



51/2020

# **Nationenbildung in den zentralasiatischen Staaten nach Ende der UdSSR**

Ein Vergleich der identitätsbildenden Prozesse in Usbekistan und  
Kirgistan

**Marlene Lina Battenschlag**

**Herausgeber GSWP**

Prof. Dr. Sebastian Kinder • Prof. Dr. Dr. Olaf Kühne • Jun.-Doz. Dr. Timo Sedelmeier •  
Dr. Gerhard Halder • Dr. Karl Häfner • Dr. F. Weber

Eingereicht als Bachelorarbeit am 08.06.2020

Erstbetreuer: Prof. Dr. Sebastian Kinder

**Herausgeber GSWP**

Prof. Dr. Sebastian Kinder • Prof. Dr. Dr. Olaf Kühne • Jun.-Doz. Dr. Timo Sedelmeier •  
Dr. Gerhard Halder • Dr. Karl Häfner • Dr. F. Weber

# Inhalt

## Abbildungsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
2	Theoretische Fundierung .....	2
2.1	Identität und Identifikation .....	2
2.1.1	Sozialpsychologische Identitätstheorien.....	2
2.1.2	Raumbezogene Identität .....	3
2.2	Nation und Nationalismus.....	4
2.3	Nationenbildung.....	7
3	Historischer Kontext der zentralasiatischen Staaten .....	9
3.1	Historische Entwicklung .....	9
3.2	Sowjetische Nationenbildung.....	12
4	Die ethnische Situation in Usbekistan und Kirgistan.....	15
5	Identitätsbildende Prozesse in Usbekistan und Kirgistan .....	17
5.1	Nationalisierungspolitiken.....	17
5.2	Die Rolle des Islam.....	25
5.3	Sprachpolitik.....	30
6	Fazit .....	34
	Literaturverzeichnis.....	37

## Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Zentralasien Mitte des 19. Jahrhunderts .....	10
Abbildung 2: Die Zentralasiatischen Sowjetrepubliken ab 1936.....	12
Abbildung 3: Zusammensetzung der Bevölkerung nach Nationalität.....	15
Abbildung 4: Abwanderung ethnischer Russen aus Kirgistan 1990-2018.....	17
Abbildung 5: Statue von Amir Timur in Sharisabz .....	19
Abbildung 6: Statue Islom Karimovs in Buchara .....	19
Abbildung 7: Flagge Kirgistans.....	20
Abbildung 8: Jurtenkreuz in einer kirgisischen Jurte.....	20
Abbildung 9: Hammer und Sichel an der Fassade der Oper in Bishkek .....	22
Abbildung 10: Hammer und Sichel an einem Gebäude in Bishkek .....	22
Abbildung 11: Lenin-Statue hinter dem Nationalmuseum in Bishkek .....	22
Abbildung 12: Wachwechsel am Ala-Too Platz vor der Manasstatue.....	22
Abbildung 13: Lichtshow am Registan-Platz in Samarkand .....	24
Abbildung 14: Flagge Usbekistans.....	27
Abbildung 15: Sprachkenntnisse in Kirgistan 2009 (in %) .....	32

## 1 Einleitung

*„Mit der Ausrufung der Unabhängigkeit der Republik Usbekistan wurde ein uralter Traum wahr. Dies ist das wichtigste Ereignis in der jahrhundertealten Geschichte der Nation. Vieles was wir über Jahrhunderte vergeblich versuchten zu erreichen, wurde im ersten Jahr unserer Unabhängigkeit erreicht. Die Menschen Usbekistans sind die wahren Herrscher über den gewaltigen Reichtum ihres Heimatlandes geworden.“ (Islom Karimov 1992, S. 3–4)*

Dies ist das Resümee, welches Islom Karimov, Staatspräsident Usbekistans, ein Jahr nach der Unabhängigkeit der ehemaligen Sowjetrepublik von der Sowjetunion zieht. Die Republiken Zentralasiens, zu welchen Usbekistan gehört, erlangen 1991 die Eigenständigkeit und existieren damit zum ersten Mal in ihrer Geschichte als unabhängige Nationalstaaten. In der Folge stehen die von der russischen Führung einst künstlich erschaffenen Staaten vor der Herausforderung, ein nationales Gefühl zu erschaffen, welches die Bevölkerung miteinander verbindet, sie aber auch von den Nachbarstaaten abgrenzt. Die Republiken, in welchen vor der Unabhängigkeit kein Nationalismus zu finden ist und in deren Bevölkerung aufgrund ihrer heterogenen Zusammensetzung und der Historie des Gebietes kein nationaler Zusammenhalt verankert ist, stehen damit 1991 am Beginn eines Nationsbildungsprozesses, welcher bis heute andauert. Vom Gelingen dieser postsowjetischen Prozesse und der Etablierung einer die Bevölkerung verbindenden Identität hängt die Stabilität der zentralasiatischen Region ab. Die Untersuchung der Maßnahmen, welche die neuen Nationalstaaten zur Bildung dieser nationalen Identität ergreifen, und in welcher Weise sich die Prozesse in den Ländern unterscheiden ist Gegenstand dieser Arbeit. Anhand von Kirgistan und Usbekistan, deren Ausgangslage sich bei Erlangung der Unabhängigkeit stark ähnelt, sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Nationsbildung anhand ausgewählter Identitätsmarker und Nationalisierungspraktiken aufgezeigt werden.

Hierzu wird zuerst ein theoretischer Überblick über Konzepte der Identität und Identifikation gegeben, wobei besonders auf sozialpsychologische Identitätstheorien und die daraus resultierende, raumbezogene Identität eingegangen wird. Aufbauend auf die Thematiken Nation und Nationalität wird anschließend der Prozess der Nationsbildung beleuchtet. Zur Klärung der Ausgangslage in den zu betrachtenden Staaten wird deren historischer Kontext, sowie der sowjetische Nationalismus in den ehemaligen Sowjetrepubliken thematisiert, welcher den Grundstein für die moderne Identität der Staaten bildet und dessen Praktiken noch heute vorzufinden sind. Zur Klärung der Ausgangslage dient ebenfalls die Betrachtung der ethnischen Zusammensetzung der Staaten, die in Form der Bevölkerungszusammensetzung Einfluss auf die Maßnahmen zur Bildung einer kollektiven Identität und deren Akzeptanz nimmt. Anhand der nationalisierenden Politiken in Bezug auf die historische

Verankerung der Nation, den Islam und die Sprache werden folgend Kirgistan und Usbekistan miteinander verglichen. Dabei wird auf Eindrücke während des Besuchs Zentralasiens im Rahmen der Großen Exkursion 2019 zurückgegriffen.

## 2 Theoretische Fundierung

### 2.1 Identität und Identifikation

Eine eindeutige Definition von Identität scheint anhand der Fülle verschiedener interdisziplinärer Identitätskonzepte unmöglich. Walkenhorst spricht von einer "Diffusität und Komplexität des Identitätsbegriffs, der mit zunehmend genauerer Betrachtung immer weniger greifbar zu werden scheint" (1999, S. 23). Als Grundlage dieser Arbeit wurden daher einzelne Konzepte ausgewählt, die ein für die angestrebte Untersuchung relevantes Verständnis von Identität aufweisen.

Als interdisziplinäre Schnittmenge im Identitätsdiskurs kann die Vorstellung der Einheit in Dualität bzw. Differenz angesehen werden, sowie der Konstruktionsprozess dieser Einheit durch Eingrenzung und Abgrenzung (Schmitt-Egner 1999, S. 130). So ist es nach Hegel ohne eine potentielle Differenz nicht sinnvoll von Identität zu sprechen (Bergen 2011, S. 169). Die Konstitution eines Innen und Außens erschafft den "Wirkungszusammenhang dieser Identität als permanente Interaktion zwischen dem Produkt der Kontinuität und dem Prozess der Diskontinuität zwischen räumlicher Eingrenzung und Entgrenzung" (Schmitt-Egner 1999, S. 130). Es ist daher notwendig, Identität und Identifikation in der personellen und sozialen, kulturellen, historischen und territorialen Dimension zu betrachten (Marxhausen 2010, S. 44).

#### 2.1.1 Sozialpsychologische Identitätstheorien

Die moderne Sozialpsychologie stellt das Zusammenspiel der individuellen Psyche und sozialer Prozesse in den Mittelpunkt (Marxhausen 2010, S. 45). Dabei stellt Identität für den sozialen Konstruktivismus immer das Produkt der Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft und damit das sozio-dynamische Ergebnis vielfältiger sozialer Prozesse dar (Bogdandy 2003, S. 34). Grundlegende Theorien dieses Verständnisses von Identität bilden die Theorie der sozialen Identität nach Henry Tajfel, sowie deren Weiterentwicklung, die Theorie der Selbstkategorisierung nach Turner.

Nach Tajfel strukturieren Individuen ihre Wahrnehmung anhand gesellschaftlicher Kategorien, um sich so in der Komplexität ihrer sozialen Umwelt orientieren zu können (Marxhausen 2010, S. 46). Andere, aber auch das Individuum selbst, werden so anhand von Merkmalen wie Geschlecht, Herkunft oder Sprache als Angehörige von Kategorien klassifiziert, wodurch es zur Entstehung sozialer Gruppen kommt (Bogdandy 2003, S. 38). Gruppen existieren somit durch Zuschreibung, weil sich Individuen selbst als ein Teil derer identifizieren. Aus dem Zusammenspiel der Selbstkategorisierungen ergibt sich die soziale Identität eines Individuums, sie kann als die Summe seiner sozialen Identifikationen

beschrieben werden (*Tajfel 2010, S. 2*). Dabei sind die Kategorisierungen nicht gleichwertig, sondern die soziale Identität unterliegt einer ständigen Dynamik. Diese wird durch die Relevanz der Identifikationen für das Handeln des Individuums je nach sozialem Kontext in welchem dieses sich befindet, bestimmt (*Marxhausen 2010, S. 47*). Damit ist die soziale Identität der "motivationale Mechanismus, der Gruppenverhalten ermöglicht" (*Bogdandy 2003, S. 49*). Gesellschaftliche Bedeutung erhalten die Konzepte der Selbstbilder, sozialen Kategorisierung und der sozialen Identität erst im Vergleich mit anderen, weshalb der Vergleich der „Ingroup“ mit einer relevanten „Outgroup“ als grundlegend für die Identitätsbildung angesehen wird (*Marxhausen 2010, S. 48*).

Auch Turner geht von der Integration sozialer Identifikationen in das Selbstkonzept von Individuen, sowie der kontextuellen Gebundenheit personeller und sozialer Identität, aus. Ob die soziale oder die personelle Identität für die gesellschaftliche Interaktion eines Individuums prägend ist hängt dabei von den situativen Außenbedingungen ab (*Cinnirella 1996, S. 254*), wie beispielsweise der klaren Abgrenzung der ethnischen Eigengruppe von der Mehrheitsbevölkerung einer Gesellschaft. Turner zufolge wird meist diejenige Kategorisierung gewählt, welche intern die größte Homogenität und die größte Differenz zu anderen Kategorien aufweist (*Marxhausen 2010, S. 48*). Soziale Identifikation als der Gruppenbildung zugrunde liegender Prozess führt somit dazu, dass sich das Selbst durch seine Kategorisierung mit anderen als gleichwertig zur Ingroup und verschieden zur Outgroup ansieht (*Bogdandy 2003, S. 42*). Es kommt also zu einer Selbststereotypisierung als Kategorienbestandteil.

### 2.1.2 Raumbezogene Identität

Identitäten weisen nach Weichhardt (*2008, S. 75*) eine sozio-territoriale Bindung auf, sie sind über die Ebene der Repräsentation an Orte oder Räume gebunden. Zur Konzeptualisierung dieser mit der physisch-materiellen Umwelt verknüpften Identifikationsprozesse kann das Konzept der multiplen Identitäten nach Graumann verwendet werden. Dieser unterscheidet zwischen der Identifikation I (Identifizieren von etwas), II (Identifiziert werden) und III (Identifizieren mit etwas), welche sich in spezifischen Kombinationen zu multiplen Identitäten verbinden (*Graumann 1983, S. 312*). Die Identifikation I beschreibt ein kategorisierendes Erfassen von Objekten als gleich zu Objekten derselben Klasse (*Bergen 2011, S. 173*), also die Einordnung von Wahrnehmungen in die Kategorisierung der sozialen Umwelt. Bezogen auf die raumbezogene Identität stellt die Identifikation I so die "kognitiv-emotionale Repräsentation von räumlichen Objekten im Bewusstsein eines Individuum bzw. einer Gruppe" (*Weichhart 1990, S. 10*) dar. So kann die "subjektiv oder gruppenspezifisch wahrgenommene Identität eines bestimmten Raumausschnittes und damit auch seine Abgrenzung gegenüber der mentalen/ ideologischen Repräsentation anderer Gebiete" (*Weichhart 1990, S. 20*) der Identifikation I zugeordnet werden. Die Wahrnehmung eines Subjektes, dass es selbst Objekt von Identifikation ist und die damit verbundene Internalisierung entsprechender

Zuschreibungen und Erwartungen an das Individuum gehören der Identifikation II an. Diese Selbst- und Fremdidentifikationen greifen auf Eigenschaften zurück, die sich durch die Position der Identifizierten im betrachteten Raum ableiten lassen (*Marxhausen 2010, S. 67*). Besonders relevant für diese Arbeit scheint die Identifikation III und damit das Sich-Identifizieren eines Subjekts mit Objekten seiner Umwelt und die Einbeziehung dieser in das eigene Selbstkonzept (*Bergen 2011, S. 173*). Auf den Raum bezogen kann Identität dabei auf personeller wie auf kollektiver Ebene (*Marxhausen 2010, S. 68*), als "Selbstidentität einer Gruppe, die einen bestimmten Raumausschnitt als Bestandteil des Zusammengehörigkeitsgefühls wahrnimmt, der funktional als Mittel der Ausbildung von Gruppenkohärenz wirksam wird und damit ein Teilelement der ideologischen Repräsentation des Wirkkonzepts darstellen kann" (*Weichhart 1990, S. 23*) entstehen.

Raumbezogene Identitäten übernehmen damit eine wichtige Funktion für die Konstituierung und Erhaltung sozialer Systeme und der Gemeinschaftsbildung durch den Orientierungs- und Bezugsrahmen für soziale Interaktionen, die sie bieten (*Marxhausen 2010, S. 69*). Raumstrukturen, denen von sozialen Systemen Sinn zugeschrieben wird, entwickeln durch diese Zuschreibungen ein Eigenleben und werden so zum Auslöser von Verhaltensweisen und zum Anknüpfungspunkt neuer Zuschreibungen (*ebd. S.70*). Räumlich beschreibbare Sozialzusammenhänge werden zu Bezugsgrößen von Gruppenloyalität und Gruppenbildung. Der physische Raum stellt dabei eine Projektionsfläche für das personale Ich dar (*Weichhart 1990, S. 23*) und repräsentiert in seiner Symbolbedeutung für das kollektive Gedächtnis eines sozialen Systems gleichzeitig Signale der Statuszuschreibung, Ausdrucksmittel von Ideologien und Instrumente von Macht und Herrschaft (*ebd. S.40*).

Unter den Klassifizierungsmöglichkeiten für die soziale Identität eines Individuum nehmen raumbezogene, soziale Repräsentationen eine Sonderstellung ein, da sie in sich schon verschiedene Kategorisierungen vereinen (*Marxhausen 2010, S. 71*). Die Schaffung kollektiver Identitäten besteht also aus der sozialen Konstruktion von Kategorien, deren Inhalte, Bedeutungen und Grenzziehung. Schreibt Keupp, dass "Identitätsbildung eine aktive Leistung der Subjekte" (*Keupp 2013, S. 7*) ist, wird damit die aktive Konstruktion von Kategorien in Prozessen der sozialen Interaktion, oft mit spezifischen Zielen der Fremd- und Selbstdarstellung beschrieben. Als eine solche aktive Leistung kann auch die Identität von Nationen und im Zuge dessen das Phänomen des Nationalismus angesehen werden.

## 2.2 Nation und Nationalismus

Die Begrifflichkeiten der Nation und des Nationalismus sind nicht eindeutig zu definieren und wurden in der Vergangenheit durch unterschiedliche theoretische Konzepte beschrieben. Im Folgenden soll ein grober Überblick über die verschiedenen Ansätze zu Nation und Nationalismus gegeben werden.



