

1 ZIELE, FRAGESTELLUNGEN UND ZENTRALE KONZEPTE: EINE EINFÜHRUNG

In dieser Ethnographie untersuche ich, wie Armenier in der Diaspora Griechenlands durch Erinnerungen an ein traumatisches Ereignis, den Genozid von 1915, Identität und Gemeinschaft herstellen. Im Mittelpunkt stehen zwei Arenen, in denen Erinnerungen und damit Identität und Gemeinschaft konstituiert werden: die Öffentlichkeit der institutionalisierten Diasporagemeinde und die Privatheit der Familie. Beide Arenen verstehe ich als sich überschneidende soziale Räume, die von Machtbeziehungen gekennzeichnet sind. Wie Armenier in Thessaloniki und Athen in diesen sozialen Räumen kollektive und individuelle Erinnerungen und Identifikationen herstellen und aushandeln, das ist das Thema dieses Buches.

Mit meiner ethnographischen Beschreibung und Analyse der Erinnerungs- und Identitätsarbeit von Armeniern der zweiten, dritten und vierten Generation nach dem Genozid in Thessaloniki und Athen verfolge ich in erster Linie ein Ziel: Ich verstehe meine Ethnographie als einen Beitrag zu einer Theorie von Identitätsprozessen in der Diaspora. Diaspora als wissenschaftliches Konzept und als Forschungsgegenstand hat seit einiger Zeit in den Kultur- und Sozialwissenschaften Hochkonjunktur. Im Rahmen meiner Forschung habe ich jedoch festgestellt, dass theoretische Ansätze zu Diaspora vielfach zu generalisierend und simplifizierend sind, um die komplexen Prozesse von Identitäts- und Gemeinschaftsbildung bei Menschen in der Diaspora zu erklären. Dies liegt meiner Meinung nach darin begründet, dass die akademische Debatte um Diaspora von theoretischen Diskussionen dominiert wird. Demgegenüber gibt es jedoch bislang nur wenig empirische Arbeiten, die ausgehend von einer Theorie der Diaspora Identitätsprozesse von Menschen in einer Situation der räumlichen Zerstreuung untersuchen. Mit diesem Buch möchte ich dazu beitragen, diese Forschungslücke zu schließen.

Außerdem sind Debatten um Diaspora als Prototyp räumlich nicht begrenzbarer Gruppen in der Ethnologie eng verknüpft mit einer Kritik an einem ortsgebundenen Kulturbegriff. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Praxis der Feldforschung, die insbesondere von George Marcus (1995) in seinem programmatischen Aufsatz zur *Multi-Sited Ethnography* aufgezeigt wurden. Ausgehend von seinen Überlegungen besteht ein zweites Ziel darin, theoretische Postulate der Debatte um Diaspora methodisch umzusetzen.

Darüber hinaus liefert dieses Buch auch einen Beitrag zur Erforschung sozialer und kulturspezifischer Verarbeitungsstrategien kollektiver Traumata. Bis vor einigen Jahren war die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Aus-

wirkungen kollektiver Traumata zum einen von psychologischen und sozialpsychologischen Forschungsansätzen und zum anderen von einer Erforschung des Holocaust dominiert. Eine Auseinandersetzung aus ethnologischer Perspektive steckt dagegen noch in den Anfängen (Antze/Lambek 1996: xiv-xv; Robben/Suárez-Orozco 2000). Während der Fokus psychologischer Analysen auf intrapsychische Prozesse traumatischer Erfahrungen gerichtet ist und Fragen nach psychischen Abwehrmechanismen und heilenden Verarbeitungsprozessen im Vordergrund stehen, werden hier interpersonelle und soziokulturelle Verarbeitungsprozesse aus einer intergenerationellen Perspektive analysiert. Da Überlebende des Genozids an den Armeniern von 1915 zum Zeitpunkt meiner Feldforschung mehrheitlich bereits verstorben waren, gehörten Angehörige der Erlebnisgeneration nicht zu meinem Sample. In dieser Ethnographie steht vielmehr die Frage im Vordergrund, auf welche Weise ihre Nachfahren in Griechenland heute traumatische Erfahrungen der Erlebnisgeneration für die Konstruktion kollektiver Identitäten in Anspruch nehmen.

Warum ich davon ausgehe, dass kollektive und individuelle Erinnerungen an den Genozid von 1915 identitäts- und gemeinschaftsstiftende Wirkung in der armenischen Diaspora Griechenlands haben, erläutere ich im folgenden Abschnitt.

1.1 Zum Thema des Buchs

Der armenische Genozid von 1915 dominiert die Wahrnehmung und kollektive Repräsentation armenischer Identität in der Diaspora und in Armenien. Das Ereignis von 1915 gilt heute als der zentrale Auslöser der Zerstreung der Armenier in alle Welt. Die bereits in der Antike einsetzenden und bis heute andauernden Migrationsbewegungen von Teilen armenischer Bevölkerung, die nicht ausschließlich auf gewaltsame Vertreibungen, sondern auch auf freiwillige, durch Handel motivierte Migration zurückzuführen sind, werden heute in der armenischen Historiographie als logische Hinführung bzw. Weiterführung des Genozids gesehen. Auf diese Weise werden disparate Ereignisse und unterschiedlichste Erfahrungen in eine lineare historische Abfolge gebracht, in der der Genozid als *die Katastrophe* den Kulminationspunkt für eine Geschichte des Exils darstellt. Aus armenischer und akademischer Perspektive wird die armenische Diaspora daher in erster Linie als Opferdiaspora dargestellt und der Zustand der Zerstreung hauptsächlich negativ als ein erzwungenes Exil definiert (vgl. Cohen 1997: 42-56). Dabei wird der Genozid zu dem zentralen Symbol armenischer Identität in der Diaspora und für manche Autoren sogar zu dem einzigen Element, das nach traumatischen Erfahrungen von Vertreibung und Massakern „zur Konstruktion eines kollektiven Referenzrahmens“ genutzt werden kann (Dabag 1996: 226).

Als ich meine Feldforschung in den armenischen Gemeinden von Thessaloniki und Athen begann, hatte ich erhebliche Vorbehalte gegen diese essentialisierenden Festschreibungen kollektiver Identitäten auf eine Erfahrung, die

meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner – Kinder, Enkel und Ur-enkel von armenischen Flüchtlingen, die 1922 aus dem osmanischen Reich nach Griechenland vertrieben worden waren – nur aus Erzählungen kannten. An der Fortschreibung eines Mythos der armenischen Opferdiaspora wollte ich mich nicht beteiligen. Vielmehr war mein Forschungsinteresse explizit darauf ausgerichtet, lokale Prozesse der Identitäts- und Gemeinschaftsbildung in der armenischen Diaspora Griechenlands in ihrer Vielschichtigkeit zu untersuchen, ohne von vorneherein die „Genozidfixiertheit“ der dominanten armenischen Historiographie zu übernehmen.

Dennoch zog sich die Relevanz des Genozids für armenische Identität heute wie ein roter Faden durch den gesamten Forschungsverlauf. Kaum ein Gespräch oder eine Begegnung vergingen, bei dem der Genozid nicht direkt oder indirekt zum Thema wurde und mich meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner nicht in zahlreichen Abwandlungen mit dem Statement konfrontierten: „Wir werden niemals vergessen!“

Was niemals vergessen werden sollte, waren die traumatischen Erfahrungen der Vorfahren: das Trauma des Genozids von 1915 und der anschließenden Flucht und Vertreibung aus der alten Heimat im osmanischen Reich, die Gefühle von Fremdsein und Heimatlosigkeit sowie die Demütigungen, die mit Staatenlosigkeit und dem durch den Genozid erzwungenen Exil verbunden waren. Vergessen werden durfte aber auch nicht die Gewissheit und der Stolz darauf, sich als Armenier von den Griechen zu unterscheiden; nicht zu sein wie sie, nicht werden zu wollen wie sie und der Wunsch, dieses Gefühl von Anderssein, von Armenischsein, zu bewahren und auf die nachfolgenden Generationen zu übertragen.

Vor allem zu Beginn meiner Feldforschung empfand ich die fortwährende Konfrontation mit der Mahnung „Wir werden niemals vergessen“ fast als einen „Initiationsritus“, mit dem sich Armenier auch einen Eindruck über meine Positionierung als Forscherin und eine Bestätigung meiner moralischen Integrität verschaffen wollten. Sagten meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner „Wir werden niemals vergessen!“, so implizierte diese Aufforderung auch „Ihr sollt niemals vergessen!“: Ihr, damit war in unseren Begegnungen zunächst ich als Ethnologin gemeint, die über armenische Identität in der Diaspora forschen wollte. Mit diesem Statement wurde ich immer wieder daran erinnert, dass armenische Identität heute untrennbar mit dem Genozid von 1915 verbunden ist. Tatsächlich gingen die meisten Armenier, denen ich mich als Ethnologin vorstellte, ohnehin davon aus, dass der Genozid das Thema meiner Forschung sei.

Ihr, das waren für meine armenischen Gesprächspartner aber auch die Türken, die 1915 einen Völkermord an den Armeniern des osmanischen Reiches verübt hatten, der bis heute nicht anerkannt ist. Ihr, das war der Rest der Welt, allen voran die einflussreichen europäischen Staaten, unter anderem Deutschland, und die USA, die den Genozid 1915 nicht verhindert hatten und die Türkei heute nicht zur Anerkennung zwingen. Und ihr, damit meinten sie selbstverständlich auch die Griechen, denen sie sich einerseits durch ihr glei-

chermaßen problematisches Verhältnis zur Türkei solidarisch verbunden fühlten, während sie gleichzeitig darum kämpften, von ihnen als ethnisch Andere wahrgenommen zu werden. In diesem Sinne beinhaltete der Ausruf „Ihr sollt nicht Vergessen!“ Anklage und Forderung nach Anerkennung und Solidarisierung, Selbstbehauptung und Beharrung auf einer Identität als Armenier zugleich.

Für mich war mit der ständigen Mahnung zur Erinnerung an den Genozid erstens die Aufforderung verbunden, zu den politischen und moralischen Positionen der Anderen, die neben mir mit „Ihr“ adressiert wurden, Stellung zu beziehen. Zweitens fühlte ich mich gemahnt, über das, was nicht vergessen werden sollte, zu schreiben. Diese Forderungen empfand ich in der ersten Phase meiner Feldforschung als belastend. Da ich mich zunächst hauptsächlich im Rahmen der institutionalisierten armenischen Gemeinde bewegte und meine Gesprächspartner Aktivist*innen der politischen Parteien waren, hatte ich Bedenken, vor den Karren politischer Projekte gespannt zu werden, denen ich nicht vollen Herzens zustimmen konnte. Außerdem fragte ich mich, inwieweit das Postulat der Relevanz des Genozids für armenische Identität nicht eher die Identitätspolitik einer kleinen elitären Gruppe armenischer Aktivist*innen war und ob sich andere Armenier damit überhaupt auf ähnliche Weise identifizieren konnten. Dieser Eindruck wurde noch dadurch verstärkt, dass der Beginn meiner Feldforschung in Thessaloniki in die Zeit des offiziellen Jahrestages des Genozids, *April Santschorz* (24. April), fiel. Dieser Tag war für Armenier einer der höchsten Feiertage im Jahreszyklus und wurde mit einer Vielzahl von aufeinander bezogenen Ritualen begangen, in deren Vorbereitung und Ausführung alle Organisationen der Gemeinden eingebunden waren. Ich fragte mich daher, ob diese öffentliche und ritualisierte Identifikation mit dem Genozid im Alltagsleben meiner Gesprächspartner*innen und Gesprächspartner ebenfalls eine so zentrale Rolle spielen würde.

Im weiteren Verlauf der Feldforschung erweiterten sich meine Beziehungen zu Armenier*innen und Armeniern, die nicht zu dem kleinen Kreis politischer Aktivist*innen gehörten und die zum Teil eine distanziertere Position zur offiziellen Identitätspolitik der Gemeinde hatten. Aber auch sie schienen sich ständig mit dem moralischen Anspruch „Wir werden niemals vergessen!“ auseinander zu setzen. Diese moralische Verpflichtung zur Erinnerung an den Genozid hatte für sie die Bedeutung eines von den Eltern und Großeltern übertragenen Erbes. Viele erzählten davon, dieses Erbe als eine emotionale Belastung zu empfinden und gleichzeitig als eine identitätsstiftende Herausforderung, die eine zentrale Stellung in ihrem Leben hatte. Andere beschrieben ihr Verhältnis zum Genozid mit dem Bild einer offenen schmerzenden Wunde, die nicht verheilen wolle und sie immer daran erinnere, dass die Ereignisse von 1915 nach wie vor nicht anerkannt seien. Außerdem wurde mir deutlich, wie stark die moralische Verpflichtung in das Alltagsleben meiner Gesprächspartner*innen und Gesprächspartner hinein reichte, da sie unmittelbar mit ihren Vorstellungen armenischer Identität in der Diaspora verbunden

war und ihre individuellen Identifikationen mit Griechenland und Armenien maßgeblich beeinflusste.

Die Rede über und das Gedenken an den Genozid war also in vielerlei Hinsicht ein verbindendes Element. Auf der lokalen Ebene, der von mir untersuchten Diasporagemeinden Thessalonikis und Athens, stellt der Rückgriff auf den Genozid eine Verbindung zwischen individueller und kollektiver Erinnerung, Armeniern und Griechen, zentralen Diskursen der Identitätspolitik und individuellen Identifikationen her. Auf der transnationalen Ebene verbindet die Rede über den Genozid und die Gedenkpraxis Armenier in Griechenland mit Armeniern in aller Welt und dem Heimatland Armenien. Darüber hinaus schafft der Genoziddiskurs auch eine Verbindung zwischen der akademischen Auseinandersetzung und den politischen Projekten armenischer Parteien auf transnationaler wie lokaler Ebene.

Gleichzeitig war das moralische Postulat zur Erinnerung und damit zur Bewahrung armenischer Identität für meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner mit Unsicherheiten, Zweifeln und mühevollen Anstrengungen verbunden. Neben allen selbstbewussten Aussagen über die Bedeutung der Erinnerung an die traumatischen Erfahrungen der Vorfahren berichteten sie von ihren Sorgen darüber, ob und auf welche Weise es überhaupt möglich sei, der moralischen Verpflichtung nach Erinnerung gerecht zu werden. Sie erzählten von den Mühen, die es erforderte, trotz zunehmender zeitlicher Distanz die Erfahrungen der Vorfahren lebendig zu erhalten. Und sie sprachen von ihrer Verunsicherung über die eigene Identität, die sich mit dem Verblässen der Erinnerungen verband und über ihre Angst, als Armenier vergessen zu werden und sich selber zu vergessen.

