

Österreichische Akademie der Wissenschaften / Austrian Academy of Sciences

AAS WORKING PAPERS IN SOCIAL ANTHROPOLOGY

Volume 2

Tsypylma Darieva

**Das armenische Trauma:**  
Zur Transformation von Erinnerungspraktiken  
im postsozialistischen Jerewan



**Band 2**



**OAW**

Österreichische Akademie  
der Wissenschaften

**ÖAW ARBEITSPAPIERE ZUR SOZIALANTHROPOLOGIE**

**AAS Working Papers in Social Anthropology / ÖAW Arbeitspapiere zur  
Sozialanthropologie**

ISSN: 1998–507 X

Wien 2008

**Editors/ Herausgeber:**

Andre Gingrich & Helmut Lukas

© Forschungsstelle Sozialanthropologie  
Zentrum Asienwissenschaften und Sozialanthropologie  
Österreichische Akademie der Wissenschaften

Prinz-Eugen- Straße 8 – 10  
1040 Wien  
Fax: 01/ 51581 - 6450  
E-Mail: [sozialanthropologie@oeaw.ac.at](mailto:sozialanthropologie@oeaw.ac.at)

# **Das armenische Trauma. Zur Transformation von Erinnerungspraktiken im postsozialistischen Jerewan**

**Tsypylma Darieva**

**Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt Universität zu Berlin**

*Working paper*<sup>1</sup>

Der Zerfall der Sowjetunion brachte einen enormen Schwung in die Rekonfiguration nationaler Erzählungen der post-sowjetischen Gesellschaften. Die (Wieder)Entdeckungen kollektiver Erinnerungen an Gewalt, vor und während der Zeit des Sozialismus, schaffen neue Gedenkpraxen, neue Trennlinien und Verbindungen, aber auch neue politische Ansprüche. Am Beispiel des *revival of public memory* an das armenische Trauma auf der Ebene der musealen und Gedenkstätten Darstellungen in Jerewan, wird gezeigt, wie eine schwierige Vergangenheit, die zur Sowjetzeit partiell verschwiegen wurde, heute im Vordergrund der politischen Zukunft des armenischen Nationalstaates steht. Dabei wird vor allem auf die visuelle bzw. materielle Dimension der Erinnerung, sowie auf die Frage wie diese Vergangenheit im Alltag verankert werden kann, eingegangen.

*It is normal to find an event of great loss at the foundation of a nation. (Stephan Feuchtwang 2007: 176)*

## **Einführung**

Nach dem Zusammenbruch des Sozialismus erscheinen Diskurse und Praktiken der Europäisierung bzw. des „Europaerlebens“ als zentrale Zeichen der gegenwärtigen politischen und kulturellen Transformationsprozesse auf dem eurasischen Kontinent. Sowohl in den osteuropäischen Ländern als auch in den ehemaligen sowjetischen Republiken werden dabei nationale Einzelinteressen mit europaorientierten Gemeinschaftsvisionen ausgehandelt, indem kulturelle Inszenierungen neuer Gedenkpolitik eine entscheidende Rolle spielen (Pine/Kaneff/Haukanes 2004, Binde/ Kaschuba/ Niedermüller 2001, Darieva/Kaschuba 2007). Die (Wieder)Entdeckungen und die Schaffung alternativer Erinnerungen an politische Gewalt und Vertreibung (Borneman 2004, Oushakine 2006, Shnirelman 2005), vor und während der Zeit des Sozialismus, produzieren dabei nicht nur neue Verbindungen, sondern auch Trennlinien und nicht zuletzt neue politische Ansprüche. Die Gedenkpraxen eignen sich zur Integration neuer Bevölkerungsgruppen, wobei zunächst der „moralische Kosmos“ (Verdery 1999), innerhalb dessen das Erinnern an das kollektive

---

<sup>1</sup> Ein wesentlicher Teil dieses working paper basiert auf meinem Beitrag „The Road to the Golghota. Representing Loss in Armenia“, der in der Zeitschrift „Focaal. European Journal for Anthropology“. Volume 52, 2008 erscheint.

Trauma im rechtlich-historischen Sinne legitimiert werden und neu bestimmt werden muss. In Bezug auf den Zusammenhang zwischen der nach innen gerichteten Trauer um kollektives Verlust einerseits und der bewusste Umgang mit Verlust- und Schmerzgefühlen im Rahmen der öffentlichen Verantwortung andererseits, weist Stephan Feuchtwang auf die zwei Formen der Weitergabe der Erinnerung hin. „Two kinds of reckoning, juridical-historical on one hand and ritual on the other, become intertwined” (Feuchtwang 2007: 182). Dabei können diese Formen der Erinnerungsweitergabe als unterschiedliche Arten der *temporality* (Temporalität) gleichzeitig zum Ausdruck kommen. „There is the time for mourning and of accomodation of the dead....There is the time of a myth of founding a subject of history, the linear, tragic, grievous but also progressive time of a collective subject, including its transformations. And finally there is the time of the present resolution and dissolution of a serious and debilitating injustice, a utopian vision or a hope that an apologetic and true account of injustice will be a warning and a prevention of its repetition.” (Feuchtwang 2007: 182). In Anlehnung an diese These gehe ich auf die Transformation des politischen und kulturellen Rahmens öffentlicher Erinnerungen an die armenischen Massaker ein und behandle die Frage, wie die daraus entstehenden Praxen unterschiedliche Formen der Erinnerung annehmen.

Zu den gegenwärtigen Aushandlungsprozessen in der nationalen Identitätspolitik in Armenien kommt eine spezifische, geopolitische Konstellation der gesellschaftlichen Zukunftsvision hinzu, die durch zwei zentrale Linien gekennzeichnet ist: einerseits durch die Kontinuität der eurasischen bzw. russischen Orientierung (Moskau und die GUS-Gemeinschaft), mit einer wenig kritischen Einstellung zur sowjetischen Vergangenheit sowie der heutigen Politik Russlands im Südkaukasus, und andererseits durch einen neuen europaorientierten Diskurs (EU) bzw. die Herstellung kultureller Verbindungen zu Europa. Diese doppelte Orientierung und die beiden Zielvorstellungen haben unterschiedliche Rückwirkungen auf die Umgestaltungsprozesse der eigenen gesellschaftlichen, moralischen Vision und den Modus der Rekonfiguration nationaler Bilder bzw. Gedenkpraxen. Die zentrale Frage dieses Beitrages ist, wie dieser spezifische, ambivalente Umgang mit der Vergangenheit sich in der neuen symbolischen nationalen Landschaft des kollektiven Traumas in der armenischen Hauptstadt Yerevan ablesen lässt. Ähnlich wie in osteuropäischen postsozialistischen Gesellschaften erlebte die symbolische Landschaft des Nationalen und die damit verbundene spezifische Gedenkpraxis in Armenien eine wesentliche Veränderung. Die Neuinterpretation und die Umgestaltungspraktiken beinhalten dabei nicht nur spektakuläre Lenindenkmaldemontagen (Verdery 1999, Abrahamian 2003), eine neue Geschichtsschreibung, die z.B. durch Schulbücher verfestigt wird (Mkrtychian 2007), oder auch die Einführung neuer Nationalfeiertage. Sichtbar werden diese Umbruchsprozesse auch am Umbau historischer Gebäude, Gedenkort und Museen mit

ihrer alten und neuen Ästhetik der öffentlichen Räume.