Oftmals wird eine Nation direkt einem Staat zugeordnet, so definiert Deutsch (1972, S. 204) sie als ein Volk im Besitze eines Staates, wobei durchaus eine Identifikation mit diesem Staat und dessen Unterstützung gefordert wird. Auch Salzborn (2011a, S. 154) beschreibt als Volk bzw. Nation im staatlichen Sinne diejenigen Personen, welche durch dieselbe Staatsangehörigkeit miteinander verbunden sind. So bedürfen Nationen der Legitimation durch sich selbst und andere, um in der politischen Wirklichkeit institutionell und funktionell wirken zu können. Sie bedürfen also den Charakter eines Nationalstaates. Hierdurch können Nationen mittels ihrer politischen Rolle in einem Staat von Ethnien unterschieden werden (Donnan/Wilson 2001, S. 6). Nach Bommes sind "Nationen verstandene Völker mit Staaten, und Ethnien sind Völker ohne Staaten [womit] Ethnizität als moderne Form der Abgrenzung [...] erst in Bezug auf den Territorialstaat als politische Organisationsform und seine Selbstzuschreibung als Nation" entsteht (1994, S. 366). In der modernen Idee des Nationalstaates wurde somit die Nation als Ordnungsvorstellung, die immer mehr Menschen überzeugt hat, zur Norm gemacht (Langewiesche 2003, S. 597). Zusätzlich zu ihrer Bindung an einen Staat wird Nationen häufig eine Beziehung zu einem bestimmten Territorium zugeschrieben. Für Eric Hobsbawm, der mit seiner Theorie der „invented traditions“ einen wichtigen Beitrag zur modernen Nationalismusforschung geleistet hat, existiert eine Nation als gesellschaftliche Einheit nur insoweit, als dass sie sich auf den modernen Territorialstaat in einer bestimmten Form bezieht (Stich 2011, S. 34). Ohne diese Verbindung ist es seiner Auffassung nach sinnlos von Nationalität zu sprechen. Nationen, wie auch Ethnien, haben somit als wesentlichen Charakterzug eine wahrgenommene und essentielle Beziehung zu einem Territorium oder einer Heimat, nach der nur sie streben können (Donnan/Wilson 2001, S. 6).

Neben diesen Verbindungen zu Staat und Territorium ist ein wesentlicher Charakterzug von Nationen auch deren Existenz als vorgestellte Gemeinschaften. Zu den einflussreichsten Vertretern dieser Interpretation von Nation zählt Benedict Anderson, der diese als eine imaginierte, politische Gemeinschaft definiert, welche nicht auf erfahrbaren Beziehungen beruht, sondern eine menschliche Erfindung darstellt (Kiani 2011, S. 88). Nationalität stellt somit eine Form der Vergesellschaftung dar, die allerdings auch hier personell und territorial begrenzt ist. Durch diesen vorgestellten Charakter wird Nation zu einem geistigen Prinzip, welches durch vereinende Massensymbole in der Vergangenheit, wie der Gegenwart verankert ist (Langewiesche 2003, S. 604). So lebt sie aus dem gemeinsamen Besitz eines reichen Erbes und dem Wunsch dieses Erbe fortzusetzen (ebd. S.605), weshalb Nation auch häufig als "Gemeinschaft von Lebenden, Toten und noch nicht Geborenen" (Salzborn 2011b, S. 9) bezeichnet wird. Nur durch dieses imaginierte Merkmal können "Nationen Liebe hervorrufen, nicht selten tiefe, selbstaufopfernde Liebe." (Anderson 1996, S. 143).

Allgemein können Nationen in zwei Gruppen unterschieden werden. Staatsnationen finden das Medium ihrer Selbstverwirklichung politisch motiviert von der Idee der individuellen und kollektiven

Selbstbestimmung im Staat (*Kunze 2007, S. 28*). In- und Exklusionsvorstellungen werden hier durch ein politisches Bekenntnis und den erklärten Willen der Zugehörigkeit generiert (*Salzborn 2011b, S. 10*). Staatsnationen zeichnen sich somit durch den freien Willensentschluss der Individuen mit dem vereinenden Interesse eine Nation sein zu wollen, aus (*Kunze 2007, S. 28*). Kulturnationen dagegen erzeugen ein Gefühl nationaler Zugehörigkeit über Gemeinsamkeiten der Herkunft, Abstammung, Sprache, Konfession und Geschichte. Diese Nationen verfügen über keinen Staat, in dem sich ein politisches Gemeinschaftsgefühl verwirklichen kann bzw. streben dessen Gründung erst an (*ebd.S.28*). Wird dieser Nationalstaat gegründet, tritt er seine Souveränität als das mythische Gebilde eines Volkes an, das vom überlieferten Wir-Gefühl der Staatsangehörigen definiert wird (*Salzborn 2011b, S. 11*). Volk wird dabei mit Nation gleichgesetzt und als umfassendstes ethnische Kollektiv verstanden. Der in Kulturnationen vorzufindende ethnische Gemeinsamkeitsglaube "enthält immer eine intern bindende und eine extern abstoßende Komponente, sowie eine die Einmaligkeit und Eigenwertigkeit der Konfiguration betonende Identifikation" (*Esser 1988, S. 236*).

Verbunden mit dem Konzept der Nation ist das des Nationalismus, welchen der Soziologe Norbert Elias als "eines der mächtigsten Glaubenssysteme des 19. und 20. Jahrhunderts" (*Elias 1994, S. 194*) bezeichnet. Der Nationalismus als eine Integrationsideologie zur Gesellschaftsgliederung (*Lemberg 1964*) liegt dann vor, wenn "die Nation die gesellschaftliche Großgruppe ist, der sich der Einzelne in erster Linie zugehörig fühlt, und wenn die emotionale Bindung an die Nation und die Loyalität ihr gegenüber in der Skala der Loyalitäten und Bindungen oben steht" (*Alter 1997, 14 f.*). Der moderne Nationalismus zeichnet sich somit durch die Identifikation mit großen, anonymen Gemeinschaften gleicher Kultur und gleicher Bildwelten aus (*Gellner 1992, S. 521*). Der teilweise negativen Konnotation des Begriffes Nationalismus (wie auch des Patriotismus) hält Anderson (*1996, S. 209*) entgegen, dass dieser nicht wie Faschismus oder Liberalismus, sondern eher im anthropologischen Sinne wie Verwandtschaft und Religion zu behandeln sei. Somit versteht er als Nationalismus "eine Form des In-der-Welt-Seins der wir alle unterworfen sind, anstatt in ihm eine fremde, lediglich angenommene politische Ideologie zu sehen" (*Anderson 1996, S. 209*). Diese auf den ersten Blick romantisierende Sichtweise auf das Phänomen des Nationalismus erklärt sich durch Andersons Definition der Sprache als bestimmenden Faktor der Zugehörigkeit, deren integrative Wirkung prinzipiell jedem offensteht (*Kiani 2011, S. 93*). Neben der Bindung der Individuen an die Nation übernimmt der Nationalismus die Funktion die Nation, als vorgestellte Gemeinschaft und gedachte Ordnung, als souveräne Handlungseinheit zu etablieren (*Salzborn 2011b, S. 9*). Der Nationalismus als neuzeitliches Phänomen trägt somit zur Politisierung der Begriffe Volk und Nation bei, welche vereinheitlicht und ideologisiert wurden (*ebd.*).

### 2.3 Nationenbildung

Die Definition von Nationen als vorgestellte Gemeinschaften macht deren Konstruktion möglich, sei es aus eigenem Antrieb, oder durch äußere Einflüsse. Der These Mansbach und Rhodes (2007, S. 443) folgend sind Nationen, wie alle identitären Gruppen, ständig dabei sich selbst zu bilden, aufzuheben oder umzugestalten oder von anderen gebildet, aufgehoben oder erneuert zu werden. Die Aufgabe der Entwicklung von Nationen ist somit ein immerwährender Prozess.

Das Konzept der Nation ist ein historisches Phänomen mit einem Anfang und möglicherweise auch einem Ende, welches wir allerdings noch nicht kennen (Langewiesche 2003, S. 598). Die Entstehung der Idee von Nationalstaaten und damit auch von Nationen im Zuge der Moderne macht die Radikaldefinition von Nation als Schöpfung ihrer selbst möglich (ebd. S. 600). Diese Schöpfung ist auf unterschiedlichen Wegen und anhand einer Vielzahl von Identitätsmarkern, die bestimmen was „Uns“ von den „Anderen“ trennt, möglich (Mansbach/Rhodes 2007, S. 444). Der Terminus der nationalen Identität beschreibt dabei ausschließlich, was die Mitglieder einer Nation untereinander verbindet, nicht was sie voneinander trennt (Bergen 2011, S. 176). Damit weist sie aufgrund von verbindenden Kriterien wie Abstammung, Geschichte oder dem Willen eine politische Gemeinschaft zu begründen (ebd. S.170), auch bei generationellem Wechsel eine relative Konstanz auf. Potentielle Instrumente zur Nationenbildung sind unter anderem die Sprachpolitik, Nationalgeschichte, nationale Symbole oder die Bewerbung nationaler Kultur (Ubiria 2018, S. 17–19), welche auf den Charakter der Identität als partielle, in differiertem Ausmaß ausgeprägte Übereinstimmung Einfluss nehmen (Bergen 2011, S. 170).

Bei Prozessen der intendierten Nationenbildung sind es vor allem nationale Eliten, die eine formende Rolle ausüben. Neben der politischen Führungsriege sind es Intellektuelle, die Einfluss auf die Kriterien der konstruierten Nationalität nehmen (Smith 2010, S. 108). Zu unterscheiden ist bei den Tätigkeiten dieser Akteure zwischen Nationenbildung, der Umformung und der Instandhaltung von Nationen. Unter Nationenbildung sind Strategien von oben zu verstehen, die zum Ziel haben, eine zusammenhängende Gemeinschaft aus vorher nur lose miteinander verbundenen ethnischen und regionalen Gruppen zu schaffen (Ubiria 2018, S. 16). Die Umformung von Nationen ist dagegen während bedeutender sozialer und politischer Transformationen zu beobachten, wenn zum Beispiel nationale Ideologien, Mythen oder Symbole angepasst werden müssen, um der neuen Realität zu entsprechen (ebd.). Die Fähigkeit von Staaten mit multiplen Identitäten innerhalb und außerhalb der Grenzen des Nationalstaates umzugehen, wird von verschiedenen Faktoren wie dem Zeitpunkt der Nationswerdung, dem Regimetyp und der Basis der institutionellen Legitimität beeinflusst (Mansbach/Rhodes 2007, S. 439–441). Für Staaten, deren Institutionalität sich vor ihrer nationalen Identität entwickelte, scheint es einfacher friedliche Identitätspolitik zu betreiben. Zudem wirken

liberale Staaten eher in der Lage gewaltlos mit multiplen Identitäten innerhalb der eigenen Grenzen umzugehen. Autoritäre Regime zeigen sich als argwöhnisch gegenüber Mitbewerbern im Kampf um die Deutungshoheit nationaler Identität, sehen diese als Bedrohung ihrer eigenen Legitimität an (*ebd.* S. 440). Das Erlangen einer nationalen Verbundenheit im Prozess der Nationenbildung impliziert immer Zustimmung und Restriktion für alle betroffenen Gruppen, Minderheiten werden in einem mehrheitsgebundenen Konstruktionsprozess aber oft gezwungen mehr aufzugeben als andere (*Ubiria 2018, S. 17*). Gründet die Autorität eines Staates ihre Legitimation auf ihrer Fähigkeit diese nicht-nationalen Minderheiten zu repräsentieren, stellt Nationalismus für sie eine größere Herausforderung dar (*Mansbach/Rhodes 2007, S. 441*).

Nationen halten als Masse zusammen, da sie als solche konstruiert sind und durch ein Massensymbol verbunden werden (*Canetti 2014, S. 185*), wobei für das Individuum eine Beziehung zu diesem notwendig ist, um sich als Teil der Nation zu fühlen (*Langewiesche 2003, S. 608*). Ein solches Massensymbol stiftet einen gemeinsamen Kern, an dem sich das Leben ausrichtet, sodass sich bei einer Änderung des Symbols auch die Identität der Nation ändert (*ebd. S.608*). Nach Hobsbawms Theorie der „invented traditions“ werden zur Verbindung der Mitglieder einer Nation besonders Traditionen und die Konstruktion einer Nationalgeschichte wirksam, welche den Anschein einer Kontinuität der Nation in der Vergangenheit erwecken (*Hobsbawm 2010, S. 1*). Um alle gewünschten Mitglieder einer Nation miteinander zu verknüpfen, sind solche Traditionen offiziell eingerichtet und damit immer zu einem gewissen Anteil konstruiert (*Stich 2011, S. 34*). Der Staat kann seine Macht und Ressourcen nutzen, um neues Material zur Identitätsbindung zu schaffen und durchzusetzen oder die Vergangenheit mit neuer Bedeutung aufzuladen (*Mansbach/Rhodes 2007, S. 433*). So brauchen Nationalstaaten "neben einer Flagge und einer Hymne [...] auch einen Gründungsmythos für dieses moderne Konstrukt der Nation und den liefert am ehesten die Frühgeschichte" (*Hobsbawm 2009, S. 67*). Laut Renan existiert keine Nation ohne die Fälschung der eigenen Geschichte (*Renan/Ritter/Euchner 1996, S. 14*), da solche Gründungsmythen bedeutsam für die gemeinsame Definition als verschieden von Anderen und damit die Entwicklung von Gruppenidentitäten sind (*Stich 2011, S. 35*). Moderne Nationen beanspruchen für sich nicht neu und konstruiert, sondern schon im Altertum verwurzelt und natürliche Gemeinschaften zu sein (*Hobsbawm 2010, S. 14*). Damit verwenden sie die Historie als Legitimation ihrer Handlungen und Zement für den Gruppenzusammenhalt innerhalb der Nation (*ebd. S.12*). Somit wird die Vorstellung einer Nation als ewige Gemeinschaft aufgegriffen, zu deren Durchsetzung allerdings auch ehemalige Konflikte und die dabei belegten Positionen vergessen werden müssen, und sie so als Teil der gemeinsamen Geschichte erinnern zu können (*Kiani 2011, S. 93*). Diesem Vorgehen folgend, "macht [es] das Wesen einer Nation aus, dass alle Individuen vieles miteinander gemein haben, und auch, dass sie viele Dinge vergessen haben" (*Renan/Euchner 1995, 45 f.*).

Häufig nimmt auch das Konzept der Ethnizität als bindender Faktor einen gewissen Stellenwert im Rahmen der Selbstlegitimationskonzepte eines Nationalstaates ein (*Salzborn 2011a, S. 149*). Ethnizität als allgemeines soziologisches Konzept kann dabei definiert werden als "die für individuelles und kollektives Handeln bedeutsame Tatsache, dass eine relativ große Gruppe von Menschen durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur und Geschichte verbunden sind und ein bestimmtes Zusammengehörigkeitsbewusstsein besitzen" (*Heckmann 1988, S. 21*). Ethnie wird dabei soziologisch, nicht biologisch verstanden und grenzt sich so vom Rassebegriff ab (*Kahlweiß 2011, S. 78*). In der territorialen Geschlossenheit des Nationalstaates treten aufeinander abgestimmte Beziehungszusammenhänge institutioneller Prägung in Interaktion miteinander. Allerdings kann der Prozess der Nationswerdung nicht über die reale Fortexistenz von Dia- und Soziolekten hinwegtäuschen (*Salzborn 2011a, S. 154*). Ethnische Kollektive als ursprünglich angesehene Wir-Gruppen stellen für die bürgerliche Gesellschaft aber nur dann eine Gefahr dar, wenn die Fiktion der Separatidentität gegen den Staat gerichtet ist (*ebd. S.153*). Die individuelle Akzeptanz von Ethnien beruht daher auf "der Projektion der individuellen Existenz in das Geflecht einer kollektiven Geschichte, auf der Anerkennung eines gemeinsamen Namens und auf den Traditionen, die als Spuren einer unvordenklichen Vergangenheit erlebt werden" (*Balibar 2019, S. 115*), womit wieder auf die „invented traditions“ verwiesen werden kann.