In ihren Augen abschreckende Vorbilder gab es dafür genug: Die so genannten „verlorenen“ (*chamenoï*) Armenier, die sich im Laufe der Zeit assimiliert hätten, indem sie irgendwann die mühsame Aufgabe der Bewahrung von Erinnerungen an die traumatischen Ereignisse der Vergangenheit und damit ihre armenische Identität aufgegeben hätten. Aber auch über die Kontinuität und Stabilität armenischer Identität bei den eigenen Kindern machten sich viele Sorgen, da deren Leben zunehmend von Erfahrungen und Beziehungen außerhalb der armenischen Gemeinschaft bestimmt schien. Erinnerungen und Identität zu haben war meinen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern existentiell wichtig. Gleichzeitig empfanden sie beides als kostbare und flüchtige Werte, derer man sich nicht selbstverständlich versichern konnte, sondern die einer ständigen Bedrohung ausgesetzt waren.

Darüber hinaus führte die gemeinsame Identifikation mit dem moralischen Postulat zur Erinnerung und der damit verbundenen Gedenkpraxis nicht nur zu intergenerationellen Auseinandersetzungen und Spannungen innerhalb der Familien, sondern auch zu Konflikten auf der lokalen und transnationalen Ebene der armenischen Diaspora: Wer sind die legitimen Wächter des kollektiven Gedächtnisses – Akademiker, Diasporapolitiker oder die Regierung der Republik Armenien? Wie begründet sich ihre Legitimität? Welche Gedenkpraxis ist der Erinnerung an das Ereignis angemessen und verspricht den größ-

ten Erfolg? Und schließlich, wie soll die Forderung nach Erinnerung in der intergenerationellen Übertragung umgesetzt werden? Dies waren Fragen, die meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner beschäftigte und die sie immer wieder mit mir diskutierten.

Die identitätsstiftende Wirkung des Genozids ergab sich also nicht aus der Kraft des Ereignisses an sich, wie es essentialisierende Sichtweisen nahe legen. Vielmehr hörte und beobachtete ich, dass es 'echte Arbeit' war, Erinnerungen und Identität zu erhalten, um als Armenier nicht „verloren“ zu gehen. Ich gehe davon aus, dass es gerade diese Arbeit ist – die soziale Praxis des sich Erinnerns – die Identität und Gemeinschaft in der Diaspora entstehen lässt. Diaspora verstehe ich dabei nicht als Synonym für eine spezifische transnationale Gemeinschaft von Menschen, sondern vielmehr als einen lokalen und gleichzeitig transnationalen sozialen Raum, der von Spannungen und Konflikten gekennzeichnet ist. Auf welche theoretischen Überlegungen ich mich mit dieser These stütze, erläutere ich im folgenden Abschnitt.

1.2 Zum theoretischen Rahmen und zu den zentralen Fragestellungen

Identität, (traumatische) Erinnerung und Diaspora sind die theoretischen Begriffe, die in diesem Buch eine zentrale Rolle spielen. Im Weiteren führe ich kurz in die theoretischen Annahmen zu Identität, (traumatischer) Erinnerung und Diaspora ein, die für meine Ethnographie grundlegend sind. Weitere theoretische Konzepte greife ich in den einzelnen Kapiteln dann auf, wenn es für die Analyse meines Datenmaterials notwendig ist. Zum Schluss des Buches fasse ich meine wichtigsten empirischen Ergebnisse zusammen und diskutiere sie im Hinblick auf ihre Relevanz für ein theoretisches Konzept zu Identitätsprozessen in der Diaspora und für eine Auseinandersetzung mit kollektiven Traumatisierungen aus ethnologischer Perspektive.

Identitäten, ob kollektive oder individuelle, verstehe ich als einen fortwährenden, niemals abgeschlossenen Prozess multipler, widersprüchlicher und veränderbarer Identifikationen und Abgrenzungen. Dieser Prozess ist durch Positionierungen gekennzeichnet, die ein Kollektiv oder ein Subjekt durch ständige Vergleiche im Hinblick auf Gemeinsamkeiten und Differenzen mit anderen Subjekten und Kollektiven und in der Auseinandersetzung mit den Zuschreibungen Anderer einnimmt. Auf diese Weise werden fortwährend Repräsentationen produziert, die ich in Anlehnung an Stuart Hall (1994: 74) als Erzählungen über Identität bezeichne. Diese Identitätserzählungen sehe ich einerseits als ein Produkt, also als Repräsentationen von Identität und andererseits als eine Identitätsarbeit, mit der Identität geschaffen wird. Denn erst im Akt des Erzählens ordnen wir die disparaten, konfusen Erfahrungen, die unser Leben ausmachen, zu einer Vorstellung über unser Selbst, die wir uns und anderen mitteilen (Brah 1996: 95-127; Hall 1994: 66-88; Jenkins 1996: 3-4; Plummer 2001: 44-45).

Mit diesem Verständnis von Identität schließe ich mich den Positionen der kontemporären konstruktivistischen Identitätsforschung an, die Identitäten als einen von multiplen Identifikationen geprägten Prozess ansehen und sich damit gegen primordiale Vorstellungen fixierter und essentialistischer Identitäten wenden. Dennoch gehe ich davon aus, dass wir die Vorstellung eines kohärenten, stabilen Selbst brauchen, um uns in der Welt zu positionieren. In Anlehnung an Avtar Brah (1996: 123-124) verstehe ich Identitätsarbeit auch als den Moment, in dem wir unsere sich ständig verändernden, multiplen und widersprüchlichen Identifikationen zu Kohärenz, Kontinuität und Stabilität eines Selbst zu verbinden versuchen, das sich zwar ständig verändert, in unserer Vorstellung jedoch stabil bleibt. Gerade diese Vorstellungen eines stabilen, kontinuierlichen und kohärenten Selbst sind es, die in der Identitätsarbeit immer wieder neu entworfen werden. Identitätsarbeit ist also durch das Bedürfnis gekennzeichnet stabile, kontinuierliche und kohärente Identitäten herbei zureden. Dieses Bedürfnis nach einer stabilen Identität gewinnt vor allem für Menschen, die ihre Lebenssituation als krisenhaft, bedrohlich und voller Brüche erfahren haben, wie es bei Armeniern in Griechenland der Fall ist, eine zentrale Bedeutung, trifft im Prinzip aber auf alle Menschen zu (vgl. Bhabha 1994; Brah 1996; Dracklé 1999).

Identitätsarbeit ist aber nicht nur dadurch gekennzeichnet, dass Identitäten herbei geredet werden, sie werden auch 'herbei gehandelt'. Zwar kann der Akt des Erzählens an sich auch als eine soziale Handlung verstanden werden, da in der Erzählung Identität konstituiert wird (Antze und Lambek 1996; Dracklé 1999: 11-14; Plummer 2001: 44-45). An dieser Stelle meine ich jedoch Handlungen, die sich in konkreten körperlichen Praktiken ausdrücken und die ich in Anlehnung an Judith Butlers (o. J.: 270-282; 1995: 22 ff.) Konzept der Performativität als performative Handlungen bezeichne. Mit Performativität bezieht sich Judith Butler auf die Vorstellung der sozialen Konstruktion von Geschlecht als einer „stilisierten Wiederholung von Handlungen“ (*stylised repetition of acts*). Stilisierte Wiederholungen von Handlungen sind es auch, mit denen Armenier armenische Identität einerseits zum Ausdruck bringen und andererseits in der konkreten, körperlichen Praxis erleben. Was als armenische Identität empfunden und wie dies durch körperliche Attribute oder Handlungen ausgedrückt wird, ist daher nicht Ausdruck von etwas bereits existierendem, sondern konstituiert sich in dem Moment der Performanz. Diese performativen Handlungen sind sozial geteilt und historisch bedingt; Abweichungen der Performativität gehen mit offensichtlichen und indirekten Reglementierungen einher. Indem ein Subjekt also Identität „richtig“ – d.h. in Übereinstimmung mit kollektiven Vorstellungen – aufführt, versichert es sich und die Anderen gleichzeitig darüber, dass es eine Identitätssensenz gibt (Butler o. J.: 270-282; dies. 1995: 22 ff.).

Als performative Handlungen bezeichne ich sowohl Alltagshandlungen, die mehr oder weniger bewusst ausgeführt werden, als auch Rituale, wie die Genozidgedenkrituale, die bewusst aus dem Alltag herausgehobene expressive Handlungen sind und von Armenierinnen und Armeniern in Griechenland als

Tradition empfunden werden. In Anlehnung an Catherine Bell (1992: 88-93) verstehe ich Rituale als eine relationale Kategorie sozialer und kulturspezifischer Handlung, die sich nur in Abgrenzung zu anderen Handlungsmöglichkeiten definieren und untersuchen lässt und sich durch kultur- und kontextspezifische Strategien der Ritualisierung von diesen unterscheidet. Was ein Ritual ausmacht, ist immer zufällig, provisorisch und definiert durch die Differenz zu anderen Handlungen. So sind Routinisierungen, Habitualisierungen oder auch Historisierungen, die von den Akteuren als spezifische Merkmale von Ritualen wahrgenommen werden, Strategien der Ritualisierung. Ebenso wenig sind die Differenzen zu anderen Handlungen festgelegt, sondern können als Bestandteil von Ritualisierung verstanden werden, durch die diese ihre Wirkung erhält. Dabei ist es den Akteuren in der Regeln nicht bewusst, dass sie durch Ritualisierungen wie auch durch andere soziale Handlungen Identität sowohl verkörpern als auch (re)produzieren.

Ausgehend von diesen Annahmen untersuche ich armenische Identitätsarbeit auf zwei Ebenen: auf der Ebene der Erzählungen über Identität und der Ebene performativer Handlungen. Durch die Zentralität der Genozidgedenkrituale für armenische Identitätsarbeit liegt mein analytischer Schwerpunkt auf ritualisierten Handlungen. Für beide Formen der Identitätsarbeit sind Erinnerungen an den Genozid, ob als Narrationen oder als ritualisierte Gedenkpraktiken, von zentraler Bedeutung.

Meine These, dass Erinnerungen an eine kollektive traumatisierende Erfahrung zentral für die Konstitution armenischer Identität heute sind, mag auf den ersten Blick im Widerspruch mit dem in der akademischen Debatte dominanten Verständnis von Trauma stehen. Die Traumaforschung wurde lange Zeit von psychologischen und klinischen Konzepten dominiert. In diesem Kontext werden Traumata als abrupte, gewaltsame Ereignisse verstanden. Diese werden vom Subjekt als so verstörend und zerstörerisch wahrgenommen, dass sie nicht in die Vorstellung eines kohärenten Selbst integriert werden können. Die Verletzung der Vorstellung eines kohärenten Selbst führe zu lang andauernden psycho-pathologischen Störungen, die häufig erst Jahre später auftreten und auch innerhalb der Familie auf die nachfolgenden Generationen übertragen werden können (Caruth 1996; Kestenberg, J. 1995; Bar-On 1997; Rosenthal 1995; dies. 1999). Diese pathologischen Störungen beinhalten unter anderem nicht zu kontrollierende Angstzustände und Gefühlsausbrüche, Depressionen sowie vor allem das erneute Durchleben der traumatischen Erfahrung in Tag- und Nachträumen, den so genannten Flashbacks. Cathy Caruth (1995; 1996) definiert Trauma daher auch als eine Erfahrung, die den Geist und Körper eines Subjektes gewaltsam erobert, besetzt hält und dort ein Eigenleben führt, dem sich das Subjekt wie in einem Zustand der Besessenheit hilflos ausgeliefert fühlt.

Heilungschancen werden in der Erinnerung an und der Erzählung über das Trauma gesehen. Da Erinnerung und Erzählung immer eine nachträgliche Deutungsarbeit der Erfahrung beinhalten, in der ein kohärentes Ich entworfen werden könne (Rosenthal 1999). Der Zusammenhang von traumatischer Er-

fahrung, Erinnerung und Erzählung wird aus psychologischer Sicht jedoch als problematisch und paradox angesehen. Da man, wie Aleida Assmann (1999: 260) es ausdrückt, davon ausgeht, dass „Worte diese körperliche Gedächtniswunde nicht repräsentieren“ könnten. Den Opfern traumatischer Erlebnisse wird daher häufig Sprachlosigkeit attestiert (Platt 1995; 1998a; Rosenthal 1995; dies. 1999).

Dieser konstatierten Sprachlosigkeit der Opfer und ihrer Nachkommen stehen jedoch öffentliche Artikulationen traumatischer Erfahrungen wie die meiner armenischen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner gegenüber. Davon abgesehen gibt es eine Fülle von Zeugenliteratur, Projekten zur Dokumentation und Veröffentlichung von Überlebendenerinnerungen z.B. an den Holocaust, öffentlichen ritualisierten Gedenkfeiern, Musealisierung und Medialisierungen, in denen sich Artikulationen kollektiver Traumata manifestieren (vgl. Langer 1991; Young 1997). Aus einer ethnologischen Perspektive sind traumatische Erfahrungen nicht nur durchaus erzählbar. Vielmehr gehe ich davon aus, dass es *erstens* ein ausgesprochenes Bedürfnis der öffentlichen Artikulation von Traumata gibt, die *zweitens* geradezu prädestiniert scheinen, zu Kristallisationspunkten der Konstruktion individueller und kollektiver Identitäten zu werden (vgl. Das 1990; Eriksen 1995; Ewing Pratt 2000; Nordstrom 1997).

