



Susanne Fehlings

JEREWAN

Urbanes Chaos und soziale Ordnung

Ethnologie / Anthropology

LIT

Susanne Fehlings

Jerewan

ETHNOLOGIE
ANTHROPOLOGY

Band / Volume 55

LIT

Susanne Fehlings

J E R E W A N

Urbanes Chaos
und soziale Ordnung

LIT

Umschlagbild: Die armenische Hauptstadt Jerewan (Eigene Fotografie)



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-643-12524-8

Zugl.: Tübingen, Univ., Diss.,

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2014

Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20 Fax +49 (0) 2 51-23 19 72

E-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, E-Mail: mlo@medien-logistik.at

E-Books sind erhältlich unter www.litwebshop.de

Meiner Familie

Danksagung

Danken möchte ich zuerst meinem Doktorvater Prof. Dr. Roland Hardenberg, der meine Arbeit betreut und mir v.a. in theoretischer Hinsicht sehr wichtige Denkanstöße gegeben hat. Besonders dankbar bin ich für seine Wertschätzung der klassischen Feldarbeit.

Prof. Dr. Irmtraud Stellrecht danke ich für ihre langjährige Unterstützung. Sie hat den Anstoß zu dieser Arbeit gegeben und mir die ersten Aufenthalte im Kaukasus ermöglicht.

Meinen Gutachtern und meiner Prüfungskommission, bestehend aus Prof. Dr. Klaus Gestwa, Prof. Dr. Gabriele Alex, Prof. Dr. Martin Bartelheim und Prof. Dr. Monique Scheer, danke ich für die positive Einstellung zu meiner Arbeit und für viele Ideen für zukünftige Forschungen.

Meine Feldforschung wurde vom DAAD finanziert. Besten Dank für die Ermöglichung meines Forschungsaufenthaltes.

Während der Feldforschung wurde ich v.a. von Prof. Levon Abrahamian und Dr. Gayane Shagoyan unterstützt. Ihnen und allen Kollegen von der Abteilung für zeitgenössische Ethnologie der Armenischen Akademie der Wissenschaften mein ganzer Respekt und Dank.

Auch den Kollegen der ethnologischen Abteilung des Historischen Museums Jerewan möchte ich herzlich danken, darunter Dr. Lilia Awanesian und Dr. Marieta Kirakosyan, sowie den Mitarbeitern des Stadtmuseums, des Tamanyan Museums und des Staatsarchivs.

Besonderer Dank geht außerdem an meine Peergroup, d.h. Stephanie Stocker, Stefanie Kicherer, Manja Stutzriemer, Philipp Schröder und Heiko Conrad – und an Frau Dr. Bärbel Dümler. Vielen Dank für das Lesen und Korrekturlesen verschiedenster Versionen.

Dr. Tsypylma Darieva, Dr. Melanie Krebs und Madlen Pilz gaben mir mehrere Gelegenheiten zu Gastaufenthalten am SFB 640 an der HU Berlin. Ihnen und dem SFB 640 besten Dank für kontroverse Ansichten und daraus entstehende Anregungen.

Zu guter Letzt möchte ich noch jenen Menschen danken, die mir immer beistehen, meiner Familie, meinem Mann sowie den Menschen, von denen diese Arbeit handelt, nämlich den Bewohnern Jerewans und darunter v.a. meinen Nachbarn, Bekannten und Freunden.

Vorwort

Der Titel dieser ethnologischen Arbeit, Jerewan: Urbanes Chaos und soziale Ordnung, verweist auf jene sozialen Spannungen und architektonischen Brüche, die im Mittelpunkt dieses Werkes stehen: Die städtische Gesellschaft Jerewans, Hauptstadt des heutigen Armeniens, hat viele Facetten und ihre Ordnung erschließt sich erst durch genaue Beobachtung und Analyse.

Wie die Verfasserin, Susanne Fehlings, treffend in Bezug auf die von ihr untersuchten Stadtviertel, Gebäude, Lebensformen und Beziehungen feststellt: „[es] gibt immer zwei Seiten einer Medaille, und welche Seite sichtbar wird, liegt im Auge des Betrachters.“

Die Betrachter, deren Perspektiven die Verfasserin dem Leser näher bringt, entstammen einem breiten sozialen Spektrum: es handelt sich um junge und alte Bewohner Jerewans, um Alteingesessene und Mitglieder der Diaspora, um Arbeiter, Studenten, Intellektuelle und Kirchenvertreter, um persönliche Freunde, Nachbarn, Universitätskollegen sowie flüchtige Bekannte aus Verwaltungsbüros, von Feierlichkeiten oder öffentlichen Veranstaltungen.

Über ein Jahr lang hat die Verfasserin in Jerewan geforscht und die vielen Seiten dieser Stadt kennengelernt. Mit Hilfe ihres umfangreichen primären wie sekundären Quellenmaterials zeichnet sie ein höchst lebendiges, historisches wie gegenwartsbezogenes Bild von Jerewan, von seinen Bewohnen und den Orten, an denen sie leben und miteinander interagieren.

Die zentrale These lautet, dass das „Haus“, armenisch tun, den höchsten (sozialen) Wert verkörpert, an dem alle anderen (mehr oder weniger „öffentlichen“) Gebäude und sozialen Beziehungen gemessen werden, wie etwa der Hof und die Nachbarschaft, die Bruderschaften und die Verwandten, die Distrikte und die Verwaltungseinheiten.

In ihrer Analyse zeigt sie die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Lebensbereichen auf, etwa zwischen den räumlichen Ordnungen, den sozialen Beziehungen, den architektonischen Trends und den „Ge-

schichten“ der Stadt. Dadurch gelingt es ihr, Werte, Ideale und Normen herauszuarbeiten, die ganz grundsätzlich das Leben im heutigen Jerewan bestimmen.

Sie leistet damit einen höchst innovativen Beitrag zur Erforschung des sozialen Lebens in heutigen post-sowjetischen Städten, der ein Vorbild für weitere stadtethnologische Studien zum Kaukasus ist.

Roland Hardenberg
Direktor der Abt. Ethnologie
Universität Tübingen

Inhalt

1.	Wege in das urbane Feld Jerewans.....	17
1.1	Steinige Wege über Stadt, Land und Fluss.....	22
1.2	Alte und neue Pfade der Forschung	30
1.3	Wege in die Stadt und städtische Räume	37
2.	Hütten, Gärten, Wolkenkratzer – Die Geschichte der Stadt	43
2.1	Jerewan im orientalischen Mittelalter	48
2.2	Jerewan unter russischer Herrschaft.....	50
2.3	Jerewan in der Ersten Republik.....	53
2.4	Das sowjetische Jerewan A. Tamanyans.....	55
2.5	Das sowjetische Jerewan nach A. Tamanyan.....	62
2.6	Das postsowjetische Jerewan	65
2.7	Zusammenfassung.....	67
3.	Das armenische „tun“ (Haus)	68
3.1	Der Schritt über die Türschwelle.....	73
3.2	Das Gebäude	77
3.3	Besitz und Eigentum	85
3.4	Die soziale Gruppe der „əntanikh“.....	90
3.5	Beziehungen zur Außenwelt	107
3.6	Paradiesische Ordnung	124
3.7	Das „tun“ (Haus) und der „bak“ (Hof).....	134
3.8	Zusammenfassung und Ausblick.....	157
4.	Die Stadt, das „tun“ (Haus) der Sünder	162
4.1	Schuld und Werte des Staates	179
4.2	Schuld und Werte der Verwaltung	191
4.3	Schuld und Werte der Armenier.....	201
4.5	Schuld und Werte der Sowjets	215
4.6	Krise, Reiche und Rabiz.....	241
4.7	Der wilde Osten.....	286
4.8	Zusammenfassung.....	305
5.	Stadtgeschichte als Klassifikationssystem.....	309
5.1	Kategorisierungen und Klassifikationen	310
5.2	Die Kategorie „Orientalisches Mittelalter“	317

5.3	Die Kategorien „Russische Zarenzeit“ und „Sowjetzeit“	323
5.4	Die Kategorie „Europäische Moderne“.....	326
5.5	Die Kategorie „Armenische Blütezeiten“	330
5.6	Die Bedeutung der Geschichte	334
5.7	Geschichte, Gedächtnis und Wertesystem	348
5.8	Klassifikationssystem und Wertehierarchie	366
5.9	Zusammenfassung.....	372
6.	Schluss.....	373
	Bibliographie.....	378
	Tabellenverzeichnis.....	410
	Darstellungsverzeichnis	411
	Abbildungsverzeichnis	412
	English Summary	416
	Anhang	417

Das armenische Alphabet und die deutsche Transliteration

Die Transliteration armenischer Begriffe wird in folgender Entsprechung vorgenommen. Ausgenommen von dieser Regel sind Eigennamen (z.B. Personen- und Ortsnamen), die in einer anderen Transliteration gängig sind. Im Literaturverzeichnis wurden Autoren, die in verschiedenen Sprachen veröffentlicht haben, einheitlich in der von ihnen vorgegebenen Umschrift ins Lateinische übertragen.

Ա	A	ա	a	Յ	J	յ	j
Բ	B	բ	b	Ն	N	ն	n
Գ	G	գ	g	Շ	Sch	շ	sch
Դ	D	դ	d	Օ	O	օ	o
Ե	(J)E	ե	(j)e	Շ	Tsch	շ	tsch
Զ	Z	զ	z	Պ	P	պ	p
Է	Ē	է	ē	Շ	Dsch	շ	dsch
Ը	Ə	ը	ə	Ր	R	ր	r
Թ	Th	թ	th	Ս	S	ս	s
Ժ	Zh	ժ	zh	Վ	V	վ	v
Ի	I	ի	i	Տ	T	տ	t
Լ	L	լ	l	Ր	R	ր	r
Չ	Ch	չ	ch	Ց	Ts‘	ց	ts‘
Ծ	Ts	ծ	ts	Ւ	U	ւ	u
Կ	K	կ	k	Փ	Ph	փ	ph
Հ	H	հ	h	Ք	Kh	ք	kh
Ձ	Dz	ձ	dz	ԵՎ	Ev	և	ev
Ղ	Gh	ղ	gh	Օ	O	օ	o
Ճ	Tsch‘	ճ	tsch‘	Ֆ	F	ֆ	f
Մ	M	մ	m				

Das kyrillische Alphabet und die deutsche Transliteration

Die Transliteration russischer Begriffe wird in folgender Entsprechung vorgenommen. Ausgenommen von dieser Regel sind Eigennamen (z.B. Personen- und Ortsnamen), die in einer anderen Transliteration gängig sind. Im Literaturverzeichnis wurden Autoren, die in verschiedenen Sprachen veröffentlicht haben, einheitlich in der von ihnen vorgegebenen Umschrift ins Lateinische übertragen.

А	А	а	а	П	Р	п	р
Б	В	б	б	Р	Р	р	р
В	В	в	в	С	С	с	с
Г	Г	г	г	Т	Т	т	т
Д	Д	д	д	У	У	у	у
Е	Je	е	je, e	Ф	F	ф	f
Ё	Jo	ё	jo	Х	Ch	х	ch
Ж	Sh	ж	sh	Ц	Z	ц	z
З	S	з	s	Ч	Tsch	ч	tsch
И	I	и	i	Ш	Sch	ш	sch
Й	J	й	j	Щ	Schtsch	щ	schartsch
К	K	к	k	Ы	Y	ы	y
Л	L	л	l	Э	E	э	e
М	M	м	m	Ю	Ju	ю	ju
Н	N	н	n	Я	Ja	я	ja
О	O	о	o				

ъ, ъ

Lautlos

Grundsätzlich wird in Jerewan Armenisch gesprochen, weswegen die armenischen Begriffe in meinen Ausführungen Vorrang haben. Nur etablierte russische Begriffe aus der Sowjetzeit werden in Armenien oft nicht übersetzt, insbesondere im technischen Bereich. Hier verwende ich die russischen Begriffe v.a., wenn sie als wiederkehrende Schlagworte in der Literatur auftauchen oder sowjetische Spezifika bezeichnen, also in spezifischen Zusammenhängen. Begriffe aus anderen Sprachen, wie z.B. usbekische, aserbaidschanische oder japanische Begriffe, übernehme ich aus der angegebenen Literatur in den dort üblichen Umschriften.

1. Wege in das urbane Feld Jerewans

„In einem Zeitalter wie das gegenwärtige, das wohl mit Recht das betriebsamste für Naturforscher genannt werden darf, in welchem besonders den wissenschaftlichen Reisen die Regierungen ihre großen Mittel, die Gelehrten ihre Ruhe und ihr Leben zum Opfer bringen, wird auch ein Unternehmen wie dasjenige, von welchem hier die Rede sein soll, seine Rechtfertigung finden“ (Friedrich Parrot, Reise zum Ararat, 1834).

Jerewan ist eine Stadt, die sich auf faszinierende Weise im Bau und Umbau befindet. Dieser offensichtliche Umstand war der Ausgangspunkt meiner Forschung. Mit ihren Gegensätzen aus Ordnung und Unordnung, den monumentalen Baustellen, den neuen Straßen und alten Hütten, schien mir die armenische Hauptstadt das Prisma für viele Entwicklungen und Ereignisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Region zu sein.

Waren am Anfang meiner Arbeit noch die rege Bautätigkeit und die Renovierungsarbeiten Mittelpunkt meiner Überlegungen, dehnte sich mein Interesse während der Forschung bald auf weitere Fragen und Inhalte aus, die mit dem Städtebau im Zusammenhang stehen. Themen sind dabei das Wohnen und Leben in der Stadt, konkrete Bauprojekte im privaten und öffentlichen Raum, der Städtebau, soziale Gruppen, die im urbanen Raum agieren, und die konzeptuelle Vorstellung von Jerewan, d.h. die Benennung, Klassifizierung und Bewertung städtischer Räume und ihrer Veränderungen, die an soziale Gruppen und Werte geknüpft sind.

Mein Ziel ist dabei nicht die detaillierte Darstellung und Analyse einzelner Teilbereiche und Aspekte. Stattdessen versuche ich, die dominanten Themen im urbanen Kontext zu beschreiben und in ihrem Zusammenhang darzustellen, d.h. Jerewan in seiner Gesamtheit als Themenspektrum zu erfassen. Da es zu Jerewan noch keine vergleichbare ethnologische Studie gibt, glaube ich damit in gewisser Weise Pionierarbeit zu leisten, die an vielen Stellen angreifbar ist, aber hoffentlich auch Ausgangspunkt für weitere Studien sein kann.

Die Arbeit beginnt mit der Beschreibung meiner ersten Erfahrungen im Kaukasus und den Rahmenbedingungen meiner Feldforschung. Es folgen

eine Einführung in den aktuellen Stand der Forschungslage zu Jerewan, Armenien und dem Kaukasus sowie eine kurze Erläuterung der theoretischen Grundlagen, Zugänge und „Wege“, die für meine Arbeit relevant sind.

Nach diesen einführenden Worten beginnt der Hauptteil, der sich in vier Kapitel gliedert. Das erste Kapitel beinhaltet einen historischen Überblick über die Entstehung Jerewans. Dieses Kapitel mag dabei hinsichtlich seiner Expertise und Genauigkeiten den Ansprüchen eines Historikers wenig genügen. Dennoch ist ein derartiger Überblick über die Geschichte der Stadt notwendig, da die Geschichte für die Bewohner eine sehr große Bedeutung hat und sie außerdem den materiellen Bestand, d.h. die Struktur und Architektur der urbanen Räume, der Viertel, der Straßen, Plätze, Prestiegebauten und Wohnhäuser, beschreibt und erklärt. Mit der Geschichte der Stadt schildere ich also einerseits das historische Erbe und gespeicherte Wissen Jerewans, dessen Bedeutung im letzten Kapitel der Arbeit ausführlich diskutiert wird. Andererseits beschreibe ich damit die historisch entstandene Stadt, wie sie heute existiert und der physische Schauplatz meiner ethnologischen Beobachtungen war.

Jerewan lässt sich meiner Auffassung nach in zwei große konzeptuelle Räume aufteilen, die sich natürlich häufig überschneiden. Diese beiden Räume sind der „private“ und der „öffentliche Raum“. Die analytische Trennung von „öffentlichem“ und „privatem Raum“ wurde in letzter Zeit oft kritisiert. Ich selbst halte an dieser Trennung fest, da sie in der Vorstellung der Jerewaner bedeutsam ist, auch wenn man gewöhnlich nicht von „öffentlichen“ und „privaten Räumen“ spricht, sondern zur Beschreibung dieser Trennung stattdessen Begriffe wie „innen“ und „außen“, „Eigenheim“ und „Straße“, „unser Haus“ und die „Stadt“ oder „privat“ und „staatlich“ gegenüberstellt.

Im zweiten Kapitel befasse ich mich zunächst mit dem „privaten Raum“ und der Mikroebene des alltäglichen Lebens, bzw. mit dem indigenen Konzept des urbanen „Hauses“. Nach einer Darstellung der verschiedenen materiellen, sozialen und kulturellen Aspekte des „armenischen Hauses“ untersuche ich seine Einbettung in die gesellschaftliche Ordnung. Ich betrachte das Haus dabei im Verhältnis zu anderen sozialen Räumen,

zu Verwandtschafts- und Nachbarschaftsbeziehungen und im Zusammenhang mit der städtischen, nationalen und staatlichen Ebene.

Dabei wird deutlich, dass das private Haus ein Ideal darstellt, das einen hohen Stellenwert in der Klassifikation sozialer Räume einnimmt. Dies hängt mitunter mit den sozialen Beziehungen zusammen, die das „Haus“ verkörpert und die im Gegensatz zu anderen Beziehungen, die in anderen Räumen repräsentiert werden, besonders dicht, eng und fest sind. Je mehr sich die sozialen Beziehungen auflösen, desto geringer ist die Beurteilung des Wertes eines Ortes oder eines Gebäudes. So entsteht eine Hierarchisierung von physischen Räumen und Gebäuden nach dem Grad der verkörperten Intimität, wobei das „Haus“ an der Spitze steht und vom Hof, der Nachbarschaft, dem Arbeitsplatz etc. gefolgt wird.

Im dritten Kapitel widme ich mich dem öffentlichen Raum als Gegensatz zum privaten Raum, wobei die strikte Unterscheidung natürlich eine künstliche ist. Zunächst versuche ich darzustellen, was und wer mit dem öffentlichen Raum assoziiert wird. Gewöhnlich spricht man, wie gesagt, nicht vom „öffentlichen Raum“ und beschreibt stattdessen Orte, Räume und Gebäude, die im Gegensatz zum privaten Haus vorgestellt werden und insbesondere vom Staat oder der so genannten Öffentlichkeit, d.h. von anonymen Fremden, beherrscht werden. Gewöhnlich gilt im öffentlichen Raum der Staat als „Hausherr“, wobei der Staat durch seinen bürokratischen Apparat vertreten wird.

Während das „Haus“ einen idealen Ort verkörpert, repräsentiert der öffentliche Raum, so zumindest die Ansicht meiner Informanten, „Chaos“ und die Schuld der Mächtigen, des Staates und der Masse. Diese Schuld spiegelt sich z.B. im Städtebau, in den Veränderungen der „öffentlichen“ Bereiche und im Verhalten der Bewohner auf den Straßen, den öffentlichen Plätzen und im öffentlichen Verkehr.

Um den „Schuldigen“, die so häufig genannt werden, auf die Schliche zu kommen, verfolge ich die Spuren, die sie, laut meinen Informanten, im öffentlichen Raum hinterlassen. Da sich die Taten der Schuldigen an bestimmten Orten manifestieren, z.B. in bestimmten Baumaßnahmen oder in der Entwicklung der urbanen Gesellschaft, kann man die „Täter“ bestimmten Räumen zuordnen. Sowohl Täter als auch Räume werden so

zu einem Klassifikationsschema, in dem es wieder um die Hierarchisierung verschiedener Werte geht.

Werte verstehe ich dabei *nicht* als im Individuum verankerte „Urteilsfunktionen“ im Sinne Kants (1781). Clyde Kluckhohn z.B., dessen Arbeiten laut Louis Dumont (Dumont 1991) am Anfang einer ethnologischen Auseinandersetzung mit dem Wertebegriff stehen, vertritt eine Wertedefinition, die den philosophischen Betrachtungen Kants nahe kommt. Er verortet Werte ebenfalls im Individuum und definiert sie als das „Wünschenswerte“ (*desirable*), das (in gewisser Weise universal) das individuelle Handeln eines Menschen leitet (Kluckhohn 1951).

Ich persönlich vertrete dagegen die Ansicht, dass Werte, ebenso wie Kategorien (s. Kapitel 5), im Sozialen verankert sind, d.h. als kulturspezifisch gelten können und erlernt werden müssen. Des Weiteren behauptet sich mit Dumont, dass die Existenz von Werten Bewertungen einschließt, d.h. Beziehungen zwischen Werten bestehen, wobei Werte einander über- und untergeordnet sind, also eine Wertehierarchie bilden. Werte entstehen erst durch diese Beziehungen zueinander und die Einbettung in die Hierarchie. Diese Ordnung entspricht der Klassifikation der Welt und der lokalen Kosmologie, bzw. bestimmt die Wahrnehmung der natürlichen, sozialen und kulturellen Umwelt (vgl. Dumont 1991). In Jerewan spiegelt sich dies etwa in der Klassifikation von Gebäuden, sozialen Räumen und damit verknüpften sozialen Gruppen wider, die zueinander in Beziehung gesetzt, entsprechend angeordnet, bewertet und letztlich als Beziehungssystem begriffen werden können.

Im vierten Kapitel versuche ich die Kategorien und ihre Begrifflichkeiten zu beschreiben, mit denen im städtischen Kontext Opfer, Schuld, Täter, Räume, soziale Beziehungen, Gebäude und andere urbane Phänomene gedanklich geordnet und moralisch bewertet werden. Ich bin der Überzeugung, dass dabei die im ersten Kapitel dargelegte Geschichte, bzw. Stadtgeschichte, eine große Rolle spielt. Mit Episoden aus der erinnerten Geschichte werden die höchsten Werte und Unwerte verglichen und identifiziert – und damit zugeordnet. Vermutlich als Folge einer nachwirkenden marxistischen Ideologie wird die Geschichte in Evolutionsstufen geteilt, die in ihrer Abfolge hierarchisch angeordnet sind und so automatisch ein Klassifikationssystem vorgeben. So kann eine Sache oder eine

Person z.B. entsprechend dem Grad seiner oder ihrer „Zivilisierung“, „Modernisierung“ oder „Urbanisierung“ einer Kategorie und Stufe zugeordnet und entsprechend charakterisiert werden.

Das „orientalische Mittelalter“, die „russische Zarenzeit“, die „Sowjetzeit“, die „europäische Moderne“ und die „armenischen Blütezeiten“ der (Stadt-)Geschichte stehen so für bestimmte historische Ereignisse, lösen sich jedoch von der Geschichte und werden zu selbständigen Kategorien zur Beschreibung und Bewertung der aktuellen Welt.

Wie diese Kategorien vorgestellt werden, hängt zum einen damit zusammen, wie die historischen Epochen erinnert werden, zum anderen damit, was von ihnen im Stadtbild übrig geblieben ist. Sieht man z.B. aus den Fenstern des historischen Museums, überblickt man von dort aus das gesamte Panorama und das Herz der Stadt (Abb.6; Abb.7).

Es ist ein buntes Durcheinander aller Epochen, die verschiedene Werte repräsentieren: Das prachtvolle Ensemble vom *Platz der Republik* (ehem. Leninplatz) (Abb.6) und die *Oper* (Abb.8) sind Zeugnisse der Sowjetzeit. Diese werden durch die futuristisch anmutende Achse der so genannten *Northern Avenue* (Abb.8) miteinander verbunden. Diese Achse steht einerseits für eine rückschrittliche, ländliche Geschmacklosigkeit, andererseits für ein modernes, kapitalistisches Armenien, in dem man Markenkleidung kaufen und bei *Segafredo* Kaffee trinken kann. Die *Northern Avenue* kreuzt wiederum Querstraßen wie die *Abovian-* und die *Terian-Straße* (Abb.24), deren Fassaden noch an die Zarenzeit erinnern. Es handelt sich dabei um kleine Gebäude im klassizistischen Stil, die die letzten Zeugnisse einer Altstadt vor dem sozialistischen Umbau sind (vgl. Abb.7; Abb.13). Hinter diesen Fassaden befinden sich, eingeklemmt zwischen fünfstöckigen Wohnhäusern aus den 50ern (Abb.9), Hochhauskomplexe aus den 60er bis 80er Jahren (Abb.9; vgl. Abb.15). Hinzugekommen sind die zahllosen Baustellen der Gegenwart, die das „Chaos“ der kleinen, ebenfalls zum Stadtbild gehörenden Stein-, Holz- und Blechhütten noch nicht ganz verdrängen konnten (Abb.7). Selbst das Mittelalter ist präsent, z.B. in den alten Kirchen (Abb.11) und in der letzten Moschee, die die Umbrüche überlebt haben.

Diese verschiedenen historischen Schichten der Stadt untermauern und formen die Konzeptualisierung der Kategorien und bilden ihre Klassifi-

zierung und das daraus entwickelte Bewertungssystem ab, mit dessen Hilfe alle urbanen Phänomene (Veränderungen, Praktiken, Bewohner und Häuser) kategorisch eingeordnet und taxiert werden.

Nach einem Überblick über die Entstehung der Stadt zeige ich also, wie der öffentliche und private Raum strukturiert sind. Ich beschreibe, welche sozialen Gruppen in den verschiedenen Räumen agieren und welche Werte und Antiwerte der Städtebau, die Stadträume und die agierenden sozialen Gruppen repräsentieren. Abschließend befasse ich mich mit der Kategorisierung von städtischen Phänomenen, die von den Bewohnern kontextabhängig beurteilt und klassifiziert werden. Dabei komme ich u.a. zu einem Modell der Hierarchisierung von urbanen Räumen, sozialen Gruppen und Werten.

1.1 Steinige Wege über Stadt, Land und Fluss

*Die Luft ist wunderbar, das Wasser verleiht Unsterblichkeit,
Ein hoher und verschneiter Garten,
Unter den Blicken der spitzen Masis-Berge.
Hej dschan Jerewan, unsere mütterliche Wiege,
Hej, dschan, hej, dschan, du mein Jerewan [...].
Der hat sein Leben nicht gelebt,
der in seinem Traum unsere Sterne und Blumen nicht sah*
(Artemi Ajvazjan, Dschan Erevan, ca. 1938).

Zunächst möchte ich von den Rahmenbedingungen meiner Feldforschung und Arbeit berichten. Ich werde meine ersten Wege in den Kaukasus, meine ursprünglichen Pläne, meine Probleme und Motivationen sowie meinen wissenschaftlichen Zugang beschreiben, um einen Eindruck von meiner Vorgehensweise und der Art meiner Daten zu vermitteln.

Im Februar 2008 betreute ich als wissenschaftliche Hilfskraft ein Feldforschungspraktikum für Studierende auf der Krim. Von dort aus sollte ich das erste Mal in den Kaukasus kommen, um Prof. Dr. Irmtraud Stellrecht, die damalige Leiterin des Instituts für Ethnologie Tübingen, in Baku zu treffen. Der Zeitpunkt der Anreise war so vereinbart, dass ich einen zwei-

wöchigen Besuch in Armenien einschieben konnte. Da sich Aserbaidschan aus politischen Gründen von Armenien aus nur über Georgien erreichen lässt, wählte ich nach Baku eine Route über *Tbilisi*. Zwischen Armenien und Georgien gibt es auf diesem Weg einen Grenzübergang bei *Sadakhlo*, an dem man, den Reisepass in der Hand, ein Stück zu Fuß gehen und eine Brücke überqueren muss. Bei einem Blick in den Fluss macht mein Herz an dieser Stelle, die ich seitdem oft überschritten habe, immer wieder einen Sprung. Nun stand ich hier – das wurde mir plötzlich bewusst – zum ersten Mal mitten im Kaukasus und kam mir, in den Fußstapfen Tolstois, sehr abenteuerlich und verwegen vor.

Der erste Eindruck von Armenien war weniger erhebend. Schon in Simferopol (Krim) hatte ich an einer Gedenkfeier für die Opfer von *Sumgait*¹ teilgenommen und als ich mit einigen armenischen Teilnehmern der Veranstaltung über meine Pläne, nach Jerewan zu reisen, sprach, begegneten sie mir mit Erstaunen. In Jerewan, so sagten sie, gäbe es nichts. Kein Jerewaner würde mehr in Jerewan leben und Jerewan sei inzwischen ein Dorf. Noch größere, beunruhigte Verwunderung erhob sich ob der Tatsache, dass ich dorthin fahren würde, ohne eine Menschenseele zu kennen, und v.a., ohne einen armenischen Verwandten zu haben. Ich bekam Angst.

Der Flug mit einem Zwischenstopp in Kiew endete in einer kleinen Maschine, die kurz über Jerewan in Turbulenzen geriet. In einem dramatischen Moment kurz vor dem Landeanflug brach die schwarze Wolkendecke auf und gab einen Blick auf die schroffen Vulkankegel des Ararat frei. Das Schauspiel war grandios und hatte etwas Apokalyptisches. Die Kontrollen am Flughafen verliefen problemlos und zu einem Wucherpreis nahm ich ein Taxi zu meiner Unterkunft, die ich über einen Bekannten von Simferopol aus organisiert hatte.

Das Wetter und die Plattenbauten waren grau, die Vegetation unter Müllbergen verschüttet und meine Absteige entpuppte sich als Baustelle, von der ich mir bald eine Augenentzündung zuzog. Als ich die Herberge betrat, erwarteten mich dort zwei Frauen, die an einem klapprigen Ofen

¹Im Zuge des Karabach-Konflikts kam es am 27. und 28. Februar 1988 in der aserbaidschanischen Stadt *Sumgait* zu einem Pogrom an der armenischen Bevölkerung. Die hier erwähnte Gedenkfeier wurde von der „Armenischen Gesellschaft der Krim“ organisiert.

saßen, der die Zimmerwände mit Ruß bedeckt hatte. Auf einem kleinen, klebrigen Tisch waren Früchte und russisches Tortengebäck ausgebreitet und ich wünschte mir, ich wäre niemals Ethnologin geworden.

Diese erste Begegnung mit dem Kaukasus, Armenien und Jerewan ist nun schon über drei Jahre her und in der Zwischenzeit habe ich die Region noch mehrfach besucht und als Forschungsfeld und persönlich schätzen gelernt.

Meine hiermit vorgelegte Dissertation basiert v.a. auf einem einjährigen Feldforschungsaufenthalt in Jerewan von Anfang Februar 2009 bis Anfang März 2010. Die ersten Aufenthalte im Frühling und im Sommer 2008 dienten der Themensuche und Vorbereitung der Forschung. Weitere kürzere Aufenthalte in den Jahren 2011 und 2012 ermöglichen mir, zu einem Zeitpunkt, da ich die Auswertung meiner Daten bereits abgeschlossen hatte, noch einige offene Fragen zu klären.

Zur Finanzierung des eigentlichen Forschungsaufenthaltes stellte ich einen Antrag auf ein Forschungsstipendium beim *Deutschen Akademischen Austauschdienst* (DAAD). Im Antrag skizzierte ich mein so genanntes „Forschungsvorhaben“ mit dem sehr weit gefassten Thema „Stadtentwicklung in Jerewan“, das von nun an von Prof. Dr. Roland Hardenberg betreut wurde.

Den Entschluss, in Armenien zu arbeiten und die armenische Hauptstadt Jerewan zum Zentrum meiner Forschung zu machen, fasste ich aus verschiedenen Gründen. Zum einen spielten der Zufall und praktische Erwägungen eine Rolle. Durch längere Aufenthalte in Kirgistan, Russland und der Ukraine war mir der postsowjetische Kontext nicht ganz fremd. Meine Tätigkeit als wissenschaftliche Hilfskraft hatte mir außerdem einige kleinere Aufenthalte im Kaukasus ermöglicht, bei denen ich einen ersten Eindruck von der Region und ihren Besonderheiten gewinnen konnte. Diese Erfahrungen und meine Russischsprachkenntnisse erleichterten mir den Forschungseinstieg und somit auch die Entscheidung für Armenien erheblich.

Was die Forschungslage betrifft, so ist Armenien, zumindest was die westliche, ethnologische Forschung anbelangt – noch mehr als Georgien und Aserbaidschan – ein unbeschriebenes Blatt. Ethnologische Forschung

wurde hier bisher überwiegend in der Sowjetzeit oder von indigenen Wissenschaftlern durchgeführt, deren Ergebnisse westlichen Ethnologen nur schwer zugänglich sind. Diese Situation brachte zwei Vorteile mit sich: Die bereits bestehende Literatur zu Armenien und Jerewan war überschaubar und damit zügig und relativ umfassend zu bewältigen, und es bestand die Möglichkeit, mit fast jeder Fragestellung neues, bisher im Westen unbekanntes Material zu bearbeiten.

Neben diesen praktischen Vorzügen bietet Armenien zudem eine besonders interessante Forschungssituation. Merkmale und Probleme, die auch für andere postsowjetische Gebiete charakteristisch sind, werden in Armenien durch weitere Faktoren ergänzt bzw. verschärft: Die Beziehungen Armeniens zu fast allen Nachbarstaaten sind angespannt (Türkei, Aserbaidschan) oder ambivalent (Georgien), woraus sich eine außergewöhnliche Isolation ergibt, die eine wirtschaftliche und politische Abhängigkeit von Russland und vom Iran schafft. Der Krieg mit Aserbaidschan um Berg-Karabach und Naturkatastrophen wie das Erdbeben von 1988 haben die Krise der Transformationszeit noch verstärkt und mitunter zu sehr krassen Disparitäten geführt, deren Folgen extreme Armut in großen Teilen der Bevölkerung einerseits und großer Reichtum bei neuen säkularen und religiösen Eliten andererseits sind. Diese gesellschaftlichen Um- schichtungen sind nur ein Grund für die starke Emigration nach Russland, in die USA oder Europa sowie für eine Binnenmigration aus den ländlichen Gebieten in die Hauptstadt Jerewan. Eine nicht zu übersehende Macht in allen Prozessen ist dabei immer die armenische Diaspora, die sich sowohl finanziell als auch politisch in Armenien engagiert und sozusagen von außen die Geschicke der Republik lenkt.

Ich war überzeugt, dass sich diese und weitere für Armenien spezifische Faktoren sowie grundlegende Ideen, Normen und Werte auf der Alltags- ebene auswirken und sich in der Hauptstadt Jerewan spiegeln mussten, denn, so der Schweizer Architekturtheoretiker Le Corbusier:

“L’urbanisme est l’expression de la vie d’une société manifestée dans les œuvres du domaine bâti. Il est, par conséquent, le miroir d’une civilisation. Ce que peut une civilisation, l’urbanisme le montrera; ce sera

l'ensemble du domaine bâti, éléments matériels et rayonnements de l'esprit" (Le Corbusier 1959: 36).²

Jerewan hatte mich vom ersten Moment an fasziniert. Die Frage, die sich mir nun stellte, war, welche Einflussfaktoren sich auf welche Weise und aus welchen Gründen im sich dynamisch verändernden Stadtbild manifestieren. Mit dieser offenen Fragestellung verknüpften sich eine Reihe weiterer Fragen zum äußeren Erscheinungsbild und inneren Pulsieren der Stadt.

Als Ethnologin interessierte ich mich v.a. für die Mikroebene des städtischen Alltagslebens. Als primäre Untersuchungseinheit wählte ich daher zunächst das „Haus“.

Der Plan, mehrere „Haus“-Einheiten zu „kartographieren“ und miteinander zu vergleichen, erwies sich jedoch, allein wegen ihrer Größe und Unüberschaubarkeit, im Laufe der Feldforschung als unrealistisch. Die „Biographien“ der Häuser und ihrer Bewohner, die ich als Untersuchungseinheiten gewählt hatte, bildeten nur ein unvollständiges Gerüst, das ich mit Material von außerhalb dieser Einheiten füllte.

Neben einer intensiven Untersuchung der beiden Nachbarschaften, in denen ich während meines Forschungsaufenthaltes lebte und die ich teilnehmend beobachtete, richtete ich mein Interesse deswegen v.a. auf den Städtebau im Allgemeinen, der, da er sich in der materiellen Gestaltung und Veränderung der Stadt, in der Architektur, der Stadtplanung und Infrastruktur etc., niederschlägt, leicht greifbar ist. So sprach ich mit meinen Informanten insbesondere über die aktuellen Entwicklungen im Städtebau und die sozialen Veränderungen im urbanen Raum.

Die Auswahl der Informanten war dabei mehr oder weniger willkürlich und entsprach nicht dem klassischen „sample“. Viele Bewohner Jerewans lernte ich, wie gesagt, in meinen Nachbarschaften kennen. Nach dem

² „Die Urbanisierung ist der Ausdruck des Lebens einer Gesellschaft, die sich in den Werken auf dem Gebiet der Architektur manifestiert. Sie ist folglich der Spiegel einer Zivilisation. Was in den Möglichkeiten einer Zivilisation liegt, das wird die Urbanisierung zum Vorschein bringen: Es sind die Gesamtheit der bebauten Umwelt, ihre materiellen Elemente und das Licht des Geistes“ (Le Corbusier 1959: 36; eigene Übersetzung).

Schneeballprinzip wurde ich dann mit deren Freunden, Verwandten und Bekannten bekannt gemacht. Anderen Personen begegnete ich zufällig – an der Universität, in Jugendclubs, bei Freizeitaktivitäten, in Ämtern, Warteschlangen oder einfach auf der Straße, wo ich manchmal von Neugierigen angesprochen wurde. Wenn mich besondere Viertel oder Häuser interessierten, versuchte ich durch Anfragen und persönliche Präsenz mit den Bewohnern ins Gespräch zu kommen. Experteninterviews führte ich gezielt mit Architekten, Historikern, Denkmalschützern, Museumspersonal, aktiven Gegnern der neuen Baumaßnahmen, Bauherren und Immobilienmaklern. Außerdem beschäftigten mich administrative Prozesse, weswegen ich auch mit Beamten des Statistikamtes, des Katasteramtes, der Stadtverwaltung und der lokalen Häuser- und Hausverwaltungen sprach.

Viele meiner Informanten, v.a. meine Schlüsselinformanten, betrachteten sich selbst als „urbane Mittelschicht“ (auch wenn sie von außen gelegentlich nicht so wahrgenommen wurden) und vertraten entsprechende Werte und Ideale. Sie definierten sich weniger über ihren Wohlstand, denn dieser ist während der Krise der 90er Jahre oft in Armut umgeschlagen, sondern über ihre „urbane Lebensart und Bildung“. Wenn ich im Folgenden verallgemeinere, spreche ich also oft von den Werten, Konzepten und Praktiken dieser Schicht, die zu Sowjetzeiten die *Intelligenzia* und den Kern der urbanen Gesellschaft stellte und sich heute auf Armenisch *mtavorakanuthjun* nennt. Laut Antonyan (2012) lässt sich die armenische *mtavorakanuthjun* auf verschiedene Weise definieren, wobei sich die Definitionen gegenseitig ergänzen – oder aber auch nur Teile der Definitionen zur Selbstbezeichnung als *mtavorakanuthjun* ausreichen können. Eine Synthese der Zuschreibungen bildet folgende Definition:

“Educated and ‘civilized’ people (or those who claim to be such), employed or self-employed in spheres of intellectual labor, and voluntarily and actively involved in nationwide discourses related to national, cultural, social, and political values” (Antonyan 2012: 77).

Die armenische *Intelligenzia*, bzw. *mtavorakanuthjun* ist einerseits in der europäischen und russischen Kultur verwurzelt und vertritt anderseits seit

dem 19. Jahrhundert auch nationale Interessen und Ideale. So war die *Intelligenzia* zu Sowjetzeiten ein Vertreter des sowjetischen Fortschritts- und Modernisierungswillen, in vielen Fällen aber auch ein Vertreter des Dissidententums und der armenischen Nationalbewegung. Heute werden rückblickend beide Rollen „nostalgisiert“ und in gegenwärtigen Diskursen eingesetzt (Antonyan 2012: 79). Dabei ist auch ein Streit darüber entfacht, wer sich zur *Intelligenzia*, bzw. *mtavorakanuthjun* zählen darf, und welche Bedeutung den „Intellektuellen“ in der heutigen Gesellschaft zukommen soll.

Ich halte die Selbstbezeichnung als *Intelligenzia* v.a. für eine Identifikation mit bestimmten Werten, die aus der *Innensicht* fast jeder Stadtbewohner für sich beansprucht. Das Konzept der *Intelligenzia* spiegelt eine Selbstwahrnehmung, die von anderen, oft als negativ empfundenen Werten (der anderen Bewohner) abgrenzt wird. Diese der *Intelligenzia* gegenübergestellten „Werte der Anderen“ werden mit dem so genannten *rabizmus* gleichgesetzt, auf den ich zu einem späteren Zeitpunkt eingehen möchte.

Gespräche und Interviews führte ich in verschiedenen Sprachen. Vor meinem Forschungsaufenthalt begann ich Armenisch zu lernen und setzte den Unterricht in Armenien mit einer privaten Lehrerin fort. Leider erwiesen sich meine Gesprächspartner als ungeduldig, und so führte ich viele Gespräche, v.a. komplexe Diskussionen mit Kollegen, Beamten und Schlüsselinformaten, auf Russisch. In meiner Nachbarschaft verschwieg ich meine Russischkenntnisse. Dies war der einzige Weg, um Armenisch zu lernen und zu sprechen. So waren fast alle Unterhaltungen mit meinen Nachbarn auf Armenisch, was deswegen relativ bald möglich war, da es immer wieder um die gleichen, alltäglichen Themen ging, die mit meinem beschränkten Vokabular zu meistern sind. Nur mit zwei meiner Schlüsselinformaten, Sevada und Hovsep, sprach ich Englisch und Französisch. Wegen meines Sprachunterrichts hielt ich mich oft am Lehrstuhl für Deutsch der *Briussow Universität* auf und ging hier und im „Deutschclub“ immer wieder Verpflichtungen ein. Mit den Studierenden sprach ich überwiegend Deutsch.

Bei der Rekonstruktion historischer Daten halfen mir insbesondere die Mitarbeiter der *Armenischen Akademie der Wissenschaften*, des *Historischen Museums* und des *Stadtmuseums von Jerewan*. Großzügig wurde mir der Zugang zu Kartenmaterial, Fotoarchiven und historischen Dokumenten gewährt. Neben dem Fundus des *Historischen Museums* und des *Stadtmuseums von Jerewan* waren v.a. das *Tamanyan Museum* und das *Staatsarchiv*, in denen Materialien zur Rekonstruktion Jerewans unter dem Architekten Tamanyan und der Tamanyan-Nachlass eingelagert sind, für meine Arbeit bedeutsam. Glücklicherweise sind hier die Materialien gut sortiert. Die Dokumente waren zu meiner Überraschung und Freude meist gut leserlich, oft mit Schreibmaschine geschrieben und in russischer Sprache verfasst, so dass sie sehr einfach zu bearbeiten waren. Besonders hilfreich war während des Forschungsaufenthaltes die ständige Unterstützung meiner armenischen Fachkollegen. Immer wieder traf ich mich mit ihnen an der *Abteilung für zeitgenössische Ethnologie der Armenischen Akademie der Wissenschaften* oder an der *Ethnologischen Abteilung des Historischen Museums*. Sie gaben mir in einem freundschaftlichen Rahmen die Möglichkeit, meine Materialien zu besprechen, und verfolgten interessiert – und manchmal sicherlich auch belustigt – meine Arbeit. Auch nach meiner Rückkehr riss der Kontakt nicht ab und ich konnte mich jederzeit mit Fragen an sie wenden. Ihnen und allen meinen Informanten, Bekannten und Freunden möchte ich an dieser Stelle herzlich danken.

1.2 Alte und neue Pfade der Forschung

„Geographen und Gelehrte betrachten diese Landkarten und sehen besorgt der Zeit entgegen, wo sie keine Arbeit mehr haben werden. Kein Wunder also, wenn mitunter Völker entdeckt werden, die seit undenklicher Zeit friedlich ihren Regierungen Steuern zahlen, Besuch von außerhalb empfangen und gar nicht wissen, daß sie erst jetzt entdeckt worden sind, daß sie bis jetzt von der Neugier der Europäer verschont wurden und nun plötzlich die nichtsahnende Gelehrtenwelt in jähes Staunen versetzt haben“ (Essad Bey, Öl und Blut im Kaukasus, 2008 [1930]).

Wie schon erwähnt, ist die ethnographische Forschung zu Armenien und v.a. zu Jerewan überschaubar.

Vorsowjetische Schriften fallen in den Bereich der Historien- und Folkloreforschung, und die wissenschaftlichen Arbeiten aus der Sowjetzeit sind oft veraltet, ideologisch gefärbt und beschäftigen sich nicht selten mit Themen, denen heute weniger Beachtung geschenkt wird.³ Allein weil die älteren Texte fast ausschließlich in russischer oder armenischer Sprache veröffentlicht wurden, haben sie international eine geringe Rezeption erfahren (vgl. Grant & Yalçın-Heckmann 2007). Dies ist schade, denn sogar von den Novellen Raffis (1835-1888), die mir von meinen armenischen Kollegen immer wieder als ethnologische Lektüre empfohlen wurden, könnte man sicher viel lernen.

Die neuere westliche oder westlich geprägte wissenschaftliche und populäre Literatur zu Armenien, die oft von Diasporaarmeniern geschrieben

³In dem Sammelband *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*, herausgegeben von Mühlfried und Sokolovsky (2011), werden die wichtigsten Themen, theoretischen Konzepte, Verdienste und Probleme der sowjetischen Ethnologie – im Allgemeinen und insbesondere in Bezug auf den Kaukasus und Zentralasien – zusammengefasst. Sehr interessant ist eine im Appendix I veröffentlichte Liste der in Armenien seit 1950 bis heute im Fach Ethnologie verteidigten Doktorarbeiten (313-321). Neben Themen, die in den Bereich der Geschichte und Folklore fallen, finden sich darunter Arbeiten zu verwandtschaftsethnologischen Themen, die bis heute interessantes Material beinhalten, wie z.B. die Studie Karapetjans zur armenischen *azg* (1966). Der gleiche Sammelband enthält auch einen Aufsatz von Dabaghyan über die armenische Ethnologie der Sowjetzeit (s. Dabaghyan 2011: 151-173) und einen interessanten Kommentar zur sowjetischen Ethnologie von Abrahamian (s. Abrahamian 2011b: 297-311).

wird, beschäftigt sich v.a. mit Themen, die das Sujet der Geschichts-, Kirchengeschichts-, Sprachgeschichts-, Literaturgeschichts- und Politikwissenschaft oder der Archäologie und Geographie sind. Oft geht es um den Genozid, den Karabach-Krieg oder „die armenische Identität“. Nur wenige der neueren Werke kann man als ethnologisch bezeichnen. Drei davon sind *Memory, Identity, and Politics in Armenia* (1994) von Nora Dudwick, *Pasts and Futures: Space, History, and Armenian Identity, 1988-1994* (1996) von Stephanie Platz und *Armenian Identity in a Changing World* (2006) von Levon Abrahamian.

Noch schlechter ist die Literaturlage zu Jerewan. Abgesehen von der älteren, eher soziologischen Arbeit von Arutjunjan und Karapetjan *Naselenije Jerevana: Etnosociologitscheskije Issledovaniya* (Die Bevölkerung Jerewans: Eine ethnosozialistische Untersuchung) (1986), ist mir keine stadtethnologische Monographie zu Jerewan bekannt. Auch in genannter Arbeit werden zwar interessante, aber v.a. statistische Daten präsentiert. Andere Publikationen aus der Sowjetzeit, wie *Erevan: Otscherk Istorii, Ekonomiki i Kultury Goroda* (Jerewan: Überblick über die Geschichte, Wirtschaft und Kultur der Stadt) (1965) von Simonian oder *Erevan* von Arutyunyan, Asratyan und Melikyan (1968) beschäftigen sich in erster Linie mit der Baugeschichte und Geschichte der Stadt. So verhält es sich auch bei neueren Arbeiten wie z.B. *Erevan: la construction d'une capitale à l'époque soviétique* (2008) von Ter Minassian und *The Architecture of the Public Dwellings of Old Yerevan* (2007) von Melkumian.

Es gibt jedoch ein paar interessante stadtethnologische Aufsätze. Diese stammen v.a. von armenischen Ethnologen aus dem Umfeld Levon Abrahamians, dem Leiter der *Abteilung für zeitgenössische Ethnologie an der Armenischen Akademie der Wissenschaften*. In einem Interview berichtete Abrahamian mir und einer Kollegin von den Anfängen der armenischen stadtethnologischen Forschung in den 90er Jahren (Abrahamian 2012: 170-183). Seit dieser Zeit beschäftigen sich u.a. er selbst, Harutyun Marutyan und Gayane Shagoyan sowie einige Doktoranden mit urbanen Themen und Jerewan.

Ansonsten wären noch die Arbeiten im Rahmen des *Teilprojekts B4 (Identitätspolitik im Kaukasus)* des *Sonderforschungsbereichs 640 (Re-*

präsentationen sozialer Ordnungen im Wandel), angesiedelt an der Humboldt Universität zu Berlin, zu nennen. Drei Aufsatzsammlungen mit einigen wenigen stadtethnologischen Beiträgen zu Armenien sind in diesem Zusammenhang entstanden und zu nennen: *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States* (Darieva & Kaschuba 2007), *Urban Spaces after Socialism: Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities* (Darieva & Kaschuba & Krebs 2011) und *Die Postsowjetische Stadt: Aushandlungsprozesse im Südkaukasus* (Kaschuba & Krebs & Pilz 2012). In allen drei Bänden und in der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Laboratorium* enthält die Einleitung eine Übersicht zu den stadtethnologischen Arbeiten im postsowjetischen Raum, insbesondere im Südkaukasus und Zentralasien, wobei das Fazit immer ähnlich etwa wie folgt lautet: *"the case of post-Soviet cities is largely terra incognita and the study of postsocialist Eurasian urbanity has not yet really developed"* (Darieva & Kaschuba & Krebs 2011: 10; vgl.: Darieva & Kaschuba 2007: 10-14; vgl.: Darieva & Kaschuba & Krebs 2011: 10-11; vgl.: Darieva & Voronkov 2010: 17-27; vgl.: Kaschuba & Pilz 2012).

Gleichwohl gibt es natürlich für den gesamten postsowjetischen Raum einige interessante Arbeiten, die mir als Vergleichsmaterial dienten, z.B. die stadtethnologischen Studien von Van Assche, Salukvadze und Shavishvili (2009) zu Tbilisi oder Untersuchungen in der Mongolei, Zentralasien oder Russland von Humphrey (1999, 2005), Liu (2007), Alexander und Buchli (2007) sowie Alexander, Buchli und Humphrey (2007). Hinzu kommen stadhistorische Untersuchungen, wie z.B. Arbeiten zu Sankt Petersburg, Moskau und Magnitogorsk von Karl Schlögel (2007), Monica Rüthers (2007) und Stephen Kotkin (1995).

Da mein Thema die Stadt ist und somit auch in den allgemeinen und regional unabhängigen Theoriebereich der Stadtethnologie fällt, möchte ich einige Anmerkungen zur Einordnung meiner Arbeit auch in diesen Forschungszusammenhang anbringen. Da ich dafür etwas ausholen muss, werde ich dies erst im nächsten Kapitel tun.

Bei vielen Themen, die nicht ausschließlich in den Bereich der Stadtethnologie fallen, habe ich mangels spezifischer Literatur und mit dem

Wunsch, einen interkulturellen Vergleich anzustellen, auch auf Daten und Beispiele aus anderen Feldern und Regionen zugegriffen.

Naheliegend ist natürlich die Gegenüberstellung mit ethnographischen Daten aus dem unmittelbaren Umfeld im Südkaukasus.⁴ An dieser Stelle kann und möchte ich nur wenige Arbeiten nennen, die mir besonders wichtig erscheinen, nämlich die etwas ältere Studie von Dragadze *Rural Families in Soviet Georgia: A Case Study in Ratcha Province* (1988), *Verwandtschaft, Religion und Geschlecht in Aserbaidschan* (2005) von Pfluger-Schindlbeck und *The Return of Private Property: Rural Life after Agrarian Reform in the Republic of Azerbaijan* (2010) von Yalçın-Heckmann.

Fernerhin habe ich freizügig von der wissenschaftlichen Literatur verschiedener Disziplinen Gebrauch gemacht.

Einige Leser mag verwundern, dass ich im Bereich der Ethnologie v.a. auch auf ältere Werke aus völlig anderen regionalen und thematischen Kontexten, wie z.B. *Chrysantheme und Schwert: Formen der japanischen Kultur* von Ruth Benedict (2006 [1946]), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*. von Max Weber (1985) oder *Primitive Classification* von Émile Durkheim und Marcel Mauss (1963 [1903]), zurückgegriffen habe. Inspiriert durch die theoretische Ausrichtung meiner akademischen Lehrer bewege ich mich dabei oft in der Tradition des französischen Strukturalismus, wenn ich mich z.B. der Werke von Mauss, Lévi-Strauss und Dumonts bediene.

In erster Linie ging es mir darum, meine Daten zu sortieren. Gleichzeitig bin ich der „strukturalistischen“ bzw. „neostrukturalistischen“ Auffassung, dass jeder Kultur eine spezifische, meist unbewusste „Grammatik“ (Struktur) zugrunde liegt. Diese Grammatik, wie sie von Edmund Leach genannt wird (Leach 1981), lässt sich u.a. mit Spielregeln vergleichen, die nicht willkürlich und *mehr* als das Produkt von individuellen Meinungen oder „Stimmen“ sind. Wenn ich dies behaupte, gehe ich nicht unbedingt den *Weg der Masken* (Lévi-Strauss 1977), nicht den Weg einer

⁴Was zur ethnologischen Literatur zu Armenien gesagt wurde, gilt weitgehend auch für den gesamten Südkaukasus. Hierzu siehe Grant und Yalçın-Heckmann (2007).

meiner Meinung nach häufig allzu krampfhaften Suche nach allgemeingültigen Dichotomien und Oppositionen. Aber ich interessiere mich, genau wie Lévi-Strauss und seine Nachfolger, für die *Beziehungen zwischen den Beziehungen*, d.h. für zunächst nicht offensichtliche Parallelen von Zusammenhängen auf unterschiedlichen Ebenen der sozialen Ordnung und des kulturellen Lebens. Diese Beziehungen zwischen den Beziehungen sind laut Leach die Essenz des Strukturalismus:

“So when structuralists concern themselves with binary oppositions they are, from their point of view, showing a preoccupation with relationships between relationships and this is indeed the guts of what structuralism is all about. Structuralists maintain that social reality consists of abstract networks of relationships-between-relationships and that cultural phenomena in the world out there represent conscious and unconscious attempts by men to objectify these networks” (Leach 1981: 24).

Wenn ich also behaupte, dass Häuser, Straßen und der Städtebau soziale Beziehungen widerspiegeln, und des weiteren annehme, die Beziehungen zwischen Häusern, die Beziehungen zwischen sozialen Gruppen und die Beziehungen zwischen sprachlichen Konzepten und Kategorien würden in gewisser Weise korrelieren, so befindet sich mich mit diesen schlichten Aussagen bereits innerhalb der strukturalistischen Tradition.

Wie ich bei verschiedenen Gelegenheiten feststellen konnte, begibt man sich im aktuellen Wissenschaftsbetrieb mit einer solchen Selbstzuschreibung ins Kreuzfeuer der Kritik. Selbst die Verwendung von Begriffen wie „Kategorie“, „System“ und „Modell“ gilt als – ich möchte behaupten – ideologisch verdächtig (vgl. Sahlins 1999).

Nach den Erfahrungen während eines Doktoranden-Workshops der DGV zum Kulturbegriff bin ich persönlich jedoch der Ansicht, dass sich nicht jede gute und nicht jede schlechte Absicht in der Verwendung eines Wortes verbirgt. Ich persönlich glaube z.B. nicht, dass es etwas über Machtverhältnisse aussagt, wenn ich meine Gesprächspartner „Informanten“⁵ nenne.

⁵ Abgesehen davon wird man als Ethnologe im postsowjetischen Raum oft genug von den Informanten „unterdrückt“. Was in einem Archiv interessant ist, entscheidet nicht selten

Außerdem bin ich aktuell geneigt anzunehmen, dass sich verschiedene theoretische Ansätze nicht ausschließen müssen und sich v.a. dadurch unterscheiden, dass sie sich für verschiedene Aspekte einer Sache/ eines Sachverhaltes interessieren. So kann man, statt nach Beziehungen zwischen Beziehungen, natürlich auch nach Aushandlungsprozessen fragen und dabei zu interessanten Ergebnissen kommen.

V.a. im zweiten und dritten Kapitel geht es deswegen auch in meiner Arbeit viel um Diskurse. Dennoch öffne ich sogar an dieser Stelle nicht die Büchse der Diskursanalyse, da mich weniger die Diskurse selbst, als die auch hier wiederum dahinterstehenden Beziehungen interessieren. Dies bedeutet nicht, dass man zur Beschreibung und Analyse meiner Daten nicht durchaus auch die Theorien und Begrifflichkeiten Foucaults, Bourdies, Mouffes und Laclaus anwenden könnte. V.a. im letzten Kapitel zur Klassifikation historischer Epochen-Merkmale und -Werte wäre eine Gegenüberstellung mit der *Archäologie des Wissens* (Foucault 1992) mit Sicherheit interessant. Ich habe mich jedoch entschieden, mich nicht dem „dominanten wissenschaftlichen Diskurs“ anzuschließen, und meine Schwerpunkte anders gesetzt – ohne andere Deutungsmöglichkeiten ausschließen zu wollen.

Die übliche Kritik am Strukturalismus, die auch an Foucault geübt wurde, ist der Vorwurf der Ahistorizität. Strukturen seien starr und würden dem gesellschaftlichen Wandel nicht gerecht werden. Ich sehe in diesem Vorwurf kein Problem. Beziehungen zwischen Beziehungen sind kontextabhängig und wandelbar, was insbesondere in meiner Studie deutlich wird, die eine Situation der postsowjetischen Transformation beschreibt. Was weniger wandelbar ist, sind sozio-kulturelle Werte (vgl. Salhlins 1999). Ich werde auf dieses Problem zu einem späteren Zeitpunkt zurückkommen.

Als weiterer klassischer Schwachpunkt strukturalistischer Analysen gilt die Angreifbarkeit von Verallgemeinerungen und idealtypischen Modellen. Ich persönlich halte Verallgemeinerungen und Modelle jedoch für unausweichlich und notwendig. Verallgemeinerungen – ebenso wie Kategorisierungen – sind Hilfsmittel, mit denen auch im alltäglichen Leben Tatsachen jeder Art sortiert, verstanden und miteinander verglichen wer-

eine gestrenge Aufseherin und während der Audienzen in den Büros der verschiedenen Bürokraten kam ich mir nicht selten wie eine verschreckte Maus vor.

den. Modelle sind Hilfestellungen des Verstehens und ermöglichen Vergleiche. Abgesehen davon, dass ich mir darüber im Klaren bin, dass Daten auch von der subjektiven Wahrnehmung des Ethnologen abhängen, schließen meiner Meinung nach Verallgemeinerungen Abweichungen mit ein. Sie bilden einen diskutierbaren Rahmen. Eine „ideale Familie“, wie ich sie in den folgenden Kapiteln als armenischen Prototypen beschreiben werde, mag es in der Realität nicht geben – trotzdem existiert sie als Ideal und gesellschaftlicher Wert, der als Idee und Ideal Gültigkeit hat und angestrebt wird.

An dieser Stelle muss auch vom Stellenwert des Individuums gesprochen werden. Man wird in meiner Arbeit nur wenige Individuen finden. Dies hat verschiedene, z.T. bereits angeklungene Gründe. Bis auf Ausnahmen waren meine Informanten zwar sehr gesprächig und offen, wollten aber unbedingt anonym bleiben. Jerewan ist in mancher Hinsicht tatsächlich ein Dorf. Sogar ungefähre Beschreibungen von einzelnen Personen machen sie identifizierbar. Jeder kennt jeden und ein falsches Wort kann einen Menschen schnell in Verruf bringen, was für diesen schwere Folgen hätte. Abgesehen davon ist auch die politische Lage so, dass bestimmte Äußerungen nicht ungefährlich erscheinen.

Neben diesen praktischen Erwägungen sind außerdem die meisten Aussagen und Beobachtungen keine Einzelfälle. Reden und Praktiken wiederholten sich in einer für mich erstaunlichen Konformität. Thomas Hauschild, der in Italien über Magie geforscht hat, ist der Ansicht:

„Wenn man über Gerede forscht, gibt es einen Punkt der Sättigung. Dann tischen einem die Leute nichts wirklich Neues mehr auf, dann ist die Forschung abgeschlossen, auch wenn im Meer der Wörter nichts wirklich zu Ende geht“ (Hauschild 2002: 499).

Dieser Punkt der Sättigung, der nicht nur bei „Gerede“ auftaucht, schien mir, zumindest in Bezug auf bestimmte Themen, am Ende meiner Forschung tatsächlich erreicht. Trotzdem gibt es für mich natürlich bis zum jetzigen Zeitpunkt Überraschungen, Korrekturen und offene Fragen. Aber letztendlich geht es mir, wie schon erwähnt, weniger um Einzelaussagen. Es geht mir um zugrundeliegende Beziehungen, Zusammenhänge, den Referenzrahmen und Werte, an die Einzelaussagen anschließen, bzw.

ohne die individuelle Handlungen meines Erachtens nicht möglich sind.
An dieser Stelle schließe ich mich Dumont an:

„It is enough to observe that actual men do not behave: they act with an idea in their heads, perhaps that of conforming to custom. Man acts as a function of what he thinks, and while he has up to a certain point the ability to arrange his thoughts in his own way, to construct new categories, he does so starting from the categories which are given by society; their link with language should be sufficient reminder of this“ (Dumont 1980: 6).

Im Großen und Ganzen hoffe ich v.a., mit der Präsentation meiner Felddaten ethnographisches Material zur Verfügung zu stellen, das jenseits meiner Auslegungen diskutiert, korrigiert und jederzeit ergänzt werden kann.

1.3 Wege in die Stadt und städtische Räume

An dieser Stelle möchte ich, wie angekündigt, noch ein paar Worte über den urbanen Raum als Forschungsgegenstand verlieren.

Die Stadt entspricht nicht unbedingt dem herkömmlichen Feld der Ethnologie. Klassische Ethnologen beschäftigten sich mit so genannten „traditionellen Gesellschaften“, die man in exotischen Gegenden suchte und im angelsächsischen Raum als „face-to-face“ oder „small-scale societies“ bezeichnet. Diese gelten als übersichtliche soziale Einheiten mit einer gemeinschaftlichen Organisation, die sich – im Gegensatz zum Chaos der Städte – mit ethnologischen Methoden ganzheitlich erfassen und untersuchen lassen.

Städte sind dagegen groß, verwirrend und ihre Bevölkerungen vielschichtig und schwer überschaubar. Leider ist es mir an dieser Stelle nicht möglich, alle (v.a. methodischen) Probleme, die sich aus dieser Tatsache ergeben, sowie die gesamte Geschichte der Stadtethnologie widerzugeben. Detaillierte Informationen sowie ausgiebige Listen und Besprechungen der wichtigsten Arbeiten auf diesem Gebiet lassen sich u.a. in den Zusammenfassungen von Antweiler (2003), Lindner (2004), Kokot und Bommer (1991), Kemper und Rollwagen (1996), Sanjek (1996), Hannerz

(1980) und Low (1996; 2002) nachlesen. Anzumerken ist, dass v.a. die Essaysammlung von Hannerz *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology* (1980) bis heute für die ethnologische Untersuchung von Städten den Status eines Referenzwerkes behalten hat. Ich werde hier nur die groben und wichtigsten Entwicklungen und Themen der Stadtethnologie aufgreifen, die zum Verständnis meiner eigenen Herangehensweise notwendig sind.

Mit Ausnahme einiger Pionierarbeiten (s. Lindner 2004) beginnt die eigentliche Geschichte der Stadtethnologie in den 20er und 30er Jahren mit den Studien der *Chicago School of Sociology*. Ihre Mitglieder arbeiteten zunächst am Standort Chicago, das in kurzer Zeit zu einer Metropole herangewachsen und Brennpunkt neuer Entwicklungen und damit einhergehender sozialer Probleme geworden war. Themen waren Urbanität *per se*, Verstädterung, Land-Stadt-Migration, Segregation und städtische Ethnizität (Hannerz 1980: 19-58; Low 1996: 384). Eine zweite Generation der *Chicago School*, die sich v.a. aus den Schülern Robert Redfields rekrutierte, führte diese Tradition fort. Sie untersuchte in den 40er und 50er Jahren die Beziehungen zwischen Städten und bäuerlichen Dörfern sowie den Kontrast zwischen dem angeblich idyllischen Land- und dem anonymen Stadtleben in Süd- und Mittelamerika. Andere Schwerpunkte waren Stadttypen, die Anpassung von Migranten an die urbane Umwelt und die städtische Armut, d.h. Themen, die wiederum oft mit akuten gesellschaftlichen Problemen verbunden waren (Antweiler 2003: 364; Kemper & Rollwagen 1996: 1338).

Britische Ethnologen des Rhodes-Livingston Institute forschten in den 30er und 40er Jahren unabhängig von ihren amerikanischen Kollegen in Städten des zentral- und südafrikanischen Kupfergürtels (Antweiler 2005: 364; Hannerz 1980: 119-162). Ihr Verdienst für die Stadtethnologie war v.a. die Entwicklung neuer Methoden, insbesondere der Netzwerkanalyse, die verzweigte soziale Strukturen im urbanen Umfeld erfassbar zu machen schien (Hannerz 1980: 163-201; Low 1996: 385).

Der Begriff der „Stadtethnologie“ als Bezeichnung einer eigenständigen Disziplin etablierte sich erst in den 60er und 70er Jahren. In dieser Zeit zeichnete sich eine globale Entwicklung zur Verstädterung ab. Immer mehr Menschen verließen das Land, und ihnen folgten vermehrt auch

Ethnologen in die Stadt (Kemper & Rollwagen 1996: 1337; Hannerz 1980: 1-2). Die Forschungsthemen konzentrierten sich weiterhin auf Schwerpunkte, die schon im Fokus der *Chicago School of Sociology* und der Briten gestanden hatten (Migration, Familie und Verwandtschaft, soziale Netzwerke, Armut, Ethnizität und urbane Bedingungen) und die man oft in Kontrast zu ihrer Erforschung in ländlichen Gebieten betrachtete.

Insbesondere in den 70er Jahren wurden in Folge der Hinwendung zu diesen Themen einige Lehrbücher, Aufsatzsammlungen, Zeitschriften und Artikel herausgegeben (s. Kemper & Rollwagen 1996: 1339-1340) und darin methodologische Grundsatzdebatten geführt: Sollten Städte als Ganzes oder in Aspekten studiert werden? Eine *anthropology of cities* oder eine *anthropology in cities* betrieben werden (Low 2002: 15999; Low 1996: 384)? War die Stadt der Forschungsrahmen oder der Gegenstand, also die Stadt ein *locus* oder *focus*? Auch nach der Einbettung von Städten in größere Kontexte wurde gefragt, sowie die Herangehensweise an das neue Feld diskutiert (bottom-up oder top-down) (vgl. Hannerz 1980: 1-18).⁶

In den 80er Jahren war man der methodologischen Fragen bereits weitgehend überdrüssig. Städte wurden nun *locus* UND *focus*, die Themen vielfältig und die Methoden unorthodox und interdisziplinär. Man bezog sowohl einzelne Individuen als auch Nachbarschaften und offizielle Institutionen in die Untersuchungen ein, betrachtete die Beziehungen zwischen Raum und Bewohnern, die Stadt in Aspekten oder als Gesamtheit, und interessierte sich für soziale Schichten, koloniale und ökonomische Einflüsse, die symbolische Repräsentation sowie die Einbettung von Städten in globale Zusammenhänge (Kemper & Rollwagen 1996: 1341; Low 2002: 16000).

Low unterscheidet verschiedene Stadt-Definitionen, die Aspekte betonen, die in den letzten Jahren im Mittelpunkt der stadtethnologischen Forschung standen: die „ethnic city“ (1996: 387-388), „divided city“ (1996: 388-390), „gendered city“ (1996: 390-391), „contested city“ (1996: 391-392), „deindustrialized city“ (1996: 392-393), „informational city“ (1996:

⁶Häufig arbeitete man mit quantitativen Methoden, mit der Netzwerkanalyse und der Untersuchung spezifischer Subgruppen, Situationen und Ereignisse (Antweiler 2003; Low 2002: 16000; vgl. Bestor 2002: 146-161).

394), „modernist“, „postmodernist city“ (1996: 394-396), „fortress city“ (1996: 396-398), „sacred city“ (1996: 398-399) und „traditional city“ (1996: 399). All diese Definitionen sind meiner Auffassung nach letztlich Beschreibungen urbaner Themen, die einmal mehr und einmal weniger im Vordergrund stehen.

Ich selbst habe, wie allein aus dem Inhaltsverzeichnis der Arbeit ersichtlich wird, verschiedene Schwerpunkte, die in der historischen Entwicklung der Stadtethnologie thematisiert wurden, aufgegriffen und kombiniert und dabei klassische und neue Methoden der stadtethnologischen Feldforschung angewandt und verknüpft. Dies geschah nicht bewusst und in Hinblick auf die stadtethnologische Tradition. Vielmehr haben sich die Themen- und Methodenwahl aus den Anforderungen des Feldes ergeben. Mit Hannerz'schen Worten gesprochen:

„Both what may be original about it and what will be borrowed from other sources (and thereafter possibly transformed) are determined by the confrontation of the anthropological mind with urban realities“ (Hannerz 1980: 6).

Ich habe nicht nur einen, sondern viele Orte – und die Stadt als Ganzes – untersucht und bin meinen Informanten, die sich in der Stadt bewegten und verschiedene Beziehungen unterhielten, gefolgt. Ich habe teilnehmend beobachtet, Befragungen durchgeführt, historische Nachforschungen angestellt und u.a. die materielle Kultur und v.a. den Städtebau aufgezeichnet. Mir ging es dabei einerseits um die Erfassung der sozialen Struktur und andererseits um die Bedeutung urbaner Räume.

Hannerz unterscheidet bei der Erforschung der Stadt das *Soziale* vom *Kulturellen*. Unter dem *Sozialen* versteht er soziale Beziehungen und soziale Strukturen, unter dem *Kulturellen* Ideen, Wissen, Überzeugungen und Werte (Hannerz 1980: 11):

„We tend to generalize about urbanism first of all as a characteristic kind of social relationships, and only secondarily and derivatively as a set of ideas by urbanities. Urban culture, consequently, may be most

readily conceptualized when the description of social structure is already well under way“ (Hannerz 1980: 11).

Ich bin der Auffassung, dass sich *Soziales* und *Kulturelles* (so wie es jeweils von Hannerz definiert wird) nicht voneinander trennen lassen. Aus diesem Grund beinhaltet eine Erfassung der sozialen Struktur auch immer eine Darstellung kultureller Werte, was ich insbesondere mit der Beschreibung des Hauses, aber auch anderer sozialer Räume, zeigen möchte.

An dieser Stelle ist es an der Zeit, auch über den seit dem so genannten „spatial turn“ (s. Döring & Thielmann 2008) häufig debattierten Raum-Begriff zu sprechen. Auch hier werde ich mich kurz fassen. Für genauere Informationen möchte ich auf den Aufsatz *Culture and Space – Anthropological Approaches* von Kokot (2007) verweisen.

Mit Lefebvre und Low bin ich der Auffassung, dass Räume, insbesondere urbane Räume, „sozial produziert“ und „konstruiert“ sind. Das bedeutet, dass Räume geplant und bebaut, aber auch von Menschen angeeignet und interpretiert werden (Low 1996: 861-862; Lefebvre 1991).⁷

Beides, Produktion und Konstruktion, geschieht meiner Meinung nach jedoch nicht willkürlich, sondern nach bestimmten „Spielregeln“, die einer „inneren Struktur“ verpflichtet sind und andere soziale Bereiche widerspiegeln.

Gleichzeitig bin ich der Überzeugung, dass nicht nur Menschen Räume, sondern umgekehrt, auch „produzierte Räume“ Menschen und deren soziale Beziehungen, Praktiken und Denkweisen formen können. Dies geht in eine Richtung, die v.a. von Foucault vertreten und am Beispiel des Gefängnisbaus erläutert wurde. In *Überwachen und Strafen: Die Geburt*

⁷Diese Idee wird in verschiedenen Abwandlungen von Lefebvre (1991), de Certeau (1988), Low (1996) und anderen vertreten. Oft werden dabei Machtverhältnisse betont. Lefebvre unterscheidet zwischen *domination* und *appropriation* als verschiedene Formen der Raumproduktion, d.h. er unterscheidet auch zwischen denen, die den Raum – im Sinne Foucaults – beherrschen und denen, die notwendig im Alltag von ihm Gebrauch machen (Lefebvre 1991). Für Low sind es, wie sie an der Analyse öffentlicher Plätze in Costa Rica zeigt, fast immer die Herrschenden, die den Raum *konstruieren*, während die *Produktion* bei ihr vielmehr dem entspricht, was Lefebvre als *appropriation* bezeichnet (Low 1996: 861-862).

des Gefängnisses (1995) vertritt Foucault die Ansicht, dass die Raumgestaltung, z.B. mit Hilfe der Architektur, soziale Kontrolle ermöglicht. Dieser Erklärungsansatz ist bei der wissenschaftlichen Analyse sowjetischer Städte besonders populär, und in der Tat erscheinen öffentliche Plätze, aber auch Wohnanlagen als Kulissen sowjetischer Herrschaft und Einflussnahme. Gleichzeitig hebt die Reaktion auf bzw. die Interaktion mit der Architektur – so meine Ansicht – die „sozio-kulturelle Struktur“ besonders hervor, nämlich in dem Augenblick, wenn sie mit einer aufgedrückten Ordnung kollidiert, sie zu verändern oder sich ihr anzupassen versucht.

Gerade die ständige Wechselwirkung und Transformation von Produktion und Konstruktion ist deswegen besonders interessant. Der historische Wandel von der Produktion von Räumen (häufig durch die Mächtigen) und deren Aneignung (durch einfache Bewohner) fördert soziale Beziehungen und die damit verbundenen Werte zu Tage, da sie im Prozess der Wechselwirkung wirken, aktiv debattiert, praktisch umgesetzt und greifbar gemacht werden.

2. Hütten, Gärten, Wolkenkratzer – Die Geschichte der Stadt

„Yerevan, in the Armenians' opinion, is the largest settlement in the world. According to their tradition, Noah lived here before the flood and after it with his family, having come down the mountains that his ark had been moored to. Besides that, the Armenians assert that it was here, that the Paradise on Earth was to be found. These traditions are, of course, not well-founded and are perpetuated by ignorant and boastful people“ (Jean Chardin, Travels in Persia, 1673-1677).

In diesem Kapitel möchte ich die Stadtgeschichte Jerewans nachzeichnen. Die Stadtgeschichte und die hier bereits mit Hilfe von Unterkapiteln vorgenommene Aufteilung der Geschichte in Epochen sind hilfreich bei der Beschreibung der historisch gewachsenen Stadt und vermitteln einen Eindruck vom aktuellen Stadtbild Jerewans. Gleichzeitig sind die Geschichte und die Epochenaufteilung wichtig zum Verständnis der im vierten Kapitel beschriebenen Kategorien. Diese Kategorien dienen den Bewohnern Jerewans zur Klassifizierung und Bewertung von Häusern, Bauwerken, sozialen Gruppen, urbanen Räumen, sozialen Beziehungen und anderen städtischen Phänomenen.

In allen Gesprächen mit meinen Informanten wurde mir immer wieder vor Augen geführt, welche Bedeutung Armenier der eigenen Geschichte beimessen. „*Die Vergangenheit ist Vergangenheit, aber man muss sie im Hinterkopf behalten*“, werde ich gewarnt, „*zuerst muss man seine Geschichte kennen, sonst ist man niemand mehr*“.

Wenn ich etwas über Jerewan wissen wollte, sei es von Experten oder Laien, wurde mir entsprechend dieser Regel zu passenden und unpassenden Gelegenheiten immer zuerst die Geschichte der Stadt referiert. Vielleicht versuchte man so dem Ethnologen zu helfen, den man auch in Armenien aus der sowjetischen Wissenschaftstradition als eifrigen Chronisten kennt, der sich für mündliche Überlieferungen, vergessene Traditionen und für Geschichte und Geschichten interessiert (Petrova-Averkieva 1980: 19; Van Meurs 2001). Aber auch wenn man mir als *etnograf* ver-

mutlich besonders gerne von der Vergangenheit berichtete, ist sicher, dass das historische Wissen im armenischen Kontext – auch ohne die Anwesenheit des Ethnologen – von großer Bedeutung ist und gerade in Bezug auf Jerewan ständig erzählt, diskutiert und tradiert wird.

Wenn ich an dieser Stelle bei der Beschreibung Jerewans die „Geschichte“ sowie die chronologische Entwicklung der Stadt an den Anfang stelle, so folge ich damit also nicht nur einer konventionellen Darstellungsweise, sondern übernehme auch die Gewichtung, die meine armenischen Informanten diesem Thema im Alltag zugestanden.

Während meines Forschungsaufenthaltes feierte die Stadt Jerewan mit großem Aufwand ihr angeblich 2791-jähriges Jubiläum. Die armenische Flagge und Fahnen mit dem Wappen der Stadt wurden aus allen Fenstern gehisst und Anstecker und Bänder mit der Aufschrift „*Ich liebe Dich, Jerewan*“ und „*Erebuni-Jerewan 2791*“ verteilt. Die Kinder waren herausgeputzt, die Blumenbeete der Stadt schon Wochen zuvor für das freudige Ereignis bepflanzt, der Müll beseitigt und die Straßen gekehrt worden (Abb.8). In der Stadt wurden verschiedene Ereignisse, wie Konzerte, Tänze und Ausstellungen organisiert. Ein kleines Faltblatt, das schon seit Tagen an alle Passanten verteilt worden war, informierte mit einem Plan über die Inhalte und Örtlichkeiten der verschiedenen Attraktionen, die die Städter und Besucher vom Land in den verschiedenen Parks und Straßen erwarteten.

Den Höhepunkt des Tages bildeten die Folklore-Tänze auf dem *Platz der Republik*, die von Schülern verschiedener Schulen aufgeführt wurden (Abb.12). Diesen Darbietungen sollte eine Rede des Bürgermeisters folgen, die jedoch unerwartet ausfiel. Bald flogen überall Luftballons durch die Luft und Mädchen in traditionellen Kostümen mischten sich in kleinen Gruppen unter die Menge.

Eine Gruppe als Urartäer¹ verkleideter Einwohner marschierte schließlich angeführt von ihrem König *Argishti I* ins Zentrum ein. Sie war in einer Prozession den langen Weg vom Stadtteil *Erebuni* hierhergekommen, um

¹Das Urartäische Reich war ein altorientalisches Reich, das zwischen dem 9. und 6. Jh. v.Chr. seine Blütezeit erlebte. Es breitete sich vom Vansee in Kleinasiens bis in das Urmia- und Sewanbecken sowie die Arax-Ebene aus und gehört somit zur (Siedlungs-)Geschichte des armenischen Hochlandes (Hofmann 2006: 15-23; Shnielmann 2002).

die Erbfolge zu symbolisieren, die die urartäische Siedlung *Erebuni* mit der Stadt Jerewan verbinden soll. Diese angebliche Erbfolge ist die Grundlage für die Berechnung, die das Alter der Stadt mit 2791 Jahren angibt. Diese Zahl, nach der Jerewan eine der ältesten Städte der Welt, älter noch als Rom, ist, geht auf sowjetische Wissenschaftler zurück, die *Erebuni* ausgegraben und erforscht haben. Seit den Ausgrabungen geht man davon aus, dass eine historische Verbindung von Jerewan zur Festung und Siedlung von *Erebuni* besteht, die, wie es eine Keilschrifttafel beweist, im Jahre 782 v.Chr. durch den urartäischen König Argischi I gegründet wurde.²

Von *Erebuni*, das als Ruinenrest und Museum in einem gleichnamigen Viertel Jerewans überlebt hat, soll Jerewan – so die sowjetischen Sprachwissenschaftler – sogar seinen Namen erhalten haben (Ananikjan 1989: 14). In der Hymne der Stadt mit dem Titel „*Erebuni-Jerewan*“ wird diese direkte Verbindung besungen.³

Eine andere Legende, die von den Bewohnern der Stadt ebenso häufig erzählt wird und die nicht den urartäischen Ursprung der armenischen Kultur, sondern die christliche Identität der Armenier betont, führt den Namen der Stadt auf einen Ausruf des biblischen Noah zurück. Dieser soll nach der Landung der Arche auf dem Berg Ararat (Abb.1) (Genesis 6,1-9,29) in die Ebene gestiegen und der Siedlung, dem zukünftigen Jerewan, „*ansichtig geworden*“ sein. Der Ausdruck „*Jerevan*“ (armen.: Երևան) komme demnach, so wurde mir erzählt, vom armenischen Be-

²Funde in Shengavit, einem Vorort vor Jerewan, sprechen für eine Besiedlungsgeschichte der Region um Jerewan, die bis in die Kupfersteinzeit (ca. 5.000 - 3.000 Jahre v.Chr.) zurückreicht. In Tsitsernakaberd, Mychannat Tapa, Berdadzor und Kamir Blur wurden, ebenfalls auf dem heutigen Siedlungsgebiet von Jerewan, v.a. Siedlungen der Bronzezeit (ca. 2.000 Jahre v.Chr.) ausgegraben. Diese wurden dann von den urartäischen Siedlungen Erebuni (8. Jh. v.Chr.) und Teyshabaini (7. Jh. v.Chr.) abgelöst (Hakopian 2003: 12).

³Dies ist auch die Version, die man in der russischen und armenischen Literatur (und in der Reiseliteratur) zur Stadtgeschichte Jerewans findet (s. Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 9- 14; Gasparyan 2004: 13; Dum-Tragut 2004: 112; Ter Minassian 2007: 14; Chudawerdyan & Sargsyan 2001: 110-111; Terian 2008: Faltblatt Broschüre).

griff „*jerevats*“ (armen.: կլւաց) bzw. „*jerevum e*“ (armen.: կլնւս է), was „*sichtbar sein*“ oder „*es scheint/ scheinbar*“ bedeutet.⁴ ⁵

Das heutige Stadtbild lässt von der langen und legendenhaften Geschichte nur wenig erahnen und beruht in seiner aktuellen Grundstruktur auf dem 1924 entwickelten Generalplan des Architekten Alexander Tamanyan (Abb.5). Sein Plan wurde seit den 50er Jahren großflächig umgesetzt und hat, v.a. für das Stadtzentrum, bis heute Bedeutung. Das Jerewan, wie wir es im Augenblick vor uns sehen, ist also das Jerewan Tamanyans, eine relativ junge Stadt, die in den letzten Jahren einen großen Bauboom erlebt hat.

Die Geschichte der Stadt lässt sich mitunter an den überlieferten Stadtplänen ablesen, durch deren Vergleich sich Phasen in der historischen Entwicklung nachvollziehen lassen. Wie Schlägel halte ich die Bedeutung von Kartenmaterial für besonders wichtig:

„Die Vergegenwärtigung einer Epoche beginnt mit der Vergegenwärtigung des Schauplatzes, und die Reproduktion beginnt mit dem Zeichnen, Übereinanderlegen, Kombinieren all jener Karten, welche die verschiedenen Zeitschichten miteinander verknüpfen. Karten lehren uns Bezüge, Zusammenhänge, Kontexte. Die Rekonstruktion des Chronotops beginnt mit dem Zeichnen der Karte [...]“ (Schlägel 2007: 39).

⁴Diese Legende ist v.a. in der mündlichen Überlieferung lebendig. Angeblich wurde sie schon den ersten europäischen Reisenden Jean Chardin, William Auzley, Robert Ker Porter und Linch erzählt, die alle von diesem Gründungsmythos Jerewans berichten (vgl. Dum-Tragut 2006: 112; Terian 2008: Faltblatt-Broschüre). Es ist interessant, dass gerade hier, in räumlicher Nähe zu Mesopotamien, die Erzählung der Sintflut auftritt und Teil eines Gründungsmythos wird. In dieser Region überlebte nach dem Gilgamesch-Epos Ut-napischti die Flut, vor der er sich und sein Gefolge in ein Boot rettete. Dieser Ut-napischti dürfte der Vorgänger des christlichen Noah gewesen sein, denn selbst kleine Details, wie etwa das Versenden der Vögel, stimmen in beiden Texten überein (Sallabberger 2008).

⁵Weitere Legenden führen, laut Terian, den Namen auf König Yervand IV (220-201 v.Chr.) oder den Stamm Eri/ Ari („Eri avan“ = Land der Eri) zurück (Terian 2008: Faltblatt-Broschüre) zurück. Diese Legenden sind mir persönlich jedoch nie zu Ohren gekommen und nur aus Fachtexten bekannt.

Aus diesem Grund werde ich im Folgenden auf die Stadtpläne Jerewans eingehen. Dies lässt sich, wenn man vom *Hin Jerewan* (Alten Jerewan) spricht, kaum vermeiden, da von diesem Jerewan nicht viel mehr als die Karten übrig geblieben sind.

Das Heranziehen von Karten zur Rekonstruktion und Erklärung historischer Prozesse ist eine Methode, die Armenier selbst häufig anwenden. Erst vor kurzem wurden einige Sammelbände mit historischen Karten Armeniens von Armeniern veröffentlicht.⁶ Man findet sie auf zahllosen Webseiten, und im *Historischen Museum* widmet sich ihnen eine ganze Ausstellung. Der Grund für die intensive Beschäftigung mit Karten mag damit zusammenhängen, dass man mit ihnen das Alter Armeniens⁷ belegen und historische Ansprüche auf verschiedene Territorien geltend machen möchte.

Doch auch die Karte Jerewans, v.a. die, die den Plan von 1924 zeigt, ist in Jerewan überall präsent. Man findet sie eingraviert auf der Fassade des Bürgermeisteramtes bzw. des dort untergebrachten Stadtmuseums, auf Plakaten im Stadtzentrum und an der Konstruktion der so genannten *Kaskade*, wo sie am Sockel des Denkmals für den Architekten und Stadtplaner A. Tamanyan angebracht ist (Abb.20).

Sowohl indigene Historiker als auch Architekten und Stadtplaner stützen sich heute auf das überlieferte Material, das zu einem großen Teil im Archiv des *Stadtmuseums von Jerewan* verwahrt wird. Dieses Material wurde auch mir großzügig zur Verfügung gestellt, wofür ich dem Team des Stadtmuseums an dieser Stelle herzlich danken möchte.

⁶Beispiele sind die Bände *Historic Maps of Armenia: The Cartographic Heritage* von Galichian (2004), *Armenia: A historical Atlas* von Hewsen (2000), *Erevanə: Khartedschenerum ev Ratakakhtzerum (Yerevan in Maps and Plans)*, herausgegeben vom Historischen Museum der Stadt Jerewan (Erevani Kaghipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Than-garan (2008a) und *Atlas Etnopolititscheskoj Istorii Kavkaza (1774-2004)* von Zuzijev (2007).

⁷Die älteste Karte, auf der Armenien angeblich verzeichnet ist, befindet sich im Britischen Museum und stammt aus dem 6. Jh. v.Chr.

2.1 Jerewan im orientalischen Mittelalter

Nachdem ich in der Festung einen Besuch abgestattet hatte, trieb mich mit meinen Gefährten die Neugierde durch die Gänge des weit ausgedehnten Bazars, den wir, trotz des unlängst erst verhallten Kriegsgesetümmels und der eben erst beendigten Verheerungen der Pest doch an Werkstätten und Kaufläden reich ausgestattet fanden (Friedrich Parrot, Reise zum Ararat, 1834).

Das Jerewan vor Alexander Tamanyan (s. Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 9-89) wurde von europäischen Reisenden⁸ und russischen Eroberern als dörflich beschrieben. Man nannte Jerewan die „*Stadt der Gärten*“ und pries v.a. den Weinanbau⁹, der einen großen Teil der Stadtfläche einnahm (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 38; Gasparian 2004: 13-14; Ter Minassian 2007: 13).

In den Chroniken wird Jerewan zum ersten Mal im 7. Jahrhundert v. Chr. erwähnt¹⁰. Seit diesem frühen Mittelalter taucht Jerewan wegen seiner strategischen Lage als lokaler Verkehrs- und Handelsknotenpunkt auf der kontinentalen Verbindungsachse zwischen Eurasien und dem Mittleren Orient auf.

Dieser Lage wegen wurde es immer wieder von verschiedenen Eroberern überrannt. Zuerst fiel Jerewan den Arabern, dann den Mongolen und dann wieder den Kämpfen zwischen Türken und Persern zum Opfer.¹¹ Bei jedem neuen Angriff wurde die Stadt zerstört und häufig zusätzlich von Erdbeben (1679) und Hungersnöten heimgesucht, so dass sie keine

⁸Vielzitierte Reiseberichte vom Ende des 19. Jhs. stammen von Lynch (Lynch 1901) und Müller-Simonis (Müller-Simonis 1897).

⁹Auch der Weinbau wird mit Noah in Verbindung gebracht und als Beginn der menschlichen Kultur gedeutet. In der Bibel heißt es: „Noah wurde der erste Ackerbauer und pflanzte einen Weinberg“ (Genesis 9, 20).

¹⁰Laut Hakopian lässt sich die Bezeichnung *Jerewan* schon für einen früheren Zeitpunkt nachweisen. Nach einer von ihm zitierten Quelle habe sich der große Historiker des 5. Jhs., Movses Khorenatsi, an einem Ort mit dem Namen Jerewan, der dann schon zu diesem Zeitpunkt existiert haben muss, aufgehalten (Hakopian 2003: 15).

¹¹Allein zwischen 1513 und 1735 wechselte die Stadt vierzehn Mal zwischen persischer und türkischer Herrschaft. Für genauere Angaben zu den Herrscherdynastien und Eroberungsfeldzügen s. Hofmann (2006: 245-250).

Gelegenheit hatte, sich zur Großstadt zu entwickeln (s. Hofmann 2006: 53; Hofmann 2008: 18-20). Die Bevölkerung litt unter Steuern, Epidemien und Gewalt. Unter den Herrschern Schah Abbas, Nadir Schah, Hussein-Ali Khan und König Herakl kam es außerdem zu Deportationen, die zusätzlich zu einer starken Dezimierung der Bevölkerung führten (Hakopian 2003: 28-29).

1639 teilten Perser (Safawiden) und Türken (Osmanen) Armenien im Friedensvertrag von Diyarbakir unter sich auf. Westarmenien wurde den Türken, Ostarmenien, wo sich Jerewan befindet, den Persern zugesprochen (Bournoutian 1997: 81-82). Nach einer dem Vertrag folgenden Friedensphase kam es erneut zu Kämpfen, in denen die Perser wiederum Jerewan eroberten und es 1735 zum Zentrum des gleichnamigen Khanats bestimmten, das sie schon zuvor, 1604, als Verwaltungseinheit gegründet hatten.

Die Stadt Jerewan war zu diesem Zeitpunkt multiethnisch und orientalisch geprägt (Suny 1997: 110; Ter Minassian 2007: 13-16; Hakopian 2003: 20-32; Hofmann 2006: 55-56; Hofmann 2008: 17-20). Kirchen, Moscheen, Basare, Karawansereien, enge Gassen, schattige Innenhöfe, Gärten und Lehmhäuser formten das Stadtbild, das von einer Festungsanlage dominiert wurde (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 38-43).

Von diesem orientalischen Jerewan, dessen Bevölkerung nur zu einem kleinen Teil aus Armeniern bestand und dessen Überreste noch auf Fotografien aus den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts zu erkennen sind¹², sind nur zwei ältere Originalansichten von 1655 und 1673 erhalten. Bei beiden Zeichnungen handelt es sich um naive und stilisierte Stadtporträts, die von den französischen Reisenden J. Tavernier (Abb.2) und J. Chardin (Abb.3) angefertigt wurden.¹³

¹²Eine kleine Anzahl von Fotografien aus den 20er Jahren befindet sich im Archiv des Historischen Museums (Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008d). Weitere Fotografien dieser Jahre stellte mir ein Fotograf zur Verfügung, dessen Vater ebenfalls Fotograf war und ein privates Archiv zu Jerewan angelegt hat.

¹³Beide Ansichten befinden sich heute im Stadtmuseum von Jerewan (Inv. 381 und Inv. 382) und wurden 2008 in einer Katalogreihe des Museums publiziert (Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 8, 26).

Im Jerewan der Gegenwart hat das orientalische Mittelalter nur wenige Spuren hinterlassen. Betrachtet man die Gemälde des Nationalmalers Sarian (s. Les Amis des Musées d'Arménie 1992) oder die erwähnten Fotografien aus den 20er Jahren, findet man kaum Parallelen zur heutigen Hauptstadt. Die Atmosphäre, die Architektur und sogar die abgebildeten Menschen wirken fremd und wie aus einem anderen Teil der Welt.

Nur die Lehmhütten im heruntergekommenen Stadtviertel *Kond* (Abb.10) erinnern an die Hütten von damals, wobei die Bewohner behaupten, ihre Behausungen würden tatsächlich aus dieser Zeit stammen (vgl. Amiraghyan 2006).

Verbürgte Relikte aus dem Mittelalter sind fast ausschließlich die Überreste einer mittelalterlichen Sakralarchitektur. Dazu gehören z.B. die armenischen Kirchen *Surb Hovannes* und *Surb Zoravar* (Abb.11) (Avetisyan & Kesabyan 1994), die *Kathogike* sowie die muslimische *Gaj Dschami Moschee*, die inzwischen alle aufwendig renoviert wurden und an prominenten Plätzen über das gesamte Stadtzentrum verteilt sind.

2.2 *Jerewan unter russischer Herrschaft*

Frage an Radio Eriwan: „Stimmt es, dass die größten Erfindungen von Russen gemacht wurden?“ Antwort: „Im Prinzip ja. Denn wir erfanden sogar die Erfinder.“

Im russisch-persischen Krieg verloren die Perser im Oktober 1827 Jerewan an die armenisch-russischen Truppen des russischen Zaren; mit der Unterzeichnung des Vertrags von Turkmentschai am 10. Februar 1828 auch ganz Persisch-Ostarmenien (Bournoutian 1997: 104; Suny 1997: 110-112). Dies war der Beginn einer neuen Epoche. Die alte Rivalität zwischen Persern und Türken wurde nun von einer neuen Rivalität zwischen Türken und Russen abgelöst, bei der es um die Vormachtstellung im Kaukasus ging.

Jerewan lag jetzt in der Einflusssphäre des russischen Imperiums, in der es die Stellung einer Provinzstadt mit anfangs etwa 12.000 Einwohnern einnahm (Bournoutian 1997: 106; Ter Minassian 2007: 10; Hofmann

2006: 62-66; 70- 71; Hofmann 2008: 17-20).¹⁴ Wie mir eine Mitarbeiterin des *Historischen Museums* versicherte, „staunte der Zar (Nikolaj I.) nicht schlecht, dass dieses Jerewan, um das man so lange gekämpft hatte, nur aus Matsch bestand“. Diesen zurückgebliebenen, „asiatischen“ Zustand der Stadt schrieben die Sowjets der Unterjochung durch Perser und Türken zu, von der Jerewan, so das gängige Geschichtsbild, durch die Ankunft der Russen befreit und in die Zivilisation geführt wurde (Ter Minassian 2007: 15; vgl. Hakopian 2003: 33).

Erste Baumaßnahmen der Russen konzentrierten sich auf die bereits bestehende Festungsanlage, die man als Hauptkomponente der Stadt schon auf den Plänen Taverniers und Chardins abgebildet findet. Diese Festung verlor jedoch bald an Bedeutung.¹⁵

Im Dezember 1856 wurde ein erster Generalplan für Jerewan entworfen. Er wurde ab 1865 umgesetzt und sollte nach russischen Vorstellungen Ordnung schaffen, indem er der Stadt ein geometrisches Straßennetz einverleibte (Doluchanjan 1980: 22).¹⁶ Dem ersten Plan folgten weitere Pläne, mit deren Verwirklichung auch eine Veränderung der Architektur, v.a. administrativer und öffentlicher Gebäude, einherging. Die Stadt aus Lehm wurde nach und nach durch Tuffstein und ein klassizistisches Fassadenprogramm ersetzt, wobei die Fassaden z.T. von fein geschnitzten Holzbalkonen geschmückt wurden (s. Melkumian 2007: 25-40, 75-152).

¹⁴1840 wird Jerewan die Hauptstadt des *Oblast Jerewan*, 1849 des *Gouvernements Jerewan* (Hakopian 2003: 33).

¹⁵Die mittelalterliche Festungsanlage war bereits 1864 weitgehend zerstört und wurde fast vollständig in die umgebenden Stadtviertel integriert (Pläne zur Entwicklung der Festungsanlage s. History Museum of Yerevan, Inv. 381, Inv. 382, Inv. 949, Inv. 1044, Inv. 1045-16; (Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 9, 26, 27, 34, 35).

¹⁶1850 zeichnete der russische Beamte armenischer Abstammung V. Nazarev (Nazaryan) einen Plan von Jerewan, der mitunter alle bereits bestehenden Strukturelemente der Stadt abbildete. Dieser Plan ist das erste Dokument, das die offiziellen Straßennamen der Stadt benennt (History Museum of Yerevan, Inv. 383/3; s. Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 28), und wurde 1865 vom Vermessungsbeamten Stotsky weitgehend übernommen (History Museum of Yerevan, Inv. 384; Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 31). Schon 1856 hatte der Vizekönig des Kaukasus A.I. Bariatinsky den ordnenden Stadtplan bestätigt, der in den folgenden Jahrzehnten umgesetzt wurde (Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 9).

Gleichzeitig stattete man die Stadt mit einer fortschrittlichen Infrastruktur aus. Anfang des 20. Jahrhunderts kamen mit den Russen die Industrie, die Elektrifizierung, ein neues Bewässerungs- und Kanalsystem, Telefonleitungen, medizinische Versorgung, Bildungsanstalten und „kulturelles Leben“ nach Jerewan (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 45-46; Hakopian 2003: 33-39).

Der letzte überlieferte Stadtplan der Zarenzeit ist der Plan von B. Mehrabow (Mehrabyan) aus den Jahren 1906-1911 (Abb.4) (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 49; Ter Minassian 2007: 17).¹⁷ Auf diesem Plan sind bereits die Strukturen, Hauptachsen und Plätze zu erkennen, die später in den Generalplan Tamanyans (Abb.5) integriert wurden und sozusagen die Vorstufe für die große Rekonstruktion der Stadt unter den Sowjets bildeten.

Heute sind nur noch wenige Architekturbeispiele aus dem imperialen, zaristischen Jerewan erhalten. Vereinzelte Architekturbeispiele finden sich auf der *Abovjan*-, der *Puschkin*-, der *Spandarjan*-, der *Hanrapetutjan*- und der *Nalbandjan*- Straße. Die schönsten Häuser gehörten reichen und angesehenen Familien, wie den Antonjan, Kalantarjan, Hovhanisjan, Eghiazarjan, Ter-Avetikjan, Ter-Avetisjan und Gabrieljan. Auch öffentliche Bauten, wie z.B. das Haus des Gouverneurs auf der *Amarverdjan*-Straße und das Lehrerseminar auf der Abovjan, sind erhalten geblieben (s. Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 53-54; Gasparyan 2004:18; Dum-Tragut 2006: 112-117).

¹⁷s. History Museum of Yerevan, Inv. 2257; Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 9, 44.

2.3 Jerewan in der Ersten Republik

„Im Laufe der Jahrhunderte hat es in Armenien viele Städte gegeben, darunter das legendenumwobene Ani, [...] nie aber gab es eine Stadt, die in nur wenigen Jahrzehnten in solcher Schönheit entstand wie Jerewan“ (Geworg Emin, Sieben Lieder über Armenien, 1970).¹⁸

Nach der Auflösung des Zarenreichs¹⁹ und in den Wirren nach dem ersten Weltkrieg wurde am 28. Mai 1918 die *Erste Armenische Republik* gegründet (Hovannisian 1997: 303-346; Zuzijev 2007: 55-59). Jerewan wurde erst jetzt zur armenischen Hauptstadt. Es reihte sich damit in eine Folge von zwölf historischen Hauptstädten ein, die als ehemalige Zentren der armenischen Kultur und Territorien betrachtet werden (Hovannessian 1997: 306).²⁰

Obwohl die Gründung der *Ersten Republik* ein politischer Meilenstein der armenischen Geschichte darstellt, auf den viele Armenier heute mit Stolz zurückblicken, war der zeitgenössische Alltag dramatisch. „*Im Moment besteht alles nur aus Ruinen und Elend*“ schreibt 1920 ein französischer Diplomat, der von den Opfern der Hungersnot erschüttert ist, die unbeachtet die Straßen säumen.²¹

Durch den Ersten Weltkrieg und den Genozid an den Armeniern im späten Osmanischen Reich sind riesige Flüchtlingsmassen in Bewegung gesetzt worden, die sich nun im Kaukasus einfinden. In einer ersten Wel-

¹⁸Veröffentlicht und übersetzt bei Ananikjan (1989: 4).

¹⁹Da für die Stadtgeschichte wenig relevant, habe ich hier einen Abschnitt der armenischen Geschichte ausgelassen. Hierzu siehe Hovannessian (1997: 275- 301).

²⁰Als historische Hauptstädte gelten die Städte Van (9. Jh. v.Chr.), Armawir (ab 3. Jh. v.Chr.), Jerwandaschat (ab Ende 3. Jh. v.Chr.), Artaschat (ab 189 v.Chr.), Tigranakert (1. Jh. v.Chr.), Wagharschapat (ab 2. Jh. n.Chr.), Dwin (4.-16. Jh. n.Chr.), Sis (ab 1080), Jerasgawors (10.Jh. n.Chr.), Kars (928-961 n.Chr.), Ani (ab 961 n.Chr.), Alexandria/ Leninakan/ Gjumri (ab 1826) und zuletzt Jerewan (ab 1918) (Bagdasaryan 2009: 7; Büttner & Oganowa 2007: 19; Ter Minassian 2007: 14).

²¹Zitiert nach Ter Minassian (2007: 19, Fußnote 21: MAE, Levant, Vol. 12, f. 16-17, Notes de voyage en Arménie rédigée par Nettetement, annexe au n° 128 du 6 septembre 1920 expédié par Damien de Martel, Commissaire français au Caucase, Consulat de France à Tiflis).

le zwischen 1914 und 1916 erreichen etwa 40.000 davon Jerewan und bringen Hunger, Leid und Tod mit sich (Hovannisian 1997: 307).

Mit den armenischen Flüchtlingen beginnt, wie Ter Minassian hervorhebt, eine starke „Ethnisierung“ Armeniens und Jerewans (Ter Minassian 2007: 19; vgl. Halbach 2003: 751). Diese „Ethnisierung“, die später von den Sowjets durch eine gezielte Siedlungspolitik unterstützt wurde, ließ innerhalb weniger Jahre die multiethnische Vergangenheit der Stadt in Vergessenheit geraten. In der Mitte des 19. Jahrhunderts waren die Muslime in Jerewan noch in der Überzahl gewesen, während sich nun ein Wandel zugunsten der armenischen Bevölkerungsmehrheit vollzog.²²

Im 19. und 20. Jahrhundert war die armenische Kultur v.a. in den pulsierenden kaukasischen Zentren Tbilisi und Baku sowie in den armenischen Zentren in der Ostanatolien zuhause. Hier – und nicht im provinziellen Jerewan – lebten die reichen armenischen Kauf- und Geschäftsleute, in deren Sphäre sich die armenische Baukunst und Literatur zur Blüte entwickelte (Bournoutian 1997: 106; Suny 1997: 109-110; vgl. Hovannisian 1997: 276-277). Diese Zentren wurden nun von Jerewan abgelöst, das zum geographisch fassbaren Orientierungspunkt nicht nur der Armenier der Republik, sondern aller Armenier im Kaukasus und der Diaspora avancierte. Es entstand also eine Hauptstadt, in der ein ausgeprägter Nationa-

²²Erst 1897 erreichten die Armenier mit 53% eine knappe Mehrheit im *Gouvernement von Jerewan*, 1916 lag ihr Anteil bei 60% (Hofmann 2006: 74; vgl. Suny 1997: 112; vgl. Hovannisian 1997: 276, 278; vgl. Zuzijev 2007: 41-43; vgl. Darieva 2012: 61, 63). Zu den Daten über die armenischen und muslimischen Bevölkerungsanteile in Jerewan in der Mitte des 19. Jh. s. Ter Minassian (2007: 15); zu den Bevölkerungszahlen zwischen 1912 und 1916 s. Ter Minassian (2007:18). Aus den Jahren 1828, 1897, 1926, 1937, 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 und 2001 gibt es Zensusdaten, die die Bevölkerungsentwicklung und die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung dokumentieren. Auch hier wird eine „Ethnisierung“ deutlich, wobei die armenische Bevölkerung im Verhältnis zu den nichtarmenischen Minderheiten prozentual zunimmt. Die Zensus-Geschichte und Eckdaten der Ergebnisse sowie der vollständige Zensus von 2001 sind veröffentlicht und lassen sich in der Printversion oder als Online-Veröffentlichung einsehen (State Committee of the Organization and Conduction of the RA Census 2001 (Printversion) 2003). Auswertung der Daten von 1959 und 1970 s. Ter Minassian (2007: 19-20); Auswertung der Zensusdaten zwischen 1897 und 2001 in Bezug auf nationale Minderheiten s. National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Institute of Archeology and Ethnography, Center for Ethnoculturological Studies „VOSTAN“ (2005: 64-65; 217- 240).

lismus vorherrschte und in der Armenier aus aller Welt ihre geistige Heimat sahen (Ter Minassian 2007: 19; Halbach 2003: 758-761; Hofmann 2006: 118-127).

2.4 Das sowjetische Jerewan A. Tamanyans

„Das Ararat-Tal, bekannt als das Tal der Tränen, werden wir Kommunisten in ein Tal der Rosen, ein Tal des Glücks verwandeln. Erreichen werden wir das im geeinten Brüderbund mit den anderen sowjetischen Völkern“ (Regierungschef der Republik Armenien Alexander Mjasnikjan auf dem ersten Kongress der Sowjets Armeniens in Jerewan; s. Ananikjan [1989: 21]).

Die unabhängige Republik war nur von kurzer Dauer. 1920 marschierten von Norden die Rote Armee und von Westen die türkischen Truppen Mustafa Kemals („Atatürk“) auf die junge armenische Hauptstadt zu. Angesichts der „türkischen Gefahr“ hielt man wohl die Sowjets für das kleinere Übel. Im Dezember 1920 wurde die Staatsgewalt an ein prosowjetisches Revolutionskomitee übergeben.²³

Zu einer endgültigen Festschreibung der Grenzen und der Aufteilung der armenischen Gebiete zwischen der Türkei und Sowjetrussland kam es 1923 im Vertrag von Lausanne, wobei die Armenier alle Rechte und territorialen Ansprüche an den von den Türken eroberten Gebieten aufgaben (Hovannisian 1997: 349-346; Suny 1997: 347-348; Hofmann 2006: 124-126).

²³In der sowjetischen Geschichtsschreibung heißt es dazu, die Werktätigen Armeniens hätten sich unter der Führung der Bolschewiki in einem Aufstand gegen die Daschnaken-Regierung erhoben und mit Unterstützung der Roten Armee den Sieg davongetragen (Ananikjan 1989: 21). Die Daschnaken-Regierung wird dabei als „bourgeois“ diffamiert und in manchen historischen Werken sogar ignoriert. Tatsächlich war die Basis für eine sozialistische Revolution im bisher fast ausschließlich agrarisch geprägten Armenien gering. Die so genannte Mai-Revolution von 1920 scheiterte und sogar nach der Übernahme Armeniens durch die Sowjets blieb die Daschnaken-Partei weiterhin populär (Hovannisian 1997: 336-339; Suny 1997: 347-355; Dudwick 1994: 335-338).

Schon im Sommer 1921 war die Sowjetisierung Ostanemens weitgehend abgeschlossen. Jerewan, die Hauptstadt der *Ersten Republik*, wurde die Hauptstadt Sowjetarmeniens.

Nach der Gründung der UdSSR im Jahre 1922 wurde Armenien zusammen mit Aserbaidschan und Georgien Teil der *Transkauasischen Sozialistischen Föderation*. 1936, nach der Auflösung der *Föderation*, erlangte das sowjetische Armenien (wie auch Aserbaidschan und Georgien) den Status einer eigenständigen Unionsrepublik der UdSSR und wurde zur *Armenischen SSR* (Suny 1997: 347-355; Hofmann 2008: 20; Zuzijev 2007: 61-84; Büttner & Oganowa 2007: 23-24; Hofmann 2006: 127-134, Ananikjan 1089: 19-21).

Der mit den historischen Ereignissen zusammenhängende Aufstieg Jerewans zur sowjetischen Hauptstadt ging mit einer Entwicklung der Industrie und einem weiteren Anstieg der Bevölkerungszahlen einher.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde ein umfassender Umbau der Provinzstadt notwendig. Nicht nur in ihrer Funktion, sondern auch in ihrer äußeren Erscheinung sollte Jerewan einer sowjetischen Hauptstadt würdig sein und dem Ideal einer sozialistischen Stadt als Ort der Modernisierung entsprechen (Alexander & Buchli 2007: 1-39).

1923 betrauten die Sowjets den „Architekten der Akademie“ Alexander Tamanyan, der schon in der Zeit der *Ersten Republik* Ideen zum Ausbau Jerewans entwickelt hatte (Baljan 2009: 6), mit der Aufgabe, einen neuen Generalplan für die Hauptstadt zu entwerfen. Tamanyan gilt seitdem als der Vater Jerewans. Tamanyan und Jerewan sind, wie oft der Eindruck entsteht, fast Synonyme. Der Architekt, so steht es in einem sowjetischen Geschichtsbuch von 1968 geschrieben, „stellte, nach dem Sieg der großen sozialistischen Oktoberrevolution, all sein Wissen und all seine Kraft dem Aufbau des neuen Lebens zu Verfügung“ (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 92).

Im April 1924 legte er der Regierung seinen ersten Generalplan vor (Abb.5), der zur Grundlage aller folgenden Pläne und der so genannten „sozialistischen Rekonstruktion Jerewans“ wurde.²⁴ In diesem ersten Plan

²⁴Der erste Generalplan Tamanyans befindet sich im Stadtmuseum von Jerewan (History Museum of Yerevan, Inv. 386; Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 45). Weitere Skizzen und Arbeiten des Architekten befinden sich im

ging Tamanyan davon aus, dass ab 1924 in etwa fünfzehn Jahren die Einwohnerzahl von 60.000 Einwohnern auf etwa 150.000 Einwohner anwachsen würde (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 92; Doluchanjan 1980: 23-29) – eine Annahme, die sich bald als viel zu niedrig angesetzt erwies.

Dennoch ist Tamanyans Jerewan, so wird in der armenischen Geschichtsschreibung stolz behauptet, das erste Urbanisierungsprojekt, das in der UdSSR geplant und umgesetzt wurde – und galt damit als glänzendes Beispiel des sowjetischen Städtebaus (Ter Minassian 2007: 36).

Den sozialistischen Werten entsprechend sollte das neue Jerewan eine organische Einheit der Stadt mit ihrer Funktionalität kennzeichnen.²⁵ Diesem Anspruch nachkommend teilte Tamanyan die Stadt in verschiedene Sektoren auf, die jeweils bestimmten Bereichen zugeordnet waren (vgl. Alexander & Buchli 2007: 1-39). Bis heute sind die Industrie im Südosten, der Handel im Süden, die Kultur und Bildung im Norden und Nordosten und die Administration im Zentrum der Stadt angesiedelt. Neben den Sektoren plante er, über die ganze Stadt verteilt, Wohnviertel zur Unterbringung der schnell wachsenden Bevölkerung (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 92-93; Ter Minassian 2007: 38).

Die Grundidee der urbanen Planung Tamanyans basierte auf dem Konzept eines radialen Ringsystems, das sich in die topographische Umgebung einpasste. Die nördlichen und östlichen Höhen *Nork* und *Kanakert*

Archiv des A. Tamanyan Museums und werden dort in Wechselausstellungen präsentiert. Korrespondenz, administrative Dokumente und weitere Unterlagen über und von Tamanyan befinden sich im Staatsarchiv von Armenien.

²⁵Die von England ausgehende Industrialisierung und ihre sozialen Folgen führten zu einem „städtbaulichen Wildwuchs“, „dicht gedrängten Menschenmassen in primitiven Elendsvierteln“, zu einer „ungeordneten Mischung aller Nutzungen“ und zu „hygienisch übeln Zuständen“ (Hotzan 1994: 41). Charles Fourier (1772-1837), Étienne Cabet (1788-1856) und Jean Godin (1817-1888) versuchten diesen Problemen mit städteplanerischen Lösungsvorschlägen zu begegnen und können so als die ersten Vertreter eines frühsozialistischen Städtebaus bezeichnet werden (s. Hotzan 1994: 41). 1802 legte E. Howard (1850-1928) in seinem Buch *Garden Cities of Tomorrow* (Howard 1946) mit der Idee der „Gartenstadt“ eine neues Konzept vor, das bei sozialer Gerechtigkeit eine ausgewogene Sozialstruktur in der Stadt ermöglichen sollte (Hotzan 1994: 49; vgl. Alexander & Buchli 2007: 1-39). Dieses Konzept wurde auch für Tamanyan zum Vorbild.

(ca. 1.300 Meter über dem Meeresspiegel) bildeten und bilden dabei mit ihren Hängen ein natürliches Amphitheater. Dieses Amphitheater umgab in einem Halbkreis die auf ca. 900 Metern liegende Stadt, deren runder Umriss den Kern aller weiteren Entwicklungen Jerewans darstellte.

Im Westen verhinderten breite Schluchten eine erste Ausbreitung, weshalb man vorerst nur auf die flache Araratebene im Süden auswich. An klaren Tagen zeichnet sich am Horizont dieser Ebene der Berg Ararat scharf vom Himmel ab und ist dann von jedem Punkt der Hauptstadt aus deutlich sichtbar (Abb.1). Er ist ein Nationalsymbol und verkörpert, da er sich heute auf türkischem Staatsgebiet befindet, die Sehnsucht nach den verlorenen Territorien in der östlichen Türkei und nach der Einheit Ost- und Westarmeniens (vgl. Abrahamian 2007c). Tamanyan soll ursprünglich den gesamten Stadtplan auf den Ararat ausgerichtet haben und somit die Idee und den Wunsch der Wiedervereinigung in den Plan der Hauptstadt integriert haben. Die Umsetzung dieser armenischen Idee wurde jedoch in der sowjetischen Republik verhindert und die Achsen zum Ararat abgeschwächt, umgelenkt oder auf die Leninstatue gerichtet (Baljan 2009: 5-8).

Die in seinem Plan entwickelten Ringmagistralen und ringförmig angelegten Grünflächen²⁶ kombinierte Tamanyan mit dem alten, rechtwinkligen Straßennetz, das schon auf den Plänen der Zarenzeit zu sehen ist. Das bereits vorhandene Verkehrsnetz, bestehend aus bescheidenen Straßen, die von Nordwest nach Südost und von Nordost nach Südwest verliefen, baute er zu einem System aus breiten Achsen aus. Dieses System durchbrach er wiederum mit einer weiteren Achse von Norden nach Süden. Mit dieser neuen Nord-Süd-Achse verband der Architekt die wichtigsten Landmarken der neu entstehenden Stadtlandschaft, wie z.B. den *Leninplatz* (heute *Platz der Republik*) (Abb.7) mit der *Oper* (Abb.8).

Mit dem Bau des *Leninplatzes* und der *Oper*, dem administrativen und kulturellen Zentrum Jerewans und der Sowjetrepublik, nimmt die sozialistische Rekonstruktion der Hauptstadt ihren Anfang. Jerewan wird für die nächsten Jahrzehnte zur Baustelle (s. Arutunyan & Asratyan & Meli-

²⁶Die ringförmig angelegten Grünflächen übernahm Tamanyan wahrscheinlich von Howard, in dessen Plänen die so genannten „Landschaftsgürtel“ (rural belts) als Teil der „Gartenstadt“ auftauchten (Howard 1946; s. Hotzan 1994: 49).

kyan 1968: 93-95; Gasparyan 2004: 15-16; Ter Minassian 2007: 37-40; Doluchanjan 1980: 22-29).

In das System der Achsen, die als strenge Linien in den Plan gezeichnet sind, fügte der Tamanyan umfangreiche Grünzonen ein, d.h. begrünte Alleen, zahlreiche Parks, naturbelassene Erholungsgebiete und weite Waldflächen, die das Mikroklima der Stadt positiv beeinflussen sollten. Er verwandelte so nach dem Muster der englischen „Garden Cities“ die dörfliche „Stadt der Gärten“ in eine für damalige Verhältnisse moderne „Gartenstadt“ (russ.: *gorod sad*).

Das Konzept der Gartenstadt ist für den Generalplan (Abb.5) (auch in seiner radialen Form) grundlegend, brachte Tamanyan, der an dieser Idee festhielt und sie schließlich auch durchsetzte, in seiner Zeit jedoch scharfe Kritik ein. Sozialistische Eiferer witterten ein kapitalistisches Modell und waren nur schwer vom Gegenteil zu überzeugen²⁷ (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 235-248; Ter Minassian 2007: 38-40).

Dennoch begann man bald mit der Umsetzung des Projekts. Der frühe Tod Tamanyans ließ den Architekten und Städteplaner allerdings nur wenige seiner Visionen selbst in die Tat umsetzen.

Tamanyan war Universalist: er beschäftigte sich mit der Stadt als Gesamtheit, ihrer Infrastruktur, Versorgung, Verwaltung, Organisation und Lebensqualität, mit Wohnkomplexen, öffentlichen Plätzen, repräsentati-

²⁷Die Kritik an Tamanyans Konzept der „Gartenstadt“ ist in einem Protokoll zur Sitzung der „karutsoghneri miuthjun“ (Union der Konstrukteure) vom 26. Dezember 1928 festgehalten (Ter Minassian 2007: 39). Um seinen Plan zu verteidigen, wies Tamanyan auf den sozialistischen Ursprungsgedanken der Gartenstadt hin. Ihr Erfinder, E. Howard (Howard 1946 [1902]), verband mit ihr eine sozialreformische Idee (Hotzan 1994: 49), die im vorrevolutionären Russland durch M.G. Dikanskij und V.N. Semenov Verbreitung fand (Minassian 2007: 29-40, s. Cooke 1979). In der Bibliothek A. Tamanyans, die im Archiv des A. Tamanyan Museums gelagert ist (s. Musej-Institut Aleksandra Tamanjana 2009), befinden sich einige Werke zu den Themen „Garten“, „Garten und Stadt“ und „Gartenstadt“, aus denen deutlich ersichtlich ist, durch welche Theorien sich Tamanyan inspirieren ließ. Schon in seiner russischen Schaffensperiode hatte sich Tamanyan für das städtebauliche Modell der Gartenstadt interessiert und arbeitete von 1913 bis 1917 unter V.N. Semenow an der Siedlung für Eisenbahnarbeiter der Linie Moskau - Riazan. Diese neue Siedlung mit dem Namen „Prozorovka“ wurde an der Bahnstrecke zwischen Moskau und Kazan gebaut und gilt als eine der ersten Gartenstädte in Russland (Ter Minassian 2007: 29-30, Fußnoten 28, 29).

ven Gebäuden, mit technischen und ästhetischen Details. Mit seinem Tod im Jahr 1936 wurde die Fortführung dieser Aufgaben seinen Nachfolgern überlassen, die seiner Schule angehörten und in seinem Geiste weiterarbeiten. Auch der Sohn A. Tamanyans, Grigori, war unter ihnen und vollendete das wichtigste Werk des Projektes, die *Oper*, für deren Planung der Architekt 1937 den *Grand Prix* der Pariser Weltausstellung erhalten hat.

Die Erben des großen Architekten standen v.a. vor einer Herausforderung, die Tamanyan 1924 noch unterschätzt hatte. Diese war die noch immer rasant wachsende Bevölkerungszahl. Seit 1915 suchten, wie bereits erwähnt, zahlreiche Genozid-, Kriegs-, und Revolutions-Flüchtlinge sowie Intellektuelle aus Georgien, Aserbaidschan und Moskau, die dort ihre privilegierten Positionen verloren hatten, Obdach in der Sowjetrepublik Armenien.

Der Einwanderungsstrom dieser als „Repatrianten“ bezeichneten Menschenmassen, der sich über viele Jahrzehnte auf Jerewan konzentrierte und von armenischen Intellektuellen aus Frankreich, Griechenland und dem mittleren Osten sowie durch die verarmte Landbevölkerung noch verstärkt wurde, ließ die Stadt und den ersten Plan des Chefarchitekten (russ.: *glavnyj architektor goroda*) aus allen Nähten platzen (Suny 1997: 356). Schon Tamanyan musste mehrmals umdenken, den Plan anpassen und zu einem Plan erweitern, der 1935 als Plan „Großes Jerewan“ (russ.: *Bolschoj Jerevan*) verabschiedet wurde. Unabhängige, nur lose mit der Stadt verbundene Viertel, so genannte „Sputnik-Städte“ (russ.: *goroda-sputnika*) wurden hinzugefügt (z.B. *Sowjetaschen*, *Nor Arabkir*, *Nor Sevastija* und *Nor Malatija*) (Abb.27). Bald genügten auch diese nicht mehr, die wachsende Menschenflut zu beherbergen. Immer wieder sprengten neue Pläne – die längst nicht mehr von Tamanyan entwickelt und beaufsichtigt wurden – die räumlichen Fesseln der vorangehenden Pläne. Auch diese Pläne reichten nach einigen Jahren nicht aus und mussten korrigiert werden.

Umso erstaunlicher ist, dass trotz aller Anpassungen und Manipulationen das Grundkonzept des ersten Generalplans von 1924 beibehalten wurde. In stalinistischer Zeit, in der sich die Urbanisierung der gesamten Sowjet-

union an der seit 1935 aufgenommenen Rekonstruktion Moskaus zu orientieren hatte, mag der Plan Tamanyans durch seine Ähnlichkeit mit dem Moskau Stalins überzeugt haben. Der Plan Jerewans widersprach in keinem Punkt dem Aufbau, dem Grundriss oder den Prinzipien der Zentrale und war damit über jede Kritik erhaben (Ter Minassian 2007: 40-42), d.h., konnte ohne Veränderungen beibehalten werden.

Bis heute ist Tamanyans Plan die Basis und der Referenzpunkt für städtebauliche Maßnahmen, v.a. im Zentrum, und wird von Bewohnern und Architekten diskutiert. Aber nicht nur die Stadtplanung und der Generalplan Tamanyans setzen Maßstäbe, die bis in die Gegenwart von Bedeutung sind. Auch mit seinem charakteristischen Architektur- und Dekorationsprogramm der Fassaden prägte der Stadtarchitekt die Stadt und die nachfolgenden Generationen. In seinem Stil, der auch der „armenische Stil“ oder der „Stil der Schule Tamanyan“ genannt wird, vereinte der Architekt den russischen Klassizismus, den er aus seiner Zeit in Sankt Petersburg kannte, mit Komponenten und Dekorationselementen der armenischen Architektur, v.a. der armenischen Kirchenarchitektur und der Ruinen von Ani, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts als archäologische Touristenattraktionen die Phantasie der nostalgischen Zeitgenossen anregten (Ter Minassian 2007: 32-36). Genauso wie seine frühmittelalterlichen Vorgänger verwendete Tamanyan einheimische Baumaterialien, v.a. Tuffstein, der der gesamten Stadt ein rosa bis rötliches Kolorit gibt. In der Gegenwartsarchitektur gehört es fast schon zum guten Ton, diese Charakteristika der Architektur Tamanyans aufzunehmen und in neue Gestaltungsformen einfließen zu lassen.