### 3 Historischer Kontext der zentralasiatischen Staaten

Um die Prozesse der Nationenbildung in den zentralasiatischen Staaten betrachten zu können, ist eine Beleuchtung deren Vergangenheit notwendig. Bei der Identitätspolitik wird sich häufig auf die Historie der Region berufen, sie dient als Ressource für identitätsbildende Maßnahmen, weshalb sie im Folgenden näher betrachtet werden soll. Des Weiteren werden die Führungsriege, wie die Gesellschaften der Länder von der sowjetischen Nationenbildung, von ihren ideologischen Vorstellungen und Durchsetzungspraktiken geprägt, welche daher untersucht werden.

#### 3.1 Historische Entwicklung

Spuren von Hochkulturen auf dem Gebiet Zentralasiens reichen bis weit ins Neolithikum zurück (*Fragner 2007, S. 32*), das Territorium hat eine der längsten Historien menschlichen Lebens, war Ziel zahlreicher Invasionen und Sitz einer Vielzahl von großen Zivilisationen zu verschiedener Zeit (*Phillips/James 2001, S. 26*). Da eine detaillierte Schilderung der historischen Prozesse der zentralasiatischen Region den Umfang dieser Arbeit übersteigen würde, wird im Folgenden vor allem auf die Vorläuferkonzepte der heutigen Nationalstaaten eingegangen. Ein Fokus liegt dabei zudem auf der russischen Okkupation der Region und deren Gliederung in nationale Einheiten.

Seit der Antike ist die Region durch sesshafte Hochkulturen wie die Choresmier und Sogden, aber auch das Reiternomadentum in den großen Steppengebieten geprägt (Fragner 2007, S. 33). Verbunden werden die Menschen der Region durch den Islam, welcher im 7. Jahrhundert infolge der persischen Expansion nach Zentralasien, der Prozess der Islamisierung vollzieht sich über mehrere Jahrhunderte hinweg (Tiller/Herbers 2013, S. 1). Dies wird durch die gesellschaftlichen Strukturen Zentralasiens bedingt, wobei die sesshaften Gruppen früher islamisiert werden als die nomadischen Stämme, welche nur selten in Kontakt mit muslimischen Geistlichen kommen. Die Organisation aus verschiedenen Stämmen, welche durch Föderationen und Verwandtschaftsverhältnisse miteinander verbunden sind, erlebt erstmals durch die Eroberung der Gegend durch Dschingis Khan im 13. Jahrhundert einen wesentlichen Einschnitt (ebd. S. 42). Auch unter der Herrschaft des mongolischen Reiches existiert allerdings keine Orientierung an ethnischen Kategorien, supra- und subethnische Loyalitäten wie der Islam sind gewichtiger (Edgar 29.10.2001, S. 3). Das mongolische Reich prägt die Organisationsstruktur Zentralasiens für lange Zeit, erst im 18. Jahrhundert löst man sich langsam von den speziellen politischen Ordnungsvorstellungen dschinggissidischer Herrscher und der damit verbundenen Herrschaftsfolge (Fragner 2007, S. 48). In Folge dessen bilden sich die Khanate von Kokand, Buchara und Chiwa (Phillips/James 2001, S. 26). Allerdings besteht auch hier keine historische Beziehung zwischen Ethnizität und nationaler Identität, die Vorstellung dass ein Staat für den Vorteil einer einzigen Ethnie existiert ist unbekannt (Edgar 29.10.2001, S. 3).

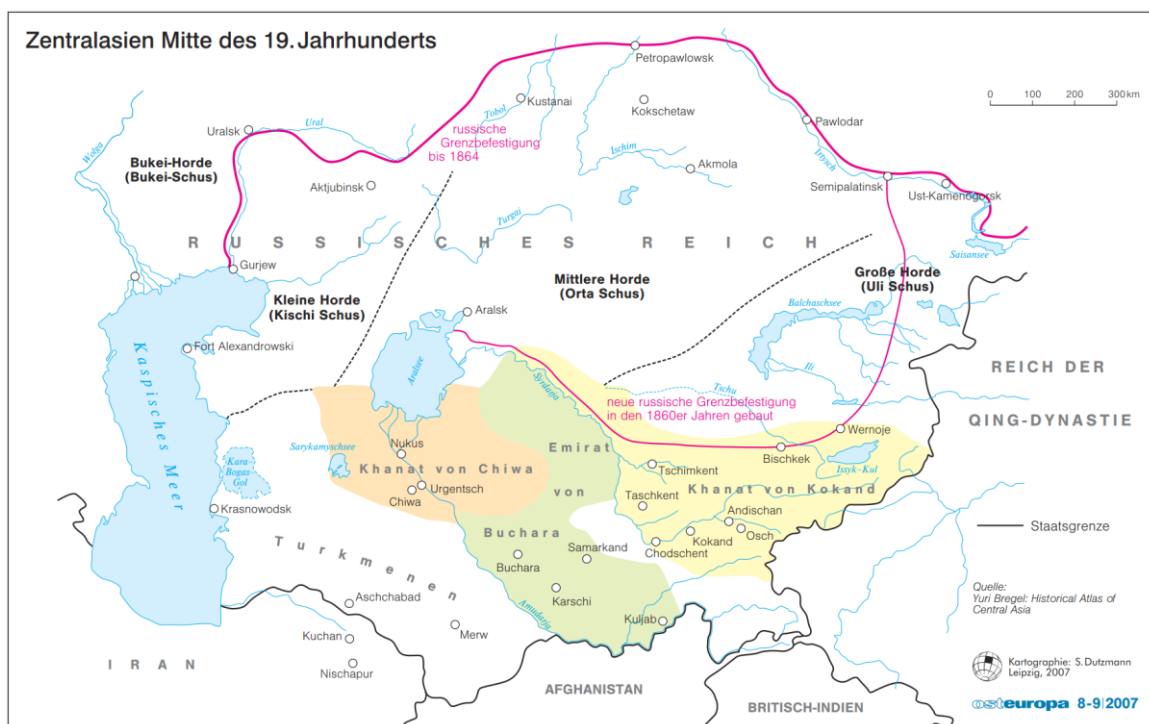


Abbildung 1: Zentralasien Mitte des 19. Jahrhunderts (Sapper/Weichsel/Huterer 2007)

Im Zuge des „Great Game“, dem Konflikt um die Herrschaft in Zentralasien zwischen dem russischen Zarenreich und dem englischen Empire unternehmen die Russen ab Mitte des 19. Jahrhundert Vorstöße in die Region Zentralasiens (Abbildung 1). Schon früh annektiert Russland unter Katharina der Großen vor allem Teile des heutigen Kasachstans und unterhält Beziehungen mit den Khanaten. Erst durch den Konflikt mit dem englischen Empire erlangt die Expansion Russlands nach Osten eine zivilisatorische Dimension (*Yemelianova 2019, S. 40*). Dies resultiert in Unterwerfung der Khanate zwischen 1865 und 1881 (*Phillips/James 2001, S. 27*), woraufhin die Khanate Buchara und Chiwa als Protektorate eingerichtet werden (*Fragner 2007, S. 51*). Die Eroberung der Region ist 1884 durch die Unterwerfung von Merv im heutigen Turkmenistan abgeschlossen, die Außengrenzen Russlands in Zentralasien werden 1907 durch London und St. Petersburg anerkannt (*Yemelianova 2019, S. 41*) und bilden damit die Grundlage für die heutigen Grenzen. Schon während den 1860er Jahren beginnt die Teilung Zentralasiens in administrative Einheiten (*Ahmad/Hussan/Shah 2017, S. 73*), so existiert bis zum Ende des ersten Weltkriegs das Generalgouvernement Turkestan, welches die Protektorate Buchara und Chiwa von fast allen Seiten umschließt (*Fragner 2007, S. 52*). St. Petersburg priorisiert die politischen und militärischen Aspekte seiner Herrschaft in Zentralasien und mischt sich nur geringfügig in das sozio-ökonomische und kulturelle Leben der Region ein (*Yemelianova 2019, S. 44*), weshalb Stämme und Clanformationen bis zur Etablierung der Sowjetunion die bestimmenden Formen politischer und sozialer Organisation sind (*Berdikeyeva 23-25.03.2006, S. 6*).

Mit dem Herrschaftswechsel in Russland wird aus dem Generalgouvernement 1917 die Sowjetrepublik Turkestan (*Fragner 2007, S. 52*). 1924 erfährt die Region eine neue kartographische Komplexität, anhand definierter ethnisch-nationaler Kategorien werden Nationalitäten generiert (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1524*), wobei das gemeinsame kulturelle Erbe der Region einen Grund für die Teilung entlang sprachlicher und Stammesgrenzen bildet (*Levin 2017, S. 266*). Die Schaffung abgegrenzter Staaten stellt sich aufgrund der vermischten Gemeinschaften der Region eine schwierige Aufgabe dar (ebd.), die sowjetische Führung konsolidiert ethnische Kategorien, wobei sie kleinere ethnische Gruppen in Größere integriert (*Edgar 29.10.2001, S. 4*). Mit dem neuen ideologischen Konzept müssen sich nationale Sprache, Kultur und Literatur schnell entwickeln (*Baldauf 1991, S. 86*), um sicherzustellen das jede Nation auf ihrer eigenen Geschichte aufgebaut ist, wird hierzu das gemeinsame kulturelle Erbe aufgespalten (*Levin 2017, S. 280*). Die Idee der Nationalisierung ist der einheimischen Bevölkerung, welche sich vorrangig über die dynamischen Konzepte von Sprache, Lebensweise und Stammeszugehörigkeit definiert, allerdings fremd (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1522*). Nachdem 1924 die territoriale Abgrenzung durch die Bolschewiken erfolgt (*Phillips/James 2001, S. 29*), werden 1936 die nationalen Grenzen der Sowjetrepubliken in Form ethnisch-nationaler Gebiete konsolidiert (Abbildung 2).



Abbildung 2: Die Zentralasiatischen Sowjetrepubliken ab 1936 (Dutzmann 2006)

### 3.2 Sowjetische Nationenbildung

Während der sowjetischen Periode versagt die Führung in Moskau den Republiken das Recht der nationalen Selbstdefinition (Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 4), diese bekommen nur einen eingeschränkten institutionellen Schutz, um es nationalen Sprachen und Kulturen zu ermöglichen sich zu entwickeln. Da die Nationen künstlich geschaffen werden, werden auch nationale Historie und Identität der Zentralasiaten durch Außenstehende geschaffen (Levin 2017, S. 271). Orientiert wird sich dabei an den von Stalin definierten Prinzipien einer gut entwickelten Nation – einer gemeinsamen Sprache, dem gemeinsamen Territorium, einer gemeinsamen Wirtschaft, sowie der geteilten Mentalität und Lebensweise (Fragner 2001, S. 17). Dem sowjetischen Konzept nach muss jede Nation ihr eigenes spezifisches Territorium besitzen, die sowjetische Führung schafft somit Territorien für von ihr erschaffene Nationen (ebd. S.20). Durch die Verknüpfung von Nationalität zu ethnischem Heimatland wird so ein Glaubenssystem generiert, in welchem jede Titularnation durch mutmaßliche Geschichte mit ihrem Territorium, das das natürliche Erbe der Nation darstellt, verknüpft ist (Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 139). Die sowjetische Ära stellte damit eine kongruente Identitätspolitik zur Verfügung, die die kulturelle Orientierung der zentralasiatischen Staaten noch Dekaden nach der Unabhängigkeit prägt (Levin 2017, S. 271). Das Ziel ist dabei nie das Auslösen des Nationalismus ist, sondern diesen zu dominieren und die Hegemonie im nationalistischen Diskurs zu monopolisieren (Fragner 2001, S. 18). Die Nationalitäten werden als in ursprünglichen ethnischen Gruppen verwurzelt angesehen, es ist aber dennoch Aufgabe des Staates zu intervenieren und diese



zu politischen Einheiten zu formen (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1524*). Durch Eingriffe in jeden Bereich des täglichen Lebens sollen betreffende Subjekte zu modernen sozialistischen Bürgern geformt werden (*ebd. S.1523*). So sollen sich beispielsweise Sprache und Religion innerhalb des sowjetischen Rahmens spezifisch entwickeln (*Fragner 2001, S. 20*).

Die sowjetische Politik gegenüber dem Islam pendelt zwischen Duldung und Verfolgung (*Halbach 2007, S. 83*). Religion gilt im marxistisch-leninistischen Denken als Opiat der Leute (*Hann 2006, S. 2*), der Islam und damit die zentralasiatische Population wird zusätzlich als rückwärtsgewandt angesehen (*McBrien 2006, S. 49*). Das Erfassen der historischen Situation in dieser Rückwärtsgewandtheit wird als Rechtfertigung für zivilisatorische Maßnahmen verwendet. Ineffiziente pastorale Lebensweisen sollen durch Sesshaftigkeit ersetzt werden und als Aberglaube und Fanatismus empfundene Religionsinterpretationen durch säkularen Atheismus vertrieben werden (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1523*). Das sowjetische Regime als modernisierende Macht, das die allgegenwärtige Spiritualität und Macht religiöser Institutionen als Bedrohung seiner Agenda ansieht (*O'Neill Borbieva 2017, S. 156*) versucht in Form einer „politischen Religion“ Substitute für den Islam zu liefern (*Hann 2006, S. 2*). Die Staatsmacht soll so durch die Übernahme eigentlich religiös besetzter Domänen vergrößert werden (*O'Neill Borbieva 2017, S. 159*). In der Folge wird die religiöse Freiheit massiv beschnitten, beispielsweise wird die religiöse Bildung verboten und die öffentliche Zuschaustellung von Religiosität hat sowohl für die betreffende Person wie auch für deren soziales Umfeld Konsequenzen (*Hann 2006, S. 2*). Das religiöse Leben und die Weitergabe religiösen Wissens wird damit in den familiären Kreis verdrängt (*Hilgers 2006, S. 80*) womit durch das Festhalten an als islamisch angesehen Brauchtümern die Grenzen zwischen religiöser und ethnischer Identität verwischen (*Halbach 2002, S. 12*). Die meisten Menschen entwickeln ihr religiöses Verständnis durch Lebenszyklus-Rituale wie Hochzeiten oder Beschneidungen, die sie zu Angehörigen ihrer Gemeinschaft machen (*Rasanayagam 2006, S. 111*). Diese wichtigen Rituale behalten ihren islamischen Charakter und werden von der Mehrheit der Bevölkerung, eingeschlossen Parteimitgliedern, besucht (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1523*). Solche Rituale fallen unter die Zugeständnisse, die die sowjetische Führung an „einheimische“ Glaubensrichtungen wie Islam, russische Orthodoxie oder Judentum macht (*Hilgers 2006, S. 79*). Die Religion wird somit nicht vernichtet, sondern durch Repression und bürokratische Verwaltung ihrer Heiligkeit beraubt (*ebd. S. 1524*), wodurch sich ein kultureller Islam entwickelt, bei dem Tradition wichtiger ist als die Kenntnis von Schriften und Wissen.