Dieser Widerspruch zwischen einem Verständnis von Trauma als psychopathologischer Identitätsstörung und als Referenzpunkt kollektiver Identitäten ergibt sich aus den unterschiedlichen fachspezifischen Untersuchungszielen der Psychologie und Ethnologie. Von den Sozialanthropologen Antze und Lambek (1996: xiv-xv) übernehme ich den Vorschlag, zwischen zwei sich gegenseitig überschneidenden Erinnerungsprozessen zu unterscheiden: Erinnerung als einem intrapsychischen, unbewussten und eher stillen Vorgang und Erinnerung als einem dialogischen und eher öffentlich ausgerichteten Prozess der Berufung auf und der Beschwörung von Erinnerung (*invocation of memory*) mit den damit verbundenen kulturspezifischen Handlungen. Während der Fokus der Analyse von Psychologen auf die intrapsychischen Prozesse traumatischer Erfahrungen gerichtet ist und Fragen nach psychischen Abwehrmechanismen und heilenden Verarbeitungsprozessen im Vordergrund stehen, analysiere ich als Ethnologin interpersonelle und soziokulturelle Verarbeitungsprozesse traumatischer Erfahrungen. Dabei stehen einerseits theoretische Fragen nach der Verbindung zwischen individuellen und kollektiven Verarbeitungsprozessen traumatischer Erfahrungen, nach der Funktion von Institutionen und Strukturen in diesen Prozessen und nach der Beziehung zwischen traumatischer Erinnerung, Erzählung und der Konstruktion von Identitäten im Vordergrund (vgl. Antze/Lambek 1996: xiv-xv; Robben/Suárez-Orozco 2000: 10-13; Losi/Passerini/Slavtici 2001). In Bezug auf die theoretischen Implikationen traumatischer Erinnerungen als individuelle und kollektive Praxis der Berufung und Beschwörung von Erinnerung schließe ich mich Winter und Sivan (1999: 16) an, die traumatische Erinnerungen nicht als eine grundsätzlich

andere Kategorie begreifen, sondern lediglich als ein extremes Phänomen von Erinnerungsprozessen.

In Anlehnung an Antze und Lambek (1996: xv) verstehe ich Erinnerung daher als eine soziale Praxis, mit der Individuen ihre vergangenen Erfahrungen entsprechend ihrer gegenwärtigen Situation retrospektiv sinnhaft deuten und sich auf diese Weise immer wieder neu in der Welt positionieren. Damit haben Erinnerungen für Identität eine zweifache Bedeutung: Zum einen gehen wir implizit davon aus, dass die Erinnerungen an unsere Erfahrungen die phänomenologische Basis unserer Identität bilden. Diesen Prozess bezeichnen Antze und Lambek als intrapsychischen Prozess des Erinnerns. Zum anderen sind Erinnerungen aber auch ein explizites Mittel, das wir bewusst einsetzen, um zu verstehen, wer wir sind oder anderen deutlich zu machen, wie sie uns wahrnehmen sollen. Erinnerungen sind also Identitätsarbeit, denn in beiden Fällen dienen Erinnerungen dazu, die Vorstellung eines Selbst zu produzieren und uns dessen zu vergewissern.

Erinnerungsarbeit wird, wie ich im Zusammenhang mit Identität bereits argumentiert habe, erst in dem Moment zu einer Identitätsarbeit, in dem wir uns und anderen über unser Leben erzählen. Erst im Akt des Erzählens ordnen wir die disparaten und konfusen Erfahrungen, die unser Leben ausmachen, zu einer zumindest für den Moment kohärenten Vorstellung unseres Selbst (vgl. Antze/Lambek 1996; Dracklé 1999: 11-14; Plummer 2001: 44-45). Erfahrung, Erinnerung, Erzählung und Identität sind also dialektisch miteinander verbunden, ohne sich jedoch identisch zueinander zu verhalten. Einerseits werden Erzählungen durch Erfahrungen und Erinnerungen geprägt, andererseits versuchen wir durch Erinnerungen und Erzählungen darüber unsere disparaten Erfahrungen in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen.

In diesem Prozess des Erinnerns und Erzählens orientieren wir uns an der Erzählsituation angepassten sozial und kulturell akzeptierten Erzählformen. Diese sind Mittel der Deutungen unserer Erfahrungen und wirken gleichzeitig auf individueller und interpersoneller Ebene identitätsstiftend (Antze/Lambek 1996: xviii). Ken Plummer (2001: 41-46) hat in diesem Zusammenhang für lebensgeschichtliche Erzählungen ein „action modell of story telling“ entwickelt, das meiner Ansicht nach auch auf die Identitäts- und Erinnerungserzählungen zutrifft, die ich in diesem Buch analysiere. An diesem „Aktionsmodell des Erzählens“ sind Erzähler, Zuhörende und Rezipienten gleichermaßen beteiligt. Denn Zuhörende und Rezipienten haben zumindest in dem Moment des Erzählens auch die Macht, eine spezifische Erzählung auszulösen. So habe ich als Ethnologin – wie eingangs beschrieben – bei meinen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern in der Feldforschungssituation Erzählungen über den Genozid hervorgerufen. Zuhörer und Rezipienten interpretieren und deuten die Erzählungen, ob sie im Moment des Erzählens – in einem Gespräch – anwesend sind oder ob sie die Erzählungen später in einer verschriftlichen Form rezipieren. Zuhören und Lesen sind daher keine passiven Handlungen, sondern aktive Prozesse, in denen Bedeutungen konstruiert werden (Dracklé 1999: 25-30; Nordstrom 1997: 78-89).

Darüber hinaus sind unsere Erzählungen zeitlich- und räumlich strukturiert, sie haben einen Anfang und ein Ende, das auch räumlich bestimmt wird, Akteure und Ereignisabfolgen, die ebenfalls im Raum und in der Zeit verortet und in Beziehung zueinander gesetzt werden. Diese Chronotopen (Bakhtin 1981; Antze und Lambek 1996: xvii-xviii) unterliegen zeit- und kulturspezifischen Erzählkonventionen, die zwar in öffentlich-kollektiven Erzählungen offensichtlicher sein mögen, aber private und individuelle Erzählungen ebenfalls strukturieren.

Kritisch und kulturvergleichend untersucht worden sind in den letzten Jahren vor allem konkurrierende Chronotope, die dominante und marginale Formen historischer Narrationen strukturieren (vgl. Collard 1989; Friese 1993, 1994; Hölscher 1995; Sider/Smith 1997; Tonkin 1992). Auch in der Ethnologie hat man sich unter dem Motto „Krise der Repräsentation“ ab der Mitte der 1980er Jahre mit den für unser Fach typischen Chronotopen und mit dem damit verbundenen Authentizitätsanspruch ethnographischer Erzählungen kritisch auseinandergesetzt (vgl. Dracklé 1999: 22-25; Marcus 1986; Clifford 1993). Antze und Lambek (1996: xvii-xviii) weisen darauf hin, dass auch andere professionelle Diskurse spezifische Erzählstrukturen aufweisen, indem sie die Chronotope in therapeutischen und juristischen Zeugnissen vergleichen. In der therapeutischen Situation werden die Klienten animiert, mit dem Fluss ihrer Gedanken zu gehen; ihre Narration wird akzeptiert und gedeutet. Im juristischen Kontext dagegen geht es um Chronotope, die Augenzeugenschaft belegen und in denen die zeitliche und räumliche Reihenfolge einer Erzählung bedeutsam ist.

Die Bedingungen der Produktion dieser Chronotope und ihrer Bedeutungs- und Autoritätsentfaltung sind nur in Zusammenhang mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen wirksam, zu deren Konstitution sie fortwährend beitragen. Daher haben Erzählungen mit unterschiedlichen Entstehungsbedingungen unterschiedliche gesellschaftliche Reichweiten und Autoritäten. Dies führt dazu, dass individuelle Erinnerungen oft stumm bleiben und niemals zu Erzählungen werden können, während dominante Erzählungen, die für sich in Anspruch nehmen, eine kollektive Erfahrung zu repräsentieren, zu öffentlichen Erzählungen werden und unsere Wahrnehmung von Ereignissen wie z.B. dem Genozid dominieren (vgl. Antze/Lambek 1996; Dracklé 1999: 28; Plummer 2001).

In welcher Weise und mit welchen Mitteln individuell und kollektiv erinnert wird, welche Erinnerungen öffentlich artikuliert werden können und welche ausgelassen oder verschwiegen werden (müssen), welche der multiplen Erinnerungen zu einer kollektiven Repräsentation und damit zu Referenzpunkten kollektiver Identitäten werden – diese Prozesse sind das Ergebnis von Aushandlungen innerhalb der Machtstrukturen einer Gruppe von Menschen (hier einer Diaspora) und einer mehr oder weniger bewusst initiierten und wahrgenommenen Identitätspolitik. Ich gehe davon aus, dass es sich bei diesen individuellen und kollektiven Erinnerungsprozessen um unterschiedliche, aber sich überkreuzende Ebenen handelt. Sie bringen jeweils unterschiedliche Ver-

gangenheitsrepräsentationen hervor, die in einem komplexen Verhältnis zueinander stehen (vgl. Antze/Lambek 1996: xx; Collard 1989: 89-90; Plummer 2001: 234-237; Winter/Sivan 1999: 6-11). Dieses komplexe Verhältnis von individueller und kollektiver Erinnerungs- und damit auch Identitätsarbeit wird in diesem Buch untersucht.

Meine bislang formulierten theoretischen Annahmen zu Identität und Erinnerung treffen auf den Zusammenhang von Identitäts- und Erinnerungsarbeit bei allen Menschen zu. Allerdings stellt sich diese Ethnographie darüber hinaus die Frage, was die Besonderheit von Identitäts- und Erinnerungsarbeit bei Menschen ausmacht, die Gemeinschaft über nationalstaatliche Grenzen hinweg in einer Lebenssituation der räumlichen Zerstreuung – der Diaspora – herstellen müssen.

Khachig Tölölyan (1991a: 5) prägte in seinem programmatischen Artikel „The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface“ den Ausdruck von Diaspora als das „paradigmatische Andere des Nationalstaates“, der mittlerweile zu einem geflügelten Wort in der akademischen Debatte avanciert ist. Was genau aber macht Diaspora zum „Anderen“ des Nationalstaates?

Identitätsprozesse von Menschen in der Diaspora sind geprägt von einem Spannungsfeld der Gleichzeitigkeit von Beziehungen und Zugehörigkeiten zum Residenzland und einer Heimat, auf die sich ihr *homing desire* (Brah 1996: 180) richtet. Dieses *homing desire* unterläuft eine eindeutige und singuläre Identifikation mit dem Residenzland, wie sie aus der Perspektive nationaler Ideologien gefordert wird (Clifford 1994; Anthias 1998: 566). Mit James Clifford (1994) müssen Diasporen daher gleichzeitig als verwurzelt und mobil (*rooted and routed*) angesehen werden. Diese Spannung zwischen Prozessen der Verortung im Residenzland bei gleichzeitiger Beibehaltung emotionaler, kultureller, sozialer und/oder ökonomischer Beziehungen und Zugehörigkeiten zu einer Heimat, macht das für Diasporen spezifische Bewusstsein von Multi-Lokalität aus, das als Diasporabewusstsein bezeichnet wird (Clifford 1994; Gilroy 1997; Safran 1991; Tölölyan 1996).

Dabei ist es mir wichtig zu betonen, dass die Heimat, auf die sich das *homing desire* richtet, von Angehörigen unterschiedlicher Diasporen auch unterschiedlich konzeptionalisiert werden kann. Unter Heimat kann ein konkreter Herkunftsort verstanden werden, an den gelebte Erfahrungen und Erinnerungen geknüpft sind. Heimat kann ein Heimatland sein, das entweder in Form eines Nationalstaates existiert oder als ein Territorium ohne nationale Souveränität. Heimat kann aber auch die Idee eines „gelobten Landes“ bezeichnen, entweder in der Form eines mythischen Ursprungslandes, das nur noch in der Erinnerung existiert, oder als visionäre Imagination, die in der Zukunft eintreten wird. Keinesfalls darf Heimat jedoch per se mit einem Herkunftsland oder Herkunftsort gleichgesetzt werden, wie es zum Beispiel im Kriterienkatalog, den William Safran (1991: 83) zu Diaspora aufgestellt hat, der Fall ist. Und auch das *homing desire* muss nicht unbedingt bei jeder Diaspora mit der Artikulation eines Rückkehrwunsches verbunden sein (Brah 1996: 180), wie es Safrans (1991: 84) Kriterienkatalog nahe legt. Auch die von William Safran

(1991: 83) formulierte Vorstellung, dass die räumliche Zerstreung, die zur Entstehung einer Diaspora führt, linear von einem lokalisierbaren Zentrum ausgehen muss, ist in diesem Zusammenhang problematisch. Denn erstens kann sich eine Diaspora durch Migrationen konstituieren, die von verschiedenen Orten ausgegangen sind und zweitens entstehen in der Diaspora neue Orte der Ansiedlung, von denen ausgehend weitere Wanderungen unternommen werden können (vgl. Clifford 1997: 248-249; Kokot 2000: 191). Daher gilt es vielmehr empirisch zu untersuchen, welche Konzeption von Heimat Angehörige einer Diaspora in einer konkreten historischen Situation artikulieren.

Dabei muss auch berücksichtigt werden, dass es innerhalb einer Gruppe von Menschen, die sich als Diasporagemeinschaft sehen, gleichzeitig unterschiedliche konkurrierende Konzeptionen von Heimat und Zugehörigkeiten geben kann. Denn Identitäten von Menschen in der Diaspora sind durch transnationale und multiple Bindungen zu Orten beeinflusst, die durch häufig widersprüchliche konkrete Erfahrungen, Erinnerungen und Imaginationen hervorgerufen werden. Arjun Appadurai und Carolyn Breckenridge (1989: i) weisen darauf hin, dass im Laufe der historischen Entwicklung einer Diaspora verschiedene Pfade und Spuren kollektiver Erinnerung ausgebildet werden, die an unterschiedliche Orte und Zeiten gebunden sind und immer wieder neue Bezugspunkte entstehen lassen. Welche dieser multiplen Bindungen und Erinnerungen allerdings für eine kollektive Repräsentation in Anspruch genommen werden und damit zu Referenzpunkten kollektiver Identitäten werden ist weder vorbestimmt noch zufällig. Vielmehr ist es das Ergebnis von Aushandlungen innerhalb der Machtstrukturen einer Diaspora und einer mehr oder weniger bewusst initiierten und wahrgenommenen Identitätspolitik. An dieser Identitätspolitik sind Menschen in sehr unterschiedlich machtvollen Positionen beteiligt. Zentral ist daher für meine Ethnographie die von Avtar Brah (1996: 183-184) formulierte Frage, wer in einer genügend machtvollen Position ist, in der Diaspora ein kollektives „Wir“ zu konstruieren und welche Differenzen innerhalb der als „Wir“ konzeptionalisierten Gruppe jeweils marginalisiert oder sogar verschwiegen werden müssen.