Wie gesagt prägt Tamanyan mit seinem Plan und seiner Architektur die heutige Stadt, insbesondere innerhalb der von ihm durch die radialen Boulevards und Grünflächen abgesteckten Zone.

In den 50er Jahren entstand ein Großteil der Wohnblöcke im „Stile Tamanyans“, die der Hauptstadt bis heute ihren typischen Charakter verleihen (Abb.9). Sowohl die Hauptachsen als auch die Gliederung und einige der wichtigsten Komponenten der heutigen Hauptstadt gehen auf Tamanyan zurück, so z.B. der *Platz der Republik*, die *Oper* und die Brunnenanlage der so genannten *Kaskade* (Abb.20) sowie die großen Boule-

wards und Parkanlagen. Diese Elemente sind bis heute Orientierungspunkte und Landmarken und gehören gleichzeitig zu den wichtigsten Sehenswürdigkeiten. Alles, was später gebaut wurde, wurde dem Erbe Tamanyans hinzugefügt und angepasst. Dies gilt sowohl für den Stadtbau in der Sowjetzeit als auch für die postsowjetische Bauphase. In gewisser Weise ist das heutige Jerewan noch immer das Jerewan Alexander Tamanyans.

2.5 Das sowjetische Jerewan nach A. Tamanyan

Frage an Radio Eriwan: „Ist es wahr, dass Sozialismus das ‚goldene Zeitalter‘ bedeutet?“

Antwort: „Im Prinzip ja, nur ist nicht alles Gold was glänzt.“

Natürlich gab und gibt es auch Kritiker der Baukunst Tamanyans. Schon Ende der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts kamen Strömungen auf, die der „Schule Tamanyans“ entgegenliefen, so z.B. der Konstruktivismus, der in Jerewan nur wenige, dafür markante Spuren hinterlassen hat.

Das interessanteste Beispiel für den armenischen Konstruktivismus ist vielleicht die Arbeitersiedlung des Chemie Kombinats *Kirov* im Stadtteil *Errord Mas*, auf die ich zu einem späteren Zeitpunkt eingehen möchte.

Der sozialistische Realismus dagegen, der ab den 30er Jahren bis in die 50er Jahre propagiert wurde, lässt sich sehr wohl mit dem „Stil Tamanyan“ vereinbaren, ist eng mit ihm verbunden und wird von Laien sogar als solcher eingestuft (Gasparyan 2004: 18-19).

Erst in den 60er Jahren kam es mit der Einführung neuer Baumaterialien und einer Standardisierung der architektonischen Formen zu einem scharfen Bruch mit den Ideen Tamanyans (Grigorjan & Tovmasjan 1986). Noch immer galt es, den stets wachsenden Bedarf an Wohnraum, der durch die Ankunft der Repatrianten²⁸ und die fortschreitende Industrialisierung und Urbanisierung entstand, zu decken.

²⁸Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es durch den Einsatz von Katholikos Gevorg VI zu einer Einigung mit Stalin, in Zuge derer Stalin sein Einverständnis zu einer weiteren Repatriierungs-Kampagne gab. Die meisten betroffenen Flüchtlinge kamen zwischen 1945 und 1948 aus dem Mittleren Osten und Griechenland in das sowjetische Ost-Armenien. Diese Repatrianten (hajrenadartsner) verknüpften bei der Einreise große Hoffnungen mit

In den letzten Jahren vor Stalins Tod arbeiteten ca. 50% der armenischen Bevölkerung in der Land- und Forstwirtschaft, d.h. auf dem Land. 1960 waren es nur noch 35% und 1975 20%. Die Arbeiterschaft machte 1950 nur 24% der Bevölkerung aus, 1960 wuchs sie auf 32% und bis 1975 auf 38% an. Hatten 1920 noch 80% der armenischen Bevölkerung auf dem Land gelebt, so waren es Ende der 70er Jahre nur noch 20%. In den frühen 80ern lebten daher bereits 2/3 der Bevölkerung Armeniens in den Städten, nur noch 1/3 auf dem Land (Suny 1997: 372-373).²⁹

Dieser Situation versuchte man bis in die 80er Jahre mit dem Bau von neuen Wohnsiedlungen und Hochhauskomplexen Herr zu werden. Hatten bisher die ästhetischen Vorlagen Tamanyans die Häuser auf fünf³⁰ Stockwerke begrenzt, so schlossen nun vierzehnstöckige Betonriesen als nummerierte Projektserien aus den Böden der städtischen Peripherie und Vororte (Abb.27). Von diesen so genannten „Schlafvierteln“ (russ. Sg.: *spalnyj rajon*) brachen die Arbeiter jeden Morgen zu ihren Fabriken und den Zentren der öffentlichen Aktivitäten auf, in denen das sozialistische Leben gelebt wurde (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 140-153; Grigorjan & Tovmasjan 1986).

Dieses „Jerewan der Zukunft“, wie es in dem bereits erwähnten Geschichtsbuch von 1968 genannt wird (Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 265-276), hat viel mit anderen Vorortsiedlungen und Satellitenstädten gemein, die man im ganzen sowjetischen bzw. postsowjetischen Raum vorfindet. Es ist die Kulisse für die sowjetische Filmkomödie „*Ironija Sudby, ili s ljogkim parom!*“ (Die Ironie des Schicksal, oder genieße dein Bad!) von Eldar Ryazanov aus dem Jahre 1976, in der der betrunkene Hauptdarsteller eine identische Wohnung in Sankt Peterburg

der „Heimat“, die dann jedoch fast immer enttäuscht wurden. Das sowjetische Armenien hatte nach den Kriegsjahren mit inneren Problemen zu kämpfen und die Neuankömmlinge wurden von der Bevölkerung nur ungern aufgenommen. Man warf ihnen eine zu westliche Gesinnung vor und viele von ihnen wurden bis zum Tod Stalins in Gefängnislager verbannt. Als sich in den späten 50ern/frühen 60ern eine Möglichkeit zur Ausreise ergab, emigrierten viele der Repatrianten erneut, dieses Mal nach Europa oder in die USA (Suny 1997: 368).

²⁹ Dies entspricht einem Trend, der in der ganzen Sowjetunion zu beobachten ist. Hierzu s. Auswertung der Zensusdaten von 1897-1966 durch Lewis und Rowland (1969).

³⁰ In Russland und Armenien wird das Erdgeschoss als erster Stock gezählt, so dass man für die in Deutschland gebräuchliche Zählweise immer ein Stockwerk subtrahieren muss.

mit seinem Moskauer Apartment verwechselt – was nicht weiter verwunderlich ist, da sowohl die Adresse als auch das Haus, das Apartment, ja sogar die Möbel und der Wohnungsschlüssel übereinstimmen.

Die Blütezeit des Sozialismus, in der das sowjetische Armenien außergewöhnlich prosperierte, wird von vielen Armeniern als „gute alte Zeit“ erinnert. V.a. durch eine hervorragend entwickelte Industrie³¹ und einen angesehenen Wissenschaftsbetrieb hatte sich Armenien innerhalb der Sowjetunion einen guten Ruf erarbeitet, der sich auch in der Hauptstadt und im Leben seiner Bewohner niederschlug.

Zu Beginn der 80er Jahre erreichte Jerewan die Bevölkerungsgröße von einer Million³² Einwohnern, was Jerewan, wie alle sowjetischen Städte dieser Größenordnung, zum Bau einer Metro³³ berechtigte, die am 7. März 1981 eröffnet wurde (Abb.22) (Ter Minassian 2007: 200-203, 205-211; Arutunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 268-269).

In diese Zeit des unübersehbaren Aufschwungs fielen auch die Konstruktionen einiger Großprojekte wie das *Hrazdan Stadion*, der Sportkomplex *Hamalir* auf dem Hügel *Tsitsernakaberd*, das Gebäude des *Kino „Rossija“* und der Bau der *Kaskade*. Dies sind nur einige Beispiele, die mit ihrer Monumentalität noch heute von einer optimistischen Zeit erzählen, die mit dem Konflikt um Berg Karabach und dem Zusammenbruch der Sowjetunion ein abruptes Ende nahm.

³¹In der Sowjetzeit war Armenien v.a. für seine Großchemie, den Maschinenbau, die Aluminiumproduktion und die Textil- und Lederindustrie bekannt.

³²Ein vergleichbar schnelles Anwachsen der Bevölkerungszahl gab es in der ehemaligen Sowjetunion nur in der kirgisischen Hauptstadt Frunse (Bischkek).

³³Seit dem Bau der Moskauer Metro in den 30er Jahren wird die Metro als Symbol der sowjetischen Zivilisation betrachtet und markiert den Übergang zur Urbanität und zur „vollwertigen“ Stadt bzw. Hauptstadt. Für Jerewan war der Bau einer Metro schon seit den 60er Jahren im Gespräch und ist v.a. der Initiative Anton Kotchinians und Karen Demirchians zu verdanken. Die Metro stand für den Fortschritt, sollte den Transport vereinfachen und konnte gegebenenfalls als Luftschutzkeller dienen. Sie war das Sinnbild der Vollendung des Stadtbaus und das letzte Geschenk der russischen Besatzungsmacht an die Stadt Jerewan. Die Metro kann somit als ein Symbol der Sowjetzeit betrachtet werden, was sich auch in ihrer ästhetischen Ausführung und in der Benennung ihrer Stationen spiegelt (Ter Minassian 2007: 205- 211). Eine kleine Dokumentation zum Bau und zur Eröffnung der Metro von Jerewan sowie der symbolische Schlüssel zur Metro befinden sich in der Ausstellung des Stadtmuseums von Jerewan.

2.6 Das postsowjetische Jerewan

Մեր Հայրենիք, ազատ, անկախ

Որ ապրել է դարձ դար

Իր որդիքը արդ կանչում է

Ազատ, անկախ Հայաստան։³⁴

(Mikael Nalbandjan, Text der Nationalhymne, 1859)

Der Konflikt mit Aserbaidschan und das Erdbeben von *Giumri* am Ende der 80er Jahre sowie der Zusammenbruch der Sowjetunion und der schwere Start Armeniens in die Unabhängigkeit zu Beginn der 90er Jahre waren mit einer Krise verbunden, die alle Lebensbereiche berührte.

Jerewan, das im Zuge der armenischen Unabhängigkeit 1991 Hauptstadt der Republik Armenien geworden war (Zuzijev 2007: 121-123), versank – nicht nur sprichwörtlich – in Dunkelheit und Chaos.

Noch 1996 entrüstet sich der Journalist Peter Scholl-Latour über die Verwahrlosung und die Tristesse der Stadt und klagt über die „*schreckliche Verkleidung aus billigstem Blech*“, die seiner Meinung nach die „*lobenswerte urbanistische Anstrengung*“ der ehemaligen Sowjetunion verschandle (Scholl-Latour: 1998: 455).

Doch trotz der offensichtlichen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme Armeniens erlebte das Immobiliengeschäft einen schnellen Aufschwung. Die Öffnung des Landes, die v.a. von der armenischen Diaspora ungeduldig erwartet wurde, die Privatisierung der Grundstücke, Häuser und Wohnungen, die Einführung der Marktwirtschaft und das Entstehen und Auftauchen neuer Eliten und Investoren kurbelte – auf fast absurde Weise – den Bau- und Immobiliensektor an. Dies äußerte sich mitunter in einem Bauboom, der die ganze Stadt von neuem in eine Baustelle verwandelte.

Dieser Prozess, der bis heute zu beobachten ist, wird sehr unterschiedlich wahrgenommen und bewertet. Einige Kritiker der Vorgänge sehen in den

³⁴Unser Vaterland, frei und unabhängig / Das von Jahrhundert zu Jahrhundert lebte / Seine Söhne ruft / Das freie unabhängige Armenien.

mächtigen Initiatoren der Baubranche skrupellose und korrumpte „Pro-fitler“, die alle ästhetischen Erwägungen zu Gunsten des Geldes über Bord werfen und die Stadt verunstalten. Weniger kritische Geister sehen in den Neubauten und anderen Initiativen einen willkommenen Ausdruck der Modernisierung und einen Schritt in Richtung westliche Welt. So berichtet ein ausländischer Journalist auf *Weltonline*:

„Früher sah man hin und wieder ein vergilbtes Bild von Charles Aznavour - dem berühmtesten aller Armenier - irgendwo verloren im Fenster hängen. Es sollte den Traum von westlicher Lebensart verkörpern. Heute ist es realer levantinischer Geschäftssinn, der französische Lebensart ins wirkliche Leben transportiert hat“ (Hosfeld 2010).

Diese „französische Lebensart“, so scheint es, lädt den Flaneur ein, sich in den Straßencafés im Stadtzentrum niederzulassen und das Leben zu genießen.

Parallel hat jedoch eine andere Entwicklung stattgefunden, die insbesondere von der älteren Stadtbevölkerung, die sich als *Intelligenzia* bezeichnet, beklagt wird. U.a. durch den Wegfall sowjetischer Sicherheitsmechanismen und die wachsende Bedeutung des Geldes kam es zur Verarmung der Unter- und Mittelschicht. Die Sorge um eine würdige Unterbringung, erzwungene Umsiedlungen und die Debatte um eine gerechte Verteilung des Besitzes gehören nun zum Alltag der Stadt.

Auf der einen Seite entstehen neue Einkaufszentren und Boulevards, wie die so genannte *Northern Avenue*, die den Reichtum, Geschmack und Geist einer neuen Elite verkörpern (Abb.8). Auf der anderen Seite verkommen ehemals prosperierende Stadtviertel, ihre Industrie- und Freizeitanlagen und die öffentlichen Gebäude.

Während ein Teil der Bevölkerung luxuriöse Villen baut, die Kirchenarchitektur zu neuer Blüte gelangt und moderne Hochhäuser, so genannte „Elitehäuser“, aus dem Boden schießen, erlebt ein anderer und größerer Teil der urbanen Bevölkerung den Zerfall der Altbauten und Altstadt, der Vororte und des öffentlichen Stadtraums – und lebt in manchen Fällen sogar in notdürftig errichteten Baracken.

2.7 Zusammenfassung

Das heutige Jerewan ist ein buntes Mosaik all dieser bisher genannten Räume und Architekturen. Alle beschriebenen Epochen der Stadtgeschichte haben sich auf die eine oder andere Weise in den öffentlichen und privaten Raum Jerewans eingeschrieben. Die Stadtplanung und die Architektur verschiedener Vergangenheiten haben ihre Spuren hinterlassen. So kommt es zu einer Simultanität, zu einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (Schlögel 2007: 37). In Form von Straßen, Denkmälern, Gebäuden und Grünanlagen existieren die Zeugen der Stadtgeschichte im heutigen Stadtbild nebeneinander und bilden das Material, das Jerewan materiell konstituiert. Jerewan ist somit im Sinne des französischen Historikers Pierre Nora ein so genannter „lieu de mémoire“ (Nora 2005), der in sich verschiedene archäologische Schichten vereint, auch wenn der Begriff, auf eine Stadt in ihrer Gesamtheit angewandt, weiter gefasst werden muss.

Manche dieser Schichten, wie die des Mittelalters, sind bereits überlagert und fast verschwunden, andere Schichten, wie die Schichten der Zarenzeit, der *Ersten Republik* und der Sowjetzeit, sind omnipräsent und messen sich mit den neuesten Bauten aus der Zeit nach der armenischen Unabhängigkeit.

3. Das armenische „tun“ (Haus)

„Ein Haus oder eine Kirche zerstören ist dasselbe“ (Dora Sakayan, Armenische Sprichwörter, 2001).

Nach dem historischen Überblick, der nicht nur die Entstehung Jerewans, sondern auch die materielle Zusammensetzung der Stadt, ihren Aufbau und ihre Architekturen beschreibt, möchte ich nun zur Mikroebene überleiten.

Wenn man davon ausgeht, dass die „Stadt“ als Ganzes, wie Le Corbusier behauptet, der Ausdruck des Lebens der Gesellschaft ist und folglich der Spiegel einer Zivilisation (Le Corbusier 1959:36), so scheint mir das urbane „Haus“ – als Repräsentant der Mikroebene – als eine logische Untersuchungseinheit.

Obwohl ich meine Ausführungen mit einer analytischen Begriffsdefinition des „Hauses“ beginnen werde, die als Hilfestellung zu verstehen ist, verfolgte ich in diesem Kapitel das Ziel, das indigene Konzept des armenischen *tun* (Hauses) und seine verschiedenen Dimensionen zu erfassen. Nach einigen theoretischen Erläuterungen werde ich deswegen mit meiner persönlichen Wahrnehmung desselben beginnen und dabei auf meine Forschungsmethode und die damit verbundenen Probleme eingehen.

Im Sinne der Definition von Carsten und Hugh-Jones untersuche ich das „Haus“ dann in seinen verschiedenen Dimensionen: als materielles Gebäude, soziale Gruppe und kulturelle Kategorie (Carsten & Hugh-Jones 1995; vgl. Low 1989: 3-9). Diesen Aspekten des Hauses möchte ich außerdem, im Sinne Hardenbergs, die Dimensionen „Idee“ und „Wert“ hinzufügen (Hardenberg 2007: 157-168).

Ich behaupte dabei, dass das armenische *tun* generell v.a. für soziale Beziehungen steht, die bestimmte Verhaltensweisen und Praktiken vorschreiben. Meine These ist, dass die im *tun* verkörperten Beziehungen besonders hoch geschätzt werden. Sie repräsentieren einen hohen gesellschaftlichen Wert, an dem andere soziale Beziehungen und ihr Wert gemessen werden.

In diesem Zusammenhang spreche ich vom „einschließenden Haus“.

Das „einschließende Haus“ verkörpert laut Hardenberg, der sich auf Dumont stützt, ein durch Ideen und Werte strukturiertes Ideensystem. Dieses System ist hierarchisch, d.h. untergeordnete Werte werden von übergeordneten Werten *eingeschlossen* – was eine spezifische Definition von „Hierarchie“ voraussetzt, die Dumont wie folgt formuliert:

„It is the idea of the hierarchical relation as a relation between the encompassing and the encompassed“ (Dumont 1980: xvii).

In anderen Worten:

„Hierarchy is not, essentially, a chain of superimposed commands, nor even a chain of beings of decreasing dignity, nor yet a taxonomic tree, but a relation that can succinctly be called ,the encompassing of the contrary“ (Dumont 1980: 239).

Der Autor von *Homo Hierarchicus* erklärt dieses Verhältnis u.a. am Beispiel der Schöpfungsgeschichte: Adam verkörpert darin als erster Mensch die Menschheit. Eva, sein weiblicher Gegenpart, ist ihm folgerichtig untergeordnet, da sie aus seiner Rippe geformt und somit nur ein Teil des ganzen Mannes, d.h. des „ganzen Menschen“ ist. Adam und Eva, Mann und Frau, stehen sich als Gegensatz gegenüber. Trotzdem ist Eva in ihrer weiblichen Unvollkommenheit Teil des Vollkommenen, nämlich Teil des in Adam verkörperten Menschheitsideals.

Die Beziehung von Teil und Ganzem, von Unvollkommenem und Vollkommenem ist eine Wechselbeziehung. Diese Beziehung definiert nicht nur das Verhältnis von Wert und Gegenwert als ein Verhältnis von „einschließend“ und „eingeschlossen“, sondern überhaupt erst, was Wert und Gegenwert sind (Dumont 1980: 239-245).

Dies lässt sich auch auf das Haus übertragen. Das „einschließende Haus“, als welches ich das ideale *tun* betrachte, stellt, wie sich im Folgenden zeigen wird, das Vollkommene dar. Es ist ein Ideal. In Verhältnis zu diesem Ideal lassen sich andere Häuser und Gebäude als das Gegenteil oder als untergeordnet und „eingeschlossenen“ einordnen. Die untergeordneten Gebäude repräsentieren dabei alle Werte des Ideals als Bestätigung oder Negierung mit.

Das „einschließende Haus“ ist nach Hardenberg außerdem „*ein Körper, der die Gesellschaft repräsentiert und durch Repräsentationen (Rituale, Tausch, Heirat, Hausbau etc.) geschaffen wird*“ (Hardenberg 2007: 167). Es bietet „*eine umfassende symbolische Ordnung der sozialen Welt, bindet die Gesellschaft in den Kosmos ein und konstituiert sich im Rahmen hierarchisch bewerteter Kontexte*“ (Hardenberg 2007: 158-159).

Hardenberg führt als Beispiele für dieses Konzept v.a. Arbeiten aus Südostasien an, bei denen es sich hauptsächlich um Studien im ländlichen Raum handelt.

Ich bin der Auffassung, dass sich die genannte Definition des „einschließenden Hauses“ auch auf den urbanen Kontext einer Hauptstadt übertragen lässt. Mein Feldmaterial zeigt, dass die verschiedenen Häuser und Haustypen Jerewans ein hierarchisches Klassifikations- und Wertesystem bilden, das die soziokosmische Ordnung der Hauptstadt Armeniens verkörpert und zur Bewertung dynamischer Prozesse im urbanen Umfeld (Städtebau, Bevölkerung, soziales Verhalten etc.) herangezogen wird. Das *tun*, das „einschließende Haus“, verkörpert dabei den Richtwert.

Die von Carsten und Hugh-Jones eingeführte und von Hardenberg erweiterte Definition des „Hauses“ entspricht außerdem in vieler Hinsicht den Implikationen des indigenen Begriffs für das „Haus“, auf Armenisch *tun* (armen.: սննդ) genannt.

Das armenische *tun* (Haus) bezeichnet sowohl das materielle Gebäude, d.h. die Architektur und Inneneinrichtung des „Zuhauses“, als auch die Bewohner als soziale Gruppe – und schließt des Weiteren eine kosmologische Dimension ein.

Entsprechend der Assoziation des Hauses mit der sozialen Gruppe der „Familie“ enthält das armenische Wort für (Kern-), „Familie“, Armenisch *əntanikh* (armen.: լնուանիք), eine deklinierte Form des Wortes *tun* (Haus). Der Begriff *əntanikh* ist der Nominativ Plural von *əntani* (armen.: լնուանի), was so viel wie „Verwandter“ oder „Verwandte“ bedeutet. Wörtlich könnte man *əntani* auch als „derjenige oder diejenige des Hauses“ übersetzen, *əntanikh* entsprechend mit „jeder ist zu Hause“ (vgl. Abrahamian 2003: 271).

Dass der Begriff der *əntanikh* (Familie) mit dem Begriff des Hauses verknüpft ist und mit diesem assoziiert wird, bedeutet nicht, dass die armenische Gesellschaft im Sinne von Lévi-Strauss als „Hausgesellschaft“ interpretiert werden kann (Lévi-Strauss 1977; Lévi-Strauss 1987).

Personen werden zwar in Häusern bzw. „Haushalten“ (s.u.) gruppiert, doch werden die sozialen Beziehungen im Idiom der Verwandtschaft vorgestellt. Auch tragen Häuser in Armenien keine Namen. Nicht das *tun* definiert die *əntanikh*, sondern die *əntanikh* das Haus, das vergänglich ist, immer wieder der *əntanikh* angepasst wird und nur den aktuellen Zustand der *əntanikh* repräsentiert. Nur als ideelles Konzept hat das *tun* Bestand!

Der armenische Ethnologe Abrahamian übersetzt das Wort *tun* auch mit den englischen Begriffen „country“ und „world“ – eine Übersetzung, die mir selbst im Feld nicht bewusst geworden ist. Er unterstreicht mit dieser weiter gefassten Bedeutung neben der geographischen auch die kosmologische Dimension des Begriffs (Abrahamian 2003: 271). Hier sind wir bereits bei der Definition des Hauses als „Kategorie“, „Idee“ und „Wert“ angelangt.

Laut Abrahamian stellt das „Haus“ für den „Armenier“/ die „Armenierin“ das Universum dar, in dem er oder sie die Rolle des „Schöpfers“ einnimmt:

„While the home of an Englishman is said to be his castle, the home of an Armenian seems to be his universe, where he plays the role of the Creator. In the traditional ‘head house’, he ‘creates stars’ on the ‘dome of the sky’ during some principal festivals – by putting flour spots on the ceiling, and when settling into a modern new apartment, he often completely changes the plan of the apartment in order to create his own universe“ (Abrahamian 2007: 271-272).

Zwar ist mir das Ritual, welches von Abrahamian für die traditionellen „Kopfhäuser“ (*glchatun*)¹ beschrieben wird, nur durch schriftliche Be-

¹Marutyan beschreibt in seinem Aufsatz *Home as the World* traditionelle Formen des armenischen Hausbaus, zu denen auch das so genannte „Kopfhaus“ (*glchatun*) gehört. Es

richte und Überlieferungen bekannt, doch sehe ich zumindest letztere Behauptung, nämlich dass „moderne“ Wohnungen fast permanent vollständig verändert und immer wieder angepasst werden (vgl. Carsten & Hugh-Jones 1995: 39) – und diese Arbeiten im Haus eine zentrale Beschäftigung der Bewohner Jerewans darstellen – durch meine Beobachtungen bestätigt.

Ein Grund für diese rege Tätigkeit mag u.a. der sowjetische Städtebau sein, denn, wie Low treffend feststellt:

„In most contemporary societies, there is a difference between the cultural values, rules, and perspectives of people who design and build housing and those who occupy housing“ (Low 1989: 4).

Dennoch postuliert Abrahamian, dass die Konzepte „Haus“/ „Zuhause“ und „Familie“ sowie deren Bedeutungen für die armenischen Land- und Stadtbewohner entscheidende Komponenten der armenischen Identität darstellen – sowohl für jene, die Häuser planen und bauen, als auch für die Menschen, die darin wohnen.

Die Konzepte *tun* und „Familie“ würden, so Abrahamian, die gesamte armenische Gesellschaft und auch den Nationalstaat strukturieren. Aus diesem Grund bezeichnet Abrahamian die Republik Armenien als „family-state“ und „home-state“.

Die Tatsache, dass man in Armenien auch unbekannte Männer und Frauen auf der Straße mit Verwandtschaftstermini anspricht, betrachtet Abrahamian als einen Beweis für die Gültigkeit dieser Definition (Abrahamian 2007). So wird deutlich, dass die *əntanikh* (Familie) auch auf der abstrakten Ebene des Nationalstaates die Vorstellungen von einer armenischen Gesellschaft/ Gemeinschaft prägt, die sich einerseits durch verwandt-

handelt sich dabei um Wohnräume, die halb unterirdisch angelegt sind und deren Dächer grasbewachsene Hügel bilden. Eine Öffnung in der durch verzahnte Balken gestützten Dachkonstruktion bildet neben der Eingangstür die einzige Öffnung zur Außenwelt, die in den Himmel gerichtet ist und als Rauchabzug dient (Marutyan 2001: 73-97). Laut Marutyan und Abrahamian wurden Teile des „Kopfhauses“ mit Ebenen des Kosmos assoziiert, so etwa der Herd oder Backofen (*thonir*) mit der „unteren Welt“, der Wohnraum und seine Bewohner als Repräsentanten der Erde mit der „mittleren Welt“ und der Rauchabzug und Rauch mit der „höheren Welt“ (Marutyan 2001: 86; Abrahamian 2003: 271-272, Fußnote 20).

schaftliche Bande und andererseits durch ein gemeinsames *tun*-Zuhause, also durch eine gemeinsame Heimat, verbunden fühlt.

Abrahamians Beispiele für die Bedeutung der Familie bzw. Verwandtschaft für die Gesellschaftsstruktur und den armenischen Nationalstaat stammen hauptsächlich aus dem politischen Umfeld und gehören somit einer relativ abstrakten Makroebene an.² Die Bedeutung des „Hauses“, des „Zuhauses“ und der „Familie“ sowie der Wert sozialer Beziehungen im Allgemeinen erschloss sich mir allerdings v.a. auf der Mikroebene, wo ich die Bedeutung, die Abrahamian den mit Verwandtschaftstermini ausgedrückten Beziehungen und dem *tun* für die armenische Gesellschaft zuschreibt, bestätigt sah.

3.1 Der Schritt über die Türschwelle

Der Ausgangspunkt für meine eigene Forschung waren meine Nachbarschaft, in der ich mich für den Zeitraum der Feldforschung einquartierte, sowie Freunde, Bekannte und Kollegen, die ich bei meinem ersten Aufenthalt in Armenien kennengelernt hatte. Über diese Kontakte lernte ich später Bewohner aus allen Teilen Jerewans kennen, so dass ich bald auf ein sehr großes Netzwerk aus unterschiedlichsten Informanten zurückgreifen konnte.

Der Einstieg in die Forschung war dabei jedoch schwerer als erwartet. Als ich das erste Mal nach Armenien kam, geriet ich in einige Situationen, die mir das soziale Verhalten meiner zukünftigen Forschungssubjekte zunächst nicht im besten Licht erscheinen und mich an der sprichwört-

²So beschreibt er z.B. das soziale Umfeld des ehemaligen Präsidenten Armeniens Ter-Petrosian als klanbasiert. Während der Amtszeit Ter-Petrosians hätten Verwandtschaftsbeziehungen und „Klan“-Zugehörigkeiten über die Vergabe politischer Ämter bestimmt. So teilten etwa die Brüder Ter-Petrosians die Macht über die armenische Wirtschaft unter einander auf und kontrollierten nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion die Privatisierung und den Bausektor. Auch die Nachfolge des 1999 ermordeten Premierministers Vazgen Sarkissian führt Abrahamian – wie viele Armenier, die über ihre Regierung klagen – als Beweis der „Vetternwirtschaft“ auf höchster Ebene an. Obwohl mir von diesen und anderen Fällen permanent berichtet wurde, hatte ich mit diesen Beispielen während meiner Feldforschung nur indirekten Kontakt.

lichen Gastfreundlichkeit der Kaukasier zweifeln ließen. Gleich bei meiner ersten Fahrt vom Flughafen betrog mich der Taxifahrer, und in meiner ersten Absteige erwartete mich ein schmutziges Matratzenlager, das meine Stimmung auf den Tiefpunkt sinken ließ. Diese Erlebnisse, über die ich später zusammen mit Armeniern scherzen konnte, gehörten sozusagen zu meiner „Initiation“ als Feldforscher. Beim Einkaufen der Lebensmittel wurde ich mürrisch angebrummt, bis man mir, scheinbar widerwillig, das Brot über die Theke reichte, und auch sonst stieß ich nicht gerade auf Herzlichkeit. Dies entsprach wenig meinen Vorstellungen von einer freundlichen Aufnahme, und ich fühlte mich ganz und gar nicht „zuhause“, was mich nur deswegen nicht völlig entmutigte, da ich ein ähnliches Verhalten im öffentlichen Leben schon aus Moskau und anderen postsowjetischen Kontexten kannte.

Mein Start in der Nachbarschaft war nicht besser. Da die armenischen Nachbarschaftsbeziehungen sowie die kaukasische Gastfreundschaft sprichwörtlich sind, rechnete ich damit, dass mir der Einstieg, würde ich erst einmal in einer Nachbarschaft leben, leicht fallen müsse. Ich war entsprechend enttäuscht, als mir die Türen meiner Mitbewohner in den ersten Tagen und Wochen meines Aufenthaltes verschlossen blieben. Alle hinterlistigen Versuche meinerseits, mich von den Nachbarn einzuladen zu lassen, wurden erfolgreich abgewehrt und im gemeinsamen Fahrstuhl bedachte man mich höchstens mit einem finsternen Blick und schwachen Brummen.³

³Über meinen schweren Feldforschungseinstieg in Jerewan, das von mir als kalt empfundene Verhalten der Nachbarn mir und anderen gegenüber sowie über meine anfänglich schlechten Erfahrungen mit der armenischen Gastfreundlichkeit habe ich für eine Konferenz über die „Ethnologie und Archäologie Armeniens“ an der *Armenischen Akademie der Wissenschaften* ein Paper und einen Artikel verfasst sowie einen kurzen Vortrag mit dem Titel *The Private and the Public Spheres in Yerevan, as observed by an Anthropologist from Abroad* (Fehlings 2010) gehalten. Es war das erste Mal, dass meine armenischen Kollegen eine Art Feedback erhielten, das sie nicht nur als Ethnologen, sondern auch als Armenier, über die ich sprach, anging. Die Reaktionen waren für mich überraschend heftig. Ein Kollege behauptete, ich hätte mich mit den falschen Leuten abgegeben und würde nur das Negative sehen. Andere Kollegen beeilten sich, mich einzuladen, um meine negativen Erfahrungen in Armenien aufzuwiegeln. Die überraschendste Frage stellte ein Konferenzteilnehmer aus dem Publikum: „Sie haben von den Problemen in unserer Gesellschaft gesprochen. Das ist wichtig für uns. Wie glauben Sie, dass man diese

Ich stellte fest, dass das „Haus“ in Armenien eine Bastion sein kann, in die es für den Fremden, der nicht zur „Familie“ gehört, kein Eindringen gibt.

Die Wende in der Haltung meiner Nachbarn mir gegenüber brachte die Verlegung meines Internetkabels. Nachdem die Kommunikation mit der direkten Umwelt in den ersten Wochen nicht besonders gut lief, wurde für mich der Zugang zum World Wide Web immer dringlicher. Dieser gestaltete sich jedoch ebenfalls schwierig, da sich mir technische Probleme in den Weg stellten. Ich berichtete davon an der *Abteilung für zeitgenössische Ethnologie an der Akademie der Wissenschaften* und es wurde mir gesagt, dass es unmöglich sei, dass es dafür keine Lösung gäbe. Bald darauf wurde ich einem älteren Kollegen vorgestellt, der sich als ein Nachbar aus meinem Viertel entpuppte. Dieser Mann wollte mich endlich „mit den richtigen Leuten zusammenbringen“, die mich bei diesem und anderen Problemen unterstützen sollten.

Die „richtigen Leute“ waren Nachbarn, die zwei Stockwerke über mir wohnten. Mit ihnen wurde noch am gleichen Abend ein Treffen vereinbart und die Dinge nahmen einen positiven Lauf. Ich lernte Hamlet, sein Frau Anusch und den kleinen Arevik sowie die Großeltern Harutyun und Lilia kennen, die zu guten Freunden wurden und die mich fortan bei allem unterstützten. Sie machten mich wiederum mit einem weiteren Nachbarn bekannt, der im Gebäude nebenan eine „Internet-Empfangsstation“ betrieb. Schon am nächsten Morgen fuhr ich mit Hamlet durch die ganze Stadt, um ein Kabel zu kaufen, das er mir, wie er erläuterte, statt Blumen zur Begrüßung schenkte. Dann, im Laufe des Tages, wurde das Kabel zwischen den Häusern, durch das Küchenfenster und bis zum meinem Computer gespannt – und plötzlich lief alles wie von selbst. Immer mehr Nachbarn sprachen mich während der Liftfahrten, im Treppenhaus oder auf der Straße an, und der Verkäuferin im Nachbarladen huschte sogar ein freundliches Lächeln über die Lippen. Nach und nach war ich hier und dort zu Gast, wurde von den Frauen zu den Details des europäi-

Probleme lösen kann?“. Natürlich blieb ich diesem Mann eine Antwort schuldig. Inzwischen würde ich diesen Artikel nicht mehr so schreiben, wie ich ihn damals, zu Beginn meiner Forschung, geschrieben habe, da ich meine Sicht inzwischen selbst als zu einseitig betrachte. Dennoch waren diese Erfahrungen nicht erfunden und die Reaktionen auf meine Feststellungen sehr interessant, z.T. berechtigt und sehr lehrreich.

schen Sexuallebens befragt und musste den Männern (unfachmännische) Auskunft über deutsche Automodelle geben.

Nach einigen Monaten ernannte man mich zum Liftwart. Diese Aufgabe wurde jeden Monat neu und reihum an einen anderen Bewohner des Hauses vergeben, der dann das Geld für die „Lift-Elektrizität“ einsammeln und bei der Bank abliefern musste. Eine Nachbarin meines Stockwerks hatte mir diesen Job besorgt, da sie der Auffassung war, dass man das wahre Gesicht der Menschen nur kennenlernen, wenn man Geld von ihnen verlangt, und dass mich diese Erkenntnis in meiner Arbeit weiterbringen würde.⁴

Als ich nach und nach an jede Tür klopfte, wusste man über mich schon erstaunlich gut Bescheid. Es ging mir wie Clifford Geertz, der, wie er in seinem Aufsatz *Deep Play: Notes in the Balinese Cockfight* beschreibt, erst auf der Flucht vor der örtlichen Polizei Freundschaft mit den Balinesen schließt und bei dieser Gelegenheit erfährt, dass diese ihn schon Monate erforscht haben und praktisch alles über seinen Forschungsaufenthalt wissen (Geertz 1972: 1-37). Auch meine Nachbarn waren eindeutig die besseren Ethnologen. Einige glaubten, mit meiner Ernennung zum Liftwart habe sich jemand einen Scherz erlaubt. Doch meine Tätigkeit, die ich im brüchigem Armenisch durchführte, wurde zu einem allgemeinen Amusement und brachte mir offenbar Sympathien ein. Mein Exotismus wurde von nun an zur Eintrittskarte.

Für mich war der Job zunächst eine Gelegenheit, jede Familie, d.h. vierzehnmal fünf Wohnungen, zu besuchen und Bekanntschaften zu schließen. Zwei Wochen trieb ich mich fast ausschließlich in den Wohnzimmern meiner Nachbarn herum und wurde von ihnen herzlichst empfangen, ausgiebig bewirkt und zu weiteren Besuchen aufgefordert. Ich zeichnete die Grundrisse der Wohnungen, fotografierte die Inneneinrichtungen, führte mit den Bewohnern informelle und biographische Interviews und nahm aktiv am nachbarschaftlichen Leben teil. Auf diese Weise gewann ich Einblicke in die soziale Struktur der Haushalte und in das alltägliche Familienleben – und wurde Zeuge der permanenten Renovierungs- und Bauarbeiten, mit denen meine Nachbarn beschäftigt waren.

⁴Meine Erfolge beim Einsammeln des Geldes waren anscheinend ungewöhnlich groß, was man meinem Status als Ausländerin zuschrieb.

Das Eis war gebrochen und das armenische „Haus“ stand offen. Ich erlebte die vielgerühmte armenische Gastfreundschaft – und in manchen Familien bezeichnete man mich sogar als Schwester. Man wusste, wann ich kam, wann ich ging, wer mich besucht hatte und erkundigte sich nach meinem Wohlbefinden. Wenn man mich ein paar Tage nicht gesehen hatte, machte man sich Sorgen und rief mich auf dem Mobiltelefon an. Es gab keine Geheimnisse und irgendwann war die gut gemeinte, aber ungewohnte soziale Kontrolle nur noch schwer auszuhalten.

In gewisser Weise war das Verhältnis reziprok. Das *hau*, Mauss' Geist der Gabe (Mauss 1968: 31-33), den ich von meinen Nachbarn reichlich empfing, forderte seinen Tribut. Ich füllte fast für das gesamte Haus die Greencard-Anträge für die nächste Verlosung aus und übersetzte Gebrauchsanweisungen europäischer Küchengeräte, die ich selbst nicht verstand. Jerewan war für mich zu einem Dorf geworden. Alle armenischen Werte und Tugenden wurden nun auf mich angewandt und man erwartete im Gegenzug, dass ich mich entsprechend verhielt. Dies war mein Einstieg in die Untersuchung des Hauses.

3.2 Das Gebäude

Bevor ich vom Haus als soziale Gruppe, Kategorie und Teil und Verkörperung eines Ideensystems spreche, möchte ich zunächst von seiner materiellen Beschaffenheit, seiner Architektur, berichten, die laut Carsten und Hugh-Jones in der bisherigen ethnologischen Forschung wenig Beachtung gefunden hat, obwohl sie so offensichtlich ist und andere Aspekte des Hauses spiegelt (Carsten & Hugh-Jones 1995: 2-4).

Das Haus als „materielles Gebäude“ besteht meiner Auffassung nach aus zwei Teilen: erstens aus einer Konstruktion, die den äußeren Rahmen bildet, der Architektur, und zweitens aus einer Inneneinrichtung der einzelnen Räume, d.h. aus Möbeln, Einrichtungs-, Gebrauchs- und Luxusgegenständen.

Für die Konstruktion des materiellen Gebäudes gibt es neben dem Begriff *tun* (Haus und Zuhause) im Armenischen noch den Begriff *schenkh* (Gebäude; armen.: շենք), der im Gegensatz zum *tun* nur diese eine, materielle Dimension des Hauses beschreibt und für Häuser und Hochhäuser

verwendet wird. Für Wohnungen (einschließlich der Einrichtung) verwendet man in diesem materiellen Sinne den Begriff *bnakaran* (armen.: բնակարան), für das Verb „wohnen“ entsprechend *bnakvel* (armen.: բնակվել) oder „leben“, auf Armenisch *aprel* (armen.: ապրել).

Natürlich gibt es in Jerewan, genau wie in anderen Städten, unterschiedliche Haus- und Wohnungstypen. Sowohl Häuser als auch Wohnungen werden dabei mit dem Begriff *tun* bezeichnet, wenn man damit ein „Zuhause“ meint.

Der Typ eines Hauses definiert sich zunächst über den Baustil. Dieser hängt einerseits von der Entstehungszeit eines Gebäudes und andererseits vom jeweiligen Architekten ab. Die materielle Qualität einer Konstruktion, d.h. die Qualität der verwendeten Baumaterialien, die Größe und Ausstattung der Räume sowie ästhetische Aspekte, bestimmen dann, neben der Lage in einem bestimmten Stadtviertel, den Wert und das Ansehen, d.h. den „Status“ eines Hauses und der darin befindlichen Wohnungen.

Die „gute“ oder „schlechte“ Qualität wiederum wird, da in unterschiedlichen Perioden der Stadtgeschichte Jerewans nach Ansicht der Bewohner unterschiedlich „gut“ oder „schlecht“ gebaut wurde, mit bestimmten Entstehungszeiträumen der Gebäude assoziiert. Ein Maßstab der Qualität ist somit zunächst die Bauepochen.

In den vorangehenden Kapiteln wurden bereits die verschiedenen Bauphasen Jerewans dargestellt und damit auch die wichtigsten Gebäudetypen, die in Jerewan auftreten. Die Wohnhäuser, die in der Zeit A. Tamanjans gebaut wurden, genießen dabei z.B. einen überwiegend positiven Ruf (Abb.9), während die Gebäude aus den 80er Jahren tendenziell als erdbebengefährdet und unästhetisch und somit als „weniger gut“ und „untergeordnet“ eingestuft werden (Abb.15, 27).

Natürlich spielt bei der Bewertung der Häuser auch eine Rolle, wer in welchen Häusern wohnt. Die Bewohner als soziale Gruppe beeinflussen das Prestige einer Wohnlage, können aber umgekehrt wiederum entsprechend ihrer Wohnlage und Wohnungen als „unter-“ oder „übergeordnet“ klassifiziert werden.

Auch das ästhetische Empfinden des Einzelnen spielt bei der Bewertung der Gebäude eine nicht zu unterschätzende Rolle. Obwohl es weitverbrei-

tete Ansichten über die Qualität der Häuser bestimmter Epochen gibt, existieren auch unterschiedliche Meinungen zu einzelnen Gebäuden und Entwicklungen. So gibt es z.B. Personen, die den postsowjetischen Bau-Stil der *Northern Avenue* (Abb.8) schätzen, während andere ihn völlig ablehnen und ältere Stilformen bevorzugen. So werden Gebäude je nach Kontext und Beurteilung unterschiedlich hierarchisiert, wobei dennoch folgende Tendenz der Hierarchisierung und Beurteilung vorherrscht (Tabelle 1).

	Typ 1: Hütten u. Überreste aus vorsi- wjet. Zeit (Abb.7, 10)	Typ 2: Bauten der 1. Republik (Abb.7, 13)	Typ 3: Bauten v. früher Sowjetzeit - 50er (Stil Tamanyan) (Abb.9)	Typ 4: Bauten der Sowjetzeit, 50er - 90er (Abb.7, 15, 27)	Typ 5: Gegenwarts- architektur (Abb.7, 8)
Architektur u. Ästhetik	-	+	+	-	~
Qualität der Materialien	-	+	+	-	~
Lebensstandard	-	~	+	~	~
Prestige	-	~	+	~	~

- + = gut bewertet
- = schlecht bewertet
- ~ = widersprüchlich bewertet

Tabelle 1: Klassifikation und Bewertung von Gebäuden

Folglich könnte man also sagen, dass die Gebäude des ersten Typs (Typ 1) den geringsten Status haben. Ihnen folgen die Gebäude der späten Sowjetzeit (Typ 4), die Gegenwartsarchitektur (Typ 5) und die Gebäude der Ersten Republik (Typ 2). An der Spitze der Hierarchie stehen die Gebäude im Geiste Tamanyans (Typ 3). Ich werde auf diese Klassifizierung der urbanen Architektur und Gebäude v.a. im letzten Kapitel näher eingehen.

Im Folgenden möchte ich die einzelnen Häusertypen noch einmal genauer beschreiben – nicht nur als architektonische Typen, Zeugen und Überbleibsel bestimmter Epochen, sondern auch als Wohnräume, in denen sich das private Leben der Stadtbewohner abspielt.

Ich selbst habe in einem typischen sowjetischen Beton-Hochhausbau aus den 70er Jahren gelebt (Abb.15), wie er v.a. in den Vierteln außerhalb des Zentrums und in den Vororten, den *spalnije rajony* (Schlafvierteln) (Abb.27), vorkommt. Diese Hochhäuser sind meist nach dem gleichen *projekt* (russ.: проект), d.h. Bauplan, ausgeführt. Die Variationen unterschiedlicher *projekty* unterscheiden sich nur unwesentlich durch die Form der Fenster und Balkone oder durch dekorative Abweichungen. Ihre Fassaden sehen sich sehr ähnlich, sind farblich vom Rohbeton geprägt und mit Satellitenschüsseln, Kabeln, Klimaanlagen, Wäscheschläuchen und Wäsche behangen. Entscheidend ist ihr Zustand, der als mehr oder weniger saniert charakterisiert werden kann.

Oft bilden gleich mehrere dieser meist vierzehnstöckigen Gebäude ein Ensemble, wobei die einzelnen Häuser und Hauseingänge nummeriert sind. Eine Adresse und Zuordnung der Bewohner zu einem Gebäude und einer Wohnung ergibt sich so zunächst aus einer Zuordnung zu einer Straße, dann zu einem Gebäude bzw. zu einem Gebäudeeingang, russisch *podjesd* (подъезд) und armenisch *mutkh* (մուտք) genannt (Abb.26), dann zu einem Stockwerk, russisch *etash* (этаж) und armenisch *hark* (հարկ) und schließlich zu einem nummerierten Wohnungseingang, zu einer Tür, armenisch *dur* (դռն), dem Zugang zur eigenen Wohnung, dem eigentlichen *tun* (Zuhause).

Der Gebäudeeingang wird durch eine kleine Überdachung geschützt und markiert. Manchmal sieht man hier noch Briefkästen aus der Sowjetzeit hängen, in denen jedoch seit der Unabhängigkeit keine Post mehr angekommen ist. Neben dem Eingang befindet sich eine Tür, hinter der sich die Endstation des Müllschachtes verbirgt. Im Sommer verströmt dieser einen unangenehmen Geruch. Fast immer gibt es in solchen Gebäuden einen Lift – der nicht unbedingt immer funktioniert – und einen Treppenschacht, der die Stockwerke und Hausgänge miteinander verbindet sowie den Müllschacht, Kabel und verschiedene Messgeräte (z.B. Stromzähler) enthält.

Auf jedem Stockwerk befinden sich etwa fünf Wohnungen, die oft unterschiedlich groß und auf Grund der vielen privaten Baumaßnahmen und Umgestaltungen vollkommen unterschiedlich geschnitten sind. Die Veränderungsmaßnahmen sind vielfältig. Manchmal werden Wände entfernt oder neue Wände gezogen, die Küchen und Bäder umgebaut sowie Räume vollständig umfunktioniert.

Zu fast allen Wohnungen gehört ursprünglich ein offener oder geschlossener Balkon, der aber meist von den Bewohnern so umkonstruiert wurde, dass er den Wohnraum vergrößert oder sogar ein eigenes Zimmer bildet. In seltenen Fällen wird sogar das Gebäudedach als Erweiterung der Wohnungen der letzten Etage genutzt (Abb.28). Obwohl inzwischen verboten, findet man vereinzelt noch immer die kleinen Holzschuppen, die auf den Dächern als zusätzliche Lagerräume dienen.

Die Innenausstattung der Wohnungen solcher Gebäude richtet sich nach den finanziellen Möglichkeiten der Bewohner. Nicht zuletzt bei meiner Tätigkeit als Liftwart erkannte ich zu meiner Verblüffung, dass das soziale Gefälle innerhalb eines einzigen Wohnblocks sehr groß sein kann und erst im Inneren der einzelnen Wohnungen deutlich wird. Manche Wohnungen sind renoviert, werden von Videokameras überwacht und entsprechen dem neuesten Stand der modernen Technik, d.h. sind mit modernen Küchen und Bädern ausgestattet. In anderen Wohnungen dagegen wird nicht einmal geheizt. Tapeten und Möbel sind schäbig und abgenutzt und oft fällt sogar das Parkett auseinander.

Gleichzeitig sind sich die Wohnungen und Einrichtungen in ihrem Stil trotz dieses Gefälles sehr ähnlich. Nirgends fehlt eine Polstergarnitur, die auf einen Fernseher ausgerichtet ist, nirgends das Möbelensemble mit eingebauter Vitrine, in der man das böhmische Porzellan oder Geschirr aus der DDR sowie allerlei Nippes bewundern kann. Nirgends verzichtet man auf die schweren und drapierten Vorhänge, und nirgends auf die Obstschale oder die üblichen Ölbilder, Wandteppiche und Fotos.

Die typischen Möbel, Geräte, Teller und Tassen aus der Sowjetzeit mischen sich mit den gleichen, neueren Gegenständen aus China, der Türkei und Russland und vermitteln den Eindruck eines uniformen Geschmacks, der in Westeuropa möglicherweise – dieser vielleicht nicht ganz passende

Vergleich ist mir zumindest durch den Kopf gegangen – mit dem Trend zu Ikea-Haushalten zu vergleichen ist.⁵ (Abb.17)

Die Häuserblöcke aus den 20er bis 50er Jahren (Abb.9), in erster Linie Gebäude im Stile Tamanyans, aber auch konstruktivistische Gebäude, wie sie für die Arbeitersiedlungen im so genannten *Errord Mas* typisch sind (Abb.19), sind, im Gegensatz zu den Gebäuden aus der späten Sowjetzeit, meist nur 5-stöckig. Die „klassischen Tamanyan-Gebäude“ sind dabei aus roten, qualitativ hochwertigen Tuffsteinquadern gebaut, die den Charakter des Zentrums dominieren. In diesen Gebäuden gibt es nicht immer einen Aufzug. Die Treppenhäuser unterscheiden sich jedoch kaum von den oben beschriebenen. Auch hier gibt es einen nummerierten *podjesd* oder *mutkh* (Hauseingang) und die Überreste von nicht mehr gebrauchten Briefkästen (Abb.26). Der Kabelsalat, die Müllklappen, sogar das Material und die Farben unterscheiden sich kaum von denen der Hochhäuser. In beiden Fällen vermitteln die grauen, weißen oder manchmal blau gestrichenen Gänge, Wände, Stufen und Schächte den Eindruck von Schäbigkeit und haben oft Baustellencharakter.

Von außen sind die Gebäude im „Stile Tamanyans“ meist recht ansehnlich. Oft zieren hübsche Kolonaden, Tier- und Pflanzen-Reliefs, Ornamente und andere dekorative Elemente die Fassaden, wobei sogar die Giebel-, Dach- und Umriss-Formen des Bauwerks variieren können.

Der Grundriss der Innenräume ist genau wie in den Hochhauswohnungen vielen Veränderungen unterworfen. Hier, in den 5-stöckigen Gebäuden, gibt es zusätzlich die Möglichkeit, den Balkon durch Anbauten zu erweitern, da diese vom Boden aus gestützt werden können (Abb.28). Über diese Praxis werde ich in späteren Kapiteln berichten. An dieser Stelle sei nur erwähnt, dass die *remont* (russ.: *ремонт*), die Renovierung und Umbau beinhaltet, vor keiner Wohnung halt macht. Fast jedes „Zuhause“ wird nach dem Einzug vollkommen umgestaltet und den jeweiligen Bedürfnissen angepasst.

Die Inneneinrichtung, Möbel und sonstige Ausstattung der Tamanyan- und ähnlicher Häuser unterscheidet sich, bis auf Varianten, die den per-

⁵Es wäre bestimmt interessant, großflächig die Geschichte dieser einzelnen Objekte nachzuverfolgen. Leider habe ich während der Feldforschung zu diesem Thema nicht systematisch befragt.

söhnlichen Präferenzen der individuellen Bewohner zuzuschreiben sind, nicht vom oben beschriebenen Typ.

So ist es auch bei anderen Wohnkomplexen, die nicht in die beiden bisher beschriebenen Kategorien passen. Breite, lange, niedrige, hohe, neuere und ältere Wohnblöcke unterscheiden sich dabei, trotz äußerer Unterschiede der Konstruktionen, kaum. Sie enthalten alle die mal mehr oder weniger großen, mal mehr oder weniger typischen und insgesamt relativ uniformen Stadtwohnungen, die über die gleichen Hauseingänge, die gleichen Treppenhäuser und die gleichen Wohnungstüren erreicht werden.

Eine Abweichung stellen lediglich die ganz neuen Gebäude dar, die amerikanischen und westeuropäischen Vorbildern nachgeahmt sind. So betritt man die Wohnhäuser der *Northern Avenue* nicht über einen klassischen *podjesd* oder *mutkh*, sondern gelangt durch eine Tür zunächst in eine „Lobby“, die wenig mit den heruntergekommenen Treppenhäusern der restlichen Stadt verbindet. Da hier v.a. die Diaspora Quartier genommen hat, trifft man hier auf einen anderen Stil und anderen „Habitus“.

Ich habe nur sehr wenige Menschen in Jerewan kennengelernt, die in „echten Häusern“ zu Hause sind. Obwohl es viele „Einfamilienhäuser“ gibt, habe ich selten Personen getroffen, die in diesen Häusern leben. Dies mag daran liegen, dass ich in einem bestimmten Viertel gewohnt habe. Tatsächlich fallen mir maximal zehn Beispiele von Bekannten ein, die über eigene, so genannte *tschastnyje doma* verfügten. Hier gibt es drei Versionen: die Luxusvilla, ein normales Wohnhaus und die Slumbaracke. Von den Stadt- und Vorstadtvillen der Reichen möchte ich zu einem späteren Zeitpunkt berichten. Sie sind prunkvoll, groß, mit „europäischem Standard“ ausgerüstet und häufig von einer Parkanlage oder zumindest einem Garten umgeben, der durch einen soliden und hohen Eisenzaun von der Umgebung abgeschottet wird.

Bescheidenere Modelle dieser Villen bis hin zu den gewöhnlichen Stadthäusern ahmen diese Grundvoraussetzungen im kleineren Maßstab nach. Hier findet man oft ein bis zwei – maximal drei – Stockwerke, einen kleinen, oft chaotischen Garten sowie eine relativ einfache Einrichtung, die sich nicht von der Einrichtung der Stadtwohnungen unterscheidet.

Die von mir als „Slumhütten“ bezeichneten Konstruktionen findet man in der Stadtmitte, wo sie sich in den Innenhöfen der Wohnblöcke aus der Zeit Tamanyans eingenistet haben (Abb.7), sowie in den Nebenstraßen, die oft von den repräsentativen Fassadenmauern der Hauptachsen verborgen sind. Die Einwohner Jerewans würden in Bezug auf diese Häuser nie von „Slumhütten“ sprechen, obwohl man allgemein den schlechten Zustand der Konstruktionen und die darin herrschenden Lebensbedingungen beklagt. Man spricht stattdessen auch von „*tschastnye doma*“ (Privathäusern). In manchen Stadtteilen, wie z.B. im Stadtteil *Kond* (Abb.10) oder in den armen Vierteln jenseits des Bahnhofs und in der Peripherie, nehmen sie, dicht aneinander gedrängt, sehr weite Flächen ein, die nur durch ein Labyrinth aus staubigen und morastigen Wegen erschlossen sind und dem Fremden die Orientierung nehmen.

Oft leben hier viele Bewohner, d.h. große Familien, auf engem Raum und teilen sich nur wenige Zimmer, in denen gelebt, gegessen und geschlafen wird. Oft wird, entweder aus Gründen der Sparsamkeit oder wegen der mangelnden Energieversorgung (mit Gas), auf Heizung verzichtet. In den Wintermonaten müssen ein kleiner Holzofen und dicke Schafswolldecken genügen. Auch die Wasserversorgung funktioniert nicht immer. Telefonanschlüsse sind entweder gar nicht oder nur illegal vorhanden.

Die Hütten sind in einem schlechten Zustand, d.h. schlecht und mit schlechten Materialien gebaut. Dabei spielt es häufig keine Rolle, ob es sich um eine alte oder neue Hütte handelt, wobei „alt“ und „neu“ hier relative Begriffe sind. Außen- wie Innenwände bestehen oft aus blankem Beton oder aus durch Lehm verbundenen Steinen und werden nicht dekoriert. Manchmal herrscht im Innern ein Durcheinander⁶ aus Kleidungsstücken, Geschirr, Decken und anderen Gebrauchsgegenständen. Küchengeräte, Teppiche, Stühle, Tische, Betten und andere Möbel sind dabei eine willkürliche Ansammlung und nehmen viel Platz ein. Selten fehlt ein Fernsehgerät, das oft der Mittelpunkt des sozialen Lebens ist (Abb.18).

⁶Das Durcheinander hängt natürlich von den jeweiligen Bewohnern ab und kann nicht generalisiert werden, doch ist auffällig, dass in den ärmeren Häusern auch die hygienischen Verhältnisse schlechter sind, was nicht unbedingt der Armut und dem Fehlen der Mittel zuzuschreiben ist.

Beschriebene Hütten und Häuser werden sehr unterschiedlich wahrgenommen. Gerade um das Stadtviertel *Kond* und um die Hütten in der Stadtmitte (Abb.7) gibt es eine kontroverse Diskussion. Einerseits klagen die Einwohner über die schlechten Lebensbedingungen, andererseits fürchten sie sich, diese für einen ungewissen Ersatz aufzugeben.

Abgesehen von praktischen Erwägungen gibt es durchaus auch nostalги-
sche Stimmen, die v.a. den romantischen Aspekt der mit Wein bewachse-
nen Gebäude mit ihren alten Balkonen betonen. Neben den beschriebenen
Hütten mit sehr geringem Status gibt es durchaus auch Gebäude, die z.B.
aus der *Ersten Republik* stammen und nach einer ausgiebigen Renovie-
rung eine Aufwertung erfahren könnten. Aber auch diese Gebäude, die
sogar mit klassizistischem Dekor versehen sind, werden dem Verfall
überlassen (vgl. Amiraghyan 2006).

Abgesehen von den zuletzt beschriebenen Extremen wird das eigene Zu-
hause – unabhängig von der relativ objektiv klassifizierbaren Architektur
und Ausstattung (s. Tabelle 1) – aus der *Innensicht* immer als Ideal vor-
gestellt, das nicht unbedingt durch seine physische, jedoch durch seine
moralische Makellosigkeit und Überlegenheit glänzt. Im Idealfall wird
deswegen auch aus bescheidenen materiellen Mitteln das Beste gemacht.

3.3 Besitz und Eigentum

Wie erfolgt die Zuordnung einer sozialen Gruppe zu einem bestimmten Haus? Diese Frage lässt sich mit einem „rechtlichen“ und „historischen Anspruch“⁷ an einem einmal einer Person/ einer Familie zugeteilten und somit zugeordneten Wohnraum beantworten. Als „Besitz“ erhält das Haus Kontinuität (vgl. Carsten & Hugh-Jones 1995: 7).

Fast immer erfolgte bei meinen Fallbeispielen die Zuteilung und Zuordnung der Häuser und Wohnungen in der Sowjetzeit. Die Vergabe an Individuen und damit an ihre Familien wurde meist über den Arbeitsplatz

⁷Dieser historische Anspruch besteht höchstens seit drei Generationen, in Jerewan keinesfalls länger.

organisiert, so dass man in einem Haus oder in einer Nachbarschaft häufig die gleiche Berufsgruppe und Arbeiter desselben Betriebes findet. Die zugeteilten Wohnungen waren zwar formell Eigentum⁸ des Staates bzw. kollektives Eigentum, wurden aber stets als Privatbesitz⁹ betrachtet, der durch Gewohnheitsrecht fast Eigentum war und schon vor der Privatisierung in den 90er Jahren als solches behandelt wurde (vgl. Humphrey 2002: 187).

In der armenischen Alltagssprache wird „Besitz“ und „Eigentum“ – meines Wissens – nicht voneinander unterschieden. Man verwendet für beide Begriffe das armenische Wort *sephakanuthjun* (սեփականություն). Unterschieden wird begrifflich nur zwischen *privatem* und *kollektivem* bzw. *öffentlichem Eigentum*, d.h. zwischen *masnavor* (privat; armen.: մասնավոր) und *hanrajin* (gemeinsamen, öffentlichem; armen.: հանրային) *sephakanuthjun* (Eigentum).

Bis heute leben oft noch die gleichen Menschen oder deren Nachfahren in den Wohnungen, die ihnen zugeteilt wurden. Die Wohnblöcke, bzw.

⁸Laut der Online-Enzyklopädie Wikipedia bezeichnet der Begriff des „Eigentums“ das „umfassendste Herrschaftsrecht, das die Rechtsordnung an einer Sache zulässt. Merkmale moderner Formen des Eigentums sind die rechtliche Zuordnung von Gegenständen zu einer natürlichen oder juristischen Person, die Anerkennung der beliebigen Verfügungsgewalt des Eigentümers und die Beschränkung des Eigentümerbeliebens durch Gesetze. Eigentum ist in den meisten Verfassungen als Grundrecht geschützt, aber nicht inhaltlich bestimmt. Der materiale Gehalt des Eigentums ergibt sich aus einer Vielzahl von Gesetzen (Bodenrecht, Mietrecht, Kaufrecht, Denkmalschutz, Umweltrecht, Steuergesetze etc.; als Besonderheit: Tierschutz). Man spricht daher auch von Eigentum als einem ‚Bündel von Rechten und Berechtigungen‘, das die Beziehungen und das Handeln zwischen Personen symbolisiert. Der Gehalt des Eigentumsbegriffs ist nicht statisch und naturgegeben, sondern entwickelt sich im Laufe der Zeit durch die gewohnheitsrechtliche Praxis, Rechtsprechung und Gesetzgebung“ (Wikipedia, „Eigentum“, URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Eigentum> (14.11.2012)).

⁹Laut der Online-Enzyklopädie Wikipedia bedeutet der Begriff „Besitz“ in der juristischen Fachsprache „einen Gegenstand, über den jemand die tatsächliche, aber nicht unbedingt rechtliche Herrschaft hat. ‚Besitz‘ bedeutet also, dass jemand über einen Gegenstand verfügt (in seiner/ihrer Gewalt hat), unabhängig davon, ob der Gegenstand sein/ihr Eigentum ist oder nicht, also z. B. auch, wenn der Gegenstand gemietet oder gestohlen ist. In der juristischen Fachsprache bedeutet der Begriff Besitz oft zusätzlich den Willen, ‚diese Sache für sich zu behalten‘“ (Wikipedia, „Besitz“, URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Besitz> (14.11.2012)).

Nachbarschaften werden deswegen nach wie vor mit Betrieben assoziiert, auch wenn die Betriebe schon längst stillgelegt sind und die Nachfahren der ehemaligen Arbeiter anderen Beschäftigungen nachgehen. So spricht man noch immer von den „Häusern der Akademie“, in denen Akademiker, den Wohnblöcken der Chemie- oder Kautschuk-Fabrik, in denen Fabrikarbeiter, oder von der Nachbarschaft des *Mergiljan-Instituts*, in der Wissenschaftler und Ingenieure des gleichnamigen Institutes lebten und leben.

Bei der Vergabe des Wohnraums spielten neben dem Arbeitsplatz noch andere Faktoren eine Rolle. Ein nicht zu unterschätzender Faktor waren dabei persönliche Beziehungen zu einflussreichen Personen und Ämtern. V.a. hochrangige Vertreter des Staatsapparates und Veteranen des Zweiten Weltkrieges wurden bevorzugt behandelt und konnten oft früher als andere mit ihren Familien in die „eigenen“ vier Wände ziehen. Dann waren natürlich auch die Position und die Dienstjahre in einem Betrieb von Bedeutung, die den Platz auf der Warteliste bestimmten.

Wie viel Wohnraum wem gebührte, richtete sich ebenfalls nach diesen Kriterien und orientierte sich außerdem an der Größe der Familie, d.h. an der Anzahl der Familienmitglieder, denen jeweils bestimmte Quadratmeterzahlen zustanden.

Das Dokument, das eine Wohnung oder ein Haus einer bestimmten Person bzw. mehreren Personen zuordnete, war die so genannte *propiska* (russ.: прориска), die Aufenthaltsgenehmigung, mit der auch der Zugang zum Arbeitsplatz geregelt wurde, oder die *registracija* (russ.: регистрация), die Registrierung. Alle Personen, die in einer Wohnung oder in einem Haus registriert waren, hatten dort ein Wohnrecht, das sie meist auf ihre Kinder (manchmal auf andere Verwandte) übertragen konnten und übertrugen, was letztlich der Vererbung von Eigentum sehr nahe kam. Das Entscheidende war dabei nicht die Abstammung, sondern das „gemeinsame Wohnen“ bzw. die offizielle „Registrierung“ (vgl. Dragadze 1988: 32-37):

„*In the Soviet law it is residence, not kinship, which determines the main inheritance rights*“ (Dragadze 1988: 34).

Aus diesem Grund wurden einzelne Personen aus strategischen Gründen in einer bestimmten Wohnung oder einem bestimmten Haus als Bewohner „registriert“, auch wenn sie tatsächlich an einem anderen Ort lebten. Was Dragadze für ein kleines Dorf in Georgien (Dragadze 1988: 36) und Humphrey (Humphrey 1983: 269) für Buryatien beobachteten, nämlich dass die in der Administration registrierten Haushalte bzw. Familien oft reine Fiktion waren und noch sind, gilt auch für Armenien und die Registrierungen in Jerewan. Auch hier versuchte und versucht man das Verwaltungssystem zu manipulieren. Die strategische und fiktive Registrierung diente v.a. früher auch hier dem Zweck, so viel Wohnraum wie möglich für die eigene Familie und nachfolgenden Generationen zu sichern und zu akkumulieren.

Mir sind dafür mehrere Beispiele bekannt: Der 27-jährige Sohn einer befreundeten Familie war z.B. im separaten Haushalt der Großeltern registriert, damit die Wohnung nach dem Tod der schon 80-jährigen Großmutter, so wurde mir berichtet, nicht an den Staat, sondern an ihn fallen würde. In einem anderen Fall hatte die Mutter in den 80er Jahren durch ihre Arbeit Anspruch auf eine neue Wohnung erlangt. Obwohl sie mit ihrer Familie weiterhin in der Wohnung der Eltern ihres Mannes lebte, registrierte sie sich und ihren Sohn in der neuen Wohnung, sodass der Sohn, nach vielen Jahren, mit seiner Ehefrau in diese Wohnung ziehen und einen eigenen Haushalt gründen konnte.

Da der Anspruch auf Wohnraum in Sowjetzeiten auch mit Familienzuwachs stieg, war es ein beliebtes Mittel, Anspruch auf eine Erweiterung des Wohnraums zu erheben. Praktisch umgesetzt wurde dieser Anspruch durch den Abriss von ein paar Wänden. Auf diese Weise konnten Nachbarwohnungen in die Kernwohnung inkorporiert werden. In vielen Wohnungen kann man noch heute die Spuren ehemaliger Unterteilungen sehen, die von beengteren Wohnverhältnissen der Vergangenheit zeugen.

Die beschriebenen Praktiken der Sowjetzeit bestimmen bis heute die Vorstellungen der Bewohner. Im Zuge der Privatisierung (armen.: *masnavor-etsum*; russ.: *privatisazija*) wurden die „Registrierten“ zu Eigentümern, was für sie häufig keinen großen Unterschied machte, da sie den Wohnraum ohnehin als „Eigentum“ betrachtet hatten. Nun wurden Wohnungen

und Grundstücke im Katasteramt mit Nummern versehen und eingetragen, ein Vorgang, den einige neue Eigentümer, wie ich bei meinen Befragungen feststellen konnte, nicht einmal bemerkt haben.

Bei der Privatisierung von Wohnungen gab es laut des Direktors des Katasteramtes nur selten Probleme. Bei unbebauten Landstücken und Baugrund war die Lage viel problematischer.

Die Vererbung von Wohnraum läuft auch nach der Privatisierung offenbar meist noch über die frühzeitige Registrierung der Erben in einer bestimmten Immobilie. Der Unterschied ist, dass man heute keinen Anspruch mehr auf neuen Wohnraum erheben kann und man die laufenden Kosten, wie z.B. Wasser-, Strom- und Heizungskosten sowie Ausgaben für Reparaturen jeder Art, selbst tragen muss.

Dies ist ein Grund dafür, weshalb sich die Haushalte in den letzten Jahren offensichtlich vergrößert haben. Heute leben oft mehrere Generationen und Geschwister mit ihren Ehepartnern unter einem Dach, da die materiellen Mittel zur Spaltung der Haushalte in mehrere Kernfamilien nicht vorhanden sind. Dieser Umstand wurde mir gegenüber oft beklagt.

Allerdings hat man heute das Recht, die Wohnungen oder Häuser zu verkaufen bzw. zu kaufen. So versucht man auch heute Haushaltsspaltungen zu ermöglichen.

Der strategische Umgang mit den Registrierungen wurde so durch einen strategischen Wohnungs-Tausch und -Handel ersetzt, über den ich später berichten möchte.

Problematisch ist die Situation für die Bewohner der von mir als „Slumhütten“ bezeichneten Gebäude und Häuser. Da diese Konstruktionen schon zu Sowjetzeiten als illegal galten, fehlt den Bewohnern die *propiska* oder *regiszrazija* und somit auch ein Dokument, das im Laufe der Privatisierung als rechtsgültiger Besitzanspruch anerkannt worden wäre. Die Registrierung des Eigentums im Katasteramt ist also nicht erfolgt.

So waren die Bewohner der Hütten nach der Unabhängigkeit ohne Rechte an ihrem aus Gewohnheit als „Eigentum“ betrachteten Zuhause. Als ihre Behausungen im Zentrum neuen Gebäuden oder Straßen, wie z.B. der *Northern Avenue*, weichen mussten, waren sie ohne rechtliche Handhabe und hilflos, als sie mehr oder weniger brutal zum Verlassen ihrer Woh-

nungen und zur Umsiedlung gezwungen wurden. Diesen Menschen blieb praktisch keine andere Wahl, als die von den Investoren und staatlichen Stellen angebotenen und fast immer sehr gering ausfallenden Entschädigungsleistungen anzunehmen.

3.4 Die soziale Gruppe der „əntanikh“

„Alle glücklichen Familien sind einander ähnlich, aber jede unglückliche Familie ist auf ihre besondere Art unglücklich“ (Leo Tolstoi, Anna Karenina, 2010 [1877/78]).

Ich möchte nun die soziale Dimension des Hauses erläutern und das *tun* als soziale Gruppe mit einer sozialen Struktur beschreiben. Wer lebt gewöhnlich in den oben beschriebenen Häusern und Wohnungen, die als *tun* bezeichnet werden? Wie sind die Beziehungen und Hierarchien innerhalb des *tun* geordnet? Und wie sind die häuslichen Aufgaben verteilt?

Wie bereits erwähnt, wird das *tun* in Armenien automatisch mit der *əntanikh*, der Familie, assoziiert und sogar gleichgesetzt. In erster Linie umfasst die *əntanikh* die Kernfamilie, d.h. den Vater (Sing.: *hajr*; armen.: *հայր*), die Mutter (Sing.: *majr*; armen.: *մայր*), die Töchter (Sing.: *dustr*; armen.: *դուստր*) und Söhne (Sing.: *ordi*; armen.: *օրդի*).

Als Oberhaupt der traditionellen armenischen Familie gilt der Ehemann (Sing.: *amusin*; armen.: *ամուսին*) und Vater. Er ist der Haushaltsvorstand, der idealerweise für das materielle Wohl der Haushaltsmitglieder zu sorgen hat. Traditionelle Rollenzuweisungen ordnen also den Mann als Ernährer der Familie ein, der zur Arbeit gehen sollte, während die Frau als Hüterin der inneren Angelegenheiten des Haushaltes gilt und für die Kinder und ihre Erziehung zuständig ist. Grundsätzlich hat dieses Rollenverständnis bis heute Gültigkeit.

Familieninterne Hierarchien bauen einerseits auf dem Geschlechterverhältnis, anderseits auf dem Prinzip der Seniorität auf. Die Frauen sind grundsätzlich den Männern untergeordnet, d.h. die Ehefrauen (Sing.: *kin*; armen.: *կին*) den Ehemännern und in gewisser Weise auch die Schwestern (Sing.: *khujr*, armen.: *քնյալիք*) den Brüdern (Sing.: *jerghbajr*; armen.:

եղբայր). Die Söhne, Töchter und ihre Ehepartner sowie deren Kinder sind wiederum den Eltern (*tsnoghner*; armen.: ծննդելք) und Großeltern (*pap ev tat*; armen.: պապ և տատ) verpflichtet.¹⁰ Frauen bringen also ihren Männern, und Kinder und Kindeskinder ihren Eltern und Großeltern Respekt entgegen. Dieser Respekt schlägt sich v.a. in Gehorsam, Gesten und der Einhaltung einiger Grundregeln nieder. Nie würde z.B. ein Kind vor seinen Eltern rauchen. Von Großeltern, Eltern und Männern wird jedoch gleichzeitig erwartet, dass sie sich diesen Respekt verdienen, indem sie ihre Frauen bzw. Kinder und Enkel schützen.

Obwohl die hierarchischen Verhältnisse oftmals zur Unterdrückung einzelner, v.a. von Frauen, führen können (Strasser-Camagni 2009; Strasser 2005) – wie dies insbesondere von FrauenrechtlerInnen und feministischen Wissenschaftlern betont wird – sind Unterordnung und Unterdrückung meiner Meinung nach nicht das primäre Prinzip der hierarchischen Ordnung. Die familieninterne Hierarchie kann auch als Arbeitsteilung und als „Vertrag“ oder „Spielregel“ zwischen den einzelnen Mitgliedern betrachtet werden. Dieser „Vertrag“ oder diese „Regeln“ werden von den allgemein als untergeordnet betrachteten Frauen nicht immer und ausschließlich als belastend empfunden. Junge Frauen empfinden zwar z.B. die Überwachung durch ihre Brüder als Einschränkung, können diese aber durchaus auch zu ihrem eigenen Schutz nutzen, auf den sie einen festen Anspruch haben und der ihnen wiederum bestimmte Freiheiten erlaubt. Wird eine Frau z.B. von einem Verehrer belästigt, so kann sie immer auf ihre männlichen Verwandten zählen, die den Fremden in die Schranken weisen müssen.

¹⁰ Arutjunjan und Karapetjan widmen sich in einem Kapitel ihrer Arbeit den innerfamilialen Beziehungen in armenischen Haushalten der Hauptstadt. Sie haben dazu statistische Daten aus den späten 70er Jahren analysiert. Die Auswertung der Antworten auf die Fragen, wer in einem Haushalt wichtige Entscheidungen trifft und welche Aufgaben von welchen Mitgliedern des Haushaltes erledigt werden, bestätigen meine aktuellen Beobachtungen, wobei die statistischen Auswertungen natürlich sehr viel differenzierter sind. So werden z.B. die Respondenten in der soziologischen Studie in Hinblick auf Geschlecht, Alter und Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe (nach Berufen und Ausbildung) voneinander unterschieden und gegenübergestellt. Obwohl auf diese Weise Abweichungen deutlicher werden, bestätigen die Tendenzen dennoch meine verallgemeinernden Thesen (Arutjunjan & Karapetjan 1986: 131-148).

Söhne und Väter empfinden die Pflicht, sich um die Familie zu kümmern, die Eltern zu unterstützen und sich der Kritik der Mütter und Schwestern auszusetzen, trotz der formellen Macht, die sie über andere Familienmitglieder ausüben können, nicht immer nur als ehrenvolle und dankbare Aufgabe. Sehr oft sehen sie diese Verantwortung als Zwang an, der sich, trotz aller Statusvorteile, nicht umgehen lässt.

Jeder Status, jede Rolle und jede damit verknüpfte Beziehung innerhalb der internen Hierarchie verbindet sich also mit bestimmten Privilegien, aber auch mit Erwartungen und Zwängen. Dabei gibt es abgesteckte Zuständigkeitsbereiche. Trotz seiner Autorität wird sich ein Mann selten in die Kindererziehung einmischen. Eine Frau wird im Gegenzug den Mann nicht über seine Probleme bei der Arbeit oder über die Gespräche mit seinen Freunden ausfragen. So erklärte mir z.B. ein junger Mann:

„Die Sorgen der Arbeit dürfen nicht ins Haus. Das hat mir mein Vater immer gesagt. Um die Mutter und die Schwester nicht zu beunruhigen.“

Es gibt also Dinge, die nur Männer, Dinge, die nur Frauen und Dinge, die nur Erwachsene etwas angehen.

Als besonders eng gilt das Verhältnis zwischen Mutter und Söhnen, v.a. zwischen Mutter und erstgeborenem Sohn. Auch diese Beziehung ist natürlich auf beiden Seiten mit Privilegien, Pflichten und Erwartungen verbunden. Von jungen Ehefrauen wird diese Beziehung sehr häufig als problematisch empfunden, da die enge Mutter-Sohn-Beziehung sie zu Konkurrentinnen der Schwiegermütter (Sing.: *skesur*; armen.: *ulqəunıp*) macht, v.a. dann, wenn die Schwiegertochter (*hars*; armen.: *hupu*) und die Schwiegermutter im gleichen Haushalt leben.

Die Schwiegertochter muss sich von der Mutter ihres Ehemanns in den Dingen des Haushaltes unterweisen lassen, sich unterordnen – und ist oft der uneingeschränkten Kritik der Schwiegermutter ausgeliefert.¹¹ Es war keine Seltenheit, dass sich Schwiegermütter bei mir über ihre Schwieger-

¹¹Dies gilt u.a., wie Dragadze (1988), Pfluger-Schindlbeck (2005) und Yalçın-Heckmann (2010) beschreiben, auf fast gleiche Weise in Georgien und Aserbaidschan. Insgesamt scheinen sich die Familienstrukturen in den südkaukasischen Republiken, wie die Ethnographien der genannten Autorinnen zeigen, zu ähneln.

töchter beklagten und sie als „hässlich“, „faul“ oder höchstens als „annehmbar“ bezeichneten. Allgemein waren Schwiegermütter der Auffassung, ihre Söhne hätten etwas Besseres verdient.

Konflikte zwischen Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern gehören in armenischen *əntanikh*-Familien und -Haushalten offenbar zum Alltag. Die Söhne, Ehemänner und Schwiegerväter (Sing.: *skesrajr*; armen.: *սլելւոյր*) versuchen sich, wie ich bei verschiedenen Gelegenheiten beobachten konnte, aus diesen Konflikten herauszuhalten. Oft finden die Streitereien hinter ihrem Rücken statt. Kommt es jedoch zu einem offenen Konflikt, gilt die Loyalität der Männer oft den Müttern, für die sie gegenüber der Ehefrau Partei ergreifen. Dies ist, wir mir oft berichtet wurde, keine leichte Situation. Die Mütter danken es ihren Söhnen, wie in den Geschichten verbitterter Ehefrauen und Schwiegertöchter behauptet wird, indem sie sie verwöhnen. Um mir dieses Verhältnis besser zu erklären, erzählte mir die etwa 45-jährige Dschemma ein Ereignis aus der Krise zu Beginn der 90er Jahre:

„Damals gab es nichts zu essen. Alles habe ich mir für die Kinder vom Mund abgespart. Da hat meine Schwiegermutter zwei Eier ergattert. Sie hat meinen Mann heimlich in die Küche geholt und ihm die Eier gekocht, damit sie uns, mir und den Kindern, nichts davon abgeben muss. Er hat die Eier gegessen, während wir, seine Familie, gehungert haben. Das habe ich ihr und ihm nie verziehen, aber ich habe nichts gesagt.“

Interessanterweise stehen Schwiegermütter im Gegenzug in dem Ruf, ihre Schwiegersöhne (Sing.: *pesa*; armen.: *պեսս*) abgöttisch zu lieben. Ist der Schwiegersohn zu Besuch, werden ihm seine Lieblingsspeisen vorgesetzt. Meist wird er in der Familie der Schwiegereltern problemlos akzeptiert und herzlich empfangen.

Eine junge Ehefrau hat sich dagegen stets als „gute Ehefrau“ (*lav kin*; armen.: *լավ կին*) und „gute Schwiegertochter“ (*lav hars*; armen.: *լավ հարս*) zu beweisen. Der erste Schritt ist dabei, dass sie jungfräulich in die Ehe kommt (Shagoyan 2009). In Fällen von Brautraub ist die Frau entehrt und als größte Schande gilt, wenn der Räuber die Frau nach der Entführung verlässt. Der Spruch *tarats u het berats* (genommen/ geklaut und zurückgegeben) gilt als tief beleidigend.

Ist eine Frau erst einmal verheiratet, gehört sie traditionell zur Familie und zum Haushalt des Mannes. Bald nach der Heirat erwartet man von ihr die Geburt des ersten Kindes, welche sie als Ehefrau legitimiert und ihren Status innerhalb der Familie des Mannes festigt und erhöht.¹²

Auch wegen der Kindererziehung kommt es zwischen Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern oft zu Konflikten.

Das Verhältnis von Großeltern und Enkeln (Sing.: *þor/ nik*; armen.: պնն սիլլ) ist dagegen meist sehr harmonisch. Häufig tragen die erstgeborenen Enkel die Namen ihrer Großeltern väterlicherseits und oft spielen Großeltern eine große Rolle in ihrem Leben, wie ich im Folgenden an einem Beispiel zeigen möchte.

In meiner Gastfamilie, die ich auch nachdem ich eine eigene Wohnung bezogen hatte noch oft besuchte, waren alle beschriebenen Beziehungen und Beziehungsprobleme fast klischehaft deutlich. Das Verhältnis von Schwiegertochter und Schwiegermutter war überaus angespannt, da die Schwiegermutter, inzwischen fast 80 Jahre alt, alle Vorteile von Status und Rolle gegenüber der Schwiegertochter ausspielte. Ihr Sohn, der Ehemann der Schwiegertochter, hielt sich aus den Streitereien heraus, v.a. indem er sich in seinem Büro verschanzte oder außer Haus ging. Der Krieg zwischen den beiden Frauen wurde also zu Hause ungestört ausgetragen. Anlässe waren z.B. Fragen der Haushaltsführung (Wie wird gekocht, geputzt und wie werden Gäste empfangen?), Fragen der Kindererziehung (Was dürfen die Kinder? Wer hat Anspruch auf die Hilfe und Aufmerksamkeit der Kinder?) oder Anspruchsrechte auf eben erwähnten Sohn der Schwiegermutter bzw. Ehemann der Schwiegertochter (Wer hat Anspruch auf seine Hilfe? Soll er der Mutter im Garten helfen oder mit der Ehefrau zu Mittag essen? Wer darf für ihn kochen?). Die Kinder bzw. Enkelkinder wurden aus diesen Konflikten weitgehend ausgeklammert und blieben unparteiisch.

Die Schwiegermutter/Großmutter, die von ihrem verstorbenen Mann, Berichten der Schwiegertochter zufolge, selbst stark unterdrückt worden war und sich neben mehreren Geliebten ihres Mannes auch seine Schläge gefallen lassen musste, blühte nach dem Tod ihres Mannes regelrecht auf. Ihre neue Autorität setzte sie im Alter aber nicht nur gegen die Schwie-

¹²Zu Hochzeit, Mitgift und Ehe s. Arutjunjan & Karapetjan (1986) und Shagoyan (2009).

gertochter und als Druckmittel gegenüber ihrem Sohn ein, sondern v.a. auch zum Wohle ihrer Enkel. So rettete sie dank ihrer durch Seniorität erworbenen Autorität eine Enkeltochter, die Tochter eines weiteren Sohnes, aus einer praktisch aussichtslosen Situation.

Die Enkeltochter war von einem Mann geraubt worden, der kurz nach der erzwungenen Hochzeit mehrere Morde beging, indem er das Haus der Nachbarn in die Luft sprengte. Nun saß der Ehemann im Gefängnis. Die Enkelin konnte aber dennoch nicht zum Haushalt und der *əntanikh* ihrer Eltern zurückkehren. Als Ehefrau gehörte sie formell zur Familie ihres Ehemannes und war als Schwiegertochter praktisch eine Gefangene seiner Eltern. Eine Flucht schien ihr unmöglich, da sie Angst vor Rache und Schande hatte.

Ihre Großmutter machte sich wenig aus diesen Bedenken. Sie stürzte sich, als sie die Schwiegermutter ihrer Enkelin auf der Straße traf, auf sie, verfolgte sie nach Hause und rettete mit großem Geschrei – niemand wagte ihr zu widersprechen – die Enkelin aus der „schlechten Familie“. Wenige Tage später lernte ich besagte Enkelin kennen, die mir etwas trotzig vorkam, die aber der Großmutter unzweifelhaft viel verdankte und die alte Dame mit sehr viel Achtung und Zuvorkommenheit behandelte. Beim Rest der Familie vermischtet sich der Respekt mit etwas Furcht vor der unaufhaltsamen Alten. Dies ist ein Beispiel dafür, welche Macht Frauen aufgrund der Seniorität ausüben können und wie sie sich dabei sogar über sonst geltende gesellschaftliche Regeln hinwegsetzen können.

Abgesehen von allgemein gültigen Hierarchien spielt auch die Sphäre eine Rolle, in der Hierarchien zum Tragen kommen. In viele interne Familienangelegenheiten mischen sich die Männer einer Familie, egal welche Autorität sie besitzen, gar nicht erst ein. Auch besagte Großmutter, die offenbar wie eine Furie agieren kann, hätte ihrem Mann – und wird ihrem Sohn – selten widersprechen, wenn er einen Wunsch oder eine Meinung äußert.

Die Methoden zur Beeinflussung der Männer (oder Älteren) sind subtiler. Oft werden Informationen einfach verschwiegen oder kleine Notlügen erfunden. Von dieser Praxis konnte ich mich oft überzeugen. So wurde ich zur Komplizin gemacht, wenn Einkäufe, Ausgaben oder Ausflüge verschwiegen wurden. Auch Witz, Spott, Sarkasmus, weibliche Reize

und das Erregen von Mitleid und Ausüben von moralischem Druck, also emotionale Erpressung, kommen dabei zum Einsatz, d.h. Methoden, die man im Sinne Scotts als „weapons of the weak“ (Scott 1985) bezeichnen könnte. Wenn eine Mutter aus ihrem Sohn oder Ehemann herauskitzeln möchte, wo er gewesen ist, so macht sie z.B. Witze über eine angebliche Geliebte. Zur Rechtfertigung erfährt sie dann eine (manchmal erfundene) Wahrheit.

Grundsätzliche Veränderungen oder eine Abschwächung der konventionellen Hierarchien erfolgen dann, wenn bestimmte Familienmitglieder ihrem Status und ihrer Rolle nicht mehr gerecht werden können, wenn z.B. der Haushaltsvorstand nicht mehr, wie von ihm erwartet wird, alleine für das Auskommen der *əntanikh* sorgen kann.

V.a. während und nach der Krise der 90er Jahre wurden viele Männer und Familienväter arbeitslos. In dieser Situation waren es oft die Frauen, die Mütter, Ehefrauen und Töchter, die als Händlerinnen mit dem Verkauf selbstgemachten Gebäcks oder anderer Waren sowie mit der Ausübung niederer Arbeiten das Überleben der *əntanikh* sicherten. Oft hält heute das Gehalt einer Tochter, die z.B. in einem Café als Bedienung oder in einem Büro als Sekretärin arbeitet, die Familie über Wasser. Ihr Status innerhalb der *əntanikh* steigt dementsprechend. Obwohl auch dann noch der Vater die wichtigen Entscheidungen trifft, steigt der Respekt für diejenige, die das Geld für die Familie verdient (vgl. Abrahamian 2007: 275-276). Dieser Respekt kann sich auf unterschiedliche Weise und in vielen größeren und kleineren Gesten ausdrücken. Ein Freund erklärte mir z.B., dass er zum internationalen Frauentag am 8. März, der in Armenien wie im übrigen postsowjetischen Raum eine große Bedeutung hat, allen Frauen seiner Familie eine gelbe Rose schenkte. Nur seine ältere Schwester Rusana, die hart arbeitet und die Familie unterstützt, beschenkte er mit einer roten Rose, um ihr gegenüber seinen Respekt und seine Dankbarkeit auszudrücken.

Auch zu Sowjetzeiten war es nicht unüblich, dass Frauen arbeiteten. Wie weit in Sowjetzeiten die Gleichberechtigung der armenischen Frauen thematisiert wurde und wie „weit diese fortgeschritten“ war, kann ich nicht wirklich beurteilen. Sicher gewannen arbeitende Frauen an Selbstbewusstsein. Die Analyse der statistischen Studie Arutjunjans und Kara-

petjans von 1986 ergab, dass Frauen je nach Berufsgruppe unterschiedlich viel an den Entscheidungsprozessen innerhalb des eigenen Haushaltes beteiligt waren.¹³ Die Studie zeigt auch, dass Frauen ihre Entscheidungsmacht höher einschätzten, als sie von den Männern wahrgenommen wurde. Sicher ist, dass Männer auch während der sowjetischen Emanzipationswelle meist höhere berufliche Positionen inne hatten als ihre Frauen und wahrscheinlich schon aus diesem Grund einen höheren Status genossen. Dass ein Haushalt vom Gehalt eines jungen Mädchens abhängt, ist demnach eine neue Situation.

Auch das bereits erwähnte Verhältnis von Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern, laut Abrahamian „*the most rigid sphere in the traditional Armenian family*“ (Abrahamian 2007: 275-276), hat sich heute z.T. durch neue Einkommensmuster verändert (Strasser 2005: 168). Durch ihren Beitrag zum Familieneinkommen kann die Schwiegertochter heute ihre Position in der Familie und gegenüber der Schwiegermutter oft umkehren oder zumindest verbessern, was natürlich dennoch nicht bedeutet, dass sie alle Freiheiten besitzt.¹⁴

Wenn bereits von Schwiegermüttern, Schwiegertöchtern und Großeltern als Ergänzung der Kernfamilie die Rede war, muss noch von anderen Familienangehörigen und Personen gesprochen werden, die als potentielle Mitglieder der *əntanikh* gelten können.

Der Kern der *əntanikh* ist zwar die Kernfamilie, doch schließt sie offenbar alle Bewohner des *tun* ein, die sich um die Kernfamilie gruppieren, d.h. zusammen mit der Kernfamilie einen „Haushalt“ bilden. Dies können z.B. nahe oder entfernte Verwandte, in besonderen Fällen aber auch einzelne Freunde und Nachbarn sein. Die *əntanikh* wird in Armenien zwar begrifflich immer mit der (Kern-)Familie als verwandtschaftlicher Einheit assoziiert, wird also im Idiom der Verwandtschaft vorgestellt, lässt sich aber meiner Meinung nach besser mit dem analytischen Begriff des „Haushalts“ oder der „domestic group“ fassen, da sie eben *de facto* nicht

¹³Zum Thema Frauen und Frauenrechte in Armenien siehe Strasser (2005) und Strasser-Camagni (2009); vgl. Arutjunjan & Karapetjan (1986).

¹⁴Pirtskhalava beschreibt ganz ähnliche Bedeutungen und Entwicklungen der Genderrollen und internen Hierarchien innerhalb der georgischen Familie (2006).

nur eine Verwandtschaftsgruppe ist.¹⁵ Wenn man so will, stellt der gemeinsame Haushalt die „relatedness“ (Carsten 2004a; Carsten 2004b) her, die die *əntanikh*-Mitglieder miteinander verbindet.

Den „Haushalt“ definiere ich in Anlehnung an Netting, Wilk und Arnould (1984), Fischer (1996), Werner (1997), Humphrey (2002) und Yalçın-Heckmann (2010). Er vereint meiner Auffassung nach soziale, wirtschaftliche und kulturelle Aspekte, wobei die Mitglieder des Haushaltes nicht unbedingt genealogisch, sondern v.a. durch das Leben unter einem gemeinsamen Dach, d.h. durch Koresidenz, miteinander verbunden sind. Doch nicht die Koresidenz allein entscheidet über die Zugehörigkeit zum Haushalt. Der Haushalt bildet auch eine Produktions-, Konsumptions- und Distributionseinheit, wobei Ressourcen gepoolt und Strategien zum Überleben und zur Reproduktion des Haushaltes entwickelt werden. In einem Haushalt wird man sozialisiert. Hier werden kulturspezifische Regeln, Normen, Rollenverteilungen und Werte vermittelt, erlernt und eingübt – und es wird geteilt und verteilt. So können Haushaltmitglieder, die zeitweise nicht im Haushalt leben, dennoch zum Haushalt gezählt werden, wenn sie sich dem Haushalt zugehörig fühlen und zum Überleben des Haushaltes beitragen. In Armenien sind es oft die jungen Männer, die für einen bestimmten Zeitraum nach Russland gehen und somit das *tun* als materielles Gebäude verlassen. Der Grund ihrer Abwesenheit ist jedoch die Sicherung der *əntanikh*, an die sie ihren Lohn schicken und an die sie nach wie vor sozial und emotional gebunden sind (vgl. Yalçın-Heckmann 2010: 123-128).

Die Mitglieder eines *əntanikh*-Haushaltes können, müssen aber, wie gesagt, nicht miteinander verwandt sein, um als *əntanikh* bezeichnet zu werden. Manchmal werden, z.B. in Notlagen, enge Freunde oder Nachbarn integriert, wobei diese Praxis eine Strategie ist, mit der das Überleben des Einzelnen und des Haushaltes gesichert wird. Gerade in letzter Zeit hat die Haushaltseinheit der *əntanikh* gegenüber anderen Formen der

¹⁵Carsten und Hugh-Jones verweisen darauf, dass in der ethnologischen Forschung oft die „domestic group“, bzw. der „Haushalt“ an Stelle des „Haus“ untersucht wurden. Dabei sei ein holistischer Blick auf das „Haus“ als indigene Kategorie vernachlässigt worden (Carsten & Hugh-Jones 1995: 22). Ich möchte hier den „Haushalt“ nur als einen Teilaспект des „einschließenden Hauses“ behandeln. Die Definition des „Haushaltes“ ist für mich ein Hilfsmittel, die soziale Gruppe des Hauses zu beschreiben.

„Familie“ bzw. „Verwandtschaft“ oder „relatedness“ an Bedeutung gewonnen.

In Armenien wird gegenwärtig oft beklagt, dass der Wert der „Familie“ nachlässe. Als Grund für die Entwicklung wird mitunter die Krise nach der Unabhängigkeit genannt. Wie mir meine Gastmutter bei einem Ausflug zu Verwandten vom Dorf berichtete, führte der Zusammenbruch der Infrastruktur zu einem Abbruch der Beziehungen zur „Familie“, da es keine Möglichkeit zu gegenseitigen Besuchen gab. Außerdem war es, wie sie sagte, auch peinlich, die anderen zu besuchen, da alle arm waren und man sich dessen schämte (vgl. Kuehnast & Dudwick 2004).

Abrahamian, der die Behauptung gegenüber westlichen Wissenschaftlern, Familienbande hätten unter der Krise gelitten, in seinem Aufsatz von 2007 diskutiert, gibt zu bedenken, dass westliche Wissenschaftler oft nicht realisieren würden, *wie* der Begriff der „Familie“ in Armenien verwendet wird. Wenn Armenier im Kontext der Krise vom Verlust der Familienbeziehungen sprechen, würden sie damit nur den Verlust der „extended family“ meinen, zu der traditionell ein enges Verhältnis bestand (und noch besteht) (Abrahamian 2007: 176; vgl. Strasser 2005: 154).

Die erweiterte Familie wird in Armenien begrifflich von der *əntanikh* unterschieden. Je nachdem, ob es sich um eine Mischung aus oder ausschließlich um Kognaten oder Affinen handelt, spricht man von der *bare-kamuthjun* (Verwandtschaft, armen.: բարեկամություն), der *azgakanuthjun* (Blutsverwandtschaft; armen.: ազգականություն) oder den *chnami* (affinalen Verwandten; armen.: ինսամի). Auf diese Bezeichnungen werde ich später eingehen. Ins Englische oder ins Russische übersetzt werden all diese Begriffe, genauso wie die *əntanikh*, mit den Worten *semja* (russ. семья) oder „family“, also einheitlich mit „Familie“.

Wie mir in biographischen Interviews berichtet wurde, führte der Wegfall bzw. die nachlassenden Beziehungen zur „extended family“ gleichzeitig zu einer stärkeren, von der Krise sogar begünstigten Konzentration auf die *əntanikh* als strategische und v.a. ökonomische Einheit, die insbesondere im städtischen Raum als typisch galt und ebenfalls als Form der „Familie“ betrachtet wird.

Zu Sowjetzeiten galt der Kernfamilienhaushalt als Ideal der „soviet family“. Sie wurde als urbane Lebensform propagiert. Etwa aus der Studie von Heyat Azeri *Women in Transition* kennen wir die sowjetische Familienpolitik, die auch im Kaukasus durchgesetzt werden sollte (Heyat 2002; vgl. Yalçin-Heckmann 2010).

Viele meiner Informanten waren der Überzeugung, dass es zu Sowjetzeiten tatsächlich kleinere Haushalte, also mehr Kernfamilien(!)-Haushalte gegeben habe. Meine Daten aus konkreten Befragungen zu Familien- und Haushaltsgeschichten waren diesbezüglich verwirrend. Oft berichteten meine Informanten, dass sie, während sie auf zugeteilte Wohnungen warteten, lange, sogar noch mit den eigenen Kindern, bei den Eltern lebten, also nicht in der Kernfamilie. Vielleicht war damals das (ideologische) Ziel ein Kernfamilienhaushalt, die Realisierung jedoch häufig ein langer Prozess und nur von kurzer Dauer.

Die statistischen Daten Arutjunjans und Karapetjans zeigen, dass die durchschnittliche Familie in Jerewan 1979 aus 4,4 Personen bestand. Wie in solchen Studien üblich, verglichen Arutjunjan und Karapetjan diese Zahl mit den Durchschnittswerten aus der gesamten Sowjetunion. Der Vergleich zeigt, dass Jerewan die größten Durchschnittsfamilien sowjetischer Hauptstädte aufwies, was möglicherweise auch durch die Wohnbedingungen und die Raumnot bedingt war. Die gleiche Analyse zeigt, dass zum Zeitpunkt der Untersuchung 57,2% der Haushalte aus Kernfamilien und 35,5% aus erweiterten Familien zusammengesetzt waren. Die Gegenüberstellung mit Zahlen aus den Jahren 1959 und 1970 scheint sogar auf eine Entwicklung hin zu kleineren (Kern-)Familien hinzuweisen, doch ist diese Entwicklung nicht frappierend (vgl. Arutjunjan & Karapetjan 1986: 116-131). Ich halte eine Verfälschung dieser Daten durch die oben beschriebene Registrierungspraktik für nicht unwahrscheinlich.

Nach traditionellen Vorstellungen, die der Patrilinearität der Deszendenz entspringen, sollte eine junge Familie, wenn sie schon keinen eigenen Haushalt gründen kann, patrilokal, also bei der Familie des Mannes leben (vgl. Strasser 2005: 169). Dies gilt nicht nur für Armenien, sondern ist im gesamten Kaukasus eine verbreitete Regel bzw. wünschenswerte Praktik (vgl. Dragadze 1988; vgl. Pluger-Schindlbeck 2005; vgl. Yalçin-Heck-

mann 2010). Männer, die in der Familie der Frau leben, würden, so behauptet man, auch heute noch ein geringeres Ansehen genießen und scherhaft als *tñpesa* (armen.: տնպէս) veracht.

Der Begriff *tñpesa* setzt sich aus den Worten *tun* (Haus) und *pesa* (Schwiegersohn) zusammen und bedeutet „der Schwiegersohn im Haus“. Die Rolle des „Schwiegersohns im Haus“ ist deswegen abwertend, da geargwöhnt wird, er sei ein schwacher Mann, der nicht in der Lage sei, die seinem Alter entsprechende Verantwortung zu tragen und eigenständig Probleme zu lösen. Deswegen geht man eigentlich davon aus, dass diese Rolle des *tñpesa* gemieden würde. Meine Daten zeigen jedoch, dass es, entgegengesetzt der allgemeinen Erwartung, gerade wegen der sowjetischen Praxis der Wohnungsvergabe relativ oft¹⁶ zu matrilokalen Residenzkonstellationen kam – und heute wie damals sind und waren der Pragmatismus und die materiellen Mittel wichtige Entscheidungsfaktoren, die die Konstellation der *əntanikh*-Haushalte maßgeblich bestimmten und bestimmen.

Abrahamian bezeichnet die bunt gemischten *əntanikh*-Haushalte, in denen neben der Kernfamilie noch eine Elterngeneration, andere Verwandte oder sogar Freunde leben, als „artificial families“ (Abrahamian 2007: 276). Sie sind, so meint er, ein Phänomen, das der Krise und der wirtschaftlichen Not geschuldet ist, die neue Haushaltsspalungen verhinderten und größere Einheiten notwendig machten. Sie entsprechen also nicht dem sowjetischen Ideal der Kernfamilie.

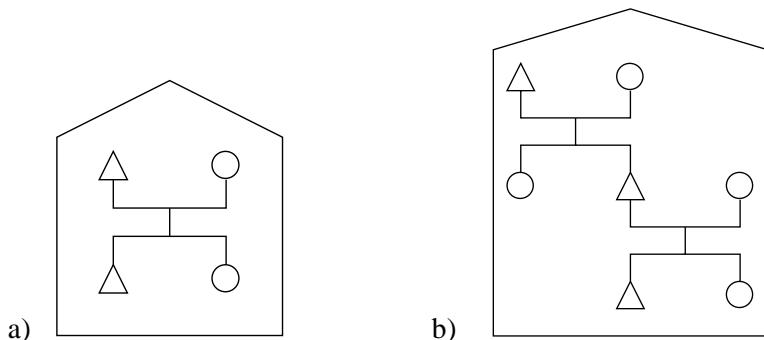
Ein weiterer Grund, weshalb Abrahamian die neuen Konstellationen als „artificial“ bezeichnet, könnte der Widerspruch zu traditionellen Konstellationen des Zusammenlebens sein. Traditionell wurde das Haus, zumindest im Idealfall, von der *gerdastan* (armen.: գերդաստան) bewohnt, von Mitgliedern der Patrilineage, den Eltern, Söhnen und ihren Familien. Die heutige *əntanikh*, bzw. der *əntanikh*-Haushalt, beruht im Gegensatz dazu nicht mehr auf patrilineärer Abstammung und könnte deswegen als

¹⁶Mir liegen keine aktuellen statistischen Daten vor. Die Zahlen Arutjunjans und Karapetjans aus der späten Sowjetzeit zeigen, dass sich in den späten 70er Jahren 84,8% der Haushalte der erweiterten Familien aus agnatischen Verwandten zusammensetzten, während kognatische Gruppen nur 10,1% der Haushalte stellten (1986: 119-127).

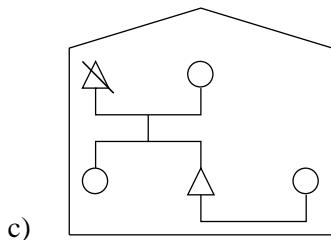
Abweichung, d.h. als willkürliche und künstliche Zusammensetzung gesehen werden.

Während meiner Feldforschung habe ich versucht, in allen mir bekannten Haushalten die Zusammensetzungen und Konstellationen der *əntanikh* aufzuzeichnen. Dabei bin ich auf viele mögliche Kombinationen gestoßen, sodass ich in Bezug auf die heutige Situation behaupten möchte, dass es keine Norm-*əntanikh*, aber häufige Zusammensetzungen und Tendenzen gibt, wie sie z.T. ähnlich für Georgien und Aserbaidschan beschrieben werden (vgl. Yalçın-Heckmann 2010: 138-139; Dragadze 1988).

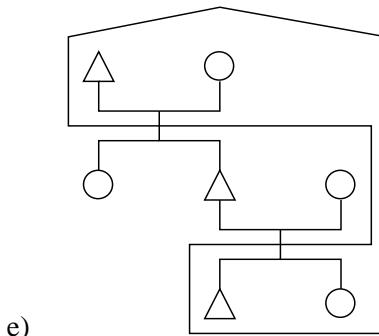
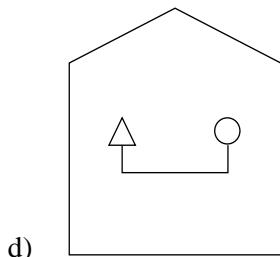
Besonders häufig findet man Kernfamilien (Beispiel a) oder Kernfamilien, die mit der GroßelternGeneration väterlicherseits, d.h. mit dem *horahajr* (VV; armen.: hnpuhwjjp) und der *horamajr* (VM; armen.: hnpuiuwjjp) zusammenleben. Häufig bringt ein Sohn seine Braut mit in den elterlichen Haushalt – was die These von der Patrilokalität stützt –, oft bevor alle weiblichen und männlichen Geschwister den väterlichen Haushalt verlassen haben. Folgende Konstellationen können dann z.B. die *əntanikh* bilden, die ein gemeinsames *tun* bewohnt (Beispiel b):



Erstaunlicherweise gibt es auch viele alleinerziehende Mütter, verwitwet oder geschieden, die einen Haushalt ohne den traditionellen Familienvater aufrechterhalten (Beispiel c):

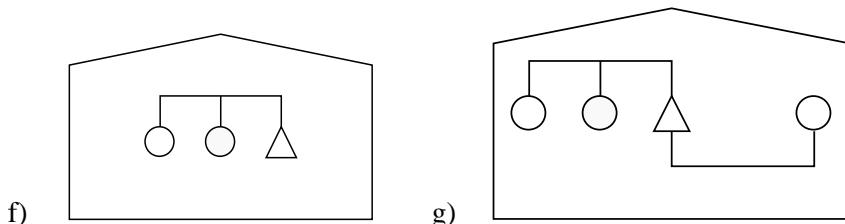


Natürlich gibt es auch allein lebende Paare. Dies sind entweder Frischvermählte, was eher selten vorkommt, da sich junge Leute selten ein eigenes *tun* leisten können, oder Ehepaare, deren Kinder das Haus bereits verlassen haben (Beispiel d). In manchen Fällen nehmen Letztere – zumindest zeitweilig – die Enkelkinder bei sich auf. Dies geschieht z.B., wenn die Eltern berufstätig sind, möglicherweise in einer anderen Stadt oder in einem anderen Land (Beispiel e):

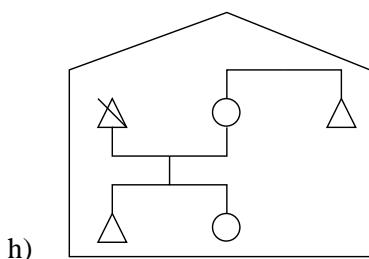


V.a. wenn junge Männer und Frauen für ein Studium in die Stadt, also nach Jerewan, kommen, leben sie entweder mit etwas älteren, jüngeren oder gleichaltrigen Geschwistern zusammen und bilden mit diesen einen Haushalt. Das Verhältnis zwischen Geschwistern ist oft sehr eng, wobei die Schwestern meist den Haushalt führen und für die älteren und jüngeren Brüder sorgen (Beispiel f). Dieses Sorgeverhältnis wird umgekehrt, wenn der Bruder heiratet (Beispiel g). Dann wird die Ehefrau des Bruders

viele Pflichten übernehmen, wobei sich die Frauen eines gemeinsamen Haushaltes immer gegenseitig unterstützen und gemeinsam den Haushalt führen sollten. Diese Regel gilt für alle Haushaltskombinationen.



Mir sind auch Fälle bekannt, in denen der Bruder auch nach der Hochzeit der Schwester den Haushalt mit der Schwester und ihrer Familie teilt (Beispiel h). In einem besonders tragischen Fall war der Bruder Alkoholiker und nicht in der Lage, sein Leben selbst zu bestreiten. Der Ehemann seiner Schwester war bereits gestorben.

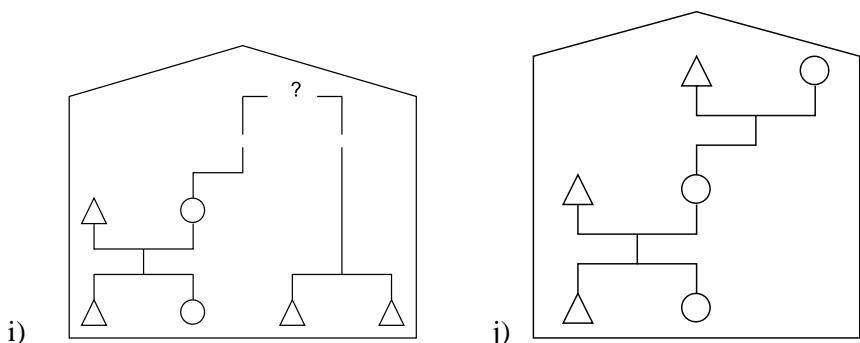


Einzelne junge Männer, aber v.a. junge Frauen vom Land, kommen während ihres Studiums (oder wenn sie eine Arbeitsstelle haben) meist in den städtischen Haushalten näherer und entfernter Verwandter – mütterlicherseits oder väterlicherseits scheint gleichermaßen üblich zu sein – unter und werden dabei Teil dieser „fremden“ oder verwandten *əntanikh*-Haushalte.

In manchen Fällen werden sogar die Kinder von Freunden (oder Ethnologen) in die *əntanikh* integriert. Dies geschieht auch, wenn es in einer verwandten (oder befreundeten) *əntanikh* Probleme gibt. Solche Probleme sind z.B. Scheidungen, Alkoholismus oder wirtschaftliche Not. In solchen Fällen werden Mitglieder der „schwächeren“ *əntanikh* von der

„stärkeren“ *əntanikh* übernommen. In einem mir bekannten Beispiel (i) hatte eine *əntanikh* zwei Jungen aus der entfernten Verwandtschaft der Mutter aufgenommen, da der Vater der Jungen ein Alkoholproblem hatte und die Kinder schlug. Diese Jungen wuchsen in der *əntanikh* mit den Kindern der Kernfamilie auf und waren Teil der *əntanikh*.

Wie schon erwähnt gibt es auch Beispiele dafür, dass junge Paare und Familien in der Familie der Frau leben, d.h. mit der Großelterngeneration mütterlicherseits, dem *mrahajr* (MV; armen.: մռպահյան) und der *moramajr* (MM; armen.: մռպամայր) (Beispiel j.).



Ich glaube, dass dieses Modell in Sowjetzeiten häufiger vorkam als heute. Heute kann die Entscheidung aus materiellem Pragmatismus heraus entstehen, z.B. wenn die Familie der Frau wirtschaftlich besser gestellt ist oder im Gegensatz zur Familie des Mannes in Jerewan lebt. Auch kann es zu dieser Konstellation kommen, wenn die Eltern der Frau im Alter von einer Tochter gepflegt werden müssen.

Natürlich sind Haushalte auch, genauso wie die Architektur der Häuser, Transformationen unterworfen (vgl. Carsten & Hugh-Jones 1995: 36-42; vgl. Yalçın-Heckmann 2010: 138). Durch Geburt, Tod und Alterungsprozesse kommt es zu zyklischen Veränderungen, die Fortes als Phasen eines „development cycle“ beschrieben hat (Forte 2010 [1958]). Mitglieder können den Haushalt verlassen (z.B. durch Tod, Haushaltsspaltung oder Wegzug), sich ihm anschließen (z.B. durch Geburt oder Zuzüge) oder innerhalb des Haushaltes einen neuen Status erlangen (z.B. durch Alter

und Heirat). Haushalte sind also keine statischen Gebilde, sondern befinden sich aus verschiedenen internen (Lebenszyklen) und externen Gründen (z.B. der Krise nach der Unabhängigkeit) ständig im Prozess der Anpassung.

Verallgemeinernd lässt sich folgendes über die *əntanikh* und armenische Haushalte sagen: Da allgemein wirtschaftliche Not herrscht und man sich nicht auf staatliche Hilfeleistungen und Infrastrukturen verlassen kann, ist man auf soziale Beziehungen zur Bewältigung des Alltags angewiesen. Der Haushalt ist eine Einheit, die auf sozialen Beziehungen beruht und strategisch handelt, um das Überleben des Einzelnen und der sozialen Gruppe zu sichern. Entsprechend dieser Überlegungen werden unterschiedliche Personen, zu denen eine „relatedness“ besteht, in den Haushalt, die *əntanikh* (Haushaltsfamilie) integriert. Besonders wichtig ist dabei die gegenseitige Hilfeleistung zwischen den Generationen, bevorzugt mit der patrilinearen *azguthjun*, und zwischen Geschwistern beider Seiten (alle zusammen bilden die *barekamuthjun*). Gerade das Verhältnis zwischen Geschwistern ist meist sehr eng. Erst in zweiter oder dritter Instanz werden die Affinen, die angeheirateten Verwandten (*chnami*)¹⁷, berücksichtigt. Doch jede Form der „relatedness“ wird aufgewertet, sobald sie innerhalb der *əntanikh* steht.

Das gemeinsame Wohnen in einem *tun* steht, zumindest seit der Krise der 90er, über genealogischer Nähe/ Verwandtschaft. Diese Feststellung ergibt sich aus dem Vergleich meiner Beobachtungen der aktuellen Situation mit statistischen Daten aus der Sowjetzeit und Berichten aus den biographischen Interviews. Heute kommt es dabei tendenziell zu Zusammenschlüssen, die über die Kernfamilie hinausgehen, wie oben aufgelistete Beispiele verdeutlichen. Es darf auch nicht vergessen werden, dass der Haushalt seit der Sowjetzeit ein juristischer Körper und eine Erbgemeinschaft darstellt und auch aus diesem Grunde bestimmte Wohnkonstellationen entstanden sind. An dieser Stelle möchte ich wiederholt Dragadze zitieren:

¹⁷Eine Freundin erklärt mir die *chnami* an einem Beispiel: „Wenn die Familie der Frau meines Bruders zu Gast ist, dann sage ich auch: ‚Heute kommen meine chnami‘.“

„In the Soviet law it is residence, not kinship, which determines the main inheritance rights“ (Dragadze 1988: 34).

Diese Vorstellung ist bis heute bedeutsam.

Einen anderen, ähnlichen Grund für die Manipulation und strategische Zusammensetzung von Haushalten beschrieb mir die armenische Ethnologin Shagoyan, die den Einfluss ausländischer Hilfsorganisationen auf die Familienstruktur in den 90er Jahren untersuchte. Ihre Forschung zeigt, dass die bunt gemischten, armenischen *əntanikh*-Haushalte nicht den westlichen Vorstellungen von „Familie“ entsprachen und deswegen v.a. von amerikanischen Hilfsprojekten wie USAID nicht berücksichtigt wurden, also durch ein Raster fielen. Um dennoch von der internationalen Hilfe profitieren zu können, mussten wieder pragmatische Entscheidungen (zumindest auf dem Papier oder dem Schein nach) getroffen werden. So berichtete mir auch meine Freundin Meri, dass Verwandte der Großelterngeneration auf verschiedene Haushalte verteilt wurden, da nur Haushalten mit „alten Mitgliedern“ Gasflaschen zu Koch- und Heizzwecken zustanden. Abrahamian fasst zusammen:

„The aid itself [...] could in return transform the family – by artificially breaking down the family into units that correspond to the aid providers' requirements“ (Abrahamian 2007: 277).

3.5 Beziehungen zur Außenwelt

“The Armenien is a friend, a brother, a relative to the Armenian“ (Gesungen und komponiert von Leila Saribekyan, Text von Sergei Arutyunyan, übersetzt und zitiert von Abrahamian, 2007)

Wie bereits erwähnt spielen Familie und Verwandtschaft in Armenien nicht nur auf der Haushaltsebene eine Rolle, sondern sind auch auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene und sogar bei der Konzeption des armenischen Nationalstaates von Bedeutung. Dies wird v.a. auf der sprachlichen Ebene deutlich.

In diesem Abschnitt möchte ich die Bedeutung von Verwandtschaftsbeziehungen in Armenien nachzeichnen. Ich werde mich aus diesem Grund mit der Verwandtschaftsterminologie und ihrer Interpretation auseinandersetzen. U.a. möchte ich dabei aufzeigen, welchen Platz und welche Bedeutung der durch das Haus definierten Gruppe der *əntanikh* im Verhältnis zu anderen sozialen Beziehungen zukommt.

Ich werde außerdem zeigen, dass bestimmte soziale Gruppen und somit bestimmte soziale Beziehungen mit spezifischen Räumen, z.B. mit dem Haus, dem Hof, dem Viertel, der Stadt oder dem Staatsterritorium etc. in Verbindung stehen und gebracht werden – und dass ein Individuum sich stets kontextabhängig, nach dem Prinzip von Fusion und Fission, mit einer sozialen Gruppe und somit mit einem spezifischen Raum identifiziert. Soziale Beziehungen und damit verknüpfte soziale Räume werden dabei kontextabhängig immer wieder neu definiert, hierarchisch geordnet und bewertet.

Grundsätzlich kann man behaupten, dass in Armenien Beziehungen *jeder Art* im Idiom der Verwandtschaft ausgedrückt werden. Das gilt auch für Beziehungen, denen keine Verwandtschaft im biologischen Sinne zu Grunde liegt, obwohl Armenier sehr wohl zwischen biologischer Abstammung und nicht biologischen Beziehungen (im mitteleuropäischen Sinn) unterscheiden.

Diese Tatsache wurde bereits am Beispiel der *əntanikh* aufgezeigt, gilt aber auch für andere, weitere Kontexte, in denen die gemeinsame (vielleicht bewusst konstruierte) Abstammung als bindendes Glied zwischen den Individuen einer Wir-Gruppe postuliert wird.

Ich werde im Folgenden keine detaillierte verwandtschaftsethnologische Studie durchführen und deswegen auch keine vollständige Liste der Verwandtschaftstermini vorlegen. Stattdessen werde ich, wie schon in den letzten Kapiteln, nur jene Verwandtschaftstermini nennen, die in meinen Ausführungen eine Rolle spielen. Mir geht es, wie Yalçın-Heckmann ihren Anspruch formuliert, um „*the significance of kinship ideology and familialism within the context of overall social, political, and economic relations*“ (Yalçın-Heckmann 2010: 135) sowie um die Bedeutung und den Wert verwandtschaftlicher Termini und der Wir-Gruppen, die sich über Verwandtschaftstermini definieren oder voneinander abgrenzen. Ich

beschreibe daher v.a. jene sozialen Einheiten und Begriffe, die mir im urbanen Kontext Jerewans zentral erschienen.

Eine für Armenier wichtige Wir-Gruppe ist die armenische Nation. Der indigene Begriff für die Nation oder Nationalität ist *azguthjun* (ազգություն) und enthält in seiner armenischen Wortbedeutung noch immer deutlich die ursprüngliche Bedeutung des lateinischen Begriffs „*natio*“, d.h. wird mit „Stamm“, „Klan“ und „Volk“ übersetzt.

Der Wortstamm *azg* taucht in gebräuchlichen Worten auf, die mit patrilinearen Verwandtschaftsgruppen assoziiert werden, so z.B. bei den Begriffen *azganum* (Familienname/Vatersname; armen.: ազգանուն), *azgakan* (patrilineärer Bluts-Verwandter; armen.: ազգական) und *azgakanuthjun* (patrilineare Blutsverwandtschaft; armen.: ազգականություն) (vgl. Abrahamian 2003: 268-269, 271).¹⁸ Bei der armenischen Bezeichnung für den „Nationalstaat“ schwingt also eindeutig der tribale Ursprung des von Anderson als „imagine community“ (Anderson 1997) bezeichneten Staatsgebildes mit. Meine Armenischlehrerin erklärte mir den Begriff *azguthjun* wie folgt:

„‘Azguthjun‘ heißt nicht nur Staat oder das Volk der Armenier, sondern auch Familie oder Stamm“.

Laut Karapetian, die sich in ihrer Doktorarbeit mit der Verwandtschaftsgruppe der *azg* beschäftigt, ist die *azg* eine patrilineare Verwandtschaftsgruppe, die Familien aus sechs bis sieben – selten auch acht – Generationen umfasst.¹⁹ Die Familien einer *azg* verstehen sich dabei selbst als Nachfahren eines gemeinsamen männlichen Ahnen und Gründungsvater, dessen Namen die *azg* führt (Karapetjan 1966).²⁰

¹⁸Die Ethnologie als „Erforschung des Volkes“ heißt dementsprechend *azgagruthjun* (ազգագրություն), der Ethnologe *azgagir* (ազգագիր).

¹⁹Der Titel der Arbeit lautet *Rodstvennaja Gruppa „Azg“ u Armjan: Vtoraja Polovina XIX-Natschalo XX V.* (Die Verwandtschaftsgruppe der „Azg“ bei den Armeniern: Von der zweiten Hälfte des 19. bis zu Beginn des 20. Jhs.).

²⁰Nach dieser Definition entspricht die armenische *azg* in etwa der agnatischen Verwandtschaftsgruppe, die in Aserbaidschan als *nəsil* bezeichnet wird. Laut Pluger-Schindlbeck handelt es sich bei der *nəsil* um eine wichtige Solidargruppe, die zwar theoretisch

Auch im armenischen Gründungsmythos, auf den sich letztlich auch der armenische Nationalstaat beruft, steht die *azg* im Mittelpunkt. Petrosyan sieht im mythologischen Helden *Hajk* (Հայկ) das Leitmotiv für den traditionellen armenischen Familievater. *Hajk* mit seiner großen Familie und den sieben Nachfolgern repräsentieren für ihn einen mythologischen Prototypen für die patriarchalische Familie, wie sie angeblich v.a. in der Vergangenheit für armenische Familien – Petrosyan spricht von „archaischen Familien“ – typisch war (Petrosyan 2002: 161).

Noah, der Jerewan gegründet haben soll, ist zwar nach christlichem Verständnis der Armenier der Vater der Menschheit, die er auf armenischen Boden neu begründet hat, doch als unmittelbarer Vorfahre der armenischen *azg* gilt *Hajk*, der ein Nachfahre Noahs (s.o.) und der Eponym, der Namensgeber, der *azguthjun*, des armenischen Nationalstaates, ist. So wohl das Ethnonym *Haj* (Հայ), armenisch „Armenier“, und der Begriff *hajr* (հայր), ins Deutsche übersetzbare als „Ehemann“, „Vater“ oder „Familienvorstand“, sind auf den Gründungsvater *Hajk* zurückzuführen. *Hajastan* (Հայաստան), so bezeichnen Armenier Armenien, ist demnach „das Land der Väter“ und „das Land der Nachkommen Hajks“. Es verwundert also nicht, dass der Name *Hajk* bei Männern und Jungen aller Altersstufen in Armenien überaus häufig vorkommt und das Adressbuch meines Mobiltelefons sprengte.

Die Vorstellung, dass alle *Hajer* (Armenier; armen.: Հայեր) aufgrund einer gemeinsamen Abstammung vom Gründungsvater *Hajk* miteinander verwandt sind, scheint also unterschwellig allgemein gegenwärtig zu sein, was Abrahamian, wie bereits erwähnt, in der Tatsache bestätigt sieht, dass sich auch einander unbekannte Männer und Frauen in den Straßen Jerewans mit Verwandtschaftstermini ansprechen.

