdings kann von einem klar festgelegten Ende der Veranstaltung keine Rede sein. Einige Gespräche gingen in der Cafeteria weiter. Es gab auch Besucher, die erst zu späterer Uhrzeit kamen und sich der Cafeteria-Gesellschaft anschlossen, worunter auch der Seelsorger war. Die Veranstaltung wurde dadurch zu einer sich immer länger fortsetzenden Geselligkeit, zu einer ausgedehnten Feier ohne Ende. Der Wechsel zwischen verschiedenen Themen und Akzenten fällt unter den Gesamt-namen »Vardan-Fest«.

Die beiden Feste – Vardan-Fest und Feuerfest – haben gemeinsam, dass sie zu den allgemeinen christlichen Festen zählen. In beiden Fällen wird der Bezug zur christlichen Religion nur indirekt hergestellt. In ihrem Ursprung und in ihrer Aussage hingegen unterscheiden sie sich. Die Ursprünge des Vardan-Fests gehen auf das 8. Jahrhundert zurück. Damals stand die Verteidigung des Christentums und damit die der eigenen Identität im Mittelpunkt. *Terendez* hingegen symbolisiert keinen Kampf, keine Anstrengung und keinen Konflikt. Darüber hinaus setzen die beiden Feste einen jeweils unterschiedlichen Wissensstand voraus. Um das Vardan-Fest feiern zu können, muss man über viel Wissen sowohl in religiöser, kultureller als auch in sprachlicher Hinsicht verfügen. Einen nationalen Bezug hat vor allem das Vardan-Fest. Das Feuerfest wird aber auch als solches angesehen, gerade weil es nicht zum christlichen Grundkanon gehört. Bemerkenswert ist, dass trotz der Zuordnung zum Kirchenkalender für keines dieser Feste ein Gottesdienst abgehalten wird. Räumlich werden die Feierlichkeiten nicht in der Kirche, sondern im Festsaal und im Innenhof gefeiert. Die religiöse Dimension steht nicht im Vordergrund, sondern verbindet und ermöglicht, einige säkulare Ideen zu feiern.

Einige Besonderheiten der Feierform des Vardan-Programms werden im Vergleich ersichtlich. Eine Bühnenveranstaltung ist die übliche Art und Weise, die Festlichkeiten in der Gemeinde zu begehen. Als vergleichbares Beispiel können die Feierlichkeiten zu Neujahr herangezogen werden, die ebenfalls im großen Saal mit der Bühne gefeiert werden. Die

übliche technische Ausrüstung wird eingesetzt. Die Schulkinder präsentieren unterschiedliche Fertigkeiten: Sie singen, tanzen und rezitieren. Die ganze Veranstaltung findet auf Armenisch statt und wird ebenfalls moderiert, in diesem Fall von einer Lehrerin. Anders als beim Vardan-Fest kommen hier auch Erwachsene auf die Bühne, während das Vardan-Fest von einer Schülerin moderiert wurde. Im Religionsunterricht wurde die spätere Moderatorin vor der Veranstaltung zu ihrem Wissen über die Inhalte befragt, von denen sie berichten sollte. Die Rolle der Moderatorin scheint eine besondere Auszeichnung zu sein und als besondere Verantwortung gesehen zu werden.

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass beim Vardan-Fest zwar Lieder gesungen werden, aber nicht getanzt wird. Diese künstlerische Ausdrucksform wird nicht in das Fest-Konzept integriert. Keine harmonisierende körperliche Verarbeitung wird vorgesehen, sondern die Konzentration auf intellektuelle, sprachliche, poetische, belehrende und musikalische Darstellung steht im Vordergrund.

Das Theaterstück wurde ebenfalls von den Schülern aufgeführt. Im Gegensatz zum ersten Teil wurde das Theaterstück genauer vorbereitet und intensiver geübt – alles wurde gut ausgesprochen und verständlich formuliert. Alle Kinder konnten ihre Texte auswendig und spielten ihre Rollen überzeugend. Sie trugen rollenspezifische Kostüme und waren entsprechend geschminkt. Es gelang ihnen oft, die Zuschauer zum Lachen zu bringen und Spannung herzustellen. Die Veranstaltung bot den Schauspielern und Zuschauern ausgiebig Gelegenheit, in intensive Berührung mit den Rollen, Motiven, Dialogen und der Sprache zu kommen, Inhalte zu verinnerlichen und Eindrücke mitzunehmen. Um ein gelungenes Theaterstück auf die Beine zu stellen, hatten die Schüler viel Freizeit geopfert und einige Anstrengung investiert. So entstand ein ansehnliches, aber doch eher einmaliges Ergebnis. Dies wurde sowohl an dem Abend, als auch bei anderen Gesprächen (wie z.B. im Interview mit der Schuldirektorin) explizit zur Sprache gebracht.

Alle Texte des Abends waren auf Armenisch. Für eine Person, die des Armenischen nicht mächtig ist, wäre das Programm unzugänglich gewesen. Für einige Teilnehmer des Bühnenprogramms war die Sprache in vielen Fällen sichtlich eine Herausforderung, obwohl sie vorher im Unterricht mit Lehrerinnen geübt worden war. In diesem Fall schien die Qualität nicht im Vordergrund gestanden zu haben, offensichtlich bestand kein Anspruch auf Professionalität. Die Lehrer hatten eine stark steuernde Rolle, was auch während des Programms von Zeit zu Zeit zu erkennen war. Mit gemeinsamen Anstrengungen – wenn nötig, halfen die Lehrerinnen aus dem Publikum mit – wurde das Programm wie geplant realisiert.

Die Kämpfer Vardans auf der Bühne

An dieser Stelle möchte ich meine Aufmerksamkeit auf die Wiedergabe der mythischen Elemente, Rollen und symbolischen Figuren richten. Wie werden an dem Abend symbolische Grenzen zwischen den Menschen, den Ideen, dem Besonderen gezeichnet?

Der Raum teilt sich auf in Vardan und die anderen. Die letzteren werden noch einmal in Schüler, die auf der Bühne stehen, und in die Zuschauer aufgeteilt. Die Bühne ist den Kindern und Jugendlichen überlassen. Die Gestalt des Helden Vardan kommt durch das Bild zum Ausdruck. Sein Beitrag besteht nur in seiner Präsenz. Er ist nicht lebendig, steht aber trotzdem im Mittelpunkt. In seinem Namen oder als eine Ergänzung zu seinem Bild werden die Gedichte und Lieder vorgetragen. Die anderen Protagonisten tauchen in dieser Darstellung überhaupt nicht auf: weder Vasak, der Antagonist von Vardan, noch Ghevond, der geistliche Anführer. Der Seelsorger, der bei der Veranstaltung eine wichtige Rolle hätte spielen sollen, tritt erst später auf. Dafür sind Vardan und das Volk bzw. Vardan und seine Kämpfer durch die Gruppe der Kinder hindurch zu sehen. Die Schüler sprechen nicht zu Vardan, sondern zum Publikum. Sie treten stellvertretend für Vardan vor dem Publikum auf. Ob man an dieser Stelle mehr den Inhalt des Vorgetragenen oder dessen Präsentationsform beachten will, es geht hier immer um einen »Kampf«: Um jedes Wort, um die Entzifferung der armenischen Texte auf den Zetteln, um deren korrekte Aussprache, wird gekämpft. Die Lehrerinnen intervenieren bei Bedarf. Sie helfen, ergänzen oder korrigieren. Alle Kräfte sind auf die Durchführung des Programms gerichtet. Die Anstrengung und Bemühung der Gemeinde um die Verwirklichung des Festprogramms in der armenischen Sprache kann als eine eigene Version des mythischen Vardan-Kampfes angesehen werden. Allerdings ist die religiöse Identifikation weniger wichtig als die sprachliche. Durch und um die Sprache wird hier gekämpft. Das Narrativ wird wiedergegeben, dass hierdurch der wesentliche Identifikationsfaktor verteidigt wird. Im 5. Jahrhundert war dies das Christentum, heute ist es die Sprache.

Wenn man diese rituelle Darstellung des am Vardan-Tag aufgeführten Programms näher betrachtet, fallen die Elemente der strengen Ordnung und Ausführung der Form auf. Die Auseinandersetzung bleibt in vielerlei Hinsicht äußerlich: Die Helden werden nicht lebendig, es wird kein individueller Bezug hergestellt, es werden keine Räume für eine persönliche Identifikation mit dem Helden geschaffen. Die thematische Auseinandersetzung ist in diesem Sinne begrenzt. Ein Theaterstück über Vardan mit Teilnahme der Schüler, zum Beispiel, hätte einen Raum für eine eigene Interpretation geschaffen und einen besonderen Zugang ermöglicht. Präsentiert wird hingegen ein Referat, ein Text, der auch an anderer Stelle hätte vorgelesen werden können. In vielen Fällen wird vom

Inhalt geradewegs abgewichen – so im Falle der Lieder, die für einen anderen Anlass passend wären, ebenso bezüglich des themenfremden Theaterstücks oder des Feuer-Fests. Es wird auf die Exaktheit der Form und gleichbleibende Vorstrukturiertheit geachtet: Man versteht nicht, was gesagt wird, sondern man liest einfach immer die gleichen Worte und gleichen Geschichten vor. Dies wird aber jedes Jahr aufs Neue wiederholt. Die Rollen werden unter den Teilnehmern verteilt, und durch das Beibehalten der Form werden Inhalte und Ziele kommuniziert. Die Beteiligten sind vielleicht nicht oder nur vage mit dem Ziel vertraut, halten sich aber an die vorgegebene Form (Soeffner 2006: 72).

Sowohl in Fragen der Dekoration als auch der Vorbereitung, der Beherbung der Texte, des sprachlichen Niveaus und der Darstellungs-kunst ist die Aufführung des Märchens viel ausgearbeiteter, bunter und unterhaltsamer. Es werden verschiedene Themen behandelt, Charakte-re ausgemalt, Situationen und Rollen skizziert. Dabei werden in bei-den Situationen die gleichen räumlichen und technischen Möglichkeiten als Grundlage genommen und die Darsteller sind ebenfalls die Schü-ler der Samstagsschule. Aber während das Theaterstück eine einmalige Initiative ist, ins Leben gerufen von einem Spezialisten, der gerade auf Durchreise in Wien ist, ist das Vardan-Fest eine sich jährlich wiederholende Aktion, die allein durch die Tatsache seines Stattfindens als Erfolg betrachtet wird. Wie der ganze Abend, wird auch das Vardan-Fest-Pro-gramm aufgrund einer Reihe pragmatischer Punkte konzipiert: Der Ter-min ist an die österreichischen Schulferien angepasst, die Feste werden ebenfalls aus zeitökonomischen Gründen zusammengefeiert, das Auf-stellen der Bühne wird zum Anlass genommen, das Theaterstück und das Vardan-Fest am gleichen Abend vorzuführen. So werden auch für das Fest die Lieder gesungen, die schon gelernt wurden, das Programm wird kurzgehalten, damit es nicht zu spät wird und so weiter. Gleichzei-tig aber wird das Fest gefeiert unter Beachtung aller pragmatischen As-pekte und dadurch trotz bestehender Hindernisse.

Die Distanzierung von den Inhalten zeichnet zugleich das Grundpro-blem der Gemeinde aus. Dadurch, dass man sich in Österreich immer besser integriert, entfernt man sich von den armenischen kulturellen Inhalten. Das Fortleben der armenischen Gemeinschaft in Wien, wie wahr-scheinlich in allen westlichen Staaten, ist sehr schwer aufrechtzuerhal-ten. Die Sprachkenntnisse gehen mit jeder Generation mehr verloren. Die zahlreichen Möglichkeiten, sich zu verwirklichen, wie sie in Ös-terreich geboten werden, setzen andere Fähigkeiten voraus. Die Kennt-nis der armenischen Sprache ist für den beruflichen Erfolg wenig relevant. Der Widerstand gegen diesen Prozess ist eigentlich aussichtslos und doch wird durch die Gemeindeaktivitäten ständig dagegen gekämpft. Es bildet sich eine Haltung des Widerstandes und des regelrechten Trot-zes, die schlussendlich darauf gerichtet ist, einen Bereich der kulturellen

Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von der Mehrheitsgesellschaft zu erobern. Diese trotzige Haltung, die zu der Entstehung und Aufrechterhaltung der Autonomie in bestimmten – oft außeralltäglichen – Bereichen führt, ist allerdings fest in den Regeln und Gesetzen der Aufnahmegerüesellschaft verankert.

Dieser Zusammenhang von der Unerreichbarkeit des Ziels und der Notwendigkeit, der Unumgänglichkeit des Kampfes, des Widerstands um des Widerstandes willen, prägt die Funktionsweise der Gemeinde und wird am Vardan-Tag durch Vardan gefeiert. Der Aspekt des moralischen Sieges, eines unerreichbaren und doch wünschenswerten Zustandes, der in seiner Idealität als wertvoll betrachtet wird und in seiner Realisierung doch sehr entfernt ist, wird hier in die Form eines Kampfes, unnachgiebiger Intention und Beharrlichkeit gegossen. Vardans Beispiel folgend muss man trotz allem kämpfen, auch wenn die Situation aussichtslos zu sein scheint. In dieser speziellen Wiener Konstellation spielt die Sprache eine besondere Rolle bei dem Ausdruck dieser Haltung. Die armenische Sprache wird zum zentralen Element. Der Umgang mit der Sprache, das Bestreben, die Sprache zu beherrschen, zu lehren, weiterzugeben, bringt die einzelnen Teile dieser Autonomie zusammen. Bei der Durchführung des Festes wird dies klar sichtbar daran, wie die Sprache bei der Veranstaltung eingesetzt wird. Indem das ganze Programm an manchen Stellen mit größter Anstrengung auf Armenisch aufgeführt wird, werden einerseits die Grenzen zu der Außenwelt zumindest für diesen Zeitraum gezogen, es wird aber auch die Bedeutung der armenischen Sprache im Inneren der Gemeinschaft betont. Alle Kinder, die auf der Bühne stehen, müssen das notwendige Minimum an Kenntnissen oder die aufwendige Lern-Bereitschaft mitbringen, um teilzunehmen und Teil der Veranstaltung zu sein. Die Rolle der Eltern und Lehrenden ist in dieser Sache nicht zu übersehen. Die Tatsache, dass der Nachwuchs zur Zielgruppe erwählt wird, zeigt ebenfalls eine kämpferische Einstellung, Ausrichtung der Kräfte auf die Zukunft, Miteinbeziehung der jüngeren Generation in den Kampf für die Erhaltung.

1.4 Fazit: Das Vardan-Fest in Wien. Ein *Kampf* um das armenische Selbstverständnis

Die Wiener Gemeinde in ihrer heutigen Form ist hauptsächlich in Folge mehrerer Migrationswellen aus dem Nahen Osten, aus ehemals sowjetischen Gebieten und anderen Konfliktregionen entstanden und umfasst heute ca. 1.400 offiziell eingeschriebene Mitglieder (ca. 4.000 Armenier wohnen in Wien permanent oder auf Durchreise). Man könnte sie als eine »Einwanderungsgemeinschaft« bezeichnen. Die Mitglieder der

Gemeinde betrachten sich selbst als gut in die österreichische Gesellschaft integriert und sehen ihre Zukunftsperspektiven meistens in diesem Land.

Das Vardan-Fest wird mit einem ca. 15 Minuten langen Konzertprogramm in armenischer Sprache im Festsaal der Gemeinde gefeiert. Die durch weitere Programmpunkte ergänzte Veranstaltung dauert insgesamt ca. 30 Minuten. Die Figur Vardans ist in Form visueller Darstellungen präsent und gemeinsames Thema von Rede- und Gesangsbeiträgen, die von Kindern vorgetragen werden. Mit wenigen, einfachen Mitteln wird eine Form der Verehrung konstruiert, die drei wichtige Elemente zusammenbringt: Sprache, Tradition und Gemeinschaft. Der Held leistet die Verbindung zu Kirche und Religion, die den nominellen Kern der Gemeinde bildet. Gleichzeitig versichert die eigene Sprache eine Abgrenzung von der Aufnahmegerellschaft – Assimilierung wird als Gefahr betrachtet.

Das Leben in Österreich wurde von den Gemeindemitgliedern mit dem Ausdruck »bequemes Leben« beschrieben. »Bequem« bedeutet nicht »einfach«. Das Leben in Österreich erfordert aus Sicht der Armenier Ausdauer und Mut, aber es ist in vielen Hinsichten bequem, weil es geregelte Perspektiven bietet, die Lebensplanung übersichtlich macht, Versorgung verspricht. Die »Bequemlichkeit« des Lebens in Österreich bedeutet gleichzeitig ein Hindernis für eine mögliche Rückkehr nach Armenien und in das dortige Leben. Da jedoch an der Idee der Heimkehr prinzipiell festgehalten wird, erhält der Begriff der »Bequemlichkeit« eine negative Bedeutung. Ebenfalls im Sinne des Kampfes »gegen das bequeme Leben« verstehen sich die Maßnahmen zur Erhaltung der Gemeinde in Wien durch ehrenamtliche Tätigkeit und die Weitergabe der armenischen Kultur und Sprache an die nächste Generation im Rahmen von Wochenendunterricht.

Der Widerspruch zwischen »Bequemlichkeit« und »unerwünschter« österreichischer Identität wird durch das Gedenken an den gegen jede Gefahr kämpfenden Helden gelöst und harmonisiert. Der Mythos und das Ritual bilden die Basis für die sonstigen identitätsstiftenden Gemeindeaktivitäten und legitimieren diese.

2. Die Diaspora-Gemeinde in Isfahan (Iran)

2.1 Geschichte und Struktur der Gemeinde

Historischer Abriss, Entstehung und Entwicklung der iranisch-armenischen Gemeinschaft

In diesem Kapitel geht es darum, welche Bedeutung der Vardan-Mythos für die Armenier in Iran hat. Die Analyse der Feierlichkeiten in der traditionsreichen armenischen Gemeinde in Isfahan gibt Aufschluss darüber, wie sich die Gemeinde durch das Feiern des Helden darstellt, welche zentralen Ideen und welches Selbstverständnis dabei zum Ausdruck kommen. Die Aufmerksamkeit liegt zwar in erster Linie auf dem Vardan-Fest in Isfahan, zusätzlich wird jedoch Material zum armenischen Leben in der heutigen Hauptstadt von Iran, Teheran, und in Shiraz herangezogen. Die Beschäftigung mit den kulturellen Mustern des armenischen Lebens in Iran setzt eine Auseinandersetzung mit der Geschichte der Armenier in Iran und den armenisch-iranischen Kontakten voraus. Im Folgenden werden die Begegnungen der beiden Völker und ihrer Kulturen in einem kurzen Abriss vorgestellt sowie die Entstehung und die Besonderheiten der heutigen Gemeinde in Isfahan erläutert. Die Beziehungen der beiden Völker sind sehr alt und für die Armenier durch ein ständiges Wechselspiel von Sicherheit und Bedrohung gekennzeichnet. In der folgenden Beschreibung dienen drei Quellen als Grundlage: Der Aufsatz von Armen Haghnazaryan (Haghnazarian 1995) ist auf Deutsch erschienen und widmet sich der Geschichte und den Besonderheiten der Gemeinde in Neu Dschulfa (heute ein Stadtviertel in Isfahan); zwei weitere Beiträge stammen aus armenischen Enzyklopädien in armenischer Sprache: aus der Enzyklopädie der Diaspora (Pahlevanian 2003) und der Kurzen armenischen Enzyklopädie (o.A. 1995). Beide stellen die Entstehung, Entwicklung und Besonderheiten des armenischen Lebens in Iran im Allgemeinen dar.

Die Beziehungen zwischen Armenien und Iran in den politisch-militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereichen gehen zurück auf das erste Jahrhundert vor der Geburt Christi. Die nördlichen Gebiete von Iran waren Teil des armenischen Königsreichs (bis 428) und stellten eine wichtige Zone für politischen und kulturellen Austausch dar (Pahlevanian 2003: 235). Vier Fünftel der historisch armenischen Gebiete standen 387–591 unter persischer Herrschaft (o.A. 1995: 383). Die armenisch-persischen Beziehungen verschärften sich im 4. Jahrhundert, nach der Annahme des Christentums in Armenien. Auseinandersetzungen

wegen der Religion und Zwangsumsiedlungen prägten die Beziehung zwischen Armenien und Persien. Armenien wurde zu einem umkämpften Gebiet zwischen Byzanz und Persien (Pahlevanian 2003: 236). Die armenischen Gemeinden auf persischen Territorien entstanden seit den seldschukischen und später mongolischen Eroberungen beginnend vom 11. Jahrhundert an. Die erste große Zwangsumsiedlung fand 1048 statt. In den folgenden Jahrhunderten, unter mongolischer Herrschaft, vergrößerten sich die armenischen Gemeinden infolge weiterer Umsiedlungen und Deportationen 1236–27 und 1240. In dieser Zeit sind viele Armenier auch freiwillig migriert aufgrund schlechter wirtschaftlicher und politischer Umstände, aber ebenso wegen guter Handelsbedingungen. In manchen Fällen waren die armenischen Gemeinden von Armenien weit entfernt, was dazu führte, dass diese nach einiger Zeit in der fremden Umgebung nicht überdauern konnten und allmählich assimiliert wurden. In den anderen erwarben sie hingegen größere Stabilität und konnten sich als eine Minderheit behaupten. Die Gebiete wurden jedoch immer wieder zum Schauplatz neuer Auseinandersetzungen zwischen Persern und Osmanen, was einen zerstörerischen Einfluss auf das Leben der Armenier in Armenien als auch auf persische Gebiete hatte (Pahlevanian 2003: 236).

Im Ausmaß wie in den Auswirkungen war jedoch die von Schah Abbas I. Anfang des 17. Jahrhunderts während des osmanisch-persischen Krieges angeordnete Massenaussiedlung die schwerwiegendste. In den Jahren 1604–05 wurde die Bevölkerung aus mehreren armenischen Provinzen in West- und Ostarmenien (aus Goghthan, das heute dem östlichen Gebiet Nakhitschewans entspricht, aus Basen, Karin, Arschech, Van etc.) umgesiedelt. Während die Zwangsumsiedlung der ländlichen Bevölkerung vorwiegend strategische Ziele verfolgte, war die Umsiedlung des Händler- und Handwerkermilieus, besonders der Stadt Dschulfa, ökonomisch motiviert (Pahlevanian 2003: 237). Der Schah wollte durch die Umsiedlung den Handel im Zentrum von Iran vorantreiben, das Handwerk entwickeln und vor allem die geschäftlichen Beziehungen der reichen Dschulfaer nutzen, um die Bedeutung des Landes im Handel zwischen Ost und West zu steigern. Die Umsiedlung erfolgte in die persische Hauptstadt Isfahan und wurde in den folgenden sieben Jahren in mehreren Wellen fortgesetzt. Schah Abbas hatte das Ziel, Isfahan zu einem Handels- und Kulturzentrum auszubauen, wozu er die kaufmännischen, handwerklichen und künstlerischen Fähigkeiten der Armenier einzusetzen beabsichtigte (Haghnazarian 1995: 293).

Das, was heute als das armenische Viertel in Isfahan bekannt ist, wurde im 17. Jahrhundert als armenische Stadt gegründet. Zwischen dem Berg Sofi und dem Fluss Zaianderud gründete Abbas im Jahr 1605 die Stadt Neu Dschulfa. Nur etwa die Hälfte der Aussiedler erreichte das Ziel und konnte ihr Leben am neuen Ort fortsetzen. Den Umsiedlungen

fielen also sehr viele Menschen zum Opfer. Der schwierige Weg, das neue ungewohnte Klima und das Überqueren des Flusses waren dafür verantwortlich (Pahlevanian 2003: 237). Die leidvolle Erfahrung der Umsiedlung, die Entfernung von der Heimat und der schmerzhafte Anpassungsprozess sind ein fester Teil der Entstehungsgeschichte der Gemeinde. Dennoch gehören zu diesen Erfahrungen auch ihre Leistung, ihr Erfolg, ihre zufriedene und stolze Haltung sowie die Anerkennung und Wertschätzung seitens der Mehrheitsgesellschaft. Bereits im Jahr 1640 hatte sich Neu Dschulfa zu einem angesehenen Handels- und Kulturzentrum mit bedeutenden Bauwerken entwickelt: Mit Klöstern und Kirchen, Schulen, einem Krankenhaus, Bädern, Werkstätten, Geschäftshäusern und einer Druckwerkstatt. Zu den wichtigsten Bauwerken zählen die Brücken über den Fluss Sofi, die zu den schönsten Sehenswürdigkeiten der Stadt Isfahan gehören und die damals Neu Dschulfa und Isfahan verbanden. Der Schah hatte den Seidenhandel, der bisher in den Händen persischer Händler gelegen hatte, erfahrenen armenischen Kaufleuten übertragen, in der Hoffnung, diese würden mit ihren Sprachkenntnissen und zudem als Christen bessere Geschäfte mit den Europäern abschließen. Die Armenier nutzten diese Chance, und es gelang ihnen, dieses Ziel zu erreichen. Es kam zu einem regen Waren- und Informationsaustausch. Bekannt ist außerdem, dass die Armenier zu dieser Zeit in Persien Privilegien genossen: Steuerfreiheit, das Recht auf Selbstverwaltung und freie Religionsausübung. Sogar Reliquien aus Etschmiatzin – dem Sitz des religiösen Oberhauptes in Armenien – ließ der Schah nach Neu Dschulfa bringen (Haghnazarian 1995: 294). Zentrale und bedeutende Komponenten in der Entstehung und Entwicklung des armenischen Lebens in Isfahan waren zweifellos der Geschäftssinn und die Handelskunst der Armenier, die man ihnen häufig attestierte. Das Geschick der reichen Dschulfaer war nicht nur für die Isfahaner Gemeinde von Bedeutung, sondern es zählt zu den wichtigsten Faktoren der armenischen kulturellen Blüte im späten Mittelalter. Durch die Verbindungen und die finanzielle Unterstützung der wohlhabenden Händler sind Druckereien und Architekturdenkmale an verschiedenen Orten entstanden (Kevorkian 1995).

Die Erfolgs- und Anerkennungsgeschichte der Iran-Armenier hatte jedoch nicht lange Bestand. Den Jahrzehnten der Blüte folgten schwere Zeiten der Unterdrückung und Not. Die auf Schah Abbas II. folgenden Herrscher verhängten hohe Steuern und verfolgten eine repressive Politik gegen die Armenier. Große Auswanderungswellen in andere Handelsmetropolen wie Alexandria, Venedig und Marseille, nach Holland, Polen, Russland, nach Indien und Fernost waren die Folge. 1722 besetzten die Afghanen Isfahan. Den Ende des 18. Jahrhunderts herrschenden Bürgerkrieg konnte die armenische Bevölkerung von Neu Dschulfa nur mit Hilfe der wohlhabenden Gemeinden



in Indien überleben (Haghnazarian 1995: 294). Im 19. Jahrhundert jedoch änderte die Regierung des Schahs die Politik, die Lage der Armenier in Persien verbesserte sich: Die Zwangskonvertierung wurde verboten, die Steuerfrage geregelt, die Kirchen wurden zu rechtmäßigen Eigentümern des unter ihrer Aufsicht stehenden Landes erklärt, Armeniern wurden wieder höhere Posten anvertraut. Laut Statistik vervierfachte sich die armenische Bevölkerung in Persien in der Zeit zwischen 1851 und 1890 von 20 000 auf 80 000 (o.A. 1995: 383). Im 20. Jahrhundert wanderten viele Armenier an den Persischen Golf, nach Teheran und nach Sowjet-Armenien aus (Haghnazarian 1995: 294). In den Jahren 1946–47 erfolgte eine große Auswanderungswelle nach Armenien, so auch nochmals 1979 nach der islamischen Revolution. Viele Armenier wanderten auch nach Europa und Amerika aus. 1995 lag die armenische Bevölkerung von Iran bei ca. 200 000 Menschen (o.A. 1995: 383).

Die gegenwärtige Situation

Wie viele Armenier leben heute in Iran? Genaue Zahlen sind kaum zu ermitteln, und es finden sich verschiedene Größenangaben zum Umfang der armenischen Bevölkerung im Land sowie in den verschiedenen Städten und Gemeinden. So soll die Zahl der im Iran lebenden

Armenier im Jahre 2003 80 000 betragen haben (Pahlevanian 2003: 240). Für das Jahr 2007 ging Erzbischof Sepuh Sargsjan zunächst noch von 100 000 Personen aus, knapp zehn Jahre später, im November 2016, nannte er die »offizielle« Zahl von 80 000 Armeniern (Tageszeitung *Alik*, 05.11.2016). Im Januar 2015 ging der armenische Madschles-Abgeordnete Karen Khanlari auf der Grundlage einer Schätzung von 60 000 bis 70 000 Armeniern aus. Folgt man den offiziellen iranischen Volkszählungen, so belief sich die Anzahl aller Christen in Iran 2006 auf 109 415 und 2011 auf 117 704 Personen. Die Armenier bilden unter den anerkannten Christen die größte Gruppe.¹

Die Gemeinde ist stark stratifiziert. Groß ist die Zahl der Handwerker, Arbeiter – in den unterschiedlichsten Industriebereichen tätig –, der Bauern und Intellektuellen (Architekten, Lehrer, Ärzte), Beamten. Der Großteil der armenischen Bevölkerung lebt in den Städten (Teheran, Tavriz, Resht, Urmia, Spahan, Shiraz, Ahvaz, Araq, Shahinshahr, Sari, Ghazvin, Gorgan, Meshhed) (Pahlevanian 2003: 240). Im Madschles – dem iranischen Parlament – haben Armenier zwei Repräsentantenstellen. Den 24. April – den Gedenktag an die Opfer der Genozids von 1915/16 – hat die iranische Regierung als Feiertag für die Armenier anerkannt (o.A. 1995: 383).

Die armenische Diözese in Iran untersteht dem armenischen Katholikat im libanesischen Antilias². Zusammen mit den armenischen Gemeinden in Zypern, Libanon und Syrien (und einigen in USA, Kanada) wird sie von Aram Katholikos von Kilikien in Anthelias koordiniert. Dieser Zusammenschluss der Nahost-Gemeinden und der iranisch-armenischen Gemeinden führt zum Austausch und der gemeinsamen Regelung einiger Verwaltungsfragen. Zentral dabei sind die Ausbildung der Geistlichen und ihre Verteilung auf den Gemeinden. Als Folge dieser Kooperation werden oft Priester mit nahöstlichem Hintergrund zum Dienst in die iranisch-armenischen Kirchen berufen. Das Prinzip der zentralen Verwaltung kommt ebenfalls im anderen Teil der armenischen Kirche zum Tragen. Dort werden die Ressourcen der anderen Ausbildungszentren genutzt und an die Gemeinden in aller Welt verteilt. Die Armenisch-Apostolische Kirchengemeinde unterhält in Teheran sieben aktive

- 1 Die Aussagen des Bischofs sind abrufbar unter: <http://www.alikonline.ir/news/community/item/35520>, jene des Abgeordneten unter: <https://financialtribune.com/articles/people/8808/a-look-at-the-vibrant-iranian-armenian-community>. Die Ergebnisse der Volkszählung von 2011 finden sich im Internet unter: https://web.archive.org/web/20151223181433/http://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/2010_PHC/Iran/Iran-2011-Census-Results.pdf (Zugriff: 13.02.2019).
- 2 Hier und im Folgenden vergleiche <http://www.armenianorthodoxchurch.org/en/> (Zugriff: 11.03.2019).

Kirchen, in Neu Dschulfa sechs und jeweils eine in 17 weiteren Ortschaften. Seit 1935 regelt ein von der iranischen Regierung eingesetzter kirchlicher Rat (*Temakan Khorhurd*) die Familien- und Erbangelegenheiten der Armenier in Iran. 1935 hat die Regierung eine entsprechende Gesetzesammlung ratifiziert. Bis 1956 unterstand die iranische Diözese dem Katholikos aller Armenier in Etschmiatzin, danach schloss sie sich dem Katholikat von Antilias an. In Iran gibt es drei armenische Diözesen: Aterpatakan, Teheran und Isfahan. Auch armenisch-katholische und armenisch-evangelische Kirchengemeinden sind in Iran vertreten (o.A. 1995: 384).



Noch im Mittelalter entstanden im Umfeld der armenischen Kirchen und Klöster Schulen. Seit dem 17. Jahrhundert wurden weltliche Schulen gegründet, deren Zahl im 19. Jahrhundert wuchs, sowohl in den Städten als auch in der Provinz. Eine Folge der nationalistischen Politik war, dass die armenischen Schulen 1936 ihre Autonomie verloren; alle armenischen Schulen wurden geschlossen und die Gebäude wurden enteignet. Während des Krieges und danach wurden die Schulen wiedereröffnet. Das Bildungsministerium von Iran erlaubt ethnischen Minderheiten, darunter auch Armeniern, 10 zusätzliche wöchentliche Religionsstunden, die sich für das Erlernen der Sprache nutzen lassen. Gelernt wird Ostarmenisch. Die Ausbildung erfolgt in drei Stufen. In einigen Schulen bestehen auch Kindergärten. In den 1960er Jahren lag

die Zahl der armenischen Schulen in Iran bei 50 (davon 23 in Teheran), 1990 waren es 58 Schulen und 13 Kindergärten. Seit 1960 besteht ein Lehrstuhl für Armenische Studien an der Universität Isfahan, seit 1967 an der Staatlichen Universität Teheran ein Lehrstuhl für Armenische Sprache und Literatur. Letzte vorliegende Zählungen sprechen von 30 armenischen Vereinen, von denen 20 in Teheran tätig sein sollen. Darunter fallen Wohltätigkeitsvereine und solche, die sich der Bildung und dem Sport widmen. In Iran gibt es, diesen Schätzungen zu folge, 9 armenische Theatertruppen, 13 Chöre für Erwachsene und 5 Kinderchöre. Neu Dschulfa, Tavriz und Teheran verfügen jeweils über eine große Bibliothek. Die dort beherbergte Sammlung armenischer Manuskripte ist die viert-wichtigste nach denen in Eriwan, Wien und Venedig. An Printmedien existieren 85 Magazine und die Tageszeitung *Alik*. 1620 entstand in Neu Dschulfa bei dem Kloster *Amenaprkich* eine Klosterschule und anschließend die erste Druckerei von Iran. Seit 1962 und bis heute besteht die Vereinigung armenischer Schriftsteller in Iran (o.A. 1995: 384).³



3 Leider liegen mir die aktuellen Zahlen von 2019 nicht vor. In meinen Ausführungen stütze ich mich neben der angeführten Literatur auf Informationen, die ich während meiner Feldforschung 2009 gewonnen habe sowie auf die tagespolitische armenische Berichterstattung über Iran.

Die Zahl der Vereinigungen ist groß und vielfältig: Studentenvereinigungen, Frauenvereinigungen, Architekten- und Schriftstellervereinigungen und viele andere. Die kulturellen Ausdrucksformen, besonders die Pflege der Schrift und der Literatur sowie die Aktivitäten der Druckereien, Bibliotheken und Manuskriptsammlungen kennzeichnen ebenfalls alle armenischen Zentren und tragen zu ihrer Vernetzung bei. Die Vereine und Vereinigungen gehören zu einem wichtigen Teil des Diaspora-Lebens. Je nach ihren persönlichen Fähigkeiten, Neigungen und Wünschen kommen die Gemeindemitglieder zusammen, um auf dieser Ebene ihre Identifikation als Armenier sowie die Kontakte zum Kernland und den anderen Gemeinden weiter zu pflegen. Die institutionelle Struktur ist hierbei stark an die Kirche angelehnt und wird auch von ihr verwaltet. Die Druckereien, Schulen und Bibliotheken sind wiederum in erster Linie in den Klosteranlagen entstanden und veranschaulichen die ertragreiche Zusammenarbeit von Kirche und Handel. Diese Verankerung in der Gesellschaft durch Handelsbeziehungen auf der einen Seite und die Abgrenzung durch die Religion auf der anderen Seite sind ein immer wieder zu beobachtendes Muster. Kultur, Sprache und Schrift in Verbindung mit der Religion mit ihrem Anspruch auf Einzigartigkeit und dem daraus resultierenden Abgrenzungspotenzial verfestigen diese Muster. Die institutionelle Struktur differenziert sich in zahlreiche Vereine und Vereinigungen aus, die teils abhängig, teils unabhängig von der Kirche diese Ambivalenz weiter entfalten.

Der armenisch-iranische kulturelle und wissenschaftliche Austausch ist sehr reich und tiefgreifend. Er beginnt in der Zeit, als noch keine armenische Schrift existierte, und zeigt sich bis heute in mehreren Übersetzungen und linguistischen Untersuchungen in den Bereichen Linguistik, Geschichtsschreibung, Literatur, Kunst (Mosaik, Architektur, Malerei, Musik, Theater). Viele Kunstdenkmäler zeugen von diesem Austausch (o.A. 1995: 385). Diese große kulturelle Nähe und Reibung, die gemeinsame Geschichte und die geschichtliche Präsenz der beiden Kulturen, die mit der territorialen Nähe, heute auch mit der staatlichen Grenze zusammenhängen, bestimmen gemeinsam mit der Entstehungsgeschichte der heutigen armenischen Gemeinde die Position und den Umgang mit der Situation sowie die Funktionsweise der Gemeinde. Die Grenzen sind klar markiert und werden respektiert, genauso wie die Nähe wahrgenommen und die alten Beziehungen verstanden werden. Die Abgrenzung, die Betonung des Unterschieds wird in einer bekannten Umgebung klarer.

2.2 Empirische Falldarstellung

Einführung

Die heutigen Berichte über die ehemals prächtige armenische Stadt Neu Dschulfa im Zentrum von Iran erzählen eine weniger erfreuliche Geschichte. Mittlerweile spricht man nur noch von einem Stadtviertel Isfahans, dessen Bevölkerung sich auf 12.000 Armenier in Neu Dschulfa und der nahegelegenen Stadt Schahinschahr beschränkt. Von den ehemals 24 Kirchen in Neu Dschulfa sind 13 in überwiegend gutem Zustand erhalten. Sonntags wird abwechselnd in einer der Kirchen die Messe gelesen (Haghnazarian 1995: 295).⁴ Zu den größten Problemen der Gemeinde in Isfahan wie auch der anderen armenischen Gemeinden von Iran zählt die Auswanderung der Armenier, überwiegend nach Westen. Man findet dennoch armenisches Leben und armenische Kultur; ihre eigenartige Prägung ist in den besagten Stadtteilen präsent.



Die Kirchenbauten in Neu Dschulfa sind gekennzeichnet durch traditionelle Formen, die besonders im Grundriss deutlich werden. Doch waren auch die örtlichen Gegebenheiten wie Klima und Baumaterial

4 Vergleiche meine Bemerkungen in der voranstehenden Fußnote.

bestimmend, was sich in der Verwendung von Ziegeln anstelle des sonst in Armenien üblichen Natursteins zeigt. Die islamischen Einflüsse, insbesondere die der safanidischen Architektur, werden im Aufriß deutlich, am auffallendsten in der Kuppelsilhouette. Außen sind die Kirchen sehr schlicht, bewusst unauffällig gestaltet, um jegliche Konkurrenz zu den umliegenden Moscheen zu vermeiden. Innen dagegen entfalten farbige Kacheln, Fresken und Verzierungen eine große Pracht. An ihnen lassen sich die Kontakte zu Venedig, Amsterdam, Indien und China ablesen. Diese kirchlichen Zentren sind durch Eingänge mit mehreren Straßen verbunden, um bei Gefahr der Bevölkerung Zuflucht bieten zu können. Wie bereits erwähnt, befanden sich die armenischen Schulen ursprünglich innerhalb von Klosteranlagen. 1843 gab es die erste Jungenschule außerhalb der Kirchenkomplexe, 1858 folgte eine Mädchenschule, die 1892 in eine gemischte Schule – eine Besonderheit in einem islamischen Land – umgewandelt wurde. In den 1980er Jahren existierten noch drei Schulen in Neu Dschulfa und ein Lehrstuhl für Armenistik an der Universität Isfahan. Weitere soziale armenische Einrichtungen in Neu Dschulfa sind ein Gemeindehaus, ein Waisenhaus und ein Altersheim. Untersucht man die Entwicklung der Baukunst vom 17. bis ins 20. Jahrhundert in Armenien, so ist der Einfluss von Neu Dschulfa bemerkenswert. Dort wurde ein neuer Stil kreiert und zurück nach Armenien exportiert (Haghnazarian 1995: 294).

Die armenische Gemeinde in Isfahan ist zwar derjenigen in Teheran zahlenmäßig unterlegen, dennoch ist sie einzigartig durch ihre traditionelle Repräsentation, und sie bildet ein Zentrum der armenischen Gemeinden in den südlichen Teilen von Iran. Dem Bischof von Neu Dschulfa sind die armenischen Gemeinden der südlichen iranischen Provinzen in den Städten Schiraz, Buschehr, Abadan und Ahwas unterstellt (o.A. 1995: 384). Der Vardan-Tag und die Abendveranstaltungen werden in einem genau festgelegten Rhythmus jährlich gefeiert: Und dies, wie von der Kirche vorgegeben, am Donnerstag in der Vorfastenwoche, acht Wochen vor Ostern. Das Vardan-Fest hat seine eigene feste Position und einen eigenen Ablauf, es nimmt eine Sonderstellung im Gemeindeleben ein. Die Schulen werden an diesem Tag früher geschlossen, in vielen Einrichtungen der Gemeinde wird nicht gearbeitet. Vormittags findet ein Gottesdienst statt, an dem auch die Schüler teilnehmen, die anschließend aus der Schule entlassen werden. Da der Freitag in Iran das Ende der Arbeitswoche markiert und an diesem Tag nicht gearbeitet wird, fällt das Fest in eine Art verlängertes Wochenende für die Armenier.

Kirche/Diözese

Die Armenier sind in Iran offiziell eine religiöse Minderheit, sie werden als solche wahrgenommen und behandelt. Die Diözese ist die zentrale Instanz, die das Leben der Minderheit organisiert. Im Rahmen der Diözese sind zwei Räte aktiv: der Rat der Diözese oder kirchliche Rat (*temakan khorhurd*) und der religiöse Rat (*kronakan khorhurd*). Beide Räte sind für religiöse, nationale, kulturelle Angelegenheiten, sowie für Bildungsfragen und Bauangelegenheiten der armenischen Gemeinde zuständig. Dem ersten Rat unterliegen Bildungseinheiten, kulturelle Einrichtungen etc., der zweite regelt die Angelegenheiten der Kirche und das Erbe. Beide unterstehen dem Bischof, der die Diözese leitet (Pahlevanian 2003: 250). Ob säkulare oder religiöse Angelegenheiten – alle fallen sie in die Zuständigkeit der Diözese. Entsprechend hat die Kirche viel Macht in der Organisation und Ordnung im Gemeindeleben. Ein Beispiel dafür ist die Organisation des Kalenders der Armenier in Iran. Der Arbeitsalltag in Iran wird durch den iranischen Kalender oder Dschalāli-Kalender strukturiert, der in Iran und in Afghanistan verwendet wird. Er basiert auf einer eigenen Zeitrechnung, nach der der erste Tag dieser Ära dem 21. März 1079 des westlichen Kalenders entspricht. Wie das Jahr ist auch die Woche in Iran anders aufgeteilt als im Westen: mit dem Jahresbeginn im Frühjahr und dem Freitag als freiem Tag der Woche folgt er einem eigenen temporalen Modell. Der westliche Kalender ist aber in vielen Lebensbereichen relevant: in wirtschaftlichen Zusammenhängen, aber auch in anderen, die auf die Kommunikation mit dem Westen angewiesen sind. Die armenische Kirche richtet ihr Gemeindeleben ihrerseits aus, indem sie Feiertage und Gedenktage markiert und sich dabei an der christlichen und armenischen Tradition orientiert. Das Jahr beginnt im Gegensatz zu dem iranischen im Januar und der Gottesdienst wird am Sonntag gefeiert. Die Feste und Feiertage bestimmt die Diözese. Den Takt des armenischen Lebens gibt also die Kirche vor. Zusammen mit religiösen Anlässen werden auch die wichtigsten nationalen Feier- und Gedenktage in diesen Kalender integriert. Der kirchlich-armenische Kalender bietet Rahmen für die Entfaltung kultureller Tradition und Distanz von der Aufnahmegergesellschaft. Er hebt sich von dem der Iraner ab und sorgt dafür, dass der Alltag abgegrenzt ist. Einen kirchlichen Kalender, in dem die Feiertage der Heiligen und die Namenstage stehen, bekommt man in der Kirche.

Zugleich gibt die armenische Gemeinde auch weltliche Kalender heraus. Diese werden in iranischen Druckereien produziert, die von armenischen Unternehmern geführt werden. Der iranisch-armenische säkulare Kalender bringt beide Modelle zusammen. Das Jahr und die Woche werden nach dem christlichen Modell aufgeteilt, der freie Tag der Woche bleibt aber der Freitag. Die für die Arbeit relevanten Informationen des

iranischen Kalenders werden eingetragen und mit den für den armenischen Alltag in Iran (und Verbindungen mit den Armeniern außerhalb) kombiniert. Zusätzlich zum Kalender beinhalten diese Büchlein kleine Beilagen mit armenischen Liedern, armenischen Vornamen etc. Als Folge dieser mehrschichtigen kulturellen Aufteilung entsteht ein Bezug zu den Kulturen außerhalb von Iran, ein Bewusstsein für alternative Welten, die sich weit über Armenien und die Armenische Republik ausbreiten.

Jedes Jahr wird an dem von der Kirche bestimmten Tag auch das Vardan-Fest gefeiert. Im iranisch-armenischen Kalender *Natri* steht: »zu Ehren unserer heiligen Vardanen und 1036 Zeugen. Ein großes Nationalfest«. Dieses Datum begehen verschiedene Institutionen. In der in Iran aktiven armenischen Kirche werden Gottesdienste gefeiert. In manchen dieser Fälle, so zum Beispiel in einzelnen Teheraner Kirchen, gibt es unmittelbar nach dem Gottesdienst einen kleinen Empfang (Tageszeitung *Alik*, 21.02.2009). Die Priester und Bischöfe leisten meistens ihren Beitrag in den von den Vereinen organisierten Abendveranstaltungen durch Gruß- oder Schlussworte oder eine zentrale Rede. An diesem Fest ist die Präsenz der Kirche üblich; ohne den Priester und sein Wort wäre es unvollständig. Die Geistlichen erläutern die Botschaft des Festes, während der Organisationsaufwand in der Regel, vom jeweiligen Verein, seinem Vorstand und entsprechenden Verantwortlichen getragen wird.

Schule

Der Vardan-Tag wird ferner in das Schulprogramm aufgenommen. In den Städten mit größerer armenischer Bevölkerung – Isfahan, Teheran – gibt es auch armenische Schulen: Ganztagschulen, die nach demselben Prinzip geführt werden wie die iranischen Schulen. Sie sind nicht nur getrennt nach dem Geschlecht, sondern auch Lehrstoff und Unterrichtsprogramm entsprechen den iranischen Vorgaben. Zusätzlich haben die armenischen Kinder einige Wochenstunden zum Religionsunterricht. In diesen Rahmen fallen auch Sitzungen zur Geschichte, Sprache und Literatur. Die Schulen werden ausschließlich von Kindern aus armenischen Familien besucht. Als Lehrende werden neben armenischen auch Lehrer mit nicht-armenischer Herkunft beschäftigt. Sie dürfen vier zusätzliche Feiertage haben: Ostern, Weihnachten, der 24. April (der Tag des Gedenkens an die Opfer des Genozids an den Armenier 1915–16) und der Vardan-Feiertag. Diese Schulen halten sich außerdem an die typischen kirchlichen Regeln, die den Alltag regulieren, zum Beispiel wird das Mittagessen in Fastenzeit entsprechend zubereitet.

Das Vardan-Fest ist in Iran ein Schul-Feiertag, es gibt in jeder Schule eine Veranstaltung dazu, die LehrerInnen gestalten ihren Unterricht zum Thema und die Kinder bereiten zu Hause Poster, Bilder, Collagen vor. In

Isfahan besuchen die Kinder den Gottesdienst in der zentralen Kathedrale, wo sie auch die Predigt hören. Die Veranstaltungen in der Schule werden von den Lehrerinnen und Lehrer und der Schulverwaltung organisiert. Dabei steht ihnen die Diözese für Fragen zur Verfügung. Ich habe beispielsweise ein Gespräch der stellvertretenden Schulleiterin mit einem Priester mitangehört, in dem es darum ging, was die Kinder in der Fastenzeit essen dürfen und was nicht.



Vereine

In den armenischen Vereinen kommen nach je nach ihren Interessen und Vorlieben verschiedene Gemeindemitglieder zusammen, die auf diese Art die Möglichkeit haben, ihre Zeit gemeinsam zu verbringen und ihren Bezug zur Kultur zu pflegen. In der Regel sind es Sport- und Kulturvereine, die sich meist an Jugendliche richten. Wie bei den Schulfesten zu Vardan gibt es auch hier eine gewisse Routine, Veranstaltungen, die jedes Jahr nach demselben Muster gefeiert werden. Die Vereine veranstalten in der Regel ein Programm, das aus Tanz und Gesang, Rezitationen, Gedichten und manchmal auch aus einer Theateraufführung besteht. Eine oder mehrere Festreden gehören ebenfalls dazu. Dass ferner das geistliche Oberhaupt eine Rede hält, ist unerlässlich. Veranstaltet wird der Abend gemeinsam von der Vereinsverwaltung und der Diözese.

Durch die Vielfalt der verschiedenen Vereine und Veranstaltungen in den größeren Gemeinden kann man auch von mehreren Varianten eines Festes sprechen. Es gibt Feste, in denen überwiegend Jugendliche auftreten, in anderen sind es kleinere Kinder und wieder in anderen nur Erwachsene. Ein Beispiel für eine weniger traditionelle Feier ist die Veranstaltung im Verein der armenisch-iranischen Schriftsteller in Teheran. 2009 wurde aus Anlass des Vardan-Festes eine Abendveranstaltung organisiert mit kommentierter Lesung und Diskussion. Nach kurzer Eröffnung wurde in einer Schweigeminute aller Helden gedacht, die ihr Leben für die Heimat geopfert haben. Anschließend wurden die jungen Frauen vorgestellt, die im Laufe des Abends Teile aus den ersten schriftlichen armenischen Quellen, in diesem Fall aus Yeghisches oben bereits erwähnter Schrift, vorlasen. Sie trugen sechs Textausschnitte in modernem Ostarmenisch vor, die der Hauptredner des Abends kommentierte und diskutierte sowie die politischen und historischen Faktoren erneut auseinandernahm. Die Kommentare waren dabei oft länger als der vorgetragene Text, sie hatten fast den Charakter einer Vorlesung zum Thema. Die religiösen Strukturen nahmen keine zentrale Position ein, obwohl mehrfach auf die von der Kirche bestimmte Ordnung hingewiesen wurde. Grundsätzlich ist aber eine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Mythos in säkularer Herangehensweise mit für Iran typischen Elementen zentral (so werden etwa Aspekte erwähnt wie der am Vardan-Tag gefeierte Namenstag, was z.B. in Armenien keine Rolle spielt etc.). Die Veranstaltung und alle Gespräche fanden ausschließlich in armenischer Sprache statt. Die Sprache und Intonation orientierte sich zwar an Eriwan, klang aber typisch iranisch-armenisch. Die etwa zwei Stunden dauernde Veranstaltung wurde durch eine Kaffee- und Tee-Pause unterbrochen, in der mit dem Thema verbundene, aber auch nicht damit zusammenhängende Gespräche geführt wurden.

Die Organisation der armenischen Schriftsteller in Iran (der sogenannte Schriftstellerverein) pflegt enge Kontakte zu Eriwan und der Schriftstellervereinigung Armeniens. Die Behandlung der Vardan-Thematik am Abend korrespondiert in vielerlei Hinsicht mit der Art, wie man sich in Armenien mit nationalen Inhalten auseinandersetzt, die wiederum meistens einer in sowjetischen Jahren entwickelten säkularen Einstellung folgt. Die Kontakte zu Eriwan sind durch die gleiche Hochsprache (Ostarmenisch) und die geografische Nähe zu Armenien gestärkt. Die Schriftsteller reisen oft dorthin, lassen ihre Bücher begutachten und sehen es als eine Ehre an, den Vorsitzenden der Organisation aus Eriwan bei sich begrüßen zu dürfen. Man orientiert sich an Eriwan als Zentrum und lässt sich unvermeidlich von der armenischen Hauptstadt beeinflussen. Viele Mitglieder haben in Eriwan studiert und jahrelang dort gearbeitet (z.B. Dr. Simonian, der zur Zeit meiner Datenerhebung die Vardan-Veranstaltung leitete). Als Ergebnis entstehen nach ›Eriwaner-Art‹

veranstaltete intellektuelle Events, die aber den Rahmenbedingungen der Diaspora angepasst werden müssen. In diesem Fall sind es einerseits der direkte Bezug zu Iran, andererseits die kirchlich orientierte Gemeinde sowie Bedürfnisse und Fragestellungen der Iran-Armenier. Diese Veranstaltungen geben der Selbstidentifikation als Armenier neue Impulse. Die Veranstaltungen im Schriftstellerverband werden von Studierenden, Lehrern und Lehrerinnen besucht, die diese Impulse weitertragen, die verbreiteten Interpretationen werden zum Thema neuer Veranstaltungen. Was diese Veranstaltungen überhaupt möglich macht, sowohl im Rahmen der Schule als auch der Gemeinde und in intellektueller Hinsicht, sind die gute Organisation und die funktionierenden Strukturen der iranischen Armenier.