Auch wenn Khachig Tölölyan (1991a: 5) Diaspora als das „Andere“ des Nationalstaates bezeichnet, ergeben sich in diesem Punkt grundsätzlich keine Unterschiede zwischen Diaspora und Nation. Wie jede Nation ist auch jede Diaspora eine imaginierte Gemeinschaft (Anderson 1991), in der eine kollektive Identität fortwährend konstituiert werden muss. Obgleich Safrans (1991: 83) und Cohens (1997: 185) Auffassungen von Diaspora dies nahe legen, ist Diaspora also zu keinem Zeitpunkt eine homogene Gruppe, die sich auf eine "mitgebrachte" unveränderliche Identität oder ein ethnisches Bewusstsein berufen kann (vgl. Anthias 1998; Tölölyan 1996). Bevor wir Diaspora und Nation als etwas grundsätzlich Unterschiedliches verstehen, müssen wir erst genauer untersuchen, wie Angehörige einer Diaspora diese Art von Gemeinschaft imaginieren und zur hegemonialen „nationalen Ordnung der Dinge“ (Malkki 1997: 55) in Beziehung setzen.

In Abgrenzung zu essentialisierenden Positionen wie sie von Safran und Cohen vertreten werden, gehe ich davon aus, dass eine Diaspora nur entstehen und Bestand haben kann, wenn eine heterogene Gruppe von Menschen, die sich z.B. in Bezug auf Herkunft, Geschlecht, Alter, Klassenzugehörigkeit, politische Vorlieben und Subjektivität voneinander unterscheiden, bereit ist, sich mit einer gemeinsamen Vorstellung von Gemeinschaft und einer spezifischen Identitätspolitik zumindest partiell zu identifizieren (vgl. Brah 1996: 93-127, Anthias 1998). Diese Vorstellung von Gemeinschaft muss, ebenso wie im Nationalstaat, ständig neu geschaffen, verbreitet und bestätigt werden. Ein zentrales Element dieses Prozesses ist der beständig ausgedrückte Anspruch nach Identifikation von Individuen mit Erfahrungen und Erinnerungen, die als so zentral wahrgenommen werden, dass sie von den potentiellen Mitgliedern der Gemeinschaft geteilt werden sollten. Dabei steht der Bezug auf eine gemeinsame Geschichte im Mittelpunkt der Erinnerungs- und Identitätsarbeit (vgl. Kokot 2000; Malkki 1995). Um also angemessen untersuchen zu können, wie eine kollektiv geteilte Vorstellung von Gemeinschaft produziert und verbreitet wird und wie es dazu kommt, dass sich eine spezifische Gruppe von Menschen als Teil einer „Diasporagemeinschaft“ versteht, halte ich folgende Fragen für zentral: Welche Institutionen und Personen (re)produzieren und verbreiten Vorstellungen von Gemeinschaft? Welche Ereignisse und Erfahrungen werden dabei zu Referenzpunkten einer gemeinsamen Geschichte und welche werden ausgespart?

Abschließend möchte ich noch einmal auf die Ausgangsfrage meiner theoretischen Überlegungen zu Diaspora zurückkommen, was genau bei der Untersuchung von Erinnerungs- und Identitätsarbeit von Menschen in einer Situation der räumlichen Zerstreung berücksichtigt werden muss. Zusammenfassend sind mir vor allem zwei Punkte wichtig: Diaspora ist das „Andere“ des Nationalstaates, weil Identitäten von Menschen in der Diaspora durch transnationale und multiple Bindungen zu Orten beeinflusst sind, die durch häufig widersprüchliche konkrete Erfahrungen, Erinnerungen und Imaginationen hervorgerufen werden. Wie im Nationalstaat hängt Erinnerungs- und Identitätsarbeit jedoch auch in der Diaspora von Machtbeziehungen ab.

Diese beiden zentralen Punkte sind in Aytar Brahs (1996: 178-210) Konzept des *diaspora space* berücksichtigt. In Anlehnung an Brah verstehe ich Diaspora für meine Analyse der Erinnerungs- und Identitätsarbeit von Armeniern in Griechenland als einen konkurrenzgeladenen kulturellen und politischen Raum, in dem individuelle und kollektive Erfahrungen und Erinnerungen aufeinanderprallen, zusammengefasst und zu einer kollektiven Identität gebündelt werden. Diasporaraum bezeichnet dabei zum einen die von Machtstrukturen beeinflussten Beziehungsnetzwerke zwischen Menschen und Gruppen, die diesen Raum ausmachen. Darunter fallen sowohl private und individuelle als auch kollektive und institutionelle Beziehungen innerhalb der lokalen Diasporagemeinden, Beziehungen zu Diasporagemeinden der gleichen ethnischen Gruppe in anderen Ländern, zum Residenzland sowie zu dem Ort, der als Heimat angesehen wird. Der Diasporaraum entsteht aber nicht nur

durch soziale, kulturelle und ökonomische Beziehungen, sondern auch durch konkrete Orte, die zu geographischen Referenzpunkten für symbolische und imaginierte Beziehungen werden. Damit rückt auch die Frage nach der Bedeutung von Lokalität für die Erinnerungs- und Identitätsarbeit in der Diaspora in den Vordergrund.

Insbesondere Khachig Tölölyan (2000a; 2000b) hat kritisiert, dass die Debatte um Diaspora von einer Dichotomisierung zwischen Menschen in der Diaspora als mobil und Angehörigen des Nationalstaates als sesshaft geprägt ist. Dadurch werde die Bedeutung von Sesshaftigkeit und Lokalität für Identitätsprozesse in der Diaspora zu Gunsten einer Betonung von Mobilität heruntergespielt. Nehmen wir jedoch James Cliffords Wortspiel von Diaspora als *rooted and routed* ernst, so ist es gerade diese Spannung zwischen Prozessen der Ver- und Entortung, zwischen Mobilität und Sesshaftigkeit, die charakteristisch für das Diasporabewusstsein ist. Ich gehe daher davon aus, dass wir zunächst einmal untersuchen müssen, wie dieses Diasporabewusstsein von Angehörigen einer Diaspora artikuliert wird. Zu fragen ist: Wie und von wem werden Beziehungen zu einer imaginierten Heimat konstruiert, erhalten und artikuliert? Welche Bedeutung spielen Praxen der Mobilität und Sesshaftigkeit in diesen Prozessen und wie wird Mobilität und Sesshaftigkeit bewertet? Darüber hinaus werde ich einbeziehen, dass diasporische Sesshaftigkeit nicht nur auf die Verortung in einer spezifischen Diasporagemeinde beschränkt werden kann, sondern auch die positive Identifikation mit dem Residenzland und den konkreten Orten der Ansiedlung beinhaltet. Diesen Bedeutungsdimensionen von Lokalität und Sesshaftigkeit habe ich auch dadurch Rechnung getragen, dass die Feldforschung in zwei armenischen Gemeinden in Griechenland – in Thessaloniki und Athen – durchgeführt wurde.

Ausgehend von meinen theoretischen Überlegungen zu Identität, Erinnerung und Diaspora ergeben sich drei zentrale Fragestellungen mit denen ich in den folgenden Kapiteln untersuche, wie armenische Identitäts- und Erinnerungsarbeit in Griechenland funktioniert:

- Mit welchen Erzählungen und performativen Handlungen schaffen Armenier in Griechenland Erinnerung und Identität?
- In welchem Verhältnis stehen kollektive und individuelle Erinnerungs- und Identitätsarbeit zueinander?
- Welche Beziehungen entstehen durch die kollektive und individuelle Erinnerungs- und Identitätsarbeit im Diasporaraum und welche Orte werden dabei zu Referenzpunkten?

Diese drei Fragen begleiten mich in unterschiedlicher Gewichtung in allen Kapiteln des Buches.

1.3 Zum Aufbau des Buchs

Im zweiten Kapitel *Methode und Feldforschungspraxis* diskutiere ich zunächst die methodischen Implikationen, die sich aus meiner Hypothese zu Diaspora als Diasporaraum ergeben. Erstens werde ich ausführlich beschreiben und kritisch diskutieren, wie ich die Forderungen nach einer *Multi-Sited Ethnography* bei der Untersuchung von Identitätsprozessen in der armenischen Diaspora methodisch umgesetzt habe. Zweitens gebe ich einen kurzen Überblick über die Datenlage und die technischen Aspekte von Datenerhebung und –auswertung.

Die beiden folgenden Kapitel sind aufeinander bezogen und geben zum einen notwendige Informationen über die historische Entwicklung und die aktuelle Strukturierung, interne Differenzierung und rechtliche Position der Gemeinden von Thessaloniki und Athen. Außerdem stehen die oben aufgeworfenen Fragestellungen im Vordergrund. Das dritte Kapitel *Von einer „Nation im Exil“ zu einer diasporischen Minderheit: Lokale Geschichte(n) der Paroikies* basiert auf Erinnerungserzählungen meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner über die Entwicklung der Gemeinde. Diese stelle ich unter zwei Gesichtspunkten dar: Erstens gebe ich einen Überblick über Entwicklungen der Vergangenheit, die den historischen Kontext der aktuellen Situation der armenischen Diaspora Griechenlands bilden. Im Fokus stehen dabei Fragen nach der Rolle von Institutionen und Eliten für den Prozess der Gemeinschaftsbildung und –erhaltung, nach sich verändernden Definitionen von Zugehörigkeiten und internen Differenzlinien und nach dem Einfluss der Lokalitäten Thessaloniki und Athen auf Prozesse der Gemeinschaftsbildung und Grenzziehung. Zweitens analysiere ich die Erinnerungserzählungen als Beispiele armenischer Identitätsarbeit.

Im vierten Kapitel *„Ein Armenier: Eine Kirche, zwei Armenier: eine Schule, drei Armenier: drei Parteien!“ – Institutionen, Differenzen und Zugehörigkeiten* beschreibe ich zunächst die Strukturen sozialer Organisation der armenischen Diaspora in Athen und Thessaloniki. Im zweiten Teil des Kapitels analysiere ich die Differenzlinien, die für die Positionierung eines Subjektes innerhalb der institutionalisierten Gemeinde zentral sind. Dabei setze ich mich auch mit der Frage auseinander, nach welchen Kriterien über Zugehörigkeit zu einer lokalen armenischen Gemeinschaft entschieden wird. Im dritten Teil des Kapitels analysiere ich die Position der armenischen Diaspora im Kontext des griechischen Nationalstaates. Formal juristisch sind alle Armenier seit 1968 griechische Staatsbürger, gehören Armenier damit automatisch zur griechischen Nation? Und wenn ja, wie wird die Zugehörigkeit zur griechischen und armenischen Nation von ihnen bewertet? Welche Arten von Zugehörigkeiten gibt es und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Dies sind Fragen, die ich beantworten werde.

Mit den nächsten zwei Kapiteln wende ich mich dem zentralen Thema meiner Ethnographie, der Konstruktion von Identität und Gemeinschaft durch die Erinnerungsarbeit an den Genozids von 1915 zu. Ich beschreibe und ana-

lysiere die performativen Handlungen und die Erzählungen, die zentral für die armenische Erinnerungsarbeit an den Genozid sind aus zwei unterschiedlichen Perspektiven:

Im fünften Kapitel *Kollektive Erinnerungsarbeit und Ritualisierung* beschreibe ich die kollektive Erinnerungsarbeit, die im öffentlichen Raum in den armenischen *Paroikies* und an ausgewählten öffentlichen Orten der Städte Athen und Thessaloniki stattfand. In meiner Analyse konzentriere ich mich auf die Ritualisierungen, die von Armeniern selber als die wichtigsten Zeremonien des Genozidgedenkens eingeschätzt wurden. Meine Beschreibungen basieren in erster Linie auf teilnehmender Beobachtung, die ich in den Jahren 1996 und 1997 während der Genozidgedenkfeierlichkeiten in Thessaloniki und Athen durchführte. Darüber hinaus ziehe ich als Quellen Selbstdarstellungen armenischer Parteien sowie Presseberichte hinzu. Im Vordergrund meiner Analyse stehen zwei Fragen: Wodurch werden die Rituale zum Genozidgedenken zu Performanzen der ethnischen Einheit und Gemeinsamkeit nach außen und der Produktion und Reproduktion von Hierarchien und Differenzen nach innen? Welche Beziehungen im Diasporaraum werden durch die Rituale einerseits aktiv gestaltet und andererseits bestätigt und verändert?

Im sechsten Kapitel *Individuelle Erinnerungsarbeit und intergenerationale Übertragung* steht die Darstellung der Reflexionen im Vordergrund, die meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner bei Interviews im privaten Rahmen über den Genozid und die kollektive Erinnerungsarbeit äußerten. Dieses Kapitel beleuchtet damit die spannungsvolle und oft ambivalente Beziehung zwischen der individuellen Erinnerungspraxis und der öffentlichen, institutionalisierten Praxis der Erinnerung. Auch die performativen Handlungen der kollektiven Erinnerungsarbeit sind in diesem Kapitel nach wie vor Gegenstand meiner Analyse. Denn die Interpretationen der Reflexionen meiner Gesprächspartnerinnen erlauben nachträgliche „Nahaufnahmen“ und Bewertungen performativer Handlungen zum Genozidgedenken, die meinem beobachtenden Blick zum Zeitpunkt der konkreten Teilnahme an der institutionalisierten Erinnerungsarbeit nicht zugänglich waren. Damit kann ich auch einen Beitrag zu der Frage liefern, wie Rituale eigentlich das tun, was ihnen zugeschrieben wird. Außerdem stelle ich in diesem Kapitel die Frage, wie die Genoziderfahrungen und die Erinnerung daran intergenerational übertragen wird.

Neben der Übertragung durch die öffentlichen und politisierten Ritualisierungen, die im vorhergehenden Kapitel analysiert wurden, bildet die Familie einen weiteren zentralen sozialen Kontext, in dem traumatische Erinnerungen weitergegeben werden. Meine Unterteilung in öffentlich-kollektive und privat-individuelle Erinnerungsarbeit verstehe ich nicht als eine Dichotomisierung von öffentlicher und privater Erinnerungspraxis. Vielmehr erlaubt diese Art des methodischen Vorgehens aufzuzeigen, auf welche Weise sich öffentlich-kollektive und privat-individuelle Erinnerungs- und Identitätsarbeit gegenseitig bedingen und beeinflussen. Um diese Überkreuzungen zwischen der öffentlich-kollektiven und privat-individuellen Erinnerungsarbeit darzustellen,

wähle ich in diesem Kapitel einen personenzentrierten Ansatz der Darstellung: Ich analysiere Sequenzen aus Interviews, die ich mit einer oder mehreren Personen über ihr Verhältnis zum Genozid im privaten Kontext geführt habe.