Entscheidende Aspekte der Schöpfung des neuen „moralischen Universums“ Armeniens sind die Versuche der (Wieder-)Herstellung von Gerechtigkeit und die Erinnerung an die Massaker im Jahr 1915 - damals auf dem Territorium des Osmanischen Reiches. Der bestehende armenische Begriff *yeghern* (Schmerz und Trauer) wird in diesem Beitrag weniger im Kontext einer postsowjetischen „Rückkehr des Unterdrückten“ (Watson 1994) verstanden, sondern vielmehr in Bezug auf die Herstellung einer globalen Moralität der Anerkennung einer „vergessenen“ menschlichen Katastrophe. Unter dem Begriff „globale Moralität“ wird hier der Prozess der moralischen Universalisierung von lokalem und nationalem Leiden bzw. Verlust verstanden, der auf der Einbeziehung der internationalen Öffentlichkeit und transnationaler Organisationen beruht – eine Konzeption, die Daniel Levy und Natan Sznaider (2001: 239) in ihrer Arbeit über die Kosmopolitisierung des Gedenkens an den Holocaust diskutieren. Nach diesem Konzept orientieren sich neue Gedächtniskulturen an universalen Symbolen wie der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ und dem Begriff des „Verbrechens gegen die Menschlichkeit“ – jene Schlagworte, die nicht nur in Europa und den USA, sondern auch in anderen Teilen der Welt offensichtlich ihre Wirkungsmächtigkeit zeigen.

### ***Eine Opferidentität im Alltag***

Im April 2005 fragte mich ein Taxifahrer auf dem Weg zum Tsitsernakaberd-Hügel, dem Denkmal für die Opfer des armenischen Genozids in Jerewan, woher ich sei und fügte selbst hinzu, seine Großeltern kämen aus „Westarmenien“<sup>2</sup>. „Mein Großvater war fünf Jahre alt, als er sich selbst vor den Türken in Sicherheit brachte – und weißt du wie? Als die Türken kamen, um seine Eltern zu töten, konnte er entkommen, weil er in den *tonir* kroch, den Ofen, in dem das armenische *lavash*-Brot gebacken wird, wo ihn die Mörder nicht fanden. Er blieb mehrere Tage in diesem Ofen und floh dann alleine und zu Fuß nach Echmiyatzin“<sup>3</sup>.“ Solche dramatischen Familiengeschichten, erzählt in trivialen Situationen, begegneten mir mehrmals während meiner Feldforschung in 2005 und 2006 in Jerewan. Zwar kamen nicht in allen alltäglichen Gesprächen derartige Erzählungen und Selbstpräsentationen vor, doch wenn, dann waren sie von Jerewanern an eine Nicht-Armenierin gerichtet. Dies geschah häufig mit Hilfe allegorischer Gedächtnisvignetten und der Schilderung mystifizierter Taten. In diesem Zusammenhang wurde die Vernichtung weniger in Hinsicht auf den Schmerz und das

---

<sup>2</sup> Das Gebiet des heutigen türkischen Anatolien wird von Armenier „Westarmenien“ genannt, so wie Istanbul oft „Konstantinopel“ heißt.

<sup>3</sup> Echmiyatzin ist eine Stadt in Armenien, westlich von Jerewan und der Sitz der Katholikos, des geistlichen Oberhauptes der Armenier.

verlorene Gebiet dargestellt, sondern eher mit Blick auf die heroischen Taten überlebender Vorfahren.

„Weißt du, unser Brot *lavash* hat eine besondere Geschichte; es ist leicht und lässt sich einfach transportieren. Weißt du, warum das armenische *lavash* so dünn ist? Damit es schnell trocknet und man es bei einer Vertreibung mitnehmen kann“,

erzählte mir ein 45jähriger Boxtrainer, in einem Lokal.<sup>4</sup> Interessant sind hier die primäre Identifikation mit den Opfern und die Einschreibung des Traumas in das Alltagsleben bzw. in die materielle Kultur. Die Präsenz der Opferperspektive in der armenischen Selbstdarstellung ist jedoch nicht neu. Nora Dudwick, eine amerikanische Anthropologin, die ihre Feldforschung in Armenien während des Karabakh-Krieges zwischen Armenien und Aserbaidschan am Anfang der 1990er Jahre durchführte, thematisiert das soziale und ökonomische Leben in Jerewan während der Perestrojka: „Seit ich in Armenien bin, gründet sich mein Verständnis von der armenischen Kultur auf ein Set armenischer Selbstpräsentationen, die zutiefst geprägt wurden von dem kollektiven Erinnern an die staatlich organisierte Gewalt im Osmanischen Reich zwischen 1915 und 1918. Je mehr der Konflikt mit Aserbaidschan eskalierte, desto mehr dominierte die Selbstdarstellung der Armenier als ein altes, kultiviertes und christliches Volk, und das Bild als Opfer rückte immer mehr in den Vordergrund.“ (Dudwick 2000: 15).

Zu diesen Beobachtungen möchte ich hinzufügen, dass die alltäglichen Erinnerungen an das armenische Leid, das im Frühjahr 2005, neunzig Jahre nach dem Massaker, in Form einer mythischen Selbstdarstellung ausgedrückt wurde, nicht notwendigerweise eine spezifisch postsowjetische Praxis ist. Die emotionale Kraft der „heroisierenden“ Opferrolle war bereits Teil der früheren sowjetischen Rhetorik, in der das kollektive Leiden im Sinne eines historischen Heroismus und des Kampfes von Märtyrern während des Kalten Kriegs interpretiert wird. In ihrer Analyse der Prozesse des *unmaking* des sowjetischen Lebens weist Caroline Humphrey zu Recht darauf hin, dass die derzeitige postsozialistische Transformation in Eurasien „stark ideologisiert und mystifiziert ist, nicht weniger als die revolutionäre Transformation zum Sozialismus“ (Humphrey 2002: 21). Wichtig erscheint es mir in diesem Zusammenhang auch zu erwähnen, dass die opferorientierte Selbstdarstellung im armenischen Alltag nach 1991 zunehmend einen staatlichen Rahmen angenommen hat. Dabei wurde die Zeit, als die Mehrheit der Bevölkerung in Armenien mit dem schwierigen ökonomischen Überleben und der dramatischen Energiekrise kämpfte, oft symbolisch mit