Zu den Feierveranstaltungen am Vardan-Tag gehören auch Feste, die zu Hause begangen werden. Viele Menschen haben ihren Namenstag, den sie mit Freunden und Familienmitgliedern feiern. Unabhängig von den großen öffentlichen Veranstaltungen trifft man sich also auch abends im privaten Kreis. Diese Tradition verleiht dem Feiertag noch eine persönliche festliche Note. Armenische Minderheiten gibt es neben Isfahan und Teheran auch in Tavriz und vielen anderen iranischen Städten. Im Rahmen der Studie habe ich die Festlichkeiten zum Vardan-Fest am Beispiel von armenischen Gemeinden in drei Städten verfolgt: Isfahan, Schiraz und Teheran.

In Teheran leben Armenier seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – seither in steigender Anzahl: Im Jahr 2003 waren es offiziell 50 000 (Pahlevanian 2003: 240). In Städten mit wenigen Armeniern wie Schiraz gibt es nicht viele eigenständige armenische Zentren, nur eine Kirche und ein Gemeindehaus, in dem sich alle Vereine, Organisationen und auch die Schule befinden). Die Schule kann man sonntags besuchen. Der Gottesdienst findet nicht jeden Sonntag in der Kirche statt, zu besonderen Anlässen trifft der Priester aus Isfahan in Schiraz ein und leitet die Zeremonie. Die religiösen Feiertage, wie das Vardan-Fest, werden gewissermaßen ›nachgefeiert‹, denn am eigentlichen Festtag sind die Priester in ihren eigenen Gemeinden beschäftigt und können erst danach ihre Vertretung in der Nachbargemeinde wahrnehmen. Organisiert werden die Veranstaltungen hier von den Vereinsleitern. In größeren Gemeinden werden hingegen nicht nur zentrale Veranstaltungen organisiert, wie im Gemeindesaal des Ararat-Vereins in Isfahan, bei der viele Gemeindemitglieder, der Kunstverein und der Bischof anwesend waren, sondern es finden auch viele kleinere Veranstaltungen statt – zum Beispiel in den Schulen und Kindergärten. In vielen Elementen wäre diese Struktur mit der in Wien vergleichbar: die Konzentration an einem Ort, in einem Haus, die unmittelbare Verbindung von Schule und anderen Organisationen. Gleichzeitig war die Organisation der armenischen Woche, zumindest an dem Zeitpunkt der Erhebung, wie in

Schiraz, so auch in den anderen armenischen Zentren in Iran, der iranischen nicht unterlegen. Auch wenn der freie Tag der Freitag ist, fanden die wichtigsten armenischen Rituale und Treffen am Sonntag statt. In Wien hingegen ist der größte Teil der Gemeindeaktivitäten in der vom Arbeitsalltag befreiten Zeit konzentriert. Die zahlreichen kleinen und großen Gemeinden in Iran, werden nicht in gleicher Weise von der Diözese betreut, manche genießen die ständige Präsenz des Geistlichen, andere sind auf Besuche angewiesen. Ähnlich werden die Gemeinden in Europa betreut, nicht in jeder Stadt mit armenischer Bevölkerung gibt es regelmäßige Gottesdienste. Die Gemeinde in Kreuzlingen bspw. wird von dem Priester in Zürich betreut, der einmal im Monat in Kreuzlingen den Gottesdienst abhält. In Wien hingegen ist der Geistliche ständig anwesend.

Die Organisationsverantwortlichkeit in den iranischen Gemeinden liegt somit in den Händen der Diözese, die das Leben der Armenier in Iran umrahmt, aber auch bei kulturellen Vereinigungen, die das Konzertprogramm gestalten und bei Bildungsinstitutionen, die die Tradierung des Mythos fortsetzen (Schulen, Kindergärten). Die intellektuelle Beschäftigung mit der Problematik des Mythos stellt eine zusätzliche Art des Feierns dar, die sich einerseits aus der armenischen Republik nährt und andererseits die pädagogische und ideologische Basis vorbereitet.

2.3 Das Vardan-Fest in Isfahan (Neu Dschulfa)

Der Raum und das Programm

Die Abendveranstaltung in Isfahan wurde im Festsaal des armenischen Sport- und Kulturvereins »Ararat« durchgeführt. Zum Verein gehören verschiedene Einheiten und Institutionen. Das ganze Gelände und der Innenhof sind von der Straße mit Mauern von der Außenwelt abgegrenzt. Der Verein ist abends von 17 bis 22 Uhr geöffnet – auch am Vardan-Tag. Die Bibliothek des Vereins, die sowohl armenische als auch anderssprachige – vor allem in Farsi – Literatur und Periodika zur Verfügung stellt, war am Abend offen für die Besucher. Die Türen zum Festsaal standen auf. Die Menschen versammelten sich langsam. Der Vorhang ist hinuntergelassen und auf der Bühne steht ein mit Blumen geschmücktes Rednerpult; auch die nötige Ausrüstung (Lautsprecher etc.) ist auf der Bühne zu sehen. Der Saal weist eindeutige Zeichen auf, die die armenische Kultur im iranischen politischen Raum verorten. Über der Bühne, fast unter der Decke, hängt eine Uhr, auf deren einer Seite das Portrait des iranischen religiösen Oberhaupts zu sehen ist (ebenso ein kleines Bild des

Revolutionärführers). Auf der anderen Seite der Uhr ist das Portrait des armenischen Kirchenoberhaupts angebracht. Die Uhrzeit und die Bilder der beiden religiösen Führer sind von allen Seiten sichtbar und stehen über der gesamten Veranstaltung.

Die Ankunft der Geistlichen war besonders ausgezeichnet. Sie trafen in einer Gruppe ein – eindeutig erkennbar durch ihre Kleidung. Alle Anwesenden standen als Zeichen der Begrüßung auf. Sie hatten eine Weile gewartet, denn das Festprogramm begann mit einer Verspätung von ca. 30 Minuten. Die Veranstaltung lief folgendermaßen ab:

- Einführung durch die Moderatorin
- Vortrag des jungen Priesters
- Überleitung zum Konzertprogramm durch die Moderatorin
- »Liturgie am Avarayr« (Lied)
- »Roter Armeeführer« (Gedicht)
- »Lyren von Goghtn« (Lied)
- »Vardans Anhänger« (Gedicht)
- »Wenn meine Heimat« (Lied)
- »Das Herz Vardans« (Gedicht)
- »Zur Waffe« (Lied)
- Schlusswort der Moderatorin
- Rede des Bischofs

Für das Programm war eine Frau aus der Kulturabteilung des Vereins verantwortlich. Es traten zwei kulturelle Organisationen, die Rezitationsgruppe *Krunk* und der Chor des Klosters *Tatev* auf. Beide Namen sind poetisch und symbolisch aufgeladen: *Krunk* ist das armenische Wort für »Kranich«. Mit diesen Vögeln wird die Sehnsucht der wandernden Armenier nach der weit entfernten Heimat assoziiert. Die Kraniche sollen eine Nachricht aus der Heimat mitbringen. *Tatev* ist eine Ortschaft in Armenien mit einem großen mittelalterlichen Kloster und einem direkten Blick auf das ehemalige West-Armenien und den Ararat. Jede dieser Gruppen ist auf eine Ausdrucksform spezialisiert und leistet ihren Beitrag zum Programm am Vardan-Tag.

Ablauf des Festes: Einführung durch die Moderatorin

Mit einem Einführungswort der Moderatorin beginnt nach der schon erwähnten halbstündigen Wartezeit die Veranstaltung. Die Moderatorin tritt aus der Kulisse auf die Bühne, stellt sich an das Pult und spricht etwa 2 Minuten lang. Sie ist jung, ihre feierliche Kleidung zeigt keinerlei Anlehnung an den islamisch-religiösen Kleidungscode, ihr Äußeres könnte als westlich orientiert bezeichnet werden. Sie hat eine Mappe in

der Hand, liest ab, ist entspannt und spricht fehlerfreies Armenisch. Ihre Eröffnungsrede besteht aus drei Teilen. Nach dem ersten Teil über die bedrohende Wirkung der fremden Einflüsse und die Notwendigkeit des ständigen Erinnerns an die Väter erläutert sie die Rolle des Vardan-Festes.⁵ Sie stellt es als ein jährlich international gefeiertes Gedenken an die gefallenen Helden der Schlacht am Avarayr dar und bettet es in die Tradition des armenischen Volkes ein, seinen Helden Respekt zu erweisen. Die Idee der Selbstopferung wird dabei sehr stark betont: »Soldaten, die für die Heimat und für die Idee kämpfen und in diesem Kampf den Glauben an die Idee vor alle persönlichen Bestrebungen setzen, die mit ihrem Tod die moralischen Werte und großen Ideen leben lassen«. Interessant ist die Betonung der *internationalen Ebene*. Höchstwahrscheinlich ist damit die Tatsache gemeint, dass das Fest in den armenischen Gemeinden vieler Länder auf der ganzen Welt gefeiert wird, was auch der Wirklichkeit entspricht. Dennoch ist das Fest eine sehr inner-nationale Angelegenheit, etwas, das die Armenier von der Umgebung abgrenzt und, wie die Moderatorin selbst anmerkte, vor dem »fremden Einfluss« (noch wörtlicher übersetzt: vor der »fremden Atmosphäre«) schützen soll. Gleichzeitig fügt sich die Bezeichnung »international« in die Reihe allgemein-verbindlicher Attribute ein, die den vorgelesenen Text schmücken. Mit einer strengen Stimme wird an die Idee der Opferbereitschaft für die Heimat gemahnt. Im dritten Teil der Einführung stellt die Moderatorin die Frage nach Sieg oder Niederlage und beantwortet sie wie folgt: Der Sieg besteht in der (religiösen) Kontinuität und Unnachgiebigkeit. »Wir wurden besiegt und haben gesiegt. Worin bestand unser Sieg? Wir sind geblieben, was wir waren, fest in unserem Glauben. Wir haben zwar in den Trümmern gesessen und sind selbst zerstört worden, dennoch sind wir unnachgiebig geblieben, und das ist armenisch. Die Anpassung ist nicht armenisch«. Mit diesen Worten beendet die Moderatorin ihre Einführung und bittet den Priester auf die Bühne. Die Rolle der Moderatorin besteht einerseits darin, die offiziellen Botschaften des Tages mitzuteilen, und andererseits darin, die Auftritte anzukündigen und Überleitungen herzustellen. Sie hat damit zwei verschiedene Aufgaben.

⁵ Gleich im ersten Satz nach der Ansprache schildert die Moderatorin das aktuelle Problem der Gemeinde und nennt den Grund für die aktuelle Veranstaltung: »Gewiss ist das Neue das Kind des Alten. Aber nicht jedes Kind kommt nach seinem Vater. Fremde und andersartige Einflüsse verändern den Charakter. Deshalb sollen wir die neue Generation immer daran erinnern, welchen Vater sie hat und welche die Titel seiner Aristokratie sind«.

Vortrag des jungen Priesters

Der Priester hat sich von seinem Platz in der ersten Reihe erhoben und ist auf die Bühne gestiegen. Die junge Dame repräsentiert den gastgebenden Verein, und der Priester ist in diesem Rahmen ein Gast, aber ein Ehrengast, mit besonderer Stellung in der ersten Reihe. Sein Amt ist an seinem schwarzen Priester gewandt erkennbar. Er steht auf der Bühne am Pult, hinter ihm ist der Vorhang zu sehen, während er seine Auseinandersetzung mit dem Thema präsentiert. Er liest seinen Vortrag, der etwa 20 Minuten dauert, ebenfalls ab. Seine Rede nimmt durch ihre Länge und ihre Platzierung am Anfang des Programms einen sehr hohen Stellenwert ein. Dabei ist sie sowohl inhaltlich als auch formal so aufgebaut, dass sie keinen Höhepunkt erreicht. Nach einem Vorspann mit Worten des berühmten Dichters Vahan Tekeyans über die Avarayr-Schlacht und Vardans hervorragende Eigenschaften stellt *Ter Yesaji* einige Fragen. Die erste Frage gilt der Wiederholung:

»Warum werden die Namen der Helden jedes Jahr wiederholt in Erinnerung gerufen und warum soll man die Feste und Gedenktage feiern? Das ist eine Wiederholung, die in unserem Leben stattfindet und langweilig scheinen könnte. Ich glaube aber, dass es aus zwei Gründen nicht langweilig sein sollte. Zum Beispiel wird es für eine Person, die die Botschaft des Vardan und seiner Gefolgsmänner nicht kennt und die nicht weiß, was diese symbolisiert, zu einem Anlass, die Krieger Vardans kennen zu lernen und zu erfahren, wofür sie sich geopfert haben. Und, wenn sie bereits über den Vardan-Krieg und dessen Botschaft (*khorhurd*) informiert sind, wird es ein Grund zur Freude und zur Stärkung ihres Glaubens sein.«.

Die Moderatorin hatte zuvor ebenfalls das Problem der (jährlichen) Wiederholung angesprochen und als eine unabdingbare Maßnahme für die Wahrnehmung der eigenen Position und des eigenen Bezugs zu den Vorfahren legitimiert. Die Auseinandersetzung des Priesters bringt noch die mögliche Bewertung dieser Wiederholung als langweilig ins Spiel, hält es aber nicht für notwendig, dieser möglichen Einschätzung nachzugehen. Dies könnte das Konfliktpotenzial der entstandenen Situation in der Gemeinde problematisieren und möglicherweise auf eine Ambivalenz hinweisen. Stattdessen wird einfach behauptet, dass Langeweile fehl am Platze sei: Die Veranstaltung solle nicht als langweilig wahrgenommen werden, weil sie zum einen informativen Wert besitze und zum anderen als ein Anlass zur Freude und Stärkung des Glaubens fungieren könne. Hierzu werden, wie im Laufe der gesamten Veranstaltung, keine Fragen gestellt, sondern stattdessen die etablierten Antworten immer wieder zur Sprache gebracht. In keiner Rede, und vor allem nicht in der des Priesters als

der zentralen Rede des Tages, werden kritische oder provokante Positionen eingenommen.

Den letzten Absatz des ersten thematischen Teils beendet der Redner mit der Zusammenfassung, dass die Wiederholung des Festes ein Anlass für alle sei, den Glauben zu erneuern, indem man den Blick auf die Vorfahren richtet, die ihr Leben für den Glauben und die Heimat gegeben haben. Die Wiederholung wird auch dadurch begründet, dass man ihrem Beispiel folgen solle. Auf diese Worte folgt ein Zitat aus der Schrift von Yeghische:

»Wir sind bereit, verfolgt zu werden und allerlei Druck ausgesetzt zu sein für die heiligen Kirchen, die uns unsere Vorfäder vermacht haben. Kraft der Erscheinung von Jesu Christi sind wir neu geboren und in der Hoffnung des neuen Glaubens getauft im Namen Jesu Christi. Unser Vater ist das heilige Evangelium und unsere Mutter die heilige Apostolische Kirche, niemand kann uns hiervon trennen.«

Anschließend bezieht sich der Redner auf die Figur Vardans, die Kampfszenen der entscheidenden Feldschlacht und die Botschaft des historischen Ereignisses. Der Priester stützt sich auf das anfangs zitierte Gedicht Tekeyans, in dem die Worte fallen: »Perser fliehen«. Mit diesen Worten stirbt Vardan. Da, wie bekannt, die Armenier keinen Sieg auf dem Feld erringen konnten, würde es nahe liegen, diese Aussage als eine Aufmunterung Vardans an seine Männer zu lesen, oder sie vielleicht als Ausdruck einer vorübergehenden Wende zu sehen. Der Vortragende wendet jedoch eine andere Lesart an, die die Metapher wörtlich nimmt: als Feststellung der Tatsache, dass die persische Armee flüchtet. Daraufhin entwickelt der Redner seine Gedanken um die Idee, wie man mit einer kleinen Armee die größere besiegen und in die Flucht schlagen könne, was durch die Entschlossenheit der tapferen Kämpfer und ihre Begeisterung zu erklären sei. Der Gedankengang basiert weiter auf der Idee, dass trotz des Sieges viele Personen fielen und Schmerz und Trauer zur Folge hatten. In beiden Fällen wird die Ambivalenz ausgeschlossen und der Interpretationsspielraum verengt. Dennoch wird im ersten Schritt die Kraft des Glaubens betont und im zweiten das Gewicht vom Opfer auf den Sieg verlagert und die Opfer lediglich als eine bedauerliche und oft auftretende tragische Kriegsfolge gesehen. Dies wird durch das Heranziehen von Vergleichsfällen wie dem Genozid bestätigt.

Anschließend, im dritten Teil, versucht der Redner in drei Punkten darzustellen, worin die Erfolge der kriegerischen Auseinandersetzung bestanden. Hierbei greift er zu forschungs- und vortragstypischen Elementen: Er analysiert und hält gewisse Punkte fest. Ähnlich wie in einem wissenschaftlichen Text präsentiert der Priester eine Klassifikation und Differenzierung von Inhalten. Als Erfolge des schmerzhaften, aber siegreichen Ereignisses des Vardanen-Kampfes nennt er die Kraft

des Glaubens einerseits und die Popularisierung und Verbreitung des Christentums andererseits Letztlich habe er die Freiheit des Christentums und den Zwangscharakter des Zoroaster-Glaubens offensichtlich gemacht. Jeder dieser Punkte wird diskutiert und erläutert; Brücken zur Gegenwart werden geschlagen. Einerseits wird ständig von Aufopferung und Opferbereitschaft geredet, andererseits wird versucht, die Erträge aufzuzählen, Gründe dafür, Freude zu zeigen. Die Konzentration auf die menschlichen Verluste des Krieges, eine Darstellung des Krieges als blutiger Akt mit traurigen Verlusten entfernt sich von der religiösen Märtyrer-Lesart, nach dem der Akt des Opferns an sich schon den eigentlichen Ertrag darstellt. Der Priester sucht aber noch nach weiteren Erträgen. Abschließende Bemerkungen sind der Art der gegenwärtigen Versuchungen gewidmet. Diese Versuchungen ähneln nicht mehr denen der Vardan-Epoche. Sie sind weniger sichtbar als die persische Armee im fünften Jahrhundert. Dennoch sind die aktuellen unsichtbaren Versuchungen stark und gefährlich genug, um die christliche und armenische Identität zu gefährden. Entscheidend hierbei sind die neuen Werte, die dem Glauben und dem armenischen Geist keine Bedeutung mehr beimessen. Hieraus folgert der Priester, dass man die großen Werte ehren und tapfere Nachfolger Vardans werden müsse: stark im Glauben und der Heimat verbunden, ohne Zweifel und Entmutigung. Mit einem Zitat aus dem Gedicht Tekeyans endet die Rede.

Überleitung zum Konzertprogramm durch die Moderatorin

Nach dieser Rede erfolgt der Übergang zum Konzertprogramm: Das Pult wird weggetragen, der Raum verdunkelt und die Bühne beleuchtet. Der Vorhang geht auf und man sieht die große farbige Reproduktion von Chandschans Darstellung der Avarayr-Schlacht.⁶ So wird auch auf der visuellen Ebene eine Auseinandersetzung mit der Thematik präsentiert: Die stimmungsvolle Darstellung der Schlacht wird zum Hintergrund der Konzertauftritte. Auf dem Bild sind nicht nur die Anführer des Kampfes zu sehen – Vardan und Ghevond – sondern zahlreiche Männer und Frauen, die in einer kämpferischen Gestik abgebildet sind. Diese große Komposition diverser Gesten als Hintergrund für die Einzelauftritte betont die Gestik und Haltung der Auftretenden durch die Analogie zum Bild. Jeder, der vor diesem Hintergrund auftritt, korrespondiert mit den Figuren auf dem Bild, wird gewissermaßen selbst zu einem Teil des Bildes.

6 Grigor Chandschan (1926–2000) war ein sowjetisch-armenischer Künstler; sein Werk zur Vardan Schlacht ist 1981 auf den Wunsch des Katholikos Vasgen I. hin in der sowjetischen Republik Armenien entstanden.

Der Maler des Originals hatte zu seiner Zeit, im Armenien der 1970er Jahre, viele seiner Zeitgenossen und sich selbst in das Bild integriert – hatte den Kämpfern ihre Gesichter gegeben – einerseits, um damit die ewige Aktualität der Thematik zu betonen, und andererseits, um jeden Armenier als einen Kämpfer Vardans, als Teil des Kampfes für die Heimat zu stilisieren. Diese Reproduktion spielt im Hintergrund eine verstärkende Rolle.⁷

Die eindrucksvolle Abbildung der Schlacht bleibt nicht das einzige, was das Bühnenbild ausmacht. Rechts vom großen Bild – aus der Zuschauerperspektive – sieht man zwei einzelne Fragmente des gleichen Bildes. Die beiden Anführer – der militärische und der geistliche, Vardan und Ghevond – werden noch einmal separat aufgestellt. Es sind zwei gleich große, in Form eines Rechtecks ausgeschnittene und gerahmte Ständer, die auf dem Boden stehen. Vardan auf seinem Pferd und Ghevond in voller Größe stehen nebeneinander, wobei Vardan eine Stufe höher steht und den zentralen Platz neben dem großen Bild einnimmt. Die individuellen Ausschnitte sind im Vergleich zum Gesamtbild leicht vergrößert, was aber kaum auffällt. Die Bilder sind folglich auf drei Stufen angebracht: Die Schlacht ist zentral und hängt hoch über dem Boden; die anderen beiden Figuren stehen auf dem Boden, wobei Vardan zu schweben scheint, während der geistige Anführer fest auf dem Boden steht. Diese Betonung der Hauptpersonen ist einerseits eine Wiederholung und vom Kontext losgelöst, andererseits bringt sie auch die Gestik und Pose der zwei Anführer wiederholt zur Geltung und korrespondiert durch die variierende Höhe direkt mit der Gestik vor allem der Rezitatorinnen. Insgesamt sind die Figuren auf dem Bild in so vielen unterschiedlichen Positionen abgebildet, dass fast jede der Personen auf der Bühne – ob mit betonter, theatralisierter oder zurückhaltender Körperhaltung – eine der Bildfiguren wiederholt. Die Darstellung der beiden Schlüsselfiguren, ausgeschnitten aus dem großen Kampfbild als zwei Individuen, lässt sie zwar in Großaufnahme und fokussiert wahrnehmen, gleichzeitig aber weniger wirkungsvoll aussehen als inmitten des Kollektivs, das sie anführen.

Konzertprogramm

In der zweiten Hälfte der Veranstaltung nähert man sich der Thematik mittels Gesang und Poesie. »Lasst uns durch Rezitation und Gesang

7 Im Kapitel II.3.1.4 (II.3.1.4 Reflexionen zum Vardan-Mythos in Literatur, bildender Kunst und Zeitgeschichte) werden die bildlichen Darstellungen Vardans in Armenien diskutiert S.240–255, zum von Chandschjan dargestellten Vardan siehe Seite 246.

armenische Geschichte einprägen!« Mit diesen Worten der Moderatorin beginnt das Konzertprogramm. Vor dem eindrucksvollen Hintergrund werden die Lieder und Gedichte vorgetragen. Dabei handelt es sich um sieben Solo-Auftritte. Alle Lieder werden von einem Klavier begleitet. Das Konzertprogramm ist als eine Folge von symmetrisch geordneten Einzelauftritten konzipiert: Jedem Lied folgt ein Gedicht. Hintereinander werden vier Lieder und drei Gedichte, jeweils im Wechsel, vorgelesen.

- »Liturgie am Avarayr« (Lied)
- »Roter Armeeanführer« (Gedicht)
- »Lyren von Goghtn« (Lied)
- »Vardans Anhänger« (Gedicht)
- »Wenn meine Heimat« (Lied)
- »Das Herz Vardans« (Gedicht)
- »Zur Waffe« (Lied)

Die Moderatorin verbindet die einzelnen Auftritte wie auch die anderen Teile der Veranstaltung. Sie nennt stets das Werk, den Namen der Interpretin oder des Interpreten und der Musikbegleitung. Bei manchen Auftritten gibt sie weitere Informationen zu den Autoren der Texte oder der Musik, bei den anderen erfährt der Zuhörer keine Details. Sechs Frauen und ein Mann sind als Interpreten beteiligt. Die Musikbegleitung wird ebenfalls durch einen Mann geleistet. Der einzige männliche Sänger ist der letzte im Konzertprogramm. Alle sind feierlich gekleidet. Die drei jungen Frauen, die Gedichte vorgetragen haben, sind einheitlich gekleidet. Sie tragen schwarze Hosen und rot-schwarze Oberteile, die sehr gut zu Vardan im roten Umhang im Hintergrund passen. Richten wir an dieser Stelle unseren Blick erst auf die Lieder, dann auf die Gedichte und darauf, welche Ordnung sie jeweils repräsentieren.

Die Lieder beginnen mit der religiösen Thematisierung der Geschichte und enden mit einer Aufforderung zu Verteidigung und Selbstopferung.

Lied 1: »Liturgie aus der Ebene Avarayr« (*Patarag Avarayric*). Das Lied beginnt mit einer musikalisch stimmigen und harmonischen Einführung auf dem Klavier. Eine professionelle Beherrschung des Instruments steht im Kontrast zu der weniger ausgereiften Leistung der Sängerin. Das Lied wird in voller Länge vorgetragen, in vier Strophen und einem wiederkehrenden Refrain. Es wird für die Heimat, für die Kämpfer und die Nation gebetet. Mit »Aleluja« wird jeder der vier Teile geschlossen: eine komplizierte und musikalisch anspruchsvolle kirchenmusikalische Komposition, der die Sängerin nicht gewachsen ist. Das Klavierspiel fällt hingegen sehr harmonisch und einwandfrei aus, sowohl am Anfang als auch zwischen den einzelnen Teilen.



Lied 2: »Lyren von Goghtn« (*Goghtni Qnarq*). Dem Bischof Garegin Sravanztianz (1840–1892), der als Autor des Liedtextes benannt wird, kommt eine bedeutende Rolle in der Entwicklung des armenischen Denkens zu. Er leistete einen großen Beitrag zur armenischen Literatur. Er lebte und arbeitete im Osmanischen Reich in Westarmenien, war ein Philologe, Ethnograf, trug viel zur Erhebung ethnografischen Materials bei – armenische Volksgeschichten, Lieder, Erzählungen – und ist bekannt für seine öffentliche Tätigkeit als Bischof der armenischen Kirche. Das vorgetragene Lied findet sich im Vardan-Tag-Konzertprogramm⁸ in den armenischen Gemeinden im Libanon und Saudi-Arabien und gehört zum Kanon (in den vielen Berichten und Quellen über das Lied wird es jedoch lediglich als ein Volkslied dargestellt, ohne Hinweis auf den Autor und Bearbeiter). Das im Titel des Liedes genannte Goghtn ist eine symbolisch aufgeladene, historische armenische Ortschaft. Es war ein Ort der Lyrik und spielt sowohl bei den alten Historiografen als auch in der armenischen Literatur eine wichtige Rolle. Die Iran-Armenier haben einen besonderen Bezug dazu, denn aus Goghtn wurde die armenische Bevölkerung nach Iran umgesiedelt. Es ist also die ursprüngliche Heimat der Iran-Armenier. Der Text des Liedes wird in unterschiedlichen Strophenkombinationen gesungen – meist mit vier, teilweise mit sechs oder auch

8 Auch in der Studie von Khatchatryan wird in einer Fußnote dieses Lied erwähnt als eine musikalische Begleitung des dokumentierten Festes im Jahre 1907, siehe Fußnote 9 (Khachatryan 2013b: 101).

nur mit drei Strophen. Je nach Variante lässt sich der Sinn anders interpretieren. Gemeinsam ist allerdings die Stimmung: Nach der Zerstörung und dem auf dem Feld vergossenen Blut hofft man auf den Frühlingsbeginn und auf die Fortsetzung des Lebens. Mithilfe einer übermächtigen Kraft, himmlischer Erlösung und Anerkennung der gefallenen Helden, des Opfers, soll die untröstliche Situation überstanden werden. Der Text beginnt mit den Lyren von Goghtn, die schweigen, anschließend geht es um den Berg Masis (eine andere Bezeichnung für den Ararat), auf dessen Spitze sich Engel niederlassen werden, und wo das viele Blut zu finden ist, das vergossen wurde und das auch vom Himmel aus zu spüren ist. Der Frühling, der noch kommen und das Haus, das auf den Ruinen entstehen soll, die Schwalben und das Leben, die in das Land Armenien zurückkehren werden, werden zum Thema des Liedes. »Auf dem Feld, wo Vardan gefallen ist, wird anstatt Blumen heiliger Glaube wachsen und gedeihen«, so lauten die zumeist gesungenen letzten Worte.

Lied 3: »Wenn meine Heimat« (*Te im bajrenjac*). Der Autor des Textes, Simon Felekian, gehört zu den westarmenischen Autoren, die in Armenien nicht publiziert wurden. In einer munteren Stimmung, mit dem Ausdruck der Entschlossenheit, singt die junge Sängerin über die Ergebenheit und die Nähe zur Heimat, zu ihren Siegen und Niederlagen, über die Identifikation mit ihrem Schicksal und über mutige Helden. Der Traum von der unabhängigen Heimat als ersehnte letzte Ruhestätte steht im Zentrum der letzten Strophe.

Lied 4: »Zur Waffe« (*I zen*). Das letzte Lied des Konzertprogramms wird durch den einzigen Mann des Ensembles präsentiert und trägt den Namen »Zur Waffe«. Wie schon dieser Name deutlich macht, handelt das Lied von der Bereitschaft zu kämpfen und enthält die Aufforderung, der Heimat zuliebe zu sterben. »Der Tod auf dem Schlachtfeld lädt uns ein«, heißt es in einer der Strophen oder »Die Gräber unserer Brüder rufen uns zu sich«. Wie alle anderen Lieder wird auch dieses Lied in vier Teilen präsentiert. Der Sänger kann verhältnismäßig besser singen als die Damen davor. Das Lied klingt feierlich, das Klavier und die kräftige Stimme des Sängers betonen die energische Stimmung, lassen aber emotionale Nuancen außer Acht. Die musikalische Komposition beinhaltet zwar eine klare Aufforderung zur Handlung, die allerdings weniger wirkungsvoll geäußert wird als die Worte des Liedes erwarten lassen würden. Der Text des Liedes, der in diesem Fall leichter zu verstehen ist, steht im Gegensatz zur gleichmäßigen Leichtigkeit von Gesang und Klavierklängen.⁹ Alle Auftritte ernten Applaus. Einige, wie dieser, erfahren allerdings größere Anerkennung als die ande-

9 Der Text dieses Liedes wurde in Wien als Gedicht vorgetragen, annonciert mit dem Titel »Der Heimat gewidmetes Gedicht«. Während in Isfahan vier Strophen gesungen wurden, waren es in Wien nur zwei.

ren. Die thematische Linie könnte man folgenderweise darstellen: Gebet (am Avarayr Feld), Hoffnung nach der Zerstörung, entschlossene Identifikation mit der Heimat und Aufforderung, für die Heimat zu kämpfen und Opfer zu bringen.

Auch die Gedichte bauen auf der Mythos-Thematik auf. Das erste Gedicht wird in der Rede des Priesters zitiert; darauf folgen drei weitere. Alle wurden nach ihrer thematischen Relevanz ausgewählt. Es sind Gedichte über Vardan und den Krieg, die literarisch allgemein als nicht besonders wertvoll gelten. Auf die ersten schriftlichen armenischen Quellen, wie Yeghisches Werk, wird selten Bezug genommen. Nur einige Formulierungen daraus werden in den Reden der beiden Geistlichen zitiert, ebenso wie wenige Stellen aus der Bibel.

Vahan Tekeyan: »Die Botschaft der Vardanen« (*Khorhurd Vardananz*): Der junge Priester beginnt und schließt seine Rede mit den Worten Tekeyans (1878–1954), eines bedeutenden westarmenischen Autors, von dessen Werk besonders die lyrische Poesie geschätzt wird. Er schrieb auch eine Reihe patriotischer Gedichte. Das hier vorgetragene gehört zu den Gedichten, die am häufigsten am Vardan-Tag rezitiert werden. Es beschreibt zum Beispiel die Stimmung auf dem Schlachtfeld: das Feld am Morgen, das Geräusch der Waffen, die Armee des Feindes, die auftaucht und anschließend wieder im Nebel verschwindet. »Für Jesus, für die Heimat, nach vorne!«, lautet Vardans Befehl. In wenigen Augenblicken versinkt alles im Chaos, die armenischen Kämpfer sterben. Vardan mit seinem weißen Pferd ist vor allen und mit allen. »Wir haben gewonnen«, sagt er, »der Perser ist geflohen«, er fällt und verliert sein Bewusstsein. In dem anderen zum Schluss zitierten Teil wird von der Seele Vardans gesprochen:

»Die Seele Vardans, als ein nicht zu lösches Feuer, wird in die Seele jedes Armeniers eindringen. Er wird durch die Seele vorstoßen, Schwert und Kreuz hochhaltend. Er wird mit dem Kreuz und Schwert Worte schlagen und schreiben und den Roten Vardan segnen. Die Jahrhunder te werden vorübergehen, aber der tapfere Vardan, der heilige Vardan schreitet immer voran!«

Anschließend werden auf der Bühne die drei folgenden Gedichte rezitiert.

Gedicht »Roter Kämpfer« (*Karmir zoravar*) von Varand (geboren 1954). »Der Rote Kämpfer« wurde von dem iranisch-armenischen Dichter Varand verfasst. Varand ist der Künstlername von Soukias Hacob Korkchian, dem in Teheran lebenden armenischen Dichter, Übersetzer und Künstler. Er ist Autor vieler Übersetzungen aus dem Persischen ins Armenische. Lange Jahre leitete er die Vereinigung der armenischen Schriftsteller in Iran; heute ist er für das Kunstressort der armenischen Tageszeitung *Alik* zuständig. Das Gedicht ist wie ein Gespräch aufgebaut,

das sich an Vardan richtet. Es beginnt mit einer Aufforderung, auf dem Weg der Freiheit voranzuschreiten, und der Prophezeiung einer glorreichen Zukunft. Große Schwierigkeiten, die den tapferen Helden auf seinem Weg erwarten, werden ebenso dargestellt wie die Möglichkeit, diese Hindernisse zu überwinden.

Gedicht »Vardanakan« (*Vardanakan*) von Jak Hakobian (geboren 1917): Im zweiten Gedicht werden die Vardanen – die Gefolgschaft Vardans – thematisiert, ihre Tugenden und ihr Glaube, ihr Idealismus und ihre Unsterblichkeit. Der Autor, Jak Hakobian, 1917 geboren in Jerusalem, nach seinem Studium Naturwissenschaften in Kair und seit 1968 in Kalifornien wohnhaft, ist Autor mehrerer Gedichte in armenischer Sprache. Seine zentralen Themen werden mit Stichworten: Sehnsucht nach Heimat, Nostalgie und »Rückzug« beschrieben.

Gedicht »Das Herz Vardans« (*Vardani sirty*) von Yeghivard (1910–1990): Das dritte rezitierte Gedicht beschreibt das Feld nach der Schlacht und führt durch dunkle blutige Bilder zur Leiche Vardans, um die sich blutrünstige Tiere scharen. Wie durch ein Wunder erscheint ein Adler, reißt das Herz des Helden heraus und bringt es zurück in seine Heimat, zu den zukünftigen Helden. Der Autor wurde im Osmanischen Reich geboren, im Alter von 12 Jahren gelangte er nach Jerusalem, wo er seine Ausbildung erhielt und später in den Dienst der armenischen Kirche eintrat. In den Jahren 1960–1990 diente er als Patriarch der armenischen Kirche von Jerusalem, sein vollständiger Name lautet Yeghiazar (später Yegische) Derderian. Er ist für seine Tätigkeit als Poet und Schriftsteller unter seinem Pseudonym Yeghivard bekannt. Er ist Autor von 22 Büchern über literarische Figuren, Biographien der Kirchenväter, Gedichte und Prosa in armenischer Sprache.

Alle genannten Autoren sind Diaspora-Armenier, und die vorgetragenen Texte beinhalten Formulierungen für Elemente des Mythos, die in Armenien nicht geläufig sind: *Shavarshan*, zum Beispiel, die alternative Bezeichnung für das Schlachtfeld Avarayr. Wie das Gemälde im Bühnenhintergrund zeichnet eine kämpferische Stimmung auch fast alle dargebotenen Lieder und Gedichte aus.

Schlusswort der Moderatorin

Nach dem letzten Lied spricht die Moderatorin ihr Schlusswort. Sie beginnt mit inhaltlich auf das Thema des Festes zugeschnittenen Worten. Die Idee ihrer Rede knüpft an die Idee des Widerstandes an, die der Vardan-Mythos in sich trägt, betont dabei aber die aktuelle Natur der Bedrohung. In diesem Zusammenhang nimmt sie Abstand von einer bewaffneten Haltung:

»Mit Waffen, Kraft und Gewalt kann man die Seele des Menschen nicht fesseln, sein Herz und sein Gewissen unterdrücken. So war es vor Jahrhunderten, als der Armenier auf dem Scheideweg vor der existenziellen Entscheidung (wörtlich: ›Kreuzung des Existenzdilemmas‹) stand und sich mit Waffen gegen Waffen gestellt hat.«

An dieser Stelle erfolgt der Übergang zur aktuellen Situation und der gegenwärtigen Bedrohung. »Nun ist das veränderte Jahrhundert angekommen. Es sind nicht mehr die Waffen, die den Armenier bedrohen (wörtlich: ›vor ihm emporragen‹), nun ist das Massaker weiß. Der den Weg der Entfremdung und Perversion ebnende Westen sucht die armenische Seele heim«. Diesen Worten folgen eine rhetorische Pause und der Schluss:

»In der Vergangenheit war es der tapfere Vardan, der mit seinem Ruf alle Armenier aufstehen ließ, in unserem Jahrhundert aber müssen neue Vardanan auf die Bühne treten. Wo sind sie? Sind sie schon geboren oder müssen sie erst auf die Welt kommen? Dieses Erfordernis also hat das neue Jahrhundert hervorgebracht.«

Sowohl die direkte Distanzierung von Gewalt und Waffenanwendung als auch die Betonung der aktuellen Lage und der Notwendigkeit, neue Kampfmittel und Kampfstrategien zu finden, haben mit dem Konzertprogramm nichts zu tun. Denn dieses hat einerseits eine klare kämpferische Stimmung, ist mit Gewalt-Metaphorik und Blutbildern angefüllt und andererseits in seinem inhaltlichen Aufbau vollkommen traditionell. Es besteht ausschließlich aus mittlerweile alten und kanonisierten Liedern und Texten. Stünde die aktuelle Fragestellung nach Aktualisierung im Vordergrund, müsste dies auch im Programm erkennbar werden. Bezeichnend ist die unmittelbare Anwendung des Mythos auf die aktuelle Problematik und die schnelle Einbindung der Wirklichkeit in die Elemente des Mythos, die allerdings auf eine traditionelle und kanonisierte Art erfolgt.

Rede des Bischofs

Anschließend lädt die Moderatorin alle Teilnehmer auf die Bühne, dankt den Teilnehmern und überlässt dem Bischof das Schlusswort. Dieser tritt aus dem Publikum auf die Bühne und spricht frei zu den Anwesenden. Im Hintergrund sieht man alle Teilnehmer sowie die Abbildung von Vardan und der Schlacht. In seiner Rede stellt der Bischof Verbindungen her und gibt Zusammenfassungen. Er lobt den vortragenden Priester und dankt ihm für seine Präsentation. Ebenfalls dankt er den zwei Gruppen, die an dem Abend auf der Bühne standen, und ihren Leitern. Er erinnert daran, dass dies schon der dritte Teil des Festes sei, das bereits mit einer Liturgie mit Teilnahme der Schüler am Vormittag im Kloster

begonnen habe. Die zwei Tage zuvor stattgefundene Feierlichkeit zum Ghevond-Tag wird in diesem Zusammenhang ebenfalls in Erinnerung gerufen. Anschließend spricht er über den geschichtlichen Hintergrund der Ereignisse im fünften Jahrhundert und geht zur besonderen Wichtigkeit Vardans und seines Kampfes über. Hierbei betont der Bischof einige Aspekte: Die Schlacht am Avarayr sieht er als Symbol der armenischen Einheit, als Symbol für den Existenzkampf sowie für die Gewissens- und Glaubensfreiheit. Die andere zentrale Aussage wird zu einem »historischen Nein« verdichtet. *Vardanank* und *Ghevondank* (die Anhänger Vardans und diejenigen Ghevonds) sagten »Nein« zum Feind, zum persischen König Haskert und schließlich zu allen Haskerts in der Geschichte. Dies ist ein Leitmotiv der Rede, das immer wieder auftaucht. Der Zusammenhang von Heimat und Glauben ist die weitere führende Formulierung: »Es gibt keinen Glauben ohne Heimat und keine Heimat ohne Glauben«. Der Auftritt des Bischofs ist, wie im Übrigen auch der aller anderen Abschnitte, zeitlich sehr kompakt. Die Rede wird mit Überzeugung und verständlich vorgetragen und dauert ca. 10 Minuten.

Mit den Worten des Bischofs endet die Veranstaltung. Aber es wäre falsch, von einem klaren Ende zu sprechen. Der Vorhang fällt nicht mehr. Die Zuschauer steigen auf die Bühne, sprechen mit den Verantwortlichen und Darstellern des Programms und betrachten das Bild. Es folgen noch allgemeine Ansagen zu weiteren Veranstaltungen und Konzerten, etwa zum anstehenden *Barekandan*-Fest. Die Menschen unterhalten sich im Raum und auch im Innenhof weiter. Eine weitere Durchsage über die Arbeitszeiten des Vereins ist nötig, um die Leute zum Heimweg zu bewegen. Da, wie gesagt, viele Armenier am Vardan-Tag ihren Namenstag haben, wird das Fest im privaten Rahmen fortgesetzt.

2.4 ›Siege‹ und ›Niederlagen‹ der Gemeinde

Das Eigene und das Fremde

Einerseits kommen die gelungene fundierte Abgrenzung und das Selbstverständnis in einer vertrauten und als fremd dargestellten Umgebung zum Ausdruck, andererseits treten wiederum neue ungelöste Fragen und Konflikte in Erscheinung. Eine Notwendigkeit der Legitimation des Ganzen wird zum Teil der Inszenierung. Im Ritual wird versucht, das Ritual zu legitimieren. Genauso versucht die Gemeinde, ihre eigene Existenz aufs Neue zu begründen und die Notwendigkeit der Beharrlichkeit zu betonen.

Die symbolische Betonung der eigenen Autonomie bestimmt die Ordnung der Feier. Die Feier findet in einem geschlossenen Raum statt, der

mehrfach von der Außenwelt abgegrenzt ist. Die Grenze zur Umgebung wird außerdem durch die Sprache und Thematik, durch die auf diesem Territorium herrschenden Regeln markiert. Das Fest richtet sich an alle Gemeindemitglieder, jeden Alters und Geschlechts. Auf der Bühne sind beide Geschlechter vertreten. Die Männer (zwei Geistliche: Priester und Bischof) repräsentieren die Kirche. Klavierspieler und ein Sänger sind ebenfalls männlich. In der Ausführung des Konzertprogramms überwiegen die Frauen: drei Sängerinnen, drei Rezitatorinnen und die Moderatorin. Das Programm wird überwiegend von jungen Erwachsenen vorgeführt.

Zwei wichtige wesentliche Einheiten lassen sich ausmachen: zum einen die kulturelle Abteilung des Vereins »Ararat«, welche die Gastgeberin des Abends ist, und zum anderen die Kirche, die zwar hier zu Gast ist, aber dennoch die tragende Rolle innehat. Dies wird sowohl an der strukturellen Aufteilung des Bühnenprogramms als auch an der Position und Haltung der jeweiligen Akteure sichtbar. Ein großer Teil der Veranstaltung besteht aus feierlichen Reden, die von zwei Trägern gehalten werden: erstens von den Geistlichen und zweitens von den Organisatoren des Konzertteils, von der Moderatorin. Im Vergleich zu den langen Reden spielen die Worte der Organisatoren nur eine sekundäre Rolle. Die Moderatorin sprach immer vor den Geistlichen, zunächst am Pult, dann auf der Bühne. Ihrem Wort folgten die Worte der Geistlichen. In beiden Fällen sprachen zwar beide Instanzen zum Publikum, doch war der Kirche das ›letzte Wort‹ vorbehalten. Die Geistlichen hatten deutlich mehr Zeit zur Verfügung und hatten im Programm jeweils eine besondere Stellung: Der Priester durfte die zentrale Rede des Abends halten und der Bischof das Schlusswort. Die beiden Reden nahmen die Hälfte der Veranstaltungszeit in Anspruch. Der Priester sprach ca. 20 Minuten – etwa die gleiche Zeit, die das gesamte Konzertprogramm auf der Bühne dauerte. Die Schlussrede des Bischofs betrug etwa 10 Minuten. Grußwort, Einführung, Schlusswort und Abschied der Moderatorin dauerten ebenfalls 10 Minuten. Mit allen Pausen und Übergängen dauerte das Programm etwas länger als eine Stunde.

Die Reihenfolge, die Intonation, die Reaktionen auf jeden weiteren Schritt sind bereits bekannt und vorgegeben. Die Rolle, die einzelne Akteure zu spielen haben, die Geistlichen, das Publikum, die Interpreten und der Inhalt sind bereits durch die Struktur des Rituals und die bewährten Regeln des Gemeindelebens definiert, Sprache und Gestik des Kampfes ausgewählt und in diesem Rahmen auf Armenisch vorgeführt. Es würde einen wesentlichen Unterschied machen, wenn auf dem Fest Farsi oder Englisch gesprochen würde. Die Wahl des Armenischen macht aus einer aggressiven Geste keinen Angriff, sondern eine Bestätigung der Unabhängigkeit. So ist es möglich, sich von dem tatsächlichen Kampf zu distanzieren, niemand hat die Iraner oder einen anderen konkreten

Feind im Visier, dennoch betont bzw. überbetont man die Kampfmätorik, wodurch Emotionen der Selbsterhöhung, Sicherheit und Würde hervorgerufen werden sollen. Dies spitzt das Programm nochmals zu: Man soll auf die gleiche Weise weiterleben, die Kultur und Sprache pflegen, sich auf diese Weise verteidigen und die eigentlichen Konflikte vermeiden. So kann man durch die Kampfgestik die tatsächliche Auseinandersetzung und die Aggression umgehen.¹⁰ In diesem Akt der Abgrenzung und ›Kampfansage‹ werden Bewältigungsmechanismen und vor allem Orientierungsvorgaben für die Organisation des Alltags wiederholt definiert und gestärkt.

Was in den Reden (etwa der Moderatorin oder des Priesters) ständig präsent ist, ist die Bemühung zu begründen und zu erklären, warum eine Wiederholung nötig sei. Allein die Akte der Legitimation verändern die Ordnung und die Rollenverteilung. Da diese Erklärung das Ziel ist, geht inhaltlich einiges verloren. Die Frage, warum wir feiern müssen, direkt beantworten zu wollen, heißt, den Formalismus des Rituals nicht mehr zu akzeptieren. Denn in den kollektiven Ritualen sind die Kenntnis der Form und der Position jeden Akteurs zwar klar und bewusst, die Ziele, Inhalte und die Norm dahinter können, wenn dann, nur zum Teil bekannt sein.¹¹ Die genaue Funktion, der Inhalt und das Ziel der rituellen Handlung ergeben sich vor allem aus der aktuellen Herausforderung des Kollektivs sowie aus der Rollenverteilung und der Positionierung der Akteure, die diese zum Ausdruck bringen. In der Inszenierung in Neu Dschulfa funktioniert alles zwar wie immer, aber sie repräsentiert auch den Zweifel an sich selbst. Eine Distanzierung von der aktuellen Interpretation, dem Mangel an Anerkennung und Identifikation damit äußern die Gemeindemitglieder auch in Interviews und Diskussionen: In den Gesprächen war oft von »Fälschung« oder »Betrug« die Rede, was sowohl die Vardan-Geschichte als auch die Situation der Iran-Armenier insgesamt anging.

Die Ordnung im Ritual und in der Gemeinde

Die interne Ordnung des Rituals und der Gemeinde stellt die Kirche in den Mittelpunkt und misst ihr eine Kernfunktion zu. Dies wird durch mehrere Einzelhandlungen zum Ausdruck gebracht, sei es das Aufstehen des Publikums beim Eintritt der Geistlichen oder die vorgesehene Rolle der Geistlichen am Abend, ihre Position im Programm. Das macht

¹⁰ Zur Diskussion der Unterscheidung zwischen der im Ritual bezeichnenden Geste und dem, was bezeichnet werden soll, siehe (Soeffner 2006: 68).

¹¹ Eine Diskussion zum Formalismus der Rituale und den Besonderheiten der Kollektivrituale findet sich bei (Soeffner 2006: 72).

die zentrale Bedeutung der Kirche deutlich, denn sie ist nicht im eigenen Zentrum, sondern von nicht-kirchlichen Elementen umgeben. Die Frage nach der säkularen und weltlichen Ordnung löst sich in der ständigen Orientierung an der Kirche und in der Abgrenzung von ihr. Denn durch die Auswahl des Ortes und die Rahmung des Programms wird auch Abstand von der Kirche genommen und werden säkulare Inhalte präsentiert.

Das Konzertprogramm als zweiter Block des Rituals trägt eine weitere in Handlung gefasste Aussage in sich. Die Moderatorin bezeichnet das Konzertprogramm als eine Darstellung der armenischen Geschichte und führt mit den folgenden Worten ein: »Lasst uns durch Deklamation und Gesang armenische Geschichte einprägen!«

Einige Etappen und Elemente der armenischen Kulturgeschichte werden im Konzertprogramm und der Inszenierung zusammengefasst und die iranisch-armenische Gemeinde positioniert. Hierbei wird sowohl die Beziehung der iranischen Gemeinde zu den anderen Diaspora-Zentren sichtbar als auch der Bezug zu Armenien: erstere durch die westarmenischen Texte und ein typisch diasporisches Vardan-Repertoire, letzterer durch das im Hintergrund hängende Bild und die Musik, die Beziehungen zur Umgebung, zur eigenen Geschichte, Vergangenheit, Zukunft ansprechen und diese entsprechend ordnen und organisieren.

Während im ersten Teil nur eine Person durch ihre Rede die Aufmerksamkeit des Zuschauers erlangte, wird der Übergang zur Geschichte visuell gestaltet. Dabei kommt direkt das kämpfende Kollektiv ins Spiel. Im Hintergrund ist ein Kollektiv auf dem Bild zu sehen, und auf die Bühne treten erst abwechselnd und am Ende gemeinsam die Gemeindemitglieder. Das Kollektiv und die vereinte Widerstands- bzw. Kampfhaltung werden vor Augen geführt. Das Konzertprogramm enthält Lieder und Gedichte, deren Autoren sowohl die iranisch-armenische Szene präsentieren als auch solche, die keinen direkten Bezug zur Gemeinde haben und zum klassischen Repertoire gehören. Die Lieder enthalten religiöse Elemente (»Liturgie am Avarayr«, erstes Lied), aber auch kämpferische Bezüge (»Zur Waffe«, letztes Lied). Die Gedichte sind sehr auf das Heldenamt Vardans und seiner Gefolgschaft ausgerichtet. Die Lieder und Gedichte werden in einer Reihenfolge vorgetragen, die eine thematische Brücke von der religiösen Verarbeitung des Geschehens zu einer klaren Kampfansage schlägt. Diese geordnete Darstellung besteht jedoch aus weniger aufeinander abgestimmten Darbietungen: Professionell perfektionierte Formen treffen auf Amateurleistungen, die sich nicht ergänzen, sondern gegenseitig die Mängel der anderen betonen. Hohe Kompetenz und Inkompetenz der entsprechenden Aufführung spielen in diesem Programm mehrmals zusammen. Die Lieder werden in voller Länge vorgesungen, in ihrer ganzen Komplexität, was Amateursänger manchmal nicht zu leisten vermögen. Die Art, in der die Lieder dargeboten werden,

ist opernhaft, was für die armenische Gesangskultur keinesfalls typisch ist. Die Oper fand jedoch seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts auch in der armenischen Musik Verbreitung und wurde später im Rahmen der sowjetischen Musikausbildung auch in Armenien erlernt und vorgeführt. Der Leiter der Gesangsgruppe hat eine klassische musikalische Ausbildung und kommt aus Armenien, was in den informellen Gesprächen in Isfahan mehrfach als besondere Auszeichnung für die Gemeinde und vor allem als Qualitätsmerkmal zum Ausdruck gebracht wurde. Einerseits ist dies als Anerkennung der armenischen Musikausbildung zu verstehen, andererseits als vorteilhaft bewertete Nähe zu Armenien als Träger der Kultur. Hier werden die Künstler unter anderen Bedingungen ausgebildet und beherrschen das Armenische besonders gut.