So spricht ein junger Mann etwa einen ihm unbekannten Mann oder eine ihm unbekannte Frau gleichen Alters als *achper* (umgangssprachlich Bruder; armen.: ախպեր) oder *kujrikh* (Schwesterchen; armen.: կույրիք).

patrilinearen Prinzipien verpflichtet ist, im Alltag jedoch flexibel erweitert werden kann (Pluger-Schindlbeck 2005: 11; 18). Trotz dieser Flexibilität scheint mir die *nasil* als Abstammungskategorie und Konzept viel klarer definiert und in ihrer patrilinearen Ursprungsbedeutung präsenter als die armenische *azg*.

njhp) an, auch wenn keine enge verwandtschaftliche Verbindung besteht. Unbekannte Vertreter der Elterngeneration würde der gleiche junge Mann mit *hopar* (umgangssprachlich für FB; armen.: hnպը) oder *morkhur* (umgangssprachlich für MS; armen.: մորքնի) adressieren (vgl. Abrahamian 2007: 269). Die armenischen Begriffe für den Mutterbruder *kheri* (armen.: պեղի) und die Vatersschwester *horkhur* (umgangssprachlich für FS; armen.: հոռքնի) finden als Anrede im öffentlichen Raum dagegen keine Verwendung. Für ältere Frauen verwendet man statt der Anrede als *morkhur* auch die Anrede *majrikh* (Mütterchen; armen.: մայրիկ). Der Begriff *hajrikh* (Väterchen; armen.: հայրիկ) für ältere Männer wird dagegen so gut wie nie verwendet. Hier bleibt man fast immer bei der Bezeichnung *hopar*. Sehr junge Menschen verwenden statt der Begriffe *majrikh* (Mütterchen) und *hopar* für sehr alte Menschen die Anrede *tati* (Großmütterchen; armen.: տատի) und *papi* (Großväterchen; armen.: պապի) (Abrahamian 2007: 269).

All diese Anreden gelten als besonders höflich, wenn sie richtig angewendet werden. Würde ein deutlich jüngerer Mann einen älteren Mann mit *achper* ansprechen, so wäre dies respektlos. Jüngere Menschen müssen sich stets an die Hierarchie der Verwandtschaftstermini, die nach dem Prinzip der Seniorität gestaffelt sind, halten. Ältere Menschen werden mit den Begriffen angesprochen, die ihnen durch ihr Alter zustehen, da ihr Alter mit einem höheren Status innerhalb der Familie, v.a. innerhalb der *əntanikh*, gleichgesetzt wird, auch wenn man sich im öffentlichen Raum außerhalb der Familie befindet. Ältere Männer dagegen können jüngere Männer sehr wohl als *achper* bezeichnen. Diese Geste zeigt, dass der junge Mann gleichberechtigt – wenn auch ein bisschen gönnerhaft – vom Älteren behandelt wird. Der Ältere schafft so eine Situation, in der er sein Wohlwollen gegenüber dem Jüngeren ausdrückt, ihn auf seine Stufe hebt und ein ernsthaftes Gespräch zwischen scheinbar gleichberechtigten Männern möglich macht.

Eine andere Form, Wohlwollen und Intimität auszudrücken, ist das Anhängsel *dschan* (զւն). Man fügt es an Namen, aber auch an andere Anredeformen an. In der Kombination mit einem Namen, z.B. *Arsen dschan*, *Hajk dschan*, *Lusine dschan* oder *Liana dschan*, lässt sich das *dschan*

vielleicht mit „lieber“ oder „liebe“ übersetzten („lieber Arsen“, „lieber Hajk“, „liebe Lusine“ und „liebe Liana“).

Doch das *dschan* stellt eine größere Intimität als die deutsche Übersetzung her und ist im Alltag sehr gebräuchlich. Man zeigt damit eine positive und zärtliche Einstellung, weshalb das *dschan* auch als Diminutivsuffix übersetzt werden könnte, also mit „liebes Arsenchen“, „liebes Hajkchen“, „liebes Lusinchen“ und „liebes Lian(a)chen“.

Das *dschan* kann auch an die bereits genannten verwandtschaftsterminologischen Anredeformen angehängt werden. Besonders häufig wird es in der Kombination mit *achper* verwendet. Mit *achper dschan* (Übersetzungsvorschlag: „liebes Brüderchen“) spricht man enge Freunde, aber auch Fremde an, mit denen man sich eine gute Beziehung wünscht.

Im anonymen, öffentlichen Raum sind es v.a. die älteren Männer und Frauen, die sich der *dschan*-Form bedienen. *Aghdschik dschan* (Übersetzungsvorschlag: „liebes Mädchen“; armen.: սղօսիկ զան) nannte mich z.B. eine Bahnwärterin, die mir das günstigste Zugticket verkaufen wollte. V.a. ältere Männer gefallen sich darin, jüngere Frauen auf diese Weise anzusprechen, wobei auch hier ein gönnerischer Unterton mitschwingt.

In manchen (seltenen) Kontexten kann so das *dschan* sogar eine ironische Note erhalten. Nicht immer ist die Intimität, die durch das *dschan* hergestellt wird, erwünscht.

Nur in sehr wenigen Kontexten verwendet man heute noch die russische Anredeform mit Vor- und Vatersnamen. So fiel mir z.B. bei einem Krankenhausbesuch auf, dass der behandelnde Arzt, ca. 35 Jahre alt, obwohl er kein Russisch konnte, vom Personal mit Vor- und Vatersnamen angesprochen wurde. Als ich mich nach dem Grund erkundigte, erklärte man mir, dies gehöre zum „medizinischen Berufsethos“.

Außerhalb des Krankhauses bemerkte ich, dass v.a. ältere Respektspersonen im beruflichen Umfeld, z.B. an der Universität oder in den Archiven, auf diese Weise angesprochen werden, was wahrscheinlich damit zusammenhängt, dass man sie und ihr Werk noch aus der Sowjetzeit kennt. Die jüngere Generation bedient sich dieser Form der Anrede nur sehr selten.

Wie in den vorrangenden Absätzen deutlich wurde, stellt der Prototyp der *azg*, die Urfamilie des Patriarchen Hajk, bis heute ein Konzept dar, an das auch die Vorstellung von einer idealen *əntanikh* geknüpft ist.

Neben ihrer Bedeutung als Konzeptualisierung idealer Beziehungen ist die *azg* in der Praxis als reale und korporative Verwandtschaftsgruppe kaum präsent. Meiner Erfahrung nach ist im urbanen Jerewan kaum genealogisches Wissen vorhanden, das über die Erinnerung an die Großelterngeneration oder Urgroßelterngeneration hinausgeht. Eine erinnerte Generationentiefe von sechs bis sieben oder sogar acht Generationen wäre bei einem Armenier aus Jerewan überaus ungewöhnlich. Die Ur- oder Ururenkel eines gemeinsamen Vorfahren wissen selten, dass sie aufgrund einer patrilinearen Deszendenz miteinander verwandt sind.

Von früheren Zeiten wird berichtet, dass die *gerdastan* eine typische Koresidenzform war. Wie schon angedeutet, ist die *gerdastan* eine patrilineare Einheit, die aus dem Vater, den Söhnen des Vaters und den Söhnen der Söhne sowie deren Ehefrauen besteht. Es mag sein, dass das Zusammenleben in der *gerdastan* auch ein stärkeres Bewusstsein für die Väter und Vatersväter und somit für die Patrilineage insgesamt mit sich brachte. Die *gerdastan* als koresidentielle Einheit wurde jedoch im urbanen Raum, wie oben erläutert, durch die *əntanikh* ersetzt und spielt heute – allgemeinen Aussagen zu Folge – fast keine Rolle mehr. Sie ist nur noch, wie Shagoyan behauptet, eine imaginäre Gruppe, die räumlich verteilt und nicht scharf umrisSEN ist. Bei einem Interview mit Abrahamian bestätigte dieser diese Aussage:

„Vielleicht kennen die Leute auf dem Dorf ihre ‚gerdastan‘. Für uns in der Stadt spielt sie keine große Rolle. Vielleicht leben sie da auf dem Dorf auch noch mit der ‚gerdastan‘. Was weiß ich...!“

Die Annahme, auf dem Land, d.h. in den Dörfern, wisse man noch besser über die *gerdastan* und andere Verwandtschaftsbeziehungen Bescheid, ist allgemein verbreitet. Stellte ich Fragen zu Verwandtschaftsbeziehungen oder Verwandtschaftstermini, wurde mir oft gesagt, dass „urbane Armenier“ dieses Wissen verloren hätten und dass ich diese Fragen „den Leuten auf dem Land“ oder „den Leuten aus der Diaspora“ stellen müsse:

„Die wissen das, das sind die echten Armenier. Wir haben das schon vergessen“.

Leider habe ich diese Behauptung nicht überprüfen können. Meine Forschung fand fast ausschließlich in Jerewan statt, so dass ich keine Vergleichsmöglichkeiten mit dem Land und der ländlichen Bevölkerung hatte. Ich habe jedoch viele Personen befragt, die erst kürzlich, d.h. in den letzten Jahren, aus den Dörfern nach Jerewan gekommen sind. Auch diese hatten – soweit ich feststellen konnte – kein umfassenderes Wissen über ihre verwandtschaftlichen Beziehungen oder die Bedeutung bestimmter Verwandtschaftstermini als andere Stadtbewohner.

In meiner Gegenwart wurde in Jerewan eigentlich nie von der *gerdastan* gesprochen. Zwar besteht im urbanen Raum ein enger Kontakt, v.a. zu den Verwandten der gleichen oder der Elterngeneration, die Patrilinearität der verwandtschaftlichen Beziehung steht dabei jedoch nicht im Vordergrund. Lineare, affine, laterale und kolaterale Verwandte werden meinen Beobachtungen nach relativ gleich beachtet und behandelt. So erlebte ich z.B. zwei Osterfeiern, in denen die Zusammensetzung der Gäste völlig gemischt war. Bei einer der beiden Feiern waren die Familien der Schwestern der Mutter zu Gast, bei der anderen wurde ich zum Besuch beim Mutterbruder eingeladen, bei dem sich wiederum die unterschiedlichsten Familienmitglieder versammelt hatten.

Obwohl es für verschiedene Typen genealogischer Beziehungen, den Arten der Verwandtschaft, im Armenischen spezifische Begriffe gibt, werden diese oft ungenau verwendet und manchmal sogar verwechselt. Ein Beispiel ist die Verwendung des Begriffs der *azgakanunthjun* (patrilineare Verwandtschaft).

Azgakan bezeichnet in der ursprünglichen Bedeutung einen patrilinearen Verwandten. Mir wurde jedoch meist nur erklärt, dass die *azgakanunthjun* und der/ die *azgakan* „mit Blut zu tun haben“²¹. Viele meiner In-

²¹In Armenien wird nicht wie in Aserbaidschan zwischen Knochenverwandtschaft als patrilineare Abstammung und Milchverwandtschaft als uteriner Verwandtschaftskategorie unterschieden (vgl. Pfluger-Schindlbeck 2005: 65).

formanten waren sich nicht sicher, ob damit nur das patrilineare Blut oder auch das „mütterliche Blut“ gemeint ist.

In erster Linie wurde die *azgakanunthjun* und der/ die *azgakan* von der *barekamuthjun* (բարեկամություն) und den *barekam* (բարեկամ) unterschieden. Der Begriff *barekamuthjun* kann sowohl mit „Freundschaft“, als auch mit „Verwandtschaft“ übersetzt werden.

Eine der Metrostationen in Jerewan trägt z.B. den Namen *Barekamuthjun* (Բարեկամություն). In der Station, die ganz im Geiste der sowjetischen Modernisierung und Urbanisierung steht, stehen sich der armenische Schriftzug und die russische Übersetzung als *Drushba* (Freundschaft; russ.: Дружба) in großen Lettern auf beiden Seiten der Gleise gegenüber. Der armenische Begriff wurde hier also im sowjetischen Sinne als „Freundschaft“ aufgefasst – etwa als „Freundschaft zwischen Völkern“. Dass die Übersetzung nicht ganz dem armenischen Wortsinn entspricht, ist jedem Armenier sonnenklar – auch wenn man im Kontext der Metrostation die Übersetzung als „Freundschaft“ richtig findet.

Im Begriff *barekamuthjun* sind die Worte *bari* (gut) und *kam(enal)* (wünschen) enthalten. Ganz allgemein umfasst die *barekamuthjun* also die Menschen, denen man „Gutes wünscht“. Ein/ eine *barekam* kann demnach ein „guter Freund“/„eine gute Freundin“, oder „ein Verwandter“/„eine Verwandte“ sein.

Als Verwandtschaftsbeziehung schließt die *barekamuthjun* im Gegensatz zur *azguthjun* auch unbedingt die Affinen ein. Sie ist also ein weitgefasster Sammelbegriff. Ein Informant erklärte mir die *barekamuthjun* wie folgt:

„Das ist ein Verwandter mit oder ohne Blut. Eine Frau von einem Cousin von meinem Vater kann ‚barekam‘ sein.“

Mit dem Begriff *barekamuthjun* (Verwandtschaft/ Freundschaft) und der Bezeichnung *barekam* (Verwandter, Verwandte/ Freund, Freundin) wird zuerst die Qualität einer sozialen Beziehung ausgedrückt, ohne diese genauer zu spezifizieren. Ein *arjunakits barekam* (armen.: արյունակից բարեկամ), ein „barekam aus Blut“ ist also eine Spezifizierung der Art

der *barekam*-Beziehung und dabei eine Umschreibung für einen geliebten *azgakan*-Verwandten.

Die in der *barekamuthjun* zusammengefassten sozialen Beziehungen könnten alle im Einzelnen auch sehr viel eindeutiger ausgedrückt werden. Das armenische Vokabular ist dazu durchaus vorhanden. So könnte man einen Freund oder eine Freundin auch eindeutiger als *ənker* (ընկեր) oder *ənkeruhi* (ընկերուհի) benennen – und den Freundeskreis als *ənkeruthjun* (ընկերություն).

In Verbindung mit dem Adjektiv *mot* (nahe/ naher) ist mit einem *barekam* immer ein Verwandter gemeint. „*Sa im mot barekam e*“ heißt „das ist ein enger Verwandter von mir“. Wird das *mot* weggelassen, kann es sich beim *barekam* um einen unspezifizierten Verwandten oder um einen geschätzten Freund handeln. Einen Freund mit „*sa im barekam e*“ vorzustellen ist eine Auszeichnung, da damit eine enge, quasiverwandtschaftliche Beziehung ausgedrückt wird. Ein junges Mädchen (21) erklärte mir:

„*Verwandtschaft ist gut und deswegen ist es nett, wenn man das zu einem Freund sagt.*“²²

Interessanterweise werden auch spezifischere Verwandtschaftstermini auf diese Art verwendet. V.a. männliche Freunde werden als „Brüder“ bezeichnet, nahestehende Erwachsene, etwa die Eltern dieser Freunde, als *hopar* (umgangssprachlich für FB) oder *morkhur* (umgangssprachlich für MS)²² (vgl. Abrahamian 2007: 269).

In diesem intimen Kontext haben die Begriffe eine andere Bedeutung als im öffentlichen Raum, wo sie – wie oben erläutert – als Höflichkeitsformen gelten. In der intimen Sphäre enger Freunde und Verwandter ist auch die Bedeutung der verwendeten Verwandtschaftstermini intim, d.h. an die tatsächlichen sozialen/ verwandtschaftlichen Beziehungen geknüpft, die diese bezeichnen. Mehrere männliche Freunde einer Alterskohorte, die zusammen einen besonders engen Freundeskreis bilden,

²²In vielen Fällen werden diese deskriptiven armenischen Verwandtschaftstermini (für FB und MS) meiner Erfahrung nach auch in die klassifikatorischen russischen Termini *djadja* (klassifikatorischer Onkel) und *tjotja* (klassifikatorische Tante) übersetzt.

nennt man entsprechend eine „Bruderschaft“, auf Armenisch *aperuthjun* (armen.: ապէրություն).

Die *aperuthjun* ist eine allgemein anerkannte Institution. Der Kreis der *aperuthjun* ist für junge Männer neben der *əntanikh* wahrscheinlich die wichtigste soziale Gruppe, in der sie sich im Alltagsleben bewegen. Die *achperers* (meine Brüder) sind manchmal tatsächlich miteinander verwandt (oft Vettern), meist aber einfach nur Freunde, die gemeinsam aufgewachsen sind. Den quasiverwandtschaftlichen Wert, der der *aperuthjun* zugesprochen wird, wird auch an hohen Feiertagen, v.a. an Neujahr, deutlich. Neujahr ist ein „Familienfest“, das mit den Brüdern gefeiert wird. So werden nacheinander mit der *aperuthjun* die *əntanikh*-Familien und die *tuner* (Häuser) der einzelnen *achperer* (Brüder) besucht. Hier wird deutlich, dass die *achperer* – zumindest bei dieser Gelegenheit – als Erweiterung der *əntanikh* betrachtet werden oder zumindest in der *əntanikh* akzeptiert und geschätzt werden.

Freundschaften zwischen Frauen gelten als weniger beständig, da angenommen wird, dass Frauen sich nach der Hochzeit fast ausschließlich ihrem Ehemann und der *əntanikh* widmen. Es gibt also keine als „Schwesternschaft“ bezeichnete Institution. Doch auch Freundinnen, die gemeinsam aufwachsen, in die Schule gehen, studieren und sich gegenseitig besuchen, bezeichnen sich als „Schwestern“ (*kujrikhner*).

Ich möchte an dieser Stelle zusammenfassen: Bei allen genannten Beispielen zeichnet sich ab, dass enge (emotionale) Bindungen als verwandschaftliche Beziehungen verstanden oder zumindest mit ihnen gleichgesetzt und als solche konzeptualisiert werden. Der Familie und Verwandtschaft wird in Armenien *per se* ein hoher Wert zu gesprochen, und so werden alle wertvollen Beziehungen in „Verwandtschaftseinheiten“ gemessen, wobei die *əntanikh*-Beziehungen heute als engste Art und Ideal der sozialen Beziehungen zählen.

Es gibt nur wenige Ausnahmen, bei der verwandschaftliche und quasi-verwandschaftliche Beziehungen negativ beurteilt werden, so z.B. auf der staatlich-offiziellen Ebene – und auch hier nur, wenn sich *andere*

ihrer sozialen Beziehungen bedienen und sich dadurch Vorteile verschaffen, zu denen man selbst keinen Zugang hat.

Auch auf der sehr abstrakten nationalstaatlichen Ebene wird die Gesellschaft als soziale Gruppe, wie oben deutlich wurde, mit einer gemeinsamen Herkunft aller Armenier, *Hajer*, also mit Verwandtschaft erklärt. Als Ansprache im öffentlichen Raum verlieren Verwandtschaftstermini zwar ihre emotionale Bedeutung, gelten jedoch, da sie sich auf das Ideal/ den Wert „Familie und Verwandtschaft“ stützen, als besonders höflich und liebenswürdig.

Ich möchte sogar behaupten, dass man in Armenien immer versucht, positive Beziehungen mit verwandtschaftlichen Bezügen – manchmal scherhaft, manchmal ernsthaft – zu erklären bzw. zu legitimieren. So versuchte man auch mich in dieses Verwandtschaftssystem einzubinden, indem man mir häufig Theorien darlegte, nach denen Deutsche und Armenier miteinander verwandt seien. Hermann der Cherusker z.B., aus manchen Quellen auch als Arminus bekannt, würde allein durch diesen Beinamen seine armenische Herkunft verraten. Wer Arminus heißt, könnte nur Armenier sein. Andere Theorien gründen auf ernsthafteren Argumenten. Weit verbreitet sind die Theorien über die gemeinsame arische Abstammung. Die Folge: „*Menkh achperer enkh*“ (Wir sind Brüder). Verblüffenderweise ist in Armenien auch ein zwischen 1077 und 1081 entstandenes Kirchendokument, das so genannte *Annolied*, bekannt, in dem die Abstammung der Bayern von den ersten Menschen nach der Sintflut, also von Noah beschrieben wird (Opitz 1961). Heute wird der in frühmittelhochdeutschen Reimpaarversen verfasste Text als Beweis einer Verwandtschaft von Bayern und Armeniern herangezogen und auch mir als Integrationsvorschlag unterbreitet.

Angesichts der oben ausgeführten These macht es jedoch Sinn, Fremde als Freunde zu Verwandten zu machen – dass die Beweisführung nicht immer ernst zu nehmen ist, ist auch (zumindest vielen) Armeniern klar. Doch der (wissenschaftliche) Beweis ist letztlich auch nicht wichtig. Wichtig ist die Intention, eine Beziehung verwandtschaftlich auszudrücken und sie dadurch wertvoll zu machen.

Bei der Konstitution sozialer Beziehungen spielen neben verwandtschaftlichen Beziehungen noch weitere entscheidende Faktoren eine Rolle, die eine Beziehung *wertvoll* machen. Doch *ist* eine Beziehung wertvoll, wird

sie sofort als verwandtschaftliche Beziehung konzeptualisiert und kategorisiert. Verwandtschaft ist eine Idee, ein vorgestellter idealer Wert. Das bedeutet nicht automatisch, dass in der Praxis Beziehungen, die ausschließlich oder v.a. auf einer genealogischen Deszendenz beruhen, wie z.B. die *azgakanuthjun* oder *gerdastan*, über allen anderen Beziehungen stehen. Ganz im Gegenteil. In der Praxis haben die *azgakanuthjun* oder *gerdastan* an Relevanz verloren – nicht aber der Wert, den sie verkörpern.

Man könnte also die (ungefähre!) Staffelung bzw. Hierarchisierung sozialer Beziehungen in der gestaffelten/ hierarchischen Verwendung und Verwendungssphäre der Verwandtschaftstermini suchen.

Viele soziale Gruppen werden Räumen zugeordnet. Die *əntanikh* als soziale Gruppe ist eng mit dem *tun* verbunden. Insbesondere in diesem Beispiel ist es eine räumliche Zuordnung, die die Beziehungen innerhalb der Gruppe überhaupt erst herstellt.

Die Bedeutung der räumlichen Zuordnung spielt aber auch für andere Ebenen der Identifikation und der Beziehungen innerhalb der Wirkgruppen eine bedeutende Rolle. Dies gilt z.B. für die Beziehungen auf der Ebene der armenischen *azg*-Nation, die von Abrahamian als große „Familie“ beschrieben wird, sich jedoch v.a. auch mit einem Territorium, *Hajastan* (Armenien, das Land der Väter, der Nachkommen Hajks), also einem bestimmten Raum, identifiziert. Ihr Zuhause ist ebenfalls das *tun* (Haus), welches in diesem Kontext, wie oben bereits vorgeschlagen, mit den Begriffen „Zuhause“, „Heimat“, „Land“ oder „Welt“ übersetzt werden muss, womit einerseits der armenische Nationalstaat und sein aktuelles Territorium, aber auch die verlorene Heimat in der Osttürkei gemeint sein kann.

Die Brüder aus der Diaspora, die von den Armeniern der Republik nicht als *achper*, sondern *achpar* (Bezeichnung für Bruder im westarmenischen Dialekt) bezeichnet werden, gehören also sowohl als angegliederte Verwandtschaft als auch als angegliederter (oder verlorener) Teil des Heimat-*tun* dazu.

Dass nicht nur die genealogische Abstammung, sondern auch die „räumliche Identität“, in diesem Fall der Herkunftsland, für die Gruppenidentität eine Rolle spielt, zeigt sich am Beispiel der Diaspora-Subgruppen, die

sich über verschiedene Zeiträume verteilt in Jerewan angesiedelt haben. Selten werden von ihnen Stammbäume, Genealogien und Ahnen, erinnert. Was jedoch erinnert wird, ist die ungefähre geographische Herkunft einer bestimmten Familie/ Person. Besonders die Nachkommen der Genozid-Flüchtlinge wissen oft erstaunlich genau, wo ihre Vorfahren vor der Flucht in der heutigen Osttürkei gelebt haben. In Jerewan siedelten die Flüchtlinge als so genannte *Repatrianten* an, als welche sie von den alten Stadtbewohnern nicht unbedingt herzlich aufgenommen wurden. Sie siedelten in Vierteln, die nach den verlorenen Gebieten in der Osttürkei benannt wurden²³, z.B. in den Stadtteilen *Nor Malatia*, *Nor Arabkir* oder *Nor Zeytun*.

Den Abkömmlingen bestimmter Städte und Gebiete sowie deren Nachkommen werden bestimmte Eigenschaften nachgesagt. So heißt es, dass die Menschen, die aus der Gegend von Van kommen, einen besonderen Humor pflegten und etwas geizig wären. Bis heute wünschen sich Großeltern und Eltern, Nachfahren der Flüchtlinge, dass sich ihre Söhne mit Frauen vermählen, die ihre Vorfahren auf den gleichen geographischen Herkunftsplatz in der Osttürkei zurückführen können. Man spricht dann in diesem Kontext von den Qualitäten der Frauen aus Zeytun oder Van, die sich besser um ihre Männer kümmerten als andere Frauen.

In der Realität kommt es heute offenbar seltener zu diesen endogamen Herkunftsgebetsheiraten, wie sie von der Großeltern- und Elterngeneration als bevorzugt erklärt werden. Dies liegt wohl daran, dass heute arrangierte Heiraten durch Liebesheiraten ersetzt wurden und so eine gewisse Willkür bei der Wahl der Partner eingezogen ist.²⁴

Auch für die armenischen Flüchtlinge aus Aserbaidschan ist ihr Herkunftsplatz wichtig. Sie werden als *Bakinskije Armjan* (Bakuer Armenier),

²³Der Zusatz *Nor* (neu) zeigt an, dass es sich um einen Nachfolger/ Ableger der ursprünglichen Stadt dieses Namens handelt, bzw. ein neues Gebiet in Erinnerung an die alte Stadt benannt wurde. Ein ähnliches Phänomen finden wir z.B. bei der Benennung in kolonialen Kontexten oder z.B. von Städten und Orten in der Neuen Welt.

²⁴Es gibt Vereine und Veranstaltungen, bei denen sich die Nachkommen aus bestimmten Territorien und Herkunftsplätzen treffen. Hier versucht man, auch die junge Generation für das geographische Erbe zu interessieren und einander bekannt zu machen. Ich hatte den Eindruck, dass man sogar versucht, die jungen Leute miteinander zu verkuppeln, doch verlieren die Vereine offensichtlich immer mehr Mitglieder und haben Schwierigkeiten, sich und ihre Gruppenidentität zu bewahren.

als die sie sich selbst empfinden und von außen wahrgenommen werden, nur schlecht integriert.

Doch es gibt auch weniger ungewöhnliche Kontexte, in denen die räumliche Dimension eine entscheidende Komponente der sozialen Beziehung ist. Ein gutes Beispiel ist die bereits erwähnte soziale Gruppe der *aperuthjun*, die neben der *əntanikh* die engsten sozialen Beziehungen zwischen Individuen einer Altersgruppe aufweist. Den Kern einer *aperuthjun* bilden fast immer Männer, die gemeinsam am gleichen Ort aufgewachsen sind. Dieser gemeinsame Ort ist der *Hof*, um den sich eine Nachbarschaft gruppierter.

Auch die hochbewertete soziale Gruppe der Nachbarschaft baut logischerweise auf einer räumlichen Nähe der Individuen auf, die die soziale Gruppe der Nachbarschaft stellen, indem sie innerhalb des Territoriums leben, das als Nachbarschaft definiert wird.

Die *əntanikh* wird also dem Raum des *tun* zugeordnet, die *aperuthjun* dem Hof, die Nachbarschaft einer bestimmten Ansammlung von Gebäuden eines Straßenabschnitts, mehrere Nachbarschaften wiederum einer Straße oder einem Stadtviertel, mehrere Viertel einem Verwaltungsbereich und die Verwaltungsbereiche der Stadt Jerewan (s. Tabelle 2).

Kern-fami- lie	Bru- der- schaft	Enge Ver- wandte	Freun- de, Nach- barn, Kolle- gen	Ent- fernte Ver- wandte	Nation	Dias- pora	Frem de
Haus	Hof	Oft in der ganzen Stadt verteilt; gelegentl. in räuml. Nachbarschaft	z.B. Nachbarschaft, Hof, Viertel	Oft in der ganzen Stadt verteilt; manchmal auf dem Land lebend	z.B. Nationalstaat, Viertel, Jerewan	Ehem. armen. Gebiete, Diaspora-Heimat	z.B. Feinde

Tabelle 2: Die Zuordnung sozialer Gruppen zu Räumen

Je nach Kontext kann sich jeder Bewohner Jerewans mit den verschiedenen Ebenen dieses räumlich gestaffelten Systems identifizieren. Mit etwas gutem Willen lässt sich dieses Prinzip der räumlichen Zuordnung mit den segmentären Systemen, wie sie von Evans-Pritchards beschrieben wurden, vergleichen. Am Beispiel der *Nuer* zeigt dieser, wie tribale Territorien in Segmente aufgeteilt werden, die den Segmenten von Abstammungsgruppen (lineages) entsprechen und sich als komplementäre Oppositionen gegenüberstehen (Evans-Pritchard 1940: 139-158).

Die „Segmente“ im urbanen Kontext Jerewans basieren nicht (nur), wie von Evans-Pritchard für die Nuer beschrieben, auf „lineages“ und „Klanzugehörigkeiten“, entsprechen aber sehr wohl sozialen Gruppen, die sich, je nach Kontext, dem Prinzip von „Fission“ und „Fusion“ folgend, mit bestimmten Territorien eines gestaffelten Systems identifizieren. Immer geht es dabei um die Beziehung zwischen Gruppen, die sich erst in Opposition zu ähnlichen Gruppen konstituieren und Teil größerer Gruppen und Zusammenhänge sind: *tun* versus *tun*, Hof versus Hof, Nachbarschaft versus Nachbarschaft, Viertel versus Viertel etc.

Mit welcher Stufe sich ein Individuum identifiziert, hängt von der Situation ab. Wie Hardenberg bin ich der Meinung, dass ein solches segmentäres System *nicht* auf einer Idee fest definierter Gruppen beharrt, sondern die sozialen Kontexte im Fokus hat, in denen sich Menschen entscheiden und sich mit unterschiedlichen Gruppen identifizieren (vgl. Hardenberg 2011: 7). Diese Identifikation ist nicht zwingend, doch wirken bestimmte Umstände für bestimmte Identifikationen und Zuschreibungen katalysierend.

Die Identifikation mit der Hauptstadt Jerewan wird z.B. besonders auf der Ebene wichtig, auf der man sich gegen die Landbevölkerung abgrenzen will. Bei der Gegenüberstellung Stadt-Land gibt es in den Augen der Landbevölkerung keine Unterschiede zwischen den Bewohnern der Stadtviertel *Arabkir*, *Kentron* oder *Errord Mas*. In den Augen der Landbevölkerung gibt es nur die Stadtbewohner Jerewans, und auch die Jerewaner begreifen sich in diesem Kontext der Opposition als Einheit. Die Landbevölkerung schreibt der Stadtbewölkerung Arroganz zu und man zettelt Streit an, wenn sich Stadtbewohner auf dem Land blicken lassen. In der Stadt sieht man die Landbevölkerung ebenfalls als undifferenzierte Masse, der v.a. Primitivität zugeschrieben wird.

Auch die Konkurrenz zwischen der Hauptstadt Jerewan und der zweiten Stadt des Landes, *Giumri*, mündet in einem solchen Antagonismus, genauso wie die Gegenüberstellung der Bewohner Jerewans, der Provinzen und der Armenier aus Karabach. In Jerewan werden die Karabacher z.B. für die Fehler der Politik verantwortlich gemacht, in Karabach empfindet man die Bewohner der Republik Armenien und insbesondere Jerewans als „verweichlichte Feiglinge“, denen man, sollten sie ihren Militärdienst in Karabach absolvieren müssen, erst mal „den Marsch blasen“ muss.

Als Einheit fühlt man sich wiederum gegenüber der Diaspora, die außerhalb der Grenzen des armenischen Nationalstaates lebt. Mit der Diaspora fühlt man sich erst vereint, wenn es gegen den Rest der Welt geht, v.a. gegen die Türkei und Aserbaidschan.

Die territorial-räumliche Identifikation ist also auf allen Ebenen wichtig und eine Dimension, in der sich soziale Beziehungen beschreiben und fassen lassen. Es sind aber nicht die Gruppen und Territorien entscheidend, sondern die Beziehungen, die sie zueinander in Relation bringen und ordnen. Letztlich sind es Ideen und Werte-Kategorien, die diese Be-

ziehungen definieren und hierarchisieren, also klassifizieren. Auf diese Werte-Kategorien und ihre Klassifikation möchte ich in den folgenden Kapiteln genauer eingehen. Hier sei bereits festgehalten, dass ich folgende Überlegungen und Thesen Hardenbergs teile, nämlich:

„[...] Groups have no fixed boundaries and are formed contextually, but with reference to cultural categories. These categories are part of classifications which are ordered according to culturally specific values. [Secondly,] these classifications often operate in a particular way: they segment the whole into parts and define the parts in opposition to each other“ (Hardenberg 2011: 7).

3.6 Paradiesische Ordnung

„Ein Haus ist ein komprimiertes Revier, in dem wir unsere Grundbedürfnisse in Sicherheit und in nächster Nähe erfüllen können“ (Yann Martell, Schiffbruch mit Tiger, 2012 [2001]).

Ich habe versucht zu zeigen, dass Verwandtschaft in der armenischen Gesellschaft einen wichtigen Wert darstellt. Dies ist in dem Maße der Fall, dass alle sozialen Beziehungen, auch wenn sie durch andere Faktoren als biologische Verwandtschaft zustande kommen, in verwandtschaftlichen Begrifflichkeiten ausgedrückt werden.

Die engste vorstellbare Verwandtschaftsgruppe ist dabei die *əntanikh*, die im sozialen Raum des *tun* zu Hause ist. Ich behaupte, dass der Wert der *əntanikh* über dem Wert aller anderen verwandtschaftlichen und sozialen Gruppen und Beziehungen steht und dass das private *tun* diesen höchsten Wert verkörpert, repräsentiert und in seiner Struktur spiegelt.

Das private *tun* als Idealtyp des sozialen Raums entspricht damit dem „einschließenden Haus“, dem idealen Gebäude/ Haus, das als höchster Richtwert für andere Häuser und Gebäude betrachtet werden kann – denn mit der Nähe und Dichte der Beziehungen ist auch die Einhaltung von Werten, Normen und Regeln verknüpft, die mit dem Verlust dieser Beziehungen in Mitleidenschaft gezogen werden.

Dichte/Nähe der sozialen Beziehungen = Wert des sozialen Raumes = Einhaltung von Werten

Nach außen wird das *tun* v.a. durch das Prinzip der Gastfreundschaft repräsentiert. Die Gastfreundschaft bietet die Möglichkeit, das *tun* in seinen verschiedenen Facetten vorzuführen. So kann der Gast die Sauberkeit und die Ausstattung des Hauses bewundern und sich mitunter über die ihm zukommende Bewirtung und das Benehmen der Gastgeber ein Bild von der sozialen Ordnung und Moral der *əntanikh* machen.

In seiner Gesamtheit steht das „einschließende Haus“ für eine ideale, „paradiesische“ Ordnung. Es stellt eine „Oase“ dar, die im Gegensatz zu einer rohen Außenwelt vorgestellt wird und folgerichtig geschützt werden muss. In mancher Hinsicht ist das Haus dabei eine Sphäre der Frau. Frauen haben den aktivsten Anteil an der Gestaltung, Pflege und Repräsentation des Hauses. Sie sind am engsten an das Haus gebunden und bedürfen, so wird manchmal behauptet, des Schutzes des Hauses.

Das *tun*-Haus ist in erster Linie ein intimer Raum. Es kann, wie mich meine ersten Erfahrungen in Armenien gelehrt haben, eine Bastion sein. Alles, was sich im *tun* befindet, ist wertvoll, fast heilig, und wird von der Außenwelt abgeschirmt. Die Hausschwelle und Haus- bzw. Wohnungstür kann dabei als eine Grenze zwischen zwei Welten betrachtet werden.

Im Gegensatz zur chaotischen Außenwelt ist das Innere des *tun* geordnet. Die Beziehungen innerhalb der *əntanikh* sind klar, von Vertrauen und Zuneigung geprägt – oder sollten dies zumindest im Idealfall sein. Im urbanen *tun* leben die Bewohner ihr Ideal von armenischer Tradition gepaart mit Fortschritt, d.h. von dem, was ihrem Weltbild und ihrer Auslegung der höchsten gesellschaftlichen Werte entspricht. So werden z.B. traditionelle Hierarchien respektiert und gleichzeitig „moderne“ Bildungsziele vermittelt. Aus der Innensicht sind dies oft die Werte der urbanen *Intelligenzia*.

Auch in materieller Hinsicht ist die Wohnung in jedem Sinne musterhaft. Im Gegensatz zum öffentlichen Raum wird die Wohnung penibel gepflegt und sauber gehalten. Dieser Kontrast wird sofort beim Überschreiten der Türschwelle deutlich. Mit einem Schritt verlässt man die Umgebung aus grauem Rohbeton und tritt – im übertragenen Sinne – in eine

behagliche Welt aus Plüsch. Keines der verwahrlosten Treppenhäuser ließe vermuten, dass die Wohnungen innerhalb der Gebäude oft „modernen“ Standards entsprechen und mit prachtvollen Teppichen, Möbeln, Fernsehern und Luxusgegenständen ausgestattet sind. V.a. für Westeuropäer ist das Überschreiten einer privaten Türschwelle deswegen oft mit einer Überraschung verbunden. Auch in ärmeren Haushalten wird der Gegensatz zwischen Innen und Außen deutlich. Hier sind es weniger Einrichtungsgegenstände und Luxusartikel, die einen Unterschied markieren. Es sind die Sauberkeit und Ordnung, die ins Auge stechen. Saubere Tischdecken, ordentlich präsentiertes Geschirr und die obligatorische Obstschale stehen genau dort, wo sie die Frauen des Hauses mit Bedacht platziert haben.

Abrahamian verwendet zur Beschreibung dieses Phänomens den Begriff „Oasismus“. Er vergleicht die Außenwelt, d.h. die Stadt als öffentlichen Raum, mit einer Wüste, in der sich die einzelnen Wohnungen als Oasen, als Orte der Ruhe und Energie ausnehmen. Gleichzeitig beschreibt er mit dem Begriff „Oasismus“ auch das Verhalten der Bewohner. In der Oase gibt es soziale Ordnung, Respekt vor dem Alter, vor Geschlechterrollen und vor Traditionen, während in der Wüste die Anarchie herrscht. Die Sorge und Sorgfalt der Bewohner gilt der „Oase“, nicht der weiten „Wüste“, die Gefahren birgt, von der man die Oase abschotten und schützen muss.

Besonders die Abschottung des *tun*, der Wohnungen, ist in Jerewan offensichtlich. In einem Paper für eine Konferenz an der *Armenischen Akademie der Wissenschaften* habe ich meine ersten Eindrücke dazu festgehalten (Fehlings 2010: 108-118). Obwohl ich inzwischen vieles anders sehe als zum damaligen Zeitpunkt, sind meiner Meinung nach die Beobachtungen aus den ersten Tagen meiner Feldforschung noch immer gültig.

In diesen Tagen fiel mir auf, dass alle Fenster in meiner Nachbarschaft mit dicken Vorhängen verhangen waren. Meine Vermieterin und meine Freunde rieten mir, dasselbe mit meinen Fenstern zu tun, und so erkundigte ich mich bei ihnen nach den Gründen. Die Essenz der Erklärungen war fast immer, dass man sich vor der Neugierde der Nachbarn schützen müsse. Viele meiner Gesprächspartner sprachen von einer „Dorfmentalali-

tät“, die für die große Neugierde der Nachbarn verantwortlich zu machen sei. In einem Dorf kennt jeder jeden, und im „Dorftratsch“ werden die Verfehlungen und Skandale diskutiert, deren Protagonisten die Nachbarn und die gemeinsamen Bekannten sind. Das Gerede gilt als bedrohlich. Zu Sowjetzeiten befürchtete man, wie man mir berichtete, Denunziationen. Jeder Nachbar konnte ein potentieller Spion der Staatsgewalt sein und war somit eine wirkliche Gefahr für die Karriere, die Freiheit und im schlimmsten Falle sogar für das Überleben.²⁵ Doch viel mehr als die Staatsgewalt fürchtet man heute um die Reputation der Familie und der einzelnen Familienmitglieder, v.a. der Ehefrauen, Töchter und Schwestern.

Ehre und Schande – Konzepte, die v.a. in der Ethnologie des Mittelmeerraums und der islamischen Welt diskutiert werden – sind auch in Armenien von großer Bedeutung. Auch hier sind Ehre und Schande mit dem Betragen der Frauen, aber auch generell mit dem guten Funktionieren und dem Zusammenhalt der *əntanikh*-Familie, einem guten *tun* und Haushalt, verknüpft. Deswegen muss die *əntanikh* vor übler Nachrede, d.h. auch vor der sozialen Kontrolle durch die Nachbarn, geschützt werden. Die verschlossenen Türen und Vorhänge sind nur ein Indiz für dieses Bedürfnis. Meine armenische Freundin Amalia erklärte mir die Lage wie folgt und griff dabei ein russisch-armenisches Sprichwort auf:

„Die Leute werden dir nie sagen, was in ihrer Küche vor sich geht [...]. Sie werden immer behaupten, v.a. einem Ausländer gegenüber, das alles gut läuft.“

Die „Küche“ (*chohanotz*, armen.: խնայուն) kann als Synonym für den innersten und heiligsten Bereich des *tun* betrachtet werden, zu dem nur die Mitglieder der *əntanikh* Zugang haben.²⁶ Obwohl Gäste und Besucher

²⁵Humphrey beschreibt für Ulan-Ude ein ähnliches Misstrauen zwischen Nachbarn und Mitbürgern, das sie auf die ehemalige sowjetische Kontrolle im öffentlichen und privaten Raum zurückführt (Humphrey 1999: 8).

²⁶Hier könnte man eine Parallele zur ethnographischen Literatur ziehen, in der klassischerweise dem Herd diese Bedeutung zugewiesen wird (vgl. Carsten & Hugh-Jones 1995: 42). Auch in den traditionellen armenischen „Kopfhäusern“ spielte der Herd diese bedeutende Rolle und war ein heiliger Ort (Marutyan 2001).

die Küche sehen können, werden sie üblicherweise ins repräsentative Wohnzimmer geführt, während sich die Frauen des Hauses in die Küche zurückziehen und Speisen für die Gäste bereiten.

Als man in Sowjetzeiten versuchte, das private Leben auf ein Minimum zu reduzieren und in das öffentliche Leben zu verlagern, beraubte man die Wohnungen zuallererst ihrer Küchen. Ein Nachkomme A. Tamanyans erklärte mir, dass die Küchen so klein gebaut wurden, dass man dort nur noch einen Kaffee trinken konnte, die Mahlzeiten aber in Kantinen und Menschen einnehmen musste. Auch wenn diese Darstellung etwas übertrieben sein mag, so hat sie doch einen wahren Kern und zeigt die Wahrnehmung dieser sowjetischen Baumaßnahme.

Die Bedeutung der Küche für armenische Haushalte wird auch an einem anderen Beispiel deutlich. Hakobian beschreibt in seiner Studie zum armenisch-aserbaidschanischen Häusertausch, dass Armenier, die im Rahmen des Karabach-Konflikts in aserbaidschanische Häuser umzogen, diese Häuser zuerst um eine Küche erweiterten. Während im ländlichen Aserbaidschan die Küchen, laut Hakobians, außerhalb des eigentlichen Wohnbereiches an das Haus angegliedert waren, integrierten die armenischen Siedler die Küchen in den Wohnbereich und eigneten sich so die fremden Häuser symbolisch an (Husejnowa & Hakobian & Rumjanzew 2008).

Während die Küche und das *tun* extrem von der Außenwelt abgeschottet werden, gibt es innerhalb des *tun* keine Grenzen und verschließbaren Türen. Da in sozialer Hinsicht nicht das Individuum, sondern die *əntanikh* die kleinste soziale Einheit bildet und die Reputation von Individuum und *əntanikh* eine fast untrennbare Verbindung sind, gibt es meist keinen Raum für die Privatsphäre der einzelnen Person. Oft schlafen mehrere Familienmitglieder in einem Zimmer oder sogar, z.B. Geschwister, im gleichen Bett. Die meiste Zeit hält sich die Familie im gemeinsamen Wohnzimmer auf. Der individuelle Besitz ist auf ein Minimum beschränkt, und so teilt man sich nicht nur den Alltag, sondern auch viele Gegenstände.

Die Situation ist nicht unproblematisch. V.a. die junge Generation solcher Haushalte empfindet die ständige Nähe nicht immer angenehm. Es gibt praktisch keine Geheimnisse. Möchte man trotzdem ein Geheimnis be-

wahren, müssen Notlügen erfunden werden, oder man muss sich in den öffentlichen Raum, außerhalb der Sichtweite der Nachbarn, flüchten.

Ein Fremder kann dann, im Gegensatz zur Behauptung meiner Freundin Amalia, zum Vertrauten werden. So erreichten mich einige heimliche Geständnisse von Nachbarn, Bekannten und Freunden, die mir ihre Geheimnisse mit der Begründung anvertrauten: „*Du kennst niemanden. Deswegen kann ich mit dir reden*“.

Hinter dieser Bemerkung steckt meiner Meinung nach viel mehr als nur die Tatsache, dass man von mir nicht erwartete, dass ich mit den *əntanikh*-Mitgliedern oder Nachbarn über diese Dinge sprechen würde. Tatsächlich kannte ich in vielen Fällen die *əntanikh* und Nachbarn sogar. Man sah mich, so interpretiere ich die Situation, einfach als jemanden, der außerhalb des Wertesystems steht, das von der *əntanikh*, den Nachbarn, Verwandten, Bekannten und Freunden vertreten und kontrolliert wird. Man ging davon aus, dass die höchsten armenischen Werte, die *əntanikh* und die damit verknüpften Prinzipien, für mich sowieso keine Bedeutung, „keinen Wert“ hätten und ich somit auch nicht urteilen könne oder würde. Wahrscheinlich aus diesem Grund erzählte man mir von peinlichen Konflikten und heimlichen Liebschaften.

Aber trotz aller Konflikte und Probleme konnten sich nur die wenigsten meiner Gesprächspartner vorstellen, ohne *əntanikh* zu leben. Fast alle wunderten sich darüber, wie ich den Zustand des Alleinseins in einer Wohnung aushalten konnte. Auch ein Leben ohne armenische Nachbarschaftsbeziehungen stuften, trotz aller genannten Vorwürfe, fast alle meine Bekannten, Freunde und Informanten als unvorstellbar und schlecht ein. Die gesellschaftlichen Werte und die gesellschaftliche Ordnung wurden nur von den Wenigsten grundsätzlich in Frage gestellt.

Die Brücke, die meiner Meinung nach – wie gesagt – die *əntanikh* mit der Außenwelt verbindet, ist die vielgerühmte armenische Gastfreundschaft (*hjurənkaluthjun*, armen.: *հյուրնկալություն* oder *hjurasiruthjun*; armen.: *հյուրասիրություն*). Ein armenisches, auch georgisches und sicher auch aserbaidschanisches Sprichwort besagt, dass ein Guest (*hjur*, armen.: *հյուր*) von Gott kommt, armenisch: *hjurn asttsonn ē* (Der Guest ist Gottes/ ist von Gott) (vgl. Sakayan 2001: 28, 58; vgl. Dümler 2009b;

vgl. Yalçin-Heckmann 2010: 143) – und das bedeutet, dass er entsprechend bewirkt werden muss.

Von der Gastfreundschaft der Kaukasier wird schon in frühen Reiseberichten berichtet. Alexandre Dumas (Dumas 1995) und Friedrich Parrot (1985), die den Kaukasus Mitte des 19. Jahrhunderts bereisten, lassen sich in ihren Beschreibungen seitenweise über Empfänge und ihnen als Gästen dargebotene Köstlichkeiten aus. Besonders berühmt ist die georgische *supra*, das georgische Festmahl, das nach ganz bestimmten Regeln abgehalten, von Trinksprüchen begleitet und von einem so genannten *tamada* (Anführer) geleitet wird.²⁷

Offensichtlich wird Gastfreundschaft jedoch nicht nur „von Gott belohnt“. Im Kreise der Nachbarn, Freunde und Verwandten war jeder schon einmal bei jedem zu Gast. Im Laufe der Jahre stellt sich so immer wieder eine gewisse (generalisierte) Reziprozität ein, bei der ein Gastmahl mit dem anderen vergolten wird. Dies gilt à propos auch für nachbarschaftliche Hilfeleistung. In manchen Fällen versuchen sich die Gastgeber gegenseitig zu übertrumpfen. Immer größere Mengen an Speisen werden dabei aufgetischt, wobei Maßlosigkeit und Verschwendug tatsächlich an einen *Potlatsch*-ähnlichen Wettstreit erinnern. Wie man von wem empfangen wurde, ist danach ein beliebtes Gesprächsthema.

„Gastfreundlichkeit“ ist nach armenischem Maßstab offensichtlich eine „Charaktereigenschaft“, an der der Wert einer Person und *əntanikh* gemessen werden kann. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass ein „guter Mensch“ auch automatisch ein „gastfreundlicher“ Mensch sein muss. Tamanyan, dem Stadtarchitekten und Nationalhelden, wird – wen würde es wundern – auch diese Eigenschaft nachgesagt. So soll er z.B., wie mir die Führerin im *Tamanyan Museum* mit leuchtenden Augen versicherte, sogar eine fremde Frau, die sein Mitleid erregt hatte, für mehrere Tage, Wochen oder Monate in sein Haus eingeladen haben.

Doch nicht jedem wird immer und ausnahmslos Gastfreundschaft zuteil. Nachdem ich armenischen Kollegen gegenüber an der bedingungslosen „armenischen Gastfreundschaft“ zweifelte, erklärten mir diese, dass man in Jerewan Fremden gegenüber längst nicht mehr so gastfreundlich sei, da

²⁷Der Ethnologe Mühlfried und der Ethnolinguist Tuite haben die Geschichte, den Ablauf und die Implikationen dieses georgischen Banketts ausführlich beschrieben (Mühlfried 2006; Mühlfried 2007; Tuite 2005).

Fremde die „sprichwörtliche Gastfreundschaft“ häufig missbrauchten. Fremde essen, trinken und verschwinden, lautet die Kurzfassung dieser Erläuterungen. Sie entziehen sich dem, was Dümler als „*sozio-politisches Modell einer Gastgeber-Gast-Relation mit bestimmten Verpflichtungen auf beiden Seiten*“, beschreibt, „*die ihren Ursprung in der gegenseitigen Verantwortung für einander angesichts stetiger Gefährdungen von außen hat*“ (Dümler 2009: 41-42). In einfache Worte übersetzt: Fremde entziehen sich den reziproken Verpflichtungen, die laut Mauss dem „Geist der Gabe“ innewohnen, wobei die Gabe immer drei Notwendigkeiten beinhaltet, nämlich die Pflicht zu geben, anzunehmen und zu erwidern (Mauss 1986: 15-59).

Wie schwer diese Pflicht auf den Schultern lasten kann und aus diesem Grund auch vermieden werden muss, zeigt eine armenische „Anekdote“, die mir oft erzählt wurde. Die Geschichte beginnt damit, dass ein deutscher Soldat während des Krieges zwei Armeniern bei der Flucht aus einem KZ hilft. Als die beiden Armenier glücklich in die Freiheit entkommen, dreht sich der eine um und erschießt den Deutschen. „*Bist du verrückt*“, ruft der andere, „*der Mann hat uns gerettet!*“ Darauf erwidert der Schütze: „*Du weißt doch, wie das ist. Nach dem Krieg: Garni, Geghard... das ganze Programm...!*“

Lustig ist die Anekdote deswegen, weil „*Garni, Geghard... das ganze Programm*“ der touristischen Pflichtexkursion entspricht, die man gewöhnlich ausländischen Gästen zu schulden glaubt. Sie verkörpert die armenische Gastfreundschaft gegenüber Ausländern, und die Tatsache, dass ein Mann seinen Retter tötet, zeigt, dass man sich dieser (unangenehmen) Pflicht nur auf unorthodoxen Wegen entziehen kann.

In den Dörfern, wo man, so der allgemeine Konsens meiner armenischen Informanten, noch „bessere Menschen“, „reinere Traditionen“ und eine „höhere Moral“ findet, gilt angeblich noch immer das oben zitierte Sprichwort. Hier soll den Gastgebern der Lohn Gottes, den der von Gott gesandte Gast verspricht, also eine großzügiger aufgefasste Reziprozität, genug sein. In Jerewan könne man jedoch, so meinte z.B. ein armenischer Freund, die Flut der gefräßigen Gäste nicht mehr bewältigen.

So beschränken sich in der Hauptstadt die Einladungen meist auf wichtige Ehrengäste, Nachbarn, Freunde und Verwandte. Wer in diesem Rahmen gastfreundlich ist, wird geehrt und hat Ehre. Diese Ehre hängt natür-

lich nicht zuletzt von den Frauen ab, die mit der Gestaltung eines respektablen *tun* und ihren Kochkünsten die *əntanikh* repräsentieren.

Meine eigenen Erfahrungen als Gast und mit der armenischen Gastfreundschaft möchte ich nun zur Illustration schildern.

Zu Beginn empfand ich das Verhalten meiner Gastgeber als irritierend. Ich hatte das Gefühl, nicht beachtet zu werden. Im Gegensatz zu meiner Vorstellung von einem höflichen Empfang hat Gastfreundschaft in Jerevan nichts mit der Unterhaltung von Gästen, also nichts mit höflicher Konversation zu tun. Gäste werden meinen Erfahrungen nach an der Tür mit der Einladung *hjurasirvir* (Eine Verbindung aus dem Wort „Gast“ und dem Verb „lieben“) empfangen. Nach dem Eintritt in das *tun* werden sie zunächst in das repräsentative Wohnzimmer gebracht, das ausnahmslos mit einem Fernseher bestückt ist, der fast immer läuft – und wenn er nicht läuft, für den Gast angeschaltet wird. Der Gast wird aufgefordert, sich in einen Sessel oder auf ein Sofa zu setzen. Männer nehmen dabei von weiblichen Gästen nur zögerlich Notiz. Dieses Verhalten ist nicht abweisend gemeint, sondern entspricht den Anstandsregeln. Oft kam ich in ein Wohnzimmer, in dem bereits männliche Verwandte, d.h. Großväter, Väter oder Brüder meiner Gastgeberinnen saßen. Ihre Begrüßungen wurden oft nur gebrummt. Sie starrten in der Regel weiterhin gebannt auf den Fernseher, unterhielten sich miteinander und ignorierten mich so lange, bis sich die Gelegenheit zu einer beiläufigen Frage ergab. Die Frauen ließen mich in der Regel erst einmal allein. Dieses Verhalten beobachtete ich auch beim Eintreffen anderer Gäste. Nur bei sehr vertrauten Freundinnen durfte ich in der Küche helfen. Bei weniger engen Freunden und bei Fremden wartete ich auf dem mir zugeteilten Sitzplatz, bis mir Tee, Gebäck, Obst und andere Speisen vorgesetzt wurden.

Gastfreundschaft wird, wie gesagt, in Armenien mit Bewirtung, Speis und Trank gleichgesetzt. Die Qualität der Gastfreundschaft und der Gastgeber wird daran gemessen. Es gibt Einladungen zu Tee, Kaffee, Süßigkeiten und Gebäck, und es gibt Einladungen zu Mittag-, Abend- und Festessen. Die Einladungen unterscheiden sich dabei v.a. durch den Anlass und die Anzahl der Gäste.

Ich, als externer und teilnehmender Beobachter, habe die armenische Gastfreundschaft oft als unangenehme Völlerei erlebt, bei der der Gast erbarmungslos mit den immer gleichen Gerichten gestopft wird. Die Palette der Getränke, Gerichte, Süßigkeiten und Knabbereien ist in allen Haushalten und bei allen Anlässen bemerkenswert uniform. Erstaunt stellte ich fest, dass es haargenau die gleichen Köstlichkeiten sind, die schon von Dumas und Parrot beschrieben wurden. Durch Nuancen der Zubereitung zeigt die Hausfrau, die Gastgeberin, ihr Können – und gerade weil man als Gast immer das Gleiche vorgesetzt bekommt, werden Gerichte und Zutaten vergleichbar – und somit auch die Gastfreundschaft der Gastgeber und die Gastgeber selbst.

Als Gastgeberinnen werden die Frauen zu den primären Repräsentantinnen des *tun*. Die Frau ist die Herrin der Küche, die das Herz des *tun* ist. Sie bereitet die Nahrungsmittel vor, kümmert sich um die Erziehung der Kinder und ist sozusagen die gute Seele, die das *tun* und die *əntanikh* zusammenhält. Sie ist es, die Gäste bewirtet und somit die Beziehungen der *əntanikh* nach außen, v.a. zu Nachbarn und Verwandten, pflegt und aufrechterhält. Eigentlich muss immer von „den Frauen“ eines Haushaltes im Plural, also von den Müttern, Schwiegermüttern, Töchtern, Schwiegertöchtern und Schwestern gesprochen werden, die diese Aufgaben gemeinsam erfüllen, wobei natürlich eine Hierarchie unter den Frauen herrscht, die den oben beschriebenen Prinzipien folgt.

Da das *tun* und die *əntanikh* im armenischen Wertesystem einen sehr sehr hohen Wert haben, ist die Stellung, die die Frau im *tun* und innerhalb der *əntanikh* einnimmt, ebenfalls sehr hoch bewertet und mit Ehre verbunden. Gute Frauen sind die Voraussetzung für ein gutes *tun* und eine gute *əntanikh*. Aber ein gutes *tun* und eine gute *əntanikh* sind auch eine gute Voraussetzung für eine gute Frau. Dass die Frau v.a. mit dem privaten Raum des *tun* assoziiert wird, bedeutet nicht, dass sie nicht in den öffentlichen Raum schreiten und dort tätig sein kann. Ihre engsten sozialen Beziehungen und wichtigsten Aufgaben binden sie jedoch an die *əntanikh* und an das *tun*.

Anders ist es bei Männern. Auch für die Männer ist das *tun* das Zuhause. Ihre Aufgaben und für sie besonders wichtigen sozialen Beziehungen finden sie aber auch außerhalb des *tun* und der *əntanikh*.

3.7 Das „*tun*“ (Haus) und der „*bak*“ (Hof)

„Ein Freund ist nicht nur eine zusätzliche Qualität, er ist ein Faktor, er multipliziert den eigenen Wert“ (Malinowski, Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes, 1985: 36).

Die im Vergleich zum *tun* als roh erscheinende Außenwelt beginnt direkt vor der Haustüre. Hier verbringen Männer, insbesondere junge Männer, ihre Zeit und Freizeit. Hier ist der öffentliche Raum.

Der öffentliche Raum setzt sich aus verschiedenen Räumen zusammen. Man spricht nie vom „öffentlichen Raum“ im Sinne eines Sammelbegriffs, sondern präzisiert die Räume, die sich entsprechend der Intensität und Intimität der dort repräsentierten Beziehungen klassifizieren lassen. Gleichzeitig werden alle Räume, von denen ich im Folgenden sprechen werde, von den Bewohnern Jerewans im Gegensatz zum *tun* konzeptualisiert. Das private „einschließende Haus“ wird also indirekt mitgedacht, wenn man von anderen (öffentlichen) Räumen spricht, die an ihm gemessen werden. In dieser Hinsicht hilft die Beschreibung der „öffentlichen Gegenräume“ bei der Definition des „einschließenden Hauses“ und *vice versa*.

Die Qualität der am *tun* gemessenen Werte, d.h. v.a. die Qualität und Intimität der in den Räumen repräsentierten sozialen Beziehungen, die eine Garantie für die Einhaltung anderer Werte sind, bestimmen den Platz eines Raumes in der Wertehierarchie in Relation zum *tun*.

Die Räume, die in vielerlei Hinsicht dem *tun* am nächsten stehen – und dennoch als sein Gegenteil betrachtet werden – sind der Hof, die Nachbarschaft und das Viertel. Ich werde mich bemühen, diese drei Räume ausführlich zu beschreiben. Ich beginne dazu mit einer Beschreibung der jeweiligen physischen Räume und gehe dann zur sozialen und kulturellen Dimension über.

Der Archäologe M. E. Smith hält die „Nachbarschaft“ als räumliche und soziale Struktur städtischer Siedlungen für ein universelles Phänomen

(Smith 2010: 137-154).²⁸ Um Beispiele aus aller Welt und aus allen Epochen der Weltgeschichte unter dem Terminus der „Nachbarschaft“ zu fassen, bedient er sich einer weiten Begriffsdefinition:

„Neighborhoods are units with both social and spatial significance. Their importance in urban life and organization comes from their social roles and composition. Some of the major social features of neighborhoods are their status as communities with social ties among members (“neighbors”), and the diverse functional roles they play within a city“ (Smith 2010: 137).

Smith unterscheidet „Nachbarschaften“ von „Distrikten“. Eine Nachbarschaft ist für ihn ein eng begrenzter Raum, in dem die persönliche Interaktion der Mitglieder hoch ist:

„A neighborhood is a residential zone that has considerable face-to-face interaction and is distinctive on the basis of physical and/or social characteristics“ (Smith 2010: 139).

Ein Distrikt umfasst für ihn einen größeren Bereich mit einer administrativen Bedeutung:

„A district is a residential zone that has some kind of administrative or social identity within a city. In most cases, districts are larger than neighborhoods“ (Smith 2010: 140).

Diese Trennung²⁹ lässt sich, so meine Auffassung, nicht in dieser Eindeutigkeit und Zuordnung auf das armenische Beispiel übertragen. Die Defi-

²⁸Er nennt u.a. das mittelalterliche Marseille, das nepalesische Bhaktapur, die chinesische Stadt Chang'an aus der Sui- und Tang-Periode (581-907 n.Chr.), die nigerianische Stadt Ilesha, Addis Abeba in Äthiopien, Städte im Osmanischen Reich, das moderne New York, mesoamerikanische Städte der Maya und Azteken sowie die altbabylonischen Städte Ur und Nippur als Beweis.

²⁹Soziale Prozesse und Entscheidungsfindungen verlaufen laut Smith in Nachbarschaften und Distrikten auf unterschiedliche Weise. Die treibenden Kräfte der Nachbarschaft sind Individuen und Haushalte, weshalb Smith von „Bottom up“-Prozessen spricht. In Distrikten sind, laut Smith, offizielle Autoritäten für Entscheidungen und deren Umsetzungen

nition der „Nachbarschaft“ muss für Armenien, bzw. Jerewan, spezifiziert werden. Um ihre Besonderheit zu präzisieren werde ich die armenische Nachbarschaft deswegen im Verlauf ihrer Beschreibung mit dem städtebaulichen Konzept der *Mahalla* vergleichen. Smith nennt die *Mahalla* nicht explizit und spricht stattdessen von „*islamic cities*“ (Smith 2010: 146). Die *Mahalla* ist jedoch eine spezielle, z.B. in Zentralasien weit verbreitete Nachbarschaftsinstitution, die sich gerade wegen ihrer vermeintlichen Ähnlichkeit zur armenischen Nachbarschaft zum Vergleich anbietet.

Die armenische Nachbarschaft ist eine soziale Gruppe, die wie die *əntanikh* einem bestimmten Raum zugeordnet ist. Sie umfasst meist die Bewohner der Gebäude, die sich um einen gemeinsamen Hof gruppieren. Dieser Hof wird *bak* (պալ) oder *hajath* (հայթ) genannt³⁰.

Üblicherweise befinden sich in einem solchen Hof mehrere Garagen, in denen einige Männer einen Großteil ihrer Freizeit verbringen. Dazu gibt es oft einen kleinen Laden, manchmal ein paar Kinderklettergerüste oder ein Wasserbecken. Immer gibt es dort eine so genannte *besjedka* (russ.: беседка). Die *besjedka* ist eine überdachte Sitzgelegenheit mit einem Tisch und zwei Bänken. Hier treffen sich v.a. ältere Männer, die in der *besjedka* den Tag mit Kartenspielen und *nardi* (Backgammon) verbringen (Abb.16). Das stete Klimpern ihrer fallenden Würfel kam mir während meiner Zeit in Jerewan wie der leise Herzschlag der Nachbarschaften vor,

verantwortlich. Impulse kommen von „oben“ und werden nach dem „Top down“-Prinzip implementiert (Smith 2010: 137; 150-151).

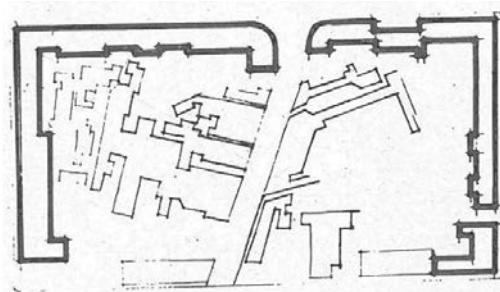
³⁰Mir wurde gesagt, dass das Wort *hajath* ein nicht sehr schönes Slangwort sei. Tatsächlich handelt es sich um einen persischen Begriff für den „Hof“, der offenbar mehr und mehr den armenischen Begriff *bak* ersetzt. Auf Aserbaidschanisch wird der Hof *həyət* genannt (Yalçın-Heckmann 2010 133). Insgesamt wird der Hof als eine orientalische oder genuin armenische Tradition betrachtet. Doch auch für den sowjetischen Stadtbau ist der Hof (*dvor*) ein wichtiges Planungselement: Humphrey schreibt dazu: „*The courtyard was the area designated in Soviet planning for recreation and communal services, and it had its own regulated social existence. The Soviet dvor was not an ‘empty space’ and was not devoid of ideology. It was intended to be a protected inner area, contrasted with the outer zone of streets and squares, and it meant to generate the friendly congregation of all kinds of neighbours, especially the frail and weak*“ (Humphrey 2005: 52).

der nur ab und zu vom Lärm der Müllabfuhr, den Rufen der Kinder oder von der Musik der Hochzeitsfeiern unterbrochen wird.

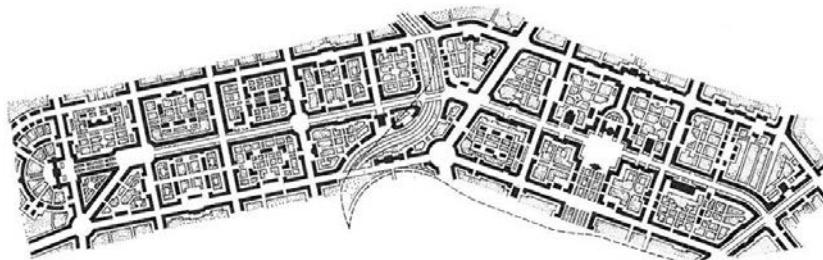
Ein Kollege machte mich darauf aufmerksam, dass der Hof zu verschiedenen Tageszeiten von verschiedenen Altersgruppen genutzt wird. Diese Beobachtung hat sicher einen wahren Kern. In meiner Nachbarschaft war dieser Umstand jedoch nicht sehr ausgeprägt – oder ist mir zumindest nicht aufgefallen. Ich konnte lediglich beobachten, dass die älteren Herren fast den ganzen Tag in der *besjedka* verbrachten, während männliche Jugendliche sich eher am Abend trafen.

Dazu muss gesagt werden, dass sich die Nachbarschaften von verschiedenen Teilen Jerewans – allein architektonisch – unterscheiden. Ich werde hier v.a. von den mir bekannten Nachbarschaften berichten. Dies sind zum einen die beiden Nachbarschaften, in denen ich während meines Aufenthaltes gelebt habe, sowie weitere Nachbarschaften, in denen Freunde und Bekannte zu Hause waren, die ich häufig besuchte.

Meine erste Nachbarschaft befand sich in der Nähe des *Mergeljan*-Instituts, einer Gegend, in der die typischen Höfe nach dem Muster des Architekten Tamanyans überwiegen. Die Häuser umschließen dabei einen großen, quadratischen Innenhof, der nur durch einzelne Toreingänge betreten werden kann (Darstellung Ia, b).

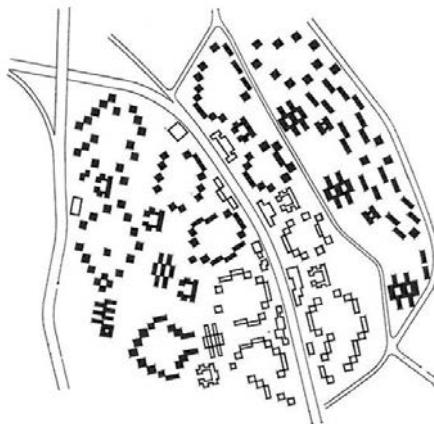


Darstellung I a: Plan eines Hofes in Jerewan aus den 20er Jahren. Abbildungsausschnitt aus: Doluchanjan, Lola Karenovna. 1980. *Architektura Sovjetskoj Armenii 20e Gody*. Jerevan: Izdjatjelstvo „Sovjetakan Groch“: Anhang.



Darstellung I b: Planungsdesign der *Komitas*-Straße der Architekten A. Minasyan und Ts. Chakhalyan aus den 50er Jahren. Schwarze Umrundungen definieren deutlich die Abgrenzungen der Höfe. Abbildung aus: Grigorjan, A. G. & Tovmasjan, M.Z. 1986. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Strojizdat: 94.

Meine zweite Nachbarschaft war architektonisch weniger geschlossen. Sie bestand aus den bereits erwähnten Hochhäusern der späten Sowjetzeit, die scheinbar zusammenhangslos aus einer unbegrenzten Fläche wachsen. Auch diese Fläche wird als Hof bezeichnet. Hier ein Beispiel aus dem Stadtviertel Avan (Darstellung 1c):



Darstellung I c: Planungsdesign eines Wohnviertels im Stadtteil *Avan-3* der Architekten G. Mushegyan und A. Khachatryan von 1974. Abbildung aus: Grigorjan, A. G. & Tovmasjan, M.Z. 1986. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Strojizdat: 194.

Obwohl äußerlich sehr verschieden, weisen beide und andere Nachbarschaften große Gemeinsamkeiten auf, denen ich mich hier vorrangig widmen möchte.

Der Hof – *bak* (բակ) oder *hajath* (հայտ) – ist für jede Nachbarschaft zentral. Die Frauen und Kinder einer Nachbarschaft lassen sich zwar in der Regel weniger oft in den Höfen blicken als die Männer, doch auch sie sind natürlich Teil der sozialen Gruppe der Nachbarschaft und werden einem Hof zugeordnet. Der Hof und die Freunde aus der Nachbarschaft sind allerdings die bevorzugte soziale Sphäre des Mannes. In den Hof flüchten die Männer, wenn sie unter Ihresgleichen sein und der Kontrolle, den Hierarchien und Pflichten der *əntanikh* entkommen wollen.

Zum Teil haben bestimmte Höfe, die gleichzeitig ein Symbol für die ganze Nachbarschaft sind, einen Namen. Diese Namen sind leicht zu erklären. Der Hof mit dem Namen *bari hajath* (Hof der Bar) trägt diesen Namen, weil es in diesem Hof eine Bar gibt. Der *bokhsij hajath* (Hof des Boxens) verdankt seine Bezeichnung einer Boxschule, der *klori hajath*

(Hof des Kreises) einem runden Wasserbecken und die Nachbarschaft *tasnvets* (Sechzehn) den Häusern mit der Hausnummer Sechzehn.

Mir stellte sich die Frage, warum die Nachbarschaft und v.a. der Hof für die Männer Jerewans so wichtig sind. Die Antwort darauf lautet, so das Ergebnis meiner Befragungen, dass Männer viele ihrer wichtigsten Beziehungen von Jugend an im Hof und in der Nachbarschaft aufbauen.

Wie bereits deutlich wurde, spielen unter Männern Freundschaften mit Gleichaltrigen eine herausragende Rolle. Allein die Terminologie, mit der Freunde bezeichnet werden, drückt die Qualität der Beziehungen aus, die – wie oben gezeigt – mit sehr engen verwandschaftlichen Beziehungen gleichgesetzt werden. Die Freunde sind *barekam*, „Menschen, denen man Gutes wünscht“, sie sind „meine Brüder“ (*achperers*) und bilden zusammen die *aperuthjun*, die „Bruderschaft“.

Die „Bruderschaft“ besteht im Idealfall ein Leben lang und geht gemeinsam „durch Dick und Dünn“. Ihr Kern rekrutiert sich gewöhnlich aus einer Alterskohorte einer Nachbarschaft und ist in erster Linie durch einen gemeinsamen „Herkunftshof“ verbunden.

Männliche Alterskohorten, die aus Höfen hervorgehen, sind im Kaukasus und in Zentralasien weit verbreitet. In Georgien spielen Höfe und die durch die Höfe definierten Nachbarschaftsgruppen für die Sozialisation junger Männer eine besonders große Rolle. In den Höfen Tbilisis entstanden noch vor ein paar Jahren berüchtigte kriminelle Jugendbanden, die sich gegenseitig Straßengefechte lieferten und z.B. von Köhler und Zakharova beschrieben wurden. Ein zentraler Begriff ist hier der Begriff der „Ehre“, der in Armenien sehr viel weniger im Mittelpunkt steht (Zakharova 2010: 350-352; Köhler 2003; Köhler 2000).

Auch in Zentralasien ist der Hof eine identitätsstiftende Institution. In einer Mikrostudie zu einer kirgisischen Nachbarschaft in Bischkek – die architektonisch wohl stark meiner eigenen Hochhaus-Nachbarschaft ähnelt – beschreibt Schröder die Bildung von Alterskohorten und Cliques im Stadtviertel *Shanghai/IUG-2*, wobei auch er, wie Zakharova und Köhler für Georgien, eine historische Entwicklung der jugendlichen Gruppen nachzeichnet und verschiedene Generationen unterscheidet. Er stellt fest, dass die erbitterten Kämpfe zwischen benachbarten Höfen der Vergan-

genheit angehören und heute die Rivalitäten zwischen alten und zugezogenen Bewohnern im Vordergrund stehen. Die Identifikation mit einem Hof und mit der dem Hof zugehörigen Alterskohorte tritt in Schröders Beispielen immer mehr hinter neuen Beziehungen auf gesamturbaner Ebene zurück (Schröder 2010; Schröder 2011: 74-103, 245-278).

Leider habe ich – auch weil ich als Frau nur begrenzten Zugang zur männlichen Sphäre des Hofes und der Institution der *aperuthjun* hatte – nicht genügend Material, um einen historischen Wandel der Nachbarschaften und der *aperuthjuner* (Bruderschaften) in Jerewan zu dokumentieren. Mir scheint jedoch, dass der Hof in Bischkek, Tbilisi und Jerewan eine ähnliche Funktion erfüllte und erfüllt. In allen Fällen ist der Hof der Raum, in dem junge Männer sozialisiert werden.

Ein genauerer Vergleich der ethnographischen Beispiele wäre interessant. Mein Eindruck ist, dass in Tbilisi und Bischkek die Exklusivität und das kämpferische Potential der Hof-Kohorten stärker betont werden – auch wenn das kämpferische Potential in den letzten Jahren insgesamt abgenommen hat. V.a. in Bischkek spielen außerdem offenbar ethnische Zugehörigkeiten bei der Bildung von Cliques eine Rolle.³¹ Dieser Aspekt ist in Jerewan schon allein deswegen nicht von Bedeutung, weil eine hohe ethnische Homogenität besteht.

Sowohl Zakharova und Köhler als auch Schröder beschränken sich in ihren Studien auf die Beschreibung jugendlicher Akteure und Gruppen. In Jerewan ist auffällig, dass die *aperuthjuner* über das Jugendalter hinaus fortbestehen. In diesem Punkt erinnern mich die armenischen Bruderschaften an die japanischen, von Benedict beschriebenen, *donen*. Diese sind Gruppen von Gleichaltrigen gleichen Geschlechts, die schon in der Kindheit gebildet werden. Die *donen*-Beziehungen bleiben, so Benedict, ein Leben lang erhalten und überdauern alle anderen sozialen Bande, sogar die Beziehungen zur eigenen Frau (Benedict 2006 [1946]: 235). Auch die *aperuthjun* besteht fort. Sogar wenn einzelne Mitglieder umziehen und verschiedener Wege gehen, z.B. heiraten oder beruflich Karriere

³¹Das bedeutet nicht, dass es auch zu Auseinandersetzungen zwischen den ethnisch verschiedenen Gruppierungen kommt. Kirgisische und russische Cliques betrachten sich laut Schröder als urbane Bewohner in einer Kategorie verbunden. Sie sind aber selten miteinander befreundet und schließen sich nicht in gemischten Cliques zusammen. Stattdessen respektieren sie sich gegenseitig als „Bekannte“ (Schröder 2010: 453-467).

machen. Auch bilden sich im fortgeschrittenen Alter, v.a. unter Rentnern, neue Gruppen, die sich aus neuen Nachbarschaften ergeben. Da die Mobilität innerhalb Jerewans groß ist, sind die Alterskohorten nicht so starr wie in den Beispielen aus Tbilisi – und sie sind, nachdem sie entstanden sind, nicht mehr fest an den Hof gebunden. Gleichzeitig kann ein Hof neue Mitglieder integrieren, ist also nicht exklusiv.

Einige meiner Informanten behaupteten, dass die Hof-Bruderschaften in Jerewan keine große Rolle mehr spielen würden. Im Verhältnis zu „früher“ und zu anderen Regionen mag diese Aussage zutreffen. Mir, die ich solche männlichen Alterskohorten vorher nicht kannte, erschienen die Bruderschaften Jerewans jedoch auch noch heute sehr präsent.

Um ihre Bedeutung zu verdeutlichen, möchte ich an dieser Stelle einen jungen Mann (24) zitieren, der im Zentrum Jerewans aufgewachsen ist:

„Nun, in Armenien ist es üblich, dass du [da] viele Freunde haben musst. [...] In Armenien ist es sehr üblich, dass man sehr viele Freunde hat. Nicht ein paar Freunde, sondern viele. Bekannte, könnte man sagen. Denn in Armenien kann man jede Frage von Freund zu Freund entscheiden, nicht wahr?! Wenn du gute Freunde hast, kannst du gute Arbeit finden. [...] Nun, wenn du viele und gute Freunde hast, dann wirst du, wie soll ich sagen... wirst du ein gutes Leben haben. [...] In Armenien ist es sehr üblich für Freunde zu leben, für Freunde viel zu tun. Das ist im ganzen Kaukasus so. Für euch in Deutschland ist das Wichtigste die Familie. Bei uns ist das auch das Wichtigste. Aber wenn du irgendwo hingehst, irgendwo aufs Land oder hierhin und dorthin, dann zu 90% mit den Freunden. [...] Dieses Jahr bin ich mit der Familie nirgends hingefahren. Mit meinen Freunden bin ich weggefahren. In den Urlaub bin ich mit meinen Freunden gefahren. [...] Ich liebe meine Freunde SEHR. Deswegen (habe ich) so eine große Gesellschaft, nicht wahr?! Und das Wichtigste ist, dass ich [sowohl] solche Freunde habe, die schlecht leben... [...] Wie soll ich sagen? In Armenien ist es nicht so... wenn ich Geld habe, bedeutet das nicht, dass ich eine höhere Kategorie bin. Man muss auch Freunde haben. Das ist das Wichtigste. Wenn du in Armenien auch noch so viel Geld hast, wenn du keine guten Freunde hast, wirst du in Armenien nicht normal existieren. Du kannst alles tun. [...] Ich habe

einen Freund, der seit sechs Jahren nicht arbeitet. Er lebt vielleicht besser als wir alle, weil ... In Armenien ist das so. Wenn er dein Freund ist, dann musst du ihm helfen. Nicht wichtig, ob es um Geld geht; nicht wichtig, um was es geht. Bei allem, wo es Probleme gibt. Ich weiß nicht, ich denke, dass ein Freund eine große Sache ist. Ein guter Freund, meine ich. Ein Bekannter ist so... man grüßt und geht vorbei. Wenn es dein wirklicher Freund ist, dann musst du mit ihm Freund sein. [...] Ich rufe Bekannte nie einfach so an und sage: Ich habe diese und jene Probleme, könnt ihr sie lösen oder nicht? Ja, es kann sein, dass ich in so einer Situation einen Bekannten anrufe. Aber einem Freund sage ich: Du musst dieses Problem lösen! Dann interessiert mich auch nicht wie, weswegen und warum. Wenn ein Freund mich anruft und sagt, ich habe diese Probleme, dann bedeutet das, dass ich das lösen muss. Wie, auf welchem Weg, das interessiert ihn nicht. Wenn er sich an mich wendet, dann bedeutet es, dass er mir vertraut. Das bedeutet, dass ich das tun muss.“

Als ich den gleichen jungen Mann frage, was die Freunde mit dem Hof zu tun hätten, gibt er folgende Antwort:

„Nun, zuerst... bei uns in Armenien... ich weiß nicht... bei euch in Deutschland ist es nicht üblich, in den Hof zu gehen, nicht wahr? Ist das bei euch üblich? Bei uns, wenn ein Junge anfängt zu gehen... zu springen... dann ist es bei uns in Armenien üblich, dass er in den Hof gehen muss... um im Hof zu spielen. Fußball oder ich weiß nicht was... einfach in den Hof gehen. Spielen. [...] Wenn ein Mensch zwei Jahre oder drei Jahre alt ist, dann sagt man ihm: Geh in den Hof! Manche spielen Basketball, ich weiß nicht was, irgendetwas spielen sie... und wenn du jeden Tag in den Hof gehst... Das ist in Armenien üblich und das muss so sein, denke ich. Das Kind muss seine Energie loswerden. Die Leute versammeln sich, so lernen sie sich kennen. Das muss so sein, damit das Kind versteht, wie man in Armenien leben muss. Wenn du jeden Tag zu Hause bleibst... was soll das sein?! Wenn es alt genug ist, wird es mit den Leuten reden, sie kennenlernen... Wenn ein Kind zu laufen beginnt, dann muss es in den Hof gehen. Das ist zu 100% so. Das ist sogar so, wenn man irgendwo zu Besuch ist, dass das Kind spielen gehen will, nicht wahr. Dann sagt man: Geh in den Hof: ‚gna hajath‘ (Geh in den Hof!). Es ist

nicht wichtig mit wem. Einfach nur spielen, damit man Bekannte hat, damit Energie verbraucht wird, spielen... Viel. Und davon kommen in Armenien viele Freunde. Von klein auf, von Kindesbeinen an.“

Wie an diesem Zitat deutlich wird, ist der Hof ein Ort der Sozialisation. Die Biographien der Mitglieder einer *aperuthjun* sind oft ähnlich, da man viele Lebenswege gemeinsam beschreitet. Man geht oft in die gleiche Schule, später häufig an die gleiche Universität und wählt mitunter – nicht zwingend – sogar die gleichen Berufe.

Die Loyalität unter „Brüdern“ einer *aperuthjun* ist fast bedingungslos. Man verbringt nicht nur die Freizeit miteinander, sondern verteidigt gemeinsam die Schwestern und Cousinen, lässt sich gemeinsam auf Schlägereien ein und verschafft sich gegenseitig Jobs und gute Geschäfte. Man unterstützt sich in allen Lebenslagen. Wenn man einen Autounfall hat, greift man zu allererst zum Telefon, um die *aperuthjun* zu informieren. Eine Telefonkette kommt ins Rollen, und die *achperers* lassen auf dem Arbeitsplatz – oder wo immer sie sich gerade befinden – alles stehen und liegen und eilen dem *achper* zu Hilfe. Die Männergruppen, die an Unfallstellen herumstehen und diskutieren, gehören in Jerewan zum alltäglichen Verkehrschaos. Einmal wurde ich Zeuge davon, wie ein *achper* in einer Blitzaktion seine *aperuthjun* aktivierte, um seine zahlungsunfähigen Mieter zur Rede zu stellen. Innerhalb weniger Minuten waren alle *achperers* aus allen Enden der Stadt an die Wohnung des Mieters geeilt und stellten sich diesem drohend in den Weg.

Auch bei finanziellen Problemen wendet man sich an die *achperers* statt an die *əntanikh* oder gar entferntere Verwandte. Mit den *achperers* steht man auf Augenhöhe, so dass es keine Geheimnisse und Peinlichkeiten geben muss, wie sie in den hierarchischen Verwandtschaftsbeziehungen aufkommen können. Das Leben scheint mit guten Freunden tatsächlich leichter. Eine Studentin definierte die *aperuthjun* mit einem einfachen Satz:

„Wenn einem etwas passiert, dann kommen alle. Das ist ,aperuthjun‘.“

Auch Frauen pflegen Freundschaften. Allerdings wird Freundschaften zwischen Frauen weniger Bedeutung beigemessen. Eine andere Studen-

tin, die ich am Lehrstuhl für Deutsche Sprache an der *Brjussow Universität* kennengelernte, erklärte mir den Unterschied:

„Frauen können sich nicht helfen. Männer können das. Also ich kann z.B. einer Freundin helfen... Aber viele Frauen machen das nicht. Männer machen das immer“.

Beste Freundinnen verlieren sich nach der Heirat, mit der oft ein Ortswechsel einhergeht, nicht selten aus den Augen. Für sie steht von diesem Zeitpunkt an die *əntanikh* im Vordergrund. In manchen Fällen werden sie streng vom eifersüchtigen Ehemann überwacht und müssen für „jeden Schritt“ in der Öffentlichkeit Rechenschaft ablegen.

Freundinnen können Schul- und Studienfreundinnen, Verwandte oder auch Nachbarinnen sein. Doch als Frau trifft man sich nur in seltenen Fällen im Hof. Man besucht sich gegenseitig im *tun* beim Kaffeekränzchen oder geht gemeinsam aus.

Dennoch gehören auch die Frauen gewissermaßen zum Hof (ihrer Väter, Brüder und Ehemänner). Die Frauen eines Hofs stehen unter dem Schutz der Hof-Männer. Jeder Fremde, der sich einem Hof oder den Frauen des Hofs nähert, wird von den Männern des Hofs abgewehrt oder zumindest kontrolliert. Anderseits muss ein Mann, aber auch eine Frau, mit Belästigungen von Seiten der lokalen *achperer* rechnen, wenn er oder sie einen fremden Hof betritt. Es gibt die so genannten „ugloviki“ (russ.: угловики; Eckensteinher)³². Dies sind, wie mir erklärt wird, „meist Arbeitslose“, die ihre Zeit damit verbringen, die Vorgänge und v.a. die Menschen, die sich im Hof zeigen, zu beobachten. So bleibt nichts unberichtet, was in einem Hof geschieht.

Neben den *achperers* (meinen Brüdern) der *aperuthjun* und den Freundinnen gibt es in einer Nachbarschaft (*harevanuthjun*; armen.: huplui-unipjeni) auch ganz gewöhnliche Nachbarn, die *harevaner* (huplu-wulp).

³²Der Begriff „ugloviki“ (угловики) ist eine Wortbildung, die sich aus russischen Begriffen zusammensetzt. Laut meiner Informantin ist der Begriff im armenischen Kontext gebildet worden und wird so nur in Armenien gebraucht. Es ist so zugesagt ein „armenisches Wort“, das sich russischer Begriffe bedient.

Gute Nachbarschaftsbeziehungen gehören in Armenien zum Selbstverständnis, d.h., gelten als Nationaltugend und als erstrebenswert. Gute Nachbarschaftsbeziehungen sind ein Wert an sich.

Als ich im Rahmen des bereits erwähnten Papers an der *Armenischen Akademie der Wissenschaften* meine Zweifel an den „guten armenischen Nachbarschaftsbeziehungen“ äußerte, wehte mir ein Sturm der Entrüstung entgegen. Entgegen der Behauptung, dass in Jerewan die Nachbarschaft eine soziale Gruppe und Institution sei, bei der benachbarte Familien enge Beziehungen unterhalten und sich in allen Lebenslagen unterstützen und helfen, hatte ich in meiner eigenen Nachbarschaft festgestellt, dass meine Nachbarn untereinander nur wenige Kontakte pflegten. Mit der Zeit stellte sich heraus, dass die einzelnen Familien (von ca. 56 Familien, die in meinem 14-stöckigen Gebäude wohnen) im Durchschnitt etwa 2-4 Nachbarfamilien besser kannten oder mit ihnen engere Beziehungen und Freundschaften unterhielten. Das Gerede und Misstrauen gegenüber Nachbarn schien mir eindeutig zu überwiegen.

Natürlich kann ich von meiner Nachbarschaft nicht auf alle Nachbarschaften Jerewans schließen. Wahrscheinlich spielt auch das Alter einer Nachbarschaft eine Rolle. In meiner zweiten Nachbarschaft war eine hohe Fluktuation der Bewohner zu beobachten, was möglicherweise feste Beziehungen zu Nachbarn verhinderte.

Doch Streitereien und Misstrauen zwischen Nachbarn kamen mir auch in anderen Kontexten sehr oft zu Ohren. Meine armenischen Kollegen versuchten, mich vom Gegenteil zu überzeugen. Man erzählte mir Anekdoten über Nachbarschaftsbeziehungen, z.B. von einer Nachbarschaft, in der einige Frauen ein geheimes Bordell betrieben und sich in den Pausen zwischen den Freiern gegenseitig zum Kaffeekränzchen besucht hätten. An der Wahrheit dieser Geschichte zweifelten selbst die Erzähler, doch sahen sie darin ein Symbol für den „*wahren Charakter*“ nachbarschaftlicher Bande.

Ich glaube, dass die Diskrepanzen zwischen den Überzeugungen meiner Kollegen und Gesprächspartner und meinen Beobachtungen und Daten den Unterschied zwischen Wertideen und Praxis spiegeln. Genauso wie das Idealbild der „armenischen Familie“ von den realen *əntanikh*-Beispielen abweicht, weicht die *ideale* Nachbarschaft von den *realen* Nachbarschaften ab, in denen ich gearbeitet habe. Dies bedeutet nicht, dass die

ideale Nachbarschaftsbeziehung eine „Lüge“ ist. Sie ist ein *Ideal*, ein *Wert*, der ja tatsächlich auch mit einzelnen Nachbarn oder Nachbarsfamilien verwirklicht wird.

Es ist auch möglich, dass die Intensität der Nachbarschaftsbeziehungen von den aktuellen Umständen und den politischen Ereignissen abhängig ist. Wie bereits erwähnt, verloren im Zuge der Urbanisierung, aber v.a. im Zuge der großen Krise in den 90er Jahren verwandtschaftliche Beziehungen zu entfernten Verwandten, insbesondere zum entfernten Land, an Bedeutung. Neben einer immer stärkeren Konzentration auf den *əntanikh*-Haushalt wurden dabei auch Nachbarn immer wichtiger. Die wirtschaftliche Not während der so genannten „schwarzen Jahre“ ließ neue kooperative Einheiten entstehen, zu der aus praktischen Gründen, so entnahm ich es vielen Erzählungen, auch die Nachbarschaft gehörte. Da die Infrastruktur zusammengebrochen, der Kontakt zu entfernt lebenden Verwandten fast gekappt und die alltägliche Not alleine nicht zu bewältigen war, war man, als der Staat und alle staatlichen Institutionen zusammengebrochen waren, auf die Nachbarschaftshilfe angewiesen.

In einem Aufsatz habe ich bereits von diesem Phänomen der Krise geschrieben. Hier habe ich die ausgeprägte Zusammenarbeit und Gemeinschaft der Nachbarn während der „schwarzen Jahre“ der 90er mit der von Turner beschriebenen „Communitas“ der Initianten während der „liminalen Phase“ in Übergangsritualen („rites de passage“) (Van Gennep 1986 [1909]: 15, 21; 29; Turner 1964; Turner 1967; Turner 1968; Turner 1989 [1969]: 94; 101-109) verglichen (Fehlings 2012). Für Turner tritt die „*Communitas* dort auf, wo Sozialstruktur nicht ist“ (Turner: 1989 [1969]: 124). Ebenso war es mit der „*Communitas*“ der Nachbarschaft, als staatliche und verwandtschaftliche Netzwerke im Chaos des Karabach-Krieges, der Unabhängigkeit und des politischen und wirtschaftlichen Zusammenbruchs kollabierten. Um das Leben des Einzelnen und der Gruppe zu sichern, wurden in dieser Situation Lebensmittel geteilt, und, um Energie zu sparen, gemeinsam gekocht.

An die „schwarzen Jahre“ erinnert man sich als an eine schlimme Zeit. Gleichzeitig haben einige meiner Gesprächspartner auch nostalgische Erinnerungen, die meist mit der Nachbarschafts-, „*Communitas*“ dieser Jahre zusammenhängen. Wenn der Strom ausfiel, versammelte man sich vor

einem mit einem Generator betriebenen Fernsehgerät. Weil es keine Arbeit oder sonstigen Beschäftigungen gab, traf man sich zu Karten- und Brettspielen und erzählte sich Geschichten und Anekdoten. Da die Aufzüge nicht funktionierten, lief man sich ständig in den Treppenhäusern über den Weg, wo man den neuesten Tratsch und wichtige Informationen austauschte (z.B. wann und wo gibt es Strom, Wasser und Brot) (Fehlings 2012).

Die Hilfsbereitschaft unter Nachbarn und die Qualität der Nachbarschaftsbeziehungen scheinen seit der Krise wieder nachgelassen zu haben. Ich möchte hier einen z.T. bereits in *Die Postsowjetische Stadt: Aushandlungsprozesse im Südkaukasus* (Kaschuba & Krebs & Pilz 2012) veröffentlichten Interviewausschnitt (Fehlings 2012) wiedergeben, in welchem eine Freundin die nachbarschaftlichen Beziehungen während und nach der Krise gegenüberstellt. Hierbei wird deutlich, dass sie einen negativen Wandel beklagt:

„Das Dach ist schon so alt und wir haben immer Probleme damit. [...] Jetzt wollte eine Familie vom unteren Stock eine Antenne für den Fernseher auf dem Dach installieren. Wir haben gesagt, sie sollen warten und das nur machen, wenn wir zu Hause sind. Es gibt da so Stellen, wo das Dach sehr schlecht ist. Wenn man da was macht, kommt das Wasser zu uns rein. Sie haben nicht gewartet. [...] Es hat die ganze Nacht geregnet und jetzt habe ich einen großen Fleck in meinem Zimmer. [...] Ich war sehr böse auf die Nachbarn. Wenn sie etwas machen wollen, dann sagen sie, dass das Dach allen gehört, aber wenn wir reparieren müssen, dann sagen sie, dass das unser Problem ist und wollen kein Geld geben. [...] Jetzt haben sie (eine Firma) uns ein Licht, das automatisch angeht, im Haus installiert. Sie haben das umsonst gemacht und im Monat muss jeder 50 Dram [für den Strom] bezahlen. Die Leute machen das nicht. [...] Ich war wirklich böse. Wir haben so lange mit den Leuten gelebt und sind schon so lange Nachbarn. Wir waren immer gute Nachbarn und jetzt das! Die Leute sind so komisch geworden. Ich bin 2002 nach Deutschland gegangen und 2007 zurückgekommen. In dieser kurzen Zeit haben die Leute sich so verändert. Ich verstehe das nicht. [...] Ich habe gedacht, ich komme aus Deutschland zurück nach Armenien und alles wird gut.

Ich habe Verwandte, viele Bekannte und Freunde. Aber das war nicht so. Die Leute, von denen ich früher viel Gutes gedacht habe, sind ganz andere Menschen geworden. Sie sind eifersüchtig und hochnäsig. [...] Nur 5 Jahre und alles war anders. Jetzt gibt es für mich zwei Teile in meinem Leben: Vor Deutschland und nach Deutschland. Ich habe eine Sendung gesehen, da haben sie gesagt, dass das von der Krise kommt. Ich war da ein Kind und habe das nicht so mitbekommen. Aber für meine Eltern war das sehr schlimm. Wir hatten in der Zeit keine gute psychologische Betreuung und man sagt, dass sich deswegen viele Menschen verändert haben. Von diesem Stress. Jetzt wird alles wieder besser. Aber die Leute sind so“.

Am ehesten lassen sich armenische Nachbarschaften vielleicht mit der Institution der orientalischen *Mahalla* vergleichen. In Abgrenzung zur *Mahalla* lassen sich ihre Charakteristika feiner und eindeutiger herausarbeiten.

Der Begriff der *Mahalla*, *Mahallya* oder *Mohalla* stammt aus dem Arabischen. Man bezeichnet damit einen Distrikt, ein Viertel oder eine Nachbarschaft³³, die v.a. im Nahen³⁴ und Mittleren Osten³⁵ auch eine Verwaltungseinheit bildete und bildet, so z.B. im osmanischen Reich, wo sie (türkisch: *Mahalle*) auf der Gemeinde- und Regierungsebene durch den so genannten *Muktar* repräsentiert wurde³⁶ (Lapidus 1967: 85-95; Wirth 2000: 338-358; Massicard & Trevisani 2000: 206; vgl. Bertram 2008: 251). Lapidus beschreibt die Mahalla (bzw. *mahallät*, *härät* und *akhtät*) als „closely knit and homogeneous communities“ (Lapidus 1967: 85). Seine Definition lautet:

„Thus many urban quarters were small, integrated communities. By quasi-physical isolation, close family ties, ethnic or religious homogeneity, strong group solidarity, economic and administrative unity, and spokes-

³³Hier wird deutlich, dass die von Smith vorgenommene Trennung von „Nachbarschaft“ und „Distrikt“ (Smith 2010: 137-139) nicht eindeutig vorgenommen werden kann.

³⁴Ehemaliges Osmanisches Reich, v.a. Türkei und Ägypten.

³⁵Iran und Südasien.

³⁶Zur Geschichte der *Mahalla* in Zentralasien, v.a. in Usbekistan, s. Sievers (2002: 103-118). Beschreibungen der osmanischen und orientalischen Formen finden sich z.B. bei Bertram (2008), Wirt (2000) und Lapidus (1967).

man elites, they were analogues of village communities inside the urban agglomeration" (Lapidus 1967: 95).

Abramson MacKenzie definiert die usbekische Mahalla in Kokand als einen *physischen Raum*, ein *soziales Netzwerk* und als Untereinheit einer *administrativen Struktur*.

Den physischen Raum der usbekischen *Mahalla* bilden, wie die armenischen Nachbarschaften, einige nah aneinander gelegene Häuser (Abramson MacKenzie 1998: 146; Sievers 2002: 96-98). Nur der architektonische Stil der Bauten und die durch den Städtebau festgelegten Straßen, Plätze und Dimensionen unterscheiden sich, wobei man mit der klassischen *Mahalla* ein enges Gassengewirr und eng aneinandergedrängte Häuser mit Gärten und Höfen assoziiert – wie sie wahrscheinlich auch im „alten Jerewan“ existiert haben (Massicard & Trevisani 2000: 208; Liu 2007: 76-80³⁷). Die heutigen armenischen Nachbarschaften sind dagegen kleiner, aber großzügiger angelegt.³⁸ Meist umfassen sie nur die Häuser, die sich um einen einzigen Hof gruppieren.

Die Aufgabe der *besedkas* (Sitzgelegenheiten) erfüllen in der *Mahalla* die Teehäuser, die meist am Eingang einer *Mahalla*-Nachbarschaft platziert sind. Hier treffen sich die Männer, trinken Tee, spielen Schach oder *nardi* und tauschen Informationen aus (Abramson MacKenzie 1998: 148).

Kein Fremder gelangt unbemerkt in die *Mahalla* hinein, und wie in Armenien haben Frauen in einer fremden Nachbarschaft mit Belästigungen von Seiten der lokalen Männer zu rechnen (Abramson MacKenzie 1998: 149). Die soziale Kontrolle ist in der *Mahalla* ähnlich hoch. Von den Bewohnern wird erwartet, dass sie sich an den allgemein anerkannten Moral- und Verhaltenskodex halten (vgl. Sievers 2002: 100; Liu 2007:

³⁷Liu beschreibt eine überwiegend von Usbeken bewohnte *Mahalla* in der südkirgisischen Stadt Osh.

³⁸Dies liegt v.a. daran, dass das heutige Jerewan das Ergebnis russischer und sowjetischer Stadtplanung ist. Das mittelalterliche Jerewan war eine orientalische Stadt mit, wie man auf alten Fotografien sehen kann, engen Straßen, Gassen, Häusern und Höfen. Dieses mittelalterliche Jerewan mag in mancher Hinsicht den zentralasiatischen Altstädten Samarkands und Bukaras geähnelt haben – nur dass Jerewan im Vergleich zu diesen Städten tiefste Provinz war. Die neueren Vororte der sowjetischen Stadtteile Zentralasiens und des Kaukasus, wie sie seit den 70er Jahren gebaut wurden, unterscheiden sich – meines Ermessens – kaum.

77-78; Rasanayagam 2009: 103). Mit der sozialen Kontrolle ist in der *Mahalla*, wie in der armenischen Nachbarschaft, Angst vor übler Nachrede verbunden.

Gleichzeitig bedeutet die *Mahalla* Sicherheit. So beschreibt Rasanayagam, der folgende Aussage eines Informanten aus Samarkand zitiert, die *Mahalla* als soziale Gruppe, die als Erweiterung der Familie und des als Wirtschaftseinheit definierten Haushaltes betrachtet werden kann:

„Around each person, the first cover is the family and family property. The second cover is the mahalla and the mahalla property“(Rasanayagam 2009: 113).

Abramson MacKenzie beschreibt, genau wie Liu (Liu 2007: 77) und Rasanayagam, die Funktion der *Mahalla* als geschützten, privaten Raum:

„Ideally, the mahalla functions to protect the privacy, social harmony, and character of its residents from the outside world – to build and to maintain community relations and structure“ (Abramson MacKenzie 1998: 164).

Ich möchte behaupten, dass dies nicht oder nur selten für die armenische Nachbarschaft zutrifft. Als semiöffentlicher Raum bietet die armenische Nachbarschaft zwar eine gewisse Intimität und Sicherheit, ist aber bereits ein Schritt in die öffentliche Sphäre, in der man nicht mehr den Schutz erwarten kann, der im *tun* gewährleistet ist. Hierin ähnelt die armenische Nachbarschaft wahrscheinlich vielen sowjetischen und postsowjetischen Nachbarschaften, z.B. der von Schröder untersuchten Nachbarschaft in Bischkek, deren Beschreibung auf Jerewan übertragen werden kann:

„[...] the ‘own’ yard was a private place because their apartments were located close by, and because the relation to kin, friends and well-acquainted neighbours overlapped in these places. On the other hand, the yards were public, because what happened in the yard was visible for the other inhabitants of the neighborhood. The yards [of Shanghai] were quite open spaces and there were few spots that were hidden from view.“

Therefore, whatever occurred in the yard might have quite easily become a subject for the latest neighbourhood gossip” (Schröder 2012: 98-99).

Man könnte also behaupten, dass die armenische Nachbarschaft eine sehr viel weniger eingeschworene Gemeinschaft als die klassische *Mahalla* ist. Zugleich herrschen in der armenischen Nachbarschaft und in der usbekischen *Mahalla* offensichtlich ähnliche Regeln und Wertvorstellungen. Dies betrifft z.B. den Wert der Gastfreundschaft (vgl. Abramson MacKenzie 1998: 174). Auch die Vorstellungen von Ehre und Schande, die Bedeutung der Familie, von Alter und Geschlecht sowie das Misstrauen gegenüber Fremden sind in der armenischen Nachbarschaft und der usbekischen *Mahalla* nicht unähnlich.

Die größte Abweichung bei der Definition der *Mahalla* und der armenischen Nachbarschaft ist die Institutionalisierung der *Mahalla* als (autarke) administrative Einheit. Im osmanischen Reich galt die *Mahalle*, wie bereits erwähnt, als kleinste Verwaltungseinheit der bürokratischen Organisation des Reiches, und in Usbekistan erfüllte die *Mahalla* schon immer wichtige Verwaltungsfunktionen, die in letzter Zeit von staatlicher Seite gefördert werden.³⁹ Wie Abramson MacKenzie zusammenfasst:

„The mahalla has become a centerpiece of a state-sponsored movement invoking “self-governance”, “self-sufficiency”, and the need to restore “traditional”, yet “progressive” morality and values to society” (Abramson MacKenzie 1998: 187-188).

Einerseits ist die zeitgenössische usbekische *Mahalla* autark, andererseits ist sie ein Rädchen im neuen administrativen Apparat Usbekistans. Oft verwendet hier heute der Staat die Struktur der *Mahallas* für seine Propaganda, den Wahlkampf und um Kontrolle und Macht auszuüben. So wird die *Mahalla*-Struktur für das Einziehen der Steuern, anderer Abgaben

³⁹Nach der Unabhängigkeit kam es im Zuge des „nation building“ wie in vielen anderen postsowjetischen Staaten in Zentralasien und im Kaukasus zu einer Rückbesinnung auf alte Werte und Regeln der Vergangenheit. In diesem Zusammenhang erlebte auch die *Mahalla* eine staatlich geförderte Renaissance, wobei sich der usbekische Staat selbst als eine *Mahalla*, eine große solidarische Gemeinschaft, präsentierte (Rasanayagam 2009: 107; Massicard & Trevisani 2000: 206-107³⁹).

und die Einberufung in den Militärdienst genutzt. „Bottom up“- und „Top down“-Verfahren werden dabei vermischt (Rasanayagam 2009: 106-108; Rasanayagam 2011: 49-58; Abramson MacKenzie 1998: 207-208; Sievers 2002: 118-122; Massicard & Trevisani 2000: 210). Seit 1992 übernehmen offizielle *Mahalla*-Komitees die Aufgaben der früheren *oq sokols* (Ältestenräte)⁴⁰.

Dennoch sind die Mitglieder der Komitees keine staatlichen, sondern lokale Vertreter der Nachbarschaft. Zu ihren Aufgaben gehören die Verantwortung für die Gesundheit und Ausbildung der Bewohner, die Hilfe für Bedürftige, die Etablierung und Organisation wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und moralischer Beziehungen etc. (Abramson MacKenzie 1998: 189).⁴¹

⁴⁰In vorsowjetischer Zeit hatte die *Mahalla* ihre eigene Verwaltung und ihre eigenen Oberhäupter, die *oq sokol* oder *aksakal* (Weißbärte), die sich für die Gemeinschaft einsetzten, für sie sprachen und Entscheidungen trafen. Die *oq sokol* oder *aksakal* verdienten sich ihre Autorität durch ihr Alter und ihre Weisheit. Sie repräsentierten traditionell den Geist und die Moral der *Mahalla* und kümmerten sich um das Funktionieren der Gemeinschaft, also auch um soziale Probleme. Sie waren für das Wohl der Armen, der Waisenkinder und der Alten verantwortlich und sorgten für Recht und Ordnung. Bis heute spielen die *oq sqol* in den informellen *Mahallas*, wie sie laut Rasanayagam in kleineren Städten wie z.B. in Pakhtabad fortbestehen, eine große Rolle. Die informellen *Mahallas* stehen hier in enger Beziehung mit den lokalen Moscheen und Mullahs, während in den staatlich geförderten *Mahallas* offizielle Autoritäten, d.h. Staatsdiener (*rais*) einem offiziellen *Mahalla*-Komitee (*kendash*) vorsitzen, das von den Moscheen unabhängig agiert (Rasanayagam 2011:51; Rasanayagam 2009: Sievers 2002: 100-102). Den Repräsentanten der formellen *Mahallas* stehen Büroräume zur Verfügung, und sie werden für ihre Dienste vom Staat mit einem kleinen Gehalt entlohnt (Massicard & Trevisani 2000: 208) V.a. in der Provinz existieren informelle und formelle *Mahallas* nebeneinander. In Großstädten wie Samarkand gibt es laut Rasanayagam sogar nur formelle *Mahallas*, die oft nur für die Bewohner der älteren Stadtteile eine soziale Funktion erfüllen. Hier stehen die formellen *Mahallas* aber für ähnliche Ideale wie die informellen und traditionellen *Mahallas* (Rasanayagam 2011: 56-58).

⁴¹Die *Mahallas* der neuen Viertel und Vorstädte entsprechen auch in Usbekistan oft nicht mehr diesem Ideal und haben für die Bewohner selten die erwünschte soziale Bedeutung, die den Wert der *Mahalla* ausmacht. Sie existieren häufig ausschließlich als formelle administrative Einheiten, deren offizielle Vertreter nur Aufgaben erfüllen, die früher vom sowjetischen *Schek* (russ.: ЖЭК)⁴¹ übernommen wurden, wie z.B. die Registrierung der Bewohner und die Erteilung von Aufenthalts- und Arbeitserlaubnissen (Rasanayagam 2011: 55).

Die armenische Nachbarschaft ist, im Gegensatz zur *Mahalla* in Usbekistan, keine beständige administrative und soziale Institution. Abgesehen von einer losen nachbarschaftlichen Solidarität bringt sie keine gemeinschaftliche Aktion hervor. Dies mag früher, im orientalischen *Hin Jerevan*, anders gewesen sein. Ältere Menschen behaupten, dass die Höfe selbst in der frühen Sowjetzeit noch eine stärkere Gemeinschaft bildeten. Heute ist die armenische Nachbarschaft weder organisiert noch selbstverwaltet, noch vertritt sie gemeinsame Interessen.

Es gibt einzelne Personen, die in einer armenischen Nachbarschaft die Funktion eines Hausmeisters übernehmen. Diese Personen sammeln Klagen der Bewohner und melden Schäden im Treppenhaus, im Lift oder auf dem Dach bei den zuständigen Behörden. Eventuell beauftragen sie im Namen der Gemeinschaft einen Handwerker für Reparaturen an den gemeinsamen Nutzflächen. Sie sehen sich aber nicht als Hüter der Gemeinschaft. Alles, was über die genannten Probleme hinausgeht, liegt in der privaten Verantwortung der *əntanikh*-Familien, solange es den eigenen Hausstand betrifft, oder in der Verantwortung des Staates, wenn es um den öffentlichen Raum geht.

Hier ist deutlich, dass die Entscheidungs- und Handlungsprozesse in einer armenischen Nachbarschaft nicht nach dem „Bottom up“-Prinzip entstehen (vgl. Smith 2010: 137; 150-151). Die armenische Nachbarschaft ist aber auch keine offizielle, administrative Einheit wie ein Distrikt oder die neuen Vorort-*Mahallas* der usbekischen Großstädte. Als administrative Struktur besteht eine Nachbarschaft nur insofern, dass einzelne Verwaltungsbehörden, die Block- und Wohnungsverwaltungen oder ein *Kondominium*, für einzelne Häusergruppen und somit für einzelne oder mehrere Nachbarschaften zuständig sind, die noch nicht einem Distrikt entsprechen.

Die nächste Verwaltungsebene ist bereits die des „Distrikts“ (armen.: *vartschakan schrdschan*). Jerewan ist in zwölf administrative Distrikte (*Achapnyak, Avan, Arabkir, Davtashen, Erebuni, Kentron, Malatia Se-bastia, Nor Nork, Nork Marash, Nubarashen, Shengavit, Quanaqer Zeytun*) aufgeteilt, die dementsprechend groß sind.⁴²

⁴²Yerevan municipality: “Administrative districts of Yerevan”. URL: http://www.yerevan.am/main.php?lang=3&page_id=117 (05.02.2012).

Solche Distrikte unterstehen zwar der Stadtverwaltung Jerewans, haben aber eigene „Distrikt-Bürgermeister“, die allerdings nicht mit den *oq sogol* oder den *Mahalla-Komitees* verglichen werden können. In Armenien besteht keine oder fast keine persönliche Beziehung zwischen einer Nachbarschaft oder einem Distrikt und einer zuständigen Verwaltung. Im Gegensatz zu den *oq sokol* oder *Mahalla-Komitees* repräsentierten die Behörden nicht den „*Geist und die Moral der Nachbarschaft*“ („bottom up“), sondern ausschließlich den Staat („top down“), der eine abstrakte Größe bleibt. Sogar die offiziellen *rais* und staatlich initiierten *Mahalla-Komitees* („bottom up“ vermischt mit „top down“) sind sehr viel stärker in der Nachbarschaft verwurzelt, als dies die armenischen Beamten sind. Die Identifikation der Bewohner mit einem Distrikt ist nur eine lose Zuordnung. Bestimmte Distrikte stehen in einem guten Ruf, und in diesem Fall ist man stolz, in diesem Distrikt zu leben. Für das alltägliche Leben hat der Distrikt für den Einzelnen jedoch kaum Bedeutung.

Mir ist zu Ohren gekommen, dass Distrikte für kriminelle Netzwerke relevant sind, wobei verschiedene „Klans“ und „Bandenchefs“ ihre Einflusssphäre und Territorien nach „Distrikten“ abstecken sollen. Mir ist nicht klar, ob diese „kriminellen Distrikte“ den Verwaltungseinheiten von Distrikten entsprechen. Während der Bürgermeisterwahlen für Jerewan erzählten mir einige Bekannte, dass in einzelnen Nachbarschaften und größeren Distrikten über „Verbindungsleute“ Gelder für die Wahl bestimmter Kandidaten geboten wurden. Auch bei meinem letzten Besuch 2012, unmittelbar vor den Präsidentschaftswahlen, war diese Praxis allgemeines Gesprächsthema. Die Methode der Geldvergabe könnte ein Hinweis für eine solche „kriminelle“ Übernahme eines Distriktes sein. Wurden während der Bürgermeisterwahlen in den Nachbarschaften und Vierteln, die in diesem Kontext zu Wahlbezirken wurden, nicht die erwünschten Wahlergebnisse erzielt, mussten die Beträge – wenn man sich nicht kollektiv der Rache aussetzen wollte – kollektiv zurückerstattet werden. Wer damals die „Verbindungsleute“ waren, ist unklar. „*Irgend-ein Nachbar*“, wurde mir gesagt. Also kann man wahrscheinlich auch in diesem (kriminellen) Zusammenhang nicht von einer institutionalisierten, funktionierenden und zuverlässigen Koordination der Nachbarschaftsinteressen sprechen. Auch sahen sich viele Nachbarn trotz des gebotenen Geldes nicht gezwungen, sich an die „Empfehlungen“ zu halten.

Die Nachbarschaften und Distrikte können deswegen wahrscheinlich nicht ganz so einfach wie in den usbekischen Beispielen instrumentalisiert werden. Nur ausgewählte, persönliche Netzwerke, die natürlich in der Nachbarschaft entstehen, führen zu Solidarität und im politischen Kontext zu Loyalität.

Auch im Sinne einer Glaubensgemeinde bildet eine armenische Nachbarschaft keine Gemeinschaft. Zu einer klassischen *Mahalla* gehörte – zumindest in Usbekistan – eine Moschee. Die *Mahalla*-Nachbarschaft ist traditionell die Gemeinde, die an die Moschee und die lokalen religiösen Führer gekoppelt ist. Die Gemeinde feiert und begeht deswegen gemeinsam religiöse Feste und Riten, z.B. Lebenszyklusriten wie Hochzeiten, Beschneidungen und Bestattungen, das Neujahrsfest *Navruz* oder neuerdings nationale Feiertage. Auch heute spielen der Islam und islamische Werte in *Mahallas*, auch wenn die formellen *Mahallas* administrativ und finanziell von den Moscheen unabhängig sind, eine große Rolle und sind mit dem Konzept der *Mahalla* und ihrer muslimischen Identität verbunden (Rasanayagam 2011: 56-58; Liu 2007: 79-80).

Ich möchte behaupten, dass die armenische Kirche diesen intimen Platz in der Nachbarschaft noch nie innegehabt hat, worauf allein die verhältnismäßig geringe Zahl der Kirchen in Jerewan hinweist. Auch Familienfeste oder säkulare Feiertage werden nicht zuerst mit den Nachbarn begangen⁴³.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die armenische Nachbarschaft viel kleiner und sehr viel weniger institutionalisiert ist als die *Mahalla*. Sie bringt soziale Gruppen, Freundschaften und Bruderschaften hervor, ist aber selbst keine feste soziale und sozial handelnde Einheit. Letztlich ist dafür die Kluft zwischen der privaten Sphäre der *antanikh* und der bereits öffentlichen Sphäre der Nachbarschaft zu groß. Die sozialen Beziehungen sind schon nicht mehr eng genug, die Interessen von Nachbarn zu verschieden, wobei die Hausschwelle die eigentliche Grenze zur „feindlichen Welt“ darstellt.

Dies mag in einer anderen, vorsowjetischen Zeit anders gewesen sein. In *Giumri*, das zur Zarenzeit Hauptstadt war, aber auch eine lange vorzaristi-

⁴³Eine Ausnahme scheinen Bestattungen zu sein, bei denen Nachbarn eine große Rolle spielen, zu den Gästen zählen und den Sarg tragen.

tische Geschichte hat, werden Nachbarschaften und ganze Stadtviertel *majla* (մայլա) genannt. Diese *majlas* weisen allein schon in ihrer materiellen Struktur größere Ähnlichkeiten mit den traditionellen *Mahallas* auf als die neueren Stadtviertel Jerewans. Dies ist nicht erstaunlich, da hier das türkisch-orientalische Erbe noch präsenter ist. Man könnte also vermuten, dass es auch im alten Jerewan eine Tradition gab, die der *Mahalla* näher war. Dies ist allerdings nur Spekulation.

3.8 Zusammenfassung und Ausblick

In einem Modell, das der räumlichen Realität nahe kommt, könnte man die urbanen Räume, die darin befindlichen Architekturen und Gebäude sowie die darin verkörperten Beziehungen als konzentrische Kreise mit verschiedenen Radien oder als Spirale um den Mittelpunkt des „einschließenden Hauses“ darstellen. Jeder Raum kann dabei einer sozialen Gruppe bzw. Beziehungsart zugeordnet werden.

Das „einschließende Haus“ entspricht dabei dem *tun*, das die intimsten Beziehungen und damit verbunden die höchsten kulturellen Werte der *ən-tanikh*-Familie repräsentiert.

Der Raum, der sich direkt an das *tun* anschließt, wäre dann der Raum der Nachbarschaft. Aus der räumlichen Nachbarschaft gehen wichtige soziale Beziehungen wie die der *aperuthjun* hervor, die hoch bewertet werden. Dennoch gehört die Nachbarschaft schon zum öffentlichen Raum, der als zunehmend gefährlich und chaotisch wahrgenommen wird, was sich auch in seiner physischen Erscheinung zeigt.

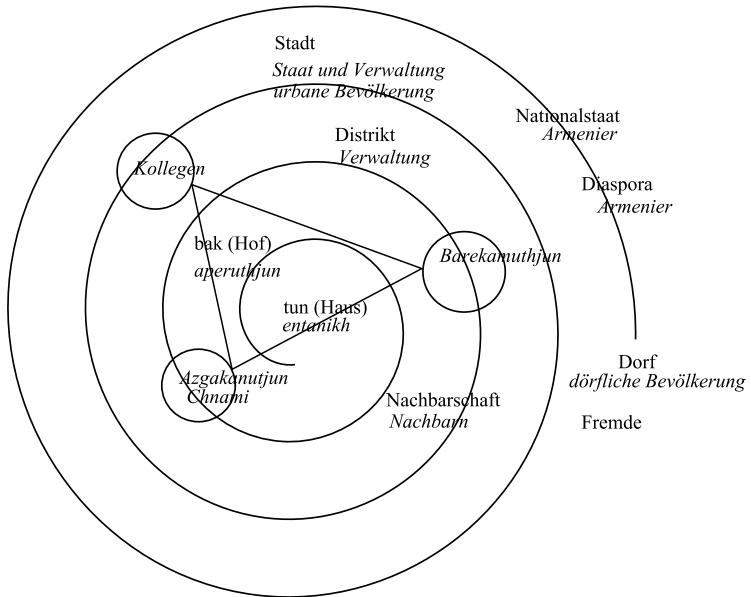
Auf den Hof und die Nachbarschaft folgen räumliche Einheiten wie das Viertel bzw. der Distrikt – und schließlich der gesamte Stadtraum, der alle anderen Räume in sich vereint. Diese Räume befinden sich in einem zunehmenden physischen Abstand zum *tun*, wobei simultan die Dichte, Nähe und Qualität der sozialen Beziehungen abnimmt. Liu spricht in diesem Zusammenhang von so genannten „hierarchies of intimacy“:

„[...] spatial hierarchies organize everyday activities and socialization into graded domains of intimacy or formality“ (Liu 2007: 77).

Die größte Intimität besteht, wie schon mehrfach festgehalten, innerhalb der *əntanikh* und dem *tun*. An zweiter Stelle stehen vielleicht die Beziehungen der *aperuthjun*, die mit dem Hof und der Nachbarschaft assoziiert werden, und die der *azguthjun*, *barekamuthjun* und *chnami*, die nicht unbedingt an einen bestimmten physischen Raum geknüpft sind, da die Verwandten sehr verstreut leben.

In diesem Kontext könnte man von Netzwerken sprechen, die als unsichtbare Fäden über die Stadt, Armenien und die ganze Welt gespannt werden. Ich möchte dennoch auch diese Beziehungen in ihrer räumlichen Bedeutung erfassen. Dort, wo *azguthjun*, *barekamuthjun* und *chnami* leben, bilden sie räumliche Inseln der Intimität, in denen man sich anders und freier bewegt als in den Räumen, in denen man niemanden kennt. Die Zwischenräume zwischen diesen Inseln werden so zu (öffentlichen) Transiträumen, während man sich hauptsächlich in den Räumen mit einer hohen Beziehungsdichte und Intimität zu bewegen versucht. Auch Freunde, Bekannte, Studien- und Arbeitskollegen, zu denen intensivere soziale Beziehungen bestehen, konstituieren Räume mit einer relativ hohen Intimität, wie z.B. den Studien- oder Arbeitsplatz. Diese Räume sind vertraut und bieten im Vergleich zum öffentlichen Raum, in dem eine hohe Anonymität herrscht, Geborgenheit.

Im öffentlichen Raum ist bereits der Staat der Hausherr und nicht mehr jeder Einzelne ein enger Verwandter oder Freund. Nicht jeder ist *barekam*, nicht jedem wünscht man *bari*, Gutes. In zunehmenden Abstand zum *tun* wächst die Rücksichtslosigkeit, Unfreundlichkeit und Gleichgültigkeit, kurz gesagt, wenn Öffentlichkeit ins Spiel kommt, werden Werte unter der Aufsicht des aktuellen Staates ins Negative umgekehrt. Dies lässt sich vereinfacht wie folgt darstellen:

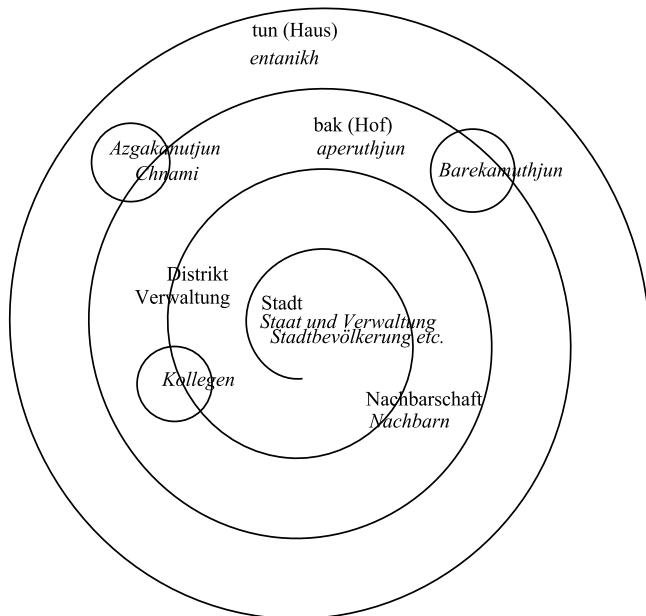


Darstellung II: Staffelung sozialer Beziehungen und Räume

Diese Darstellung ist natürlich kein ideales Abbild der Wirklichkeit. Die sozialen Räume haben nicht unbedingt feste und sichtbare Grenzen. Auch verschiedene Beziehungskategorien sind nicht starr und können sich z.B. überschneiden. So kann etwa ein Arbeitskollege gleichzeitig auch ein *achper* sein oder zu den *chnami* gehören. Fast alle Kombinationen wären denkbar. Abgesehen davon kommt es immer auch auf den Kontext an, auf welcher Ebene man sich – nach dem Prinzip von Fusion und Fission – mit einer sozialen Gruppe identifiziert. Auch wechselt die Zuordnung von Individuen zu bestimmten Räumen, z.B. wenn jemand umzieht oder den Arbeitsplatz wechselt. Dies ändert aber nichts an der Idee und Vorstellung von bestimmten Räumen und den damit verbundenen Beziehungen, die entsprechend bewertet werden. Der öffentliche Raum wird dabei immer als das Gegenteil des privaten Raums gedacht, wobei das Ideal des privaten Raums als *tun* vorgestellt wird.