---

<sup>4</sup> Das *lavash*-Brot hat eine beträchtlich längere Geschichte als die Interpretation des Boxtrainers an diesem Abend, vgl.: Ter-Sarkisyan 2001, Arutyunov 1983.

einer Wiederkehr historischer Ereignisse und dem kollektiven Tod assoziiert.<sup>5</sup> Selbst nachdem sie aus dem Karabakh-Krieg siegreich hervorgegangen waren, verstanden sich die Armenier zumeist als „Opfer“ dieses Krieges. Tatsächlich gehört Armenien, einst ökonomisch prosperierende Republik am südlichen Rande der sowjetischen Grenze, heute mit einer Bevölkerung von 2.5 Millionen Einwohnern zu den „armen“ Ländern zwischen Europa und Asien. Sowohl nach staatlichen als auch nach UN-Angaben lebte 2003 die Hälfte der armenischen Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze (E.-M. Auch 2003). Die prekären Lebensbedingungen und die hohe Arbeitslosigkeit in den 90er Jahren führten zur massiven Auswanderung aus Armenien. Der Konflikt mit dem benachbarten Aserbaidschan um das Berg-Karabach-Gebiet (1989-1994) führte Armenien in die ökonomische und politische Isolation, wobei auch die Türkei aus politischer Solidarität zu Aserbaidschan 1993 die Grenzen zu Armenien geschlossen hat. Die nördliche Grenze mit Georgien (nicht die südliche mit Iran!) wird von der lokalen Bevölkerung als die „einzige“ strategisch wichtige Festlandsverbindung nach „Außen“ definiert.

### ***Das revival des öffentlichen Gedächtnisses***

Nach dem Zerfall der Sowjetunion und den dramatischen Erfahrungen mit sozialen und ökonomischen Umbrüchen in Armenien lässt sich sowohl im Alltag als auch auf offizieller Ebene eine dynamische Verdichtung des Gedenkens an den kollektiven Tod erkennen. Seit 1995 werden in Armenien zunehmend Forderungen nach einer global angemessenen Anerkennung des armenischen Traumas als staatlich organisiertem Genozid laut. Eine zukunftsorientierte Politik der „Wiedergutmachung“ zur benachbarten Türkei tritt dabei in den Vordergrund. Was einmal eine halb tabuisierte „leise“ Repräsentationsform einer Trauerkultur - *yeghern* - war, ist heute das zentrale Symbol für den kollektiven politischen Anspruch *tsagaspanutyun* (Genozid) geworden und wird so zu Beginn des 21. Jahrhunderts zum symbolischen Kapital des neuen Nationalstaats. Allerdings ist hinsichtlich der Veränderung seiner moralischen Einstellung gegenüber dem Sozialismus und dem sowjetischen Umgang mit den Erinnerungen an die armenische Vertreibung, unter Intellektuellen und Lokaleliten nur sehr schwach ausgebildete Kritik und kaum Opposition gegen die kommunistische Vergangenheit oder die russische Präsenz zu vernehmen - ganz anders als in den postsozialistischen Ländern Osteuropas, den Baltischen Staaten und im benachbarten Georgien. Hervorzuheben ist, dass das armenische Trauma während der Sowjetzeit nur implizit in einer Sprache von Opfern, Tätern und realer oder symbolischer Anerkennung artikuliert wurde. Die Enthüllung der politischen Dimension des Vergessens des armenischen Leidens während der kommunistischen Vergangenheit wird nur vorsichtig

---

<sup>5</sup> In ihrer exzellenten Ethnographie des Alltags in Armenien zwischen 1991 und 1994 beschreibt St. Platz die katastrophale Demodernisierung während der Energiekrise. Vgl. Platz 2000.

öffentlich zum Ausdruck gebracht. Neu ist in der Repräsentation des lokalen Gedenkens an Massenvernichtung die Tatsache, dass sie eine deutlich globalisierte Dimension angenommen hat, indem sich ein Denken in Begriffen wie „Täter“, „Opfer“ und „Wiedergutmachung“ gegenüber einem äußeren „Erbfeind“ (Türkei) durchgesetzt hat. Der Hauptvektor in der „Wiederherstellung“ dieses moralisch gerechten Universums beruht dabei auf der Repräsentationsform, die das Leiden der Armenier als einer christlichen Gruppe den muslimischen Nachbarn gegenüberstellt.

Während die Erinnerung an Trauma und Vernichtung früher nur vorsichtig und abstrakt in der symbolischen Landschaft und der armenischen Identitätspolitik artikuliert bzw. lokalisiert wurde, avancierte die Gedenkstätte nach der Unabhängigkeit zu einer treibenden Kraft in der Etablierung und Visualisierung einer neuen (trans)nationalen Identität der Armenier.

### ***1965 und die armenische Gedenkstätte auf dem Tsitsernakaberd-Hügel***

Bevor ich die neuen Inszenierungen und Gedenkpraxen an der armenischen Gedenkstätte beschreibe, soll hier in einem Rückblick auf einige Aspekte der Erinnerungskultur und ihre Lokalisierung im sowjetischen Jerewan eingegangen werden. Das in der sozialistischen Ordnung eingekapselte Gedenken scheint sehr spezifische, dekontextualisierte und paradoxe Formen von Erinnerungen hervorgebracht zu haben. Betrachtet man die Beispiele des „stummen Widerspruchs“ in sozialistischen Gesellschaften (Watson 1994: 11), mit anderen Worten die kleinen Akte des privaten Erinnerns an die Massaker, wird man feststellen, dass diese in Armenien im Wesentlichen verschlüsselt, als Wissen über die geographische Herkunft der Vorfahren - nämlich aus den Gebieten jenseits der armenisch-türkischen Grenze, in „Westarmenien“, als Absingen von armenisch-türkischen Liedern und als Besitz von einigen wenigen Haushaltsgegenständen aus der Zeit vor 1915 vorliegen. In der sowjetischen Vergangenheit war die Präsentation solcher Akte des sozialen Gedächtnisses überwiegend in privaten Räumen möglich. Gleichzeitig war das Gedenken an den Verlust bzw. an ein entsprechendes Symbol paradoxerweise immer in einem weitaus größeren Maßstab und zwar in Form des „symbolischen Besitzes“ einer verlorenen Landschaft präsent.<sup>6</sup> Deutlich wird dies anhand der zahllosen Bilder des heiligen Berges Ararat in privaten Räumen. Zudem ist der in der Türkei gelegene Ararat von vielen Jerewaner Wohnungen aus gut zu sehen. Das Bild des heiligen Berges Ararat war in der sowjetischen Vergangenheit erfolgreich in die legale armenische Ikonographie inkorporiert worden, sei es in Form der sowjetarmenischen Wappenfigur, als Namen des sowjetarmenischen Fußballteams oder als populäre Cognac-Marke. Vor diesem Hintergrund

---

<sup>6</sup> Den Begriff „symbolischer Besitz“ verwendet N. Dudwick (1994) für ihre Analyse der Verankerung des Genozids von 1915 im kollektiven Gedächtnis Armeniens.

leisteten diese Akte einen Beitrag zum Entstehen eines symbolischen Besitzgefühls. In gewisser Weise ist der Ararat, so wie er in Schulbüchern, Kalendern oder Kochbüchern der „Armenischen Küche“ (Piruzyan 1960) abgebildet ist, in die kulturelle Landschaft der sowjetarmenischen Identität symbolisch zurückgeholt worden. (Marutyan 2007).