Der Leiter des Gesangsteils neigt offensichtlich dazu, die klassische Darstellungsweise für angemessen zu halten. Dies verlangt aber entsprechende musikalische Fähigkeiten, die für die Ordnung und Zielsetzung der Gemeinde in Isfahan, wie für das Wesen der armenischen Diaspora-Gemeinden im Allgemeinen, nicht typisch ist. Denn die Wiedergabe des Kulturguts, in diesem Fall der Lieder, an sich ist die Aufgabe der feierlichen Veranstaltungen und weniger die Darbietung von perfektionierten klassischen Variationen. Die höchste Priorität gilt der Teilnahme. Die Kompetenz und sonstigen Fertigkeiten spielen natürlich auch eine Rolle, werden aber weniger streng eingehalten und den Möglichkeiten angepasst. Der Umgang mit dem kulturellen Gut in Armenien unterscheidet sich davon. Dort wird nach anderen Kriterien verfahren, und es werden auch andere Funktionen erfüllt: Die Bewahrung, Bearbeitung, Entwicklung auf der professionellen Ebene, die möglichst perfekte Interpretation der Lieder sind das Ziel. In der Diaspora wird hingegen in erster Linie die Erhaltung der Gemeinde durch die Teilnahme und Wiedergabe angestrebt. In Isfahan scheinen bei der beschriebenen Feier beide Modelle aufeinanderzutreffen. Expertenwissen und Kontextsituation entsprechen einander nicht. Das Engagement und Interesse der jungen Armenier wird durch strengste und anspruchsvollste Hindernisse auf die Probe gestellt. Der zu hohe Anspruch treibt die gesamte Veranstaltung an ihre Grenzen. Zweifellos stimmen die Themen der Lieder und Gedichte überein, vermitteln aber in ihrer Wiedergabe weniger die besagte Kampfstimme, sondern verdeutlichen vielmehr die Grenzen ihrer Möglichkeiten. In der Inszenierung, in der die Erhabenheit und der Erfolg der langjährigen Gemeinde zelebriert werden, betont die deutlich mangelhafte Interpretation diesen Bruch. Dadurch verfehlt auch die emotionale Überwindung der Nähe und der Distanz im Ritual ihre Wirkung, so dass jeder in sich gehen kann und für sich sein kann, indem er ein Teil der Veranstaltung ist.

Die Lieder und Gedichte wechseln sich ab. Die vorgetragenen Gedichte sind auf einheitliche Gestik, Mimik und kämpferischen Ausdruck eingeübt. Sie haben einen anderen Rhythmus als die Lieder, und das

Verhältnis von Fertigkeiten und Aufgaben ist ebenfalls anders. Alle Darstellerinnen beherrschen den Text, machen keine Fehler in der Aussprache oder der fließenden Wiedergabe. Die Werke werden mit Pathos rezitiert und betonen die Kampfstimmung sehr deutlich. Die drei jungen Frauen tragen, wie bereits erwähnt, rot-schwarze Kleidung – wie Vardan auf dem Hintergrundbild. Man könnte also sagen, dass ihr Erscheinungsbild und ihre Gestik auf Vardan und Ghevond abgestimmt sind. Ihre Anstrengung ist nicht zu übersehen. Sie geben genauestens die etablierte pathetische Form wieder und sind gut vorbereitet. Das Publikum reagiert sehr positiv, besonders zustimmend sind die Reaktionen bei einer der jungen Damen. Das Publikum belohnt alle Vortragenden mit Applaus, aber die besseren Interpreten bekommen auch etwas mehr Applaus. Diese sich abwechselnde pathetische und dann wieder eher gedämpfte Form vermittelt einen monotonen Takt. Spannung und thematische Verdichtung, Steigerung zum Höhepunkt kommen im Konzert nicht vor, dafür haftet die Aufmerksamkeit am geregelten Ablauf und der sorgfältigen, gewissermaßen feierlich aufpolierten Form.

Die Rede des Bischofs ist hinsichtlich ihrer Vermittlung am dynamischsten und in ihrer Art sehr schlüssig. Er setzt sehr kompakt Vardan als Schlüsselfigur für alle vergangenen und kommenden Konfliktpunkte der armenischen Geschichte. Er bezieht ihn auf die Frage der Einheit des armenischen Volkes, des Symbols des Existenzkampfes und auf die Freiheit. Die Inhalte werden schnell um die Achse der Abgrenzung aufgestellt, die Fragen von Identität und Religion werden ebenfalls mittels Vardan beantwortet: Heimat und Glauben bringt der Bischof mit dem Kampf Vardans und seinen Worten in eins. Angesichts aller Anwesenden sowie Vardan und anderen ›Mitkämpfern‹ im Hintergrund ruft er dazu auf, würdige Nachkommen Vardans und Ghevonds zu werden. Als Oberhaupt der Gemeinde fasst er einerseits die Aktivitäten der Gemeinde zum Anlass des Tages zusammen und stellt schließlich vor dem Hintergrund der Geschichte, Zukunft und Vergangenheit die Imperative und das zu leistende Programm auf. Er spricht frei und sicher und baut eine Stimmung auf. Dies zeigt eine perfektionierte, professionelle, spezialisierte Haltung und verdeutlicht den Kenntnisstand der bestrebten inneren Ordnung der Veranstaltung. Dazu gehören genaue Antworten auf gewisse Fragen: Welche Rolle spielt das Vardan-Symbol und was soll es bewirken? Dabei wird nichts entzaubert, es werden die symbolischen Formen gepflegt und die Inhalte durch die Verknüpfung und Akzente vermittelt. Ebenfalls wichtig sind die Signale, die er aus seiner hohen Position an die Institutionen innerhalb der Gemeinde, aber auch die Gemeindemitglieder und ihm untergeordnete Glieder sendet. Die Individuen und Organisationen werden ausgezeichnet, der Zusammenhalt von allen gepflegt sowie die leitende Idee des Erhalts der Gemeinde hochgehalten.

Trotz der Kritik ist die Veranstaltung sozial akzeptiert und in ihrer Form stets gefeiert. Die Gemeinschaft, das Zusammensein wird nach wie vor gefeiert.

Wenn man nach den überhöhten oder als heilig dargestellten Ordnungen in der Feier in Neu Dschulfa fragen würde, müsste man als eine ‚heilige‘ überhöhte Ordnung vor allem die Grenze zwischen Eigenem und Fremden nennen. Die Wiedergabe des Kampfs, der Kampfthematik, zieht sich durch die gesamte Veranstaltung. Genau so präsent ist aber die stabile unbewegliche Haltung, die eine direkte Konfrontation ausschließt und eher die Vermeidung des Kampfes signalisiert. Diese Stabilität zeigt sich in der Art des Ablaufes und der Art der Wiedergabe einzelner Elemente des Programms: Sorgfalt der Aufführung, entstandene Form, Stabilität. Der Ablauf ist eingebütt und habitualisiert. An keiner Stelle wird abgebrochen, die Übergänge und die technische Begleitung funktionieren einwandfrei. Die Abendveranstaltung ist zeitlich in deutliche Teile aufgegliedert, die eingehalten wurden. Die Rollen sind klar verteilt, Positionen definiert, die thematische Richtung ist eindeutig. Die Gewichtung des thematischen Schwerpunktes liegt auf der Geschichte Vardans und seiner Kämpfer. Vardan ist das einzige an diesem Abend gefeierte Symbol, das mittels eines pathetisch kämpferischen Werks dargestellt werden soll. Das ganze Programm wird in armenischer Sprache aufgeführt, die die DarstellerInnen ebenfalls sicher und fehlerfrei beherrschen. Alle Reden und Auftritte sind gut vorbereitet und geprobt worden. Der gesamte Ablauf basiert auf einer entstandenen akzeptierten und in sich schlüssigen Form.

Die visuell festgehaltene Aussage wird auch in den Liedern und Gedichten deutlich: eine kämpferisch gestimmte Widerstandshaltung, die einhergeht mit der selbstständigen, gewachsenen und wohlhabenden Lebensweise der Gemeinde, die im Einverständnis mit der Mehrheitsgesellschaft lebt. Die Dekoration ist aufwendig und detailreich, die Technik neu und funktionstüchtig, die TeilnehmerInnen gepflegt und feierlich angezogen. Die visuelle Ebene, der Hintergrund des Bühnenprogramms weist auf ein Muster hin, das auch im Gesang, der Rezitation und der großen Rede des Abends zu finden ist. Sie sind alle sorgfältig vorbereitet. Allen Auftritten liegen detaillierte Pläne zugrunde. Die Bühne ist mit einem komplexen und anspruchsvollen Kunstwerk des sowjetarmenischen Künstlers Chandschan dekoriert. Das Bild ist zweifach auf die Bühne gestellt, einmal in der vollen Größe und einmal in zwei Ausschnitten. Diese aufwendige und durchdachte Dekoration weist einerseits auf den Anspruch und die Arbeit hin, die in das Bühnenbild gesteckt wurden. Andererseits trägt die Verdoppelung der bildlichen Darstellung nicht zur Vermittlung einer einzigen konzentrierten Botschaft bei: Dem Konzept des Chandschans wird ein anderes entgegengestellt, ein allein stehender Vardan und ein ebenfalls allein stehender Ghevond. Die Isolation

Vardans in der individuellen Darstellung gibt ihm eine neue Interpretation, als für sich stehendes Individuum. Beide Darstellungen auf einem Platz werden zu einer neuen Komposition und werfen neue Fragestellungen auf, somit mündet diese Bühnenkonzeption in eine sich selbst schwächende Wiederholung. Die Darstellung ist doppelt vorhanden, auf der Bühne sind zwei Vardans und zwei Ghevonds, einmal in der großen Menge, in Ausübung ihrer Funktion, einmal alleine. Genauso wie die ausgesuchten Lieder zu anspruchsvoll für die Interpreten waren und die Kampfstimmlung der Gedichte überbetont wurde, so zählte auch der Priester in seiner Rede die Erträge des Vardan-Krieges auf und versuchte sie derart verständlich zu machen, obwohl sie bereits allen offenbar sein sollten.

Der Feind

Das flexible Feindbild sind in diesem Fall nicht die Iraner oder die iranische Kultur, wie es der Vardan-Mythos besagt, sondern der Westen. Ritual und Mythos haben konsequent eine Form geschaffen, in der das Verständnis des Feindes leicht zu variieren ist. Die aktuelle Bedrohung, die vom Westen ausgeht und die große Auswanderung in die westlichen Länder verursacht, wird beim Fest durch die Moderatorin direkt thematisiert. In ihrer Darstellung der Bedrohung beginnt sie mit der Kontrastierung von alter und neuer Gefahr und bettet dadurch die neue Gefahr in die alte Form ein. Das Alte war der Kampf um das Bestehen, heute würden die Armenier, wie gesagt, vom Westen bedroht, der die armenische Seele demoralisiere.

Wenn man die Fotos von dem Fest anschaut, erkennt man sofort viele westliche Muster, die durchaus favorisiert werden und auch als Abgrenzung vom Iranischen, nicht vom Christlichen zu verstehen sind. So ist die junge Moderatorin des Festprogramms in Isfahan nicht nur westlich gekleidet, sondern selbst die Mappe, die sie in der Hand hält, zeigt auf der Rückseite die armenische Symbolik (die Nationalflagge, den Berg Ararat, und wir lesen das Wort »Armenia«) im Stil einer Werbeanzeige mit englischem Text, vergleichbar mit einer Reisewerbung. Auf diese Weise trägt das Fest des armenischen nationalen Helden selbst symbolische Zeichen einer außerhalb von Armenien und Iran liegenden Kultur. Die Anhäufung ähnlicher Zeichen zeugt von der Legitimation der Auswanderung in den westlichen Kulturreis. Die Entstehung solcher kleinen Elemente der Feier, wie die Mappe oder der Kalender als ein Mittel, den Alltag zu organisieren, geht auf Entscheidungen mehrerer Instanzen und Fachleute zurück. Für diese Form haben sich viele entschieden, sie verbreitet und akzeptiert (die Wahl des Designs der Verlage, die Auswahl der Organisatoren und die Akzeptanz der Zuschauer).

Das Leben der Armenier in Iran trägt Zeichen einer Orientierung am Westen. Ein Weg nach Westen wird durch viele spezifische Elemente des Alltags geöffnet und offen gehalten. Die Identifikation mit der christlichen Welt erlaubt es, sich die Freiheit vom islamischen Regime besser vorzustellen. Wenn man den Kalender der Iran-Armenier ansieht, wird deutlich, dass neben den armenischen Symbolen auch europäische und amerikanische eine Rolle spielen. Fast jede Familie hat Verwandtschaft im Westen. Die Verbindung zum Westen ist dadurch stark im Alltag verankert. Orientierung am Westen ist darüber hinaus an der Namensgebung ersichtlich. Die Tradition, Namenstage zu feiern, reduziert sich sichtbar, denn die jungen Leute tragen immer seltener traditionelle armenische Namen, häufiger Namen aus amerikanischen Filmen wie Nancy. Sie feiern ihre Partys im westlichen Stil. So sind die Namenstage immer öfter eine Angelegenheit der Ältesten in den Gemeinden.

Im Fest sind die Reaktionen der organisierenden Einheiten auf dieses Thema unterschiedlich. Die beiden Geistlichen geben dem Thema der Auswanderung keinen Raum in ihren Reden. Die Probleme der Verwurzelung im iranischen Boden oder der Entwurzelung durch die aktuelle Migrationsbewegung werden nicht problematisiert. Die Einheit des Glaubens und der Heimat wird stets betont, aber es wird nicht klar verortet, wo die Heimat sein soll. Beide Geistlichen stammen aus dem Nahen Osten und sind selbst in die iranisch-armenische Gemeinde eingewandert. Die Moderatorin lässt die letzte Frage offen, während für den Bischof der erfolgreiche Abschluss bereits stattgefunden hat.

Territoriale Verortung, Auswanderung und das Heimatland

Die Nähe der Republik Armenien und die aktiven Kontakte, die zu ihr unterhalten werden, sind an vielen Elementen der Feier zu sehen, die aber nicht auf den Bezug zum armenischen Staat reduziert ist, sondern sich vielmehr auf den eigenen Kern und die eigene Struktur besinnt. Die Kontakte zu den anderen Diaspora-Gemeinden sind genauso präsent wie der Bezug zum armenischen Staat. Diese Art der Konstellation schwächt die Einschätzung von Migration als Bedrohung. Die ganze Beobachtung zeigt, dass trotz der Betonung des Fremden, der gut erarbeiteten Abgrenzungsordnung und der ständigen Trennung des Eigenen vom Fremden die Gemeinde in Iran und in der iranischen Gesellschaft verwurzelt ist. Ohne erfolgreiche Integration würde das Zelebrieren der Abgrenzung nicht gelingen. Diese Beziehung zu Iran gewinnt eine spezielle Bedeutung.

Die Auswanderung wird direkt problematisiert und negativ dargestellt – obwohl sie bereits seit Langem zum Teil des Selbstverständnisses geworden ist, sowohl hinsichtlich der Migration in den Westen als auch

hinsichtlich der Gründungsgeschichte und der Diaspora-Existenz generell. Sind darin eine Krise der etablierten Form und ein Tiefpunkt der Geschichte der Armenier in Isfahan zu erkennen? Denn ihre Lebensart ist in der Beziehung zu Iran entstanden. Sie beinhaltet eine Flexibilität in der Wahrnehmung des Fremden, der Gefahr und des Gegners und erlaubt eine Relativierung der Krise. Die Variation zwischen den Begriffen ›Sieg‹ und ›Niederlage‹, im Rahmen des Mythos und auch im Fest, eröffnet immer neue Möglichkeiten.

Das armenische Leben in Iran dauert vier Jahrhunderte an und hat durch die alten Kontakte der beiden Völker tiefere Wurzeln als der gegenwärtige armenische Staat und viele andere armenische Gemeinschaften in der Welt. Die Institutionen, Gemeindestrukturen, Denkmäler und andere kulturelle Errungenschaften zeigen eine solide, gewachsene und mehrschichtige Einheit, die an Spezifika ihrer politischen und geografischen Verortung gekoppelt ist. Wenn wir uns aber die Organisation der Armenier in Iran vor Augen führen, dann ergibt sich eine durchaus bewegliche, wenn man so will ›transportable‹ Struktur. Wir sprechen von einer religiösen Minderheit, die für ihre Handelskünste geschätzt und anerkannt wurde und sich weiterentwickeln konnte. Der Handel und die Organisation um die Kirche haben die Verortung geleistet. Diese Art der Organisation ist nicht an einen Ort gebunden. Deswegen ist die Bewegung immer miteinbezogen.

Die Auswanderung ist mittlerweile institutionalisiert. Bestimmte Kanzleien organisieren die Formalitäten, und mit einem mehrmonatigen Aufenthalt in Wien wird der Weg nach Amerika frei gemacht. Überall in Europa und Amerika finden sich Gemeinschaften von Iran-Armeniern. Sie arbeiten aktiv an der Erhaltung der bereits existierenden Strukturen, gegebenenfalls gründen sie auch neue. Die Tradition des einigermaßen gesicherten Lebens in der Fremde erlaubt ihnen, schnell auch in der neuen Umgebung Zentren zu gründen und ihr Kulturleben weiter zu führen. Oft treffen sich große Familien in den Vereinigten Staaten, um weiterhin, jetzt »ungestört«, ihr Leben als Armenier zu führen. Welche neuen Eigenschaften ihr Leben im Westen bzw. in Amerika gewinnt, was am Hergenommenen verlorengeht, ist eine andere Frage. Doch man kann behaupten, dass die Auswanderung aus Iran noch keinen Verlust oder Verzicht auf die armenische Identität bedeutet. Eine ambivalente Beziehung zu dem Land, in dem man lebt, prägt das iranisch-armenische Leben. Dadurch, dass dieses Leben nicht staatlich gefasst ist, sind die Strukturen nicht so fest, bleiben beweglich und weniger an ein bestimmtes Territorium gebunden. Das macht die Auswanderung leichter. Gleichzeitig haben die Jahrhunderte des Lebens auf iranischen Gebieten eine Bindung auch zu Iran geschaffen, es bleiben viele Kulturdenkmäler zurück. Beim Besuch der Bibliothek wies die Bibliothekarin auf die Bücher hin, die die Auswanderer bei der Bibliothek abgegeben hatten. Sie werden nicht mehr

gebraucht. Die Stadt Neu Dschulfa mit den unzähligen Gebäuden und ihrer Geschichte kann nicht mitgenommen werden. Die spezifische Tradition des Armenischen ist in der iranischen Umgebung entstanden. Wie die Kirchen sehr gekonnt im persischen Stil angelegt sind, so auch der ganze Alltag. Es handelt sich also gewissermaßen doch um eine territoriale Verortung, die aber mit keiner politischen Einheit bezeichnet wird, was diese einerseits schwächt, andererseits flexibel macht.

Die Grenzen der Interpretation

An dieser Stelle möchte ich aus der Perspektive der Spezialisten, der Experten, einen Blick auf die Interpretation des Festes und des Mythos werfen und in diesem Zug die Konflikte und Reibungen der Gemeinde ansprechen. Die Repräsentanten der Kirche als absolut primäre Verwalter des symbolischen Handlungsrepertoires des Vardan-Festes, wie aller anderen zentralen Feste der Gemeinde, sehen in der aktuellen Feierform eine gelungene Interpretation der Mythos-Thematik. Die intellektuelle Stimme hingegen sehnt sich nach anderen Modellen der Selbstdarstellung. Die Beschäftigung mit armenischer Kulturgeschichte, Sprache, Literatur, deren Pflege, daraus entstehende kritische und dynamische Ansätze würden eine Dynamik und Entwicklung stimulieren. Ein ›Konfliktpunkt‹ der beiden Interpretationen ist der enorme Stellenwert der Religion für die Gemeinde und die Armenier insgesamt. Eine von der Kirche losgelöste und übergeordnete Organisation, die eine schlüssige kulturelle Konzeption pflegen würde, wäre die wünschenswerte, anzustrebende Struktur.¹² Diese Auseinandersetzung findet auch direkt am Tag nach dem Fest statt. Der Bischof vertritt die Meinung, dass ein ›historischer Sieg‹ in der Verteidigung der christlichen Religion enthalten sei: »Wir haben unse-

¹² Ein Ausschnitt aus dem Interview mit Azat Matian (Professor für Literatur, Universität Isfahan, Übersetzer armenischer und iranischer Poesie in die jeweils andere Sprache): »Man würde denken ... Wenn ein Teil (des Festkonzertprogramms) gut wäre, könnte man den anderen verbessern. Was soll man sagen? Welcher Teil war gut? Nichts, es gab nichts Nennenswertes ... Was soll man ansprechen? Um Kritik auszuüben, braucht man ein Niveau, es gibt keines ...

Schuld haben sie auch nicht, nichts.

Schließlich gibt die Diaspora keine Hoffnung. Man braucht einen Staat. Der Staat ist sehr wichtig. Auch wenn er schwach ist, ist ein Staat sehr wichtig. Die Sowjetperiode war zwar kein unabhängiger Staat, aber ein Staat. Schließlich war es eine Organisation, es wurde etwas erschaffen. Nicht alles war vollkommen, aber es gab einen Staat. Auch jetzt ist es wichtig ... Von der Diaspora ... Diaspora kann die armenische Kultur weder halten noch schaffen. Diaspora kann keine Literatur erschaffen, sie kann es nicht.«

re Identität verteidigt. Die Armenier haben ihr entscheidendes ›Nein‹ mit dieser Schlacht ausgesprochen«; »Armenien war damals ja gerade erst 100 Jahre lang christlich. Es hatte davor eine andere Religion, die durch das Christentum geleugnet wurde. Die Identität hatte sich bereits gewandelt und Vardans Schlacht konnte keine Kontinuität symbolisieren,« meint sein Opponent. Diese Auseinandersetzung stellt die Schutzmechanismen der kleinen Gemeinschaft in Frage und fordert sie heraus. »Die Iraner waren Anhänger des Zoroastrismus und sind später Muslime geworden. Haben sie dadurch ihre Identität verloren? Sind sie keine Iraner mehr?« An dieser Stelle stößt die Diskussion an ihre Grenze. Das Infragestellen der etablierten Interpretation, das Ziehen von Vergleichen und die Kontrastierung mit der Geschichte eines größeren Volkes ernten keinen Zuspruch. Die Idee eines ›versteckten und unsichtbaren Sieges‹ als Bewahrung der Identität kommt auch an ihre Grenzen. Die Ambivalenz des mythischen moralischen Sieges reduziert sich auf die Unvollständigkeit eines moralischen Sieges, dessen Teil-Charakter an Bedeutung gewinnt.

Die Bestrebungen, die eingeschränkte Interpretation zu überwinden, eine neue Richtung einzuschlagen, sind im Programm einer religiösen Gemeinde eher selten anzutreffen. Eine Gemeinde, die in erste Linie um ihr Überleben kämpft, kann sich keine intellektuellen Diskussionen leisten. Derartige Diskussionen zeigen die Grenzen der Möglichkeiten der Gemeinde. Das kulturelle Leben in der Diaspora ist an die Struktur der Diaspora gebunden, die in diesem Fall an und um die Kirche gebunden ist. Das Kulturleben der Diaspora reflektiert dieses Modell. Auch wenn sich eine Schicht oder einige Gruppen von Intellektuellen bilden, die ein tieferes Verständnis der armenischen Kultur haben, sich mit den Geschichtsfragen auseinandersetzen und eine Überwindung der Grenzen diskutieren, steht das strukturelle Spezifikum der Diaspora diesen Erscheinungen entgegen. Dennoch ist in nur manchen Gemeinden, die älter und traditionsreicher sind, eine Diskussion dieser Art überhaupt denkbar, in anderen nicht.

Abgrenzung und Anpassung

Das armenische Leben in Iran wird im Wechselspiel der *Anpassung und Abgrenzung* organisiert. In vielen Bereichen im *Alltag* werden alle in Iran geltenden Regeln eingehalten. Man nimmt sich aber im Alltag und in außertäglichen Situationen Zeit für die Pflege des Armenischen, das dann in regelmäßigen Abständen ›vollständig‹ hergestellt und gefeiert wird. Vor allem in den Kulturveranstaltungen außerhalb der üblichen Arbeitszeit werden die Verhältnisse wiederholt festgehalten. So wird im Vardan-Fest der zentrale Mechanismus des Gemeindelebens abgebildet. Durch die Kultur und Sprache, ein Konzertprogramm auf Armenisch mit

visueller Untermalung wird der Abstand vom Alltag und von der Aufnahmekultur gefeiert. Die starke Abgrenzung auf kultureller Ebene, wie die räumliche Abtrennung und die eigene, freie Regel innerhalb des eigenen Raums lassen den Status als Minderheit in den Hintergrund treten und sie stattdessen als Mehrheit auftreten und sich als eine starke Einheit fühlen.

Um die Abgrenzung herzustellen und zu betonen, werden wie im Alltag, so auch im Fest verschiedene Aspekte zu Hilfe genommen. Die privaten und der Gemeinde gehörenden Häuser sind von hohen Mauern umgeben; die zeitliche Organisation, Feiertage und freie Tage werden in den verschiedenen Bereichen des Lebens ebenfalls zelebriert und kontinuierlich beachtet. Ob räumlich, sprachlich oder durch den Inhalt des gefeierten Festes, zeichnet das Fest zu Vardan in Isfahan (wie auch in den anderen iranisch-armenischen Zentren) eine klare Distanzierung und Grenze zu Iran und der iranischen Kultur. Diese Art der Abgrenzung setzt allerdings einen vertrauten Umgang mit dem ›Fremden‹ voraus. Abgrenzung ist auch ein gelungener Austausch mit der umgebenden Kultur, durch verschiedene Elemente der ›fremden‹ Kultur wird die Grenze zur ›eigenen‹ gezogen. Durch die muslimisch geprägte Umgebung und durch das in dem Land herrschende Regime werden Situation und Reibung intensiver. Die Zugehörigkeit zu der armenischen Kirchengemeinde erlaubt mehr Freiheiten und schafft eine Distanz vom Regime. Das Vardan-Fest wird, wie auch die anderen ähnlich gefeierten Feste, zu einem ›geschützten‹ Ort der Freiheit, zu einem freien Treffpunkt. Die Situation hinter den Mauern des Vereins unterscheidet sich von der auf der Straße nicht nur durch die Sprache. Der große Kontrast zur Straße ergibt sich daraus, dass viele Vorschriften des iranischen Staats, vor allem was die Bekleidung angeht, hier nicht bindend sind. Trotz oder gerade aufgrund des ständig geführten Kampfes und des strategischen Handelns unter dem Regime, um das Leben der armenischen Minderheit zu sichern (die Erhaltung der armenischen Schulen etc.), wird das Regime auf diese Weise zu einem stärkenden Element für die armenische Identität. Die christliche Religion wird umso wichtiger, da sie die Distanz von den herrschenden Einschränkungen symbolisiert. Durch die Zugehörigkeit zum Christentum stellen die Reibungen mit dem Regime keine Gewissenskonflikte für die Armenier dar. Umgangen wird nur der Druck von Außen, keine höheren Gebote. Das eröffnet oft neue Möglichkeiten und Tätigkeitsfelder. Das Regime ist aber oft wiederum auch der Grund für die Auswanderung.

Das Verhältnis zur Kirche, die Anlehnung an sie, aber auch die Abgrenzung von ihr, ist einer der wichtigen Aspekte der Organisation des Gemeindelebens und Teil der Inszenierung im Ritual: sich um die Kirche herum organisieren, sich an sie binden und sich von ihr abgrenzen, auf andere Weise zentrale Institutionen schaffen. Die Thematik des Kampfes kommt auf verschiedenen Ebenen zum Ausdruck. Zum einen

als Überwindung der Minderheitssituation, die umso gelungener ist, je sorgfältiger und reibungsloser alles abläuft. Kein Kampf, sondern das Bewusstsein des bereits erlangten und stets zu erlangenden Sieges wird dargestellt. Keine Auseinandersetzung mit der Bedrohung durch die Außenwelt wird in der Inszenierung direkt aufgenommen. Die heutigen Iraner werden nicht angesprochen und auch nicht als Bedrohung wahrgenommen. Ebenso wenig geht man zu ihnen auf Distanz, sondern sieht sie vielmehr als gegeben an. Gleichzeitig kommt es in der Performance zu einer Entschärfung und Versöhnung durch eine zugespitzte Kampf-Metaphorik. Eine auf eigene Art aufgeführte Kampfdarstellung mit dem kämpfenden Vardan im Hintergrund und einzelne Beiträge in Form von Liedern und Gedichten auf Armenisch nehmen das bereits bekannte Bild wieder auf und halten es fest. Große Steigerungsmöglichkeiten werden weder diskutiert noch vorgeschlagen. Die konsequente, regelmäßige und unveränderte Feiertradition, die dem Fest eine zentrale Bedeutung zuschreibt, ist Teil der Aussage. Letztlich ist die Inszenierung eine Darstellung der inneren Herausforderungen der Gemeinde: Die »Müdigkeit der sinnlosen Wiederholung«, die Grenzen der eigenen Perspektive, das kritische Schrumpfen der Gemeinde, die verlassenen Häuser. Die Benennung der Auswanderung als der aktuellen Bedrohung im Fest zeugt davon ebenso wie die Ausführungen des Priesters und der Moderatorin, als der säkularen Stimme der Gemeinde, zu brennenden Problemen der Wiederholung und unklaren Siegen. Diese Auseinandersetzung im Ritual wird umso wirkungsloser, je klarer die Probleme benannt werden. Denn sie werden dadurch zu Gesten, die in ihrer Ausführung etwas anderes signalisieren als sich selbst. Sie sind in eine bereits vorhandene und mehrfach bestandene Form eingepflanzt, die in sich mehrfach aufeinander verweisende Mitteilungen verknüpft, deren Inhalt selten explizit genannt wird, wodurch wiederum die tatsächlich ausgesprochenen Konfliktpunkte in diesem Rahmen ihre Wirkung nicht erzielen können. Sie haben nicht die Macht, die kollektiven Emotionen zu lenken, zumindest nicht in die gewünschte Richtung.

Mit dem Wortschatz des Mythos würde diese Darstellung eher einen bereits erreichten Sieg verkörpern als einen Kampf. Der Sieg würde in der Erhaltung der Tradition, der erfolgreichen Fortsetzung der Abgrenzung und der Pflege dieser Vorgänge liegen. Schon dass die iranisch-armenische Gemeinde bereits seit über 400 Jahren existiert, kann als ein Sieg gesehen werden, als ein *moralischer Sieg*. Denn dieser Sieg findet in der ersten Linie, wie bereits erwähnt, nur in einzelnen Bereichen statt und gefährdet keineswegs die Zugehörigkeit zur Aufnahmegerellschaft in anderen Bereichen. Der Sieg hat einen versteckten, verheimlichten und Teil-Charakter. Während Armenier in allen Ländern und auch in Iran dem Vardan-Krieg eine dermaßen zentrale Bedeutung beimesse, spielt diese Episode in der iranischen Geschichtsschreibung keine

Rolle. Auf ähnliche Weise spielt die Abgrenzung die größte Rolle für die interne Organisation des Gemeindelebens, aber nicht für die Organisation des Lebens als iranischer Staatsbürger. Ob nun bei dem moralischen Sieg der Teil-Charakter des Sieges oder dessen Unmöglichkeit gemeint ist, in jedem Falle kennzeichnet er einen ambivalenten Zustand, der die Vorstellung der Gemeinde aufrechterhält und zugleich Loyalität zum Staat erlaubt.

2.5 Fazit: Der *moralische* Sieg

Die armenische Gemeinde in Iran hat eine lange Tradition. Der Stadtteil, der heute als armenisches Viertel in Isfahan bekannt ist, in dem schätzungsweise noch immer ca. 12 000 ethnische Armenier leben, wurde im Jahr 1605 als die armenische Stadt Neu Dschulfa gegründet. Die alten armenischen Bauten, Kirchen, Schulen, Läden, eine reiche Bibliothek mit Manuskriptsammlung und eine alte Druckerei, wie auch Vereine und Zentren bestehen und funktionieren bis heute. Es wird Armenisch gesprochen und geschrieben. Eine große Auswanderungswelle in Richtung der Vereinigten Staaten prägt jedoch das armenische Leben in Isfahan wie in den anderen Städten mit armenischer Bevölkerung in Iran.

Das Vardan-Fest wird im Festsaal des armenischen Sport- und Kulturvereins »Ararat« in Isfahan durchgeführt. Einige Grundelemente der Veranstaltung sind in Wien und Isfahan gleich: die Sprache der Veranstaltung, der geschlossene Raum, die Abbildungen von Vardan, Konzert-, Bühnenprogramm und Geselligkeit. Die Struktur der Veranstaltung in Isfahan ist jedoch deutlich komplexer. Sie dauert länger und Reden bilden einen wichtigen Teil des Abends. Die Bekleidung der Teilnehmer und die Dekoration der Bühne sind feierlich und aufwendig. Die Sprachkenntnisse sind besser und die Texte (Lieder und Gedichte) werden flüssiger und sicherer wiedergegeben. Während in Wien die Abgrenzung von der Außenwelt hauptsächlich durch die Sprache erfolgt ist, sind die symbolischen Praktiken hier vielschichtiger. Die Räume des Gemeindegrundstücks sind durch hohe Mauern abgetrennt und machen das Geschehen hinter den Mauern für Außenstehende unsichtbar. In dem derart geschützten Raum werden viele Vorschriften des iranischen Staats, vor allem was die Geschlechtertrennung angeht, umgangen.

Auf diese Weise werden für die Dauer der Veranstaltung das Regime und seine Einschränkungen im geschlossenen Raum durch die neue Ordnung neutralisiert und überwunden. Die Behauptung der freien Regeln innerhalb des eigenen Raums lassen den Status als Minderheit vergessen. Das Bewusstsein, in der nicht armenischen und nicht christlichen Umgebung die eigene Identität ausleben zu können, verleiht der Gemeinschaft

ein Gefühl der Sicherheit. Der gefeierte moralische Sieg bestätigt diese Sicherheit – eine Überzeugung, alles bewältigen zu können, als Armenier in der fremden Umgebung in jeder Situation bestehen zu können. Nach derselben Logik wird auch die Auswanderung nicht als bedrohend für die Identität wahrgenommen. Auch in den Gastländern bilden die Iran-Armenier armenische Gemeinschaften und führen ihr Gemeindeleben weiter. Auswanderung wird also mehr als Umsiedlung gesehen und nicht als das Ende der Gemeinschaft. Die destruktive, schwächende Wirkung der Auswanderung bleibt jedoch nicht ohne Reflexion. Sie wird auch während des Festes direkt problematisiert. Das Konzept der Sicherheit sieht aber keine Antworten auf solche verunsichernden Fragen vor.

3. Die Republik Armenien

3.1 Die Geschichte der Republik Armenien und der Vardan-Mythos im 20. Jahrhundert

3.1.1 Historische Skizze

Fünfeinhalb Jahrhunderte nach dem Zerfall des kilikischen Reichs und nach der Entvölkernung von acht Zehnteln des historischen armenischen Gebietes wurde am 28. Mai 1918 die Armenische Republik proklamiert (Zekiyen 1986: 63f.). Nach dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch des Russischen Reichs erklärte sich Ostarmenien 1918 zur unabhängigen Republik. Ab 1920 wurde diese der Sowjetunion angegliedert, zunächst als eine mit Sowjet-Russland durch einen Wirtschafts- und Militärvertrag verbundene Sowjetische Sozialistische Republik (SSR), dann als Teil der Föderativen Republik Transkaukasien, 1936 wurde sie zu einer der 15 Republiken der Sowjetunion. Die SSR Armenien war ähnlichen Widrigkeiten ausgesetzt wie die übrigen Republiken der Sowjetunion. Es gelang ihr aber nach und nach, eine Kultur und ein Erziehungssystem zu entwickeln, die die historische Tiefe der armenischen Vergangenheit bewahren konnten. An dieser Stelle sind Einrichtungen wie der Matenadaran mit seiner Handschriftensammlung, die Akademie der Wissenschaften mit ihren verschiedenen Forschungsinstitutionen, die Staatliche Universität von Eriwan, das Konservatorium, die Oper und das Schauspielhaus zu erwähnen (Mahé 1995b: 17).

1988 wurde zu einem entscheidenden Jahr für Armenien: Einerseits war es ein Jahr der Demonstrationen und Proteste, andererseits zerstörte ein Erdbeben das Leben in vielen Städten. Dies hatte enorme wirtschaftliche und demografische Konsequenzen. Als konstitutiv für die drei Jahre später folgende Staatsgründung erwies sich rückblickend der Konflikt um das ebenfalls armenisch besiedelte Berg-Karabach, ein in Aserbaidschan gelegenes autonomes Gebiet ohne Verbindung zum ›Mutterland‹. Mit dem Referendum vom 21. September 1991 erklärte die Armenische Republik nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ihre Unabhängigkeit. Lewon Ter-Petrosjan wurde zum ersten Präsidenten gewählt (Mahé 1995b: 18). Wirtschaftlich war Armenien schon durch das verheerende Erdbeben im Dezember 1988 mit 30 000 Toten erheblich zurückgeworfen worden, das Bruttonsozialprodukt ging um die Hälfte zurück. Mit Erlangung der Unabhängigkeit im Jahr 1991 halbierte es sich erneut, da Armenien seine traditionellen Handelsbeziehungen verlor (Pohl 2007: 45).

Armenien war der einzige GUS-Staat, in dem weder die Kommunistische Partei (KP) noch Partei-Funktionäre irgendeine Rolle spielten. Beherrschend waren der Krieg und die Auseinandersetzung um den Status von Berg-Karabach. Der Krieg endete mit einem Überraschungssieg der Karabach-Milizen, die zusätzlich zum ehemals autonomen Gebiet weitere Gebiete vergleichbarer Ausdehnung als ›Pufferzone‹ besetzten. Armenien gelang es, das gesamte Gebiet zwischen der Republikgrenze und Berg-Karabach zu kontrollieren. Im unabhängigen armenischen Staat griff die Korruption um sich: Eine kleine Oberschicht profitierte von der Entwicklung, während über die Hälfte der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze lebte. In der Folge setzte eine große Migrationsbewegung ein: Vor allem während des Krieges von 1991 bis 1994, aber auch in den zehn Jahren danach verließ ein Viertel, nach anderen Schätzungen bis zu ein Drittel der Bevölkerung den armenischen Staat. Eine besondere Dynamik entfalteten in Armenien die politischen Prozesse, die sich seither im Wechsel von staatlicher ›Teilabhängigkeit‹ und Einparteiensystem zu Unabhängigkeit und Mehrparteilichkeit ausdrückt. Alle politischen Organisationen sind in Armenien erlaubt, vertreten aber nicht politische Konzepte oder Richtungen nach europäischem Muster. Vielmehr scharen sie sich um bestimmte Persönlichkeiten, die wahlweise die eigene Ehrlichkeit der angeblichen Korruption der Gegenseite gegenüberstellen oder offen eine bessere Berücksichtigung der eigenen Klientel mit Posten und Vorteilen anbieten. Über die Hälfte der armenischen Bevölkerung quittiert dies mit Wahlboykott (Pohl 2007: 45). Seit Erlangung der Unabhängigkeit hatte Armenien bis heute drei Präsidenten. Am 16. Oktober 1991 wurde Lewon Ter-Petrosjan zum ersten Präsidenten der armenischen Republik gewählt. Bei den Wahlen am 22. September 1996 wurde er im Amt bestätigt. Robert Kotscharjan, zuvor Präsident der Republik Berg-Karabach, eines stabilisierten De-facto-Regimes, gewann 1998 die vorgezogenen Präsidentschaftswahlen. Seine Wiederwahl 2003 war von Unregelmäßigkeiten begleitet. Im Februar 2008 fanden erneut Präsidentschaftswahlen statt. Verfassungsgemäß konnte Amtsinhaber Kotscharjan dabei nicht mehr antreten. Mit knapp über 50 % der Stimmen wurde bereits im ersten Wahlgang der bisherige Premierminister Sersch Sargsjan in das Amt des Staatsoberhauptes gewählt. Sargsjan gilt als enger Vertrauter Robert Kotscharjans. Oppositionskandidat Lewon Ter-Petrosjan erkannte das Wahlergebnis nicht an und sprach von Fälschung. Auf die Wahl folgten mehrtägige Demonstrationen von Anhängern Ter-Petrosjans. Am 1. März 2008 wurde eine Demonstration mit Polizeigewalt aufgelöst. Ter-Petrosjan wurde unter Hausarrest gestellt, und Staatspräsident Kotscharjan verhängte den Ausnahmezustand.

Die wirtschaftliche Entwicklung Armeniens wird seit dem Berg-Karabach-Konflikt vor allem durch die Blockade seiner Grenzen nicht nur seitens Aserbaidschans, sondern auch seitens der Türkei stark behindert. Die armenische Diaspora hat auch im unabhängigen Armenien

einen großen Einfluss. Von geschätzten acht bis zehn Millionen Armeniern weltweit leben nur 2,5 bis 2,8 Millionen ständig in Armenien. Eine Vielzahl von Stiftungen und anderen Organisationen bemüht sich, die Verbindung zwischen Mutterland und Diaspora zu intensivieren. Private und offizielle Einnahmen aus der Diaspora machen geschätzt ein Drittel des armenischen Bruttosozialproduktes aus – mindestens die Hälfte aller Familien in Armenien lebt von den Überweisungen aus Russland, Europa und Nordamerika. Diese Diaspora übt auch starken Druck aus, gegenüber Aserbaidschan und der Türkei – beide werden häufig in einem Atemzug genannt – eine unnachgiebige Haltung zu bewahren. Dabei sind es nicht zuletzt die Erinnerung an den Völkermord und das Leugnen der »Täternation« Türkei, welche die weltweit zerstreute Nation zusammenhalten (Pohl 2007: 47).

3.1.2 Der Vardan-Mythos in der ersten armenischen Republik

Das Thema des Vardan-Krieges ist im 20. Jahrhundert mehrfach zum Gegenstand von Reflexionen geworden. Das 20. Jahrhundert hat die Strukturen, innerhalb derer die Armenier leben, sehr verändert. Dabei gingen die Entwicklungen in der Diaspora und in Armenien auseinander: Die diasporische Gemeinschaft setzt sich infolge der Zerstreuung und der Existenz von mehreren Zentren weltweit weniger systematisch ausgeprägt literarisch und historisch-wissenschaftlich mit dem Thema auseinander. Gleichzeitig sind im Rahmen der jeweiligen wissenschaftlichen Tradition des Aufnahmelandes viele wertvolle Abhandlungen zur Thematik entstanden, die sich in ihrer Vielfalt ergänzen und eine Alternative zu den in Armenien entstandenen Werken bilden (siehe hierzu I.1.3 Kapitel Forschungsstand). Die Diaspora wurde ihrerseits zur Hüterin der kirchlichen Tradition und vor allem des Vardan-Festes.

Anders verlief die Entwicklung in Armenien. Die erste Republik (1918–1920) widmete der Geschichte Vardans in zweifacher Weise Aufmerksamkeit auf der staatlichen Ebene. Zum einen fand am 1. Januar 1919 die staatlichen Festtage statt: der Vardan-Tag zusammen mit acht anderen traditionellen Festen, die ihren Ursprung in der Zeit vor der Staatlichkeit hatten, teilweise religiös geprägt waren und zum Teil aus anderen Bräuchen stammten und tradiert wurden. Diese Feiertagsordnung wurde dann durch jene Festtage ergänzt, die unmittelbar mit der ersten Republik, ihrer Entstehung und anderen politischen und staatlichen Ereignissen in Bezug standen. Im Hinblick auf die besondere Dringlichkeit der politischen und militärischen Angelegenheiten der neu gegründeten Republik lag den staatlichen Vertretern *Vardananz-Ton* (das Vardanen-Fest) und der Tag der Armee besonders am Herzen. So wurde 1920 in Eriwan eine Militärparade veranstaltet. Die Soldaten

marschierten durch die Hauptstraße der Stadt zu der großen, heute nicht mehr existenten Petrus Paulus Kirche, *Poghos Petros*, und stellten sich vor dem Gebäude auf. Eine Messe wurde gehalten. Die führenden Politiker, Staatsmänner und hochrangige Militärführer des Landes waren anwesend und traten mit feierlichen Reden auf (Mkrchian 1997: 163). Zum anderen schuf man in der ersten Republik am 2. Juni 1920 zwei Abzeichen: »Heiliger Vardan Anführer« und »Großer Teridades«, angefertigt nach den Skizzen des Künstlers Hakob Kojojan. Die Vardan-Medaille wurde in sechs Grade unterteilt, die ersten vier waren für die Soldaten und Offiziere vorgesehen, und die letzten beiden für höhere Posten des Militärs¹ (Grigoryan 2012: 533).

3.1.3 Der Vardan-Mythos in Sowjet-Armenien

Die Symbolhaftigkeit der Vardan-Figur hat sich in der Geschichte der armenischen Republik mehrfach gewandelt. Die sowjetische Geschichte erzählt vom säkularen Vardan und zeigt, wie eine ursprünglich religiös geprägte Figur ihren Platz in der sowjetisch-armenischen, säkularen Gesellschaft finden konnte. Um den religiösen Kontext des Vardan-Symbols in Armenien zu verstehen, ist es wichtig, an dieser Stelle zu erwähnen, dass die Armenische Kirche wie andere religiöse Institutionen von den Kommunisten in den 1920er und besonders 1930er Jahren massiv angegriffen wurde. Um das Jahr 1938 existierten nur schwache kirchliche Strukturen. 1941 wurde sie allerdings wieder stärker, was vor dem Hintergrund der Geschehnisse des Zweiten Weltkriegs zu sehen ist: Stalin beabsichtigte, breite Sektoren der Gesellschaft zu mobilisieren, um die Kriegsaktivitäten zu unterstützen. Die sowjetische Obrigkeit hatte realisiert, dass dabei die religiösen Institutionen eine entscheidende Rolle spielen konnten (Panossian 2006: 351). Daher wurde Vardan ebenfalls wieder zum Leben erweckt. Es war wieder erlaubt zu predigen und Mut und Opferbereitschaft im Namen Vardans zu beschwören. Man hielt zahlreiche Reden, in denen man Adolf Hitler mit dem persischen König Haskert gleichsetzte und von den Soldaten eine Kampfbereitschaft gegen den Feind nach Vardans Vorbild forderte.² Die Restriktionen gegenüber der Kirche wurden 1945 gelockert, und seitdem existierte die Armenische Kirche als Institution in den vom sowjetischen Staat vorgegebenen Grenzen (Panossian 2006: 351). Nach dem Krieg wurde der Vardan-Tag

1 Diese Medaille entsprach dem russischen »St.-Georgs-Kreuz«.

2 Hierzu siehe im Anhang des Sammelbandes *Die Bedeutung von Avarayr* die für die kämpfenden Soldaten von Hr. Muradian bearbeitete Variante der Geschichte Vardans, die nach dem Helden »Vardan Mamikonyan« benannt ist (Nazaryan 2003: 254ff.) sowie die kleine Erläuterung dazu (Nazaryan 2003: 254).

innerhalb der Kirche gefeiert, und hat seitdem den kirchlichen Kontext nicht mehr verlassen. Einige Veranstaltungen in den Priesterschulen, vor allem würdigende Reden und ein besonderes Essen für die Studenten dieser Schulen, bildeten die Feierform des Festes. Das Vardan-Fest und der Vardan-Tag als Feiertag waren aber nie ein Teil des öffentlichen Lebens. Die religiöse Dimension wurde öffentlich nicht erwähnt.³

Da Vardan jetzt jedoch gedanklich nicht mehr ausschließlich an die Kirche gebunden war, eröffneten sich neue Räume für das Symbol. Eine besondere Rolle für die Entstehung des neuen Konzepts von Vardan spielten wissenschaftliche Studien und die Geschichtsschreibung in Sowjet-Armenien. Eine große Anzahl von wissenschaftlichen Institutionen – wie bereits oben erwähnt – wurde gegründet und gewann starken Einfluss auf die Gesellschaft: Die Armenische Akademie der Wissenschaften entstand 1943. Bald begann sie mit der Herausgabe einiger bedeutender wissenschaftlicher Zeitschriften. Diese einflussreichen Periodika brachten alle Bereiche der Armenischen Studien zusammen, sie systematisierten die Untersuchungen über Kultur, altes Recht und Philosophie, Architektur, Sprache und Geschichte.⁴ Zwischen 1967 und 1984 gab das Institut für Geschichte der nationalen Akademie der Wissenschaften Armeniens eine achtbändige Ausgabe der Geschichte des armenischen Volkes heraus. Viel früher, bereits im Jahr 1919, war die Staatliche Universität Eriwan gegründet worden, mit Armenisch als Unterrichtssprache. Auch diese Institution war natürlich eine der zentralen Herausgeberinnen von akademischen Texten in armenischer Sprache.

Die Studien im Bereich der Geschichte und Philologie diskutierten unter anderem die Ereignisse des 5. Jahrhunderts und den von Vardan Mamikonyan angeführten Kampf. Die Schriften von Yeghische und Parpezi – die ersten schriftlichen Quellen, die über Vardan und diesen »großen Krieg« erzählen – wurden neu aufgelegt, in das moderne Armenisch übersetzt und kommentiert. Historiker wie auch Literatur- und Sprachwissenschaftler studierten den Text und seine Interpretationen. Zahlreiche Aufsätze wurden in den Jahren zwischen 1950 und 1980 publiziert. Viele von diesen Publikationen waren wissenschaftlich von geringer Bedeutung, aber in einer sehr enthusiastischen Stimmung und in einem pathetischen Stil geschrieben. In mancher Hinsicht fungierten sie als Ersatz für die religiösen Texte zum Thema und übernahmen – soweit möglich – die Funktion der Kirche.

3 Hierbei richte ich mich unter anderem nach dem Interview mit Priester Ter Hakob in der Diözese Ararat am 14. August 2008.

4 Das beste Beispiel wäre die historisch-philologische Zeitschrift *Patma-bana-sirakan handes*. Sie wurde in Eriwan 1958 gegründet und wurde richtungweisend für Historiker, Sprachwissenschaftler, Literaturwissenschaftler und Sozialwissenschaftler im Allgemeinen (Panossian 2006: 328).

Viele Elemente des Mythos wurden bei der wissenschaftlichen Diskussion in Sowjet-Armenien berücksichtigt: die Sprache der Texte, der literarische Wert, historische Referenzen, nicht aber die traditionellen religiös-kirchlichen Aspekte. Die wissenschaftliche Beschäftigung verhalf Vardan als Symbol zu einer stabilen Position in der Gesellschaft, und bis heute wird in intellektuellen Kreisen über ihn diskutiert.

Andere Medien, die Vardan zu einem Thema im intellektuellen Milieu sowie im öffentlichen Leben im Allgemeinen machten, waren Kunst und Literatur in Sowjet-Armenien. In den Jahren 1943 bis 1946 schrieb der berühmte armenische Schriftsteller Derenik Demirtschjan seinen bekanntesten Roman *Vardanank*, der den Ereignissen des 5. Jahrhunderts und der Schlacht am Avarayr gewidmet ist. Diese literarische Interpretation war in Sowjet-Armenien sehr populär und übertraf in ihrer Beliebtheit sogar die historischen Quellen über Vardan. Einige bekannte Gemälde sind ebenfalls in der Sowjet-Zeit entstanden, die das Thema der Avarayr-Schlacht behandeln und Vardan oder eine Episode der kämpferischen Auseinandersetzung darstellen; sie stammen von Edouard Isabekjan, Grigor Chandschjan, Vahan Khorenjan. 1975 wurde ein Denkmal für Vardan Mamikonyan in Eriwan errichtet; er bekam damit einen festen Platz in der Hauptstadt von Sowjet-Armenien. In der sowjetisch-armenischen Republik wurde der Vardan-Mythos in einen neuen historischen und literarischen Kontext gestellt, der die vorherigen religiösen Elemente veränderte und transformierte. Auf diese Weise änderten sich auch die Rituale zu Vardans Ehren. So wurde der Tag des Heiligen vollständig aus dem öffentlichen Bewusstsein gelöscht. Das einzige mit Vardan assoziierte Datum war jenes der Schlacht vom 26. Mai. An die Stelle des religiösen Rituals traten intellektuelle Riten: Rezitationen des Texts, intellektuelle Diskussionen und verschiedene Auseinandersetzungen mit der Thematik und den Texten in der Schule und an der Universität. Einige zentrale Phrasen wie ›moralischer Sieg‹ und ›Der verstandene Tod ist Unsterblichkeit‹ wurden sehr populär, dabei jedoch aus ihrem ursprünglichen religiösen Zusammenhang gelöst und in eine säkulare Ideologie eingebunden. Die weltliche Dimension, Vardans Heldentum, war zentral. Bezeichnenderweise wurde sein vollständiger Name benutzt, wie dies im Fall jeder anderen Person, eines jeden Staatsbürgers, üblich war. Der Verzicht der Referenz auf den ›Heiligen Vardan‹ markiert hier deutlich den Verlust der religiösen Dimension der Figur. Vardan Mamikonyan wurde in der Sowjetunion von einem vormals religiösen Märtyrer zu einem säkularen Helden uminterpretiert.