Betrachtet man nun das „einschließende Haus“ als Verkörperung der höchsten gesellschaftlichen Werte, die in anderen Räumen nachgeahmt oder negiert werden, so kann man die Darstellung umkehren.

Das „einschließende Haus“ fasst dann alle anderen Räume zusammen, die in Hinsicht auf ihre „Wertigkeit“ in gewisser Weise nur Teile oder Teilmengen des *tun* sind:



Darstellung III: Staffelung der an Beziehungen geknüpften Werte

Mit ihren unterschiedlichen Relationen zum „einschließenden Haus“ bilden die urbanen Räume und die dort befindlichen Häuser und Baustrukturen wie z.B. das Haus, das Gebäude, der Hof, die Nachbarschaft und der Distrikt, ein hierarchisches System (im Sinne Dumonts). Der Platz eines Raumes, eines Hauses, eines Gebäudes und einer Baustuktur innerhalb der Hierarchie zeigt sich u.a. an der physischen Verfassung und Pflege. Das *tun* ist dementsprechend sauber und gepflegt, während die Höfe, Korridore und Treppenhäuser einer Nachbarschaft bereits vernachlässigt, schmutzig und hässlich wirken.

Den bisher vorgestellten Räumen folgen noch weitere Räume, die sich ebenfalls in Bezug auf das „einschließende Haus“ klassifizieren und hierarchisch einordnen lassen. Solche Räume sind z.B. die Universität oder der Arbeitsplatz.

Der Raum, der alle anderen Räume einschließt und gleichzeitig in der Wertehierarchie am weitesten vom „einschließenden Haus“ entfernt scheint, ist – wie bereits deutlich wurde – die Stadt Jerewan als Gesamtheit. Die Stadt als Ganzes wird mit anonymen Beziehungen und der staatlichen Obrigkeit und Elite assoziiert. Diese stellen offenbar den Antipol zu den im *tun* repräsentierten sozialen Beziehungen und kulturellen Werten dar. Doch auch die Stadt als Gesamtheit lässt sich in hierarchisch gestaffelte Baustrukturen aufteilen, wie schon an der Klassifizierung der oben genannten Gebäude deutlich wurde. Diese Gebäude und Baustrukturen werden wiederum sozialen Gruppen zugeordnet, die mit dem *öffentlichen* Raum assoziiert werden.

Im Folgenden möchte ich von den Häusern und Baustrukturen der Stadt als Gesamtheit sprechen. Dabei ist wieder das *tun* als Vergleichs- und Richtwert, als „einschließendes Haus“, mitzudenken.

4. Die Stadt, das „tun“ (Haus) der Sünder

„Die Welt ist arm, der Mensch ist schlecht,

Wir wären gut anstatt so roh,

Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so“

(Bertold Brecht, Dreigroschenoper, 1928)

Ich behaupte, dass alle Räume und Baustrukturen außerhalb der intimen „Oase“ des *tun* von den Bewohnern Jerewans als das Gegenteil des *tun* konzeptualisiert werden. Das gilt für den Hof, die Nachbarschaft, das Viertel und die Stadt, die ich in Abgrenzung zum *tun* vereinfachend als „öffentliche Räume“ zusammengefasst habe.

Wie schon angedeutet, fühlen sich einzelne Personen v.a. und ausschließlich für das *tun* verantwortlich. Alles, was sich vor der Haustüre befindet, wird als Zuständigkeitsbereich des Staates betrachtet. Das bedeutet: Auch wenn der Hof, die Nachbarschaft oder das Viertel soziale Räume sind, mit denen sich soziale Gruppen kontextabhängig nach dem Prinzip von *Fusion* und *Fission* (s.o.) identifizieren, verspüren diese Gruppen nicht die Pflicht, sie als physische Räume zu pflegen.

Ich werde in diesem Kapitel versuchen, die Gründe für die Teilung von „privatem“ und „öffentlichen Raum“, von *tun* und „Außenwelt“, aufzuzeigen.

Da der „öffentliche Raum“ von meinen Informanten meist als staatlich dominierte Sphäre klassifiziert wurde, möchte ich die Implikationen dieser Zuschreibung aufzeichnen. Ich werde versuchen zu erklären, wie sich staatliche Dominanz im „öffentlichen Raum“ manifestiert.

Es wird sich dabei herausstellen, dass der „staatlich-öffentliche“ Raum fast immer in einem negativen Kontrast zum privaten *tun* gesehen wird. In diesem Kontext wird von den Stadtbewohnern nach den *Schuldigen* gefragt: Wer hat *Schuld* an der Verwahrlosung, Zerstörung und Verunstaltung des „öffentlichen Raums“? Die Antwort müsste logischerweise lauten: der Staat. Bei vielen Beispielen wird jedoch deutlich, dass der Staat nicht leicht zu definieren ist.

Ich werde diskutieren, wer oder was mit dem „Staat“ in verschiedenen Kontexten gemeint ist. In manchen Zusammenhängen z.B. wird mit dem „Staat“ der „bürokratische Apparat“ oder das „staatliche System“, zu dem auch das „Wirtschaftssystem“ oder die „Ideologie“ gehören, bezeichnet. Manchmal werden wiederum die „Masse der Bürger“, d.h. die „Öffentlichkeit“ oder die „Mächtigen, die im Staat das Sagen haben“, als die wahren Vertreter der „Staatsmacht“ erachtet.

Wie der „Staat“ definiert wird, welche Facetten er hat und welche „Schuld“ er und seine Repräsentanten tragen, lässt sich am besten am Beispiel verschiedener Bauprojekte zeigen.

Wie in der Einleitung erwähnt, war der Ausgangs- und Mittelpunkt meiner Forschung die außergewöhnlich umfangreiche Bauaktivität, die mir bereits während meiner ersten Besuche in Jerewan auffiel. Dass Armenier gerne und viel bauen, gilt als anerkannter Stereotyp. In einem armenischen Witz scherzt man, man würde Armenier in Moskau nicht in einem Hotel übernachten lassen, denn würde ein Armenier mehr als zwei Nächte bleiben, so würde er das Hotelzimmer um- und den Balkon ausbauen (Abb.28).

Nachdem von der Bedeutung des *tun* berichtet wurde, dürfte verständlich sein, weshalb jeder „Privatmann“ um die Renovierung und den Ausbau des *tun* bemüht ist. Die *private Bautätigkeit* ist ein Indikator für den Wert des „einschließenden Hauses“ und seine äußere Manifestation.

Doch auch im „öffentlichen Raum“ wird, wie gesagt, gebaut. Der Städtebau und die Stadtplanung sowie die Stadtnutzung sind dabei nicht nur eine Summe individueller Einzelaktivitäten an privaten Häusern und Wohnungen, sondern eine Angelegenheit, die in der Verantwortung des Staates, der Regierung, der Behörden und der gesamten Öffentlichkeit liegt. Der Städtebau und die Stadtarchitektur sind somit folgerichtig in gewisser Weise die physische Manifestation der Ideen und Werte, wie sie vom Staat, der Regierung, den Behörden und der Öffentlichkeit vertreten und umgesetzt werden. Aus diesem Grund möchte ich nun von der Gestaltung des „öffentlichen Raums“ sprechen.

Für Foucault ist Architektur – und somit sicherlich auch der Städtebau – eine „Technologie“ des Staates (oder der Regierung) zur Ausübung von

Macht und Kontrolle über das Individuum, wobei das Individuum durch seine räumliche Umgebung gefügig gemacht werden soll (Foucault 1995). Diese Theorie wird auch von Rabinow vertreten, der sie am Beispiel der französischen Kolonialarchitektur aufzeigt (Rabinow 1989), sowie von Zhang bei der Analyse der Umgestaltung spätsozialistischer Städte in China (Zhang 2006).

V.a. auf die Sowjetarchitektur und den sowjetischen Städtebau, der eine Utopie wahrmachten und den sowjetischen Menschen formen sollte – und den man ebenfalls als kolonial betrachten könnte –, ist die Theorie Foucaults und Rabinows in vielerlei Hinsicht anwendbar (vgl. Darieva & Kaschuba 2011: 17; 21-25). Dies gilt auch für die repräsentativen Bauten, die durch die neue postsowjetische Regierung initiiert werden.

Doch Räume und Architekturen werden nicht nur von den Mächtigen und von staatlichen Institutionen ausgedacht und dann von deren Architekten umgesetzt. Wie Abrahamian in Bezug auf Jerewan richtig feststellt:

„Often architects imagine ideal urban spaces when they, like a Demiurge, plan the most convenient buildings and even entire cities for the people. Yet very often their successors (or even those destined to inhabit and enjoy these structures) transform them into something much less utopian than the original project intended“ (Abrahamian 2011: 131).

Mit Low bin ich der Auffassung, dass urbane Räume nicht nur „produziert“, sondern auch „konstruiert“ werden, d.h. sowohl geplant und gebaut als auch von den Menschen angeeignet werden.

Die „soziale Produktion“ von Räumen beinhaltet für Low alle sozialen, ökonomischen, ideologischen und technologischen Faktoren, durch die physische Räume geschaffen und gestaltet werden. Dazu gehören historische, politische und wirtschaftliche Voraussetzungen, die die Entstehung des urbanen Raums bedingen und beeinflussen (Low 1996: 861-862). Die „Produktion“ wird also in einem großen Maß von den Mächtigen und somit vom Staat getragen. Wie Low an zwei öffentlichen Plätzen in Costa Rica erklärt:

„These two urban spaces were socially produced – planned, built, designed, and maintained – in different historical and sociopolitical con-

texts, and both were constrained by limits imposed by the available resources as well as by the central government's political objectives“ (Low 1996: 866).

Unter „sozialer Konstruktion“ von Räumen versteht Low im Gegenzug die Transformation von Räumen durch sozialen Austausch, Erinnerungen, Bilder, Sinngebungen, Praxis und alltäglicher Nutzung (Low 1996: 861-862), also durch Aktivitäten, die Individuen, sozialen Gruppen oder der „bürgerlichen Öffentlichkeit“ zugeschrieben werden können:

„These plazas were also socially constructed through contested patterns of use and attributed meanings. The social uses of the plazas, which at first glance appear similar, are fundamentally different according to the age, sex, ethnicity, and interests of the users“ (Low 1996: 866).

Ich bin der Überzeugung, dass in Jerewan „soziale Produktion“ und „soziale Konstruktion“ im „öffentlichen Raum“ an den Ideen und Werten des „einschließenden Hauses“, bzw. aus der Innensicht jedes einzelnen *tun*, gemessen werden. Dabei schneiden die staatlich kontrollierten und von der Öffentlichkeit angeeigneten „öffentlichen Räume“ und Baustrukturen selten gut ab. Aus der Sicht vieler Bürger verkörpert die urbane Umwelt außerhalb des *tun* sogar eine Umkehrung der positiven *tun*-Werte und muss deswegen in der Wertehierarchie physischer und sozialer Räume weit unten eingeordnet werden.

In diesem Zusammenhang wird, wie schon angedeutet, oft nach der Schuld oder besser gesagt nach den Schuldigen gefragt. Die Werktitel der beiden russischen Revolutionäre Tschernyschewski und Herzen *Was tun?* (1988 [1863]) und *Wer ist schuldig?* (1982 [1847]) (russ.: *Tscho djelat?* und *Kto vinovat?*) werden dementsprechend häufig zitiert. Diese Fragen sind im städtischen Kontext Jerewans ein ständiges Diskussionsthema, wobei die Betonung eindeutig auf der zweiten Frage liegt. Wer ist schuld an den negativen Entwicklungen des urbanen Raums? Wer „produziert“ und wer „konstruiert“ sie? Wer trägt die Verantwortung für die offenbar von vielen Bewohnern wahrgenommene Verwahrlosung der Stadt? Wer sind die Täter und wer die Opfer?

Oft sind „öffentlicher“ und „privater/intimer Raum“ nicht klar voneinander getrennt. Was für den einen privat und vertraut ist, liegt für den anderen außerhalb des privaten Bereichs und ist fremd. Das aus der Innensicht ideale *tun* des einen gehört für den anderen, der aus seinem eigenen *tun* auf andere Häuser und Gebäude sieht, bereits zum Großraum der Stadt.

Der Zusammenstoß von privaten und so genannten „staatlichen“ oder „öffentlichen Interessen“ zeigt sich oft in Konflikten, die im Kontext des Städtebaus entstehen. Ich möchte hier ein paar Beispiele nennen:

Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion kam es zu vielen Veränderungen, die v.a. das Zentrum Jerewans, aber auch seine Peripherie betrafen und betreffen. Während einerseits Einkaufszentren und so genannte *elitnye doma* (Elite-Häuser/ Wohnungen; russ.: элитные дома) für die neue städtische Oberschicht und die Besucher aus der Diaspora entstanden, d.h., das Zentrum zum Stolz der Regierungsvertreter zu einer repräsentativen „modernen City“ mit Wolkenkratzern, verspiegelten Hochhausfassaden und Einkaufsstraßen umgebaut wurde, mussten andere Häuser, in denen seit vielen Jahren einfache Bürger lebten, diesen neuen Bauprojekten weichen. Alte, z.T. unter Denkmalschutz stehende Gebäude aus der Zeit der *Ersten Republik*, aber auch Wohnanlagen und öffentliche Gebäude aus der Sowjetzeit, mit denen die Bewohner viele Erinnerungen und einen Teil ihrer Identität verknüpften, wurden und werden abgerissen. Gebäude und Erinnerungen werden damit aus dem Stadtbild ausgelöscht. Diese Maßnahmen veränderten nicht nur den Charakter der Stadt, sondern auch die Lebensbedingungen der Bewohner und die demographischen Verhältnisse.¹

Das größte inzwischen weitgehend realisierte Bauprojekt ist die *Hjusisajin Poghota*², auch russisch *Severnyj Prospekt* oder englisch *Northern*

¹Zhang analysiert in seinem Aufsatz *Contesting Spatial Modernity in Late-Socialist China* (2006) einen fast identischen Prozess der Stadterneuerung in China. Die von ihm beschriebene Umgestaltung der Stadt Kunming, die damit verbundenen Ziele der Akteure, d.h. der Regierenden, sowie die Folgen des Umbaus und die Reaktionen der Stadtbewohner sind interessanterweise kaum von meinen Beobachtungen in Jerewan zu unterscheiden und grenzen sich hauptsächlich durch ihren Umfang voneinander ab.

²Der Abriss von *Kond* geht nur schleppend voran. Eine umfassende Neukonzipierung des Viertels wurde bereits mehrfach ins Auge gefasst, konnte aber wegen finanzieller Engpäs-

Avenue genannt (Abb.8, Abb.24). An ihrem Beispiel lässt sich bereits ein weites Spektrum der Problematik des „öffentlichen Raums“ vorwegnehmen. Sie wurde in der Regierungszeit des armenischen Präsidenten Robert Kocharyan begonnen und wird v.a. mit seiner Amtszeit assoziiert. Als zentrale Hauptachse nimmt sie einen Raum von acht Hektar Grundfläche ein und verbindet in einer geraden Linie von 450 Metern die *Oper* mit dem *Platz der Republik*. Ihre Planung und Ausführung oblag größtenteils dem Architekten Narek Sargsyan, der als ein Nachfolger Tamanyans zwischen 1999 und 2004 den Titel des „Chefarchitekten der Stadt“ (*gla-vnyj architektor goroda*; russ.: главный архитектор города) inne hatte (Bardasarian 2009: 188)³. Einen großen Anteil an der Finanzierung des Bauprojektes wurde dabei von der armenisch-russischen Joint Venture *North Island* übernommen, deren russischer Teilhaber die von Gitas Anilionis repräsentierte *Makarios Group* ist.

Kein anderes Projekt hat, nicht nur sprichwörtlich, so viel Staub aufgewirbelt. Ganze Nachbarschaften mussten für die neue Vorzeigestraße abgerissen, hunderte Bäume gefällt und die Bewohner in andere Bezirke umgesiedelt werden. Die Initiatoren des Umbaus rechtfertigten ihre Ambitionen mitunter mit dem Generalplan Tamanyans (Abb.5). Im Plan des sowjetischen Stadtvaters sei eine Verbindungsachse zwischen *Oper* und *Platz der Republik* schon immer vorgesehen gewesen – nur die Umsetzung hätte bisher noch nicht realisiert werden können. Große Plakate, die entlang des Prospektes aufgehängt sind, zeigen den Plan Tamanyans, in dem der angebliche *Severnyj Prospekt* farbig hervorgehoben wird. Sogar eine neue Hausfassade ist mit einer entsprechenden Karte versehen.

Die Kritiker der Baumaßnahmen finden das Argument des Generalplans wenig überzeugend. Nie hätte ihr Held Tamanyan – so die Überzeugung, die bei Protesten kundgetan wurden – den Abriss der Baudenkmäler und die Vernichtung der grünen Lunge der Hauptstadt geduldet.

Bei der Bewertung des neuen Prospektes im Vergleich zu den älteren Bauten der Stadt geht es also u.a. um die Frage, welcher Stadtplan und welche Gebäude grundsätzlich (und ich glaube implizit auch in Bezug auf

se bis heute nicht realisiert werden. Der Fall *Kino Moskva* ist noch nicht entschieden. Ob hier die Proteste Wirkung zeigen, muss abgewartet werden.

³Er wurde in diesem Amt 2004 vom jetzigen Chefarchitekten der Stadt, Samvel Danielyan, abgelöst.

das „einschließende Haus“) hoch oder niedrig bewertet werden, also welchen Platz sie im Verhältnis zueinander in einer Hierarchie einnehmen.

Als ich 2009/2010 meine Feldforschung in Jerewan durchführte, war der Höhepunkt der aktiven Proteste gegen die *Northern Avenue* bereits überschritten. Die Demonstrationen, die z.B. von der *Aktionsgruppe Kond* organisiert wurden, waren abgeflaut, und auch die von Anahit Tarkhan-yan angeführten Initiativen der Organisation *Im khaghakhə* (Meine Stadt; armen.: Իմ Քաղաքը), bei denen es um den Schutz des „wahren Erbes“ A. Tamanyans ging, hatten ihren Schwung verloren. Offene Briefe und Appelle an die Investoren und die (Stadt-)Regierung waren fast ausschließlich gescheitert – und die *Hjusisajin Poghota* längst gebaut und fast fertiggestellt.

Zwar kam mir die Straße auch in diesem Zustand noch wie eine unfertige Baustelle bzw. wie eine unbewohnte Geisterstadt vor, doch waren inzwischen fast alle Wohnungen verkauft. In den Untergeschossen hatten sich bereits die Luxusgeschäfte eingerichtet, wie man sie auf den „Kudämmen“ in Berlin, Moskau, Mailand oder Paris finden kann, allen voran *Armani*. In einem Artikel der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 17. Juni 2008 beschreibt der Journalist Markus Ackeret die *Hjusisajin Poghota* als „eine sterile Fußgängerzone im Zentrum Jerewans“, in der „moderne, aber gesichtslose Gebäude [...]“ ihr „den Anschein einer Schlucht“ geben (Ackeret 2008: 5). Diese Beschreibung ist meiner Meinung nach sehr treffend. Dennoch wird die Straße inzwischen jeden Abend von Spaziergängern überschwemmt, die eine Runde um die *Oper* und auf dem *Platz der Republik* drehen, wo sie ihre Freizeit verbringen, die Wasserspiele vor dem Gebäude des *Historischen Museums* genießen und Zuckerwatte kaufen. Einzelne Straßenkünstler und Straßenmusikanten haben diese Entwicklung bereits erkannt und ihre Posten im Nadelöhr der Häuserschlucht aufgeschlagen.

Auch als Platz für politisch motivierte Demonstrationen wird die zentral gelegene Avenue inzwischen genutzt. Im März 2008 wurde ich an dieser Stelle Zeugin der Demonstrationen gegen die Wahl Serzh Sargsyans zum neuen Präsidenten Armeniens. Man warf der neuen Regierung Wahlfälschung und Unterdrückung der Opposition vor. Während der Unruhen kam es zu einigen Todesfällen und Verhaftungen. Als ich nach Jerewan

kam, waren die gewalttätigen Auseinandersetzungen gerade vorbei. Die Menge trug jetzt Transparente, Kerzen und Bilder der Opfer in einem Trauermarsch über die *Hjusisajin Poghota*. Wenige Tage später wurde der Sohn einer Kollegin verhaftet. Er war dem Aufruf zu einem stillen Protest gegen den Präsidenten gefolgt, für den sich die Demonstranten zum „demonstrativen Lesen“ auf den noch von Baustaub bedeckten Parkbänken der *Hjusisajin Poghota* verabredet hatten.

Die Proteste und Initiativen wenden sich inzwischen also oft *nicht mehr* gegen die *Northern Avenue*, sondern *nutzen* sie als Schauplatz für andere Proteste – gegen die gleichen Leute, nämlich die Vertreter des Staates, d.h. in diesem Fall gegen die aktuelle Regierung.

Von den Gegnern der Baumaßnahmen der *Hjusisajin Poghota* sind, wie schon gesagt, wenige Vertreter aktiv geblieben. Inzwischen kämpfen nur noch die Bewohner der *Terian*- und der angrenzenden *Lalaianz*-Straße weiter.

Ihr Wohnblock, der sich genau auf der Kreuzung *Terian - Hjusisajin Poghota* befindet, steht auf der Mitte der neuen Prestige-Achse und hat die bisherigen Abriss- und Bauarbeiten überdauert. Es handelt sich um ein gewöhnliches fünfstöckiges Häuserquadrat aus rotem Tuffstein, mit stark bröckelnder Fassade, heruntergekommenen Treppenhäusern und verrosteten Balkonen, also in dieser Hinsicht um kein „wertvolles“ Gebäude (Abb.24). Dennoch wehren sich die Einwohner gegen die Investoren, die Stadtverwaltung und Regierung, d.h. in ihren Augen „gegen den Staat“. Sie kämpfen dabei für das „private“ und in dieser Hinsicht „wertvolle“ *tun*. Mit armenischen Fahnen und *SOS*-Transparenten, mit denen sie das Gebäude geschmückt haben, fordern sie den Erhalt und die Restaurierung ihrer Wohnungen – oder zumindest eine angemessene Entschädigung für die Strapazen einer Umsiedlung. Dabei setzen sie sowohl das Argument des Denkmalschutzes als auch ihre Rechte als Bürger auf ihren Besitz und Wohnraum ein.

Vartan, einen meiner Schlüsselinformanten, könnte man als den „Rädelsführer“ der Aktivisten bezeichnen. Auf seine Initiative hin sind zahllose Artikel in den lokalen Zeitungen erschienen, in denen auf das Problem aufmerksam gemacht wird und die schwer zu identifizierenden Verantwortlichen der Abrissmaßnahmen zur Rechenschaft gezogen werden.

Sogar in Talkshows und in einem Dokumentarfilm, bei dessen Entstehung ich dabei sein konnte, hat er mitgewirkt.

In der öffentlichen Diskussion wird der Abriss des Häuserblocks aus der Stalin-Zeit immer in einen größeren Zusammenhang gestellt. Meist wird ganz allgemein die rücksichtslose Zerstörung alter Gebäude und Kulturdenkmäler im Zentrum diskutiert und verurteilt. Für Vartan und seine Nachbarn handelt es sich dagegen auch um ein sehr konkretes und menschenrechtliches Problem. Sie kämpfen mit dem Gesetz und sind nach mehreren Verhandlungen bereits vor dem Europäischen Gerichtshof gelandet.

Die nicht direkt betroffenen Stadtbewohner sind weniger leidenschaftlich in den Streit involviert. Einige Bürger interessieren sich überhaupt nicht für das Problem, andere, wie meine über 80-jährige Informantin Dschemma, halten die Argumente der Ankläger für unbegründete Nörgelei:

„Unsere Armenier sind alle nicht zufrieden. Was tun sie? Immer heftig kritisieren!“

Doch ob begründet oder unbegründet, berechtigt oder unberechtigt, es ist eine allgemeine Empörung über die Abriss- und Baumaßnahmen geblieben.

In der Presse etwa wird der neue Boulevard mit einer „Stadt der Toten“ und einem „Szenario aus den Filmen Hitchcocks“ verglichen.

Schnell ist man in Jerewan auch mit dem Wort „Genozid“ zur Hand. Das Schlimmste, was man sich vorstellen kann, wird mit den Massakern von 1915 bis 1918 verglichen. Es wird mit dem Begriff des „Genozids“ gebrandmarkt. So spricht man, wie der Ethnologe Marutyan feststellt, auch in anderen Kontexten von einem „Genozid“, z.B. vom „weißen Genozid“, wenn die von Aserbaidschanern durchgeföhrten ethnischen Säuberungen in Nachitschewan und Karabach oder die Abwanderung der *Intelligenzia* gemeint sind. Wenn dagegen von Umweltkatastrophen am *Sevan-See*, vom Atomkraftwerk in *Mezamor* oder von der Chemiefabrik „*Nairit*“ die Rede ist, bezeichnet man sie als „ökologischen und biologisch-chemischen Genozid“. Von einem „spirituellen und kulturellen Genozid“ spricht man, wenn es um das kulturelle Erbe geht, z.B. um die „Misshandlung“

der armenischen Sprache oder um die Zerstörung von Kreuzsteinen⁴. Auch der Abriss von Architekturdenkmälern wird als kultureller Genozid klassifiziert (Marutyan 2007a: 111). Der Bau des *Severnyj Prospekts* und andere städtebauliche Maßnahmen, so sind viele Jerewaner überzeugt, fallen in diese Kategorie: „*Es ist, als wenn man eine Natronbombe auf das Zentrum geworfen und alles Leben ausgelöscht hätte*“, fasst Vartan zusammen.

Wo es einen Genozid gibt, da muss es unvermeidlich auch einen „Türken“ geben, d.h. einen Täter und Schuldigen. Ein Gespräch mit Hovsep hatte genau dieses Thema. Ich möchte es an späterer Stelle zitieren, da Hovsep vieles aufgreift und ausdrückt, was sich sonst nur auf der Handlungsebene und in kleinen Bemerkungen spiegelt.

Hovsep ist Westarmenier. Seine Familie lebt im Libanon, wo auch er geboren und aufgewachsen ist. Nach der Unabhängigkeit Armeniens hat er sich, nachdem er in einigen Visionen und Träumen dazu aufgefordert worden war, im Pensionsalter nach Armenien aufgemacht, wo er heute eine gemeinnützige Einrichtung leitet. Als Diaspora-Armenier (*Sphjur-khahaier*; armen.: սփյուռքահայեր) sieht Hovsep Jerewan, Armenien und die *Hajastantsiner* (die Bewohner Armeniens; armen.: հյայտնանց շինուալիկներ) aus einer gewissen Distanz. Seine Reden und Erklärungen entspringen offensichtlich einem vielleicht diasporatypischen Bedürfnis, sich in Bezug auf die armenische Kultur zu positionieren.⁵ Dass ich Diasporamitgliedern wie Hovsep und Gevorg im Folgenden gelegentlich mehr Sprechanteil zugestehe, liegt an diesem Umstand und bedeutet nicht, dass ich zum Sprachrohr der Diaspora werden möchte. Letztlich geht es vorrangig um die Beschreibung des urbanen Lebens der *Hajastantsiner*, das ich aus verschiedenen Perspektiven zu begreifen versuchte.

⁴Chatschkharer, so genannte Kreuzsteine, können als Grabmäler, Gedächtnissesteine oder Kunstwerke fungieren. Im Zentrum der Stelen stehen eine oder mehrere Kreuzdarstellungen. Diese werden meist von Pflanzen- und Tiermotiven sowie Ornamenten und seltener von biblischen Szenen umgeben. Sowohl die Ausarbeitung als auch das Dekorationsprogramm variieren. Hierzu siehe Jakobson (1986) und Dümler (2009a).

⁵Diasporamitglieder waren für mich grundsätzlich gute Informanten, da sie vieles in Worte fassten und reflektierten, was für andere Armenier selbstverständlich oder nicht erwähnenswert schien.

Im Gespräch mit Hovsep ging es also, wie schon erwähnt, zunächst um die stets präsente Unzufriedenheit als, wie er meint, typisch „armenischen Charakterzug“, als „Eigenschaft der armenischen Mentalität“ und darum, wie diese Unzufriedenheit mit einer steten Suche nach den „Schuldigen“, d.h. metaphorisch nach den „Türken“, verbunden ist.

An dieser Stelle muss geklärt werden, was Schuld für viele Armenier bedeutet. Ich versuche, dies im Kontrast zu einem altbekannten ethnographischen Beispiel zu tun. In *Chrysantheme und Schwert: Formen der japanischen Kultur* beschreibt Benedict „Schuld“ als ein wichtiges Motiv und Teil eines Werte- und Regelsystems, das das Denken und Handeln der Japaner beeinflusst und sogar vorgibt (Benedict 2006: 20). Für Japaner wird „Schuld“, laut Benedict, als „Verpflichtung“ aufgefasst:

„Das Wort für ‚Verpflichtung‘, das, im Großen wie im Kleinen, alle Aspekte der Schuld abdeckt, heißt auf Japanisch on. Es lässt sich durch eine ganze Reihe von Wörtern übersetzen, von ‚Verpflichtung‘ und ‚Loyalität‘ bis hin zu ‚Freundlichkeit‘ und ‚Liebe‘, aber alle diese Wörter entstellen seine Bedeutung“ (Benedict 2006: 92).

Das Erfüllen verschiedener „Verpflichtungen“⁶ und das Tilgen der „Schuld“ beschreibt Benedict als japanisches Hauptanliegen. Jemandem „etwas schuldig sein“ werde als Bürde empfunden. So gäbe es im Japanischen viele Arten, „Danke“ zu sagen, die das Unbehagen ausdrücken, das mit dem Empfang von *on* verbunden sei (Benedict 2006: 97). Das Empfangen von *on* und das gleichzeitige Entstehen einer Verpflichtung zur Gegenleistung verursache *Scham*. Diese Scham gelte als ein starker Motor der japanischen Kultur und könne, so Benedict, manchmal nur durch den Selbstmord aufgehoben werden.

In Jerewan hat Schuld eine gegenteilige Bedeutung. Schuld entsteht nicht, indem man etwas erhält, sondern indem man etwas nicht erhält oder weggenommen bekommt. Schuld entsteht also nicht auf Seiten des Emp-

⁶Benedikt beschreibt verschiedene Arten der „Verpflichtung“ und „Schuld“, die sich, je nachdem, wem gegenüber die „Verpflichtung“ und „Schuld“ besteht (z.B. gegenüber dem Kaiser, dem Lehnsherren, dem Lehrer, den Eltern oder der eigenen Person), unterscheiden (Benedict 2006: 93-98; 106-107).

fängers, der in diesem Fall eben meist nichts erhält, sondern auf Seiten des Gebers, der nicht gibt. Schuld hinterlässt im armenischen Kontext keine „Verpflichtungen“, sondern „Opfer“ und „Schuldige“.

Dies ist eine Frage der Perspektive, die nicht nur im Gegensatz zum japanischen Beispiel steht, sondern auch zur Herangehensweise an das Thema „Schuld“ in der Psychologie und Psychoanalyse, der Soziologie, der Jurisprudenz, der Philosophie und Theologie. In all diesen Disziplinen wird Schuld zunächst aus der Sicht des Schuldigen betrachtet, der sich mit Schuldgefühlen plagt, aus verschiedenen Gründen schuldig wird, für seine Schuld bestraft werden muss oder Buße tut (vgl. Dorn 1976; vgl. Schiefelbein 2009; vgl. Assmann 1997).

Nur selten, so möchte ich behaupten, entsteht im urbanen Kontext Jerewans aber das Gefühl, jemanden „etwas schuldig zu sein“. Viel häufiger fühlt man sich betrogen und sucht nach den Schuldigen. Wie im von Schäuble beschriebenen kroatischen Kontext der Nachkriegszeit wird Schuld dabei ausschließlich „den Anderen“ zugeschrieben, während man sich selbst als Opfer bezeichnet und eine so genannte „Opferidentität“ konstruiert (Schäuble 2007; Schäuble 2011). Schuld wird demnach nie von den als gewissenlos betrachteten Tätern, sondern immer von den Leidtragenden gesühnt. „Schuld und Sühne“ sind sozusagen voneinander getrennt.

In den Aussagen Hovseps werden einige Ursachen und Ausprägungen der Schuld zusammengefasst, die im armenischen Kontext häufig zur Sprache kommen. Gleichzeitig werden dabei die möglichen Schuldigen identifiziert und kategorisiert, die im städtischen Kontext Jerewans nicht nur von Hovsep, sondern von einer großen Mehrheit der Bewohner laut angeprangert werden:

Hovsep: „Am nächsten Morgen, was wird da passieren? Man weiß es nicht. Also gibt es permanent diese innere Frustration des nächsten Tages, des Nicht-ankommen-Wollens. Also sind die Leute bereits innerlich traurig – und das spiegelt sich nach außen wider. Siehst du, die Leute tragen hier Schwarz. Sie mögen hier sehr gerne Schwarz. Ich weiß nicht, ob du das bemerkst, doch ich bemerke das. Für mich ist das wichtig. Sie tragen hier andauernd Schwarz!!! Nun gut. Der Geist ist hier so frus-

triert, dass sie einfach nicht glücklich sind. Ich sehe hier keinen freien Geist, keinen befreiten Geist. Man braucht nur mit einer Person zu reden: dann heißt es ständig nur Misere. Sie kritisieren dauernd die Regierung, das ist eine STÄNDIGE Kritik. STÄNDIG! Sie sind nicht zufrieden. Ich sage: „Aber ihr habt doch eine sehr schöne Sonne! Versucht doch ein bisschen, die Sonne hinter den Wolken zu sehen! Blockiert euch nicht an den schwarzen Wolken!“ Nein, aber das ist ein Zustand! Das ist eine Tatsache und das ist überall das Gleiche: bei den Gebildeten und bei den Ungebildeten. Und gleichzeitig gibt es diesen kleinen Prozentsatz dieser sehr Reichen, mit ihren Autos. [...] Da gibt es zu viel Unterschied. Zu viel! Das ist frustrierend. Dieses Land ist sehr frustrierend. Ich sage: traurig auf dieser Ebene der Dinge! Es stimmt, es ist traurig. Ich sehe hier keine glücklichen Menschen. Die Folge sind der Alkohol und die Zigaretten – die Leute fangen hier früh mit dem Rauchen an“. [...] „Doch, doch, doch. [...] Sie trinken viel zu viel Alkohol. [...] Und sie sprechen mit lauter Stimme. Arrogant! Sehr arrogant. [...] Ich verstehe Armenisch. Die Struktur der Phraseologie [im Vergleich zur westarmenischen], da siehst du wirklich, es ist einfach arrogant“.

Ich: „Es gibt verschiedene Arten arrogant zu sein. Sprechen Sie davon, auf der Straße arrogant zu sein, oder zu Hause?“ [...].

Hovsep: „Beständig. Das ist eine Lebensart, eine Daseinsform. Ja, ja, sie sind arrogant. Sie sprechen mit lauter Stimme. Das ist der Grund, warum sie schnell richten, schnell verurteilen, überall wollen sie suchen: „Wo ist der Sünder, wo ist der Sünder?“ Das ist es. „Meghavor kgtnem!“ (wir finden den Sünder; armen.: մեղավոր կզննեմ). „Meghavor“, das ist der Sünder. „Meghavor! Und in ihrer Sprache⁷ kommt dieser Ausdruck ständig vor. Ständig. Sie benutzten auch noch ein anderes Wort: das Wort „absurd“. In meinem ganzen Leben ist das die einzige Periode, in der ich so oft das Wort „absurd“ gehört habe. Im Libanon hat niemand das Wort „absurd“ benutzt. Man sagte „absurd“... die Pest (ist „absurd“). Oder es war Albert Camus, der vom „Absurden“ sprach – in der Literatur. Wir sagten nicht, wir benutzten nicht das Wort „absurd“. Hier sprechen die

⁷Hovsep spricht, da seine Familie aus Westarmenien kommt, Westarmenisch. Er kontrastiert daher die beiden Dialekte: Das in Armenien gesprochene Ostarmenisch und das von der Diaspora gebrauchte Westarmenisch.

Leute sehr leicht vom ‚Absurden‘. Nun ja, siehst du, weil für sie das Leben traurig ist. Und die Regierung ist – wenn du so willst – ein Staat ohne Kommunikation mit dem Volk. Es gibt ein ganzes System, das schlecht funktioniert. Also benutzen die Intellektuellen schnell das Wort ‚absurd‘. Sie sagen: ‚Das ist absurd, was sie da machen‘. Kurz gesagt: es ist ein unentspanntes Land. Nicht entspannt. Ich spreche nicht von den ökonomischen Problemen. Nein, das ist es nicht. Aber ich fühle das: einen Geist, der nicht entspannt ist“.

Ich: „Nun, aber es gibt doch auch andere Länder, in denen es ähnlich ist. [...]? Gut, es gab diese Massaker nicht“.

Hovsep: „Bravo, bravo. Genau! Hier leben die Leute in dieser historischen Ungerechtigkeit“.

Ich: „Sie glauben, das spielt eine Rolle?“

Hovsep: „Ja, unbedingt! Die Leute ‚leben‘ bis heute diese Ungerechtigkeit. Sie fühlen sich von diesen bösen Moslems umzingelt. Also für uns im Libanon, nun, wir sehen die muslimische Welt mit anderen Augen. [...] Ich bin mit muslimischen Freunden aufgewachsen, mit Muslimen. Sie kamen in unsere Kirche, wir gingen in ihre Moschee. Da gab es überhaupt keinen Unterschied. Aber als ich hierher kam... Huch... der Islam, das ist... Du weißt... das ist der mit den Hörnern. Er wird kommen und dich umbringen. Und er ist gegen Gott, der Antichrist und so weiter [...]. Also sie, sie fühlen sich zusätzlich noch vom Islam umzingelt. Und ich denke, dass sie eine sehr falsche Vorstellung vom Türkischen haben. Der Türke heute ist doch nicht der Türke von vor 50 Jahren! Sie selbst haben sich entwickelt. Ok, man muss ihnen schon ein bisschen Zeit geben. Ja, siehst du, es gibt diese ganze historische Angst, die sie in sich nicht überwunden haben. Dieser Konflikt ist beständig in ihnen. Auch mit dieser ökonomischen Geschichte des Landes“.

Hovsep spricht hier gleich mehrere Faktoren bzw. Tätergruppen an, die er als Diasporaarmenier für das armenische Unglück, die Unzufriedenheit und die Suche nach den Schuldigen verantwortlich macht.

In erster Linie sind es, so geht aus seinen Ausführungen hervor, *die Armenier* selbst, die ihrem eigenen Glück im Wege stehen und nicht die Fähigkeit besitzen, das Glück zu ergreifen. Hovsep gibt jedoch zu, dass es auch äußere Faktoren sind, die diesen Zustand provozieren. Zum einen

sei es die ökonomische und politische Ungerechtigkeit, die die Menschen in eine „absurde“ Situation versetze. Die Menschen seien dabei der staatlichen Gewalt bzw. Inkompetenz ausgeliefert, und verglichen den eigenen Lebensstandard, der sich oft am Rande des Existenzminimums bewegt, mit dem dekadenten Leben der politischen und geistlichen Eliten sowie mit den Oligarchen, die ihren Reichtum schamlos zur Schau stellten.

Wie in der von Schäuble beschriebenen kroatischen Nachkriegsgesellschaft ist Armenien in der Tat von „*Kriegsfolgen sowie von hoher Arbeitslosigkeit, neu etablierten Klassenunterschieden, Armut, Korruption und Skandalen bei der Umverteilung und dem Ausverkauf von Staateigentum gezeichnet, was mit einer konstanten Desillusionierung der Bevölkerung einhergeht*“ (Schäuble 2007: 27). Die Suche nach den Sündenböcken endet, so auch meine eigene Erfahrung, in Armenien oft bei denen, die aus der katastrophalen Lage gestärkt hervorgegangen und dabei reich und mächtig geworden (oder geblieben) sind. Wie in Kroatien (Schäuble 2007: 26) wird in Armenien dabei eine kollektive Opferidentität gepflegt, die man nicht nur mit der gegenwärtigen Situation, sondern mit einer langen Opfer-Geschichte verbindet (vgl. Schäuble 2007; Schäuble 2011), zu der in Armenien mitunter der Genozid gehört.⁸

Mit der Opfer-Geschichte sei, so meint z.B. Hovsep, ein Gefühl der Isolation verknüpft und für die Unzufriedenheit verantwortlich. Der Genozid und andere Gewalttaten hätten Spuren hinterlassen und förderten die anhaltende Angst vor äußeren und reuelosen Feinden, denen man die alleinige Schuld an allen begangenen Gräueltaten und der gegenwärtigen Misere zuweist.

Im zitierten Gesprächsausschnitt wird nicht deutlich, dass Hovsep, wie viele Diasporaarmenier, auch die Sowjetzeit und Sowjetmacht für den „mentalen Zustand“ der *Hajastantsiner* verantwortlich macht. So erklärt Hovsep an anderer Stelle:

„Am Anfang war das komisch für mich, aber ich musste mich unbedingt adaptieren. [...] Ich habe versucht zu verstehen, warum z.B. diese (extre-

⁸Diese Opfergeschichte werde ich zu einem späteren Zeitpunkt ausführlich beschreiben.

men) Worte benutzt werden. [...] Ich konnte diese Mädchen nicht verstehen, die auf solchen (hohen) Absätzen gehen [...], gut angezogen sind und sich einfach ohne Ziel fortbewegen. Ich sah leere Köpfe. Aber nun, ich sah viele Dinge. Einen künstlichen Zustand. Aber mit der Zeit, als ich bereit war zu analysieren, [...] habe ich verstanden, dass das Menschen sind, die aus einem bestimmten Regime kommen, aus einem sowjetischen, wo der Vater da war und sagte: ,Hopp, nehmt das‘ ... und gut, ich nehme es. Heute sind wir in einer Demokratie, wo es den Papa nicht mehr gibt. Es gibt diesen Paternalismus nicht mehr. Sie müssen sich selbst die Dinge erschaffen. Sie müssen verantwortlich sein. Das ist das, was ihnen gefehlt hat. In diesem ganzen System, das unausgeglichen ist, habe ich verstanden, dass Armenien in einem Übergang zwischen dem ist, was sie (die Armenier) erlebt haben und was es heute gibt. (Es ist) eine falsche Interpretation der Demokratie. Und ich denke, es ist eine ‚Dämonkratie‘. Das ist keine Demokratie. [...] Da war immer ein Papa, der ständig Fisch gab... und so, an dem Tag, an dem der Papa nicht mehr den Fisch nach Hause bringt, da sind sie in Panik. Der sowjetische Papa hat die Kinder nicht gelehrt, wie man den Fisch fängt. Das ist das ganze Problem. [...] Die Initiative, die Verantwortung, das geht ihnen ab. Das haben sie nicht, diesen Sinn von Initiative, von Kreativität. Wenn ich sie nicht jeden Tag dazu auffordere, den Müll aufzuheben, werden sie ihn nicht aufheben. Du denkst, dass sie ihn aufheben müssten, wenn sie ihn neben sich sehen... aber sie heben ihn nicht auf, wenn ich es ihnen nicht sage. Nun, wir sind anders aufgewachsen. Weißt du, die Demokratie, das ist nicht nur politisch. Die Demokratie, das ist auch eine Erziehung. Die Freiheit des Menschen, die hat hier keinen Wert. [...] Weißt du, ich habe mehrere freiwillige Arbeiter hier, die deklassiert sind, die keine Arbeit haben. In meinem Personal hier, da kann der Verantwortliche sie jederzeit herauswerfen. Warum? Weil der Mensch hier keinen Wert hat. Keinen Wert! Nun gut, das sind sehr viele, sehr schwere Probleme... sehr schwer!“.

Es ist also auch das Menschenbild, das in der Öffentlichkeit und im öffentlichen Leben gegenüber dem Nächsten vorherrscht, das Hovsep kritisiert. Er betrachtet es als ein Erbe der Sowjetzeit. Es führt seiner Meinung

nach zum Missbrauch der Demokratie und der Freiheit und macht das gesellschaftliche Leben zu einem Kampf.

Viele von mir befragte Bewohner Jerewans kamen zu vergleichbaren Schlüssen und fanden ganz ähnliche Ursachen und Sündenböcke für akute Probleme. Immer wieder tauchten die gleichen Anschuldigungen auf, die auf die Täter-Kategorien „Armenier“, „politische, wirtschaftliche und geistliche Eliten (z.B. Oligarchen)“, „äußere Feinde und isolierende Faktoren“ sowie die „Sowjets“ bezogen wurden. Hinzu kamen Vorwürfe, die man v.a. der ländlichen Bevölkerung Armeniens macht. Was Hovsep natürlich völlig übersieht, ist, dass, wie ich später noch ausführen werde, auch die Diaspora im Kreuzfeuer der Ankläger steht. Alle Vorwürfe, Opfer und Schulddiskurse werden schließlich in einen historischen Opferdiskurs, eine Opfergeschichte, eingegliedert (Schäuble 2007; Schäuble 2011).

Möchte man in diesen Kontexten das Gegenteil von Schuld benennen, so wäre es wahrscheinlich nicht nur „Sühne“, sondern v.a. „Verantwortung“ oder „verantwortliches Handeln“, das man von den Beschuldigten fordert.

In den folgenden Kapiteln möchte ich im Kontext des Städtebaus noch detaillierter auf die Vorwürfe und die jeweiligen „Täter-Gruppen“ eingehen. Den Vorwürfen werde ich auch positive Beurteilungen und „verantwortungsvolles Handeln“ gegenüberstellen, das man kontextabhängig lobt, unterstellt und erwartet.

Natürlich lassen sich die Tätergruppen nicht ganz klar voneinander unterscheiden. Häufig fällt ein und die gleiche Person gleich in mehrere Kategorien, und natürlich hängt die Beurteilung und Einordnung eines Individuums, einer Gruppe oder einer Tat immer auch vom Kontext, der Situation und von der Position des „Anklägers“ und dessen Beziehungen zum „Täter“ ab. Meine hier vorgenommenen Einteilungen sind dementsprechend etwas künstlich und als „Bausteine“ zu begreifen, die man immer wieder zu neuen Mustern zusammensetzen kann.

Den Tätern können dabei immer bestimmte Entwicklungen im Städtebau und im Stadtbild zugeordnet werden. Diese Zuordnung führt zu einer Klassifikation städtischer Räume und Entwicklungen, die sowohl einer

Hierarchisierung von Bauwerken und Räumen als auch einer Bewertung der Täter als Repräsentanten sozialer Gruppen entspricht.

4.1 Schuld und Werte des Staates

*„So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz, das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.“*

(Johann Wolfgang von Goethe, Mephistopheles in Faust, 1808)

Da, wie bereits erwähnt wurde, der „öffentliche Raum“ zunächst mit dem abstrakten Staat assoziiert wird, möchte ich mit den Vorwürfen beginnen, die sich an den Staat als übergeordnete Verwaltungseinheit und „staatliches System“ richten.

Ich werde dabei zunächst auf den öffentlichen Raum als staatliche Einflusssphäre eingehen und von der früheren (sowjetischen) und heutigen Bedeutung des Staates und den damit verknüpften Erwartungen berichten. Ich werde das Verhältnis von Staat und Bürger skizzieren und die Veränderung dieses Verhältnisses andeuten, indem ich immer wieder die sowjetische und die aktuelle Lage gegenüberstelle.

Im Anschluss werde ich die Verwaltung als konkrete Manifestation des abstrakten Staates und ihre Wahrnehmung durch die Staatsbürger und Stadtbewohner beschreiben.

Staat, Öffentlichkeit und soziale Beziehungen

Dass die Nachbarschaft im Gegensatz zum *tun* bereits als „öffentlicher Raum“ und somit als „staatlicher Verantwortungsbereich“ einzuordnen ist, lässt sich in Jerewan leicht erkennen. Sichtbare Indikatoren sind, so meinen auch meine Informanten, der Schmutz und der Müll, die überall dort zu finden sind, wo das private *tun* endet.⁹ Ein Geschäftsmann (50), der kurz nach der Unabhängigkeit auch im Wirtschaftsministerium, d.h. als Repräsentant des Staates, tätig war, erklärte mir den Unterschied zwi-

⁹Dieses Phänomen beschreibt Wirth interessanterweise am Beispiel Tunis als Charakteristikum der orientalischen Stadt (Wirth 2000: 327).

schen „privatem“ und „öffentlichem“ bzw. zwischen *tun* und „staatlichem Raum“ wie folgt:

„Ich glaube, bei uns gib es so eine Mentalität: Die Armenier machen in ihrem eigenen Haus, in ihren eigenen vier Wänden, alles schön und sauber. Aber was vor der Tür ist, was 30 Meter neben der Wohnung liegt, das ist egal. Vielleicht ist das so, weil sich früher, in der Sowjetunion, der Staat darum gekümmert hat.“

In seinem Essay *On Liberty* (1869 [1859]) trennt und definiert John Stuart Mill den „privaten“ und „öffentlichen Raum“, indem er beide Räume einander gegenüberstellt und verschiedenen Herrschaftssphären und Zuständigkeitsbereichen zuordnet.

Der „private Raum“ ist für Mill der Bereich, der der Selbstregulierung vorbehalten ist, während der „öffentliche Raum“, so meint Mill Mitte des 19. Jahrhunderts, der staatlichen Autorität unterstehe. Das Konzept einer solchen strikten Trennung scheint mir auch im heutigen Jerewan, zumindest in der Vorstellung der Bewohner, aktuell. Ein Grund dafür mag, wie mein Informant vermutet, die Erfahrung aus der Sowjetzeit sein.

Laut Fuller und Harriss war der Staat bzw. der moderne Nationalstaat, v.a. wegen seiner Größe, lange kein Thema für Ethnologen (Fuller & Harriss 2000: 1-2), die sich stattdessen mit dem Alltagsleben „einfacher Menschen“ befassten.¹⁰ Ich möchte behaupten, dass dies nicht für ethnographische Arbeiten zum sowjetischen und postsowjetischen Raum gilt.

¹⁰Im wissenschaftlichen Diskurs wurde der Staat oft als etwas von der Gesellschaft und dem gesellschaftlichen Werten Getrenntes erachtet (Fuller & Harriss 2000: 5-14; Boucharad 2011). So lautet die Forderung der Autoren, den (indischen) Staat nicht mehr als etwas Separates, sondern etwas Inkorporiertes zu verstehen, das großen Einfluss auf das alltägliche Leben hat und von den Bürgern anerkannt wird. Der Alltagsstaat, so heißt es, müsse zum Thema gemacht werden; nicht nur der Einfluss des Staates auf die Gesellschaft, sondern auch der Einfluss der Gesellschaft und des Privaten auf den Staat. Zwischen Staat und Gesellschaft bestehen, so Fuller und Harriss, Grenzen, die den rationalen Charakter des Staates markieren, repräsentieren und ihn von der Gesellschaft trennen, doch sind diese Grenzen auch durchlässig, wie z.B. Gupta am Beispiel der Korruption in Indien zeigt (Gupta 1995). Staat und Gesellschaft existieren also nicht parallel, sondern miteinander. Der Staat wird als souveräne Entität anerkannt und gleichzeitig als bedeu-

Der sowjetische Staat konnte, obwohl er aus der Sicht der Betroffenen oft in Opposition zu den einfachen Menschen/ Akteuren gesehen wurde, gerade deswegen nie unerwähnt bleiben, weil er den Alltag jedes Einzelnen maßgeblich beeinflusste. Als „*staatssozialistische Diktatur*“ (Rittersporn & Rolf & Behrends 2003a) beherrschte der sowjetische Staat den „öffentlichen Raum“. Hier inszenierte er seine Herrschaft, z.B. in zahllosen Staatsriten, Paraden, Jubiläen und Feiertagen, wie sie etwa von Lane in *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case* beschrieben wurden (Lane 1981).

In Denkmälern, Kulturparks und öffentlichen Gebäuden, die als Staats-symbole auch das sowjetische Jerewan prägten, demonstrierte der Staat seine Macht, seine ideologischen Ideale und seine Präsenz. Bis heute sind diese Inszenierungen sichtbar und demonstrieren diese Intention. Durch sie sollte der Sowjetbürger, genauso wie durch den Städtebau, mit den sowjetischen Werten vertraut gemacht und – man denkt hier natürlich an Foucault – sogar erzogen werden, weswegen Rittersporn, Rolf und Behrends auch von einer „Erziehungsdiktatur“ sprechen (Rittersporn & Rolf & Behrends 2003a:14).

Die Kontrolle über die Gesellschaft erreichte dabei offenbar oft solche Ausmaße, dass man im sowjetischen Kontext, nach Auffassung vieler westlicher Autoren, nicht mehr von einer „bürgerlichen Öffentlichkeit“ im Habermas'schem Sinne (Habermas 1999)¹¹ sprechen konnte. Statt einer Öffentlichkeit, die sich laut Habermas aus kritischen, mündigen und verantwortungsbewussten Individuen zusammensetzen müsste, erschuf oder inszenierte der sowjetische Staat, so kann man in der Literatur lesen, zahlreiche Öffentlichkeiten, die unter seiner Kontrolle standen und zusammen die so genannte „soviet public culture“ bildeten. Rittersporn, Rolf und Behrends definieren die sowjetische Öffentlichkeit also als eine Verengung der Rechte, wie z.B. als Verengung der freien Meinungsäußerung (Rittersporn & Rolf & Behrends 2003b: 406).

tender Faktor im Alltag erfahren, wo er genutzt und manipuliert und von Ethnologen erforscht werden kann (Fuller & Harriss 2002: 5-26).

¹¹Der Begriff der „bürgerlichen Öffentlichkeit“ wurde 1962 von Jürgen Habermas geprägt. Sie ist für Habermas eine Instanz der kritischen Meinungsbildung unter freien Staatsbürgern, die sich mit dem Aufstieg des Bürgertums im 19. Jh. entwickelt hat, und spielt v.a. für die Demokratietheorie eine große Rolle (Rittersporn & Rolf & Behrends 2003: 390-391).

Doch hinter der offiziellen Fassade bildeten sich, v.a. als sich der Unterschied von Utopie und „gelebtem Sozialismus“ abzeichnete, so genannte „inoffizielle Halbwelten“, „semiöffentliche Öffentlichkeiten“, „Gegenöffentlichkeiten“ und „geheime Öffentlichkeiten“. Während die offizielle Öffentlichkeit der Staatspropaganda angepasst und der Alltag hoch politisiert war, befassten sich parallele Öffentlichkeiten mit dem „realen Leben“ (Oswald & Voronkov 2003: 49) und entsprachen nicht selten einer Unterminierung der offiziellen Ordnung.

Jeder Sowjetbürger wusste zwischen der offiziellen und den inoffiziellen Öffentlichkeiten zu unterscheiden und hatte gelernt, sein „Kommunikationsverhalten“ anzupassen, wie dies auch sehr eindrücklich in der Studie Dragadzes zum ländlichen Georgien beschrieben wird (Dragadze 1988). Auch mir wurde von vielen Taktiken berichtet, die im Umgang mit dem Staat gebräuchlich waren. So erzählte man mir, wie man durch falsche Berichterstattung die staatliche Aufsicht täuschte und persönliche Vorteile erlangte. Fast jeder kaufte und verkaufte auf dem Schwarzmarkt – und in der Verwaltung kürzte man bedenkenlos administrative Wege ab, indem man persönliche Beziehungen einsetzte. Sogar von Diebstahl in staatlichen Einrichtungen wurde mir in meinen biographischen Interviews schmunzelnd wie von einem Kavaliersdelikt erzählt.

Oswald und Voronkov sprechen wegen der verschiedenen Verhaltensweisen in den diversen Öffentlichkeiten von einer „sozialen Schizophrenie“ der sowjetischen Gesellschaft (Oswald & Voronkov 2003: 46). Neben dem Leben als Sowjetbürger gab es verschiedene Parallelleben, z.B. als Nationalist, Dissident, kritischer Intellektueller, verfolgter Künstler oder Mitglied einer Kirchengemeinde – und, so möchte ich hinzufügen, als Mitglied eines *tun*.

Nicht alle Gegenöffentlichkeiten und „zweiten Persönlichkeiten“ waren eindeutig antisowjetisch. Viele semiprivate Nischen waren nur ein Mittel zum Zweck, wie z.B. die inoffiziellen Tauschräume der *Blat*-Beziehungen¹², die man als soziale Hilfsnetzwerke betrachten kann (Ledeneva

¹²Ledeneva beschreibt *Blat*-Beziehungen als reziproke persönliche Kontakte und Netzwerke, die Zugang zu gesellschaftlichen und materiellen Ressourcen verschaffen. Über *Blat*-Beziehungen erfährt man z.B. von billigen Angeboten für Nahrungsmittel, erhält Zugang zu Genehmigungen, Wohnungen, Studien- oder Arbeitsplätzen und verschafft sich Vorteile in administrativen Prozessen (Ledeneva 1998; vgl. Humphrey 2002).

1998; Humphrey 2002: 129; Kuehnast & Dudwick 2004: 13, 16, 23-24). Andere inoffizielle Verbände dienten der Unterhaltung, wie etwa Kreise, in denen man sich mit der antisowjetischen Witzkultur amüsierte.

Ich behaupte, dass es im sowjetischen Raum zwar eine Trennung zwischen Staat und Bürger gab, nämlich in dem Sinne, dass die staatliche und gesellschaftliche Sphäre als Gegensätze betrachtet wurden. Dennoch mussten sich die Bürger auch mit dem Staat arrangieren und mit ihm interagieren. Dies gelang ihnen, indem sie sich die Schwerfälligkeit des sowjetischen Systems zu Nutze machten. Die Untergrabung der staatlichen Ordnung, der Rückzug ins Private, u.a. ins private *tun*, und die Privatisierung der öffentlichen Beziehungen in informellen Netzwerken (Rittersporn & Rolf & Behrends 2003b: 416) sind daher meiner Meinung nach gleichzeitig als eine Reaktion *auf* den Staat und als Interaktion *mit* dem Staat zu verstehen.

Die Taktiken, die im Umgang mit dem sowjetischen Staat entwickelt wurden, scheinen mir bis heute den Umgang mit dem Staat in Armenien zu charakterisieren. Vielleicht ist das Verhältnis von Sowjetbürger und Staat sogar eine der Ursachen für die heutige Opposition von *tun* und öffentlichem Raum.

Das Problem ist, wie ich später ausführlicher erklären möchte, dass der gegenwärtige Staat ganz anders strukturiert ist, als es der sowjetische war. Der aktuelle Staat wird nach wie vor in Opposition zur Gesellschaft, zum Individuum und zum Privaten gesehen – und vielleicht hat er diese Opposition sogar noch verstärkt. Heute stehen sich allerdings nicht mehr das starre sowjetische System und flexible Bürger gegenüber, sondern Eliten mit starken Netzwerken und Bürger mit schwachen Netzwerken. Die Netzwerke der Mächtigen, die den Staat repräsentieren, sind sehr viel persönlicher und gleichzeitig exklusiver geworden. Der jetzige Staat wird von meinen Informanten oft nicht mehr als abstraktes System, sondern als Verbund von mächtigen Personen erkannt, die durch enge Beziehungen verbunden sind. Einfachen Bürgern gelingt es viel seltener, so die Erfahrungen meiner Informanten und meine Beobachtungen im Verwaltungssystem, ihre eigenen Netzwerke gewinnbringend einzusetzen.

Dies gilt auch für den Bereich der Politik. Obwohl in Armenien, darauf wurde ich immer wieder hingewiesen, seit der Unabhängigkeit die Demokratie eingeführt wurde, ist man der Überzeugung, dass das Volk und die Politik nichts miteinander zu tun hätten. Im „wilden Osten“ herrscht, wie ich in einem späteren Kapitel erklären werde, das Gesetz des Stärkeren, weswegen der einfache Bürger sich aus der Politik, in der er nichts ausrichten zu können glaubt, heraushält.

Aristoteles nennt die private Sphäre *oikos* und definiert sie als das Gegen teil der *polis*. Die *polis*, die öffentliche Sphäre, ist dabei für Aristoteles die Sphäre der Politik (Höffe 2001). In Armenien und Jerewan scheint diese Sphäre den Mächtigen vorbehalten zu sein, was eine weitere Erklärung für den aktuellen Rückzug ins *tun* liefert.

Der Umgang mit Staat und Politik ist bis heute von Misstrauen geprägt und hat oft Ähnlichkeit mit einem Kampf, der in erster Linie in und mit den Verwaltungsbehörden ausgefochten (und oft verloren) wird.

Einen Vorteil verspricht dabei, wie gesagt, der Einsatz „privater“ Beziehungen, was auf staatlicher Ebene als Korruption¹³ betrachtet wird, aber aus der Perspektive des Einzelnen durchaus legitim erscheint, da soziale Beziehungen an sich nicht negativ, sondern ganz im Gegenteil, wie im zweiten Teil der Arbeit beschrieben, positiv bewertet werden.

Die Frage ist, wo und von wem soziale Beziehungen eingesetzt werden. Auch hier kommt es also auf die Innensicht an und was aus dieser Sicht als „privat“ und was als „öffentlicht“ einzuschätzen ist. Diese Einschätzung bestimmt, welche Verhaltensweisen angemessen erscheinen. Wenn sich der Präsident und ein Oligarch über ein Geschäft einig werden, ist man empört. Wenn der *Bruder* des Präsidenten, wie offenbar geschehen, den Immobilienmarkt kontrolliert und auf seine Verwandten verteilt, gilt dies als kriminell. Gleichzeitig wird erwartet, dass der eigene Cousin oder Onkel, der in der Verwaltung arbeitet, den Verwandten Vorteile ver-

¹³ Als Alltagsvokabel wird der Begriff „Korruption“ in Armenien verwendet, um den Missbrauch einer sozialen oder beruflichen Position oder von finanziellen Mitteln zu bezeichnen. V.a. offiziellen Vertretern der Administration, Politik, Wirtschaft und Justiz wird sie vorgeworfen. Korruption wird mit Schuld gleichgesetzt, wobei insbesondere eine mächtige Minderheit gegenüber einer machtlosen Mehrheit schuldig wird. Dabei ist es, wie im Text erläutert, von der Perspektive abhängig, wer und was als „korrupt“ betrachtet wird.

schafft. Dieser Onkel wird dann nicht als Repräsentant des Staates, sondern als Repräsentant der gemeinsamen Interessen der Familie (*əntanikh, azgakanuthjun, aperuthjun, barekamuthjun* etc.) betrachtet, die sich gegen den Staat – und die korrupten Herrscher – behaupten muss.

Es ist also eine Frage der Perspektive und der Position, die einzelne Menschen in bestimmten sozialen Netzwerken in Hinblick auf den Staat einnehmen.

Erwartungen, Enttäuschungen, Privatisierung, Vertrauen

Schon zu Sowjetzeiten war das *tun*, neben erwähnten Gegenöffentlichkeiten, sozialen Beziehungen und Netzwerken, ein Refugium mit eigenen Strukturen und Regeln und bildete einen „Gegenraum“ zur staatlich kontrollierten Stadt.¹⁴ Allerdings *kümmerte* sich der sowjetische Staat um alles, was bis zur Hausschwelle reichte.

Der sowjetische Staat, den ich bisher so negativ als „Leviathan“ beschrieben habe, wurde als Gestalter der materiellen urbanen Umgebung durchaus auch geschätzt. Sein Einfluss wurde von meinen Gesprächspartnern, v.a. rückblickend und zumindest in Bezug auf den Städtebau, hoch klassifiziert. Zu Sowjetzeiten wurden, so wird einstimmig erklärt, die Treppenhäuser gewischt, die Aufzüge gewartet, die Dächer repariert, die Plätze und Straßen gekehrt, der Müll abgeholt und die Parkanlagen bepflanzt und gepflegt. Das heutige Jerewan wurde zur Sowjetzeit erbaut und war eine Stadt, die in vielerlei Hinsicht dem sowjetischen Urbanisierungs- und Modernisierungstraum entsprach und bei seinen Bewohnern euphorische Begeisterung weckte.

Natürlich waren an den Staat als Hüter des öffentlichen Raums nicht nur Ängste, sondern viele Erwartungen geknüpft. Diese Erwartungen haben sich im unabhängigen Armenien kaum verändert und werden vom gegenwärtigen Staat oft bitter enttäuscht.

¹⁴In nachstalinistischer Zeit ließ die Kontrolle im privaten Raum nach, auch, weil die Kontrolle des Privaten nicht mehr flächendeckend aufrechterhalten werden konnte und vielfach erfindungsreich unterlaufen wurde (Oswald & Voronkov 2003: 46).

Viele Stadtbewohner Jerewans sind der Ansicht, dass der öffentliche Raum seit der Unabhängigkeit verwahrlost. Im Gegensatz zu früher gilt der öffentliche Raum als verschmutzt, ungepflegt, hässlich und stinkend, wofür fast ausschließlich der Staat und die Regierung bzw. deren Vertreter verantwortlich gemacht werden. Diese werden mit den sowjetischen Machthabern und Strukturen verglichen, wobei der Zustand des öffentlichen Raums als Maßstab genommen wird.

Wenige Bürger kommen dabei auf die Idee, sich als Staatsbürger oder „bürgerliche Öffentlichkeit“ für den öffentlichen Raum und gesellschaftliche Probleme zuständig zu fühlen. Ob dies ausschließlich als Folge der oben beschriebenen Trennung von Staat und Gesellschaft und der Unterdrückung einer bürgerlichen Öffentlichkeit zu erklären ist, ist mir unklar, da es meiner Meinung nach auch ein tief verwurzelter kultureller Wert ist, sich in erster Linie auf das *tun* zu konzentrieren.

Die Trennung zwischen „öffentlicht“ und „privat“, zwischen „Stadt“ und *tun*, hat seit der Unabhängigkeit und der damit einhergehenden Privatisierung noch eine weitere verstärkende Dimension erhalten. Heute ist sie auch eine Trennung zwischen „privatem“ und „öffentlichem Eigentum“, d.h. zwischen *masnavor* (privat; armen.: մասնավոր) und *hanrajin* (gemeinsamem, öffentlichem; armen.: հանրային) *sephakanuthjun* (Eigentum), eine Grenzziehung, die John Locke bereits 1690 in seinem *Second Treatise on Government* beschreibt (Locke 1980 [1690]).

In der Sowjetzeit war theoretisch alles öffentliches bzw. *kollektives* Eigentum, sogar das *tun*, auch wenn dieses, wie oben erläutert, von den Bewohnern als „Besitz“ betrachtet wurde. Theoretisch waren in diesem Sinne „privat“ und „öffentlich“ kaum getrennt.

Der Staat, der sich selbst als „Redistributionszentrum“ verstand, wurde jedoch von vielen als „Distributionszentrum“ wahrgenommen, von dem man so gut es ging zu profitieren versuchte. Yalçın-Heckmann, die im ländlichen Aserbaidschan u.a. den Prozess der Privatisierung untersucht hat, beschreibt eine Auffassung von „öffentlichem“ und „kollektivem Eigentum“, die sich genauso auch in Jerewan beobachten lässt.

Auch in Jerewan wird und wurde „privates Eigentum“ in Opposition zu *Staatseigentum* – und nicht in Opposition zu *kollektivem Eigentum* – gesehen:

„Private property was seen in opposition to state property, rather than in opposition to what one might understand as belonging to or symbolically or materially representing the collective“ (Yalçin-Heckmann 2010: 9).

Die Gegenüberstellung von „privat“ und „kollektiv“ wird also in eine Opposition von „privat“ und „staatlich“ umgedeutet, was eine entscheidende Verlagerung der Zuschreibung der Verantwortungen mit sich bringt und eine „bürgerliche Öffentlichkeit“ bis heute, so glaube ich, der Verantwortung entbindet (vgl. Yalçin-Heckmann 2010: 9; 13; vgl. Hann & the „Property Relations“ Group 2003).

Viele Verantwortungsbereiche haben sich dennoch – mitunter im Zuge der Privatisierung – zwangsläufig verändert. Wenn früher in einer Wohnung die Energieversorgung nicht funktionierte, so war der Staat tatsächlich dafür verantwortlich, das Problem zu beheben. Gas, Strom, Wasser und vieles mehr wurden den Bewohnern kostenlos zur Verfügung gestellt. Seit der Privatisierung ist dies nicht mehr der Fall. Der postsowjetische Staat hat sich, was diese Dinge anbelangt, vollständig aus dem *privatisierten* Raum zurückgezogen. Dies wird zwangsläufig akzeptiert. Nach wie vor wird der armenische Staat aber als „Eigentümer“ des „öffentlichen“ und „nicht privatisierten Raums“ gesehen. Der Staat gilt als Stellvertreter der „öffentlichen Meinung“ und der „Öffentlichkeit“ und sollte idealerweise im „öffentlichen Raum“ die „öffentlichen Interessen“ vertreten (vgl. Oswald & Voronkov 2003: 56; vgl. Fuller & Harriss 2000: 3)¹⁵. Der Staat ist sozusagen der „Hausherr“ der Stadt und des Landes.

Dass das Vertrauen in staatliche Institutionen und in die anonyme Öffentlichkeit in Armenien und in Jerewan gering ist, zeigen verschiedene Studien, die z.B. Paturyan ausgewertet hat:

¹⁵Im weiteren Verlauf der Arbeit wird deutlich, dass die „öffentliche Meinung“ und die „öffentlichen Interessen“ nicht unbedingt den staatlichen Interessen entsprechen müssen.

„Armenian society is characterized by low levels of generalized social trust; only about one- forth of the Armenian population is inclined to trust people. This number has not changed over the past decade. The army, the church and the banks are currently the three most trusted institutions in Armenia: the parliament, the courts and the police are the three least trusted“ (Paturyan 2011: 6).

Die Ordnung bricht, so armenische und ausländische Beobachter, aus diesem Grund zusammen – und auch das Verhalten der Bürger passt sich, so glaubten meine Informanten zu erkennen, im öffentlichen Stadtraum an diesen Zustand an. Sobald man den Fuß über die eigene Türschwelle setzt, sich aus der Geborgenheit enger Verwandtschafts- und quasiverwandtschaftlicher Beziehungen begibt, befindet man sich unter „Wölfen“, und muss sich, um sich durchzusetzen, dramatisch ausgedrückt, „wie ein Wolf unter Wölfen benehmen“.

Der postsowjetische Staat wird, so lässt sich zusammenfassen, noch immer als etwas von den „echten Menschen“ Losgelöstes betrachtet¹⁶. Er und seine Vertreter werden für den Zerfall der Stadt, die Unordnung, den Schmutz und den Niedergang des sozialen und kulturellen Lebens verantwortlich gemacht. Ein Musiker, der nach seinem Exil in Amerika nach Jerewan zurückgekehrt ist, stellt Folgendes fest:

„Früher sind die besten Musiker der Welt in Armenien aufgetreten. In Armenien war das höchste Kulturniveau in der gesamten Sowjetunion. Malerei, Schriftstellerei... nur das Kino war schlecht und ist schlecht geblieben. Alles andere war unvergleichbar mit der Situation heute. Heute geht alles ‚down‘. Die Leute haben überhaupt keinen Geschmack. Alle großen Künstler sind weggegangen. Hier konnte man nichts mehr verdienen. Früher gab es Könige, die sich für Kunst interessiert haben. Der Louvre, z.B., ist ein Wunder. Aber die heutigen Politiker interessieren sich nicht dafür. Wie der Hausherr, so das Haus.“

¹⁶Dieses Phänomen scheint auch in anderen postsozialistischen Staaten aufzufallen, wie z.B. die Studie Giordanos und Kostovas (2002) zu Bulgarien zeigt.

Das Interessante an dieser Aussage ist, dass die Stadt und der Staat eben gerade nicht „das Haus“ sind, aber sehr wohl am Haus, am *tun* als Idee und Wert (als einschließendes Haus), gemessen werden.

Wie oben erläutert, hat der Begriff des *tun* mehrere Bedeutungsebenen. So kann der Begriff z.B. auch mit „Heimat“ übersetzt werden. Analog dazu könnte man die Stadtbevölkerung Jerewans, den Staat oder die Nation in bestimmten Kontexten als „Familie“ interpretieren. Im Vergleich zu den Zuständen im *tun*-Haushalt der ideellen *əntanikh* ist allerdings einiges faul im Staate...

Die Aufgaben, deren Erfüllung man von der *neuen* (Stadt-)Regierung und ihren Beamten, d.h. von den neuen „Hausherren“, erwartet, haben sich seit der Sowjetzeit nicht stark verändert. Die Regierung und die Staatsverwaltung reagieren deswegen auf diese Erwartungen, nicht zuletzt mit ihren Wahlversprechungen. Als während meines Aufenthaltes die Bürgermeisterwahlen anstanden, warben die Wahlplakate unter dem Motto „*für Dich, Jerewan*“ mit folgenden Versprechungen:

„Saubere Stadt, Grüne Stadt, Stadt der Arbeit, Akkurate Stadt, Stadt der Ordnung und Regel, Bequeme Stadt, Die Stadt der Traditionen und der Zukunft, Für Dich, Jerewan.“

Einige konkrete Herausforderungen hat die Stadtverwaltung, laut eigenen Angaben auf der offiziellen Webseite, auf kommunaler Ebene in den Distrikten bereits bewältigt. Es geht dabei um die Pflege der nicht privatisierten Räume, für das die „öffentlichen“ Aufzugschächte in den Gebäuden mit den privatisierten Wohnungen ein gutes Beispiel darstellen:

“As of August 1, 2007 354 elevators out of 4261 existing in the elevator sector of Yerevan were out of order, and the technical condition of the rest was unsatisfactory. According to rules of operation of elevators, their operation life is 25 years, and more than a half of the elevator sector of the capital was obsolete, and the rest was dismantled and had missing parts. In 1990s more than 1000 specialists worked in the sector of operation and maintenance of elevators, their number decreased year after year, and last year the number of certified specialists did not exceed 200. In 2007 the RA government allocated AMD 3 billion for the elevator

sector of Yerevan. The sum was provided to the City Hall of Yerevan. Repair works were carried out by “Yerverelak” CJSC and elevator maintenance services of quarter communities, and the control was executed by the Department of Communal Services of the City Hall of Yerevan. First of all, 38 elevators had to be changed by new ones: 3 in each of the communities Avan, Arabkir, Achapnyak and Malatya-Sebastia, 9 – in the community Kentron, 7 – in the community Shengavit, 9 – in the community Nor Nork, and 1 – in the community Davtashen. The Department of Communal Services of the City Hall of Yerevan investigated technical conditions of all 4261 elevators and gave financial estimation. 2464 elevators were capitally repaired in the course of a year within the framework of the program of the City Hall for 2007-2009 for safe operation, capital repair and modernization of elevator systems of Yerevan, 271 of which – in Avan, 253 – in Arabkir, 133 – in Achapnyak, 379 – in Davtashen, 173 – in Erebuni, 303 – in Kentron, 457 – in Malatya-Sebastia, 250 – in Shengavit, 106 – in Kanaker-Zeytun, 6 – in Nubarashen [...]”¹⁷.

Solche und ähnliche Erfolgszahlen werden von kritischen Bürgern in Frage gestellt. Sie halten sie für gefälscht und sprechen von Augenwisscherei und Betrug.

Zwar soll es einzelne Führungspersönlichkeiten wie z.B. den „Distrikts-Bürgermeister“ von *Avan* geben, die als charismatische Herrscher und Vaterfiguren die Lage in ihrem Distrikt ehrlich verbessern. Die Mehrheit der Regierenden und Beamten wird jedoch als egoistisch, profitorientiert und gewissenlos eingeschätzt. Sie gelten als Betrüger, für die die Werte, die innerhalb der *əntanikh* kultiviert werden, im öffentlichen Raum, für den sie verantwortlich sind, nicht zu gelten scheinen – vielleicht auch nicht gelten können.

¹⁷Yerevan municipality: “Communal Services”. URL: <http://goo.gl/OS91zw> (17.12.2012).

4.2 Schuld und Werte der Verwaltung

Die Verantwortungslosigkeit der Regierenden zeige sich, so wurde mir immer wieder erklärt, beispielhaft an den Park- und Grünanlagen. Humphrey betont in einem Aufsatz den wichtigen Stellenwert, den Be-pflanzungen für die sowjetische Ideologie im urbanen Raum hatten (Humphrey 2005: 39-58). Die Konzeption Jerewans als „Gartenstadt“ (*gorod sad*) ist ein gutes Beispiel für die konsequente Umsetzung dieser Ideologie. So verwundert es nicht, dass der Zustand der urbanen Blumenbeete, Parkanlagen und der Baumbestand als Indikator für die Qualität der Regierung und Stadtverwaltung betrachtet werden.

Die Vernichtung der „*grünen Lunge der Stadt*“, das Abholzen der Baum-bestände zu Heizzwecken in den so genannten „schwarzen Jahren“, wird als ein Symbol für den totalen Zusammenbruch des Landes, des Staates und der Stadt Jerewan interpretiert. Die Verwahrlosung der Parkanlagen wird ähnlich gedeutet, nämlich als Niedergang der urbanen Kultur. Entsprechend werben Wahlkandidaten für sich, indem sie Blumenbeete be-pflanzen. Oft wird dies positiv aufgenommen, aber auch als rein „*kosmetische Verbesserung*“ verurteilt, die nur dazu da sei, um von den wahren Problemen abzulenken.

Angesichts der symbolischen Bedeutung der Pflanzen ist es verständlich, dass Vartan in seinem Kampf gegen den Abriss seines Hauses ausgerechnet mit ein paar Bäumen die Unfähigkeit der Regierenden und der Stadt-verwaltung zu beweisen versucht. Er fragte mich, ob mir in seiner Straße etwas auffiele und wies mich dann auf den Unterschied zwischen den Bäumen auf der linken und auf der rechten Seite der *Terian*-Straße hin:

„Hier auf unserer Seite sind die Bäume grün und wachsen, weil wir, die Bewohner, uns darum kümmern und sie gießen. Auf der anderen Seite kümmert sich die Stadt darum. Siehst du? Dort gibt es nur noch vertrocknete Stecken. Sie gießen einfach nicht. Ich sage immer, das, wofür die Stadt verantwortlich ist, geht kaputt und vertrocknet.“

Tatsächlich sieht man auf der gegenüberliegenden Straßenseite nur ver-dorrte Stämmchen, während die Bäumchen auf der Seite der Wohnhäuser noch klein, aber immerhin grün sind (Abb.24). Diese Beobachtung ist für

Vartan ein Beweis für das unmoralische Verhalten der Mächtigen und v.a. des Bürgermeisters:

„Wenn er ein guter Mann wäre, hätte er schon vor der Wahl etwas getan. Sie machen immer Werbung. In den Wahlkampagnen wurde von den Schneefahrzeugen gesprochen, die für die Stadt gekauft wurden. Sie haben die Autos gezeigt, aber im Winter wurde der Schnee nicht weggeräumt und die Leute sind auf dem Eis ausgerutscht. Mit den Bäumen, die sie pflanzen, ist es genauso. Sie sagen, wir haben so und so viele Bäume gepflanzt, und gratulieren sich und fühlen sich gut... und dann gießen sie sie nicht und sie vertrocknen.“.

Auch mit den Gesetzen treiben die Regierung und Stadtverwaltung, laut Vartan, Schindluder, weswegen Vartan eigene Methoden im Umgang mit der Verwaltung entwickelt hat. Als einige Beamte der Stadtverwaltung vor seiner Tür stehen, öffnet er ihnen nicht:

„Ich habe sie nicht herein gelassen. Ich habe ihnen gesagt, dass sie kein Recht haben, bei mir einzudringen. Diese Dummköpfe haben dann meine Außentür fotografiert und ein Protokoll geschrieben. Ich habe dann diesen Brief bekommen, der zeigt, dass sie einfach nur dämlich sind. (Vartan zeigt mir den Brief) Hier ist das Foto von meiner Tür, hier ist ein Plan meiner Wohnung aus dem Katasteramt und hier sind die Angaben zu den Maßen meiner Wohnung auf dem Plan des Katasteramts. Nur weil ich sie nicht hereingelassen habe, schreiben sie, dass sie nicht wissen, ob ich Türen und Fenster habe... Dabei haben sie doch mindestens eine Tür fotografiert. Sie wissen angeblich nicht, ob ich eine Decke und einen Boden habe. Soll das heißen, ich bin ein Engel geworden und schweben in meiner Wohnung?! Das zeigt einfach wie dumm sie sind“.

Die Unfähigkeit der Beamten wird von Vartan so dargestellt, als hätte sie bereits absurde Ausmaße erreicht.

Doch laut Vartan sind nicht nur die Behörden und der Bürgermeister, sondern auch die Bürger an der Misere schuld. Ihre Passivität gegenüber den Behörden sei das eigentliche Problem. Vartan räumt ein, dass die Konfrontation mit der Bürokratie eine Art Krieg sei. Doch dieser Krieg

sei notwendig, weshalb Vartan in den Kampf gezogen ist. Dabei vergleicht er seine Rolle mit der des schottischen Freiheitskämpfers William Wallace:

„So... und ich habe jetzt beschlossen, etwas in unserem armenischen Staat zu verändern. Da gibt es diese komischen Behörden, die jeden Monat kommen und Geld einsammeln. Das Geld ist für den Müll, für die Renovierungen am Haus und für den Hausflur und die Insektenbekämpfung usw. Ich weigere mich jetzt, dieses Geld zu bezahlen. Hast du unseren Flur gesehen? Er ist dreckig. Die kassieren das Geld und machen nichts. Ich verstehe, dass sie sich um den Müll kümmern, und ich bezahle deswegen nur den Müll. Wir haben in Armenien ein sehr gutes Gesetzbuch mit sehr guten Gesetzen. Das Problem ist, dass die Leute es nicht kennen. Weder die Bürger noch die Beamten wissen, was im Gesetz steht. Ein Gesetz ist ein Instrument des Zusammenlebens. Wie soll das funktionieren, wenn man das Instrument nicht benutzen kann?! Ich dachte immer, dass die Stadt verantwortlich ist, wenn ein Stein von meinem Balkon herunterfällt und jemanden umbringt. Jetzt habe ich gelesen, dass das nicht der Fall ist. Sie kassieren das Geld, haben aber keine Arbeitsverträge mit den Bewohnern. Das bedeutet, dass sie all diese Sachen nicht machen müssen und dass es keine Papiere gibt, die sie dazu verpflichten. Das bedeutet, dass der Beamte sich einfach aus dem Staub machen kann, wenn etwas passiert. Ich habe gelesen, dass man diesen ‚Schek‘¹⁸ nicht mehr braucht. Die Bewohner haben das Recht, sich selbst zu organisieren. Sie können selbst Geld sammeln und entscheiden, was sie damit machen. Ich habe den Bewohnern in unserem Haus gesagt, dass wir das selbst in die Hand nehmen müssen. Sie zahlen einfach, weil es üblich ist. Ich frage sie: ‚für was zahlt ihr?‘... und sie wissen es nicht! Jetzt organisieren wir uns selbst. Man braucht da natürlich einen Verantwortlichen, und sie haben gesagt, ich soll das machen. Aber was soll das. Ich kann nicht alles machen. Ich bin ja kein Esel, der alle Lasten trägt. Jedenfalls habe ich extra nichts gemacht und gewartet, damit sie verstehen, dass sie nichts zustande bekommen. Nach ein paar Monaten habe ich dann doch

¹⁸Die Abkürzung Schek (russ.: ЖЭК) steht für *schilischtschno-ekspluatazionaja kontora* (жилищно-эксплуатационная контора), was sich schwer ins Deutsche übersetzen lässt. Vielleicht könnte man von einem „Büro zur Wohnverwaltung“ sprechen.

zugesagt. Ich werde das machen. Sie werden sehen, dass alles besser wird, und dann werde ich nach Russland fahren und die Sache an jemanden weitergeben. Dann gibt es schon keinen Ausweg mehr und einer muss das machen. Mit dem ‚Schek‘ bin ich gerade in Verhandlungen. Ich habe eine Taktik wie die Mongolen. Die Mongolen haben immer eine kleine Truppe vorgeschnickt, haben dann so getan, als würden sie wegrennen. Die Feinde sind ihnen gefolgt und dann haben sie diese Feinde überrascht und mit großen Truppen umzingelt. Ich habe die gleiche Taktik. Ich habe jetzt einen Brief mit sehr dummen Fragen an den ‚Schek‘ geschrieben. Ich habe gefragt, für was sie Geld sammeln, was was kostet etc. So als ob ich gar nichts wüsste. Sie werden denken, dass ich gar nichts weiß, und sie werden mir einen unvorsichtigen Brief schreiben. Sie werden in den Antworten ganz bestimmt das Gesetz brechen. Dann werde ich es Schwarz auf Weiß haben und dann werde ich zeigen, dass ich sehr genau Bescheid weiß. Dann werde ich damit vor Gericht gehen. Die adressieren bis heute die Briefe an meine Mutter, obwohl ich ihnen ihre Sterbeurkunde gebracht habe. D.h., dass sie total inkompetent sind. Sie wissen nicht, wo und wie viele Leute wo leben, wer lebt und wer gestorben ist. Sie haben einfach keine Ahnung“.

Wie ich selbst in einigen Situationen, ohne ein Rechtsexperte zu sein, feststellen konnte, nehmen die Stadtbewohner tatsächlich in vielen Situationen die in den Gesetzen verankerten Rechte nicht zur Kenntnis. Den Behörden wird grundsätzlich – meiner Meinung nach in manchen Fällen auch unbegründet – Korruption vorgeworfen, weswegen man erst gar nicht versucht, Probleme auf offiziellem Wege zu lösen, sondern oft auf Bestechungen und persönliche Netzwerke, also auf privatisierte öffentliche Beziehungen ausweicht.

Laut Max Weber äußert sich und funktioniert jede Herrschaft als *Verwaltung* (Weber 1985: 545). In der Bürokratie und in der Person des Beamten begegnen die Bürger dem sonst abstrakt vorgestellten Staat, dem „Hausherrn“ des öffentlichen Raums.

Tatsächlich sind es auch in Jerewan die Behörden, die für die Stadtreinigung, Baugenehmigungen, die Betreuung von öffentlichen Gebäuden und Parkanlagen, für die öffentliche Ordnung, die Infrastruktur und alles, was

nicht in die Verantwortung des Privaten fällt, zuständig sind. Die Verwaltung repräsentiert und spiegelt den Staat, die Regierung und die Mächtigen.

Die Entwicklung einer komplexen Verwaltung bzw. Stadtverwaltung dürfte in Jerewan mit der Stadtentwicklung einhergegangen sein. V.a. seit der Ankunft der Russen zu Beginn des 19. Jahrhunderts und der sowjetischen Rekonstruktion Jerewans in den 20er Jahren machten die Stadtplanung, der Ausbau der Infrastruktur, die Installation der Kanalisation und der Aufbau eines Elektrizitäts-, Kommunikations- und Nachrichtennetzes, die Einrichtung eines Bildungs- und eines medizinischen Versorgungssystems, die Betreuung einer Freizeit- und Kulturlandschaft sowie die Industrialisierung einen komplizierten Verwaltungsapparat notwendig. Das Archivmaterial aus sowjetischer und vorsowjetischer Zeit zeigt, dass alle städtebaulichen Maßnahmen sorgfältig geplant, von verschiedenen Gremien beschlossen und stets ausführlich dokumentiert wurden. In Sitzungsprotokollen des Stadtrats (*sovjet goroda*, russ.: совет города) konnte ich die zahllosen Beschlüsse nachlesen, die den Plan Tamanyans begleiteten. Man findet darin die Listen der Baumaterialien, die Kostenrechnungen, offizielle Anweisungen zur Durchführung bestimmter Baumaßnahmen und sogar die Korrespondenz der Behörden mit dem Architekten.

Der sowjetische Verwaltungsapparat, der letztlich sowjetische Interessen und die Interessen der zentralen Regierung in Moskau vertrat, wurde oft als repressiv empfunden. Im Vergleich mit dem Funktionieren der gegenwärtigen Verwaltung, wird er jedoch nicht selten auch in einem positiven Licht erinnert.¹⁹

Heute sind die wichtigsten Repräsentanten und Entscheidungsträger auf gesamtstädtischer Ebene der Bürgermeister und der Ältestenrat²⁰ und auf Distrikt-Ebene die „Distrikt-Bürgermeister“ (s.o.), die oft relativ „schillernde Persönlichkeiten“ sind.

¹⁹Obwohl es zu einer Umstrukturierung und Umschichtung der Aufgabenbereiche kam, sind viele wichtige Behörden und Institutionen unverändert erhalten geblieben, so z.B. das Katasteramt und die Institution des Chefarchitekten der Stadt.

²⁰Yerevan municipality: „City Authorities“. URL: http://www.yerevan.am/main.php?lang=3&page_id=389 (06.11.2012).

Merkmale einer *ideal* funktionierenden Bürokratie sind laut Weber: „*Präzision, Schnelligkeit, Eindeutigkeit, Aktenkundigkeit, Kontinuierlichkeit, Diskretion, Einheitlichkeit, straffe Unterordnung, Ersparnisse an Reibungen, sachlichen und persönlichen Kosten [...]*“ (Weber 1985: 562). Geschulte Beamte, die ausschließlich der Rationalität und ihren Aufgaben verpflichtet sind, würden diese Qualitäten auf ein Optimum steigern (Weber 1985: 562); ein Ideal, das bereits von vielen Theoretikern als naive Vorstellung entlarvt wurde (Fuller & Harriss 2000: 3).

Auch in Jerewan entspricht die Bürokratie ganz offensichtlich nicht dem Weber'schen Idealbild. Administrative Prozesse ziehen sich, davon konnte ich mich selbst überzeugen, oft endlos in die Länge – und den Beamten wird in alltäglichen Flüchen Inkompetenz und Willkür sowie Verschwendug, Vetternwirtschaft und Korrumperbarkeit vorgeworfen. Die Liste der Vorwürfe ist endlos.

Der Umgang mit der Administration ist für viele frustrierend. Der einfache Bürger steht lange in den Warteschlangen, bevor er an sein Ziel gelangt – oder es aufgeben muss. Er wird oft von Behörde zu Behörde geschickt und dabei mit Herablassung behandelt. In den Warteschlangen werden die Schwachen von den Starken überholt – und insgesamt ist der bürokratische Apparat für einen normalen Bürger so undurchschaubar, dass er sich im System verliert und den Beamten auf Gedeih und Verderb ausgeliefert ist. Die Verwirrung ist, laut Vartan, Teil einer Taktik:

„*Nun, sie wollen einem sooolche Nudeln über die Ohren hängen, dass man überhaupt nichts mehr versteht, was vor sich geht*“.

Ob man nun den Wohnort registrieren, ein Grundstück kaufen, ein Haus bauen oder nur die Kinder an einer bestimmten Schule anmelden möchte, immer ist man, so behaupteten zumindest viele meiner Informanten, auf das Wohlwollen einzelner Verwaltungspersonen und „Direktoren“ angewiesen. Da ich während meines Forschungsaufenthaltes selbst einige Genehmigungen benötigte, z.B. für die Nutzung verschiedener Archive, die Verlängerung meines Visums oder für die Einsicht der Karten im Katasteramt – und mich auch sonst durch einige städtische Behörden kämpfte –, durfte ich die Ohnmacht angesichts der Administration selbst erfahren.

Jeder Behördengang war ähnlich. Meist irrite ich verzweifelt durch endlose Gänge mit schäbigen Teppichen und Labyrinthen aus Türen und Zuständigkeiten, die mich an die phantastischen Beschreibungen Murakamis in *Tanz mit dem Schafsmann* erinnerten (Murakami 2003). In manchen hoch frequentierten Behörden wird dieses Herumirren wegen der knappen Öffnungszeiten zum Wettkampf mit anderen Suchenden. Wer als erstes die richtige Tür findet, hat Chancen, am selben Tag abgefertigt zu werden. Hinter den Gängen und Türen trifft man oft auf Sekretärinnen, die die Bittsteller ignorieren und ungehemmt Kaffee trinken, während die Uhrzeiger gnadenlose Runden drehen. Und wenn man die Amtshierarchie endlich durchlaufen hat, landet man gewöhnlich bei einem grimmigen Direktor, der sich hinter einem gewaltigen Schreibtisch verschanzt und mit gewichtiger Mine und unantastbarer Autorität im Zuge eines Gnadenaktes Stempel und Unterschriften auf Papiere setzt.

Meine Interviewpartner waren allgemein der Auffassung, dass es nur wenige Möglichkeiten gäbe, Beamte positiv zu beeinflussen. Diese Möglichkeiten seien Bestechungen oder Beziehungen.

Nur wenigen Vertretern des Staates wird ein tadelloser Charakter zugeschrieben, der solche Einflussnahme entbehrliech macht. Das Ansehen der Beamten in der Öffentlichkeit ist dementsprechend schlecht und die so genannte „soziale Schätzung“ (Weber 1985: 553) denkbar gering. Früher galten Beamte als der verlängerte Arm der korrupten Kolonialmacht in Moskau, heute gelten sie als Blutsauger im demokratischen System und als Handlanger und Repräsentanten einer korrupten Regierung. Ihnen wird vorgeworfen, das Gesetz zu missbrauchen, indem sie es missachten oder gegen die Bürger verwenden.

Laut Weber muss jede Form der Herrschaft auf die eine oder andere Weise legitimiert sein. Auch der Gehorsam der Beamten kann nur durch eine legitime Herrschaft erreicht werden. In Jerewan bzw. Armenien gibt es, so möchte ich aufgrund meiner Daten behaupten, weder Vertrauen in die Bürokratie an sich, d.h. kein Vertrauen in die „rationale Herrschaft“ im Sinne Webers, noch Vertrauen in die Herrschenden, die weder durch Tradition noch durch Charisma, oft nicht einmal durch persönliche Autorität Anerkennung bei der Bevölkerung finden (vgl. Weber 1985: 550). Die „Amtstreuepflicht“ (Weber 1985: 553) des Beamten steht also auf

morschem Boden, genauso wie andere Bedingungen für eine funktionierende Verwaltung und einen gesunden Beamtenapparat.

Oft sind es nicht die „Fachschulung“ und die „Kompetenz“, sondern finanzielle Mittel und Kontakte, die am Anfang einer Beamtenkarriere stehen. Da das Gehalt eines Beamten trotzdem oft nicht ausreicht, um ein „normales Leben“ zu führen oder eine Familie zu ernähren, ist der Beamte auf Nebentätigkeiten oder zusätzliche Zahlungen sogar angewiesen (vgl. Weber 1985: 555-556; 572-573). Diese Zahlungen kann der Beamte einfordern, indem er seine Position, seine Beziehungen und das „geheime Wissen“ (Weber 1985: 548-549), das er über das Funktionieren der bürokratischen Abläufe besitzt, ausspielt. Dabei werden manchmal auch legale Gesetze genutzt, um die Bürger zu erpressen. So wurde mir z.B. berichtet, dass die staatlichen Steuerprüfer mit einer irrational strikten Anwendung der Gesetze drohen. Würden sie nicht mit Bestechungen abgefunden, wühlten sie so tief, bis sie das Haar in der Suppe fänden. Kleine und mittelständische Betriebe hätten deswegen in diesem System keine Überlebenschance. Die gesetzlich (angeblich) begründbaren Abgaben seien, so wurde mir von verschiedenen Seiten berichtet, zu „absurd“ und selbst die Bestechungsgelder noch zu hoch und unberechenbar.

Weber beschreibt u.a. den Zusammenhang zwischen einer funktionierenden Bürokratie und einem rationalen Rechtssystem mit „berechenbaren Regeln“, d.h. festen Gesetzen (Weber 1985: 562-566). Auch dieses Rechtssystem²¹ wird in Armenien, wie schon vorangehendes Beispiel gezeigt hat, in Frage gestellt. Meine Gesprächspartner wurden nicht müde, mir diesen Umstand zu erläutern:

„Das postsowjetische Gebiet ist sehr korrupt... Obwohl die westliche Korruption... die geht auch höher als das Dach. Aber dort macht man das anders. Da gibt es eine große Mittelschicht (...), die nicht arm und nicht reich ist... und für die funktioniert das Gesetz auf jeden Fall. Niemand kann da... da ist es nicht wichtig, ob du der Sohn von Angela Merkel oder von einem einfachen Bürger bist. Wenn du das Gesetz brichst,

²¹Ähnliches gilt für das marode Bildungssystem (vgl. Weber 1985: 576-578). Auch hier sind es nicht unbedingt die Leistungen, sondern Beziehungen und Zahlungen, die gewürdigt und belohnt werden. Bestimmte Abschlüsse und Bewertungen haben einen bestimmten Preis, der das Gehalt der Lehr- und Verwaltungskräfte aufbessert.

während du Auto fährst, dann bekommst du eine Strafe. Hier gibt es so etwas nicht... und in Moskau gibt es das nicht. Wenn du der Sohn des Präsidenten bist, dann wirst du nicht bestraft. Eher kennen sie dein Auto und salutieren dir, als seist du ein General. Wie die Tschuktschen²².

In der westlichen wie in der einheimischen Presse ist Korruption im Kaukasus (und in allen postsowjetischen Ländern) ein großes Thema. Christoph H. Stefes beschäftigt sich z.B. in *Understanding Post-Soviet Transitions: Corruption, Collusion and Clientelism* (Stefes 2006) und einem Aufsatz zum gleichen Thema mit dem Titel *Governance, the State, and Systemic Corruption: Armenia and Georgia in Comparison* (Stefes 2008) sehr ausführlich mit der armenischen Korruption und ihren Besonderheiten im Vergleich zur georgischen. Er greift dabei auf Fakten und Zahlen zurück, die sicher nicht in Frage zu stellen sind.

Ich möchte auf keinen Fall behaupten, dass es im armenischen Verwaltungssystem keine Korruption gäbe. Es gibt viele Fälle, einige habe ich bereits genannt, in denen sie sehr deutlich zum Vorschein tritt. Allerdings habe ich während meiner Forschung auch festgestellt, dass viele dramatische Anschuldigen kursieren, die nicht immer richtig sind. Hier nur einige Beispiele:

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wurde ein großer Teil der Wohnungen, die den Bewohnern zu Sowjetzeiten über die Arbeitsstelle zugewiesen wurden, jedoch kollektives Eigentum waren, privatisiert. Die Privatisierung verlief in Armenien erstaunlich reibungslos.

Probleme bei der Privatisierung ergaben sich v.a. bei *illegalen* Gebäuden, deren Bewohner schon zu Sowjetzeiten keine „Wohnberechtigungen“ besaßen. Es gab demnach kein Dokument, das in eine „Besitzurkunde“ umgeschrieben werden konnte, und die Bewohner befanden sich rechtlich tatsächlich auf dünnem Eis. Dies war z.B. für viele ein- oder zweistöckige Häuser im Stadtzentrum der Fall, die man deswegen ohne Einwilligung der Bewohner abreißen konnte. Dies war nicht gerade ein sozialer Akt und trotzdem war er nicht so willkürlich, wie er wahrgenommen wurde. Es entstand nämlich der Eindruck, der Staat könne sich alles er-

²²Die Tschuktschen sind eine Ethnie im russischen Fernen Osten, die in Sowjetzeiten als besonders primitiv eingestuft wurden und – ähnlich den Ostfriesen in Deutschland – in Witzen als Idioten und Narren auftreten.

lauben und die Bürger Jerewans hätten grundsätzlich keinen rechtlichen Status, so dass jeder heute oder morgen aus seinem Haus vertrieben werden könne, wenn es der Regierung so einfiele. Dies ist natürlich nicht der Fall. Vartan, der gegen das staatlich entschiedene Schicksal seines Hauses kämpft, ist mit diesem Rechtsstreit immerhin am Europäischen Gerichtshof angelangt, ohne von staatlichen Schergen ermordet oder verjagt worden zu sein.

Ein weiteres Beispiel: In Hochhausanlagen wurden nur die Wohnungen privatisiert. Die Korridore, Treppenhäuser, das Dach und der Keller sind noch immer „öffentliches Eigentum“ und müssen gewartet werden. Man berichtete mir, dass dafür eine sowjetische Behörde verantwortlich sei, die man *Schek* (s.o.) nennt. Die fossilen Mitarbeiter dieser staatlichen Behörde, so berichteten mir verschiedene Interviewpartner, sammelten monatlich Geld ein und verprassten dieses dann, statt es für den vorgesehenen Zweck, d.h. für die Renovierung der Gebäude, die Abfallbeseitung und die Bekämpfung des Ungeziefers, zu verwenden.

Wie sich herausstellte, gab es für „meine“ Wohnanlage, wie für viele andere Nachbarschaften in Jerewan, diese berüchtigte Behörde gar nicht mehr. Die Menschen, die überzeugt davon waren, ihr Geld an den *Schek* zu verlieren, zahlten in Wahrheit das *Kondominium*, dessen Vertreter „demokratisch“ gewählt wird und die Aufgaben des *Schek* übernommen hat. Als ich im *Kondominium* nachfragte, erzählte man mir dort, dass die Leute sie ständig mit der Telefongesellschaft und der Behörde für Kanalisation und Bewässerung verwechseln würden. Manche Bewohner würden sie sogar für die Strom- und Gasversorgung verantwortlich machen und wären dementsprechend wütend und enttäuscht, wenn man sie abweise.

All diese Aufgaben wurden früher tatsächlich von ein und dem gleichen Träger betreut – vom sowjetischen Staat.

Die „sowjetische Mentalität“, von denen meine Informanten gelegentlich sprachen, ist also insofern nicht zu leugnen, als dass man sich – wie früher – auf den Staat verlässt, der sich inzwischen aus vielen Bereichen zurückgezogen hat. Platzt ein Rohr, quillt der Müll über, fällt die Heizung aus, so gilt der Staat als verantwortlich.

Zusammenfassung: Zwischen Staat und Bürger wird getrennt und dabei auch zwischen *tun* als privatem und „öffentlichen Raum“ als staatlichem Verantwortungsbereich.

In der Tat präsentiert sich der Staat im „öffentlichen Raum“ und durch sein Verwaltungssystem nicht immer in einem positiven Licht. Der aktuelle Staatsapparat wird dabei oft mit dem sowjetischen Vorgänger verglichen, der bei solchen Gegenüberstellungen nicht selten idealisiert wird. Manchmal wird aber auch die Sowjetmacht beschuldigt, sie habe die Bevölkerung, in dem sie all die Aufgaben im „öffentlichen Raum“ übernommen habe und die Öffentlichkeit kontrollierte, abhängig gemacht. So hätten sich Bürger entwickelt, die heute in Bittstellung und offener Hand im Regen stünden und sich weder für Gutes einsetzen noch gegen Schlechtes auflehnten.

4.3 Schuld und Werte der Armenier

*Le bourreau, c'est chacun de nous pour les deux autres.*²³

(Jean-Paul Sartre, Huis clos, 1947 [1944]: 41)

Nachdem ich von der Schuld des Staates gesprochen habe, möchte ich nun von der Schuld der „armenischen Öffentlichkeit“ sprechen. Wie bereits in den Aussagen Hovseps und Vartans angeklungen, werden nicht selten „die Armenier“ oder die „armenische Mentalität“ ganz allgemein als Ursache der Schuld betrachtet. Einmal beklagt man in Jerewan die Passivität der Mitbürger, dann ihr unfaires Verhalten in der Öffentlichkeit und schließlich ihren steten Pessimismus.

Wie an den Aussagen Hovseps deutlich wurde, wird die Schuld am Unglück des Volkes u.a. dem Unvermögen „der Armenier“ zugeschrieben, das Glück als solches zu erkennen. Nicht das Unglück, sondern das Ignorieren glücklicher Umstände und Chancen ist demnach oft das Problem. Unglück und Schuld gehören also indirekt zusammen.

In der Tat habe auch ich die Erfahrung gemacht, dass viel über Unglück und Schuld gesprochen wird. Ich bin der Meinung, dass damit noch ein

²³Der Henker/ Foltermeister, das ist jeder von uns für die restlichen zwei.

weiteres Phänomen zusammenhängt, nämlich das Phänomen des großen Misstrauens, das jedem entgegengebracht wird, mit dem keine engen sozialen Beziehungen bestehen. Aus der Innensicht wird dem Außenstehenden Schuld zugewiesen.

Während in Georgien und Aserbaidschan, laut Survey-Auswertung Paturyans²⁴, das generelle soziale Vertrauen in den letzten dreizehn Jahren angestiegen ist, ist es in Armenien auf unverändert niedrigem Niveau geblieben (Paturyan 2011: 6-18). Dies äußert sich auch in zahllosen Anschuldigungen und, so Hovsep, sogar im Alltagswortschatz, bei dem immer eine Anklage zum Ausdruck kommt:

„Der Schuldige, das ist der, der die Sünde begangen hat. Der fehlerhaft ist. Sie suchen hier den Fehlerhaften. Sehr schnell. Und sie verurteilen sehr schnell. [...] hier heißt es ‚minus‘ oder ‚plus‘. In der Erziehung, wenn du etwas falsch gemacht hast, einen kleinen Fehler begangen hast, dann bekommst du ein Minus. Wenn du es gut gemacht hast, ein Plus. Das ist andauernd dieses System. Plus oder Minus, verstehst du?! Und die Leute können hier nicht verzeihen. Sie können nicht verzeihen [...] Ja ja. Sie haben viel Hass, sehr viel innere Frustration. Der Geist ist in Armenien nicht ruhig. Die Leute sind frustriert. Sie sind arrogant. Das ist der Grund, warum sie mit lauter Stimme sprechen. Das ist der Grund, warum sie extreme Worte benutzen. Sie sagen nicht: ‚Ich habe Hunger‘. Sie sagen: ‚Ich sterbe vor Hunger‘ [...] Es gibt keinen Mittelwert. Entweder ist es die extreme Kälte... oder die Hitze, die extreme. Sogar in ihrer Terminologie kultivieren sie das.“

Eine gewisse Opferhaltung kann folglich, so meinen einige meiner Informanten, nicht nur als Ergebnis der allgemeinen Unzufriedenheit und der historischen Ungerechtigkeit betrachtet werden, sondern auch als deren Ursache. Neid und Missgunst führen zu einer Atmosphäre, in der jeder dem Anderem misstraut und – so konnte ich selbst in vielen Situationen feststellen – respektlos begegnet. Dieses „schlechte“ Verhalten wird von vielen Armeniern sogar als Leitmotiv der armenischen Gesellschaft

²⁴World Values Survey von 1997 und Caucasus Barometer (CB) von 2010 (vgl. Paturyan 2011).

und Kultur betrachtete und findet auch in Witzen und Anekdoten seinen Ausdruck. Einer dieser Witze, den ich hier exemplarisch wiedergeben möchte, beginnt – wie viele Witze dieser Art – mit einem Besuch in der Hölle:

Ein ahnungsloser Europäer stattet dem Teufel einen Besuch ab. In der Hölle sieht er drei Kessel, in denen die Sünder auf heißer Flamme gekocht werden. Einer der Töpfe ist mit dicken Brettern abgedeckt, die von einem schweren Stein beschwert werden. Der zweite Topf ist nur locker und zur Hälfte bedeckt, während der dritte Topf vollkommen offen steht. Der Besucher erkundigt sich, was es mit diesen unterschiedlichen Töpfen auf sich habe, und erhält vom Satan folgende Erklärung: Im ersten Topf sitzen die Aserbaidschaner. Unermüdlich helfen sie sich gegenseitig mit Räuberleitern aus dem Topf und es müssen hohe Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden, um sie an der Flucht zu hindern. Im zweiten Topf, so der Teufel, schmoren die Georgier. Sie sind zu dumm, um ihre Chance zu erkennen und geben bereits auf, wenn ein schmales Brett einen Teil des Kessels bedeckt. Im dritten Kessel sitzen die Armenier. Hier sind keinerlei Vorkehrungen notwendig, da sich die Armenier immer wieder selbst gegenseitig in den Topf zurückziehen. Kein armenischer Sünder entrinnt.

Dieser Witz ist sehr typisch. Im Kaukasus ist es ein gängiges Verfahren, sich mit den mehr oder weniger geliebten Nachbarn zu vergleichen. Positive und negative Eigenschaften der eigenen „Wir-Gruppe“ werden so stärker betont und von den Stärken und Schwächen der „Anderen“ abgehoben. Durch solche Vergleiche und Abgrenzungen entsteht, man denke an Barth (Barth 1969), Identität. Interessant ist, dass man den gleichen Witz in Armenien, Georgien und Aserbaidschan in verschiedenen Variationen hören kann, wobei sich die verschiedenen Nationalitäten jeweils in anderen Kesseln wiederfinden. In Aserbaidschan z.B. ist man von der gegenseitigen Solidarität der Armenier überzeugt. Wenn sich Armenier gemeinsam gegen Aserbaidschan verbünden, genüge, so die Gewissheit, kein Stein, um sie im Kessel zu halten.

Es liegt also der Schluss nahe, dass die Solidarität und das Verhalten der Armenier situationsabhängig und ein Frage der Perspektive sind. So berichten z.B. viele Jerewaner von einer großen Solidarität während der

Krise der 80er und 90er Jahre. In dieser Zeit, in der das Land fast vollständig isoliert war, die Energie- und Lebensmittelversorgung knapp wurden und man um das nackte Überleben kämpfte, rückten viele Rivalitäten und Standesdünkel in den Hintergrund. Wie bereits erwähnt führte die gemeinsame Leiderfahrung wie bei ähnlichen Krisensituationen, zu einem Gefühl der „*Communitas*“ (Turner 1989 [1969]: 96). Nach der Krise, so Meri, war es anders:

„Vielleicht muss das so sein. Tiere helfen sich bei Waldbränden und dann ist jedes wieder für sich. Vielleicht sind wir wie Tiere. Vielleicht ist es natürlich.“

Meri empfindet also solidarisches Verhalten unter Armeniern als eine Ausnahme, die im normalen Alltag wieder ins Negative umschlägt.

Im krassen Gegensatz zu den Berichten aus der Zeit der Krise stehen dementsprechend Klagen und Anschuldigungen, die das soziale Verhalten von Armeniern gegenüber Armeniern als asozial beschreiben. Exemplarisch möchte ich hier die Aussagen einer Bekannten wiedergeben, die mich an einem schönen Tag zu einem Ausflug nach *Etschmiadzin* einlud. Hier, nur eine kurze Busfahrt von Jerewan entfernt, befinden sich die Hauptkirche der Armenisch-Orthodoxen Kirche, der Sitz des *Katholikos* und eine Anlage, in der Priester ausgebildet und religiöse Feierlichkeiten abgehalten werden. Es ist der Aufbewahrungsort der heiligsten Reliquien, wie z.B. ein Stück Holz aus der Arche Noahs, die heilige Lanze (angeblich die echte), Knochen einiger Heiliger und eine Mütze des Komponisten und Märtyrers Komitas. In dieser spirituellen Atmosphäre klärte mich meine Bekannte über die „*Psychologie der Armenier*“ auf, die in diesem Fall mit der „*Psychologie der Türken*“ kontrastiert wurde. Die Türken, so ihre Überzeugung:

„sind Tataren. Jeder weiß, dass man sie noch in sowjetischer Zeit als kaukasische Türken oder Tataren bezeichnete. Sie sind wie Wölfe. Es gibt die Theorie, dass es Völker gibt, die Blut riechen können. So ist es bei den Türken. Wenn sie Blut riechen, dann verfallen sie in einen Rausch und beginnen zu morden. Sie haben ein Lachen auf dem Gesicht, wenn sie das tun. Als das Massaker in Sumgait war, haben sie dazu Musik gespielt. So

ein Volk ist das. Aber die Türken, die halten immer zusammen. Bei den Armeniern gibt es immer Leute, die Böses gegen die eigenen Leute tun – wie z.B. diese dicke Mitarbeiterin aus meinem Büro. Die Armenier sind neidisch auf ihre eigenen Leute. Die Armenier sind gute Untertanen. In allen Nationen haben sie stets treu und bis zum Ende in hohen Ämtern mit großer Verantwortung gedient. Bis zum Ende. Doch wenn ein Armenier in sein eigenes Land kommt, dann tut er gleich etwas Schlechtes gegen seine eigenen Leute. Die UNESCO wollte vor einiger Zeit das Kirakos²⁵-Jahr ausrufen... Gleich haben sich ein paar Armenier gefunden, die das verhinderten. Kirakos wäre nicht eindeutig belegt und so weiter. Was soll man denn über Herodot sagen?! Die Türken würden niemals etwas Ähnliches tun. Für sie ist so etwas Verrat. Sie werden sich immer gegenseitig schützen. Bei uns gibt es viele Leute wie unsere Mitarbeiterin. Ihr Vater war beim NKWD²⁶. Er hatte keinen Rang in der Armee und kaum war der Krieg vorbei, hatte er schon einen Posten in der Kommandatur von Ostberlin. Wie kann das sein? Wir wissen alle, was das bedeutet. Einmal hat sie erzählt, dass die Deutschen sie gefragt haben, ob sie Juden wären, weil sie die Deutschen so schlecht behandelten. Als sie uns davon im Büro erzählte, haben wir uns alle geschämt. Wie müssen sie sich dort aufgeführt haben?! Noch heute lebt sie von den Sachen, die sie von dort geraubt und mitgenommen haben. Ein einfacher Soldat konnte nichts aus dem Krieg mitbringen. Das waren nur solche Leute wie ihr Vater. S. muss sehr unter ihr leiden. Sie ist eifersüchtig, weil S. die Tochter eines anständigen und berühmten Mannes ist und sie selbst nur die Tochter eines NKWD-tschiks“.

²⁵Kirakos von Ganzak (armen.: Կիրակոս Գանձակեցի) (1200/1202-1271) gilt als einer der bedeutendsten Historiker des armenischen Mittelalters. Sein wichtigstes Werk, die *Geschichte Armeniens* (armen.: Պատմությոն Հայոց), beschäftigt sich mit den Ereignissen vom 4. bis 12. Jh. und mit der Gegenwart des Chronisten, also dem 13. Jh. Da es sich sozusagen um den „Vater der armenischen Geschichtsschreibung“ handelt, ist ein Vergleich mit Herodot nachzuvollziehen.

²⁶NKWD ist die Abkürzung für das Volkskommissariat für innere Angelegenheiten (*narodnyj komissariat vnutrennjich djel*, russ: Народный комиссариат внутренних дел). Zeitweise unterstanden dem NKWD auch die sowjetische Polizei und die Sicherheitsdienste mit der Geheimpolizei der UdSSR. V.a. die Geheimpolizei genoss einen sehr zweifelhaften Ruf.

Hier steht also der Vorwurf im Vordergrund, Armenier würden sich untereinander nicht „solidarisch“ verhalten. Im Gegensatz zu Wölfen, die sich als Rudel auf die Fremden stürzten, stürzten sich Armenier, so die Interpretation, auf die eigenen „Artgenossen“.

Sogar das als heilig betrachtete Kulturerbe, das *kulturelle Gedächtnis* und die Helden der Geschichte würden, wie das Beispiel Kirakos zeige, in den Schmutz gezogen – was sich, wie meine Informantin meint, auch über die Architektur und den Städtebau Jerewans sagen lässt.

Beispiele für den kulturellen Auto-Genozid gäbe es, wie sie kopfschüttelnd feststellt, sogar in *Etschmiadzin* zu Genüge. Außerdem, so behauptet sie, würden viele Armenier grundsätzlich „unethisch“ handeln. Der NKWD-tschiik ihrer Geschichte steht für den armenischen *Antihelden*, den Kriegs- oder Krisengewinnler, der sich auf Kosten anderer bereichert, in seiner sozialen Umgebung Angst und Schrecken verbreitet und die Atmosphäre vergiftet.

Mehrfach wurde ich vor diesem Prototypen, dem „schlechten Menschen“, gewarnt. Er wird verkörpert durch den Mann, der sich in der Warteschlange vordrängelt und damit allen anderen eine Stunde des Tages stiehlt. Durch die Verkäuferin, die schlechte Ware verkauft und ihre Kunden betrügt. Durch den Beamten, der sich weigert, eine Genehmigung zu erteilen. Durch den Jungen in der Metro, der seinem Nachbarn auf die Füße tritt. Durch eine stämmige Frau, die sich in einen Bus zwängt und die anderen wieder aus der Tür drängt. Auch durch Passanten, die den anderen böse Blicke zuwerfen. Durch Nachbarn, die den Lift verwüsten und durch all jene, die den anderen vor die Nase spucken und den Müll in den Vorgärten ihrer Mitbürger hinterlassen.

Geschlossene Gesellschaft

Was ist die Ursache für die gegenseitige Rücksichtslosigkeit und das Misstrauen, das der Nächste seinem Nächsten in Jerewan entgegen bringt? Wie kommt es, in einem Land, das für seine überschwängliche Gastfreundschaft bekannt ist, in dem man im täglichen Leben von glühenden Nationalisten umgeben ist und ständig auf die schönen Traditionen und hohen Werte der Gemeinschaft aufmerksam gemacht wird, zu diesem Verhalten? Warum hört man gerade von Armeniern so oft das (angeblich russische) Sprichwort: „Überall ist es besser, solange wir

nicht dort sind“ (*vesdje lutsche, gdje nas njet*), wobei die bessere Übersetzung lauten müsste: „Überall ist es besser, wo es uns nicht gibt“. Die Antwort ist meiner Meinung nach abermals im Unterschied zwischen *öffentlich* und *privat* zu suchen, im Gegensatz zwischen sozialen Beziehungen und anonymer Öffentlichkeit und den damit verknüpften Verhaltensweisen.

Laut Hovseps Analyse ist die armenische Öffentlichkeit eine „geschlossene Gesellschaft“, was er als eine der Ursachen für die ständige Suche nach den Schuldigen betrachtet. Wieder dient ihm zur Entwicklung seiner Theorien der Vergleich mit der libanesischen Gesellschaft:

„Ich habe bemerkt, wie sehr diese Menschen ‚narrow minded people‘ sind. Sehr beschränkt! Der Horizont ist eng. [...] Sie sind eingesperrt. Sie selbst und sie selbst. [...] Sie haben keinen anderen Horizont gekannt. Als ich klein war, da habe ich mit zwölf Jahren mein Land verlassen und bin alleine nach Jordanien gefahren. [...] Ich war in Europa. Wir sind überall hingegangen, überall. Im Sommer, als ich Student war, habe ich meinen Rucksack genommen und bin nach Griechenland an den Strand gefahren. [...] Meine Kinder genauso. Aber hier... Klack... ist der Horizont geschlossen! Also: Sie selbst und sie selbst. Das ist die Wahrheit. Und der Nachbar... All das ist eine geschlossene Geschlossenheit. Ja, es ist sehr geschlossen. Der Geist ist sehr geschlossen. [...] Er (der Armenier) hat keine andere Person gesehen. Er hat nur sich selbst gesehen. [...] Siehst du, das ist Narzissmus. Narzissmus, der nur sich selbst sieht. Bei Menschen, die in ihrem Leben nicht die Möglichkeit gehabt haben, einen Deutschen, eine Französin, einen Araber, einen Ägypter oder so zu sehen. Hier sprechen die Leute Englisch, doch haben sie keinen westlichen Geist. Ich weiß nicht, ob du das bemerkst. Das ist nicht die Sprache. Das ist eine Sache der Mentalität. Nein, sie sprechen von sich selbst und sie sind sehr stolz auf sich, auf ihre Geschichte, auf ihre Vergangenheit. Immer. Wo steht ihr JETZT?! Es gibt diesen Stolz. Ich denke [...] es ist ein psychologisches Verteidigungsmittel. Das ist es. Die Vergangenheit, die Vergangenheit, die Vergangenheit... Ja, aber heute, wo stehst du da?!. Und was machst du aus dieser Vergangenheit? Kurz gesagt... ja... ja... das braucht sehr viel Zeit! Ich denke, dass Armenien seine Diaspora

braucht. Unbedingt. Es braucht Leute wie uns, von außen. Dieser „meltingpot“ muss unbedingt entstehen. Nur dieser Geist... Ich weiß nicht, ob Europa sie heute akzeptieren kann. Sie sprechen zu oft von Europa. Ich weiß nicht, ob Europa sie mit dieser sturen Mentalität akzeptieren kann. Ich spreche von der Ebene der Politik und der Wirtschaft. Sie können – das ist wahr – gute Nachbarn mit den Russen sein. Weil die selbst genauso sind. Aber sonst braucht es viel Zeit. Für die Studenten, die neue Jugend, bin ich optimistisch. Ich sehe, dass die Jugend ein bisschen offener ist. Sie will eine radikale Veränderung. Sie wissen nicht wie, doch es sind Leute, die viel offener sind. Ich spüre das. Ich fühle das. Aber meinen Kindern wäre es z.B. unmöglich, hierher zu kommen, um hier zu leben.“

Wie im ersten Teil der Arbeit erklärt, werden enge Beziehungen und soziale Nähe in Armenien sehr positiv bewertet. Sie sind der Schutz gegen eine feindliche Außenwelt und die Garantie für ein gutes Leben. Warum also beurteilt Hovsep die „geschlossene Gesellschaft“ negativ?

Wie aus seinen Aussagen hervorgeht, ist für Hovsep eine „geschlossene Gesellschaft“ keine Gesellschaft mit engen Beziehungen, sondern nur eine Ansammlung von Menschen „gleichen Schlages“, wobei dadurch die schlechten Eigenschaften potenziert werden. Regeln, die unter Menschen mit engen Beziehungen einen Sinn ergeben und das Zusammenleben erleichtern, werden zu Zwängen, sobald sie von Menschen kontrolliert werden, die einem nicht gut gesonnen sind und stur an ihrer Beschränktheit festhalten. Aus diesem Grund können, so meine Auslegung, schon die etwas loseren Beziehungen der Nachbarschaft zu einer Gefahr werden.

Die armenische Gesellschaft ist – so ließe sich Hovseps Analyse zusammenfassen – in mancherlei Hinsicht eine sehr ethnozentrische Gesellschaft. Diese These ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Das Eigene, die eigenen Normen, Werte und Regeln, werden in Armenien zum Maßstab aller Dinge gemacht und eigentlich nicht in Frage gestellt.

Im Gegensatz zu Hovsep sind viele alteingesessene Bürger der Stadt jedoch der Meinung, dass dies nicht immer so war und eine Entwicklung

der letzten Jahre darstellt. Dies ist gut möglich. Wie Kosmarski am Beispiel Usbekistans feststellt:

„The fall of the Iron Curtain has brought about not only openness and freedom, but, paradoxically, also immobility and isolation“ (Kosmarski 2011: 54).

Wegen des Konflikts mit Aserbaidschan und der Türkei sind die wichtigsten Grenzen zur Außenwelt geschlossen und durch den Zusammenbruch der Sowjetunion viele Verbindungen und Kontakte in die ehemalige Sowjetunion gekappt. Man geht zum Studieren nicht mehr nach Moskau, absolviert den Militärdienst nicht mehr in der DDR und fährt zur Erholung nicht mehr auf die Krim. Zwar kann man heute theoretisch mit dem Flugzeug in die ganze Welt reisen, doch kann sich dies heute lange nicht jeder leisten.