Trotz der politischen Tabuisierung während der Sowjetzeit waren die Erinnerungen Armeniens an die Deportation und den Massenmord von Menschen und den Verlust von Territorien während des 1. Weltkrieges ein Teil des armenischen sozialen Gedächtnisses. Besonders deutlich kam dies in Armenien erstmals, während des Khruschew „Tauwetters“ in den 1960er zum Ausdruck. Im April 1965, ein halbes Jahrhundert nach den tragischen Ereignissen, versammelten sich Tausende von Bürgern auf dem zentralen Lenin-Platz. Seitens der sowjetischen Verwaltung waren in Armenien keine öffentlichen Gedenkveranstaltungen vorgesehen. Mit dem Slogan „Länder, Länder!“ forderten die Demonstranten neben der Anerkennung der Massaker durch die zentralen Behörden in Moskau die von Stalin versprochene Rückgabe der verlorenen Gebiete in der Türkei und im Autonombereich Berg Karabach im benachbarten Aserbaidschan (Suny 1993, Panossyan 2005). Die gegen die Autoritäten gerichtete Demonstration war der erste öffentliche Protestausdruck gegen das Vergessen der armenischen Tragödie. Dieser radikal politische Ausbruch hatte starken Einfluss auf die tektonische Veränderung in der öffentlichen Gedächtnislandschaft Armeniens. Tatsächlich kam es nach der Demonstration schnell zu einer entsprechenden Parteientscheidung und 1967 wurde innerhalb kurzer Zeit die Genozid-Gedenkstätte auf dem grünen Tsitsernakaberd-Hügel, außerhalb des Stadtzentrums, errichtet. Damit wurde in Armenien öffentlich Raum für das Zelebrieren der Trauerpraxis (*yeghern*) errichtet. Jedes Jahr am 24. April versammeln sich am Fuße des Hügels Anwohner der Stadt und bewegen sich wie Pilger langsam bergauf zum Genozid-Mahnmal. Dabei halten Teilnehmer des Pilgerzuges rote Tulpen, weiße Nelken und kleine Kerzen in den Händen.

Bis zum Beginn der 1990er Jahre bestand das Mahnmal in Jerewan als Zentrum des öffentlichen Gedächtnisses nur aus zwei Objekten: einem symbolischen Grabmal und einem Obelisk. Das massive, graue Steinmausoleum mit den 12 Grabstelen um die ewige Flamme herum steht für eine kollektive Grabstätte, während der separat stehende, gespaltene Steinobelisk die Wiederauferstehung des armenischen Volkes von den Toten und seine Regeneration im sowjetischen Raum symbolisiert. Ende der 1960er Jahre wurde die Erinnerung an das armenische Leid lediglich als ein lokales historisches Ereignis wahrgenommen, das die Ideale der kollektiven sowjetischen Identität und der Sowjetmacht nicht in Frage stellte. Darauf verweist die Tatsache, dass die Gedenkkultur in derselben Sprache und in denselben visuellen Formen wie die heroischen Sowjetsymbole des Großen Vaterländischen Krieges gehalten war. Die ästhetische Dimension der Genozid-

Gedenkstätte war stark von der Monumentalarchitektur der sowjetischen Kriegsdenkmäler beeinflusst, die sich in den 1960er Jahren schnell über das sowjetische Territorium ausbreitete. Das Design und die Art der Inszenierung des Jerewaner Mahnmals entsprechen den typischen sowjetischen Kriegsdenkmälern in seiner Lage auf einem Grashügel in einiger Entfernung zur Stadtmitte, wie auch die Gedenkstätte und das Museum für die Verteidiger Moskaus; in seiner typischen Monumentalform mit dem Obelisk, dem breiten Zugang für Trauerprozessionen sowie der Gedenkwand; in der sowjetischen Tradition des Trauerns und Erinnerns, bei der offizielle Repräsentanten Kränze auf die Grabmäler legen und in der Zeremonie der Schweigeminute.<sup>7</sup>

In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass das *yeghern*-Gedenken nach 1965 in Armenien zwar offiziell erlaubt war, doch zu einer Gedenkzeremonie der ganz besonderen Art wurde. Es wurde gut eingebettet in das sowjetische Modell politischen Gedenkens und in den sowjetischen Gründungsmythos. Der Bau der neuen Gedenkstätte brachte zwar einen neuen „heiligen“ Raum in die urbane Gedenklandschaft ein und visualisierte die Trauer und den Tod der Armenier, doch wurde dadurch keine radikale Veränderung in der sowjetischen Bedeutungsordnung und der Erinnerungspolitik eingeleitet. Der kollektive Wunsch, in Armenien ein besonderes historisches Bewusstsein und eine bestimmte kulturelle Zugehörigkeit auszudrücken, geriet nicht in Konflikt mit der sozialistischen Kosmologie. Die Lösung des Problems der Regulation und Kontrolle der spontanen Versammlungen der Stadtbewohner, sah das Zentralkomitee der Armenischen Kommunistischen Partei in deren Einbettung in die Feierlichkeiten zum 20. Jahrestag der Armenischen Sowjetischen Sozialistischen Republik. Das Denkmal wurde im Rahmen dieser Feierlichkeiten am 29. November 1967 eingeweiht. Die Erinnerungen an die Gräueltaten des Osmanischen Reiches an den Armeniern wurden somit in die abstrakte Symbolik des antifaschistischen Kampfes des Sowjetvolkes inkorporiert. In diesem Sinne wurde der „schlechte“, unnatürliche und nicht anerkannte Tod in einen Symbolismus des „guten“ Todes konvertiert. Im Mausoleum gibt es keinen Hinweis auf Opfer oder tote Körper. Der entscheidende Punkt im Gesamtdesign des Monuments ist das Fehlen jeglicher „ethnischer“ armenischer Zeichen oder einer traditionellen Inschrift im armenischen Alphabet. Dies ist ansonsten omnipräsent in der sowjetischen und postsowjetischen Architektur und Denkmallandschaft Armeniens.<sup>8</sup> Über die Jahre versuchte die politische Orthodoxie eine historische Interpretation der Genozid-Gedenkstätte durchzuhalten. Die Bürger Jerewans sollten sie mit einem geheiligten Ort des generalisierten Gedenkens an die Opfer von Gewalt und dies wiederum mit dem

---

<sup>7</sup> Vgl. Tumarkin (1994), der mit seiner ethnographisch-historischen Arbeit zeigt, wie die Staats- und Parteibehörden das nationale Trauma wie eine die Kommunistische Partei glorifizierende Heldentat inszenierten.