Im siebten und letzten Kapitel *Aspekte einer Theorie zu Diaspora* greife ich die zentralen Ergebnisse aus den einzelnen Kapiteln nochmals auf und diskutiere sie im Hinblick auf ihre Relevanz für eine Theorie von Diaspora, als einem analytischen Instrument für die Untersuchung von Prozessen der Identifikation und Gemeinschaftsbildung in einer Lebenssituation der räumlichen Zerstreuung. Darüber hinaus diskutiere ich, welche Konsequenzen und weiterführenden Fragestellungen sich aus meiner Arbeit für eine Erforschung kollektiver Traumata aus ethnologischer Perspektive ergeben können.

Zunächst möchte ich jedoch noch einige Begriffe klären, die für das weitere Verständnis meiner Ethnographie armenischer Identitäts- und Erinnerungsarbeit von grundlegender Bedeutung sind, nämlich was Armenier in Griechenland unter Genozid, Gemeinschaft, Diaspora und Identität verstehen. Ich beginne mit einem kurzen Abriss über den Genozid.

1.4 Der Genozid von 1915

Unter dem Genozid von 1915 werden die systematischen Deportationen verstanden, die ab April 1915 von der jungtürkischen Regierung angeordnet wurden unter dem Vorwand, es handele sich um kriegsnotwendige Umsiedlungen.¹ Die Umsiedlungsmärsche führten jedoch über die Berglandschaft Ostanatoliens an die Endpunkte der Deportationen in der heutigen syrischen Wüste. Wer nicht schon auf den Märschen durch die gewalttätigen Übergriffe türkischer und kurdischer irregulärer Truppen oder durch körperliche Erschöpfung, Verdursten und Verhungern ums Leben gekommen war, den erwartete in der syrischen Wüste nichts anderes als Sand. Orte wie Ras-ul-ain und Deres-Zor wurden damit zu armenischen Massengräbern und haben heute für Armenier weltweit eine ähnliche symbolische Bedeutung wie Auschwitz für die Opfer des Holocaust. Nach armenischen Schätzungen wurden während des Genozids 1,5 Millionen Armenier ermordet; 500.000 konnten das osmanische Reich verlassen und schlossen sich zum Teil schon bestehenden armenischen Gemeinden in Europa und Übersee an. Ein großer Teil floh auch in die Sowjetrepublik Armenien (vgl. Dadrian 1995, 1999; Gust 1993; Hovannisian 1986; Walker 1980).

1 Auch vor 1915 hatte es immer wieder Massaker an den armenischen Untertanen des osmanischen Reiches gegeben, die allerdings lokal begrenzt waren. Unter der Regierung Sultan Abdul Hamids fanden zwischen 1894 und 1896 an verschiedenen Orten Pogrome statt. Bis zu 300.000 Armenier wurden umgebracht bzw. starben an den Folgen. Auch unter dem jungtürkischen Regime kam es 1909 zu einem Massaker an der armenischen Bevölkerung Kilikiens in der Provinz Adana, dem 20.000 Menschen zum Opfer fielen.

Ähnlich wie der Terminus Holocaust erst nachträglich für die Ermordung der Juden durch die Nationalsozialisten eingeführt wurde, benutzen Armenier die Bezeichnung Genozid mehrheitlich erst seit 1965 für die Ereignisse von 1915. Im Gegensatz zum Holocaust ist Genozid jedoch kein Begriff der exklusiv für armenische Massaker verwendet wird (Levy/Sznaider 2001: 61). Vielmehr wurde der Begriff 1944 von dem Völkerrechtler Raphael Lemkin vor dem Hintergrund einer strafrechtlichen Verfolgung des Holocaust geprägt. 1948 wurde Lemkins Definition zur Grundlage der Genozid-Konvention der Vereinten Nationen.²

Seitdem wurde das Wort verstärkt von armenischen und nicht-armenischen Organisationen für die Ereignisse von 1915 verwendet (vgl. Hovannisian 1992: xvi). Diese Verwendung des Begriffs war von einem 1965 einsetzenden Prozess der Politisierung und Veröffentlichung des Genozidsgedenkens begleitet (vgl. Kapitel 5). Mit der öffentlichen Benennung der Ereignisse von 1915 als Genozid war und ist immer die Artikulation armenischer Ansprüche nach politischer und juristischer Anerkennung verbunden. Die Lobbyarbeit armenischer Organisationen zielt seitdem darauf ab, ihr jeweiliges Gegenüber, Politiker und Wissenschaftler der jeweiligen Residenzländer oder Vertreter supranationaler Organisationen, erstens davon zu überzeugen, die Ereignisse von 1915, d.h. die systematischen, staatlich initiierten Deportationen der armenischen Bevölkerung, die Ermordung von 1,5 Mio. Armeniern und die Vertreibung der übrigen armenischen Bevölkerung anzuerkennen und diese Ereignisse zweitens explizit als „Genozid“ zu bezeichnen.³ In nicht-

2 Die Genozid-Konvention beinhaltet in Artikel II folgende Definition: „In dieser Konvention bedeutet Völkermord eine der folgenden Handlungen, die in der Absicht begangen wird, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören: A. Tötung von Mitgliedern der Gruppe; b. Verursachung von schwerem körperlichen und seelischen Schaden an Mitgliedern der Gruppe; c. vorsätzliche Auferlegung von Lebensbedingungen für die Gruppe, die geeignet sind, ihre körperliche Zerstörung ganz oder teilweise herbeizuführen; d. Verhängung von Maßnahmen, die auf die Geburtenverhinderung innerhalb der Gruppe gerichtet sind; e. gewaltsame Überführung von Kindern der Gruppe in eine andere Gruppe.“ (Vereinte Nationen: Konvention zur Verhütung und Bestrafung zum Völkermord vom 9. Dezember 1948, zit. n. Chalk/Jonassohn 1998: 295). Auf die kontroversen Diskussionen um die Konvention und ihre politische Durchsetzungskraft kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Kritisiert wurde die Konvention vor allem für die enge Definition der Opfergruppe, ihre Täterzentriertheit sowie für die mangelnden Handlungsmöglichkeiten, die sich daraus für die Vereinten Nationen ergaben. Für einen Überblick über aktuelle Diskussionen siehe Dabag 1996; Chalk/Jonassohn 1998.

3 Geschieht dies nicht, ist die Frage der Anerkennung aus armenischer Perspektive nicht zufriedenstellend gelöst. So kommentierte die griechischsprachige armenische Zeitschrift *Armenika*, die in Athen erscheint, den Besuch des Papstes Johannes Paul II. in Siskenakabert (Genozidendenkmal in Jerewan) im Jahr 2001 folgendermaßen: „Während seines Aufenthaltes in der Hauptstadt Jerewan besuchte der Papst, begleitet vom Katholikos Karekin II., das

politischen und nicht-öffentlichen Kontexten verwenden Armenier nach wie vor den armenischen Terminus *tchart* Massaker bzw. in Griechenland die griechische Bezeichnung (*kokkini sfagi/sfages* (rotes Massaker/rote Massaker) (vgl. Dabag 1996: 178-179).

Eine weitest gehende internationale Anerkennung als Genozid hat der Völkermord von 1915 im Gegensatz zum Holocaust und zur Erbitterung der Armenier bis heute nicht gefunden. Ich möchte jedoch ausdrücklich betonen, dass ich von der Faktizität des Genozids ausgehe, die bis heute nicht unwidersprochen anerkannt ist. Auf politischer, juristischer und auch akademischer Ebene gibt es durchaus divergierende Positionen. Die heutige türkische Regierung hat sich bislang geweigert, den Genozid an den Armeniern durch die jungtürkische Regierung als historisches Faktum anzuerkennen. Dabei streitet sie nicht unbedingt ab, dass es Gewalt gegen Armenier im osmanischen Reich gegeben hat. Diese wird jedoch als Reaktion auf separatistische gewalttätige Aktionen von Seiten der Armenier gewertet und keinesfalls als Genozid kategorisiert. Türkische diplomatische Vertretungen im Ausland sowie einige türkische Organisationen protestieren regelmäßig dann, wenn eine Anerkennung des Genozids zu offiziell und weitreichend zu werden droht. Viele Staaten – wie z.B. die USA und Deutschland – vermeiden daher aus innen- und außenpolitischen Gründen eine offizielle Anerkennung (Guroian 1992; Kiendl 1998).⁴

Denkmal für die Opfer des Genozids und in einer ergreifenden Zeremonie voller Symbolik zollte er den 1,5 Mio. Armeniern Tribut, die von den Türken 1915 massakriert wurden und betete für die Auferstehung ihrer Seelen. Auch wenn der Pontifex es vermied das Wort ‚Genozid‘ zu benutzen (meine Hervorhebung), haben viele Armenier diesen Besuch als eine Anerkennung der türkischen Verbrechen empfunden.“ (Armenika 22, 2001: 5, meine Übersetzung).

- 4 Zwar wurde in Deutschland 2001 eine Petition eingereicht, über die jedoch nach wie vor nicht entschieden wurde. Und auch auf lokaler Ebene setzt sich die Haltung der Regierung fort. In Potsdam sollte ein Pfarrer Lepsius Haus eingerichtet werden. Lepsius war ein evangelischer Geistlicher, der zum Zeitpunkt des Genozid ein Hilfswerk für armenische Opfer gründete und auch auf politischer Ebene für eine Verhinderung und später für die Anerkennung der Massaker kämpfte.

Obwohl die Stadtverwaltung ihre Zusage auf finanzielle Unterstützung bereits gegeben hatte, distanzierte sie sich von diesem Projekt, nachdem türkisch-deutsche Dachverbände, Vereine und auch Privatleute dagegen protestiert hatten (Gafga/Gurian 2001: 19-20). Und noch ein weiteres Beispiel, diesmal aus dem akademischen Kontext: Die türkischen Zeitungen *Hürriyet* und *Aydinlik* starteten im Jahr 2001 eine Kampagne der Diffamierung gegen Taner Akçam. Akçam ist ein türkischer Historiker, der am Institut für Sozialforschung in Hamburg über den Genozid arbeitete und seine Thesen in der türkischen Tageszeitung *Yeni Binyil* veröffentlicht hatte. Diese Kampagne dehnte sich auf die Europa Ausgabe der *Hürriyet* aus und schloß auch die Diffamierung von Tessa Hofmann, der Koordinatorin für Armenien in der Gesellschaft für bedrohte Völker, Udo Steinbach, den Leiter des Orient-Instituts Hamburg und Oral Calislar, Journalist der türkischen Tageszeitung *Cumhuriyet* ein. Allen

Dabei war der Genozid 1915 in Europa durchaus als Verbrechen gegen die Menschlichkeit wahrgenommen worden. Die alliierten Sieger des 1. Weltkriegs forderten sogar eine Verurteilung der Verantwortlichen. Diese Forderung gehörte, nachdem die Türkei als Bündnispartner des Deutschen Kaiserreichs den 1. Weltkrieg verloren hatte, zu den Bedingungen, die im Friedensvertrag von Sévres diktiert wurden. Allerdings verbanden die Alliierten ihre Forderung mit der Teilungsabsicht Anatoliens. Der Genozid bot also den notwendigen Vorwand, um die Teilungspläne der Alliierten moralisch zu legitimieren (Akçam 1998). Wie schon während des gesamten 19. Jh. die Orientfrage eng mit der Armenischen Frage verknüpft war, diente auch der Genozid den Großmächten als Hebel, um das osmanische Reich unter Druck zu setzen. Der Historiker Taner Akçam argumentiert, dass auf diese Weise die Verfolgung des Genozids für die türkische Nationalbewegung gleichbedeutend mit einer Bedrohung nationalstaatlicher Souveränität wurde. Daher empfänden national gesinnte türkische Politiker Forderungen nach einer Anerkennung des Genozids auch heute noch als eine Bedrohung der nationalstaatlichen Existenz und Souveränität der Türkei. Der Genozid, so Akçam, muss weiter geleugnet werden, um den Mythos eines nationalen Befreiungskampf unhinterfragt aufrechterhalten zu können (Akçam 1996; ders. 1998).

Aber nicht nur in der Türkei erfüllt die Leugnung des Genozids eine stabilisierende Funktion für die nationale Identität. Die öffentliche Unkenntnis über den Genozid in Deutschland ist vor dem Hintergrund, dass der Völkermord mit Wissen der Regierung des Deutschen Kaiserreiches durchgeführt wurde und deutsche Offiziere an seiner Planung und Durchführung beteiligt waren (Dadrian 1995; ders. 1999), ebenfalls kritisch zu betrachten. Geklärt ist nach wie vor nicht, ob und in welchem Maße der Genozid als Vorlage für die Judenvernichtung während des Dritten Reiches gedient hat (Gust 1993: 301-302).

Dass der Genozid aus armenischer Perspektive zu „einem vergessenen Völkermord“ (Dadrian 1998; Gust 1993) werden konnte, dem nach wie vor zu wenig internationale Anerkennung zuteil wird, ist jedoch nicht nur auf den nationalistischen Standpunkt der Türkei und die Indifferenz in anderen Staaten zurückzuführen. In den 20er Jahren gab es noch keine internationale gesetzliche Grundlage, um Verbrechen gegen die Menschlichkeit auch über die nationale Souveränität eines Staates hinweg strafrechtlich zu verfolgen.⁵ Im dama-

wurde vorgeworfen, für den Deutschen Geheimdienst BND gegen die Türkei zu agitieren (Persembe 2001). Diese Auflistung von Aktivitäten der türkischen Regierung, der Presse und türkischer Interessensverbände im Ausland ließe sich beliebig verlängern und auf andere Länder übertragen. Zu ähnlichen Reaktionen in anderen Ländern siehe Guroian 1992 und Fankhauser 1998.