Dies und die im Kontakt mit westlichen Ländern und der Diaspora wahrgenommene Arroganz gegenüber Armeniern sowie die Ungleichheit der Machtbeziehungen bei diesem Kontakt mag u.a. zu einer stärkeren Konzentration auf das eigene Land, die eigene Kultur und die eigenen Traditionen führen, d.h. auf eigene Normen, Werte und Regeln, die der stärkeren, aber angeblich moralisch verkommenen Außenwelt gegenübergestellt werden.

Insbesondere in Bezug auf Geschlechterrollen werden diese „armenischen“ Normen, Werte und Regeln (im Gegensatz zur verkommenen westlichen Moral) oft betont und gelegentlich zu einem gesellschaftlichen Zwang, der für einzelne Personen unerträglich werden kann – genauso wie die oben als ideal beschriebenen Wohnverhältnisse im *tun*.

Alle Menschen außerhalb des *tun* werden als eine potentielle Gefahr für den eigenen Ruf und den Ruf der Familie gefürchtet, weswegen man sich bemüht, sich vor ihnen keine Blöße zu geben. Aber der Druck kommt von außen und von innen. Auch mich befragte man zu den Nachbarn und bat mich immer wieder, die Töchter zu begleiten, wenn diese aus dem Haus gingen, damit sie sich nicht heimlich mit fremden Männern trafen oder dessen verdächtigt würden.

Für meine armenischen Freunde – und das wurde mir sinngemäß auch oft gesagt – war Jerewan tatsächlich im physischen und psychischen Sinne eine „geschlossene Gesellschaft“. „*Hast du ein Glück, dass du nicht hier geboren wurdest, so etwas kann nur mir passieren*“, klagte etwa eine Freundin, die sich verzweifelt um ein Auslandsvisum bemühte. Die soziale Kontrolle in ihrem Umkreis, eifersüchtige Brüder und missgünstige Nachbarinnen machten ihr nach einer unglücklichen und nicht tolerierten Liebesgeschichte das Leben so schwer, dass sie den einzigen Ausweg aus ihrer Lage in einer unmöglichen Flucht aus ihrem Zuhause, ihrer Nachbarschaft und Jerewan sah.

Auch im engen Kreis können gesellschaftliche Normen zu einer Zwangsjacke werden. Viele, v.a. jüngere Frauen, klagen über strenge Eltern, eifersüchtige Brüder, böse Schwiegermütter, despotische Ehemänner oder petzende Nachbarn. Wie im gleichnamigen Stück von Sartre werden in der *Geschlossenen Gesellschaft* die Anderen zum Verhängnis. „*L'enfer c'est les autres*“²⁷ ist das Fazit, das daraus gezogen werden kann.

Bei Sartre sind es genau drei Personen, die bis in alle Ewigkeit zusammengeschlossen sind und sich gegenseitig das Leben, bzw. den Tod, zur Hölle machen. In Jerewan ist die geschlossene Gesellschaft etwas größer, jedoch offenbar klein genug, um den Eindruck einer Geschlossenheit zu erzeugen.

Laut Antweiler sind Städte „*große Siedlungen mit einer künstlich gebauten Wohnumwelt, in denen verschiedene Bewohner miteinander interagieren, aber einander großteils dauerhaft fremd bleiben*“ (Antweiler 2003: 326). Dies trifft nach meiner eigenen Erfahrung und den Aussagen meiner Informanten für Jerewan nur bedingt zu. Die Anonymität der Großstadt ist nicht groß genug, um darin unterzutauchen. Man läuft immer Gefahr, erkannt und ertappt zu werden. Auch in diesem Zusammenhang wird oft die Klage laut, Jerewan sei ein Dorf. Natürlich kennt in Jerewan nicht jeder jeden, doch bewegen sich die Einwohner immer in den gleichen Räumen und Beziehungs-Netzwerken, die schnell den Eindruck einer *face-to-face*-Gesellschaft entstehen lassen und bereits als Inseln der Intimität eingeführt wurden

²⁷Die Hölle sind die Anderen (Eigene Übersetzung).

Noch schlimmer als die Kontrolle und der Spott von Bekannten ist Ähnliches von Unbekannten. An dieser Stelle möchte ich die gegen Armenier erhobenen Vorwürfe, nämlich, Armenier würden sich grundsätzlich feindselig, rücksichtslos und unethisch verhalten, sowie die These der „geschlossenen Gesellschaft“ im städtebaulichen Kontext zusammenführen.

Der beschriebene Konflikt um den Abriss der *Terian*-Straße Nummer 23 und 25 ist ein gutes Fallbeispiel, in dem beide Vorwürfe erhoben werden. So sieht z.B. der Aktivist Vartan den drohenden Abriss seines Wohnhauses z.T. in dem beschriebenen Zustand der Enge begründet, der die geschlossene Gesellschaft Armeniens bzw. Jerewans charakterisiert. Nur weil das Land isoliert ist und „*in der eigenen Suppe schwimmt*“, so sein Argument, habe man aus den Fehlern Europas nicht gelernt. Aus diesem Grund zerstöre man – ohne Rücksicht auf Verluste und Kontrolle von außen – die eigene Altstadt, das soziale Leben der Bewohner und die Existenz der Wehrlosen. Deswegen sei es wichtig, so Vartan, dass die ausländische Presse von den Geschehnissen in Jerewan und den Protestaktionen gegen die Abriss- und Baumaßnahmen erfahre. Erst wenn es einen externen Beobachter gäbe, die geschlossene Gesellschaft geöffnet würde, wären die Demonstranten sicher und die Stadt und Bürger nicht mehr der Willkür der Täter ausgesetzt.

Wölfe

Die Täter scheinen überall zu sein. Fast könnte man meinen, dass im Kontext der städtebaulichen Entwicklung jeder ein Täter sei, nur an sich selbst denke und damit den Anderen schade.

Als involvierte Akteure werden u.a. die (Stadt-)Regierung, die mit den Investoren der Baubranche kooperiert, aber auch Bewohner und die Öffentlichkeit betrachtet. Weil nach der neuen Armenischen Verfassung Enteignungen nur noch gerechtfertigt sind, wenn ein „öffentliches Interesse“ an der Enteignung besteht, also Enteignungen offiziell nur noch zum „Wohle der Gesellschaft“ vorgenommen werden dürfen, instrumentalisiert und manipuliert die Regierung, so Vartan, dieses Gesetz und setzt es zu ihrem Vorteil ein. Die Bewohner, die Presse und die öffentliche Meinung sind sich jedoch darin einig, dass im Gegensatz zu den Beteuerungen der Regierung kein „öffentliches Interesse“ an den Enteignungen

bestehe und diese ganz sicher nicht „zum Wohle der Allgemeinheit“ durchgeführt würden. Ein öffentliches Interesse bestünde ihrer Meinung nach erst, wenn die Bürger der Stadt einen Nutzen aus der Enteignung des Grundes und dem Abriss der Wohnungen ziehen könnten. Dies wäre der Fall, wäre an dieser Stelle ein öffentlicher Park geplant. Stattdessen sollen Elitewohnungen, so genannte *elitnyje doma*, entstehen, die nur ausgewählten, finanziell gut situierten Privatpersonen zu Gute kommen, deren Vermögen so wiederum in die Hände der Investoren und Regierung fällt. Diese Tatsache zeigt in den Augen vieler Jerewaner, dass die Regierung und Investoren nur den eigenen Profit im Auge hätten und grundsätzlich egoistisch handelten, also „schlechte Menschen sind“.

In einem Aufsatz vergleicht Marutyan das Verhalten der Regierung und Investoren sogar mit den Verbrechen der Stalin- und Nazizeit. Wie im Bolschewismus und Faschismus, in denen die psychische und physische Vernichtung ganzer Völkerscharen als „öffentliches Interesse“ und als „unabdingbar“ gerechtfertigt wurde, gehen, so Marutyan, die Mächtigen in Jerewan mit diesem fadenscheinigen Argument gegen die eigene Bevölkerung und die eigene Stadt vor (Marutyan 2007c). Als ich nach der Lektüre des Artikels bei Marutyan nachhakte, ob dieser Vergleich nicht etwas zu drastisch ausfiele, schüttelte er verständnislos den Kopf: „*Das kommt nur dir so vor!*“.

Doch nicht nur den Mächtigen wird Egoismus vorgeworfen. Auch die Demonstranten verfolgen persönliche Interessen, die nicht unbedingt das öffentliche, sondern eher das private Wohl im Auge haben. Oft wird den Verteidigern der Wohnungen vorgeworfen, sie würden nur um große Abfindungen kämpfen, also aus Profitsucht handeln.

Aber nicht nur sie würden betrogen. Nicht einmal gegenüber den betuchten Käufern der Flächen und Neubauten zeige irgendwer Verantwortung. „Pfusch am Bau“ sei, so wird mir von Architekten berichtet, die Regel. Neben kleineren Verstößen gegen die Vorschriften würden grundsätzliche Regeln und Gesetze gebrochen und Gebäude gebaut, die den Sicherheitsanforderungen der seismisch aktiven Gegend nicht gerecht würden und eine Gefahr für *jedermann* darstellen.

Obwohl hier offensichtliches Unrecht vorliegt, treten die Bürger dennoch nicht für ihre gegenseitigen Rechte ein und machen sich somit zu Mittätern. Vartan beklagt:

„In Europa ist das anders. Wenn man etwas gegen einen Bürger tut, in Griechenland oder Spanien, dann gibt es einen Volksaufstand. Ich denke, in Deutschland wäre das auch so. Die Leute verstehen, dass wenn das heute einem Nachbarn passiert, das morgen ihnen selbst zustoßen kann. Hier ist die Mentalität leider anders. Hier, wenn einer festgenommen wird, denkt man: ‚Oh, ein Glück, dass das nicht mir passiert ist‘ und lebt ruhig weiter.“

Die Schuld, die dieser Einstellung entspringt, ist – so meint nicht nur Vartan – eine doppelte: nicht nur die Mitmenschen, sondern auch Jerewan, die Heimatstadt, wird im Stich gelassen. Der „kulturelle Genozid“ an den alten Gebäuden der Stadt und der „soziale Genozid“ an den Bewohnern wird hingenommen und fast könnte man, wie es in der ADK (Armenisch-Deutsche Korrespondenz) formuliert wird, glauben, „*das Land und die Stadt seien unter die Wölfe gefallen*“ (Müller-Gödecke 2005: 5). Aus der Innensicht des einzelnen *tun* entspricht dies durchaus der Wahrnehmung.

Marutyan, der um harte Worte nie verlegen ist, nennt es „Vandalismus“ und vergleicht die eigenen Landsleute direkt mit Türken und Aserbaidschanern, denen man das schlimmste Verbrechen überhaupt, nämlich die Zerstörung der armenischen Kultur, vorwirft. Der Vandalismus an der eigenen Kultur setzt Armenier sozusagen mit Türken und Aserbaidschanern gleich.

Die Klassifikation als „Türken“ und Aserbaidschaner“, die als „mittelalterlich“ bezeichnet werden, schließt ein, dass man dem Gegenteil, d.h. der meist positiv bewerteten, „zivilisierten, europäischen Moderne“, fern ist. Dies spiegelt sich auch in der Einschätzung Hovseps wider, der das barbarische Benehmen einem falschen Verständnis der westlichen Demokratie zuschreibt, wobei er die Demokratie mit Modernität gleichsetzt:

„Im Libanon sind wir in einer sehr verwestlichten, multikulturellen und offenen Gesellschaft aufgewachsen. Die Leute hier sind beschränkt und verstehen nichts von Offenheit und Kreativität. [...] Jetzt habe ich begriffen, dass es eine Übergangsphase ist. Was der Westen langsam getan hat, was wir langsam gelernt haben, das kam hier, nach der Sowjetunion, ganz plötzlich. Die Leute verstehen, soweit ich sehe kann, nicht, was Demokratie bedeutet. Für sie ist Demokratie wie ein freier Wolf in einem freien Hühnerstall [Comme un loup libre dans un poulailler libre]. Für sie bedeutet Demokratie, dass jedes Ego frei tun und lassen kann, was es will. Das ist nicht Demokratie. Für die Demokratie braucht man ein inneres Verständnis vom richtigen und falschen Handeln. Nicht jeder kann tun, was er will, und dem Anderen Schaden zufügen. Wir sind frei, aber haben innere Grenzen. Wir wissen, was man tun kann und was nicht. Das müssen die Leute hier noch lernen.“.

Der Zustand „freier Wolf in einem freien Hühnerstall“ werde durch die oben beschriebene Enge bzw. Isolation noch verstärkt. Der Ausweg aus diesem „beschränkten Dasein“ könne, so die Meinung Hovseps, nur die Diaspora sein, was natürlich von vielen Armeniern in Armenien stark angezweifelt wird. Für Hovsep steht fest, dass die „weltoffene Diaspora“, im Gegensatz zur „geschlossenen Gesellschaft“ Armeniens das Verbindungsglied nach Europa und damit auch die Brücke zur westlichen Moderne ist:

„Es gibt hier keinerlei Vorstellung von Ethik. Keinerlei Anerkennung von Ethik! Und von Respekt! Nun, davon kann ich dir lange Geschichten erzählen. Das ist das, was ich im Augenblick zu vermitteln versuche. Das ist der Respekt für diese Hierarchie. Was es bedeutet, Respekt in seiner Arbeit zu zeigen. Ja, und sich auszuhalten, ohne zu verurteilen, ohne zu richten, sich Zeit zu geben, sich verzeihen... sich zu allererst zu verzeihen. Nun, alle diese Werte, mit denen wir aufgewachsen sind und die wir selbst in unserer Erziehung erlebt haben. Wir haben das alles gelernt. Sie haben viel zu lernen.“.

Wie bei Hovsep und bei anderen Diasporaarmeniern anklingt, sind es v.a. die Wertvorstellungen, die *Hajastantsiner*, armenische Diaspora und Eu-

ropäer voneinander unterscheiden. Diese Wertvorstellungen entspringen, so meine Auffassung, jedoch einer eurozentrischen Vorstellung vom Wert einer „bürgerlichen Öffentlichkeit“ und ihrer Rolle in westlichen Demokratien. Dem respektlosen und rücksichtslosen Verhalten in der Öffentlichkeit steht in Armenien, so meine Beobachtung, das positive Verhalten im „privaten“ Raum gegenüber, das hier vielleicht einen viel größeren Wert hat als im westlichen Europa. Der von Thomas Hobbes nicht vollständig zitierte Satz: „*homo homini lupus*“ (der Mensch ist des Menschen Wolf) (Hobbes 1966: 59) muss in diesem Zusammenhang vollständig wiedergegeben werden, nämlich in der Originalfassung des römischen Komödiendichters Titus Maccius Plautus (ca. 250 v.Chr. - ca. 184 v.Chr.):

„*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*“, d.h.: „Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, nicht ein Mensch, wenn man sich nicht kennt“ (Asinaria, Vers 495).

Auf den letzten Teil des Satzes kommt es an. Kennt ein Armenier den anderen, so verhält er sich den moralischen Ansprüchen, der Ethik, entsprechend, die man als die armenischen Werte bezeichnet und den Armeniern meist wichtiger sind als die westlichen Werte, auch wenn diese westlichen Werte im und für den öffentlichen Raum oft als Vorbild gesehen werden.

4.5 Schuld und Werte der Sowjets

„Die Welt war uns nie gut genug, wir wollten immer eine andere. In der Sowjetunion dachten wir, überall würde es den Menschen besser gehen als bei uns“ (Wladimir Kaminer, Es gab keinen Sex im Sozialismus, 2009: 75).

Wie Hovsep suchen auch andere Bewohner Jerewans nach einer Erklärung für den Zustand der armenischen Gesellschaft, die Trennung von Staat und Bürger, Öffentlichkeit und sozialen Netzwerken sowie öffentlich und privat. Wie kam es zur Trennung der Sphären und zu diesem

rücksichtslosen Verhalten gegenüber all jenen, die nicht unmittelbar zum eigenen Bekanntenkreis gehören?

Wie bereits deutlich wurde, halten viele Mitglieder der Diaspora die Sowjets für die Schuldigen. Sie haben die Sowjetzeit nicht erlebt und sehen im heutigen Zustand der Stadt und im Betragen der Bürger die Folgen der „russischen Kolonialzeit“.

Auch die ehemaligen Bürger der Armenischen SSR gehen mit den früheren Herren ins Gericht und sehen in der sowjetischen Vergangenheit eine mögliche Antwort auf die Fragen der Gegenwart. Sie erinnern sich aber auch an die guten Seiten, die unter den heutigen Umständen oft in einem nostalgischen Licht gesehen werden.

Die Schuld und der Verdienst der Sowjets werden ständig besprochen und sind im Städtebau so sichtbar, dass sie permanent präsent sind. Im Folgenden werde ich von den physischen und psychischen Spuren sprechen, die die Sowjets hinterlassen haben. Ich werde dabei sowohl auf den Einfluss auf einzelne Häuser und *tun*-Haushalte als auch auf den Städtebau und die in der Stadt lebenden Menschen eingehen. Dabei gehe ich wieder häufig von der Gegenwart und gegenwärtigen Beurteilungen aus, die ich mit der Vergangenheit zu verknüpfen suche.

Gevorg, wieder ein Vertreter der Diaspora, versuchte mir auf eindringliche Weise zu erklären, worin er die Hinterlassenschaft der Sowjets und ihren Einfluss auf die heutige, armenische Gesellschaft sieht.

Ich lernte Gevorg über seine Frau kennen, die ich erstmals auf einer Veranstaltung für Jugendliche traf. Das Ehepaar verbringt die längste Zeit des Jahres in Kanada und kommt, wie viele Mitglieder der armenischen Diaspora, jedes Jahr nur für einige Monate nach Armenien. Gevorg, in Kanada ein erfolgreicher Zahnarzt, entstammt einer Familie, die während des Genozids in den Libanon geflüchtet ist. Dort verbrachte er seine Jugend und wanderte dann nach Kanada aus, wo er zuerst als Buchbinder etwas Geld verdiente und schließlich Zahnmediziner wurde.

Wenn sich das Ehepaar in Jerewan aufhält, bietet Gevorg den Bedürftigen in seiner hier eröffneten Praxis kostenlose zahnärztliche Versorgung an. Einen großen Teil des Verdienstes aus seiner kanadischen Praxis verwendet er für diesen karitativen Zweck. Das Material, die Zahntechnik, seine

Arbeitszeit, das in Jerewan angeworbene Personal und die Praxisräume finanziert er aus eigener Tasche. Für das idealistische Ehepaar ist es deswegen unfassbar, auf welche Hindernisse sie bisher bei all ihren Unternehmungen gestoßen sind: schwere Lebensbedingungen, administrative Hürden, unfähige und arrogante Mitarbeiter sowie undankbare und stets mehrfordernde Patienten. Der Zahnarzt und seine Frau sind enttäuscht, fühlen sich ungerecht und schlecht behandelt und fragen sich, wann sie endgültig die Koffer packen und Armenien auf ewig den Rücken kehren sollen.

Sehr schnell kam bei allen Gesprächen das zwiespältige Verhältnis Gevorgs zu Armenien zur Sprache: „*Es gibt viele Gründe, die einen hier zum Weinen bringen*“, erläuterte er: „*Die häufigsten Worte, die man hier hört sind: „problem tschka“ (kein Problem), „jerevi“ (vielleicht, wahrscheinlich) und „vaghə“ (morgen)*“.

Besonders entsetzt ist er, der sein ganzes Leben gearbeitet und alles aus eigener Kraft erreicht hat, darüber, dass die Leute seiner Meinung nach nicht arbeiten wollen und dass so viel gestohlen wird. Alle Rosen, die er in seinem Garten gepflanzt hat, sind nach und nach spurlos verschwunden. Diese traurige Erfahrung führt Gevorg auf das Erbe der Sowjets zurück und fasst sie in einer Erzählung zusammen, die er für eine Parabel des „sowjetisch geprägten Verhaltens“ hält:

„Als ich zum ersten Mal hierher kam, da gab es Leute, die auf einem kleinen Taschentuch auf der Straße alles verkauften, was sie besaßen. Da habe ich etwas beobachtet: ein Mann hatte eine Glühbirne und ein anderer Mann kam, um sie zu kaufen. Der Käufer schüttelte die Glühbirne und sagte: „Die ist ja kaputt!“ Ich weiß, antwortete der Verkäufer, „deswegen ist sie auch billig. Du kannst sie ganz billig kaufen und dann heimlich mit der funktionierenden Birne in deinem Betrieb austauschen“.

Diese Geschichte, so ist Gevorg überzeugt, bedarf keiner Erklärung. Dies sei „die sowjetische Mentalität“.

Tatsächlich spiegelt die Geschichte das oben bereits angesprochene Verhältnis von Bürger und (Kolonial-)Staat, bzw. von Bürger und kontrollierter Öffentlichkeit wider, wobei die Sphären als völlig getrennt voneinander verstanden werden und eine Verbrüderung der Bürger in Gegenöf-

fentlichkeiten, die sich in Opposition zum Staat befinden und ihn unterminieren, stattfindet.

Es gibt viele Vorwürfe, die Armenier (Diaspora und *Hajstantsiner*) heute gegen das sowjetische Regime vorbringen. V.a. der *Rote Terror* ver-sinnbildlicht die Willkür und die Grausamkeit der russischen Kolonialherren, die sich in den Augen der Armenier mit „*Despoten des orientalischen Mittelalters*“ vergleichen lassen.

Es gibt z.B. Gerüchte, denen zufolge das Erdbeben in *Giumri* 1988 seinen Ursprung in einer unterirdischen Explosion hatte, die die Sowjets kurz vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion gezündet hätten, um den armenischen Nationalismus und Freiheitswillen zu brechen. Dieses Gerücht zeigt, dass man den Sowjets bzw. Russen auch das Schlimmste – selbst einen Genozid – zutraut.

Grundsätzlich wirft man den sowjetischen Herrschern Unterdrückung vor: die Unterdrückung von Nationalbewusstsein, nationaler Identität und Nationalgeschichte sowie von künstlerischer Kreativität und freiem Denken allgemein. Im ganzen Kaukasus kam es zu Repressionen, Verhaftungen, Deportationen und Hinrichtungen (vgl. Baberowski 2003). Auch wenn einheimische Funktionäre die Anordnungen aus Moskau an die lokalen Bedingungen anzupassen versuchten und dies in vielen Fällen gelang, mussten sie sich oft dem Druck aus Moskau beugen. Jede Form von auffälligem Dissidententum musste unterdrückt und die klar formulierten Gebote und Verbote der Zentralmacht durchgesetzt werden (Lehmann 2007: 166-189; vgl. Dragadze 1988: 21-32²⁸). Insbesondere die Intellektuellen standen unter Generalverdacht, dass sie die „nationale Form“ dem „sozialistischen Inhalt“ vorziehen würden (Lehmann 2007: 166-168). Künstler, wie z.B. der Filmemacher Sergej Parajanov (vgl. Dum-Tragut 2006: 170-171), Schriftsteller wie Gevorg Emin (vgl. Lehmann 2007: 169-179), Maler wie Yervand Kochar, aber auch Architekten

²⁸Dragadze beschreibt in ihrer Studie das Verhältnis georgischer Dorfbewohner zur sowjetischen Ideologie, Macht und Administration und stellt einen pragmatischen Umgang mit diesen drei Aspekten der sowjetischen Herrschaft fest. Diese Feststellung im Kontext Georgiens lässt sich, wie u.a. die Studie Lehmanns zeigt, auch auf Armenien – vielleicht allgemein auf einen Großteil der von Moskau weit entfernten Peripherie – übertragen.

wie Alexander Tamanyan und seine Nachfolger waren immer wieder dem Misstrauen und der Kritik der sowjetischen Kontrolle ausgesetzt.

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion seien die Auswüchse dieser Unterdrückung, so glauben viele Jerewaner, nach wie vor erkennbar. Die Menschen hätten, so behaupten Intellektuelle und Alltagsphilosophen, das Denken vergessen. Die als fleißig bekannten Armenier hätten durch das sowjetische System jeden Antrieb verloren, seien in Lethargie verfallen und hätten – ich fasse zusammen – das Arbeiten, Beten, Kämpfen und das moralische Leben verlernt. Aus einer unbegründeten, aus der Sowjetzeit geerbten Angst heraus hätten sie heute nicht den Mut, für ihre Rechte einzustehen und wählen – das behaupten zumindest ausländische Beobachter, die Diaspora, aber auch einfache Jerewaner wie Vartan – immer den verborgenen Weg, um an ihre Ziele zu gelangen.

Letztlich ist auch die Geschichte von der Glühbirne die Beschreibung eines solchen Weges. Jeder kämpft um sich selbst und die Seinen, nimmt sich das, was er braucht – und wenn möglich vom Staat, der eine anonyme, fremdbeherrschte Gemeinschaft repräsentiert, der man sich offenbar nicht verpflichtet fühlt.

Repräsentiert wurde der sowjetische Staat, wie schon angeklungen, durch die umfangreiche sowjetische Administration, die in fast alle Lebensbereiche reichte, jedoch meist fremd, unverständlich und undurchschaubar blieb (vgl. Dragadze 1988: 27-32). Alles wurde vom Staat organisiert, reguliert und kontrolliert: die Erziehung, die Arbeit, das Wohnen und die Stadt. Dies entlastete den Bürger, der sich um diese Dinge nicht zu kümmern brauchte, zwang ihn jedoch auch in vorbestimmte Bahnen. Kleine Tricks, Beziehungen und Bestechungen waren die Reaktion des „kleinen Mannes“, die von vielen Autoren, die sich mit der Sowjetunion beschäftigen, beschrieben wurden (Dragadze 1988: 37-39; Ledeneva 1998; Humphrey 2002; Werner 1997; Kuehnast & Dudwick 2004) und das Thema zahlloser Witze und Anekdoten sind.

Trotz der Mängel des sowjetischen Systems hatte man gelernt, darin zu leben. Als der sowjetische Staat zusammenbricht, herrscht Verwirrung.

Manche machen die Sowjeterrschaft für alles Übel verantwortlich, andere deren Zusammenbruch und Auflösung.

Auch im städtebaulichen Kontext sind beide Auffassungen gegenwärtig. Vartan vertritt beide Seiten und schreibt z.B. den geringen Kampfgeist seiner Mitstreiter der sowjetischen „*Erziehung und Mentalität*“ zu. Für ihn, der die armenische Verfassung kennt, gibt es keine andere Erklärung für die Passivität seiner Nachbarn, die von den Umsiedlungsmaßnahmen der jetzigen Regierung betroffen sind. Die Leute, so behauptet er, würden immer noch in den Mustern des alten Regimes denken. Auch die Verkommenheit der städtischen Jugend sei eine Nachwehe. Man habe eben nicht gelernt, Verantwortung für sich und andere zu übernehmen, habe sich auf die vorherrschenden Strukturen verlassen und stünde nun aus diesem Grund auf der Straße:

„Alle mussten eine Arbeit erhalten. [...] Und da war es nicht wichtig, ob man dich brauchte oder nicht. [...] 10% haben gearbeitet und 90% erhielten eine Art Pension. D.h., die kamen zur Arbeit, schrieben irgendwelche Papierchen und so [...] Das, was man innerhalb eines Tages hätte erleidigen können, das haben sie in einem Monat gemacht und bekamen dafür Geld. Niemand hat sich daran gestört. [...] Sie haben geraucht, Kaffee getrunken [...] Und jetzt, als die Union zerbrochen ist, haben die fünfzig (wirklich Arbeitenden) eine neue Arbeit gefunden, denn sie sind die Spezialisten. Und was machen die anderen? Sie wissen es nicht. Sie sind arbeitslos. Damit beginnt die Kriminalität.“

Urbanisierung, Ruralisierung und die eigene Küche

Viele der Arbeitslosen, die heute einen Großteil der urbanen Bevölkerung ausmachen und das Stadtbild prägen, kommen ursprünglich vom Land. Auch daran seien, laut Vartan, die Sowjets Schuld. Im Gegensatz zur Mehrheit der Bevölkerung, sieht er die von den Sowjets forcierte Urbanisierung nicht nur in einem positiven Licht. Dass ein Drittel der armenischen Bevölkerung in der Hauptstadt lebt, betrachtet er als unnatürlich:

„Jeder, der irgendetwas zu Stande gebracht hat, kam hierher, wurde Beamter, oder ich weiß nicht was.“

Der nicht abreißende Strom dieser „Dörfler“ drängt, so Vartan, bis heute mit den ländlichen Sitten und Traditionen in die Stadt und verwandelt, so die Befürchtung vieler Jerewaner und der urbanen *Intelligenzia*, die Stadt in ein Dorf.

Die Angst vor einer Ruralisierung ist allerdings in vielen postsowjetischen Gebieten zu beobachten und scheint mir, entgegengesetzt zu Vartans Ansicht, v.a. ein postsowjetisches Phänomen, bzw. eine postsowjetische Sorge, zu sein (vgl. Kosmarski 2011).

Diejenigen, die der Auffassung, sind, dass erst der Zusammenbruch der Sowjetunion einen negativen Wandel in Gang gesetzt habe, machen die Nachfolger der Sowjets für die heutige Situation, insbesondere die zunehmende (Dorf-)Mentalität, verantwortlich.

Diese Behauptung hat eine gewisse Berechtigung. Die Urbanisierung und die Stadtplanung der Sowjets hatten die Kontrolle, Erziehung und die Modernisierung der Bevölkerung zum Ziel. Durch die Urbanisierung sollte die Dorfmentalität – und alles, was laut Sowjets damit verbunden war, wie z.B. bestimmte Familienstrukturen – überwunden werden (vgl. Humphrey 2005; Alexander & Buchli 2007; Darieva & Kaschuba 2011). So kann man den Sowjets zumindest nicht die Ruralisierung Jerewans vorwerfen. Dies wäre geradezu absurd, denn die Sowjets waren es, die Jerewan zu einer Hauptstadt ausbauten und einen urbanen Menschen erschaffen und formen wollten.

Von den klar überschaubaren Straßen und öffentlichen Plätzen reichte der Arm der Sowjets dabei, wie schon gesagt, manchmal sogar bis in die Wohnungen und Küchen der Stadtbewohner. „*Das ist nicht deine Küche*“, sagt man, wie schon erwähnt, in Armenien, wenn man ausdrücken möchte, dass man sich aus einer Sache heraushalten soll. Ein Urenkel A. Tamanyans erklärt, dass genau dieses Gebot von den Sowjets nicht eingehalten wurde. Um die Menschen ins öffentliche Licht zu zerren, „*wurden die Küchen bei der Planung der Wohnungen so klein gehalten, dass man sich darin kaum bewegen konnte. Man war fast gezwungen, sich in einer öffentlichen Mensa zu ernähren und sein privates Leben aufzugeben*“. Dies geschah, so der Nachkomme des Architekten, natürlich nicht im Sinne des Stadtarchitekten.

Auch andere Beispiele zeigen, wie das Ideal einer sozialistischen Stadt gedacht war.

Die Auflösung der patriarchalischen Kernfamilie in den Wohnkollektiven der *Kommunalkas* und Wohnheime, wird z.B. von Kaufman oder Humphrey als gezielte Politik und Zwang beschrieben, mit dem die Sowjets bis in das Familienleben vordringen wollten (Kaufman 2000; Humphrey 2005). Auch wenn das Konzept der *Kommunalka* meines Wissens in Jerewan nicht sehr verbreitet war, so gab es dennoch viele Planungsmaßnahmen, die in Serie, so genannten „Projekten“ (*projekty*), gebaut wurden und das Leben – zum Wohl oder Unwohl der Bewohner – prägten. Tamanyans Nachkomme fasst zusammen:

*„Tamanyan hat zwar den Generalplan entwickelt, doch nur wenige Gebäude selbst ausgeführt. Seine Schüler haben später – wegen neuer Bedürfnisse, Bevölkerungswachstum und Ideologie – die Gebäude ganz anders ausgeführt. Plötzlich gab es sehr kleine und unbehagliche Wohnungen, die Tamanyan nie so geplant hätte. Ich z.B. habe in einer solchen Wohnung, mit einer sehr kleinen Küche, gelebt. Da konnten höchstens zwei Leute sitzen und auf einer kleinen Herdplatte ein Omelett braten. Man ging bei diesen Wohnungen, um Platz zu sparen, durch das Bad in die Küche – oder durch eines der Zimmer. Das war nicht gemütlich. Das hing mit der veränderten Ideologie zusammen. Die Leute sollten sich weniger in privaten Räumen aufzuhalten. Sie sollten ins Haus der Kultur, in die Mensa oder auf die Arbeit gehen. Aus Platzgründen hat man versucht, K1 klein zu halten. K ist ein Koeffizient. K wird so berechnet: Man teilt So (russ.: *obschtschaja ploschadka*; dt: Gemeinschaftsraum) durch Szh (*shilaja ploschadka*; dt.: Wohnraum). Zur ‚*obzhaja plazhadka*‘ gehören die Gänge und die Küche. Ich weiß nicht, wie das mit dem Balkon ist. Ich glaube, aber da bin ich mir nicht sicher, dass die Hälfte des Balkons, da wo die Vorratsschränke stehen, zur ‚*shilaja sloschadka*‘ gehört. Je größer So ist, desto größer wird K. Aus diesem Grund hat man versucht, So klein zu halten.“*

Die Sowjets machten also auch vor dem heiligsten Heiligtum, dem *tun*, nicht halt. Die Werte der armenischen *əntanikh* sollten mit Hilfe gezielter Baumaßnahmen in neue Werte, die der sowjetischen Ideologie entspra-

chen, umgewandelt werden. Viele Armenier empfanden dabei ein Unbehagen: „*Man bekam diese Wohnungen, aber nie war es so, dass man einfach einziehen konnte. Immer musste man etwas verändern. Man könnte fast glauben, sie hätten es mit Absicht getan*“¹⁰, stellt z.B. Arsen (36) fest.

Remont

Arsens Behauptung deckt sich mit meinen Beobachtungen. Jede Wohnung, die ich in Jerewan besuchte, war umgebaut worden oder im Begriff, umgebaut zu werden. Fast ständig ist man mit irgendeiner Reparatur oder Renovierung beschäftigt. Kaum hat ein Nachbar den Bohrer abgesetzt, wird er schon vom nächsten wieder angesetzt. Wände werden eingerissen und neu gezogen, Balkone zu Zimmern ausgebaut, alte Heizsysteme durch neue ersetzt, Dächer repariert, Wände gestrichen und Küchen umgestaltet.

Was schon zu Sowjetzeiten praktiziert wurde, wird heute exzessiv fortgesetzt. Im Gegensatz zur einfachen, aus der Mode gekommenen *remont* (Renovierung; russ.: *pemoht*) der Sowjetzeit wird heute überall eine *evroremont* (Euro-Renovierung; russ.: *evropemohht*) bevorzugt. So werden die Wohnungen den heutigen Bedürfnissen angepasst.

Was eine *evroremont* ist, lässt sich auf den ersten Blick leicht erkennen. Dem äußeren Anschein nach entsprechen die Küchen, Wohnräume und sanitären Einrichtungen, die sauber gefliesten Wände, die elektrischen Geräte, die weißen Waschbecken und die blitzenden Kloschüsseln dem europäischen Standard. Benutzt man diese Einrichtungen, stellt man fest, dass man technisch begabt sein muss, um die Installationen in Schuss zu halten. Ich selbst wurde während meines Forschungsaufenthaltes zum Experten für die Reparatur von Toilettenspülkästen.

Etwas wohlhabendere Bauherren lassen sich ganze Häuser im „französischen“, „italienischen“ oder „englischen Stil“ bauen: toskanische Villen, klassizistische Domizile oder sogar Miniaturburgen, die eher an Freizeitparkarchitektur als an ihre realen Vorbilder erinnern. Ein besonders exklusives Beispiel für diese Art der kopierten Architektur ist ein „barockes“ Anwesen, das sich an einer der Hauptstraßen befindet, die aus Je-

rewan Richtung Giumri führt. Ein mit vergoldeten Schnörkeln überladenes Eisentor, das von Kameras überwacht wird, umzäunt Putten und Götter, die in der vorstädtischen Einöde ein kleines, dafür umso dekadenter geschmücktes Versailles umtanzen.

Die Reichen tobten sich auf ihren Ländereien aus und die Mittelschicht in ihren Appartements, so dass man auch hier auf Stuckaturen an der Küchenspüle treffen kann.

Bei näherem Hinsehen erkennt man meist die schlechte Qualität der Materialien, die Sterilität der bald wieder abbröckelnden Wanddekorationen und das doch abweichende Design des brüchigen Inventars. Eigentlich kann man, hat man in einer Wohnung das eine Problem behoben, schon wieder das nächste in Angriff nehmen. Regelmäßig kam es bei Freunden, Bekannten und schließlich bei mir selbst zu Rohrbrüchen, so dass das Wasser entweder von oben in die eigene Wohnung, oder von der eigenen Wohnung in die Wohnung darunter sickerte. Meine Vermieterin zettelte zu meinem Leidwesen aus diesem Grund einen langen Streit mit den Verursachern an, bis sie den Schaden – zumindest temporär – behoben hatten. Ähnliche Ärgernisse waren ein ständiges Unterhaltungs- und Klatschthema meiner Nachbarn, Kollegen und Freunde, die unablässig mit diesen Situationen konfrontiert waren.

Die Handwerkskunst, die schon in Sowjetzeiten zu katastrophalen Problemen geführt hat (Kotkin 1995), die bis heute nicht behoben sind, scheint sich seit der Unabhängigkeit nicht sehr viel weiterentwickelt zu haben. Doch Armenien gilt als große Bau-Nation. Glaubt man armenischen Nationalisten, so haben Armenier Baku²⁹ und Tbilisi errichtet. Den Ruf als fähige Architekten haben sie sich schon im Mittelalter mit dem Bau ihrer Kirchen erworben, die sicher standhafter sind als die Architektur der letzten Jahre. Quantität scheint heute Qualität auszugleichen.

Seit der Sowjetzeit herrscht fraglos eine Unzufriedenheit mit den aufgezwungenen Wohnbedingungen, mit der Aufteilung der Zimmer, der Einrichtung und dem Platzmangel – und ständig geht etwas kaputt. Der ständige Umbau ist ein (selbstverständlicher) Befreiungsschlag aus dem Kor-

²⁹In Baku stürzen, so ein kursierendes Gerücht, seitdem die armenischen Baumeister aus Aserbaidschan vertrieben und durch türkische Architekten ersetzt wurden, die Hochhäuser zusammen. Interessanterweise habe ich dieses Gerücht auch in Baku gehört.

sett staatlicher Kontrolle hin zum privaten *tun*. Dies hat allerdings wenig mit Protest gegen die Staatsgewalt zu tun, sondern ist eine Reaktion auf alltägliche Bedürfnisse.

Stadtplanung, Wohnungsbau, Raumvergabe und Helden der Arbeit

Sevada, der eine junge Architektengeneration vertritt, wünscht sich einen ähnlichen Befreiungsschlag aus dem, wie er es nennt, „sowjetischen Korsett“ auch für die gesamte Stadtplanung.

Was in den privaten vier Wänden leicht zu bewerkstelligen ist, lässt sich allerdings nicht so einfach auf den öffentlichen Raum übertragen. Auch wird der sowjetische Städtebau, im Gegensatz zum Wohnungsbau, weniger kritisch gesehen. Zwar wurde, wie heute bemängelt wird, die Idee, den Staatplan auf das armenische Nationalsymbol, den Ararat, auszurichten, verhindert (Baljan 20009: 5-8), doch darf man nicht vergessen, dass das Sowjetische nicht nur als Unterdrückungstechnologie (Foucault 1988) geplant und wahrgenommen wurde, sondern hohe Ideale verkörperte, die auch als armenische Werte eingeordnet werden und Anerkennung finden.

Durch den Städtebau sollte der Fortschritt vorangetrieben, das Leben verbessert und ein besserer Mensch geformt werden.

Auch wenn diese Utopie nicht umgesetzt werden konnte, bedeutet dies nicht, dass die mit dem Stadtbau verbundenen Ideale überhaupt keinen Effekt zeigten. Vielleicht war es, wie Humphrey schreibt, nicht immer die intendierte Wirkung, doch gestaltete der sowjetische Städtebau den Alltag, der Teil der urbanen Identität wurde (Humphrey 2005; Darieva & Kaschuba 2011). In diesem Zusammenhang wird seltener von Schuld als von Verantwortung und Verdienst gesprochen. Gerade die Urbanisierung des Landes und der Ausbau Jerewans zu einer repräsentativen und „modernen“ Hauptstadt gelten bis heute als zivilisatorische Leistung.

Das in der Sowjetunion weit verbreitete Problem der Wohnungsnot, wie es Kaufman in ihrer Dissertation über Sankt Petersburg (Kaufman 2000) oder Humphrey (Humphrey 2005) und Gerasimova (Gerasimova 2003) beschrieben haben, war in Jerewan in den letzten Dekaden der Sowjetzeit nicht so gegenwärtig oder wird zumindest nicht erinnert. Zwar berichte-

ten viele meiner Informanten von langen Wartezeiten, die man bei Verwandten, v.a. bei den Eltern, bis zur Zuteilung einer Wohnung überbrücken musste, doch war man – so zumindest der rückblickende Eindruck – am Ende sicher, dass man früher oder später an die Reihe und somit zu seinem Recht kam.

Von katastrophalen Wohnverhältnissen, wie sie für die Kommunalkas der sowjetischen Großstädte bekannt sind, hat man mir nie berichtet. Zwar gibt es heute und gab es auch zu Sowjetzeiten viele schäbige und z.T. illegale Wohnbaracken, z.B. in den Innenhöfen der Wohnblöcke im Stadtzentrum, im Süden der Stadt (*Erebuni*) und in *Kond*, doch wurden und werden die dort herrschenden Wohnverhältnisse, soweit ich weiß, nicht speziell den Sowjets angelastet.

Die Wohnungsvergabe erfolgte, wie bereits erläutert, üblicherweise über den Arbeitsplatz. Obwohl es seit der Unabhängigkeit durch den Wohnungstausch und -handel innerhalb der Stadt zu einer höheren Mobilität und Durchmischung der Bevölkerung kam, hat sich die berufliche „Sortierung“ der Bewohner bis heute erhalten und damit auch eine „Klassifikation“ der Stadtviertel, die am Prestige der Berufsarten und dem Bildungstand der dort (ursprünglich) lebenden Arbeiter vorgenommen wird (s.o.). Man kann in diesem Zusammenhang sehr wohl von sozialen Schichten oder Klassen sprechen. Mit einer gewissen Herablassung blitzen deswegen die Bewohner aus der Wohnumgebung des *Mergelyan*-Instituts, d.h. die oftmals schon längst verarmten Eliten der Sowjetzeit, auf die Bewohner des Stadtteils *Errord Mas* herab.

In *Errord Mas*, an der letzten Station der U-Bahnstrecke, leben die Nachkommen der einfachen Industriearbeiter, die offenbar selbst zu Sowjetzeiten keinen hohen Status innehatten und nur als anonymes, arbeitendes Kollektiv zu *Helden der Arbeit* (*geroj truda*; russ.: герой труда) wurden. Da sie erst mit der Industrialisierung vom Land in die Stadt schwemmten, gelten ihre Gebärden als ländlich und ungehobelt. Von Hirten und Bauern haben sie sich zu Arbeitern der untersten Klasse und Vorstadtbewohnern „entwickelt“, was sowohl damals als auch heute von der urbanen Bildungselite verhöhnt wird. Man beschimpft diese Menschen als „primitiv“, „asiatisch“ oder „orientalisch“ und grenzt sie so aus der urbanen

Gesellschaft aus, die einen anderen Lebensstil verkörpert, der besonders zu Sowjetzeiten als „fortschrittlich“ und „modern“ propagiert wurde. Tatsächlich verändern sich Aussehen, Kleidung und Habitus der Fahrgäste, je mehr man sich auf der U-Bahn-Strecke den Außenbezirken von *Errord Mas* nähert.

Doch gerade in *Errord Mas* begreift man, welch gigantisches Projekt die Sowjets in Angriff genommen und umgesetzt haben.

Mit der Urbanisierung Armeniens und dem Ausbau Jerewans ging, wie es der kommunistischen Ideologie entsprach, eine umfassende Elektrifizierung und Industrialisierung einher. Bereits bestehende Industriezweige, wie die Wein- und Cognac-Herstellung, wurden unterstützt, und neue Fabriken, wie das Chemiewerk „*Nairit*“, aufgebaut (vgl. Ter Minassian 2008: 107-118). Industrialisierung und Stadtentwicklung, so kann man auch an der Einwohnerstatistik sehen, gehen in Jerewan, wie anderorts, Hand in Hand und sind nicht voneinander zu trennen.

Fast alle Industrieanlagen Jerewans befinden sich im Süden der Stadt³⁰. Jenseits des Bahnhofs, der eine Art Grenze darstellt, beginnt, wie mir eine Bekannte naserümpfend in eine Skizze der Stadt einzeichnet, „*das hässliche Jerewan*“, das in ihren Augen fast schon den Status eines „Slums“ aufweist. Von den Anhöhen Jerewans aus kann man die Strommasten, Schornsteine, Fabrikhallen und Kühltürme sehen, die das Gelände prägen und dabei eine riesige Fläche einnehmen, die bis an den Fuß des Ararat zu reichen scheint (Abb.1). Eine Flamme, die aus einem dünnen Kamin flackert, ist weithin sichtbar und aus der Ferne wirkt dieses Industrie-Panorama wie aus einem Science-Fiction-Roman.

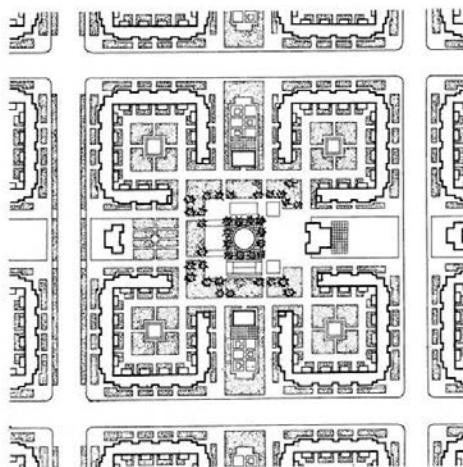
Schnell mussten hier seit etwa Ende der 20er Jahre die vielen Arbeiter untergebracht werden, die in den Fabriken ihren Lebensunterhalt verdienten (vgl. Ter Minassian 2008: 123-126). Die Sowjets konstruierten deshalb Viertel, die den verschiedenen Fabriken angegliedert waren.

Errord Mas ist eine solche Siedlung, die eigens für die Mitarbeiter des Chemie-Kombinats „*Kirov*“ gebaut wurde. Um die Arbeitskraft zu erhalten und zu steigern, versuchte man gute Voraussetzungen zu schaffen.

³⁰ Mit Ausnahme der Aluminiumfabrik auf dem Plateau von Kanaker im Norden Jerewans.

Die Architekten und Stadtplaner K. Kotchar, M. Mazmanian, N. Markarian und S. Safarian planten zwischen 1930 und 1932 eine fast autarke Siedlung, die in jeder Hinsicht „beispielhaft modern“ (Ter Minassian 2008: 125) und somit auch „urban“ war, d.h. nichts mehr mit den in sowjetischen Augen – wie man sagt – „mittelalterlichen Bedingungen“ der vorsowjetischen Zeit zu tun hatte.

Die Arbeiter wurden urbanisiert und in dreistöckigen Häusern untergebracht, die mit großzügigen Fenstern und Balkonen ausgestattet waren und einem konstruktivistischem Stil entsprachen. Die Gebäude, die natürlich bis heute bewohnt werden, sind quadratisch angeordnet, so dass mehrere Häuser einen gemeinsamen Innenhof bilden, in dem oft ein Wasserbassin zu finden ist (Abb.19).



Darstellung IV: Wohnviertel für die Arbeiter der SK-Fabrik in *Errord Mas*. Planungsdesign der Architekten G. Kochar, M. Mazmanyan, N. Markaryan und S. Safaryan von 1930 bis 1932. Abbildung aus: Grigorjan, A. G. & Tovmasjan, M.Z. 1986. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Stroizdat: 64.

Die Architektur und der Grundriss der Siedlung waren darauf ausgelegt, die „kollektive Identität“ der Arbeiter zu fördern, zu stärken und zu repräsentieren (Ter Minassian 2008: 125).

Dieses Kollektiv sollte an die Stelle der *əntanikh*-Familie oder anderer traditioneller Beziehungen treten. Zu diesem Zweck und zur Unterhaltung der Arbeiterschaft wurden Park- und Sportanlagen sowie Gemeinschaftsgebäude, wie das Kultur-Haus der Chemiefabrik „Kirov“, eröffnet. Hier fanden öffentliche Ereignisse, Feste, Versammlungen und Theater-, Tanz- und Musikaufführungen statt, die jedem Arbeiter zugänglich waren (vgl. Ter Minassian 2008: 125).

Obwohl sicher nicht alle von allen Maßnahmen profitieren und nicht jeder in eine neue, moderne Wohnung einziehen konnte (Ter Minassian 2008: 123-126), ist die Leistung, die die Sowjets in materieller Hinsicht vollbracht haben, beachtlich.

Kotkin beschreibt in *Magnetic Mountain* die Entstehung der Arbeiterstadt Magnitogorsk im Südural, die etwa zur gleichen Zeit wie der Bau des beschriebenen Arbeiterviertels stattfand. Die sehr gut recherchierte Arbeit Kotkins liest sich wie ein Katastrophenbericht. Ein Planungsdesaster folgt dem nächsten: die Straßen und die Kanalisation beschreibt Kotkin als funktionsunfähig und desaströs – und viele neue Wohngebäude Manitogorsks konnten, wegen technischer Mängel und Einsturzgefahr, niemals bezogen werden (Kotkin 1995: 1-25; 72-105; 106-145).

Im Gegensatz dazu ist Jerewan eine Erfolgsgeschichte oder wird zumindest als solche dargestellt. Mit seinen Prestigegebäuden, den großen Verkehrsachsen, seiner Infrastruktur, den Grünanlagen, der räumlichen Organisation, den verschiedenen Sektoren für Wohnraum, Bildung, Kultur und Industrie sowie seinen Arbeitervierteln entsprach es, wie schon seine Baugeschichte zu Beginn dieser Arbeit gezeigt hat, dem Ideal der sowjetischen Stadt, das in vielen anderen Fällen eine Utopie blieb (vgl. Darieva & Kaschuba 2011:17; Ter Minassyan 2008; Liu 2007; Humphrey 2005; Kotkin 1995).

An dieser Stelle möchte ich zusammenfassen: Bis heute wird die Entstehung und Entwicklung der Hauptstadt als Triumph des „Fortschritts über das Mittelalter“ und als „Sieg der Stadt über das Land“ gefeiert.

Aus sowjetischer Perspektive und Perspektive vieler sowjetischer und postsowjetischer Armenier gelten die Gebäude jener Zeit als „hochwertige Gebäude“ eines vergangenen Ideals. Manchmal werden sie sogar als

dem Ideal des „einschließenden Hauses“ ebenbürtig betrachtet. In der Tat erhielten viele Bewohner der Stadt ihr eigenes *tun* erst durch die sowjetischen Baumaßnahmen. Sowohl der Plan Tamanyans, der v.a. im Zentrum umgesetzt wurde, als auch die älteren und jüngeren Maßnahmen in der Peripherie gelten als weitgehend gelungene Verbesserungen des Lebensstandards, mit dem sich auch, so die allgemeine Auffassung, die Mentalität der Bewohner positiv verändern musste.

Die Sowjets werden also nicht *nur* als Täter gesehen, sondern auch als verantwortungsvolle Herrscher, die im Kontext des Städtebaus nicht ausschließlich als Okkupanten, sondern als Freunde und Brüder auftraten.

In Jerewan sind die *Hajstantsiner* zu Sowjetbürgern geworden, um, mit Moskau an der Seite, in Richtung Urbanisierung und Fortschritt zu gehen. Wer wie begeistert an der Verbreitung sowjetischer Ideale beteiligt war, wie groß der indigene Anteil, z.B. Tamanyans, daran gewesen ist, und wie die Sowjets in anderen Bereichen außerhalb des Städtebaus gesehen wurden, sind andere Fragen.

Zusammenbruch

Traurige Zeugen einer besseren Vergangenheit sind v.a. zerfallene Industrieanlagen. Oft sind aus der Sowjetzeit nicht viel mehr als Eisen-schrott und Betonruinen geblieben.

Touristen verirren sich wahrscheinlich selten hinter die Grenze, die der Bahnhof zum ehemals blühenden industriellen Süden Jerewans darstellt. Nur wenn man die Ruinen und das Museum von *Erebuni* oder die archäologischen Grabungen von *Karmir Blur* besichtigt, überschreitet man diese unsichtbare Linie, die zwischen dem „schönen“ und dem „hässlichen“ Jerewan gezogen wird.

Hinter dem Bahnhof liegt ein tristes Gebiet. Die vernachlässigten Fassaden der mehrstöckigen Wohnhäuser werden dann und wann von klapprigen Slum-Hütten abgelöst, überwucherte Schienen, rostiger Metallschrott und verlassene Industrieanlagen stehen in einem krassen Gegensatz zu den alten und neuen Prestigebauten im Zentrum. Ter-Minassian spricht von einer „Ruralisierung“ des Industriegebietes:

„La désolation du paysage qui évoque en moins humide ‘Stalker’ de Tarkovski, l’enchevêtrément des tuyaux et des cheminées, l’immensité de cet

espace – typiquement soviétique? – pour l'essentiel à l'abandon, retiennent tout autant l'attention que les marques d'une ruralisation des espaces intersticiels, affleurements de jardins anciens ou récents qui rappellent d'ailleurs que Erevan à l'ère pré-industrielle fut une ville de jardins. Vergers clôturés de ferrailles industrielles, habitat individuel au statut légal douteux, carcasses automobiles et grues définitivement figées, la zone industrielle ressemble néanmoins à un vaste champ des ruines³¹ (Ter Minassian 2008: 107).

Der von Ter Minassian beschriebene Zustand hat auch das ehemals stolze Wohnviertel *Errord Mas* erreicht. Die damals fortschrittlichen Gebäude aus den 30er Jahren vermitteln inzwischen ein trauriges Bild. Die Fenster sind eingeschlagen, die Fassaden schmutzig, die Balkone brüchig und die ursprünglich klare Architektur der Konstruktivisten durch Reparaturen und provisorische Anbauten überformt. Die Innenhöfe wirken chaotisch und heruntergekommen. Zwischen schäbigen Lattenverschlägen, wasserlosen Bassins, Schrott und Abfall flattert die trocknende Wäsche der Bewohner (Abb.19).

Die Konzeption des Viertels, die Wohnanlagen, die öffentlichen Gebäude und die Reste der Infrastruktur zeugen noch vom untergegangenen Glanz des Stadtteils.

Es hat sich viel verändert: Das ehemalige Kulturhaus der SK (Chemie-Fabrik „Kirov“) beherbergt heute den kirchlichen Fernsehsender *Shoghat TV*. Die Gedenktafeln gleich neben dem Gebäude für die Helden der Sowjetunion sind längst im Gestrüpp verschwunden. Arsen, der in diesem Viertel aufgewachsen ist, trauert dem Kino und dem herrlichen Wintergarten nach, die hier früher für jedermann zugänglich waren. Auf der einen Seite der Anlage befindet sich die *Schule Nr. 173*, in deren Vorgärten noch ein Fahnenmast mit dem roten Stern an der Spitze steht. Auf der

³¹Die Trostlosigkeit der Landschaft, die, weniger feucht, an „Stalker“ von Tarkowski erinnert, das Gewirr der Rohre und Schornsteine, die größtenteils verlassene endlose Weite – typisch sowjetisch? – wecken ebenso die Aufmerksamkeit wie die Spuren einer Rialisierung der Zwischenräume, das Durchscheinen von Gärten, alte oder neue, die daran erinnern, dass Jerewan in vorindustrieller Zeit eine Stadt der Gärten war. Mit Industrieschrott umzäunte Obstgärten, Behausungen von zweifelhafter Legalität, Autowracks und für immer stillgelegte Kräne lassen die industrielle Zone als ein großes Ruinenfeld erscheinen. (Eigene Übersetzung)

anderen Seite befindet sich ein Park, der die Reste einer prunkvollen Brunnenanlage enthält. „*Früher kam man abends hierher und ging spazieren. Die Kinder spielten im Wasser und setzten sich auf die Fisch- und Froschköpfe, aus denen Wasser sprudelte*“¹, kommentiert mein Informant die Scherben der Vergangenheit. Von ihm erfahre ich auch, dass das Café an der Ecke vor etwa 20 Jahren ein angesehener und vornehmer Ort war. Heute treffen sich hier die „jungen Taugenichtse“, die auf den wackligen Stühlen fettiges Fleisch mit den Fingern essen. Das große Kaufhaus, die zentrale Bäckerei, der Lebensmittelladen und die Buchhandlung wurden durch zahllose „Shops“, Einzelhändler und Straßenstände ersetzt, die die Straßen in eine Art „orientalischen Basar“ verwandelt haben. Viele der Bewohner sind arbeitslos und die Fabriken haben die Produktion z.T. oder vollständig eingestellt.

Das Gelände von „Armelektromasch“ im gleichen Viertel erinnert an einen verlassenen Adelssitz. Ein großes Tor versperrt den Zugang zu einer schier endlosen Allee, die ins Leere zu führen scheint. Durch trübe Fenster kann man noch eine kleine Ausstellung der damals neuesten Technik bewundern. Die Wegweiser zu den Büros und Annahmestellen sowie die Gebäudeaufschriften haben ihren Sinn verloren und ragen wie vergessene Totempfähle in den Himmel. Auch hier führen die Brunnen, die Symbole der sowjetischen Blütezeit und des Lebens, kein Wasser mehr. Als ich mich der Anlage nähere, um einen Blick durch die Eisengitter zu erhaschen, werde ich von einem Hund in den Schuh gebissen und habe alle Mühe, mich aus seinen Zähnen zu befreien. Nur ein einsamer Wächter beobachtet teilnahmslos diese Szene, die sich an diesem verlassenen Ort abspielt.

Doch nicht nur hier, im Industriegebiet, macht sich der stille Zerfall bemerkbar. An vielen Einrichtungen, die der Stolz der Armenischen SSR waren, nagt der Zahn der Zeit wie eine ätzende Säure.

Eines der beeindruckendsten Beispiele für dieses Phänomen ist der *Botanische Garten* am anderen Ende der Stadt. Ein paar gespenstige Wissenschaftler in weißen Kitteln hausen hier in vergessenen Ruinen und verwalten die Überreste einer versunkenen Welt. Fast fühlte ich mich hier wie in einem Szenario Stanislaw Lems. Eine nette Dame führt die seltenen Besucher, durch die überwucherten Trümmer. All dies muss einmal

fantastisch neu, schön und – wie man sagt – „fortschrittlich“ gewesen sein. Für Meri, deren Großvater Biologe war und den Garten gründete, ist der heutige Anblick ein Schock.

Auch die so genannte *Kindereisenbahn*, die eine Familienattraktion war, die Schwimmbäder, Sportanlagen, die administrativen und öffentlichen Gebäude, Parks und Friedhöfe sind in einem desolaten Zustand. Im Staatsarchiv z.B. wird das schäbige Parkett nur noch durch einen langen Teppich zusammengehalten und häufig überkommt einen an solchen Orten ein kalter Schauer. Die Theater und Kinos, die Straßen und Fassaden, alles erzählt von einer vergangenen Begeisterung und Blütezeit, die nur noch von Gespenstern bewohnt wird.

Besonders schmerzlich für die Bewohner Jerewans ist der Verlust der Gärten, Bäume und Parks, die für die von Tamanyan geplante „Gartenstadt“ so charakteristisch waren. In mehreren Ringen mit unterschiedlichem Radius legten sich die Grünanlagen und Wälder um das Stadtzentrum und bildeten einen natürlichen Schutzwall gegen die armenischen Staubwinde und die sommerliche Hitze. In der Krise der 90er wurden die Bäume, wie schon erwähnt, zu Heizmaterial verarbeitet und hinterließen Brachflächen, die schnell mit grauen Neubauten ausgefüllt wurden.

Die unter den Sowjets ausgebauten Infra- und Versorgungsstruktur ist marode oder zerstört. Viele private Haushalte sind, da die alten Wärme-kraftwerke nicht mehr funktionieren, ohne Heizung oder warmes Wasser. Die Bausubstanz bröckelt, Rohre sind leck und die hygienischen Verhältnisse z.T. besorgniserregend.

Wer es in den letzten Jahren nicht geschafft hat, ohne staatliche Hilfe zu renovieren, einen privaten Boiler zu kaufen und eine Heizung zu installieren, lebt – auch im privaten *tun* – unter schwierigen Bedingungen. Aus ärmeren Wohnungen schlägt einem oft ein muffiger Geruch und klirrende Kälte entgegen, weil die Besitzer nicht einmal die Kosten für Strom oder Gas aufbringen können. Oft leben bis zu drei Generationen unter einem Dach, was bedeutet, dass sich viele Personen wenige Räume teilen. Häufig lebt die jüngere Generation mit ihren Ehepartnern und Kindern nur deswegen bei den Eltern und Großeltern, weil sie sich kein eigenes Heim leisten kann und ihr nicht, wie früher, automatisch eine neue Wohnung zugeteilt wird.

So zeigt sich, dass selbst das private *tun* von den politischen Entwicklungen nicht unberührt bleiben kann. Auch wenn das private *tun* – zu Sowjetzeiten wie heute – einen Rückzugsraum darstellte und stets in Opposition zu staatlichen Räumen gesehen wurde, zeigt sich heute, dass viele Annehmlichkeiten des *tun* indirekt vom sowjetischen und heute vom postsowjetischen Staat abhängig waren und sind.

Besonders dramatisiert haben sich die Verhältnisse in den z.T. illegal gebauten Hütten, die man v.a. im Süden der Stadt, also im ehemaligen Industrieviertel, aber auch in den Innenhöfen im Stadtzentrum findet.

Niemals würde man in Jerewan von „Slums“ sprechen, doch kann das Erscheinungsbild dieser provisorisch wirkenden Siedlungen durchaus mit solchen verglichen werden. Wenn man die adrett gekleideten und gut geschminkten Mädchen sieht, die im Zentrum der Stadt an der Universität studieren oder in schicken Boutiquen arbeiten, rechnet man nicht damit, dass sie am Abend in abgetragene Jogginghosen schlüpfen und die Nächte unter dicken Schafswolldecken in frostigen Behausungen verbringen.

Durch Seda, die mich oft zu sich nach Hause zum Übernachten einlud, lernte ich ein solches Wohngebiet in der Nähe von *TEZ-i krug* im Stadtteil *Erebuni* besser kennen. Verschlungene, meist staubige oder matschige Wege führen dort in das Labyrinth der schiefen Häuser, die meist von einem Zaun und Metallschrott umgeben sind. Es gibt Strom, aber keine Telefonleitung, in den Häusern sind die einzigen Wärmequellen meist der Herd in der Küche und ein kleiner Ofen, um den sich abends die ganze Familie versammelt. In der Nacht kühlt der Ofen aus und man verkriecht sich unter dicke Decken. Die Wände sind aus blankem Beton, nichts ist gemütlich, doch gibt es fast immer einen Fernseher, der Tag und Nacht zu laufen scheint (Abb.18). Man sieht sich hier, wie in anderen Teilen Jerewans, bevorzugt die verschiedenen armenischen, russischen, brasilianischen und amerikanischen Seifenopern an, die in Luxusvillen mit Swimmingpool gedreht werden und die in einem krassen Gegensatz zur hiesigen Realität stehen.

Sedas Vater ist Koch. Sogar er, der auch in Sowjetzeiten sicher nicht im Luxus schwelgte, klagt über eine Verschlechterung der Lebensqualität und einen Werteverfall, der sich seiner Meinung auf die wachsende Korruption und den ungleichem Zugang zu den Ressourcen seit der Unabhängigkeit Armeniens zurückführen lässt.

Verlierer und Gewinner

Das soziale Gefälle hat sich seit der Unabhängigkeit offensichtlich extrem verstärkt und die ehemalige Mittel- und obere Unterschicht ist dabei tief gesunken. Auch in den besseren Vierteln der Stadt, z.B. in *Arabkir* oder im Zentrum (*Kentron*), verarmten die Haushalte.

Uneinigkeit herrscht darüber, was schlimmer war: die Herrschaft der Sowjetmacht oder ihr Zusammenbruch. Viele Menschen würden Letzteres behaupten, auch wenn heute keiner oder nur wenige den sowjetischen Helden nachtrauern. In den langen Kellergängen unter dem Rathaus sind ihre entthronten Steinbüsten eingelagert und stauben unbeachtet ein. Dennoch gab es, wie Abrahamian in seinem Bericht über die Zeremonie bei der Entfernung der Lenin-Statue vom *Platz der Republik* beschreibt, ein Unbehagen bei der Abrechnung mit den alten Meistern:

„The population gathered in a festive mood, but without engaging in any of the acts of vandalism that typically accompanied such events. Many people, in fact, witnessed the dismantling ceremony with a sense of ambivalence that in psychoanalytic literature is traditionally attributed to feelings concerning the father: fear, love, remorse and, at the same time, joy and having been delivered from the tyrant who in this particular case was also seen as the locus of dark forces that had hindered Armenia’s normal development. [...] In one of the many discussions that I witnessed during these last hours of the monument an elderly man, for example, told his young opponent that by taking away Lenin’s statue the stores would not fill with goods. Another man insisted that whatever harm Armenia had endured because of Lenin, he nevertheless remains part of Armenian history [...] When the ceremony finally started and the monument was beheaded before being moved from the pedestal, many people (including myself), as I was told later, had a momentary uneasy feeling of being a participant in an act of public execution, especially as some rain water that had strangely accumulated inside the hollow head flew out of it as if it was blood“ (Abrahamian 2006: 284-285).

Heute liegt die Statue Lenins kopflos in einem feuchten Innenhof des *Historischen Museums*. Der Kopf wird eine Etage tiefer in den Kellerräumen verwahrt. Eine Bekannte erzählte mir, dass sich die Sängerin und

Schauspielerin Cher bei einem Besuch in Jerewan, statt sich für die historischen Artefakte aus der Bronzezeit – d.h. für die „indigene“ armenische Kultur – zu begeistern, in allen Posen mit dem gefallenen Helden fotografieren ließ. „*Sie ist eben Amerikanerin und ein bisschen dumm*“, wird dieses in den Augen vieler Armenier seltsame Interesse begründet.

Fremde und ein Großteil der armenischen Diaspora kennen Jerewan nur in seinem postsowjetischen Zustand und halten den Verfall für etwas Sowjetisches, das sie – wie die Schauspielerin – fasziniert und gleichzeitig abstößt.

Auch die „Mentalität der postsowjetischen Menschen“ sei, so die Meinung externer Beobachter (s.o.), einer „sowjetischen Gehirnwäsche“ zuzuschreiben, die sich in Lethargie äußere, sich jedoch, wie man annimmt, durch Einfluss von außen und engagiertes Lernen heilen ließe. Wie schon der Begriff „Transformation“ suggeriert, hofft man, dass es sich nur um eine Frage der Zeit handelt, bis das Sowjetische und Postsowjetische zu Gunsten der „europäischen Moderne“ überwunden wird.³²

Ehemalige Bürger der Armenischen SSR, die alten und – in ihren Augen – echten Einwohner Jerewans, haben eine andere Sicht. Das bedeutet nicht, dass sie sich nicht kritisch über das sowjetische Regime äußern.

³²Die Begriffe „Transformation“ und „Transformationszeit“ sind eng mit dem „Postsovjetischen“ verbunden. Die „Transformationszeit“ gilt als eine Phase des ökonomischen und systemischen Wandels, die – so hoffen zumindest internationale Organisationen wie die OSZE – in ein Zeitalter der freien Wirtschaft, der Zivilgesellschaft und der Demokratie führen soll. In vielen sozialwissenschaftlichen und ethnologischen Arbeiten wird der Begriff der „Transformation“ nicht genauer definiert und als Synonym für einen allgemeinen Wandel verwendet. In der ökonomischen Literatur ist der Übergang von einem Wirtschaftssystem zu einem anderen, von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft gemeint. Von dieser ökonomischen Definition wird der „systemische Wandel“, der „gesellschaftliche Wandel“ abgegrenzt, der als umfassender Übergang von einem Gesellschaftssystem zu einem anderen verstanden wird (Finke 2005: 1-2). Laut Finke wird mit dem Begriff der Transformation das Erreichen eines neuen Systems als *Abschluss* des Prozesses vorausgesetzt, während mit dem Begriff der „Transition“ der *Schwebezustand* zwischen „komunistischer Planwirtschaft zu Marktwirtschaft und Demokratie“ beschrieben wird (Finke 2005: 2). Ich unterscheide die Begriffe „Transformation“ und „Transition“ nicht, da sie meiner Meinung nach häufig synonym verwendet werden. Beide Begriffe wurden schon häufig diskutiert, u.a. in einem umfassenden Sammelband von Hann (vgl. Hann 2002). Ich selbst habe mich mit den Begriffen in einem Aufsatz auseinandergesetzt (Fehlings 2012).

Schon zu Sowjetzeiten gab es diese Kritik, die manchmal offen, v.a. aber in Witzen und Anekdoten kommuniziert wurde³³.

Wie man außerdem an der armenischen Literatur, der bildenden Kunst und nicht zuletzt der Architektur der Sowjetzeit sehen kann, wurden den sowjetischen Einflüssen auch immer eigene, armenische Ideen gegenübergestellt. Nationale Themen spielten eine wichtige Rolle – und wurden innerhalb nationaler Bewegungen, wie z.B. während der 60er Jahre oder der Karabach-Bewegung³⁴, sogar gezielt gegen die Sowjets, die Herren aus Moskau, eingesetzt. Von einer vollständigen „Gehirnwäsche“ kann also – zumindest in den Augen der ehemaligen Armenier der SSR – nicht die Rede sein.

Im Gegenteil glauben viele *Hajstantsiner*, dass die sowjetischen Werte sogar häufig mit den indigenen, traditionellen armenischen Werten kompatibel waren. So entsprechen z.B. das sowjetische Bildungsideal oder die Modernisierungs-, Zivilisierungs- und Urbanisierungsziele dem armenischen Eigenverständnis als Hochkultur – und somit auch den im *tun* vermittelten Traditionen und Ideen. Diese Werte, die durch eine türkische Invasion in Gefahr gebracht und vielleicht vollkommen – so die Angst – ausgelöscht worden wären, wurden von den Sowjets – zumindest z.T. – gerettet, und die Lebensbedingungen, sieht man von den Repressionen in der Zeit des *Roten Terrors* ab, in Jerewan maßgeblich verbessert.

Die positiven Seiten der Sowjetzeit überwiegen in der Beurteilung der Bewohner Jerewans v.a. dann, wenn sie mit den Defiziten und der Situation der Zeit von unmittelbar nach der Unabhängigkeit verglichen werden. Der Sowjetzeit folgte, so erzählten meine Informanten, noch eine viel schlimmere Zeit, in der viele Menschen ihre Arbeit verloren, Armenien praktisch isoliert war und sowohl Nahrungsmittel als auch die Energieversorgung knapp wurden.

³³ Die auch in Armenien populären Witze über „Radio Jerewan“, die immer eine Kritik an der sowjetischen Herrschaft oder dem kommunistischen System thematisieren, sind ein gutes Beispiel dafür und wurden sicherlich nicht von der Diaspora erzählt.

³⁴ Auch der Nationalismus, der mit der Revitalisierung der Erinnerung an den Genozid nach 1965 und der Karabach-Bewegung Ende der 80er Jahre einen zusätzlichen Aufschwung erlebte, richtete sich natürlich nicht nur gegen Türken und Aserbaidschaner, sondern auch gegen die sowjetische Kolonialmacht.

In der Erinnerung der älteren bis mittleren Generation hat erst der Zusammenbruch der Sowjetunion die Schließungen der Fabriken und die Not der Einwohner herbeigeführt, von der sich viele noch nicht erholt haben. Nicht die Sowjetunion und die (armenischen) Sowjetbürger werden dafür verantwortlich gemacht, sondern diejenigen, die die Macht der Sowjets übernahmen bzw. das Machtvakuum nach dem Zusammenbruch ausnutzten.

Die Überraschung habe die Menschen gelähmt, berichtet Anahit Tarkhanyan, und auch die neuesten „Verbrechen“ im städtebaulichen Kontext ließen sich nur in diesem Zusammenhang erklären. Eine „aggressive Mentalität“ sei für diese Entwicklung verantwortlich zu machen, der die sowjetischen Ideale nicht standhalten konnten.

Deutlich würde dies laut der Architektin Tarkhanyan etwa am Beispiel der schwindenden Macht der *Architektenunion*. Die *Architektenunion*, die bis heute ihren Sitz im so genannten *Haus der Architekten* (dom architektorov) hat, war eine sowjetische Institution, die ihre frühere Bedeutung für den Städtebau, wie man schon an den Innenräumen des Gebäudes erkennen kann, im Zuge der Unabhängigkeit und den damit verbundenen Reformen fast vollständig eingebüßt hat. Ihre Mitglieder gelten bei jungen Architekten als konservativ und, wie Sevada meint, nutzlos:

„Faktisch tun sie gar nichts. Absolut nichts. Außer... ich weiß nicht... Sie beleidigen manche Architekten, andere verteidigen sie, was letztlich völlig egal ist. Oh ja, einmal im Jahr organisieren sie eine Party. Eine Neujahrfeier.“

Tarkhanyan beteuert dagegen ihren „*tiefen Respekt*“ für die *Architektenunion*, die ihrer Meinung nach für die positiven Werte der Sowjetzeit steht. Die Mitglieder wurden ihren Schilderungen zufolge durch die Auflösung der Sowjetunion zu Helden des Zusammenbruchs. Sie seien die tragischen Überbleibsel einer überkommenen Zeit, die für Tarkhanyan und viele Generationen genossen im Vergleich zur Gegenwart für hohe Ideale steht.

Die Architekten gehörten zur alten *Intelligenzia*, die dem so genannten *rabizmus* weichen musste.

Tatsächlich betrachtet sich die armenische *Intelligenzia* – zu der sich aus der Innensicht im Hinblick auf die rohe Umwelt sehr viele Stadtbewohner zählen – als Opfer der Umstände und aktuellen Politik. Viele ihrer Mitglieder haben Armenien verlassen, weswegen man in diesem Zusammenhang auch vom „weißen Genozid“ spricht (vgl. Antonyan 2012: 93). Oft wird behauptet, es gäbe die alte, die wahre *Intelligenzia* nicht mehr. Antonyan berichtet von Aussagen wie: „*He was the last intelligent*“, „*She belongs to the cohort of the last mtavorakans*“ und „*Mtavorakans like him do not exist any longer*“, mit denen das Bedauern über diese Entwicklung ausgedrückt wird (Antonyan 2012: 95). Auch mir gegenüber äußerten meine Informanten ähnliche Beurteilungen, mit denen sie, wie mir schien, ihre eigenen Werte den Werten der *Intelligenzia* zuordneten. Natürlich hängt, wie man an dem Kommentar Sevadas sehen kann, die Beurteilung der Entwicklung wieder von der jeweiligen Perspektive, dem biographischen Hintergrund und den sozialen Verhältnissen der Beurteilenden sowie von vielen anderen Faktoren ab. Fest steht jedoch, dass sich die Mitglieder der *Architektenunion* noch an die Werte der Sowjetzeit klammerten und klammern – und hauptsächlich deswegen vom Chaos nach der Unabhängigkeit überrannt wurden. So konnten sie, wie Tarkhanyan entschuldigt, auch das ästhetische und städtebauliche Desaster der *Northern Avenue* nicht verhindern:

„Im Haus der Architekten, was war da die Frage? Sie müssen verstehen, dass die wirtschaftliche Lage sehr schwer war und die Leute ein sehr schweres Leben hatten. Im ganzheitlichen Sinne. Nach sieben bis zehn Jahren ist das Leben schon ruhiger. Wenn du nicht vorbereitet bist... Nun, stellen wir uns vor, dass ein Kind nicht schwimmen kann und du es ins Wasser wirfst. Wer sich herauszieht, zieht sich heraus, wer sich nicht herauszieht, ertrinkt. Für die Nation war die Situation ähnlich. Sie wurde ins Wasser geworfen und wer sich in dieser Nation herauszog, der überlebte, wer nicht, der nicht. Und natürlich sind Architekten Menschen der Kunst. Sie waren ihr ganzes Leben gewohnt, von einem Gehalt zu leben. Wenn sie einen Auftrag bekamen, dann führten sie diese Aufgaben einfach aus, nach den staatlichen Normen. Zu Sowjetzeiten wurde das sehr stark beachtet. Das, was heute in Jerewan passiert, das gab es früher nicht. Sie haben hohe Häuser gebaut, doch nur in der Peripherie. Das

Stadtzentrum haben sie historisch belassen.³⁵ Und wenn sie dann doch irgendwelche superneuen Gebäude gebaut haben, dann waren das sehr wertvolle Objekte mit dem Rang einer Weltarchitektur. Also sehr besondere Projekte. Das waren sehr wenige und sie haben nicht das Stadtbild deformiert. In so einer Umgebung haben sich die Leute daran gewöhnt, so zu leben. Und ganz plötzlich setzt du ihnen diese Situation des ‚Business‘ vor. Wo man alles kauft und verkauft, wo es eine sehr starke Konkurrenz gibt. Sie hatten keine Erfahrung und sie mussten überlegen, wie sie aus dieser Situation herauskommen. Natürlich waren diese Menschen sehr von ihrer Vergangenheit geprägt. [...] Bei den Architekten gibt es jetzt zwei Schichten: Leute, die Einfluss haben und eine öffentliche Meinung bilden können, d.h. Leute, die höher stehen. Die haben sich formiert und einen bestimmten Einfluss ausgeübt – und eine untere Schicht. Wenn man die obere Schicht der heutigen Zeit ansieht... Warum bin ich ihnen gegenüber sehr schlecht eingestellt? Gegenüber einigen Architekten. Nun, diese Architekten, die die obere Schicht gestellt haben, hatten kein Recht dazu. Sie waren ausreichend ausgestattet, sie hatten Geld, sie haben gute Aufträge bekommen. Sie hatten nicht das Recht so aufzutreten [...] als Vertreter der Auftraggeber und Regierung. Sie hatten nicht das Recht die architektonischen Prinzipien zu bestimmen, umso weniger, als dass sie als Architekten eine so monumentale Kunst hervorbringen, die jeden Tag den Menschen beeinflusst. [...] Das ist die Liebe zum Geld. Für die Liebe zum Geld vergessen sie alles andere. Sie haben alles vergessen, was man ihnen beigebracht hat. Damit sie sich gut fühlen, haben sie ihre eigenen Regeln und ihre eigene architektonische Philosophie geschaffen, die sie den restlichen Architekten diktieren. Deswegen bringe ich der Architektenunion großes großes Verständnis und Liebe entgegen. Und, wie soll ich sagen, Hochachtung. Denn für einen großen Zeitraum [...] hat gerade diese Architektenunion [...] die Stadt, die wir besitzen, hervorgebracht. Es ist eine andere Frage, dass sie in dem Moment des Zusammenstoßes nicht vorbereitet waren. Sie konnten nicht reagieren. Sie hatten keine Möglichkeiten dazu“.

³⁵Dies ist eine allgemeine Auffassung, entspricht jedoch nicht den historischen Fakten.

Das Fazit ist, dass die Schuld an der heutigen Situation v.a. jenen zugeschrieben wird, die das Werk der Sowjets zerstörten und „sowjetische“ Werte in den Wind schlugen. Das Diktat der Sowjets wird, zumindest von Tarkhanyan, dem Diktat der neuen Elite vorgezogen.

Die Gebäude, die die neue Elite produziert, werden dementsprechend von der sowjetisch sozialisierten Masse und der selbsterklärten *mtavorakanuthjun* (Intelligenzia) als *wertlos* und ihr Platz in der Hierarchie der Gebäude Jerewans *niedrig* eingeschätzt. Der Abriss und Verfall der sowjetischen Gebäude und der Aufbau neuer Hochhäuser wird folgerichtig als Wertewandel oder Werteverfall interpretiert.

4.6 Krise, Reiche und Rabiz

„Ich habe das Gefühl, dass niemand mehr arbeitet, alle sind nur noch mit Geldverdienen beschäftigt“ (Wladimir Kaminer, Es gab keinen Sex im Sozialismus, 2009: 120).

Wer sind die Nachfolger der Sowjets und worin besteht ihre Schuld? Um dies zu erläutern, möchte ich wieder von der Schuld ausgehen, die sich im Städtebau und im urbanen Leben manifestiert. Dabei werde ich auf die Rolle der Reichen und der so genannten *rabiz* eingehen, die einerseits den neuen Staat und anderseits eine neue Öffentlichkeit repräsentieren, die ihren Anfang in den Jahren der Krise nahmen.

Schuld hat ganz offensichtlich verschiedene Gesichter. Das eine Gesicht ist der bereits im letzten Kapitel beschriebene Zerfall, der v.a. die Peripherie Jerewans heimsucht. Schuld ist hässlich und man kann sie an der Verwahrlosung der Stadt, der Gebäude und der Bewohner ablesen.

Doch auch das Gegenteil, d.h. überschwänglicher Luxus, hohe Spiegelfassaden, prunkvolle Privatvillen und dicke Bäuche sind ein sichtbarer Ausdruck der Schuld. Diese Dinge können, so die Meinung vieler Bewohner, nicht ohne Schuld entstehen. Dabei wird die Tendenz sichtbar, dass sich der neue, zweifelhafte Glanz besonders im Zentrum breit macht. Während die zu Sowjetzeiten stark geförderten Arbeiterviertel wie *Errord Mas* und die Viertel der *Intelligenzia*, die sich an das Zentrum

anschließen, immer mehr verkommen, wird das Zentrum zur modernen *City* ausgebaut, die sich nur noch die Reichen leisten können.

Das wachsende soziale Gefälle zwischen verarmter Unter- sowie Mittelschicht und neuer Elite wird also immer deutlicher und auch im Stadtbild durch den neuen Gegensatz von Zentrum und restlicher Stadt sichtbar. Viele Menschen haben das Zentrum verlassen, um an einem anderen Ort zu leben, und meiden das Zentrum sogar während ihrer Freizeit. Es ist „*prosto nje po karmanu*“, es „*passt einfach nicht zur Brieftasche*“.

Die Krise der 90er hatte in Armenien desaströse Folgen. Daran waren einerseits der Zusammenbruch des alten Systems, andererseits – so die Überzeugung meiner Informanten – der Umgang mit der Krise und deren Missbrauch für egoistische Ziele einzelner Personen oder einzelner Gruppen Schuld.

In den so genannten „schwarzen Jahren“ brach in Jerewan nicht nur die bestehende Ordnung, sondern die gesamte Lebenswelt zusammen. Um einen Eindruck von den Erfahrungen zu vermitteln, die die Bewohner Jerewans aus dieser Zeit teilen, möchte ich repräsentativ einige Bruchstücke aus den Erzählungen meiner Vermieterinnen wiedergeben:

Tochter: „*Am schlimmsten war es im ersten Jahr. Da waren wir nicht vorbereitet. Danach war man schon vorbereitet und konnte ein wenig vorsorgen. Am Anfang war es ganz schlimm. Zuerst haben sie das Gas, und dann haben sie das Licht abgeschaltet*“.

Mutter: „*Es war schrecklich! [...] damals hatten wir nur zwei Stunden Strom. Manchmal in der Nacht. In diesen zwei Stunden mussten wir das Wasser aufwärmen, waschen, das Kind baden und so weiter. Wir haben viele Töpfe aufgewärmt und sie dann mit Handtüichern abgedeckt, damit sich die Wärme hält. Das musste dann bis zu den nächsten zwei Stunden Strom reichen. Diese Filzfetzen im Gang, aus diesem Material haben wir kleine Kissen gemacht, auf die sich die Kinder in der Schule hinsetzen konnten. Trotzdem war es da so kalt, dass sie gefroren haben. Sie saßen dort in Handschuhen.*“

Tochter: „*Mein Vater hatte einen Mantel aus Leder und Pelz bekommen. Der Mantel war für Außentemperaturen in Sibirien gedacht. Diesen Pelz hat er bei uns zu Hause in der Wohnung getragen. So kalt war es. Man*

hat damals Bäume gefällt, um es ein bisschen wärmer zu haben. Es war schrecklich. Damals hatten wir nicht einmal Brot. Am Anfang ist man angestanden und hat viel gekauft und auf dem Balkon getrocknet. Aber das Brot hat nicht für alle gereicht. Dann wurden Essensmarken eingeführt. Jeder bekam 350g. Aber es hat trotzdem nicht gereicht. Um sicher zu sein, dass es noch etwas gibt, war ich schon um vier oder fünf Uhr in der Warteschlange und sogar um vier Uhr war ich nicht die Erste“.

Einen ähnlichen Bericht schließt die Mutter meiner Freundin Meri mit den Worten ab:

„Ich weiß nicht, wie wir das überlebt haben. Das weiß ich nicht. Noch einmal werden wir das nicht überstehen!“

Offensichtlich haben sich Armenien und die Stadt Jerewan bis heute nicht vollständig von diesem Schock erholt. In das Gedächtnis der Bewohner hat sich die Erfahrung der Krise tief eingebrannt. Immer wieder kommt man in Alltagsgesprächen auf die „schwarzen Jahre“ zurück, seit denen der Verfall omnipräsent ist.

Doch nicht nur im Stadtbild hat die Krise ihre Spuren hinterlassen, sondern auch im Leben, in der Gesundheit und der Psyche der Bewohner, die die Öffentlichkeit darstellen. Viele Menschen stellen fest, dass ihre Gesundheit gelitten hat. Meri, die unter einer starken Sehschwäche leidet, berichtet z.B., dass viele ihrer Freundinnen ähnliche Probleme hätten. Durch die schlechte Ernährung, so hat sie in den Medien erfahren, hat das Sehvermögen einer ganzen Generation auffällig nachgelassen und auch Geburten seien schwerer geworden. Man sagt, dass v.a. die Frauen von Giumri, die das Erdbeben erlebt haben, darunter leiden.

Weniger glaubhaft sind Behauptungen wie diese, dass Jerewan seit der Unabhängigkeit „verstrahlt“ sei und dass sich viele Krankheiten, v.a. Krebserkrankungen bei jungen Leuten, auf diese „Verstrahlung“ zurückführen ließen. Wie genau es zu diesen Vorstellungen kommt, ist unklar. Ich vermute, dass sie ein Ausdruck der Angst und Vorwürfe sind, die man mit der Krise und ihren „Hintermännern“ (Türken, Aserbaidscha-

nern, Russen und armenischen „Kriminellen“) verbindet. Ähnliche Befürchtungen sind die Angst vor Luft- und Wasserverschmutzung.

Die Krise gilt als Beginn vieler tragischer Kausalketten. Ein vielfach in meinen Gesprächen angesprochener Zusammenhang führt u.a. die Dominanz der so genannten *rabiz* (armen.: րաբից) auf die Krise und postsowjetischen Entwicklungen zurück.

Die Schließung der Fabriken habe dieser Theorie zufolge die Zahl der jungen Arbeitslosen in die Höhe getrieben, die nun für jedermann sichtbar auf der Straße stünden und, wie eine ehemalige Fabrikarbeiterin feststellt, ein trauriges, unerfülltes und sinnloses Leben fristeten, das der armenischen (und sowjetischen) Mentalität widerspräche:

„Früher gab es Industrie und alle haben gearbeitet. Es gab nicht, wie heute, Leute, die in den Mülltonnen wühlen. Die Leute sind fleißig. Als das Volk keine Arbeit mehr hatte, hat es sich selbst verloren.“

Ein ehemaliger Arbeiter der Chemiefabrik (ca. 50), der heute ebenfalls arbeitslos ist, erklärt:

„In Sowjetzeiten ging man früh ins Bett, weil man um 8:00 oder 9:00 Uhr auf der Arbeit sein musste. Heute sind die Leute die ganze Nacht wach. Um 4:00 Uhr morgens brennt noch überall Licht. Die Menschen sind arbeitslos und der Tag spielt keine Rolle mehr für sie.“

Viele Menschen befinden sich demnach in einer erzwungenen Trägheit, die sogar den Sinn der Zeit in Frage stellt.

Besonders auffällig sind arbeitslosen jungen Männer, von denen viele erst kürzlich vom Land in die Stadt gekommen sind. Auch sie gelten als Opfer der genannten Entwicklung und der daraus entstandenen Perspektivenlosigkeit. Sie sind meist schwarz gekleidet und bevölkern mit ihren *achperer* (Brüdern) die Bordsteine, Straßenecken und Cafés. Immer wieder hört man von Schlägereien, in die sie verwickelt sind. Oft geht es dabei um junge Mädchen, manchmal aber auch um den so genannten *business*, der die reguläre Arbeit in den Betrieben ersetzt hat. Diese jungen Männer werden oft als *rabiz* bezeichnet.

Das Wort *rabiz* leitet sich aus einer Verkürzung der russischen Benennung für „Arbeiter-Kunst“, bzw. „Arbeiter-Kultur“ (*rabotniki* oder *rabotschee iskusstvo*), ab (vgl. Abrahamian 2006: 98; Hakobyan 2006: 55; Bretèque & Stoichita 2012: 327). Diese war früher u.a. die Kultur von *Errord Mas*, die im Vergleich zur „Hochkultur“ der so genannten *Intelligenzia* als minderwertig, „primitiv“ und „rural“ eingestuft wurde. Eine andere Theorie besagt, der Begriff *rabiz* habe einen türkischen oder arabischen Ursprung. So berichten die Autoren Bretèque und Stoichita von folgender Herleitung:

„In Urdu the word ‘rab’ means creator or god, and Armenians use the Arabic word ‘Aziz’ to say ‘darling’, so it became ‘rabiz’: the beloved one“ (Bretèque & Stoichita 2012: 327).

Seit den 30er Jahren bezeichnet der Begriff *rabiz* zuerst eine bestimmte Musikrichtung, die sich seither in verschiedene Richtungen entwickelt hat und heute v.a. mit türkischen Klängen und Melodien assoziiert wird (Hakobyan 2006: 54-59; Bretèque & Stoichita 2012: 323). Die Bezeichnung der Musik wurde dann auch auf die Hörer, „den oder die *rabiz*“ übertragen, die einen ganz bestimmten Habitus verkörpern:

„Zu Beginn der 70er Jahre begann man mit dem Begriff ‚rabiz‘ nicht nur einen Musikstil, sondern auch ein bestimmtes Alltagsverhalten zu charakterisieren, eine Form der Kultur, die den Vertretern dieses Musikstils eigen war. Man begann den Begriff mit einem herablassenden Unterton zur Bewertung der Person als Ganzes zu verwenden, zur Bewertung ihres Geschmacks, ihrer Kleidung, und ihrer Sprache etc. Daraus entstand die Wortschöpfung ‚Rabizuthjun‘ um Kitsch und Geschmacklosigkeit zu bezeichnen“³⁶ (Hakobyan 2006: 59; Eigene Übersetzung).

³⁶ „В начале 1970-х слово „рабиз“ стало обозначать не только тип музыки, но и стиль повседневного поведения, некую культуру, присущую представителю этой музыкальной культуры. Им стали пользоваться при оценке человека в целом, его вкусов, одежды, лексики и т.п., причем с некоторым уничижительным оттенком. Возникло производное слово „рабизутюн“ для обозначения кича, безкусицы“.

Den in der Sowjetunion kultivierten Sinn für klassische Opern und Stücke von Aram Chatschaturjan – oder die armenischen Balladen von Sayat Nova – hat die *rabiz*-Jugend durch eine Begeisterung für Musikstile ersetzt, die allgemein als „Schund“ eingestuft und aus diesem Grund im staatlichen Fernsehen nicht gesendet werden.

Auch weil der *rabiz* auf Lieder zurückgeführt wird, die im Umfeld der russischen Gulags entstanden sind, haftet ihm der Beigeschmack von Illegalität an, der heute allerdings im Kapitalismus verortet und v.a. den „Neuen Russen“ oder den „Neuen Armeniern“ zugeschrieben wird (Bretèque & Stoichita 2012: 327). Dennoch oder gerade deswegen kann man den *rabiz* (Musik) überall in den Taxis, Cafés, Straßen oder als Klingeltöne der Mobiltelefone hören.

Er besteht aus einfachen Tanzrhythmen oder Balladen mit sentimentalnen Texten, die von Sängern in glitzernden Kostümen mit tragischem Gesichtsausdruck interpretiert werden. Die Lieder handeln von Liebe, von der Heimat Armenien, von Helden, von Mut und vom neuen Reichtum sowie prestigeträchtigen Konsumgütern (etwa der Marke *Mercedes*). Eine extreme Form ist der *muram*, der von Sängern wie Tatul gesungen und v.a. auf Hochzeiten gespielt wird. Sogar begeisterte Fans wie der vierzehnjährige Bruder einer Freundin geben zu, dass man die künstlerische Qualität kritisieren kann, was niemanden davon abhält, die Lieder zu mögen. „*Das ist ‚schwerer rabiz‘*“ erklärt mir der Junge, der begeistert eine ganze Reihe Musikvideos vorspielt, die für mich zu seiner Enttäuschung alle gleich klingen und kaum zu unterscheiden sind.

Gary, ein Jazzpianist, in der Sowjetzeit groß geworden, ist über diese Lieder und ihre Popularität in Armenien aufgebracht. Für ihn zeugt der *rabiz* von einem Niedergang der Kunst und Kultur, die er den aktuellen Mächtigen anlastet. Mit der Musik seien, so die Überzeugung des Musikers und vieler meiner Informanten verschiedenster Altersgruppen, auch andere Bereiche vom *Rabizmus* betroffen.

Der Begriff *rabiz* beschreibt eben nicht nur einen Musikgeschmack und seine Anhänger, sondern, wie gesagt, auch einen Habitus, eine Lebensart und bestimmte Werte, die sich in vielen Dingen äußern können.

Das Wort *rabiz* wird als Synonym für eine Antiästhetik verwendet: in der Kunst, in der Architektur und in der Mode. Er wird aber auch allgemein mit Rohheit, Brutalität, Rücksichtslosigkeit und Primitivität assoziiert.

Oft wird die ländliche Herkunft der *rabiz*-Jugend unterstrichen und somit ihr Geschmack und Verhalten erklärt. Aber auch die in den Augen der alten *Intelligenzia* nur oberflächlich urbanisierte Jugend von *Errord Mas* und die hältlose städtische Jugend der zentraleren Viertel hat der *Rabizmus* offenbar erfasst.

Der „sowjetische Fortschritt“ und die Urbanisierung Jerewans werden somit, so sehen es viele, rückgängig gemacht. Die *rabiz* verkörpern das Gegenteil, sogar einer Minimaldefinition, der armenischen *Intelligenzia*, der *mtavorakanuthjun*, die ein weit verbreitetes Ideal darstellt – auch bei jenen Stadtbewohnern, die sich, wie gesagt, nicht schon immer zur Bildungselite zählten, aber als *urban* betrachten:

„[...] the validity of this construction of intelligentsia is sometimes disputed: events in Armenian history have often disrupted the generational continuity of educated elites. Instead, everybody in Armenia who seems to be educated, well bred, and good looking is considered member of the intelligentsia. Indeed, in the simplest, vernacular use of the term, belonging to the intelligentsia usually means being polite, courteous, even exhibiting some aristocratic sensibilities in everyday life (such as in home interior, meals, and clothes)“ (Antonyan 2012: 83).

Dies entspricht einer Definition von dem, was der *rabiz* nicht ist. *Mtvorakanuthjun* und *rabiz* entsprechen also verschiedenen Kategorien.

Gleichzeitig werden die *rabiz* auch akzeptiert und sogar bewundert. Die *rabiz* pflegen einen Männlichkeitskult, dem Spott, aber auch Anerkennung gezollt wird. Mit ihren schwarzen Jacken, Hosen, Schuhen und Sonnenbrillen entsprechen sie dem Mode-Stil der Neureichen und Angesagten (Abb.23). In Schlägereien und lauten Diskussionen beweisen sie ihre Kraft und Vitalität. Meist treten sie in Gruppen auf. Sie pflegen die Männerfreundschaften der *aperuthjun* sowie den dazugehörigen Ehrencodex, was ihnen von Seiten der älteren Generation Wohlwollen und von Seiten Gleichaltriger Respekt einbringt.

Auch Patriotismus wird den *rabiz* zugutegehalten. Die *rabiz*-Musik wurde, obwohl sie auch mit der türkisch-arabischen Kultur der Feinde assoziiert wird, insbesondere in der Zeit des Karabachkrieges populär, verherrlichte die armenischen Helden und Märtyrer des Kampfes und galt als, wie Bretèque und Stoichita sagen, „*icon of Armenianness*“ (Bretèque & Stoichita 2007: 328).

Gegenüber Frauen treten die *rabiz* als Machos auf. Sie gelten als aggressive Beschützer ihrer Schwestern, als „Draufgänger“, „Kavaliere“ und „Casanovas“. Ihr Verhältnis zu und ihr Verhalten gegenüber Frauen gilt als „traditionell“, was in manchen Kontexten positiv und in anderen negativ bewertet wird. Viele gebildete junge Frauen lachen über die *rabiz*, während andere sie bewundern, sich ihnen unterordnen oder bei ihnen Schutz suchen.

Das Verhalten der *rabiz* kann sich dabei entsprechend der sozialen Umgebung wandeln. Wer im Kreise seiner *achperer* im öffentlichen Raum ein „wilder *rabiz*“ ist, mag zu Hause ein „Muttersöhnchen“ und „guter Bruder“ sein, d.h. ein gewöhnliches *tun*-Mitglied. Diese Rollen schließen sich nicht aus und sind, ganz im Gegenteil, zwei Seiten einer Medaille. Das passende Verhalten wird sozusagen dem passenden Raum angepasst. Diese erstaunliche Verwandlung habe ich bei vielen Verwandten von Freudinnen beobachtet.

Die „schlimmste Sorte“ *rabiz* ist für Frauen, laut einer jungen Soziologin, der *karthu* (armen.: պապօն). Arevik (ca. 30) hat studiert, kommt aus einer Intellektuellenfamilie und erläutert mir – und viele junge Frauen behaupten Ähnliches –, dass es heute in Armenien nur noch vier Typen Männer gäbe, die alle in die Kategorie der *rabiz* fallen würden. Sie zählt auf:

„Erstens, den ‚karthu‘. Das sind die Männer, die sehr sexistisch sind und der Meinung sind, dass die Frauen in der Küche bleiben sollten und nur dafür da sind, ihnen Kinder zu gebären. Zweitens, Männer mit sehr femininen Seiten, die etwas lasch und manchmal schwul sind. Drittens, eine Mischung aus beiden Typen. Dieser Typ war im Ausgangsstadium wahrscheinlich ein ‚karthu‘, war dann aber im Ausland und hat gesehen, dass es noch andere Lebensideale gibt. Dann gibt es noch, viertens, ‚karthu‘,

die sich als normale Männer tarnen. Sie tragen normale Kleidung und sogar lange Haare. Das sind die Gefährlichsten“.

Der *Rabizmus* gilt in Jerewan seit der Krise als weit verbreitet. Selbst die Elite des Landes hat er erfasst, wobei nicht ganz klar ist, ob der *Rabizmus* die Elite oder die Elite den *Rabizmus* inspiriert und definiert.

Sicher ahmt die Jugend Jerewans die neue Elite nach, die sich in *Armani* kleidet, schwarze *BMWs* mit verdunkelten Scheiben fährt und Fünfsterne-Cognac trinkt. Viele junge Männer bewundern diesen Reichtum. Da der wahre Luxus jedoch für die gewöhnliche Jugend fast immer unerreichbar bleibt, begnügt sie sich mit Kopien: *Armani* aus den Emiraten und *Gucci* aus China.

Die sowjetischen Werte spielen für die *rabiz*, so behauptet man aus der Innensicht des *tun*, keine Rolle mehr. Mit Bildung, Klavierunterricht, Höflichkeit und gemeinnütziger Arbeit, mit der russisch-sowjetischen *kulturnost* (Kultiviertheit; russ.: культурность), kommt man heute nicht weit. Dies sind nicht die Qualitäten, mit denen die neuen Vorbilder an die Macht gelangt sind.

Die größte Sorge haben viele alteingesessene Bürger der Stadt deswegen, weil sich die Reichen und Mächtigen kaum von den halbstarken *rabiz* unterscheiden. Nicht nur die äußere Erscheinung, d.h. Kleidung, Schuhe, Mobiltelefone, Sonnenbrillen und Frisuren, lassen sich nur mit einem Kennerblick richtig zuordnen – auch die Gesten, der Habitus und das als „primitiv“ bewertete Benehmen sind vergleichbar. Fast scheint es, als wären die „Reichen“ und „Mächtigen“ die eigentlichen *rabiz*.

Fest steht, der *Rabizmus* zieht seine Kreise. Die ältere Generation und v.a. die ehemalige *Intelligenzia* sehen darin eine Entwicklung, die zu einer „primitiven Gesellschaft“ führt. Diese Entwicklung entspricht für sie auch einer Ruralisierung des Urbanen, der Öffentlichkeit, des öffentlichen Raum und des Städtebaus.

Schuld daran sei nicht zuletzt der Kapitalismus, dem die *rabiz* anhängen und deren Produkt sie in gewisser Weise sind. Die zu Beginn des Kapitels zitierte Feststellung Kaminers fasst gut die Gefühle zusammen, die viele Armenier mit dem Kapitalismus verbinden.

Die Elite-*rabiz*, die ich hier wegen der oben genannten Gleichsetzung von Elite und *Rabizmus* so bezeichne, werden auch, in Anlehnung an den Begriff „neue Russen“ (*novyje russkije*, russ.: новые русские), „neue Armenier“ (*novyje armjane*, russ.: новые армяне) genannt. Die „neuen Armenier“ und ihre Werte bzw. „Nichtwerte“ entsprechen dabei sehr genau der Definition Humphreys der „Neuen Russen“ Ulan Udes:

„The term ‚New Russian‘ has acquired a definite and transferable meaning. It refers to an image of people with a new and alien mentality, people who are rapacious, materialist, and shockingly economically successful. In short, New Russians are ‘new’ because they do not give precedence to various hoary Soviet values, which are still mostly seen in a rosy vue by everyone else: the value of honest labor, of supporting the kollektiv, of respect for the working masses, of high-minded personal frugality, and above all the value of production of goods for the benefit of society as a whole. In this mode of talking, New Russians are presumed to be ‘corrupt’“ (Humphrey 2002: 177).

Nicht nur der passive Zerfall der sowjetischen Gebäude, der für den Untergang der sowjetischen Werte steht, sondern auch die neuen Gebäude werden ihnen zugeordnet und sind Manifestationen ihrer Schuld. Hier werden die neuen Werte und Unwerte deutlich, die von einem Großteil der Bevölkerung kritisiert werden, aber auch Respekt einflößen, Macht und Reichtum repräsentieren und für eine neue Auffassung von Modernität stehen.

Wie in Russland oder in Humphreys Beispiel handelt es sich bei dem Begriff der „neuen Armenier“ um eine Wortschöpfung, mit der die Neu-reichen des Landes beschrieben werden, die v.a. durch ihre Prunksucht und verschwenderischen Eskapaden auffallen. Sie haben von der Krise und dem Zusammenbruch der Sowjetunion profitiert. Das, was andere, insbesondere die sowjetische Mittelschicht und *Intelligenzia*, verloren haben, das haben sie, so glaubt man, gewonnen.

Diese Tatsache verschafft ihnen heute einen enormen Einfluss auf den Städtebau und die Öffentlichkeit. Ihr Wertemaßstab ist dabei, so der allgemeine Vorwurf, der schon von Tarkhanyan (s.o.) formuliert wurde, das Geld.

Ihr Reichtum, der sie definiert, wird von vielen Armeniern mit Verwunderung, Bewunderung, Neid und – oft zu Recht – mit Argwohn betrachtet (vgl. Humphrey 2002: 180-181). Die neueren Baumaßnahmen und ihre Resonanz bei der Bevölkerung beweisen, dass das Image der „neuen Elite“ nicht immer ungerechtfertigt ist. Wie ich anhand einer kleinen Be stdsaufnahme der Bauprojekte der letzten Jahre zeigen möchte, haben sich bestimmte Personen und Gruppen als besonders reich, einflussreich und als *rabiz* hervorgetan, auch wenn sie, wie etwa die Geistlichkeit, noch andere Werte vertreten.

Der Abriss alter Bausubstanz

Unter die Bauaktivität der neuen Eliten fällt zuallererst der Abriss alter Gebäude. Im Zentrum wurden in den letzten Jahren bereits viele sowjetische und vorsowjetische Bauten zerstört. Oft handelte es sich dabei um baufällige Hütten, deren Verschwinden aus dem Stadtbild allgemein begrüßt wurde. Es gibt aber auch viele Beispiele für den Abriss von Gebäuden, der bei Denkmalschützern und Bewohnern Empörung hervorruft.

Auch die mit den Häusern beseitigten Gärten der Innenstadt sind, wie schon mehrfach angesprochen, ein großes Thema. Mit ihnen werden das „Alte Jerewan“, d.h. die orientalische „Stadt der Gärten“ oder die sowjetische „Gartenstadt“ assoziiert. In beiden Fällen war der Garten ein fester Bestandteil des Hauses oder der Stadtplanung.

Der Garten, armenisch *ajgi* (այգի) oder *partez* (պարտէզ), wird in der armenischen Tradition als irdisches Paradies betrachtet. Die Zerstörung der „Stadt der Gärten“ bzw. „Gartenstadt“ lässt sich dementsprechend mit einer Vertreibung aus dem Paradies vergleichen, wie dies z.B. im Kontext des Baus der *Northern Avenue* thematisiert wurde. Die Vertreibung aus dem Paradies, die auf die Ursünde zurückzuführen ist, wird hier den Beteiligten des Bau-*Business* und neuen Eliten angelastet.

Der Abriss und die Zerstörung von Gebäuden und Gärten, die z.T. schon zu Sowjetzeiten unter Denkmalschutz standen und bis jetzt mit entsprechenden Symbolen gekennzeichnet sind, halten bis heute an. Es ist nur eine Frage der Zeit, bis die wenigen verbliebenen Reste der alten Stadt verschwinden. Viele Gebäude sind bereits zu Ruinen verkommen und gehen einem unaufhaltsamen Schicksal entgegen.

Während meines Aufenthaltes konnte ich diese rasante Entwicklung innerhalb kürzester Zeit beobachten. Zwar wird der Bevölkerung und den Gegnern der Abrissmaßnahmen versprochen, dass die historisch bedeutenden Gebäude an einem anderen Ort wieder aufgebaut werden, doch wurde dieses Versprechen bisher nicht eingehalten. Die sorgfältige Nummerierung der Steine zu diesem angeblichen Zweck wird von vielen Beobachtern als Beruhigungstaktik und Täuschungsmanöver eingeschätzt (Abb.13). Fast alle meine Informanten hielten den endgültigen Verlust der historischen Altstadt, des *Hin Erevan* (Alten Jerewan) – und ich teile diesen Eindruck – für unaufhaltsam.

Auf *facebook*-Seiten, in der Presse, in Magazinen, Büchern und Kalendern werden immer wieder Bilder der inzwischen zerstörten Gebäude und der alten Stadt veröffentlicht. Da es nur wenige alte Originalaufnahmen gibt, wiederholen sich die Bilder in den Foren, in denen um das alte Jerewan, das mit nostalgischen und romantischen Erinnerungen besetzt ist, getrauert wird.

Der Verlust hat symbolhaften Charakter. Mit den Gebäuden gehen – so meinen viele – die alten Werte, die in diesen Häusern verkörpert werden, symbolisch zu Bruch. Diese Werte waren die Werte, die im privaten „einschließenden Haus“ des *tun* verkörpert werden. Die alten Privathäuser und Höfe zeugten von einer traditionellen Auffassung des *tun* und der *əntanikh* sowie von den traditionellen Hof-Nachbarschaften und waren/ sind allein deswegen „wertvoll“.

Aber die alten Prestigebauten aus der Zeit der *Ersten Republik* verkörpern darüber hinaus noch den Wert der nationalen Identität und Unabhängigkeit. Sie stehen für die Zeit, in der Armenien zum ersten Mal in der Geschichte zu einem unabhängigen Nationalstaat wurde – und Jerewan zur Hauptstadt. Sie sind Zeugen *armenischer Blütezeiten*.

Die jüngeren Gebäude aus der Sowjetzeit werden ähnlich interpretiert. Sie sind nicht nur Zeugen der sowjetischen Ideologie, sondern v.a. Zeugen der Urbanisierung und des Fortschritts. Diese Entwicklung war nicht nur eine sowjetische, sondern auch eine armenische, was v.a. der Städtebau des armenischen Architekten Tamanyan, der in seiner Architektur nationale Elemente aufgriff, repräsentiert.

Der Verlust des *Hin Erevan* bedeutet nicht, dass es die genannten Werte überhaupt nicht mehr gibt oder dass sie keine Bedeutung mehr hätten. Ganz im Gegenteil. Gerade die Gebäude der *Ersten Republik* stehen für Werte, die im Zuge der Unabhängigkeit eine Renaissance erlebt haben. Eben deswegen erstaunt die Tatsache, dass sie gerade heute und nicht schon zu Sowjetzeiten zerstört wurden. Den sowjetischen Kolonialherren mussten die nationalen Ideale und die Gebäude, die sie verkörperten, ein Stachel im Fleisch sein. Doch nicht alle Bauten wurden deswegen eliminiert – und manche wurden sogar unter Denkmalschutz gestellt.

A. Tamanyan, der zur Verwirklichung seines Generalplans Teile der alten Stadt niederreißen musste, gilt nicht, wie die zeitgenössischen Initiatoren, als Zerstörer. Die Bedingungen, so behaupten seine Verteidiger, wären zu Beginn des 20. Jahrhunderts andere, der Umbau der Stadt notwendig und unausweichlich gewesen. Doch selbst in dieser Situation habe Tamanyan, der ein Mitglied des 1923 gebildeten Komitees für Denkmalschutz (komitet po ochranje pamjatnikov, russ.: комитет по охране памятников) war³⁷, den oft erfolgreichen Versuch gemacht, alte Baudenkmäler zu erhalten und in den Generalplan zu integrieren. Das Fazit Marutyans lautet deswegen, dass man die Zerstörungen zur Zeit Tamanyans in keiner Weise mit dem zeitgenössischen „Vandalismus“ und „kulturellen Genozid“ vergleichen könne (Marutyan 2007c).

Die neuen Bauherren sehen das anders. Sie sehen sich und ihre Maßnahmen im Städtebau in Kontinuität zu Tamanyan und in keinem Widerspruch zur armenischen Geschichte. In der Tat sind es insbesondere die zeitgenössischen Eliten, die exzessiv auf nationale Themen zurückgreifen und die Bedeutung der frühen armenischen Vergangenheit betonen. Allerdings wird, wie Abrahamian feststellt, die Geschichte von ihnen überwiegend „in Worten gepflegt“ statt in materieller Weise bewahrt (Abrahamian 2011: 131).

Während die armenische (National-)Geschichte immer wichtiger wird und in aller Munde ist, fallen symbolträchtige Architekturdenkmäler, wie das Regierungsgebäude der *Ersten Republik*, den aktuellen Baumaßnahmen zum Opfer. Das alte Regierungsgebäude, das eigentlich unter Denk-

³⁷Im Staatsarchiv konnte ich einige Akten und Dokumente einsehen, die dies bestätigen. Tamanyan war sogar für die Beaufsichtigung archäologischer Fundstätten zuständig.

malschutz stand, wurde von Hrair Ovnjanjan, einem amerikanischen Diasporaarmenier, aufgekauft, der Teile davon abreißen und verändern ließ. Wie kein anderes Gebäude verkörperte es die Geschichte des Nationalstaates und der Stadt Jerewan. Seit dem Jahr 1905 beherbergte es das Büro des *Gouvernements Jerewan*, zwischen 1918 und 1920 die Regierung der *Ersten Republik*, dann die Regierung Sowjetarmeniens und schließlich das Büro des „Komitees für die kulturellen Beziehungen zur armenischen Diaspora“. Hier gingen armenische Berühmtheiten ein und aus und auch architektonisch galt das Bauwerk als schützenswert (vgl. Marutyan 2007c). Als Verkörperung der armenischen Geschichte und Werte nahm es so im Verhältnis zum „einschließenden Haus“ einen hohen Platz in der Hierarchie von Häusern, Bauwerken und Orten ein.

Weniger erstaunlich könnte man aus heutiger Sicht den Abriss sowjetischer Gebäude finden. Dieser ließe sich als Abrechnung (der neuen Eliten) mit dem sowjetischen Regime deuten.

Offenbar spielen solche Überlegungen aber für die Entscheidungen im aktuellen Städtebau eine untergeordnete Rolle. Meines Erachtens sind die Abrissmaßnahmen selten bewusste symbolische Handlungen. Symbole der Sowjetzeit verfallen in Jerewan ganz von allein. Außer der beschriebenen rituellen Demontage der Leninstatue³⁸ und vielleicht dem geplanten Abriss des *Kino Moskwa* sind mir in Jerewan keine Beispiele für rituelle Zerstörungen bekannt, auch wenn Zerstörungen als symbolisch bedeutsam interpretiert werden.

Zerstört wird oft nur, weil die Interessen der Eliten überwiegen und sie „den alten Plunder“ für wertlos halten. Die neuen Eliten sehen in den alten Gebäuden nicht die Zeugen der Geschichte, sondern unbequeme Wohnbedingungen, die dem zeitgemäßen „lifestyle“ nicht entsprechen. Statt zu konservieren, bevorzugen sie es, das Alte durch Neues und „Beseres“ zu ersetzen.

Die Argumente beider Seiten – für und gegen den Abriss alter Gebäude – sind oft pragmatisch. Auch die Gegner der Abrissmaßnahmen sind nicht nur Kämpfer für das nationale und kulturelle Erbe. Man will die eigene

³⁸ Und selbst hier wurde noch diskutiert, ob man auch den Sockel der Statue zerstören solle, der ja, so das Argument, „keine Schuld trage“ und architektonisch wertvoll sei.

Wohnung nicht verlassen, die Nachbarschaft nicht verlieren, nicht von einem guten in ein schlechtes Viertel oder vom Zentrum in die Peripherie ziehen, will die alten Gewohnheiten und den alten Lebensstandard nicht aufgeben – und v.a. keine finanziellen Verluste machen. Trotzdem wird allgemein und besonders von den Intellektuellen der Verlust des kulturellen Erbes und somit der Geschichte als dramatisch eingeschätzt:

„Jerewan muss seine Erinnerung bewahren. Es muss sie für heute und für morgen bewahren, muss enge Verbindungen zu seiner Vergangenheit haben, denn der Verlust der Erinnerung an die Geschichte der Stadt bringt den Verlust der Heimat mit sich. Der Grund dafür ist, dass die Stadt in ihrer historischen Erscheinung auch der Ort ist, wo sich die armenische Mentalität geformt hat“³⁹ (Marutyan 2007c russ. Skript: 17; Eigene Übersetzung).

Im städtebaulichen Kontext verhalten sich die tonangebenden Eliten, die dies ignorieren, so die Meinung der Mehrzahl meiner Informanten, wie primitive *rabiz*. In ihrer Bauaktivität zeige sich ihre Missachtung der alten Werte zugunsten neuer Werte, wobei das Geld als wichtigster Motor unterstellt wird.

Obwohl Geld auch in Armenien nicht stinkt, wird „Profitsucht“ verurteilt, wenn sie der kulturellen Tradition und Gemeinschaft schadet.

Die Angeklagten, denen durchaus bewusst zu sein scheint, dass sie gegen anerkannte Wertvorstellungen verstößen und anzukämpfen haben, argumentieren mit Gesetzen und mit einer *neuen Auslegung* der anerkannten Werte wie Gemeinschaft, Modernisierung und nationale Größe. Zerstörungen und Enteignungen werden z.B., so die Sprache der Stadtverwaltung, „zum Wohle der Gemeinschaft und des Städtebaus“ vorgenommen. Sie werden somit als gerechtfertigt und rechtens deklariert. Eine neue Hauptstadt soll, so die Bauherren, für einen neuen Staat gebaut werden, was im Interesse der Armenier und armenischen Nation läge.

³⁹ „Ереван должен сохранить свою память, сохранить ее для сегодняшнего и завтрашнего дня, должен иметь крепкие связи со своим прошлым, потому что потеря памяти об истории города соотносима с потерей родины, потому что город, сохранивший историческое лицо, является также местом формирования образа армянина“.

Viele meiner Informanten lachten über diese für sie offensichtlichen Ausreden. Für sie steckt ein Komplott von Staat, manchmal Kirche und *Business* dahinter, was sich, so finden sie, an den Bauprojekten unschwer erkennen lässt.

Der Bau von „Elite-Häusern“

An Stelle der alten Häuser aus der Sowjetzeit oder der *Ersten Republik* werden seit der Privatisierung, seit kurz nach der Unabhängigkeit Armeniens, so genannte „Elite-Häuser“ errichtet. Es handelt sich dabei meist um vielstöckige Hochhäuser, die sowohl Wohnungen als auch Büoräume enthalten. Das prominenteste Beispiel dafür sind die Hochhausriesen der *Northern Avenue* (Abb.8).

Dass die Gebäude „Elite-Häuser“ genannt werden, weist darauf hin, dass sie von und für die Elite gemacht sind, wobei die Elite von denjenigen gestellt wird, die sich den Bau und Kauf dieser Häuser, Wohnungen und Büoräume leisten können. „Wertvoll“ sind die neuen Gebäude also in dem Sinne, dass sie neu und teuer sind und deswegen von den so genannten „neuen Armeniern“ geschätzt werden.

Alles im Kontext der *Northern Avenue* zeugt von Geld und Profit: die Gebäude, die besonders schicken, teuren und angesagten Geschäfte und Restaurants im Parterre, die Reklameschilder mit den Logos der angesehensten Marken, die adretten Verkäuferinnen und die noblen Herren in Anzug und Krawatte.

Wer macht sich also in diesem Kontext verdächtig? Wer hat Schuld? Die Antwort ist einfach: all diejenigen, die hier (auf Kosten anderer) profitieren. Wer das ist, lässt sich leicht beantworten. Es sind die örtlichen Machthaber (und ihr Verwaltungsapparat), die ihre Macht sowohl auf lokaler als auch auf städtischer und staatlicher Ebene ausüben: Regierungsmitglieder, der Bürgermeister und Vertreter der Kommunal- und Stadtverwaltung. Sie sind diejenigen, die die Abriss- und Baugenehmigungen erteilen, die Gesetze manipulieren und von der neueingeführten Marktwirtschaft, dem *business* profitieren, mit dem sie eng zusammenarbeiten.

Eigentlich würde man von ihnen, den Regierenden erwarten, dass sie ein demokratisches System repräsentierten, für das Volk sprächen und Verantwortung übernahmen. Stattdessen, so behaupten die Presse, Aktivisten

und Autoren wie Marutyan, handeln sie nicht „*zum Wohle der Allgemeinheit*“, sondern zum Wohle der Bauinvestoren, denen immer und ausschließlich Recht gegeben wird.

Die Regierenden werden dafür verantwortlich gemacht, dass die Bewohner mit unangemessen niedrigen Kompensationen abgefunden und betrogen werden, und dass mit den Gesetzen zum Denkmalschutz Schindluder getrieben wird (Marutyan 2007c russ. Skript: 11-12). Anders sei es jedoch, so heißt es, von Emporkömmlingen und *rabiz* nicht zu erwarten, die ihren Erfolg im „*wilden Osten*“ beweisen und „*wie wilde Horden vom Land, aus den Bergen, aus Karabach oder woher auch immer in die Stadt einfallen*“.

Die *rabiz*-Eliten – aber auch ihre Nachahmer – sind der Gegenpart zu den Helden des Zusammenbruchs, als welche z.B. die Mitglieder der Architektenunion dargestellt wurden.

Ihnen stehen bestechliche Beamte bei, z.B. des Katasteramtes und der Baubehörden, die für ein paar Scheine das Gesetz, die Vernunft und die Moral in den Wind schlagen und bei groben Verstößen in der Baubranche die Augen zudrücken.

Die Beamten sind also, wie oben bereits dargestellt, ein Teil des Systems, der den heutigen Städtebau mitbestimmt. Mir wurde u.a. von einem Fall erzählt, der ein Gerücht sein mag, aber einen guten Eindruck von der Atmosphäre des Misstrauens gegenüber offiziellen Amtspersonen vermittelt. So berichtete mir ein Informant, ein Architekt, der anonym bleiben möchte, dass v.a. der Chefarchitekt der Stadt, der alle Bauprojekte in Jerewan abzeichnen muss, Bestechungen gegenüber zugänglich sei. Dies bestätigte mir auch ein anderer Architekt, der die Genehmigung eines Projektes als eine Art „Bestechungshürdenlauf“ beschrieb, was aber auch, da leicht berechenbar, seine Vorteile habe.

Beziehungen sind auch in diesem Kontext gut, solange sie *Ego* nutzen, und gelten als korrupt, wenn *Ego* keinen Anteil hat.

Schuld an den Neubauten wird auch den ausführenden Architekten zugewiesen. Dem Architekten der *Northern Avenue*, Narek Sargsyan, der zu Entstehungszeit der *Northern Avenue* auch der *Chefarchitekt* Jerewans war, wird mitunter seine Herkunft zum Vorwurf gemacht, auf die man

seinen schlechten Geschmack und Charakter zurückführt. Er entstammt nicht der urbanen *Intelligenzia*, ist nicht aus Jerewan, sondern kommt aus dem entlegenen Dschermuk. Er hat also keine „urbanen Wurzeln“ und gilt daher als „fremd“, „dörflich“ und „provinziell“ – mit allen Implikationen, die man auch den *rabiz* vorwirft. Diese Anschuldigungen gipfelten darin, dass man ihn außerdem als „antiarmenisch“ bezeichnete und sogar mit einem „Türken“ verglich (Marutyan 2007c russ. Skript: 21). Allerdings gilt der Architekt nur als ein Werkzeug höherer Mächte, d.h. der zeitgenössischen Staats- und Business-Eliten.

Die Eliten sind neben Regierungsmitgliedern z.B. die Oligarchen sowie die einheimischen und ausländischen Investoren, die die Bautätigkeit initiieren. Sie verfügen über die finanziellen Mittel und ziehen damit auch das Recht auf ihre Seite, eine Erfahrung, die z.B. Vartan machen musste, als er mehrere Gerichtsverhandlungen gegen die scheinbar allmächtigen Investoren verlor.

Viele der Investoren kommen aus der Diaspora. Obwohl die Armenier aus der Diaspora in gewisser Weise Fremde sind und als Fremde wahrge nommen werden, bedienen sie sich, laut Marutyan, der gleichen Methoden wie die einheimischen Oligarchen: Sie benehmen sich wie *rabiz* und genießen dabei die Protektion der Regierung. Der Einfluss, den die armenische Diaspora auf das heutige Armenien und die gegenwärtige armenische Regierung hat, zeigt sich sehr deutlich im Zentrum Jerewans, d.h. ebenfalls auf der *Northern Avenue*. Hier drückt die Diaspora der baulichen Entwicklung ihren Stempel auf. Nach Auffassung der einheimischen *Hajastantsiner* handelt die Diaspora, die keine Beziehung zur indigenen Kultur Jerewans habe, dabei wie ein kolonialer Eindringling, der sich der einheimischen Architektur gegenüber gleichgültig zeigt. Leider habe ich selbst nie Investoren der Immobilienbranche aus der Diaspora kennengelernt und kenne daher nicht deren Perspektive. Die Sicht der *Hajastantsiner* vertritt z.B. Marutyan, der von verschiedenen Beispielen des Kulturimperialismus der Diaspora berichtet, etwa vom Projekt des amerikanischen Diasporaarmeniers Nazaret Berberjan, der an der Stelle eines denkmalgeschützten Hauses aus dem 19. Jahrhundert ein Hotel plant und somit ein Exempel der Ignoranz statuiert. Auch das oben genannte Beispiel vom alten Regierungsgebäude der *Ersten Republik* lässt sich so deuten.