<sup>8</sup> Ein interessanter Kontrast dazu ist die Gedenkstätte im Sieges-Park im Nordteil der Stadt. Die Heldenmauer ist im armenischen Ethno-Stil gefertigt: eine Reihe armenischer, roter Tuff-*khachkars*, dekoriert mit Fruchtsymbolen der armenischen Bauernkultur wie Granatäpfel, Wein und Aprikosen.

Kampf gegen den Faschismus, der Regenerationskraft des armenischen Lebens unter der Sowjetherrschaft sowie dem Bekenntnis zum sowjetarmenischen Patriotismus assoziieren. Die Interpretation als Kampf gegen den Faschismus kombinierte Hitlerdeutschland mit der Türkei und bildete so ein integriertes Feindbild, denn die Türkei ist während des Ersten ebenso wie im Zweiten Weltkrieg eine politische Allianz mit Deutschland eingegangen.

Trotz der partiellen, offiziellen Anerkennung des armenischen Leidens blieben die Repräsentation der schwierigen Vergangenheit und das Gedenken an den armenischen Verlust bis Ende der 1980er Jahre größtenteils eindimensional und abstrakt. Die eingeschränkte Durchführung des Trauertages sollte innerhalb des üblichen Rahmens auf „regionaler Ebene“ ablaufen, ohne diesen in das kulturelle und politische Repertoire der Staatsideologie zu inkorporieren. Mit der Lokalisierung des armenischen *yeghern* versuchten somit die sowjetischen Offiziellen in Jerewan die sozialistische Ordnung wieder herzustellen und das Gedenken des Volkes in einer bestimmten Form und an einem Ort zu zentralisieren.

### ***Der Weg nach Golgatha***

Neunzig Jahre nach Vertreibung und Tod ist in Armenien ein dynamischer Wandel des Gedenkens in der Öffentlichkeit zu erkennen. Inzwischen werden in Jerewan zahllose Objekte der Erinnerungsarbeit produziert und es finden eine ganze Reihe von Aktivitäten statt. Dies reicht von den traditionellen kleinräumigen Steinmonumenten (*khachkars*) über die Herstellung von Postern, Texten, Büchern und Souvenirs, der Einführung spezieller Rituale in Schulen und Universitäten bis hin zu Museumsausstellungen, Internet-Websites, Konzerten, Filmen und Gedenktagen. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts verschiebt sich die *yeghern*-Erinnerungspolitik weg von den stummen abstrakten Trauerzeremonien hin zu bereits höchst standardisierten vielstimmigen Darstellungen von Gewalt in Form von Redewendungen auf akademischen Konferenzen, materiellen Objekten wie T-Shirts und Andenken oder der Produktion von CDs mit der „Genozid-Musik“<sup>9</sup>. Der Gedenktag am 24. April ist zu einem Fixpunkt in Raum und Zeit der neuen „kosmischen Ordnung“ Jerewans geworden und bildet so den Rahmen für immer neue Gedenkveranstaltungen. Neben dem traditionellen Schweigemarsch zum Genozid-Mahnmal, der eher als Pilgerzug gestaltet ist, wird seit 1999 eine neue Praxis des Marschierens, ein Fackelzug (*djeherov yert*), an dem vor allem Jugendliche teilnehmen, organisiert. Beide Veranstaltungen sind öffentlich und haben dasselbe Ziel: den heiligen Platz der Genozid-Gedenkstätte auf dem Tsitsernakaberd-Hügel. Doch die jüngere Version interpretiert das Geschehen grundlegend neu und bringt das einst

---

<sup>9</sup> In den letzten Jahren verbreitete sich in den westlichen armenischen Diasporagemeinschaften der Begriff *genocide music*. Ein Teil der traditionellen armenischen Musik sowie neue musikalische Aufführungen im *pop*, *rap* und *hip hop* Stil werden als spezifische commemorative Trauermusik mit politischer Konnotation identifiziert. Dazu wird auch die religiöse Ritualmusik von Komitas Vardapet (1869-1930) gezählt.

stumme Gedenken nun laut zum Ausdruck. Die Bedeutung der neuen öffentlichen Inszenierung liegt darin, dass sie den Menschen sowie der Stadtopographie eine deutlichere politische Markierung verleiht. Die Jugendveranstaltung demonstriert eine neue performative Kraft und einen Sinn für die Erinnerung an Gewalt. Dadurch wird die stille Trauer durch eine weithin vernehmbare Rhetorik des Widerspruchs und durch politisierte Forderungen nach Anerkennung der Katastrophe und der „Wiederherstellung von Gerechtigkeit“ ersetzt. Im Gegensatz zur traditionellen Trauerzeremonie, die höchst unterschiedliche zivile Bürger zusammenbringt, wird der Fackelzug von der Jugendorganisation der Partei „Dashnaktsyutun“<sup>10</sup> organisiert. Neben dem Alter und dem uniformen Dresscode mit politischen Sprüchen auf T-Shirts sind die Fackeln, die die jungen Leute anstatt der sonst üblichen Tulpen und kleinen Kerzen in der Hand tragen das auffallendste performative Moment. Der Leiter des Jugendverbandes, dessen Vater im Karabakh-Krieg gefallen ist, erklärte mir, das Feuer für das Entzünden der Fackeln sei vom Jerablur Heldenfriedhof, dem Denkmal für die im Karabakh-Krieg gefallenen Armenier, gebracht worden. Gefolgt von uniformierten Kadetten mit Trommeln, eröffnen Repräsentanten der Kirche, die ein Holzkreuz auf ihren Schultern tragen, den Zug. Hinter der 20 Meter hohen armenischen Flagge, die von Schulkindern getragen wird, sind die Flaggen derjenigen Staaten zu sehen, die den Genozid an den Armeniern offiziell anerkannt haben. Entlang einer genau festgelegten Route, ausgehend vom ehemaligen Leninplatz, bewegt sich der Zug schnell entlang der Hauptstraßen Mashtotz und Bagramian hin zu den Botschaftsgebäuden auch derjenigen Länder, die den Genozid an den Armeniern noch nicht anerkannt haben.