5 Dieses Dilemma begleitet das moderne Völkerrecht bis heute. Der Völkerrechtler Luchterhandt (1998: 349) spricht in diesem Zusammenhang von einer Paradoxie, da „im Zentrum des Völkerrechts nicht eigentlich die Völker stehen, sondern die Staaten“. Minderheiten, die sich nicht auf eine nationalstaatliche Souveränität berufen können und staatlicher Verfolgung

ligen internationalen Umgang mit armenischen Flüchtlingen war daher eine Rechtspraxis, die die nationalstaatliche Souveränität in den Vordergrund stellte, bestimmend.⁶ Zwar wurden die Opfer des Genozids im Rahmen der „christlichen Solidarität“ bedauert und vielfältige Hilfswerke ins Leben gerufen. Von der internationalen Gemeinschaft wurden sie nicht als Opfer eines Genozids definiert, sondern als staatenlose Flüchtlinge, für die der Völkerbund die Verantwortung übernahm. Armenischen Flüchtlinge wurde damit zwar philanthropische Hilfe zuteil, eine politische und juristische Anerkennung als Opfer eines Völkermordes blieb ihnen jedoch verwehrt. Politisch gesehen waren sie als staatenlose Flüchtlinge vielmehr eine Anomalie, die bei der Aufteilung Europas in Nationalstaaten entstanden war und möglichst schnell beseitigt werden sollte. Daher zielte die Politik des Völkerbundes darauf ab, die Aufnahmeländer zu einer Naturalisierungspolitik zu bewegen oder Armenier in die damalige Sowjetrepublik Armenien zu „repatriieren“ (Simpson 1939). Zwar waren weder der Völkerbund noch die Aufnahmeländer an der Entstehung einer armenischen Diaspora im Sinne einer „Nation im Exil“ interessiert, unterstützten diesen Prozess jedoch ungewollt (vgl. Kapitel 3.1 und 3.2). Noch waren sie darauf aus, den Völkermord öffentlich zu diskutieren, da damit ja auch ein Eingeständnis des Scheiterns der „Orientpolitik“ der Großmächte verbunden gewesen wäre. Diese völkerrechtliche Definition als Staatenlose hatte, wie ich im fünften und sechsten Kapitel zeigen werde, einen großen Einfluss auf die Ausprägung der öffentlichen und privaten Erinnerungsarbeit an den Genozid.

Die Bedingungen einer öffentlichen Artikulation der erlebten Traumata und der Forderung nach Anerkennung waren bis nach dem 2. Weltkrieg nicht gegeben. Kein Wunder also, dass die öffentliche Beschwörung der traumatischen Erinnerungen zunächst auf den Kontext der armenischen Diaspora beschränkt blieb. Erst 1965 anlässlich des 50. Jahrestages des Genozids kam es zu einem Wandel im öffentlichen Umgang mit dem Gedenken an den Genozid. Erstmals fanden in armenischen Diasporagemeinden weltweit sowie in Armenien selber, gegen den Willen der sowjetischen Regierung, Protestkundgebungen statt. Sie prangerten an, dass der Genozid 50 Jahre danach weder

ausgesetzt sind, können sich seit 1948 zwar auf die UN-Konvention zur Verfolgung des Völkermordes berufen. Jedoch blieb die UN-Konvention in ihrer rechtlichen Umsetzung wirkungslos, da es bis zur Einrichtung eines Internationalen Strafgerichtshofes in Den Haag im Jahr 1993 keine internationale Gerichtsbarkeit gab, die nationalstaatlicher Gerichtsbarkeit übergeordnet war (Luchterhandt 1998: 347-407).

- 6 Ein internationales Bewusstsein für die traumatischen Auswirkungen eines Genozids gab es zum damaligen Zeitpunkt noch nicht. Die Erforschung kollektiver Traumata steckte ohnehin noch in den Kinderschuhen und blieb bis zum Ende des 2. Weltkriegs auf den militärischen Kontext beschränkt. Für Opfer kollektiver Gewalt in den Zwischenkriegsjahren, wie die armenischen Überlebenden des Genozid, gab es keine professionelle Beachtung und Unterstützung bei der Verarbeitung ihrer psychischen Traumata (Robben/Suárez-Orozco 2000: 13).

von der Türkei noch von anderen Staaten offiziell anerkannt worden war. Der 50. Jahrestag 1965 symbolisierte fortan für Armenier in der Republik und der Diaspora den Ausgangspunkt für ein ‚nationales Erwachen‘ und eine ‚Wiedergeburt des Nationalbewusstseins‘ (Björklund 1993: 344; Hofmann 1994: 155-156; Jacoby 1998a: 130-139; ders. 1998:b). Seitdem kämpfen Organisationen in der Diaspora, vor allem armenische Parteien, auf nationaler und supranationaler Ebene für eine offizielle Anerkennung der Ereignisse von 1915 als Genozid (vgl. Kapitel 3.4 und Kapitel 5.1).⁷

Dieser politische Konflikt um Anerkennung bzw. ihre Verhinderung kennzeichnet auch einen Großteil der historischen Forschung zum Genozid (vgl. Dabag 1996: 177-189; ders. 1998: 152-156). Aufgrund dieser politischen Dimension ist jede Art von Forschung zum Genozid an den Armeniern per se pro-armenisch, da sie notwendigerweise von der Existenz eines Genozid ausgeht und damit der offiziellen türkischen Position, es habe sich dabei lediglich um einen Bürgerkrieg gehandelt, zuwiderläuft. 1996 ist der bekannte Orientalist Bernhard Lewis von einem Pariser Gericht verurteilt worden, weil er in seinem Werk über das osmanische Reich den Genozid als ein „Missgeschick“ dargestellt hatte, welches aus Spannungen zwischen einer Mehrheits- und einer Minderheitsbevölkerung entstanden sei (Dabag 1996: 181). Trotz dieses Beispiels unterscheidet sich die rechtliche Praxis in Bezug auf eine Leugnung des Genozids nach wie vor gravierend vom internationalen rechtlichen und ethischen Umgang mit dem Holocaust.

Erkennen wir an, dass auch die offizielle Historiographie eine spezifische Art der Rekonstruktion und Repräsentation von Vergangenheit ist (Friese 1993; Sider und Smith 1997), kann dies zu einem gefährlichen Relativismus in Hinblick auf die ethische Bewertung historischer Ereignisse führen, wenn gegensätzliche Repräsentationen der Vergangenheit unkontextualisiert und gleichwertig nebeneinander gestellt werden. Auch aus der Perspektive einer rekonstruktivistischen Geschichtsauffassung, die ich, wie unter Punkt 1.2 erläutere, favorisiere, gibt es Kriterien, die eine gute von einer schlechten Repräsentation historischer Ereignisse unterscheiden wie z.B. die Kohärenz und Überzeugungskraft der Argumentation (Plummer 2001: 239-240). Eine kritische Auseinandersetzung mit den divergierenden Positionen pro-armenischer und pro-türkischer historischer Forschung würde den Rahmen dieses Buches sprengen. Ich halte die Darstellungen der Ereignisse durch pro-türkische Historiker jedoch weder für kohärent noch für überzeugend und schließe mich damit den Positionen von Akçam 1995, Dadrian 1992, 1995, 1999, Hovanni-

7 Als erste supranationale Organisation erkannte der Weltkirchenrat 1983 die Massaker von 1915 als Genozid an. 1985 folgte die UN-Unterkommission für Menschenrechte und 1987 erklärte das Europäische Parlament von Straßburg die Ereignisse von 1915 zu einem Genozid analog der Kriterien der UN Konvention (Dadrian 1995: xix). In den 90er Jahren folgten nationale Regierungen wie 1994 Israel und 1996 Griechenland. Die Bundesrepublik Deutschland hat den Genozid bislang aus Rücksicht auf ihre engen Beziehungen zur Türkei noch nicht offiziell anerkannt.

sian 1992 und Suny 1993 an. Außerdem möchte ich auch Robben und Suárez (2000: 12) widersprechen, die postmodernen Positionen in der Ethnologie vorwerfen, eine wenn auch unabsichtliche wissenschaftliche Hilfestellung zu leisten, um Positionen organisierter Gewalt zu verharmlosen, indem sie diese lediglich als weitere „Stories“ oder „Fiction“ präsentierten. Carolyn Nordstroms (1997) Ethnographie über den Bürgerkrieg in Mosambik „A different kind of war story“ ist meiner Ansicht nach ein exzellentes Gegenbeispiel. Zu stimmen möchte ich Robben und Suárez-Orozco jedoch in ihrer Forderung danach, dass sich Ethnologen stärker als bisher mit der Untersuchung von kollektiver Gewalt und dadurch hervorgerufenen Traumatisierungen beschäftigen sollten. Denn gerade die Ethnologie könnte entscheidend dazu beitragen, die kulturell unterschiedlichen Ausprägungen von Gewalt sowie die kreativen Strategien des Widerstands der Opfer zu erforschen, ohne diese zu pathologisieren. In diesem Sinne verstehe ich meine Ethnographie auch als eine Dokumentation der kreativen Strategien, mit denen sich die Nachfahren der Opfer des Genozids von 1915 gegen Pathologisierungen und Indifferenzen der „Anderen“ zur Wehr setzen.⁸

Einen ersten tieferen Einblick in diese widerständigen Strategien armenischer Erinnerungs- und Identitätsarbeit gebe ich jetzt mit einer Einführung in armenische Konzepte zu Gemeinschaft, Identität und Diaspora. Sie sind das weitere Verständnis dieser Ethnographie grundlegend. Diese Schlüsselkonzepte erläutere ich beispielhaft an einem Auszug aus meinen Feldnotizen, in dem ich eine nicht alltägliche Begegnung mit Ruben, einem meiner Schlüsselinformanten in Thessaloniki, protokolliert habe. Ruben bat mich, für ihn die Rolle einer Ehevermittlerin einzunehmen und zusammen mit seiner Mutter diskutierten wir das Pro und Contra potentieller armenischer Bräute. Ich habe diese Begegnung ausgesucht, gerade weil die private Entscheidung Rubens zu heiraten auf den ersten Blick nichts mit dem Genozid und kollektiver armenischer Identitätspolitik zu tun hat. Umso deutlicher kann ich an diesem Beispiel meine unter Punkt 1.1 erläuterte These verdeutlichen, dass der Genozid bzw. die Erinnerung daran ein verbindendes Glied zwischen dominanten Diskursen in der armenischen Diaspora und individuellen Entscheidungen und Erfahrungen ist. Aus Gründen der Übersicht habe ich meine Feldnotiz in Sequenzen unterteilt, an denen ich zentrale Konzepte armenischer Identität und Diaspora aufzeige und vor dem Hintergrund meiner theoretischen Annahmen interpretiere.

8 Dabei bilden sicherlich, wie Robben und Suárez-Orozco es fordern, Empathie und Anerkennung zentrale Voraussetzungen. Jedoch ist mir die Problematik einer Position der Anwaltschaft für „Andere“ bewusst. Wie vor allem Vertreterinnen einer postkolonialen, feministischen Kritik angemahnt haben, müssen wir unsere Autorität, für „Andere“ sprechen zu können, kritisch hinterfragen. Gerade in diesem Feld setzt ethnologische Forschung eine reflektierende und kritische Haltung gegenüber der eigenen Positionierung und den Auswirkungen der ethnologischen Repräsentationen voraus (vgl. Spivak 1988; Trinh 1987; Nordstrom 1997: 24-29; Davies 1999: 45-64).

1.5 Konzepte armenischer Identität und Diaspora

„An einem Vormittag im November 1996 besuchte ich Ruben, der seit dem Beginn meiner Feldforschung in Thessaloniki zu einem Hauptinformanten für mich geworden war. Ruben war ein in Thessaloniki geborener Armenier, Mitte 30, noch unverheiratet und lebte mit seiner Mutter zusammen. Zu meiner Überraschung eröffnete er mir, dass er heiraten wolle und bei der Heiratsvermittlung meine Hilfe bräuchte.“ (Gesprächsprotokoll Nr. 36, 14.11.1996)

Ich war von Rubens Ansinnen, ihm bei der Suche nach einer Braut als Ehevermittlerin zur Seite zu stehen, ambivalent berührt. Zum einen irritierte mich, dass Ruben, der wie ich zum Zeitpunkt meiner Feldforschung Anfang 30 war, bei einer so individuellen und weitreichenden Entscheidung wie einer Eheschließung auf die traditionelle Ehevermittlung (griech.: *proksenia*) zurückgreifen wollte. *Proksenia* hatte bei Eheschließungen in Rubens Elterngeneration noch eine tragende Rolle gespielt. Von gleichaltrigen Armeniern und Griechen wurde die arrangierte Ehe als vorsintflutlich abgelehnt. Ihr Ideal war eine Heirat aus Liebe. Ruben dagegen erklärte mir, dass für ihn die Ehe in erster Linie eine Lebensgemeinschaft sei, die auf gegenseitigem Respekt und dem gemeinsamen Projekt der Familiengründung basiert. Emotionen wie Liebe dagegen erwartete er nicht. Dies befremdete mich.

Zum anderen war ich durch sein Anliegen gleichzeitig überfordert und geschmeichelt. Überfordert, weil ich keinerlei Ahnung hatte, wie eine *Proksenetria* (griech.: Ehevermittlerin) vorzugehen hat; geschmeichelt, weil er mir diese Rolle zutraute. Dies empfand ich als Bestätigung unserer vertrauensvollen Beziehung und meiner geglückten Positionierung als Ethnologin im Feld. Ich hatte Ruben bereits im ersten Monat meiner Feldforschung in Thessaloniki kennen gelernt. Er war schnell zu einem Schlüsselinformanten für mich geworden, der mir geduldig meine Fragen beantwortete und mich mit seinem breiten Wissen über armenische und griechische Geschichte und Politik beeindruckte. Wie viele Schlüsselinformanten hatte Ruben eine marginale Position in der lokalen armenischen Gemeinde (Davies 1999: 79). Daher hatte er Schwierigkeiten eine vertrauenswürdige Person zu finden, die einerseits sein Anliegen diskret vorantreibt und andererseits über die nötigen Kontakte zu armenischen Familien verfügt. Ich vereinte diese beiden Anforderungen in idealer Weise. Durch meine Forschung hatte ich Kontakte zu den armenischen Familien in Thessaloniki, die wie Ruben endogame Ehen für wichtig hielten. Außerdem konnte er davon ausgehen, dass ich Informationen vertraulicher behandeln würde als andere Mitglieder der *Paroikia*.

Paroikia, dieses griechische Wort benutzten meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner, wenn sie von der lokalen Diasporagemeinde und der Gemeinschaft aller Armenier Griechenlands redeten. Diese Bezeichnung werde ich für die lokalen armenischen Gemeinden in Thessaloniki und Athen übernehmen. Denn hinter *Paroikia* verbirgt sich ein Konzept von Gemein-

schaft, das Aufschluss darüber gibt, wie sich Armenier in Griechenland ihre Gemeinschaft in der Diaspora vorstellten und wie sie diese Vorstellung in Beziehung zum dominanten Konzept des Nationalstaates setzten.