Im Folgenden werden verschiedene Reflexionen des Vardan-Mythos nach 1991 dargestellt. Die Existenz der entsprechenden Tradition rückte in den ersten Jahren der wiedererlangten armenischen Unabhängigkeit verstärkt ins öffentliche Bewusstsein und wurde unter anderem anlässlich des 1500-jährigen Jubiläums der Schlacht am Avarayr im Jahre

2001 diskutiert. Die Wege der Entwicklung Vardans in der Zeit vor dem unabhängigen armenischen Staat und die sich daraus ergebende Beschäftigung in den ersten Jahren der Unabhängigkeit, die die Grundlage der heutigen symbolischen Konstruktion bilden, können in drei Bereiche eingeteilt werden. Die erste ist vorwiegend mit Zeugnissen der geschriebenen Sprache verbunden. Das sind die literarische Auseinandersetzung, deren Kritik und Aufarbeitung aus wissenschaftlicher Perspektive sowie die Beschäftigung mit den historiografischen Quellen als Gegenstand der historischen Forschung. Hierzu gehören auch die Abhandlungen der historischen Texte im Schulprogramm und anderen Ausbildungsbereichen.

An zweiter Stelle steht die bildende Kunst. Zu nennen sind die visuellen Denkmäler und Versuche, das Thema anderweitig künstlerisch zu verarbeiten. Hierzu zählen die bekannten Gemälde und das Denkmal Vardans in der Hauptstadt Armeniens.

Der dritte Bereich basiert schließlich auf der Beschäftigung mit dem Thema als militärische und kämpferische Tradition. Gerade letztere ist in den Auseinandersetzungen mit der Thematik im 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein sehr präsent.

3.1.4 Reflexionen zum Vardan-Mythos in Literatur, bildender Kunst und Zeitgeschichte

In allen drei hier vorgestellten Bereichen liegt eine Vielzahl von Arbeiten vor. An dieser Stelle kann es nur darum gehen, den Leser mit einer Auswahl prominenter und zentraler Werke bekannt zu machen, die in ihrer Aussagekraft aber gleichzeitig als typisch gelten können. Entsprechend bleibt es bei der Konzentration auf die drei einflussreichen Bereiche der Literatur, bildenden Kunst und Zeitgeschichte. Beispiele aus weiteren Bereichen existieren, ähneln aber in ihrer Reflexionsweise den besprochenen Arbeiten, so dass von einer eingehenderen Betrachtung abgesehen wird.⁵

Vardan in der Literatur: die säkulare Tradition

Die wechselhafte instabile Situation der Armenier im Osmanischen und Russischen Reich, die revolutionäre Begeisterung einerseits, die schwierigen Umstände und massive Auswanderung andererseits, erzwangen eine intellektuelle Beschäftigung mit der Vergangenheit im Hinblick auf

5 Auch in den anderen Bereichen der Kunst, wie der Musik, hat Vardan Spuren hinterlassen. Darauf werde ich hier nicht näher eingehen, weil bereits ein Aufsatz von Mher Navoyan zum Thema existiert (Navoyan 2003).

aktuelle Fragen. Die kritischen Stimmen und Zweifel an der Begeisterung für die Behandlung des Mythos werden als Zeichen der Umwertung und des Wandels gesehen. Diese Prozesse begannen noch vor der Sowjetisierung des Landes. Sie waren ein Merkmal der Jahrhundertwende: Der begeisterten nationalen Stimmung Ende des 18. und des 19. Jahrhunderts folgten kritische Einstellungen.⁶ Diese Stimmung war prägend für die ersten Jahre der armenischen Staatlichkeit, der frühen UdSSR wie auch der ersten Republik. Nikoghajos Adontz ist bekannt für seine Theorie, in der er die Geschehnisse des 5. Jahrhunderts genau entgegengesetzt bewertet. 1904 publiziert er seine Thesen, die später von seinen Nachfolgern mehrfach aufgegriffen werden sollten (Hovhannisan, P. 2003: 67).

Zu einem weiteren Auslöser der Umwertung werden die tragischen Ereignisse während des Ersten Weltkrieges, der Völkermord an den Armeniern. Eine radikale Umwertung und intensive Auseinandersetzung mit der Thematik liefert der große armenische Dichter und Schriftsteller des 20. Jahrhunderts Yeghische Tscharenz (Yeghiazaryan 1997). In seinem Buch *Das Land Nairi* (*Erkir Nairi*) interpretiert er sehr präzise und nicht traditionell die Vardan-Verehrung in ihrer Ambivalenz. In einer kurzen Schilderung der Vardan-Brücke, die der beeindruckendste alte Bau der Stadt Kars ist, schreibt er der Figur Eigenschaften zu, die Vardans mythischen Charakter wiedergeben: Die Brücke ist wundervoll und gleichzeitig nicht funktional. Jeder weiß, dass so etwas Wundervolles nur von Vardan gemacht werden konnte. Alles Große und Schöne wird Vardan zugeschrieben. Alle lieben diese Geschichte und halten sie für einen wichtigen Teil ihres Lebens. Dabei wissen sie nur, dass am Fastensonntag (*barekendani hingshabti*) darüber in der Kirche eine Predigt gehalten wird. Dasjenige aber, was gepredigt wird, ist so schwierig und komplex, dass es plötzlich den Menschen entschlüpft, wenn sie daran denken. Ansonsten ist die Brücke ein Ort der Vorurteile und Ängste. Unter der Brücke ist es leer, und nur Gespenster können dort leben, nicht einmal Wasser fließt an dieser Stelle (Charents 1926 (1977): 12ff.).

1933 erscheint Tscharenz' Poem »Gepanzerter ›General Vardan‹« (»*Zrahapat ›Vardan zoravar‹*«; (Charents 1933 (1984)), das dem begeisterten Patriotismus ebenfalls eine kritische Stimme entgegensezte. Darin spannt der Autor einen Bogen von der kindlichen Begeisterung für den auf der Schulbühne gespielten Vardan mit Papierhelm und Metallmunition bis hin zu dessen Hilflosigkeit und Bedürftigkeit angesichts der

6 Anton Matatia Garagashan (1818–1903), der Gründer der kritischen armenischen Historiografie, nahm noch vor Adontz eine kritische Haltung zu den Auseinandersetzungen zwischen Armeniern und Persern im 5. Jahrhundert ein (Hovhannisan, P. 2003: 66). Zu Garagashans Werken und Wirken sowie zur weiteren Literatur dazu siehe (Pashayan 2004).

7 *Nairi* ist eine alte Bezeichnung für Armenien.

schweren Auseinandersetzungen in der Realität. Misstrauen und Skepsis der traditionellen Geschichtsschilderung begegnet Tscharenz mit Suche und Hoffnung am Ende. Seine Behandlung der Vardan-Thematik ist in breiten Kreisen weniger bekannt und trotzdem bis heute aktuell geblieben.

Der Name jedoch, mit dem die Vorstellung der Vardan-Erzählung in der Republik Armenien am engsten verbunden ist, ist Derenik Demirtschjan. Sein großer Roman *Vardanank* (*Vardanen*) wurde zur Quelle der Inspiration für die sowjetisch-armenischen Soldaten und für die Bevölkerung Armeniens überhaupt während des Zweiten Weltkriegs. Später diente der Roman als Vor- und Grundlage für künstlerische Darstellungen zum Thema. Vor dem großen Roman, der die klassische, an Vardan orientierte, Lösung der historischen Auseinandersetzung wiedergab, hatte der Autor bereits eine andere, kleinere dramatische Arbeit über Vardans Antagonisten geschrieben, in der er Vasak Sjunik als Patrioten darstellt und ihm vor allem Leidensfähigkeit zuschreibt. In diesem Theaterstück mit dem Titel *Vasak* erscheinen Vardan und Vasak wiederum als literarische Gegenspieler, allerdings sind sie nicht Held und Verräter, sondern zwei Patrioten, zwei Kämpfer für die Heimat, die unterschiedliche Strategien und Visionen der Befreiung verfolgen. In *Vasak* erdichtet der Autor Eigenschaften eines politischen Akteurs, eines denkenden Menschen, der diplomatisch sein kann und durch Verzicht auf Manches das Wichtigste verteidigen möchte. Vardan hingegen ist sehr direkt und geradlinig. In seinen beiden Werken zum Thema lässt Demirtschjan das Volk Vardan folgen. Der entscheidende Unterschied liegt in der jeweiligen Bewertung von Vasaks Rolle. Erst in seinem späteren Roman wird die traditionelle Rollenverteilung aufgenommen und dadurch das Thema in seiner traditionellen Darstellungsweise aktualisiert (Muradyan 2003; Yeghiazaryan 2003: 106). In seinem Roman lässt Demirtschjan seinen Protagonisten Vardan gründlich reflektieren, was Kosten und Gewinn eines großen Opfers sein können. Es fällt Vardan nicht leicht, das ganze Volk mit in eine blutige Schlacht ziehen zu lassen. Eines ist ihm klar: Wenn er das Leben von anderen in Gefahr bringt, muss er als erstes sein eigenes Leben und dasjenige seiner Angehörigen opfern. Als er zu der Entscheidung kommt, seine Kampftaktik auf die maximale Verletzung und das Aufreißen des Feindes auszurichten, erlässt er ein Gebot an alle Kämpfenden: Sie sollen dem Feind keine Ruhe lassen, auch wenn die Auseinandersetzung an der Avarayr-Ebene beendet ist, sollen sie in die Wälder und Berge ziehen und ihren Kampf von dort aus fortsetzen (Demirchyan 1946 (1968): 524). Gedanken und Worte, die Demirtschjan seinem Protagonisten Vardan in den Mund legt, stellen nicht nur einen Appell an die Opferbereitschaft dar, sondern sind auch ein Plädoyer für Verantwortung und Moralität: Das Opfer wird unvermeidlich und muss erbracht werden, aber es steht in einem größeren

moralischen Zusammenhang. Diese Interpretation des Selbstopfers ist bezogen auf Leben und Tod des einzelnen Menschen sehr hart. Begründet wird sie mit einer Vielzahl gemeinschaftlicher Werte.

Demirtschjan liefert mit seinem Roman eine säkulare Interpretation der Geschichte. Er webt die Erzählung um Vardan, seine Familie, seine Tugenden und Ideale. Viele andere Geschichten und Romanfiguren werden in die Erzählung mit einbezogen. Der Kampf und die Kämpfenden bekommen verschiedene Gesichter, das ganze Volk hat ein Ziel. Kulminationspunkt und Ende des Romans bildet die Darstellung der Avarayr-Schlacht, in der all die verschiedenen Handlungsebenen zusammenfinden. Auf diese Weise markiert die säkulare Auslegung der Tradition einen neuen Beginn der Beschäftigung mit der Thematik.

Zum Wendepunkt der radikalen und nachhaltigen Rehabilitierung Vardans, zumindest in der Diskussion in Armenien, wird der Zweite Weltkrieg. Vor dem Hintergrund des Kampfgeschehens wurden, wie bereits dargestellt, die früheren Verbote der Beschäftigung mit nationalen und religiösen Themen aufgehoben. Die ›nützlichen‹ nationalen Helden und Heiligen durften wieder Teil der öffentlichen Diskussion werden. Die Kirche konnte ihre Arbeit fortsetzen, und gleichzeitig erreichte die säkulare Interpretation der nationalen Mythen durch die Kunst und die Integration in andere gesellschaftliche Bereiche, allen voran in den der Bildung, eine neue Stufe der Entwicklung. Diese Situation sollte sich bis zur Erlangung der Unabhängigkeit Armeniens im Jahre 1991 nicht grundsätzlich verändern.⁸

Vardan in der bildenden Kunst: die kollektive Tradition

Nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden in Sowjet-Armenien einige bedeutende bildliche Darstellungen Vardans und des Krieges, die auf große Anerkennung stießen. Diese Beschäftigung mit der visuellen Erscheinung Vardans kennzeichnet die Situation in Armenien nach 1945, wobei die säkulare literarische Interpretation den entscheidenden Anstoß gab.

8 Das Leben in der Diaspora wurde von den Ereignissen im Zweiten Weltkrieg hingegen wenig beeinflusst. Die Entwicklungen im Staat und in den Diaspora-Zentren gingen deutlich auseinander. Letztere unterschieden sich auch untereinander: Nach dem Genozid und der endgültigen Niederlassung an neuen Orten erlangten manche Zentren, wie z.B. Beirut, stärkere Bedeutung. Die Situation der Armenier verbesserte sich, und die intellektuelle Diskussion erlangte eine neue Intensität. Zu Vardan entstanden Publikationen in verschiedenen Zentren, meistens mit der gleichen Interpretationsrichtung. Verurteilende, kritische Stimmen waren erst in den 1950er Jahren zu vernehmen. Hrand K. Armen (Armen 1969) ist einer der Autoren, der die bestehende Rollenverteilung in Frage stellte (Yeghiazaryan 2002: 270).

Generell hielt sich die armenische Malerei in den frühen Sowjet-Zeiten eher an die Darstellung der alltäglichen Zusammenhänge der eigenen Gegenwart und distanzierte sich von geschichtlichen Themen. Vor diesem Hintergrund lassen sich drei verschiedene Richtungen der malerischen Darstellung ausmachen, die in Sowjet-Armenien während des Krieges und in der Nachkriegszeit entstanden sind (Stepanyan 2003).

Als erstes sind die Bilder Edouard Isabekians (1914–2007) zu nennen. Das Thema der Avarayr-Schlacht hatte den Künstler schon in seinen studentischen Jahren vor dem Krieg beschäftigt. Einen entscheidenden Anstoß zur schöpferischen Auseinandersetzung gab ihm jedoch der Roman Demirtschjans während der Kriegsjahre, den er mit seinen Zeichnungen illustrieren durfte. Für die erste Ausgabe wurden fünf Zeichnungen angefertigt. In der zweiten Auflage erfuhren zwölf Seiten eine malerische Gestaltung. Zwei zentrale Themen konnte Isabekjan in diesem Kontext ausarbeiten: »Antwort an Haskert« und »Die Schlacht am Avarayr« stellen die Schlüsselszenen dar. Die Beschäftigung des Künstlers mit diesem Motiv entfaltete sich in folgenden Jahren weiter: Nach der Arbeit an den Illustrationen zum Buch widmete sich Isabekjan dem großen eigenständigen Gemälde »Antwort an Haskert« (1960). Das großflächige Bild demonstriert die Einheit des Volkes und seine Beteiligung an der Geschichte, die nach seinem Willen und durch seine Teilnahme geschieht: Die Abfassung des wichtigsten Dokuments zur Zeit des Vardan-Krieges – des Briefes an den persischen König – ist der Darstellung Isabekjans zufolge keineswegs allein die Sache der Gelehrten gewesen. Vielmehr sind alle Schichten der Gesellschaft miteinbezogen. Meinungsunterschiede scheinen keine Rolle zu spielen, und alle – von den lauten und redegewandten Charakteren bis zu den bescheidenen und ruhigen Persönlichkeiten – sind durch den einmaligen, leuchtenden, schicksalhaften ›Moment der Wahrheit‹ verbunden und in Andacht versunken.

Die insgesamt 14 Bilder zum Roman bieten verschiedene Zugänge zur Situation aus dem 5. Jahrhundert, und es sind diese Bilder, die das Aufeinandertreffen der zwei gegnerischen Mächte darstellen, den allmächtigen starken Herrscher auf der einen Seite und den willensstarken Untergebenen auf der anderen. Trotz Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit sieht man den Willen zur Freiheit und die Wut der Armenier. Jede gezeichnete Episode hat einen Bezug zur historischen Herausforderung oder Probe, zum äußeren Druck durch die Perser und zum Widerstand der Armenier. Durch die entsprechende Auswahl von Farbe und Licht sowie eine romantisierende Maltechnik wirken sie auf den Betrachter emotional und mitreißend (Stepanyan 2003: 156).

Wie oben erwähnt, geht Isabekjans Beschäftigung mit dem Vardan-Krieg noch in die Vorkriegszeit zurück. 1939 nahm er sich der Darstellung des Ereignisses übungshalber an. Zu jenem Zeitpunkt standen die Szenen der Schlacht als Komposition, Bewegungen, Dynamiken,

Elefanten und Kampfszenen im Zentrum seiner Aufmerksamkeit. 1942 bekam er dann den Auftrag des Katholikos, ein Bild zur Avarayr-Schlacht zu malen. Dieses Gemälde befindet sich zurzeit in der Diözese Ararat in Armenien (Isabekyan 2003).

In Verbindung mit Demirtschjans berühmtem Roman *Vardanank* setzte sich Isabekjan erneut mit den Ereignissen des 5. Jahrhunderts auseinander. Diesmal begeisterte ihn die Idee des selbstbewussten Widerstandes, die ein so kleines Volk einem großen und mächtigen Herrscher entgegenseztes: Der persische König Haskert, dem die Hälfte der Welt gehörte, diktiert seinen königlichen Wunsch. Ein kleines Volk, das seine Eigenständigkeit bzw. Staatlichkeit verloren hat, wagt es, ihm Widerstand zu leisten, tapfer zu sein und zu gewinnen. Diese Fähigkeit, sich in einer vermeintlich hoffnungslosen Situation zu motivieren und zu organisieren, bildet die zentrale Idee Isabekjans, die er später in das Bild »Antwort an Haskert« goss. In dieser Idee ist für Isabekjan die besondere Eigenheit der Armenier enthalten: etwas für den Fremden nicht Begreifbares, ein für andere Völker untypisches Verhalten. Dabei wird die entsprechende Denkweise als eine kontinuierliche gesehen und festgehalten. Der Künstler hebt überdies den Aspekt des kollektiven Sieges, der kollektiven Tapferkeit, der kollektiven Handlung hervor. Der Protagonist des Romans von Demirtschjan ist dem Autor zufolge das Volk selbst, was auch der Künstler Isabekjan, dem die Illustrationen des Buches anvertraut wurden, hervorhebt: Wenn es nötig wird, den Geist des Volkes zu verteidigen, dann erwächst eine große gemeinsame Kraft. Alle Schichten kommen zusammen und erbringen eine gemeinsame Leistung. Ein solches Denken und Handeln ist nicht nur für eine bestimmte Periode typisch; es geschieht unabhängig von den epochalen Gegebenheiten (Isabekyan 2003: 161).

Während der Arbeit an den Begleitbildern zum Roman freundete sich der Zeichner und Maler Edouard Isabekjan mit dem Schriftsteller Derenik Demirtschjan an, und dank seiner Erklärungen konnte er die geschilderten Situationen besser verstehen und darstellen. Der Künstler Isabekjan hat einerseits mit dem Autor als Interpreten der Geschichte zusammengearbeitet und konnte sich bei seiner Arbeit andererseits wie ein Kämpfer auf dem Schlachtfeld fühlen. In seinem Werk wiederholen sich Botschaft und Potenzial der Abgrenzung von den anderen auf der einen Seite, der Zuordnung zur eigenen Gruppe, die Avarayr und Vardan in ihrer mythischen Form besitzen, auf der anderen. Jeder, der das Bild anschaut, so der Maler, soll sich wie einer der kämpfenden Armenier fühlen. Gleichzeitig betont der Künstler, dass sein Werk einem Fremden keinesfalls verständlich oder zugänglich sein könne. Das Glück und das Unglück der Einweihung in den Kreis des Verstehens dieses besonderen Zusammenhangs sind den Armeniern vorbehalten (Isabekyan 2003).

Konstruktion und Entstehung des Vardan-Mythos im 20. Jahrhundert werden im Nachvollzug des künstlerischen Schaffens sichtbar. Vielfältige Verbindungen und Einflüsse lassen sich in der geschilderten Auseinandersetzung mit dem Stoff durch den Katholikos, den Schriftsteller und den Künstler beobachten. Dabei hat die religiöse Thematik keinen direkten Platz in dieser Interpretation. Die Suche nach den wesentlichen Elementen in der Geschichte sowie die Einschätzung und Feststellung der für das Kollektiv typischen Eigenschaften, die über alle Brüche und Krisen hinweg wahrgenommen werden, die Verbindung von weit zurückliegender Vergangenheit und eigener Gegenwart, der Mangel an Strukturen, die alle Armenier vereinen, all dies hat die mythische Kraft Vardans zusammengeführt, neutralisiert und ersetzt.

Grigor Chandschjan (1926–2000) hat eines der berühmtesten Bilder zum Vardan-Krieg geschaffen. Die Arbeiten an dem Bild dauerten fünf Jahre und wurden 1981 abgeschlossen. Vorstudien wurden erst auf Karton angefertigt und anschließend in einen Gobelín übertragen. Später entstand auch ein Fresko auf Basis des Motivs. In der Darstellung Chandschjans sieht man kämpfende Krieger in theatralisch-heroischen Posen, die ein breites Panorama bilden. Ihre Gesichter sind gut zu erkennen. Sie sind gewissermaßen portraitiert: Als Teilnehmer der historischen Avarayr-Schlacht werden die herausragenden Persönlichkeiten der Vergangenheit und der Gegenwart abgebildet. Die Zuschauer verbrachten – so ist dokumentiert – viel Zeit vor dem Bild auf der Suche nach bekannten Gesichtern. Die zentrale Botschaft lautet: »Der Vardan-Krieg ist nicht abgeschlossen, der Krieg geht auch heute weiter und wir sind verpflichtet daran teilzunehmen, so wie dies unsere Vorfahren und die Erben Vardans gemacht haben.« (Stepanyan 2003: 157)

In seiner eigenen Reflexion⁹ zum Werk hebt Chandschjan den berühmten Spruch Yeghisches hervor: »Der verstandene Tod ist Unsterblichkeit«. Diesen Satz sieht er als Basis seiner Interpretation der Avarayr-Schlacht an und hat ihn in dieser Form auch in die Komposition integriert: Der Ausspruch findet sich am oberen Rand des Bildes, über den Kämpfenden, als eine Art Motto. Indem der Künstler die wichtigsten Persönlichkeiten der armenischen Geschichte und Kultur zu Kämpfern auf der Avarayr-Ebene ernannte, betonte er ihren Beitrag zum Weiterleben Armeniens und ihren Kampf für die armenische Existenz. Die Idee des Martyriums wird auf dieser Weise mit einer Erfüllung der bürgerlichen Plichten gleichgestellt. Es werden einerseits die religiösen Elemente durch

9 Die Reflexionen habe ich der TV-Sendung *Ajspes khosec* (»So sprach«) entnommen, die 2010 auf Ararat-TV ausgestrahlt wurde. In der Sendung wurden Materialien des Kulturministeriums der Republik Armenien verwendet (online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=XGQjkPZfMLs>, Zugriff: 24.11.2017).

weltliche ersetzt, andererseits wird, trotz des Mottos zum willentlich eingegangenen Tod, das willentlich gelebte Leben thematisiert.

»Dieses Bild«, schreibt Marina Stepanyan, »ist ein Appell zu Verantwortung und Aktivität und Zusammenhalt. Denn dies ist immer aktuell. So sind die Figuren auf dem Bild dargestellt« (Stepanyan 2003: 157). Die Gestik Vardans, Ghevonds und anderer ist betont auffordernd. Die Figuren werden in einem entscheidenden Moment der Geschichte festgehalten. Wir sehen sie in einem Augenblick, in dem eine Mobilisierung der sowohl körperlichen als auch geistigen Kräfte gefragt ist. Das Thema der Heldentat, des Kampfes und des dramatischen Konflikts, zentrale Topoi der klassischen Malerei, setzt der Künstler mit beliebten Darstellungsmitteln um: einer strengen und klaren Struktur der Komposition, der Körper und Gegenstände. Chandschjan, der als intellektueller Künstler gilt, findet einen Weg, das Augenblickliche mit dem Ewigen zu verbinden. Die analytische Basis seiner Methode legt er dabei selbst offen, indem er eine rationale Herangehensweise wählt: Er macht die zeitliche Distanz dadurch fühl- und überbrückbar, dass er den Helden der Vergangenheit die Gesichter seiner eigenen herausragenden Zeitgenossen gibt: so schafft er eine Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart. Diese rationale Lösung ehrt den kollektiven Willen des Volkes, das im Laufe der 15 Jahrhunderte ununterbrochen für seine Existenz kämpfen musste (Stepanyan 2003: 158).

Vahan Chorenjan arbeitete fast 18 Jahre lang an seinem Werk »*Vardanank*« (Vardanen). Er begann Ende der 1980er Jahre und stellte es erst zur Jahrhundertwende fertig. Das Bild entstand unter besonderen Umständen, am Ende der Sowjet-Zeit und zu Beginn der staatlichen Unabhängigkeit Armeniens. Die Kriegsjahre waren nun weitgehend überwunden, auch die Nachkriegszeit rückte in die Ferne. Nun standen andere Konflikte und neue Auseinandersetzungen auf der Tagesordnung. Der Maler stellte sich die Aufgabe, auf einem sieben Meter langen Bild die Schlacht in ihren einzelnen Elementen und Handlungen darzustellen. Dazu gehören die Natur in der Zeit des Gefechts, der Monat Mai und die Mohnblumen, Sonne und Wolken, beides typisch für den Frühling, und vielerlei Kampfszenen. Der Künstler selbst meint: Auf dem Bild führen die Soldaten und sonstigen Kämpfenden eine leidenschaftliche Auseinandersetzung, um sich selbst und das Ihrige (*hajrenin*) zu verteidigen. Chorenjan wollte eine feierliche Darstellung vermeiden und den Krieg stattdessen als einen Akt der täglichen Leistung, als alltägliches Leiden zeigen, das ein ganzes Volk auf sich nimmt. Auch der Anführer Vardan ist nicht feierlich dargestellt, er kämpft wie seine Soldaten, von denen er umgeben ist, um sich zu opfern und um sich zu retten. Die Angst um das eigene Leben ist den Kämpfern beider Armenien gleichermaßen anzusehen. Allen emotionalen Feinheiten wollte der Künstler gerecht werden, das Ganze in ein Bild einarbeiten, wobei die

zentrale Idee, der Sinn der Avarayr-Schlacht heißen sollte: Man geht in den Tod, um das Land, den Glauben, die Nation und ihre Zukunft zu retten (Khorenyan 2003: 164).

Eine Skulptur des Helden Vardan fertigte der bekannte Künstler Jerwand Kotschar (1899–1979), der bereits durch seine Skulptur der epischen Figur David von Sasun¹⁰ zu Ruhm gelangt war. Die Vardan-Statue wurde 1975 in Eriwan errichtet. Sie ist 15 Meter hoch, betont minimalistisch gestaltet, nicht martialisch, leicht, sogar fein gearbeitet. Vardan ist eine explodierende Gestalt, die die historischen Barrieren überwinden soll: Der Reiter hat keine Stütze, er »fliegt«, die Zügel sind ihm aus der Hand gefallen, er hat sich in den Steigbügeln aufgerichtet, seine Arme sind weit geöffnet, in einer Hand trägt er das Schwert. Die Silhouette wurde bewusst in betont scharfen horizontalen und vertikalen Linien angelegt (Stepanyan 2003: 159).

Der Künstler Jerwand Kotschar hat über die zentrale Idee seines Werkes Folgendes gesagt:¹¹ Vardan hat sich im 5. Jahrhundert, den Tod vor den Augen, gegen die Idee gewehrt, dass eine Nation die andere unterdrücken und bezwingen will. Kotschars Vardan reitet daher mit seinem Pferd in den Kampf, aber er verteidigt sich nicht. Er braucht keinen Schutzschild. Er führt seinen Krieg nicht mit der Macht des Schwertes, sondern mit der Macht des Geistes. Durch sein Martyrium möchte Vardan die falsche Überzeugung bekämpfen und zerstören, dass man mit Waffengewalt für die Freiheit der Seele eines Volkes kämpfen könne.

Vardan steht moralisch höher als seine Gegner, und seine Haltung ist die eines stolzen Siegers. Er ist offen und frei, denn er hat keine Angst vor dem Tod. Sein Pferd wiederholt seine Bewegungen. Die gesamte Statue muss in der Luft sein, sich im Sprung befinden. Daher wird das Pferd mit dem Reiter auf eine Staubsäule gesetzt. Die entsprechende Positionierung ist eines der Charakteristika, die diese Statue in ihren statischen Eigenschaften auszeichnen. Auch die Sprungrichtung des Reiters hat der Künstler vorgegeben: Vardans Sprung ist mit seiner ganzen Kraft nach unten gerichtet, in die Armee des Gegners. Die Verteidigung kommt aus den armenischen Bergen.

- 10 David von Sasun ist eine der zentralen Figuren des armenischen Nationalepos *Sasna tsrer* (»Draufgänger aus Sasun«). Die zugrunde liegende Märchenlegende stammt aus dem 9. Jahrhundert und wurde im 19. Jahrhundert niedergeschrieben. In Eriwan wurde 1959 vor dem Bahnhofsgebäude ein großes David-Denkmal errichtet. Diese Skulptur von Jerwand Kotschar wurde sehr populär und gehört zu den bekanntesten Wahrzeichen der Stadt. Wie Vardan sitzt auch David auf einem Pferd.
- 11 Diese und folgende Ausführungen basieren auf den Notizen des Autors über sein Werk, in die ich im Jerwand Kotschar Museum Einblick nehmen durfte bei meinen Recherchen zur Entstehung und der Geschichte des Denkmals am 10. April 2012.

In seinen Notizen stellt Jerwand Kotschar noch eine interessante Überlegung zur Kleidung und zum Äußerem des Helden an: Er habe sich die Frage gestellt, wie der Anführer Vardan gekleidet sein solle, und von seinen Geschichtskenntnissen ausgehend würde er ihn als Angehörigen der armenischen oder persischen Armee des 5. Jahrhunderts darstellen wollen. Entschieden habe er sich jedoch für ein römisches Aussehen, was historisch gesehen natürlich falsch sei. Als Erklärung für seine Entscheidung führt er das berühmte, beliebte und weit verbreitete Bild Vardans aus dem 19. Jahrhundert an. Er schildert die Entstehungsgeschichte dieses Porträts, das vermutlich aus den 1860er Jahren stammt und von Stepan Nersisjan geschaffen wurde. Kotschar betrachtet die Darstellung zwar als eine Verfälschung der historischen Gegebenheiten, schließt sich jedoch der populären Tradition an, weil er glaubt, das Volk würde das römische Aussehen akzeptieren und lieben. Dies zu korrigieren, hält er für einen größeren Fehler als die geschichtliche Ungenauigkeit.

Vardan in der Zeitgeschichte: die militärisch-kämpferische Tradition

Die Geschichte Vardans und das Thema des Kampfes werden zeitgeschichtlich in mehrfacher Hinsicht in einen Zusammenhang gebracht. Zentral sind zunächst die Auseinandersetzung mit Vardan als Kriegsführer, seine strategische Haltung im Krieg, die taktischen Entscheidungen, Ressourcenverwaltung und Logistik der militärischen Unternehmung. An dieser Stelle bekommen die mythischen Inhalte eine andere Ausrichtung: Es wird nicht nach moralischem Sieg und faktischer Niederlage gefragt, sondern nach den stärkeren Machtfaktoren. So wird Vardans Armee als eine Einheit in den Fokus genommen, die das ehemals starke Reich Armenien präsentierte: Wie hat Vardan gehandelt, was waren die Faktoren, die seinen Erfolg und Misserfolg bedingten? Das Ereignis der Niederlage erscheint nicht mehr als das Wichtigste in der Geschichte, sondern als eine eher nebensächliche Komponente. Über eine militärische Tradition zu sprechen, heißt, eine umfassende Struktur vorauszusetzen bzw. von einer staatlichen oder anderen Organisation auszugehen, innerhalb derer sich strategisches Handeln vollzieht. Moralische Elemente haben in dieser Perspektive kaum Platz. Ebenso wenig sind in diesem Zusammenhang innere Einstellungen einzelner Kämpfer, ihre Opferbereitschaft und Zugehörigkeit zum Kollektiv von Bedeutung.

Einschlägig für die Auseinandersetzung mit Vardan als Kämpfer ist ein Sammelband, der die Beiträge einer Eriwaner Tagung aus dem Jahre 2001 zusammenfasst. Anlass der Konferenz war das 1500-jährige Jubiläum der Schlacht auf der Avarayr-Ebene (Nazaryan 2003). Eine Sektion trägt den Titel *Avarayr als militärische Tradition* und versammelt mehrere Aufsätze, die das Thema unter diesem Gesichtspunkt betrachten.

Nicht alle Autoren behandeln die Frage der Strategie. Nichtdestotrotz zeigt allein bereits die Tatsache, dass einer der drei großen Teile des Sammelbandes den genannten Titel trägt, die Bedeutung des militärischen Aspekts für die aktuelle Wahrnehmung des historischen Geschehens an – vor allem innerhalb des armenischen Staates. Am Anfang dieser Sektion stehen zwei Aufsätze, die sich dem militärisch-strategischen Programm und den Einzelheiten von Strategie und Taktik im Avarayr widmen. So arbeitet Sergej Harutjunyan in seinem Aufsatz »Allgemeines militärisch-strategisches Programm des armenischen Krieges 449–450« die militärische Strategie Vardans anhand der Kriegshandlungen heraus, die jener in den zwei Jahren vor der Schlacht unternahm (Harutjyan 2003).

Noch radikaler verfährt der Autor des zweiten Aufsatzes zu militärisch-strategischen Fragen des Kriegsgeschehens im 5. Jahrhundert. In einer detaillierten Auseinandersetzung mit den damals existierenden Darstellungen des Avarayr-Krieges entwickelt Hajk Hakobyan seine These, dass bisweilen ein falsches und unstimmiges Bild dieser Schlacht, vor allem der militärischen Handlungen, vermittelt worden sei. Seine Auffassung basiert auf der Annahme, dass die armenische Armee des 5. Jahrhunderts sehr gut organisiert und ausgebildet gewesen sei, was man bisher nicht genügend beachtet habe (Hakobyan 2003).

Aus Hakobyan's Aufsatz ist ferner ersichtlich, dass viele Historiker die Diskussion des militärischen Aspekts untersuchen oder zumindest ansprechen. Unter anderem widmet sich der Autor den Darstellungen und Zeichnungen in Lehrbüchern und Enzyklopädien und zeigt, wie diese sich in vielen Fällen widersprechen (Hakobyan 2003: 195). Derartige Ungereimtheiten existierten, obgleich – oder gerade weil – die Geschichten der Schlacht nach wie vor anerkannt, akzeptiert und populär sei. Vor diesem Hintergrund erschienen etwaige Lücken und Widersprüche in Darstellungen kaum relevant.¹² Was zählte und die Rezeption des Stoffes bestimmte, sei das Konzept des ›moralischen Sieges‹.

Darüber hinaus existieren zwei weitere Themenkomplexe, die in Verbindung mit der Kriegsthematik der Vardan-Geschichte verhandelt werden. Sehr verbreitet und etabliert ist die Betrachtung des Vardan-Krieges als Anfang eines ständig wiederholenden Musters der armenischen Unabhängigkeitsbewegungen im Laufe der Jahrhunderte. Im Unterschied zur bereits dargestellten Auseinandersetzung mit dem Kampfgeschehen,

¹² Der Text wurde auch in der Vergangenheit aus strategisch-militärischer Sicht untersucht, und die Fehler des Anführers, die zur Niederlage führten, wurden studiert. Ashot Voskanian weist in seinem Aufsatz auf eine Abhandlung von 1947, die die Voraussetzungen der Niederlage aus militärisch-strategischer Sicht zeigt. Dies nimmt Voskanian allerdings als Grundlage für die Behauptung, dass es bei der Schlacht um keinen militärischen Sieg ging (siehe Fußnote 22 in (Voskanian 2006: 31)).

die vom Standpunkt einer Großmacht und ihrer Strategien aus erfolgt, werden die Unabhängigkeitsbewegungen in einem staatslosen Kontext verortet, und es wird von einer kleineren Einheit in einer dominanten Mehrheitsgesellschaft ausgegangen. Man spricht von einem gewissen Grad der Organisation, aber nicht von einer umfassenden Struktur. Zentrale Bedeutung kommt der Idee und dem Akt des Widerstands zu, mit denen dem äußeren Druck begegnet wird. So werden zahlreiche andere Widerstandskämpfe in eine Reihe mit der Avarayr-Schlacht gestellt.

In einer Vielzahl militärischer Auseinandersetzungen identifiziert man ähnliche Muster und zeigt direkte und indirekte Verknüpfungen auf.

In seinem Aufsatz aus dem oben genannten Sammelband »Avarayr und die armenischen Unabhängigkeitsbewegungen« stellt Vladimir Barkhudaryan (Barkhudaryan 2003) diese Bewegungen dar. Den Vardan-Krieg ordnet er in eine Reihe von Unabhängigkeitskämpfen aus verschiedenen Epochen ein. Bereits während der arabischen Herrschaft des 8. und 9. Jahrhunderts hatte es zahlreiche Volksaufstände gegen die jeweiligen Herrscher gegeben. Diese endeten jeweils erwartungsgemäß mit Niederlagen der Armenier. Mit geringen Kräften zur Waffe zu greifen, den übermächtigen Herrscher zu bekämpfen und für die Freiheit zu sterben, war – in dieser Interpretationslinie – eine Fortsetzung des von Vardan und seiner Gefolgschaft eingeschlagenen Weges. Derartig wagemutige Aktionen weckten – so stellt es Barchudaryan dar – Hoffnung in der Bevölkerung, stärkten den Glauben und den Geist. Auf ähnliche Weise reiht David Bek die in den 1720er Jahren gegen die Türken geführten Kämpfe in diese Tradition ein, insbesondere die 1727 in Halizor und Meghri ausgetragenen Gefechte. 1826 leistete die Bevölkerung der in den Bergen gelegenen Stadt Zeitun der türkischen Armee monatelang bewaffneten Widerstand und erzielte am Ende einen glänzenden Sieg. An der Selbstverteidigung waren alle Schichten der Bevölkerung beteiligt. Durch Beharrlichkeit und Tapferkeit konnten sie – Barchudaryan zufolge – gewinnen und große Aufmerksamkeit und Bewunderung in armenischen ebenso wie in nicht-armenischen Kreisen auf sich ziehen. Anfang des 20. Jahrhunderts fügt sich die Schlacht von Sardarapat in die militärische Tradition ein. Hier fand im Mai 1918, nur wenige Kilometer entfernt von der armenischen Hauptstadt Eriwan, eine entscheidende Schlacht gegen die türkische Armee statt. Geführt wurde sie von General Movses Silikian. In seiner Ansprache bezog dieser sich direkt auf Vardan, und zwar vor allem als er sein Wort an die Armenierinnen richtet: Sie sollten dem Beispiel der mutigen, feinen Frauen des 5. Jahrhunderts folgen, die ihre Männer im Krieg des »unsterblichen Vardans« zu großen Taten ermutigt hätten (Nazaryan 2003: 253).¹³ Im Mai 1918

¹³ Der vollständige Text von Silikins Ansprache aus dem Jahr 1918 ist im Anhang des genannten Sammelbandes zu finden, (Nazaryan 2003: 253).

gelang es Silikian mit seiner Armee, das armenische Territorium und den Zugang zur Hauptstadt erfolgreich zu verteidigen. Die Erklärung der ersten unabhängigen Republik Armeniens ereignete sich im selben Monat, am 28. Mai 1918. Später wurde die entscheidende Schlacht von Sardarapat gemeinsam mit derjenigen von Avarayr in eine Reihe der wichtigen Mai-Kriege gestellt. Dabei lassen sich nicht alle Elemente der Maigeschehnisse späterer Jahrhunderte und vor allem des Jahres 1918 mit der historischen Schlacht am Avarayr vergleichen. Die notwendigerweise selektive Lesart des Vardan-Krieges hebt auf die Momente der Verteidigung sowie den Mut und die Überzeugung der Kämpfenden ab. Hier wird der Krieg am Avarayr zum Vorbild für Selbstverteidigung und Kampf für eine Unabhängigkeit, die freilich auch die Bereitschaft zum Opfer einschließt. Vladimir Barkhudaryan fügt am Ende noch die Auseinandersetzung um Berg-Karabach in den 1990er Jahren zur Reihe der Unabhängigkeitskämpfe hinzu und wertet diese als Ausdruck desselben Geistes der Freiheit (Barkhudaryan 2003: 187). Was alle genannten Bewegungen vereint, ist ihre nicht-staatliche Organisation. Sie sind an sich sehr verschieden, etwa in ihren Zielsetzungen und Erfolgen. In manchen Fällen geht es darum, die Stimmung hochzuhalten, in anderen, eine Stadt vor fremder Belagerung zu schützen; und schließlich darum das Territorium zu verteidigen.

Letztlich bringt die Vardan-Metaphorik die durch das Kollektiv an das Individuum gestellten Anforderungen zum Ausdruck. Dies wird besonders deutlich, wenn man die Behandlung des Themas in Bezug auf Soldaten und Zivilbevölkerung in Kriegssituationen betrachtet: Mut, Tapferkeit und vor allem Opferbereitschaft haben zentrale Bedeutung. Dabei wird im unmittelbaren Kontext des Krieges von einem absoluten Opfer gesprochen. Hier, wie sonst in keinem anderen Kontext, kommt die Komponente des *bewusst in Kauf genommenen Todes* zum Vorschein. Die religiöse Interpretation des Martyriums geht in eine säkulare oder semireligiöse Idee des Patriotismus über, verwandelt sich in eine Vorstellung des Opfers für die Heimat. Diese Interpretation hat sich in der Diaspora und der Sowjet-Republik Armenien teils in ähnlicher, teils in unterschiedlicher Weise weiterentwickelt. Während des Zweiten Weltkrieges wurde das Verbot nationaler Helden und Heiliger aufgehoben, weil man sie brauchte, gewissermaßen zu Hilfe rief, um die Bevölkerung für den Krieg zu begeistern. Überliefert ist eine kurze Version der Vardan-Geschichte, die 1943 verfasst und an die Front gesendet wurde. Diese achtseitige Broschüre über Vardan war die erste in einer Reihe von Berichten über die Helden-taten tapferer Armenier zum Zwecke der Ermunterung der Soldaten. Die armenische Zweigstelle der Sowjetischen Wissenschaftsakademie gab diese Hefte heraus. Die 1943 erschienene Broschüre hieß »Vardan Mamikonyan«. Auf dem Cover werden der Name und Nachname des

Helden durch einen feierlichen Kranz eingerahmt. Sein Bezug zur Kirche spielt keine Rolle.¹⁴

Der Text beginnt mit Yeghisches Worten »Der verstandene Tod ist Unsterblichkeit«. Die Ereignisse des 5. Jahrhunderts werden in allgemein verständlicher Sprache wiedergegeben. Die Schilderung beginnt mit der Teilung Armeniens und dem Verlust der Unabhängigkeit im Jahre 432. Religiöse Fragen werden nur oberflächlich berührt, aber nicht vertieft. Kirchen gelten nur als allgemein armenische Symbole, während die Existenz des geistlichen Anführers Ghevond verschwiegen wird. Eine auffallende Betonung erfährt hingegen der Gegensatz zwischen Vardan und Vasak, der in der Interpretation des Jahres 1943 die gesamte Geschichte durchzieht. In allen kriegerischen Szenen wird ihm Aufmerksamkeit geschenkt. Vardan gilt als ein tapferer, kluger, weitsichtiger und vor allem dem eigenen Volk und der Heimat vollkommen ergebener Anführer. Der Text feiert seine mehrfachen Siege bis zur schwierigen Situation auf der Avarayr-Ebene; die entscheidende Schlacht wird ebenfalls in all ihren Einzelheiten dargestellt. Dabei werden die Kämpfer von dem Appell »Wir sollen sterben, aber die Heimat soll leben« geleitet. Die Schilderung der historischen Begebenheiten endet nicht mit dem Tod des tapferen Helden. Der Kampf wird weitergeführt und anschließend mit der Einstellung der Kriegsmaßnahmen seitens der Perser erfolgreich beendet. Der historischen Skizze folgen Abschnitte, die der Anerkennung für die tapferen gefallenen Soldaten gewidmet sind. Als Akte der Dankbarkeit und Wertschätzung werden die literarischen Denkmäler, die zu Ehren Vardans geschaffen wurden, eingeführt, die frühen historiografischen Werke ebenso wie das künstlerische Schaffen des 18. und 19. Jahrhunderts, aber auch solche aus älterer Zeit. Zwei von diesen Gedichten sind in der Vardan-Broschüre abgedruckt. Sie vermitteln einerseits eine Wertschätzung des Geschehenen und transportieren andererseits eine motivierende und zukunftsgewandte Haltung. Der Kampf Vardans wird als Weg eines wahren Helden dargestellt, ein heldenhafter Tod als ein Weg in die Unsterblichkeit gepriesen. So heißt es am Ende, »dass Vardan, das Symbol für Patriotismus und Opferbereitschaft, in den Tagen des großen Vaterländischen Krieges als Vorbild für den endgültigen Sieg über den Faschismus erscheint«.

Das zentrale Narrativ ist sehr interessant: Vardan hat gekämpft, gewonnen, verloren und wurde verraten. Er musste aus Liebe zur Heimat sterben, aber er bleibt unvergessen. Seine Bereitschaft zum Martyrium wird gepriesen und von der Hoffnung auf Belohnung begleitet. Ihm wird Unsterblichkeit versprochen. Der Tod wird zu einem vielleicht unvermeidlichen, möglicherweise aber notwendigen Element auf dem Weg

14 Der Text von 1943 und die entsprechende Abbildung finden sich in (Nazaryan 2003: 254ff.).

zum Sieg. Mit der Beschreibung der Belohnung wird die Härte des Todes und des Opfers gewissermaßen abgemildert. Die Unsterblichkeit wird vor Augen geführt, ein Leben nach dem Tod in Form der Anerkennung späterer Generationen versprochen.

An vielen Schlüsselstellen des Textes von 1943 wird die aktuelle Situation wiedergegeben und die Vardan-Erzählung wird ihr entsprechend angepasst. So heißt es zum Beispiel, die Völker hätten sich in brüderlicher Union zusammengeschlossen, um gegen Haskert zu kämpfen. Auch die Umstellung des Kalenders in der Zeit nach der Oktoberrevolution findet ihren Ausdruck in der zeitlichen Darstellung des großen Krieges: In der Ansprache an die Soldaten der Roten Armee wird der 2. Juni als Datum angegeben (Nazaryan 2003: 258). Diese Datierung wirkte allerdings nicht traditionsbildend. Es blieb beim Gedenken der Geschehnisse im Monat Mai. In diese Ordnung fügte sich dann auch der Tag des Sieges im Vaterländischen Krieg, den man im Mai beging.

Oben wurde bereits erwähnt, dass im Zweiten Weltkrieg der Roman *Vardanank* eine große Wirkung auf Soldaten und Zivilbevölkerung übte. Auch in der Diaspora trat das hier vorgeprägte Opfer-Held-Muster in Erscheinung: mit Blick auf die Attentäter der 1970er und 1980er Jahre. In seinem Aufsatz »Traditionelle Identität und politischer Radikalismus in der armenischen Diaspora« zeigt Khachig Tölölyan, wie sich die radikalen armenischen Organisationen in jenen Jahren in ihren Programmen auf Vardan beriefen und das Opfer-Held Muster adaptierten. Tölölyan betrachtet die Geschichte Vardans als projektives Erzählmuster: »Die Identität der Terroristen besteht darin, als Märtyrer zu sterben, weil sie sich in ihrem Handeln auf projektive Erzählmuster beziehen und diese mit neuer Lebenskraft füllen. Ihr Opfer erinnert die Masse des armenischen Volkes an jene traditionelle Auffassung, der zufolge die Identität der Kirche und der Nation in einem ähnlichen Opfer gründet« (Tölölyan 1993: 218). Die in der Diaspora verübten bewaffneten Überfälle und terroristischen Akte basieren auf den Symbolen des Kämpfers Vardan sowie des Märtyrers Vardan, der seinen Tod bewusst in Kauf nahm. Die Verbindung mit der Kirche wird hier aufrechterhalten und der religiöse Kontext nicht geleugnet.¹⁵

Das jüngste Beispiel einer Aktualisierung der militärischen Maitradition lässt sich im Berg-Karabach-Konflikt der 1990er Jahre ausmachen: Hier ging es vor allem um einen Kampf um ein konkretes Territorium,

¹⁵ »Die armenischen terroristischen Bewegungen ihrerseits haben sich die kirchliche Sprache des Märtyrertums angeeignet und sie zu einem wesentlichen Bestandteil des erzählerischen Apparats gemacht, mit dessen Hilfe die geopferten Leben der Terroristen sanktioniert und ihr Andenken kultiviert werden. Sie haben sowohl die Sprache der Kirche als auch den Stil der hagiographischen Märtyrererzählungen übernommen und sie ihren Zwecken angepasst, um so projektive Erzählungen und regulative Biographien zu

der sich um die bekannten Topoi von Kampf, Martyrium und Sieg herum darstellen ließ. Am Ende stand auch hier ein Triumph im Mai, der mit der Unabhängigkeit der Teilrepublik und ihrer Armee einherging. Der Kampf um die umstrittenen Gebiete konnte darüber hinaus die Diaspora mit der Republik Armenien in vielerlei Hinsicht vereinen.

Auch in den Jahren 2007 und 2008 wurden kleine Broschüren für die Armee mit Texten zu Vardan herausgegeben. 2007, zum 15. Jubiläum der armenischen Armee, wurde die Rede Vardans am Vortag der großen Schlacht vollständig und mit einer feierlichen Einführung an die armenische Armee abgedruckt. Die Broschüre aus dem Jahr 2008 besteht aus mehreren Texten, die die Armee ermutigt haben dürfen. Vardan ist der erste in der Reihe, auf drei Seiten wird seine Wirkung und Bedeutung zusammengefasst. In beiden Broschüren ist auch ein Portrait Vardans abgebildet.¹⁶ Damit wird der Bezug der Figur zu Kampftradition und zur Armee gepflegt, aber auch die schriftlichen Quellen zur Vardan-Geschichte werden so erneut in Umlauf gebracht.

Besonders in Armenien ist als eine Besonderheit des 20. Jahrhunderts die universelle Beschäftigung und ›Suche nach Vardan‹ in allen Kunstbereichen und überhaupt in allen Lebensbereichen zu nennen. Man geht dabei von einer allgemein anerkannten Zentralität aus, die außer Frage steht und absolut ist. Des Weiteren wird ein Umgang mit der Thematik gepflegt, die die aktuelle Sichtweise auf alle historischen Etappen und Perspektiven überträgt. Die Protagonisten und Kontextinformationen werden als gegeben wahrgenommen und aus wissenschaftlicher, künstlerischer und institutioneller Perspektive entwickelt und ergänzt. Alle Aufsätze zu diesem Thema, die Spuren Vardans in der armenischen Kultur suchen, beginnen mit der Annahme, dass der gesamte Bereich – Literatur, Kunst, Architektur etc. – maßgeblich durch dieses Narrativ beeinflusst sei. Den empirischen Beleg bleibt man in der Regel allerdings schuldig. Diese wiederholte Betonung der Bedeutung des Narratives verweist auf die Präsenz der Geschichte und die Macht von Ritual und Mythos, aber auch auf die unzureichende Flexibilität und die Ambivalenz der Interpretation. Einige Wurzeln dieses Zugangs sind in der Form des sowjetischen Nationalismus (nach 1965) zu suchen, der alle kulturellen Bereiche umfasste und eine Art religiösen Halt bot (Panossian 2006: 333). Gleichzeitig liegt hier auch ein Phänomen der gesellschaftlichen Transformation und der Suche nach neuen umfassenden symbolischen Formen vor.

verfassen, in denen ihre eigenen Mitstreiter als wahre zeitgenössische Märtyrer für die armenische Sache dargestellt werden.« (Tölölyan 1993: 215)

¹⁶ Die Titel dieser Broschüren lauten: »Das Wort Vardan Mamikonyans an die armenische Armee« (i.O. armenisch), *Hajk hastatutjun*, 2007; »Taron, die Lehre von Taron und die armenische Armee« (i.O. armenisch), hg. v. Var- dan Grchenc, *Gitutjun*, Eriwan 2008.