Eine neue emotionale, „wiederbelebende“ Dimension nahm die Gedenkstätte am Tsitsernakaberd für die Stadtbewohner an, als Anfang der 1990er Jahre die ersten gefallenen Armenier des Krieges mit Aserbaidzhan von ihren Familienangehörigen auf dem Gelände der Gedenkstätte „spontan“ begraben worden waren. Neben der grauen Trauermauer befinden sich bis heute drei private Grabstellen auf dem öffentlichen Gelände der Gedenkstätte (ich komme auf die Bedeutung dieser Trauermauer später zurück), obwohl der offizielle Jerablur Märtyrer- und Soldatenfriedhof an einem anderen Ort der Stadt liegt. Die sichtbarste Transformation der postsowjetischen armenischen *yeghern*-Erinnerstopografie vollzog sich jedoch 1995 mit dem Bau eines neuen „heiligen Ortes“, dem Museum für den Genozid an den Armeniern, auf dem Areal der Gedenkstätte. Dem 80. Jahrestag der Ermordung armenischer Intellektueller in Istanbul gewidmet, wurde das Museum auf dem Südteil des Geländes sowie eine zweite Gruft im Tsitsernakaberd-Hügels errichtet. Man hat Ausblick auf den heiligen Berg Ararat, der sich auf der „anderen“,

---

<sup>10</sup> Die Dashnaktsutyun-Partei ist ein politisches Organ der Armenischen Revolutionären Föderation (ARF), die Ende des 19. Jahrhunderts in Tbilisi gegründet wurde. Nach der Russischen Revolution von 1917 und der Vertreibung aus Ostanatolien setzten die Parteimitglieder ihre politische Tätigkeit im Exil fort. Die Dashnaken waren immer in Opposition zur Sowjetmacht und daher damals offiziell verboten. Vgl. Hovannisian 2005.

türkischen Seite, nahe der Grenze erhebt und als monumentale Kulisse eine bedeutende Rolle im Gedenkstätten-Panorama spielt. Institutionell gehört das Museum zur Nationalen Akademie der Wissenschaften und ist gegenwärtig das Koordinationszentrum der armenischen Erinnerungspolitik. Im Gegensatz zum abstrakten Mahnmal der sowjetischen Epoche wurden im Museum eine visualisierte Erinnerungslandschaft mit einer spezifischen Topographie des verlorenen Landes, Symbole des ethnischen Leidens, der Heiligkeit der Toten und eine Verbindung zur globalen Moralität geschaffen.

Im Museum sind eine steinerne Landkarte des „historischen Armeniens“ sowie übergroße Photographien des armenischen Lebens in den osmanischen *vilayets* zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu sehen. Die Bilder von armenischen Kirchen, Schulen und Orchestern in verschiedenen ostanatolischen Provinzen gedenken einem verlorenen Paradies und zeigen das „gute Leben“ in Ostanatolien. In der nächsten Halle dagegen sind die Bilder des „ultimativen Todes“ und des Verhungerns zu sehen. Diese großformatigen Foto<sup>11</sup>-Reproduktionen hängen zwischen schmalen Fenstern in der Form eines christlichen Kreuzes, was den armenischen Tod mit einer heiligen, religiösen Bedeutung konnotiert. Ein entscheidender Aspekt bei der Neuordnung der Bedeutungswelt und der Erinnerungspraktiken ist der Verweis auf die Heiligkeit des Märtyrertodes in der christlichen Tradition. Das „Highlight“ der den armenischen Tod visualisierenden Ausstellung war eine Kristallvase, gefüllt mit Knochen und Schädel einer Frau, bedeckt von einem Spitzentuch mit eingesticktem goldenem Kreuz. Dem ehemaligen Museumsdirektor (Lavrentiy Barsegyan) zufolge brachte der frühere armenische Katholikos Garegen II die Knochen und den Schädel nach Jerewan; sie stammen aus der Der-Dzor-Wüste in Syrien, dem „armenischen Auschwitz“. Der Nachdruck, mit dem auf die weibliche Zuordnung der Knochen die doch gleichzeitig den Tod aller damals umgekommenen Armenier symbolisieren, Wert gelegt wird, verweist auf die Figur des absolut wehrlosen Opfers. Der Tod, der im sowjetischen Kontext als der Tod „eines Unbekannten“ betrauert wurde, wird nun in Form einer neuen moralischen Logik jenseits der melancholisch stummen Trauerpraktiken reorganisiert. Die neue *yeghern*-Ikonographie, die die internationale *tsagaspanutyun* (aus dem Armenischen „Genozid“) Sprache angenommen hat, ist wegweisend für die Form in der sowohl die Stadtbevölkerung als auch Touristen aus aller Welt das Gedenken an das armenische Leiden miteinander teilen sollen.

Die neuen Narrativen entsprechen nicht mehr der sowjetischen Erinnerungspolitik, so wie die Rede von der „Wiedergeburt“ der armenischen Nation unter der Sowjetmacht nicht mehr auf der Bühne des Gedenkens zu hören ist. Selbst die kulturelle Vitalität der alten armenischen

---

<sup>11</sup> Die Fotos stammen von Armin Wegner, einem Mitglied des deutschen Sanitätskorps. Seine Sammlung dokumentiert die Bedingungen in den Deportationslagern 1915-1916. Vgl. [www.armenian-genocide.org](http://www.armenian-genocide.org) (Zugriff 01.07.2007).

Geschichte scheint in der Dunkelheit des Todes zu verschwinden. In diesem Sinne kennt die postsowjetische armenische Darstellung des *tsagaspanutyun* kaum den einst dominanten Aspekt des Wiederauflebens eines Volkes. Vielmehr ist ein religiös konnotierter Totenkult, angebunden an die politische Metapher der Völkervernichtung (*tsagaspanuytun*) und Anerkennungsretorik, in den Vordergrund getreten.