Der griechische Begriff *Paroikia* (Kolonie) bezeichnet die Gemeinschaft und den institutionalisierten Zusammenschluss von Menschen gleicher ethnischer Herkunft, die in einem anderen Land als ihrem Herkunftsland leben. Er beinhaltet die Vorstellung einer Lebenssituation in der *Diaspora* (griech.: Zerstreuung) und wird auch von Griechen für griechische Gemeinschaften im Ausland verwendet. Dementsprechend wurde die Gesamtheit aller in der Diaspora lebenden Armenier auch als *Armenoi tis diasporas* (Armenier der Diaspora) bezeichnet. *Diaspora* bezieht sich auf die Situation der Zerstreuung, während *Paroikia* die als Ergebnis der Zerstreuungssituation entstandenen Gemeinschaften und ihre institutionelle und räumliche Ausprägung bezeichnet.⁹

Die armenischen Begriffe *Gaghut* und *Spiurk* dagegen wurden mir gegenüber kaum verwendet. Dies hat mit der Bedeutung der griechischen und armenischen Sprache während meiner Feldforschung zu tun (vgl. Kapitel 2). Das Verhältnis von *Spiurk* und *Gaghut* entspricht dem von *Diaspora* und *Paroikia*. *Spiurk* beschreibt den Zustand der Zerstreuung, während die in der Zerstreuung gebildeten Gemeinschaften/Gemeinden als *Gaghut* bezeichnet werden (Dabag/Platt 1993: 119).¹⁰

Nach Bakalian (1993: 145) lässt sich *Gaghut* von *Ghaributium* ableiten. *Ghaributium* geht auf das arabisch-türkische Wort *Gharib* (Fremder) zurück und beschreibt das unter Fremden sein. Dabag und Platt (1993: 119) leiten das Wort von *Gaght* ab, das Auswandern bedeutet. Damit weist die Etymologie des Wortes *Gaghut* Gemeinsamkeiten mit *Paroikia* auf, denn *Paroikos* bedeutet ebenfalls Fremder und Ausländer (Pons 1997). Dieser Begriff wird allerdings alltagssprachig für Fremde nicht verwendet, gebräuchlich sind die Worte *Xenos* und *Allodapos*.

9 Nur sehr selten verwendeten Armenier dagegen den griechischen Terminus *Koinotita*, der im griechischen Sprachgebrauch sowohl Gemeinschaft als auch Gemeinde bedeutet, jedoch nicht die Vorstellung einer Zerstreuung beinhaltet. Im Gegensatz zur *Paroikia* wird die jüdische Gemeinde Griechenlands jedoch ausschließlich als *Koinotita* bezeichnet. Die Verwendung von *Koinotita* als Verwaltungseinheit war schon während der Zeit gebräuchlich, als Griechenland noch zum Osmanischen Reich gehörte. Dass die jüdische Diaspora auch schon während Griechenlands Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich als juristische Einheit anerkannt war, erklärt möglicherweise diesen Unterschied in der Bezeichnung (persönliche Konversation mit Ioannis Manos und Bea Lewkowicz).

10 Andere Autoren weisen jedoch darauf hin, dass *Gaghut* nur bis zum Genozid für die armenischen Diasporagemeinden verwendet wurde, während mit *Spiurk* die Gemeinden bezeichnet werden, die nach dem Genozid entstanden. *Spiurk* habe daher die negative Konnotation des erzwungenen Exils, während *Gaghut* auch die Gemeinden bezeichnete, die infolge von Handelsaktivitäten entstanden.

Das Konzept *Paroikia* beinhaltete für Armenier in Griechenland also zweierlei. Erstens positionierten sich Armenier in Griechenland damit als Fremde im griechischen Nationalstaat, dem sie mit der Vergabe der griechischen Staatsbürgerschaft 1968 formal angehörten. Zweitens implizierte *Paroikia/Gaghut* die Vorstellung eines idealtypischen umfassenden Gesellschaftsmodells, dem das Nationalstaatenkonzept zugrunde lag. Dies äußerte sich auch darin, dass die Organisationsstrukturen einer *Paroikia* von Armeniern in Griechenland mit denen eines Nationalstaates verglichen wurden (vgl. Kapitel 4). *Paroikia* hatte für meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner die Bedeutung einer „Nation im Exil“. Dieses Konzept einer „Nation im Exil“ existiert in der gesamten armenischen Diaspora und weist starke Parallelen zum jüdischen Konzept *galuth* (Exil) auf (vgl. Dabag/Platt 1993: 119; Pattie 1997: 28). Geprägt wurde dieser Begriff von Khachig Tölölyan (ders. 1988: 62; ders. 1996: 9; ders. 2000b: 111).

Ruben jedoch identifizierte sich nicht mit der lokalen „Nation im Exil“, der *Paroikia*. Er charakterisierte sich als Dissident, da er mit der in der *Paroikia* dominierenden Partei und deren Identitätspolitik in ständigem Streit lag. Zu einer transnationalen armenischen „Nation im Exil“ wollte er aber sehr wohl gehören, wie die folgende Sequenz zeigt:

„Oberste Priorität habe eine Ehe mit einer Armenierin. Denn Ruben war, wie viele andere Armenier auch, der Ansicht, dass armenische Identität nur in einer Ehe mit einem armenischen Partner erhalten und weitergeben werden könne, während „Mischehen“ auf längere Sicht zu Identitätsverlust und – um ein populäres Schlagwort dieses in der gesamten armenischen Diaspora geführten Identitätsdiskurses zu verwenden – zu „weißem Genozid“ führten.“ (Gesprächsprotokoll Nr. 36, 14.11.1996)

Obwohl sich Ruben als Dissident empfand und sich von der *Paroikia* in Thessaloniki distanziert hatte, reflektierte sein Wunsch nach einer armenischen Ehefrau einerseits den in der *Paroikia* dominanten Diskurs über Diaspora und Identität und andererseits sein Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einer armenischen „Nation im Exil“.

Wie alle nationalistischen Projekte basiert auch das Konzept einer „Nation im Exil“ auf dem Ideal einer reinen armenischen Identität und Kultur, die nur erhalten werden können, wenn sie eindeutig territorial verortet sind – am besten in Form eines Nationalstaates. Dementsprechend bestand ein zentraler Punkt der Ideologie der die armenische Diaspora dominierenden Partei, der *Daschnaktsutjun*, jahrelang in der Forderung nach einem unabhängigen armenischen Nationalstaat. Ein Ziel ihrer Identitätspolitik war es, das *homing desire* der aus dem osmanischen Reich nach Griechenland geflohenen Armenier auf die abstrakte Vorstellung eines unabhängigen armenischen Nationalstaates zu richten. Diese Identitätspolitik war offenbar so überzeugend, dass Armenier in Griechenland heute weitgehend Armenien als ihren Herkunftsort ansehen. Erinnerungen an die tatsächlichen Herkunftsorte spielten dagegen in der intergenerationellen Weitergabe in der *Paroikia* und in den Familien kaum ei-

ne Rolle.¹¹ Rubens Familie bildete hier, wie ich später noch vertiefen werde, eine Ausnahme.

Diaspora als Folge der gewaltsamen Vertreibung aus dem osmanischen Reich dagegen wurde in erster Linie als erzwungenes, temporäres Exil, als unzulängliches Substitut für einen Nationalstaat und eben als eine „Nation im Exil“ konzeptualisiert. Die Erhaltung und Weitergabe einer „reinen“ armenischen Identität wurde daher nur auf armenischem Territorium als möglich angesehen. Denn meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner machten die alltägliche Erfahrung, dass Identität in der Diaspora von Fragmentierung und Hybridisierung von Identität kennzeichnet war. Prozesse der Hybridisierung empfanden sie als Bedrohung und im Prinzip als Weiterführung des Genozids von 1915. Dieses spannungsgeladene Gefühl von Bedrohung und Sehnsucht nach einer stabilen und kontinuierlichen Identität war es, was Armenier auch mit dem ständigen Anspruch „Wir werden niemals vergessen“ artikulierten.

Daher zielten die Aktivitäten der Institutionen und Organisationen der Gemeinden darauf ab, die Vorstellung einer reinen armenischen Identität durch fortwährende Erinnerungserzählungen und performative Handlungen zu entwerfen und intergenerationell zu tradieren. Die Ideologie, die dieser Erinnerungs- und Identitätsarbeit zugrunde lag, bezeichneten meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner als *Askabahbanum*, das wörtlich „Nations-Bewahrung“ bedeutet (Tölölyan 2000b: 115-116). Die Bemühungen um *Askabahbanum* wurden jedoch als ein nicht zu gewinnender Wettlauf gegen das Vergessen gesehen. Die Konsequenzen des Vergessens drückten sich für meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner am dramatischsten in Assimilierung (griech.: *afomoiosi*) aus. Vergessen, Assimilierung, aber auch Hybridisierungen von Identität verstanden sie als eine Erosion von Identität. In ihren Augen wurde dadurch die Vernichtung einer nationalen armenischen Identität, die mit dem Genozid eingesetzt hatte, mit anderen Mitteln weitergeführt. Daher bezeichneten sie das Vergessen und Prozesse der Assimilierung auch plakativ als „weißen Genozid“ (griech.: *levki genoktonia* oder *levik sfagi*, arm.: *jermag tschart*) in Abgrenzung zum Völkermord von 1915, der „roter Genozid“ (griech.: *kokkini genoktonia /sfagi*) genannt wurde. Dieses Konzept einer bedrohten Identität bezeichnet die amerikanische Ethnologin Jenny Phillips (1989) als ein *root paradigm* armenischer Identität in der Diaspora (vgl. Pattie 1997: 24).

Wie Ruben empfanden die meisten die unkontrollierbare Liebe als die schlimmste Bedrohung für die Grenzen ethnischer Reinheit und die Existenz einer reinen armenischen Identität. Interethnische Ehen – der Prozentsatz lag zwischen 70-80%¹² – wurden als eine der größten Gefahren für den Fortbestand einer armenischen Gemeinschaft und „Nation im Exil“ gesehen. Aber

11 Bisharat (1997) beschreibt einen ähnlichen Transformationsprozeß für palästinensische Flüchtlingscommunities in der Westbank.

12 Zur Problematik von Zahlen siehe Kapitel 4.

selbst Ruben – dem im Gegensatz zu seinen Altersgenossen eine Liebesheirat nicht wichtig war – wollte lieber eine Griechin aus „seinem Ort“ Thessaloniki als eine Armenierin aus der Republik heiraten. Dieses scheinbare Paradox zwischen der moralischen Forderung nach einer reinen ethnischen Ehe um dem Anspruch des *Askabahbanum* gerecht zu werden und einer interethnischen Heiratspraxis werde ich mit der nächsten Sequenz analysieren.

Zunächst wird an dieser Stelle deutlich, wie stark die in der *Paroikia* dominante nationale Ideologie des *Askabahbanum* sich auf private Entscheidungen, Handlungen und Gefühle auswirkt und damit in den individuellen Körper eindringt. Indem interethnische Liebe und Ehe als unrein definiert werden, zielt *Askabahbanum* darauf ab, sowohl die Psyche als auch den Körper zu regulieren und zu kontrollieren.

Handlungspraktisch drückte sich die Ideologie des *Askabahbanum* in performativen Handlungen aus, die meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner als *Thysies* (dt.: Opfer; arm.: *nachantak*) und *Prosfores*¹³ (dt.: Gaben; arm.: *neviratevutian*) bezeichneten. Da die Kontinuität einer „reinen Identität“ in der Diaspora trotz aller Bemühungen nicht erhalten werden kann und unweigerlich vom „weißen Genozid“ bedroht ist, war es nach Meinung meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner diese Praxis des Opfern, die armenische Identität ausdrückte und die ersehnte Stabilität und Kontinuität von Identität sicherte. Die Praxis des Sich-Opfern für die „Bewahrung der Nation“ umfasste eine ganze Reihe performativer Handlungen: Neben der schon erwähnten endogamen Heirat, einer armenischen Familiengründung und der intergenerationellen Übertragung der traumatischen Flucht- und Genoziderinnerungen in der Familie, auch das Engagement in der *Paroikia*, Geldspenden, das Erlernen der armenischen Sprache, in Thessaloniki aber auch der Fahrdienst für die Kinder zum armenischen Sprachunterricht oder in Athen zur weit entfernten Schule.¹⁴

Da die Familie wie in allen nationalen Projekten als Keimzelle der Nation angesehen wurde (vgl. Anderson 1991; McClintock 1993), galten Handlungen, die im privaten, familiären Rahmen der Familie vollzogen wurden, ebenso als Opfer für die Nation, wie diejenigen, die in der Öffentlichkeit der *Paroikia* durchgeführt wurden. Dabei unterlagen die Handlungen einer geschlechtsspezifischen Hierarchisierung, die mit einer Dichotomisierung von

13 Im Gegensatz zu Marcel Mauss Konzept der Gabe geht es bei diesen Handlungen nicht um die Kommunion (Vereinigung) zwischen Menschen und Gott, sondern um die Herstellung einer Verbindung zwischen dem Subjekt und der Idee einer nationalen Gemeinschaft. Diese Idee ist armenischen Nationalisten jedoch durchaus „heilig“.

14 Das Konzept und die Praxis des Opfern ist nicht nur für Armenier in Griechenland relevant, sondern ist auch in anderen ethnographischen Studien zur armenischen Diaspora als ein zentrales emisches Konzept und als wichtige kulturelle Handlungen heraus gearbeitet worden (vgl. Antoniou 1995; Bakalian 1993: 350-357; Pattie 1997: 22-23; Phillips 1989; Talai 1989: 131-134; Tauber 1999).

Öffentlichkeit und Privatheit verbunden war. Während Männer eine dominante Position in der institutionalisierten *Paroikia* hatten, wurde die familiäre Sozialisation der Kinder in erster Linie als frauenspezifische Aufgabe betrachtet. Diese Verknüpfung von Konzepten von Weiblichkeit und Mutterschaft mit der Aufgabe der kulturellen Reproduktion der ethnischen Gruppe hat Nira Yuval-Davies (1997: 39.46) als einen zentralen Bestandteil ethnischer und nationaler Projekte beschrieben. Damit zeigt sich an dieser Stelle, wie durch die performativen Handlungen des Opfer-Bringens, die vordergründig nationale und ethnische Identifikationen ausdrücken, zugleich Geschlechteridentitäten konstituiert werden. Auch wenn individuelle und kollektive Identifikationen mit Armenischsein in dieser Ethnographie im Vordergrund meiner Analyse stehen, möchte ich betonen, dass ethnische, kulturelle, soziale und geschlechtsspezifische Identifikationen grundsätzlich als sich überkreuzende Dimensionen von Identität gesehen werden müssen (vgl. Anthias 1998; Brah 1996).