Des weiteren kann man die Geschäftsleute, Agenturen und Spekulanten, die mit den „Elite-Wohnungen“ handeln, in ihnen teure Läden eröffnen, die Preise in die Höhe treiben und dabei die Kunden „ausnehmen“, für schuldig befinden. Sie verdrängen die „normalen Menschen“, die, wie eine meiner Nachbarinnen, nicht mehr ins Zentrum gehen, weil es für sie nicht mehr erschwinglich ist.

Auch die Käufer der alten und neugebauten Wohnungen, denen die Zerstörung der Altstadt, die Vertreibung der Einwohner und die zwielichtigen Mittel der Baubranche gleichgültig sind, werden moralisch verurteilt. Sie leben entweder in den Wohnungen, die sie der notleidenden Bevölkerung zu Spottpreisen abgeknüpft haben, oder in den neuen Wohnungen der *Northern Avenue*, die sich kein gewöhnlicher Bürger leisten kann. Diese Käufer stammen wiederum meist aus der Diaspora, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ihre Chance nutzte und die Wohnungen im Zentrum Jerewans als Kapitalanlage oder als Feriendorf beobachtete. Die Diaspora hat so die alte Bevölkerung in die Peripherie verdrängt und pflegt in *downtown* ein luxuriöses Leben, das sich vom gewöhnlichen Leben in Armenien maßgeblich unterscheidet. Die *Northern Avenue* trägt nicht umsonst auch ihren englischen Namen. Die Diaspora hat sie an ihre eigenen, europäischen oder amerikanischen Bedürfnisse angepasst. Diese Bedürfnisse – so die Auffassung vieler Beobachter – entsprechen nicht der indigenen Lebensart. Das Stadtbild verliere aus diesem Grund sein charakteristisches Aussehen und werde zunehmend von äußeren, d.h. fremden Einflüssen beeinflusst und überformt. Schon jetzt sei es im Zentrum, insbesondere auf dem *Severnyj Prospekt*, zu einer Art Ghettobildung gekommen. Bei einem Gespräch erklärt mir Marutyan:

„Es gibt keine offiziellen Angaben, welche Wohnungen verkauft sind. Das ist ein Business-Geheimnis. Wir als normale Menschen werden das also nicht erfahren. Aber man weiß, dass viele Wohnungen schon verkauft waren, bevor sie gebaut wurden. Die Käufer kommen aus der Diaspora in Amerika, Russland und Europa. Diese Leute kaufen das auf dem Papier. Sie sehen sich den Ort vorher nicht an. Das ist ‚downtown‘. In ihren Städten, da wo sie leben, sind die Plätze in ‚downtown‘ unerschwinglich und die beste Lage. Und wenn sie für zwei bis drei Wochen kommen, dann können sie diesen Dreck und Staub einatmen. Ein paar Wochen

kann man darin leben. Das ist eine gute Lage. Sie können in die Oper, in die Philharmonie und in die verschiedenen kleinen Theater im Stadtzentrum. Das ist doch attraktiv. Sie müssen ja nicht immer hier sein“.

Aus diesem Grund, so konnte ich selbst beobachten, wirkt das Zentrum ausgestorben. Es wird wie eine Feriensiedlung nur noch in der Hochsaison bewohnt.

Oft lassen sich die genannten „Tätergruppen“ und „Sünder“, die sich in der neuesten Stadtentwicklung schuldig machen und alle Eigenschaften der Kategorie *rabiz* repräsentieren, nur schwer voneinander unterscheiden. Sie sind alle Teil des gleichen *business*, der in der *Northern Avenue* auf fruchtbaren Boden fällt.

Dass man in diesem Kontext die Reichen und Mächtigen, die man mal als Regierende, mal als Oligarchen, mal als Diaspora klassifiziert, oft in einen Topf wirft und im Großen und Ganzen als ein diffuses, im zeitgenössischen *Business* vereintes Konglomerat betrachtet, zeigt sich auch in den durchaus geläufigen und als urbane Legenden kursierenden Verschwörungstheorien, in denen Mächtige und Reiche mit einer jüdischen Weltverschwörung und den Freimaurern in Verbindung gebracht werden. So wurde mir z.B. mehrfach von verschiedenen Personen berichtet, dass die *Northern Avenue* das Produkt solcher Verschwörungen sei.

Ein Gespräch mit zwei Herren ist mir besonders gut im Gedächtnis geblieben. Der Hauptsprecher war ein älterer Mann mit einer interessanten Biographie. Sein Vater war als sowjetischer Offizier im Zweiten Weltkrieg gefallen und so wurde er unter Stalin in einem Elite-Waisenhaus erzogen, wo er eine militärische Ausbildung genoss. Noch heute, so meinte mein Informant, könne er ohne Problem einen Menschen mit einem einzigen Schlag in den Nacken töten. Lächelnd fragte ihn der andere Mann, ob er dies noch „praktiziere“, doch der ältere Herr hatte offensichtlich nicht den gleichen Humor und ignorierte die Frage. Nach dem Militär wurde er Arzt. Erst in Armenien kamen ihm Zweifel an der kommunistischen Ideologie. „Das Blut, die stärkste Macht der Welt“, so die Erklärung, habe ihn nach Armenien geführt. Seitdem habe er immer wieder gegen das kommunistische Regime agiert und wundert sich bis heute, dass er dafür nicht bestraft wurde. Nach seiner Tätigkeit als Arzt wurde er

zum Philosophen und hat sogar zwei bis drei dicke Bände zur „*Armenischen Ideologie*“ verfasst, in denen es wohl – ich habe sie nicht gelesen – hauptsächlich um Verschwörungstheorien geht.

Die ganze Welt, so seine Hypothese, würde von einer Finanz-Mafia regiert. Diese bestünde, das müsse wohl jeder verstehen, aus Juden und Freimaurern. Alles sei eine große Verschwörung und auch in Armenien sei diese Macht präsent. Zur Architektur ließe sich deswegen Folgendes sagen: „*Sie wird von dieser Mafia finanziert und geplant*“. Das Ziel sei es, den Menschen zu unterdrücken, ihm ein schlechtes Gefühl zu geben und ihn schließlich in die Enge zu treiben. Ein Mittel, dies zu erreichen, seien die spitzen Ecken und Winkel, die im Gegensatz zu Tamanyans harmloser Architektur stünden:

„*Dort ist es bequem und zwei alte Frauen würden dort stehen bleiben und sich unterhalten. Die aggressiven Ecken des Severnyj Prospekts dagegen vertreiben die Menschen. Man fühlt sich dort klein und unwohl. Das Ergebnis ist sichtbar. Viele Armenier verlassen das Land*“.

Foucault würde sich vielleicht über eine solche Interpretation freuen, die die unterdrückende Macht der Architektur so deutlich hervorhebt. Die Mehrheit der Bewohner Jerewans, die das Erbe Tamanyans hochhalten, finden die neuen Konstruktionen der *Northern Avenue* allerdings weniger einschüchternd, sondern v.a. hässlich. Dies sei nicht nur ärgerlich, weil es die eigene Umgebung betrifft, sondern auch, weil so die ausländischen Touristen als Einnahmequelle vergrault würden.

Das Urteil über die Ästhetik der neuen Gebäude entspricht, so kann man widersprechen, einem subjektiven ästhetischen Empfinden, das nicht unbedingt alle (meines Erachtens jedoch viele) Bewohner Jerewans teilen. Sehr objektiv und nachprüfbar ist dagegen der Vorwurf, dass die neuen Gebäude schlecht gebaut seien. Um dies zu konstatieren muss man kein Experte sein. Von den noch neuen Fassaden brechen bereits die Tuffstein- und Marmorverkleidungen ab, Salz flockt aus und hinterlässt lange weiße Streifen, und schon nach kurzer Zeit sind im Inneren erste Wasserflecken zu verzeichnen, die sich durch die Zimmerdecken fressen. Die Handwerksarbeiten sind schlampig ausgeführt: die Mauern sind

schief, die Wände schlecht gestrichen, die Fliesen falsch verlegt und Geräte wie Gasherde, Boiler und Heizungsanlagen nicht ordnungsgemäß installiert. Alles behält den Anschein des Provisorischen – dem die massiven Steinhäuser der Ära Tamanyan gegenüberstehen, die wie die Kirchen den bisherigen Jahrzehnten ohne Schaden zu nehmen getrotzt haben – und von den Bewohnern den eigenen Wünschen angepasst werden konnten. In der Presse wird von noch gravierenderen Verstößen gegen die Bauordnung berichtet. Schlimmstenfalls gefährden sie die Gebäudesicherheit, z.B. die Erdbebensicherheit.

Wieder stärker in Richtung Verschwörungstheorie tendierend sind die angeblichen Folgen der neuen Architektur für die Gesundheit, wie z.B. die angeblich schädliche Wirkung der verdunkelten Fensterscheiben der *Northern Avenue*.

Auf der anderen Seite gelten die neuen Bauwerke, die in den letzten Jahren wie Pilze aus dem Boden geschossen sind, bei einem Teil der Bevölkerung auch als überaus repräsentativ. Sie sind die Denkmäler, die sich die neuen Eliten, der Präsident, der Bürgermeister und ihre „Kollaboratoren“ kurz nach der Unabhängigkeit gesetzt haben. Sie sind die Symbole für ein neues Zeitalter und für den Neustart Armeniens als unabhängige Republik. Auch wenn diese Symbole nicht so bewusst eingesetzt wurden wie z.B. das *Centre Pompidou* von Präsident Georges Pompidou in Paris, stehen die neuen Elite-Häuser und Straßen doch für die neue Unabhängigkeit und Größe des Landes und für die Stärke der neuen armenischen Machthaber.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Beispiel der *Northern Avenue* ein Beispiel von vielen ist, bei dem der als sündig empfundene Reichtum der Eliten zu Schau gestellt wird. Reichtum und *rabizmus* werden hier in einen Topf gesteckt, weil man Reichtum zwar bewundert, ihm aber v.a. misstraut. Den Reichen werden, immer aus der Sicht der Selbstwahrnehmung des Unschuldigen, die schlimmsten Eigenschaften zugesprochen. Die sozialen Gruppen, die den Reichtum verkörpern, werden dementsprechend moralisch verurteilt und in Bezug auf das *tun* niedrig klassifiziert – und mit ihnen der mit ihnen assoziierte Städtebau und die dazugehörige Architektur.

Die Kaskade

Unter anderen gibt es allerdings auch Beispiele, in denen sich die Eliten verantwortungsvoll zeigen. Ein Beispiel dafür ist, in gewisser Hinsicht, vielleicht der Bau der *Kaskade*.

Die *Kaskade* ist eine gewaltige Garten- und Brunnenanlage. Mit einer Länge von etwa 450 Metern umfasst sie mehrere gestaffelte Außenterrassen und geräumige Innenhallen sowie 800 Steinstufen und ein reichhaltiges Dekor. Sie ist 40 Meter breit und verbindet über einen Hang den unteren mit dem oberen Teil der Stadt. Sie war bereits im Generalplan von 1924 enthalten (Abb.5). Diesen Plan kann man am Fuße der *Kaskade* als Relief bewundern, über das sich die überlebensgroße Steinskulptur A. Tamanyans beugt (Abb.20).

Inzwischen hat das schon in der frühen Sowjetzeit geplante Projekt der *Kaskade* eine fast fünfzigjährige Baugeschichte hinter sich. Seit den 60er Jahren ist sie die größte Baustelle Jerewans. Zwischen 1968 und 1970 wurde, zum 50. Jahrestag der Sowjetisierung Armeniens, ihr oberer Teil, die so genannte *Monument-Terrasse*, fertiggestellt. Auch der untere Teil der *Kaskade* machte Fortschritte, bis es 1988 infolge des Erdbebens von Giumri zum Baustopp kam. Der Krieg um Berg Karabach und die Krise der 90er Jahre verhinderten die Wiederaufnahme der Arbeiten und lange Zeit galt das Bauskelett nur noch als ein Relikt der Sowjetzeit, ein Schicksal, das es mit vielen bereits erwähnten Gebäuden und Konstruktionen Jerewans teilte. Erst im Jahr 2002 kam es zu einer überraschenden Wiederbelebung der inzwischen fast schon verfallenen Anlage durch Gerard L. Cafesjian.

Cafesjian, 1925 in Brooklyn/ New York geboren, ist ein Abkömmling armenischer Genozidflüchtlinge, Philanthrop, Millionär und aktives Mitglied der armenischen Diaspora in Amerika. Er wählte die *Kaskade* als Museum⁴⁰ für seine aus ca. 5.000 Werken bestehende Kunstsammlung

⁴⁰Die Präsentation der Kunstsammlung G. L. Cafesjians setzt sich aus einem Skulpturenpark mit Werken von Fernando Botero, Lynn Chadwick und anderen international anerkannten Künstlern im Außenbereich und aus verschiedenen Wechselausstellungen moderner Kunst in den inneren Galerieräumen der *Kaskade* zusammen.

und investierte etwa 35 Millionen Dollar in die Renovierungs- und Umbauarbeiten.

Diese Arbeiten sind bis heute nicht abgeschlossen. Im Jahr meiner Feldforschung fehlte noch ein ca. 78 Meter langes Verbindungsstück zwischen dem unteren und oberen Teil der Anlage. An dieser Stelle klaffte eine Baugrube, die man auf provisorischen Wegen umgehen musste. Angeblich musste man die Bauarbeiten wegen der Finanzkrise von 2009 erneut für kurze Zeit einstellen. Dennoch waren die unteren Terrassen bereits bepflanzt und die Brunnen in Betrieb genommen. Im inneren waren die Rolltreppen installiert und ein Restaurant eröffnet.⁴¹

Am 7. November 2010 nahm ich mit 20.000 weiteren Besuchern an der Eröffnung des Museums, des *Cafesjian Center for the Arts*, teil, die mit einem großen Fest gefeiert wurde. Der Eintritt in die Museumsräume und in die erste Wechselausstellung der Stiftung war an diesem Tag frei und alles wurde von den strengen Augen der dunklen *Securities* überwacht. Beim offizielleren Teil der Feierlichkeiten, zu dem ich leider keinen Zutritt hatte, waren einige der wichtigsten Männer Armeniens anwesend: der Gründer der Cafesjian-Stiftung, G. L. Cafesjian, der nicht nur in die *Kaskade* investiert hat, sondern in ganz Armenien für seine wohltätige Unterstützung gemeinnütziger Projekte bekannt ist und als einer der wichtigsten Sponsoren aus der Diaspora gilt, der Präsident des Landes Serzh Sargsyan und das kirchliche Oberhaupt aller Armenier, Katholikos Garegin II.

⁴¹Viele Informationen zur Geschichte der *Kaskade* erhielt ich von der PR- und Marketing-Direktorin des *Cafesjian Center for the Arts*, Anna Dira, der ich an dieser Stelle herzlich dafür und für ihre Geduld und Antworten danken möchte. Sie stellte mir eine Pressemappe zur Verfügung, in der auch eine Präsentation enthalten war, die man aus einem Interview mit dem Architekten der *Kaskade*, J. Torosyan, zusammengestellt hatte. Leider gibt es keine wissenschaftliche Arbeit über das Bauwerk. Presseartikel geben einen groben Überblick über die Geschichte, befassen sich jedoch hauptsächlich mit der *Cafesjian-Stiftung*, mit dem *Cafesjian Center for the Arts*, d.h. dem Museum, oder mit der Person G. L. Cafesjian (s. Kimmelman 2009; Khachatrian 2009; Gregoryan & Hayrapetyan 2010; Boy 2010). Die offizielle Webseite des *Cafesjian Center for the Arts* ist gut gemacht und enthält weitere Informationen (www.cmff.am; gesichtet am 15.04.2010). In der Fachliteratur findet man meines Wissens nur wenige Informationen (Ter Minassian 2007: 199-203). Ich habe selbst einen Artikel über die *Kaskade* geschrieben. In diesem Artikel sind die oben genannten Quellen und Informationen zusammengefasst (Fehlings 2011).

Anna Dira, die PR- und Marketing-Direktorin des *Cafesijan Center for the Arts*, stellte mir, da ich einen Aufsatz über die *Kaskade* schreiben wollte, großzügig alle Materialien über die *Kaskade*, das Museum und die im Museum und dem angegliederten Skulpturenpark ausgestellten Objekte zur Verfügung. Sie selbst schien von ihrer Aufgabe und Arbeit im Zentrum der Stiftung begeistert:

„In Armenien gab es bisher keine Möglichkeit, moderne Kunst zu sehen. Die Kunst wird den Leuten in Armenien helfen, offener (more open minded) zu werden, und das ist eine gute Sache. Wir organisieren außerdem Jazz-Konzerte, die inzwischen sehr viele Besucher anlocken. Es ist schön, dass wir so etwas Modernes hier haben, in diesem Komplex, den die Leute immer mit der Sowjetzeit assoziierten.“

In der englischsprachigen Ausgabe der armenischen Zeitung *Noyan Tapan* liest man über Cafesijan, er habe sich mit dem Ausbau der *Kaskade* zum Museum ein Denkmal gesetzt:

„He built an eternal monument to himself in the homeland of his ancestors“ (*Noyan Tapan*, 16.11.2009).

Dies scheint jedoch, wie man den Aussagen Cafesijans und Diras entnehmen kann, nicht der einzige Grund für die Investition zu sein. In einem in der Zeitung *ArmeniaNow* veröffentlichten Ausschnitt aus einem Gespräch Cafesijans mit dem Präsidenten äußert Cafesijan seine Motive:

„Armenia is designed to succeed, and everyone of our compatriots has to bring his or her share to this important endeavor“ (*ArmeniaNow*, 13.11.2009).

Es geht also offenbar um mehr als um ein egoistisches Ziel, es geht um den Triumph der armenischen Heimat und das zu erreichende „Goldene Zeitalter“, wie es z.B. auch Turkmenbaschi für die turkmenische Nation als Lohn der Bemühungen in Aussicht stellte (Kiepenheuer-Drechsler 2006: 129-141).

Wie aus den Aussagen der Pressesprecherin hervorgeht, kann Armenien nur geholfen werden, indem man die Sowjetzeit überwindet. Dies kann, so die Überzeugung der Diaspora, nur mit Hilfe von außen, mit Hilfe der Diaspora geschehen, was – nebenbei gesagt – dem Gegenteil der Methode Turkmenbaschis entspricht. Durch den über die Diaspora hergestellten Kontakt mit Europa und Amerika, über das Medium der modernen Kunst, sollen in Armenien „moderne Ansichten“ verbreitet und Armenier „offener“ gemacht werden.

Trotz dieses „Entwicklungsanspruchs“ suchen Diaspora-Mitglieder wie Cafesijan in Armenien offensichtlich nicht Europa oder Amerika. Die Diaspora sehnt sich, ich muss hier verallgemeinern, nach einer armenischen Heimat, die ein Idealbild von dem ist, was sie sich als armenische Heimat vorstellt. Dieses Idealbild, das Hovsep vor seiner Ankunft in seinen Traumvisionen gesehen hat, hat wenig mit der heutigen Realität gemein, die die Diaspora den Sowjets in die Schuhe schiebt. Am ehesten scheint es in den vergangenen Sternstunden der frühen armenischen Geschichte der vorsowjetischen Zeit verkörpert, an die dementsprechend erinnert wird und zu deren Größe und Erhabenheit man (v.a. die Diaspora) durch die Überwindung des Sowjetischen zurückgelangen möchte.

Interessant ist, wie dieser Wunsch auch im Umbau der *Kaskade* zum Ausdruck kommt. Die bereits existierende Konstruktion aus der Sowjetzeit, ihr Dekor und ihre Ornamentik⁴², wurden kurzerhand von sowjetischen Symbolen der Armenischen SSR in armenische Nationalsymbole umgedeutet.

Auf dem großen Wandtriptychon von Grigor Khanjyan⁴³, das in einer der Innenhallen zu bewundern ist, sind im pathetischen Tenor drei große Ereignisse der armenischen Geschichte abgebildet: *Die Erfindung des armenischen Alphabets*, der man das Überdauern der armenischen Kultur und des Christentums zu verdanken glaubt, *Die Schlacht von Vardanank*,

⁴²Zur Geschichte und Bedeutung der *Kaskade* in Sowjetzeiten s. Ter Minassian (2008: 200-203).

⁴³Das Tryptichon von Khanjyan wurde, wie das Dekorationsprogramm der Kaskadenarchitektur, noch in der Sowjetzeit konzipiert. Es konnte bis zum Tod des Künstlers nicht fertiggestellt werden. Erst ab dem Jahr 2000 wurde es renoviert und von Henrik Mamyan abgeschlossen.

in der sich Armenier für ihre Religionsfreiheit gegen die Perser schlugen, und *Die Wiedergeburt Armeniens*, in der die Gründung der *Ersten Republik* von 1918-1920 dargestellt ist.

Das Dekorationsprogramm der *Kaskade* befasst sich ebenfalls mit armenischen Themen: Tausende von Granatäpfeln, Trauben, Getreideähren, Wasser und Tauben schmücken als biegsame Symbole für harte Arbeit, Fruchtbarkeit und Leben die Außenwände. Hinzugefügt wurden in letzter Zeit v.a. *Chatschkkarer* (armenische Kreuzsteine), d.h. christliche Symbole, die zu Sowjetzeiten wenig populär waren und in erster Linie die christliche Gesinnung, v.a. der Diaspora, spiegeln.

Das auf der *Monument-Terrasse* errichtete Gebäude, das ursprünglich der Oktoberrevolution gewidmet war, wurde in ein *Denkmal für die Opfer Stalins* verwandelt – und der krönende Obelisk am höchsten Punkt der *Kaskade* zum *Obelisk der Unabhängigkeit* erklärt. Der (sowjetische) Architekt der *Kaskade*, Jim Torosyan, hätte schon immer, so erfahre ich von Dira, eine *armenische* Interpretation der Symbole bezweckt und – wie er selbst behauptet habe – schon zu Sowjetzeiten verborgene Anspielungen auf die frühe armenische Geschichte gewagt. Die immer wieder auftau-chende Zahl 15 hätte man zwar z.B. zu Sowjetzeiten als Anzahl der sowjetischen Teilrepubliken interpretieren können, tatsächlich sei sie allerdings von ihm als eine Anspielung auf die 15 armenischen Regionen gemeint, als welche sie heute wieder Bedeutung erlangt hat.

Zusammenfassend möchte ich folgende These festhalten: Hier wird von der Diaspora ganz bewusst mit der armenischen Geschichte gespielt. Es werden Werte hervorgehoben, die der Diaspora besonders wichtig sind, aber auch für die armenische Identität der *Hajastantsiner* große Bedeutung haben. Die Sowjetzeit wird dabei praktisch rückgängig gemacht, indem man eine Modernisierung nach europäisch-amerikanischem Muster und eine gleichzeitige Armenisierung vorantreibt.

Der „Trick“ scheint zu funktionieren. Einige Jerewaner halten die *Kaskade* für, wie mir gesagt wird, „*den einzigen europäischen Ort in Jerewan*“ und gleichzeitig für ein nationales Monument und kennzeichnendes Wahrzeichen der Stadt, auf das nicht nur die Diaspora, sondern das ganze armenische Volk stolz sein kann. Die *Kaskade* ist inzwischen außerdem eine der Hauptattraktionen für Touristen geworden und viele Jerewaner

betrachten sie mit Wohlwollen – und als positives Beispiel diasporaarmenischer Aktivität.

Doch obwohl die Diaspora im Kontext der *Kaskade* nicht so kritisch wie im Kontext der *Northern Avenue* gesehen wird, wirft man ihr doch auch hier Kulturimperialismus vor. Wie an oben genannten Beispielen deutlich wurde, deuten Diasporaleute die Geschichte, wählen die Symbole aus und entscheiden, was „armenisch“ ist und was nicht. Noch dazu kann sich nicht jeder den Eintritt in das Museum der *Kaskade* leisten. Die Cafés am Fuße der Konstruktion werden v.a. von *Expats* und Touristen besucht, und neben der *Kaskade* haben sich die suspekten Reichen und Neureichen angesiedelt. Trotzdem will man die Diaspora nicht ganz verdammen. Gerade der Name Cafesijan steht auch für Wohltätigkeit und Verantwortung. Gelegentlich hört man sogar, dass die Diaspora-Armenier, da sie über einen stärkeren Nationalstolz, reinere Traditionen, eine schönere Sprache und größere Erinnerungskultur verfügten, die „besseren Armenier“ seien (Fehlings 2010 b: 38-41).

Die *Kaskade* ist also ein Gebäude, das eine Außensicht und Interpretation armenischer Werte repräsentiert. Aus der Sicht der Diaspora wird Armenien und Jerewan mit der *Kaskade* ein patriotischer Dienst erwiesen und modernisiert. Das Dekorationsprogramm spielt auf armenische Werte an, die u.a. durch die armenische Geschichte und das Christentum verkörpert werden und bis heute die Ideale, die im *tun* gelebt werden, prägen. Gleichzeitig fließen, z.B. durch die ausgestellte Kunst, auch westliche Werte ein und sollen den Geist für Neues öffnen. Man übernimmt durch den Bau dieses Gebäudes also eine moralische und erzieherische Verantwortung für sein Volk und die Heimat. Von den Jerewanern wird dies anerkannt, gleichzeitig aber auch als Bevormundung kritisiert. *Hajastantsiner* legen viele Werte anders aus und vertreten auch Werte, die von der Diaspora nicht immer verstanden werden.

Würde man versuchen, der *Kaskade* einen Platz in der Gebäude- und Raumhierarchie in Bezug auf das „einschließende Haus“ zuzuweisen, würde ihr wohl niemand einen sehr schlechten Platz geben – nicht die *Hajastantsiner* und schon gar nicht die Diaspora. Doch für die *Hajastantsiner* repräsentiert, so mein Eindruck, die *Kaskade* kein „wichtiges Gebäude“. Es gehört zum Stadtbild, ist aber kein sozialer Raum, der – abge-

sehen von nationalen Werten – auch soziale Werte abbilden würde, an denen die Jerewaner emotional, sozial oder kulturell gebunden wären. Deswegen kann ihr Platz, zumindest aus der Sicht der *Hajastantsiner*, im Vergleich zum *tun* – trotz der positiven Belegung – kein allzu hoher in der Hierarchie des urbanen Raums sein.

Private Villen

Die Villen neben der *Kaskade* gehören zu einer weiteren Entwicklung im Städtebau, die in allen Vierteln Jerewans zu beobachten ist. Sie werden im „europäischen Stil“ gebaut, was eine umfassende *evroremont* einschließt. V.a. was den Komfort betrifft, bedeutet das, dass man sich an den europäischen Standards orientiert, die als das „Modernste“ und damit „Beste“ auf dem Markt gelten.

Die Ästhetik ist ganz auf den Geschmack des Besitzers ausgerichtet. Oft erhalten die Villen den Charakter von Miniatur-Adelssitzen, in denen Baustile aller Epochen zu eklektizistischen Prunkstücken zusammengefügt werden.⁴⁴ Neben den Gebäuden und Wohnräumen werden Auffahrten, Gartenanlagen, schmiedeeiserne Tore, Beleuchtung und Mauern designed, die den Reichtum und den Status der Bauherren spiegeln.

In Jerewan gibt es verschiedene Viertel, die ausschließlich aus solchen Villen bestehen. Hinter der *Kaskade*, hinter dem *Park des Sieges* und auf dem Weg nach Artashak bilden sie gepflegte Enklaven, die sich fast irreal von der verwüsteten und vermüllten Umgebung abheben. Alles wirkt dabei neu, poliert, etwas steril und oft unvollständig bzw. unfertig.

Durch einen Zufall geriet ich einmal in eine Abendgesellschaft, die ein Regierungsmitglied in einem Anwesen an der *Kaskade* veranstaltete, und erhielt so einen kurzen Einblick in das Leben hinter den Mauern der Reichen. Es wurden riesige Mengen teuren Cognacs gereicht und so viel Stör serviert, dass man die Ausrottung der Art befürchten musste. Nachdem ein Wächter das Tor geöffnet hatte, fuhr man einen breiten Kiesweg bis

⁴⁴Humphrey berichtet von ähnlichen Villen der „Neuen Russen“, den so genannten „Kottedzhi“, die sicherlich ein Vorbild für die armenischen Villen darstellen. Wie die armenischen Villen in Jerewan die „Neuen Armenier“ repräsentieren, stehen die en „Kottedzhi“ für den Reichtum, den Geschmack und die Werte der neuen Reichen Russlands (Humphrey 2002: 175-201).

zum Haus entlang. Dort angekommen, installierte man sich auf einer ausladenden Terrasse und blickte auf die noch nicht fertiggestellte, private Konzerthalle des Oligarchen, der alle Anwesenden nur mit einem mürrischen Brummen begrüßte und sich fast den ganzen Abend auf sein Schachspiel konzentrierte.

Viele dieser Villen werden streng bewacht, und manche davon befinden sich sogar in geschlossenen Anlagen, so genannten „gated communities“. Doch nicht immer findet eine solche Segregation statt. Es ist ganz erstaunlich, dass man diese Villen auch sehr oft in den schlechteren Vierteln Jerewans findet, wo sie zwischen einfachen Häusern oder sogar ärmlichen Hütten eingezwängt sind und immer wieder eine Überraschung darstellen, wenn man sie am wenigsten erwartet. Ganz offensichtlich ist hier jemand plötzlich zu Reichtum gekommen, während sein unmittelbarer Nachbar noch viel schlechter als zu Sowjetzeiten lebt.

Die Viertel bilden so ein buntes Durcheinander. Die Gentrifizierung, die in den amerikanischen und auch europäischen Großstädten ein großes Problem darstellt, wird hier ins Gegenteil verkehrt.

In der Sowjetzeit wurde, wie bereits erläutert, durch die Zuteilung des Wohnraums über die Betriebe, also nach Berufsgruppen, unwillkürlich eine bestimmte Hierarchisierung der Stadtviertel vorgenommen. Die Arbeiterviertel im Süden Jerewans, z.B. *Errord Mas*, rangierten in diesem Klassifikationssystem im unteren Bereich der Skala. Das Zentrum (*Kentron*) oder *Arabkir*, Viertel, in denen v.a. die städtische Bildungsschicht, d.h. Beamte, Ingenieure und Angestellte der Akademie lebten, waren höher angesiedelt.

Diese Ordnung der Viertel entsprach letztlich auch einer Werte-Ordnung, wobei bestimmte Werte, wie etwa die Bildungsziele der *Intelligenzia*, in einem Viertel mehr oder weniger verankert waren. Die Viertel galten dementsprechend als mehr oder weniger „primitiv“ oder „zivilisiert“, mehr oder weniger „rural“ oder „urban“ und mehr oder weniger „traditionell“ oder „fortschrittlich“.

Diese Ordnung wurde nach dem Zusammenbruch, wie sich an der willkürlichen Streuung der Villen, Hütten und verschiedenen Häusertypen in den verschiedenen Vierteln sowie an den verschiedenen Wohnungen in einem einzigen Wohnkomplex zeigt, z.T. oder ganz aufgelöst.

Es ist eine neue Dimension hinzugekommen, die Dimension des Geldes, die eine neue Hierarchie eingeführt hat, die zwar mit Misstrauen betrachtet wird, aber deutlich sichtbar neben der alten Hierarchie besteht und Anerkennung fordert:

„The villa is private property and a demonstration of wealth rather than political position“ (Humphrey 2002: 186).

Die Villa ist das äußere Erkennungsmerkmal des „neuen Armeniers“. Ihre Ausstattung repräsentiert seinen *rabiz*-Geschmack, der v.a. von der ehemaligen Bildungsschicht als „zu dick aufgetragen“ und „geschmacklos“ bewertet wird und dementsprechend – obwohl teuer – als „wertlos“ gilt.

Sakralarchitektur

Sehr auffällige Neubauten sind die überall in Jerewan und Umgebung entstehenden Kirchen. Man kann von einem Sakralbau-Boom sprechen, der die Stadtlandschaft entscheidend prägt und verändert.⁴⁵

Dies ist – entgegen der verbreiteten Annahme – eine sehr neue Entwicklung. Sie knüpft in Jerewan an keine lange Tradition aus der Zeit vor der sowjetischen Machtergreifung an. Obwohl Armenien als der älteste christliche Staat der Geschichte bekannt und die armenische Identität stark mit dem Christentum verbunden ist – und man außerdem in jedem abgeschiedenen Dorf Armeniens eine alte Kirche findet – hat Jerewan, „diese geschäftige, orientalische Stadt“, so Dum-Tragut, „vermutlich einst wenig Christliches in sich gehabt“ (Dum-Tragut 2006: 152).

Gemessen an der Einwohnerzahl gab es in Jerewan auch in vorsowjetischer Zeit nur wenige Kirchen. Statt in diesem Handelszentrum konzentrierten sich die religiösen Gebäude im nahegelegenen *Etschmiadzin*, dem armenischen Vatikan und Sitz des *Katholikos*, oder waren, wie z.B. die

⁴⁵ Die Wiederbelebung und Neuentstehung von Sakralarchitektur und heiligen Orten lässt sich im gesamten postsowjetischen Raum beobachten (vgl. Darieva 2012).

Klosteranlagen und Kirchen von *Geghard*, *Tatev* oder *Noravank*, in abgelegenen Schluchten und in den Bergen zu suchen.⁴⁶

Das verheerende Erdbeben im Jahre 1679 zerstörte außerdem nicht nur große Teile Jerewans, sondern auch seine Sakralarchitektur, so dass die ältesten Kirchengebäude der Hauptstadt Rekonstruktionen oder „Neu“-Bauten aus der Zeit nach dem Erdbeben sind.

Im späten Mittelalter – wie das 17. und 18. Jahrhundert von den sowjetischen Autoren Arutyunyan, Asratyan und Melikyan genannt wird – existierten in Jerewan sieben Kirchen, denen immerhin acht Moscheen gegenüberstanden (Arutyunyan & Asratyan & Melikyan 1968: 29-32). Hinzu kamen zwei russisch-orthodoxe Kirchen, die nicht mehr existieren und weitgehend vergessen sind.

Von den acht Moscheen ist bis heute allein die *Gaj Dschami Moschee* auf der *Maschtots-Straße* erhalten. Sie war lange dem Verfall anheimgegeben und beherbergte eine Zeitlang das Stadtmuseum.

Heute wird sie von der iranischen Vertretung in Jerewan genutzt, die ihre Renovierung übernommen hat und die Moschee in neuer Pracht auferstehen lässt. Die Übergabe des Gebäudekomplexes am 13. Oktober 1995 war eine Geste, mit der die armenisch-iranische Freundschaft bestätigt und – so könnte man sagen – symbolisch in das Stadtbild eingeschrieben wurde.

Der Komplex der Moschee besteht aus einem großzügigen Innenhof, der von einer hohen weißen Mauer umgeben ist, und den darin befindlichen Gebäuden. Hinter dem bunt gekachelten Eingangstor birgt das Areal die Moschee, ein Minarett und einen relativ großen Garten. Der Komplex ist nicht nur ein religiöses Zentrum, in dem Zeremonien für die in Jerewan lebenden Iraner abgehalten und muslimische Feiertage begangen werden, sondern auch ein iranisches Kulturforum, in dem mitunter Farsi-Unterricht und verschiedene Dienstleistungen⁴⁷ angeboten werden. In einer

⁴⁶ Ein relativ umfassendes Verzeichnis der wichtigsten armenischen Kirchen wurde von den Autoren des deutschsprachigen Sammelbandes *Die Baukunst Armeniens: Christliche Kultur an der Schwelle des Abendlandes* erstellt (s. Lehner & Ohandjanian 2004).

⁴⁷ Ein handgeschriebenes Schild weist z.B. auf eine Zahnnarztpaxis in den Arkaden am Rande des Innenhofes hin. Allerdings habe ich diese Praxis niemals geöffnet vorgefunden.

Nische steht eine Büste des Ayatollah Khomeini und in ein paar Nebenräumen ist eine Fotoausstellung zu sehen, in der alte Bilder von den nicht mehr existierenden Moscheen Jerewans und von den Renovierungsarbeiten an der *Gaj Dschami Moschee* gezeigt werden. Eine weitere Fotoserie bildet armenische Kirchen im Iran ab.

Ein junger Iraner, dem ich hier zufällig begegnete, berichtete von der persischen Geschichte Armeniens und betonte dabei die vielen Gemeinsamkeiten, die Armenier und Perser, damals wie heute, verbänden.⁴⁸

Trotz dieser Beteuerungen ist offensichtlich, dass das persisch-orientalische Jerewan in der Vorstellung der Jerewaner mit den übrigen Moscheen untergegangen ist und inzwischen zu einer fast schon exotisch anmutenden Vergangenheit gehört, die nur hier und da an die Oberfläche tritt – und sich dann oft auf eine als unangenehm empfundene Weise bemerkbar macht. Viele meiner Bekannten haben das Moschee-Areal noch nie von innen gesehen, und insgesamt würde ich sagen, dass das Gebäude bei den Jerewanern zwar akzeptiert, aber keinesfalls als besonders „wertvoll“ erachtet wird.

Anders verhält es sich mit den Kirchen. Die sieben mittelalterlichen Kirchen Jerewans haben eine sehr positive Wende ihres Schicksals erfahren. Vier von ihnen wurden zu Sowjetzeiten im Zuge des Städtebaus zerstört oder umfunktioniert. Doch die *Kathoghike*, *Surb Hovannes* und *Surb Zoravor* (Abb.11) erstrahlen heute, wie viele andere Kirchen des Landes, in neuem Glanz.

Sie gelten als Symbole der armenischen Blütezeiten der Vergangenheit, verkörpern die armenisch-christliche Identität und wurden – v.a. in letzter Zeit – zu nationalen Kultursymbolen hochgestuft.

Neben den wenigen Überresten der urartäischen Baukunst sind die mittelalterlichen Sakralbauten die frühesten Zeugnisse der armenischen Kunst und Kultur. Sie nehmen schon allein deswegen als materielles Erbe und „wertvolle Häuser“ einen sehr hohen Platz in der armenischen Gebäude- und Raumhierarchie ein. Ihre hohe Stellung hängt aber v.a. auch mit der Bedeutung der *christlichen Religion* und der *Armenisch Apostolischen Kirche* (AAK) zusammen.

⁴⁸Weitere Informationen zur Gaj Dschami Moschee und ihrer Rolle in der urbanen Landschaft Jerewans s. Darieva (2012: 54-73).

Aufgrund ihrer Bedeutung für die armenische Kunst und Kultur⁴⁹ und das armenische Selbstverständnis hat die *Armenisch Apostolische Kirche* (AAK) schon immer eine große Rolle, auch in der Nationalbewegung, gespielt – und spielt sie auch heute wieder. In Abgrenzung zu den muslimischen Nachbarn gelten der Glaube und die Kirche als Bollwerk der armenischen Andersartigkeit (Antonyan 2011: 318; vgl. Darieva 2012: 59). Hofmann fasst die integrative Bedeutung der *Armenisch Apostolischen Kirche* zusammen:

„Über lange Geschichtsabschnitte erwies sich die Kirche Armeniens als jene mächtige Integrationsinstanz, die in Zeiten der Staatsschwäche oder der Fremdherrschaft das Volk einte und seine geistige sowie kulturelle Identität wahrte“ (Hofmann 2008: 20).

Dies wird z.B. in der Rhetorik im Zusammenhang mit dem Genozid und dem Karabach-Konflikt deutlich, wobei man bei letzterem darauf bedacht war, einen „Religionskrieg“⁵⁰ zu vermeiden.

Anders als in anderen Teilen der Sowjetunion wurde die Institution Kirche auch in der Zeit der *Armenischen SSR* geduldet und konnte sich ihre Unabhängigkeit – im Gegensatz zur *Georgischen Kirche* – zu einem großen Teil bewahren. Der *Katholikos* hatte sich zwar notgedrungen mit den Sowjets arrangiert und in mancher Hinsicht untergeordnet, spielte jedoch als religiöses Oberhaupt der Armenier in und v.a. auch außerhalb der SSR nach wie vor eine wichtige Rolle – und war somit schwer zu kontrollieren (vgl. Antonyan 2011). Die Kirchen Jerewans sind wahrscheinlich aus

⁴⁹ Auch die frühe armenische Literatur, Buchmalerei und Skulptur standen im Dienste des Christentums. Man denke dabei nur an die Bibelübersetzung und die Chatschkarer (Kreuzsteine), auf die Armenier auch heute noch stolz sind.

⁵⁰ Man erzählte mir bei einer Reise in Berg Karabach, dass zu Beginn des Karabach-Konfliktes Kreuze auf die armenischen Panzer gemalt wurden. Einen so gekennzeichneten Panzer kann man auf dem Weg nach Gandzasar sehen. Im späteren Verlauf des Konfliktes wurden die religiösen Symbole angeblich vermieden. Von offizieller armenischer Seite hätte man betonten wollen, dass es sich um einen politischen Krieg und territorialen Konflikt handle. Ein „Religionskrieg“ sollte vermieden werden. Trotzdem erlebten die Religiosität und die AAK v.a. im Kontext der Karabachbewegung einen Aufschwung (Antonyan 2011: 318-319).

diesem Grund teils verschont geblieben und galten auch in kommunistischen Zeiten immerhin als „Kulturdenkmäler“ (Abrahamian 2011).

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ist die armenische Kirche (AAK) wieder massiv aufgeblüht, was sich nicht nur in der Wiederaufwertung der alten Kirchengebäude als spirituelle Orte, sondern auch im Bau vieler neuer Kirchen niederschlägt.

Besonders die armenische Diaspora definiert sich, offenbar noch mehr als die ehemaligen Bürger der *Armenischen SSR*, über die Zugehörigkeit zum armenischen Christentum. Dies gilt für die Diaspora in Amerika, Europa und für die armenischen Gemeinden im Iran und Nahen Osten. Seit der Unabhängigkeit haben die religiösen Feiern in Armenien einen Aufschwung erlebt, der v.a. auch dem Zuspruch aus der Diaspora zu verdanken ist. Armenier aus aller Welt reisen in Scharen in die Republik, um an Festen und Feiertagen teilzunehmen. Neben dem 24. April, dem Genozid-Gedenktag, der am Genozid-Denkmal auf *Tsitsernakaberd* begangen wird, ist Ostern der wichtigste Termin im Jahr, der bevorzugt in *Etschmiadzin* in Anwesenheit des *Katholikos* gefeiert wird. Am Ostersonntag kann man hier kaum in das Innere der Kathedrale gelangen, wo der Gottesdienst vom Kirchenoberhaupt persönlich abgehalten wird – ich selbst konnte an diesem Tag nicht viel mehr als einen Blick auf sein rechtes Ohr erhaschen.

Während viele Armenier der Diaspora keine Mühen scheuen, um den Oster- und Weihe-Zeremonien⁵¹ beizuwohnen, geben sich viele *Hajastansiner*, wie ich feststellten konnte, mit einer Übertragung aus dem Fernseher zufrieden. Ob dies Rückschlüsse auf ihre Religiosität zulässt, kann ich nicht beantworten. Ich habe mich während meiner Forschung nicht explizit mit Religion beschäftigt und kann deswegen auf wenig Datenmaterial zu diesem Thema zurückgreifen.⁵²

⁵¹ Ein besonderes Ereignis, das ebenfalls Armenier von nah – und v.a. von fern – nach Etschmiadzin lockt, ist die so genannte „Myrronweihe“. Das riesige Gefäß, in dem das Öl-Kräuter-Gemisch angesetzt und dann geweiht wird, ist im Kirchenmuseum von Etschmiadzin zu besichtigen. Die Weihe selbst findet jedoch nur alle sieben Jahre statt und wird von einem großen Fest begleitet, das zu einem internationalen Ereignis geworden ist.

⁵² Die Literaturlage zum Thema AAK, ihren Riten und zur armenischen Kirchengeschichte ist allerdings nicht schlecht. Kirchenhistoriker, Theologen und Armenologen haben, auch

In alltäglichen Kontexten konnte ich v.a. Rituale beobachten, die außerhalb der Kirche stattfanden. Hierzu gehörten viele Praktiken vorchristlichen Ursprungs⁵³, die als Volksglaube bezeichnet werden, und in die ich z.T. sogar integriert wurde. So hatte ich z.B. mehrere Gelegenheiten, an einem *matagh* (մատաղ), einem Tieropfer, teilzunehmen, und musste immer wieder durch heilige Bäume kriechen, die angeblich die Fruchtbarkeit erhöhen. Überall sieht man außerdem die Altäre, Kapellen und heiligen Orte (*matur*; armen.: մատուր), mit Stofffetzen dekorierte Bäume und Büsche sowie Gläubige, die Kerzen anzünden und rückwärts und sich bekreuzigend, die Kirchen verlassen. Dies und verschiedene Hochzeiten und Riten im Zusammenhang mit dem Tod sowie einige außergewöhnliche Feste wie das Wasser- und das Feuerfest (*Vardavar*⁵⁴ und *Ter-*

in deutscher Sprache, zu dieser Thematik publiziert (z.B. Hage 2007: 226-268; Heyer 1978; Krikorian 2007; Pinggéra 2010: 51-62; Hofmann 2008: 20-21).

⁵³Viele armenische Feste und Riten haben einen vorchristlichen und mythologischen Ursprung. Sie werden parallel zu den christlichen Festen und Riten praktiziert oder sind häufig sogar in den christlichen Rahmen integriert, wobei sie durch eine christliche Auslegung legitimiert werden. Diese Riten, auch als Volksglaube kategorisiert, sind schon lange ein beliebtes Thema armenischer Ethnologen. So gibt es zahlreiche Beschreibungen und Analysen dieser Praktiken, die jedoch leider meist auf Armenisch oder Russisch publiziert wurden. Einen deutschsprachigen Überblick über mythologische Themen, davon abgeleiteten Symbolen und rituellen Praktiken geben die armenische Ethnologin Awanessian und der in Österreich tätige Historiker Ohandjanian bei der Betrachtung armenischer Felszeichnungen und Teppichmotive (Ohandjanian & Awanessian 2007). Auch in dem englischen Sammelband *Armenian Folk Arts, Culture, and Identity* (Abrahamian & Sweezy 2001) beschäftigen sich einige Autoren mit mythologischen Themen und daraus entstandenen Symbolen nationaler Identität sowie mit einigen ausgewählten Festen und Riten, denen für die armenische Identität Bedeutung beigemessen wird. Siekierski, ein polnischer Ethnologe, den ich während meines Feldaufenthaltes in Jerewan kennenlernte und der sich zu diesem Zeitpunkt mit heiligen Bäumen beschäftigte, promoviert bei Abrahamian und an der Universität Warschau zum Thema „Armenischer Volksglaube“. Von ihm sind in naher Zukunft ethnologische Arbeiten zu diesem Themenfeld zu erwarten. Eine kurze Zusammenfassung der Praktiken, die als Volksglaube kategorisiert werden, findet man auch bei Antonyan (Antonyan 2011; Antonyan 2008).

⁵⁴Das Wasserfest, das im Juli stattfindet, stammt, so Ohandjanian, aus prähistorischen Zeiten und hatte den Zweck „die Natur zum Regnen zu animieren“ (Ohandjanian 2007: 79). Meine Informanten erinnerte es dagegen an die Taufe Jesu – ein typisches Beispiel dafür, wie es zu einer christlichen Deutung vorchristlicher Rituale kommen kann. Die Kirche feiert an diesem Tag die „Verklärung“ (Matthäus 17, 1-9) (s. Kirchenkalender der

*nəndaradsch*⁵⁵) waren für mich interessante Einblicke in religiöse Alltagspraktiken.

Meine engeren Freunde in Armenien hatten von Religion und v.a. von der Institution der AAK keine hohe Meinung. Viele meiner Bekannten und Informanten betrachteten das Christentum im Allgemeinen zwar als armenisches Nationalerbe und Identitätsmerkmal, hatten jedoch, wie sich bei näherer Befragung herausstellte, nur sehr vage Vorstellungen davon. Die Konsequenzen ihres Glaubens beschränkten sich gewöhnlich in der Praxis auf das Anzünden von Kerzen und auf die Teilnahme an den populären Kirchenfesten.

Der Ethnologe Abrahamian spricht den Armeniern der Republik in einem Gespräch jede „wahre Gläubigkeit“ ab. Seiner Meinung nach seien die rituellen Praktiken seiner Landsleute einem diffusen Aberglauben zuzuordnen⁵⁶.

Antonyan unterscheidet im armenischen Kontext dagegen zwischen drei Formen (Modellen) der Religiosität, die sie als „grassroots“, „privatized“ und „fundamental“ beschreibt.

Die „grassroots“ beinhalten ihrer Definition nach Praktiken und Glaubensformen, die in die Kategorie „traditioneller Volksglaube“ fallen und v.a. von Laien praktiziert würden. Dazu gehören erwähnte Opferrituale

AAK). An diesem Tag bespritzen sich die Menschen gegenseitig mit Wasser, was meist in einem Spiel und einer Wasserschlacht in den Innenhöfen und Straßen Jerewans endet.

⁵⁵ Das Feuerfest im Februar hat eine ähnliche Geschichte. Das Feuer wurde schon von „heidnischen“ Priestern entzündet und schließlich von der christlichen Kirche übernommen. Das Feuer wird gesegnet und nach Hause gebracht, wo man es überall – auch in den Nebengassen von Jerewan – flackern sieht. Die Menschen, laut Ohandjanian v.a. „*Kranke, die hoffen, durch den Zauber des heiligen Feuers geheilt zu werden, oder auch Jungvermählte, die sich eine gesegnete und kinderreiche Familie wiünschen*“ (Ohandjanian 2007: 30-31), springen dort über die Flammen, ein Brauch, der, wie ich in einem Journal lesen konnte, auch in der Diaspora gepflegt wird. Die Kirche feiert an diesem Tag mit dem Kirchenkalender offiziell die „Darstellung des Herrn“ (Lukas 2, 21-40) (s. Kirchenkalender der AAK).

⁵⁶ Abrahamian verwendet das Wort „Aberglaube“ nicht in dem negativen Sinne, in dem es die Sowjets benutzt haben. Er bezeichnet damit Praktiken, die vom offiziellen Ritus abweichen und nicht auf dem religiösen Wissen basieren, das von der Kirche vertreten wird.

(*matagh*), die Verehrung lokaler Schreine (*matur*) und die von der offiziellen Kirche als Hexerei und Magie kritisierten Praktiken.

„Privatized“ sind, laut Antonyan, v.a. urbane Formen der Religiosität. Hier würde Religion, was sich mit meinem Eindruck deckt, in erster Linie als Merkmal der nationalen Identität verstanden und dabei respektiert und geschätzt. Sowohl offizielle Kirchenfeste als auch „grassroots“-Elemente vollzöge man sporadisch, religiöses Wissen sei jedoch gering.

Meine Informanten, die sich selbst oft als aufgeklärte Vertreter der *Intelligenzia* bzw. *mtavorakanuthjun* sahen, betrachteten sich selbst, meiner Einschätzung nach, als Vertreter dieses Modells.

Laut Antonyan oszillierte die (vorsowjetische) armenische *Intelligenzia*/ *mtavorakanuthjun* zwischen extremer Religiosität und extremem Atheismus (Antonyan 2012: 91, 92). Dies ist nicht verwunderlich, bedenkt man die zweifache Rolle der *Intelligenzia* als „moderne Aufklärer“ und „Vertreter armenisch-nationaler Werte“ sowie die doppelte Rolle der Religion als religiöse Institution und armenisches Nationalerbe. Heute ist, so glaube ich beobachtet zu haben, bei vielen Städtern eine gemäßigtere Form dieses Oszillierens zu bemerken, mit dem wieder die gleichen Ideale verbunden sind.

Die letzte Form der Religiosität, die „fundamental“, wird, laut Definition, von der offiziellen AAK vertreten, die den „reinen Glauben“ repräsentiere und deswegen Modell I oft verdamme und Anhänger von Modell II zu bekehren versuche.

Alle Modelle treten jedoch auch parallel auf. Extrem antireligiöse Stimmen würden in Armenien, laut Antonyan, selten laut, was ich glaube bestätigen zu können (Antonyan 2011: 322-325). Meinen Beobachtungen nach gingen v.a. Mitglieder der Diaspora im Allgemeinen sehr ernsthaft an den Glauben heran. Dies spiegelt sich in einem größeren religiösen Wissen als beim Rest der Bevölkerung, der regelmäßigen Ausübung religiöser Praktiken und nicht zuletzt im finanziellen Engagement, das die Diaspora bekannterweise für die armenische Kirche aufbringt.

Viele meiner Informanten wiesen auf einen gravierenden Unterschied zwischen „Religion“ und „Kirche“ hin. Mit „Kirche“ war dabei die Institution gemeint, die durch die Geistlichen repräsentiert wird. Viele meiner Informanten schimpften über die Kirchenvertreter, die sich ihrer Meinung

nach auf Kosten anderer bereicherten und ihrer Ämter nicht würdig seien. So beklagte z.B. eine Bekannte (ca. 25), die im Dienste der Kirche arbeitete, den „weltlichen Neid“, der ihre Kollegen kennzeichne und zu einer schlechten Atmosphäre in der Kirchenverwaltung führe. Eine andere Bekannte kritisierte den Geschäftssinn eines bedeutenden Bischofs, den sie abfällig als „Teppichhändler“ bezeichnete:

„Solche Menschen wie er dürften hier nicht arbeiten und dieses Gewand tragen. Jeder weiß, dass er ständig auf der Vernissage⁵⁷ ist und handelt. Wahrscheinlich verkauft er die Sachen an Ausländer. Was weiß ich. Aber dass er handelt, das wissen alle.“

Solche und ähnliche Beschuldigungen kamen mir immer wieder zu Ohren, auch wenn dies den Surveydaten Paturyans widerspricht, welche ein hohes Vertrauen der armenischen Bevölkerung in die Institution Kirche attestieren (Paturyan 2011: 6-18; vgl. Antonyan 2011: 324).

Die Kirche und ihre Vertreter sind im öffentlichen Leben omnipräsent. Bei keiner offiziellen Veranstaltung darf, wie die Beschreibung der Eröffnungszeremonie der *Kaskade* gezeigt hat, ein Repräsentant der AAK fehlen. Auch bei den Veranstaltungen der deutschen Botschaft wurde, wie ich feststellen konnte, auf die strikte Einhaltung dieser Regel geachtet.

Der privilegierte Status der Kirche ist seit 1991 im neuen Religionsgesetz gesetzlich festgelegt und wurde von der Regierung im Jahr 2000 in einem „Memorandum des gegenseitigen Verständnisses“, das von der Kirche und der Regierung unterzeichnet wurde, noch ausgedehnt und somit im höchsten Grade offiziell gemacht (Hofmann 2008: 21).

Die neue Präsenz der Kirche wird, wie ich an konkreten Beispielen zeigen möchte, auch in der Entwicklung des Städtebaus deutlich.

⁵⁷Die *Vernissage* bezeichnet einen öffentlichen Markt, der sich an dem so genannten Ort der *Vernissage* befindet und v.a. an den Wochenenden aufgebaut ist. Es werden dort billige Souvenirs an Touristen, aber auch teure Antiquitäten, Kunstgegenstände und verschiedene elektronische und technische Ersatzteile für den Alltagsgebrauch verkauft. Der Markt hat nur teilweise den provisorischen Ramsch-Charakter eines Flohmarktes und gilt zu den in den Reiseführern angepriesenen Sehenswürdigkeiten der Stadt.

Das erste große Projekt nach der Unabhängigkeit Armeniens war der Bau der *Grigor-Lussaworitsch-Kathedrale*, die inzwischen das größte Sakralgebäude Jerewans ist (Abb.14) (vgl. Rickmann 1999: 19).

Die Kathedrale ist nach dem Begründer der armenischen Kirche, Grigor dem Erleuchter, benannt. Sie wurde im Jahr 2001 rechtzeitig zur 1700-Jahrfeier der AAK fertiggestellt und in Anwesenheit des ersten Präsidenten Armeniens, Levon Ter-Petrossian, von Katholikos Garegin II geweiht. Der Bauherr, Edward Bogdani Palassanian – der Pate meines Freundes Sevada, der selbst Architekt ist und bereits zitiert wurde – ist persischer Armenier, hat viele Jahre in New York gelebt und gilt als ein respektables Mitglied der armenischen Diaspora. Das monumentale Bauwerk fasst 1700 Sitze und ist in abstrakter Form den armenischen Kirchen des Mittelalters nachempfunden. Ihre Größe und räumliche Position machen die Kathedrale zu einer neuen Landmarke in der Stadttopographie, wo sie einen prominenten Platz auf einer Anhöhe gegenüber dem sowjetischen Gebäude des *Kino Rossia* einnimmt. Ihre Fertigstellung verkörperte den Triumph und die Wiedergeburt der AAK, wurde aber auch vielfach kritisiert und sogar als Sünde empfunden.

Von ihren Gegnern wird sie als zu groß erachtet. Der Geist, der sonst den armenischen Kirchen innewohne, verflüchtigte sich im monumentalen Kuppelsaal, der jede Spiritualität erstickte. Außerdem, so der Einwand, waren die Kosten des Baus in einer Zeit, in der die Bevölkerung unter Hunger litt, zu hoch. Abrahamian fasst die Alternativvorschläge der Kritiker zusammen:

„Religiously minded people said it would be more effective for the Christian future of the nation if the same money was used for building a number of smaller churches; historically oriented intellectuals thought that it would be better to reconstruct many half-ruined medieval churches, while more practical people said that it would be more reasonable to mark the anniversary by consecrating the spot of the future building and leaving the task of its construction to future generations“ (Abrahamian 2011: 140).

Die Legenden, die sich um die neue Kathedrale ranken, spiegeln die Vorbehalte, die dem Gebäude und seinen Erbauern entgegengebracht werden.

Die erste Braut, die hier getraut wurde, soll während der Zeremonie von einem Skorpion gebissen worden und sofort gestorben sein. Ihr Bräutigam überlebte sie nur kurz, denn seine Trauer führte angeblich zu einem Herzinfarkt (vgl. Abrahamian 2011: 142).

Diese Geschichte lässt am Wohlwollen Gottes für die Kathedrale zweifeln, was viele Stadtbewohner nicht daran hindert, in ihrem Schatten Schutz zu suchen. Während meiner Forschung gab es in Jerewan mehrere schwache Beben. Eine Freundin, die neben der Kirche wohnte, berichtete mir, dass sich jedes Mal eine ängstliche Menschenmenge auf dem Vorplatz der Kathedrale versammelte und sich so in Sicherheit zu bringen glaubte.

Besonders umstritten sind neben der Kathedrale zwei weitere große kirchliche Bauprojekte, die ebenfalls im Zentrum Jerewans geplant sind: Der Bau eines neuen Kirchenpalastes an der Kreuzung *Aboian-* und *Sajat-Nova*-Straße und die Konstruktion einer Kirche, die an die Stelle des *Freilichtkinos Moskva* treten soll.

Das erste Projekt sieht einen größeren Gebäudekomplex vor, der an die aus dem Jahr 1264 stammende *Kathoghike* angefügt werden soll. Die *Kathoghike* war vormals als Kanzel Teil eines größeren Komplexes gewesen, der während des Erdbebens von 1679 stark beschädigt und dann abgerissen wurde. In Sowjetzeiten war die *Kathoghike* von den umliegenden Gebäuden verdeckt. Heute, nach dem Abriss dieser Gebäude, markiert sie eine freie Fläche und soll das Zentrum der neuen Anlage werden, deren zukünftiges Erscheinungsbild bereits auf Hochglanzschildern angekündigt wird.

Da man wenig über das Projekt wusste und nur durch die Schilder davon erfuhr, brodelte in Jerewan schnell die Gerüchteküche. Während meiner Feldforschung vermutete man, dass der *Katholikos* seinen Wohnsitz nach Jerewan verlegen wolle. Inzwischen ist bekannt, dass sowohl eine Residenz für den *Katholikos* als auch der Bau einer großen Kirche geplant sind. Finanziert wird das Projekt von einem amerikanischen Diaspora-armenier. Angeblich soll die zukünftige Kirche den Namen seiner Ehefrau tragen und deswegen der heiligen St. Anna geweiht werden.

Die ganze Planung wird mit Misstrauen beobachtet, allein deswegen, weil es sich um ein großes und teures Projekt handelt. Wie auch Abrahamian

schreibt, zweifelt niemand daran, dass Kirche, Stadtverwaltung und Diaspora hier wieder unter einer Decke stecken. Nicht nur die Namensgebung der Kirche wird so gedeutet, auch dass der Architekt der Anlage im Jahr 2009 bei der Wahl des Bürgermeisters zu dessen erklärten Unterstützern gehörte, gilt als Beweis (Abrahamian 2011: 145-147). Die Kritik hält sich aber in diesem Fall, meines Wissens nach, in Grenzen, auch wenn v.a. die Ästhetik der neuen Gebäude nicht jedermanns Geschmack entspricht.

Anders verhält es sich beim zweiten großen Projekt, gegen das heftig demonstriert wird. Leider wurde es erst nach meiner Abreise aktuell, weswegen ich mich auf Daten Harutyunyans und Abrahamians stützen muss, die ich zu diesem Thema befragen durfte. Die Lage ist folgende: Ein Sowjetbau, das *Freilichtkino Moskva*, soll laut Plänen der AAK einer Kirche Platz machen, was in diesem speziellen Fall als Racheakt der AAK gedeutet wird, die so ihren Sieg über die sowjetische Ideologie demonstrieren zu wollen scheint. Dieser Sieg wird – von der Kirche, der Diaspora und anderen – als „armenischer Sieg“ und „Befreiung vom sowjetischen Joch“ gefeiert. In unmittelbarer Nähe zum geplanten Bauplatz, so die Rechtfertigung des Vorhabens, befand sich früher die *Poghos-Petros-Kirche*, die ins 5. - 6. Jahrhundert n. Chr. datiert wird. Nach dem Erdbeben von 1679 wurde sie wieder aufgebaut, 1931 aber unter sowjetischer Herrschaft erneut zerstört und schließlich durch das *Kino Moskva* ersetzt (Abrahamian 2011: 147-148; Antonyan 2011: 322). Heute soll das Gegenteil geschehen. Die Zerstörung der Kirche soll rückgängig und der sowjetische Bau abgerissen werden.

Die Proteste gegen den Abriss müssen die Bauherren überrascht haben. Wer hätte in Erwägung gezogen, dass ein sowjetisches Symbol, das in ihren Augen vergangene, „koloniale“ Werte repräsentiert, noch so viele Anhänger findet? Wer hätte gedacht, dass gerade junge Leute sich gegen die neuerwachte Macht der Kirche stellen und sich für ein Gebäude einsetzen, das in den Augen der Kirche „wertlos“ ist, da es das Gegenteil von Spiritualität, armenischem Christentum und somit auch armenischer Identität verkörpert?

Wie man an den Aktionen der Demonstranten, aber auch in Internetforen wie *facebook* sehen kann, sind die Abrissgegner offenbar nicht bereit, die AAK mit der armenischen Identität gleichzusetzen. Hier geht es nicht um die armenische Identität, sondern um die *urbane Identität Jerewans*(!).

Der Vorwurf der AAK, die Demonstranten seien ungläubig und spirituell unrein – und deswegen auch „schlechte Armenier“ – brachte diese offenbar noch stärker gegen den Klerus auf (Abrahamian 2011: 250; Antonyan 2011: 322; Antonyan 2012: 91). Harutyunyan stellte mir einige Karikaturen und Fotomontagen zur Verfügung, die sie im Kontext der Proteste gesammelt hat. Die Bilder zeigen wichtige Gebäude Jerewans, die mit Hilfe von *Photoshop* durch absurde Anbauten in Kirchen verwandelt werden, oder Priester mit Schaufelbaggern, die über das städtische Panorama fahren.

Es ist also die AAK, der man in diesem Kontext Kulturimperialismus vorwirft. Dabei wird argumentiert, dass die neuen Kirchengebäude, wie das Beispiel der *Grigor-Lussaworitsch-Kathedrale* zeige, nicht dem Geist der alten Kirchenarchitektur entsprächen. Deutlich werde diese Tatsache, wie mir oft erläutert wird, in Edschmiadzin, wo sich die Architektur der letzten Jahre in direkter Nachbarschaft zur Kathedrale und den alten Kirchen *Surb Gayane*, *Surb Hripsime* und *Surb Shoghakat* befindet. Diese Gegenüberstellung bräche ihr, so eine Bekannte, das Herz. Die Verderbtheit des geistigen Standes spiegle sich eben auch in der Architektur. Nur „*dumme und ungebildete Menschen*“ seien zu einem solchen ästhetischen Fehlritt fähig.

Natürlich steht in diesen Fällen und auch im Fall des *Kino Moskwa/ St. Poghos Petros* die AAK nicht alleine dar. Wieder ist es das Triumvirat Kirche, Diaspora und Staat, das sich gegen die einfachen Bürger, v.a. die Intellektuellen, verschworen zu haben scheint.

Da das *Kino Moskwa* offiziell unter Denkmalschutz stand, schrieb der *Katholikos*, so berichtet Abrahamian von glaubhaften Quellen, einen erfolgreichen Brief an das Kulturministerium, in dem er um die Entfernung der sowjetischen Konstruktion aus der Liste der geschützten Gebäude bat. Dass dies genehmigt wurde, könne – so sehen es viele Bürger – als Beweis für einen korrupten Staat interpretiert werden.

Schuldzuweisungen gibt es von allen Seiten reichlich. Interessant ist, dass auch der ehemalige Besitzer des Kinos, der das Territorium und somit den Bauplatz an den *Katholikos* verschenkte, zur Verantwortung gezogen wird. Abrahamian berichtet, dass ihm ein Informant erzählt habe, dass be-

sagter Mann nur deswegen zu dieser Schenkung fähig war, weil er vom Lande kam und aus diesem Grund nicht am urbanen Erbe interessiert sei (Abrahamian 2011: 149, Fußnote 44). Hier kommt also, so interpretiere ich die Anschuldigung, der *rabiz*-Vorwurf zum Einsatz.

Auch die Kirchenvertreter, an denen charakterliche Fehler wie eine „Händlerseele“ entdeckt werden, begäben sich, so die Einschätzung meiner Informanten, auf die Ebene der *rabiz*, deren Geschmack dem so genannten „Dorfkapitalismus“ entspringe.

Obwohl die Kirchenarchitektur aufgrund ihrer spirituellen Bedeutung und als Haus Gottes einen hohen Platz in der Gebäudehierarchie einnehmen müsste, gilt sie in solchen Fällen, v.a. wenn sie zum Symbol des *business* wird, an falscher Stelle und wegen ihrer Minderwertigkeit im Vergleich zu älteren Gebäuden – und auch im Vergleich zu profanen Gebäuden – in den Augen der Kritiker als *wertlos*. Die Werte, die die Kirche eigentlich repräsentieren müsste, werden, so wirft man den Vertretern der AAK zumindest vor, ins Gegenteil verkehrt und können dann nur noch der Kategorie des *rabizmus* zugeordnet werden.

In der Tat gibt es Priester, die auch in ihrem Habitus gänzlich dem Klischee des *rabiz* entsprechen. Bei einem Feiertag zu Ehren des christlichen Feldherrn Vartan Mamikonian hatte ich die Gelegenheit, an einem Gottesdienst und *matagh* teilzunehmen. Die Performanz des Priesters hinterließ bei mir einen bleibenden Eindruck. Da sich die Soldaten, die an diesem Tag eine wichtige Rolle im religiösen Zeremoniell spielen, bereits vor Beendigung des Rituals „aus dem Staub gemacht“ hatten, begann der Priester seine Abschlussansprache mit einer Schelte, die die Gläubigen in unübersehbare Verlegenheit brachte. Nicht sehr textsicher führte er dann, mit lässigen Gesten, seine Predigt zu Ende. In der schwarzen Kutte, mit einer verspiegelten Sonnenbrille und einem Dreitagebart pflegte der Repräsentant der AAK das perfekte Image eines *rabiz*.

Da ich es in einem solchen Augenblick für unpassend hielt, die Anwesenden zu diesem Eindruck zu befragen, weiß ich nicht, wie sein Auftritt bei der Gemeinde aufgenommen wurde, doch stellte sich schnell heraus, dass sich mein polnischer Kollege Siekierski, der mich zu dieser Veranstaltung als Filmerin mitgenommen hatte, mit ähnlichen Gedanken amüsierte.

Auf jeden Fall passen diese Beobachtungen zu den vielen abfälligen Bemerkungen, die in meiner Gegenwart in Bezug auf den Klerus ausgesprochen wurden. Die Schuld der Kirchenvertreter liegt demnach – ich fasse zusammen – in ihrer Ignoranz gegenüber den moralischen und ästhetischen Werten der Sowjetzeit und – es mag widersprüchlich klingen – in ihrer Missachtung der Werte der religiösen Tradition. Anzulasten ist ihnen außerdem rücksichtslose Habgier, die den einzelnen Geistlichen, aber auch der Institution vorgeworfen wird, und die sich in den pompösen Prunkbauten der letzten Jahre spiegelt. Der Reichtum, der hier zu Tage tritt, weckt das Misstrauen der Bevölkerung, die sich auf unbestimmte Weise betrogen fühlt.

Trotzdem ist die AAK in vieler Hinsicht unantastbar, denn selbst weniger religiöse Menschen sind als Armenier an sie gebunden:

„Association of oneself with the Armenian Apostolic Church does not necessarily imply believing in God or being religious. Nor does it mean total agreement with ideological, political and cultural activities of the Church or trust in the Church at institutional level. This is just a symbolic act of recognition of one’s cultural and national identity as Armenian“ (Antonyan 2011: 322).

Die gleiche Ambivalenz findet man bei der Bewertung und Einordnung der Kirchenbauten, die einerseits als wertvolle Kultursymbole und spirituelle Räume gelten und viele armenische Werte repräsentieren, aber auch zu deren *rabiz*-Parodie werden können.

Ein Fazit könnte lauten, dass das Christentum und die Kirche einen hohen Wert haben, weil sie Teil dessen sind, was Armenier als die Essenz der armenischen Kultur betrachten. Allerdings verlieren sie diesen Wert, ebenso wie die Diaspora den ihren, wenn sie sich auf den *business* und auf Praktiken, die dem *rabizmus* zugeordnet werden, einlassen.

4.7 Der wilde Osten

„Der Kapitalismus hat den Sieg davongetragen. Fragt sich nur: Wohin?“
(Volker Pispers, politischer Kabarettist, Quelle: WDR 2, Westzeit).

Wie an den besprochenen Beispielen deutlich wurde, sind die aktivsten Akteure in der Baubranche und damit die aktuellen Hauptschuldverdächtigen im Kontext des Städtebaus, der Staat, die Kirche, die armenische Diaspora und die Oligarchen – kurz gesagt die Reichen und Mächtigen, die sich dem *business* verschrieben haben, sowie ihr Gefolge, das den öffentlichen Raum dominiert und gestaltet.

Dabei ist auffällig, wie wenig sich die Reichen und Mächtigen von den *rabiz* unterscheiden und dass ihre Verhaltensweisen in die Kategorie *rabizmus* fallen. Wie die *rabiz* sind viele der neuen Eliten in der Zeit der Krise in Erscheinung getreten. Sie werden für den Niedergang der alten Ideale verantwortlich gemacht oder zumindest als Anzeichen eines Werteverfalls betrachtet.

Ich werde in diesem Kapitel von den Mächtigen sprechen sowie von den Rahmenbedingungen, denen sie ihre Macht verdanken. Im letzten Teil werde ich dabei insbesondere auf die Rolle des Kapitalismus eingehen, der in Armenien besondere Formen angenommen hat, denn die Mächtigen werden immer v.a. dann verdächtigt, wenn auch viel Geld im Spiel ist.

Wilde im wilden Osten

Die „neuen Armenier“, bzw. die Elite-*rabiz*, sind in Jerewan nicht schwer zu finden. Sie fahren in schwarzen BMWs durch die Straßen, sitzen in den Cafés und spielen oft eine prominente Rolle in den offiziellen Feiern der Stadt. Nicht nur was sie mit ihrem Reichtum bewirken, sondern auch *wie* sie reich geworden sind, ist vielen verdächtig. Das Wort, das in diesem Zusammenhang in aller Munde ist, lautet Korruption⁵⁸.

⁵⁸Ich beschäftige mich in dieser Arbeit v.a. mit der indigenen Auffassung und Einschätzung von Korruption sowie mit meinen eigenen Beobachtungen. Diese entsprechen nicht ganz den offiziellen Berichten von z.B. *Transparency International*, bei denen es um eine statistische Erfassung von Korruption in Hinblick auf ihre Bekämpfung geht. In mancher

Wie auch in anderen Nachfolgestaaten der Sowjetunion brach in Armenien das gesamte öffentliche und damit verbunden das private Leben zusammen. Das Chaos regierte, wobei der wirtschaftliche Zusammenbruch die einzelnen Haushalte so in Atem hielt, dass wenig Kraft für andere Belange als den Überlebenskampf blieb. Jerewan wurde, wie schon vielfach angeklungen, aus diesem Grund den „Wölfen“ überlassen, d.h. z.B. der Städtebau an die *rabiz* abgetreten. Auch in der Politik kam es zu einer ähnlichen Übernahme.

Woher die neuen Eliten kamen, die im Prozess der Transformation innerhalb kürzester Zeit alle Schlüsselpositionen besetzt zu haben schienen, lässt sich schwer beantworten. Fest steht, dass die Krise, der Karabachkrieg und das allgemeine Durcheinander für sie zu einer Chance wurden, was ja in gewisser Weise auch für die Kirche gilt, deren besondere Position schon erläutert wurde.

Einige der Krisenprofiteure mögen alte Verbindungen genutzt haben. Wer z.B. zu Sowjetzeiten eine Führungsposition innehatte, hatte genügend Kontakte, um diese auch während und nach der Krise zu nutzen. Viele leitende Beamte blieben trotz des Zusammenbruchs in ihren Positionen und so kam es zu Verdächtigungen wie diesen, wenn während der Krise in irgendeinem Haus noch das Licht brannte:

„Alles war dunkel. Nur hier hat es wie ein Leuchtturm geleuchtet. Da hat wahrscheinlich irgendeine Person gewohnt, die beim Staat oder bei der Stadt gearbeitet hat. Vielleicht war das eine Person, die für die Elektrizität zuständig war.“

Ob diese Behauptung einer meiner Nachbarn zutrifft, lässt sich nicht mehr verifizieren, doch kenne ich andere Beispiele, bei denen das soziale und wirtschaftliche Kapital aus der Sowjetzeit in das postsowjetische Armenien herübergerettet wurden. Einmal war ich z.B. zu einer Lokomotivenauktion eingeladen, bei der der einzige Bieter mein Gastgeber war,

Hinsicht sind die Aussagen von *Transparency International* genauer, wie z.B. in der Benennung der Korruptionsarten und der Sparten, in denen Korruption auftritt. Im *Transparency International Corruption Perception Index* rangiert Armenien im internationalen Vergleich als „highly corrupt country“ unter den letzten Plätzen.

und der Verkäufer ein befreundeter Ex-Kolchosenchef, der während der Privatisierung in den Besitz des Kolchoseneigentums gelangt war.⁵⁹ Mein Bekannter, den ich in einer Warteschlange kennengelernt hatte, nahm mich auch zu anderen Treffen mit seinen Partnern und Freunden mit. Meist wurden die Zusammenkünfte als üppige Mahlzeiten gefeiert, wobei es in den Gesprächen immer um neue *business*-Pläne ging. Der eine hatte Zugriff auf Flugzeugmotoren, dem anderen gehörte ein Tuffsteingranulat-Betrieb und wieder ein anderer war Politiker geworden. Alle verfügten aus früheren Zeiten über gute Kontakte, die auch über Armenien hinausreichten. Die ehemaligen Fabriken, Kooperativen und Betriebe werden heute still und heimlich – wahrscheinlich sogar legal – von diesen Leuten zu Geld gemacht, wobei diese offenbar große Profite machen. Die Ware und die Geschäftsverbindungen sind ihr Kapital.⁶⁰

Neben diesen alten sind auch neue Gesichter aufgetaucht, die ihren Aufstieg nicht unmittelbar dem sowjetischen Erbe verdanken. Wie in anderen postsowjetischen Staaten ist in Armenien nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion ein Machtvakuum entstanden, das durch neue, oft „mafiose“ Netzwerke ausgefüllt wurde. Diese Netzwerke existierten (und existieren) auf verschiedenen Ebenen.

Auf der Mikroebene der Nachbarschaft und Stadtviertel tauchten Berichten zu Folge Jugendgangs auf, zwischen denen es manchmal zu brutalen Auseinandersetzungen kam, und die ihr Renommee hauptsächlich als kleinkriminelle Ganoven etablierten. In Jerewan gibt es Nachbarschaften, wie z.B. die Nachbarschaft um die neu gebaute *Grigor Lussaworitsch*

⁵⁹Wie mir erklärt wurde, mussten die Lokomotiven aus rechtlichen Gründen in einer öffentlichen Auktion versteigert werden. Die Auktion war aber letztlich eine Scheinveranstaltung, da es keine weiteren Bieter gab und sich Käufer und Verkäufer schon vor der Auktion geeinigt hatten. Es kam also nur noch zur Unterzeichnung der Dokumente, womit die Transaktion besiegelt war. Im Anschluss gab es ein Festessen in einem Edelrestaurant, bei dem der Verkäufer, sein Partner, mein Bekannter und ich anwesend waren und bei dem nicht mehr über das Geschäft, sondern über persönliche Dinge, z.B. die Armeezeit gesprochen wurde.

⁶⁰Welchen Posten mein Bekannter zu Sowjetzeiten bekleidete, habe ich nie erfahren, doch ist seinen Erzählungen zu entnehmen, dass er sich schon damals in „besseren Kreisen“ bewegte. Sein Vater war ein angesehener Ingenieur in einer leitenden Position, die Familie hatte ohne Zweifel einen gewissen Wohlstand erlangt.

Kirche, in denen diese Banden besonders aktiv und präsent waren – und manchmal sogar bescheidenen und unbescheidenen Reichtum erlangten. Man erzählte mir von entfernten Verwandten, die es so bis zu einer internationalen Karriere als Frauenhändler gebracht hatten, und von anderen, die in jungen Jahren in diesem Milieu umgekommen sind.

Während meiner früheren Forschung über Friedhöfe auf der Krim sind mir die gleichen jungen Männer als so genannte *bandity* (Banditen) begegnet (Fehlings 2008: 65-67), und in der gesamten Literatur zum post-sowjetischen Raum stößt man immer wieder auf diese Jugendfraktionen, die in den 90er Jahren stark zunahmen und sich auf lokaler Ebene in Bandenkriegen bekämpften (z.B. Köhler 2000; Holzlehner 2007, Tschernezow 1998; Kukhianidze 2009: 215-234; Tschernezow 1998).

Im Sinne Hobsbawms sehe ich das vermehrte Auftreten dieser Gangs im Kontext der „*strukturschwachen Periode*“ der Transformationszeit als eine „*Form der Selbsthilfe*“ (Hobsbawm 1972: 21; vgl. Slade 2009: 5; Kupatadze 2009: 9; vgl. Giragosian 2009:2) und stimmte mit Hobsbawms verallgemeinernden Annahme überein, dass:

„[...] nach Kriegen und als Folge des Zusammenbruchs des politischen Systems [...] Banden von Marodeuren und Desperados für einige Zeit als Hinterlassenschaft der Katastrophe im Land zurückbleiben [...]“ (Hobsbawm 1972:17-18).

V.a. das Nachbarland Georgien war für diese Banden bekannt, die als so genannte *kanoneri qurdebi* das Leben auf den Straßen, in den Vierteln und Nachbarschaften anführten und deren Betriebsamkeit mit dem Zerfall des staatlichen Gewaltmonopols eskalierte (Köhler 2003; vgl. Slade 2009: 5-8; Kukhianidze 2009: 215-234).

In Armenien wie in Georgien⁶¹ (Kupatadze 2009: 9-12) sind diese Klein-kriminellen und das Chaos, das sie verursacht haben, so mein Eindruck, inzwischen weitgehend verschwunden. Wenn sie sich nicht auf der

⁶¹Köhler berichtet von einer Eskalation der Gewalt, die an die Stelle der Ehrenkodizes der alten Diebe tritt (Köhler 2003:56-58:13-15). Nach der Rosenrevolution startete die Saka-shwili-Regierung in Georgien eine (brutale) Antikorruptionskampagne, die z.T. erfolgreich war und zu einer Eindämmung der *qurdebi* führte (Slade 2009: 5-8; Kupatadze 2009: 9-10; Kukhianidze 2009: 215-234).

nächsten Ebene profilieren, sich nicht in das „offizielle“ System einfügen und ihre Macht institutionalisieren konnten, sind sie, so zumindest mein Eindruck, in die Schranken gewiesen und verdrängt worden. Jerewan gilt, wie mir immer wieder versichert wurde, zu den „*sichersten Städten der Welt*“.

Nicht auf der Straße, sondern auf der höheren, institutionalisierten Ebene der Politik und Wirtschaft, so der allgemeine Konsens, sind die wahren *gangster* zu finden. Einige von ihnen sind kurz vor oder nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion nach Russland, Europa oder in die Vereinigten Staaten emigriert und haben dort ein Vermögen verdient.⁶² Mit diesem sind sie zurückgekehrt⁶³ und haben in der armenischen Wirtschaft und Politik an Einfluss gewonnen.

Ebenso einflussreiche *businessmeny* stammen aus der armenischen Diaspora. Sie investieren das manchmal schon über mehrere Generationen in den Diaspora-Heimaten angehäufte Vermögen in ihre neue Wahlheimat. In Armenien boten und bieten sich seit der Unabhängigkeit und Öffnung für all diese Gruppen ungeahnte Möglichkeiten. Die Diasporaarmenier entdecken die junge Republik, v.a. die dortige Immobilienbranche – dieser Vergleich drängt sich auf – wie die Goldgräber den Klondike River. Wie im „Wilden Westen“ wurden und werden hier, im „Wilden Osten“, die Karten neu gemischt und neu verteilt. Dabei gelten unklare Regeln, Gesetze und dadurch auch Freiräume. Mit Geld, Beziehungen und Gewalt scheint alles möglich.

⁶²Ob das Vermögen in der Fremde auf legale oder illegale Weise verdient wird, lässt sich schwer sagen. Die „Armenische Mafia“ scheint, v.a. in Russland und im internationalen Frauenhandel, relativ etabliert zu sein (Giragosyan 2009:4).

⁶³Nach dem Zusammenbruch der SU nutzten viele Armenier die Öffnung Armeniens, um das Land zu verlassen (Hofmann 2008: 31). Wahrscheinlich waren es zwischen 1990 und 2006 fast eine Million Menschen (vgl. Hofmann 2008: 31; Büttner & Oganowa 2007: 44; Fehlings 2012). 2001 wurde in Armenien ein Zensus erhoben, aus dem jedoch keine klaren Zahlen zur Migration hervorgehen (National Statistical Service of the Republic of Armenia: „*Figures of Yerevan City*“. URL: <http://www.armstat.am/en/?nid=52> (gesichtet am 06.11.2012)). Ein 2007 veröffentlichter Migrationsbericht der gleichen Behörde zeigt, dass etwa die Hälfte der seit 1990 Emigrierten nach Armenien zurückgekehrt sind (National Statistical Service of the Republic of Armenia 2007).

Neben dem allgemeinen Chaos boten außerdem auch die Nationalbewegung und der Karabachkrieg Aufstiegschancen. Während des Karabachkrieges, der als ein Höhepunkt der Krise betrachtet werden kann, kam es im Zusammenhang mit der Nationalbewegung zu einer so genannten „Karabachisierung“ der Politik. In ihrem Verlauf wurden politische Schlüsselpositionen in der neuen Republik Armenien mit Armeniern aus Karabach oder Vertretern der Karabach-Bewegung besetzt. Zwei prominente Beispiele dafür sind die ersten beiden Präsidenten Armeniens, Leon von Ter-Petrossian und Robert Kotscharjan. Beide unterhielten, so wird erzählt und so behauptet Stefes, viele als korrupt bezeichnete Netzwerke und begründeten darauf ihren Aufstieg (Stefes 2008: 74).

Anders als Heidar Aliev in Aserbaidschan, der seine Position seiner Rolle auf der anderen Seite des Karabach-Konflikts verdankt (vgl. Sidikov 2008: 52-60), konnten sich die Präsidenten Armeniens jedoch bisher nie als charismatische Führer etablieren. Dieser Kontrast zu Aserbaidschan wurde mir nicht zuletzt während der (Massen-)Demonstrationen im März 2008 gegen die Präsidentschaftswahl Serzh Sargsyans, dem Nachfolgers Kotscharjans, klar. Auch in alltäglichen, häufig stattfindenden politischen Diskussionen wird mit Kritik an der Regierung und den verschiedenen Präsidenten und Präsidentschaftskandidaten nicht gespart. Obwohl Repressionen befürchtet werden – ein Bekannter von mir, der als Jurist für die Oppositionspartei arbeitete, rechnete z.B. jederzeit mit seiner Verhaftung – scheint die Angst im Alltagsleben nicht von offener Kritik an den Mächtigen abzuschrecken. Dies konnte ich auch im Sommer 2012 kurz vor den neuen Präsidentschaftswahlen beobachten. Während meines Aufenthaltes in der Provinz Tavrusch sprach praktisch jedermann – oft scherhaft – von den Bestechungspraktiken und -preisen der großen Parteien. Vom großen Thema „Schuld“ wird, wie ich feststellen konnte, zu allerletzt der Präsident verschont.

Als Beweis dafür, dass die Methoden des „Wilden Ostens“ nicht nur im *business* den Ton angeben, sondern auch in der Politik vorherrschen, werden von den Kritikern gelegentlich die Ereignisse vom 27. November 1999⁶⁴ genannt. Maskierte Männer überfielen an diesem Tag das Parla-

⁶⁴Obwohl dieses Ereignis von vielen Bewohnern als Höhepunkt der chaotischen Verhältnisse in der Politik und somit als ein Höhepunkt der Krise betrachtet wird, war zu diesem

ment. Sie erschossen im Plenarsaal der Nationalversammlung den damaligen Regierungschef und vormaligen Verteidigungsminister Wasgen Sargsyan, den Parlamentsvertreter Karen Demirtschjan, dessen Stellvertreter, zwei Minister sowie drei weitere Männer. Bis heute geistert in Jerewan das Gerücht, der damalige Präsident Kotscharjan habe dabei seine Hände mit im Spiel gehabt, was ein Licht auf die Einschätzung der „Wildost“-Atmosphäre wirft.

Misstrauen erregt auch, dass Politik und Wirtschaft eng miteinander verflochten sind und die *businessmeny* und Oligarchen Sitze im Parlament bekleiden (Giragosian 2009: 3; Paturyan 2011: 6-18). Man ist überzeugt, in einer Gesellschaft zu leben, in der das Gesetz des Stärkeren gilt.⁶⁵ So behaupten viele Befragte, der Staat sei unberechenbar und die Wünsche der Oligarchen der Motor hinter allen Entscheidungen. Dies zeige sich auch in der Bau- und Immobilienbranche, also im Städtebau Jerewans.

Überall auf der Welt scheint die Baubranche für Korruption besonders anfällig zu sein. Kelly z.B. beschreibt die „Pathologie des Kriminellen“ als eine endemische Eigenschaft der Baubranche New Yorks (Kelly 1999) und Schneider und Schneider behaupten in einem Aufsatz über Palermo:

„In many places, the story of the expansion of organized crime in recent decades, and of very recent attempts to suppress it, is also a story of municipal authorities transforming the built environment“ (Schneider & Schneider 2003: 298).

Auch der Städtebau Jerewans spiegelt diese Tatsache wider. Die Baubranche scheint ein Biotop für Kriminalität, Korruption und Klientelismus zu sein, in dem auch die staatlichen Autoritäten eine Nische ausfüllen. In manchen Fällen kommt es offenbar sogar zu Erpressungen und Gewaltandrohungen, durch welche Staatsbeamte unter Druck gesetzt

Zeitpunkt der Höhepunkt der eigentlichen Krise, nämlich der wirtschaftlichen Krise der „schwarzen Jahre“, bereits überschritten.

⁶⁵Laut Grigoryan bilden die einheimischen Oligarchen und *businessmeny* Kartelle, mit deren Hilfe sie Konkurrenz vorbeugen und den Markt für neue Firmen und Unternehmen schließen (Giragosian 2009: 3).

werden, wie folgende Aussage zeigt, in der die Hintergründe für die Entscheidungen des Chefarchitekten beleuchtet werden, der in diesem Bericht als ein Opfer dargestellt wird:

„Sie [die Mächtigen] sind vor kurzem reich geworden und sind noch grob und wild. In Europa sind die Führungskräfte schon mehrere Generationen reich. Das sind schon andere, kultiviertere Menschen. In Armenien gibt es kein Gesetz und nicht der Präsident, sondern die Reichen haben das Sagen. Was will man machen, wenn man weiß, dass sie die Möglichkeit haben, dich zu beseitigen. Man muss immer vorsichtig sein. Was die Baugenehmigungen angeht, habe ich von Fällen gehört, wo sie dem Chefarchitekten der Stadt mit physischer Gewalt gedroht haben. Solche Fälle hat es gegeben und was kann man machen, wenn diese reichen und kräftigen Männer vor einem stehen?!“

Grob- und Wildheit sind Eigenschaften, die vielen Menschen, v.a. den Intellektuellen, nicht mehr zeitgemäß erscheinen. Es sind Verhaltensweisen des „finsternen Mittelalters“ und der „barbarischen Feinde“, wie der Türken und Aserbaidschaner. Sie widersprechen der *kulturnost* und dem (sowjetischen und europäischen) Fortschritt. Sie sind, in den Augen der urbanen Mittelschicht, „ländlich“.

Wer genau „die Reichen“ sind, wird in diesem Beispiel wie in den meisten Gesprächen, die ich zu diesem Thema geführt habe, nicht klar definiert. Obwohl viele Oligarchen, die z.T. auch Ämter in der Regierung bekleiden, namentlich bekannt sind, wird, wenn über die Regierung, die Stadtverwaltung und Investoren gesprochen wird, stets verallgemeinert oder über den Präsidenten geschimpft. Man spricht von „Ihnen“, „den Mächtigen“, „den Investoren“, „den Reichen“, „den neuen Armeniern“, „den Oligarchen“, „den Regierenden“ und „den *rabiz*“, von denen man oft annimmt, dass sie sich miteinander verschworen hätten und eine geschlossene Elite bildeten, von der man nur in abstrakten Begriffen wie von einem System spricht. Man weiß zwar überraschend genau über die Oligarchen Bescheid, kennt ihre Besitztümer, Firmen und Geschäfte, macht sie aber, soweit ich sehen konnte, nur sehr selten einzeln für be-

stimmte Missstände verantwortlich und greift bei der Suche nach den Schuldigen manchmal sogar lieber auf Verschwörungstheorien zurück.⁶⁶ Klar ist offenbar, dass die Emporkömmlinge kollektiv „schuldig“ sind. Kein „braver“ oder „guter“ Mensch hätte die Skrupellosigkeit, sich im „Wilden Osten“ durchzusetzen – es sei denn, er sei ein Held.

Auf diesen Helden hofft man und findet ihn in starken Persönlichkeiten, wie z.B. im Bürgermeister des Stadtteil *Avan*, Taron Margaryan.⁶⁷ Immer wieder hörte ich von den Wundertaten dieses Mannes, unter dessen Führung der Stadtteil im Norden Jerewans aufgeblüht sei und sich zur attraktiven Wohngegend entwickelt haben soll. Eine Freundin, die in *Avan* lebt, zeigte mir die Erneuerungen und Errungenschaften, die Margaryan bewirkt hat. Seine Leistungen führen die Bewohner auf seinen edlen Charakter zurück. Anders als seine Amtskollegen stecke er die öffentlichen Gelder nicht in die eigene Tasche, sondern investiere sie zum Wohle der einfachen Bürger.

Das Ergebnis schlägt sich, für jedermann sichtbar und nicht verwunderlich, in öffentlichen Grünanlagen, den Bepflanzungen, bunt gestrichenen Parkbänken, Straßenlaternen, renovierten Fassaden und Schulen sowie in der Ordnung und Sauberkeit *Avans* nieder. Auch die Banden junger Männer habe Margaryan „*von der Straße geholt*“, indem er Arbeitsplätze und Freizeitattraktionen schuf.

Zu denken gibt allerdings, dass der viel gerühmte Mann während der Bürgermeisterwahlen im Sommer 2010 dem damals amtierenden Bürgermeister der Stadt Gagik Beglaryan, der wegen seiner Korrumpertheit auch als „schwarzer Gagik“ bekannt ist, zur Seite stand. So bildeten die Wahlplakate die beiden Männer gemeinsam als Vertreter der Wahlkampfziele ab.

⁶⁶Eine Ausnahme konnte ich im letzten Sommer aufzeichnen. Armenische Studenten erklärten mir, sie würden Wasserflaschen bestimmter Marken nicht mehr kaufen und in den Restaurants boykottieren, weil sie einem bestimmten Oligarchen zuzuordnen wären, der dabei sei, ein Handelsmonopol zu etablieren, was eindeutig zu verdammten und zu verhindern sei.

⁶⁷Nach meiner Feldforschung, im November 2011, wurde Margaryan zum Bürgermeister Jerewans gewählt. Angeblich hat sich das Stadtbild seitdem positiv verändert, was ich leider nicht mit eigenen Augen beobachten konnte. Meine Daten sind daher in diesem Punkt möglicherweise etwas veraltet.

Soziale Netzwerke und ihre Bedeutung

Im Allgemeinen lässt sich für Armenien allerdings auch feststellen, dass trotz aller Korruptionsskandale auf der „Ebene der Straße“ eine gewisse Ordnung herrscht. Das Chaos der „schwarzen Jahre“, das sich sowohl in den Stadtvierteln als auch auf dem Markt und auf der Regierungsebene in unkontrollierbarer Gewalt niederschlug, war schnell überwunden. Laut Stefes wurde in Armenien, im Gegensatz zu Georgien, die Korruption genutzt, um eine stabile Regierung zu bilden, wobei die Kooperation von Politik und Business-Elite sogar zu einem schnellen Wirtschaftswachstum führte (Stefes 2008: 73-74; Stefes 2006). Auch die Mafia, so schmunzelt man, hat ihre Gesetze und sorgt für Ordnung. Solange man sich an die Regeln hält, habe man nichts zu befürchten.

Dennoch leidet der „einfache Mann“, wie mir immer wieder vor Augen gehalten wird, an diesem System, an dem er nicht partizipiert und dem er in bestimmten Situationen, wie im Kontext des Städtebaus, ausgeliefert ist. Der sowjetische Staat, mit all seinen Nachteilen, war zumindest z.T. – und in seiner Ideologie – ein (Re)Distributionszentrum. Jeder Bürger hatte einen Anspruch auf das öffentliche/ kollektive Eigentum und war somit in reziproke Beziehungen eingebunden.

Der heutige Staat besteht dagegen, so nehmen es zumindest die Bürger wahr, nur noch aus *exklusiven* Netzwerken und Patron-Klient-Beziehungen, zu denen man als „gewöhnlicher Mensch“ keinen Zugang hat. Wer weder über Geld noch über entsprechende Beziehungen verfügt, habe – so wird mir oft versichert – in diesem System kein Mitspracherecht, schlimmer noch, werde um seine Rechte und sein bescheidenes Hab und Gut betrogen.

Natürlich gibt es nicht nur „die Mächtigen“ und „die einfachen Bürger“, sondern auch einen ganzen Apparat von Mediatoren, die zwischen beiden Seiten vermitteln und dabei profitieren. Mediatoren dieser Art sind z.B. die Behörden und die dort tätigen Beamten, die die staatliche Macht repräsentieren und als fassbarer Beweis für das marode und korrupte System gelten. Die privaten oder semiprivaten Netzwerke und Beziehungen der einfachen Menschen erscheinen allerdings neben den Netzwerken und den Beziehungen der Mächtigen schwach. Wie von Kuehnast und

Dudwick für Kirgistan beschrieben, kam es auch in Armenien zu einer Polarisierung von Netzwerken – und damit einhergehend zu einer Polarisierung sozialer Werte:

„The social networks of the poor and non-poor have polarized and separated, paralleling the sharp socioeconomic stratification that has taken place since independence“ (Kuehnast & Dudwick 2004: 15).

Netzwerke sind kostspielig, da sie gegenseitige Einladungen, Geschenke und Hilfeleistungen beinhalten. Ausbalancierte Beziehungen können daher nur unter gleichstarken Partnern bestehen, die zueinander in einem reziproken Verhältnis stehen. Dies führt auch zu einer Differenzierung von sozialen Werten bzw. zu gegenseitigen Vorwürfen:

„The chasm between the poor and the non-poor is also widening in terms of their social values. Many of the poor describe those who have money as ‘thieves, crooks, or cheats’“ (Kuehnast & Dudwick 2004: 25).

Wenn allerdings für einen Freund, Verwandten oder Bekannten Zugang zu Netzwerken und zu Ressourcen besteht, wird dieser Zugang auch aus der Sicht einzelner Privatleute oder Gruppen völlig anders eingeschätzt. Die Beurteilung einer Tat hängt, wie schon erläutert, immer von der Innensicht ab. Dies gilt insbesondere für die Bewertung von Korruption. Wie Yalçın-Heckmann konnte ich folgende Feststellung machen:

„As long as the behaviour was practised by an outsider who was not a relative or friend, it was condemned as corrupt. The moment such behaviour was observed on the part of a relative or friend, it became understandable and even admissible“ (Yalçın-Heckmann 2010: 158).

Korruption gehört eindeutig in die Sphäre des öffentlichen Raums, in die staatliche Sphäre und in den Kontext der Beziehungen, die man als Bürger zum Staat unterhält. Im privaten Raum werden ähnliche Netzwerke als reziproke Beziehungen geschätzt, gelten sogar als gesellschaftlicher Wert (vgl. Humphrey 2002: 127-146).

Dorfkapitalismus und Basar

Das System, das dabei die neue Gesellschaft angeblich beherrscht, das System des Geldes, ist der Kapitalismus. Durch die Einführung der freien Marktwirtschaft entstanden die Möglichkeiten, auf denen der Reichtum und die Macht der neuen Eliten aufzubauen. Ohne den Kapitalismus gäbe es keine Oligarchen, keine „neuen Armenier“, vielleicht auch keine *γαβιζ*, keine *Northern Avenue*, keine BMWs, kein *Gucci* oder *Armani* – und auch kein *AramAni*⁶⁸.

Der Übergang von einem Wirtschaftssystem zu einem anderen beinhaltete in Armenien nicht den uneingeschränkten, aus westlicher Sicht automatisch einhergehenden, „systemischen“ oder „gesellschaftlichen Wandel“ zur Demokratie und Zivilgesellschaft (Finke 2005: 1-2). Interessant ist dabei, dass internationale (meist westliche) Institutionen, wie z.B. *Transparency International*⁶⁹, viele antidemokratische Entwicklungen seit der Unabhängigkeit in Armenien als Erbe der Sowjetzeit interpretieren, während die indigene Bevölkerung oft den Kapitalismus dafür verantwortlich macht.

In den Augen der indigenen Bevölkerung schließen sich Demokratie und Kapitalismus manchmal sogar gegenseitig aus, was sich nach den bisherigen Ausführungen vielleicht verstehen lässt. Gerade der Import aus Europa und den USA, die Einführung des *business*, nicht die Abschaffung des sowjetischen Systems, ist ihrer Meinung nach in vielen Fällen für die aktuelle Lage, so z.B. auch für die überhandnehmende Korruption, die wachsende Armut und andere Katastrophen (z.B. Umweltkatastrophen) verantwortlich.

Dabei wird jedoch auch der Unterschied zwischen dem „europäischen“ und dem „armenischen“ Kapitalismus hervorgehoben. Viele Armenier sehen sich als Opfer des so genannten *dikij kapitalism* (wilden Kapitalismus; russ.: *дикий капитализм*). Im „Wilden Osten“ gelte das Gesetz des

⁶⁸*AramAni* ist eine armenische Textilmarke, deren Bezeichnung aus den armenischen Namen *Aram* und *Ani* zusammengesetzt ist und dabei auf *Armani* anspielt.

⁶⁹s. Transparency International. 2003. National Integrity Systems: Transparency International Country Study Report Armenia 2003 (www.transparency.org/policy_research/nis_nis_reports_by_country).

Stärkeren, das Gesetz des „wilden Kapitalisten“. Marutyan fasst zusammen:

„Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion begannen sich die sozio-ökonomische Formation und die Ideologie zu verändern. Diese Periode der Geburt des Wirtschafts-(Business)-Pragmatismus brachte eine Umwertung scheinbar unumstößlicher Werte mit sich. Einer der charakteristischen Merkmale der Wirtschaft, die die wohlklingende Bezeichnung ‚transformativ‘ erhielt (doch in Wahrheit die Periode des ‚wilden/ rücksichtslosen Kapitalismus‘ ist), erscheint als fieberhafte Suche nach dem Kapital und als unersättlicher Wunsch nach der Anhäufung von Geld und Eigentum unter Einsatz aller Mittel. Eine Gelegenheit dafür ergab sich entweder im Amtsmissbrauch (namentlich: Bestechung, Veruntreuung staatlichen Vermögens unter der Schirmherrschaft hoher Beamter oder ‚Dächer‘⁷⁰) oder im weitesten Sinne im Handel“⁷¹ (Marutyan 2007c russ. Skript: 13; Eigene Übersetzung).

Der „wilde Kapitalismus“ ist unkontrollierbar und verschlingt, was ihm in den Weg kommt. Die armenischen Kapitalisten, die schon unter verschiedenen Bezeichnungen genannt wurden, sind folglich wild und brutal. Wie schon gesagt entsprechen sie nicht der *kulturnost* der Kategorie *Intelligenzia* und werden begründet oder unbegründet als „rural“ betrachtet, denn die „Wilden“ kommen in der urbanen Vorstellung „aus den Bergen“. Der „wilde Kapitalismus“ wird dementsprechend u.a. als *gerghetsi kapitalizm*, als „Dorfkapitalismus“ verhöhnt, dessen sichtbarer Ausdruck in den Augen der urbanen *mtavorakanuthjun* z.B. die Architektur der *Northern Avenue* verkörpert.

⁷⁰Kartelle

⁷¹„после распада Советского Союза начала меняться социально-экономическая формация, идеология, период зарождающегося pragmatизма принес с собой процесс переоценки казавшихся непоколебимыми ценностей. Одной из характерных черт экономики, получившей благозвучное название “переходной” (а в действительности, это период “дикого капитализма”), являлся лихорадочный поиск капитала, ненасытное желание накопления денег и собственности любыми способами. Такую возможность давало либо злоупотребление занимаемой должностью (иными словами, взяточничество, расхищение государственного имущества под покровительством высоких чинов или т.н. “крыши”), либо, в широком смысле, торговля“.

Neben illegalen Mitteln wie Bestechung, Veruntreuung staatlichen Vermögens und der Bildung von Kartellen bietet, wie Marutyan behauptet, der Handel eine weitere Möglichkeit, im armenischen Kapitalismus zu überleben. Die Erfahrungen zeigen, dass man gegenwärtig für harte körperliche oder geistige Arbeit nicht mehr „belohnt“ wird. Der *geroj truda*, der sowjetische „Held der Arbeit“, auch wenn in Armenien noch hoch geschätzt⁷² (vgl. oben mit Humphreys Definition der „Neuen Russen“), erscheint heute als ein Don Quijote. Dies spiegelt sich nicht zuletzt in den lächerlichen Gehältern von Fabrikarbeitern, Lehrern oder Wissenschaftlern wider.

Dass stattdessen ein glücklicher Coup den Millionär macht, gilt als verbreitete Weisheit. Nur der Handel bietet, so sind viele überzeugt, für einfache Menschen die Möglichkeit, größere Summen zu verdienen. Dies führt zu (oder entspringt) einem anderen Verständnis vom „*Geist des Kapitalismus*“, als ihn Weber in *Die protestantische Ethik und der Kapitalismus* erklärt (Weber 1986). Nicht Fleiß, Ausdauer und Sparsamkeit, sondern Glück, Einfallsreichtum und Verschwendug werden zum Ideal erklärt.

Während meines Aufenthaltes wechselten viele meiner Bekannten, v.a. die jüngeren, ständig ihren Arbeitsplatz. Die Begründungen für diesen häufigen Wechsel wären für die sowjetische Arbeitergeneration noch undenkbar gewesen. So klagt die junge Generation – dies fiel mir besonders bei jungen Männern auf – auch bei Durchschnittsgehältern über „*schlechte Bezahlung*“, über „*anstrengende Arbeitszeiten*“ und „*zu viel Verantwortung*“ sowie über „*Perspektivlosigkeit*“. Stets ist man auf der Suche nach einem besseren Job, d.h. auf der Suche nach einer besseren Gelegenheit, das „*schnelle Geld*“ zu verdienen.

Ein junger Mann, der hin und wieder in der Immobilienbranche tätig ist, vorher sein Glück im „*Computer-business*“ versuchte, dann als „*Manager*“ bei *Coca Cola* arbeitete und im Augenblick bei der Supermarktkette *STAR* angestellt ist, stellt Folgendes fest:

⁷²Fleiß und Arbeit gelten als armenische Tugenden. „Wer an solchen Hängen Weinstöcke pflanzt und aus diesen Steinen fruchtbare Erde macht, der kann nicht faul sein“, meint z.B. die Mutter Meris. In Sowjetzeiten war Armenien mit einer sehr schnellen Industrialisierung und überdurchschnittlich hohen Produktivität eine der wirtschaftlich erfolgreichsten Republiken der Union. Helden der Arbeit gab es in Armenien in großer Zahl.

„In Armenien verdienst Du dann, wenn du etwas verkaufst und kaufst. Man bekommt nicht so ein [festes]Monatsgehalt“.

Armenier betrachten sich selbst – historisch gesehen – als „Händlernation“. Tatsächlich bereisten armenische Händler schon im Mittelalter die ganze Welt und bildeten überall Handelskolonien, so z.B. in Indien, wo sie lange vor den Holländern und Engländern etabliert waren (Bhattacharya 2005: 277-322; Abrahamian 2003: 280; Abrahamian 2007: 74). Ein armenischer Witz besagt, dass sich ein Armenier lieber in einer Gas-
kammer umbringen lassen würde, als einen schlechten Handel abzuschließen, was durchaus als Charakterstärke eingestuft wird.

Gleichzeitig haftet dem Handel (vielleicht seit Sowjetzeiten) etwas Ver-
ruchtes an. Dem geistlichen Stand, der Reinheit verkörpern sollte, wird (s.o.) nur schwer verziehen, wenn er sich z.B. mit dem „Teppichhandel“
befasst – und interessanterweise definiert sich auch die heutige *Intelligenzia* und *mtavorakanuthjun*, wie Antoneyan in den aktuellen Internet-
foren beobachtet, in Opposition zu den „Händlern“, die einem niedrige-
rem Stand zugeordnet werden (Antoneyan 2012: 88).

Mit dem Handel wird der *bazar* assoziiert, der eindeutig als orientalische
Institution klassifiziert werden kann. Er gilt als schmutzig, laut und chao-
tisch – und er ist gefährlich, da man in seinem Kontext leicht betrogen
wird. Der russische Ausruf „*kakoj bazar!?*“ (was ein *bazar!*?) ist dem-
entsprechend eine Reaktion auf unordentliche Verhältnisse oder auf eine
chaotische und verwirrende Situation.

Das Handeln auf dem *bazar* ist eine Kunst, die ein bestimmtes Wissen,
Zugang zu Informationen, Rücksichtslosigkeit und Beziehungen voraus-
setzt, über die nicht jeder verfügt. Der *bazar* birgt daher, v.a. für die „kul-
tivierten“ und „westlich orientierten“ Bürger, ein großes Risiko und viele
Tücken (vgl. Geertz 2001: 28-32; Geertz 1979).

Dem *bazar* stehen „geordnetere“ und „kultiviertere“ Formen des Kaufens
und Verkaufens gegenüber, die man aus sowjetischen Einkaufshallen und
Geschäften sowie aus postsowjetischen und westlichen Supermärkten und
Boutiquen kennt.

In der Zeit nach der Unabhängigkeit Armeniens kam es zu einer Entwicklung, in der sowohl die Formen des *bazars* (zahllose Märkte, Straßenstände und Buden) als auch die Nachfolger der sowjetischen Läden und die neuen Supermarktketten eine Blüte erlebten.

Die Supermarktketten, darunter z.B. *SAS* und *STAR*, verkaufen Produkte aus aller Welt. Hier sieht man zwischen französischen Schönheitsprodukten, *Müller*-Milchreis, *Heinz*-Ketchup und russischen Süßigkeiten gelegentlich sogar ein Straußenei. Man nimmt sich das Gewünschteste selbst aus dem Regal, legt es in seinen Einkaufswagen und reiht sich dann an der Kasse ein, wo junge Verkäuferinnen in adretten Arbeitskitteln an einem Laufband sitzen und die Strichcodes einscannen.

In den sowjetisch geprägten Geschäften geht es dagegen sehr persönlich zu. Hier befinden sich die weniger luxuriösen Waren, meist armenische, türkische und russische Produkte, die von einer Verkäuferin verwaltet und über den Tresen gereicht werden. Den Stimmungen dieser Verkäuferin ist man, so meine Erfahrung, ausgeliefert, so dass die Atmosphäre sogar ein bisschen an einen Behördengang erinnert.

Obst, Gemüse und Fleisch sowie andere Grundnahrungsmittel und Gebräuchssartikel kauft man am billigsten auf den Märkten (armen.: schuka; շուկա) und bei Straßenständen ein. Hier gibt es etablierte Händler mit breitem Sortiment, aber auch Großmütterchen, die nur wenige Tomaten verkaufen, die sie auf einem auf dem Boden ausgebreiteten Tuch präsentieren.

V.a. die Märkte, Straßenstände, Fressbuden, Handyverkäufer und Einzelhändler aller Art verkörpern das, was von den Kritikern abfällig als *bazar* bezeichnet wird (Abb.21). Ganze Unterführungen, Straßen und Viertel werden von ihnen besetzt und somit „orientalisiert“. Diese „Orientalisierung“ war paradoxe Weise eine Folge der Einführung des „westlichen“ Kapitalismus. So stellt Abrahamian in einem Aufsatz fest:

„For example, the first ‘Western free market’ in Yerevan (represented on the level of small vendors) was introduced through typical Asian bazaar structure, or Western consumer goods were introduced in their Eastern disguise“ (Abrahamian 2003: 279; Abrahamian 2007: 73).

In den Extremen beschrieben, bedeutet der *bazar* Gestank nach heißem Fett, Geschlachtetem oder anderen Lebensmitteln. Er produziert Abfälle und Baracken, die nach Ansicht der urbanen Bevölkerung die Ästhetik der Stadt stören – genauso wie die überall entstehenden Straßencafés, die provisorischen Charakter haben. Beides wird von einer chaotischen und lärmenden Menschenmenge frequentiert, die – wen würde es wundern – von *rabiz* dominiert wird. Gleichzeitig ist der *bazar* ein Ort, an dem gehandelt, d.h. *business* betrieben wird.

Business und Immobilien

Der *business* ist überall. Fragt man in Jerewan nach dem Beruf, so erhält man sehr oft *business* als Antwort. Beim *businessman* kann es sich um einen Geschäftsmann im Nadelstreifenanzug handeln, um einen Straßenhändler, der mit Mobiltelefonzubehör handelt, um eine Hausfrau, die ihre Wohnung vermietet, oder um einen Oligarchen, der ein Monopol auf alle armenischen Milchprodukte hat oder Inhaber einer Fastfoodkette ist.

Der *business* ist nicht an sich schlecht, aber er ist sehr verdächtig, v.a. dann, wenn er von Menschen betrieben wird, von denen man eine Vorbildfunktion erwartet. Ein *businessman*, ob arm oder Oligarch, muss nicht unbedingt ein Gangster sein, aber er ist im klassischen Sinne auch kein „Held der Arbeit“.

Ein sehr großer *business* ist in Jerewan, nicht nur für die Eliten, die Bau- und Immobilienbranche. Oft hatte ich den Eindruck, dass die gesamte Bevölkerung auf die eine oder andere Art darin verwickelt ist, was sehr gut zu dem allgemeinen Wunsch nach dem „schnellen Geld“ und zur Bedeutung des Hausbaus passt.

Die „Großen“ im Business wurden bereits aufgezählt. Ich habe die Rolle des Staates, der Kirche, der Diaspora und der Oligarchen erläutert, die als Bauherren und Investoren in die großen Bauprojekte Jerewans involviert sind. Artashes, der selbst als *broker* (Makler) arbeitet, erklärte mir, wie lukrativ die Geschäfte mit Immobilien sind:

„Was immer du in Armenien verkaufen willst, es gibt immer einen Käufer. Die Preise spielen keine Rolle. Es gibt Leute, die mir sagen, dass sie einen Laden oder in einem Haus eine Wohnung haben wollen... und wenn

ich frage, wie viel sie mir dafür geben wollen, dann sagen sie, dass das keine Rolle spielt. „Ich will“ – und das ist alles. Ich sage: „Hier kostet der Meter z.B. 1500 Dollar“, nicht wahr, in etwa... dann sagt er: „Ich zahle 2000 Dollar, finden Sie mir dafür ein tun“. Sie kaufen. In Armenien wird es jedes Jahr teurer, deswegen kaufen sie. Du kannst zu 100% sicher sein, dass sie kein Minus machen werden. So oder so werden sie Plus machen“.

Von dieser Marktsituation profitieren im bescheidenen Rahmen auch die „einfachen Leute“. Mit der Unabhängigkeit Armeniens sind auch sie in den Besitz ihrer Wohnungen gekommen. Diese Wohnungen stellten in der Krise oft ihr einziges Kapital dar. In der Not mussten einige Bewohner ihr Zuhause zu Dumpingpreisen verkaufen. Gelegentlich hörte ich Klagen, dass man dabei übervorteilt wurde, aber so immerhin das Überleben sichern konnte.

Viele Familien und Haushalte waren jedoch in der Lage, die Spielräume der Marktwirtschaft besser zu nutzen. Sie veräußerten etwa ihre Zentrumswohnungen zu einem Preis, mit dem sie eine oder sogar zwei Wohnungen in der Peripherie kaufen konnten, oder tauschten eine große Wohnung gegen zwei kleinere, von der sie eine unter Umständen vermieteten. Bis heute gilt eine Wohnung allgemein als wichtigste Kapitalanlage. Wohnungen werden gekauft, verkauft, gemietet, vermietet, geteilt, erweitert und ausgebaut. In klugen Schachzügen versucht man dabei immer, mehr Raum für immer mehr Menschen zu gewinnen, was natürlich mit der Familienplanung zu tun hat. Da man von staatlicher Seite keine Wohnungen mehr zugeteilt bekommt, muss der wachsende Bedarf an Wohnraum mit den vorhandenen Mitteln und durch geschicktes Handeln und Verhandeln auf dem Immobilienmarkt gedeckt werden. Diese Praxis führte und führt u.a. zu einer neuen Mobilität der Stadtbewohner. Die alten Nachbarschaften haben sich z.T. aus diesem Grund seit der Einführung des Kapitalismus zunehmend aufgelöst.

Eine wichtige Rolle im Geschäft und Balancieren mit Immobilen nimmt der so genannte *broker* ein. Ein *broker* kann praktisch jeder werden, der über Wissen und Informationen auf dem Immobilienmarkt, d.h. auf dem Häuser-bazar, verfügt. Er vermittelt zwischen Käufern und Verkäufern

und erhält dafür entsprechende Prozente. Es gibt Firmen, die sich auf diese Dienstleistung spezialisiert haben, doch praktisch kann jedes Großmütterchen zum *broker* werden, wenn es irgendwo von irgendwem gehört hat, dass eine Wohnung zu verkaufen ist und einen Käufer dafür kennt. Viele junge, aber auch ältere Leute machen die Arbeit als *broker* zum sporadischen, aber lukrativen Nebenverdienst. Manche nutzen dabei allein die persönlichen Kontakte und Netzwerke. Auf dem Immobilienbazar scheint das soziale Kapital besonders wichtig zu sein. Professionellere *broker* arbeiten mit Anzeigen in Anzeigebüchern wie *Gin*.

Artashes, der einige Jahre für die Immobilien-Firma eines Freundes als *broker* gearbeitet hat, röhmt sich seiner Kenntnisse. Er kennt die Preise, weiß, wer kauft und verkauft, und ist sich v.a. sicher, dass die Immobilienpreise in Armenien stetig steigen werden. Auch die leer stehenden Wohnungen der *Northern Avenue* sind seinen Angaben nach ausnahmslos verkauft. Den aktuellen Marktwert der Wohnungen im Zentrum gibt er im Augenblick meiner Forschung zwischen 8.000 bis zu 10.000 \$ pro Quadratmeter an. Es selbst habe erst vor kurzem zehn Wohnungen auf der *Northern Avenue* an Leute aus der Diaspora verkauft.

Doch das Geld aus dem Immobiliengeschäft ist keine sichere Einkommensquelle. Nur selten macht man einen guten Coup, und der Profit war bei Artashes wie bei viel anderen, wie gewonnen, so zerronnen.

Die interessanteste Form des Immobilienhandels ist die „Ferienvermietung“. Einige meiner ausländischen Bekannten lebten in vollständig eingerichteten Wohnungen, die die Besitzer für kurze Zeiträume vermieteten und ansonsten selbst zu bewohnen pflegten.

Die zahlungskräftigsten Mieter kommen aus dem Ausland, insbesondere aus der armenischen Diaspora und dem Iran. Von meinen armenischen Freunden und Bekannten wohnte niemand zur Miete und die ausländischen Mieter halten sich meist nur einige Monate in Jerewan auf. V.a. während der Sommermonate strömen armenische Diasporamitglieder nach Jerewan und machen es zur ihrer Basisstation für Ausflüge in die Umgebung. In dieser Zeit ziehen einige Familien aus ihren Wohnungen aus und leben bei Verwandten, um den zahlenden Gästen Platz zu machen. Der Aufwand scheint sich zu lohnen, denn die Wohnungen, die

man im Sommer verlässt, können für den Rest des Jahres unterhalten und mit einigem Komfort ausgestattet werden.

Der „Dorfkapitalismus“ entspricht zwar, so die Ansicht meiner Informanten, nicht dem Ideal von harter Arbeit und führt im Städtebau zu Entscheidungen des schlechten Geschmacks und zu einer Orientalisierung der Märkte und Straßen, ist aber so weit verbreitet, dass sich ihm kaum jemand entziehen kann. An ihm partizipieren nicht nur der Staat, die Oligarchen, die Diaspora und vielleicht die Kirche, sondern auch die *rabiz* (reiche und arme Vertreter dieser Kategorie), zu deren Image der Konsum gehört, sowie einfache Menschen, die durch geschickten Handel auf dem *bazar* und nicht zuletzt auf dem Immobilienmarkt Profit machen und dabei auf das große Geld hoffen.

4.8 Zusammenfassung

Wie sich in den letzten Kapiteln gezeigt hat, wird der öffentliche Raum in vielerlei Hinsicht als das Gegenteil des privaten *tun* betrachtet. Man empfindet ihn v.a. als einen Ort der Schuld.

Der öffentliche Raum ist eine Sphäre, die vom Staat, seinem Verwaltungsapparat und von der Öffentlichkeit geprägt ist, wobei der Staat und die Öffentlichkeit von den aktuellen Eliten dominiert und beeinflusst zu werden scheinen. Früher waren diese Eliten die Sowjets, heute sind es die neuen Regierenden, Wirtschaftsbosse, Oligarchen, Investoren, die Diaspora und die Kirche sowie Menschen der Kategorie *rabiz*.

Die *rabiz* gelten in den Augen der ehemaligen urbanen Mittelschicht, d.h. der armenischen *Intelligenzia* und *mtavorakanuthjun*, als Vertreter einer minderwertigen Kultur. Dabei entspricht der *rabizmus*, genauso wie die *Intelligenzia* oder *mtavorakanuthjun*, eher einer Kategorie, mit der bestimmte Praktiken sowie Werte und Antiwerte assoziiert werden. So werden sowohl die Eliten als *rabiz* bezeichnet als auch junge Leute aus der Unter- und Mittelschicht, die oft vor kurzem von den Dörfern in die Stadt gekommen sind und den gleichen *Habitus* verkörpern – wobei nicht klar ist, ob die Eliten die *rabiz* oder die *rabiz* die Eliten nachahmen.

Beide werden dabei u.a. aufgrund ihrer Aktivitäten im öffentlichen Raum und im Städtebau beurteilt. Hier zeigt sich, ob sie verantwortlich handeln oder sich schuldig machen.

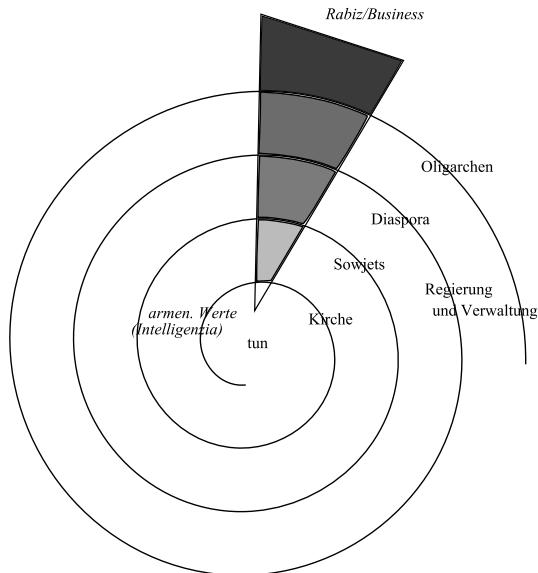
Im Vergleich zum privaten Raum scheinen im öffentlichen Raum die Schuld und der *rabizmus* zu überwiegen. Die Werte, die im *tun* gelten, werden hier oft in Frage gestellt oder missachtet. Die Gebäude und Räume, die dem öffentlichen Raum zugeordnet werden, sind also, zumindest aus der Innensicht des *tun* und der selbsterklärten *Intelligenzia* bzw. aus der Sicht eines Großteils der urbanen Bevölkerung, im Verhältnis zum „einschließenden Haus“ als minderwertig einzuordnen. Je nach Abstand zu den Werten des „einschließenden Hauses“ bilden die Häuser, Gebäude und Räume des öffentlichen Raumes als Vertreter sozio-kultureller Gruppen also eine Hierarchie, in die sich der gesamte Stadtraum und seine Architektur aufteilen, einordnen und klassifizieren lässt.

Mit der Besprechung verschiedener Häuser, Gebäude und städtebaulicher Strukturen sowie deren Entwicklungen und Veränderungen habe ich versucht zu zeigen, mit welchen ihnen zugeordneten sozialen Gruppen welche Werte verbunden werden und wie diese aus der Perspektive des *tun* zu beurteilen sind.

Dabei wird deutlich, dass der Staat, seine Verwaltung, die armenische Öffentlichkeit, die Sowjets, die „neuen Reichen“, die Oligarchen, die Diaspora und die Kirche ambivalente soziale Gruppen darstellen, die u.a. auch positive Eigenschaften und Werte verkörpern. Die Sowjets z.B. werden nicht nur als fremde Kolonialherren verdammt. Viele (fast alle) Armenier waren Sowjets und sehen viele ihrer indigenen Werte in keinem Widerspruch zu den sowjetischen Bildungs-, Modernisierungs- und Urbanisierungsidealen. Die Diaspora besteht nicht nur aus arroganten Investoren, sondern gilt auch als Wahrer armenischer Traditionen und Brücke zum positiv konnotierten Europa bzw. zum christlichen Westen. Die armenische Kirche ist nicht nur konservativ, sondern v.a. eine Konstante der armenischen Kultur und somit ein Bollwerk der Identität, deren kleinste (aber stärkste) Einheit das *tun* ist. Selbst den *rabiz* und Oligarchen werden nicht *nur* negative Eigenschaften angelastet.