Aufgrund der im Vergleich zu andere Sowjetrepubliken relativ geringen Penetration der zentralasiatischen Population durch ethnische Russen ist hier die Durchsetzung entsprechender Politiken besonders wichtig (*Dadabaev 2013, S. 1027*). Zu diesen gehört die Etablierung einer Nationalsprache, welche im sowjetischen Glaubenssystem der ethnischen Zugehörigkeit innewohnt

(*Fierman 2015, S. 58*) und als solche vor allem in den 1920 und 30er Jahren im Zuge der Indigenisierungspolitik (*korenisatsija*) in den neuen zentralasiatischen Republiken etabliert wird (*Ismailova 2004, S. 249*). Ziel ist es damit, die turkischstämmigen Nationalitäten zu einem landeseigenen, der Sowjetunion loyalen, Proletariat weiterzubilden (*Kaiser 1992, S. 254*). Da vor dem Einfluss der Bolschewiken in Zentralasien keine Schriftsprache existiert und die existierenden Sprachen durch viele unterschiedliche Dialekte geprägt sind, werden in den ersten Dekaden der Sowjetunion die Grundlagen der neuen nationalen Sprachen durch die Führung in Moskau entwickelt und deren Standardisierung vorangetrieben (*ebd.*). Bei den zentralasiatischen Sprachen handelt es sich also um teilweise künstliche Sprachsysteme, deren Korpus und Schreibsysteme von außen entwickelt wurden (*Dadabaev 2013, S. 1031*). Zu erkennen ist dies auch an den Wechseln der Buchstabensysteme, so werden die Sprachen zuerst in romanischer Schrift entwickelt, anschließend aber schon früh ins Kyrillische umgestellt, um eine größere Nähe zur russischen Sprache herzustellen (*ebd.*). Durch die Etablierung einer eigenen nationalen Sprache für die Republiken und der Durchsetzung von deren Gebrauch im Alltag werden die Sowjetrepubliken Zentralasiens so weiter voneinander unterschieden und sind durch die russifizierte Entwicklung der Sprachen stark von der Führung in Moskau abhängig. Die Entstehung der nationalen Republiken verursacht damit größere Sprachänderungen in der Region, als dies jemals vorher der Fall war (*Baldauf 1991, S. 91*). Durch die Sprache als Hauptkriterium für Ethnie in der sowjetischen Ideologie werden die Bewohner der Republiken somit durch den Gebrauch der neuen obligatorischen Nationalsprachen ein Stück mehr zu „richtigen“ Usbeken oder Kirgisen. Ab den 1930er Jahren wird allerdings zunehmend das Russische als *lingua franca* zur interethnischen Kommunikation beworben (*Dadabaev 2013, S. 1032*). Es entwickelt sich zur übergeordneten Sprache der Instruktion und des Lernens, aber auch der Macht (*Ahmad/Hussan/Shah 2017, S. 75*). Dies wird auch zur Prävention einer anti-russischen Stimmung unter den Einheimischen und der weiteren Distanzierung dieser von ihren arabisch-iranischen Wurzeln umgesetzt (*Ismailova 2004, S. 249*). Russisch wird zur einzigen Sprache für hochrangige Regierungs- und Parteiarbeit (*Fierman 2015, S. 56*), steht also an erster Stelle in der Hierarchie der Sprachen, während die jeweiligen Titularsprachen in den Alltag verdrängt werden (*Bahry/Niyozov/Shamatov/Ahn/Smagulova 2016, S. 22*). Es kommt so zu einer Assoziation des Russischen mit Moderne und Urbanität (*ebd.*), Russisch gilt als Sprache der Weltliteratur und Kultur, vor allem für in der Stadt Lebende (*Orusbaev/Mustajoki/Protassova 2008, S. 483*). Da russische Sprachkenntnisse für vertikale soziale Mobilität notwendig sind (*Fierman 2015, S. 56*), müssen Nicht-Russen neben ihrer Muttersprache Russisch lernen, um im sowjetischen System bestehen zu können (*Ahmad/Hussan/Shah 2017, S. 75*). Viele ethnische Russen, welche in den Sowjetrepubliken leben sehen dagegen keine Notwendigkeit die Titularsprache zu erlernen (*Fierman 2015, S. 57*) und auch die meisten Bewohner europäischer Herkunft werden nicht bilingual (*Orusbaev/Mustajoki/Protassova 2008, S. 482*). Unter den Bewohnern der Republiken entwickelt sich

daher das Verständnis, ethnische Russen fühlten sich überlegen und waren der Meinung, die fremden Kulturen wären ihr Interesse nicht wert (Ahmad/Hussan/Shah 2017, S. 78). Eine Haltung die teilweise noch heute besteht. In einem Akt nationaler Selbstbestimmung und kultureller Wiedergeburt werden 1989/90 in allen zentralasiatischen Sowjetrepubliken nationalisierende Sprachgesetze erlassen (Heuer 2001, S. 26), welche allerdings den Status des Russischen als lingua franca weiter beinhalten und so dessen Gebrauch kaum schmälern.

#### 4 Die ethnische Situation in Usbekistan und Kirgistan

Die Grenzziehung der 1920er und 30er Jahre konnte im Fall der zentralasiatischen Republiken keine ethnisch homogenen Gebilde schaffen (Heuer 2001, S. 25). Das Ergebnis dieser Schaffung künstlicher Nationen ist stattdessen ein ethnographisches Mosaik aus Menschen, die nicht in ihren ursprünglichen Nationalstaaten leben (Kubicek 1997, S. 644). Entstanden ist diese heterogene Bevölkerungsstruktur neben der Grenzziehung auch durch erzwungene Umsiedlungen innerhalb der Sowjetunion unter Stalin, sowie Deportationen im Zuge des zweiten Weltkrieges (Sulaimanova 2004, S. 377). So haben Wellen freiwilliger, semi-freiwilliger und erzwungener Migration Millionen von Menschen verschiedener sozialer Herkunft und Ethnie nach Zentralasien gebracht (Kosmarskaya 2014, S. 12). Der hierdurch entstandene hohe Grad ethnischer Überlappung und Durchmischung erschwert einen zielgerichteten Nationenbildungsprozess (Fuller 1994, S. 146), allerdings verändert sich die Bevölkerungsstruktur seit der Unabhängigkeit der zentralasiatischen Staaten kontinuierlich zu Gunsten der Titularnation (Abbildung 3).

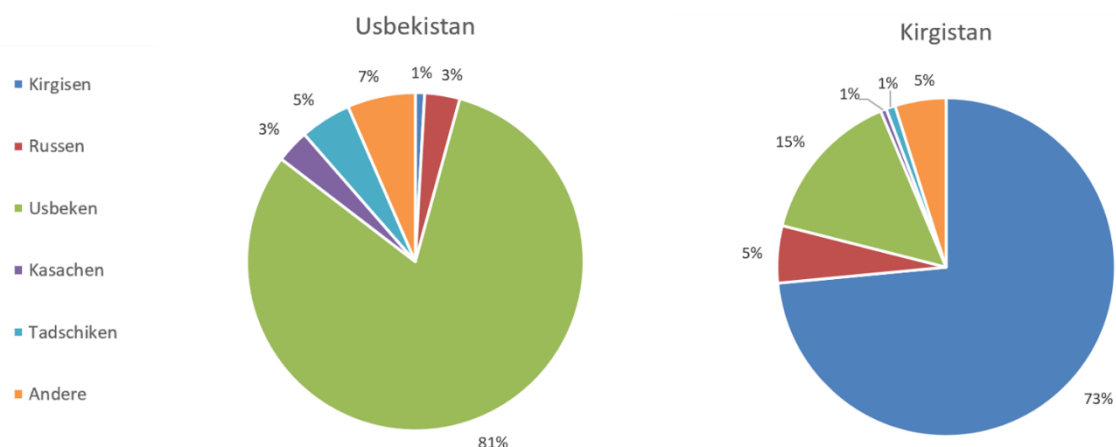


Abbildung 3: Zusammensetzung der Bevölkerung nach Nationalität (eigene Darstellung nach CERD 2010, S. 59, National Statistical Committee of the Kyrgyz Republic 2019).

Grund hierfür sind zum einen die deutlich höheren Geburtenraten der Titularnation, vor allem aber die Abwanderung von Minderheiten in deren ethnische Ursprungsländer (Schmidt/Sagynbekova 2008, S. 116). Die kirgisische Bevölkerung stellt sich als wesentlich heterogener als die Usbekische dar, sie ist geprägt durch eine große usbekische Minderheit, welche sich vor allem im Süden des Landes

konzentriert. Diese regionale Grenze zwischen Nord und Süd stellt einen wichtigen Faktor bezüglich der subnationalen ethnischen Trennung des Landes dar (*Faranda/Nolle 2011, S. 622*). Der Anteil der ethnisch russischen Bevölkerung ist in beiden Staaten mit 5% und 3% nur noch gering, hat durch den meist hohen Bildungsgrad und die Konzentration der Bevölkerungsgruppe in den urbanen Regionen (*Tishkov 1997, S. 121*) aber weiter Gewicht. In Usbekistan existieren zudem kleinere tadschikische und kasachische Minderheiten, welche in Kirgistan verschwindend gering sind.

Schon seit den 1970er Jahren dominiert in Zentralasien die Emigration, ausgelöst durch die zunehmende Nationalisierung der Sowjetrepubliken (*Abashin 2017, S. 2*). Vor allem seit der Perestroika, der Modernisierung des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Systems in der Sowjetunion, kann eine Abwanderung Russischsprachiger in das russische Gebiet oder Sowjetrepubliken in denen Russisch weiter offizielle Sprache ist, festgestellt werden. So verliert Kirgistan zwischen 1989 und 1990 34% seiner russischen Population (*Rahmonova-Schwarz 2010, S. 24*). Ein ernstes Problem wird dies in Folge der Unabhängigkeit vor allem in den Jahren von 1990-94 (*Kubicek 1997, S. 645*), in denen der Großteil der ethnischen Russen die neuen Nationalstaaten verlässt (Abbildung 4). In Usbekistan, welches im Vergleich zu Kirgistan allerdings auch zu Beginn der Migrationsströme nur über eine geringe russische Population verfügt, nimmt diese von 8,3% 1989 auf 5,6% 1996 ab (*Sulaimanova 2004, S. 378*). Gründe für die Anfang der Abwanderung, welche Anfang der 1990er fast panikartige Züge annimmt (*Abashin 2014, S. 10*), sind neben ethnischen Motiven auch Angst um die Zukunft, Perspektivlosigkeit und die wirtschaftliche wie politische Instabilität der zentralasiatischen Staaten (*Halbach 1997, S. 17*). Die Emigration scheint seit den 1990er Jahren nachgelassen zu haben, auch aufgrund einem Paradigmenwechsel in Bezug auf die identitätsbildenden Politiken. Allerdings belegt eine Studie aus dem Jahr 2013, dass noch immer 91,2% aller ethnischen Russen Kirgistan verlassen wollen (*Baimatov 2013, S. 2*). Auch wenn es scheint, dass die verbleibenden Russen soziale und ökonomische Nischen gefunden haben (*Faranda/Nolle 2011, S. 622*), erleben diese eine steigende Jobkonkurrenz durch Angehörige der lokalen Nationalitäten (*Schmidt/Sagynbekova 2008, S. 116*). Dies geschieht auch infolge der nationalisierenden Politiken der Staaten, welche zu einer Bevorzugung von Angehörigen der Titularnation vor allem in Verwaltungsaufgaben führt. Während die Abwanderung der 90er durch ein soziales Klima, welches sich durch anti-russische Stimmung und die Schuldgebung für vergangene Verbrechen kennzeichnet (*Tishkov 1997, S. 128*), geprägt war, hat sie heute zuvorderst ökonomische Gründe. Einer Schätzung der Studie nach, verlassen alle 5 Jahre ca. 50000 ethnische Russen Kirgistan, was sich für den Beobachtungszeitraum von 2013-2018 allerdings nicht mit der Realität deckt (Abbildung 4).

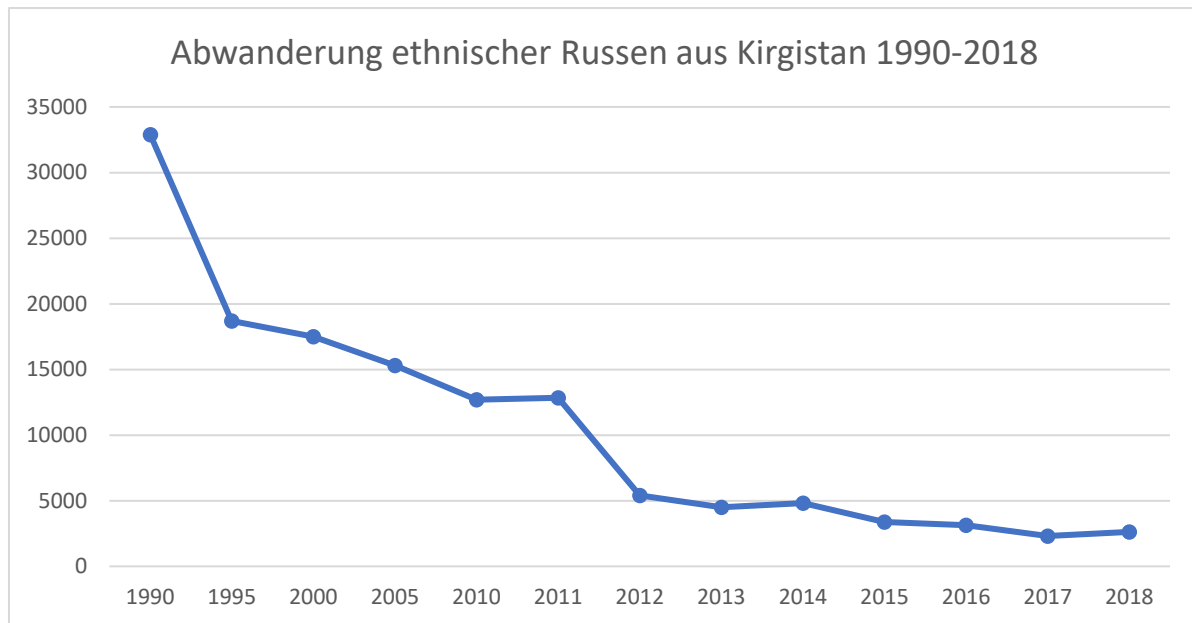


Abbildung 4: Abwanderung ethnischer Russen aus Kirgistan 1990-2018 (eigene Darstellung nach National Statistical Committee of the Kyrgyz Republic 2015; 2018)

Die Einstellung gegenüber ethnischen Russen hat sich verändert, so wird in der kirgisischen Mentalität zwischen Russen in Kirgistan und solchen in Russland unterschieden (Kosmarskaya 2014, S. 22). Vor allem in Kirgistan, wo noch heute ein größerer Anteil russischer Bevölkerung als in Usbekistan vorzufinden ist (Abbildung 3), wird den ethnischen Russen freundlicher begegnet, Kirgisen und Russen fühlen sich einander näher als der usbekischen Minderheit im Süden des Landes (Faranda/Nolle 2011, S. 622). Dies hat Einfluss auf die Nationenbildung in Kirgistan, da die ethnischen Russen hier im Gegensatz zu Usbekistan einen bedeutenden ökonomischen Faktor bilden und die staatliche Führung einen weiteren brain-drain vermeiden will.

## 5 Identitätsbildende Prozesse in Usbekistan und Kirgistan

### 5.1 Nationalisierungspolitiken

Nach 1991 stellt sich die Distanzierung vom vorangegangenen Regime der sowjetischen Führung und die Verwendung ethnischer Codes für die überlebenden politischen Eliten Zentralasiens als die einzige Möglichkeit dar, um an der Macht zu bleiben (Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 139). Im Zuge dessen werden trotz entsprechender Artikel in den jeweiligen Verfassungen und diversen anderen Gesetzen, welche die Gleichstellung aller Bürger garantieren, nationalisierende Politiken und Praktiken fester Bestandteil der Ikonographie der neuen Führungen. Hierunter fällt die Konstruktion historischer Kontinuität (Laruelle 2007, S. 149) durch das Hervorheben geschichtlicher Helden der Titularnation, sowie der Umgang mit der sowjetischen Vergangenheit und deren Relikten. Es wird damit eine Nationenbildung im Sinne der Erzeugung einer Gemeinschaft aus vorher lose miteinander verbundener ethnischer Gruppen betrieben, da den Bevölkerungen der Staaten durch die künstliche Schaffung der Sowjetrepubliken und die sowjetische Führung ein Nationalgefühl fremd ist.