3.2 Empirische Falldarstellung

Die folgende Darstellung orientiert sich an den Leitfragen der Dateninterpretation und -analyse: Wie werden die Feierlichkeiten zu Ehren Vardans gestaltet? Welche symbolischen Konstellationen lassen sich beobachten? Wie geben diese den Mythos wieder? Die interpretierten Fotos¹⁷ dokumentieren die Feierlichkeiten vom 30. Januar 2008 in Eriwan. Wie auch in den anderen zwei Falldarstellungen werden zu Beginn die tragenden und organisierenden Institutionen sowie der Rahmen der Veranstaltung präsentiert und Informationen über die Vorbereitungen und die Konzeption des Festes gegeben. Dabei ziehe ich Material aus ethnografischen Beobachtungen und Dokumenten heran. Anschließend beschreibe und analysiere ich die Feierlichkeiten.

Diözese Ararat: Die Kirche und die Kirchengemeinde St. Sargis in Eriwan

Zahlreiche Presseberichte und verschiedene Verweise stellen die Araratian Diözese als die Organisatorin des Vardan-Festes dar. Die Diözese Ararat (Araratan Hayrapetakan t'em) ist die größte Diözese der Armenischen Apostolischen Kirche und eine der ältesten der Welt. Sie ist zuständig für die Stadt Eriwan und die Provinz Ararat in der Republik Armenien.¹⁸ Die Diözese trägt den Namen des Berges Ararat – ein wichtiges Symbol der armenischen Nation. Ihre Hauptgeschäftsstelle befindet sich in der Hauptstadt Eriwan. Der Bischofssitz ist die Kathedrale St. Sargis (*Surb Sargis*). An diesem Hauptsitz wird auch das Vardan-Fest verwaltet.

¹⁷ Die Bilderreihe enthält 96 Einzelbilder in chronologischer Ordnung. Sie wurden in mehreren Gruppensitzungen sequenzanalytisch interpretiert. Zwei Sitzungen fanden im Rahmen der Sozialwissenschaftlichen Werkstatt mit Mitarbeitern der Pädagogischen Hochschule in Bern statt. Eine weitere Gruppensitzung erfolgte im Rahmen des Forschungskolloquiums am Lehrstuhl von Prof. Dr. Tilman Allert an der Universität Frankfurt am Main. Die Teilnehmer besaßen jeweils (bis auf eine Ausnahme) nahezu kein Vorwissen über den Vardan-Mythos. Sie verfügten weder über Kenntnisse der armenischen Sprache noch des Landes. Nach einer kurzen Präsentation des Projekts und des Materials wurde Bild für Bild interpretiert. Als Vorinformation erfuhren die Teilnehmer von mir lediglich, dass es um einen Kirchenfeiertag ging, das Zelebrieren eines Mythos in Form einer Prozession. Die Bilder habe ich von einer Mitarbeiterin des Ethnografischen Institutes der Wissenschaftsakademie Armeniens erhalten. Sie wurden nicht von mir unter meiner Fragestellung aufgenommen, sondern von einem polnischen Doktoranden, dessen Forschungsthema mir nicht bekannt ist.

¹⁸ Hierzu siehe <http://www.qahana.am/am> (Zugriff: 23.02.2019).

Gebäude und Räumlichkeiten

Abgesehen von der Kirche ist die Kirchengemeinde durch angrenzende Gebäude um die Kirche herum vertreten. Ein separates Gebäude steht der Verwaltung und dem Pressezentrum der Gemeinde zur Verfügung. In diesem Haus finden diverse Veranstaltungen statt, Festlichkeiten, Sitzungen und Besprechungen. Sehr nahe an der Kirche, in einer Wohnung im Erdgeschoss, haben die Priester ihre Büros.

Verwaltung

Während die Strukturen anderen säkular geprägten Verwaltungen ähneln, unterscheidet sich die Diözese durch ihre eigene interne Sprache, welche sich religiöser Ausdrücke und Gesten bedient – etwa bei Begrüßungsformalitäten, Ansprachen und in den Hierarchien.¹⁹ Diese werden mit einer Wichtigkeit und Selbstverständlichkeit als eine definitiv einzuhaltende Form kommuniziert. Zwei Mitarbeiterinnen des Verwaltungsbüros haben mir einige sehr allgemeine Informationen über Umfang und Ablauf des Vardan-Festes gegeben. Ihre Bemerkungen waren weder spezifisch auf die Hauptfigur oder die Idee, sondern hauptsächlich auf die Form gerichtet. Sie betonten sowohl die starke Beteiligung der Jugend am Fest wie auch seine zentrale Bedeutung für die Gemeindearbeit. Den religiösen Bezug thematisierten sie weder auf Inhalte bezogen noch den Termin betreffend. Die Mitarbeiterin ging von einem festen Termin des Feiertages aus, obwohl der Vardan-Tag sich, wie bereits besprochen, nach Ostern richtet und jedes Jahr an einem anderen Datum gefeiert wird. Elemente des säkularen Zugangs zum Fest sind immer noch dominant. Auch nach Ende der Sowjetzeit scheinen sie in Armenien wichtiger zu sein als die kirchliche Ordnung – selbst in der Kirchengemeinde, zumindest in den Reihen der Verwaltung.

Geistliche

Die Geistlichen sind sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche durch ihre Kleidung klar erkennbar. Bei meiner ersten Begegnung mit einem der Priester dieser Gemeinde war aufgrund seines ausgefüllten Tagesablaufs nur ein kurzes Treffen möglich, ich wurde in sein Büro eingeladen. Er war sehr ausgelastet und brachte sofort zum Ausdruck, dass für mein Thema ein anderer Kollege zuständig sei. Von ihm selbst bekam ich

¹⁹ Man findet Anweisungen zu Begrüßungsformen auch auf der Internetseite <http://www.qahana.am/en/salutation> (Zugriff: 23.02.2019).

weder zum Fest noch zur Figur Vardans eine Stellungnahme. Auffällig war, dass dieses Thema offenbar in den Kompetenzbereich eines einzelnen Priesters fiel. Ich konnte nicht den Eindruck gewinnen, dass jeder, der im Dienst der Kirche steht, einen persönlichen Bezug zu der Veranstaltung und den Inhalten der Vardan-Erzählung hatte und die Gelegenheit suchte, darüber zu sprechen. Der genannte Priester berichtete mir hingegen ausführlich von der Idee, Konzeption und dem Ablauf des Festes. Er erläuterte im Gespräch sowohl die inhaltlichen als auch die formalen Aspekte der Feier. Ihm war die Angelegenheit anscheinend sehr wichtig.

Jugendorganisation

Die Jugendorganisation setzt Altersgrenzen für ihre Teilnehmer. Nur junge Leute im Alter zwischen 16 und 35 Jahren dürfen Mitglied werden. Der Verein organisiert zum Beispiel Pilgerreisen oder intellektuelle Wettbewerbe. Die Jugendarbeit wird in Form von Pressemitteilungen kommuniziert. Die Organisation engagiert sich bei festlichen Veranstaltungen. Oft findet ein offenes und geselliges Zusammensein statt, bei denen Gäste immer erwünscht sind. Hierbei wird eine hierarchische Struktur sichtbar und die Geschlechter-Verhältnisse entsprechen den traditionellen Rollenverteilungen. Die Frauen engagieren sich tatkräftig bei den Treffen und übernehmen Arbeiten wie die Dekoration des Tisches etc. Manche Frauen sind zwar auch im Bereich der Berichterstattung aktiv, doch wenn es um Wahlen und führende Positionen geht, sind grundsätzlich Männer zuständig. So wurde die Jugendorganisation auch von einem männlichen Mitglied geleitet. Alle Positionen und Ämter haben ihre besonderen Bezeichnungen. Es wird in einer Sprache kommuniziert, die sich von der alltäglichen unterscheidet und sich älterer Wörter bedient. Dieser Sprachgebrauch bezieht sich auf verschiedene Begriffe, aber auch auf Personen und Gegenstände. Die Kirche ist ein »Tempel«, der Sprecher der Organisation hat eine mittelalterliche Bezeichnung (*Atenapet*) etc. Der Alltag setzt sich dadurch deutlich von der sprachlichen Entwicklung der letzten 50 Jahre ab, wobei säkulare Entwicklungen der Sowjet-Ära (vor allem die zahlreichen Russismen) umgangen werden.

Weder bei den Mitarbeiterinnen des Pressebüros, bei den Priestern, den Sprechern der Jugendorganisation noch bei anderen Gemeindeangehörigen kam eine emotionale Bindung zum Vardan-Fest zum Ausdruck. Niemand nutzte die Möglichkeit eines Interviews oder kurzen Gesprächs, um eigene Überlegungen zum Thema, zur Heldenfigur oder zur Festlichkeit mitzuteilen. Die Berichte waren sehr routiniert und griffen weder die mythische Thematik auf noch ließen sie eine persönliche Bindung an die Symbolik erkennen. Über Vardan zu sprechen, schien vielmehr etwas Fremdes zu sein. Das Wissen zum Fest und darüber, was

gefeiert wird, konzentrierte sich auf einzelne Punkte: Hinweise auf Experten oder eine schriftliche Quelle. Ich bin jedes Mal an eine kompetente und für dieses Fest zuständige Person verwiesen worden. Alle anderen fanden keine Worte oder hatten einfach keine Zeit, mit mir über das Fest zu sprechen. Die anderen Gesprächspartner brachten oft rundweg zum Ausdruck, dass sie nicht viel darüber wüssten. Merkwürdig fand ich vor allem, dass sie über so wenige ›fachliche‹ und persönliche Eindrücke verfügten, um sie mir, einer Interessentin, mitzuteilen. Ich hätte ein kürzeres oder längeres Statement zu Vardan und seiner Tat erwartet, eine eigene Interpretation oder eine Meinung. Erhalten habe ich hingegen lediglich zwar begeisterte, aber sehr unspezifische Äußerungen, wie »ein großes Fest« oder »ein Fest der Jugend«. Gesprochen wurde nur über die Form des Ereignisses, nicht über seinen Inhalt. Da die anderen Gemeindemitarbeiter mich, wie gesagt, immer nur auf »Experten« verwiesen, ist davon auszugehen, dass das einschlägige Wissen nur zwischen den zuständigen Fachleuten zirkuliert und in notwendigen Situationen eingesetzt wird. Beim Sichten der Presseberichte las ich immer wieder Aussagen einer Pressebüromitarbeiterin, die zur Zeit meines Besuchs im Urlaub war. Darum konnte mir kaum jemand weiterhelfen. Für eine eingehende Beschäftigung mit dem Thema scheint es kein Bedürfnis oder auch keine Notwendigkeit zu geben. Dieser Umgang mit dem Helden Vardan weist weniger auf eine allgemein gefeierte Festlichkeit hin als eher auf eine vom Arbeitsalltag her bekannte Veranstaltung, die im Verantwortungsbereich einer bestimmten Person liegt. Das Wissen über das Vardan-Fest und allen inhaltlichen und sonstigen Einzelheiten sind Experten zugeordnet und liegen im Arbeitsbereich des darauf ›spezialisierten‹ Priesters und einer Pressesprecherin.

Neue Feste und die Vorbereitungsarbeiten der Diözese

Eine weitere Ebene, auf die das Vardan-Fest im Rahmen der Gemeindearbeiten gelangt, ist der Vergleich mit einer anderen von derselben Gemeinde organisierten neuen festlichen Prozession. »Wir feiern zwei große Feste: das Heilige Sargis-Fest und das Vardan-Fest«, so wurde mir gesagt. Das Fest des Heiligen Sargis wird Ende Januar gefeiert. Sargis ist der Heilige, der verliebte junge Menschen beschützt. Das Sargis-Fest gehört zu den Feierlichkeiten, die nicht in Vergessenheit gerieten. Auch wenn es von der Kirche nur in bescheidenem Rahmen gefeiert wurde, wurde die Tradition in den Familien weitergeführt. An diesem Tag wartete man nach einem kleinen Ritual mit Salzgebäck auf die Erscheinung der Braut oder des Bräutigams im Traum. Heute, im unabhängigen Armenien, wird eine Prozession zu Ehren des Heiligen organisiert. Beide Feste werden ähnlich gefeiert: Ein verkleideter Ritter führt die Prozession an

und beide Feste werden von der Gemeinde St. Sargis und der Jugendorganisation organisiert. Unterschiede bestehen einerseits in der Anlage der gefeierten Figuren: Die eine (Sargis) ist, wie gesagt, der Patron von jungen, insbesondere von verliebten jungen Menschen, die andere (Vardan) ist ein Held, dessen Bedeutung traditionell in der Bewahrung der Identität der Armenier, gerade auch in ihrer Existenz als Christen liegt. Die traditionell zugeschriebenen Bedeutungen richten sich an ein jeweils verschiedenes Publikum und sind auf unterschiedliche Sinnzusammenhänge ausgerichtet. Das St. Sargis-Fest ist hinsichtlich seiner Botschaft wohlbekannt und einfach, die angesprochenen Zusammenhänge erreichen die Jugend leicht und sprechen diese direkt an. Der Kontext des Vardan-Festes ist hingegen wesentlich komplizierter und weniger zugänglich. Beide Feste wurden ungefähr zur gleichen Zeit mit der gleichen Handschrift neu entworfen und von der Gemeinde mit ähnlichen Mitteln realisiert. Bei den Gesprächen wurde das Vardan-Fest in keiner Weise als spezifisch hervorgehoben und eher in eine Reihe gesetzt mit vom Maßstab und möglicherweise auch der Form und Aufwand her vergleichbaren (Groß-)Veranstaltungen.

Über die großen Veranstaltungen der Jugendorganisation wurde auf mehreren Postern im Eingangsbereich des Gemeindehauses informiert. Dazu zählten Bilder von etlichen Festlichkeiten wie von dem Vardan- und dem Sargis-Fest. Bei einem meiner Aufenthalte begegnete ich dem Sprecher der Organisation in diesem Raum und führte mit ihm ein kurzes Gespräch über die Organisation und ihre Tätigkeiten. Während er mir ihre Arbeit vorstellt, kam er spontan auf die Bilder zu sprechen, meinte aber nur: »Hier feiern wir das Vardan-Fest« bzw.: »Hier sind Bilder von Surb Sargis. Hier vernichten wir gründlich den Valentinstag (*Valentin lav jardum enq*)«. Dem zweiten Fest wird also eine bestimmte Bedeutung verliehen, es steht für den Kampf gegen den westlichen Einfluss oder allgemeiner gegen das Fremde. Das Vardan-Fest wird lediglich erwähnt. Dem Treffen folgten weitere Begegnungen mit Mitgliedern der Organisation und mit ihrem Sprecher, aber trotz allen Ankündigungen gelang es mir nicht, ausführlichere Informationen von ihm zu erhalten. Immer war etwas anderes wichtiger, aktueller, brennender. Beim besten Willen konnte er sich nicht auf das Vardan-Fest konzentrieren und meinte am Ende auch, dass andere Fragen gerade interessanter und aktueller seien als Vardan. Diese Aussage hat meine Beobachtung nur bestätigt.

Wenn man in diesem Zusammenhang den Ausdruck »Ordnung der Rituale« von Hans-Georg Soeffner anwenden wollte, könnte man von neu geschaffenen Ritualen sprechen, die jeweils ähnlich konzipiert werden, aber unterschiedlich beliebt sind sowie unterschiedliche Funktionen erfüllen. Das Vardan-Fest ist weder im Rahmen der organisierenden Gemeinde noch für die breite Öffentlichkeit ausschlaggebend. Die Deutungshoheit und Symbolverwaltung des Vardan-Mythos liegt nicht

in den Händen der Kirche, sondern immer noch in den Händen der Intellektuellen und Künstler, so wie es sich in der Sowjet-Zeit etabliert hat. Unter anderem deshalb konzipierte die Kirche eine neue Form der Feier.

Während bei vielen Gesprächen eine emotionale Distanz zum Fest erkennbar war,²⁰ nahm sich der ›spezialisierte‹ Priester eigens Zeit, um das Thema zu erläutern. Dabei brachte er eine deutliche emotionale Bindung sowie eine ideale Vision in Bezug auf den Helden zum Ausdruck. Aus dem Gespräch waren die aktive Teilnahme und das Engagement meines Gesprächspartners und seiner Kollegen bei der Organisation des Festes und der Ausarbeitung der Idee erkennbar. Offensichtig verwenden sie viel Zeit und Energie für die Veranstaltung des Vardan-Festes und sind von der exklusiven Wichtigkeit ihres Unternehmens ebenso überzeugt wie vom allgemein hohen Stellenwert des Helden für alle Armenier. Wir sprachen über die Symbolik der Vardan-Erzählung und die Prozession; der Gottesdienst als Teil des Festes wurde nicht angesprochen. Der Feier außerhalb der Kirche kam die ganze Aufmerksamkeit zu. Sie wurde begründet mit dem Ziel, das Thema der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dies bisherigen Beschäftigungen mit dem Thema werden nicht für ausreichend angesehen. In der sowjetisch-armenischen Republik entstandene Bilder des Helden Vardan (Vardan Mamikonyan) in der Literatur, Malerei und Geschichte spielen offenbar keine Rolle. Eine neue, bessere und »richtige« Version soll vermittelt werden, die die vernachlässigten Aspekte angemessen berücksichtigt. Dafür werden einerseits Elemente einbezogen, die dem Sowjet-Bürger unbekannt waren. Andererseits basiert die Feier jedoch auf bereits existierenden Mustern: etwa den bekannten Bildern Vardans, die für die Gestaltung des Flyers benutzt werden und auch seine Eigenschaften, die ihn als Helden auszeichnen.

Die Diözese Ararat erarbeitet die Konzeption der Veranstaltung und bringt dabei die Elemente der kirchlichen Tradition zur Geltung, indem sie etwa den Tag festlegt, an dem das Fest gefeiert wird. Der Tag ist nur im Verzeichnis der religiösen Feiertage enthalten, nicht im säkularen Kalender. Er fehlt aber nicht nur im offiziellen armenischen Kalender, sondern auch in der Alltagsplanung der Bürger des Staates.²¹ Ein anderes konzeptuelles Anliegen ist es, dass die Feier die Kirchenwände verlässt und ins Bewusstsein der Öffentlichkeit dringt: Dem Gottesdienst, der in erster Linie das Fest charakterisiert und schon immer gefeiert wurde, folgt noch eine Prozession durch die Stadt. Wo diese beginnt und wo sie

²⁰ Die Gespräche wurden im August, also einige Monate nach dem Fest geführt, das im Zeitraum zwischen Ende Januar und Mitte März stattfindet.

²¹ Der Kalender in Armenien ist wenig von den religiösen Festen beeinflusst, was noch mit der sowjetischen Tradition zu tun hat. Der Alltag wird nicht nach dem Kirchenkalender ausgerichtet, wobei man eine stetig wachsende Rolle der Kirche in dieser Hinsicht beobachten kann.

endet und in welcher ästhetischen und symbolischen Form sie durchgeführt wird, darüber entscheidet die Diözese. Ob und wie der Held präsentiert sein soll, welche Symbole zusätzlich mitgetragen werden sollen, liegt ebenso in der Entscheidung der Organisationsgruppe der Diözese wie die Frage, wer am Umzug teilnehmen soll. Der ganzen Veranstaltung eine religiöse Note zu verleihen, den Helden enger an die Kirche zu binden und die Wichtigkeit des kirchlichen Bezuges seiner Heldentat zu betonen, sind die Ziele der Organisatoren. Die Verbreitung der kirchlichen Feiertradition ist der andere Beweggrund. Denn dem durchschnittlichen Bürger des armenischen Staates ist die Existenz des Festes nicht bekannt. Letztlich wird auf die pädagogische Wirkung Wert gelegt, obgleich man sie bei der Koordination weniger berücksichtigt.

Sowohl im Gespräch als auch in den Zeitungsberichten wurden Mitorganisatoren des Vardan-Festes genannt, die die Diözese bei ihrer Arbeit unterstützten. In den Jahren 2006 und 2007 zählte dazu die Jugendfraktion der Republikanischen Partei Armeniens, 2008 beteiligte sich die Stadtverwaltung der Stadt Eriwan. In den Berichten über die Feierlichkeiten im Jahr 2009 werden beide Organisationen genannt. Die Republikanische Partei Armeniens, deren Jugendorganisation die Veranstaltung mitgestaltet hatte, war lange Jahre die regierende Partei des Landes: 1999 übernahm die Partei die Regierung und stellte den Premierminister (*varchapet*). Nach den Wahlen zur dritten Nationalversammlung in Armenien am 25. Mai 2003 stellte sie zunächst die stärkste Regierungsfaktion. Der Partei gehörten fast alle führenden Persönlichkeiten der folgenden Regierungen an. Der Vorsitzende der Partei Sersch Sargsjan war bis März 2008 Premierminister. Im März 2008 gewann er die Präsidentschaftswahlen und war bis 2018 armenischer Staatspräsident. Der in den Jahren 2008–2014 amtierende Premierminister Tigran Sargsjan war ebenfalls Mitglied der Republikanischen Partei Armeniens. Im Jahr 2008 nahmen erstmals auch Schulklassen am Vardan-Fest teil. Die Schüler bildeten zusammen mit den Studenten und anderen jungen Menschen eine große Gruppe in der Vardan-Prozession. Zusätzlich wurde in den Schulen der Stadt ein Wettbewerb »Bester Aufsatz zum Thema: ›Der heroische Krieg der Vardanen und das armenische Volk‹« durchgeführt. In den Fotografien des Festes aus dem Jahr 2008 sind sowohl der Bürgermeister von Eriwan als auch einige der führenden bzw. regierenden Politiker des Landes zu sehen, etwa der damalige Premierminister (der spätere Staatspräsident) Sersch Sargsjan und Tigran Sargsjan (der spätere Premierminister).

Die Teilnahme von Politikern und Vertretern des Militärs geben der Prozession eine größere Reichweite, als dies in einer rein kirchlichen Veranstaltung möglich gewesen wäre. Die Veranstaltung verlässt nicht nur in räumlicher Hinsicht die Kirchenwände, sie überwindet die Grenzen der religiösen Institution auch in ihrer symbolischen Funktion und

bekommt eine staatliche Bedeutung. In diesem Rahmen erwähnt der zuständige Priester lediglich dankbar die Anerkennung und Unterstützung der Kollegen. Einerseits kooperiert die Kirchenverwaltung mit staatlichen Organisationen und verleiht der eigenen Veranstaltung dadurch einen größeren Maßstab, da eine breitere Öffentlichkeit angesprochen wird. Politische Institutionen – Parteien, Staatsregierung – setzen das Fest zu ihrem Vorteil ein: einerseits, um ihm eine pädagogische Note zu verleihen (im Sinne der nationalen Erziehung) und die entsprechende moralische Botschaft durch die Teilnahme der Kirche zu untermauern, andererseits für eigene, politische Zwecke (als Wahlkampagne). Die beteiligten staatlichen Strukturen sind zwar mächtiger als die Diözese, spielen aber bei den Arbeiten nur eine unterstützende Rolle, die einen größeren Umfang und ein weiteres Ausmaß der Veranstaltung ermöglicht. Die Ideengeber des Konzepts genießen zumindest die Zustimmung der politischen Strukturen, die sie gern in Anspruch nehmen. Die verfolgten Ziele decken sich in manchen Punkten und gehen in anderen auseinander. Die Teilnahme, Einmischung und Unterstützung der Regierenden verleiht der Prozession neue Akzente und steuert in manchen Fällen ihre Wirkung.

Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Republik Armenien

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist in Armenien einerseits durch die Verarbeitung der sowjetischen Vergangenheit geprägt, andererseits durch die – historisch betrachtet – geringe Erfahrung unabhängiger Staatlichkeit und die Geschichte einer Kirche, die meistenteils außerhalb staatlicher Strukturen existierte. Vieles spiegelt sich in der gesetzlichen Grundlage, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Armenien regelt. Sowohl in der Verfassung als auch in einem speziellen Gesetz ist von der Beziehung zwischen beiden Institutionen die Rede. Staat und Kirche wollen zu einer früheren Aufgabenverteilung, wie man sie in den Jahren 1918–1920 realisiert sieht, zurückkehren und probieren verschiedene Konstellationen aus. Die einzelnen Punkte im Gesetz mögen widersprüchlich sein, spiegeln aber dennoch und gerade die sich noch immer in der Herausbildung befindende Beziehung zwischen staatlichen und kirchlichen Institutionen wider.

Die etwas weniger geachtete Position der Kirche in der UdSSR wurde durch Privilegien kompensiert, ihre historische Rolle wurde in der Verfassung des Landes festgehalten und gewürdigt (siehe Verfassung Republik Armenien, Absatz 1, Artikel 8.1).²² Im ersten Absatz wird postuliert,

²² Der vollständige Text der Verfassung der Republik Armenien (auf Armenisch, Russisch, Englisch, Französisch) ist einsehbar unter: <http://www.parliament.am/parliament.php?id=constitution> (Zugriff: 26.09.2017).

dass die Kirche vom Staat getrennt ist. Im nächsten Absatz wird jedoch die Heilige Armenische Apostolische Kirche seitens des Staates als Nationalkirche anerkannt und ihr exklusiver (historischer) Auftrag im spirituellen Leben des armenischen Volkes, in der Entwicklung der nationalen Kultur und im Aufrechterhalten der nationalen Identität ausdrücklich gewürdigt. Diese Formulierung verleiht der Kirche einen besonderen Status und bindet sie stark an den Staat und die von ihm verfolgten Ziele und Aufgaben. Dadurch ergibt sich ein gewisser Widerspruch zum ersten Absatz.

Das spezielle Gesetz über die religiösen Organisationen (sein vollständiger Name lautet: »Gesetz über Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen«) legt ebenfalls fest, dass die Armenische Kirche als Nationalkirche des armenischen Volkes anerkannt wird und unerlässlich am Aufbau des geistlichen Lebens und der Aufrechterhaltung der nationalen Identität der Armenier beteiligt ist.²³ Die Verhältnisse der religiösen Organisationen zum Staat werden in Details im 6. Absatz des Gesetzes ausgearbeitet. Der 17. Absatz kommt darauf zu sprechen, dass die Kirche der armenischen Republik vom Staat getrennt ist und dementsprechend der Staat dazu verpflichtet ist, sich nicht in die gesetzlich erlaubten Aktivitäten der Kirche und ihre innere Organisation einzumischen. Ferner verbietet das Gesetz, dass die Kirche an der Staatsverwaltung mitwirkt oder staatliche Funktionen übernimmt. Anschließend werden die exklusiven Rechte bzw. Privilegien der armenischen Kirche aufgezählt: die freie Verbreitung des Glaubens im ganzen Land; die Wiederherstellung der historischen Traditionen, der Strukturen, der Organisationen, der Diözesen und der Gemeinden; der Bau neuer Kirchen bzw. die Instandsetzung geschlossener Kirchen – sowohl auf Wunsch der Gläubigen hin als auch auf eigene Initiative; die geistliche Erziehung und kirchlich geregelte Ausbildung auch in den staatlichen Ausbildungsstätten; die praktische Unterstützung der moralischen Erziehung des armenischen Volkes; und schließlich die Ausübung wohltätiger Aktivitäten. Der Staat finanziert weder die Tätigkeiten der religiösen Organisationen noch die Verbreitung des Atheismus. Die im kirchlichen Dienst stehenden Personen dürfen am öffentlichen und politischen Leben des Staates teilnehmen wie jeder andere Staatsbürger (18. Absatz). Eine staatliche Kommission setzt sich mit einzelnen Fragen zwischen kirchlichen und staatlichen Organisationen auseinander (Absatz 23).

Der Kirche werden Privilegien und manchmal Monopolstellungen in Bereichen zugeschrieben, die sie weder selbst tragen kann noch grundsätzlich ausschließlich tragen darf. So werden Aktivitäten der

²³ Der vollständige Text des Gesetzes (auf Armenisch, Russisch und Englisch) ist einsehbar unter: <http://www.parliament.am/legislation.php?sel=show&ID=2041&lang=arm&cenc=utf8> (Zugriff: 26.09.2017).

Wohltätigkeit, der moralischen Erziehung oder der Bau neuer Kirchen von vielen Organisationen und Institutionen betrieben. Welchen Anteil die armenische Kirche an solchen Entscheidungsprozessen hat und welche Position sie darin einnimmt oder einnehmen sollte, ist weiterhin in der Diskussion. Das für Armenier im Laufe der Geschichte stets funktionierende Wechselspiel der ethnischen und religiösen Identifikation, auch in Begriffen der Nation, muss nun im Rahmen eines modernen demokratischen Nationalstaats ausgehandelt werden: Wie lassen sich die zwei Ideen eines unabhängigen Staates und einer religiösen Zugehörigkeit bzw. einer einflussreichen ›Nationalkirche‹ miteinander vereinen?

3.3 Die Prozession am Vardan-Fest in Armenien (2008)

Während in vielen Kirchen der Diaspora der Vardan-Tag kontinuierlich auch während der Sowjet-Ära gefeiert wurde, wurde im postsowjetischen Armenien eine neue Feierform entwickelt, zu der seit 2006 etwa auch eine Prozession, mit der armenischen Bezeichnung *Khachert* (eine Kreuzprozession oder Kreuzweg), durch die Innenstadt gehört. Während die Diaspora das Fest in geschlossenen Räumen feiert, findet es in Armenien unter dem freien Himmel statt. Allgemein gesprochen lässt sich eine Prozession als eine nach vorn gerichtete Bewegung mit einem praktischen Zweck definieren, die geordnet und feierlich ist, was ihr einen rituellen Ausdruck verleiht. Als eine Bewegung mehrerer Personen ist sie eine soziale Aktion, die an die Konventionen einer bestimmten Gruppe gebunden ist (Felbecker 1995: 34). Im Folgenden möchte ich die Vardan-Prozession in der armenischen Hauptstadt anhand der folgenden Elemente diskutieren: Konzeption und Verwaltung, Raum, Zeit und Ordnung in einer Prozession.

Der feierliche Zug legt die Strecke von der »Kirche der Heiligen Mutter Gottes« (*Surb Zoravor Astvacacin*)²⁴ bis zum Vardan-Denkmal zurück und beginnt unmittelbar nach dem Gottesdienst an der Kirche. Dort versammeln sich die teilnehmenden Schulgruppen. Es werden Flyer verteilt, auf denen die Organisatoren Informationen zum gefeierten Ereignis zusammengefasst haben. Der feierliche Zug ist wie folgt strukturiert: Als erstes sehen wir einen Mann, der als Ritter verkleidet ist. Unmittelbar nach ihm kommen zwei Diakone, die religiöse Symbole tragen

²⁴ In einer Kurzform nennt man diese Kirche auch *Zoravor* oder *Surb Zoravor*. Auf der offiziellen Webseite der Gemeinde (<http://www.araratiatem.am/churches.php?id=28&lang=E>) lautet die englische Bezeichnung »Holy Mother of God Zoravor Church«, denn das Wort *Zoravor* wird oft mit dem ähnlichen *Zoravar* (dt. »Anführer«) assoziiert bzw. sogar verwechselt. Daraus verbindet man die Kirche häufig mit dem Anführer Vardan.

(ein Kreuz und ein Mariensymbol), und zwei Fahnenträger, die die Nationalfahne schwingen. Sie bilden zwei Reihen mit je einem Diakon und einem Fahnenträger. Die Fahnenträger sind Soldaten und tragen ihre Kampfuniform. Eine große Soldatengruppe schließt sich an die Fahnenträger an. Außerdem spielt ein militärisches Blasorchester, dem die Organisatoren der Veranstaltung und die Jugendlichen folgen. Die Schulgruppen werden durch Transparente und Schilder vorgestellt, die einerseits den Namen oder die Nummer der Schule tragen, andererseits thematisch passende Sprüche. Auch junge Menschen, die nicht mehr zur Schule gehen, nehmen an der Veranstaltung teil. Ob es sich dabei um Studenten handelt, lässt sich nicht feststellen. Dagegen sind viele der teilnehmenden jungen Menschen als Angehörige politischer Einheit zu erkennen. Ihre Zugehörigkeit zu einer Partei wird durch einheitliche Bekleidung signalisiert, auf der Botschaften abgedruckt sind, die sowohl ihre Parteizugehörigkeit als auch Wahlaufrufe zeigen. Schließlich lässt sich auf Basis des Bildmaterials eine Gruppe identifizieren, die aus führenden Persönlichkeiten der Gesellschaft besteht, vorwiegend prominente Personen aus der Welt der Politik. Die Kirche ist durch einen Bischof und den für die Organisation des Festes zuständigen Priester repräsentiert. Die Prozession wird in diesem Fall auf diese Weise zu einer Veranstaltung, die zum größten Teil aus staatlichen Elementen besteht. Die massive Präsenz von Militär überwiegt diejenige der Kirche. Selbst die oben erwähnten Jugendlichen, die offen als Repräsentanten einer politischen Partei auftreten, werden an diesem ursprünglich kirchlichen Fest zugelassen oder sind vielleicht willkommen.

Dabei wirkt die kirchliche Symbolik überzeugender: Das Kreuz scheint schwer zu sein, die Diakone sind angemessen gekleidet, während die Nationalfahne nicht gerade würdevoll getragen wird. Anstatt diszipliniert und stramm zu marschieren, spazieren die Soldaten gelassen, ohne sonderlich auf die Einhaltung einer gewissen Marschordnung zu achten. Ebenso unmotiviert wirken die Schulgruppen und ihre Begleiter. Sie scheinen nicht zu wissen, was von ihnen erwartet wird, welche Haltung sie einnehmen und woran sie sich orientieren sollen. Die feierliche Prozession gleicht manchmal einem entspannten Sonntagsspaziergang ohne Ziel.

Konzeption

Konzeption und Absicht sind wichtige Elemente einer Prozession: Wer hatte die Idee, wer konzipiert das Szenario, wer hat Einfluss worauf? Wenn es um den Mythos geht: Welche Ideen werden wie präsentiert und in ein Ganzes eingebunden? Was ist besonders? Denn Prozessionen sind gewollte und geplante, meist sorgfältig inszenierte Ereignisse. Sie setzen

eine Idee, ein Skript sowie einen oder mehrere Ideengeber voraus. Sie sind Kommunikationsereignisse: Einerseits sind sie Kommunikationsmedien, indem sie Ideen vermitteln. Andererseits sind sie Ergebnisse mehrerer Verhandlungen und Aushandlungen (Gengnagel et al. 2008b: 7). Das Endprodukt ist zwar von den Intentionen der Ideengeber geprägt, gewinnt aber eine eigene Dynamik durch die Beteiligung anderer Gruppen und ihrer Reaktion auf das Konzept. Inwieweit das Skript treu ins Leben übertragen wird und die erwünschte Wirkung erzielt, bleibt grundsätzlich unvorhersehbar. Die Frage ist, welche Geschichte die Autoren des Skriptes erzählen möchten und welche dann tatsächlich bei der Durchführung erzählt wird. Hinzu kommen einerseits ideale Vorstellungen und reale Möglichkeiten der Organisatoren, der Einfluss, den verschiedene Ideengeber der Prozession aufeinander und auf die erzählte Geschichte haben und auf der anderen Seite, wie dies von den anderen beteiligten Gruppen aufgenommen und reflektiert wird. Weniger auf diskursive, sondern vor allem auf räumliche Weise wird in der Prozession ein Thema behandelt, und oft können die von den Organisatoren vorbereiteten Informationen nicht allen Beteiligten im gewünschten Sinne vermittelt werden (Gengnagel et al. 2008b: 9).

Im Folgenden möchte ich einerseits die Ideengeber und Verwalter der feierlichen Prozession in Eriwan diskutieren und andererseits weitere Aspekte und Elemente, die in dieser Prozession zusammenkamen und das Thema der Veranstaltung bestimmt haben. Wie in vielen anderen Fällen hat auch die Prozession am Vardan-Tag viele und unterschiedliche Väter. Die Idee mag von einem Einzelnen kommen, um aber das Kollektiv zu mobilisieren, bedarf es eines ganzen Apparates, insbesondere bei Ereignissen, die auf Wiederholung angelegt sind. Die Ideen stammen von den selteneren Einzelnen über Gruppengremien bis hin zu Ämtern. Der Traditionsvorwarter, die Diözese, initiierte die gedankliche Konzeption und arbeitete sie aus. Unterstützung boten staatliche Organisationen: Staat und Stadt springen gewissermaßen ein, wenn es um Fragen bestimmter Regelungen, um Verantwortung oder Kostenübernahme geht. Somit kümmert sich der Staat um die meisten materiellen Angelegenheiten, während die Konzeption bei anderen liegt. Die vom Priester ausgearbeitete Idee setzt allerdings nicht nur religiöse Akzente, sondern betont die Zusammengehörigkeit von Kirche und Staat. Die Idee wurde zwar von einem Priester entwickelt, sieht aber die Teilnahme der höchsten kirchlichen Führung nicht vor. Dass Angehörige der Staatsverwaltung teilnehmen, wird von der Kirchenverwaltung begrüßt. Die Kirche sieht darin eine Würdigung ihrer Idee, Wertschätzung der Veranstaltung, kann aber vorab nicht mit genauen Teilnehmerzahlen planen. Jedes Jahr erscheinen die wichtigsten Politiker in unterschiedlichen Konstellationen. Die durch den Bürgermeister repräsentierte Stadtverwaltung ist organisatorische Partnerin. Außerdem bringt sich die Republikanische Partei ein. Dabei

handelt es sich nicht unbedingt um eine Zusammenarbeit, sondern eher um eine Zusammensetzung zweier Szenarien. Wenn die Realisierung der Veranstaltung in diesem Maße mehr von der Beteiligung der staatlichen Instanzen abhängt als von der religiösen Institution, wirkt sich das auch auf die Symbolik aus. Das, was der Staat zu zeigen und was er beigesteuert hat, überwiegt. Das ist vom Konzept diktiert.

Die Figur und der Auftritt Vardans in der Prozession ist ein Teil der Idee, die ich im Folgenden genauer betrachten möchte.

Vardans Rolle beim Fest

Sowohl in Wien als auch in Isfahan wurden zum Anlass des Vardan-Festes großformatige Bilder von Vardan aufgehängt. Vor allem auf der Bühne war im Hintergrund ein großes Bild des Helden zu sehen. In beiden Fällen handelte es sich um allgemein bekannte Vardan-Darstellungen, wie sie jeder (aus Schulbüchern etc.) kennt. In Eriwan ist Vardan auf den Flyern abgebildet, die an die Teilnehmer verteilt wurden. Allerdings ist der Flyer kein zentrales visuelles Element bei der Prozession, eher eine Ergänzung. Vardan tritt bei der Prozession vor allem in Verkörperung eines als Ritter verkleideten Schauspielers und in Form seines Denkmals auf, an dem die Prozession endet. Man könnte sagen, dass Vardan hier lebendig wird. Da die Feierlichkeiten in der Republik Armenien, zumindest in der beschriebenen Form, keine lange Tradition haben, ist eine Verkörperung Vardans wie durch den Ritter-Darsteller den Bürgern unbekannt. Es könnte ein neuer Vardan sein, eine aktuelle Interpretation.

Wenn man den Ritter genauer unter die Lupe nimmt, um zu erschließen, was seine Figur mitteilen will, ergibt sich das folgende Bild: Seine Kleidung, die ihn als eine historische Figur auszeichnen soll, ist aus auffällig minderwertigen und heterogenen Elementen zusammengesetzt. Bei der Gestaltung des Heldenkostüms wurde keine einheitliche Logik eingehalten. Außerdem ist unter der Verkleidung die Alltagskleidung des Darstellers zu erkennen; eine Wolljacke und Weste, die er trägt, um sich vor dem kalten Januarwetter zu schützen. Der Mann sitzt aber sicher auf dem Pferd und scheint ein erfahrener Reiter zu sein. Er ist jung und gutaussehend. Im Gegensatz dazu zeigt die allgemein bekannte Darstellung einen deutlich älteren Vardan, der im Unterschied zum verkleideten Ritter lange Haare hat und einen Bart trägt. Sucht man nach Ähnlichkeiten des Ritters zu diesem Vardan-Bild, so reduzieren sich diese auf den Helm und den Umhang; zwei Kleidungsstücke, die stets auch auf den Vardan-Bildern zu sehen sind. Der verkleidete Vardan, der die Prozession leitet, sitzt also auf einem Pferd. Das Erscheinungsbild des Pferds fügt sich nicht in den feierlichen Kontext, es ist nicht geschmückt und wirkt nicht gesund. Das Tier trägt somit zwar weniger dazu bei, dass sein

Reiter ein edles Bild des Helden abgibt, aber doch dazu, dass tatsächlich ein Ritter auf einem lebendigen Pferd durch die Stadt reiten kann.

Dieser ›neue‹ Vardan vermittelt noch keine neue Idee außer der eigenen Präsenz. Er zeichnet sich durch nichts Besonderes, Neues, Aktuelles aus, ähnelt aber auch den alten, etablierten Darstellungen kaum. In Gesprächen mit den Teilnehmern wurde er als eine »armselige«, primitive«, beinahe lächerliche Nachahmung des Helden charakterisiert.²⁵ Die Organisatoren beabsichtigten jedoch auf keinen Fall eine »lächerliche« Darstellung des Helden. Aus dem Interview werden vielmehr die Mühe und der Wunsch deutlich, etwas Besonderes darzustellen, wie die Kontaktaufnahme mit dem Theater, die Einbeziehung des Ritters aus dem Ritterclub u.Ä. Die Schwäche des Ausdrucks ergibt sich nicht nur aus der beschriebenen Kleidung des Helden, sondern aus mehreren instabilen Elementen der Feier, die eine von Brüchen gezeichnete Konstruktion demonstrieren.

Texte: Transparente, Schilder, Sprüche

Wenn man von der etwas unseriös wirkenden Darstellung der Figur Vardans sowie von der Teilnahme prominenter Gäste absieht und stattdessen nur auf die Gesichter und die Haltung der Teilnehmenden achtet, so könnte man von einer entspannten Veranstaltung von Schülern und Jugendlichen sprechen. Auch wenn die Soldaten durch ihre Uniform eindeutig als Vertreter des Militärs gekennzeichnet sind, gleicht ihr informelles Auftreten nahezu demjenigen der Schüler. Die Inhalte, die mythischen Komponenten, die Fragen, die der Mythos stellt, werden weder durch die Konzeption noch durch die Außenwirkung der Prozession betont – keinerlei Pathos ist erkennbar. Dieser Diagnose widersprechen aber die Texte: Sie stehen in engerem Kontakt zur Geschichte. Texte finden sich auf den an der Prozession verteilten Flyern sowie auf den Transparenten, die speziell für diese Veranstaltung entworfen werden. An dieser Stelle sollen die Transparente als zentrale textuelle Elemente näher betrachtet werden.

Die Transparente werden auf dem ganzen Weg getragen, was in der Bildserie klar nachzuvollziehen ist. Auch am Endpunkt der Prozession sieht man sie. Die Transparente lassen sich vorerst in zwei Gruppen unterteilen: diejenigen, die von Schülern, und diejenigen, die von Soldaten getragen werden. Die letzteren werden von der Kirche vorgefertigt (diese Information erhielt ich bei meinem Besuch in der Gemeinde bei einem Interview mit dem Organisator) und sind formal (hinsichtlich Größe,

²⁵ Diese Bezeichnungen entnehme ich einer Interpretation in Konstanz im Rahmen eines Workshops mit den armenischen Studenten und Doktoranden der Staatlichen Universität Eriwan und einzelnen Gesprächen mit Personen, die die Veranstaltung dokumentiert haben.

Schrift, Material, Farben) weitgehend identisch. Die anderen werden von Repräsentanten der Schulen mitgebracht und unterscheiden sich von Schule zu Schule. Ob die Schultransparente von den Schülern bzw. ihren Eltern oder von einem professionellen Grafiker entworfen wurden, ist nicht eindeutig erkennbar. Die Soldaten leisten zur Entstehung der Transparente, deren Gestaltung, Text und Bildauswahl keinen Beitrag.

An dieser Stelle wird die Frage nach der Konzeption aufs Neue beantwortet: Es gibt einen Autor, der ebenfalls die offiziellen, von den Soldaten, also von staatlichen Repräsentanten getragenen Texte verfasst. Daneben gibt es noch viele andere Autoren, die mit eigenen Transparenten ihre Aussagen in die Prozession einbringen.

Was sagen die Schilder und Transparente aus?

1. Gleich die ersten Bilder zeigen uns, wie eine Schulgruppe ihr Transparent aufspannt und sich auf die Prozession vorbereitet. Dieses Transparent sehen wir dann im Laufe der ganzen Prozession: bei der Vorbereitung, auf dem Weg und auch am Ende beim Denkmal. Auf einer Hälfte, auf der linken Seite, ist die armenische Nationalfahne abgebildet. Unten steht mit kleinen Buchstaben »Schule Nr. 7« und rechts steht mit großen Buchstaben geschrieben: »Schützt die uns vererbten Schätze!« (*Pashtpanek mez ktakac gancyr*).

2. Als nächstes sieht man ein Schild, worauf auf den ersten Abbildungen nur »Schule Nr. 29« zu lesen ist. In einer Ecke sind als Dekoration noch einige Blumen gemalt. Auf späteren Bildern ist zu erkennen, dass auch die Rückseite dieses Schildes gestaltet ist. Während die eine Seite den Träger der Botschaft präsentiert, in diesem Fall die Schule, enthält die andere Seite die Botschaft. Der Spruch lautet diesmal: »»Der Befehl ist: Siegen!« Vardan« (*Hramann e hagtel. Vardan*). Auch auf diesem Schild hat die Nationalflagge ihren Platz, sie gehört zum Randmuster des Schildes. Am rechten Rand ist die armenische Trikolore von oben bis unten gerade durchgezogen.

3. Auf dem dritten Schild steht der Spruch: »Siegend voran!« (*Hagh-telov aratsch*). In der unteren Ecke wird – höchstwahrscheinlich als dessen Autor – Movses Khorenazi angegeben. Der Spruch ist allerdings so allgemein, dass er kaum auf eine bestimmte Person zurückgeführt werden kann. Es könnte auch ein Hinweis auf das Motto der Schule sein. Alle drei Schilder sind mit unterschiedlichen Farben gestaltet, die Schriftfarbe ist immer rot.

4. Das vierte Schild in dieser Reihe – in diesem Fall ein Transparent – hat keine breite Farbpalette. Hier ist nur rot auf weiß Folgendes abgedruckt: »Die Schule Nr. 170 wird immer gegen das Böse für den Sieg des Guten auftreten« (*Tiv 170 dproc misht elnelu ynddem chari, hanun baru*

haghtanaki). Diese mit einfacher Farbgebung gestaltete, allgemeine und – wie auch die vorherigen Sprüche – etwas unspezifische Aussage vereint zwei Informationen in einer: die Schulnummer und den Spruch zur Feier des Tages. Auffällig ist dabei, dass der Satz grammatisch nicht ganz korrekt geschrieben wurde, sondern kleine Fehler enthält.

Auf den Bildern kann man zwar im Hintergrund noch einige andere Schilder erkennen, die sehr wahrscheinlich weitere Schulen vorstellen, sie sind aber nur gelegentlich und teilweise zu erkennen und so lassen sich keine näheren Details ausmachen. Einmal sind der Name und die Nummer der Schule erkennbar (sie ist nach Johannes Lepsius benannt). Vermutlich gilt bei allen die gleiche Struktur: Schulindex und Spruch.

Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass drei der vier Sprüche auf den Schildern mit roten Buchstaben als im Imperativ gebildete Sätze im Sinne einer Aufforderung, eines Befehls oder einer Verpflichtung formuliert sind. Drei von vier Sprüchen beziehen sich auf einen Sieg: Es wurde befohlen zu siegen, man soll siegend vorangehen, die genannte Schule wird für den Sieg des Guten antreten. Es wird immer ein Kampf vorausgesetzt: kämpfen gegen das Böse, kämpfen für den Sieg, kämpfen fürs Vorankommen, sich durchsetzen. Es geht um Durchhaltevermögen und Durchsetzungskraft. Das ist offensichtlich die wesentliche Botschaft.

Die Anspielung auf Kampf und Sieg könnte man auf die Schlacht Vardans und seinen moralischen Sieg beziehen und als Interpretation der Botschaft des Vardan-Mythos verstehen. Allerdings sind keine direkten religiösen Bezüge zu erkennen. Vardans Opferbereitschaft, die Aspekte eines christlichen Martyriums assoziieren lässt, wird nicht thematisiert, sondern ausschließlich seine Kampfbereitschaft: Die Entschlossenheit zu kämpfen und zu siegen. Was noch verwirrender ist, ist die Unklarheit, gegen wen gekämpft werden soll. Der genannte Gegner ist das Böse im Allgemeinen. Unkonkreter könnte es kaum sein. Auch das zu Schützende wird nur sehr allgemein formuliert: Geschützt werden sollen die »Schätze der Vergangenheit«.

Pathos und moralische Verpflichtung werden mit Vardan und seiner Geschichte assoziiert. Die unmittelbaren Aussagen sind so unspezifisch, dass sie in vielen anderen Kontexten auftauchen könnten. Sie könnten in unterschiedlichen kollektiven sowie individuellen Angelegenheiten platziert werden.

Bilder und das Text-Bild-Verhältnis auf den getragenen Schildern bzw. Transparenten

Wie bereits erwähnt, haben die von Schülern getragenen Transparente meist einen farbigen Hintergrund und enthalten ergänzend zum Text das eine oder das andere Bild. Die Berücksichtigung der zusätzlichen

Bilder und ihr Verhältnis zum Text verleihen der Gesamtinterpretation einige neue Züge. Zu bildlichen Mitteln haben, wie oben erläutert, die Angehörigen der 7. und 29. Schule gegriffen. Vardan und sein Befehl sind durch die Nationalfarben eingerahmt. Der nationale Bezug ist damit nicht mehr zu übersehen; Vardan spricht zu denen, die sich mit dieser Fahne identifizieren. Ein religiöser Bezug wird auch auf den Bildern nicht hergestellt. Vardan wird in der breiten Öffentlichkeit nicht als religiöser Held oder als Heiliger wahrgenommen. Wie oben erwähnt, ist auch auf dem Transparent von Schule Nr. 7 die armenische Nationalflagge zu sehen.

Warum malt man eine Fahne, anstatt sie einfach in die Hand zu nehmen? Eine auf solche Art dargestellte Symbolik zeigt einerseits Distanz zu der dahinter stehenden Bedeutung, ist aber andererseits zugleich eine Überhöhung, Idealisierung und auch ein Apell. Auf dem Transparent ist die Fahne stilisiert dargestellt: als getragene Fahne, die im Wind flattert oder geschwenkt oder als Standarte getragen wird. Auch hier bewirkt das Bild eine Ergänzung um ein Element nationaler Thematik. Die zusätzliche Darstellung der gemalten Fahne postuliert eine Identifikation, die erst geschaffen oder aus der Vergessenheit in Erinnerung gerufen werden soll: eine etwas unsichere, stilisierte ästhetisierte Selbstidentifikation mit dem Staat. Man könnte sie als eine erst zu erzeugende Selbstidentifikation bezeichnen. Die Verbindung von Text und Bild ist nicht sehr offensichtlich: Ist die nationale Flagge der vererbte Schatz? Worin besteht die Verbindung zur Vardan-Feier? Es handelt sich um zusammengesetzte Elemente ohne inhaltliche Kohärenz. Im Gegensatz zur Fahne ist der Spruch sehr reflektiert. Er deutet auf eine intellektuelle Beschäftigung mit der Geschichte hin, ist intellektuell überhöht. Wie im anderen Fall sind auch hier keine Kirchensymbole präsent.

Auf den von Soldaten getragenen Transparenten stehen schließlich die folgenden Sprüche:

- Vardanen (Gefolgsleute von Vardan) sind der Wegweiser unserer Pflichten (*Vardanank urvagcum en mer partakanutjunneri chanaparhy*).
- Das armenische Volk ohne Glaube und Liebe zur Heimat würde einem Körper ohne Seele ähneln (*Haj joghovurdn aranc havati ev hajrenasirutjan knmanvi marmni aranc bogu*).
- Eine Nation, ein Glaube, eine Kirche (*Mek azg, mek havatk, mek ekegheci*).
- Liebe die heilige Armenische Apostolische Kirche und deine Heimat mit Vardans Liebe (*Sirir Haj Arakelalkan surb Ekeghecin ev hajrenikd Vardananc sirov*).