Da armenische Identität in der Diaspora aufgrund der Situation des ungewollten Exils den idealen Kriterien ethnischer Reinheit nicht entsprechen kann, wurde die Kontinuität und Stabilität armenischer Identität für meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner schon durch die zuverlässige und ständige Handlungsbereitschaft an sich sicher gestellt. So erklärte mir Elise, eine ältere Armenierin, als wir zusammen mit anderen älteren Damen des *Dignatz* (armenischer Frauenverein in Athen) Berge von *Lahmacun* und *Ischli Köfte*¹⁵ vorbereiteten, die auf dem alljährlich stattfindenden Bazar verkauft werden sollten:

„Weißt Du, wir sagen zwar, das sei typisch armenisches Essen, aber das essen sie auch in der Türkei und im ganzen Mittleren Osten. Armenisch ist, das wir zusammenkommen und diese Speisen für den Bazar herstellen“ (Beobachtungsprotokoll Nr. 63, 09.12.1997).

Elise vertrat damit die Ansicht, dass armenische Identität nicht etwa eine Essenz sei, die durch eindeutige kulturelle Marker wie z.B. armenisches Essen definiert wird, wie es das dominante Konzept von Identität in der *Paroikia* impliziert, sondern durch fortwährende Handlung hergestellt werden muss. Die Praxis des Opfer-Bringens für die armenische Nation sehe ich daher als performative Handlungen, in denen armenische Identität nicht nur ausgedrückt, sondern auch konstituiert wird. Indem ein Subjekt Identität „richtig“ – d.h. in Übereinstimmung mit den kollektiven Vorstellungen des Opfer-Bringens aufführt, versichert es sich und gleichzeitig anderen Armeniern, dass es trotz der Erfahrungen von Hybridisierungen eine Essenz armenischer Identität gibt.

15 *Lahmacun* ist in Deutschland unter der Bezeichnung türkische Pizza ein sehr erfolgreicher Schnellimbiss. *Ischli Köfte* sind gefüllte Klöße, deren Kern aus einer feinen, würzigen Hackfleischmischung besteht, der von einer Mischung aus Bulgur und Hackfleisch eingehüllt wird.

Anne-Marie Fortier charakterisiert diese Art von performativen Handlungen in ihrer Studie über eine italienische Migranten-Community in London als Handlungen, die als ein Resultat essentialistischer Identität wahrgenommen werden und nicht als Performanzen, durch die diese Identität und damit Gemeinschaft in der Diaspora konstituiert wird (Fortier 2000: 3-9). In der armenischen Diaspora Griechenlands wurde das Verhältnis von essentialistischen Identitätskonzepten und einer performativen Praxis armenischer Identität etwas anders gesehen. Meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner gingen einerseits von der Existenz einer armenischen Identität aus, wie sie in der dominanten Identitätspolitik der *Paroikia* entworfen wurde. Gleichzeitig waren sie sich jedoch darüber bewusst, dass sie in der Lebenssituation der Diaspora nur durch opfernde Handlungen, die ich als performativ bezeichne, dem stabilen und kohärenten Kern einer armenischen Identität nahe kommen können.

Aus ihrer Perspektive wurde dieses Ringen um eine Essenz armenischer Identität noch zusätzlich durch eine weitere Ebene von Identifikation verkompliziert, die ich in Anlehnung an Avtar Brahs Formulierung „lived experience of a locality“ (1996: 192) als Identifikation mit der gelebten Erfahrung von Lokalität bezeichne. Wie diese gelebte Erfahrung von Lokalität mit der Ideologie des *Askabahbanum* zusammenhängt und zu den spannungsgeladenen multiplen Identifikationen und Zugehörigkeiten führt, die ich zuvor als ein zentrales Kriterium von Diaspora definiert habe, wird in der nächsten Sequenz deutlich:

„Als wir zusammen mit seiner Mutter begannen das Für und Wider der wenigen potentiellen Ehefrauen in Thessaloniki zu diskutierten, stellte ich zu meiner Überraschung fest, dass die ethnische Herkunft für Ruben und seine Mutter nicht das wichtigste Kriterium bei der Auswahl einer Ehefrau war. Auf meinen Vorschlag, sich doch unter den seit der Unabhängigkeit Armeniens nach Griechenland zugewanderten Republikarmenierinnen umzusehen, reagierten beide mit Ablehnung. Wenn überhaupt käme höchstens eine armenische Braut aus Istanbul in Frage. Aufgrund der geographischen Nähe zu Thessaloniki seien die kulturellen Unterschiede noch vergleichsweise gering und Rubens Eltern stammten ursprünglich von dort. Ehe er jedoch eine Braut aus Armenien zur Frau nehme, sagte Ruben, heirate er lieber eine Griechin.“ (Gesprächsprotokoll Nr. 36, 14.11.1996)

Zunächst konkretisiert sich in dieser Sequenz, wie Identitäten von Menschen in der Diaspora durch multiple Bindungen zu Orten beeinflusst sind, die durch widersprüchliche konkrete Erfahrungen, Erinnerungen und Imaginationen konstruiert werden. Einerseits wünschte sich Ruben im Einklang mit der dominanten Ideologie des *Askabahbanum* eine armenische Ehefrau, um armenische Identität erhalten zu können und auf diese Weise der Bedrohung durch den „weißen Genozid“ zu entgehen. Die Imagination Armeniens als dem symbolischen Referenzort einer reinen Identität spielt dabei eine zentrale Rolle. Aus Armenien stammen sollte die Braut jedoch nicht. Zwar ist die Vorstellung einer ungeteilten armenischen Nation und einer gemeinsamen ethnischen Identität von Diaspora- und Republikarmeniern ein zentrales Element des

Konzeptes einer reinen armenischen Identität und der Ideologie des *Askababanums*. Ruben und seine Mutter betonten jedoch Differenzen zwischen Diaspora- und Republikarmeniern, die in diesen dominanten Vorstellungen negiert werden. Sie argumentierten, dass Armenier aus der Republik schon allein durch die geographische Entfernung zu kulturellen „Anderen“ würden. Darüber hinaus gehe ich davon aus, dass sich diese kulturelle Differenz in der Wahrnehmung von Ruben und seiner Mutter mit sozialen und ökonomischen Differenzen überkreuzte, auch wenn die Beiden dies während unseres Gesprächs nicht explizit sagten. Armenische Migranten in Griechenland waren als illegalisierte Einwanderer in einer sozial und ökonomisch marginalisierten Position (vgl. Kapitel 4.2). Ruben war, wie die meisten meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner, der Meinung, dass eine glückliche Ehe vor allem dann gewährleistet sei, wenn es möglichst wenige Differenzen zwischen den Ehepartnern gebe. Außerdem äußerte Ruben in einem anderen Gespräch die Bedenken, dass eine Migrantin aus Armenien, die Eheschließung mit einem Diaspora-Armenier als ein Mittel nutzen würde, um ihren prekären Aufenthaltsstatus in Griechenland zu legalisieren und ihren sozio-ökonomischen Status zu verbessern.

Größere Gemeinsamkeiten sahen Ruben und seine Mutter bei einer Braut aus Istanbul als gegeben an. Denn Istanbul war für beide ein Ort, der mit einer gelebten Erfahrung von Lokalität verbunden war, weil die Familie von Ruben von dort stammte. Im Gegensatz zu anderen Familien war diese Erfahrung in Rubens Familie intergenerationell tradiert und zu einem wichtigen Identifikationspunkt geworden. In Kapitel 6.2 werde ich argumentieren, dass es gerade diese positive Identifikation mit der osmanischen Vergangenheit der Familie und der heutigen Türkei war, die Ruben zu einem Außenseiter in der *Paroikia* werden ließ. Und auch die Identifikation mit Griechenland als Ort der gelebten Erfahrung von Lokalität war bei beiden so stark, dass eine Braut von dort immer noch als ähnlicher wahrgenommen wurde als eine Braut aus Armenien. Damit bildeten sie übrigens keine Ausnahme in der *Paroikia*, denn die dortige Heiratspraxis war durch Eheschließungen mit griechischen Partnern bestimmt.

Außerdem wirft diese Sequenz auch ein Schlaglicht auf die Art und Weise wie der Diasporaraum aus einer individuellen Perspektive konstituiert wird und welche Beziehungen und Orte dabei eine Rolle spielen. Für Ruben und seine Mutter ist dieser Raum durch unterschiedliche widersprüchliche Imaginationen und Erfahrungen geprägt. Armenien als imaginiertes territoriales Bezugspunkt einer „Nation im Exil“ ist ein Ort mit positiver Bedeutung. Konkret erlebte Beziehungen mit Armeniern aus der Republik hingegen waren für beide mit negativen und unüberbrückbaren Erfahrungen von Differenz verbunden. Istanbul wird zu einem Ort der positiven Identifikation, weil damit erstens kulturelle Gemeinsamkeiten verbunden werden und zweitens positive Erinnerungen an die Familien an diesen Ort gebunden sind. Und auch Griechenland ist aufgrund der gelebten Erfahrung von Lokalität ein Ort positiver Identifikation. Diese zentrale Bedeutung einer gelebten Erfahrung von Lokalität

für Identitätsprozesse in der Diaspora wird abermals in der nächsten Sequenz deutlich:

„Als zentrales Argument führten beide an, dass die *Nootropia* (dt.: Mentalität) von Armeniern in der Diaspora entscheidend durch den Ort geprägt sei, an dem sie leben und dass daher Eheschließungen zwischen armenischen Partnern aus unterschiedlichen Herkunftsländern grundsätzlich problematisch seien. Mit dem griechischen Sprichwort: ‚(Besser) Schuhe aus Deinem Ort, auch wenn sie geflickt sind!‘ (*Papoutsia apo ton topo sou, as einai balomena*), brachte Rubens Mutter die Diskussion auf den Punkt.“ (Gesprächsprotokoll Nr. 36, 14.11.1996)

Für Ruben und seine Mutter manifestierte sich die gelebte Erfahrung in Griechenland in ihrer *Nootropia* (Mentalität). Mit *Nootropia* (Mentalität) bezeichneten meine Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner alle die Identifikationen, die sie als Folge ihres Lebens und ihrer Sozialisation in der griechischen Gesellschaft sowie ihrer Zugehörigkeit zur lokalen armenischen Gemeinde ansahen, die aber weder den essentialistischen Inhalten des dominanten Identitätsdiskurses noch der Ideologie des *Askabahbanum* gerecht wurden. Dabei bezeichnete *Nootropia* je nach Situation sehr unterschiedliche Prozesse der Identifikation und Abgrenzung: *Nootropia* wurde z.B. dafür verantwortlich gemacht, dass Griechenland schon längst zur Heimat geworden war, die man nicht gegen Armenien eintauschen wollte, obwohl die offizielle Rhetorik doch immer eine Rückkehr in die Heimat Armenien postuliert hatte; dass griechische Heiratspartner denen aus der Republik Armenien oder aus anderen Diasporagemeinden außerhalb Griechenlands vorgezogen wurden, weil diese als kulturell ähnlicher empfunden worden. In Anlehnung an Gerd Baumann (1996: 195-198) interpretiere ich den Diskurs über *Nootropia* als „demotische Alternative“ zum dominanten Identitätsdiskurs und der Ideologie des *Askabahbanum*. Baumann hat diesen Begriff des „demotischen Identitätsdiskurses“ in seiner Ethnographie über ethnische Identifikationen von Jugendlichen im multiethnischen Londoner Stadtteil Southall geprägt. Damit ist ein Diskurs von Jugendlichen über Identität gemeint, der im Gegensatz zum dominanten Diskurs der Führer der einzelnen ethnischen Communities des Stadtteils nicht von klar abgegrenzten Kulturen und Identitäten ausgeht, sondern Hybridisierungen von Identität anerkennt. Ein „demotischer Identitätsdiskurs“ ist eine kreative Reaktion auf dominante Diskurse. Er stellt jedoch keine unabhängige Alternative dar, die die Wirkung des dominanten Diskurses unterminiert oder außer Kraft setzt. Auf ähnliche Weise rechtfertigt *Nootropia* die aus der individuellen Perspektive wahrgenommenen Widersprüche zum Ideal einer reinen armenischen Identität, ohne die Existenz einer Essenz armenischer Identität prinzipiell in Frage zu stellen.

Es lassen sich also drei miteinander verbundene Ebenen von Identifikationsprozessen unterscheiden, mit denen Armenier in der Diaspora ringen, wenn sie eine kohärente und stabile armenische Identität herbei reden und handeln: Die Ideologie des *Askabahbanum* als ein Metanarrativ über armenische Identität, das in der gesamten armenischen Diaspora die Vorstellung ei-

ner primordialen, essentialistischen armenischen Identität entwirft. Diese ideologischen Vorstellungen werden bei Veranstaltungen in der Gemeinde und in der Familie intergenerationell übertragen werden soll. Die Praxis des Opfer-Bringens als handlungsorientierte Identifikation mit diesem Konzept, die von performativen hybriden Handlungen geprägt ist, mit denen sich Armenier einerseits versichern, dass es prinzipiell eine Essenz armenischer Identität gibt, die sie jedoch aufgrund der Lebenssituation in der Diaspora niemals vollständig bewahren können. Und *Nootropia*, Mentalität, die sich auf die Identifikation mit der gelebten Erfahrung von Lokalität bezieht. In diesem Spannungsverhältnis multipler Identifikationen wird Gemeinschaft in der armenischen Diaspora hergestellt. Dabei ist es paradoxerweise die Erinnerung an den Genozid, eine Erfahrung absoluter existentieller Bedrohung und biographischer Brüche, die den Referenzpunkt für die Konstruktion einer stabilen und kontinuierlichen armenischen Identität darstellt. Dieses vermeintlich paradoxe Verhältnis zwischen armenischer Identitätsarbeit und Erinnerungsarbeit an den Genozid werde ich in den nächsten Kapiteln näher untersuchen. Zunächst diskutiere ich im nächsten Kapitel mein methodisches Vorgehen während der Feldforschung.