Als authentische Ressource welche für die Gegenwart nutzbar gemacht werden soll, wird in Kirgistan wie in Usbekistan die vermeintlich unbefleckte vorkoloniale Vergangenheit verwendet (*Dagyeli 2017, S. 66*). In Usbekistan wird dabei vor allem darauf gesetzt durch die Verknüpfung der modernen Nation mit der timuridischen Periode (*Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 146*) den Anschein einer historischen Beständigkeit der Nation zu erwecken. Amir Timur, zu Sowjetzeiten als extrem gewalttätig und als Klassenfeind stigmatisiert, wird seit der Unabhängigkeit Usbekistans als starker Staatenbilder und Führer interpretiert und sitzt als solcher der usbekischen kulturellen Renaissance vor (*Megoran 2017, S. 59*). In der Annahme, dass Usbekistan schon lange politisch wie kulturell führend in Zentralasien war, entsteht ein Kult um den Gründer der timuridischen Dynastie und damit eines Reiches auf dem heutigen Gebiet des Landes. Das moderne Usbekistan wird so als Nachfolger der großen Reiche auf seinem Boden und Erbe deren kultureller, politischer und spiritueller Vermächtnisse (*Megoran 2017, S. 59*) inszeniert, wodurch versucht wird Behauptungen, der Staat sei künstlich geschaffen, zu negieren (*Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 146*). Dabei wird das Argument betont, die postsowjetische Ideologie nationaler Unabhängigkeit sei die gegenwärtige Inkarnation eines transzendenten Phänomens der usbekischen Geschichte, zu welchem alle vergangenen intellektuellen, spirituellen und politischen Aktivitäten Usbekistans beitragen (*March 2002, S. 374*). Hierzu wird vor allem Timur im öffentlichen Leben zelebriert, so wurde 1996 anlässlich dessen 650. Geburtstag zum Jahr Timurs erklärt und als solches öffentlich begangen (*ebd. S.146*). Das geschlossene Lenin-Museum wird zu einem Timur-Museum umgewandelt (*Fragner 2001, S. 30*). Zudem werden an vielen Orten Statuen des Kriegers errichtet, so beispielsweise vor dem Nationalhotel in Taschkent oder an zentraler Stelle in Timurs Geburtsstadt Shahrissabz (Abbildung 5). Der Kult um den Eroberer hat sich in der Bevölkerung durchgesetzt, frischgetraute Brautpaare widmen Timur ihren Brautstrauß. Die usbekische Führung hat damit aus ihrer Geschichte einen herausragenden Helden generiert, der durch die Propagierung seiner Rolle als Vereiniger, der drei historischen Regionen Zentralasiens, im Gegensatz zu früheren Sowjetregulierungen, eine positive Botschaft übermittelt (*Megoran 2017, S. 59*). An dieser Veränderung des Charakter Timurs zeigt sich die Anpassung historischer Gegebenheiten an die Bedürfnisse der Gesellschaft, die oft im Kontext des Nationenbildungsprozesses vorgenommen wird. Der brutale Feldherr Timur wird als Stammvater der Usbeken stilisiert und erfährt damit eine positive Konnotation. Dabei folgt diese Charakterisierung als Schaffer einer usbekischen Einheit dem sowjetischen Gedanken, dass der Entwicklungsstand einer Nation von deren Fähigkeit, ein eigenes Territorium zu gründen, abhängt (*Fragner 2001, S. 19*). Allerdings kann anhand der Figur des Timur die fehlende Eindeutigkeit der Nationen aufgezeigt werden. So beanspruchen auch die Tadschiken Timur und mit ihm die Dynastie der Samariden als Gründungsmythos, da auch deren Gebiet sich mit Teilen des ehemaligen Reiches überschneidet (*Brill Olcott 2011, S. 19*). Zudem handelt es sich bei den beiden Staaten zwar um Nachfolger auf dem Gebiet des ehemaligen Samariden-Reiches, die

Timuriden waren allerdings weder Usbeken noch Tadschiken, sondern gehörten einem Zweig der Mongolen an (*Kurzman 1999, S. 83*). Nach sowjetischem Vorbild geschieht ebenfalls die Erhöhung des Staatspräsidenten nach dem paternalistischen Modell (*Laruelle 2007, S. 153*), bei welchem der ehemalige Präsident Usbekistans, Islom Karimov, neben Timur auch einen Kult um seine eigene Person errichtet hat. Er formt während seiner bis zu seinem Tod 2016 andauernden Amtszeit die nationale Identität Usbekistans, nicht zuletzt auch durch eine Vielzahl von Schriften, welche sich mit der „Ideologie nationaler Unabhängigkeit“ befassen und durch den Staatsapparat stark propagiert werden (*March 2002, S. 371*). Karimovs Monopol über die nationalisierenden Prozesse wie die offizielle Historiographie, aber auch die Modalitäten der Auslegung des Islam in Usbekistan (Siehe Kapitel 5.2) machen diese Identitätsmarker zu Akten persönlicher Legitimation und damit zentral für die Autorität des Staatspräsidenten (*ebd. S.376*). In einem autoritären Regime wie Usbekistan ist es fraglich inwieweit sich der Kult um Karimov von selbst in der Bevölkerung gefestigt hat. Heute gehört es allerdings zum guten Ton neben Timur auch ihm Brautsträuße zu widmen und seine Standbilder zu besuchen (Abbildung 6).



Abbildung 5: Statue von Amir Timur in Sharisabz (eigene Darstellung)



Abbildung 6: Statue Islom Karimovs in Buchara (eigene Darstellung)

Im Gegensatz zu Usbekistan wird in Kirgistan eine feste Gründungsepoche abgelehnt. Zur historischen Konstruktion dient der mythische Held Manas, der einst die 40 kirgisischen Stämme vereinte (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1528*) und heute allgegenwärtig in Kirgistan ist. Der Epos um Manas wird von

den kirgisischen Führung als historische Quelle betrachtet (Laruelle 2007, S. 148) und bildet durch die starke Betonung des nomadischen Charakters der Kirgisen, sowie die abgeleiteten Lehren einen wichtigen Baustein der neuen Staatsideologie (Megoran 2017, S. 87). Die Figur des Manas bildet dabei ein Massensymbol für die kirgisische Gesellschaft und ist als solches im Alltagsleben Kirgistans allgegenwärtig. Die sieben aus Manas abgeleiteten Grundsätze – Patriotismus, Einigkeit der Nation, internationale Kooperation, Verteidigung des Staates, Humanismus, Harmonie mit der Natur und Streben nach Wissen und Fähigkeiten – sollen bei ihrer Einführung in den neunziger Jahren den Status in der Gesellschaft erreichen, welchen früher der Kommunismus innehatte (ebd.). Aufgrund dieser ideologischen Aufladung der Figur Manas, erreicht diese heute einen hegemonialen Status in der Gesellschaft, bei der jede Kritik am Epos als unpatriotisch gilt (Cummings 2013, S. 612). Dies hängt sicher auch mit der Repräsentation des nomadischen Erbes durch die Heldenfigur zusammen, welches in Kirgistan noch präsenter ist als in Usbekistan. Während die Berufung auf den ehemaligen Nomadismus zu Zeiten der sowjetischen Führung unterdrückt wird, gilt die nomadische Lebensweise heute als moralischer Rahmen für die Interpretation der Vergangenheit, sowie die Bewertung aktueller Ereignisse (Megoran 2017, S. 88). Das Nomadentum wird dabei in der Rückschau oft verklärt und glorifiziert, was sich auch an den Berichten des Guide Emil in Kirgistan zeigt, der Praktiken wie den Brautraub als Tradition hervorhebt (Gespräch am 17.09.2020). Die harten Lebensbedingungen der Nomaden sind mit Nostalgie aufgeladen und werden in ihrer Ursprünglichkeit teilweise verherrlicht. Die Bedeutung, welche das Nomadentum für die nationale Identität hat, zeigt sich auch an der Flagge Kirgistans (Abbildung 7). Diese bildet mit dem Jurtenkreuz, welche sich in jeder Jurte durch die zusammenlaufenden Streben des Aufbaus ergibt, ein wichtiges Symbol des Nomadismus ab (Abbildung 8). Das Jurtenkreuz wird von vierzig Sonnenstrahlen eingerahmt, welche die 40 kirgisischen Stämme repräsentiert, wodurch das Motiv mit eng mit der Titularethnie Kirgistans verlinkt wird.



Abbildung 7: Flagge Kirgistans (ProFlags BV 2020)

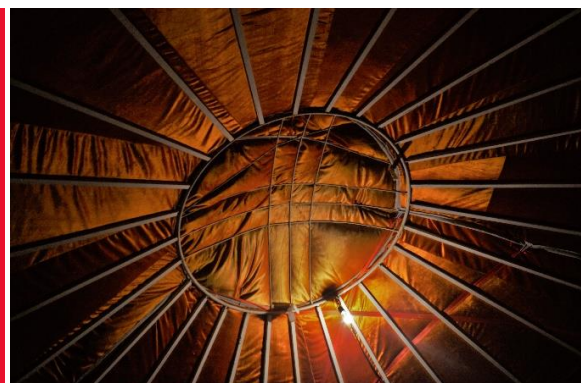


Abbildung 8: Jurtenkreuz in einer kirgisischen Jurte (eigene Darstellung)

Aufgrund des stark auf die Titularnation der Kirgisen ausgerichteten ethnischen Charakters des Manas flacht das Interesse an diesem in der ethnisch heterogenen Bevölkerung zur Jahrtausendwende hin ab,



nimmt im Zuge der Unruhen im Jahr 2010 allerdings auch wieder zu (*ebd.*). Der Nationsbildungsprozess in Kirgistan beruht somit hauptsächlich auf ideologisch aufgeladenen, vorsowjetischen sozialen, kulturellen und religiösen Traditionen. Als Ressource für deren Legitimierung werden vorrangig Kunstwerke, archäologische Funde, Felszeichnungen, wie die der Skythen, und Legenden verwendet (*Ismailova 2004, S. 254*). In beiden Staaten blendet der Diskurs, welcher vorrangig der Schaffung und Konsolidierung essenzialisierter nationaler Identitäten und weniger dem originären historischen Interesse entspringt (*Dagyeli 2017, S. 67*), Sprünge, Inkonsistenzen und Veränderungen in der Geschichte, welche das gewünschte historische Bild stören würden, weitgehend aus. Genutzt wird allein das Potential der Historie zur Darstellung der eigenen Nation als ein organisches, zeitloses Gemeinwesen. Um dieses Bild zu unterstützen, werden zudem Orte, Symbole und Ereignisse aus dem historischen Kontext gerissen und in die eigene nationale Geschichte eingerückt (*Laruelle 2007, S. 143*). Durch die historische Konzeption wird das Gebiet und die Nation mit ihrer Vergangenheit in das eigene Selbstkonzept der Bevölkerung miteinbezogen. Im Zuge der Nationsbildung wird die Vergangenheit der Nation damit zu einem individuellen Identitätsbaustein.

Die Nationen werden so mit einem historischen Narrativ ausgestattet, welches nicht nur der Titularnation besonders Rechnung tragen, sondern auch die erlangte Unabhängigkeit von etwas passiv Erlebtem zu etwas aktiv Gestaltetem umdeuten soll (*Dagyeli 2017, S. 81–82*). Diese Lesart der Geschichte wird in den Schulen gelehrt und setzt sich hierdurch zunehmend in der Gesellschaft durch (*Laruelle 2007, S. 152*). Die staatliche Unabhängigkeit wird somit als natürlicher Endzustand eines linearen Geschichtsprozess dargestellt (*Laruelle 2007, S. 149*), was neben der Konstruktion von Historizität auch durch die weitgehende Tilgung sowjetischen Erbes aus dem öffentlichen Raum geschieht. So werden sowjetische Namen von Schulen, Straßennamen oder ganzen Orte in Benennungen geändert, welche der neuen Ideologie entsprechen (*Megoran 2017, S. 37*). Usbekistan geht dabei gründlicher vor als Kirgistan, hier ist das nationalistische Programm teilweise auf die Verunglimpfung der Sowjetunion gebaut. Die politische Führung präsentiert sich selbst als Bewahrer der durch das sowjetische Regime einst unterdrückten Traditionen (*Megoran 2017, S. 80*). Es entsteht also die Narration, dass die Unabhängigkeit Usbekistan nach langem Leiden vom sowjetischen Joch befreite. In Kirgistan dagegen wird keine eindeutige Stellung zur sowjetischen Vergangenheit bezogen. Symbole der einstigen Führung sind auch heute noch im öffentlichen Raum zu finden, wie beispielsweise Hammer und Sichel an der Fassade der Oper in Bischkek (Abbildung 9) oder an anderen Gebäuden im Stadtbild (Abbildung 10).



Abbildung 9: Hammer und Sichel an der Fassade der Oper in Bishkek (eigene Darstellung)

Abbildung 10: Hammer und Sichel an einem Gebäude in Bishkek (eigene Darstellung)

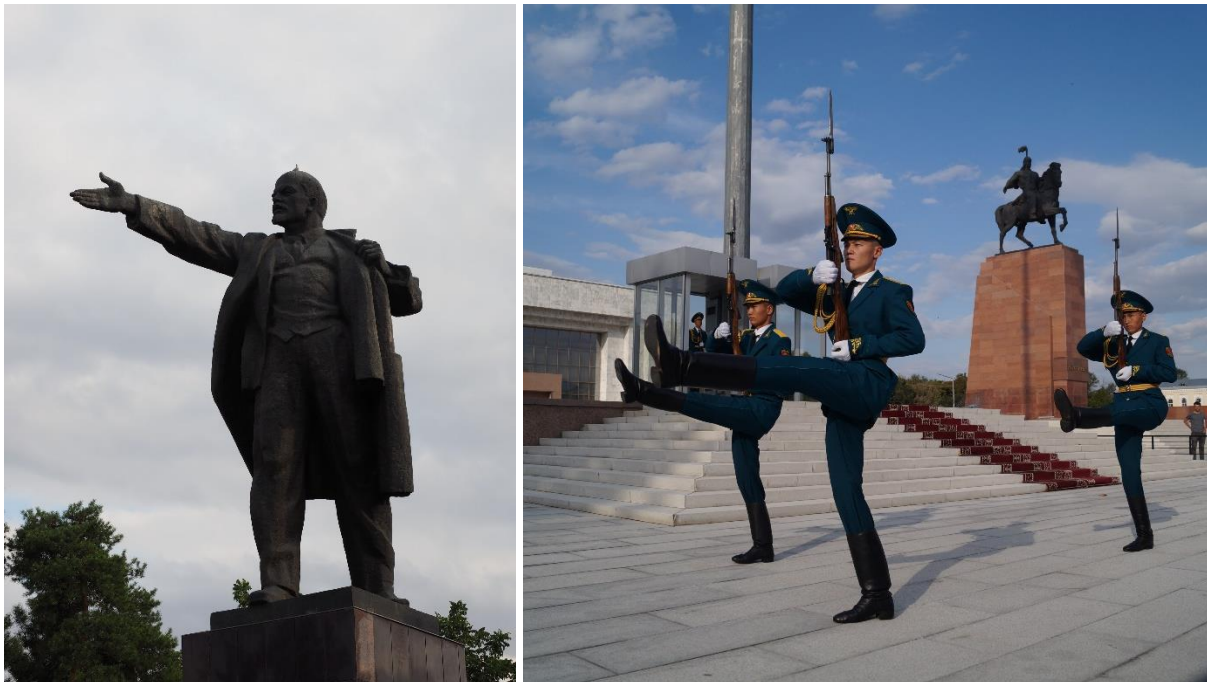


Abbildung 11: Lenin-Statue hinter dem Nationalmuseum in Bishkek (eigene Darstellung)

Abbildung 12: Wachwechsel am Ala-Too Platz vor der Manasstatue (eigene Darstellung)

Der unterschiedliche Umgang mit der sowjetischen Historie lässt sich am Beispiel der Lenin-Statuen in den beiden Hauptstädten Taschkent und Bischkek aufzeigen. In Taschkent wird die Statue der ehemaligen sowjetischen Führungspersönlichkeit schon früh nach der Unabhängigkeit Usbekistans durch ein Standbild Amir Timurs ersetzt (Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 146). Die Errichtung des Abbild Timurs an genau derselben Stelle, an der Lenin zuvor stand, zeigt dabei unmissverständlich zumindest die von oben lancierte Transformation des gesellschaftlichen und politischen Klimas an. In Kirgistan dagegen verbleibt die Lenin-Figur so lange wie in keinem anderen

zentralasiatischen Land am zentralen Platz der Hauptstadt stehen und wird dort erst im Jahr 2003 durch eine nationalisierende Figur abgelöst (*Cummings 2013, S. 606*). Auch dann wird in Bischkek nicht wie in Taschkent, wo Lenin im Stadtbild nicht mehr zu finden ist, verfahren. Die Figur wird nur um ca. 100m an einen weniger repräsentativen Platz hinter das Nationalmuseum versetzt (Abbildung 11). Allerdings wird hier die neue errichtete Statue des Manas am zentralen Ala-Too-Platz durch den stündlichen Wachwechsel der Ehrenwache in Szene gesetzt (Abbildung 12).