In diesen Aussagen wird Vardan etwas deutlicher als Vorbild thematisiert. Gleichzeitig werden die Bereiche Heimat und Kirche klar hervorgehoben. Liebe und Pflicht gegenüber Heimat und Kirche werden verlangt. Auch hier dient das Pathos dazu, dem Mythos gerecht zu werden. Dieses textuelle Pathos unterscheidet sich stark vom allgemeinen Ablauf der Feierlichkeiten, der keinerlei pathetische Züge erkennen lässt. Nichts unterstreicht die Bedeutung, den Respekt, die Ehrfurcht, die Begeisterung gegenüber dem gefeierten Helden.

Die Sprüche sind auf Stoff in Rot auf weißem Hintergrund geschrieben. Diese Transparente enthalten nur Text – keine Bilder, Fahnen oder andere Symbolik. Die Fahnen und sonstigen Symbole sind in der Konzeption des Festes auf andere Art integriert. Die Organisatoren, oft zugleich die Autoren der Sprüche (die sich häufig bekannter Formulierungen bedienen und diese ggf. abändern), haben sowohl für die staatliche bzw. nationale Symbolik (die in doppelter Ausführung vorne getragene Flagge) als auch für die religiöse Symbolik (Kreuz und Mariendarstellung) einen Platz vorgesehen.

Die Sprüche reichen von Auszügen aus den ersten Quellen über Vardan und seinen Kampf (Yeghische) bis hin zu Sprüchen, die in den 1990er Jahren häufig zitiert wurden, als es mit der Unabhängigkeit Armeniens zu neuen Dialogen zwischen Staat und Diaspora kam, um z.B. Gemeinsamkeiten zu klären. Die Sprüche sind zwar oft unspezifisch und beziehen sich manchmal nur entfernt auf Inhalte der Geschichte. Sie orientierten sich aber stets an einer etablierten Form. Eine intellektuelle, durch ununterbrochene schriftliche Tradition geprägte Beschäftigung mit dem Mythos ist kennzeichnend für die Vardan-Feier in Armenien. Sie wurde kontinuierlich weitergegeben und gepflegt. Die Identifikation mit dem Staat ist hingegen noch unsicher und befindet sich erst im Entstehen. Die staatliche Symbolik hat ihren festen Platz auf den getragenen Schildern, wird aber etwas distanziert wahrgenommen. Allgemein wird bei der Feierlichkeit der Staatlichkeit eine große Bedeutung zugesprochen, was aber wiederum keine starke, überzeugende Wirkung hat. Das Religiöse bleibt generell auf wenige Symbole reduziert. Dennoch ist die Kirche die initiiierende und organisierende Einheit. Sie sucht aktiv nach neuen Formen für die Begehung des kirchlichen Feiertags. Schilder, Flyer, Transparente werden von der Kirche vorbereitet. Der Startpunkt der Prozession ist eine Kirche. Der Idee nach muss es ein stolzer Zug sein, gerät aber in der Realität zu einer verwirrten und unklaren Bewegung. Die sorgfältig überlegte Konzeption, die die Nation und den Glauben im Symbol des Kreuzes verbindet, wird durch nicht geplante Elemente ergänzt. Die Art, wie die Soldaten zur Geltung kommen, gehört nicht zum Konzept. Wie die Gruppen sich präsentieren, ist ebenfalls von vielen anderen Konzepten abhängig, wovon die hochgehaltenen Transparente ebenso zeugen wie andere Komponenten, die ihr Verhalten bestimmen – etwa der ununterrichtsfreie Vormittag für die Schüler.

Raum

Die Prozession findet weit entfernt vom mythischen Schlachtfeld statt. Weder das Avarayr-Feld noch das Grab des Helden werden von der Prozession berührt. Die Veranstaltung wird in Eriwan durchgeführt, der armenischen Hauptstadt, im politischen Zentrum der Republik Armenien; der Stadtteil selbst trägt den Namen ‚Zentrum‘ – *Kentron*. Eriwan ist unter anderem auch ein kulturelles Zentrum für alle Armenier und symbolisiert die erhaltenen historischen Gebiete, den Bezug zum großen und alten Territorium und zur alten Geschichte.

Die hauptsächlich in sowjetischen Strukturen ausgearbeitete und ausgeführte Idee der Zentralisierung lässt sich in dieser wie in vielen anderen Veranstaltungen erkennen. Eriwan wuchs in der Sowjet-Periode durch viele Maßnahmen zur armenischen Hauptstadt heran. Dieses Wachstum wurde durch den Bau der U-Bahn und ähnliche Unternehmen befördert.²⁶ Die Maßnahmen bezogen sich aber nur auf den säkularen Bereich, die religiösen Institutionen konzentrierten sich nicht auf Eriwan, wo ganz im Gegenteil verhältnismäßig wenige alte Kirchen stehen. Heute ist Eriwan in vielerlei Hinsicht Zentrum des Staates; das religiöse Zentrum aber, die Mutterkirche, befindet sich in Etschmiatzin, einer Kleinstadt nicht weit von Eriwan entfernt.

Die räumliche Konzeption der Prozession betont den religiösen Bezug Vardans nicht durch das Hervorheben des religiösen Zentrums des Landes, sondern durch religiöse Akzente im politischen Zentrum. Die Kirche *Surb Zoravor* in der Hauptstadt dient, wie gesagt, als Ausgangspunkt. *Surb Zoravor* wurde bereits 1693 fertiggestellt und gehört zu den Elementen von Alt-Eriwan (Orbelyan 2009: 41). Die Stadt Eriwan wird oft für ihre lange Geschichte gerühmt. Die Gründung der Stadt (die man früher »Erebuni« nannte) liegt weit in vorchristlichen Zeiten zurück. In den 1920er Jahren erfuhr sie durch den Architekten Alexander Tamanjan eine neue starke symbolische Reorganisation. Er organisierte die Stadt im Sinne einer nationalen Symbolik, die die kulturellen Elemente und die Erinnerung an sowjetische Gepflogenheiten verträglich ins Nationale einbettet – unter Auslassung der religiösen Symbolik. Dies bezieht sich vor allem auf die Integration des heiligen Berges Ararat in den Grundriss der armenischen Hauptstadt, bei der die Tatsache außer Acht gelassen wurde, dass der Berg außerhalb der Grenzen des armenischen Staates liegt. Diese optische Integration in den Eriwaner Stadtplan durch die an seiner Lage ausgerichtete Strukturierung der Sichtachsen gibt den Armeniern den heiligen Berg wieder zurück. Viele Kirchengebäude wurden

²⁶ Dies hatte sicherlich auch Einfluss auf die Wahrnehmung der Beziehungen zwischen der Sowjet-Republik Armenien und der armenischen Diaspora. Zur Entstehung dieser Beziehungen siehe (Panossian 2006: 338).

bei der Errichtung der modernen Eriwaner Architektur zerstört, einige aber auch im Rahmen der zentralistischen Konzeption der sowjetischen Stadt ›versteckt‹, indem man um sie herum Wohngebiete anlegte. Bei einer dieser verborgenen Kirchen im Stadtzentrum beginnt die Prozession und zieht sich durch die Hauptstraßen der Stadt, durchquert das Zentrum und bewegt sich dann in die entgegengesetzte Richtung zum Denkmal des Helden. Die Betonung der von Tamanjan verborgenen Gebäude ist einerseits eine verbliebene Herausforderung des sowjetischen Erbes und zugleich seine ›Überwindung‹. Zur selben Zeit deckt sie aber auch viele andere Konflikte auf, die wiederum ein sehr verletzliches Selbstverständnis ans Licht bringen.

In den Zeiten, als Armenien unter persischer Herrschaft stand, dienten die Kirchen als Treffpunkt: Hier trafen sich die Armenier, um Feiertage zu feiern und sich auszutauschen. Erst mit der russischen Herrschaft wurden die öffentlichen Parkanlagen gebaut und als die neuen Treffpunkte etabliert (Orbelyan 2009: 102). Nun folgt die Vardan-Prozession einem ähnlichen Muster: Der Kirchhof als gewissermaßen historischer Versammlungsort führt zurück in die Zeit unter der persischen Fremdherrschaft – auch wenn damals kulturelle Freiräume bestanden, die später von der sowjetischen Ideologie unterdrückt werden sollten.

Ohne dies zu beabsichtigen oder bewusst geplant zu haben, haben diejenigen, die die Prozession konzeptionierten, eine Strecke festgelegt, die das von Tamanjan entworfene Eriwan gewissermaßen in Frage stellt. Allerdings werden durch die Prozession weder neue Straßen entworfen noch unbekannte Wege beschritten. Vielmehr werden im bereits existierenden Stadtzentrum einzelne Punkte hervorgehoben und miteinander verbunden, in diesem Fall die Kirche und das Vardan-Denkmal. Die Materialien aus dem Jahr 2008 weisen auf eine Prozessionsstrecke von der Kirche zum Denkmal hin, die durch das gesamte Zentrum führt und die Hauptstraßen (Mesrop Mashtoz, Teryan, Abovyan, Nalbandyan, Hanrapetutjan [Alaverdyan]) mehrmals kreuzt. Alle diese Straßen tragen Namen von armenischen Intellektuellen, vor allem von Schriftstellern (bis auf Hanrapetutjan, dt. ›Republik‹).

Der Weg aus dem Kirchhof ist nicht gerade, zwei kleine Straßenabschnitte – von der Kirche zur Straße und ein kleines Stück auf der Parpezi-Straße – müssen überquert werden, bevor die Prozession einer geraden Strecke durch die Tumanjan-Straße folgt, bis schließlich die Khanjian-Straße erreicht wird. Die Tumanjan-Straße ist eine der ältesten und zentralen Straßen der Stadt, eine Straße mit alten und neuen Gebäuden. Sie führt am Opernhaus und am Schwanen-Teich vorbei und kreuzt alle anderen wichtigen Hauptstraßen. In ihr finden sich zahlreiche Boutiquen, Markengeschäfte, Kaffeehäuser, Agenturen, Geschäfte und Clubs, wobei die Prozession vorwiegend an den beiden letztgenannten Stätten vorbeiführt. Diese Straße zählt zu den ältesten und beliebtesten

Teilen der Stadt. Auf dem Weg zum Denkmal liegt jedoch kein einziges offizielles Zentrum oder staatliche Institution. Die Staatsrepräsentanten nehmen selbst am Umzug teil. Ihre Anwesenheit ist sehr offen und sehr deutlich; allerdings stoßen sie erst später dazu und sind nicht von Anfang an dabei.

Die Route scheint 2008 und 2009 jeweils eine andere gewesen zu sein; auch 2012 hat sie sich ein wenig verändert. Diese kleinen Veränderungen haben auch Auswirkungen auf die Symbolik der Prozession. Zugleich weisen sie darauf hin, dass ihre Form sich noch in der Gestaltung befindet bzw. gerade die ständige Veränderung zum Konzept der Veranstaltung gehört.

Versteht man die Prozession als Verbindung von Startpunkt und Endpunkt, lassen sich symbolische Linien auf mehreren Ebenen ziehen. Einerseits führt der Weg über mehrere Kreuzungen durch den Straßenverkehr und lässt sich als eine Überwindung von Hindernissen begreifen, als Aufrechterhalten einer Idee trotz Widerständen. Die Tatsache, dass der Weg im Wesentlichen gerade ist und möglichst direkt auf das Ziel hinaus läuft, spricht für die klare Vorstellung und schlichte Zielsetzung, die ohne unnötige Umwege verläuft. Andererseits führt der Weg durch viele Orte der Entspannung, des Konsums, der schnellen Bewegung, des Verkehrs und stellt dadurch vielleicht einen Kontrast zum gewohnten Alltag dar. Dass der Weg über eine belebte Straße in der Innenstadt führt, macht diesen Kontrast zentral und demonstrativ.

Der Weg bezieht sich allerdings nicht direkt auf den Mythos. Es werden weder mythische Ereignisse nachgespielt noch Routen abgelaufen, die im Mythos angesprochen werden. Dazu tragen die grundsätzlichen Umstände bei: Erstens hat die entscheidende Schlacht nicht auf dem Territorium des heutigen Armeniens stattgefunden; zweitens wurde nicht für das Territorium, sondern für die Idee, für den Glauben gekämpft, ein Konzept, das man erst später mit einer nationalen Identifikation gleichsetzte. Ähnliche Inszenierungen wurden auch in anderen Städten Armeniens durchgeführt (Gjumri 2009, 2010), was darauf schließen lässt, dass die räumliche Organisation nicht einmalig und durch den Mythos festgelegt ist. Der Weg wird erst dadurch zum ‚Vardan-Weg‘, dass der verkleidete Vardan den zu seinen Ehren gehaltenen Umzug anführt. Das Vokabular des Vardan-Mythos ist jedoch in den Straßennamen des heutigen Eriwan zu finden, und an einigen Stellen überschneidet sich diese symbolische Konstruktion mit dem Weg des Vardan-Umzuges.

Mit der Erlangung der Unabhängigkeit wurden vor allem im Stadtzentrum die meisten Straßennamen geändert. Schon in der sowjetischen Zeit hatte man Straßen umbenannt (die ehemalige Stalin-Straße wurde zur Lenin-Straße etc.). Anfang der 1990er Jahre begann man, in den Straßenbennungen das Nationale zu betonen. Unter anderem wurde der Bezug zu Russland erst radikal entfernt, in den nachfolgenden Jahren jedoch in

etwas entschärfter Form wiederhergestellt. Am Vardan-Denkmal treffen die Jerwand-Kotschar-Straße (der Schöpfer der Vardan-Skulptur) und die Vardananz-Straße (Bezeichnung für Vardan und seine Gefolgschaft) aufeinander. Die letztere geht in die Yeghische-Straße über, die nach dem Autor der ersten Schrift über Vardan und den großen Krieg benannt ist. Diese kreuzt wiederum die Parpezi-Straße, die den Namen des anderen Geschichtsschreibers trägt, der ebenfalls die Ereignisse am Schlachtfeld zwischen Vardans und dem persischen Heer geschildert hat. Diese Kette der ›mythischen‹ Straßen durchzieht die ganze Innenstadt und führt weit aus dem Zentrum hinaus.

In einem Hinterhof nahe der Kreuzung der zwei nach den Geschichtsschreibern benannten Straßen befindet sich die alte Kirche, die im Volksmund mit dem Namen Vardans assoziiert wird und die auch zum Startpunkt des heutigen Vardan-Festes wurde. Bereits nach der Unabhängigkeit wurde also durch die Umbenennung der Straßen eine symbolische Linie durch die Stadt gezogen, die zur Statue führte und auch die Kirche einbezog. Diese Linie wurde aber in den späteren 1990ern unterbrochen, indem einige Straßen, die einen Bezug zu Russland hatten, wieder ihre alten Namen bekamen. So wurde aus der Yeghische-Straße wieder die Puschkin-Straße. Die Parpezi-Straße behielt ihren Namen; hier nimmt die jährliche Vardan-Prozession ihren Lauf. Sie verläuft allerdings parallel zum ›mythischen Weg‹, der wiederum zum Denkmal führt. Die Organisatoren verzichten jetzt wieder auf die Begehung der nach Puschkin benannten Straße, die über die Vardan-Straße zum Denkmal führt, sondern lassen die Prozession über Tumanjan- und Khanjian-Straße zum Denkmal des Helden laufen. Die zwei nach dem wichtigsten armenischen Schriftsteller Howhannes Tumanjan (1869–1923; hinsichtlich seiner Wirkung mit Puschkin in der russischen Literatur vergleichbar) und Aghasi Khanjian (1901–1936; erster Parteisekretär der kommunistischen Partei Armeniens, zusammen mit vielen armenischen Intellektuellen später Opfer des stalinistischen Regimes) benannten Straßen haben keinen Bezug zu den im Vardan-Mythos angesprochenen Gestalten und Ereignissen.

Für die Prozession müssen die Straßen der Stadt gesperrt sein. Dies erfolgt durch den Einsatz der Polizei, die den Zug auf seinem Weg begleitet. Absperrungen erfolgen, nur soweit dies für die Sicherheit des Umzuges notwendig ist; auf der Gegenspur fahren Autos, die Geschäfte, Kaffeehäuser etc. können ihren Alltag fortführen, die Unterbrechung ist kurz und im Grunde genommen flüchtig. Die Prozession demonstriert ihre Symbole, zeigt ihr Ziel, Musik ertönt. All dies stört zwar den Straßenverkehr, blockiert ihn aber nicht. Die Straßen und Gebäude, an denen die Prozession im Zentrum vorbeiführt, stammen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Aus heutiger Sicht sind es Altbauten. Diese aus dem typischen armenischen Baustoff, dem rosa Tuffstein, gebauten

Gebäude wurden damals in Handarbeit mit großer Unterstützung der Bürger errichtet und entstanden schrittweise. Sie symbolisieren die Entstehung des heutigen Eriwans und die Mühe und menschliche Kraft, die das Unternehmen gekostet hat.

Die Straßen, die die Prozession berührt, sind heute wie gestern beliebt. Ungewöhnlich ist die Richtung, denn die Prozession lässt, wie bereits angedeutet, fast alle symbolischen großen Zentren wie das Opernhaus, den Republikplatz, die Manuskript-Sammlung links liegen. Ziel des Umzugs ist die 1975 von Jerwand Kotschar errichtete Statue des Vardan Mami-konyan. Über den Ausdruck und die Interpretation der Statue habe ich am Anfang dieses Kapitels berichtet, ich möchte an dieser Stelle aber noch auf die politischen Hintergründe der Entstehung dieses Denkmals zu sprechen kommen, um dadurch die Umstände und Besonderheiten des sowjetischen Vardan herauszustellen.

Die Person des Bildhauers trägt in sich selbst viele Zeichen seiner Zeit. Seine schwere, durch viele Brüche gezeichnete Biografie ist durch harte Repressionen der Sowjet-Zeit geprägt, aber auch durch sein einzigartiges und gefeiertes künstlerisches Wirken in Armenien. Denn seine Werke sind zu armenischen Nationalsymbolen geworden.²⁷ Das Vardan-Denkmal entstand am Ende seines Lebens, wenige Jahre vor seinem Tod. Die Anfänge seiner Idee zu der Vardan-Statue reichen bis zum Jahr 1965 zurück, 1968 hatte er die Idee schon ausgearbeitet. Das Jahr 1965 stellte in Sowjet-Armenien einen bedeutenden Wendepunkt im nationalen Selbstbewusstsein dar. In diesem Jahr wurde es zum ersten Mal möglich, einen Gedenktag für die Opfer des Genozids zu feiern. Seitdem wurde ein immer größerer Raum für die Würdigung der nationalen Idee geschaffen (siehe dazu Panossian 2006: 320ff.). Mit dem Amtsantritt des neuen Parteisekretärs Karen Demirtschan im Jahr 1974 wurden neue Projekte realisiert, darunter das Vardan-Denkmal, das man Ende Dezember 1975 enthüllte. Es steht mitten im Zentrum der Stadt, im grünen Ring, gegenüber vom Haus des Kinos. Die Enthüllung des Denkmals war ein öffentliches Ereignis, bei dem der Parteisekretär Demirtschan persönlich anwesend war und der Direktor des Instituts für Geschichte der armenischen Wissenschaftsakademie Galust Galojan vor einem großen

²⁷ Kotschar wurde in Tiflis geboren und zunächst dort ausgebildet, bevor er nach Moskau und Europa ging. In Frankreich hatte er mit Picasso und Dalí erste Ausstellungen. Seine erste Frau und Tochter starben an Tuberkulose. Seine zweite Frau blieb in Frankreich, während er aus patriotischen Gründen nach Armenien reiste, das er nie mehr verlassen durfte: In Armenien kam er ins Gefängnis (1942–1943), wo er so schwer gefoltert wurde, dass er einen Hörschaden erlitt. Auch in der Kunstszenen war sein Weg nicht einfach. Zwei der wichtigsten und größten Statuen in Eriwan und zwei außerhalb Eriwans stammen allerdings von ihm, während seine Malerei bis heute als unterschätzt gilt.

Publikum eine Rede hielt. Kirchenvertreter werden nicht erwähnt. Sollten sie anwesend gewesen sein, dann nur in geringer Zahl.²⁸ Die beschriebene Konstellation bei der Einweihung des Denkmals ähnelt derjenigen am Ende der Prozession sehr – mit einem Unterschied: Leitung, Dominanz und Deutung haben hier nicht von Wissenschaftler inne, sondern Geistliche.

Das Denkmal lässt sich als Ergebnis von Kampf und Widerstand verstehen: Nicht nur der Bildhauer hat viele Schwierigkeiten auf sich genommen, um sein künstlerisches Wirken in Armenien entfalten zu dürfen und seinen Ideen nachgehen zu können; auch die nationale Stimmung in Armenien war nicht selbstverständlich und konnte erst nach und nach entstehen. Dieses Denkmal zählt zwar zur sowjetischen Kunst, hat aber seine Besonderheiten. Die Idee des nationalen Helden wurde in den Berichten zum Denkmal sorgfältig getarnt; religiöse Aspekte wurden sogar ganz ausgespart. Dabei wird bei den Führungen stets betont, dass in der Statue mehrfach die Figur eines Kreuzes zu erkennen sei, in Kombination mit dem Schwert. Das Schwert wird zum Kreuz. Der Kämpfer, der einen Schild trägt und nur mit dem Schwert den Gegner angreift, stellt ebenfalls durch seine ausgestreckten Hände ein Kreuz dar; auch Reiter und Pferd bilden ein Kreuz.²⁹ Wir haben es folglich mit einer weiteren im Säkularen versteckten religiösen Darstellung zu tun, die an die Gegebenheiten und die Widrigkeiten der politischen Situation angepasst wurde.

Obgleich das Museum Jerwand Kotschars in die Konzeption der Veranstaltung nicht einbezogen worden war, zeigten sich dessen Mitarbeiter erfreut, dass die Prozession zu Kotschars Statue führte. Sie betrachteten dies als Anerkennung des, ihrer Auffassung nach, nicht angemessen gewürdigten Kunstwerkes. Am Vardan-Denkmal kommt die Prozession an ihr Ziel. Regierungsinstanzen spielen also keine Rolle: Die Bewegung führt nicht zum Präsidenten, Parlament oder Gerichtshof, sondern zum Heldendenkmal.

Zeit

»Prozessionen sind Orte der Ungleichzeitigkeit« (Gengnagel et al. 2008b: 6). Die symbolische Definition einer Prozession ergibt sich aus zahlreichen zeitlichen Referenzen, die an einem bestimmten ausgewählten Tag zusammengebracht werden.

28 Den Ablauf der Eröffnungsfeier habe ich im Archiv des Kochar-Museums bei meinen Recherchen aus Pressemitteilungen des Jahres 1975 entnommen (siehe Berichte in *Komsomolec*, 20.12.1975 [russisch] und in *Hajreniki Dzain*, 24.12.1975 [armenisch]).

29 Diese Interpretation hörte ich bei einer Führung im Kotschar-Museum, bei meinem Besuch am 10. April 2012.

Der Vardan-Tag liegt in der kalten Jahreszeit. Er fällt in den Zeitraum von Ende Januar bis Anfang März; 2008 fand er noch im Januar statt. Der feierliche Zug findet an einem Donnerstag, einem Arbeitstag, statt; Beginn ist ungefähr um 12:30 Uhr. Die Veranstaltung dauert 1,5 bis 2 Stunden. Das Tempo verändert sich kaum, es gibt keine Haltepunkte, nur am Anfang und am Ende wird innegehalten: eine Art zeitlicher Schnittpunkt, an dem alle Beteiligten versammelt sind. Die Veranstaltung startet nach dem Gottesdienst, oder anders gesagt: Der Gottesdienst geht in die Prozession über. Die Uhrzeit ist auf die Mittagspause der teilnehmenden Politiker abgestimmt und ermöglicht dadurch deren Anwesenheit. Die Studierenden sind von ihren Veranstaltungen befreit. Während die Repräsentanten des armenischen Staates ihre Pause zur Verfügung stellen, richten sich die Repräsentanten der Kirche zeitlich nach den Ersteren. Für die Schulen stellt der Vardan-Tag hingegen einen Bruch in ihrer täglichen Routine und eine Unterbrechung des Unterrichts dar. 2008 fiel die Prozession in die Wahlperiode und wurde für den Wahlkampf genutzt.

Die Strecke verbindet mehrere zeitliche Referenzen, ebenso wie die symbolische Repräsentation und die Form des gemeinsamen Gehens. Der Ausgangsort, die Kirche, wurde im 17. Jahrhundert erbaut, das Stadtzentrum Eriwans in den 1920er Jahren und die Vardan-Statue schließlich im Jahr 1975. Ich möchte an dieser Stelle kurz auf die 1970er Jahre eingehen. Nachdem die Schrecken der Repressionen und die Nachkriegszeit überwunden waren und die Situation in Armenien sich schrittweise normalisierte, entwickelte sich die Stadt zu einem kulturellen Zentrum. Man baute viel und förderte wissenschaftliche und kulturelle Institutionen. 1975 wurde der Fußballverein Ararat zum sowjetischen Meister und qualifizierte sich für die Europameisterschaft. Noch heute feiert man diese Ereignisse und bezieht sich auf sie unter anderem über die Symbolik von Kreuz und Flagge: Man betont das Christentum und die Armenische Kirche, die Einführung der armenischen Schrift im 4. und 5. Jahrhundert sowie den armenischen Staat von 1918 und 1991. Die Schlacht von Avarayr, die im Zentrum des Vardan-Mythos steht, fand im Jahre 451 statt. Auf diese Zeit beziehen sich die Teilnehmer mittels ihrer Kostüme, wodurch eine gewisse Gleichzeitigkeit entsteht: Ritter, Soldaten und Diakone, führende Politiker und Geistliche stehen nebeneinander; traditionelle Kostüme der Geistlichen, Soldatenuniformen, Politiker in dunklen Anzügen, der Ritter in seiner Rüstung, die Jugendlichen in ihrer Alltagskleidung.

Auch einzelne Elemente der Feierformen haben ihre zeitlichen Referenzen: die Zusammenkünfte vor der Kirche und am Denkmal weisen jeweils auf eine bestimmte historische Periode hin; Demonstration und Parade sind ebenfalls prägende Formen, die ihren Ursprung in der armenischen Unabhängigkeitsbewegung vom Ende der 1980er Jahre haben. Die Parade als Volksereignis geht wiederum auf die sowjetische

Zeit zurück, auf die Feierlichkeiten zum 1. Mai und andere große Feste. So gesehen verdichtet die Prozession viele historische Abschnitte der armenischen Geschichte insgesamt, vor allem aber der Republik Armenien der letzten 100 Jahren und eine ungleichzeitige Gleichzeitigkeit entsteht.

Diese Zeitkomponente bringt sowohl säkulare als auch religiöse Spannungen zwischen den verschiedenen Symbolverwaltungen zum Ausdruck: ob das Vardan-Fest nun an dem bekannten Datum im Mai oder an dem beliebigen von der Kirche vorgegebenen Wintertag gefeiert werden muss. Auch an der Festlegung der Uhrzeit wird deutlich, wie wichtig die Teilnehmer sind und welche Position sie in der Hierarchie einnehmen. Letztendlich bietet die Verbindung der einzelnen Referenzen zu einer Linie eine Interpretation der Rolle der Kirche, der neuen Staatlichkeit, deren Einbeziehung in das Geschehen, aber auch einen Bezug zur jüngeren Vergangenheit, den Errungenschaften der Sowjet-Ära und eine Abgrenzung von ihr.

Ordnung

Als letzten Punkt möchte ich die Besonderheit der in der Prozession eingehaltenen Ordnung diskutieren, die Frage, welcher Choreografie die Bewegung folgt und welche Inhalte dadurch vermittelt werden. Um die Choreografie der Prozession in ihren Elementen darzustellen und zu analysieren, betrachten wir sie im Detail. Der erste in der Kolonne ist ein als Ritter verkleideter Schauspieler, der den Anlass der Prozession verdeutlicht. Er soll den Mythos repräsentieren: den mythischen Helden Vardan auf einem Pferd. Der Ritter repräsentiert weder Staat noch Kirche. Der mythische Held wird neutral dargestellt und trägt weder eindeutig kirchlich noch eindeutig staatlich definierte Symbole. Wir sehen einen sicheren Reiter auf dem Pferd. Ein gut aussehender junger Mann, glatt rasiert und mit ernstem Gesichtsausdruck erfüllt ruhig seine Aufgabe. Er sitzt auf dem Pferd und trägt historisch anmutende Kleidung. Beides bezeugt seine Distanz vom Alltag und von der Gegenwart. Als Ritter zu Pferde entspricht er den bekannten Darstellungen Vardans aus dem letzten Jahrhundert. Allerdings ist, wie oben bereits erwähnt, durch diese historische Verkleidung hindurch seine Alltagskleidung zu erkennen, die ihn doch alltäglich erscheinen lässt. In der Vardan-Figur treffen historisches Aussehen, Jahreszeit und Reitkunst aufeinander. Sie führt schweigend den Umzug an. Eine weitere Rolle hat sie nicht. Ihre Funktion, die sich aus der Choreografie der Prozession ergibt, ist zu führen, aber auch zu vereinen. Das erste, was der als Vardan verkleidete Held vereint, sind die hinter ihm getragenen kirchlichen und staatlichen Symbole.



Dem Reiter folgen auf der rechten Seite ein Kreuz tragender Diakon und links ein die Nationalflagge schwenkender Soldat. In der nächsten Reihe werden die Symbole wiederholt: Dieses Mal steht ein Soldat mit Flagge auf der rechten Seite, während links ein Diakon ein Marien-Symbol trägt. Die kirchlichen und staatlichen Symbole und ihre Träger sind also über Kreuz angeordnet; sie bilden zusammen ein Kreuz. Diese Überkreuzung haben die Veranstalter der Prozession bewusst eingesetzt.

Den in Kreuzformation laufenden Soldaten und Diakonen folgen weitere Soldaten. Diese tragen auf jeder Seite jeweils zu zweit ein mit einer Aussage bedrucktes Transparent. Damit sehen wir in diesem ersten Abschnitt der Prozession zehn Soldaten und zwei Diakone, die dem Helden folgen. Die Soldaten sind deutlich in der Überzahl, die Präsenz des Staates überwiegt. Die staatliche Symbolik variiert aber weniger als die kirchliche. Die zwei Diakone tragen jeweils ein anderes religiöses Symbol, während die beiden ersten Soldaten die Nationalflagge schwenken. Die Redundanzen und die »symbolische Armut« bei der Darstellung der staatlichen Symbole im Vergleich zu den Symbolen der Kirche und der Umgang mit der typischen Symbolik, die Art, wie diese getragen und präsentiert wird, steht dem zahlmäßigen Übergewicht entgegen. Das große Kreuz ist schwer zu tragen, die Diakone wechseln sich auf halbem Weg ab. Ihre Gesichtsausdrücke entsprechen der schweren und heiligen Symbolik. Die Staatsflagge hingegen scheint sehr leicht und instabil zu sein, und die Soldaten halten sie mit entspannter und gelassener Haltung sowie eher unseriösem Gesichtsausdruck hoch. Das Kreuz und sein Umgang mit ihm sind wie sein symbolischer Inhalt für die Diakone nicht

neu, während die Soldaten mit den von ihnen getragenen Transparenten eher wenig vertraut scheinen. Diese werden in der Gemeinde vorbereitet und den Soldaten erst am Vardan-Tag ausgehändigt. Sie können sich also gar nicht gründlich damit auseinander gesetzt haben. Den in zwei Reihen mit Transparenten voranschreitenden Soldaten folgt das Blasorchester, das sich durch seine Bekleidung von den übrigen Soldaten unterscheidet. Die Musiker tragen eine Parade-Uniform und laufen in sechs Reihen. Ihnen folgen wiederum Soldaten, die in zwei dichten Reihen das Militär abschließen. Sie lassen sich aufgrund der Farbe ihrer Uniformen in zwei Gruppen aufteilen. Die letzte Gruppe hält keine Symbole hoch, trägt aber dazu bei, die Präsenz der Armee und hiermit die Präsenz des Staates zu betonen. Während die Musiker etwas älter sind, erweisen sich die übrigen Teilnehmer als sehr jung.

Die Rolle der Armee in der Prozession

Bei einer der Sitzungen, in denen ich das Bildmaterial von Kolleginnen und Kollegen interpretieren ließ, wurde etwas angemerkt, das ich gerne aufgreifen möchte: »Es wirkt so, als ob die Armee für den Anlass gemietet wäre«. Die Armee wirkt so unselbstständig, weil außer der Uniform keine vereinheitlichenden Elemente zu erkennen sind: Sie marschiert nicht, obwohl sie sich in einer Ordnung bewegt, Befehle befolgt und im Dienst ist.

Die Beteiligung der Armee ist so stark, dass ihr eine wichtige Bedeutung bei der symbolischen Aussage der gesamten Vardan-Feier zukommt. Alle Widersprüche der aktuellen Situation in Armenien vereint die Armee gewissermaßen in sich und trägt sie in die Veranstaltung hinein. Vor allem ist die Armee eines der wichtigsten Zeichen der Souveränität des Landes und geschützter Grenzen. Die armenische Armee hat sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahre 1992 gebildet und ist in der Auseinandersetzung mit Aserbaidschan als solche ausgerückt. Den Krieg für Berg-Karabach konnte die armenische Armee für sich entscheiden. Man verbindet damit also einen Erfolg und ein Verdienst der armenischen Armee. Der Sieg in Berg-Karabach wird zu einem mächtigen Symbol und schlägt Brücken zu vielen historischen Ereignissen und Vorstellungen: Die verlorenen Gebiete, die verlorenen Schlachten werden durch diesen Sieg in ihrer bedrückenden Wirkung entschärft. Jährlich werden der Tag der Armee und ihre Erfolge gefeiert. Zugleich ist die Armee, wie viele andere staatliche Institutionen, wegen schlechter Bedingungen und korrupter Verhältnisse sehr umstritten. Man kennt skandalöse Geschichten über die Krankheits- und Todesfälle, körperlichen und seelischen Schäden, die den Wehrpflichtigen zugefügt werden. Die Verbrechen werden rechtlich nicht verfolgt, die Opfer und ihre

Familien werden damit alleine gelassen. Schließlich ist der Militärdienst in Armenien für alle Männer Pflicht, was ebenfalls unterschiedliche Reaktionen hervorruft.

Am Vardan-Tag laufen die Soldaten in einer Linie mit den Diakonen. Auch in Sowjet-Armenien wurden die jungen Männer in die Armee berufen, was aber keineswegs mit religiösen Gefühlen oder der Institution Kirche in Verbindung stand. Im unabhängigen Staat entstehen auch auf dieser Ebene Verbindungen zwischen kirchlichen und staatlichen Institutionen. Neuerdings ist in der Armee zusammen mit dem medizinischen Personal und weiteren helfenden Instanzen die Anwesenheit eines Geistlichen eingeführt worden.³⁰ Durch die Annäherung beider Institutionen entsteht eine Ordnung, die relativ neu ist und sich weiterhin erst etablieren muss. Die Kirche soll zur Bewältigung der Probleme im Alltag der Armee beitragen, diese wenigstens entschärfen, Vertrauen und seelischen Schutz der Soldaten gewährleisten. Der Vardan-Mythos wird nun so gelesen, dass er beide Institutionen einander annähert. Das Narrativ der säkularen Tradition, welches die Verteidigung der Grenzen, des Staates, Tapferkeit, Heldenhaftigkeit, Männlichkeit und Pflicht in den Vordergrund bringt, wird mit religiöser Opferbereitschaft verbunden. Auch in der Prozession findet eine Annäherung von Kirche und Staat statt.

Eine besondere Rolle für die Prozession spielt das Blasorchester. Es unterliegt dem Verteidigungsministerium und hat keinen Bezug zur Kirche. Das schon oben erwähnte Alter der Musiker lässt vermuten, dass sie viel Erfahrung und Übung haben. Die Anwesenheit der uniformierten Musiker erweitert den Einsatz der Armee, aber auch das gemeinsame Gehen verbindet alle Teilnehmer durch die Musik.³¹ In einem Interview betonte der Organisator die Wirkung der Musik: »Sobald die Musiker anfangen zu spielen, wird alles still und ein besonderes Herzklopfen ist da«. Gespielt werden keine religiösen, sondern patriotische Hymnen. Das Orchester verleiht der Prozession einen Rhythmus, was den militärischen Charakter der Veranstaltung erneut betont. Die Musiker spielen Lieder, die sie bereits zu anderen Anlässen mehrfach gespielt haben, sie sind gut vorbereitet und erfüllen ihre Aufgabe souverän. Es handelt sich um keine neue für diesen Anlass konzipierte Form.

Das Orchester spielt nicht durchgehend (siehe Bilder). Am Zielpunkt beim Denkmal werden, wie wir den Fotos entnehmen, die Instrumente auf den Boden gestellt, die Musiker werden nun zu Beobachtern oder

³⁰ 2012 waren es 40 Geistliche, die im Dienste der Armee standen: je eine Person in jeder großen militärischen Einheit (siehe <https://armenpress.am/arm/news/684543/>, Zugriff: 02.10.2017)

³¹ Da das Hauptdatenmaterial aus Bildern besteht und nur wenige zusätzliche Daten aus dem Jahr 2009 einen Audio-Anteil haben, habe ich die musikalische Ebene nicht im Detail analysieren können.

Zuhörern. Die Funktion des Orchesters ist mit der Ankunft am Ziel erfüllt. Später werden in der Nähe des Denkmals Lautsprecher aufgestellt, aus denen Musik, später die Reden etc. ertönen.

Die Armee wird thematisch eingebunden und durch viele Fäden mit den zentralen Institutionen verbunden. Diese Verbindungen sind aber noch nicht ausgereift, sondern noch in Erprobung. Sie sind nicht authentisch. So wirkt die Armee trotz ihrer Beteiligung als Fremdkörper, als wäre sie nur »gemietet«. Das liegt womöglich daran, dass die Armee in dieser Veranstaltung nur ein Hilfsmittel der symbolischen Repräsentation ist. Es geht nicht um die Armee. Ausschlaggebend sind die Regierenden und die Kirche.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat

Das Verhältnis der zwei zentralen Träger der Prozession ist letztlich das wichtige Thema der Vardan-Feier. Sowohl Kirche als auch Staat sind in ihrer heutigen Form ›junge‹ Institutionen und müssen sich in der Prozession zueinander positionieren und miteinander auskommen.

Im Zentrum des Zugs stehen Ministerpräsident und Bischof, die rechte Seite besetzen die Politiker und die linke die Geistlichen, die in der Minderheit sind. In der zweiten und dritten Reihe laufen ausschließlich Politiker. Ihnen folgen Schüler, Jugendliche und andere Gruppen der Eriwaner Stadtbevölkerung. Die Kirche arbeitet zwar das Feierkonzept aus und führt den Umzug an. In quantitativer Hinsicht ist sie bei der Durchführung der Prozession den staatlichen Repräsentanten allerdings weit unterlegen. Denn das Bild wird eindeutig von der Präsenz der Armee bestimmt.

Auf dem Bildmaterial erkennt man die wichtigsten Politiker, die in zwei bis drei Reihen mit ihren Leibwächtern und sonstiger Begleitung bei der Prozession mitlaufen. Sie alle tragen Anzüge, Krawatten und Mäntel. Die erste Reihe teilen sich die Regierungsmitglieder mit den Geistlichen, wobei letztere drei (höchstens vier) Positionen auf der linken Seite in der ersten Reihe einnehmen. In der Mitte treffen sich der Bischof und der damals im Wahlkampf für das Präsidentenamt stehende Ministerpräsident des Landes Sersch Sargsjan. Neben dem Ministerpräsidenten läuft der Bürgermeister der Stadt Eriwan Jerwand Zacharyan, neben dem Ter Navasard Erzbischof Kchoyan, der Priester Ter Hakob Khatchatryan, der die Konzeption und Organisation der Veranstaltung geleitet hat. In seiner Nähe ist noch ein weiterer Geistlicher zu erkennen. Die weltliche Macht ist in der ersten Reihe noch durch eine weitere Person repräsentiert: den Leiter der Jugendfraktion der Republikanischen Partei Armeniens, Karen Avagyan, und durch viele Teilnehmer in der zweiten Reihe: den Vorsitzenden der Zentralbank (und späteren Ministerpräsidenten) Tigran Sargsjan oder den Berater des Ministerpräsidenten Vigen Sargsyan. Wie erwähnt

sind die Repräsentanten der weltlichen Macht denjenigen der kirchlichen hinsichtlich ihrer Anzahl und ihres Status weit überlegen. Die Spitze der Stadtverwaltung ist ebenfalls anwesend.

Bei der wissenschaftlichen Analyse von königlichen Prozessionen spielt die Mittelachse eine wichtige Rolle. Sie ist für die Struktur und Allgemeinwirkung entscheidend, vor allem das Zentrum und die Nähe zum Herrscher, der nämlich in der Mitte lief und nicht etwa als erster die Prozession anführte. Vom Herrscher ausgehend leiteten sich die weiteren hochrangigen Positionen innerhalb der Prozession ab. Obgleich die rechte Seite wichtiger war als die linke, galt vor allem das Grundprinzip, dass es besser sei, dem Herrscher nah als ihm fern zu sein. Mit der Entfernung vom Monarchen nahm das Prestige ab (Schwedler 2008: 124). Die Mittelachse der Vardan-Prozession verbindet die politische Spalte der Prozession mit dem Helden Vardan. Die politische Gefolgschaft läuft rechts, die Geistlichen laufen links von ihm. Auch hier reiht sich der zukünftige Präsident des Landes nicht in die erste Reihe ein, sondern läuft in der Mitte des Zuges und nicht alleine. Die ersten Symbolträger, das Orchester und die Soldaten laufen als eine Figur, als ein zusammenhängender Körper, während die führenden Politiker und Geistlichen einen beträchtlichen Abstand zur Armee einhalten. Die Organisatoren sind nicht von der Gefolgschaft abgetrennt. Jugendliche und Erwachsene folgen den Organisatoren.

Die Kräfteverteilung wird noch einmal deutlich, wenn alle am Ziel ankommen und die Reihen sich neu zusammensetzen. Alle Soldaten, Schüler, Studenten, Musiker und sogar ›Vardan selbst‹ nehmen in den hinteren Reihen Platz. Vorne steht die Regierung; die Transparente, Flaggen und Kirchensymbole werden in einer Reihe vor den Politikern aufgestellt. Der Fokus liegt auf dem Denkmal, unter dem die Symbolträger stehen. Seitlich daneben wird ein Pult aufgebaut, an dem der Bischof seine Rede hält.

Vertretung der Allgemeinheit

Die letzte Gruppe, die die Prozession schließt, besteht hauptsächlich aus Repräsentanten der Ausbildungsinstitutionen, die grundsätzlich neutrale Positionen vertreten. Studierende und Schüler sollen ebenso wie Lehrkräfte und möglicherweise Eltern an der Prozession teilnehmen. In den Reihen der jungen Generation sieht man hier und da ältere Bürger, in der Dokumentation von 2008 erkennt man aber auch parteipolitische Gruppen; junge Menschen, die durch ihre Bekleidung ihre Zugehörigkeit zum anwesenden Präsidentschaftskandidaten demonstrieren. Dieser Vertretung der Allgemeinheit spielt in der symbolischen Struktur eine wichtige Rolle, denn sie stärkt die Idee, den Herrscher und demonstriert dessen Macht und Legitimität. Sie repräsentiert die Gefolgschaft und Nachkommen.

Durch Transparente machen die Schulgruppen auf sich aufmerksam. Auf ihnen steht neben dem Namen der Schule eine Aussage. Diese Transparente verleihen der Prozession den Charakter einer Demonstration. Sie werden in einer ungeordneten Menschenmenge hoch gehalten. Man könnte meinen, sie würden zu Protesten aufrufen oder Forderungen stellen; manche von ihnen lassen sich auch so lesen. Laut den von mir geführten Interviews müssen auch Studenten anwesend gewesen sein. Sie haben allerdings keinerlei demonstrative Zeichen verwendet. Da die Jugendfraktion der Republikaner eine der Organisatoren ist, ist zu erwarten, dass auch sie sich unter diesen Gruppen findet. Die Jugendorganisation der Gemeinde und sonstige Angehörige der Kirche bilden sicherlich ebenfalls einen Teil der Gefolgschaft. Das lässt sich an den Bildern jedoch nicht eindeutig erkennen.

Aspekte der Machtdemonstration

In ihren allgemeinen Zügen lässt sich die Prozession als ein Macht-Ritual diskutieren, in dem Individuen und Gruppen mit ungleichen Ressourcen zusammenkommen. Manche von ihnen geben Befehle und Aufträge, denen die anderen zu folgen haben. Die unmittelbare Aktion wird von einer Gruppe dominiert. Dementsprechend werden die Rollen verteilt und ausgeführt. Das Ergebnis dieses Rituals, das angestrebte Ziel, besteht nicht in der Überwindung der Grenzen zwischen den Gruppen mit verschiedenen Positionen oder der Erzeugung einer Gemeinschaft der Gleichen, sondern in der Darstellung und Festigung der Machtverhältnisse (Collins 2005: 112). Die Prozession am Vardan-Tag hat eine klare Reihenfolge von Anführern und Gefolgschaft. Die letztere ist in ihrer Entscheidung zur Teilnahme von den ersten beeinflusst und zu der von ihr übernommenen Rolle aufgefordert worden. Sowohl die Teilnahme der Soldaten als auch die Anwesenheit der Schüler während der Unterrichtszeit ist so angeordnet worden. Alle Teilnehmer führen Rollen aus und tragen dazu bei, dass die Machtkonstellation zum Ausdruck kommt und die Intentionen der Autoren realisiert werden.

Sowohl Befehlshaber als auch Befehlsnehmer orientieren sich an dominanten Symbolen, die wiederum unterschiedlich gefärbt sind. Die Befehlshaber identifizieren sich mit den heiligen Objekten ihrer Veranstaltung, betrachten sie als Ideale und erwarten von den anderen Ehrbezeugung ihnen gegenüber (Collins 2005: 114). Die dominanten Symbole dieser Veranstaltung sind trotz des Anlasses die unabhängige Staatlichkeit und die staatliche Gewalt. Dies reflektieren alle Gruppen durch ihre Haltung. Auch Vardan und der Mythos werden dahingehend interpretiert und in Bezug dazu gesetzt.

Staat und Kirche. Konkurrenzen und Verwandtschaft

Als souveräne staatliche Einheit befindet sich Armenien in einer strukturellen Labilität. Da keine vorgegebenen Strukturen existieren, steht es gewissermaßen vor unterschiedlichen Alternativen. Es besteht ein Zwang, unter den unterschiedlichen, gesellschaftlich vorgeprägten Lebensentwürfen eine Wahl zu treffen und diese zu legitimieren. Dabei können Ideen und Institutionen helfen. Keine von ihnen kann zwar selbst die Anforderungen erfüllen, sondern sie stehen mit den Möglichkeiten, über die sie verfügen, in Konkurrenz zu einander und zu den Strukturen, die kontinuierlich für das Land wichtig waren (Soeffner 2010: 179). Man könnte die drei symbolischen Einheiten wie folgt unterscheiden: den Nationalstaat, die armenische Apostolische Kirche und die dritte, in diesem Fall weniger subjektbezogene, schriftliche säkulare Tradition. Diese drei Ideen werden in der Prozession stellvertretend repräsentiert und auch in den Ideen ihrer Organisatoren reflektiert.

Die kirchliche und staatliche Symbolik repräsentiert jeweils eine Zeit, in der die jeweils andere nicht ausschlaggebend war: Die Kirche war beispielsweise stark, als es keinen eigenen Staat gab, während sich der Staat auf die Jahre der ersten Republik beruft. In dieser Weise ergibt sich eine Verwaltungskontinuität. Die Ressourcen werden nicht gegeneinander ausgespielt, sondern zusammengefügt, wodurch es möglich wird, die geschichtlichen Perioden in einem Gesamtkonstrukt zu vereinen. Ab- und ausgegrenzt ist die Sowjet-Zeit, und diese Abgrenzung von den Jahren der sowjetischen Herrschaft ist eine weitere gemeinsame Basis für beide genannten Symbolsysteme. Die schriftliche Tradition hingegen zieht sich durch alle genannten historischen Perioden und hat einen ihrer Höhepunkte im Gegensatz zur Kirche in der Sowjet-Zeit in der Republik Armenien erreicht. Aus diesem Grund nimmt man von den textuellen Vardan-Darstellungen der sowjetischen Zeit bewusst Abstand und zitiert lieber frühere Quellen.

Die Idee eines Zentrums wird konstruiert und Grenzen werden gezogen. Dabei wird das Netzwerk der durch die Welt verstreuten armenischen Zentren dem Staat untergeordnet. Vielfalt und unterschiedliche Perspektiven werden weder berücksichtigt noch begrüßt. Zentrum und Einheit werden unter anderem durch Sprüche wie »eine Kirche, eine Nation, ein Glaube« markiert. Sprachlich ist ebenfalls alles einheitlich gestaltet, es gibt keine Hinweise auf andere Sprachen oder auch auf nur die westarmenische Sprache. Die Kirche fungiert als einzige Trägerin der Tradition. Man strebt Einheit und klare Abgrenzung an. Dementsprechend bleiben andere religiöse und politische Institutionen, oppositionelle Parteien, Minderheiten ausgeschlossen.

Ein geschütztes armenisches Territorium und die staatliche Sicherheit unterscheiden den armenischen Staat von den armenischen Zentren in der Diaspora. Die Grenzen und Souveränität sind eine neue Struktur, in der

der Staat unabhängig von der Kirche Macht hat. Das unterscheidet ihn von einer Gemeinde, die durch die Kirche verwaltet wird. Die Grenzen des Staates werden durch die Armee geschützt, die Grenzen des Armeniertums durch die Kirche. Die zahlreichen armenischen Diaspora-Zentren werden durch die Kirche vernetzt und zusammengehalten. Dadurch ergibt sich ein anderes Verständnis von Grenze und Gebiet. Die armenische Kirche hat wie der armenische Staat einen nationalen Charakter: Beide haben eine ähnliche nationale Bedeutung. Die Kirche verfestigt die unsichere Basis, auf der der Staat sich bewegt und erweitert gleichzeitig die Grenzen Armeniens durch den Bezug zu Vergangenheit und Diaspora. Nicht zuletzt bedeutet das Zusammenkommen von religiösen und staatlichen Mächten eine Abgrenzung vom Modell der UdSSR. Denn zur Sowjet-Zeit hatte Armenien Grenzen, Schutz, aber keinen unabhängigen Staat. Während sich Kultur und Sprache entwickelten, blieb die Religion eher im Hintergrund.

Den unsicheren Strukturen steht die schriftliche Tradition Armeniens entgegen, die unabhängig von Zusammenbrüchen der Staatsform stets bestehen geblieben ist. Eine ununterbrochene schriftliche Tradition ist weder dem Staat noch der Kirche zuzuschreiben; sie kommt auch in der Prozession viel stabiler zum Ausdruck und wird von allen Teilnehmern auf die gleiche Weise eingesetzt: Die Transparente werden von verschiedenen Gruppen getragen und sind in ihrer Logik komplex.

In der Prozession ist Vardan nur eines der vielen verschiedenen Symbole, die präsentiert werden und dient als Verbindungsglied zwischen religiöser Idee und der Idee des bewaffneten Kampfes: Einerseits ist Vardan ein Held, andererseits ein Opfer und religiöser Märtyrer.



Zwei Prozessionen in zwei Perioden staatlicher Unabhängigkeit: 1919 und 2008

Abschließend möchte ich die Prozessionen am Vardan-Tag in der ersten und dritten Republik vergleichen. Vieles in der heutigen Republik orientiert sich an den Erfahrungen der ersten Republik. Dies zeigt sich auch an den Feierlichkeiten am Vardan-Tag, wie zum Anfang dieses Kapitels bereits erwähnt wurde. In der ersten Republik wurde der Vardan-Tag unter Beteiligung der Armee gefeiert. Wie 90 Jahre später, in unseren Tagen, wurde schon damals eine Strecke durch das Zentrum der Stadt Eriwan gewählt. Wichtige den Staat repräsentierende Persönlichkeiten waren anwesend und brachten ihre Teilnahme auch mit festlichen Reden zum Ausdruck. In beiden Fällen ist die Kirche ein Schlüssepunkt entweder am Anfang oder am Ende der Prozession, die weltliche Macht ist vorwiegend durch Personen repräsentiert und versammelt sich um die Kirche. Regierungsgebäude und Ministerien liegen nicht auf dem Weg der Prozession. In der aktuellen Variante laufen die Repräsentanten der Regierung und Staatsmacht mit dem Zug mit. Der Staat ist in beiden Fällen in Entstehung, wird erst konstruiert, indem die einzelnen Elemente zusammengebracht werden. Während in der ersten Republik die Kirche das Ziel der Prozession war und der Gottesdienst gleich vor der Kirche mit Beteiligung der Anwesenden gefeiert wurde, nahm die Prozession 2008, 2009 und in den folgenden Jahren ihren Anfang bei der Kirche und bewegte sich von dort zum Vardan-Denkmal. Davor feierte man in der Kirche den Gottesdienst.