### ***Internationale Schutzzeichen der Armenier***

Nach 1995 sind neben dem Museum auf dem Gedenkstättenengelände auch neue bedeutende Objekte entstanden. Zunächst soll erwähnt werden, dass auf der Trauermauer, die bereits 1967 aus rein technischen und pragmatischen Gründen errichtet worden war, 1996 eine lineare Darstellung armenischer Zeichen mit den geographischen Namen der Orte der Deportation und der Massenvernichtung eingraviert wurde. Auf der Vorderseite der Trauermauer wurde die Topographie der Gewalt in einer geographischen Linie in die Wand eingeschrieben, die den Weg von Istanbul bis zum Deportationsort in der syrischen Wüste Der-Dzor darstellt. Interessant ist es hier die Veränderung der symbolischen Bedeutung dieser Mauer zu erwähnen, die ursprünglich keine eindeutige Anspielung auf diese Ordnung der Erinnerungen hatte. Wie der Architekt der Gedenkstätte, Sashur Kalashyan, im Dezember 2007 in einem Interview hervorgehoben hat, war diese Mauer als Teil der Gedenkstätte zunächst nicht vorgesehen. Die Idee sie zu erreichen entstand erst während des Bauprozesses 1967, als den Architekten klar wurde, dass die Gedenkstätte im Sinne des Gesamtkunstwerks dringend eine markierende Trennung von der übrigen Stadtlandschaft benötige. Das Problem lag darin, dass die Aufmerksamkeit der Besucher durch den Bau moderner Wohnhäuser am anderen Ufer des Hrazdan Flusses, auf die dortigen Baustellen gelenkt wurde. Um dies zu vermeiden, schlugen die Architekten den Bau einer langen Mauer vor. Dreißig Jahre später erhielt die graue Basaltmauer, neben ihrer architektonisch-technischen und rein ästhetischen Bedeutungen, eine neue moralische und politische Dimension mit der religiösen Symbolik eines eigenen armenischen „Weges nach Golgatha“.

Nachdem 1995 neue Inschriften in armenischer Sprache in die 100 Meter lange Mauer eingraviert worden waren, wurde der Mauer auf Initiative des Museumsdirektors eine weitere Funktion zugeschrieben. Sie wurde zu einer Art Wandgrab umgewandelt. Wie eine Miniaturausgabe der berühmten Kremelmauer am Roten Platz beinhaltet die Trauermauer elf kleine Nischen mit eingemauerten Urnen (Stand 2006), in denen sich die Asche und Erde von entfernten Friedhöfen Europas und den USA befindet. Diese kleinen Grabnischen stehen stellvertretend für die Neubestattung prominenter Personen, vor allem aus Europa und den Vereinigten Staaten. Dabei handelt es sich um diejenigen Namen und Personen, die einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Entdeckung und der Popularisierung des

Wissens über die armenische Deportation und Massenvernichtung in der Literatur, Wissenschaft und Diplomatie geleistet haben. Kleine Urnen mit Erde wurden von verschiedenen europäischen Friedhöfen nach Yerevan überführt und in der Mauer zeremoniell neubestattet. Auf der Liste der transferierten Namen findet man sowohl europäische als auch US-amerikanische Persönlichkeiten, wie Henry Morgenthau (der während des ersten Weltkrieges Botschafter der Vereinigten Staaten im Osmanischen Reich war), den österreichischen Schriftsteller Franz Werfel, den schottischen Rechtsanwalt James Bryce, den deutschen Fotografen Armin Wegner oder den deutschen Humanisten und Orientalisten Johannes Lepsius.<sup>12</sup> Bevor die kleinen Urnen in die Trauermauer eingemauert werden, wird eine spezifische Beisetzungszeremonie inszeniert, wobei Vertreter der armenischen Kirche eingeladen werden, um „die Schutzahnen“ nach traditionellen armenischen Bestattungsritualen zu bestatten.

“Armin Wegner was in Yerevan in 1987. He said that after his death he wants to be buried here on the hill. In 1997 his son Misha brought the urn with the earth from his grave. Have you seen our mourning wall? We buried the urn of Wegner inside of this wall... Similarly we took the earth from the cemeteries of Johannes Lepsius, Anatole France, and Lord James Bryce and brought it here, because they belong to the eleven friends of the Armenian people. The last reburial was made with an Arab lawyer, who in 1916 wrote a book about Armenian pogroms and in doing so helped the Armenian people to survive...”, erklärte mir der Direktor des Museums im April 2006.

Insbesondere soll hier hervorgehoben werden, dass die „fremde“ religiöse und kulturelle Herkunft der Schutzahnen, seien sie jüdischer oder auch muslimischer Zugehörigkeit, bei dieser Verbindung keine Rolle spielt. Die Idee der Inklusion der Nichtarmenier in das nationale Pantheon durch die Praxis der Neubestattung ist insofern interessant, als sie dem Gedenkort und der Erinnerungstopografie einen neuen ideologischen und symbolischen Rahmen sowie eine neue Gewichtung in der Konstruktion des „kulturellen Erbes“ gibt. Diese Aktion erinnert an die symbolische Repatriierung verstorbener Ahnen, indem diese von neuen, lokalen Eliten aus der „Fremde“ in die Heimat zurückgeholt werden (Verdery 1999).

---

<sup>12</sup> Um die wichtigsten „Schutzahnen“ der Armenier zu nennen: Franz Werfel, der österreichische Schriftsteller ist Autor des weltberühmten Romans „Vierzig Tage von Musa-Dag“ (1933). Armin Wegner, Fotograf und während des Ersten Weltkriegs Mitglied des deutschen Sanitätscorps dokumentierte die Bedingungen in den Deportationslagern 1915-1916. James Bryce (1838-1922), schottischer Jurist und Historiker publizierte das Buch „Transcaucasia and Ararat“ (1877). Johannes Lepsius (1858-1926), Theologe, Orientalist und Humanist ist bekannt für seine Dokumentation des Völkermordes an den Armeniern 1915/1916. Franz Werfel nannte ihn in seinem o.g. Werk den vom Gott gesandten „Schutzengel der Armenier“.

Die Tatsache, dass in Yerevan, am heiligen Ort, symbolisch die Seelen der Verstorbenen mit internationalen Namen, d.h. mit hohem symbolischen Kapital, neubestattet werden, weist auf eine neue Praxis der Konvertierung ethnischer, lokaler Trauer in einen globalisierten Kontext hin, die nicht zuletzt in engem Zusammenhang mit europaorientierten Zukunftsvisionen steht.