Die politischen Führungen bleiben in der ersten Zeit nach der Unabhängigkeit in beiden Staaten gleich, daher gleicht die Historiographie der der sowjetischen Ära. Manche Themenfelder welche während dieser ein Tabu waren, erfahren allerdings selektive Akzeptanz (*Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 144*). Zu diesen gehören die beiden nationalen Helden Manas und Timur, welche ihren Charakter als historische Vereiniger gemeinsam haben und von beiden Staaten als ihre jeweiligen Vorläufer angesehen werden. Im sowjetischen Nationalismus war es nicht-russischen Nationen nicht erlaubt aus ihrer Historie eigene Helden zu generieren (*Fragner 2001, S. 21*), in der Beanspruchung dieser Figuren durch die neuen Nationen wird somit die selektive Akzeptanz sichtbar. Durch die Verwendung dieser beiden Heldenfiguren werden die neu geschaffenen gesellschaftlichen Leitbilder der Nationen an eine als eigen verstandene, authentische Nationalgeschichte rückgebunden, welche die bestimmte Bevölkerung räumlich innerhalb der Grenzen des Nationalstaates und zeitlich in einem bestimmten Kontinuum verankern soll (*Dagyeli 2017, S. 67*). Beide Figuren repräsentieren den Gründungsmythos des jeweiligen Staates, der nach Hobsbawm ein wesentlicher Bestandteil nationaler Identität ist. Hierdurch gelingt es, die im Laufe der sowjetischen Periode geschaffenen ethnokulturellen Grenzen zwischen den Nationen weiter zu verschärfen. Während in Usbekistan vor allem auf diese territoriale Verankerung und die Erzeugung historischer Kontinuität gesetzt wird, ist Manas in Kirgistan wesentlich ethnischer. Durch den Rückbezug der Nation auf den mythischen Helden wird vor allem das nomadische Erbe des Landes in den Vordergrund gerückt, welches neben Manas auch durch den Bezug in der Nationalflagge und Veranstaltungen wie die „Word Nomad Games“ zu einem wichtigen Bezugspunkt der kirgisischen Identität wird. In ihrer Promotion der neuen Pfeiler nationaler Identität verbleiben die Führungen beider Staaten stark in sowjetischen Praktiken. Die Helden werden vor allem durch die Errichtung von Statuen, die Widmung von Museen und Feierlichkeiten zu ihren Ehren in der Öffentlichkeit beworben. Auch bezieht sich die gewählte Figur in beiden Fällen vorwiegend auf das Erbe der jeweiligen Titularnation, wodurch vor allem in Kirgistan angesichts der heterogenen Bevölkerungsstruktur eine Ablehnung der vollkommenen Ausrichtung an den Helden plausibel erscheint. Die offenere Gesellschaftsordnung Kirgistans hat neben der Bevölkerungsstruktur ethnische Teilungen innerhalb der Gesellschaft in den Vordergrund rücken lassen. Die Schaffung einer umfassenden nationalen Identität gestaltet sich hier schwieriger als im ethnisch relativ homogenen Usbekistan. Die ethnische Heterogenität erschwert zudem die historische Kontextualisierung der

Gesellschaft, da diese in weiten Teilen nicht auf denselben Gründungsvater in Gestalt von Manas zurückbezogen werden kann und ihn damit nicht in ihr Selbstbild integriert.

Insgesamt haben die heutigen Führungen der Länder keine wesentlichen Paradigmenwechsel erfahren, sie führen im Grunde strukturell den sowjetischen Nationalismus weiter (*Fragner 2001, S. 23*). Es werden vorsowjetische Formen des zentralasiatischen Gedenkens mit sowjetischen Personen- und Heldenkults verflochten (*La Croix 2017, S. 157*). Diesen Rückgriff auf nationale Helden und Schriftsteller in der Ausbildung einer gemeinsamen nationalen Identität sieht Laruelle (*2007, S. 145*), in der Unfähigkeit eine eindeutige Position zur ehemaligen Sowjetunion zu beziehen, begründet, wobei dieser Vorwurf sicher im Falle Kirgistans besser zu beobachten ist als in Usbekistan. Die Wahl der Identitätsmarker sowie deren Ausgestaltung ist dabei sicher auch eine Frage der zur Verfügung stehenden Ressourcen. Bei der timuridischen Dynastie handelt es sich um eine belegbare historische Tatsache, welche in Form von Mausoleen und Palästen Spuren im heutigen Usbekistan hinterlassen hat.



*Abbildung 13: Lichtshow am Registan-Platz in Samarkand (eigene Darstellung)*

Neben der Stilisierung der Figur des Amir Timur werden daher häufig diese Hinterlassenschaften der einstigen Großmacht beworben und inszeniert, wobei dies häufig auch zu touristischen Zwecken genutzt wird. Die Führung Usbekistans stellt sich in diesem Kontext als Erbe und Sachverwalter der usbekischen Kultur dar und macht die Denkmalpflege zu einer bedeutenden staatspolitischen Aufgabe (*Wallasch 2014, S. 4*). Die islamischen Bauten werden in Stand gehalten und inszeniert (Abbildung 13), allerdings geschieht dies hauptsächlich in den touristischen Gebieten. Von Manas dagegen sind keine materiellen Spuren in Kirgistan zu finden, was dessen mythischem Charakter aber auch der langen nomadischen Lebensweise der Kirgisen zugeschrieben werden kann. Es wird daher ein stärker ideologischer Zugang gewählt und die Lehren des Epos werden in tieferem Maße auf die

gesellschaftlichen Leitlinien des Zusammenlebens übertragen. Die nomadische Lebensweise durchdringt mit Manas als Schlüsselfigur und Symbolbild die kirgisische Gesellschaft stärker als dies in Usbekistan mit Timur der Fall ist, welcher vorrangig der Konstruktion von Historie denn der Orientierung als moralischer Rahmen zu dienen scheint. Untermauert wird dies auch durch die Thematisierung der Identitätsmarker im Alltag und die Präsenz dieser in der Mentalität der Menschen. Während es sich bei Timur vor allem um ein von der politischen Führung initiiertes nationales Symbol handelt, ist Manas mit den Naturgegebenheiten Kirgistans in Form des Tian-Shan-Gebirges oder dem Issyk-Kul-See verbunden (*Orusbaev/Mustajoki/Protassova 2008, S. 481*). Diese geographischen Symbole repräsentieren den früheren Nomadismus Kirgistans und werden von der einheimischen Bevölkerung im Gespräch mit Stolz erwähnt. Damit wird deutlich, dass der Naturraum mit der Identität verknüpft wird und so die spezifisch raumbezogene Identifikation in das Selbstkonzept miteinbezogen wird.

Die Konstruktionen von Vergangenheit und nationaler Symbole werden allerdings nicht nur von den Staaten selbst betrieben, sondern zusätzlich von außen vorangetrieben. Dies zeigt sich an non-governmental organisations, welche ihre Projekte mithilfe des kulturellen Erbes der Region begründen oder touristischen Initiativen die beispielsweise ein authentisches nomadisches Erlebnis versprechen (*Beyer/Finke 2019, S. 311*). Zu dieser Unterstützung kann auch der Einsatz der UNESCO gezählt werden, welche das Zelebrieren von Jahrestagen der konstruierten Gründungsepochen unterstützt (*Laruelle 2007, S. 149*).

## 5.2 Die Rolle des Islam

Die zentralasiatischen Staaten werden im achten Jahrhundert schon früh in der Geschichte des Islam Teil der muslimischen Welt und die Region entwickelt sich in den folgenden Jahrhunderten zu einem bedeutenden Zentrum islamischer Lehre und einem Kreuzungspunkt der die muslimische Welt verbindenden Handelsrouten (*O'Neill Borbieva 2017, S. 153*). Die Anti-Religions Politiken der Sowjets führen zu einer Schwächung der religiösen Strukturen, können Praktiken und Gemeindeleben aber nicht vollständig auslöschen (*Hilgers 2006, S. 80*). Dies führt nach der Unabhängigkeit der zentralasiatischen Staaten zu einem Wiederaufleben des Islam. Die Politisierung des Islam während der sowjetischen Periode führt allerdings dazu, dass religiöse Identität nach dem Sozialismus nicht mehr vom Politischen trennbar ist (*Hann 2006, S. 7*), womit das religiöse Wiederaufleben in der Unabhängigkeit direkt mit Politiken der Ethnizität und des Nationalismus korreliert.

In der postsowjetischen Phase ist eine Rückverschiebung der Religion aus der privaten in die öffentliche Sphäre zu beobachten (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1519*). Wo für Jahrhunderte eine Religion dominierte, ist es für neue Machthaber einfach, durch den Bezug auf diese Tradition ihre eigene Legitimität zu stärken (*ebd. S. 1518*), wobei die neuen Regierungen dazu tendieren spezifische

nationale Varianten des Islam zu entwickeln. So wird in Usbekistan die Periode der Timuriden als Beweis dafür genommen, dass sich der weltliche Charakter in der Region trotz der Einbindung in die islamische Welt schon früh entwickelt hat (*Halbach 2002, S. 15*). Um dies zu betonen, entsteht ein vom Staat geförderter Kult um politische, kulturelle und religiöse Symbole aus den Glanzperioden mittelasiatischer Geschichte, infolge dessen der Islam als Komponente lokaler Kultur und Quelle spiritueller Werte Usbekistans gefördert wird (*Rasanayagam 2006, S. 99*). Der Islam dient damit als moralischer und ethischer Rahmen für die nationale Identität und bestimmt die soziale Organisation mit (*Hilgers 2006, S. 83*). Auch in Kirgistan nimmt der Islam als Identitätsmarker eine wichtige Rolle ein, wird aufgrund der größeren religiösen Pluralität sowie der schwächeren staatlichen Reglementierung allerdings weniger stark beworben. In Usbekistan fördert der Staat mit dem Islam eine bestimmte Religion, während er Andere unterdrückt (*Pelkmans 2006, S. 30*). Die Führung definiert was akzeptabel ist, gibt Konzepte usbekischer Tradition, Kultur, typischer usbekischer Mentalität und angemessener usbekischer Muslimität vor (*Hilgers 2006, S. 83*). Dabei werden lokale Praktiken wie der Besuch von Schreinen und der Sufismus als integrale Bestandteile des usbekischen Islam angesehen (*ebd. S.83*). Mit der Betonung dieser Traditionen wird zusätzlich die historische Kontinuität unterstrichen, es wird an die vorsowjetische Vergangenheit und den Gründungsmythos der timuridischen Periode angeknüpft. Beworben wird ein toleranter, bürgerlicher Islam, wobei Toleranz und religiöse Freiheit dort enden, wo Abweichungen vom als traditionell usbekisch definierten Glauben beginnen (*ebd. S.76*). Der Staat verhält sich aggressiv gegenüber unabhängigen religiösen Interpretationen, die seine Autorität gefährden könnten (*Rasanayagam 2006, S. 99*). Dies zeigt, dass die Regeln zur Regulation sozialer religiöser Interaktion gemacht sind, um soziale Kontrolle zum Ziel der Regimestabilität und Selbsterhaltung des Staates zu erhalten (*Abramson/Tucker 2017, S. 82*). Die Beanspruchung der Vormachtstellung in der Religionsszene durch Islam und russische Orthodoxie als traditionelle Religionen in der Region (*Hilgers 2006, S. 85*) korreliert dabei mit dem Verbot missionarischer Aktivitäten anderer Glaubensrichtungen im Land (*Pelkmans 2006, S. 35*). Die Regierung strebt nach einer Regulierung und Limitation des religiösen Pluralismus und dem Pflegen einer gewissen Homogenität, um eigene Interessen durchzusetzen und Instabilität zu vermeiden (*Hilgers 2006, S. 95*). Dargestellt wird dies neben Verboten und Restriktionen auch durch die Etablierung einer administrativen quasi-kirchlichen Struktur in Form des Muftiates, das Moscheen registriert, Imame benennt und seine eigene staatlich beeinflusste Form der Orthodoxie bewirbt (*Rasanayagam 2006, S. 99*). Wer vom Staat vorgegebene islamische Praktiken ablehnt oder kritisiert läuft Gefahr als Extremist gebrandmarkt zu werden (*ebd. S.101*). So verfolgt der Staat junge populäre Prediger, die den Islam aus der Moschee in das Alltagsleben junger usbekischer Muslime bringen, dabei aber nicht der Auslegung des usbekischen Muftiates folgen (*Abramson/Tucker 2017, S. 94*). Die soziale Kontrolle des Staates über das Ausdrücken von Religiosität in der Verbindung der Nationalisierung von

Heiligem mit politischer Repression (Hann 2006, S. 8) erinnert an die stalinistische Periode (Abramson/Tucker 2017, S. 79). Der Islam dient in Verbindung mit der timuridischen Periode als primärer Identitätsmarker, was auch an der Flagge Usbekistans (Abbildung 14) deutlich wird. Als Motiv für die diese wird 1991 mit dem Halbmond ein islamisches Symbol gewählt, womit der islamische Charakter des Landes offengelegt und der Stellenwert der Religion in der Gesellschaft betont wird.



Abbildung 14: Flagge Usbekistans (ProFlags BV)

Im Gegensatz zur starken Reglementierung der Religion in Usbekistan mischt sich die Regierung in Kirgistan relativ wenig in religiöse Angelegenheiten ein (Pelkmans 2006, S. 33). Das Land gilt als eines der religiös tolerantesten, wenn nicht das toleranteste Land der Region (McBrien 2006, S. 48), wobei der Staat nur eingeschränkte Kontrolle über den Prozess der religiösen Transformation zu haben scheint (Jalil 2017, S. 10). Die offene religiöse Atmosphäre kann damit zwar als Produkt demokratischer Reformen angesehen werden, ist aber auch mit der Schwäche des Staates verbunden (McBrien 2006, S. 59). Das staatliche Komitee für Religion, welches die Beziehungen zwischen dem Staat und religiösen Gruppen koordiniert, unterscheidet zwischen traditionellen und nicht-traditionellen Religionen (Pelkmans 2006, S. 36). Dabei werden den traditionellen Religionen Islam und russische Orthodoxie mehr Rechte eingeräumt als den nicht-traditionellen Gruppen, wie beispielsweise den vielen kleineren christlichen Gemeinden, die sich nach der Unabhängigkeit gebildet haben (ebd. S.37). Der Staat fördert das Wiederaufleben traditioneller Religionen, durch die offene Atmosphäre tauchen aber auch Gruppen auf, die vorher nicht im Land aktiv waren (Hann/Pelkmans 2009, S. 1528). So ist in Kirgistan in Folge der Öffnung seit den 90er Jahren eine christliche Missionswelle zu beobachten. Obwohl formell unabhängig bleibt auch in Kirgistan das Muftiat zumindest symbolisch abhängig von der Staatsgewalt, da seine Rechtfertigung mit den Staatsgrenzen den souveränen Kirgistan korreliert (O'Neill Borbieva 2017, S. 161). Nach der Jahrtausendwende wurde von Usbekistan, Russland und den USA Einfluss auf die Definition eines akzeptablen Islam in Kirgistan genommen. Die Regierung wurde zu einem stärkeren Standpunkt bezüglich des islamischen Extremismus getrieben (McBrien 2006, S. 48), an dem sich in Folge auch das Muftiat orientiert. Noch immer herrscht eine große Freiheit, seit

2009 bestehen aber restriktivere Beschränkungen für die Registrierung religiöser Gemeinschaften (*O'Neill Borbieva 2017, S. 160*). Die Einmischung Usbekistans in die religiösen Angelegenheiten Kirgistans ist ein gutes Beispiel für die Rolle der usbekischen Minderheit in Kirgistan. Diese werden von der usbekischen Regierung nicht unterstützt, beeinflussen aber dennoch die Staats- und Nationenbildung in Kirgistan, da die usbekische Führung in ihnen ein "Rekrutierungsreservoir für regimfeindliche islamische Bewegungen" sieht (*Fumagalli 2007, S. 239*).