Den Berichten zufolge bestand die Prozession hauptsächlich aus Soldaten, an die man auch die feierlichen Reden richtete. Heute sind auch andere Gruppen beteiligt. Die Kirche, die als Zielpunkt der Parade der ersten Republik gedient hatte, wurde später zerstört. In den darauffolgenden Jahren und bis heute steht an ihrer Stelle ein großes Kino, das den Namen ›Moskau‹ trägt und in die spätere Architektur der Stadt Eriwan eingepasst ist. Die aktuelle Vardan-Feier betont, indem sie bei der Kirche startet, die Elemente der Stadt, die die bekannte Architektur der Stadt überwinden und alte religiöse Zentren aus ihrem ›Versteck‹ hervorholen. Der Weg ist in der aktuellen Prozession sehr viel länger und das gemeinsame Gehen zentraler als in der früheren. Sowohl zu Beginn des ersten armenischen Staates als auch am Anfang der dritten Republik stehen prägende bewaffnete Konflikte. Im ersten Fall handelt es sich um die Auseinandersetzungen mit der Türkei, im zweiten um den Konflikt mit Aserbaidschan. Der Bericht von der Parade Anfang des 20. Jahrhunderts stammt aus einer Zeit, in der der Konflikt akut war. Seine Folgen und die unmittelbare Bedrohung spielten damals eine entscheidende Rolle, was auch in den Reden des Tages thematisiert wurde, die sich, wie gesagt, direkt an die Soldaten richteten. Die heutigen Prozessionen fanden

hingegen in einer Zeit statt, als der Konflikt um Berg-Karabach nicht unmittelbar im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand. Zumindest aus dem Bericht könnte man folgern, dass die Armee in der früheren Veranstaltung eine wichtigere Rolle spielte als heutzutage. Dennoch verbanden beide Veranstaltungen religiöse und säkulare Elemente, um eine Symbolik zu prägen, die dem neuen Staat einen Halt geben und die Tradition mit den staatlichen Gebilden verbinden könnte.

Die darauffolgende Sowjetisierung brachte ein neues Gleichgewicht zwischen Tradition, Kultur und aktueller Staatsform hervor. Viele Traditionen wurden abgelehnt und konnten erst einige Zeit später durch neue Wege wieder in den Alltag integriert werden. Wie wir gesehen haben, trat auch Vardan in diesem Sinne wieder in das Bewusstsein der Armenier. Die dritte, heutige Republik ist einerseits ein auf die Abgrenzung von der sowjetischen Vergangenheit basierendes Gebilde, das sich in vielerlei Hinsicht an die erste Republik anzulehnen versucht. Andererseits spielt sie gleichzeitig eine ›versöhnende‹ Rolle zwischen den drei Etappen der Staatsentwicklung des heutigen Armeniens. Die zweite armenische Republik – die Sowjetrepublik Armenien – ist in ihrer Rolle noch nicht endgültig bewertet worden: eine gewisse Form der Souveränität, verschiedene Attribute der Staatlichkeit und Elemente der Selbstständigkeit sind in der Sowjetära geprägt worden. Da es sich aber im Falle der Sowjetrepublik um eine Unterstruktur eines größeren Systems handelte, sind diese Prozesse nie durch explizite Formen der Selbstständigkeit, sondern durch geschickte Anpassungen geprägt gewesen. Das Streben nach Selbstständigkeit, die Interessenpolitik bestand darin, sich in einer dominanten Struktur durchzusetzen. Unabhängigkeit und Selbstständigkeit konnten nicht ohne Weiteres offen demonstriert werden, eine Form der Selbstdarstellung durch religiöse Prozession am Vardan-Tag oder am Tage eines anderen Heiligen wäre undenkbar gewesen. Wenn man die Feierlichkeit Vardans in dieser Periode vergleichend in den Blick nimmt, fehlen hier die öffentlichen Prozessionen und die staatliche Beteiligung. Es wurden stattdessen säkulare textuelle Formen in Umlauf gebracht, auch wenn der Vardan-Tag im kirchlichen Rahmen nach 1945 stets gefeiert wurde (siehe Zeitschrift *Etschmiatzin*). Die oben (Seite 200) beschriebene Errichtung des Denkmals rief ähnliche Konstellationen hervor, obgleich die symbolische Verwaltung in diesem Fall durch Wissenschaftler und Künstler übernommen wurde. Der Raum wird für den nationalen Helden freigemacht, er bekommt seinen Platz in der Hauptstadt, es werden aber keine öffentlichen Bewegungen organisiert, die Schule feiert den Helden auf ihre Art, die Kirche auf ihre. Im Gegensatz hierzu beginnen – vor und nach dieser Zeit – die erste und die dritte Republik den religiösen Feiertag offiziell.

Die beschriebene Prozession am Vardan-Tag bewegt sich, wie schon mehrfach erwähnt, durch das Stadtzentrum Eriwans und endet beim

›säkularen‘ Vardan, einer in Sowjet-Armenien erschaffenen Statue. Unvermeidlich bedient sich die Prozession der in Sowjet-Armenien geprägten Vardan-Bilder, ihrer Eigenschaften, Heldenvorstellungen etc. – sei es bei den Transparenten, sei es in den künstlerischen Darstellungen.

Bei den Medaillen, die Vardans Namen tragen, wurden die Ideen entweder bewusst von der ersten Republik übernommen oder sind einfach der gleichen Staatsbildungslogik nach ähnlich in beiden Republiken entstanden. Der Orden trägt in der postsowjetischen Republik den säkularen Namen Vardans (seinen Vor- und Nachnamen), während er zuvor in der ersten Republik nach dem Heiligen Vardan hieß.

3.4 Fazit: Das Vardan-Fest in Armenien

Die unabhängige Republik Armenien hat sich nach dem Zusammenbruch der UdSSR im Jahr 1991 konstituiert. Das Land kann auf keine lange Tradition der Staatlichkeit zurückblicken. Die Bevölkerung Armeniens besteht zu 97 % aus Armeniern; einige kleine ethnische Minderheiten (jesidische Kurden, Russen) bilden ca. 2,6 % der Bevölkerung (Volkszählung 2011).³² Die politische und wirtschaftliche Situation nach der Unabhängigkeit führte zu einer starken Auswanderung aus Armenien sowohl nach Russland als auch in westliche Staaten.

Im Jahre 2006 wurde eine neue Form des Vardan-Festes in Armenien eingeführt. Eine feierliche Prozession zu Ehren des Helden Vardan findet in der Hauptstadt Eriwan statt. Organisiert wird das Fest von einer Kirchengemeinde, die dabei von der Stadt Eriwan und der Staatsregierung unterstützt wird. Unter der Führung eines als Vardan verkleideten Ritters marschieren Angehörige der Kirche, Soldaten und Schüler in Begleitung von Lehrern und Studenten durch die Hauptstadt Eriwan. Eine Gruppe aus der Staatsregierung schließt sich dem Zug an. Schüler und Soldaten tragen mit Sprüchen, kirchlicher und staatlicher Symbolik beschriftete Transparente.

Der Zug besteht aus mehreren Elementen, die historische und politische Etappen des armenischen Staates zusammenführen. Vieles erinnert an sowjetische Paraden: das Militär, die Transparente, Nationalflaggen. Das hervorgehobene Kreuzsymbol und die Rolle der Kirche bei der Organisation verleihen der Veranstaltung den Charakter einer religiösen Prozession, was einen neuen bzw. lange vergessenen Aspekt darstellt. Erst nach der Unabhängigkeit Armeniens bekam die Kirche die Möglichkeit, ihre Aktivitäten zu erweitern und sich öffentliche Formen zu geben.

³² Siehe https://www.armstat.am/file/article/sv_03_13a_520.pdf (Zugriff: 23.02.2019).

Die beschrifteten Transparente bilden einen Kontrast zur eher gelassenen und nicht strengen Marschform, indem sie eine reflektierte Tradition der intellektuellen Beschäftigung mit dem Mythos aufweisen, die durch eine ununterbrochene schriftliche Tradition geprägt ist.

Eine als Vardan verkleidete Person führt die Prozession von der »Kirche der Heiligen Mutter« zum großen Denkmal von Vardan. Vardan ist also zugleich Anführer und Ziel. Ihm werden seitens der Organisatoren Eigenschaften wie Mut, Pflichtbewusstsein und Liebe zur Heimat zugeschrieben. Aus den Transparenten der Schüler geht besonders die Vorstellung eines Sieges hervor, die mehr auf das Durchhalten und Kämpfen angelegt ist als auf das Resultat.

Der Held mit seinen Eigenschaften soll zur leitenden national staatlichen Idee werden, die alle diese Gruppen zusammenbringt. Jede Gruppe äußert sich, zeigt dadurch ihren eigenen Bezug zum Staat und zur Feierlichkeit. Die Konzeption des Staates wird zur zentralen Reflexionsebene, die Platz bietet für die jeweiligen Problemstellungen. Dabei weisen die Brüche in den Textstrukturen, der Umgang mit der Symbolik und mit heterogenen Präsentationsweisen auf viele Problemstellen hin, die daraus resultieren, dass die Bürger dem Staat wenig vertrauen und ihre Identifikation mit ihm zerbrechlich ist.

Die Organisatoren, die den Staat und die Kirche repräsentieren, suchen hingegen gerade nach wirkungsvollen Ausdrucksformen, Ressourcen und Möglichkeiten, Staatlichkeit sowie nationale oder religiöse Identität aus dem Mythos heraus zu generieren. Hier ist es besonders die Kirche, die mit neuen Einflussmöglichkeiten in einem säkularen Staat experimentiert. Die Grenzen zwischen den Motiven der Veranstalter bleiben jedoch weitgehend durchlässig.

Die Beobachtung des Festes bringt eine vielschichtige Auseinandersetzung mit der Staatsbildung hervor. Während in den Diaspora-Ritualen die Bewahrung der Identität durch den Mythos behandelt wird, ist in Armenien das Martyrium des Helden und seine Pflicht der Gemeinschaft, also hier dem Staat, gegenüber, das große Thema. Die gemeinschaftsstiftende Bedeutung des Mythos entspricht der Doppelrolle Vardans: Er ist sowohl kirchlicher Heiliger als auch politisch säkularer Führer, zugleich Held *und* Opfer in einer Person.

Schlussdiskussion

In der Schlussdiskussion möchte ich als erstes die drei rituellen Ausführungen des Festes vergleichen sowie die Bedeutung des Vardan-Mythos für das Selbstverständnis der Armenier diskutieren: die Frage, ob und inwiefern die symbolische Figur Vardans für in der Welt verstreute armenische Gruppen mit unterschiedlichen Lebensformen trotz der Differenzen eine Einheit stiftet. Wie äußern sich die verbindenden Momente, was teilen die Diaspora-Zentren und auf welcher Grundlage fühlen sie sich einer Einheit zugehörig?

In allen drei Varianten sind die Selbstdarstellungen des Kollektivs, die Selbstorganisation und die Grenzen zur Außenwelt wesentlich. Einerseits spielen kulturelle Aspekte, vor allem die Sprache eine wichtige Rolle, andererseits die Spannung zwischen der säkularen und der religiösen Interpretation Vardans. Immer wird ein Kampf thematisiert. Diese Themen möchte ich nun mit Hilfe von einzelnen Aspekten des Rituals herausarbeiten, indem ich die drei Inszenierungen, ihre Organisatoren und Teilnehmer, ihre Materialität und Körperlichkeit sowie die zeitliche und räumliche Rahmung aller drei Feiern miteinander vergleiche.

Inszenierung / Performanz

Der Vergleich der Inszenierungen ist sehr aufschlussreich. Während in Armenien das Fest mit einer Prozession begangen wird, veranstalten beide Diaspora-Zentren am Abend ein Konzert. Zeitlich und räumlich sind Prozession und Konzert jeweils unterschiedlich gerahmt und führen zur Herausbildung unterschiedlicher sozialer Formen. Die Prozessionen erstrecken sich über den öffentlichen Raum, während das Konzert in einem abgegrenzten Innenraum stattfindet. Entsprechend wirkt der im Winter oder im Frühling begangene Vardan-Tag einigend, während eine Prozession durch Straßen in der kalten Jahreszeit zwar mehr Bewegung und Freiheit, aber auch weniger Schutz und Geborgenheit bietet. Außerdem unterscheidet sich die emotionale Beziehung zu den vermittelten Inhalten in den gewählten Feierformen. Im Konzert ist eine persönliche Identifikation mit dem, was vermittelt wird, eher möglich als in der Prozession, wo Individualität eine untergeordnete Rolle spielt. Im Konzert kann eher eine Spannung zwischen Privatem und Öffentlichem, Innenwelt und Außenwelt entstehen, was Nähe und Distanz zu den Inhalten auf eine individuelle Art artikulieren lässt. So wird in der Diaspora stets nach Möglichkeiten gesucht, eine emotionale Bindung zur armenischen Kultur herzustellen, ein Gefühl der Nähe zu vermitteln. Denn dies

entsteht nur durch eine zusätzliche Beschäftigung, durch eine Auseinandersetzung mit solchen Fragen wie: Wann bin ich ein Armenier, was soll ich dafür tun oder lassen? Die Zugehörigkeit ist nicht einfach vorhanden, sondern muss erst hergestellt werden. In Armenien hingegen sind die Bürger des Landes ohne derlei Bemühungen Armenier, was Staatszugehörigkeit und Alltag bestätigen. Hierfür sind keine zusätzlichen Maßnahmen nötig. Die Prozession vermittelt stattdessen Hierarchien, Verpflichtungen und Erwartungen an den Bürger. Sie stellt Absichten, Werte und Ordnungen vor Augen.¹

Die Prozessionen erzählen eine oder mehrere Geschichten. Im Konzertprogramm werden zwar ebenfalls Geschichten reflektiert, inszeniert und zelebriert. Allerdings erzählen sie keine neuen Geschichten, sondern geben vielmehr vor, wie man vorhandene Geschichten erzählen soll, was an ihnen wichtig ist. So weisen auch die Konzertprogramme an der Vardan-Feier an, wie man sich der Geschichte und den nationalen Werten nähern kann, was man bewahren und wie man damit umgehen soll. Diese Fragen werden in einem geschlossenen Raum gestellt und beantwortet, beschützt, in Ruhe und mit Abstand vom Alltag. Die Vardan-Prozession in Eriwan greift hingegen in den Alltag der Bürger ein: Schulen und Straßenverkehr geraten außer Ordnung. Die Normativität – Ideen über die Heimat, Ergebenheit angesichts so großer Taten und Opferbereitschaft – ist ein Teil der Konzeption, den jedoch nicht alle Teilnehmer reflektieren. Den Fluss und die Kraft verleihen der Prozession mehr die Aspekte der Herrschaft und Machtdemonstration als die normativen Einstellungen. In diesem Stadium der Unabhängigkeit sind alle Postsowjet-Staaten damit beschäftigt, ihre Geschichte neu zu lesen und neu zu bewerten. Dies geschieht auch mittels der Vardan-Prozession. Der geschichtsreflexive Charakter der Prozessionen reagiert auf die Probleme der jungen Unabhängigkeit. Die Prozession am Vardan-Tag liest und schreibt vor allem eine Geschichte, sie reagiert auf Geschichte und reflektiert diese.

Das Konzert hingegen verdeutlicht normative Orientierungen und die kulturelle Abgrenzung einer Gemeinschaft. Die beiden Konzertprogramme am Vardan-Tag weisen sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede auf. Die vorgetragenen Texte ähneln sich inhaltlich und sind teilweise sogar identisch. Wobei in Wien fast in allen Texten vor allem die

¹ Die Überlegungen zur Prozession sind von dem Sammelband »Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche« inspiriert (Gengnagel et al. 2008a), unter anderem von den systematisierenden und einleitenden Bemerkungen der Autoren zu den diskutierten Fallbeispielen (Gengnagel et al. 2008b). Bemerkungen zum Konzert basieren hier und im Folgenden auf dem Sammelband »Das Konzert« (Tröndle 2011), insbesondere auf dem Aufsatz von Elena Ungeheuer (Ungeheuer 2011), sowie der Monographie »Das Konzert, eine Kulturgeschichte« (Salmen 1988).

Sprachform zelebriert wird, während in Isfahan viele andere Elemente hinzukommen: bessere Beherrschung des Textes, Aussprache, Intonation, inhaltliche Akzente sowie eine betonte Festlichkeit der Vorführung. An dieser Stelle ist die Rolle der armenischen Sprache in den Gemeinden entscheidend. Für die Wiener, und in europäischen Gemeinden überhaupt, ist die Beherrschung der armenischen Sprache die größte Herausforderung, und die Erfolge in diesem Bereich sind große Errungenschaft. In Iran hingegen ist die armenische Sprache ein fester Bestandteil des Alltags. Auch wenn im Arbeitsalltag und in der Ausbildung Farsi gewiss unersetztlich ist, ist durch die Existenz eigener Schulen, einer Vielzahl armenischer Institutionen und eines aktiven religiösen Gemeindelebens die Beherrschung der Sprache kein zentrales Problem. Dennoch bedarf sie ebenfalls der Pflege, was an Veranstaltungen wie der Feier am Vardan-Tag deutlich wird. In der Inszenierung werden aber in erster Linie andere Grenzen gezogen, die die Sprache zusätzlich betont und stärkt. Innerhalb der Gemeinderäume ist in Iran der Abstand vom herrschenden Regime erlaubt und legitimiert; er schafft eine entspannte Umgebung. Die Einschränkungen in Geschlechtertrennung und Kleidung greifen hier nicht. Schließlich bewirken das Programm und die ausgeprägte Kampf-Metaphorik eine Konzentration und eine Umkehrung der Situation, eines rituellen Rahmens, in dem Stärke und Macht der Anwesenden gegenüber der Außenwelt zum Ausdruck gebracht werden. In Wien wird dieser Punkt dadurch erreicht, dass die ganze Zeit über Armenisch gesprochen wird. Dies gelingt mal besser, mal schlechter, aber insgesamt geht es darum, die Sprache lebendig zu halten. Wenn dies gelingt, dann hat man sich abgegrenzt und den österreichischen Alltag überwunden.

Materialität und Körperlichkeit

Hinsichtlich der Materialität und Körperlichkeit halten sich die Wiener sehr zurück. Die Kleidung, die Bewegungen sind bei den auftretenden Schülerinnen und Schülern weder sonderlich festlich noch auf eine andere Weise herausgehoben. Bühne und Vardan-Bild sind in Isfahan viel feierlicher. In Wien ist die Bühne zwar mit einem Teppich ausgelegt, was feierlich wirken mag, doch haben Bühne und Vardan-Bild insgesamt eher provisorischen Charakter. Der Festsaal in Isfahan ist für Konzerte geeignet, die Bühne hat Vorhänge und wird auch für andere Anlässe benutzt. Beides verleiht der Veranstaltung im Gegensatz zum Vardan-Fest in Wien etwas Dauerhaftes. Vardans Abbild ist zwar transportabel, aber größer, schwerer und aufwendiger gestaltet. Trotz dieses Aufwands werden einige zentrale Probleme der Gemeinschaft in der iranischen Inszenierung nicht thematisiert bzw. nicht gelöst, während in Wien die Veranstaltung der Problematik der Gemeinschaft eher gerecht wird. Die vermittelten

Inhalte, die allen Anwesenden eine Möglichkeit bieten, eigene Formen des Umgangs zu finden, sind klarer. In Wien können alle Anwesenden selbst entscheiden, wie sehr sie noch an ihrer armenischen Identität arbeiten wollen. In Isfahan besteht hingegen ein Missverhältnis zwischen Inhalt bzw. Anliegen und Form.

Die Prozession in Armenien spricht ebenfalls die Grenzen der Republik und der armenischen Gemeinschaft an und sendet sprachlich formulierte Botschaften. Einerseits werden die Grenzen des Staates durch die Anwesenheit der Armee gefeiert; andererseits ist Armenien das einzige Herkunftsland, die Heimat oder Ersatzheimat der in der Welt verstreuten Armeniern. Sowohl die Grenzen des armenischen Staates als auch und mehr noch die Abgrenzung der armenischen Gemeinschaften der Welt sind keine klare und eindeutige Angelegenheit. Der armenische Staat steht seit über 25 Jahren in einem territorialen Konflikt mit dem Nachbarland Aserbaidschan. Dieser Ungewissheit gegenüber steht die Tendenz der Zentralisierung, die die Prozession vermittelt: der Anspruch, eine Geschichte eines zentral organisierten Armeniens zu schreiben und dabei die Rolle der Kirche und eine einheitliche Wahrnehmung der Heimat zu etablieren. Das umstrittene Bergkarabach bestimmt stets die Rolle und Bedeutung der armenischen Armee, die bei der Prozession mitläuft. Hinzu kommt Vardan als ein Kämpfer, als sich selbst opfernder Held. Patriotismus und Opferbereitschaft, die offenen Konflikte Armeniens und Heimatliebe werden miteinander verbunden. Vardans Funktion ist hier weniger einigend und abgrenzend. Im Zentrum stehen vielmehr sein Martyrium, seine Bereitschaft zum Opfer, sein »verstandener Tod«. Diese Lesart ist bereits in den Jahren der sowjetischen Herrschaft entstanden und wird in die aktuelle staatliche Symbolik eingebettet. Dabei vereinigen sich in der Figur Vardans religiöse und säkulare Elemente. Bei allen beschriebenen Vardan-Festen sind Geistliche involviert. Während wir es in der Diaspora stets mit armenischen Kirchengemeinden zu tun haben, die gleichzeitig Raum für eine säkulare Auseinandersetzung mit dem Mythos schaffen, geht es in Armenien darum, die Kirche in den säkularen Bereich einzuführen. Zugleich soll eine Vereinigung dieser Kräfte der neuen staatlichen Einheit ein selbständiges, dauerhaftes Gewicht verleihen. An dieser Stelle wird der geschichtsreflexive Charakter der Prozession besonders relevant. Auf symbolischer Ebene werden viele Geschichten miteinander verbunden und neu erzählt. Das Ganze geschieht aber durch eine Vielzahl an Symbolen, die die Prozession begleiten. Vardan ist nicht der einzige gefeierte Held. Die armenische Sprache ist weniger entscheidend als bei den beiden Konzerten in der Diaspora. Wichtig ist sie dennoch. Denn die Transparente und die Aussagen darauf werden von unterschiedlichen Teilnehmern hochgehalten und prägen das Bild des Umzugs mit. Die Rolle der Sprache sehe ich in diesem Fall in der Kontinuität und der geübten, etablierten Form, die für die anderen

Elemente des Umzugs weniger gilt. Vardans Verkörperung mutet im Gegensatz zum Einsatz der Sprache viel experimenteller an.

Körperlichkeit und Materialität kommen in den drei Feiern zum Vardan-Tag jeweils unterschiedlich zum Ausdruck. In Armenien sehen wir mehrere Uniform tragende Teilnehmer; offizielle Institutionen werden durch ihr Aussehen repräsentiert. In der staatlichen Feierform ist die Vielfalt an Funktionen und Institutionen sichtbar. Sowohl Vardan als auch die Repräsentanten der Kirche, die Politiker und die Soldaten trage eine besondere Kleidung. Schüler, Lehrer und Studenten sind hingegen in Alltagsgarderobe gekleidet, die keine spezifische institutionelle Zugehörigkeit erkennen lässt. 2008 ist außerdem deutlich zu sehen, dass die Prozession in die Zeit des Wahlkampfs fiel. Vardans Kleidung ist zwar für die Organisatoren etwas Besonderes, wird von den Beobachtern jedoch als nicht stimmig genug und nicht ernstzunehmend empfunden; dasselbe gilt für sein Pferd. Es mag an diesen Diskussionen liegen, dass in der späteren Prozession (2012) der Ritter aus der Choreographie gänzlich herausfiel. In der Prozession werden Gegenstände mitgeführt: ein Kreuz mit einem weiteren religiösen Symbol, zwei Flaggen und mehrere Transparente. Flaggen- und Kreuzträger unterscheiden sich dabei in ihrer Haltung ebenso wie die Flaggen und die religiösen Symbole: Die Staatssymbole scheinen weniger zu wiegen und daher leichter getragen werden zu können. Die Flaggen werden von Soldaten getragen, die religiöse Symbolik von Kirchenangehörigen und die Transparente von Soldaten und Schüler. Alle sind durch die vorwärts gerichtete Bewegung körperlich stets beteiligt. An den Fotografien lässt sich ablesen, dass sich alle Gruppen leicht unterschiedlich bewegen – was sie jeweils auszeichnet. Manche Gruppen zeigen größere Identifikation mit den Botschaften und dem Konzept der Prozession, andere weniger, wobei keine betont respektlos ist oder sich wie auf einer Freizeitveranstaltung verhält. Ebenso wenig wird Protest geäußert. Die Prozession eint diese Gruppen in einer Gemeinschaft und betont ihre Differenz, auch wenn keine scharfe oder dysfunktionale Widersprüchlichkeit auszumachen ist. Die Transparente erinnern an eine Demonstration, die Forderungen stellt. Es wird aber nicht demonstriert. Die Prozession appelliert zwar an die Gemeinschaft, fordert aber nichts. Elemente von Demonstrationen, Militärparaden, religiösen Prozessionen und staatlichen Machtdemonstrationen werden in eine Form gegossen und bewegen sich durch das Alltagsleben der Hauptstadt.

Der gewählte Termin verbindet und trennt die drei symbolischen Strukturen. Der durch die Kirche bestimmte religiös konnotierte Tag dient in allen Fällen als Orientierung. Während in Iran die meisten Veranstaltungen am besagten Tag stattfinden, haben wir es in Wien mit einem Kompromiss zwischen dem Vardan-Tag, örtlichen Schulferien und anderen zu feiernden armenischen Festen zu tun. Auch in Armenien wird das Fest am besagten Donnerstag gefeiert. Dort dient der Termin jedoch

dazu, die kirchliche Dimension des Mythos sichtbar zu machen und die Wirkung der Kirche zu verdeutlichen. Er deutet auch eine symbolische Konkurrenz an, denn die bekannteste zeitliche Wahrnehmung ist das Datum im Mai, das stets in einem säkularen Rahmen zelebriert wurde. So wird die Kirche zum Verbindungsglied aller drei Feierlichkeiten, auch wenn Kirche und Priester jeweils unterschiedliche Rollen spielen. Dies liegt unter anderem an der Zielsetzung der Prozession, das Gewicht von der literarischen Tradition, der sprachlichen, schriftlichen Überlieferung auf die Kirche zu verschieben. Dabei ist es offensichtlich, dass in beiden Feiern in der Diaspora die kulturelle Dimension und säkular gerahmte Elemente mindestens genauso wichtig sind wie die religiösen. Dieser kulturellen Dimension, der Beschäftigung mit der Sprache, der zentralen Bedeutung der Texte, kommt eine wichtige Funktion zu. In Armenien liegt das Gewicht der symbolischen Ausrichtung hingegen auf der Prozession und auf der Herausarbeitung der Funktion der Kirche und des Staates. Dabei geht es sicherlich auch um eine Abgrenzung von der Politik der Sowjet-Zeit und um Versuche, die symbolische Macht neu zu verteilen.

Schwelleneigenschaften Vardans: Der religiöse und der säkulare Vardan

Säkulare und religiöse Aspekte stehen in allen drei Inszenierungen in einem Spannungsverhältnis. Dies zeigt sich an den Feierformen, dem Konzert und der Prozession. In der Entwicklungsgeschichte des Konzerts hin zu einer autonomen Form lässt sich eine Verschränkung von Säkularisierung und Liturgie erkennen: Die Musik wurde von ihrer die Liturgie unterstützenden Rolle entbunden und entwickelte sich zu einer selbständigen Form, die aber in ihrer Inszenierung in vielerlei Hinsicht weiterhin einen Gottesdienst widerspiegelt: Im Konzert geht es, in gewissem Sinne, mit der Musik um ein heiliges Werk (Ungeheuer 2011: 136). Wie die heilige Schrift, so kann auch die Musik als eine von Menschen festgehaltene Konzentration von Ideen und Ansätzen verstanden werden, die über eine große Wirkungskraft verfügt, die eine Verbindung zu anderen Sphären ermöglicht bzw. verspricht. Auch die rituelle Rahmung des Geschehens trägt ähnliche Züge. Man denke etwa an die Inszenierung der Feier mit ihren geheimnisvollen Elementen, an die Schaffung einer moralischen Gemeinschaft, an Erfahrungen des Erhabenen oder der Trostsendung. Mit der charismatischen Rolle des Interpreten und Dirigenten im Konzert findet sich eine Entsprechung zum priesterlichen Diener im Gottesdienst. Auf diese Weise lassen sich verschiedene Dimensionen der religiösen Macht in der Musik und im Konzert identifizieren.

An geweihten Orten wird die heilige Botschaft gefeiert, womit eine Gewöhnung und Verhaltenshabitualisierung einhergehen. Eine

Liturgisierung der Musik im Konzert ist ein Ergebnis der Verselbständigung der Musikkunst. Ihre Emanzipation und Entfunktionalisierung durch die Säkularisierung ließ neue weltliche Formen und Möglichkeiten entstehen, in denen sich wiederum Elemente der Liturgie neu behaupten können. Ein Aspekt dieser Liturgisierung ist das Potenzial des Konzerts, normative Botschaften zu verbreiten und den Hörern eine Möglichkeit zur Identitätsbildung im Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen: Im Gottesdienst werden Orientierungen, Hinweise, Impulse öffentlich vermittelt, indem die heilige Botschaft verkündet wird. Jede(r) der Anwesenden aber hat seine bzw. ihre eigene persönliche Art, den Glauben zu leben und sich für den einen oder anderen Impuls zu entscheiden (Ungeheuer 2011: 136). Das Vardan-Fest hat die Form eines Konzerts im 19. Jahrhundert angenommen und ist von ähnlichen Entwicklungen wie das Konzert im Allgemeinen geprägt. Die ursprünglich im Gottesdienst gesungenen Lobgesänge wurden zu patriotischen Hymnen, und der im Gottesdienst gefeierte Märtyrer wurde zum Mittelpunkt eines davon abgekoppelten Festes. An dem in Räumen der Kirchengemeinde gefeierten Vardan-Fest sind zwar immer Geistliche beteiligt, sie organisieren es aber selbst nicht. Das Vardan-Fest ist in diesem Sinne eigenständig und schafft zugleich einen sinnvollen Rahmen für den religiösen Feiertag. Vardan als eine Schwellenfigur verbindet die Aspekte, die für die armenischen Gemeinschaften außerhalb Armeniens von großer Bedeutung sind: Orientierung an der Kirche, denn es sind Kirchengemeinden, aber auch Abgrenzung ihrer Mitglieder von der nichtarmenischen Außenwelt anhand kultureller Elemente. Wie im Konzert die Musik weiterhin als eine heilige Botschaft gefeiert wird, werden hier die Texte über Vardan zelebriert – in den Räumen der Kirchengemeinde. In dieser Form verbundene säkulare und religiöse Inhalte bringen die Gemeinde zusammen und bieten den einzelnen Teilnehmern einen Raum für die Verarbeitung normativer Botschaften, für persönliche Identifikation und für emotionale Prozesse der Suche und Prüfung. Diese Verschachtelung säkularer und religiöser Elemente lebt in der Diaspora fort. Die Feierform ist einerseits eine Emanzipation, die aber andererseits zu einer Bindung an die religiöse Tradition führt.

Die in der ethnologischen Forschung beschriebenen Formen des Tanz und Spiele beinhaltenden Volksfestes, in der das Christliche und Vorchristliche zusammenfanden, sind heute nicht mehr bekannt; sie werden offenbar nicht mehr praktiziert. Auch wenn es das Volksfest inklusive gefeierter Männlichkeitssymbolik, mit Männerwettkämpfen und Spielen insgesamt heute nicht mehr zu geben scheint, finden sich doch einige Elemente in den heutzutage gefeierten Festen wieder. In Armenien sind die Prozession, der verkleidete Held und auch das Thema der Männlichkeit durch die Präsenz der Armee vorhanden. Ironische Elemente fehlen hingegen sowohl in Armenien als auch in der Diaspora. Die Verkleidung

Vardans in der Prozession in Eriwan war nicht als eine karnevaleske, sondern als eine ernste Form gedacht. Im Dorffest vor der Staatsbildung wurden die Spannungen mit den Herrschern in der festlichen Prozession und in Theaterspielen verarbeitet. Auch wenn diese eine gewisse Organisation erfuhren, waren sie nicht zur Bestätigung der herrschenden Ordnung oder Herstellung ebendieser gedacht, sondern zu ihrer Überwindung. Die Prozession diente dabei zur Harmonisierung und Entspannung der Verhältnisse zu den Herrschern und nicht zur Demonstration von deren übergeordneter Position. Dies ist jedoch im heutigen Armenien der Fall. Die Prozessionen werden oft genutzt, um die gesellschaftliche Ordnung zu veranschaulichen, für die Vermittlung emotionaler Botschaften sind sie, wie schon erwähnt, weniger gut geeignet (Gengnagel et al. 2008b: 14).

Communitas

Für die rituelle Dynamik sind die Entstehung der Communitas, das Verhältnis zwischen Struktur und Anti-Struktur sowie die Wirkung der Schwellenfiguren sehr wichtig. Im Fall einer organisierten Prozession gelangen sie zu einem besonderen Ausdruck. Dies gilt nicht nur für staatlich organisierte Prozessionen im Allgemeinen, sondern könnte sich auch auf das diskutierte Fallbeispiel, eine neue unabhängige Staatlichkeit, übertragen lassen. In Armenien versucht man offenbar, auch in der staatlichen Gemeinschaft die stets für Armenier wichtigen Elemente miteinander zu verbinden. Vardan bleibt dabei stets eine Schwellenfigur. Nur in Armenien organisiert die Kirche die Veranstaltung; in Wien sind es Schule und Lehrer. Die Präsenz des Geistlichen ist zwar Pflicht, das Fest würde jedoch auch ohne ihn stattfinden können. In Isfahan sind Kirche und Staat getrennt. Das in der Gemeinde organisierte Fest wird von den Vertretern des armenischen Kulturlebens (Kulturverein *Krunk*) gestaltet, die Geistlichen sind jedoch sehr wichtig. In Armenien kooperieren Staat und Kirche, was man z.B. daran erkennt, dass in der Prozession sowohl Symbole der Kirche als auch des Staates mitgeführt werden. Ohne aktive Beteiligung der Kirche wäre die Prozession nicht zustande gekommen. Initiative und Konzeption kommen aus der Diözese bzw. von einer verantwortlichen Person aus deren Reihen. Die Prozession hätte in dieser Form nicht realisiert werden können, wenn die staatlichen Institutionen nicht ihren Teil beigetragen hätten. Durch diese zwei Organisationen entsteht eine Ordnung, die in der Prozession symbolisch festgehalten ist und Vardan eine bestimmte Rolle zuschreibt. Dadurch ist Vardan keine Schwellenfigur mehr. Vardans Rolle schließt zwar sicherlich eine Lücke, ist aber zugleich ein festes Element der Struktur. Die zahlreichen Lücken, die dadurch entstehen, bleiben offen. Vardan vermag in dieser Veranstaltung

nicht den inneren Widerspruch des Kollektivs zu harmonisieren. Es entsteht kein von Widersprüchen gereinigter Raum. In der staatlichen armenischen Einheit ist noch unklar, wie sich der »moralische Sieg« zum Teil der Inszenierung machen lässt. Im Alltag funktioniert das in einzelnen Konstellationen besser, aber noch nicht in den staatlich offiziellen Formen der Selbstdarstellung. Die Idee der bedingungslosen Hingabe taucht beispielsweise in verschiedenen Zusammenhängen auf: in beruflichen und persönlichen Situationen, in Gemeinschaften, Familienkonstellationen, bei verschiedenen Zusammenkünften, aber nicht in Bezug auf den Staat.

Die *Communitas*, die den Gegensatz zu Zustand und Struktur darstellt und eine Überwindung der Struktur durch den »moralischen Sieg« ermöglichen würde, ist weder Ziel noch Ergebnis der Prozession, die dafür auch nicht immer geeignet ist. In der staatlich organisierten Prozession werden die gesellschaftlichen Positionen, werden Status und Ungleichheit hervorgehoben, nicht überwunden. Vardan ist Teil dieses Prozesses. Er wird in der Prozession durch die Vielzahl der Symbole und Personen mit wichtigeren symbolischen Positionen überdeckt. Andere Elemente der Prozession werden zentral. Die Struktur muss erst geschaffen werden, damit eine Anti-Struktur sich etablieren kann. Bis dahin wird auch in den Festen nach einer Struktur gesucht. Eine Prozession muss nicht notwendigerweise diese Gemeinschaft stiftende Rolle innehaben.² Obwohl demnach zwischen Ritual und Prozession zu unterscheiden wäre, lässt sich dennoch feststellen, dass in diesem Stadium der Staatlichkeit die Gemeinschaftsstiftung zur etablierten Art des Rituals der Selbstdarstellung gehört – als Suche nach Strukturen und als Bewusstsein von Lücken, die anschließend erneut durch Schwellenpersonen und Ideen gefüllt werden können. Denn auch diese Art zu feiern eint alle Beteiligten, die eine Schwelle zum rituellen Raum überschreiten. Der ist sicherlich voller Widersprüche und betont die Statusunterschiede, dient aber zugleich der Herausarbeitung eines neuen Zustandes, aus dem sich eine *Communitas* bilden kann.

Organisatoren und Teilnehmer – Nachahmungswellen und Lernprozesse

An allen drei Vardan-Feiern nehmen Schulgruppen teil. Immer ist eine pädagogische normative Wirkung eingeplant. In Isfahan und anderen Städten Irans feiern Schulen ihre eigenen Vardan-Feste, aber auch auf

2 Das Verhältnis der Begriffe »*Communitas*« und »*Prozession*« diskutieren Jörg Gengnagel, Monika Horstmann und Gerald Schwendler (Gengnagel et al. 2008b: 11f.). Sie schlagen vor, für geplante Bewegungen durch den Raum den Begriff »*Sodalitas*« einzuführen, der für Fortführung oder Reproduktion der gesellschaftlichen Gruppenstruktur und Gesellschaftsstellung steht (Gengnagel et al. 2008b: 12).

der Bühne im Gemeindesaal in Isfahan stehen junge Erwachsene. Stets tritt die junge Generation als Akteur der Inszenierung in Erscheinung. In Wien wird die Veranstaltung allein von der Schule getragen und alle Rollen werden von Schülern übernommen – auch die, die früher Lehrer innehatten. In Armenien werden die Schulgruppen ebenfalls in das Geschehen miteinbezogen. Sie bringen eigene Transparente mit, die sie sichtbar und erkennbar machen. Sie werden zum Teil der großen Prozession und sind in vielerlei Nachahmungs- und Lernprozesse involviert. Denn besonders in Armenien richten sich die Lernprozesse an alle Teilnehmenden. Durch die körperliche Dynamik, die im Ritual entsteht und durch die Nachahmungswellen wird ein Bezug zu den zentralen ausführenden Institutionen, Personen und mythischen Figuren geschaffen. Das-selbe gilt natürlich für die Diaspora-Zentren. An der Feier wird jeweils deutlich, welche Fragen gelöst sind und welche erst entstehen; ob die Zuschauer zufrieden sind, ob sie gut folgen können, wie sie reagieren. Die Teilnahme am Fest lässt Einstellungen, Denkmuster und Positionen reflektieren. In den Diaspora-Zentren sind Übung und Vorbereitung ein wichtiger Teil des Festes. Sie beziehen sich auf das Einlernen der Texte und die Auseinandersetzung mit den Botschaften der Geschichte und finden im Unterricht statt. Am Abend des Festes erfolgt die Realisation auf der Bühne. Je nach Reaktion der Zuschauer ernten die Darsteller Lob oder Tadel. Auch das Publikum erfährt durch die Aufführung eine Bestätigung; die Bemühung der Gemeindemitglieder zur Erhaltung des Gemeindelebens wird bekräftigt. In Wien bedeutet es eine große Anstrengung, im ausgefüllten Arbeitsalltag einen Raum für das Gemeindeleben zu schaffen. Die Darsteller sind absichtlich die jüngsten Gemeindemitglieder – eine Spiegelung, die auch einen Auftrag vermittelt: nämlich in der jungen Generation eine Fortsetzung der eigenen Anstrengungen zu sehen. In Isfahan kann das Gemeindeleben zwar auf entstandene Routines aufbauen, wobei dennoch der Austausch und die Weitergabe der Muster vorangetrieben werden. In Armenien wollen die Organisatoren zu ähnlichen Ergebnissen kommen. Bisweilen richteten sich ihre Maßnahmen doch überwiegend an anderen Problemen und Akteuren aus. Das wird etwa an der Festlegung des Termins deutlich: Man orientiert sich an der Mittagspause der Politiker, und der Gottesdienst wird in der Regel davor abgehalten. Schulgruppen, Studenten und andere Beteiligte werden in ihrer Tagesplanung weniger berücksichtigt, sie müssen sich fügen. Als Treffpunkt dient die Kirche, zu der alle Beteiligten eingeladen werden. Weder Ort noch Zeit orientieren sich an der jüngeren Generation. In Wien legt hingegen der Schulalltag die Durchführung des Festes fest. Der Termin soll außerhalb der Schulferien in der österreichischen Schule liegen und den Unterricht in der armenischen Samstagsschule nicht stören, weshalb die Feier an einem Schulsamstag nach dem Unterricht stattfindet. In Iran hat jede Schule ihre eigene Feier. Im Vorfeld

werden unterschiedliche Arten, sich mit der Thematik auseinanderzusetzen, ausprobiert. Die Kinder sollen Bilder malen oder größere Poster zum Thema gestalten. Sie dürfen sich dabei von ihren Eltern helfen lassen. Noch einige Zeit nach dem Fest sind die Arbeiten der Schüler in der Schule ausgestellt. Auch die Bildungsinstitutionen in Armenien richten ihre Aufmerksamkeit auf den Mythos, jedoch in einer bestimmten Form, die sich an den bekannten säkularen Parametern orientiert, wie dem Tag der Schlacht und an literarischen Werken, an die die Prozession nicht anknüpfte. Die Organisatoren der jährlichen Vardan-Prozession bemühen sich, die Arbeit von Schulen und Diözese zu koordinieren. Mir wurde von einem Schulwettbewerb berichtet, in dem die Schülerinnen und Schüler Aufsätze zum Thema Avarayr-Schlacht schreiben durften, von denen die drei besten von Diözese und Stadtverwaltung ausgezeichnet wurden. Dabei handelte es sich allerdings um eine einmalige Aktion, an der nur einige Schulen im Stadtzentrum von Eriwan teilnehmen durften.

Kampf, Sieg, Niederlage

Der Bezug des Festes zum Alltag, der sich in der Diaspora und im Nationalstaat jeweils unterschiedlich gestaltet, wird auch durch die zeitliche Organisation deutlich. Die beiden Konzertprogramme werden am Abend veranstaltet, und die Prozession findet am Mittag statt. In Armenien zeigt sich das Anliegen, die Kirche im Alltag der Bürger sichtbar zu machen, daran, dass das Fest tagsüber stattfindet. Die Diaspora-Gemeinden wollen den Alltag nicht direkt beeinflussen, sondern ihn eher ergänzen und vervollständigen. Dementsprechend entfaltet die Kampf-Metaphorik, die für alle drei Feste typisch ist, ihre Wirkung auf jeweils andere Art und Weise. Während in der Diaspora Vardan den Kampf für den autonomen Raum symbolisiert, appelliert er in Armenien an die persönliche Opfer- und Kampfbereitschaft, an Tapferkeit und Integrität, die Überwindung der persönlichen Grenzen und daran, einen eigenen Beitrag für das Land zu leisten. Als kirchlicher Heiliger und politisch säkularer Führer zugleich ist Vardan Held und Opfer in einem; eine Figur, die bei der Verteidigung der Staatsgrenzen und der Etablierung der gesellschaftlichen Ordnung innerhalb dieser Grenzen hilft bzw. helfen könnte. In der Diaspora hingegen werden die kulturelle Autonomie und dadurch die Grenzen der Gemeinschaft gegenüber anderen kulturellen und religiösen Gemeinschaften, die innerhalb eines größeren und fremden Nationalstaates existieren, stets neu errichtet und bewahrt. Die beiden untersuchten Diaspora-Zentren tragen diesen Kampf anders aus und messen ihm unterschiedliche Bedeutung bei. In der Wiener Gemeinde steht der (fortdauernde) Kampf um Autonomie im Vordergrund. Die Veranstalter reagieren auf die von ihnen wahrgenommene Gefahr der Assimilation.

Die kleine Größe der Gemeinde, aber auch die Attraktivität des relativ bequemen Lebens in der österreichischen Gesellschaft lösen diese Vorstellung aus. Ein gewisser Trotz, der sich auf alle Bereiche des Gemeindelebens ausbreitet, leitet und formt das Gemeindeleben sowie das Fest zu Vardans Ehren: sich jenseits der Pflichten und Aufgaben des Alltags in der Fortführung des armenischen Lebens zu üben, und zwar in einem fremden Land, außerhalb des armenischen Staates und in Loyalität zum Aufnahmeland.

In Iran spielt hingegen der bereits erkämpfte Sieg eine größere Rolle. Das erfolgreiche Vermeiden der Assimilation seit vierhundert Jahren wäre ein solcher Sieg. Das institutionalisierte Gemeindeleben und die gewählten Abgrenzungsmechanismen verleihen den iran-armenischen Zentren diese Sicherheit und Gewissheit, ihre Gemeinschaft stets verteidigen zu können und sich als eine Einheit verstehen zu dürfen, wobei Sicherheit und Einheit auch in diesem Fall ambivalent bleiben. Die andauernde Auswanderung und der Rückgang der armenischen Gemeinde in Iran ist ein Beispiel dafür. Es handelt sich stets um einen Teil-Sieg, einen »moralischen Sieg«. Der drohenden Gefahr einer Schwächung vermag die iranisch-armenische Gemeinschaft nichts entgegenzusetzen. Ihre Position innerhalb des iranischen Staates ist nicht verhandelbar. Die armenischen politischen Parteien und sonstige armenische Institutionen erfüllen vordergründig die Funktion der Abgrenzung, haben aber keinen politischen Einfluss auf die Geschehnisse im Land. Gleichzeitig ermöglicht diese Abgrenzung Freiheit, bietet Schutz vor radikalen religiösen Einschränkungen durch das derzeitige iranische Regime und eröffnet dadurch neue Perspektiven.

Fazit: Die Bedeutung des Vardan-Mythos für das Selbstverständnis der Armenier

Der Vardan-Mythos ist vor allem eine schriftlich tradierte Geschichte, die in ihrer Schriftlichkeit bereits eines ihrer mythischen Elemente erhält, welche bis heute zu den wichtigsten Abgrenzungsmerkmalen der Armenier in aller Welt zählen. Die schriftlich tradierte Geschichte reflektiert auch die wichtigsten Ereignisse des 5. Jahrhunderts. Durch die Rolle, die diese Schrift in der schriftlichen Überlieferung und in der Darstellung der Geschichte Armeniens gespielt hat, wurde sie zu einer Selbstdarstellung der Armenier. Thematisch, aber auch durch seine Ritualisierung ist der Vardan-Mythos eine religiös geprägte Erzählung, die gleichzeitig bereits in ihren ersten Niederschriften auch andere Einflüsse aufweist. Diese Ambivalenz des Religiösen und Säkularen zieht sich durch die Geschichte des Mythos und prägt seine Ausführungen. Vardan wird zu einer Schwellenfigur, die sich sowohl für religiöse als auch für säkulare

Darstellungen eignet und gleichzeitig keinem Bereich eindeutig zugeschrieben werden kann. Die Episode der Schlacht und die Motive des Kampfes gewinnen insbesondere im 20. Jahrhundert an Bedeutung.

Auch das Fest zu Vardans Ehren ist durch bestimmte Elemente geprägt und mit verschiedenen Symbolen versehen. Seit die armenischen Gemeinschaften einer nationalen Idee anhängen und durch die neue weltliche Sprache, Literatur und neue politische Bewegungen eine Nation herausgebildet haben, hat die Form der Feier Vardans ebenfalls eine säkulare Prägung erfahren. Wie die Abgrenzung der Armenier steht sie in keinem Konflikt zu den bereits bestehenden religiösen Grenzen. Die Vardan-Feier ist in ihrer säkularen Form mit der religiösen vereinbar. Die armenische Kirche, die schriftliche Überlieferung, die armenische Schrift selbst sowie Vardans Geschichte inklusive vieler anderer Erzählungen wurden zur verbindenden Gemeinsamkeit der weltweit zerstreuten armenischen Gemeinden. Die Bedeutung der Texte über Vardan erfuhr dadurch eine erneute Bestätigung. In Sowjet-Armenien trugen die Texte und die Beschäftigung mit ihnen säkulare Akzente und die Feier des kirchlichen Vardan-Festes geriet in Vergessenheit. Das Mai-Datum der Schlacht und Vardan als ein kämpfender Held verloren aber nicht an Bedeutung.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass es die Interpretationsoffenheit des Vardan-Mythos ist, die seine anhaltende Popularität erklärt. Seine vielschichtigen Inhalte lassen sich zum Gegenstand sehr unterschiedlicher Deutungen machen, die sich im Hinblick auf unterschiedliche Ziele instrumentalisieren lassen. In der Zusammenführung dieser gesellschaftlichen Widersprüche auf der Ebene eines gemeinsamen Symbols zeigt sich seine sozialintegrative Kraft. In der Spannung zwischen den Elementen, die eine Kontinuität bieten und gleichzeitig für Abgrenzung sorgen, und denjenigen, die sich ständig ändern und Anpassung verlangen, äußert sich das Kollektivsymbol. Es ist von der konkreten historischen Situation und strukturellen Besonderheiten jeder Gemeinschaft abhängig. Der Vardan-Mythos schließt diese abgrenzenden, allein für die Armenier geltenden Elemente in sich ein. Diese Elemente sind vor allem Kirche, Sprache und Schrift, aber auch Texte, Manuskripte und Miniaturen. Gleichzeitig lässt sich der Mythos in verschiedene Richtungen interpretieren: religiös, säkular, kulturell und kriegerisch, als Sieg oder Niederlage. Vardans Schwelleneigenschaften verhelfen der Symbolik dazu, immer eines oder mehrere Elemente der armenischen Selbtabgrenzung mit der in dieser Situation entscheidenden Problematik zu verbinden. Dadurch wird es möglich, die Spezifität der jeweiligen Gemeinschaft, die ein Teil ihrer Umgebung ist, auf ambivalente harmonisierende Weise zu reflektieren. Dies ist sowohl im Konzept des moralischen Sieges als auch in der offenen Interpretation des Feindes enthalten. In allen geschilderten Beispielen ist die Rolle des Feindes unterschiedlich besetzt und führt zu

keinen direkten Konflikten, sondern betont die Bedeutung von Abgrenzung und die Integration. Die angestrebte kulturelle Autonomie ist ein Beispiel dafür. In diesem Konzept werden Grenzen gezogen und wahrnehmbar gemacht, die in vielen anderen alltäglichen Bereichen keine Bedeutung haben. Dadurch findet die Gemeinschaft erneut zusammen und grenzt sich ab. So entstehen für die Gruppe Möglichkeiten, die verschiedenen Lebensbereiche zu kombinieren, in bestimmten Aspekten sich als Armenier abzugrenzen und in den anderen wiederum der Mehrheitsgesellschaft zuzugehören, hier und da beides gleichzeitig zu sein. Auch in der UdSSR konnte man eine ähnliche Position der armenischen Republik beobachten. Russland wurde als eine kooperative Partei angesehen. Besonders nach 1965 wurde die kulturelle Entwicklung mit Russland ohne große Konflikte und Reibungen ausgehandelt. Die hinter der schützenden Grenze liegende Türkei wurde zum Feindbild, das jedoch den Alltag nicht direkt beeinflusste.³ Die Integration in die sowjetische Mehrheitsgesellschaft wurde ebenso gefördert wie Desintegration. Unabhängigkeit und Staatlichkeit führten dann jedoch zu neuen Denkweisen. Mehrheit und Minderheit, die Strategien der Integration und Desintegration lassen sich in einem eigenen Nationalstaat nicht mehr auf dieselbe Weise artikulieren wie zuvor.