Dennoch verkörpern v.a. die *rabiz* und die Oligarchen die Gefahren des moralischen Zerfalls, dem alle Mächtigen verfallen können, sobald sie sich dem Kapitalismus, dem *business*, dem Geld und den Methoden des „wilden Ostens“ verschreiben.

Dementsprechend kann man auch die im öffentlichen Raum aktiven (mächtigen) Gruppen klassifizieren, wobei eine klare Anordnung und Hierarchisierung allerdings schwerfällt. Daher an dieser Stelle nur ein Versuch:



Darstellung V: Staffelung der mit soz. Gruppen verknüpften Werte im öffentlichen Raum

	Öffentlich-keit (rabiz)	Staat/ aktuelle Regierung	Sowjets	Kirche	Diaspora	Oligarchen
S c h u l d	<i>Rabizmus</i> Passivität Zerstörung Schwäche Ruralisier-ung	<i>Rabizmus business</i> Passivität Zerstörung Ruralisier-ung	Kultur-imperialismus Atheismus Passivität	<i>Rabizmus business</i> Zerstörung	<i>Rabizmus business</i> Kulturimp. Zerstörung	<i>Rabizmus business</i> Zerstörung Ruralisier-ung
W e r t	<i>Intelligenzia</i> Tradition armen. Kultur Moral Christentum Fortschritt		<i>Intelligenzia</i> Moral Kollektivismus Fortschritt Urbanisie- rung Kraft	<i>Intelligenzia</i> Tradition armen. Kultur Moral Christentum Solidarität Fortschritt Kraft	<i>Intelligenzia</i> Christentum Fortschritt Kraft	

Tabelle 3: Beispiele und Gegenüberstellung von Schuld und Werten der sozialen Gruppen im öffentlichen Raum.

5. Stadtgeschichte als Klassifikationssystem

„Das, was den Menschen über den Zustand des Barbarentums erhebt, indem er bloß ein wirtschaftliches Wesen ist, das, was ihn befähigt, alle seine höheren Fähigkeiten, die im Barbarentum nur schlummern, zu entwickeln, nämlich: gut und richtig zu leben statt nur zu leben, das war seine Teilnahme und Mitgliedschaft in einer Stadt“ (Aristoteles, zitiert nach Hotzan 1994: 25).

Bisher war von einer starken Trennung vom „privaten“ und „öffentlichen Raum“ die Rede. Dabei ging es v.a. auch um die Bewertung der Räume als physische und soziale Kategorien, in denen sich Ideen und Werte spiegeln, die zueinander in Beziehung stehen, kontrastiert werden und so hierarchisch angeordnet sind.

Doch wie an den bisherigen Beispielen deutlich wurde, sind weder physische und soziale Räume noch Werte unveränderlich. Oft entsteht eine Klassifikation und Bewertung überhaupt erst dadurch, dass man eine Entwicklung bemerkt und Vergangenheit und Gegenwart gegenübergestellt. Besonders bei der Suche nach der Schuld und den Schuldigen ist dies ein übliches Verfahren. Der öffentliche Raum der Sowjetzeit und der öffentliche Raum der Gegenwart sind der gleiche physische Raum, in dem z.T. noch die gleichen Menschen mit ähnlichen Beziehungen leben. Doch der Raum hat sich dennoch verändert. Es wurden neue Gebäude gebaut, eine neue Generation ist herangewachsen, die sozialen Beziehungen und Hierarchien haben sich gewandelt und sogar die Werte werden umgedeutet oder anders betont.

Diese dynamische Entwicklung wird in einer anderen Dimension klassifiziert, in der Dimension der Zeit und Geschichte. Die Vergangenheit wird im Vergleich zur Gegenwart und die Gegenwart im Vergleich zur Vergangenheit beurteilt. Die Stadtgeschichte und die damit verbundene Nationalgeschichte stellen dabei die Kategorien und das Vokabular zur Verfügung, mit deren Hilfe alle urbanen Phänomene beschrieben, sortiert und beurteilt werden können.

Dabei lösen sich, so meine These, Vokabular und Kategorien von der linearen Stadt- und Baugeschichte Jerewans ab und bilden ein unabhäng-

iges Klassifikationssystem, das ein reines Werte- bzw. Bewertungssystem ist. So sagt man z.B., wenn eine neue Straße schlecht asphaltiert ist, „*Hier sieht es aus wie im Mittelalter!*“, während man ein altes Haus in anderen Kontexten als „modern“ und „europäisch“ lobt. Mit diesen Begriffen und Beschreibungen hängen ganze Assoziationsbündel zusammen, die Teil der Kategorisierung und Klassifizierung sind.

Beginnen werde ich dieses Kapitel mit einer Einführung in die Bedeutung von Klassifikationssystemen in der Ethnologie. Dabei werde ich auf den Zusammenhang von Kategorien, sozialen Strukturen und Räumen eingehen. Anschließend werde ich verschiedene Kategorien vorstellen, die mir bei der Klassifikation sozialer Räume in Jerewan relevant erscheinen. Ich werde die mit den Kategorien verknüpften Assoziationen, d.h. den Inhalt der Kategorien, beschreiben, und aufzeigen, wie die einzelnen Kategorien zueinander in hierarchischen Beziehungen stehen, sowie einen Versuch wagen, diese Zuordnungen zu erklären. Da die Kategorien mit der Imagination verschiedener historischer Epochen zusammenhängen, werde ich die Bedeutung aufzeigen, die der Geschichte im armenischen Kontext im Allgemeinen zugewiesen wird. Ich werde zu erklären versuchen, wie Geschichte erinnert wird, welcher Wert ihr beigemessen wird und wie es aufgrund dieser indigenen Konzeption von Geschichte zu einer Kategorisierung und Bewertung historischer Epochen kam.

5.1 Kategorisierungen und Klassifikationen

„Überdies war ihm alles vorerst noch zu fremd, als daß er es hätte sehen können: man kann die Dinge erst mit den Augen erfassen, wenn man halbwegs weiß, was sie sind und was sie bedeuten“ (C. S. Lewis, Jenseits des schweigenden Sterns, 1958).

Kategorisierungen und Klassifikationen sind in der modernen Ethnologie aus der Mode gekommen. Die Postmoderne verhält sich Systematisierungsversuchen gegenüber oft misstrauisch. Die Ethnologen der Vergangenheit hätten zu sehr verallgemeinert, zu sehr abstrahiert, zu sehr die eigenen Theorien und Kategorien in den Mittelpunkt gestellt, dabei den

gesellschaftlichen Wandel nicht bedacht und das Feld zu stark beeinflusst und bestimmt – und darüber zu wenig reflektiert.

Natürlich möchte man es heute besser machen. Jede generalisierende Aussage wird dementsprechend gemieden und als Ethnologe unserer Generation ist man um eine so genannte Polyphonie bemüht, bei der gemäß den im Rahmen der *Writing Culture Debatte* erhobenen Forderungen (Clifford & Marcus 1986) verschiedene Stimmen „echter Menschen“ zu Wort kommen (Stellrecht 1993: 58-59; Pfeffer 2005: 95). Dennoch glaube ich, dass Verallgemeinerungen in der Wissenschaft unvermeidbar sind. Auch echte Menschen drücken sich in „Verallgemeinerungen“ aus, was ich nicht zuletzt während meiner Feldforschung an den sich wiederholenden Aussagen und Vorurteilen sowie anhand der immer gleichen Auswahl der Vergleiche, Metaphern und Begriffe meiner Informanten feststellen konnte.

Verallgemeinerungen, sprich Kategorisierungen, sind in jeder menschlichen Gesellschaft notwendig, um sich in bestimmten Kontexten gegenseitig zu verstehen und um eine „gemeinsame Sprache“ zu entwickeln. Ich als Ethnologin musste die Sprache Jerewans erst lernen, musste, wie Benedict es ausdrückt, erst „*Hunderte von Einzelheiten zu einem Gesamt-muster zusammenfügen*“ (Benedict 2006: 20). Needham vergleicht den Forscher in dieser Situation mit einem von Geburt an Blinden, dem plötzlich das Augenlicht gegeben wird. Dieser naiv Sehende muss erst Ordnung in dem überwältigenden Chaos der neu erfahrenen Formen und Farben schaffen und muss unterscheiden und klassifizieren lernen, um das Gesehene zu verstehen, bzw. überhaupt erst sehen zu können (Needham 1963: vii-viii).

Das bedeutet *nicht*, dass der Forscher die Ordnung erschafft und nach *eigenen* Regeln klassifiziert. Er muss vielmehr die indigenen Kategorien und die Beziehungen zwischen den verschiedenen Kategorien erkennen, die in seinem Forschungsfeld bedeutsam sind, was nicht so einfach ist, da die Kategorien (und die Beziehungen zwischen ihnen) den sie tragenden Gesellschaftsmitgliedern nicht unbedingt bewusst sind und daher nicht als solche artikuliert werden.

In der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* wird der Begriff der *Kategorie* ausgiebig erörtert. Hier heißt es in einem einleitenden Satz, ein System von Kategorien sei eine komplette Liste der Typen oder Gattungen auf oberster Ebene, die nach Aristoteles die Daseinsformen der obersten Instanz repräsentieren.¹ Mit einer Liste von zehn Begriffen² glaubte dieser, alle Fragen³ beantworten, jeden existierenden Gegenstand einordnen und die gesamte Realität erfassen zu können (s. Allen 2000: 94-95).

Die Nachfolger von Aristoteles waren weniger optimistisch, was die Benennung der Grundkategorien des Daseins und einer äußeren Wirklichkeit betraf. Sie beschäftigten sich stattdessen mit der Erklärung jener Kategorien, die unsere spezifischen Gedanken- und Begriffs-Systeme ausmachen. Für Kant z.B. sind Kategorien nicht mehr die Grundeinheiten einer äußeren Realität, sondern „Verstandesbegriffe“, die zwar für die Vorstellung von allen Dingen notwendig, aber nur Werkzeuge des Urteils- und Wahrnehmens sind. In der *Kritik der reinen Vernunft* (Kant 1781) leitet Kant diese Kategorien von den Urteilsfunktionen⁴ ab, die jedem Menschen *a priori* – sozusagen als natürliche geistige Eigenschaft – zur Verfügung stehen.

Die französischen Soziologen Durkheim und Mauss gehen noch einen Schritt weiter und übertragen das Problem des Kategorisierens und Klassifizierens von der Philosophie in die Soziologie. In ihrem Werk *Primitive Classification* (Durkheim & Mauss 1963/1903) kritisieren sie beide Ansätze, bei denen von einer äußeren Realität (Aristoteles) oder einer inneren, individuell angeborenen Fähigkeit (Kant) des Klassifizierens, d.h. des Identifizierens und Hierarchisierens von Kategorien ausgegangen wird (Durkheim & Mauss 1963/1903: 4). Sie beginnen stattdessen ihre Überlegungen mit folgender Annahme und Fragestellung:

¹Thomasson, Amie, "Categories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012-entries/categories/> (06.11.2012).

²Substanz, Qualität, Qualitatives, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Erleiden.

³Was ist etwas? Wie viel/ groß ist etwas? Wie ist etwas beschaffen? In welcher Beziehung steht etwas zu etwas? Wo ist etwas? Wann ist etwas? In welcher Position ist etwas? Was hat etwas? Was tut etwas?

⁴Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

„To classify is not only to form groups: it means arranging these groups according to particular relations. We imagine them as co-ordinated, or subordinate one to the other, we say that some (the species) are included in others (the genera), that the former are subsumed under the latter. There are some which are dominant, others which are dominated, still others which are independent of each other. Every classification implies a hierarchical order for which neither the tangible world nor our mind gives us the model. We therefore have reason to ask where it was found“ (Durkheim & Mauss 1963/1903:8).

An drei Beispielen, a) an den damals als primitiv und ursprünglich geltenden Stämmen Australiens, b) an den in Pueblos lebenden Zuñi- und Sioux-Indianern Nordamerikas und c) am astronomisch-astrologischen System Chinas zeigen Durkheim und Mauss, dass sich die indigenen Kategorien und die hierarchischen Anordnungen von Über- und Unter-Kategorien aus dem sozialen Aufbau der Gesellschaft heraus erklären lassen.

In Australien z.B. bilden die mit Totem-Tieren in Verbindung gebrachten Klane die Kategorien, in denen das Universum vorgestellt wird: Pflanzen, Tiere, Farben und Gestirne werden entsprechend gruppiert, den Klans zugeordnet und zueinander in Beziehung gesetzt sowie mit bestimmten Tabu-Regeln belegt (Durkheim & Mauss 1963/1903: 27-41).

Ähnlich verhält es sich bei den Zuñi- und Sioux, bei denen der räumliche Aspekt des Klassifizierens hervortritt, jedoch wiederum auf der sozialen Struktur beruht. So werden die Pueblos der Indianer nach festen Mustern strukturiert, indem bestimmte Klans mit bestimmten Räumen (Himmelsrichtungen) gleichgesetzt werden, mit denen man sie identifiziert, also in eine Kategorie stellt (Durkheim & Mauss 1963/1903: 42-66).

Auch in China spielen, laut Durkheim und Mauss, räumliche Kategorien eine Rolle. Bestimmte Punkte des Kompasses werden hier mit Jahren, Jahreszeiten, Wochen, Tagen und Stunden, also mit zeitlichen Begriffen assoziiert, denen man dann wiederum Farben, Tiere, Elemente und Kräfte zuordnet. Obwohl an diesem letzten Beispiel der Ursprung der Klassifikation in einem Klansystem nicht mehr offensichtlich wird, weisen Heiratsregeln, die Ehen zwischen Partnern mit nichtkompatiblen Geburtsda-

ten verbieten, so die Autoren, in eine ähnliche Richtung (Durkheim & Mauss 1963 [1903]: 67-80).

Für Durkheim und Mauss handelt es sich hierbei nicht um zufällige Über-einstimmungen von sozialer und logischer Ordnung (Durkheim & Mauss 1963 [1903]: 41). Für sie ergibt sich aus den genannten Beispielen die These, dass soziale Kategorien die Basis aller Kategoriebildung sind, die bis heute, auch versteckt, fortwirken:

„The first logical categories were social categories; the first classes of things were classes of men, into which these things were integrated. It was because men were grouped, and thought of themselves in the form of groups, that in their ideas they grouped other things [...] Moieties were the first genera; clans the first species. Things were thought to be integral parts of society, and it was their place in society which determined their place in nature. [...] Thus logical hierarchy is only another aspect of social hierarchy [...]“ (Durkheim & Mauss 1963/1903: 82-84).

Die Annahme, alle Kategorien ließen sich auf *moieties* oder Klanstrukturen zurückführen, sowie das methodische Vorgehen Durkheims und Mauss' wurden stark kritisiert, allen voran von Needham (Needham 1963: vii-xlviii), der *Primitive Classification* ins Englische übersetzte. Die besondere Bedeutung des Werkes läge seiner Meinung nach, trotz aller Mängel (Needham 1963: vii-xlviii), in der Einführung der „Kategorie“ als analytischen Begriff in die Soziologie und damit in die Ethnologie (Needham 1963: xl). Dies habe, so Needham, allein die Rezeption gezeigt, die der Aufsatz direkt oder indirekt im Fach erfahren habe.⁵

Wie Nick J. Allen, ein Schüler Needhams, halte ich das Urteil Needhams für zu streng (s. Allen 2000: 39-60).

⁵Hier werden zuerst Lévi-Strauss und Hertz sowie die niederländische Schule mit van Ossenbruggen, Josselin de Jong und Rasser genannt. V.a. in der Verwandtschaftsethnologie spielten Klassifikationssysteme von je her eine bedeutende Rolle (Kroeber, Hocart). Des Weiteren werden von Needham Dumézil und Bosch erwähnt, die sich mit sozialen, religiösen und kosmologischen Kategorien der Indo-Europäer oder indischen Gesellschaft auseinandersetzen (Needham 1963: xxx-xxxvi).

Für mich haben sich aus der Lektüre von *Primitive Classification* folgende für meine Arbeit grundlegende Denkanstöße und Definitionen ergeben:

- a) Kategorien und Klassifikationssysteme sind selten universal und für die gesamte Menschheit gültig. Sie sind jedoch unbedingt überindividuell, meist kulturspezifisch und häufig sogar kulturbezeichnend (vgl. Lévi-Strauss 1972).
- b) Sie hängen mit spezifischen sozialen Strukturen und der Wahrnehmung dieser Strukturen zusammen.
- c) Diese sozialen Strukturen sind fast immer mit Räumen verknüpft, die den sozialen Kategorien zugeordnet werden und dabei wiederum eigene räumliche Kategorien und Klassifikationssysteme bilden. Dies wurde bereits in den vorangehenden Kapiteln gezeigt.
- d) Neben sozialen und räumlichen Kategorien existieren weitere Kategorien und damit weitere Klassifikationssysteme, wie z.B. das zeitliche Klassifikationssystem Chinas. Kategorien und Klassifikationssysteme stehen dabei zueinander in Beziehung und bilden zusammen ein übergeordnetes Gesamtsystem.

Dass Kategorien und ihre Hierarchisierung in Klassifikationssystemen auch etwas mit „Urteilen“ im Sinne Kants zu tun haben, scheint – v.a. im urbanen Kontext Jerewans – offensichtlich, nur dass, so die neue Erkenntnis:

- e) Die „Urteilsfunktion“ nicht auf das Individuum reduziert werden darf, sondern auf gesellschaftliche Werte und Normen zurückgeführt werden muss.

Die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* weist auf die Schwierigkeiten und Fragen hin, die sich unweigerlich bei der Suche nach jeder Art von grundlegenden Kategorien ergeben. Diese Fragen sind auch für den ethnologischen Kontext relevant: Welche (indigenen) Kategorien gibt es? Wie viele Kategorien gibt es? Wie sind diese Kategorien ausgefüllt? Gibt es eine übergeordnete Kategorie, in der andere Kategorien subsummiert

werden? Und kann man nur ein einziges oder mehrere Dimensionen eines Klassifikationssystems unterscheiden?⁶

Hinzufügen möchte ich das Problem der Methode: Wie findet und erkennt man Kategorien? Sind sie allgemein gültig? Und wenn nicht, für wen gelten sie?

Zu all diesen Fragen gibt es keine eindeutigen Antworten, weswegen ich letztlich das manchmal widersprüchliche Feldmaterial in den Vordergrund gestellt habe und stellen möchte.

Ein Klassifikationssystem, das mir im städtischen Kontext Jerewans besonders wichtig erscheint, basiert, wie schon erwähnt, auf der Geschichte der Stadt. Die Kategorien, mit denen urbane Phänomene beschrieben, eingeordnet und bewertet werden, entsprechen, so meine Beobachtungen, der Vorstellung von bestimmten Epochen.

Diese Epochen sind zwar in der Geschichte chronologisch angeordnet, verselbständigen sich jedoch als Kategorien, mit denen man Räume, Architekturen, die urbane Öffentlichkeit, einzelne Häuser, Menschen und soziale Gruppen und mit diesen verknüpfte Werte in einem hierarchischen System klassifiziert.

Die Kategorien sind dabei nicht scharf umrissen, doch kann man, meiner Meinung nach, eine Einteilung vornehmen, in der das „orientalische Mittelalter“, die „russische Zarenzeit“, die „Sowjetzeit“, die „europäische Moderne“ und die „Armenischen Blüzezeiten“ die Grundkategorien darstellen, die ich nun im Einzelnen vorstellen möchte.

⁶Thomasson, Amie, "Categories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012-entries/categories/> (06.11.2012).

5.2 Die Kategorie „Orientalisches Mittelalter“

„Es hängt also gewissermaßen von ihrem Verhalten ab, meine Kinder, ob unsere Stadt zum fortschrittlichen Europa oder zum rückständigen Europa gehören soll“ (Kurban Said, Ali und Nino, 2000 [1937]: 5)

Bei einem Fackelmarsch anlässlich des Genozid-Gedenktages hörte ich zufällig, wie sich ein paar junge Männer aus der urbanen Mittelschicht über ein paar andere, offenbar aus der ländlichen Unterschicht stammende Männer unterhielten. Sie scherzten über das dunkle Aussehen⁷ der Jungen und verglichen sie mit „Tadschiken“, was sicherlich nicht als Kompliment gemeint war.

„Die reinsten Asiaten“, schimpft der alte Nikita in Tolstois *Herr und Knecht* (Tolstoi 1986 [1895]) und spricht dabei über russische Bauern, die ein Pferd quälen und somit ein wildes, grausames und schlechtes Benehmen an den Tag legen. Mit ähnlicher Bedeutung wird der Ausdruck „asiatisch“ auch in Armenien verwendet. Das Dunkle, Ländliche, Wilde und Unzivilisierte, das mitunter auch der beschriebene *rabiz* verkörpert, wird hier mit dem „Orientalischen“ und „Asiatischen“ gleichgesetzt, wobei zwischen dem „Orientalischen“, „Asiatischen“ und „Zentralasiatischen“⁸ kaum Unterschieden wird.

⁷Die Hautfarbe spielt bei der Kategorisierung und Zuordnung in Armenien eine Rolle. Personen vom Lande sind gewöhnlich, allein aufgrund der Umweltbedingungen, dunkler. Helle Menschen werden also, so berichtet z.B. der 25-jährige Hakob, auf dem Land sehr schnell als Städter erkannt. Dies führt häufig zu Prügeleien. Mit „dunkel“ muss jedoch nicht nur die Hautfarbe gemeint sein. Oft wird damit auch der bei den *rabiz* und der Landjugend populäre Kleidungsstil beschrieben. Physische Eigenschaften werden also zu Unterscheidungsmerkmalen gemacht, mit denen man auch Charaktereigenschaften verbindet. Diese z.T. konstruierten und vorgestellten Unterschiede, die Malkki in den so genannten „body maps“ zusammenfasst, teilen die Personen in soziale Kategorien ein bzw. werden zu den Merkmalen dieser Kategorie gemacht (Malkki 1995:79-80).

⁸Aus Sowjetzeiten kennt man v.a. Zentralasiaten und sibirische Gruppen, die man auch heute noch als „primitiv“ einstuft. Iraner, so berichtete mir, könne man im Spott auch als „Pakistanis“ bezeichnen, was jedoch nicht das Ende des Spektrums darstellt. Erst die Einstufung als „Türke“ gilt offenbar als beleidigend, wobei es sich um eine Art Formel handelt, bei der es keine Rolle spielt, welche Einstellung man wirklich persönlich zu Türken hat.

Man nimmt so eine Zuordnung vor, die eine Aussage zum Grad der „Zivilisiertheit“ einer Person oder Sache beinhaltet.

Interessant ist, dass sich im Allgemeinen die armenischen Frauen als „zivilisierter“ und „fortschrittlicher“, d.h. im Vergleich zu ihren Männern als „moderner“ und „europäischer“ einstufen. Dies kommt in dem immer wieder wiederholten Ausruf „*Unsere Männer sind Asiaten!*“ zum Ausdruck. Mit dieser Aussage spielen Armenierinnen auf das „despotische“ Verhalten der armenischen Männer an und beklagen sich über die in ihren Augen überkommenen Geschlechterrollen und Unterdrückung.

Das Orientalische wird mit der mittelalterlichen Vergangenheit Jerewans assoziiert. Von diesem mittelalterlichen, orientalisch-asiatischen Jerewan hat man eine bestimmte Vorstellung: Es war dörflich und schmutzig und die Häuser und Straßen chaotisch angeordnet und aus Lehm gebaut. In der „Stadt der Gärten“, die auch ein romantisches Image hat, gab es Bazare, Karawansereien, einige Moscheen und eine gemischte Bevölkerung. Sie war von orientalischen und islamischen Einflüssen geprägt, die heute als feindliche Einflüsse gelten, da sie v.a. den Türken und Aserbaidschibern zugeschrieben werden.

Heute gilt fast alles, was in die Kategorie „orientalisches Mittelalter“ fällt, als rückständig, primitiv und schlecht. Wie man bereits oben sehen konnte, bedient man sich bei Schuldzuweisungen dem Vokabular dieser Kategorie. Schlechte Straßen und korrupte Netzwerke werden als „mittelalterlich“ bezeichnet, die Sowjets oder die neuen Eliten mit „orientalischen Despoten“ verglichen, Abrissmaßnahmen als „kultureller Genozid“ bezeichnet, also mit einem Begriff, den man mit „Türken“ verbindet, die Verwahrlosung der Stadt, der *business* und die neuen Märkte als *bazar* verhöhnt und die *rəbəz*, die jungen Männer und Neureichen, als „dörflich“, „traditionell“, „rückschrittlich“ und „primitiv“ gebrandmarkt.

Gründe für solche verurteilende Klassifizierungen können Auftreten, Benehmen, Kleidung und Hautfarbe sein. Auch Antiästhetik in den Bereichen Kunst, Architektur und Musik sowie schlechter Geruch fallen in diese Kategorie, genauso wie Brutalität, schlechter Geschmack, geringe Bildung und ländliche Lebensart, die erst – so glaubt die (alte) *Intel-*

ligenzia – nach mehreren Generationen städtischen Lebens und urbaner Sozialisation abgelegt werden könne (vgl. Antonyan 2012: 83).

Von der *Intelligenzia*, dem Bildungsbürgertum, wird oft eine Renaissance des „orientalischen Mittelalters“ – z.B. durch eine Ruralisierung des Urbanen (s.o.) – befürchtet. Allerdings ist es – wie immer – vom Kontext abhängig, wie „Orientalisches“ und v.a. *ob* etwas als „orientalisch“ bewertet wird. Wie schon das Beispiel der *rabiz* gezeigt hat, gibt es immer zwei Seiten einer Medaille, und welche Seite sichtbar ist, liegt auch im Auge des Betrachters.

Insbesondere im Konflikt um den Städtebau und die Entwicklung des urbanen Lebens wird das deutlich. Sevada, der junge Architekt, empfindet das „orientalisch-asiatische“ Jerewan als natürlichen Organismus und hält dagegen den sowjetischen Städtebau für eine Zwangsjacke, die die „echte Stadt“ maskiere:

„Wir haben zwei Jerewans. Wenn du z.B. auf der Nalbandjan(-Straße) gehst, dann wirst du dort gut aussehende, klassische Gebäude sehen. Sie stehen in einer Linie und auf beiden Seiten der Straße. Wenn du aber in die Hinterhöfe gehst, dann gibt es da eine ganz andere Stadt. D.h., wir haben eine echte Stadt, die von einer offiziellen Stadt maskiert wird. Jerewan trägt eine Maske. Innen, in den Hinterhöfen, wo die Menschen in Wahrheit leben, gibt es eine komplett andere Umgebung. Eine sehr kranke Umgebung. Ich meine nicht gesund, denn diese Umgebung hatte keine Chance zu wachsen, sich selbst zu kurieren, denn wir haben sie sofort maskiert. Sogar heute machen sie das.“

Sevada bewertet also das „Chaosche“ als natürlich und positiv. Damit weicht seine Einschätzung der aktuellen Lage von der Einstellung der Mehrheit ab.

Viele meiner Informanten befürchteten, wie schon die Schuldzuweisungen, die im vorangehenden Teil der Arbeit beschrieben wurden, gezeigt haben, eine Ruralisierung des urbanen Raums durch Zerfall und „Dorfkapitalismus“. Die Ruralisierung betrachten sie als eine Rückentwicklung, die sie in den Begriffen der Kategorie „orientalisches Mittelalter“ beschreiben. „Jerewan ist ein Dorf“ waren die ersten Worte, die ich über

Jerewan von der armenischen Diaspora auf der Krim zu hören bekam. So wird Jerewan der Status einer Stadt und ein hoher Stellenwert im urbanen Klassifikationssystem abgesprochen.

Auch in Jerewan selbst hört man diesen Satz häufig, mit dem in verschiedenen Kontexten verschiedene Aspekte als unterentwickelt kritisiert werden. V.a. die alte Stadtbevölkerung beklagt einen Niedergang, der aus ihren Augen das aktuelle Leben charakterisiert. Satenik, 38 Jahre alt, Dozentin an der Universität, erklärt, dass man nicht unbedingt den Sowjets nachtrauere:

„Wenn wir von den guten alten Zeiten sprechen, dann meinen wir damit nicht die Sowjetunion, sondern diese Sachen, die damals viel bequemer waren. In manchen Ländern bekommen sie erst jetzt die Post, weil sie jetzt entwickelt sind. Bei uns gab es das schon damals und heute gibt es das nicht mehr.“

Solche Indizien verweisen, so glauben die Menschen, auf Rückschritt statt Fortschritt.

Die Unabhängigkeit brachte, wie schon erläutert, viele Veränderungen. Neben dem Wegfall aller sozialen Leistungen und der Auflösung des staatlichen Sicherheitsnetzes waren die Arbeitslosigkeit und schlechte Bezahlung das größte Problem. Viele qualifizierte Fachkräfte wurden dadurch in die Migration getrieben. Oft hört man, dass es in Jerewan keinen echten Jerewaner mehr gäbe. Die Leute aus den Dörfern und von den Bergen, so bedauert die urbane Mittelschicht, hätten die Stadt übernommen. Die Hauptstadt sei deswegen zu einem Schauplatz dörflichen, mittelalterlichen Lebens geworden. „*Diese Leute aus den Bergen verstehen nicht, dass sie in einer Stadt nicht auf den Boden spucken und den Müll nicht auf die Straße werfen können*“, ist ein Satz, den ich nicht nur einmal hörte. Eine Deutschlehrerin von 60 Jahren erklärte mir die Situation in einem Interview:

L: „Die Stadt leidet darunter, denn die Stadt verliert dadurch ihr eigenes Gesicht [...] Ich denke, jeder soll in seinem Heimatdorf oder in seiner Heimatstadt leben.“

Ich: „Also nicht umziehen?“

L: „Ja.“

Ich: „Und wie meinen Sie, dass sich das Gesicht von Jerewan verändert hat? Also, es gibt neue Häuser. Gibt es noch andere Dinge, die sich verändert haben?“

L: „Natürlich, mit den Leuten verändert sich sehr viel.“

Ich: „In welchem Sinne?“

L: „In welchem Sinne? Nun, z.B.... Die Könige leben in einem Palast, ja?“

Ich: „Ja?“

L: „Die Bürger wohnen in Wohnungen... und Landwirte sollen auf dem Lande leben. [...] Das ist meine Meinung.“ [...] und außerdem die Sprache.“

Ich: „Die Sprache?“

L: „Die Sprache. Ja. Heutzutage gibt es nicht sehr viele Leute, die literarisch sprechen. Das gefällt mir nicht. Alle Dialekte und so weiter. Das schadet dem Antlitz der Stadt.“

In vielen Gesprächen dieser Art wird deutlich, dass durch die ländliche Bevölkerung ein Abdriften in die „Kulturlosigkeit“ auf allen Ebenen befürchtet wird. Dafür gibt es, laut meinen Informanten, viele Hinweise, z.B. das dick aufgetragene Makeup der Mädchen, die Sprache, das Verhalten der jungen Männer und der Eliten, die wachsende Verschmutzung der Stadt sowie die bereits ausführlich diskutierten Veränderungen im Städtebau.

Die Angst vor einer Ruralisierung wird in der Literatur auch für andere postsowjetische Republiken in Zentralasien und im Kaukasus beschrieben, so etwa von Alexander und Buchli:

„[...] a fear that the road to progress, and the utopian bright future as promised and defined by Soviet development, is now not only impossible, but in fact likely reversed. Urbanity, in many cases, seems to be giving way to ‘pre-modern’ forms of living and sociality“ (Alexander & Buchli 2007: 30).

Diese Angst scheint also keine „armenische“ zu sein. Meine Freundin Meri vertraut mir lachend an:

„Früher sagte man, wenn man so jemanden traf, der kommt aus ‚Errord Mas‘ – und heute habe ich den Eindruck, dass alle diese Menschen aus ‚Errord Mas‘ kommen.“

Interessant ist, dass man das Auftreten des Proletariats heute also gelegentlich mit dem der Landbevölkerung gleichsetzt. Vartan bemängelt in einem ähnlichen Zusammenhang, „dass der Eindruck entsteht, das sei nicht das Zentrum der Stadt Jerewan, sondern irgendein Dorf – ich weiß nicht – irgendwo am Arsch der Welt.“ Sevada behauptet das Gegenteil:

„Ich glaube nicht, dass das [die Ruralisierung] passiert. Jerewan ist dabei, ein sehr kosmopolitischer Ort zu werden. Kosmopolitisch zu werden ist etwas anderes als ein Dorf zu werden. Was sie sagen, ist, dass all diese ungebildeten Leute nach Jerewan kommen, all diese Dörfler [...] nun, du weißt, um ihr Zeug zu verkaufen usw. [...] und ja, in dieser Zeit des Wandels passieren viele Dinge. Verschiedenes kommt, was wir nicht mögen. Aber verschiedene Menschen in einer Stadt zu haben hilft ihr, ein kosmopolitischer Ort zu werden. Warst du jemals in New York? Ja! Ist das ein Dorf? Nein! Man kann New York kein Dorf nennen! Wie viele Bettler hast du auf den Straßen gesehen?! Ungebildete Menschen? Viele! Millionen! Leute, die Bücher und Krempel an der Ecke der 5th Avenue verkaufen! Aber man kann New York deswegen nicht ein Dorf nennen.“

Wie auch immer man die gegenwärtige Entwicklung auslegt, die Kategorie „orientalisches Mittelalter“ wird fast immer zur Klassifikation und Beschreibung negativer Tatbestände herangezogen.

Aus der Innensicht des *tun* verwendet man diese Kategorie zur Beschreibung des Zerfalls und der neuen Entwicklungen, zu der auch die neuen Großbauprojekte gehören. So werden auch Glasfassaden als Ergebnis des Dorf-Kapitalismus eingestuft, der als primitiv, hinterwäldlerisch und rückschrittlich bezeichnet wird.

Die neuen Eliten verwenden die Kategorie „orientalisches Mittelalter“ in anderen Kontexten, z.B. zur Charakterisierung „sowjetischer Verhältnisse“ oder als Rechtfertigung für den Abriss alter Gebäude.

Unter der Kategorie „orientalisches Mittelalter“ wird folglich aus verschiedenen Perspektiven subsummiert, was als rückschrittlich, primitiv,

roh, orientalisch, islamisch und dörflich gilt, sowie alles, was damit assoziierbar ist. Sevada, der in Teheran aufgewachsen ist und im Gegensatz zur Mehrheit der Jerewaner den „echten“ (auch heute noch islamisch geprägten) Orient kennt, bildet eine Ausnahme, wenn er sich dieser Kategorie im positiven Sinne bedient.

5.3 Die Kategorien „Russische Zarenzeit“ und „Sowjetzeit“

„Tote und Lebende, Vergangenheit und Gegenwart sind zu einem schwirrenden Reigen verbunden, unmerklich gehen sie ineinander über und bestimmen schicksalhaft die Taten und Gedanken der Kreatur“ (Kurban Said, Das Mädchen vom Goldenen Horn, 1975: 139).

Die Kategorien „Russische Zarenzeit“ und „Sowjetzeit“ stehen, wie schon deutlich wurde, für vieles. Als Kategorien, die auf der Stadtgeschichte basieren, werden sie sofort mit den Begriffen „Urbanisierung“, „Industrialisierung“, „Modernisierung“, „Bildung“ und „Kultiviertheit“ gleichgesetzt, wobei dies noch mehr für die Sowjet- als für die russische Zarenzeit gilt.

Allerdings kommt es auch hier wieder darauf an, wer die Kategorien in welcher Situation einsetzt. „Russisch“ und „sowjetisch“ bedeutet auch „kolonial“ und „fremdbeherrscht“. „Das ist sowjetisch“, klingt deswegen, etwa aus dem Munde der Diaspora, der Jugend und der Intellektuellen, aus oben bereits genannten Gründen in vielen Kontexten als Spott. Gleichzeitig verbinden viele *Hajstantsiner* mit der Sowjetzeit nostalgische Erinnerungen an eine Aufbruchsstimmung und die Entstehung der Stadt. Der urbane Sowjetmensch hatte einen guten Lebensstandard, der sich deutlich vom beschwerlichen Leben auf dem Land abhob.

Im *Kommunistischen Manifest* beschreiben Marx und Engels die Stadt als rettende Alternative zur „Idiotie des Landlebens“ (Marx & Engels 2003; vgl. Alexander & Buchli 2007: 8). Der Stadtmensch war versorgt und von repräsentativer Architektur und beeindruckenden Denkmälern umgeben. Fast alle Jerewaner genossen eine gute Ausbildung und Bildung und

konnten für wenig Geld das kulturelle Angebot der Stadt nutzen, d.h. in die Oper, ins Theater, ins Kino, in die Philharmonie oder ins Museum gehen. Freizeitparks, botanische Gärten, Grünanlagen, Schwimmbäder, Sportplätze, Bibliotheken und vieles mehr sorgten für das Vergnügen und die Unterhaltung der „zivilisierten“ Einwohner.

Die Stadt war der Ort der *Intelligenzia*, der *kulturnost* und der kultivierten Mittelschicht, die sich selbst mit Stolz „urban“ nannte. Diese Mittelschicht war in gewisser Weise russifiziert:

“Russification had in fact become an important marker of the urban/rural divide, a high degree of russification distinguishing the elite. This reflected the increasing importance of education in elite recruitment and the higher standards of the Russian language sector of education” (Heyat 2002: 9).

Aber was für manche die guten alten Zeiten sind, ist für andere der Quell allen Übels. So sieht es auch Sevada, der an den Grundfesten der sowjetischen Ideale und den Repräsentanten der *kulturnost* rüttelt. Er sieht im Generalplan Tamanyans einen Unterdrückungsapparat und kann nicht verstehen, dass man noch heute an ihm festhält:

„Ich wäre fast von der Uni geflogen, weil ich etwas gegen Tamanyan gesagt habe, als ich eines meiner Projekte verteidigte. Ich habe gesagt, dass alle Probleme von Tamanyans Plan kommen und sie wollten mich exmatrikulieren. Das ist so – ich weiß nicht – wie wenn man etwas Schlechtes über den Katholikos sagen würde [...] oder gegen den Papst. Er war nur ein Architekt. Wie wir. Sogar kein besonders guter [...] Und das Lustige ist, dass wir jemanden wie Tamanyan in jedem Gebiet der armenischen Kultur haben. Wir haben Sarjan, den Maler, den Gott der armenischen Malerei, wir haben Aram Chatschaturian, den Gott der armenischen Musik – in der letztlich überhaupt nichts armenisch ist! Das ist alles russisch! –und wir haben, ich weiß nicht, Tumanjan, den Gott der armenischen Literatur. Da darf man nichts Schlechtes sagen. Die würden dich deswegen vor Gericht bringen. Ich denke, das liegt in der armenischen Natur. Du brauchst jemanden über dir, zu dem du aufschauen kannst. Wir können nichts alleine machen“.

Die bereits erwähnte Architektin Tarkhanyan repräsentiert im Gegensatz zu Sevada eine von der breiten Öffentlichkeit sehr viel stärker geteilte Einstellung zum Werk Tamanyans. Ich möchte Tamanyan und sein Werk – an diese Stelle – u.a. als Symbol des sowjetischen Städtebaus und des urbanen Lebens interpretieren, was ihn auch zu einem Repräsentanten der Kategorien „russische Zarenzeit“ und v.a. „Sowjetzeit“ macht:

„In der Zeit, in der Tamanyan nach Jerewan kam, um [die Stadt] zu planen, war Jerewan sehr sehr klein, sehr provinziell. [...] und vergessen Sie nicht, dass Tamanyan lange Jahre der Kurator und Hauptberater des russischen Zaren war. D.h., dass die Eremitage die letzten Jahre vor der Revolution, zur Zeit der Aufstände, von Tamanyan beaufsichtigt wurde. [...] D.h., dass Tamanyan in Leningrad und Moskau gelebt hat. Er kannte den Stil der europäischen Städte. Er war ein sehr gebildeter Mensch. Er konnte acht Sprachen. [...] Als er den neuen Plan auf den alten Plan aufsetzte, stand er vor einer Wahl: Sollte er all die alten Häuser erhalten, sollte er dieses alte, provinzielle Stadtbild für das Volk, das gerade seine Unabhängigkeit erlangt hatte, erhalten, oder sollte er eine neue Stadt schaffen, die man eine Hauptstadt nennen, in der sich der Mensch erhalten fühlen konnte? [...] Und tatsächlich fällte er eine sehr wichtige Entscheidung und diese Entscheidung fiel in die Sowjetzeit. Gleichzeitig brachte er der Sowjetmacht das Verständnis bei, wie die Stadt der Zukunft aussehen sollte. Und da in Armenien in der Sowjetzeit alle begeistert waren, dass sie eine neue Stadt und einen neuen Staat erhalten sollten, sind sie alle Tamanyan gefolgt, waren von ihm begeistert. Jeder war von seinem Plan begeistert und aufgeregt von seinen Gedanken“.

Tarkhanyans Beschreibung des Architekten ist typisch. Für viele Jerewaner entspricht der Stadtvater als „Personifikation abstrakter Qualitäten“ (Malkki: 1995: 54) dem russisch-sowjetischen Ideal vom „Held der Arbeit“, der sich als Krönung der Evolution und „letzter Held der Geschichte“ für das Proletariat opferte – und nicht nur seine Arbeit verrichtete, sondern auch Sport trieb, ins Theater ging, Bücher las und nach Bildung strebte (vgl. Sartorti 2002: 35-44).

Urbanität, Fortschritt, Modernität, Bildung, Kultiviertheit, Arbeit und Opferwille im Dienste der Gemeinschaft und des Kollektivs waren die Ideale der Zeit und wurden/ werden alle von Tamanyan verkörpert.

Bis heute hält die urbane Mittelschicht an diesen Idealen und Werten fest, auch wenn sie modifiziert und den neuen Zeiten angepasst werden mussten. Bis heute spricht man mit Wohlwollen von „fortschrittlichen“ und „modernen“ Gebäuden, auch wenn diese schon älter sind, weil „fortschrittlich“ und „modern“ genauso wie „urban“ Synonyme für „gut“, „schön“ und „richtig“ sind. Menschen, die positiv eingeschätzt werden, werden entsprechend als „gebildet“, „arbeitsam“, „sozial“, „urban“ und v.a. „kultiviert“ charakterisiert.

Das Problem der heutigen Gesellschaft ist, nach Einschätzung des Einzelnen aus der Innensicht des *tun*, dass sie eben nicht „urban“ ist und somit nicht den genannten Eigenschaften entspricht.

Viele Menschen messen also nach wie vor die aktuellen Gegebenheiten an den Werten der Kategorien „russische Zarenzeit“ und „Sowjetzeit“, auch wenn nicht immer die Begriffe „russisch“ oder „sowjetisch“ fallen. (Wenn sie doch fallen, so werden sie oft von Leuten gebraucht, die sie in einem negativen Sinne verwenden, als Synonyme für koloniale Unterdrückung und ihre Folgen.) Wie bei der Kategorie „orientalisches Mittelalter“ handelt es sich bei den Kategorien „russische Zarenzeit“ und „Sowjetzeit“ also um Kategorien, die unabhängig von ihrer zeitlichen Gebundenheit zur Bewertung, als Synonyme für bestimmte Eigenschaften und Werte, herangezogen werden.

5.4 Die Kategorie „Europäische Moderne“

Die Figur des Architekten Tamanyan ist gut geeignet um zu zeigen, wie mit den verschiedenen Kategorien gespielt wird – und wie man einzelne Phänomene, Personen und Entwicklungen umdeuten und umklassifizieren kann. Als (fast) unumstrittener Held Jerewans wird seine Person und sein Werk, der Städtebau, sehr unterschiedlich beschrieben, wobei man aus allen Kategorien das Beste nimmt und es zu einem schillernden Mosaik zusammenfügt.

Heute erscheinen vielen Armeniern dabei die Kategorien „russische Zarenzeit“ und „Sowjetzeit“ ungeeignet – oder zumindest unzureichend –

und sie betonen stattdessen Tamanyans „europäischen“ oder „armenischen“ Geist. So berichtet wieder Tarkhanyan:

„Er hat in Frankreich gelebt, seine Frau war Engländerin. Er hat sie wie verrückt geliebt und die Stadt, die er hier gebaut hat, die hat er für seine Frau gebaut und hat sie die Stadt der Liebe genannt. [...] Das konzeptuelle Verständnis der Stadt, von ihren Proportionen, ihrer Höhe, das ist Paris, das ist London, Leningrad [...] Jerewan ist in bestimmter Weise von Paris vorgegeben.“⁹

Die Liebe zu Camilla¹⁰ symbolisiert also, diesen Worten zufolge, die Liebe zu Europa, die sowohl in Russland als auch in Armenien eine komplizierte ist und eine lange Geschichte hat.

Armenien betrachtet sich traditionell gerne als Brücke zwischen Ost und West, zwischen Orient und Okzident und zwischen Asien und Europa (vgl. Abrahamian 2007: 72-75):

„Wherever the flexible borderline between East and West shifts, Armenia and/or Armenians are in some mysterious way right there, as if waiting to become intermediates between the newly established East and West“ (Abrahamian 2007: 74).

Dies liegt an der geographischen Lage der armenischen Gebiete, am Selbstverständnis als Bollwerk des christlichen Abendlandes im muslimi-

⁹Zwischen 1853 und 1869 wurde die Innenstadt von Paris vollständig umgebaut. Das von Napoleon III angeregte und von Georges-Eugène Haussmann realisierte städtebauliche Konzept veränderte die Stadt in einer umfassenden Weise. Die engen Gassen, in denen Aufrührer Barrikaden aufgestellt und sich vor der Obrigkeit versteckt hatten, wurden beseitigt und durch große Achsen ersetzt, die ein zusammenhängendes Verbindungssystem zwischen den Zentren des städtischen Lebens und den neuen Bahnhöfen bildeten. Haussmann verhinderte es dabei, die wichtigsten Baudenkmäler zu zerstören, und verwendete sie als Fluchtpunkte seiner Straßenperspektiven. Mit seinem Plan gelang es ihm, eine einheitliche Großstadt zu schaffen (Kammerlohr 1997a: 160-163). Der Städtebau von Paris hatte seitdem großen Einfluss auf die Konzeption vieler moderner Städte. Dieser Einfluss ist mit großer Wahrscheinlichkeit auch im Plan Tamanyans zu finden.

¹⁰In einem Dokumentarfilm mit dem Titel *Yerevan's Greatest Secret* von Tigran Xmalian werden die Liebe zwischen Tamanyan und seiner Frau Camilla sowie die Herkunft Camillas stark romantisiert. Dieser Film ist bekannt und prägt die Vorstellung vieler Jerewaner.

schen Kaukasus sowie an den Handelsbeziehungen und der armenischen Diaspora, durch die schon immer ein enger Kontakt nach Europa bestand.

Im Gegensatz zum „muslimischen Orient“ und zum „wilden“ und „halb asiatischen“ Russland gilt Europa in vieler Hinsicht als Wiege der „Zivilisation“ und „Aufklärung“. Während der Zaren- und Sowjetzeit argwöhnte man, dass es in Europa *besser*, man dort *noch kultivierter* und *noch moderner* sei. Paris, London und das alte europäisch geprägte Sankt Petersburg waren die wichtigsten Punkte der Landkarte, an denen sich die Mode orientierte.

Dies gilt in gewisser Weise bis heute, auch wenn die europäische Realität, die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion zugänglich wurde, für viele Armenier ein Schock war. Nach wie vor stehen Europa und Amerika für Freiheit, Demokratie, Offenheit, Wohlstand, Wohlfahrt, Luxus, Kunst, Forschung und Fortschritt.

Aber obwohl der „Westen“, d.h. Europa und seltener die Vereinigten Staaten, noch immer als Maßstab in Sachen „Modernität“ gilt, sind heute nicht alle Armenier mit der Art der „westlichen Modernisierung“ zufrieden.

Hier stellt sich die Frage, was das Wort „Modernität“ bedeuten kann. Bayadyan weist in seinem Aufsatz *Soviet Armenian Identity and Cultural Representation* darauf hin, dass die sowjetische (und damit auch armenische) Definition von „Modernität“ von westlichen Auffassungen abweicht. Im Westen, bzw. im heutigen Europa, verbinde man „Modernität“ v.a. mit Nationalstaatlichkeit, parlamentarischer Demokratie und Kapitalismus. In der Sowjetunion dagegen waren es v.a. die Industrialisierung, die Urbanisierung, die Säkularisierung und die vollständige Alphabetisierung der Bevölkerung, die man als Aspekte der „Modernisierung“ betrachtet habe (Bayadyan 2007: 205-219; vgl. oben).

Im heutigen Armenien existieren, so meine Beobachtung, beide Definitionen nebeneinander, wobei die verschiedenen Aspekte unterschiedlich bewertet werden. Diejenigen, die die Architektur Tamanyans als „modern“ und „europäisch“ loben, entsetzen sich über die *Northern Avenue* als ein Produkt des importierten „(Dorf-)Kapitalismus“.

Die Eliten und Bauherren dagegen sehen gerade die *Northern Avenue* als ein Symbol des Fortschritts, der Jerewan auf die Stufe New Yorks und europäischer Städte heben soll. Aus diesem Grund findet z.B. auch Harutyun die neuen europäischen und amerikanischen Einflüsse schädlich. Insbesondere der europäisch-amerikanische Lifestyle und der Mode-Stil der jungen Menschen gehen ihm zu weit – während ihm die Röcke zu kurz sind:

„Das ist so mit unseren Mädchen: Wenn die sich so anziehen wie in New York, dann fühlen die sich ganz modern und modisch. Sie denken nicht daran, dass wir hier in einer anderen Welt und in einem anderen Kontext leben und dass die Kleidung, die in New York getragen wird, hier etwas ganz anderes bedeutet.“

Andere Einflüsse sind nur oberflächlich, wie Harutyun feststellt:

„Sieh her, noch ein interessantes Thema: Hast du gesehen, wie hier die Geschäfte heißen? Die haben jetzt europäische oder amerikanische Namen, aber wenn du da reingehst, dann trinken alle orientalischen Kaffee, quatschen und keiner bedient dich. Und was in dem Geschäft verkauft wird, das hat mit dem Namen sowieso nichts zu tun. Schau mal da drüber, das ist doch auf Deutsch, oder? Ich verstehe nicht einmal, was d.h., und wenn du die Leute im Geschäft fragst, dann wissen die das auch nicht. [...] Sobald etwas englisch oder europäisch klingt, ist es modern und wird besser verkauft. Wir sind das einzige Land, in dem es einen Feiertag für Übersetzer¹¹ gibt, und jetzt wird nicht einmal mehr das hier übersetzt.“

Die Kategorie „Europäische Moderne“ fasst also wieder ein Spektrum, das dieses Mal von Kultiviertheit und Aufgeklärtheit über Werte wie Freiheit und Demokratie bis zu Eigenschaften des Kapitalismus und Kulturimperialismus reicht.

Auch als ein bisschen „unmoralisch“ gilt der Westen. Die europäischen Frauen sind berüchtigt und man glaubt, dass in Europa die in Armenien

¹¹Der Feiertag ist dem Mönch, Erfinder des Alphabets und Bibelübersetzer Mesrop Ma-schtots gewidmet.

hochgeschätzte Familie keinen Wert habe und durch den Individualismus, gleichbedeutend mit Egoismus, verdrängt werde.

5.5 Die Kategorie „Armenische Blütezeiten“

*Tes printemps fleuriront encore/ Tes beaux jours renaîtront encore/
Après l'hiver/ Après l'enfer/ Poussera l'arbre de vie/ Pour toi Arménie/
Tes saisons chanteront encore/ Tes enfants bâtiront plus fort/
Après l'horreur/ Après la peur/ Dieu soignera ton sol meurtri¹²*
(Charles Aznavour, Pour toi Arménie, 1989)

Im Gegensatz zu den Kategorien „orientalisches Mittelalter“, „russische Zarenzeit“, „Sowjetzeit“ und „europäische Moderne“ sind die „armenischen Blütezeiten“ eine Kategorie, die nicht (überwiegend) fremde, sondern v.a. indigene Werte zum Inhalt hat.

Diese Werte sind in erster Linie die Werte, die in ihrer Reinheit und Vollkommenheit auch das ideale *tun* symbolisiert: die Bedeutung sozialer Beziehungen, Respekt vor dem Alter und dem anderen Geschlecht, Gastfreundschaft, Solidarität, moralisches und richtiges Verhalten, Mut, Tradition und das Wissen der Vorfahren und um die Geschichte.

Allerdings lassen sich, wie ich schon gezeigt habe, auch „fremde“ oder nicht eindeutige Werte als armenische Werte interpretieren, wie ich nochmals am Beispiel Tamanyan verdeutlichen möchte: In einer Werbung für Mineralwasser der Marke *Dschermuk*, die während meines Aufenthaltes im Fernseher gezeigt wurde, sah man Tamanyan in der Pose eines Galilei Galileo, der nicht dem Papst, sondern den Sowjets gegenübersteht und mit mächtiger Geste zum Ausdruck bringt: „Aber ich sage Euch, ich werde meine Stadt bauen“. Die Kraft dazu, so die Werbung, verleihe ihm das Wasser seiner *armenischen* Heimat – *Dschermuk*. Ob *Dschermuk*-Wasser tatsächlich solche Kräfte verleihen kann, sei dahinge-

¹²Deine Frühlinge werden noch blühen/ Deine schönen Tage werden noch wiedergeboren/
Nach dem Winter/ Nach der Hölle/ Wird der Baum des Lebens wachsen/ Für dich Armenien/ Deine Jahreszeiten werden noch singen/ Deine Kinder werden fester bauen/ Nach dem Schrecken/ Nach der Angst/ Wird Gott deine geschundene Erde heilen. (Eigene Übersetzung)

stellt, fest steht, dass eine solche Szene mit A. Tamanyan reine Erfindung ist. Die Sowjets betrachteten Tamanyan als einen Sowjetbürger, der mit seinem Plan half, das sozialistische Jerewan zu bauen.

Dennoch wird – und vielleicht auch zu Recht – behauptet, Tamanyan sei in erster Linie ein „armenischer“ Architekt gewesen, der auf die armenischen Traditionen und Materialien zurückgriff. Die Gebäude Tamanyans sind mit armenischen Motiven und Ornamenten dekoriert, wie man sie in der Kirchenarchitektur des Mittelalters findet. Die Gebäude aus den 20er bis 50er Jahren sind außerdem im typischen roten Tuffstein gebaut (Abb.9), mit dem schon diese ältesten Sakralbauten (Abb.11) konstruiert wurden – und selbst der Grundriss und die Architektur der *Oper* werden auf Vorbilder wie die armenische *Zwartnots*-Kirche zurückgeführt (Abrahamian 2011: 135-139).

Laut Personen wie Tarkhanyan ist das „Armenische“ in der Architektur Jerewans nicht nur eine oberflächliche Dekoration. Sie beschreibt Tamanyan als einen nationalen Freiheitskämpfer, als welche sich auch viele Mitglieder der sowjetisch-armenischen *Intelligenz* betrachteten.

„Innen drin, auf einer instinktiven Ebene, hat er verstanden, dass dieser viereckige Plan die Entwicklung und die Zusammensetzung einer Provinzstadt hervorbringen wird – in einer Nation, die letztendlich zu einem unabhängigen Staat wurde. Denn damals, in dieser Zeit des russischen Imperiums, erscheint Armenien plötzlich als eigenständige Nation. [...] Das, was Tamanyan gemacht hat, war eigentlich sehr gegensätzlich zu den Idealen des Kommunismus. [...] Tamanyan hat mit seiner Architektur die Freiheit des Menschen propagiert: freies Denken, freie Meinungsbildung, das schöne Leben, das Leben mit hohen Idealen. Der Kommunismus hat dagegen Unterwerfung gelehrt. Mit seiner Architektur hat sich Tamanyan gegen die kommunistische Ideologie gestellt. Und deswegen wurden alle seine Schüler im Jahre 37 nach Sibirien geschickt. Dann, als sie [die Sowjets] verstanden haben, [...] war es schon zu spät. Und als es dann damals in ganz Russland, in der ganzen Sowjetunion, sehr große Repressionen von Seiten der Kommunisten gab, da gab es das in Armenien nicht. Denn zu diesem Zeitpunkt hatte Tamanyan schon einen Men-

schen formen können, der im Prinzip anders dachte. Deswegen gab es den Roten Terror in Armenien nicht¹³.“

Die Thesen Tarkhanyans sind gewagt, doch zeigt sich darin der Wille, den Städtebau Jerewans als ein *armenisches* Produkt zu begreifen.

Mit dieser Idee ist sie nicht alleine. Immer wieder wird mir von Tamanyan als von einem armenischen *uomo universale* à la Michelangelo berichtet – und selbst in der wissenschaftlichen Literatur wird er als solcher dargestellt. Er habe viele Qualitäten besessen, die nicht nur als sowjetisch, sondern, laut meinen Informanten, v.a. als armenische Eigenschaften interpretierbar wären: u.a. Bildung, Fleiß, Güte, Gemeinschaftsgeist, Traditionsbewusstsein und Liebe zur armenischen Nation und zur eigenen Familie. Während er die Hauptstadt und Paläste für das Volk baute, lebte er selbst in bescheidenen Verhältnissen und teilte das Wenige, das er besaß, mit den Armen, die an seine Tür klopften, d.h. er war außergewöhnlich gastfreundlich.

Die Liebe verband ihn mit Europa, seine genetische Herkunft¹⁴ mit Armenien. Die inneren Wurzeln, so wird gesagt, führten Tamanyan zur alten Kirchenarchitektur und Ornamentik sowie zum armenischen Geist und zum Ursprung zurück, den er mit dem Besten aus Russland, der Sowjetzeit und Europa zu kombinieren verstand. So kreierte er eine *armenische* Stadt, in der sich, so behauptet z.B. Ter-Abrahamyan, eine kritische

¹³Diese Aussage ist sehr idealistisch. Die Kollektivierung und die Verfolgung Andersdenkender forderten auch in Armenien, v.a. in den 30er und 40er Jahren, unzählige Opfer. Betroffen waren zu Beginn insbesondere Bauern, die als Kulaken gebrandmarkt wurden. Die politische Elite und die Intellektuellen der städtischen Mittelschicht traf es meist in den späten 30er oder 40er Jahren, so auch viele Architekten, die nach dem Tod Tamanyans im Jahre 1936 verhaftet oder deportiert wurden. Viele hat man erschossen, andere starben an den Strapazen in den Gefängnissen und Lagern (Baaljan 2009: 46). Erst der Tod Stalins am 5. März 1953 setzte dem Terror ein Ende (vgl. Suny 1997: 358-365; 396). Auch in meinen biographischen Interviews tauchten die Terror-Themen auf. Häufig wusste man die willkürlichen Repressionen nicht zu erklären: „*Das waren eben die 30er*“, meint daher eine Informantin, deren Vater aus unerklärlichen Gründen verhaftet und nach Zentralasien geschickt wurde. Erst in der Chruschtschow-Zeit wurden diese ehemaligen Feinde der Sowjets – meist posthum – rehabilitiert (Suny 1997: 370).

¹⁴Aufgewachsen ist Tamanyan in einer armenischen Gemeinde im russischen Rostow am Don.

Öffentlichkeit und ein Dissidententum entwickeln konnten, die sich der sowjetischen Herrschaft entgegenstellten (Ter-Abrahamyan 2006: 13-37). Eine Angestellte des Tamanyan-Museums verriet mir in einem verschwörerischen Ton, dass der Architekt außerdem ein brillanter Rechner, liebender Gatte und Vater war. Mit Camilla gründete er eine perfekte Familie (*əntanikh*) und seine Söhne folgten seinem Beispiel. Er pflegte Freundschaften mit vielen herausragenden Persönlichkeiten seiner Zeit und war – wer hätte es gedacht – ein ungewöhnlich „*bescheidener und guter Mensch*“. Tamanyan ist also auch ein armenischer Held – und er und sein Werk symbolisieren die „armenischen Blütezeiten“, d.h. in erster Linie armenische Werte.

Die Kategorie „Armenische Blütezeiten“ wird fast ausschließlich positiv bewertet. Dementsprechend auch alles, was als „armenisch“ bezeichnet wird und „armenisch“ ist, wie z.B. das armenische Christentum, armenische Kirchen, die armenische Familie, die armenische Gastfreundschaft, die armenische Küche oder die armenischen Nachbarn.

In der Kategorie „Armenische Blütezeiten“ werden alle Werte zusammengefasst, die aus Armeniern Armenier machen. Was aber aus einem Armeniern einen Armenier macht – Intelligenz, Tapferkeit, Mut, Kraft, Bildung, Fleiß, christlicher Glaube, Opferwille, Gastfreundschaft, Freundschaft, Liebe zum eigenen Volk, zu Verwandten und zur Familie, Achtung vor dem Alter, Bescheidenheit etc. etc. – das zeigt die armenische Geschichte, in der Armenien als Hochkultur, christliche Bastion und auserwähltes Volk erinnert wird.

Die armenische Geschichte ist ein Wert an sich, weswegen ich nun ausführlich von ihr berichten möchte.

5.6 Die Bedeutung der Geschichte

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm“ (Walter Benjamin, Der Engel der Geschichte, 1940).

Dass Geschichte für die Legitimation von Nationalstaaten, die laut Anderson „vorgestellte Gemeinschaften“ sind (Anderson 1997), bedeutsam ist, wird an vielen Beispielen, v.a. im Kontext des postsowjetischen *nation building*, deutlich. Die Literatur zum Thema *nation building* ist, besonders für Zentralasien und den Kaukasus, sehr umfassend, weswegen ich hier nicht in die Tiefe gehen möchte. Hierzu genügt es, einen Blick in die Veröffentlichungen der letzten Jahre zu werfen.

Dennoch muss ich ein paar Worte über die Bedeutung der Geschichte für die Selbstdefinition als Wir-Gruppe sagen. Anderson beschreibt in *Die Erfindung der Nation* (Anderson 1997), wie Geschichte und einzelne Personen für gegenwärtige Zwecke und Zukunftsvisionen zu nationalen Ereignissen und Helden umgedeutet werden. Diesen Mechanismus habe ich bereits am Beispiel Tamanyan aufgezeigt.

Wie Hobsbawm (Hobsbawm 1991) beschreibt Anderson die Manipulation von Geschichte und Traditionen als konstruierte und künstlich hergestellte Kontinuität, bei der ganz bewusst bestimmte Ereignisse – als Basis gegenwärtiger nationalstaatlicher Legitimation – erfunden, betont, weg gelassen oder vergessen werden. Ich möchte mit Smith behaupten, dass Nationen nicht willkürlich imaginiert werden. Für ihre Konstruktion wird auf reale Traditionen zurückgegriffen (Smith 1986).

Dennoch gibt es, wie Shnirelmann eindrücklich zeigt, keine „objektive“ Geschichtsschreibung.

Dies gilt insbesondere im Kaukasus und in Armenien, wo Geschichte als Argument in den aktuellen Konflikten mit den Nachbarländern eingesetzt wird (Shnirelmann 2001; vgl. Dudwick 1994: 104-106, 118-120; vgl. Binder & Niedermüller & Kaschuba 2001: 7-15; Hall 1994: 26-43). Die armenische Geschichte, genauso wie die georgische oder aserbaidschane-sche, darf deswegen nie isoliert, sondern muss offenbar immer im Kontext verschiedener (territorialer) Interessen betrachtet werden.

Armenier argumentieren dabei, im Gegensatz zu Aserbaidschanern¹⁵, weniger häufig mit ihrer Vergangenheit als Nationalstaat. Auch wegen der verstreuten Diaspora betonen Armenier stattdessen die ethnische Zusammengehörigkeit aufgrund einer langen gemeinsamen Abstammung und berufen sich v.a. auf die frühe und älteste Geschichte (Shnirelmann 2001: 21). Das „Erfinden der Geschichte“ entspricht also den kulturellen Werten und ist somit sehr spezifisch – so spezifisch wie es für Sahlins „erfundene Traditionen“ sind:

“From what I know about culture, then, traditions are invented in the specific terms of the people who construct them” (Sahlins 1999:409).

Laut Shnirelmann, der sich auf Lezov (Lezov 1992) bezieht, gibt es in der armenischen Geschichte drei große Leitmotive:

„first, the belief in the Armenian role as a civilizer, based on the classic historical heritage; second, self-identification as a stronghold of Christianity in the East; third, the self-image as the eternal victim of oriental barbarians, suffering for the sake of humanity. To put it differently, the Armenians depict themselves as a chosen people, who, on the one hand, are the bearers of the highest wisdom, and on the other hand, are fated to be forever defenseless victims“ (Shnirelmann 2001: 22).

¹⁵Die Bezeichnung als „Azeri“ oder „Aserbaidschaner“ hat keine lange Geschichte. Bis zu Beginn des 20. Jhs. identifizierten sich die Bewohner Aserbaidschans nicht mit einer Ethnie, sondern mit den Namen ihrer Abstammungsgruppen oder lokalen Zuschreibungen. Aserbaidschaner argumentieren deswegen v.a. mit ihrer Geschichte als Nationalstaat (Shnirelmann 2001: 19-20).

Diese Motive – Armenier als Kulturbringer, als Bollwerk des Christentums und als auserwählte Opfer – wurden während meiner Forschung immer wieder vor mir ausgebreitet. Sie charakterisieren die Kategorie der „armenischen Blütezeiten“ und verkörpern die mit der Kategorie verbundenen Werte. Ich möchte diese Motive deswegen genauer erläutern.

Die Geschichte von den Ursprüngen

Meine Informanten beschrieben mir mit großer Begeisterung „das Volk der Armenier“ als Wiege der Kultur und Entdecker des Rads - und zu meinem Erstaunen fand ich in den Museen Jerewans zahllose archäologische Beweisstücke für diese Behauptungen. In der armenischen Presse wird immer wieder von neuen Entdeckungen berichtet, die das Alter der armenischen Kultur beweisen sollen – und so habe ich in den letzten Jahren vom ältesten Schuh, von den ältesten domestizierten Haustieren und von den ältesten Teppichen der Welt erfahren.

Trotz (aus armenischer Sicht) eindeutiger Beweislage, von der der Rest der Welt offenbar wenig Notiz nimmt, versetzten mich viele Theorien in Staunen. Ich wunderte mich z.B. über die Behauptung, Armenier hätten den ersten Bankautomaten erfunden, da ich in Jerewan niemanden kannte, der eine Kreditkarte benutzt.

Armenier verfügen über ein geradezu lexikalisches Wissen über die armenische Herkunft von Dingen – von Speisen, Begriffen, Erfindungen oder Bräuchen. Man kennt die armenischen Helden der Geschichte und ihren Verdienst für die Menschheit. Das Fazit lautet dabei, wie mir eine Bekannte erläutert:

„Die Armenier haben sehr viel hervorgebracht. Es ist eine geschichtliche Einmaligkeit, dass man in jedem armenischen Dorf eine herausragende Person finden kann. Aus den kleinsten Dörfern stammen große Generäle, Politiker, Schriftsteller und Wissenschaftler. Das ist einzigartig. Die Armenier waren überall, nur nicht auf ihrem Heimatgebiet. Sie haben Baku und Tbilisi gebaut und waren als Händler in der ganzen Welt.“

Die gleiche Bekannte hält ein türkisch-aserbaidschanisches Komplott für die Ursache dafür, dass die Welt nichts von der Bedeutung der Armenier

für die menschliche Kulturgeschichte weiß. Sie spricht von einem Geschichtsfälschungsskandal und von geistigem Diebstahl:

„Am meisten klauen diejenigen die Geschichte der Anderen, die selbst nichts zu Stande gebracht und nur zerstört haben. Die Iraner gehen achtvoll mit der armenischen Geschichte um. Das liegt daran, dass sie selbst eine alte Kultur sind. Mit den Türken ist das anders. Selbst in der Wissenschaft würden die Türken stehlen und fälschen. [...] So machen es die Türken und Aserbaidschaner, nur um dann Land beanspruchen zu können.“

Dies ist in Armenien eine durchaus verbreitete Ansicht. Wenn erst die Geschichte bekannt würde, so die Überzeugung, wäre auch der Platz Armeniens in der Welt gesichert.

Die Geschichte der Armenier legitimiert aber nicht nur territoriale Ansprüche auf ursprüngliche Heimatgebiete, sondern bestimmt die armenische Identität und rechtfertigt u.a. die gegenwärtige Politik. Für jedes Ereignis und jeden Tatbestand sucht man die Wurzeln in der Vergangenheit – und je tiefer diese Wurzeln reichen, desto sicherer und desto besser.

Forderungen gelten dann als gerechtfertigt, wenn sie eine ausgedehnte Vergangenheit haben. Das Volk gilt als legitimiert, wenn es eine möglichst lange Genealogie nachweisen und somit Erstansprüche anmelden kann. In diesem Sinne ist es nachvollziehbar, dass Armenier Verbindungen zu den *ersten* bekannten Siedlern der Region suchen sowie den Ursprung ihres Staates auf den *ersten* Staat im östlichen Kleinasiens, nämlich auf Urartu, zurückführen, womit die rechtmäßige Präsenz der Armenier im Kaukasus bewiesen scheint (Dudwick 1991: 113-118; Shnirelmann 2001: 61-79).¹⁶ Doch damit nicht genug. Der armenische König Trdat III machte im 4. Jahrhundert n. Chr. das Christentum zur Staatsreligion und kam dabei sogar noch Kaiser Konstantin zuvor. Armenier betrachten sich

¹⁶Es gibt noch viele weitere Theorien zum Ursprung der Armenier. Für eine ausführliche Auflistung und Beschreibung siehe Shnirelmann (2001). In der mündlichen Überlieferung werden, wie ich feststellen konnte, die verschiedenen Theorien je nach Bedarf eingesetzt und oft miteinander vermischt.

deswegen als Vorreiter der christlichen Welt. Sie waren die *Ersten* und stehen am Ursprung der westlichen Zivilisation.

Auch die angeblichen Wurzeln Jerewans reichen tief in die Geschichte. Wie anfangs erwähnt, sieht man den Ursprung der Stadt gerne in der urartäischen Siedlung *Erebuni* und führt sie in manchen Fällen sogar auf Noah, also auf den Neubeginn der Menschheit nach der Sintflut zurück. Noah, der Vater der nachsintflutlichen Völker, gilt als direkter Vorfahre Hajks, dem Begründer der armenischen *azg*.¹⁷

Der als „Vater der armenischen Geschichte“ bekannte Historiker Movses Chorenatsi (ca. 410-490 n. Chr.) beginnt seine Genealogie des armenischen Volkes mit Noah, dem seine in der Bibel erwähnten Nachfahren folgen: Noahs Sohn Japheth, Japheths Sohn Gomer und Gomers Sohn Togarmah (Torgom). Der biblische Togarmah ist laut Chorenatsi der Vater Hajks. Die biblische Genealogie wird an diesem Punkt von der armenischen Überlieferung abgelöst. Dem armenischen Gründungsvater Hajk folgen, laut mündlicher Tradition, Aramaneak, Aramayis, Amasya, Gegham, Harma, Aram und Ara der Schöne. Legenden erzählen, fremde Völker würden das Land der Nachfahren Hajks nach Aram „Armenien“ nennen, während die Araratebene den Namen Aras des Schönen trägt, der hier im Kampf gefallen ist (Samuelian 2000: 8; vgl. Shnirelmann 2001: 33; vgl. Hofmann 2006: 25).

Geht man davon aus, dass die Noah-Figur aus der sehr viel älteren Figur des Utnapishti aus dem *Gilgamesch-Epos* abgeleitet werden kann, so befindet man sich – so argumentieren Wissenschaftler – tatsächlich am Beginn der menschlichen Zivilisation und am Urmythos der Menschheit (Sallaberger 2008).

In seinem Buch *Armenian Identity in a Changing World* beschreibt Abrahamian in einem ironischen Ton, wie weit Armenier bei der Suche nach ihren Wurzeln und für den Beweis ihrer Bedeutung für die Menschheit gehen würden. So berichtet er von einem armenischen Historiker, der

¹⁷ Geschichten von der Sintflut und einem folgenden Neubeginn der Menschheit bzw. einem Neubeginn der Zeitrechnung sind typische Themen von Gründungsmythen der ganzen Welt. Z.B. James Frazer hat solche Erzählungen und Mythen in *Folklore in the Old Testament* gesammelt (Frazer 1916; Frazer 1923; vgl. Leach 1983: 13-15).

1985 auf einer Konferenz in Jerewan die Hoffnung ausspricht, man würde in baldiger Zukunft auf armenischem Boden einen bestimmten paleoanthropoiden Fund machen, mit dem nachzuweisen wäre, dass in Armenien nicht nur die Ahnen der Indo-Germanen¹⁸, sondern auch die des *homo sapiens* zu suchen wären (Abrahamian 2006: 10-11) – und mir sind inzwischen Gerüchte zu Ohren gekommen, dass dieser Fund bereits gemacht wurde.

Ein Text von Samuelian, den er an den Anfang seiner Übersicht zur armenischen Geschichte stellt, fasst die wichtigsten populären Ansichten zur armenischen Geschichte und die anhaltende Bedeutung historischer Fakten für die Gegenwart zusammen:

„The Armenians are an ancient people who live in an ancient land. Their home lies in the highlands surrounding the biblical mountains of Ararat, upon which tradition tells us Noah’s ark came to rest after the flood (Gen. 8:4). In those highlands, the Armenian state has struggled to exist more than 3000 years, most recently regaining independence in September 1991 upon the fall of the Soviet Union. Armenia’s more than 2789-year-old capital, Yerevan, derives its name from the fortress Erebuni, founded on that site 782 BC. On Yerevan’s streets, the people speak a distinctive Indo-European language upon which their ancestors put the stamp of their identity 5000 or more years ago“ (Samuelian 2000: 1).

¹⁸Seit Mitte des 20. Jhs. bemühten sich Sprachwissenschaftler (Ilich-Svitich, Shirokov, Klichkov, Dolgopski, Ivanov und Gamkrelidze), den Ursprung der indoeuropäischen Sprachen und der Indoeuropäer auf das armenische Hochland und die umliegenden Gebiete zurückzuführen (vgl. Shnirelmann 2001).

Vom Anfang und Ende der Geschichte – die Wahrnehmung der Zeit

Immer wieder, so wurde mir während meiner Forschung klar, muss der Beweis für das Alter des Volkes, der Kultur, der Sprache, der Traditionen, der Religion und der Stadt Jerewan erbracht werden. Wissenschaftliche Argumente, Legenden und biblische Erzählungen gelten als Belege und werden zum Zweck einer Beweisführung miteinander vermischt.

Die gesamte Geschichte Armeniens und Jerewans wird meiner Meinung nach „sakralisiert“ und erhält dadurch Qualitäten eines Mythos, der nach der Definition von Eliade eine „heilige Geschichte“¹⁹ ist, die von einem urzeitlichen Anfang berichtet (Eliade 1963:16). Kennt man den Mythos, so kennt man den Ursprung der Dinge, und kennt man den Ursprung der Dinge, so kann man sie beherrschen und manipulieren:

„Qu'en connaissant le mythe, on connaît l'”origine” des choses et, par suite, on arrive à les maîtriser et à les manipuler à volonté“²⁰ (Eliade 1963: 32).

In dem Kapitel „Les Mythes du Monde Moderne“ (Die Mythen der modernen Welt/ Gesellschaft) zeigt Eliade außerdem die Verbindungen von Mythos und Nationalismus sowie Mythos und Marxismus auf. Die Suche nach dem Ursprung äußere sich dabei, so Eliade, beim Nationalismus in einer Begeisterung für Nationalgeschichte, während im Marxismus v.a. das Mythsomotiv vom „Goldenen Zeitalter“, das das Ende der Geschichte markiert, dominiere (Eliade 1963: 223-226).

Diese Behauptung wird durch die Aussagen meiner Informanten bestätigt. Zu Sowjetzeiten, so mein Eindruck, betrachtete man sich in Armenien tatsächlich als am Ende der Geschichte und Evolution stehend. „Zufrieden waren wir in dem Sinne, dass wir wussten, dass wir im allerbes-

¹⁹In der Tradition Malinowskis definiert auch Leach den Mythos als eine „heilige Erzählung“. Er will die Definition dabei von einer Definition des Mythos als eine „fantastische und unmögliche Geschichte“ abgrenzen, denn als „heilige Geschichte“ verkörpert, so Leach, der Mythos in sich eine (tiefere) Wahrheit, die jenseits historischer Genauigkeit liegt (Leach 1983: 8-10). Ich teile diese Auffassung und werde darauf zurückkommen.

²⁰„Indem man den Mythos kennt, kennt man den Ursprung der Dinge und schafft es in Folge, die Dinge zu beherrschen und zu manipulieren“ (Eigene Übersetzung).

ten Land leben“, berichtete mir z.B. eine ältere Dame von der sozialistischen Blütezeit, die sie als *armenische Blütezeit* betrachtet²¹. Für sie galt, wie für viele andere, die Feststellung Kotkins:

„Marxian socialism was an attractive schema for realizing the kingdom of heaven on earth“ (Kotkin 1995: 8).

Das enthusiastische Gefühl für die Gegenwart und Zukunft ist allerdings, so meine Erfahrung, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion einem Interesse an den armenischen Ursprüngen gewichen, die auch zu Sowjetzeiten nicht vergessen, aber hinter dem Fortschrittsgedanken zurückgetreten waren. Im Zuge des *nation building* kam es zu einer Neudeinition der Kategorie „armenische Blütezeiten“. Man richtet den Blick nun wieder auf die entfernte Vergangenheit, wie es in vergleichbarer Weise laut Maul schon die alten Babylonier taten:

„Ein Babylonier meinte [...] auf eine vor ihm liegende Vergangenheit zu schauen, wohingegen er das Kommende hinter sich wähnte und damit der unmittelbaren Ansicht verschlossen. Während wir ‚der Zukunft zugewandt‘ auf der Zeitachse nach vorne zu schreiten glauben, bewegten sich die Mesopotamier nach eigenem Dafürhalten rückwärtsgehend in die Zukunft. Ihre Vergangenheit hielten sie dabei fest im Blick“ (Maul 2010: 72-77).

Sowohl Gegenwart als auch Zukunft werden bei einem solchen Vorgehen immer wieder in Relation zur Geschichte und ihren einzelnen Etappen gesetzt. Hierzu passt die Behauptung Minasyans:

„For many Armenians the past is more than just history, it is a protective reaction to problems of the future“ (Minasyan 2009: 10).

²¹Im Gegensatz zur Mehrheit der sowjetischen Nationalitäten beurteilte man in der Sowjetunion Georgier und Armenier als „fortschrittlich“ und stellte sie mit Russen, Juden, Deutschen und anderen westlichen Nationalitäten gleich (s. Darieva & Kaschuba 2007: 14).

Laut Rüsen handelt es sich um ein Zeitverständnis, das dem Mythos eigen ist:

„Zeit gewinnt ihren Sinn vom ‚Anfang‘ her, vom Ursprung aller Dinge (Arché). Das, was im Zeitverlauf der Welt gegenwärtig geschieht, lässt sich von seinem Ur-Anfang her deuten und verstehen. [...] Eigentlich ist die Vergangenheit des Ursprungs überhaupt nicht vergangen, sondern ständig als Sinnquelle gegenwärtig und wirksam“ (Rüsen 2004: 372).

Der Geschichtsmythos macht die Armenier zu einem „auserwähltem Volk“. Die eigenen Ursprünge werden mit den Ursprüngen der Menschheit und der Kultur gleichgesetzt – im biologischen, historischen und religiösen Sinne. Die Genealogie stellt dabei, laut Rüsen, im Allgemeinen die Verbindung zwischen sinnträchtiger Ur-Zeit und pragmatischer Lebenszeit dar (Rüsen 2004: 372), was sich, wie ich gezeigt habe, insbesondere für Armenien behaupten lässt.

Die Genealogie, die die armenische *azg* mit dem biblischen Noah verbindet, macht die Armenier auch zu den Nachfolgern der Juden, dem Volk Abrahams, das sie – so die Interpretation – nach der Sintflut als auserwähltes Volk Gottes abgelöst haben.

Die Opfergeschichte

Mit den Juden teilt das Volk der Armenier die Opfergeschichte. Diese erkläre, so meinen viele Armenier, warum es so wichtig sei, dass die Welt von Armenien und der historischen Bedeutung des armenischen Volkes erfahren müsse. Die Opfergeschichte sei der Grund dafür, weshalb so aktiv erinnert werde, denn die Geschichte sei für Armenier eine Frage der Existenz. Nicht nur, weil sie legitimiert, sondern auch, weil sie – diese Meinung teilten fast alle Armenier, mit denen ich gesprochen habe – den Fortbestand der armenischen *azg* und Kultur sichere.

Als Minderheit lebten Armenier häufig in der Fremde oder unter Fremdherrschaft und waren, meist sogar in ihren angestammten Gebieten, zahlenmäßig unterlegen. Sie schwelten stets in der Gefahr, von „*wilden Horden*“ oder stärkeren Nachbarn überrannt zu werden und lebten (und leben) in der Furcht vor der Vernichtung. Die Sorge um den Fortbestand

ist bis heute präsent. Dies wurde mir klar, als mir ein Mann mittleren Alters vom Erdbeben in Giumri erzählte:

„Wenn so etwas in China passiert, dann ist das nicht schlimm. Es gibt viele Chinesen. Aber wenn so etwas in Armenien passiert, dann ist das eine Katastrophe. Wir sind Wenige und ganz schnell gibt es uns nicht mehr.“

Auch die muslimische Umgebung wird als Bedrohung wahrgenommen und so drehen sich viele armenische Mythen um das Durchhaltevermögen des christlichen Volkes und um die Verteidigung der Schwachen gegen die grausamen Feinde. Nicht selten müssen sich in diesen Geschichten die Helden als Märtyrer opfern und sterben einen – manchmal auch sinnlosen – Tod (Dudwick 1991: 52). Schon 1834 schrieb der Forschungsreisende Parrot:

„Im Übrigen bietet die Geschichte Armeniens ein meist trauriges Gemälde dar, in welchem habssüchtige Nachbarn und Feinde des Christentums das schöne Land und seine dem Islam wie dem Heidentum widerstreben den Bewohner zum Gegenstand ihrer unerhörtesten Grausamkeit und Raubgier machten. Zwar fehlt es diesem Gemälde nicht an erheiternden Lichtpunkten, an Zügen bewundernswürdiger Tapferkeit, Religion und Glaubensstärke, wie sie im fünften Jahrhundert der edle Patriarch Joseph und der kraftvolle Fürst Wartan durch Kampf und Tod für die heilige Sache bewahrt haben. Aber wenn die Edlen dahingeopfert waren, sah das Volk sich doch wiederrettungslos den Feinden des Glaubens und seines Glückes preisgegeben“ (Parrot 1985 (1834): 74).

Die beständige Angst vor der Ausrottung durch Türken, Aserbaidschaner oder aus der entfernten Vergangenheit bekannte Angreifer machten und machen die tradierte Geschichte zu einer Garantie für den Fortbestand der armenischen Kultur.

Das Alphabet²² ist nicht nur heilig, weil es mit der Hilfe Gottes gestaltet wurde, sondern auch, weil es als Überlieferungsmedium betrachtet wird.

²²Der gelehrte Mönch Mesrop Maschtots (362 – 440 n.Chr.) schuf im Jahre 405 n.Chr. das armenische Alphabet mit 36 Buchstaben. Dafür und für die Bibelübersetzung ins Armeni-

So werden Handschriften sorgsam gehütet, weil sie eine „*große Rolle im Kampf des Volkes gegen geistige Versklavung und Assimilation*“ (Ananikjan 1989: 49) spielen. Ein Evangeliar zu stiften wurde in der Vergangenheit, wie man mir im *Matenadaran* erklärte (Abb.25), so gewertet, als habe man einen Sohn geboren.

Eine ähnliche Rolle haben Denkmäler, die den Tod der Menschen überdauern. So sind z.B. die Kreuzsteine (*chatschkharer*) Zeugen für die armenische Präsenz in längst aufgegebenen Gebieten. An ihnen entfachen sich Konflikte, wenn bekannt wird, dass sie von Türken oder Aserbaidschanern zerstört werden²³.

Es geht offenbar um das Hinterlassen einer Spur – in der Zeit, der Landschaft und der Geschichte – und darum, das Vergessen zu verhindern. Hier möchte ich den Satz einer Informantin wiederholen, den ich schon zu Beginn dieser Arbeit zitiert habe:

„*Zuerst muss man seine Geschichte kennen, sonst ist man niemand mehr*“.

Besonders verbissen kämpft man gegen das Vergessen, so scheint es, nach dem Trauma des Genozids an, der eine Art Nullpunkt darstellt. Ständig wird er heute thematisiert und manche Außenstehende stellen sich die Frage, ob man die Geschichte nicht ruhen lassen und sich gegenwärtigen Problemen zuwenden sollte.

Doch offenbar scheint dies in armenischen Augen unmöglich. Aus politischen Gründen hatten die Sowjets versucht, Teile der Geschichte in den Hintergrund zu drängen. Das Wissen um den Genozid wurde, wie auch das Wissen um den Holocaust, mit allen Mitteln unterdrückt (vgl. Darie-

sche, die er im Jahre 433 n.Chr. abschloss, wurde er von der armenischen Kirche heiliggesprochen (Petrosyan 2001: 52-59; Hofmann 2006: 33, 217-220). „*Nicht ohne Grund schreibt*“, laut Dum-Tragut, „*der Dichter Gevorg Emin, dass die Buchstaben des armenischen Alphabets 1600 Jahre die nationale Identität seines Volkes verteidigt haben, wie ein kleines Heer aus 36 wackeren Soldaten*“ (Dum-Tragut 2006: 94).

²³Z.B. kam es 2002 zu einem internationalen Skandal, als Azeris in Dschulfa (Nachitschewan) bei der Zerstörung von mittelalterlichen Kreuzsteinen beobachtet wurden. Hier schaltete sich sogar, allerdings erfolglos, die UNESCO ein (s. Haghnazarian & Wickmann 2002: 39-39).

va 2007: 70-73). Erst nach dem Tod Stalins durfte ein erstes offizielles Gedenken gefeiert werden (Dudwick 1994: 342) und am 24. April 1965 kam es zu massiven Demonstrationen, die den Bau des Genozid-Denkmales zur Folge hatten und Teil der Nationalbewegung waren.

Das noch im sowjetischen Stil²⁴ errichtete Denkmal wurde im November 1967 eingeweiht und 1995 um ein Genozid-Museum erweitert (Suny 1997: 377; Darieva 2007: 74-78; Marutyan 2007: 89-93; Lehmann 2007: 179-189).

Viele *Hajstantsiner*, so wird mir auch in den biographischen Interviews berichtet, hatten bisher nur Gerüchte vom Genozid gehört. Vereinzelte Berichte von Überlebenden fügten sich nur langsam zu einem vollständigen Bild. Deswegen ist es wahrscheinlich nicht verwunderlich, dass nach dem Erwachen aus der erzwungenen Amnesie jede Episode aufgelesen, sorgsam verwahrt und nicht nur für Armenien, sondern für die gesamte Welt als wertvolle Lektion verstanden wird.

Auch die armenischen Freiheitsbewegungen und die Rolle der *Ersten Republik* wurden zu Sowjetzeiten heruntergespielt und drangen erst später wieder ins Bewusstsein (Dudwick 1994: 326-343).

Gerade weil vergessen wurde, sei es, wie Anderson behauptet, notwendig, ein „*Narrativ der Identität*“ zu erzeugen (Anderson 1996: 207). Die Geschichte wird zum Erklärungsmodell für das aktuelle Leiden der Nation – und sogar für das persönliche Schicksal. Wegen der schrecklichen Geschichte ist das heutige Leben elend, doch wegen der glorreichen Geschichte, der Leidensfähigkeit und dem Durchhaltevermögen – eben weil man nicht vergessen hat – hat man überlebt.

„*Wir sind die Schafe, sie sind die Wölfe*“²⁵ beschreibt die armenische Haltung in der gesamten Geschichte. Durch das Opfer und das Martyrium

²⁴In ihrem Aufsatz *From Silenced to Voiced* zeigt Darieva, wie das armenische Gedenken an den Genozid nach 1965 in den sowjetischen Mythos integriert wurde. Die Opfer des Genozids in der Türkei werden dabei mit den Opfern des *Großen Vaterländischen Krieges* (2. Weltkrieg) gleichgesetzt und in ähnlichen Riten gefeiert (Darieva 2007: 63-88).

²⁵In ihrer Monographie *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* berichtet Malkki von einer ähnlichen Geschichtsauffassung. Hier sind es die von den Tutsi verfolgten Hutu, die sich der gleichen Analogie im Opferdiskurs bedienen. Sie zitiert einen Informanten: „*We are the descendants of the*

des Volkes und Einzelner wird die Gunst Gottes erworben (vgl. Dudwick 1991: 44; 48).

Barsegian (2000) sieht im Opferdiskurs nach 1915 v.a. ein Thema westlicher Literaten, das schließlich Eingang in die Wissenschaft gefunden habe. Erst durch diesen westlichen Diskurs sei ein stereotypes Bild vom leidenden, hilflosen und verfolgten armenischen Volk entstanden.

Ob dieser Vorwurf, der an die Orientalismus-Debatte erinnert, berechtigt ist, kann ich nicht beurteilen. Fest steht, dass das Thema im sowjetischen Armenien verdrängt, danach wieder dominant wurde und heute omnipräsent ist.

Die *Armenische Akademie der Wissenschaften* präsentierte das sowjetische Armenien als eine der reichsten Republiken der Union mit einer hochgebildeten Bevölkerung. Diese Bevölkerung, so sahen es die armenischen Sowjetbürger, war dazu im Stande, sich als Sieger an die Spitze der Evolution zu setzen. Nach der Auflösung der Sowjetunion und v.a. im Zusammenhang mit dem Karabach-Konflikt kam es jedoch offenbar zu einer Wiederbelebung des Opferthemas. Massaker in der entfernten Vergangenheit, der Genozid zwischen 1915 und 1918, das Erdbeben von Giumri 1988, die Pogrome von Sumgait und Baku, der Karabach-Konflikt der 90er und die „schwarzen Jahre“ nach dem Zusammenbruch des alten Systems wurden in eine Reihe von Katastrophen gestellt und als Variationen der armenischen Leidengeschichte ausgelegt (vgl. Darieva 2007: 65-69).²⁶

Israelites. History says so. This was seen in 1972 when President Micombero proclaimed on the radio [that] we are Israelites. Our habits resemble very much the habits of the Israelites. All the Hutu who were captured to be killed, they behaved like sheep, and they did nothing but praying and singing only (Malkki 1995: 100). Es wäre interessant, den Gründen für diese Übereinstimmung nachzugehen, die z.T. mit dem christlichen Glauben und teils mit der Erfahrung eines Genozids zu erklären sein mag.

²⁶Marutyan berichtet in seinem Aufsatz *Iconography of Historical Memory and Armenian National Identity at the End of the 1980s*, wie der Opferdiskurs von neuem erwachte und während der Karabachbewegung in einen „Kampfdiskurs“ umgewandelt wurde. Durch die Analyse von Plakaten zeigt er, wie die Massaker in Sumgait mit dem Genozid von 1915-1918, mit der Naziherrschaft, dem Holocaust und der Stalinzeit in Verbindung gebracht werden. Aus den Plakaten geht auch hervor, dass man aus verschiedenen Gründen an den Genozid erinnert. Durch das Erinnern soll die Wiederholung der Geschichte verhindert werden. Man fordert zur Verteidigung auf. Passives Leid soll in aktiven Kampf ums Überleben verwandelt werden (Marutyan 2007: 89-113).

Heute findet man in Jerewan an jeder Ecke Denkmäler für diejenigen, die Verfolgungen, Folter und Massakern ausgesetzt waren (Basegian 2000: 121-122). Das beste Beispiel einer Personifikation des armenischen Opfers ist der armenische Mönch, Volksliedsammler und Komponist Komitas, der als Repräsentant der armenischen Geistesgeschichte gilt und am 24. April 1915 in Konstantinopel mit anderen armenischen Intellektuellen festgenommen wurde. Die Mehrzahl seiner Mitgefangenen wurde als die ersten Opfer des Genozids ermordet. Komitas entkam diesem Schicksal, verlor dabei jedoch den Verstand und wurde zum Sinnbild des Märtyrers und armenischen Helden (Dudwick 1991: 55-58; Marutyan 2007: 101-103; Lehmann 2007: 181), dessen Porträt viele armenische Wohnungen schmückt.

Interessant ist, dass sich v.a. die armenische *Intelligenzia* mit dem Opferthema identifiziert. Komitas gilt als typisches Beispiel der *mtavorakanuthjun*. Der armenische Schriftsteller Raffi definiert schon 1879 die armenische *Intelligenzia* als „*those who sacrifice themselves, endure all kinds of persecutions, fight against prohibitions, work and act without even being encouraged and praised, because they believe that the future is theirs*“ (Raffi [1879] 1958: 457, zitiert nach Antoneyan 2012: 79). Diese Rolle spielte die *Intelligenzia* auch während des Karabachkrieges (Antoneyan 2012: 93) – und heute sehen sich die *mtavorakans* (Intellektuellen), wie bereits angeklungen, als die Hauptopfer der aktuellen Entwicklungen, des *rabizmus* und des Wandels, der u.a. zum so genannten „weißen Genozid“ führte.

Doch das Opferthema gilt auch allgemein als Identifikationsmerkmal, das alle Armenier miteinander vereint. Laut Halbach kommen in Armenien Faktoren zusammen, aus denen sich ein einzigartiger Nationalismus entwickelt, der Armenien von anderen postsowjetischen Republiken unterscheidet. Es sind die gleichen, die Shnirelmann nennt:

„Was die Armenier unter den Völkern der Sowjetunion, auch unter ihren Nachbarn im Kaukasus, hervorhob, war eine einzigartige Kombination Nationalbewusstsein fördernder Faktoren. Sie betrachten sich als ein uraltes, ein tragisches, als ein kleines und schutzbedürftiges und als ein hochkultiviertes Volk. Besonders die Verbindung zwischen dem, sense of

‘antiquity’ und dem ‚sense of tragedy‘ gab ihrem Nationalgefühl eine einzigartige Tiefe“ (Halbach 2003: 758).

Meiner Theorie nach lässt sich auch die Dominanz des „Schuld-Themas“, wie es für den Kontext des Städtebaus erläutert wurde, z.T. auch aus der Opfergeschichte heraus erklären. Letztlich ist auch das „Schuld-Thema“ ein „Opfer-Thema“. Leiden und Leidensfähigkeit sind Werte, die von denjenigen vertreten werden, die auf der Seite der „Guten“ stehen – und zwar von Anfang an, seit Beginn der Geschichte und des Christentums. Die „armenischen Blütezeiten“ stehen für dauerhafte Werte, in die das Leiden inbegriffen ist. Diese Werte haben eine lange Vergangenheit und haben, so ist man überzeugt, wegen ihrer moralischen Überlegenheit auch Krisen überdauert.

5.7 Geschichte, Gedächtnis und Wertesystem

Frage an Radio Eriwan: „Worin besteht der Unterschied zwischen einem amerikanischen und einem sowjetischen Märchen?“

Antwort: „Das amerikanische Märchen beginnt mit: ‚Es war einmal‘, das sowjetische mit: ‚Einmal wird es soweit sein‘.“

Dass die Geschichte bzw. Stadtgeschichte Jerewans den Rahmen für ein Klassifikationssystem bildet, setzt voraus, dass man die Kategorien kennt, d.h., auch eine Vorstellung von „der Geschichte“ hat. Deswegen stellt sich die Frage, wie in Armenien bzw. Jerewan Geschichte tradiert und Geschichtsbilder vermittelt werden.

Ich werde im Folgenden auf die verschiedenen Faktoren eingehen, die die Geschichtsschreibung, das so genannte „kollektive Gedächtnis“ und das „persönliche Erinnern“ formen. Ich werde dabei auf die Rolle der Politik und Ideologie eingehen und ihre Auswirkungen darlegen. Besonders wichtig erscheint mir in diesem Zusammenhang bis heute der Einfluss des marxistischen Evolutionismus zu sein, der nicht nur geschichtliche Entwicklungen erklären, sondern auch vorantreiben wollte. Er prägte die Vorstellung von einer linearen Geschichtsentwicklung, bei der verschiedene Epochen als Entwicklungsstufen aufeinander folgen, wobei:

“The communist propaganda on a new superior ‘socialist modernity’ and the ‘civilizational role’ of the ‘big Russian brother’ emphasized the inferior ‘otherness’ of the pre-tsarist past by imposing a boundary between Asian and European imaginaries” (Darieva 2012: 62).

Die zu Sowjetzeiten gegeneinander kontrastierten Stufen prägen offensichtlich die von mir bereits dargelegten Kategorien, die gegenwärtig zur Bewertung urbaner Phänomene herangezogen werden.

Geschichte, Gedächtnis und Erinnerung

Zu Beginn der Arbeit habe ich versucht, eine möglichst neutrale Version der Stadtgeschichte wiederzugeben. Natürlich ist dies im Grunde nicht möglich, da jede Geschichtsschreibung unvermeidbar (ideologisch) gefärbt ist. Dies wird bei der sowjetischen Historiographie besonders deutlich, gilt aber auch für die Geschichtswissenschaft des Westens.

Besonders schwierig ist es, besonders für indigene Historiker, wenn die Geschichte, wie in Armenien, als Argument in aktuellen Krisensituationen und Fragen der nationalen Identität dient (vgl. Shnirelmann 2001; vgl. Marutyan 2007; vgl. Barsegian 2000; vgl. Malkki 1995: 62).

Shnirelmann, der eine Geschichte der Geschichtsschreibung im Kaukasus nachzeichnet, wagt damit meiner Einschätzung nach eine Herkulesarbeit. In seiner Analyse zeigt er, welche Faktoren und welche Interessengruppen zu welchen Zeitpunkten der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung und dem populären Geschichtsbild ihren Stempel aufdrückten.²⁷ Leider kann ich hier nur einen Teil seiner minutiösen Aufarbeitung zusammenfassen.

Im Geiste der Völkerfreundschaft trafen sich im Oktober 1976 die Mitglieder der *Sowjetischen Akademie der Wissenschaften* in Suchumi, um das Projekt einer umfassenden „Geschichte des Transkaukasus“ zu planen. Diese kaukasische „Universalgeschichte“ hatte zum Ziel, die kauka-

²⁷Shnirelmann beleuchtet die Interessen, die sowjetische, diasporaarmenische und indigene Historiker bei ihrer Arbeit antreiben. Die Publikationen sowjetischer Historiker sind z.B. fast immer vom historischen Materialismus geprägt und der Nationalitätenpolitik verpflichtet, während die Diaspora v.a. nach historischen Gemeinsamkeiten und Anknüpfungspunkten mit den *Hajastantsinern* sucht.

sischen Teilrepubliken zu versöhnen und eine gemeinsame Identität zu erschaffen. Das Konzept, das 1988 zum letzten Mal diskutiert wurde, war zum Scheitern verurteilt, denn wie sich herausstellte, gab es eine armenische, eine georgische und eine aserbaidschanische Version der Vergangenheit, die selbst die Sowjets nicht unter einen Hut bringen konnten (Shnirelmann 2001: 12).

Doch auch diese drei Perspektiven waren *in sich* widersprüchlich und unterschiedlich interpretierbar. In Armenien, wo stets großer Wert auf die alte Geschichte gelegt wird, schieden sich die Geister z.B. darüber, wo die Ursprünge der armenischen *azg* zu suchen seien, wobei die Diaspora und die *Hajastantsiner* verschiedene Theorien favorisierten.

Die Diaspora versuchte sich etwa mit der Zuwanderungstheorie (Shnirelmann 2001: 33-40) zu legitimieren, während die *Hajastantsiner* die Indigene-Ahnen-Theorie zu beweisen suchten (Shnirelmann 2011: 41-56). Auch andere Themen wurden unterschiedlich angegangen. Während im sowjetischen Armenien die Rolle der Religion ausgespart wurde (Shnirelmann 2001: 59), war sie in der Geschichtsschreibung der Diaspora ein wichtiges Sujet.

Genealogien wurden von allen Seiten nach Bedarf erstellt. Als es z.B. darum ging, die Freundschaft mit den Russen zu stärken, fand man eine Verbindung zwischen der armenischen *azg* und den *Kiever Rus* (Shnirelmann 2001: 59). Andere historische Verknüpfungen durch verwandschaftliche Bande habe ich bereits aufgezeigt.

Das schon in den 50er Jahren entdeckte *Erebuni* wurde, ebenfalls aufgrund politischer Entwicklungen, zu dem Zeitpunkt als Wiege Jerewans identifiziert, als der Nationalismus in Armenien entfachte und die Jubiläumsfeier zum 2750sten Geburtstag der Hauptstadt im Jahre 1986 den willkommenen Vorwand für ein nationales Fest lieferte (Shnirelmann 2001: 9, 46).

Shnirelmann beschreibt den Zwiespalt zwischen Nationalismus und Konformismus, in dem sich v.a. die indigenen Historiker Armeniens gefangen finden, die sich dem stets im Wandel begriffenen politischen Kurs anpassen müssen. Er schildert die Bedeutung einzelner Wissenschaftler und ihrer Werke, die das Denken ihrer Zeit prägen und gleichzeitig spiegeln,

sowie die Rolle von Laien- und Hobbyhistorikern, von Schriftstellern und Intellektuellen, von den Massenmedien, dem Schulsystem, von Anzeigen, Ausstellungen und der politischen Rhetorik (Shnirelmann 2011: 5, 10, 61-75). Mehrere Absätze widmet er in diesem Zusammenhang dem Schriftsteller Gevorg Emin, der in seinen historischen Romanen die armenische Geschichte glorifizierte, Dichtung und Wahrheit aneinanderfügte und damit große Popularität und Rezeption erlangte (Shnirelmann 2001: 61-62).

Bei der Lektüre Shnirelmans wird deutlich, dass Wissenschaft und Alltag, Theorie und Praxis, Idealismus und Utilitarismus eng miteinander verwoben sind. Er zeigt, dass auch die Geschichtsschreibung nicht starr ist und sich permanent anpasst und verändert. Dabei kommt es, so meine Theorie, zu einer Wechselwirkung zwischen dem, was Halbwachs das „kollektive Gedächtnis“ nennt, und der „Geschichte“, bzw. der „wissenschaftlichen Geschichtsschreibung“.

Halbwachs versteht das Gedächtnis nicht als individuelle, sondern soziale, kollektive Angelegenheit. Für ihn ist das Gedächtnis nicht ein Produkt der Natur, sondern der Kultur bzw. der Sozialisation (Halbwachs 1985). Ich stimme Halbwachs in diesem Punkt zu, doch glaube ich im Gegensatz zu Halbwachs, dass sich die Grenzen zwischen „kollektivem Gedächtnis“ und „Geschichte“ auflösen können.

Halbwachs unterscheidet scharf das „kollektive Gedächtnis“ von der „Geschichte“, die für ihn da beginnt, wo die Tradition des lebendigen Erinnerns endet, nämlich „*in einem Augenblick, in dem das soziale Gedächtnis erlischt und sich zersetzt*“ (Halbwachs 1985: 66).²⁸ Für Halb-

²⁸ Halbwachs wurde vom deutschen Ägyptologen Jan Assmann wiederentdeckt, der seine Ideen vom „kollektiven Gedächtnis“ aufgriff und weiterentwickelte (vgl. Hardenberg 2012). Für Assmann ist das „kollektive Gedächtnis“ ein Sammelbegriff „für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht“ (Assmann 1988: 9). Assmann unterscheidet außerdem zwischen dem „kommunikativen“ und „kulturellen“ Gedächtnis. Als „kommunikatives Gedächtnis“ bezeichnet er „all jene Spielarten des kollektiven Gedächtnisses (...), die ausschließlich auf Alltagskommunikation beruhen“ (Assmann 1988: 10). Das „kulturelle Gedächtnis“ ist für ihn dagegen durch „Alltagsferne“ gekennzeichnet und wird durch institutionalisierte Kommunikation (Rezi-

wachs kann „Geschichte“ nicht „Gedächtnis“ sein, da er annimmt, dass die Kontinuität zwischen denen, die in der Geschichte gelebt und erinnert haben, und denen, die heute leben und Geschichte lesen und lernen, unterbrochen ist. Die Geschichte sei deswegen eine Sache für Spezialisten, das Gedächtnis dagegen:

„Eine kontinuierliche Denkströmung – von einer Kontinuität, die nichts Künstliches hat, da sie von der Vergangenheit nur das behält, was von ihr noch lebendig und fähig ist, im Bewusstsein der Gruppe, die es unterhält, fortzuleben“ (Halbwachs 1985: 68).

Geschichte und Gedächtnis unterscheiden sich laut Halbwachs noch in einem weiteren Punkt. So gäbe es zwar *mehrere* „kollektive Gedächtnisse“ aber nur *eine* „Geschichte“, eben deswegen, weil „Gedächtnis“ immer von sozialen Gruppen abhänge, während die Geschichte von neutralen Experten geschrieben werde (Halbwachs 1985: 71-77).

Wie schon aus dem vorangestellten Material hervorgegangen ist, kann ich diesen Behauptungen des französischen Soziologen für den Fall Armenien und Jerewan nicht zustimmen. Die Geschichtsschreibung ist weder neutral noch entrückt, sondern gehört zum Alltagsleben und wird, wie das „kollektive Gedächtnis“, aktiv und kollektiv erinnert. Legenden, Mythen, historische Romane, Gedächtnis und Geschichtswissenschaft ergänzen sich, verschmelzen miteinander und dienen offenbar als gegenseitige Beweisführungen für den Nachweis einer ununterbrochenen Genealogie der armenischen *azg*, für die Dauerhaftigkeit armenischer Präsenz und das Alter der Stadt Jerewan.

All diese Beweisführungen bezeichnete man mir gegenüber als *patmuthjun* (պատմություն), was mit „Geschichte“, „Geschichtsschreibung“ und „Erzählung“ übersetzt werden kann. Nie sprach man dagegen in diesem Zusammenhang von Märchen (*hekhjath*) oder Sagen (*askh, zrujts'*,

tation, Begehung, Betrachtung) und kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) tradiert (Assmann 1988: 12). Ähnliche Unterscheidungen werden von Aleida Assmann zwischen den Begriffen „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ vorgenommen (Assmann 1993: 13-35; Assmann & Friese 1998). Stark vereinfacht lautet hier die These, „Gedächtnis“ sei starres, gespeichertes Wissen, „Erinnerung“ dagegen lebendiges Wissen, das ständig ver gegenwärtigt und neu durchlebt wird (vgl. Angehrn 2004: 392; vgl. Connerton 1989).

araspel) – und von Erinnerungen (*hischoghuthjun, husch, hischatak*) nur, wenn es um persönliche Erinnerungen ging.

Wie erinnert wird, hängt – hier stimmte ich mit Halbwachs überein – von der sozialen Gruppe bzw. vom „sozialen Milieu“ ab (Halbwachs 1985: 64-77).

Trotz der Unterschiede des Erinnerns gibt es aber auch viele populäre Geschichtsbilder, die von einer breiten Öffentlichkeit geteilt werden. In Bezug auf Jerewan sind sie an den Raum und die materielle Substanz der Stadt geknüpft.

Räumliche Bilder spielen laut Halbwachs für das „kollektive Gedächtnis“ eine große Rolle: „[...] der Ort hat das Gepräge der Gruppe erhalten und umgekehrt“ – Ort, soziale Gruppe und Gedächtnis hängen somit zusammen. Verändert sich der Ort, so auch die Gruppe und die Erinnerung, eine Tatsache, die aus oben beschriebenem Material zum Städtebau bereits hervorgegangen ist. Gleichzeitig – und dies geht ebenfalls aus den oben beschriebenen Beurteilungen der neuen Entwicklungen im Städtebau hervor – halten Erinnerungen und Gruppen an Orten fest. Der Verlust von Orten und der damit verbundene Verlust von Erinnerungen und sozialen Gruppen finden nicht simultan statt:

„[...] aber wenn die Steine sich auch versetzen lassen, so kann man doch nicht ebenso leicht die Beziehungen verändern, die zwischen den Steinen und den Menschen entstanden sind. Wenn eine menschliche Gruppe lange an einem ihren Gewohnheiten angepassten Ort lebt, richten sich nicht nur ihre Bewegungen, sondern richtet sich auch ihr Denken nach der Folge der materiellen Bilder, die ihr die äußeren Gegenstände darbieten“ (Halbwachs 1985: 134).

So ist es wohl auch mit den Bewohnern Jerewans, die in der sowjetischen Stadt aufgewachsen sind und heute mit den Neubauten der neuen Eliten und *rabiz* konfrontiert werden.

Die materielle Substanz der Stadt ist ein *lieu de mémoire* (Nora 2005), der verschiedene Erinnerungsschichten beinhaltet und am Leben erhält. Doch neue Schichten verdecken die älteren und die an die alte Substanz geknüpften Gruppen, die ein „kollektives Gedächtnis“ teilen, werden da-

bei zu Opfern. Ihnen wird der Raum ihrer Erinnerungen geraubt – und somit letztlich auch die Erinnerung und die kollektive Identität.

Sowjetische Geschichtsschreibung, Nationalitätenpolitik und das evolutionistische Modell

Wie Shnirelmann bin ich der Überzeugung, dass die Geschichtsschreibung und das Gedächtnis von unterschiedlichen Faktoren gelenkt werden: von nationalen Interessen, von den Massenmedien, von populären Schriftstellern, den politischen Diskursen, von Publikationen, von Wissenschaftlern und Laien, von Ausstellungen und Museen sowie insbesondere vom Schulunterricht, der in seinem jeweils aktuellen Lehrstoff, wie Shnirelmann zeigt, politische und gesellschaftliche Strömungen aufgreift und spiegelt (Shnirelmann 2001: 57).

V.a. die sowjetische Ideologie hat, so bin ich überzeugt, in Armenien auf das populäre Geschichtsbild und somit auf das indigene Klassifikationssystem Einfluss genommen – nicht nur was den Inhalt, sondern v.a. auch was die Form und die Epocheneinteilung angeht, die die oben genannten Kategorien hervorbringen. Obwohl Armenien, gerade was das Mittelalter betrifft, durchaus über eine eigene Geschichtsschreibung (Chorenatsi, Agathangelos, Sebeos etc.) verfügt, vertraut man – oft zwangsläufig – nach wie vor den Texten aus der Sowjetzeit, die allein durch ihre Zahl und Präsenz in den Vordergrund treten.

Was die Geschichte Jerewans betrifft, ist man auf sowjetische Quellen sogar angewiesen, da Jerewan und somit seine Geschichte erst zu Sowjetzeiten Bedeutung erlangten. Die Geschichte Jerewans, so könnte man sagen, wurde zu Sowjetzeiten geschrieben.

Geschichtsschreibung war ein fester Bestandteil der sowjetischen Nationalitätenpolitik, die man mit Hilfe der Akademien wissenschaftlich untermauern wollte (Halbach 2003: 687-690). Die Russen und Sowjets beschäftigten sich deswegen sogar mit archäologischen Ausgrabungen und arbeiteten fleißig an der Historie der Titularnationen.²⁹

²⁹ Wie die Historiker waren auch die Ethnologen an diesem Prozess maßgeblich beteiligt (vgl. Mühlfried & Sokolovsky 2011: 9-13). Privratsky beschreibt z.B., wie die ethnologische Forschung und die daraus abgeleitete wissenschaftliche Theorie von den indigenen

Auch Jerewan, als Hauptstadt der Armenischen SSR, wurde in diesem Kontext interessant, und so wurde z.B. die urartäische Siedlung Erebuni 1950 unter den Sowjets ausgegraben (Ananikjan 1989: 14).

Die national geprägte, aber sowjetisch beeinflusste Geschichtsschreibung wurde in der Schule unterrichtet, in Geschichtsbüchern und Reiseführern abgedruckt, zitiert, allerorts verbreitet und in staatlichen Riten, wie Denkfeiern und Jubiläen, gefeiert.

Dass die Objektivität im Sinne Noras³⁰ den aktuellen Wünschen angepasst wurde, lässt sich auch hier nicht bezweifeln. So passte es z.B. wenig in die sowjetische Propaganda, dass Tamanyan vor den Sowjets, für die er später das sozialistische Jerewan baute, in den Iran geflohen war. Dieses Detail in der Biographie des National- und Hauptstadthelden ist bis heute kaum bekannt, ebenso wie der Fakt, dass er sich in Täbris mit der Planung einer Moschee befasste – was wiederum wenig zur antimuslimischen Stimmung der Gegenwart passt.

V.a. der marxistische Evolutionismus hat – so bin ich überzeugt – tiefe Spuren hinterlassen. Man versucht zwar seit der Unabhängigkeit „armenische“ Momente in der Geschichte zu betonen, greift dabei aber noch immer auf die Methoden und Klischees der Nationalitäten-Politik, auf die sowjetischen Quellen und auf die marxistischen Argumentationen zurück – auch wenn man diese sogar gegen die Sowjets einsetzt.

Die „Form“ ist sozusagen, auch wenn sich der „Inhalt“ etwas gewandelt hat, gleich geblieben.

Kasachen absorbiert wurde, Eigenleben entwickelte und das Selbstverständnis der Kasachen bis heute mitbestimmt (Privratsky 2001:10-11). Diese Feststellung lässt sich auf den Kaukasus und Armenien übertragen.

³⁰Der Historiker Nora schreibt in Bezug auf die französische Geschichte: „Geschichte, genauer die französische Nationalgeschichte, wurde schon immer vom Standpunkt der Zukunft aus geschrieben. In Abhängigkeit von der impliziten, manchmal sogar expliziten Vorstellung von dem, was sein müsste oder wie die Zukunft aussehen würde, bildete sich in der alles Vergangene enthaltenden Unbestimmtheit eine allgemeine Erinnerung all dessen heraus, was die Gemeinschaft von sich bewahren musste, um das, was sie erwartete und was sie vorzubereiten hatte, angehen zu können“ (Nora 2005: 18).

Man könnte annehmen, dass in Armenien nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion mit der Diaspora auch neue Formen der Geschichtsschreibung eingeführt und übernommen wurden. Dies ist sicherlich der Fall, betrifft aber die Geschichte Jerewans nur wenig. Dies liegt daran, dass die (alte) Diaspora, die aus den westarmenischen Gebieten stammt, über kein eigenes Gedächtnis und keine eigene Geschichtsschreibung zu Jerewan verfügt – und sich für andere Thematiken interessiert.³¹

Neben der Geschichtsschreibung haben natürlich auch persönliche Erfahrungen und Erinnerungen Anteil am „kollektiven Gedächtnis“ der Stadt. Viele meiner Informanten, v.a. die alte und mittlere Generation, haben den Bau und die Entwicklung Jerewans selbst miterlebt. Die Biographien dieser Menschen sind eng mit der (Entstehungs-)Geschichte Jerewans verknüpft und *vice versa*. Die jüngere Generation nimmt noch an diesen Erinnerungen der Großeltern und Eltern teil, was, wie Halbwachs meint, ein lebendiges Erinnern bedeutet und somit auch nach seiner Definition dem „kollektiven Gedächtnis“ zuzurechnen ist.

Trotzdem scheinen sich auch diese lebendigen Erinnerungen normierenden Ideen zu beugen. Trotz einer diskursiven Praxis der Wissenstradierung kommt es – so habe ich beobachtet – zu einer „Formalisierung“ der Erinnerung, der Geschichte und der Geschichten, die sich in standardisierten Berichten und Bewertungen spiegeln

Ich bin überzeugt, dass der marxistische Evolutionismus dabei bis heute das Denken der Menschen strukturiert, d.h. Kategorien und Klassifikationen vorgibt.

Der sowjetische Ethnologe Semenov fasst in einem Aufsatz von 1980³² (Semenov 1980: 29-58) die marxistische Geschichtstheorie zusammen. Die Geschichte der Menschheit („global history“/ „history of mankind“)

³¹Quellen westlicher Herkunft, wie z.B. frühe Reiseberichte, sind offenbar nur interessant, solange sie das vorhandene „Wissen“ bestätigen.

³²Der Aufsatz ist in dem von Gellner herausgegebenen Sammelband *Soviet & Western Anthropology* (Gellner 1980) erschienen und wurde von Gellner ins Englische übersetzt. Die Begriffe werden aus diesem Grund auch in englischer Sprache wiedergegeben.

ist nach dieser Theorie ein fortschreitender Prozess, eine Entwicklung, die einen in der Gesamtheit unilinearen Fortschritt³³ bedeutet.

Die Menschheit („human society“) bestünde, so Semenov, aus mehreren Gesellschaften („societies“), so genannten sozialen Organismen („social organisms“)³⁴, wobei diese sozialen Organismen jeweils ihre eigenen Geschichten hätten, die gemeinsam die Menschheitsgeschichte ergäben.³⁵ Den sozialen Organismen lägen wiederum bestimmte produktive sozio-ökonomische Beziehungen („productive socio-economic relations“) zu grunde, die u.a. den Typ der sozio-ökonomischen Formation („socio-economic formation“) bestimmten, als welche der jeweilige soziale Organismus klassifiziert werden könne.

Erst die Typisierung der sozio-ökonomischen Formation mache es möglich, die verschiedenen Gesellschaften auf Grund ihrer Produktionsweise („mode of production“) zu ordnen und in eine Entwicklungsabfolge zu stellen, die einem „epochalen Zeitsinn“ (vgl. Rüsen 2004: 373) entspricht, bei dem die verschiedenen sozio-ökonomischen Formationen aufeinander folgen und sich gegenseitig ablösen. Diese Abfolge bilde den Fortschritt.

Marx verfasste in seinem Vorwort zur *Kritik der Politischen Ökonomie* von 1859 (Marx 1977 [1859]) folgende Zuordnung und historische Abfolge der Produktionsweisen und sozio-ökonomischen Formationen:

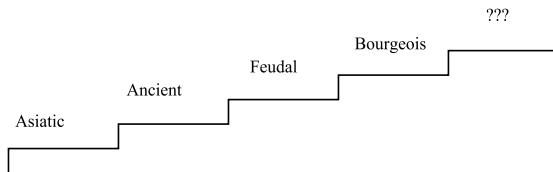
³³Diese Vorstellung von einem progressiven Verlauf der Geschichte geht auf Hegel zurück, dessen Thesen Marx und Engels zum Ausgangspunkt machten (Kotkin 1995: 8).

³⁴Semenov betont, dass die Theorie Modellcharakter hat und dass somit auch die so genannten „sozialen Organismen“, wenn sie in der Realität konkrete Formen annehmen, immer vom Modell abweichen müssen (Semenov 1980: 29-58).

³⁵Der unilineare Fortschritt der Weltgeschichte („global history“) wurde auch von sowjetischen Theoretikern immer wieder in Frage gestellt, gab es doch Gesellschaften („societies“/ „social organisms“), die eine „rückläufige“ Entwicklung zu durchlaufen schienen. Semenov vertritt in seinem Aufsatz die These, dass diese Tatsache und andere Unstimmigkeiten keinen negativen Einfluss auf die insgesamt unilineare Weltgeschichte hätten. Die komplexe Argumentation Semenovs kann an dieser Stelle leider nicht wiedergegeben werden. Dazu s. Semenov (1980: 29-58).

“In broad outline, the Asiatic, ancient, feudal and modern bourgeois modes of production may be designated as epochs marking progress in the economic development of society” (Marx 1977 (1859): Preface).³⁶

Graphisch ließe sich die Menschheitsgeschichte also in einem Zeitstrahl abbilden, der in diese Kategorien der „sozioökonomischen Formationen“ eingeteilt ist:



Darstellung VI: Das Marx'sche Evolutionsmodell

Nicht alle Gesellschaften/ sozialen Organismen schienen, das fiel den sowjetischen Wissenschaftlern auf, dabei simultan oder überhaupt alle hier genannten Stufen zu durchlaufen – und nicht alle sozialen Organismen entsprachen den angesichts des aktuellen Standes der Weltgeschichte zu erwartenden. Die Weltgeschichte würde, so die Erklärung, deswegen nur wenig von den einzelnen, unbedeutenden sozialen Organismen beeinflusst. Die Geschichte schreite durch die sukzessive Abfolge der so genannten Weltsysteme („world systems“) voran. Zu diesen Weltsystemen aber könnten die oben genannten sozio-ökonomischen Formationen werden, indem sie zu bedeutenden Meilensteinen der Zivilisation emporstiegen und sich dementsprechend etablierten.

Die Abfolge „*Asiatic, ancient, feudal, and contemporary bourgeois*“ münde dann – so die Ideologie – in eine Fortsetzung, von der man glaubte, sie ende in einem einzigen sozialen Organismus: der Weltgemeinschaft:

³⁶In der Übersetzung der Textstelle durch Semenov erscheint der Begriff “economic social formation”. Dies hängt mit der Definition des Begriffs “society” zusammen, die Semenov einleitend diskutiert (Semenov 1980: 29-58): „*In general outline, the Asiatic, ancient, feudal, and contemporary bourgeois modes of production can be designated as successive epochs of the economic social formation*“ (s. Semenov 1980: 35-36).

„The great October revolution laid the foundation of a new world system – the socialist, which in the subsequent period emerges as the centre of the world historical developments, thereby opening up a further epoch of global history. The world socialist system appears as the only one which can be and necessarily will become global. And in the furthermore future, with the transition to communism, human society will inevitably transform itself into a single social organism“ (Semenov 1980: 48).

Gesellschaften, etwa primitive Gesellschaften („primitive societies“), die dieser Entwicklung nachhinkten, könnten sich – so die Überzeugung – durch den Kontakt mit höher entwickelten sozialen Organismen schneller entwickeln und dabei mehrere Stufen der Evolution überspringen. Man kann die Sowjetisierung also auch als eine Mission begreifen:

„Already in the early 1920s, Lenin gave the proletariat [...] the task of providing pan-global help to nations retarded in their development, so as ensure their transition directly to socialism, avoiding all other stages of development. All the history of the USSR appears as the model example of the implementation of Lenin’s great idea“ (Semenov 1980: 52).

Ganz ohne Zwischenetappen ließ sich diese Aufgabe jedoch nicht bewältigen, weswegen man zu Übergangslösungen kam, deren Produkt die sowjetischen Teilrepubliken waren.

Lenin behielt zwar, so Kappeler, das „internationalistische Ziel des Marxismus im Blick“, glaubte jedoch, dass jede Gesellschaft auf dem Weg zum Fortschritt unbedingt die Phase der Nation zu durchlaufen habe (Kappeler 2005; vgl. Suny 1997: 351; vgl. Marx & Engels 2003 (1848): 17; 36). Der Nationalismus, der eng mit dem Kapitalismus verbunden sei, müsse dann, im nächsten Schritt, unausweichlich vom Sozialismus überwunden und automatisch aufgelöst werden.

Um eine internationalistische Gemeinschaft zu errichten, war es also zunächst notwendig, die in der Zarenzeit unterdrückten Völker zu befreien und als erste Maßnahme ihre Nationsbildung im sowjetischen Vielvölkerreich zu fördern. Das vorläufige Produkt, „national in der Form, sozi-

*alistisch im Inhalt*³⁷ (Kappeler 2005: 239; vgl. Baberowski 2003: 208 ff; vgl. Babajew 2010: 99³⁸³⁹; vgl. Marx & Engels 2003 [1848]: 31; 45-46), sollte dann das Medium bilden, über das sich, im zweiten Schritt, sozialistische Inhalte vermitteln ließen, durch die sich ein Erblühen (*raszvet*; russ.: *расцвет*), eine Annäherung (*sбліження*; russ.: *сближение*) und schließlich eine Verschmelzung (*slijanije*; russ.: *слияние*) der Völker ergebe (Halbach 2003: 661)⁴⁰.

³⁷Diese Formel wurde Mitte der 1930er Jahre von Stalin geprägt (Lehmann 2012).

³⁸Babajew beschreibt in seinem Artikel über die „Aserbaidschanische Nation“ ihre spezifischen, historischen Voraussetzungen und ihre Formierung im Rahmen der sowjetischen Nationalitätenpolitik (Babajew 2010: 99-103). Hier lohnt ein Vergleich zwischen den gleichen Prozessen in Aserbaidschan und Armenien.