Der Großteil der Population Zentralasiens bezeichnet sich selbst traditionell als Muslime (*Jalil 2017, S. 4*). Die Auslegung dessen was es heißt, ein Muslim zu sein, variiert im Alltag allerdings oft. In Kirgistan ist es populär geworden, sich selbst als Muslim zu bezeichnen (*Pelkmans 2006, S. 34*), die religiöse Partizipation ist aber weiterhin gering (*Jalil 2017, S. 17*). Praktiziert wird eine abgewandelte Form des Islam, welche sich am sowjetischen Dogma orientiert und der Lebensweise angepasst wird (*O'Neill Borbieva 2017, S. 166*), wobei seit 2000 auch Interpretationen des Islam, die sich stärker auf den Koran stützen, an Einfluss gewinnen (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1529*). Die meisten Kirgisen verehren Schriften und beachten die Expertise der offiziellen Vertreter des Islam, viele Traditionen, die diese vorschreiben, werden aber offen hinterfragt (*O'Neill Borbieva 2017, S. 166*). Diese ambivalenten Praktiken manifestieren sich beispielsweise im Umgang mit Alkohol. So ist es in der Bevölkerung wohl bekannt, dass der Konsum von Alkohol religiöse Gesetze verletzt, dieser bleibt dennoch hoch, da Alkohol ein Bestandteil der Ausübung von Traditionen wie Hochzeiten ist (*Beyer/Finke 2019, S. 317*). In den Diskurs um die richtige Ausübung des Islam werden sowjetische Werte wie Geschlechterrollen und die Rhetorik der Modernisierung eingewoben, so soll ein guter Muslim das Gedeihen der Wirtschaft unterstützen und Frauen Rechte und Freiheit einräumen (*McBrien 2006, S. 57*). Durch die Verdrängung des Islams während der sowjetischen Periode, hat sich in den zentralasiatischen Staaten eher ein kultureller Islam, denn ein Bildungsislam, welcher auf der Vertrautheit mit theologischen Schriften gründet, entwickelt (*Halbach 2002, S. 12*). In Kirgistan wird die Wahrscheinlichkeit islamischen Ritualen nachzugehen und eine orthodoxe Auslegung des Islam zu leben, durch einen Heimatort im Süden des Landes und die Angehörigkeit zur usbekischen Minderheit erhöht (*Jalil 2017, S. 17*). In Usbekistan ist die Zahl der Moscheebesuche gestiegen, es wurden viele neue Moscheen gebaut (*Abramson/Tucker 2017, S. 80*). Wie auch in Kirgistan existiert hier ein sozialer Druck, den neuen Verordnungen der Orthodoxie zu folgen (*Hann 2006, S. 8*), was als „nicht-usbekisch“ wahrgenommen wird, wird sozial geächtet (*Hilgers 2006, S. 84*). Da 60% der Bevölkerung Usbekistans unter 30 Jahre alt ist und somit nur die staatliche Auslegung des Islams kennt (*Abramson/Tucker 2017, S. 95*), wird sich dabei an den Vorgaben des Regimes orientiert. Dieses schafft es durch die Durchdringung des Alltagslebens seine eigene Form des Islam großflächig zu propagieren, beispielsweise durch Werbespots die eine „richtige“ Form des Islam bewerben und gemeinsam von der Regierung und dem Taschkenter Muftiat herausgegeben werden (*Hilgers 2006, S. 86*). Auch durch



die standardisierte Ausbildung von Imamen nach Vorstellungen des Regimes und das langsame Ersetzen der vorangegangenen Generation durch diese speziell ausgebildeten religiösen Führungspersonlichkeiten (*Abramson/Tucker 2017, S. 96*), nimmt der Staat Einfluss auf die Interpretation des Islams. Dass diese Maßnahmen Wirkung zeigen, lässt sich an der Thematik der religiösen Kleidung, bzw. der Verschleierung von Frauen beobachten. Während der sowjetischen Periode wurde der Schleier als Zeichen des islamischen Fanatismus stigmatisiert und die Entschleierung als Akt der Befreiung zelebriert (*McBrien 2006, S. 50*). Die usbekische Regierung verfolgt diesen Kurs weiter, verbannte zeitweise Bärte und Kopftücher aus öffentlichen Institutionen und verbot den Verkauf religiöser Kleidung (*Abramson/Tucker 2017, S. 82*). Trotz der Rücknahme dieser Maßnahmen verzichteten viele Muslime aus Angst davor, die Aufmerksamkeit staatlicher Einheiten auf sich zu ziehen, auf das Tragen religiöser Kleidung wie Kopftücher und achten auf ein säkulares Erscheinungsbild (*ebd. S.83*). Die Betonung des säkularen Islam zeigt sich auch an den Äußerungen der Stadtführerinnen Maria und Bella, welche beide bei der Thematisierung des Islam immer wieder dessen weltlichen Charakter in Usbekistan und die von anderen Staaten ausgehende Propaganda der Islamisierung betonen (Gespräche vom 19.09.2020; 23.09.2020). Dasselbe gilt für Kirgistan, wo ebenso die Annahme herrscht, dass eine bestimmte Art sich zu kleiden auf die Zugehörigkeit zu einem radikalen Islam hinweist (*McBrien 2006, S. 64*). Auch hier beeinflusst die Angst vor sozialer Stigmatisierung das Verhalten und den Kleidungsstil vieler Menschen, welche ihre Religiosität ansonsten auch im öffentlichen Raum ausdrücken würden.

In beiden Staaten wird heute die Politik des von der Regierung geförderten, aber auch regulierten Islam die schon während der sowjetischen Ära unter Gorbatschow begann, weitergeführt (*Halbach 2002, S. 19*). Dabei wird die Religion in beiden Fällen als Identitätsmarker verwendet, der die Bevölkerung verbindet. Auch wo der Staat strukturell nicht verändert wurde, wurde aus Ablehnung gegenüber der Religion eine Politik der Ergänzung (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1519*). Praktiken die vorher als Aberglaube oder „unislamisch“ abgetan wurden wie die Schreinvisitation, haben sich zu nationalem Erbe gewandelt. Der Islam hat damit nicht nur eine Renaissance erlebt, sondern bildet einen entscheidenden Bestandteil der Staatenlegitimation. Allerdings ist die universelle Gemeinschaft der Muslime und damit der supranationale Identitätsmarker der Religion weiter anhand der sozialistischen Staatsgrenzen getrennt (*ebd.*), da die Länder auf eine individuelle Gestaltung des nationalen Islam pochen. Zur Abgrenzung gegenüber den Religionsauslegungen anderer Staaten und damit der Etablierung eines individuellen Islams greift Usbekistan auf die "nationalstaatliche Okkupation islamisch-mittelasiatischer Regionalgeschichte" (*Halbach 2002, S. 15*) zurück, während Kirgistan sich durch einen religiösen Pluralismus auszeichnet. Anhand der starken Reglementierung des Islams in Usbekistan kann abgelesen werden, dass diesem hier eine größere Bedeutung für die Ausbildung nationaler Identität beigemessen wird, als im demokratischeren Kirgistan. Der kirgisische Staat mischt

sich nur wenig in religiöse Angelegenheiten ein, wenn eine geistliche Führung thematisiert wird, wird hierfür oft eher die ideologisch aufgeladene Figur des Helden Manas verwendet (*Hann/Pelkmans 2009, S. 1528*). In Usbekistan dagegen greift der Staat massiv ein, formt eine eigene spezifische Variante des Islam und definiert was einen „guten usbekischen Muslim“ ausmacht. Hierdurch wird durch die Religionsauslegung die Abgrenzung der Nation nach außen unterstützt, da die usbekische Auslegung des Islam als die einzig Richtige dargestellt wird. Die vorgegebene Interpretation des Islams wird damit zu einem Teil der Ich-Identität der Bevölkerung und Kategorienbestandteil der In-Group der usbekischen Nation. Dabei wird sich auch auf das islamische Erbe und die einstige Bedeutung der Region für die muslimische Welt berufen, Hochburgen der islamischen Lehre wie Samarkand oder Buchara wird ein hoher Stellenwert eingeräumt und sie werden als Wiegen des Islam in Usbekistan stilisiert.

### 5.3 Sprachpolitik

Bei der Etablierung der neuen Staaten als Nationalstaaten wird in Bezug auf die Sprachpolitik der stalinschen Nationalitätenpolitik in ihrer Verbindung von Ethnie und Sprache gefolgt (*Heuer 2001, S. 25*) und die Nationalsprache wird als primärer Identitätsmarker angesehen. Es spiegelt sich darin Andersons Ansicht, Sprache sei das bestimmende Element der Zugehörigkeit und somit ein wichtiger Baustein in der Konstruktion einer „imagined community“, wider. Diesem Ansatz folgend kommt es in ganz Zentralasien zu einer Institutionalisierung und Bewerbung der Titularsprache. Die Entwicklung einer Nationalsprache gilt als eine der wichtigsten Nationalisierungsmaßnahmen im Zuge kultureller Standardisierung (*Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 17*), mithilfe derer sich von den Nachbarstaaten abgegrenzt wird. Die Sprache soll unmittelbar die Geschichte und Kultur des jeweiligen Landes ausdrücken (*Heuer 2001, S. 25*) und ist damit zu einem der wichtigsten Instrumente in der nationalen Selbstdefinition geworden (*Orusbaev/Mustajoki/Protassova 2008, S. 478*). Neben der Statuserhöhung der Titularsprache, bei der die sowjetische Asymmetrie, bei welcher Angehörige der Titularbevölkerung beide Sprachen beherrschen mussten, umgekehrt wird (*Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 17*), wird dabei auch der Status des Russischen in der Gesellschaft herabgesetzt. Es besteht so ein Zwang für die Bevölkerung, die Titularsprache zu erlernen (*Orusbaev/Mustajoki/Protassova 2008, S. 478*).

In Kirgistan wird in Folge der Unabhängigkeit die Titularsprache Kirgisisch zur nationalen Sprache erhoben und dient damit als Symbol staatlicher Souveränität und Nationenbildung (*Orusbaev/Mustajoki/Protassova 2008, S. 483*). Dieser Status der Sprache und damit die Wiederbelebung des Kirgisischen und seiner Historie erlaubt es den Kirgisen sich wieder als solche zu behaupten und stärkt das Gefühl von Historizität und Authentizität der Nation (*Ismailova 2004, S. 256*). Die positiven Effekte der ideologischen Stärkung der Nation durch den Sprachstatus werden allerdings

bald durch die negativen Effekte, welche sich aus der Beschaffenheit und dem Entwicklungsstand der Sprache ergeben überwogen. Die Titularsprache ist in den 90er Jahren nicht ausreichend entwickelt, um sofort in alle relevanten Bereiche der Gesellschaft reichen zu können. Sie benötigt erst eine Weiterentwicklung sowie eine weitere Standardisierung (Pavlenko 2008, S. 285). Zudem bleiben die Lehrmittel und -methoden in Kirgisisch mangelhaft, auch weil die Lehrpersonen selbst nicht ausreichend in der Vermittlung der Sprache geschult sind (Berdikeeva 23-25.03.2006). Zur kompletten Umstellung der multilingualen Gesellschaft Kirgistans zur Titularsprache wäre somit auch eine sekundäre Sozialisation auch erwachsener Angehöriger der Titularnation in ihrer eigenen Muttersprache nötig, da diese mit der Dominanz der russischen Sprache aufgewachsen sind (Heuer 2001, S. 28). Der kirgisische Staat reagiert auf dieses praktische Sprachproblem und erhöht den Status des Russischen wieder, indem die Sprache 1994 erst zur Amtssprache in vorwiegend russischsprachigen Gebieten ernannt wird (Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 151), bevor sie 1996 den offiziellen Status neben Kirgisisch bekommt (Orusbaev/Mustajoki/Protassova 2008, S. 484). Im Gegensatz zu seinen Nachbarländern sieht Kirgistan Russisch anscheinend nicht als Bedrohung für die eigene nationale Historie und Sicherheit (ebd.) und ermöglicht es so, dass Russisch als Amtssprache in allen öffentlichen Bereichen eingesetzt werden kann (Heuer 2001, S. 27). Die politische Führung versucht die beiden offiziellen Sprachen gleichwertig zu behandeln, indem versucht wird, eine multikulturelle, multilinguale Bildung zu etablieren (Bahry/Niyozov/Shamatov/Ahn/Smagulova 2016, S. 12). Hierzu wird 2008 ein Konzept mit Richtlinien zur multilingualen Bildung verabschiedet (CERD 2012, S. 27–28), was das Bildungssystem allerdings vor die Herausforderung stellt, zusätzlich zum Aufbau der Sprachkompetenz in der Titularsprache auch Russischkenntnisse zu vermitteln (Bahry/Niyozov/Shamatov/Ahn/Smagulova 2016, S. 12)

Faktisch kommt es zu einer Hierarchisierung der Sprachen, wobei vor allem städtische Kirgisen Russisch als Hochsprache und die Titularsprache als privates, untergeordnetes Kommunikationsmittel nutzen (Bahry/Niyozov/Shamatov/Ahn/Smagulova 2016, S. 15). Dies geschieht auch durch die geringere Existenz titularsprachlicher Kader, was Russisch zur dominanten Sprache der Eliten in der Hauptstadt und der städtischen Umgebung macht (Fierman 2015, S. 57). Durch Kirgisischkenntnisse eröffnen sich zudem nur selten zusätzliche Karrierechancen (Berdikeeva 23-25.03.2006), wodurch die Praxis universelle Themen im statushohen Russisch, lokale Thematiken wie Geschichte, Geographie und Literatur in Kirgisisch zu unterrichten, weiter gefördert wird (Bahry 2016, S. 23). Zu erkennen ist diese Hierarchisierung auch an den Sprachkenntnissen in der Bevölkerung, sowie den erlernten Zweitsprachen (Abbildung 15). 2009 überwiegt Kirgisisch mit über 71,4% als Muttersprache, Usbekisch stellt mit 14,4% einen größeren Anteil als das Russische, was sich durch die usbekische Minderheit Kirgistans erklären lässt. Als Zweitsprache dominiert allerdings Russisch mit 83%, Kirgisisch weist hier nur einen geringen Prozentsatz (10,7%) auf. Interessant dabei ist, dass den Zahlen entsprechend auch

Angehörige der Minderheiten im Falle einer Bilingualität eher Russisch als die Nationalsprache Kirgisisch zu erlernen scheinen.

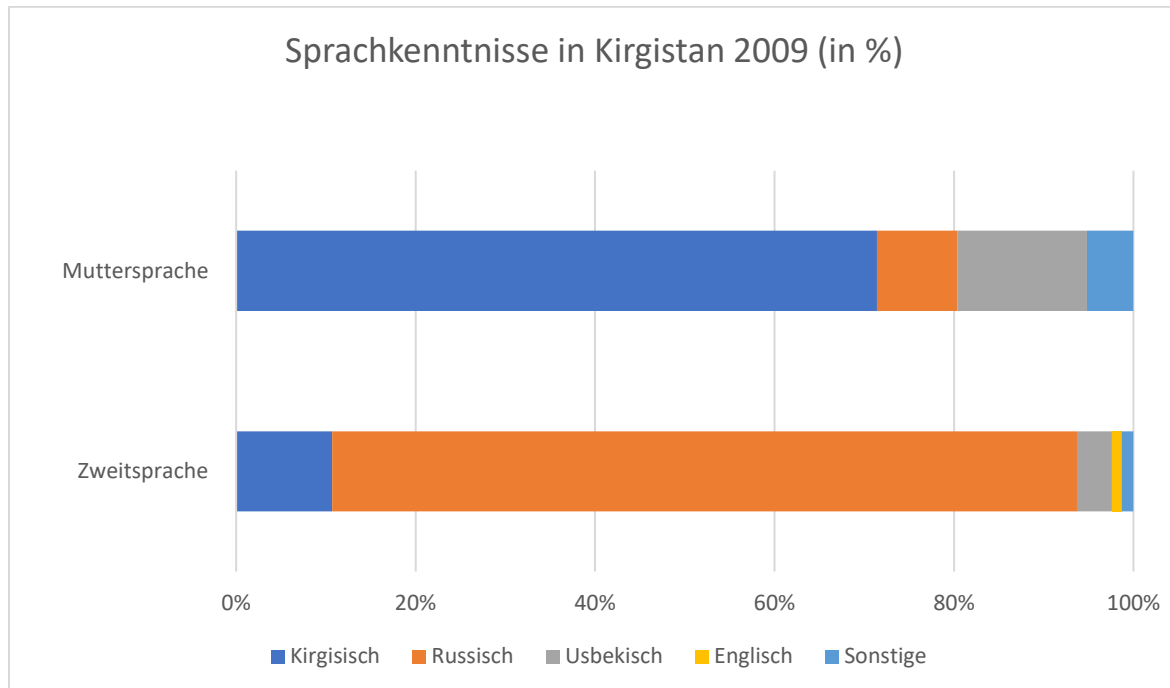


Abbildung 15: Sprachkenntnisse in Kirgistan 2009 (in %) (eigene Darstellung nach (Baimatov 2013, S. 7)

In Usbekistan dagegen bildet Usbekisch mit seinem Titularstatus seit der Unabhängigkeit die einzige offizielle Sprache und hat somit den höchsten Status in der Sprachhierarchie des Landes inne (Bahry/Niyozov/Shamatov/Ahn/Smagulova 2016, S. 4). In klarer Abgrenzung zum Russischen wird zudem der Wechsel zu einem romanisierten Schriftsystem vollzogen (Kurzman 1999, S. 86). Die normative Rolle von Russisch zur interethnischen Kommunikation wird nach der Unabhängigkeit herabgestuft (Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 150). Die russische Sprache wird nicht durch die Verfassung geschützt, rein rechtlich besitzt sie somit denselben Status wie jede andere Minderheitensprache in Usbekistan. Der Gebrauch von Usbekisch als einzige offizielle Sprache gelingt durch die relativ hohe Kompetenz der Bevölkerung in der Titularsprache, in Folge derer aber auch die Russischkenntnisse vor allem der neuen Generation abnehmen (Pavlenko 2008, S. 296). Usbeken, welche der eigenen Titularsprache nicht mächtig sind, werden der Ideologie des linguistischen Nationalismus folgend allerdings als Verräter angesehen und in der Folge sozial geächtet (Kurzman 1999, S. 87). Der hohe Grad der usbekischen titularsprachlichen Kompetenz ist nicht zuletzt auch ein Verdienst der sowjetischen Periode. Usbekisch war während dieser Zeit die am weitesten Entwickelte unter den zentralasiatischen Sprachen, was die geringe Beachtung der Sprachentwicklung nach der Unabhängigkeit durch die Regierung kompensiert (Fierman 2015, S. 61). Im Gegensatz zu Kirgistan sind in Usbekistan zudem die Russischkenntnisse in der Hauptstadt geringer, da hier ein höherer Anteil der Titularbevölkerung lebt als im Nachbarland (Fierman 2015, S. 58). Seit der Jahrtausendwende ist

allerdings ein wachsendes Interesse an Russisch zu erkennen (*Pavlenko 2008, S. 297*). Umfang und Verfügbarkeit russischer Medien haben zwar abgenommen (*ebd.*), sie erlangen durch die bessere Qualität und Diversität allerdings eine höhere Popularität (*Dadabaev 2013, S. 1034*), wodurch der frühere Status des Russischen als prestigereiche Sprache der Bildung wiederbelebt wird.