### **Schlussfolgerung**

In der armenischen öffentlichen Erinnerungskultur haben sich in den vergangenen Dekaden große Veränderungen vollzogen. Die Verschiebung der Elemente der Gedenkpolitik von „vergessen“ hin zu „explizit artikuliert“ begann mit einer spontanen Bewegung von unten bereits während des politischen Tauwetters Mitte der 1960er Jahre und mündete zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einer globalen Form des Gedenkens an menschliche Traumata und Verluste. Offensichtlich sollen die genannten performativen Praktiken das kollektive Zugehörigkeitsgefühl der Nachfahren der Opfer stärken. Zu beobachten ist der Transformationsprozess von einer stummen, melancholischen Trauerzeremonie zu einer expliziten Rhetorik der Anerkennungspolitik, die die traumatische Vergangenheit durch anschauliche Inszenierungen und öffentliche Aktionen thematisiert. Der traditionelle zivile Pilgerzug wurde durch eine neue „Demonstration“ der kollektiven Vitalität mit politischen Ansprüchen ergänzt, die sich weniger mit der Vergangenheit als vielmehr mit der Zukunft befassen. Neue Akteure, die ehemals von der Sowjetmacht verbotene Partei Dashnaktsutyun, die wesentlich die Identitätspolitik westlicher armenischer Diasporagemeinschaften geprägt hat, sowie Museumsmitarbeiter, die sich um die symbolische Inklusion der internationalen Schutzzeichen bemühen, ermöglichen die globale Rahmung des armenischen *tsagaspanutyun* Gedenkens. Unterstreichen möchte ich hier, wie sehr sich der politische Raum für die Praktiken des Erinnerns gewandelt und wie stark sich der Kontext, in dem die Trauer artikuliert wird, verändert hat. Die Belebung der Erinnerungen an die traumatische Vergangenheit als öffentliches Gedächtnis nimmt viele Formen an, von fragmentierten und nostalgischen Alltagsäußerungen bis hin zu institutionalisierten Ritualen. Sie dienen zu unterschiedlichen Zwecken und nicht zuletzt zur Herstellung einer neuen Ordnung, in der die nationale Gegenwart und Zukunft Armeniens an das multipolaren Zeitalter angepasst werden soll. Die neue armenische Identitätspolitik beruht auf der zunehmenden symbolischen Vernetzung der Republik Armenien mit den westlichen Ländern, parallel zum traditionell guten Verhältnis zum eurasischen Russland. Auf dieser symbolischen geopolitischen Landkarte scheint die Zukunft nicht nur Armeniens, sondern auch der südkaukasischen Region verzeichnet zu sein.

## Literatur:

- Abrahamian, Levo 2003: Borba s pamyatnikami i pamyaty v postsovetskom prostranstve (na primere Armenii). In: Acta slavica iaponica, tomus XX. Sapporo: Slavic Research Center, pp. 25-49
- Arutyunov, Sergei and Mkrtumyan, Juri 1983: Kultura zhizneobespecheniya i ethnos. Moscow, Yerevan: Akademiya Nauk
- Auch, Eva-Maria 2003: Südkaukasien—Staaten mit Territorialkonflikten. In: Kaukasus-Region. Informationen zur politischen Bildung. Bonn: pp. 10–23
- Binde, Beate und Kaschuba, Wolfgang und Niedermüller, Peter (Hgs.) 2001: Die Inszenierung des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts. Berlin: Böhlau
- Borneman, John 2004: Introduction: Theorizing Regime Ends. In: Death of the Farther: An Anthropology of the End in Political Authority. New York: Bergghahn Books, pp. 1-32
- Darieva, Tsypylma and Kaschuba, Wolfgang 2007: Introduction. In: Darieva Tsypylma and Kaschuba Wolfgang (eds.): Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States. Frankfurt/ Main: Campus, pp. 10-24
- Dudwick, Nora 1994: Memory, Identity and Politics in Armenia. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Dudwick, Nora 2000: Postsocialism and the Fieldwork of War. In: De Soto, Hermine G. and Dudwick, Nora (eds.): Fieldwork Dilemmas. Anthropology in Postsocialist States. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, pp. 13-30
- Feuchtwang, Stephan 2006: Memorials to Injustice. In: Bell, Duncan (ed.): Memory, Traumata and World Politics. Reflections on the Relationship between Past and Present. Cambridge: Palgrave, pp. 176-194
- Hovannisian, Richard 2005: Genocide and Independence, 1914-21. In: Edmund Herzig and Marina Kurkchyan (eds.): The Armenians. Past and Present in the Making of the National Identity. New York: Routledge/Curzon, pp. 89-112
- Humphrey, Caroline 2002: The Unmaking of Soviet Life. Everyday Economics after Socialism. Ithaca/ London: Cornell University Press
- Ishkanian, Armine 2005: Diaspora and Global Civil Society. The Impact of Transnational Diasporic Activism on Armenia's post-Soviet Transition. In: Atabaki, Touraj and Mehendale, Sanjyot (eds.): Central Asia and the Caucasus. Transnationalism and Diaspora. London/ New York: Routledge, pp. 113-139
- Levy, Daniel und Sznajder, Natan 2001: Erinnerungen im globalen Zeitalter: Der Holocaust. Frankfurt/ Main: Suhrkamp Verlag

- Marutyan, Harutyun 2007: Iconography of Historical Memory and Armenian National Identity at the End of the 1980s. In: Darieva Tsypylma and Kaschuba Wolfgang (eds.): Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States. Frankfurt/ Main: Campus, pp. 89-113
- Mkrtychian, Artur 2007: Armenian Statehood and the Problem of European Integration as Reflected in School Education. In: Darieva Tsypylma and Kaschuba Wolfgang (eds.): Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States. Frankfurt/ Main: Campus, pp. 190-204
- Oushakine, Serguei 2006: The Politics of Pity: Domesticating Loss in a Russian Province. In: American Anthropologist, Vol. 108, issue 2, pp. 297-311
- Panossian, Razmik 2005: Homeland-Diaspora Relations and Identity Differences. In: Herzig, Edmund and Kurkchian, Marina (eds.): The Armenians. Past and Present in the Making of the National Identity. New York: Routledge/Curzon pp. 229-243
- Pine, Francis and Kaneff, Deema and Haukanes, Haldis (eds.) 2004: Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe. Münster: LIT Verlag
- Piruzyan, Artur 1960: Armyanskaya kulinariya. Moskau: Gosizdat
- Platz, Stephanie 2000: The Shape of National Time: Daily Life, History and Identity During Armenia's Transition to Independence, 1991-1994. In: Berdahl, Daphne (Hg.): Altering States: Ethnographies of Transition in Eastern Europe and the former Soviet Union. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 114-139
- Shnirelman, Victor 2001: The Value of the Past: Myth, Identity and Politics in Transcaucasia. Osaka: National Museum of Ethnology
- Suny, Ronald Grigor 1993: Looking Towards Ararat: Armenia in Modern History. Bloomington: Indiana University Press
- Ter-Sarkisyants, Alla 2001: Traditional Food of Armenians. In: Arutyunov, Sergej and Voronina, T. (eds.): Traditional Food as Expression of Ethnic Identity. Moskau: Nauka, pp. 119-132
- Turmakin, Nina 1994: The Living and the Dead. The Rise and Fall of the Cult of World War in Russia. New York: Basic Books
- Verdery, Katherine 1999: The Political Life of Dead Bodies. Reburial and Post-socialist Change. New York: Columbia University Press
- Watson, Rubie 1994: Introduction. In: Dies. (ed.): Memory, History and Opposition under State Socialism. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 1-20