³⁹Das Fundament der Nationalitätenpolitik war die „*Losung von der Gleichheit und vom Selbstbestimmungsrecht der Völker*“, die in das sozialdemokratische Parteiprogramm aufgenommen und am 2. November 1917 in der „Deklaration der Rechte der Völker Russlands“ bestätigt wurde (Kapeller 2005: 239).

⁴⁰Die „nationale Form“ wurde dabei v.a. über ethnische und sprachliche Kriterien definiert. Im Prozess der Nationenbildung förderte man also mit einer gezielten Sprachenpolitik zu allererst die Sprache und die Literatur (Halbach 2003: 676-682; Heyat 2002: 8-9) sowie die Kultur – zu der auch die Nationalgeschichte gehört – und nationale Eliten (Kappeler 2005: 240-241; Halbach 2003: 659-707; Dudwick 1991: 107; Suny 1997: 355-358; Meurs 2001: 115-116; Heyat 2002: 10-11). V.a. die Nationalitätenpolitik der Anfangszeit, d.h. der 20er Jahre, stand unter dem Motto der „Indigenisierung“ (*korenisazija*; russ.: *коренизация*), die darin bestand, Führungspositionen in den nationalen Republiken mit loyalen indigenen Kadern zu besetzen. Antisowjetische Intellektuelle wurden gleichzeitig unterdrückt, z.T. auch verfolgt, die Kirche geduldet, antireligiöse Propaganda jedoch staatlich unterstützt (Kapeller 2005: 240; Halbach 2003: 660-661; Suny 1997: 355-356). Seit den 30er Jahren schlug man unter Stalin in der Nationalitätenpolitik einen neuen Weg ein. Viele Konzessionen, v.a. gegenüber kleineren Ethnien, wurden zurückgenommen und russisch-nationale Elemente in den Vordergrund gestellt. Der russisch dominierte „Sowjetpatriotismus“, der sich unter dem Mantel der „Völkerfreundschaft“ versteckt hatte, trat nun an den Platz der „Indigenisierung“ (*korenisazija*) und im „Großen Terror“ wurden schließlich ganze Volksgruppen deportiert und fast alle indigenen Eliten vollständig vernichtet und durch russische ersetzt (Suny 1997: 362; Halbach 2003: 662-663): „*The Stalin Revolution was not only a brutal transformation of the economy and the political hierarchy; it also had an effect on state policy toward the nationalities. After an initial promotion of the nativization (...) official enthusiasm for ‘korenizatsiya’ began to fade. The learning of Russian was encouraged, and in 1938, it was made compulsory for all Soviet students*“ (Suny 1997: 364). So wurde schließlich der einheimische Nationalismus zu einem Balanceakt, der für indigene Nationalisten gefährlich werden konnte (Suny 1997: 369, 376). Es kam dabei zu einem andauernden Prozess des Aushandelns von „sozialistischem Inhalt“ und „nationaler Form“, bei der sich die Ideologie des Zentrums in Moskau

Von den Nationalitäten und deren Nationalcharakter hatte man sehr präzise Vorstellungen. So lautet etwa die Beschreibung der Armenier in einem 1989 in der DDR gedrucktem Reiseführer:

„Über Jahrhunderte haben die Armenier ihren Nationalcharakter und anthropologische Besonderheiten bewahrt. Meistens sind sie mittelgroß, kräftig gebaut, braun, mit schwarzen Haaren, haben große Augen und lange Wimpern. Sie sind fleißig, energisch und findig, neigen zum Handwerk, sind sprachbegabt. Wie alle kaukasischen Völker sind auch sie temperamentvoll, aufbrausend, aber nicht nachtragend, besitzen Sinn für Humor, lieben Kinder und achten die Familie. Daher steht Jerewan unter allen Hauptstädten der Sowjetrepubliken in der Zahl der Scheidungen unverändert an letzter Stelle. Typisch armenische Charakterzüge sind treue Freundschaft und Gastfreundlichkeit, was sich in Wohlwollen, in Hilfsbereitschaft, in Aufmerksamkeit gegenüber den Gästen, in freundlicher Aufnahme und unbedingt in guter Bewirtung äußert“ (Ananikjan 1989: 10).

Hier sind viele Eigenschaften beschrieben, mit denen sich Armenier bis heute identifizieren und die Fremden als nationale Charakteristika aufgezählt werden. Neben den physischen und psychischen Eigenschaften wird dabei auch wieder das Alter der armenischen Kultur, also die Geschichte als „Nationalgeschichte“ betont.⁴¹

und die lokale Agency nationaler Eliten gegenüberstanden (vgl. Lehmann 2007: 166-189). Erst nach dem Tod Stalins entspannte sich die Situation in der nichtrussischen Peripherie, wo nationale Kader bei einer zweiten *korenisazija* (*Verwurzelung*) wieder in Führungspositionen aufstiegen, das Ziel der Verschmelzung in einem Sowjetvolk jedoch noch immer an oberster Stelle zu stehen hatte (Halbach 2003: 660; 664-664).

⁴¹Nicht überall ließ sich die sehr heterogene Bevölkerung so klar definieren und zuordnen. Da die ethnische Identität, die als „Nationalität“ unter „Punkt 5“ im Inlandspass aller Sowjetbürger vermerkt war, v.a. an der Sprachzugehörigkeit festgemacht wurde, Mehrsprachigkeit aber weit verbreitet und ethnische Zugehörigkeiten verschwommen waren, kam es zu einer oft künstlichen Klassifizierung der Bevölkerungen, die mit den Methoden des *nation building* gefestigt wurde. So war auch die territoriale Abgrenzung der Nationen nicht leicht vorzunehmen. Das Problem löste man auf der Landkarte, zog oft willkürliche Grenzen und ordnete so den Nationen Territorien zu, die oft erst dadurch als territoriale Einheiten entstanden und später, wie im Fall von Berg Karabach, zu umstrittenen Konfliktfeldern wurden (Kappeler 2005: 241-242; Halbach 2003: 659-660).

Auch wenn die Sowjetunion scheiterte, so war, laut Kapeller, „*die Konstruktion von Nationen im ‚Laboratorium‘ der Sowjetunion erfolgreich*“ (Kapeller 2005: 249).⁴² Ebenso verhält es sich, so habe ich beobachtet, bei der Etablierung des evolutionistischen Geschichtsbildes.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes feststellen: Im Zuge der Nationalitätenpolitik, die die Evolution vorantreiben sollte, betrieben die Sowjets, regiert von Moskau, aktives *nation building*.

Obwohl die Nationalitätenpolitik nicht konsequent durchgeführt wurde, hat sie bis heute weitreichende Folgen für das Selbstverständnis der Republik Armenien als Nation und die Armenier als ethnische Gruppe mit einer eigenen Geschichte.

Die sowjetische Nationalitätenpolitik basierte auf dem marxistischen Evolutionismus, der die Kulturgeschichte als eine Abfolge von Entwicklungsstufen interpretierte. Eine hohe Stufe stellte in diesem Modell die „Nation“ als hochentwickelter „sozialer Organismus“ dar, den man gezielt förderte. Vorangehende Stufen galten als weniger entwickelt und weniger fortschrittlich.

Auch die Stadtgeschichte Jerewans wurde in solche Stufen geteilt, deren historische Abfolge gleichzeitig eine Klassifikation nach dem Grad der Entwicklung repräsentierte. Diese Abfolge ist, so meine Behauptung, bis heute die Grundlage für die Einteilung der Stadtgeschichte und für die Bildung der Kategorien „orientalisches Mittelalter“, „russische Zarenzeit“, „Sowjetzeit“, „europäische Moderne“ und „armenische Blüzezeiten“. Allerdings werden diese Kategorien heute neu geordnet, d.h. anders hierarchisiert und mit neuen Inhalten und Werten angefüllt.

⁴² Die These Slezkines scheint zu stimmen, in der er behauptet, dass im Prozess des sowjetischen *nation building* die „nationale Form“ letztlich über den „sozialistischen Inhalt“ triumphierte und so zum eigentlichen Erbe der Sowjetunion wurde (Slezkine 1994; vgl. Suny 1997: 374)⁴². Zusammenfassend stellt Suny fest: „*Both Western social scientists and Soviet analysts had long predicted that, over time, the national differences among the people of the USSR would diminish, ultimately leading to assimilation of the smaller ethnic groups into the Russian mass. But the experience of the Armenians and other nationalities belied this expectation*“ (Suny 1997:374).

Gedächtnis-Kategorien im musealen Kontext

Optisch greifbar werden das *formalisierte kollektive Gedächtnis* zu Armenien und Jerewan sowie seine Einteilung in evolutionäre Stufen bzw. hierarchisch angeordnete Kategorien in den Ausstellungen der verschiedenen Museen, insbesondere im *Historischen Museum* und im *Stadtmuseum von Jerewan*. Die Umstrukturierung der Museen seit der Sowjetzeit zeigt zeugt außerdem davon, wie sich die Beurteilung der historischen Kategorien und ihre Hierarchisierung leicht verändert haben und der heutigen Perspektive angepasst wurden.

In den Museen der Stadt wird Geschichte präsentiert, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht und vermittelt. Museen sind „Gedächtnisspeicher“, reproduzieren aber gleichzeitig „kollektives Wissen“, das in den Museen für jedermann optisch greifbar wird. Abstrakte zeitliche Kategorien werden durch Bilder und Gegenstände symbolisiert, mit denen weitere Assoziationen verknüpft werden. Aus diesem Grunde möchte ich die verschiedenen Museen Jerewans vorstellen, die selbst sowohl eine sowjetische als auch postsowjetische Geschichte haben.

Im *Historischen Museum*, dem wichtigsten Museum Jerewans, wird mit der Präsentation der Objekte die Vorstellung der armenischen Gesamtgeschichte vergegenständlicht. Es wurde 1921 gegründet und hat sich seit dieser frühen Sowjetzeit nur unmaßgeblich verändert. Abteilungen, in denen die weit zurückliegende Geschichte und folkloristische Exponate gezeigt werden, wurden fast identisch übernommen.

Anders war dies mit Ausstellungsstücken aus der *Ersten Republik*. Diese oft verschwiegene Periode hat seit der Unabhängigkeit eine erhebliche Aufwertung erfahren und musste deswegen auch in der Ausstellung neu konzipiert werden.

Die Sammlung ist chronologisch aufgebaut. Den von mir als Kategorien beschriebenen Zeiträumen sind jeweils einzelne Räume gewidmet, durch die die Geschichte geordnet und in klar trennbare Abschnitte aufgeteilt wird. Die präsentierte Geschichte Armeniens beginnt – hier von mir sehr vereinfacht wiedergegeben – mit archäologischen Funden aus der Ur- und Frühgeschichte und dem Reich der Urartäer. Des Weiteren werden Keramiken, Modelle und andere Überreste von den armenischen Zentren und Hauptstädten der Vergangenheit wie z.B. Dwin und Ani gezeigt. Neben

dem kilikischen Königreich, der russischen Eroberung und der *Ersten Republik* ist auch der Genozid eine neu entwickelte Station auf dem Weg durch die armenische Geschichte, die man als Besucher Raum für Raum durchschreiten kann. Weitere Teilausstellungen widmen sich v.a. kirchlichen Kultobjekten, Schmuckstücken, Nationaltrachten, Teppichen und anderen handwerklichen Erzeugnissen, die als Objekte armenischer Blütezeiten interpretiert werden können.

Im gleichen Gebäude wie das *Historische Museum* befindet sich, ebenfalls seit 1921, die *Staatliche Gemäldegalerie*, die auf mehreren Etagen sowohl die Werke armenischer als auch russischer, sowjetischer und europäischer Künstler beherbergt, also die Erzeugnisse der Kulturen, die einen Vorbildcharakter für Armenien hatten und z.T. bis heute haben und einige der historischen Kategorien prägen (s. *Les Amis des Musées d'Arménie* 1992).

Das 1960 eröffnete *Staatliche Revolutionsmuseum der Armenischen SSR*, das die sozialistische Geschichte im Kaukasus und in Armenien dokumentierte, ist dagegen inzwischen fast spurlos verschwunden. Ich selbst habe von ihm nur aus einem alten Reiseführer erfahren.

Im Ausstellungskonzept des *Stadtmuseums*, das im Gegensatz dazu renoviert wurde, manifestiert sich die Stadtgeschichte Jerewans.

Zuvor befand sich das Museum in der *Gai Dschami Moschee* am *Maschtots-Prospekt* (ehem. *Lenin-Prospekt*), wo sich die Ausstellung in zwei Teile gliederte, nämlich in Exponate aus der Periode vor und aus der Periode nach der Revolution (vgl. Darieva 2012). Faktisch hat sich diese Teilung auch in das neue Ausstellungskonzept am neuen Standort im Rathausgebäude übertragen. Allerdings wird heute die Revolution nicht mehr als Wendepunkt in der Stadtgeschichte akzentuiert.

Auch hier werden Zeiträume kategorisiert und mit bestimmten Werten verbunden. V.a. geht es um die Entwicklung der Stadt seit dem Generalplan Tamanyans, d.h. um die architektonischen, technischen, kulturellen und zivilisatorischen Leistungen seit Beginn der 20er Jahre. Thema ist also der Fortschritt während der Sowjetzeit. In den Vitrinen kann man Fotos von der Eröffnung der Metro (Abb.22) und Zeitungsausschnitte, die

von der Elektrifizierung und dem Bewässerungssystem berichten, sowie Bilder vom Bau der *Oper* und dem *Platz der Republik* sehen (s. Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a, b, c, d, e).

Das *Museum von Erebuni* erzählt in erster Linie vom Alter der armenischen Kultur und der Hauptstadt und verkörpert somit die Kategorie „armenische Blütezeiten“. Die Reste der urartäischen Festung, die hier zu sehen sind, gelten, wie bereits erwähnt, als die Vorgängerbauten Jerewans und werden als solche präsentiert. Hier geht es um den „mystischen Anfang“, der in der rätselhaften Keilschrift der Urartäer dokumentiert ist. Mit aller Kraft versucht man eine Verbindung von diesen Resten zum heutigen Armenien und Jerewan herzustellen.

Das *Matenadaran* (Abb.25), eines der bekanntesten Museen der Stadt, ist eigentlich eine staatliche Bibliothek, also ein fester Speicher historischen Wissens. Den Besuchern wird nur ein geringer Teil dieses Wissens präsentiert: die ersten schriftlichen Erzeugnisse der Armenier, heilige Handschriften und Miniaturmalereien, an die Legenden geknüpft sind. Sie werden von streng wirkenden Granitskulpturen bewacht, die den Eingang des Gebäudes flankieren. Dargestellt sind der Alphabet-Erfinder Mashtots und andere Gelehrte, v.a. bedeutende Historiker wie Frik und Movses Chorenatsi, also diejenigen, die die „armenischen Blütezeiten“ für die Nachwelt überliefert haben.

Die *Skulptur der Mutter „Hajastan“* (Armenien) (Abb.25) thront mit Schwert und Schild über der Stadt. Die eindrucksvolle Figur, die das Stadtbild überblickt⁴³, beherbergt in ihrem Sockel ein inzwischen wenig frequentiertes Museum. Hier befindet sich die Ausstellung „Sowjet-armenien im Großen Vaterländischen Krieg“. Als ich eine Inschrift „Tod den Deutschen“ betrachte, nickt mir die Aufsichtsdame entschuldigend zu: „Die Zeiten haben sich geändert“, meint sie – und auch das Gedächtnis, muss man hinzufügen.

⁴³Auf dem gleichen Sockel thronte zuvor eine Statue Stalins.

Ein Modell von der Eroberung des Reichstages verstaubt langsam, während die Ausstellung um Bilder aus dem Karabachkrieg erweitert wurde, die jedoch nicht viele Besucher anzulocken scheinen.

Nur am 9. Mai versammeln sich die letzten Veteranen, die den Zweiten Weltkrieg erlebt haben, und legen einen Kranz nieder. Junge Soldaten führen dann Tänze auf und denken dabei wahrscheinlich an die neueren Kriegsereignisse, denn wie es der Zufall will, ist der 9. Mai auch der Tag, an dem das in Karabach gelegene Schuscha erobert wurde.

Bleibt noch das *Genozidmuseum* zu nennen, das 1995 gebaut wurde und für einen sehr einschneidenden Teil des kollektiven Gedächtnisses steht, das tatsächlich alle Armenier – auch die Armenier der Diaspora – in einer gefühlten Schicksalsgemeinschaft vereint. Der Gedenkkomplex ist nicht nur ein Museum. Er ist ein Kultort, an dem Riten des Erinnerns durchgeführt werden. In diesen Riten, die oben bereits erwähnt wurden, wird ein starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugt, das sich aus der Opfergeschichte ergibt (vgl. Darieva 2007: 80-82).

Würde man alle Museen in einer einzigen Ausstellung vereinen, so hätte man ein fast vollständiges Register des kollektiven Gedächtnisses zur Hand, das den Armeniern und Bewohnern Jerewans zur Verfügung steht. Auch eine Kategorisierung der Geschichte ließe sich anhand der Ausstellungen bereits durch die Sortierung und Anordnung der Exponate erahnen, die sich auch den Architekturen Jerewans zuordnen lassen.

5.8 Klassifikationssystem und Wertehierarchie

Die Klassifikation der Geschichte, des Städtebaus, der Architektur, der sozialen Räume und Gruppen, des Benehmens und der zugehörigen Werte erfolgt heute, so meine ich festgestellt zu haben, nicht mehr auf der Grundlage der Produktionsweise, sondern auf der Bewertung verschiedener Charakteristika und Assoziationen, die mit den historischen Kategorien verbunden werden und die ich oben dargestellt habe.

Die Kategorien „orientalisches Mittelalter“, „russische Zarenzeit“, „Sowjetzeit“, „europäische Moderne“ und „armenische Blütezeiten“ werden

dementsprechend im urbanen Kontext Jerewans fast immer wertend eingesetzt. Mit Privratsky möchte ich behaupten:

„Memory is also cultural in the sense that the things it recalls are set in the context of the values, conceptions, and habitual practices which the person who remembers holds in common with others“ (Privratsky 2001: 19-20).

Die Vergangenheit wird also in verschiedene Zeitabschnitte aufgeteilt, denen ganz bestimmte Werte, Konzepte und Praktiken zugeschrieben werden. Zeitabschnitte werden so zu Kategorien eines Klassifikationssystems, das letztlich ein Wertesystem ist, denn die Hierarchisierung der Kategorien schließt in erster Linie eine moralische Einschätzung ein:

„[A] classification as a system of categories in the first place describes the world, and [...] this description usually also implies and entails evaluations and moral premises and emotional attitudes, translated into taboos, preferences, prescriptions, and proscriptions. Imperatives to indicatives, and the actors who subscribe to particular classifications and cosmologies ordinarily [...] accept them as given in ‘nature’, and as the ‘natural’ way the world is ordered“ (Tambiah 1985: 4).

Wie Malkki die von ihr so bezeichnete *mythico-history* der Hutu-Flüchtlinge in Tansania, betrachte ich das kollektive Gedächtnis und die daraus entstehenden Kategorien der Jerewaner als ein Klassifikationssystem, auf das sich die folgende Definition der *mythico-history* der Hutu-Flüchtlinge übertragen lässt:

„[...] history, however, went far beyond merely recording events. It represented not only a description of the past, nor even merely an evaluation of the past, but a subversive recasting and reinterpretation of it in fundamentally moral terms. In this sense, it cannot be accurately described as either history or myth. It was what can be told mythico-history. Like in the Bible stories and morality plays to which I have linked them, the refugees’ historical narratives comprised a set of moral and cosmological

ordering stories: stories which classify the world according to certain principles thereby simultaneously creating it" (Malkki 1995: 54).

Geschichte und Geschichten lösen sich also von historischen Details, Abläufen und – wenn man so möchte – von objektiven Wahrheiten. Gleichzeitig erhalten sie eine neue Qualität. Der Mythos ist, wie ich mit Leach behaupten möchte, eine heilige Geschichte, bei der es nicht um einzelne Personen, Ereignisse und Abfolgen geht. Es geht um „zeitlose“, sozio-kulturelle Werte (vgl. Sahlins 1999: 409; s.u.).

Die Elemente des Mythos bzw. der „mythico-history“⁴⁴ erklären sich gegenseitig, sind zueinander komplementär und Teil einer Gesamtheit, weswegen sie – im Gegensatz zur diachronen Geschichte – synchron betrachtet werden können (Leach 1983: 9-11; 25-26). Aus diesem Grund sind die einzelnen hier vorgestellten Kategorien, auch wenn sie – mehr noch als die Bibelgeschichten, von denen Leach spricht – in die Historie eingebettet sind, auch unabhängig von ihrer historischen Wichtigkeit von moralischer Bedeutung – und im moralischen Sinne wahr. Hier fügen sich die Geschichte von der Sintflut und das historische Datum der Gründung der Ersten Republik zu einer logischen Einheit, die aus einem „cluster of stories which are variations around a theme“ (Leach 1983: 25) besteht.

In den vorangehenden Kapiteln habe ich genau diesen Umgang mit der Geschichte bzw. den Geschichten beschrieben. Das Ursprungs- und das Opfermotiv, Motive, die den sowjetischen Idealen entsprechen, wie z.B. der Mythos vom Arbeiterhelden Tamanyan, sowie andere Themen und Inhalte, die je nach Perspektive und Bedarf verschieden interpretiert werden können, entsprechen den moralischen Erzählungen, die laut Malkki ein Repertoire an historischen Narrativen zur Verfügung stellen, die die Welt nach bestimmten Prinzipien ordnen und erschaffen.

Die Aufgabe der *mythico-history*, so Malkki sei es „zu lehren, zu erklären, vorzuschreiben und zu verbieten“ (Malkki 1995: 54). Die moralische Belehrung beinhaltet dabei außerdem auch eine klare Unterscheidung von „gut“ und „böse“:

⁴⁴Dieser Begriff wird auch von Leach verwendet (Leach 1983).

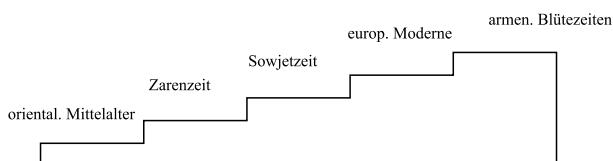
„It was concerned with the ordering and reordering of social and political categories, with defining of self in distinction to other, with good and evil. It was most centrally concerned with the reconstitution of a ‘moral order’ of the world. It seized historical events, processes, and relationships, and reinterpreted them within a deeply moral scheme of good and evil“ (Malkki 1995: 55-56).

In der Vorstellung der Hutu sind es die Tutsi, die das Böse verkörpern. Die Hutu dagegen werden als „harmlos“ und „gut“ beschrieben:

“All the Hutu who were captured to be killed, they behaved like sheep, and they did nothing but praying and singing only” (Malkki 1995: 100).

Diese von Malkki zitierte Aussage eines Hutu-Informanten erinnert an den bereits mehrfach zitierten Ausspruch: „Wir sind die Schafe, sie sind die Wölfe“. Die Schafe werden auch in Armenien fast immer in die hohen Kategorien eingeordnet, da das Opfer als historisches Motiv für Armenier einen „hohen Wert“ hat. Die Schuldigen, die in die Kategorie „orientalisches Mittelalter“ gehören, werden mit den moralisch niederträchtigen Feinden verglichen.

Die Kategorien „orientalisches Mittelalter“, „zaristisches Russland“, „Sowjetzeit“, „europäische Moderne“ und „armenische Blütezeiten“ bilden also ein hierarchisches System, dessen Abstufungen nicht nur chronologisch (vom Mittelalter bis heute) und räumlich (von Orient bis Okzident) geordnet sind. Ihre Anordnung entspricht auch einer – zumindest so vorgestellten – Entwicklung von primitiv zu zivilisiert und von rural zu urban.



Darstellung VII: Aktuelle Klassifikation in Anlehnung an das Marx'sche Modell

Die extremen Pole des Klassifikationssystems werden v.a. bei Konflikten, wie z.B. im Kontext des Städtebaus, vergleichend und beurteilend gegenübergestellt.

Sie werden mit weiteren Gegensatzpaaren bildenden Adjektiven verknüpft, die sich mühelos den jeweiligen Kategorien und den Extremen ihrer Hierarchisierung zuschreiben lassen, wie z.B. die Gegensatzpaare religiös und atheistisch, traditionell und modern, despatisch und liberal, gefangen und frei, ungerecht und gerecht, ungleich und gleich, dumm und gebildet, faul und fleißig, dunkel und hell, stinkend und duftend, geschmacklos und geschmackvoll, hässlich und schön, alt und neu, schlecht und gut, eng und weit, ängstlich und sorgenfrei, zerstört und intakt, schmutzig und sauber, öd und blühend, chaotisch und geordnet, korrupt und ehrlich, etc. etc.

All diese Begriffe lassen sich den Kategorien zuordnen und bilden das Repertoire, mit dem argumentiert, bewertet und hierarchisiert wird. Mit ihrer Hilfe werden die Schuldigen ermittelt und ihre Schuld deutlich gemacht.

Orientalisches Mittelalter	Zarenzeit Sowjetzeit	Europäische Moderne	Armenische Blütezeiten
grausam	kultiviert	kultiviert	Mutig
roh/grob/wild	gebildet	gebildet	gebildet
chaotisch	geornet	organisiert	tapfer
schmutzig	organisiert	aufgeklärt	rein
stinkend	sozial	reich	vollkommen
schlecht	atheistisch	offen	sozial
faul	arbeitsam/fleißig	urban	fleißig
dunkel	urban	zivilisiert	gastfreundlich
ländlich	zivilisiert	modern	Hochkultur
unzivilisiert	modern/	fortschrittlich	Wissen um Ursprünge, Geschicke u. Traditionen
rückständig	fortschrittlich	unmoralisch	
primitiv	europeisch/	europeisch	
mittelalterlich	sowjetisch	westlich/	christlicher Glaube
asiatisch	asiatisch	amerikanisch	moralisch
orientalisch	orientalisch/östlich	Freiheit	indigen
türkisch	(z. B. Despotismus)	Demokratie	Brücke zw. Ost u. West
aserbaidschanisch	fremdbe-	Wohlstand	Opferwille
islamisch	herrscht/kolonial	Wohlfahrt	Märtyrertum
Bazar/ Handel	Kontrolle	Luxus	soz. Beziehungen
Lehm	Städtebau	Kapitalismus	Respekt vor dem Alter und vor Geschlechterrollen
Despotismus	Industrialisierung	Kulturimperialismus	
Zerfall	Alphabetisierung	Egoismus	
natürlich/	Kollektivismus/		
ursprünglich/	Solidari-		
männlich u.	tät/Gemeinschaft		
vital (z. B. ῥabiz)	lethargisch		
	unehrlich		
	unselbständig		

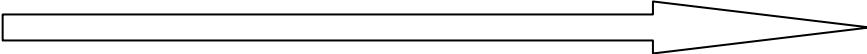


Tabelle 4: Aktuelle Kategorien, Klassifikation und Assoziationsbündel

Die höchsten Werte werden grundsätzlich von der Kategorie „armenische Blütezeiten“ repräsentiert. Diese Werte sind auch die Werte des armenischen *tun*, des „einschließenden Hauses“. Das *tun* und die Kategorie „armenische Blütezeiten“ stehen also an der Spitze der gleichen Hierarchie, des gleichen Klassifikationssystem, mit dessen Hilfe urbane Phänomene, Häuser, Gebäude, soziale Gruppen und soziale Räume eingeordnet und beurteilt werden.

5.9 Zusammenfassung

Menschen, Verhalten, Praktiken, Gebäude, Straßen, private und öffentliche Räume werden beurteilt, indem man sie klassifiziert. Dazu werden u.a. Kategorien verwendet, die auf den Epochen der Stadtgeschichte Jerewans basieren. Mit den Epochen werden bestimmte Ereignisse, Eigenschaften und Werte assoziiert, die losgelöst von der linearen Geschichte ein eigenständiges, hierarchisches Wertesystem bilden.

Die Kategorien haben eine zeitliche und eine räumliche Dimension. Die zeitliche Dimension reicht vom Mittelalter bis in die Gegenwart und die räumliche vom Orient bis in den Okzident. Mit diesen Dimensionen sind ganze Assoziationsbündel verbunden. Durch die Klassifikation eines Phänomens wird es z.B. als primitiv oder zivilisiert, rural oder urban sowie schlecht oder gut eingeordnet.

Den Hintergrund für das Klassifikationssystem bilden die Bedeutung, die Armenier der Geschichte zuschreiben, die Geschichtsschreibung, die Erinnerung und das marxistische Stufenmodell, das die Geschichte als einen linearen Fortschritt mit verschiedenen Entwicklungsstufen auffasst.

6. Schluss

Zum Schluss möchte ich noch einmal die Ergebnisse meiner Arbeit zusammenfassen.

Die Stadt, so habe ich gezeigt, besteht aus historisch gewachsenen – produzierten und konstruierten – Räumen, die eine physische und eine soziale Dimension haben. Sowohl der materielle Zustand als auch die sozialen Beziehungen, die die sozialen Räume formen, sind dabei mit bestimmten Werten verknüpft, repräsentieren diese Werte und werden mit ihnen assoziiert.

Ich behaupte, dass das *tun*, das private Zuhause, dabei die Bedeutung des „einschließenden Hauses“ hat, da es die wichtigsten Werte der Gesellschaft verkörpert und somit an der Spitze der urbanen Hierarchie steht. Innerhalb dieser Hierarchie werden alle Häuser, Gebäude und Räume der Stadt in Bezug auf das übergeordnete „einschließende Haus“ eingeordnet, beurteilt und klassifiziert. Das *tun*, ist also der Maßstab und das Ideal.

Der Stellenwert des *tun* hat zwei Ursachen: Es repräsentiert erstens die engsten vorstellbaren sozialen Beziehungen und steht zweitens für die Verwirklichung armenischer Traditionen und Werte, die im *tun* von Generation zu Generation weitergegeben, erlernt und umgesetzt werden.

Oft beansprucht die armenische *Intelligenzia* diese Werte für sich, weshalb sie sich besonders mit dem urbanen *tun*, dem städtischen Zuhause, identifiziert.

Da sowohl der Blick auf die Werte des *tun* als auch auf die Werte der *Intelligenzia* einer Innensicht entsprechen – die gegen die Außenwelt abgegrenzt wird – können sich aus der Innensicht fast alle Bewohner Jerewans mit beiden Kategorien identifizieren.

Die Häuser, Gebäude und Räume außerhalb des *tun* werden aufgrund dessen beurteilt, wie sehr sie sich als Repräsentanten von sozialen Beziehungen und Werten dem *tun* annähern oder davon abgrenzen. Vereinfacht lässt sich dabei sagen: Je privater der Raum, desto enger sind die sozialen Beziehungen, d.h., desto ähnlicher sind sie den Beziehungen des

tuns. Mit der Nähe der Beziehungen ist außerdem, so habe ich zu zeigen versucht, auch die Qualität und Einhaltung von Normen und Werten verbunden. Je „öffentlicher“ der Raum, desto loser die sozialen Beziehungen, desto geringer der Anspruch an Normen und Werte, desto größer die Unordnung und desto auffälliger der so genannte Werteverfall.

Diese Klassifikation und hierarchische Staffelung von „privat“ bis „öffentliche“ spiegelt sich in einer graduellen Unterscheidung privater, semi-privater und öffentlicher Häuser, Räume und Plätze wider, die durch die sozialen Beziehungen und sozialen Gruppen, die mit ihnen verbunden sind (die soziale Dimension), definiert werden.

Trotz einer Staffelung der Räume wird das *tun* auch immer in einer extremen Opposition zum öffentlichen Raum gesehen. Auf der einen Seite steht also das *tun*, als idealer privater Raum, auf der anderen Seite die Stadt mit ihren öffentlichen Gebäuden, Straßen und Plätzen, in denen sich die Öffentlichkeit bewegt und der Staat und seine Repräsentanten Hausherren sind.

Der so genannte „öffentliche Raum“ wird dabei als „Tatort“, an dem Schuld lokalisiert wird, wahrgenommen. Hier werden die idealen Werte des *tun* in Frage gestellt, missachtet und manchmal sogar ins Gegenteil verkehrt. Sich an den Werten des urbanen *tun* zu vergreifen, heißt schuldig werden. Die Schuld wird im Stadtbild optisch erfassbar und physisch greifbar, z.B. im Zerfall oder in einer negativ wahrgenommenen Modernisierung.

Als Täter betrachtet man ein Konglomerat der Eliten, die als Gegenteil der eigenen sozialen Umgebung (Familie, Verwandtschaft, Freunde) konzeptualisiert wird, aber wiederum in soziale Gruppen, denen bestimmte Gebäude zugeordnet werden, klassifiziert werden kann. Diese Eliten sind z.B. die Sowjets, die aktuelle Regierung, die Oligarchen, die Kirche und die Diaspora.

In Armenien hat sich die Gesellschaft, parallel zu einer bewegten Geschichte, stets verändert. So auch die Eliten, die sozialen Gruppen und die Stadt. Allein den Werten des *tun* kann man eine gewisse Beständigkeit attestieren.

Die aktuellen Eliten und die dazugehörige Öffentlichkeit werden heute als so genannte *rabiz* kategorisiert. In vielerlei Hinsicht verkörpert der *rabizmus* das Gegenteil der urbanen *Intelligenzia* oder *mtavorakanuthjun*. Sowohl *rabizmus* als auch *Intelligenzia* sind dabei weniger als soziale Gruppen, sondern vielmehr als Wertekategorien zu verstehen. Die *rabiz* werden dabei v.a. als ländlich und primitiv klassifiziert. Nur in spezifischen Kontexten kehren sich diese Charakterisierungen zu einer positiven Beurteilung um. Ihr Verhalten wird dem öffentlichen Raum und somit auch den hier Agierenden zugeordnet. Die *Intelligenzia* identifiziert sich dagegen aus der Innensicht mit den Werten des *tun*, die auch den Werten der Kategorie „armenische Blütezeiten“ entsprechen.

Die armenische Geschichte und insbesondere die Stadtgeschichte Jerewans, die z.T. im Städtebau noch physisch greifbar ist, geben Kategorien vor, die genau mit den Eigenschaften und Werten, die im *tun* und „öffentlichen Raum“ verkörpert werden, beschrieben werden können bzw. – andersherum – diese Werte und Eigenschaften zusammenfassen und beschreiben. Diese Kategorien sind das „orientalische Mittelalter“, die „russische Zarenzeit“, die „Sowjetzeit“, die „europäische Moderne“ und die „armenischen Blütezeiten“.

Wohl auf Grundlage des evolutionistischen Stufenmodels des Marxismus werden diese Kategorien hierarchisch angeordnet und somit zu einem Klassifikationssystem. Dieses Klassifikationssystem fasst das gleiche Spektrum an Eigenschaften, Zuschreibungen und Werten und v.a. die gleichen Beziehungen zwischen diesen wie das Spektrum von *tun* bis „öffentlicher Raum“.

Folglich gibt es zwei Klassifikationssysteme, die sich parallelisieren, zueinander in Beziehung stehen, die gleichen Beziehungen zwischen Eigenschaften, Zuschreibungen und Werten reflektieren und zur gegenseitigen Beschreibung und Kategorisierung herangezogen werden können.

Durch ihre Position an der Spitze der jeweiligen Hierarchie können das „einschließende Haus“, das *tun* und die Kategorie „armenische Blütezeiten“ gleichgesetzt werden. Tatsächlich repräsentiert das *tun* genau die Ideale, die auch in der Kategorie „armenische Blütezeiten“ zusammengefasst werden, d.h. indigene Werte, Traditionen und Praktiken.

Der „öffentliche Raum“ wird als physischer und sozialer Raum dagegen oft in den Begriffen der Kategorie „orientalisches Mittelalter“ beschrieben. Die Zwischenstufen zwischen öffentlichem *rabizmus* und *tun* werden entsprechend in den übrigen Kategorien erfasst.

Dabei sind diese Kategorien nicht immer eindeutig umrissen. In manchen Kontexten und Situationen – bzw. aus bestimmten Perspektiven – können sie sogar umbewertet werden.

Gleich bleibt allerdings die mit den Kategorien verknüpfte Begrifflichkeit, die alle sozialen Gruppen Jerewans verwenden, wenn auch unterschiedlich auslegen. Dies liegt daran, dass die Kategorien, bzw. die Geschichtsauffassungen, auf der die Kategorien basieren, kulturelle Wurzeln haben. Die Werte, die sie repräsentieren sind „zeitlos“, auch wenn sie sich auf aktuelle Situationen anwenden lassen. Wie Sahlins schreibt:

“From what I know about culture, then, traditions are invented in the specific terms of the people who construct them. Fundamentally, they are atemporal, being for the people conditions of their form of life as constituted, and considered coeval with it. It follows that if such traditions are authoritatively narrated, or when the contingently rise to consciousness, they will be aetiologized: that is, as charter myths” (Sahlins 1999: 409).

Das gleiche Begriffsspektrum und die gleichen der Stadtgeschichte entlehnten Kategorien können auch zur Klassifikation des Städtebaus und seiner Architektur herangezogen werden, wobei zu bedenken ist, dass der Städtebau und die Architektur u.a. am Ursprung der Vorstellungen zu den Kategorien „orientalisches Mittelalter“, „russische Zarenzeit“, „Sowjetzeit“, „europäische Moderne“ und „armenische Blüzezeiten“ stehen – schließlich *stützt* sich die Vorstellung einer Epoche der Stadtgeschichte auf die architektonischen und städtebaulichen Überreste aus eben dieser Zeit.

So kann die ganze Stadt in einem hierarchischen System geordnet und vorgestellt werden. Dabei stehen Städtebau, Architektur und Kategorisierung in einer Wechselbeziehung. Was als mittelalterlich bezeichnet wird, kann mittelalterlich sein oder einfach nur jene Eigenschaften erfüllen, die mit der entsprechenden Kategorie und der damit assoziierten Architektur in Verbindung gebracht werden. Natürlich hängt auch mit dieser Klassifi-

zierung eine Klassifikation der sozialen Gruppen zusammen, insbesondere der Eliten, die den Städtebau bestimmten.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal betonen, dass die von mir hier zusammengestellten Zusammenhänge Modell- und Systemcharakter haben. Sie sind ein nützliches Instrument, mit dessen Hilfe die urbanen Zusammenhänge und die urbane Ordnung sowie die Beziehungen zwischen urbanen Phänomenen verstanden werden können. Das bedeutet nicht, dass sie ausnahmslos gültig sind. Wie Lévi-Strauss bin ich der Meinung:

„Auf der Ebene der Beobachtung lautet die Hauptregel – man möchte sogar sagen die einzige –, daß alle Tatsachen genau beobachtet und beschrieben werden müssen, ohne daß den theoretischen Vorurteilen gestattet wird, Natur und Bedeutung zu verändern. Diese Regel schließt als Folgerung eine zweite ein: die Tatsachen müssen für sich selbst untersucht werden (welche konkreten Prozesse haben zu ihrer Existenz beigebracht?) und auch in Beziehung zum Ganzen (d.h. daß jede an einem Punkt beobachtete Veränderung in Beziehung gesetzt werden muß zu den gesamten Umständen ihres Erscheinens)“ (Lévi-Strauss 1967: 303).

Das hier dargestellte Modell stellt also eine Abstraktion der beschriebenen Tatsachen und Zusammenhänge dar. Ich versuche damit, die „unbewusste Struktur“ Jerewans zu erfassen.

Dabei habe ich in erster Linie angestrebt, die Beziehungen zwischen Räumen und Räumen, sozialen Gruppen und sozialen Gruppen, zwischen Werten und Werten und zwischen sprachlichen Konzepten und Kategorien zu erfassen sowie versucht, die Beziehungen zwischen diesen Ebenen, d.h. zwischen der räumlichen, sozialen, konzeptuellen und der Werte-Ebene aufzudecken.

Bibliographie

- Abrahamian, Levon & Sweezy, Nancy (Hrsg.).** 2001. *Armenian Folk Arts, Culture, and Identity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Abrahamian, Levon.** 2006. *Armenian Identity in a Changing World*. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- Abrahamian, Levon.** 2007a. Troubles and Hopes – Armenian Family, Home and Nation. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.). 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt a. M. & New York: Campus Verlag: 267-281.
- Abrahamian, Levon.** 2007b. Armenia and Armenians between East and West. *21st Century* 1, 2001: 72-76.
- Abrahamian, Levon.** 2007c. Dancing Around the Mountain: Armenian Identity Through Rites of Solidarity. In: Grant, Bruce & Yalçın-Heckmann, Lale (Hrsg.). 2007. *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories and the Making of a World Area*. Berlin: Lit Verlag: 167-188.
- Abrahamian, Levon.** 2011a. Yerevan Sacra: Old and New Sacred Centers in Urban Space. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie (Hrsg.). 2011. *Urban Spaces after Socialism: Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities*. Frankfurt am Main: Campus Verlag: 131-151.
- Abrahamian, Levon.** 2011b. Description and (Re)Construction in Soviet-Era Anthropology. In: Mühlfried, Florian & Sokolovskiy, Sergey (Hrsg.). 2011. *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Berlin: LIT Verlag: 297-311.
- Abrahamian, Levon.** 2012. Every Change is an Object of Research: Interview with Levon Abrahamian, Professor and Head of the Department of Contemporary Anthropological Studies, Institute of Archaeology & Ethnography, Academy of Sciences of Armenia (Conducted by Melanie Krebs and Susanne Fehlings). In: Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie & Pilz, Madlen (Hrsg.). 2012. *Die*

- Postsowjetische Stadt: Aushandlungsprozesse im Südkaukasus* (Berliner Blätter, Sonderheft 59). Berlin: Panama Verlag: 170-183.
- Abramson MacKenzie, David.** 1998. *From Soviet to Mahalla: Community and Transition in Post-Soviet Uzbekistan*. Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Service. (Dissertation)
- Ackeret, Markus.** 2008. Erewan – Ausnahmezustand in den Köpfen: Unruhe hinter der Fassade der Normalität in Armenien. *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 139, Dienstag, 17. Juni 2008: 5.
- Aleksandropulos, M.** 1990. *Armane: Puteschestvije v ich stranu i istoriju*. Moskva: Sovjetskij Pisatel.
- Alexander, Catherine & Buchli, Victor.** 2007. Introduction. In: Alexander, Catherine & Buchli, Victor (Hrsg.). 2007. *Urban Life in Post-Soviet Asia*. Oxon & New York: University College London Press: 1-39.
- Alexander, Catherine & Buchli, Victor & Humphrey, Caroline (Hrsg.).** 2007. *Urban Life in Post-Soviet Asia*. London: Routledge.
- Allen, Nick J.** 2000. *Categories and Classifications: Maussian Reflections on the Social*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Amiraghyan, Zaruhı.** 2006. Istoriko-Kulturnyj Potenzial Rajona Kond v Kontekstje Sozialno-Ekonomscheskich i Gradostroitjelnich Ismjjenij. In: Regionalnaja Stipendiatskaja Programma Fonda im. Genricha Bjollja dlja Molodych Utschjonych na Jushnom Kavkasje (Hrsg.). 2006. *Jushnyj Kavkas: Territorii. Istorii. Ljudi*. Tbilisi: Heinrich Böll Stiftung: 309-323.
- Ananikjan, Rem.** 1989. *Jerewan: Reiseführer*. Moskau: Verlag Planeta.
- Anderson, Benedict.** 1997. *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Angehrn, Emil.** 2004. Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis. In: Jaeger, Friedrich & Liebsch, Burkhard (Hrsg.). 2004. *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart & Weimar: Verlag J. B. Metzler: 383-400.
- Antonyan, Yulia.** 2008. Religionsno-magitschjeskije i Zelitjelskije Praktiki v Sovrjemennoj Gorodskoj Srjedje Armenii. In: Regionalnaja Stipendiatskaja Programma Fonda im. Genricha Bjollja dlja Molodych Utschjonych na Jushnom Kavkasje (Hrsg.). 2008. *Rasgadat Ju-*

- shnyj Kavkas: Obschtschjestva i Srjeda Obitanija.* Tbilisi: Heinrich Böll Stiftung: 109-128.
- Antonyan, Yulia.** 2011. Religiosity and Religious Identity in Armenia: Some Current Models and Developments. *Acta Ethnographica Hungarica* 56 (2) (2011): 315-332.
- Antonyan, Yulia.** 2012. The Armenian Intelligentsia Today: Discourses of Self-Identification and Self-Perception. *Laboratorium*, 2012, Vol. 4, No. 1: 76-100.
- Antweiler, Christoph U. M.** 2003. Stadtethnologie. In: Hans Fischer & Bettina Beer (Hrsg.). 2003. *Ethnologie: Einführung und Überblick* (5. Auflage). Berlin: Dietrich Reimer Verlag: 361-373.
- Arutjunjan, Ju. V. & Karapetjan, E. T.** 1986. Naselenije Jerevan: Etnosoziologitscheskije Issljedovanija. Jerevan: Isdatjelstvo Akademii Nauk Armjanskoy SSR.
- Arutjunjan, V. M. & Astratjan, M.M. & Melikjan, A.A.** 1968. *Jerevan.* Moskva: Isdatjelstvo Literatury po Stroitelstvu.
- Assche, Kristof Van & Salukvadze, Joseph & Shavishvili, Nick (Hrsg.).** 2009. *City Culture and City Planning in Tbilisi: Where Europe and Asia Meet.* Lewinston: The Edwin Mellen Press.
- Assmann, Aleida.** 1993. Zur Metaphorik der Erinnerung. In: Assmann, Aleida & Harth, Dietrich (Hrsg.). 1993. *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag: 13-35.
- Assmann, Aleida & Friese, Heidrun (Hrsg.).** 1998. *Identitäten: Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Assmann, Jan.** 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan & Hölscher, Tonio (Hrsg.). 1988. *Kultur und Gedächtnis.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag: 9-19.
- Assmann, Jan.** 1997. Vorwort. In: Assmann, Jan & Sundermeier (Hrsg.). 1997. *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen* (Band 9). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus: 9-13.
- Assmann, Jan.** 1999. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: Verlag C.H. Beck.

- Avetisyan, Bella & Kesabyab, Ter Mambre.** 1994. *The History of St. Zoravor Church*. Ani: Arerresum.
- Babajew, Aser.** 2010. Zur Problematik von Nation und Nationalismus in Aserbaidschan. In: Aghayev, Mardan & Suleymanova, Ruslana (Hrsg.). 2009. *Jahrbuch Aserbaidschan 2009: Beiträge aus Politik, Wirtschaft, Geschichte und Literatur*. Berlin: Verlag Dr. Köster: 79-111.
- Baberowski, Jörg.** 2000. Nationalismus aus dem Geist der Inferiorität. Autokratische Modernisierung und die Anfänge muslimischer Selbstvergewisserung im östlichen Transkaukasien 1828-1917. *Geschichte und Gesellschaft*, 26 Jg. 2000/ Heft 3: 371-407.
- Baberowski, Jörg.** 2003. *Der Feind ist überall: Stalinismus im Kaukasus*. München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Bachschinjan, J. T.** 1951. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Gosudarstvjennoje Izdatjelstvo Architektury i Gradostroitjelstva.
- Bardasarian, Gagik.** 2009. *Jerevan*. Izdatjelsvo “Tigran Mez”.
- Bardavelidze, Vera.** 1984. The Institution of ‘Modzmeoba’ (Adoptive Brotherhood): An Aspect of the History of the Relations between Mountain and Valley Populations in Georgia. In: Dragadze, Tamara (Hrsg.). 1984. *Kinship and Marriage in the Soviet Union: Field Studies*. London & Boston & Melbourne & Henley: Routledge & Kenan Paul: 173-188.
- Barsegian, Igor.** 2000. When Text Becomes Field: Fieldwork in “Transitional” Societies. In: De Soto, Hermine & Dudwick, Nora (Hrsg.). 2000. *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist States*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press: 119-129.
- Barth, Fredrik W.** 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Bayadyan, Hrach.** 2007. Soviet Armenian Identity and Cultural Representation. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.). 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt a. M. & New York: Campus Verlag: 205-219.
- Benedict, Ruth.** 2006 [1946]. *Chrysantheme und Schwert: Formen der japanischen Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Benevolo, Leonardo.** 1993. *Die Stadt in der europäischen Geschichte*. München: Verlag C.H. Beck.
- Bestor, Theodore. C.** 2002. Networks, Neighborhoods, and Markets: Fieldwork in Tokyo. In: Gmelch, Georog & Zenner, Walter P. (Hrsg.). 2002. *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Bey, Essad.** 2008. *Öl und Blut im Orient: Meine Kindheit in Baku und meine haarsträubende Flucht durch den Kaukasus*. Freiburg: Verlag H. J. Maurer.
- Bhattacharya, Bhaswati.** 2005. Armenian European Relationship in India, 1500-1800: No Armenian Foundation for European Empire? *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 48, No. 2 (2005): 277-322.
- Binder, Beate & Kaschuba, Wolfgang & Niedermüller, Peter (Hrsg.).** 2001. *Inszenierungen des Nationalen: Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag.
- Binder, Beate & Kaschuba, Wolfgang & Niedermüller, Peter.** 2001. Inszenierungen des Nationalen – einige einleitende Bemerkungen. In: Binder, Beate & Kaschuba, Wolfgang & Niedermüller, Peter (Hrsg.). 2001. *Inszenierungen des Nationalen: Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag: 8-15.
- Bouchard, Michel.** 2011. The State of the Study of the State in Anthropology. *Reviews in Anthropology*, 40: 183-209.
- Bournoutian, George.** 1997. Eastern Armenia from the Seventeenth Century to the Russian Annexation. In: Hovannessian, Richard G. (Hrsg.). 1997. *The Armenian People from Ancient to Modern Times (Volume II) – Foreign Domination to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. New York: St. Martin's Press: 81-108.
- Boy, Ann-Dorit.** 2010. Der Museumsbau zu Jerewan. *ZEIT ONLINE*, 9. Dezember 2010 (www.zeit.de/kultur/kunst/2010-12/museum-erivan-armenien; gesichtet am 15.06.2012).

- Boyajian, Zabelle C. (Hrsg.).** 1958. *Armenian Legends and Poems.* London: J.M. Dent & Sons Ltd. & New York: Columbia University Press.
- Bretèque, Estelle Amy de la & Stoichita, Victor.** 2012. Musics of the New Times: Romanian *Manele* and Armenian *Rabiz* as Icons of Post-Communist Changes. In: Biliarsky, Ivan & Cristea, Ovidiu & Oroveanu, Anca (Hrsg.). 2012. *The Balkans and Caucasus: Parallel Processes on the Opposite Sides of the Black Sea.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing: 321-335.
- Brotherton, Sean P.** 2008. "We have to think like Capitalists but continue being Socialists": Medicalized Subjectivities, Emergent Capital, and Socialist Entrepreneurs in Post-Soviet Cuba. *American Ethnologist*, Vol. 35, No. 2: 259-274.
- Büttner, Ruth & Oganowa, Raissa (Hrsg.).** 2007. *Armenien Landeskunde: Eine Textsammlung.* Jerewan: „Antares“ Media Holding.
- Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen.** 1995. Introduction: About the House –Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press. In: Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen (Hrsg.). 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press: 1-46.
- Carsten, Janet.** 2004a. *After kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet.** 2004b. The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. In: Parking, Robert & Stone, Linda (Hrsg.). *Kinship and Family: An Anthropological Reader.* Malden: Blackwell: 309-327.
- Chudawerdyan, Konstantin & Sargsyan, Yeghishe.** 2001. *Armenien – Land und Leute: Ein Reiseführer.* Eriwan: Verlag Movsessian.
- Clifford, James & Marcus, George E.** 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.
- Connerton, Paul.** 1989. Social Memory. In: Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember.* Cambridge: University of Cambridge Press: 6-40.

- Cooke, Catherine.** 1979. Le mouvement pour la cité-jardin en Russie. In: Cohen, Jean-Louis & De Michelis, Marco & Tafuri, Manfredo (Hrsg.). 1979. *La Ville, l'Architecture*. Paris & Roma & L'Équerre: Officina Edizioni: 200-233.
- Dabaghyan, Artak.** 2001. Salvage versus Knowledge: Armenian Ethnography Across Soviet Times. Mühlfried, Florian & Sokolovskiy, Sergey (Hrsg.). 2011. *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Berlin: Lit Verlag: 152-173.
- Darieva, Tsypylma & Kachuba, Wolfgang.** 2007a. Introduction: Politics and Identities on the “Margins” of New Europe. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.). 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag: 10-24.
- Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.).** 2007b. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Darieva, Tsypylma.** 2007c. From Silenced to Voiced: Changing Politics of Memory of Loss in Armenia. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang. 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt a. M. & New York: Campus Verlag: 65-88.
- Darieva, Tsypylma. & Voronkov, Viktor.** 2010. Rethinking the South Caucasus: Introduction. In: Darieva, Darieva & Voronkov, Viktor (Hrsg.). 2010. Rethinking the South Caucasus. 2010. *Laboratorium, Russian Review of Social Research*, N°1: 17-27.
- Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang.** 2011a. Sights and Signs of Postsocialist Urbanism in Eurasia. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie (Hrsg.). 2011. *Urban Spaces After Socialism: Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities*. Frankfurt am Main: Campus Verlag: 9-30.
- Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie (Hrsg.).** 2011b. *Urban Spaces after Socialism: Ethnographies of*

- Public Places in Eurasian Cities.* Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Darieva, Tsypylma.** 2012. Placing a Mosque in Yerevan: Invisible Place, Multiple Names. In: Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie & Pilz, Madlen (Hrsg.). 2012. *Die Postsowjetische Stadt: Aushandlungsprozesse im Südkaukasus* (Berliner Blätter, Sonderheft 59). Berlin: Panama Verlag: 54-73.
- De Certeau, Michel.** 1988. *The Practice of Everyday Life.* Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- Denscher, Barbara.** 2004. *Im Schatten des Ararat: Armenische Kontraste.* Wien: Picus Verlag.
- De Soto, Hermine G. & Dudwick, Nora.** 2000. *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist States.* Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Deutsch-Armenische Gesellschaft (Hrsg.).** 1998. *Armenien: Geschichte und Gegenwart in schwierigem Umfeld.* Frankfurt a.M: Deutsch-Armenische Gesellschaft.
- Doluchanjan, Lola Karenovna.** 1980. *Architektura Sovjetskoj Armenii 20e Gody.* Jerevan: Izdjadatelstvo „Sovjetakan Groch“.
- Döring, Jörg & Thielmann, Tristan.** 2008. Einleitung: Was lesen wir im Raum? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen. In: Döring, Jörg & Thielmann, Tristan (Hrsg.). 2008. *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften.* Bielefeld: transcript Verlag: 7-45.
- Dorn, Anton M.** 1976. *Schuld – was ist das? Versuch eines Überblicks: Das Phänomen Schuld in Literatur, Psychologie, Verhaltensforschung, Jurisprudenz, Philosophie und Theologie.* Donauwörth: Verlag Ludwig Auer.
- Dragadze, Tamara (Hrsg.).** 1984. *Kinship and Marriage in the Soviet Union: Field Studies.* London & Boston & Melbourne & Henley: Routledge & Kenan Paul.
- Dragadze, Tamara.** 1988. *Rural Families in Soviet Georgia: A Case Study in Racha Province.* London & New York: Routledge.
- Dudwick, Nora C.** 1994. *Memory, Identity and Politics in Armenia.* Ann Arbor: UMI Dissertation Service.

- Dumas, Alexandre.** 1995. *Gefährliche Reise durch den Wilden Kaukasus: 1858-1859*. Stuttgart & Wien: Edition Erdmann in K. Thiemanns Verlag.
- Dümler, Bärbel.** 2009a. Zeichen allumfassenden Heils: Die Vielschichtigkeit des Programms armenischer Kreuzsteine unter Rückgriff auf Elemente spätantiker und byzantinischer Ikonographie. In: Bumazhnov, Dmitij F. & Grypeou, Emmanouela & Sailors, T. B. & Toepel, Alexander (Hrsg.). 2009. Bibel, Byzanz und Christlicher Orient: Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag. *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 187. Leuven: Peeters Publishers: 413-460.
- Dümler, Bärbel.** 2009b. Von kaukasischer Gastfreundschaft und „ökumenischen Begegnungen“ eigener Art. *ADK* 145, Jg. 2009, Heft 3: 41-42.
- Dumont, Louis.** 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Dumont, Louis.** 1991. *Individualismus: Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Dum-Tragut, Jasmine.** 2006. *Armenien Entdecken: 3000 Jahre Kultur zwischen West und Ost*. Berlin: Trescher Verlag.
- Durkheim, Émile.** 1965 [1895]. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Neuwied & Berlin: Luchterhand.
- Durkheim, Émile & Mauss, Marcel.** 1963 [1903]. *Primitive Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea.** 1963. *Aspects du mythe*. Paris: Éditions Gallimard.
- Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran (Hrsg.).** 2009. Erevan 2: Gitagan Horvatsneri Zhoghovatsu. Erevan.
- Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran (Hrsg.).** 2008a. Erevanə: Khartedschnerum ev Քatakakhtzerum. Erevan: “Zangank-97”.
- Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran (Hrsg.).** 2008b. Erevani Patmuthjan Vkanerə əntrani. Erevan: “Zangank-97”.
- Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran (Hrsg.).** 2008c. Kerparvesti Քavakhatsu. Erevan: “Zangank-97”.
- Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran (Hrsg.).** 2008d. Lusankarnerum. Erevan: “Zangank-97”.

- Erevani Kaghakipetaran/ Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran (Hrsg.).** 2008e. Erevani Քսչարձներ. Erevan: "Zangank-97".
- Evans-Pritchard, E.E.** 1940: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotc People*. Oxford: Clarendon Press.
- Fehlings, Susanne.** 2008. *Ruhestätten in bester Lage: Räumliche Ordnungen sozialer Werte auf Friedhöfen in Simferopol/ Krim*. Münster: Lit Verlag.
- Fehlings, Susanne.** 2010. The Private and Public Spheres in Yerevan, as observed by an Anthropologist from abroad. *Armenian Popular Culture XV, Tradition and Modernity in Armenian Culture*, Gitutyun pub., Yerevan 2010: 108-118.
- Fehlings, Susanne.** 2011. Die Kaskade von Jerewan (Armenien). *Trialog* 105, 2/ 2010: 38-41.
- Fehlings, Susanne.** 2012. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. In: Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie & Pilz, Madlen (Hrsg.). 2012. *Die Postsowjetische Stadt: Aushandlungsprozesse im Südkaukasus* (Berliner Blätter, Sonderheft 59). Berlin: Panama Verlag: 150-167.
- Ferguson, James & Gupta, Akhil.** 2002. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist* 29 (4): 981-1002.
- Fischer, Hans.** 1996. *Der Haushalt des Darius: Über die Ethnographie von Haushalten*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Fortes, Meyer.** 2010 [1958]. Introduction. In: Goody, Jack. 2010 [1958]. *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. New York: Cambridge University Press: 1-14.
- Foucault, Michel.** 1988. *Die Geburt der Klinik: Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Foucault, Michel.** 1992. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel.** 1995. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frazer, James George.** 1916. Ancient Stories of a Great Flood. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 46, Jul. - Dec. 1916: 231-283.

- Frazer, James G.** 1923. *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. London: Macmillan.
- Fuller, Chris. F. & Harriss, John.** 2000. For an Anthropology of the Modern Indian State. In: Fuller, Chris. F. & Bénéi, Veronique. (Hrsg.). 2000. *The Everyday State and Society in Modern India*. New Delhi: Social Science Press: 1-30.
- Galichian, Rouben.** 2004. *Historic Maps of Armenia: The Cartographic Heritage*. London & New York: I. B. Tauris
- Gasparian, Marietta.** 2004. Stadtentwicklung in Yerevan. *Trialog* 83, 2004, 13-19.
- Geertz, Clifford.** 1972. Deep Play. Notes in the Balinese Cockfight. *Daedalus* 101: 1-37.
- Geertz, Clifford.** 1983. Dichte Beschreibung: Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Geertz, Clifford. 1983. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 7-43.
- Geertz, Clifford.** 2001. The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing. *Economics and Anthropology*, Vol. 68, No. 2: 28-32.
- Geertz, Clifford.** 1979. Suq: The Bazaar Economy in Sefrou. In: Geertz, Clifford & Geertz, Hilda & Rosen, Lawrence. 1997. Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis. London & New York & Melbourne: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest (Hrsg.).** 1980. *Soviet and Western Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Gellner, Ernest.** 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gerasimova, Katerina.** 2003. Public Spaces in the Communal Apartment. In: Rittersporn, Gábor T. & Rolf, Malte & Behrends, Jan C. (Hrsg.). 2003. *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen parteistaatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften: 165-193.
- Giordano, Christian & Kostova, Dobrinka.** 2002. Die soziale Produktion von Misstrauen. In: Hann, Christopher (Hrsg.). 2002. *Postsozialismus: Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnolo-*

- gischer Perspektive*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Giragosian, Richard.** 2009. Networks of Crime and Corruption in the South Caucasus. *Caucasus Analytical Digest*, No. 9, September 2009: 2-5.
- Grant, Bruce & Yalçι-Heckmann, Lale.** 2007. Introduction. In: Grant, Bruce & Yalçι-Heckmann, Lale (Hrsg.). 2007. *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories and the Making of a World Area*. Berlin: Lit Verlag: 1-19.
- Gregorian, Marianna & Hayrapetyan, Anahit.** 2009. Yerevan goes Modern: \$35 million museum to promote Contemporary Art in the Caucasus. *Eurasianet*, 13.11.2009 (www.eurasianet.org/departments/civilsociety/articles/eav111309.shtml; 15.04.2010)
- Grigorjan, A. G. & Tovmasjan, M.Z.** 1986. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Strojizdat.
- Gumppenberg, Marie-Carin von & Steinbach, Udo (Hrsg.).** 2008. *Der Kaukasus: Geschichte – Kultur – Politik*. München: Verlag C. H. Beck.
- Gupta, Akhil.** 1995. Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist*, 22 (2), 1995: 375-402.
- Gusejnova, Sevil & Jakobjan, Arsen & Rumjanzew, Sergej.** 2008. *Kyzyl-Schafag i Kerkendsh*. Heinrich Böll Stiftung.
- Habermas, Jürgen.** 1999 [1962]. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hage, Wolfgang.** 2007. *Das orientalische Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Haghnazarian, Armen & Wickmann, Dieter.** 2002. Aufruf zu sofortiger Intervention! *ADK* 118, Jahrgang 2002, Heft 4: 38-39.
- Hakobyan, Hakob.** 2006. Njekotoryje Charakteristiki Rasvitija Rok-Dvishjenija v Armenii. In: Regionalnaja Stipendiatskaja Programma Fonda im. Genricha Bjollja dlja Molodych Utschjonjonych na Jushnom Kavkasje (Hrsg.). 2006. *Jushnyj Kavkas: Territorii. Istorii. Ljudi*. Tbilisi: Heinrich Böll Stiftung: 38-61.

- Hakopian, T. Kh.** 2003. The history of Yerevan. In: Shahaziz, Yervand. 2003. *Old Yerevan*. Yerevan: Murni Hratarakdjutiun.
- Halbach, Uwe.** 2003. Nationalitätenfrage und Nationalitätenpolitik. In: Plaggenborg, Stefan (Hrsg.). 2003. *Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5: 1945-1991. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion*. Stuttgart: Anton Hiersemann: 659-786.
- Halbwachs, Maurice.** 1985. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Halbwachs, Maurice.** 1985. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hall, Stuart.** 1994. Kulturelle Identität und Diaspora. In: Hall, Stuart. 1994. *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: 26-43.
- Haller, Dieter.** 2005. *dtv-Atlas Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hann, Christopher (Hrsg.)**. 2002. *Postsozialismus: Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnologischer Perspektive*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Hann, Christopher & the „Property Relations“ Group.** 2003. *The Postsocialist Agrarian Question: Property Relations and the Rural Condition*. Münster: Lit Verlag.
- Hann, Christopher.** 2006. *The Postsocialist Religious Question: Faith and Power in Central Asia and East-Central Europe*. Münster: Lit Verlag.
- Hannerz, Ulf.** 1980. *Exploring the City: Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Hardenberg, Roland.** 2012. Collective, Communicative and Cultural Memories: Examples of Local Historiography from Kyrgyzstan. (Unveröffentlichtes Skript)
- Hardenberg, Roland.** 2011. Concepts of Clan in Anthropology: From Group Theory to the ‘Mutuality of Being’. (Unveröffentlichtes Skript)
- Hardenberg, Roland.** 2007. Das „einschließende Haus“: Wertehierarchien und das Konzept der „Hausgesellschaft“ im interkulturellen Vergleich. *Anthropos* 102: 157-168.

- Hardenberg, Roland.** 2005. *Children of the Earth Goddess: Society, Marriage, and Sacrifice in the Highlands of Orissa (India)*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität.
- Hardenberg, Roland.** 2000. Introduction: Asian World Views: Context and Structure, *Journal of Social Sciences*, 4/4: 227-233 (2000).
- Hauschild, Thomas.** 2002. *Macht und Magie in Italien: Über Frauenzauber, Kirche und Politik*. Erfurt: Merlin Verlag.
- Herzen, Alexander.** 1982 [1847]. *Wer ist schuldig?* Berlin & Weimar: Aufbau-Verlag.
- Hewsen, Robert H.** 2000. *Armenia: A historical Atlas*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heyat, Farideh.** 2002. *Azeri Women in Transition*. London & New York: Routledge.
- Heyer, Friedrich (Hrsg.).** 1978. *Die Kirche Armeniens: Eine Volkskirche zwischen Ost und West*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Hobbes, Thomas.** 1966. *Vom Menschen – Vom Bürger*. (Elemente der Philosophie II/III). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hobsbawm, Erich J.** 1972. *Die Banditen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hobsbawm, Eric. J. & Ranger, T.** 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. J.** 1991. *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Hobsbawm, Eric J.** 1998. *Wie viel Geschichte braucht die Zukunft?* München & Wien: Carl Hansen Verlag
- Höffe, Otfried (Hrsg.).** 2001. *Aristoteles Politik*. Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Hofmann, Tessa & Wolfensberger, Andreas.** 2001. *Armenien: Stein um Stein*. Bremen: Edition Temmen.
- Hofmann, Tessa.** 2006. *Annäherungen an Armenien: Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C.H. Beck.
- Hofmann, Tessa.** 2008. Armenien – Überleben am Fuße erloschener Vulkane. In: Gumppenberg, Marie-Carin von & Steinbach, Udo (Hrsg.). 2008. *Der Kaukasus: Geschichte – Kultur – Politik*. München: Verlag C. H. Beck.

- Holzlehner, Tobias.** 2007. "The Harder the Rain, the Tighter the Roof": Evolution of Organized Crime Networks in Russian Far East. *Sibirica: Interdisciplinary Journal of Siberian Studies*, Vol. 6, No. 2, 2007.
- Hosfeld, Rolf.** 2010. Eriwan, eine geheimnisvolle Stadt im Aufbruch. *Weltonline*, 28.09.2010 (www.welt.de/reise/Fern/article9679412/Eriwan-eine-geheimnisvolle-Stadt-im-Aufbruch.html#writeComment; gesichtet am 15.06.2012)
- Hotzan, Jürgen.** 1994. *dtv-Atlas zur Stadt: Von den ersten Gründungen bis zur modernen Stadtplanung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hovannessian, Richard G.** 1997a. *The Armenian People from Ancient to Modern Times (Volume II) – Foreign Domination to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. New York: St. Martin's Press.
- Hovannessian, Richard G.** 1997. *The Armenian People from Ancient to Modern Times (Volume II) – Foreign Domination to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. New York: St. Martin's Press.
- Howard, Ebenezer.** 1946 [1902]. *Garden Cities of To-Morrow*. London: Faber and Faber.
- Humphrey, Caroline.** 1983. Karl Marx Collective: Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, Caroline.** 1999. Shamans in the City. *Anthropology Today*, Vol. 15, No. 3 (June 1999): 3-10.
- Humphrey, Caroline.** 2002. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economics after Socialism*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Humphrey, Caroline.** 2005. Ideology in Infrastructure: Architecture and Soviet Imagination. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, No. 1 (Mar., 2005): 39-58.
- Jakobson, Anatolij.** 1986. *Armjanskije Chatschkary*. Jerevan: Ajastsan.
- Kaminer, Wladimir.** 2009. *Es gab keinen Sex im Sozialismus: Legenden und Missverständnisse des vorigen Jahrhunderts*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.

- Kammerlohr, Otto.** (Neu bearbeitet und herausgegeben von Broer, Werner & Etschmann, Walter & Hahne, Robert & Tlusty, Volker). 1997a. *Epochen der Kunst: Vom Klassizismus zu den Wegbereitern der Moderne*. München & Wien: Oldenbourg Verlag.
- Kammerlohr, Otto.** (Neu bearbeitet und herausgegeben von Broer, Werner & Etschmann, Walter & Hahne, Robert & Tlusty, Volker.). 1997b. *Epochen der Kunst: Vom Expressionismus zur Postmoderne*. München & Wien: Oldenbourg Verlag.
- Kant, Immanuel.** 1998 [1781]. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Kappeler, Andreas.** 2005. Von ethno-nationalen Laboratorien zu selbständigen Staaten: Die Konstruktion von Nationen in der Sowjetunion und ihr Erbe. In: Riegler, Johanna (Hrsg.). 2005. *Kulturelle Dynamik der Globalisierung: Ost- und westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 235-257.
- Karapetjan, E. T.** 1966. Rodstbennajja Gruppa „Azg“ u Armjan: Vtoraja Polovina XIX-Natschalo XX V. Jerevan: Isdatjelstvo Akademii Nauk Armjanskoy SSR.
- Kaschuba, Wolfgang.** 2001. Geschichtspolitik und Identitätspolitik: Nationale und ethnische Diskurse im Kulturvergleich. In: Binder, Beate & Kaschuba, Wolfgang & Niedermüller, Peter (Hrsg.). 2001. *Inszenierungen des Nationalen: Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag: 19- 42.
- Kaschuba, Wolfgang.** 2007. Old and New Europe: Representations, Imaginations, Stagings. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.). 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt a. M. & New York: Campus Verlag: 25-39.
- Kaschuba, Wolfgang & Pilz, Madlen.** 2012. Einleitung: Laborraum Hauptstadt – Identitätspolitik und Zivilgesellschaft im Südkaukasus. In: Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie & Pilz, Madlen (Hrsg.). 2012. *Die Postsowjetische Stadt: Aushandlungsprozesse im Südkaukasus* (Berliner Blätter, Sonderheft 59). Berlin: Panama Verlag: 7-15.

- Kaufman, Leslie D.** 2000. *Building Castles in the Sky: The Domestication of Daily Life in Urban Russia*. Ann Arbor: Bell & Howell Information and Learning.
- Kaufmann, Rainer.** 2000. *Kaukasus: Georgien, Armenien, Aserbaidschan*. München & London & New York: Prestel Verlag.
- Kelly, Robert J.** 1999. *The Upperworld and the Underworld: Case Studies of Racketeering and Business Infiltrations in the United States*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Kemper, Robert V & Rollwagen, Jack.** 1996. Urban Anthropology. In: Levinson, David & Ember, Melvin (Hrsg.). 1996. *Encyclopedia of Cultural Anthropology* (Bd. 4). New York: Henry Holt: 1337-1344.
- Khachatrian, Haroutiun.** 2009. Gerard Cafesjian in his Yerevan Center for Arts. *Noyan Tapan*, 16. November 2009.
- Kharatyan, Hranusch.** 2007. *Life is Very Sad: Poverty in Armenia*. Yer- evan: The “Hazarashen” Armenian Center for Ethnological Studies NGO.
- Kimmelman, Michael.** 2009. Unveiling the Hanging Gardens of Arme- nia: The Cafesjian Center for the Arts in Armenia. *New York Times*, 18.11.2009 (www.nytimes.com/2009/11/19/arts/design/19abroad.html?_r=2; 15.04.2010).
- Kluckhohn, Clyde.** 1951. Values and Value Orientations in Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification. In Parsons, Talcott & Shills, Edward A. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press: 388-433.
- Knight, Nathaniel.** 2000. Ethnicity, Nationality, and the Masses: ‘*Nar- donost*’ and Modernity in Imperial Russia. In: Hoffmann, David L. & Kotsonis, Ianni (Hrsg.). 2000. *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practice*. Hounds mills: Macmillan Press: 42-64.
- Koehler, Jan.** 2000. *Die Zeit der Jungs: Zur Organisation von Gewalt und der Austragung von Konflikten in Georgien*. Münster: Lit Ver- lag.
- Koehler, Jan.** 2003. Die Schule der Straße: Georgische Cliques zwi- schen Kämpfen um Ehre und organisierter Kriminalität. In: Luig, U. & Seebode, J. 2003. *Ethnologie der Jugend: Soziale Praxis, morali- sche Diskurse und inszenierte Körperlichkeit*. Münster: Lit Verlag: 43-69.

- Kosmarski, Artyom.** 2011. Grandeur and Decay of the ‘Soviet Byzantium’: Spaces, Peoples and Memories of Tashkent, Uzbekistan. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie (Hrsg.). 2011. *Urban Spaces After Socialism: Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities*. Frankfurt am Main: Campus Verlag: 33-56.
- Kokot, Waltraud & Bommer, Bettina C.** 1991. Ethnologische Stadtfor- schung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Kokot, Waltraud.** 2007. Culture and Space: Anthropological Approa- ches. *Ethoscripts* 9,1: 10-23.
- Koroteyeva, Victorian & Makarova, Ekaterina.** 1998. Money and Social Connections in the Soviet and Post-Soviet Uzbek City. *Central Asian Survey* (1998), 17 (4): 579-597.
- Kotkin, Stephen.** 1995. *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- Krikorian, Mesrob K.** 2007. *Die armenische Kirche: Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Kuehnast, Kathleen & Dudwick, Nora.** 2004. Better a Hundred Friends than a Hundred Rubles? Social Networks in Transition – The Kyrgyz Republic. *World Bank Working Paper No. 39*. Washington D.C.: The World Bank.
- Kukhianidze, Alexandre.** 2009. Corruption and organized crime in Georgia before and after the ‘Rose Revolution’, *Central Asian Survey*, Vol.28, No. 2, June 2009, 215-234.
- Kupatadze, Alexander.** 2009. Georgia’s Fight against Organized Crime: Success or Failure. *Caucasus Analytical Digest* No. 9, September 2009: 9-12.
- Kuper, Adam.** 1992. Introduction. In: Kuper, Adam (Hrsg.). 1992. *Con- ceptualizing Society*. London: Routledge: 1-16.
- Kurmanowa, Aitolkyn.** 2009. Nachhaltiger politischer Protest oder Ein- tagsfliege? Zum Problem des anteiligen Wohnungsbaus und der Be- wegung der Anteilszahler in Kasachstan: *Zentralasien-Analysen* Nr. 18, 2009: 2-9.
- Lane, Christel.** 1981. *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lapidus, Marvin Ira.** 1967. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leach, Edmund.** 1981. Fundamentals of Structuralist Theory. In: Podgórecki, Adam & Whelan, Christopher J. (Hrsg.). 1981. *Sociological Approaches to Law*. London: Croom Helm Ltd. : 19-32.
- Leach, Edmund.** 1983. Anthropological Approaches to the Study of the Bible. In: Leach, Edmund & Aycock, Alan D (Hrsg.). 1983. *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge & New York & New Rochelle & Melbourne & Sydney: Cambridge University Press.
- Le Corbusier.** 1959. *L'urbanisme des trois établissements humains*. Paris: Éditions de Minuit.
- Ledeneva, Alena C.** 1998. *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri.** 1991. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lehmann, Maike.** 2007. Bargaining Armenian-ness: National Politics of Identity in the Soviet Union after 1945. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.). 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag: 166-189.
- Lehmann, Maike.** 2012 (im Druck). *Eine Sowjetische Nation: Nationale Sozialismusinterpretationen in Armenien seit 1945*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Lehner, Erich & Ohandjanian, Artem (Hrsg.).** 2004. *Die Baukunst Armeniens: Christliche Architektur an der Schwelle des Abendlandes*. Wien: Verlag des Instituts für Vergleichende Architekturforschung IVA.
- Les Amis des Musées d'Arménie.** 1992. *Galerie Nationale d'Arménie*. Marseilles: Imprimerie du Collège à Marseille.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1967. *Strukturale Anthropologie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1972. *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.
- Lévi-Strauss, Claude.** 1977. *Der Weg der Masken*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.

- Lévi-Strauss, Claude.** 1987 [1984]. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lewis, Clive Stamps.** 1958. *Jenseits des schweigenden Sterns*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Lewis, Robert A. & Rowland, Richard H.** 1969. Urbanization in Russia and the USSR: 1897-1966. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 95, No. 4 (December 1969): 776-796.
- Lezov, Sergei.** 1992. The National Idea and Christianity. *Religion, State and Society*, Vol. 2, No. 1, 1992: 29-47.
- Libaridian, Gerard J.** 2004. *Modern Armenia: People, Nation, State*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Lindner, Rolf.** 2004. *Walks on the Wild Side: Eine Geschichte der Stadt-forschung*. Frankfurt am Main & New York. Campus Verlag.
- Liu, Morgan.** 2007. A Central Asian Tale of Two Cities: Locating Lives and Aspirations in a Post-Soviet Cityscape. In: Sahadeo, Jeffery F. & Zanca, R. (Hrsg.). 2007. *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press: 66-83.
- Lynch, Henry Finnis Blosse.** 1901. *Armenia, travel and studies*. London & New York: Longmans, Green, and Co.
- Low, Setha M.** 1996a. Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica. *American Ethnologist*, Vol. 23, No. 4 (Nov. 1996): 861-879.
- Low, Setha M.** 1996b. The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 25 (1996): 383-409.
- Low, Setha.** 2002. Urban Anthropology. In: Smelser, Neil J. & Baltes, Paul B. (Hrsg.). 2002. *Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (Bd. 24). Amsterdam: Elsevier: 15999-16004.
- Low, Setha M.** 2002. *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. New Brunswick & New Jersey & London: Rutgers University Press.
- Low, Setha.** 1989. Introduction. In: Low, Setha & Chambers, Erve (Hrsg.). 1989. *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 3-9.

- Malinowski, Bronislaw.** 1985. *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes: Neuguinea 1914-1918*. Eschborn bei Frankfurt am Main: Verlag Dietmar Klotz.
- Malkki, Lisa H.** 1995. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Martell, Yann.** 2012. *Schiffbruch mit Tiger*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Marutyan, Harutyun.** 2001. Home as the World. In: Abrahamian, Levon & Sweezy, Nancy (Hrsg.). 2001. *Armenian Folks Arts, Culture, and Identity*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press: 73-97.
- Marutyan, Harutyun.** 2007a. Iconography of Historical Memory and Armenian National Identity at the End of the 1980s. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.). 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag: 89-113.
- Marutyan, Harutyun.** 2007b. Collective and Historical Memory in the Dialogue of Cultures. *21st Century*, 2 (2007): 21-33.
- Marutyan, Harutyun.** 2007c. Armenia-Diaspora: Meeting in the Yerevan Center. *Handes Amsorya*, 2007: 363-428. (Armenisch; Russisches Skript)
- Marx, Karl & Engels, Friedrich.** 2003 [1948]. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl.** 1977 [1859]. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers.
- Massicard, Elise & Trevisani, Tommaso.** 2000. Die usbekische Ma-halla zwischen Staat und Gesellschaft. *Anthropos* 95, 2000: 206-218.
- Maul, Stefan M.** 2010. Im Rückwärtsgang in die Zukunft. *Spektrum der Wissenschaft*, August 2010, 72-77.
- Mauss, Marcel.** 1968. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Melkumian, Ruben.** 2007. *The Architecture of the Public Dwellings of Old Yerevan*. Yerevan: Publishing House “Husharzan”.

- Menkovic, Biljana.** 1999. Politische Gedenkkultur: Denkmäler – Die Visualisierung politischer Macht im Raum. Wien: Braumüller.
- Meurs, Van Wim.** 2001. Die sowjetische Ethnographie: Jäger oder Sammler? In: Binder, Beate & Kaschuba, Wolfgang & Niedermüller, Peter (Hrsg.). 2001. *Inszenierungen des Nationalen: Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag: 207-235.
- Mick, Christoph.** 2003. Wissenschaft und Technologie. In: Plaggenborg, Stefan. 2003. *Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5: 1945-1991. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion*. Stuttgart: Anton Hiersemann: 907-970.
- Mill, John Stuart.** 1869 [1859]. *On Liberty*. London: Longman, Roberts & Green.
- Miller, Daniel.** 1998. Why Some Things Matter. In: Miller, Daniel. 1998. *Material Cultures: Why Some Things Matter*. London: UCL Press: 3-21.
- Minasyan, Sergey.** 2009. Armenia's Attitude Towards its Past: History and Politics. *Caucasus Analytical Digest*, No. 8, July 2009.
- Mitchell, Jon P.** 1998. The Nostalgic Construction of Community: Memory and Social Identity in Urban Malta. *Ethnos*, Vol. 63: 1, 1998: 81-101.
- Molotch, Harvey.** 1993. The Space of Lefebvre. *Theory and Society* 22, 1993: 887-895.
- Mühlfried, Florian.** 2006. *Postsowjetische Feiern: Das Georgische Bankett im Wandel*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Mühlfried, Florian.** 2007. Celebrating Identities in Post-Soviet Georgia. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang (Hrsg.). 2007. *Representations on the Margins of Europe: Politics and Identities in the Baltic and South Caucasus States*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag: 283-300.
- Mühlfried, Florian & Sokolovskiy, Sergey.** 2011. Introduction: Soviet Anthropology at the Empire's Edge. In: Mühlfried, Florian & Sokolovskiy, Sergey (Hrsg.). 2011. *Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia*. Berlin: Lit Verlag: 1-17.

- Müller-Simonis.** 1897. *Vom Kaukasus zum persischen Meerbusen: Durch Armenien, Kurdistan und Mesopotamien.* Kirchheim.
- Müller-Gödecke, Cornelie.** 2005. SOS Yerevan – Stop Cultural Genocide. *ADK* 129/130, Jg. 2005, Heft 3 & 4: 5-6.
- Murakami, Haruki.** 2003. *Tanz mit dem Schafsmann.* München: btb-Verlag.
- Musej Jervanda Kotschara (Hrsg.).** 1989a. *Jervand Kotschar: Skulptura.* Moskva: Isdatjelstvo „Covjetskij Chudozhnik“.
- Musej Jervanda Kotschara (Hrsg.).** 1989b. *Jervand Kotschar: Grafika.* Moskva: Isdatjelstvo „Covjetskij Chudozhnik“.
- Musej Jervanda Kotschara (Hrsg.).** 1989c. *Jervand Kotschar: Zhivopis.* Moskva: Isdatjelstvo „Covjetskij Chudozhnik“.
- Musej-Institut Aleksandra Tamanjana (Hrsg.).** 2009. *Bibliotjeka Aleksandra Tamanjana: Vystavka 26.XII.2009-05.III.2010.* Jerevan.
- National Academy of Science of the Republic of Armenia, Institute of Archaeology and Ethnography, Center for Ethnoculturological Studies “VOSTAN” (Hrsg.).** 2005. *National Minorities of the Republic of Armenia in Transition II.* Yerevan: “Gitutiun” Publishing House, Nasra.
- National Statistical Service of the Republic of Armenia (Hrsg.).** 2003. *The Results of 2001 Population Census of the Republic of Armenia (Figures of Yerevan City).* Yerevan.
- National Statistical Service of the Republic of Armenia (Hrsg.).** 2007a. *Social Snapshot and Poverty in Armenia.* Yerevan.
- National Statistical Service of the Republic of Armenia (Hrsg.).** 2007b. *Report on Labour Migration in Armenia: The Results of a Pilot Sample Survey.* Yerevan.
- Needham, Rodney.** 1963. Introduction. In: Durkheim, Émile & Mauss, Marcel. 1963 [1903]. *Primitive Classification.* Chicago: The University of Chicago Press: vii-xlviii.
- Netting, Robert McC. & Wilk, Richard & Arnould, Eric J.** 1984. *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group.* Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- Nora, Pierre (Hrsg.).** 2005. *Erinnerungsorte Frankreichs.* München: Verlag C. H. Beck.

- Ohandjanian, Artem & Awanessian, Lilia.** 2007. *Felszeichnungen in Armenien: Auswirkungen auf das Leben des armenischen Volkes*. Wien: Verlag des Vereins zur Förderung der armenischen Geschichte und Kultur.
- Opitz, Martin (Hrsg.).** 1961. *Das Anno-Lied* (Diplomatischer Abdruck besorgt von Walther Bulst.). Heidelberg: Universitätsverlag.
- Osterhammel, Jürgen.** 1997. Edward W. Said und die „Orientalismus“-Debatte: Ein Überblick. *Asien Afrika Lateinamerika* 25 (1997): 597-607.
- Oswald, Ingrid & Voronkov, Viktor.** 2003. „Licht an, Licht aus“: „Öffentlichkeit“ in der (post-)sowjetischen Gesellschaft. In: Rittersporn, Gábor T. & Rolf, Malte & Behrends, Jan C. (Hrsg.). 2003. *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen parteistaatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften: 37-61.
- Parrot, Friedrich.** 1985 [1834]. *Reise zum Ararat*. Leipzig: Brockhaus Verlag.
- Paturyan, Yevgenya.** 2011. (Dis)Trusting People and Political Institutions in Armenia. *Caucasus Analytical Digest* No. 31, 21. November 2001.
- Petrosyan, Armen.** 2002. The Indo-European and Ancient Near East Sources of the Armenian Epics. *The Journal of the Indo-European Studies Monograph* 42 (2002).
- Petrosyan, Hamlet.** 2001. Writing and the Book. In: Abrahamian, Levon & Sweezy, Nancy (Hrsg.). 2001. *Armenian Folk Arts, Culture, and Identity*. Bloomington: Indiana University Press: 52-59.
- Petrova-Averkieva, Julia.** 1980. Historicism in Soviet Ethnographic Science. In: Gellner, Ernest (Hrsg.). 1980. *Soviet and Western Anthropology*. New York: Columbia University Press: 19-27.
- Pfeffer Georg.** 2005. Sozialanthropologie als vergleichende Gesellschaftswissenschaft vom Menschen. In: Hänsel, Bernhard & Peter-Röchler, Heidi & Lewerentz, Annette (Hrsg.). 2005. *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Bd. 16 (Sonderdruck), 2005, 93-102.

- Pfluger-Schindlbeck, Ingrid.** 2005. *Verwandtschaft, Religion und Geschlecht in Aserbaidschan*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Karl Pinggéra.** 2010. Die Armenisch-Apostolische Kirche. In: Lange, Christian & Pinggéra, Karl (Hrsg.). 2010. *Die altorientalischen Kirchen: Glaube und Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 51-62.
- Pirtskhalava, Ekaterina.** 2006. Transformazii Gendernych Rolej i ich Vlijaniye na Raspredjelenije Vlasti v Cemje. In: Regionalnaja Stipendiatskaja Programma Fonda im. Genricha Bjollja dlja Molodych Utschjonych na Jushnom Kavkasje (Hrsg.). 2006. *Jushnyj Kavkas: Territorii. Istorii. Ljudi*. Tbilisi: Heinrich Böll Stiftung: 293-306.
- Plaggenborg, Stefan.** 2003a. *Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5: 1945-1991. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion*. Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Plaggenborg, Stefan.** 2003b. Lebensverhältnisse und Alltagsprobleme. In: Plaggenborg, Stefan. 2003. *Handbuch der Geschichte Russlands. Band 5: 1945-1991. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion*. Stuttgart: Anton Hiersemann: 787-848.
- Platz, Stephanie.** 1996. *Pasts and Futures: Space, History, and Armenian Identity, 1988-1994*. University of Chicago, Department of Anthropology (Dissertation).
- Plautus, Titus Maccius.** Asinaria, Vers 495, (www.thelatinlibrary.com/plautus/asinaria.shtml).
- Privratsky, Bruce.G.** 2001. *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond: Curzon Press.
- Tigran Xmalian.** 2007. Yerevan's Greatest Secret. *Armenia XX Century*, Volume I (Filmreihe).
- Rabinow, Paul.** 1989. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Cambridge: MIT Press.
- Rasanayagam, Johan.** 2009. Morality, Self and Power: The Idea of the Mahalla in Uzbekistan. In: Heintz, Monica (Hrsg.). 2009. *The Anthropology of Moralities*. New York & Oxford: Berghahn Books: 102-117.
- Rasanayagam, Johan.** 2011. *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rickmann, Wolfgang.** 1999. Die neue Kathedrale. *ADK* 103, Jg. 1999, Heft 1: 19.
- Rittersporn, Gábor T. & Behrends, Jan C & Rolf, Malte.** 2003a. Öffentliche Räume und Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Ein erster Blick aus komparativer Perspektive (Einleitung). In: Rittersporn, Gábor T. & Rolf, Malte & Behrends, Jan C. (Hrsg.). 2003. *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen parteistaatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften: 7-21.
- Rittersporn, Gábor T. & Rolf, Malte & Behrends, Jan C.** 2003b. Von Schichten, Räumen und Sphären: Gibt es eine sowjetische Ordnung von Öffentlichkeiten? Eine Überlegung in komparativer Perspektive. In: Rittersporn, Gábor T. & Rolf, Malte & Behrends, Jan C. (Hrsg.). 2003. *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs: Zwischen parteistaatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Europäischer Verlag der Wissenschaften: 389-421.
- Rüsen, Jörn.** 2004. Typen des Zeitbewusstseins – Sinnkonzepte des geschichtlichen Wandels. In: Jaeger, Friedrich & Liebsch, Burkhard. 2004. *Handbuch der Kulturwissenschaften: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart & Weimar: Verlag J. B. Metzler: 365-384.
- Rüthers, Monica.** 2007. *Moskau bauen: Von Lenin bis Chruščev*. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag.
- Sahlins, Marshall.** 1999. Two or Three Things that I Know about Culture. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, No. 3 (Sept., 1999): 399-421.
- Said, Kurban.** 1975. *Das Mädchen vom Goldenen Horn*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Said, Kurban.** 2000 [1937]. *Ali und Nino*. München: Econ Ullstein List Verlag.
- Sakayan, Dora.** 2001. *Armenische Sprichwörter*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Sallabberger, Walther.** 2008. *Das Gilgamesch-Epos: Mythos, Werk und Tradition*. München: C.H. Beck.

- Samuelian, Thomas J.** 2000. *Armenian Origins: An Overview of Ancient and Modern Sources and Theories*. Yerevan (s. www.arak29.am; gesichtet am 15.06.2012).
- Sartorti, Rosalinde.** 2002. Helden des Sozialismus in der Sowjetunion: Zur Einführung. In: Satjukow, Silke & Gries, Rainer (Hrsg.). 2002. *Sozialistische Helden: Eine Kulturgeschichte von Propagandafiguren in Osteuropa und der DDR*. Berlin: Christoph Links Verlag: 35-44.
- Sartre, Jean Paul.** 1947. *Huis clos*. Paris: Éditions Gallimard.
- Sharma, Aradhama & Gupta, Akhil.** 2006. *The Anthropology of the State: A Reader*. Malden: Blackwell.
- Schäuble, Michaela.** 2007. Spiel mit dem Terror? Reflexionen über die Gewaltinszenierung eines ehemaligen kroatischen Kampfsoldaten. *Berliner Debatte Initial* 18 (2007) 3: 24-35.
- Schäuble, Michaela.** 2011. How History Takes Place: Sacralized Landscapes in the Croatian-Bosnian Border Region. *History & Memory*, Vol. 23, No. 1 (Spring/Summer 2011): 23-61.
- Schiefelbein, Mirko Ch.** 2009. *Schuld: Kategorie, Kompetenz und Prinzip*. Doktorarbeit an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena (www.db-thueringen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-20356/Schiefelbein/Dissertation.pdf; 15.06.2012).
- Sanjek, Roger.** 1996. Urban Anthropology. In: Bernard, Alan & Spencer, Jonathan (Hrsg.). 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge: 555-558.
- Schlögel, Karl & Schenk, Frithjof Benjamin & Ackeret, Markus (Hrsg.).** 2007. *Sankt Petersburg: Schauplätze einer Stadtgeschichte*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Schlögel, Karl.** 2007. Chronotop St. Petersburg: Zur Rekonstruktion der Geschichte einer europäischen Metropole. In: Schlögel, Karl & Schenk, Frithjof Benjamin & Ackeret, Markus (Hrsg.). 2007. *Sankt Petersburg: Schauplätze einer Stadtgeschichte*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag: 13-44.
- Schneider, Jane & Schneider, Peter.** 2003. Wounded Palermo. In: Schneider, Jane & Susser, Ida (Hrsg.). 2003. *Wounded Cities: Destruction and Reconstruction in a Globalized World*. Oxford & New York: Berg Publishers: 291-309.

- Scholl-Latour**, Peter. 1998. *Das Schlachtfeld der Zukunft: Zwischen Kaukasus und Pamir*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Schröder, Philipp**. 2011. *From Shanghai to Iug-2: Integration and Identification among and beyond the Male Youth of a Bishkek Neighborhood*. Dissertation, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- Schröder, Philipp**. 2010. Urbanizing Bishkek: Interrelations of Boundaries, Migration, Group Size and Opportunity Structure. *Central Asian Survey*, 29: 4, 453 — 467
- Schuman, Howard & Scott, Jacqueline**. 1989. Generations and Collective Memories. *American Sociological Review*, Vol. 54, No. 3 (June, 1989), pp. 359-381.
- Scott, James C.** 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Semenov, Jurij I.** 1980. The Theory of Socio-economic Formations and World History. In: Gellner, Ernest (Hrsg.). 1980. *Soviet and Western Anthropology*. New York: Columbia University Press: 29-57.
- Shagoyan, Gayane**. 2008. Memorialisazija Sjemljatrjasenija. In: Regionalnaja Stipendiatskaja Programma Fonda im. Genricha Bjollja dlja Molodych Utschjonych na Jushnom Kavkasje (Hrsg.). 2008. *Rasgadat Jushnyj Kavkas: Obschtschjestva i Srjeda Obitanija*. Tbilisi: Heinrich Böll Stiftung: 147-166.
- Shagoyan, Gayane**. 2009. *Invarianterə ev Phochakerumə Hajots Hanmanikhum (Seghmagir)*. Hajastani Hanrapetuthjun Gituthjunneri Azgajin Akademia: Erevan.
- Shagoyan, Gayane**. 2010. Anthropological Notes on a City that Survived an Earthquake. In: Darieva, Darieva & Voronkov, Viktor (Hrsg.). 2010. Rethinking the South Caucasus. 2010. *Laboratorium, Russian Review of Social Research*, N°1: 160-181.
- Shagoyan, Gayane**. 2011. The Second City as the First City: The Development of Gyumri from an Anthropological Perspective. In: Darieva, Tsypylma & Kaschuba, Wolfgang & Krebs, Melanie (Hrsg.). 2011. *Urban Spaces After Socialism: Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities*. Frankfurt am Main: Campus Verlag: 57-79.
- Shnirelman, Victor A.** 2001. *The Value of the Past: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia*. Osaka: National Museum of Ethnology.

- Sidikov, Bahodir.** 2008. Aserbaidschan – Machtpoker um die Petrodol-lars. In: Gumppenberg, Marie-Carin von & Steinbach, Udo (Hrsg.). 2008. *Der Kaukasus: Geschichte – Kultur – Politik*. München: Ver-lag C. H. Beck: 49-63.
- Sievers, Eric. W.** 2002. Uzbekistan's Mahalla: From Soviet to Absolutist Residential Community Associations. *The Journal of International and Comparative Law at Chicago-Kent*, Volume 2, 2000: 91-158.
- Simonian, A. P.** 1965. *Jerevan: Otscherk Istorii, Ekonomiki i Kultury Goroda*. Jerevan.
- Slade, Gavin.** 2009. The Georgian Mafia. *Caucasus Analytical Digest* No. 9, September 2009: 5-8.
- Slezkine, Yuri.** 1994. The USSR as a Communal Apartment, or How Socialist State Promoted Ethnic Particularism. *Slavic Review* 53, 414-452.
- Smith, Anthony D.** 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Michael E.** 2010. The Archaeological Study of Neighborhoods and Districts in Ancient Cities. *Journal of Anthropological Archae-ology* 29 (2010): 137-154.
- Strasser, Andrea.** 2005. Globale Netzwerke – Lokale Perspektiven: Frauenrechte in Armenien. In: Riegler, Johanna. 2005. *Kulturelle Dynamik der Globalisierung: Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 153-173.
- Strasser-Camagni, Andrea.** 2009. *Globale Rechte und lokale Kontexte: Menschenrechte von Frauen im postsozialistischen Armenien: An-passung, Transformation, Widerstand (Global Rights and Local Contact)*. Wien.
- Strube, Michael.** 2010. Wikipedia: Wissen für die künstliche Intelligenz. *Spektrum der Wissenschaft*, Dezember 2010, 94-102
- State Committee of the Organization and Conduction of the RA Cen-sus 2001.** 2003. The Results of 2001 Population Census of the Re-public of Armenia (Figures of Yerevan City). Yerevan: National Sta-tistical Service of the Republic of Armenia.

- Stefes, Christoph H.** 2006. *Understanding Post-Soviet Transitions. Corruption, Collusion and Clientelism*. Hampshire & New York: Palgrave Macmillan.
- Stefes, Christoph H.** 2008. Governance, the State, and Systemic Corruption: Armenia and Georgia in Comparison. *Caucasian Review of International Affairs*, Vol. 2 (2), Spring 2008: 73-83.
- Stellrecht, Irmtraud.** 1993. Interpretative Ethnologie: Eine Orientierung. In: Schweizer, Thomas & Schweizer, Margarete & Kokot, Waltraud (Hrsg.). 1993. *Handbuch der Ethnologie*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag: 29-78.
- Suny, Ronald G.** 1997a. Eastern Armenians under Tsarist Rule. In: Hovannisian, Richard G. (Hrsg.). 1997. *The Armenian People from Ancient to Modern Times (Volume II) – Foreign Domination to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. New York: St. Martin's Press: 109-134.
- Suny, Ronald G.** 1997b. Soviet Armenia. In: Hovannisian, Richard G. (Hrsg.). 1997. *The Armenian People from Ancient to Modern Times (Volume II) – Foreign Domination to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. New York: St. Martin's Press: 347-387.
- Tambiah, Stanley J.** 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ter-Abrahamyan, Hrant.** 2006. Jerevanskaja Gorodskaja Srjeda i Inakomyclje. In: Regionalnaja Stipendiatskaja Programma Fonda im. Genricha Bjollja dlja Molodych Utschjonych na Jushnom Kavkasje (Hrsg.). 2006. *Jushnyj Kavkas: Terrirorii. Istorii. Ljudi*. Tbilisi: Heinrich Böll Stiftung: 13-37.
- Ter Minassian, Taline.** 2008. *Erevan: la construction d'une capitale à l'époque soviétique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Terian, Anjela.** 2008. *About the Rise of the Name of Yerevan*. Yerevan: “Voskan Yeravantsi” Printing House.
- Tolstoi, Leo N.** 1986 [1895]. *Herr und Knecht*. Ditzingen: Reclam Verlag.
- Tolstoi, Leo N.** 2010 [1877/78]. *Anna Karenina*. Köln: Anaconda Verlag.

- Tschernyschewski, Nikolai.** 1988. *Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Tschernezow, Iwan.** 1998. *Krym Banditskii*. Moskva: Zentrpoligraf.
- Turner, Victor.** 1964. Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*. In: Helm, J. (Hrsg.). 1964. *Symposium on new Approaches to the Study of Religion: Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: American Ethnological Society: 4-20.
- Turner, Victor.** 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor.** 1968. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.
- Turner, Victor.** 1989 [1969]. *Das Ritual: Struktur und Antistruktur*. Frankfurt am Main & New York. Campus Verlag.
- Van Gennep, Arnold.** 1986 [1909]. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.
- Weber, Max.** 1985. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Tübingen.
- Weber, Max.** 1986. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Weber, Max. 1986. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): 17-236.
- Werfel, Franz.** 1990. *Die vierzig Tage des Musa Dagh*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Werner, Cynthia Ann.** 1997. *Household Networks, Ritual Exchange and Economic Change in Rural Kazakhstan*. Michigan: UMI – Company.
- Werner, Cynthia Ann.** 2000. Gifts, Bribes, and Development in Post-Soviet Kazakhstan. *Human Organization*, Vol. 59, No. 1, Spring 2000: 11-22.
- Wirth, Eugen.** 2000. *Die Orientalische Stadt im islamischen Vorderasien und Nordafrika: Städtische Bausubstanz und räumliche Ordnung, Wirtschaftsleben und soziale Organisation*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Yalcin-Heckmann, Lale.** 2010. *The Return of Private Property: Rural Life after Agrarian Reform in the Republic of Azerbaijan*. Berlin: Lit Verlag.

- Zakharova, E.** 2010. Street Life in Tbilisi as a Factor of Male Socialisation. *Laboratorium* (1): 350-352.
- Zhang, Li.** 2006. Contesting Spatial Modernity in Late-Socialist China. *Current Anthropology*, Volume 47, Number 3, June 2006: 461-484.
- Zuzijev, Artur.** 2007. *Atlas Etnopolitscheskoj Istorii Kavkaza (1774-2004)*. Moskva: Izdatjelstvo „Evropa“.

Tabellenverzeichnis

- Tabelle 1: Klassifikation und Bewertung von Gebäuden
Tabelle 2: Die Zuordnung sozialer Gruppen zu Räumen
Tabelle 3: Beispiele und Gegenüberstellung von Schuld und Werten der sozialen Gruppen im öffentlichen Raum
Tabelle 4: Aktuelle Kategorien und Klassifikation

Darstellungsverzeichnis

- Darstellung I a:** Plan eines Hofes in Jerewan aus den 20er Jahren. Abbildungsausschnitt aus: Doluchanjan, Lola Karenovna. 1980. *Architektura Sovjetskoj Armenii 20e Gody*. Jerevan: Izdjatjelstvo „Sovjetakan Groch“: Anhang.
- Darstellung I b:** Planungsdesign der *Komitas*-Straße der Architekten Minasyan und Chakhalyan aus den 50er Jahren. Schwarze Umrandungen definieren deutlich die Abgrenzungen der Höfe. Abbildung aus: Grigorjan & Tovmasjan. 1986. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Strojizdat: 94.
- Darstellung I c:** Planungsdesign eines Wohnviertels im Stadtteil *Avan-3* der Architekten G. Mushegyan und A. Khachaturyan von 1974. Abbildung aus: Grigorjan, A.G. & Tovmasjan, M.Z. 1986. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Strojizdat: 194.
- Darstellung II:** Staffelung sozialer Beziehungen und Räume.
- Darstellung III:** Staffelung der an Beziehungen geknüpften Werte.
- Darstellung IV:** Wohnviertel für die Arbeiter der SK-Fabrik in *Erord Mas*. Planungsdesign der Architekten Kochar, Mazmalyan, Markaryan, Safaryan von 1930 bis 1932. Abbildung aus: Grigorjan & Tovmasjan. 1986. *Architektura Sovjetskoj Armenii*. Moskva: Strojizdat: 64.
- Darstellung V:** Staffelung der mit soz. Gruppen verknüpften Werte im öffentlichen Raum.
- Darstellung VI:** Das Marx'sche Evolutionsmodell.
- Darstellung VII:** Aktuelle Klassifikation in Anlehnung an das Marx'sche Modell.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Blick über Jerewan; Im Hintergrund die Umrisse des Berg Ararat. (Eigene Fotografie)
- Abb. 2: Zeichnung/ Karte von Jerewan, gezeichnet von J. Tavernier 1655. (Stadtmuseum von Jerewan, Inv. 381; Erevani Kaghakipetaran & Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 8)
- Abb. 3: Zeichnung/ Karte von Jerewan, gezeichnet von J. Chardin 1673. (Inv. 382; Erevani Kaghakipetaran & Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 26)
- Abb. 4: Stadtplan aus den Jahren 1906-1911, gezeichnet von B. Mehrabow. (Stadtmuseum von Jerewan, Inv. 2257; Erevani Kaghakipetaran & Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 9, 44)
- Abb. 5: Generalplan für Jerewan, entworfen von A. Tamanyan 1924. (Stadtmuseum von Jerewan, Inv. 386; Erevani Kaghakipetaran & Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 45)
- Abb. 6: Sicht aus dem *Historischen Museum* auf den *Platz der Republik*. (Eigene Fotografie)
- Abb. 7: Sicht aus dem *Historischen Museum*. Links im Bild: Teil des Gebäudekomplexes vom *Platz der Republik*. Erste Reihe, Vordergrund: Gebäude aus vorsowjetischer Zeit (Zeit der *Ersten Republik*). Dahinter: Häuser und Hütten, wie sie in vielen Hinterhöfen Jerewans zu finden sind. Ich vergleiche sie im Text mit „Slumhütten“. Diese sind flankiert von Neubauten aus den letzten zehn Jahren. Viele davon sind noch nicht fertiggestellt, wie man an den zahlreichen Kränen sehen kann. (Eigene Fotografie)
- Abb. 8: *Northern Avenue/ Hjusisajin Poghot/ Severnyj Prospekt* am Tag des 2791-jährigen Jubiläums der Stadt Jerewan. Am Ende der Häuserflucht: das Gebäude der *Oper*. (Eigene Fotografie)

- Abb. 9: Vordergrund: *Maschtots-Straße*. An den Straßenrändern typische fünfstöckige Gebäude aus der frühen Sowjetzeit, überwiegend aus den 50er Jahren. Diese Gebäude werden mit dem Städtebau A. Tamanyans assoziiert. Dahinter neuere und höhere Gebäude aus der späten Sowjetzeit. (Eigene Fotografie)
- Abb. 10: Vordergrund: Sicht auf den Stadtteil *Kond*. Hintergrund: Sendemast von Radio Jerewan. (Eigene Fotografie)
- Abb. 11: Die Kirche *Surb Zoravor* (auch *Surb Anania*) im Zentrum der Stadt. Erbaut zwischen 1691 und 1705; Erstgründung im siebten Jahrhundert, mehrfach zerstört, u.a. während des Erdbebens von 1679. Es handelt sich um einen für die armenische Sakralarchitektur typischen Bau. (Eigene Fotografie)
- Abb. 12: Folkloretänze vor dem Gebäude des *Historischen Museums* auf dem *Platz der Republik* am Tag des 2791-jährigen Jubiläums der Stadt Jerewan. (Eigene Fotografie)
- Abb. 13: Reste eines Gebäudes aus vorsowjetischer Zeit. Die Steine sind nummeriert, um eine Rekonstruktion des Gebäudes an einem anderen Ort zu ermöglichen. (Eigene Fotografie)
- Abb. 14: Aufgang zur *Grigor-Lussaworitsch-Kathedrale* während der Osterfeiertage. (Eigene Fotografie)
- Abb. 15: Blick aus dem Fenster meiner Wohnung auf den Hof. Vordergrund: zu den Wohnungen des Gebäudekomplexes gehörende Garagen. Links im Bild: Gebäude der *Raffi-Schule*. Dominierendes Gebäude in der rechten Bildhälfte: Katasteramt. Hochhäuser im Hintergrund: typische Gebäude der späten Sowjetzeit (*projekty*). Vergleichbar mit den Konstruktionen der *spalnije rajony* („Schlafviertel“) und der *goroda-sputnika* („Sputnikstädte“, Vororte). (Eigene Fotografie)

- Abb. 16: Typische *besjedka* (Sitzgelegenheit). Im Vordergrund spielen einige Männer Karten und *nardi*. (Eigene Fotografie)
- Abb. 17: Typischer Blick in das Innere einer Wohnung bzw. in ein Wohnzimmer. Da die Vorhänge geschlossen sind, ist es relativ dunkel. (Eigene Fotografie)
- Abb. 18: Innenraum eines Hauses in der schlechteren Wohngegend von *TEZ-i krug* im Stadtteil *Erebuni*. (Eigene Fotografie)
- Abb. 19: Aktueller Zustand der „Arbeiterhäuser“ von *Errord Mas*. Vordergrund: Überreste eines Wasserbeckens. (Eigene Fotografie)
- Abb. 20: Vordergrund: Statue des Stadtplaners und Architekten A. Tamanyan. Er ist über seinen Stadtplan gebeugt. Hintergrund: Die *Kaskade*. An ihrer Spitze befindet sich die *Monument-Terrasse* mit einem Obelisken. (Eigene Fotografie)
- Abb. 21: Ein Brotverkäufer vor seiner Bäckerei. Vor ihm: eine Tasse „armenischer Kaffee“, hinter ihm: ein Schild mit der Aufschrift „Brot“. (Eigene Fotografie)
- Abb. 22: Fotografie von der Eröffnungsfeier der Metro am 7. März 1981. Seit dem Bau der Moskauer Metro in den 30er Jahren wird die Metro als Symbol der sowjetischen Zivilisation betrachtet und markiert den Übergang zur „vollwertigen“ Hauptstadt. Die Aufnahme zeigt die Übergabe des symbolischen Schlüssels, der hier neben die Aufnahme (links) gelegt wurde. (Eigene Fotografie – mit der freundlichen Genehmigung des Stadtmuseums)
- Abb. 23: Osterfeier in Edschmiadzin: Vorbereitungen der lokalen Folkloretanzgruppe. Der junge Mann in der rechten Bildhälfte ist im typischen Stil der *rabiz* gekleidet. (Eigene Fotografie)
- Abb. 24: Proteste auf der *Terian*-Straße. Rechts: Gebäude(rückseiten) der *Northern Avenue*. Links: das ab-

rissgefährdete Gebäude der *Terian*-Straße. Von den Balkonen hängen Fahnen und Transparente, die auf den Protest gegen den Abriss hinweisen. Auf der linken Straßenseite befinden sich die von den Bewohnern gepflegten Bäume. Diese fehlen auf der rechten Straßenseite. (Eigene Fotografie)

- Abb. 25: Blick von der Oper auf das Ende der *Maschtots*-Straße. Am Ende der Straße befindet sich das graue Gebäude des *Matenadarans*. Darüber, auf dem Hügel, die Statue der Mutter *Hajastan*, in deren Sockel sich ein Museum befindet. (Eigene Fotografie).
- Abb. 26: Typischer Gebäudeeingang (armen.: *mutkh*; russ.: *podjezd*). Im Vordergrund: Briefkästen aus der Sowjetzeit. (Eigene Fotografie)
- Abb. 27: Blick von *Kamir Blur* auf den Stadtteil „*Shanghai*“. Ein typisches Beispiel für eine so genannte *gorod-sputnika* (Sputnik-Stadt) oder einen *spalnyj rajon* (Schlafviertel). (Eigene Fotografie)
- Abb. 28: Typische Gebäuderückseiten im Zentrum der Stadt. Illegale Anbauten und Erweiterungen der Balkone. (Eigene Fotografie)

English Summary

My dissertation has “Yerevan: Social Order and Urban Chaos” is about urban social life, city planning, construction, and classification of urban space and phenomena in the Armenian capital Yerevan. It is based on fieldwork I undertook between February 2009 and March 2010.

The thesis has four main parts. After the introduction (Chapter 1) it starts with a description of the city as a social space, which came into being in the course of history, and which was constructed, produced and constantly transformed by city planners, architects, and common citizens. (Chapter 2)

In the second part I describe the indigenous concept of the Armenian “house”, which is embedded in the city and – in my opinion – represents some key values of urban Armenian culture. These values are connected to housing, construction of houses, and kinship. (Chapter 3)

In the third part I contrast the private “house” with the urban “public space”, which is associated with “guilt”, “chaos”, the new state, the public, and soviet or post-soviet elites. I thereby try to show that the gap between the “house” and the “public space” is perceived to be very huge. At the same time I demonstrate that boundaries between them are being blurred by social networks in concrete encounters and contexts. (Chapter 4)

In the last part I try to give an explanation of how urban spaces are being classified by the capital’s inhabitants. I show how a vocabulary that derives from the city’s so-called history is used to organize urban social and physical space. The classification of urban space thus includes simultaneously both an evaluation and hierarchization of the urban phenomena, social groups and values associated to space. It mirrors a flexible system, which citizens use to make sense of their changing environment in times of transition. (Chapter 5)

I summarize all my theoretical findings in the conclusion. (Chapter 6)

Anhang



Abb. 1 Blick über Jerewan; Im Hintergrund die Umrisse des Berg Ararat.
(Eigene Fotografie)

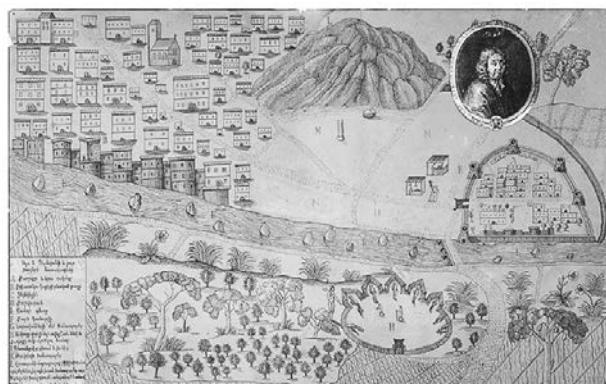


Abb. 2 Zeichnung/ Karte von Jerewan, gezeichnet von J. Tavernier 1655.
(Stadtmuseum von Jerewan, Inv. 381; Erevani Kaghakipetaran &
Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 8)



Abb. 3 Zeichnung/ Karte von Jerewan, gezeichnet von J. Chardin 1673.
(Inv. 382; Erevani Kaghakipetaran & Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 26)

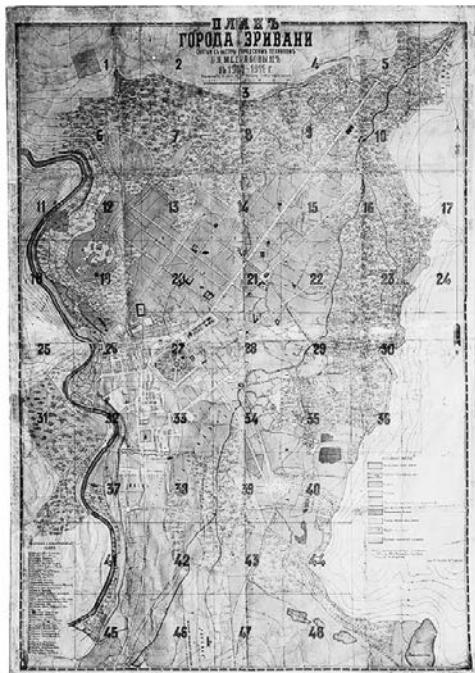


Abb. 4 Stadtplan aus den Jahren 1906-1911, gezeichnet von B. Mehrabow. (Stadtmuseum von Jerewan, Inv. 2257; Erevani Kaghakipetaran & Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 9, 44)

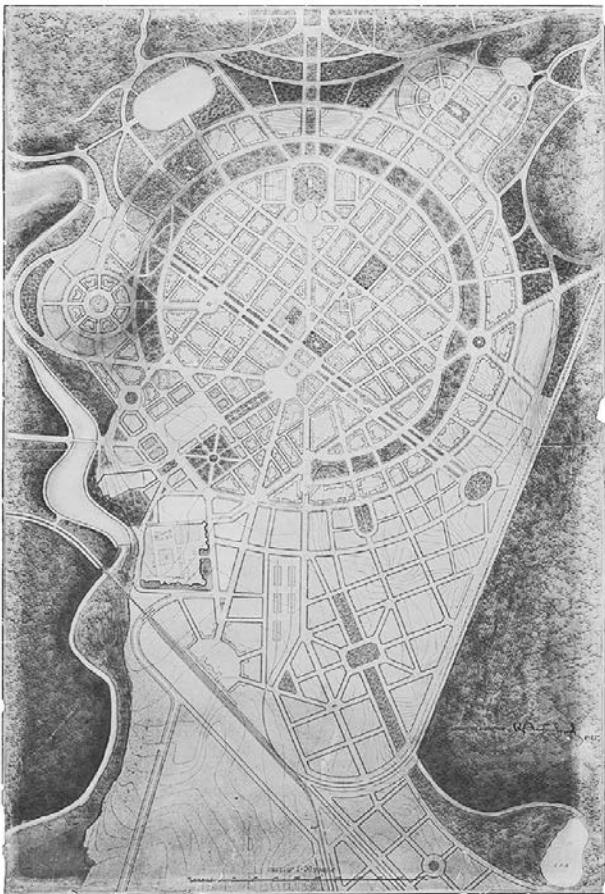


Abb. 5 Generalplan für Jerewan, entworfen von Alexander Tamanyan 1924. (Stadtmuseum von Jerewan, Inv. 386; Erevani Kaghakipetaran & Erevan Kaghakhi Patmuthjan Thangaran 2008a: 45)



Abb. 6 Sicht aus dem *Historischen Museum* auf den *Platz der Republik*.
(Eigene Fotografie)



Abb. 7 Sicht aus dem *Historischen Museum*. Links im Bild: Teil des Gebäudekomplexes vom *Platz der Republik*. Erste Reihe, Vordergrund: Gebäude aus vorsowjetischer Zeit (Zeit der *Ersten Republik*). Dahinter: Häuser und Hütten, wie sie in vielen Hinterhöfen Jerewans zu finden sind. Ich vergleiche sie im Text mit „Slumhütten“. Diese sind flankiert von Neubauten aus den letzten zehn Jahren. Viele davon sind noch nicht fertiggestellt, wie man an den zahlreichen Kränen sehen kann. (Eigene Fotografie)



Abb. 8 *Northern Avenue/ Hjusisajin Poghota/ Severnyj Prospekt* am Tag des 2791-jährigen Jubiläums der Stadt Jerewan. Am Ende der Häuserflucht: das Gebäude der *Oper*. (Eigene Fotografie)



Abb. 9 Vordergrund: *Maschtots-Straße*. An den Straßenrändern typische fünfstöckige Gebäude aus der frühen Sowjetzeit, überwiegend aus den 50er Jahren. Diese Gebäude werden mit dem Städtebau A. Tamanjans assoziiert. Dahinter neuere und höhere Gebäude aus der späten Sowjetzeit. (Eigene Fotografie)



Abb. 10 Vordergrund: Sicht auf den Stadtteil *Kond*. Hintergrund: Sendemast von Radio Jerewan. (Eigene Fotografie)



Abb. 11 Die Kirche *Surb Zoravor* (auch *Surb Anania*) im Zentrum der Stadt. Erbaut zwischen 1691 und 1705; Erstgründung im siebten Jahrhundert, mehrfach zerstört, u.a. während des Erdbebens von 1679. Es handelt sich um einen für die armenische Sakralarchitektur typischen Bau. (Eigene Fotografie)



Abb. 12 Folkloretänze vor dem Gebäude des *Historischen Museums* auf dem *Platz der Republik* am Tag des 2791-jährigen Jubiläums der Stadt Jerewan. (Eigene Fotografie)



Abb. 13 Reste eines Gebäudes aus vorsowjetischer Zeit. Die Steine sind nummeriert, um eine Rekonstruktion des Gebäudes an einem anderen Ort zu ermöglichen. (Eigene Fotografie)



Abb. 14 Aufgang zur *Grigor Lussaworitsch Kathedrale* während der Osterfeiertage. (Eigene Fotografie)



Abb. 15 Blick aus dem Fenster meiner Wohnung auf den Hof. Vordergrund: zu den Wohnungen des Gebäudekomplexes gehörende Garagen. Links im Bild: Gebäude der *Raffi-Schule*. Dominierendes Gebäude in der rechten Bildhälfte: Katasteramt. Hochhäuser im Hintergrund: typische Gebäude der späten Sowjetzeit (*projekty*). Vergleichbar mit den Konstruktionen der *spalnije rajony* („Schlafviertel“) und der *goroda-sputnika* („Sputnikstädte“, Vororte). (Eigene Fotografie)



Abb. 16 Typische *besjedka*. Im Vordergrund spielen einige Männer Karten und *nardi*. (Eigene Fotografie)



Abb. 17 Typischer Blick in das Innere einer Wohnung bzw. in ein Wohnzimmer. Da die Vorhänge geschlossen sind, ist es relativ dunkel. (Eigene Fotografie)



Abb. 18 Innenraum eines Hauses in der schlechteren Wohngegend von TEZ-i krug im Stadtteil *Erebuni*. (Eigene Fotografie)



Abb. 19 Aktueller Zustand der „Arbeiterhäuser“ von *Errord Mas*. Vordergrund: Überreste eines Wasserbeckens. (Eigene Fotografie)



Abb. 20 Vordergrund: Statue des Stadtplaners und Architekten A. Tamanian. Er ist über seinen Stadtplan gebeugt. Hintergrund: Die *Kas-kade*. An ihrer Spitze befindet sich die *Monument-Terrasse* mit einem Obelisken. (Eigene Fotografie)



Abb. 21 Ein Brotverkäufer vor seiner Bäckerei. Vor ihm: eine Tasse „armenischer Kaffee“, hinter ihm: ein Schild mit der Aufschrift „Brot“. (Eigene Fotografie)



Abb. 22 Fotografie von der Eröffnungsfeier der Metro am 7. März 1981. Seit dem Bau der Moskauer Metro in den 30er Jahren wird die Metro als Symbol der sowjetischen Zivilisation betrachtet und markiert den Übergang zur „vollwertigen“ Hauptstadt. Die Aufnahme zeigt die Übergabe des symbolischen Schlüssels, der hier neben die Aufnahme (links) gelegt wurde. (Eigene Fotografie – mit der freundlichen Genehmigung des Stadtmuseums)



Abb. 23 Osterfeier in Edschmiadzin: Vorbereitungen der lokalen Folklorentanzgruppe. Der junge Mann in der rechten Bildhälfte ist im typischen Stil der *rabiz* gekleidet. (Eigene Fotografie)



Abb. 24 Proteste auf der *Terian*-Straße. Rechts: Gebäude(rückseiten) der *Northern Avenue*. Links: das abrissgefährdete Gebäude der *Terian*-Straße. Von den Balkonen hängen Fahnen und Transparente, die auf den Protest gegen den Abriss hinweisen. Auf der linken Straßenseite befinden sich die von den Bewohnern gepflegten Bäume. Diese fehlen auf der rechten Straßenseite. (Eigene Fotografie)



Abb. 25 Blick von der Oper auf das Ende der *Maschtots*-Straße. Am Ende der Straße befindet sich das graue Gebäude des *Matenadarans*. Darüber, auf dem Hügel, die Statue der Mutter *Hajastan*, in deren Sockel sich ein Museum befindet. (Eigene Fotografie).



Abb. 26 Typischer Gebäudeeingang (armen.: *mutkh*; russ.: *podjezd*). Im Vordergrund: Briefkästen aus der Sowjetzeit. (Eigene Fotografie)



Abb. 27 Blick von *Kamir Blur* auf den Stadtteil „*Shanghai*“. Ein typisches Beispiel für eine so genannte *gorod-sputnika* (Sputnik-Stadt) oder einen *spalnyj rajon* (Schlafviertel). (Eigene Fotografie)



Abb. 28 Typische Gebäuderückseiten im Zentrum der Stadt. Illegale Anbauten und Erweiterungen der Balkone. (Eigene Fotografie)

Jerewan ist eine Stadt, die sich auf faszinierende Weise im Bau und Umbau befindet. Mit ihren Gegensätzen aus Ordnung und Unordnung ist sie ein Prisma für viele Entwicklungen und Ereignisse der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Region.

Dieses Buch beinhaltet eine detaillierte ethnographische Beschreibung des alltäglichen Lebens, der Wohnstrukturen und Bautätigkeiten in der armenischen Hauptstadt. Dabei werden unter anderem soziale Ordnungen sowie sozio-kulturelle Kategorien und Werte im urbanen Raum erfasst.

978-3-643-12524-8



A standard 1D barcode representing the ISBN 9783643125248.

LIT
www.lit-verlag.de