

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 Spezifik 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 überprüfbaren 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 Rituale 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 Rituale, 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, 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 unser 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 Übersetzungsaarbeit 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.