Der armenische Staat, Prozessionen vor und nach der Unabhängigkeit

Abschließend möchte ich die Besonderheit und die Herausforderungen, vor denen ein von diesen Konzepten geprägter Staat steht, diskutieren. Zu diesem Zweck vergleiche ich die Vardan-Prozession mit der Prozession zum Gedenken an den Genozid, die seit 1965 jährlich am 24. April ebenfalls in Eriwan stattfindet. Das Datum geht zurück auf den 24. April 1915, als eine große Zahl armenischer Intellektueller deportiert wurde. Alle armenischen Zentren gedenken dieses Datums. Eine Prozession findet allerdings nur in Armenien statt, nicht in den Diaspora-Zentren. Während man die Veranstaltung am 24. April stets für gelungen hält, sind die Vardan-Prozession und andere nach der Unabhängigkeit staatlich organisierte Veranstaltungen weit weniger akzeptiert.

Diese Feierform ist im Spannungsfeld unterschiedlicher Zusammenhänge entstanden. In den ersten Jahrzehnten der sowjetischen Geschichte war eine armenische Erinnerungspolitik nicht erwünscht. Die Sowjetunion hatte mit der Türkei keine territorialen Streitigkeiten mehr auszufechten, die armenische Frage wurde ausgehandelt und ähnliche Fragen

³ Razmik Panossian beschreibt die Entwicklung des Nationalismus in Sowjet-Armenien im Verhältnis zu der sowjetischen Politik nach 1965 (Panossian 2006: 322).

durften nicht thematisiert werden. Erst in den 1960er Jahren, bedingt sowohl durch die entspannte politische Situation im Lande und das Ende der unmittelbaren Nachkriegszeit als auch durch den Zugang der Bevölkerung zu Bildung, wurde das Schweigen in Armenien gebrochen. Einerseits einigte die Führung der armenischen Republik sich mit Moskau auf eine erste offizielle Feier, die im kleinen Kreis stattfinden durfte. Andererseits ging die breite Bevölkerung auf die Straße, was während der Zeit des sowjetischen Einflusses in Armenien in dieser Form und bis dahin noch nie geschehen war. In diesem Zusammenhang werden stets zwei führende Persönlichkeiten erwähnt: Jakob Sarobjan und Wasgen I., der erste Parteisekretär und das Kirchenoberhaupt, die weltliche und religiöse Führung des Landes. Sarobjan hat sich sowohl für die erste offizielle Feier, aber auch für den Bau des Denkmalkomplexes Zizernakaberd in Eriwan eingesetzt. Für die entstandene unkontrollierbare Situation in der Republik wurde er verantwortlich gemacht und verlor seinen Posten. Das damalige Kirchenoberhaupt Wasgen I. nahm an der offiziellen Feier teil und versuchte, die Massen zu beruhigen, indem er sich an die Protestierenden wandte. Diese Ereignisse im Jahr 1965 stellten sowohl für die Herausbildung des nationalen Elements in der Selbstdarstellung der Armenier als auch für das Gedenken des Völkermords einen Durchbruch dar. Seitdem weiß jeder Bürger der Republik über die Ereignisse von 1915 Bescheid und den Opfern wird öffentlich und für jedermann zugänglich gedacht. So haben sich die Bemühungen der offiziellen Instanzen mit denjenigen der Aktivisten, die die breiten Massen mobilisiert haben, getroffen. Gleichzeitig schlug der Gedenktag eine Brücke zur Diaspora, die dem Genozid bereits seit etwa 35 Jahren gedachte. Das oben genannte Denkmal auf dem Hügel Zizernakaberd mit dem Blick auf den Berg Ararat wurde in den Jahren 1966–1968 erbaut. Die Eröffnung des Denkmals fand an einem Jahrestag der Sowjetisierung Armeniens im November statt.⁴ Eine Prozession führte zum Denkmal als sowjetisch-armenische Form des Gedenkens. Der Besucher legt einen langen, manchmal durch das Wetter, Hitze oder Regen erschwerten Weg bis zum Denkmal zurück. Hier am ewigen Feuer ehrt man die Opfer und setzt ein Zeichen gegen das Vergessen durch eine Schweigeminute. Die Besucher geben der Geschichte eine klare Antwort. Die Prozession hat keinen Anfang und kein Ende, den ganzen Tag, auch am Tag davor und an den Tagen danach in der Gruppe oder allein besteigt man den Hügel,

4 Die Ereignisse des 24. April 1965 werden in verschiedenen Quellen reflektiert. In meiner Zusammenfassung richte ich mich einerseits nach Panossian (Panossian 2006: 320), andererseits nach dem *Yerevan Magazin* (in armenischer Sprache abrufbar unter <http://imyerevan.com/hy/society/view/2263>, Zugriff: 03.03.2018) und den Angaben auf der Webseite des Genozid-Museum (http://www.genocide-museum.am/arm/Description_and_history.php, Zugriff: 03.03.2018).

geht den Weg hinauf zur Gedenkstätte. Die Menschenströme organisieren sich ohne externe Führer und staatliche Anordnung.

Die beiden Prozessionen unterscheiden sich vor allem in ihrer Entstehungsgeschichte, aber auch hinsichtlich der Konzeption und der Träger. Die April-Prozession verbindet in Bezug auf Autorenschaft und Organisation viele komplexe Prozesse, den Widerstand und die strafbare Initiative der ersten Organisatoren, Verhandlungen, politische Entscheidungen, die Arbeit von Künstlern und Architekten; sie ist verschiedentlich beeinflusst und erscheint am Schluss als Produkt ohne konkret benennbare Autoren. Die Vardan-Prozession ist hingegen ein Produkt einzelner (heute noch bekannter) Autoren. Sie entstand nicht im Aufbegehren gegen die herrschende Macht, sondern setzt sich vielmehr mit den Möglichkeiten der Unabhängigkeit auseinander. In beiden Veranstaltungen sind religiöse und weltliche Mächte präsent. In der sowjetischen Prozession sind die letzteren in ihrer Wirkung etwas gedämpft, während die Prozession des unabhängigen Armeniens sich gerade der Klärung dieser Verhältnisse widmet. Eine weitere Gemeinsamkeit ist in beiden Veranstaltungen die Ambivalenz der Symbolik: Auch die Prozession am Gedenktag ist ein ›moralischer Sieg‹, eine Überwindung des Vergessens und des Verbrechens, versehen mit einer christlich-religiösen Idee: der Idee des Neuanfangs bzw. der Auferstehung.

Beide Prozessionen finden in der Hauptstadt Armeniens statt und nicht am Ort des realen oder mythischen Geschehens. Armenien wird zum stellvertretenden Repräsentanten dieser Ideen. Die Prozessionen enden jeweils an einem sowjetisch-armenischen Denkmal. Die Route der April-Prozession verläuft im Unterschied zur Vardan-Prozession im Winter nicht durch das Zentrum der Stadt, sondern durch einen Park immer weiter den Hügel hinauf mit dem Blick auf den Berg Ararat. Keine Regierungsgebäude, keine Schulen, keine Wohnhäuser liegen auf dieser Strecke. Die Religiosität gelangt nur dezent zum Ausdruck, durch Musik, die auf dem Weg den Besucher aus Lautsprechern begleitet und am Ziel erklingt. Am Denkmal selbst sind zwar einige religiöse Zitate zu finden, aber insgesamt ist es, wie viele Denkmäler dieser Zeit, eine massive Konstruktion aus Beton mit dem ewigen Feuer als zentrale Symbolik. In ihrem materiellen Ausdruck ist die April-Prozession einfacher. Die meisten Teilnehmer der Prozession haben eine Blume in der Hand, am Denkmal werden Blumen niedergelegt. Auch dies ist in der Vardan-Prozession anders, deren materieller Ausdruck durch eine Vielzahl an Symbolen, Texten und Bildern geprägt ist.

Der geschichtsreflexive Charakter unterscheidet sich in beiden Prozessionen ebenfalls. Die Entstehung des Genozid-Denkmales ist bereits eine Reaktion auf die Geschichte und seine Konzeption gibt Raum für eine jährliche Reflexion der Geschichte. Jeder Besucher reflektiert, schreibt und erzählt seinerseits eine Geschichte, leistet einen Beitrag dazu. Die

vereinende Symbolik verbindet und löst die Konflikte der sowjetischen Zeit. Sie überwindet außerdem die staatliche Grenze Armeniens und verbindet alle Armenier der Welt miteinander. Das Thema der Prozession ist allen Beteiligten bekannt und bedarf keiner Erklärung oder Diskussion. Die spezifischen Konflikte des heutigen armenischen Staates spielen keine zentrale Rolle. Sicherlich kann man auch eine staatliche Bedeutung darin sehen, dass Staatsgäste das Denkmal besuchen und einen Baum als Zeichen ihrer Anteilnahme pflanzen. 1995 entstand anlässlich des 80. Jahrestages des Genozids ein unterirdisches Museum, neuerdings kam noch ein Institut hinzu (Orbelyan 2009: 190). Unabhängigkeit und Staatlichkeit haben zwar Einfluss auf die Gedenkkultur, sind aber nicht ausschlaggebend. Die Abgeordneten besuchen das Denkmal zwar offiziell, sind aber nicht die Anführer der Prozession. In der Sowjet-Zeit war der 24. April ein gewöhnlicher Arbeitstag, mit der Unabhängigkeit wurde er zum Feiertag erklärt. Die Besonderheit der Vardan-Prozession besteht in der Herausforderung der Unabhängigkeit, der politischen Souveränität und in den Versuchen, neue Konzepte zu entwickeln, die die Wirkung des aktuellen Staates und die Pflichten seiner Bürger ordnen helfen sollen.

Die Prozession am 24. April konnte sich zwar von sowjetischen Veranstaltungen wie der Parade zum 1. Mai gut abgrenzen, sich im Rahmen eines größeren Staates etablieren und durchsetzen, war aber nur komplementär zu den letzteren und repräsentierte nur einen bestimmten, isolierten Bereich. Wie in der Sowjet-Republik so eint auch heute die Gedenkprozession alle Gruppen und Parteien Armeniens, religiöse und weltliche Institutionen, Armenier in Armenien und im Ausland, genauso wie die Gäste des Landes. Sie ist in ihrem Fluss stets ununterbrochen. Bei Veranstaltungen wie der Vardan-Prozession geht es hingegen um die neuen Seiten der Selbstdarstellung durch die unabhängige Staatlichkeit und Souveränität, die früher umgangen wurden. Eine politische Selbstdarstellung kann sich an Elemente der sowjet-armenischen Formen unter Umständen anlehnen oder ihre Muster zurückweisen. Eine Verbindung solcher Elemente der Selbstverwaltung, Entscheidungsmacht, weltlicher Selbstorganisation kann jedenfalls in neuen Formen zur Diskussion gestellt werden. Entsprechend werden in Prozessionen wie am Vardan-Tag die Institutionen im Zentrum der Hauptstadt abgelaufen, reale funktionierende Aspekte der politischen Unabhängigkeit thematisiert. In der Prozession im April nimmt man hingegen Abstand von politischen Streitigkeiten. Aktuelle Konflikte und Reibungen sind weniger entscheidend, der Ort, die Strecke und das Ziel der Prozession liegen außerhalb des pulsierenden Zentrums und sind in sich selbst schon abgeschlossen.

Wollte man jedes hier diskutierte Vardan-Fest hinsichtlich seines Scheiterns und Gelingens beurteilen, würde man Grenzen und Misslungen in allen drei Fällen feststellen. In jeder Feier finden sich destruktive

Elemente; Aspekte, die etwas Entstandenes zerstören, sich bekämpfen und neue Reibungen herbeiführen. Dennoch sind sie insofern erfolgreich, als sie die Funktionsweise der jeweiligen Gemeinschaft veranschaulichen. Die bekannten Formen erzeugen Sicherheit und Geborgenheit, durch Wiederholung und Einprägung werden neue Aspekte integriert. Die Symbolik Vardans zerstört nichts, aber sie lässt einige Kämpfe sichtbar werden. In jedem Fall ist die Form auf bestimmte Personen ausgelegt und demonstriert Konkurrenzen. In Armenien wird nach einer Darstellung der Selbstständigkeit gesucht, und die neuen und alten Abgrenzungsmerkmale werden kombiniert. Die neuen unabhängigen Institutionen teilen ihren Einfluss, kooperieren, positionieren sich und grenzen sich voneinander ab. Neue spezialisierte Formen entstehen, die alten kommen nicht mehr zum Tragen. In Iran bewahrt die alte institutionalisierte Form ihre Stabilität, ist aber zu keinen neuen Formen fähig. Während die Rückmeldungen aus der Kirche stets positiv ausfallen, unterstreichen Intellektuelle die Unfähigkeit, zu wachsen und die begrenzten Möglichkeiten der Gemeinde. In Wien ist die provisorische Form zwar ein gemeinsames Produkt aller Spezialisten. Die Abgrenzungsmerkmale sind aber so schwach und so provisorisch, dass die Feier nur für einen kurzen Moment zustande kommen kann und dann, wie die Bühne, gewissermaßen wieder weggeklappt wird.

Die Gemeinschaften funktionieren dennoch. Unverändert in allen drei Fällen ist die Bedeutung, die der Abgrenzung und Selbstdarstellung zukommt. Eine mittels kultureller und religiöser Elemente abgegrenzte Gemeinschaft kann sich an vielen Orten wiederfinden. Indem man die Grenzen durch die Pflege der Kultur und die Kirche festlegt, kann man sich von der Außenwelt differenzieren und sich ihr gleichzeitig öffnen, indem man sich an die Regeln einer größeren strukturellen Einheit hält, ob dies nun die Aufnahmegerellschaft ist oder eine dominante politische Struktur. Die kulturellen Elemente werden jeweils neu interpretiert, wobei einige Grundlagen erhalten bleiben: Texte, Schriftzeichen, Mythen. Die Feste sind schließlich alle derselben mythischen Figur gewidmet, und die ersten Quellen sind in allen Zentren grundlegend. Vardan und andere Symbole sorgen dafür, dass eine kulturelle Verbindung und eine Kommunikation untereinander entstehen. Diese symbolische Abgrenzungsebene bringt Armenier in einzelnen Zentren zusammen und ist zugleich auf keinen konkreten Ort konzentriert. Sie führt zu keiner Herausarbeitung einer festen zentralen Organisation, sondern fordert die Zusammenarbeit mehrerer Zentren und einzelner Inseln, sucht Spannung und Austausch mit der Außenwelt. Form und Möglichkeiten des armenischen Nationalstaats nehmen dabei eine besondere Position ein. Die Staatlichkeit an sich ist eine große Ressource und bietet eine sichere Rahmung für die Entwicklung und Pflege der Kultur wie auch eine politische Repräsentanz. Gleichzeitig ist die staatliche Organisation weniger repräsentativ für

die bisherige Entstehung und Entwicklung der armenischen Kultur und vermag einfach nicht die Grenzen der armenischen Gemeinschaft abzubilden. Die Staatlichkeit wird als eine Errungenschaft unter anderen angesehen, als eine Schutzmacht gegen Existenzbedrohungen, ein Faktor, der die tragische Geschichte überwinden könnte und als geschütztes Territorium die Voraussetzungen für die Weiterentwicklung der armenischen Kultur und ihrer Institutionen sichern kann. So hat etwa die Armee eine große symbolische Bedeutung. Und trotz der Betonung der Bedeutung der Staatlichkeit ist gegenwärtig die staatliche Form nicht dominant, und sie ist trotz der wichtigen symbolischen Rolle nicht so erfolgreich in der Organisation des armenischen Lebens. Die vertraute Lebensform ohne Staatlichkeit macht das Leben in der Fremde auch weiterhin attraktiv. Hier möchte ich die Überlegungen von Tilman Allert einführen, in denen er diese ambivalente Verbindung beschreibt. Er spricht vom Transit als zentraler Kategorie und von der Ambivalenz des Territoriums: Jeder, der in der Diaspora lebt, denkt an Armenien und jeder in Armenien Lebende zieht in Erwägung, in die Diaspora auszuwandern (Allert 2008: 8). Ein Zentrum und ein in sich gekehrtes abgeschlossenes staatliches System scheinen nicht ausreichend zu sein. Einerseits wird der Staat zu einem (wenn auch nicht äquivalenten) Element eines Netzes von mehreren Zentren, andererseits fordert das Netzwerk den Staat heraus. Denn dem letzteren stehen die besseren Möglichkeiten zur Verfügung. Zwischen den armenischen Zentren und vor allem zwischen dem Staat und der Diaspora entsteht eine Konkurrenz in Fragen der Spezialisierung, Repräsentation und Zugehörigkeitskriterien: Wer übt die ›richtigen‹ Rituale aus? Welchen Aspekten wird ausreichend Aufmerksamkeit geschenkt? Wer beherrscht die ›richtige‹ Ausdrucksweise? Die Kriterien der Zugehörigkeit und die Arbeit am Selbst bekommen jeweils andere Akzente. So setzen die staatlichen Selbstinszenierungen zwar ähnliche Elemente, Aspekte und Konzepte ein wie die Diaspora-Zentren, es entstehen dabei aber andere Figuren und andere Probleme rücken in den Vordergrund. Dies bezieht sich sowohl auf die Position der Kirche als auch auf die Funktion der Sprache und den Umgang mit kulturellen Elementen. In Armenien hat man kein Bedürfnis, sich durch die Sprache abzugrenzen, weshalb Texte und Lieder auch anders eingesetzt und gepflegt werden.

Eine Einheit oder mehrere Einheiten? Vardan als geteiltes und individuelles Symbol

Wenn man die Armenier an den drei beschriebenen Zentren als ein Kollektiv betrachtet und Vardan als ein von ihnen geteiltes Kollektivsymbol ansieht, dann basiert seine Funktionsweise auf diesem Widerspruch der Abgrenzung. Es wird sehr viel Wert auf die Abgrenzung gelegt, die

zugleich stets nur an einem Aspekt festgemacht wird. Ambivalenz der Abgrenzung und Stellenwert der Abgrenzung sind für alle armenischen Gruppen typisch. Der Abgrenzung und der Pflege des eigenen Selbst wird große Bedeutung zugeschrieben. Dies wird deutlich an der Mühe, der Arbeit, der Investition in die Abgrenzung, die ohne Konfrontation mit den vorgegebenen formalen Strukturen und Abläufen, durch Überwindung der äußeren Hindernisse und daraus kommende Motivation ablaufen soll. Diese Abgrenzung wird oft mit Vorstellungen der Beharrlichkeit, Konsequenz und Auseinandersetzung assoziiert und bedient sich einer Kampf-Metaphorik. Die Abgrenzung als Prozess geht mit einer christlich-religiös formulierten Idee einher: der Überwindung der weltlichen Grenzen, bei der das Leid zum zentralen Symbol der Erhebung wird, wie es sich auch am Ausdruck »moralischer Sieg« ablesen lässt. Die Fokussierung auf den Text ist der andere Aspekt. Es handelt sich stets um eine an Schriftlichkeit gebundene, abgrenzbare Einheit. Und letztlich spielt auch das Handeln eine Rolle. In verschiedenen Zusammenhängen wird immer gehandelt und verhandelt. Sowohl die Künste des Handelns als auch die anderen Formen sind stark ritualisiert: Immer findet man einen Weg, um die Texte zu tradieren, religiöse Feste zu feiern, entsprechende Strukturen zu errichten.

Die mythische Vardan-Figur verbindet alle Gruppen, die sich für Armenier halten, entweder durch seine weltliche Interpretation als Held und textuelle Figur oder durch seine religiöse Interpretation als ein kirchlich gefeierter Märtyrer. Auf die eine oder andere Weise setzt man sich von der Umgebung ab, indem man ihn feiert. Da an allen beschriebenen Orten die gleichen Texte und Bilder vorkommen, entsteht ein Moment der Verbundenheit. Andererseits feiert man vollkommen unterschiedliche Ansprüche und Selbstdarstellungen. Auch die Spannung zwischen religiösen und säkularen Aspekten kommt in jedem Fall vor und erhält jeweils eine eigene Bedeutung; gleiches gilt für die Rolle der Sprache oder des Kampfes, sollte dem jemals wieder eine neue Funktion zukommen. Die Einheit, aber auch die Vielfalt der armenischen Zentren wird in der Vardan-Feier sichtbar: Es handelt sich zwar stets um religiös und kulturell ähnlich umrissene Inhalte, die in ihrer Ausprägung je nach Kontext und sozialer Form vollkommen unterschiedlich ausgelegt und eingesetzt werden. Die Geborgenheit, die in der Diaspora das Fest bietet, spielt in Armenien keine Rolle. Was man in der Diaspora feiert, ist für Armenier in Armenien genauso irritierend wie für die in Armenien aufgewachsenen Menschen die Mühe, etwas auf Armenisch zu sagen. Auf ähnliche Weise unterscheiden sich auch die Diaspora-Zentren untereinander.

Die Feier und die untersuchten Orte sind miteinander verbunden, interagieren und beeinflussen einander, sei es durch kirchliche Strukturen, sei es durch kulturelle Medien, durch Migrationswellen oder Informationsaustausch. Von einem eindeutigen Zentrum kann man nicht

sprechen. Jede Form hat ihren Schwerpunkt, ihr eigenes Zentrum, eine Strategie und bietet eine Bereicherung. So unterstützen die Zentren sich gegenseitig und stärken sich, indem sie stets nach dem besten Weg suchen, sich abzugrenzen und ihre Zugehörigkeit weiter zu bewahren. Darin konkurrieren sie zwar in gewisser Weise, sind aber zugleich verbunden. Die Position des armenischen Staates ist in diesem Netzwerk die widersprüchlichste. Seine größte Herausforderung besteht darin, dem symbolischen Wert, ein Kernland zu sein, gerecht zu werden, sich aber gleichzeitig als nur ein Zentrum unter anderen zu sehen und eine angemessene Art der Selbstdarstellung zu entwickeln. Wie im Gemeindealltag werden auch in der Inszenierung am Vardan-Tag in der Diaspora die relevanten Bereiche sorgfältig differenziert und auf ein Symbol konzentriert. In Armenien hingegen sind verschiedene Bereiche, Akteure, Ideen und Symbole noch nicht klar differenziert und geordnet. Jede der drei Selbstdarstellungen basiert auf Vorbereitung, Übung und Arbeit. Durch Aktivität, Tätigkeit und Reflexion werden die Grenzen beständig gehütet und neu gezeichnet. Allerdings sind in der Diaspora Art und Vorgehensweise seit Jahrzehnten bekannt, klar und gefestigt, während sie in Armenien noch in der Entwicklung begriffen sind.

Literatur

- Aghayan, Eduard (1976): *Wörterbuch der armenischen Gegenwartssprache*, Yerevan: Hajastan.
- Allert, Tilman (2008): *Strukturprobleme der Kaukasusstaaten und das analytische Potential der Sozialwissenschaften. Der Fall Armenien*, Yerewan: Genozid-Museum.
- Andreasjan, Gr. M. (1976): *Deutsch-Armenisches Wörterbuch*, Jerewan: Jerewaner Staatsuniversität.
- Andreiz, F.S./A.T. Kvasezkij (Hg.) (1899 (2000)): *Bevölkerung der Bukowina*, Czernowitz: Selena Bukowna.
- Armen, Hrant K. (1969): *Vasak Sjuni. Der Angeklagte (i.O armenisch)*, Beyrout: Doniguan Press.
- Ashchean, Mesrop Arzb. (2001): »Die Heiligen und die Feste der Heiligen der armenischen Kirche (i.O. armenisch)«, in: *Armenische Heiligen und heilige Orte*, hrsg. v. Institut für Archeologie und Ethnographie. Nationale Wissenschaftsakademie Armenien, Yerevan: Hajastan, 7–18.
- Assmann, Aleida/Jan Assmann (1998): »Mythos«, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd. IV, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Azarian, Levon (1995): »Die Kunst der armenischen Kreuzsteine«, in: *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, hrsg. v. Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum/Tübingen: Was-muth, 109–113.
- Barkhudaryan, Vladimir (2003): »Avarayr und armenische Unabhängigkeitsbewegungen (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Eriwan: Mughni, 183–187.
- Bell, Catherine (1992): *Ritual theory, ritual practice*, New York: Oxford Univ. Pr.
- Belliger, Andrea/David Krieger (Hg.) (1998): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Berger, Peter L./Thomas Luckmann (1966 (2003)): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Bergmann, Jörg R. (1985): »Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit: Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Soziologie«, in: *Entzauberte Wissenschaft: Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung*, hrsg. v. Wolfgang Bonß und Heinz Hartmann, Göttingen: Schwarz, 299–320.
- Blumentberg, Hans (1979 (2003)): »Arbeit am Mythos«, in: *Texte zur modernen Mythentheorie*, hrsg. v. Wilfried Barner, Anke Detken und Jörg Welsche, Stuttgart: Reclam, 194–218.
- Braungart, Wolfgang (1996): *Ritual und Literatur*, Tübingen: Niemeyer.
- Cassirer, Ernst (1954): *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das Mythische Denken*, Tübingen.

- (1946 (2003)): »Der Mythus des Staates«, in: *Texte zur modernen Mythentheorie*, hrsg. v. Wilfried Barner, Anke Detken und Jörg Welsche. Stuttgart: Reclam, 39–55.
- (1944 (1996)): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg: Meiner.
- Charents, Yeghishe (1926 (1977)): *Country of Nairi (Yerkir Nairi)* (i.O. armenisch), Yerevan: sovetakan Grogh.
- (1933 (1984)): »Gepanzter ›Vardan General‹ (i.O. armenisch)«, in: *Poeme und Gedichte*, hrsg. v. G.G. Ananyan, Yerevan: Staatliche Universität Yerevan, 509–513.
- Collins, Randall (2005): *Interaction ritual chains*, Princeton: Princeton Univ. Pr.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1993): *Das Flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Dabag, Mihran/Kristin Platt (Hg.) (1993): *Identität in der Fremde*, Bochum: Brockmeyer.
- Davtyan, Hamlet (2005): *Der uns unbekannte Vardanen-Krieg* (i.O. armenisch), Yerevan: Zangak.
- Demirchyan, Derenik (1946 (1968)): *Vardanank* (i.O. armenisch), Yerevan: Hajastan.
- Devrikyan, Vardan (2008): *Vardanen und armenische Jugend* (i.O. armenisch), Yerevan: Magaghat.
- Donabedian, Patrick (1995): »Das Drachenmotiv in der Kunst der armenischen Teppiche«, in: *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, hrsg. v. Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum/Tübingen: Wasmuth, 331–338.
- Dreher, Jochen (2007): »Symbolische Formen des Wissens«, in: Rainer Schützeichel (Hg.), *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung. Erfahrung – Wissen – Imagination* Bd. 15, Konstanz: UVK, 463–471.
- Dreher, Jochen/Silvana Figueroa (2003): »Ich bin ein Lied der Verzweiflung, das seinen Schmerz und Deinen Verrat hinausschreit«. Die ›Umarmung von Fremden‹ im argentinischen Tango«, in: *Entstaatlichung und soziale Sicherheit. Verhandlungen des 31. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Leipzig 2002*, hrsg. v. Jutta Allmendinger, Opladen: Leske + Budrich, 1–7.
- Egisé (2000): *Homily on the Passion of Christ attributed to Elishe*, Leuven: Peeters.
- Felbecker, Sabine (1995): *Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung*, Altenberge: Oros-Verl.
- Figueroa-Dreher, Silvana K./Jochen Dreher/Hans-Georg Soeffner (2011): *Construcciones de identidad y simbolismo colectivo en Argentina*, Buenos Aires: Prometeo libros.
- Figueroa, Silvana/Jochen Dreher (2004): »Tracing Symbols. The Hermeneutic Analysis of Paradoxical Constructions within Argentine Collective Symbolism«, in: *Recent Developments and Applications in Social*

- Research. Proceedings of the 2004 Sixth International Conference on Social Science Methodology (ISA)*, hrsg. v. Cor van Dijkum, Amsterdam: SISWO, 1–11.
- Flick, Uwe (1995): *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Förster, Till (2003): »Victor Turners Ritualtheorie. Eine ethnologische Lektüre«, in: *Theologische Literaturzeitung* Jg. 128, Nr. 7/8, 703–715.
- Gantzhorn, Volkmar (1995): »Teppichkunst der Armenier«, in: *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, hrsg. v. Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum/Tübingen: Wasmuth, 325–329.
- Geertz, Clifford (1973a): »Ritual and Social Change: A Javanese Example«, in: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*, New York: Basic Books, 142–169.
- (1973b) (1999): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gengnagel, Jörg/Monika Horstmann/Gerald Schwedler (Hg.) (2008a): *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Gengnagel, Jörg/Monika Horstmann/Gerald Schwedler (2008b): »Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 3–15.
- Gengnagel, Jörg/Gerald Schwedler (2013): »Ritualmacher. Überlegungen zu Planern, Gestaltern und Handlungsträgern von Ritualen« in: *Ritualmacher hinter den Kulissen. Zur Rolle von Experten in historischer Ritualpraxis* Bd. 17, Reihe Performanzen/Performances, hrsg. v. Jörg Gengnagel und Gerald Schwedler, Berlin/Münster: LIT, 13–39.
- Glaser, Barney G./Anselm L. Strauss (1998): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern: Hans Huber.
- Graevenitz, Gerhart von (1987): *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart: Metzler.
- Grigoryan, Hovik (2012): »Die erste armenische Republik (i.O armenisch)«, in: Hr. R. Simonyan (Hg.), *Geschichte Armeniens. Lehrbuch für Hochschulen*, Yerevan: Staatliche Universität Yerevan.
- Hacikyan, Agop J/Gabriel Basmajian/Edward S. Franchuk/Nourhan Ouzounian (Hg.) (2002): *The heritage of Armenian literature. From the sixth to the eighteenth century*, Detroit: Wayne State Univ. Pr.
- Haghnazarian, Armen (1995): »Neu-Djulfa. Die Gründung einer armenischen Stadt in Persien um 1600 und ihre Entwicklung«, in: *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, hrsg. v. Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum/Tübingen: Wasmuth, 293–296.
- Hairapetian, Srbouhi P. (1988): *History of ancient and medieval armenian literature (i.o. armenian)*, Lebanon: Atelias Press, Armenian Catholicosate of Cilicia.

- Hakobyan, Hajk (2003): »Die armenische Strategie und Taktik an der Avarayr Ebene«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 193–210.
- Halachyan, Grigor (2003): »Austria (i.O armenisch)«, in: *Encyclopedia of Armenian Diaspora*, hrsg. v. Hovhannes Aivazyan, Yerevan: Armenian Encyclopedia, 92–97.
- Harutjyan, Sergej (2003): »Allgemeines militärisch-strategisches Programm des Armenischen Krieges 449–450 (i.O armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 188–192.
- Hildebrand, Bruno (1994): »Vorwort«, in: Anselm Strauss (Hg.), *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*, München: Fink, 11–17.
- Hirschauer, Stefan (2001): »Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 30, Nr. 6, 429–451.
- Hitzler, Ronald (1994): »Wissen und Wesen des Experten. Ein Annäherungsversuch – zur Einleitung«, in: Ronald Hitzler/Anne Honer/Christoph Maeder (Hg.), *Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz zur Konstruktion von Wirklichkeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 13–30.
- Hovhannisyan, Henrik (2003): »Der Heilige des armenischen Theaters (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung des Avarayrs*, Yerevan: Mughni, 177–180.
- Hovhannisyan, Petros (2003): »Nikoghajos Adontzs Theorie der Neubewertung von Vassak Sjunezis Tätigkeit (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 65–72.
- Hovsepyan, Galust (2003): »Die Avarayr-Schlacht in armenischer Miniaturen Kunst (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 150–154.
- Hüsken, Ute (2007a): »Mistakes, Procedural Errors and Incorrect Performances«, in: *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, hrsg. v. Ute Hüsken, Leiden: Brill, 21–23.
- (2007b): »Ritual dynamics and ritual failure«, in: *When rituals go wrong: Mistakes, failure, and the dynamics of ritual*, hrsg. v. Ute Hüsken, Leiden: Brill, 338–366.
- (Hg.) (2007c): *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, Leiden: Brill.
- Isabekyan, Eduard (2003): »Die Illustrationen von D. Demirchyans Roman ‚Vardanank‘ (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 161–162.
- Jamme, Christoph (1991): *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Jetter, Wener (1978): *Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jusbashian, K.N. (1983): »Ghazar Parpezi (i.O. armenisch)«, in: *Historical-Philological Journal* (1983/4), 179–193.
- Karagjosyan, Hovhannes (2003): »Etymologie des Wortes ‚Avarayr‘ (i.O.

- armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 17–18.
- Kevorkian, Raymond H. (1995): »Das gedruckte Buch vom 16. bis 19. Jahrhundert«, in: *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, hrsg. v. Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum/Tübingen: Wasmuth, 283–292.
- Khachatryan, Jenja (Hg.) (2013a): *Der Tanz für Armenier. Sammlung der Aufsätze*, Yerevan: Edit Print.
- (2013b): »Die Verbindung von Tanz, Ritual und theatralischen Handlungen in der Vardan Mamikonyans Schau«, in: *Der Tanz für Armenier. Sammlung der Aufsätze*, hrsg. v. Jenja Khachatryan, Yerevan: Edit Print.
- Kharatyan-Araqelyan (2005): *Armenische Volksfeste (i.O. armenisch)*, Yerevan: Zangak.
- Kharatyan, Heranoush (2003): »Caucasian cultural world and the basis of Vardan worship«, in: *A collection of essays of the 2nd. international congress on the anthropological study of Iran & Caucasia*, hrsg. v. Faqih Aram Batoul, Islamic Azad University, 51–62.
- Khorenyan, Vahan (2003): »Vor dem Gemälde ›Avarayr‹«, (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 163–164.
- Knoblauch, Hubert (2001): »Fokussierte Ethnographie«, in: *Sozialer Sinn* (2001/1), 123–141.
- Krieger, David J./Andrea Bellinger (1998): »Einführung«, in: Andrea Bellinger und David J. Krieger (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 7–33.
- Krikorian, Mesrob K. (1999): *Franz Werfel und Komitas. An den Wassern zu Babel saßen wir und weinten*, Frankfurt am Main: Lang.
- Libaridian, Gerard J. (2004): *Modern Armenia. People, Nation, State*, New Brunswick, N.J./London: Transaction Publishers.
- Loo, Katherina van (1995): »Zur Ikonographie des armenischen Kreuzsteines«, in: *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, hrsg. v. Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum/Tübingen: Wasmuth, 115–118.
- Luckmann, Thomas (1999): »Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol«, in: *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, hrsg. v. Florian Uhl und Artur R. Boelderl, Düsseldorf/Bonn: Parerga, 11–28.
- Mahé, Jean-Pierre (1995a): »Armenien: Das Land, die Menschen und ihre Geschichte«, in: *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kultur*, hrsg. v. Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum/Tübingen: Wasmuth, 9–18.
- (1995b): »Armenien: Das Land, die Menschen und ihre Geschichte«, in: *Armenien: Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, hrsg. v. Museum Bochum, 9–18.
- Mesropyan, Hajkanush (2003): »Die Besonderheiten der Predigten zum Vardan-Tag (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 141–145.

- Michaels, Axel (2001): »Le rituel pour le rituel oder wie sinnlos sind Rituale?«, in: *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, hrsg. v. Corinna Carduff und Joanna Pfaff-Czarnecka, Berlin: Reimer, 23–47.
- Mitchell, Margaret (1967): *Gone with the Wind*, New York: MacMillan.
- Mkrtychian, S. S. (1997): »Die Feiertagsordnung der ersten armenischen Republik (i.O. armenisch)«, in: *Herald of the Social Sciences*, Jg. 3, Nr. 596, 160–164.
- Mkrtychjan, Lewon (1975): »Fünf Jahrhunderte armenischer Literatur«, in: *Sinn und Form, Beiträge zur Literatur* (1975/1. – 6.), 1065–1074.
- Mueller, Michael R./Jürgen Raab/Hans-Georg Soeffner (Hg.) (2014): *Grenzen der Bildinterpretation*, Wiesbaden: Springer VS.
- Müller-Doohm, Stefan (1993): »Visuelles Verstehen. Konzepte kultursociologischer Bildhermeneutik«, in: »Wirklichkeit« im Deutungsprozess: Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, hrsg. v. Thomas Jung und Stefan Müller-Doohm, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 438–457.
- (1997): »Bildinterpretation als struktural-hermeneutische Symbolanalyse«, in: *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*, hrsg. v. Ronald Hitzler und Anne Honer, Opladen: Leske + Budrich, 81–108.
- Muradyan, Laura (2003): »H. Vardan und die heroische Schlacht der Varanen in der neuen armenischen Lyrik (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung des Avarayrs*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, S. 135–140.
- Museum Bochum, Institut für Armenische Studien, Bochum (Hg.) (1995): *Armenien. Wiederentdeckung einer alten Kulturlandschaft*, Tübingen: Wasmuth.
- Nalbandian, V. S. (1987): »Yeghishe«, in: *Historical-Philological Journal* (1987/2), 210–225.
- Navoyan, Mher (2003): »Die Gestalt Vardan Mamikonyans in den Skizzen von zwei Kompositoren des 20. Jahrhunderts (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung des Avarayrs*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 171–176.
- Nazaryan, Artavazd (Hg.) (2003): *Die Bedeutung von Avarayr (i.O. armenisch)*, Yerevan: Mughni.
- Neisser, Maria (1988): *175 Jahre Mechitaristen Congregation in Wien*, Wien: Verlagsbuchhandlung der Mechitaristen-Congregation.
- Novello, Adriano Alpago (Hg.) (1986): *Die Armenier. Brücke zwischen Abendland und Orient*, Stuttgart/Zürich: Belser.
- o.A. (1995): »Iran (i.O. armenisch)«, in: *Kurze armenische Enzyklopädie* Bd. 2, hrsg. v. Konstantin Khudaverdyan, Eriwan: Armenische Enzyklopädie, 382–389.
- Orbelyan, Gevorg (2009): *Old and new Yerevan. Book-Guide (i.o. armenian)*, Yerevan: Athor Publishing.
- Pahlevanian, Hovhannes (2003): »Iran (i.O. armenisch)«, in: *Encyclopedia of Armenian Diaspora*, hrsg. v. Hovhannes Aivazyan, Yerevan: Armenian Encyclopedia, 235–267.
- Palyan, Khoren (2003): »Die Spiegelung von Avarayr in armenischem

- geistigen Gesang (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung des Avarayrs*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 165–170.
- Panossian, Razmik (2006): *The Armenians. From kings and priests to merchants and commissars*, London: Hurst.
- Pashayan, Asatur (2004): »Matatia Garagashyan and His ·Description of Sciences· (i.O. armenisch)«, in: *Historical-Philological Journal* (2004/2), 130–141.
- Petrosyan, Emma (2011): *Feste der Armenier im Kontext der europäischen Kultur* (i.O. russisch), Yerevan: Tigran Mec.
- Pieper, Josef (1963): *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München: Kösel.
- Poghosyan, Svetlana (2003): »Vardan-Fest. Traditionen und Perspektiven (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung des Avarayrs*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 245–248.
- Pohl, Reinhard (2007): »Armenien«, in: *Der Schlepper*, Jg. 10, Nr. 40/41, 45–47.
- Przyborski, Aglaja/Monika Wohlrab-Sahr (2010): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg.
- RAA (Research on Armenian Architecture) (2002): »Armenische Kulturdenkmäler in den Nachbarländern Armeniens«, in: *Armenisch-Deutsche Korrespondenz* (ADK), Jg. 117, Nr. 3, 38–42.
- Raab, Jürgen (2008): *Visuelle Wissenssoziologie. Theoretische Konzeption und materiale Analysen*, Konstanz: UVK.
- Raab, Jürgen/Dirk Tänzler (2006): »Video Hermeneutics«, in: Hubert Knoblauch/Bernt Schnettler/Jürgen Raab/Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Video Analysis: Methodology and Methods*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 85–97.
- Rauch, Elisabeth (1992): *Sprachrituale in institutionellen und institutionalisierten Text- und Gesprächssorten*, Frankfurt am Main: Lang.
- Redgate, Anne Elisabeth (1998): *The Armenians*, Oxford: Blackwell.
- Reichertz, Jo (2007): »Objektive Hermeneutik und hermeneutische Wissenssoziologie«, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg: Rowolt, 514–524.
- Salmen, Walter (1988): *Das Konzert. Eine Kulturgeschichte*, München: Beck.
- Schieffelin, Edward L. (2007): »Introduction«, in: *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, hrsg. v. Ute Hüskens, Leiden: Brill, 1–20.
- Schlesier, Renate (1997): »Mythos«, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie*, Weinheim/Basel: Beltz, 1079–1086.
- Schütz, Alfred (1966 (2003)): »Strukturen der Lebenswelt«, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. V.1. *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, hrsg. v. Martin Endreß und Ilja Srubar, Konstanz: UVK, 325–347.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK.

- Schwedler, Gerald (2008): »Prinzipien der Ordnung bei königlichen Prozessionen im späten Mittelalter«, in: *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegungen zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit Mittelalter*, hrsg. v. Jorg Gengnagel, Monika Horstmann und Gerald Schwedler, Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Segal, Robert A. (2007): *Mythos. Eine kleine Einführung*, Stuttgart: Reclam.
- Siekierski, Konrad (2010): »Ein Treffen bei einem Baum. Die Eiche von General Vardan und die symbolische Politik in zeitgenössischem Armenien (i.O. russisch)«, in: *Tradition and modernity in armenian culture. Papers dedicated to the 50th anniversary of Institute of Archaeology and Ethnography, Academy of Sciences of Republic of Armenia*, hrsg. v. National Academy of Sciences of Armenia, Institute of Archeology and Ethnography, Yerevan: Gitutyun, 273–287.
- Soeffner, Hans-Georg (2010): *Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals*, Weilerswist: Velbrück.
- (2006): »Wissenssoziologie und sozialwissenschaftliche Hermeneutik sozialer Sinnwelten«, in: Dirk Tänzler/Hubert Knoblauch/Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*, Erfahrung – Wissen – Imagination Bd. 8, Konstanz: UVK, 51–78.
 - (2004): »Protosozиologische Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: *Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften*, hrsg. v. Rudolf Schlögl, Bernhard Giesen und Jürgen Osterhammel, Konstanz: UVK, 41–72.
 - (2000a): »Sozialwissenschaftliche Hermeneutik«, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Hamburg: Rowohlt, 164–174.
 - (2000b): »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Göttingen: Velbrück, 180–208.
 - (1995): »Der fliegenden Maulwurf (Der taubenzüchtende Bergmann im Ruhrgebiet) – Totemistische Verzauberung der Realität und technologische Entzauberung der Sehnsucht«, in: ders., *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags* 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 131–156.
 - (1991a): »Verstehende Soziologie und sozialwissenschaftliche Hermeneutik – Die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit«, in: *Berliner Journal für Soziologie*, (1991/2), 263–269.
 - (1991b): »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, hrsg. v. Jürgen Oelkers und Klaus Wegenast, Stuttgart, 63–81.
 - (1988): »Der Mythos von der Macht des Wortes«, in: *Loccumer Protokolle*, 62/86, 7–26.
- Soeffner, Hans-Georg/ Ronald Hitzler (1994a): »Hermeneutik als Haltung und Handlung. Über methodisch kontrolliertes Verstehen«, hrsg. v. Norbert Schröer, Opladen: Westdeutscher Verlag, 28–54.

- (1994b): »Qualitatives Vorgehen – ›Interpretation‹. 3. Kapitel«, in: *Enzyklopädie der Psychologie*, Ser. 1, Bd. 1., hrsg. v. Theo Herrmann, Göttingen: Hogrefe, 98–136.
- Stepanyan, Marina (2003): »Das Thema der Avarayr Schlacht in den Werken der sowjet armenischen Maler (russisch)«, in: *Die Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 155–160.
- Strauss, Anselm/Juliet Corbin (1990): *Basics of Qualitative Research. Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park/London/New Delhi: Sage.
- Strauss, Anselm L. (1994): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen und soziologischen Forschung*, München: Fink.
- Teply, Karl (1980): *Die Einführung des Kaffees in Wien*, München: Komissionsverlag Jugend und Volk Wien.
- Thomson, Robert W. (1982): »Introduction«, in: *Elische. History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Pr., 1–56.
- (1983): »Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs«, in: *The Journal of Theological Studies*, Jg. 34, Nr. 2, 453–496.
- (2000a): »Introduction«, in: *A homily on the Passion of Christ attributed to Elische*, hrsg. v. Robert W. Thomson, Leuven: Peeters, 1–23.
- (2000b): *The Lowcode (Datastanagirk) of Mkhitar Gosh*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Titscher, Stefan/Ruth Wodak/Michael Meyer/Eva Vetter (1998): *Methoden der Textanalyse. Leitfaden und Überblick*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Tololyan, K (1987): »Martyrdom as Legitimacy: Terrorism, Religion and Symbolic Appropriation in the Armenian Diaspora«, in: *Contemporary Research on Terrorism*, hrsg. v. Paul Wilkinson und Alasdair M Stewart, Aberdeen: Aberdeen Univ. Pr., 89–103.
- Tölölyan, Khachig (1993): »Traditionelle Identität und politischer Radikalismus in der armenischen Diaspora«, in: *Identität in der Fremde*, hrsg. v. Mihran Dabag und Kristin Platt, Bochum: Brockmeyer, 192–219.
- Tröndle, Martin (Hg.) (2011): *Das Konzert. Neue Aufführungskonzepte für eine klassische Form*, Bielefeld: Transcript.
- Tscharenz, Jeghische (1920 (2015)): »Mein Armenien«, in: *Jeghische Tscharenz. Mein Armenien: Gedichte. Armenisch-Deutsch*, hrsg. v. Konrad Kuhn, Wuppertal: Arco.
- Turner, Victor W. (1969 (2005)): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- (1998): »Liminalität und Communitas«, in: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, hrsg. v. Andrea Belinger und David J. Krieger, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 251–262.
- Ungeheuer, Elena (2011): »Konzertformate heute: abgeschaffte Liturgie oder versteckte Rituale«, in: *Das Konzert. Neue Aufführungskonzepte für eine klassische Form*, hrsg. v. Martin Tröndle, Bielefeld: Transcript, 125–141.

- Vardanyan, Rafael/Hasmik Badalyan (2003): »Kanonisation des Vardan-Festes«, in: *Die Bedeutung des Avarayrs*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 91–95.
- Vardumyan, Gohar (2003): »Vardanen in der armenischen folkloristischen Überlieferung (i.O. armenisch)«, in: *Bedeutung von Avarayr*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 240–244.
- Voskanian, Ashot (2006): »Das einheitliche Eid oder die Paradoxa der kollektiven Anwesenheit (i.O. armenisch)«, in: *Rubikon*, Jg. 2, Nr. 10, 22–51.
- (2007a): »The Staging of Politics and the ›Folklorization‹ of Political Discourse«, in: *Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States*, hrsg. v. Tsypylma Darieva und Wolfgang Kaschuba, Frankfurt am Main: Campus.
 - (2007b): »Tod und Anerkennung: Paradoxien des kollektiven Daseins. Zur Phänomenologie des armenischen Geistes«, in: *Wissen um Werte. Perspektiven der Religion*, hrsg. v. Paul Imhof und Eduard Saroyan, Scheidegg: Via Verbis.
- Weber, Max (1920 (1980)): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.
- (1921 (1984)): *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen Mohr.
- Weber, Simon (1927a): *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter. Band I*, München: Kösel & Pustet.
- (1927b): *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter. Band II*, München: Kösel & Pustet.
- Wilhelms, Herbert (2012): *Synthetische Soziologie. Idee, Entwurf und Programm*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wulf, Christoph (1997): »Ritual«, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel: Belz, 1029–1037.
- Wulf, Christoph/Jorg Zirfas (2004): »Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals«, in: *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, hrsg. v. Christoph Wulf und Jorg Zirfas, München: Fink, 7–45.
- Yeghiazaryan, Anush (2013a): »The Armenians were the first to Adopt Christianity as the State Religion. The Understanding of Statehood and Collective Symbolism in Armenia«, in: *Euxeinos, Governance and Culture in the Black Sea Region* (2013/9), 22–26.
- (2013b): »Collective Symbols in Periods of Transition. The feast of Vardanans in independent Armenia«, in: *Bulletin of Yerevan University*, 139.5, 62–71.
- Yeghiazaryan, Azat (1997): *Charents und die Geschichte (i.O. armenisch)*, Eriwan: Gitutjun.
- (2002): *Die armenische Literatur des XX. Jahrhunderts (i.O. armenisch)*, Eriwan: Gitutjun.
 - (2003): »Der Vardananenkrieg in der armenischen Literatur (i.O. armenisch)«, in: *Die Bedeutung des Avarayrs*, hrsg. v. Artavazd Nazaryan, Yerevan: Mughni, 100–112.

Zekian, Boghos Levon (1986): »Das armenische Volk: Ein historischer Rückblick«, in: *Die Armenier. Brücke zwischen Abendland und Orient*, hrsg. v. Adriano Alpago Novello, Völker und Kulturen, Stuttgart/Zürich: Belser, 47–67.

Anhang

Transkriptionsliste armenisch – deutsch¹

		Transkription	Lautwert Ostarm.	Lautwert Westarm.	Aussprache Ostarm. – Westarm.
<i>u</i>	<i>aib</i>	a	a	a	offen wie in Anklang
<i>p</i>	<i>pen</i>	p	b	p	Band – aspiriert wie in Puppe
<i>q</i>	<i>gim</i>	g	g	k	Gaumenlaut wie in gut – Kugel
<i>η</i>	<i>da</i>	d	d	t	wie in Dorf – Tasse
<i>t</i>	<i>yetsch</i>	y	je, e	je, e	Anlaut je, wie in Jeremia; Inlaut e
<i>q</i>	<i>sa</i>	s	s	s	stimmhaft wie in Sara, Rose
<i>t</i>	<i>e</i>	e	e	e	wie in Ähre
<i>l</i>	<i>aet</i>	e	œ	œ	flüchtiges e wie in machen, Sage
<i>թ</i>	<i>tho</i>	th	t	t	wie in Theodor
<i>ժ</i>	<i>schœ</i>	j	schœ	schœ	sch, stimmhaft wie franz. journal
<i>ի</i>	<i>ini</i>	i	i	i	offen und gedehnt wie in Biene
<i>լ</i>	<i>liun</i>	l	l	l	wie in Liebe
<i>ի</i>	<i>che</i>	kh	ch	ch	stimmlos wie in Buch
<i>ծ</i>	<i>dsa</i>	ds	ts	dz	ts, stimmlos wie in Netz – dz, wie in mezzo
<i>լ</i>	<i>ken</i>	k	k	k	Konrad – weich mit Stimmansatz wie Gaumen
<i>հ</i>	<i>ho</i>	h	h	h	h wie Hand
<i>ձ</i>	<i>dza</i>	dz	dz	dz	stimmhaft wie in Wanze – stärker wie Zorn
<i>ղ</i>	<i>ghat</i>	gh	gh	gh	r, stimmahfter Reibelaut wie in Karte

¹ Die Tabelle stammt aus (Museum Bochum 1995: 470).

<i>ā</i>	<i>dje</i>	dj	tj	dj	stimmlos Tschad - weicher wie Giovanni
<i>ū</i>	<i>men</i>	m	m	m	wie Mond
<i>h</i>	<i>hi</i>	h, y	h. j	h, j	Anlaut wie Hirte, Inlaut flüchtig, Auslaut stumm; oder j
<i>ň</i>	<i>nu</i>	n	n	n	wie in November
<i>z</i>	<i>scha</i>	sch	sch	sch	wie in Schuhe
<i>n</i>	<i>wo</i>	vo, o	wo, o	wo, o	Anlaut wo wie Wort, Inlaut o
<i>ż</i>	<i>tscha</i>	tsch	tsch	tsch	stimmlos wie in Peitsche
<i>u</i>	<i>pe</i>	p	p	b	mit Stimmansatz wie Primel – Bert
<i>g</i>	<i>dsche</i>	dsch	dsch	tsch	stimmhaft wie Budget – Rutsch
<i>r</i>	<i>ra</i>	r	r	r	Starkes r wie in Rat
<i>u</i>	<i>se</i>	s	s	s	stimmlos wie in Größe
<i>u</i>	<i>wew</i>	v	w	w	wie in Wärme
<i>m</i>	<i>tiun</i>	t	t	d	mit Stimmansatz wie in Taube – Dach
<i>n</i>	<i>re</i>	r	r	r	flüchtig wie in Bär, Stirn
<i>g</i>	<i>zo</i>	z	z	z	aspiriert wie in Zauber
<i>z</i>	<i>wiun</i>	v	w	w	wie in Krawatte oder dem engl. view
<i>ph</i>	<i>pür</i>	p	p	p	aspiriert wie in Park
<i>p</i>	<i>khe</i>	k	k	k	aspiriert wie in Christus
<i>o</i>	<i>o</i>	o	o	o	offen wie in Sonne
<i>ɸ</i>	<i>fe</i>	f	f	f	wie in Ferdinand, Waffe
<i>m</i>		u	u	u	wie in Hut
<i>h</i>		iu		iu	wie in Justiz
<i>ju</i>		ü	ü, jü	ju, hu	wie in Überfluß
<i>u</i>		o			als Transkription für das altarmenische aw