Der Sprachwechsel gestaltet sich in allen zentralasiatischen Staaten schwierig, da diese zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit eine große Population monolingualer Russen aufweisen und viele Mitglieder der Titularnation russifiziert sind, sodass sie selbst der eigenen Muttersprache nicht mächtig sind (*Pavlenko 2008, S. 283*). Hinzu kommt die multiethnische Population, welche auf Russisch als lingua franca angewiesen ist, sowie die funktionale Limitation der Titularsprachen (*ebd.*). Probleme, die in Kirgistan allerdings schwerer wiegen als in Usbekistan. Die unterschiedliche ethnische Zusammensetzung der Staaten bestimmt deren Umgang mit Sprachgesetzen wesentlich, da die Titularsprache auch vor allem das Bewusstsein und die Kultur der Titularsprache stärkt (*Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 17*). Das ethnisch und damit auch sprachlich diversere Kirgistan muss in größerem Maß Rücksicht auf ethnische Minderheiten nehmen als das größtenteils ethnisch usbekische Nachbarland, auch um sozialen Unruhen vorzubeugen. Es ist auf Russisch als Sprache der interethnischen Kommunikation angewiesen, da ohne dieses ein reibungsloser Ablauf der gesellschaftlichen Prozesse nicht gewährleistet werden kann. Trotz des Rückgangs der russischen Bevölkerung in beiden Staaten wird Russisch weiter verwendet, bleibt vor allem in Domänen wie Administration und Bildung beliebt (*Fierman 2015, S. 58*). Dennoch sind in beiden Staaten die Russischkenntnisse gesunken, vor allem die der ländlichen Bevölkerung, sowie der nach 1991 beschulten Generation (*Pavlenko 2008, S. 296*), was auch mit dem sozialen Gefüge der Gesellschaft zusammenhängt. Viele russifizierte Titularangehörige wurden in Folge der Unabhängigkeit aufgrund ihrer fehlenden muttersprachlichen Kenntnisse geächtet, was den Aufschwung der Titularsprachen unterstützte (*Fierman 2015, S. 58*). Ohne Kenntnisse der Titularsprache ist es zudem nicht möglich vollständig am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben, womit früher monolingual Russischsprachige gezwungen sind, die Titularsprache zumindest in Teilen zu erlernen (*Smith/Law/Wilson/Bohr/Allworth 2000, S. 74*). Trotz der ideologischen Lossagung von der Sowjetunion durch die Stärkung der Titularsprachen darf nicht vergessen werden, dass diese erst durch die sowjetische Führung entwickelt wurden und somit auch heute noch russifizierte Sprachen darstellen (*Schlyter 2012, S. 128*). Usbekistan hat durch den Wechsel des Buchstabensystems einen Schritt zur Entrussifizierung der Sprache unternommen, der sich allerdings noch nicht in der gesamten Gesellschaft durchgesetzt hat. Auch die Verbannung des Russischen aus dem Alltag in Usbekistan erscheint nur vordergründig, da das Interesse der Bevölkerung an der Sprache, nicht zuletzt auch aufgrund des wirtschaftlichen Faktors der Arbeitsmigration nach Russland, weiterhin groß ist.

## 6 Fazit

In Usbekistan wie in Kirgistan stellt der Prozess der Nationenbildung in Folge der Unabhängigkeit eine Herausforderung für die Führungsriege dar. Bei der Gestaltung einer nationalen Identität scheinen die Staaten allerdings unterschiedliche Ansätze zu verfolgen. Während Usbekistan sich als eine Kulturnation inszeniert, scheint in Kirgistan eher die Existenz als Staatsnation angestrebt zu werden. In Usbekistan orientiert sich das nationale Narrativ daran, was als „usbekisch“ verstanden wird. Es gibt diesbezüglich genaue Vorgaben für die richtige Sicht auf Religion und Mentalität. Es existiert eine sehr starke Differenzierung dessen, was „Uns“ von den „Anderen“ trennt, was sich auch in der starken Ausrichtung an der Titularnation zeigt. Allerdings will Usbekistan nicht der Staat aller ethnischen Usbeken sein, sondern verfolgt einen gebietsbezogenen Staatsnationalismus. Im Zuge dessen wird wenig Rücksicht auf Minderheiten und deren Bedürfnisse genommen und die Nation wird als ethnisches Kollektiv der namensgebenden Bevölkerungsgruppe verstanden. Damit verbunden ist auch die herausragende Stellung der usbekischen Sprache und die Hervorhebung der vorhandenen Kulturgüter. Kirgistan dagegen tendiert eher in die Richtung einer Staatsnation, deren verbindendes Element in der Staatsangehörigkeit und dem gemeinsamen Willen zusammenzuleben liegt. Sicher auch aufgrund der ethnisch heterogeneren Bevölkerung und der ökonomischen Abhängigkeit von ethnischen Minderheiten wie der russischen Population ist die nationalisierende Rhetorik in Kirgistan eher ausgeglichen und inklusiv. Identitätsmarker wie die Figur des Manas werden hier nicht wie Timur in Usbekistan direkt interpretiert, sondern durch die Ableitung moralischer Leitlinien als gesellschaftliche Grundwerte unabhängig von der Ethnie nutzbar gemacht. In Folge des Versuchs einen multinationalen Staat aufzubauen fallen die Identitätsmarker in Kirgistan wesentlich weniger eindeutig aus als dies in Usbekistan der Fall ist. Die Erzeugung eines Nationalgefühls wird hier weniger drastisch verfolgt als in Usbekistan, wo Zeichen der russischen Vergangenheit des Gebiets zumindest von offizieller Seite komplett aus dem gesellschaftlichen Alltag verdrängt werden, eine klare soziale und kulturelle Kategorisierung des Usbekischen stattfindet. Dies ist sicherlich auch durch die unterschiedliche politische Ausrichtung der Staaten zu erklären. Im autoritären Usbekistan können nationenbildende Maßnahmen leichter durchgesetzt werden als in der zögerlichen Demokratie Kirgistans.

Trotz der unterschiedlichen Prägnanz der Identitätsmarker in den beiden Ländern lassen sich primäre Marker ausmachen. In Usbekistan ist es vor allem die Religion, welche als Kategorienbestandteil betont wird. Ein guter Usbeke ist per Definition einem säkularen Islam zugewandt. In Verbindung mit der historischen Narration unterstützt der Islam damit die Vorstellung der Nation als ewige Gemeinschaft. Zudem lassen sich aus ihm Verhaltensweisen und eine Mentalität ableiten, welche das gesellschaftliche Zusammenleben prägen. Während der primäre Identitätsmarker in Usbekistan klar

auszumachen ist, ist dieser in Kirgistan in Gestalt des Nomadismus zwar auch vorhanden, allerdings weniger deutlich ausgeprägt. Das Nomadentum wird durch Figuren wie Manas für die Gesellschaft nutzbar gemacht, stellt aber vor allem eine Verbindung mit den naturräumlichen Gegebenheiten her. Die zur Verfügung stehenden Ressourcen in Form des Naturraums werden mit der Geschichte und Lebensweise der Nomaden verwoben und die Nation damit im Gebiet verankert. Die nationale Identität Kirgistans entspricht damit in größerem Maße einer spezifisch raumbezogenen Identität nach Weichhardt. Die usbekische Identität orientiert sich durch die starke Abgrenzung der In- und Outgroup eher an den sozialpsychologischen Modellen. Es fällt zudem auf, dass sich die Wahl der primären Identitätssymbole an den zur Verfügung stehenden materiellen und naturräumlichen Gegebenheiten orientiert. Während in Kirgistan die Natur in Form des Issyk-Kul und des diesen umgebenden Gebirges mit Bedeutung aufgeladen wird, wird sich in Usbekistan an den monumentalen islamischen Bauten beispielsweise in Buchara oder Samarkand orientiert.

Die Grundkonzeption der nationalen Identität folgt in beiden Fällen Hobsbawms Vorstellungen der invented traditions. Die Nationen werden mit einem Gründungsmythos ausgestattet, welcher sie in der Vergangenheit verankert und erhalten in Gestalt der Gründungsväter Manas und Timur jeweils ein personifiziertes Massensymbol. Diese werde mit den primären Identitätsmarkern verknüpft und sind so in der nationalen Narration allgegenwärtig. In beiden Fällen entsteht eine neue staatliche Ideologie, welche die einstige Stellung des Kommunismus in der sowjetischen Gesellschaft ersetzen soll. Auffällig ist allerdings, dass sowohl die kirgisische als auch die usbekische Führung bei der Umsetzung dieser neuen Ideologie in sowjetischen Praktiken verbleibt. Es werden weiterhin die ideologischen Helden in Form von Statuen und entsprechenden Museen geehrt, Straßen und Orte werden der neuen Ideologie konform umbenannt und wichtige Jahrestage und Jubiläen in großen Umfang zelebriert. Einzig die Interpretation des Manas-Epos zu einem moralischen Rahmen in Kirgistan kann als moderner Ansatz zur Durchsetzung der nationalen Ideologie angesehen werden. Zudem wird weiterhin an den sowjetischen Differenzierungen festgehalten, auch supranationale Elemente wie der Islam werden nicht zur Verbindung der Staaten genutzt, sondern es wird die nationalstaatliche Verschiedenheit betont. Überlegungen zu Beginn der 90er Jahre bezüglich einer panislamischen Identität sind damit hinfällig.

Den beiden zentralasiatischen Staaten ist es gelungen, die Grundpfeiler differenzierter nationaler Identitäten zu errichten. Bei den von oben lancierten Ideologien handelt es sich in großem Maße um an der Titularnation ausgerichtete Ideologien, welche vor allem in Usbekistan ethnische Minderheiten unberücksichtigt lassen. Es zeigt sich, dass nicht alle von den Führung erdachten Identitätsmarker von der Bevölkerung der Staaten angenommen werden. Die Identität der Menschen deckt sich insbesondere in Kirgistan nicht zwangsläufig mit den politischen Konzepten, weshalb sich hier ein

Wechsel der Maßnahmen hin zu einer stärker an der Bevölkerung orientierten Ideologie beobachten lässt. Bei den vorgestellten Identitätssymbolen handelt es sich um top-down Strategien. Für die individuelle Identität der Bevölkerung können diese nur eine verbindende Basis bilden. Die Idee der Identität ist dynamisch und reagiert damit ständig auf ökonomische und soziokulturelle Veränderungen, was eine ständige Anpassung der politischen Maßnahmen nötig macht und den Prozess der Nationenbildung damit verkompliziert. Es bleibt daher abzuwarten, wie sich die Konzepte nationaler Identität in Kirgistan und Usbekistan in Folge der zunehmenden Öffnung der Länder und deren wirtschaftlicher und politischer Einbindung verändern.



## Literaturverzeichnis

- Abaschin, Sergej (2017)*: Postsowjetische Migration aus Zentralasien nach Russland. Neue Akteure in globalen Migrationsprozessen. In: Zentralasien-Analysen, 2017, 120, S. 2–5
- Abashin, Sergei (2014)*: Migration from Central Asia to Russia in the New Model of World Order. In: Russian Politics & Law 52, 2014, 6, S. 8–23
- Abramson, David; Tucker, Noah (2017)*: Engineering Islam. Uzbek State Policies of Control. In: Jones, Pauline (Hrsg.): Islam, society, and politics in Central Asia. Pittsburgh, Pa (Central Eurasia in context series), S. 79–98
- Ahmad, Ayaz; Hussan, Sana; Shah, Syed Ali (2017)*: Russification of Muslim Central Asia: An Overview of Language, Culture and Society. In: Global Regional Review II, 2017, I, S. 70–85
- Alter, Peter (1997)*: Nationalismus. Frankfurt am Main (Edition Suhrkamp Neue historische Bibliothek)
- Anderson, Benedict (1996)*: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/New York
- Bahry, Stephen; Niyozov, Sarfaroz; Shamатов, Duishon Alievich; Ahn, Elise; Smagulova, Juldyz (2016)*: Bilingual Education in Central Asia. In: Garcia, Ofelia u. a. (Hrsg.): Bilingual and Multilingual Education. Cham, S. 1–22
- Bahry, Stephen A. (2016)*: Language Ecology. Understanding Central Asian Multilingualism. In: Ahn, Elise S. u. a. (Hrsg.): Language Change in Central Asia // Language change in Central Asia. Boston, Berlin (Contributions to the sociology of language Volume 106), S. 11–32
- Baimatov, Bakyt (2013)*: Umstrittenes Erbe. Das Ringen um die Rolle der russischen Sprache in Kirgistan. In: Zentralasien-Analysen, 2013, 71, S. 2–5
- Baldauf, Ingeborg (1991)*: Some thoughts on the making of the Uzbek nation. In: Cahiers du monde russe et soviétique 32, 1991, 1, S. 79–95
- Balibar, Étienne (2019)*: Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie. In: Balibar, Étienne u. a. (Hrsg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg (Argument Classics)
- Berdikeyeva, Saltanat (23-25.03.2006)*: National Identity in Kyrgyzstan: the Case of Clan Politics. Columbia University, New York (Nationalism in an Age of Globalization)
- Bergen, Wolfgang (2011)*: Nation, Nationalismus und kollektive Identität. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.): Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion. Stuttgart (Staatsdiskurse Bd. 13), S. 165–185
- Beyer, Judith; Finke, Peter (2019)*: Practices of traditionalization in Central Asia. In: Central Asian Survey 38, 2019, 3, S. 310–328
- Bogdandy, Orietta Angelucci von (2003)*: Zur Ökologie einer europäischen Identität. Soziale Repräsentationen von Europa und dem Europäer-Sein in Deutschland und Italien. Baden-Baden (Regieren in Europa 6)
- Bommes, Michael (1994)*: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat. In: Zeitschrift für Soziologie, 1994, 5, S. 364–377
- Brill Olcott, Martha (2011)*: Rivalry and Competition in Central Asia. In: Hermann, Werner u. a. (Hrsg.): Central Asia and the Caucasus. At the crossroads of Eurasia in the 21st century. Thousand Oaks, S. 17–42
- Canetti, Elias (2014)*: Masse und Macht. Frankfurt am Main (FISCHER Taschenbuch 6544)
- CERD (2010)*: Sixth and seventh periodic reports of States parties due in 2008: Uzbekistan. Genf
- CERD (2012)*: Fifth to seventh periodic reports of States parties due in 2010: Kyrgyzstan. Genf (Reports submitted by states parties under article 9 of the convention)

- Cinnirella, Marco (1996):* A Social Identity Perspective on European Integration. In: Breakwell, Glynis M. u. a. (Hrsg.): Changing European identities: social psychological analyses of social change. Oxford (International series in social psychology), S. 253–274
- Cummings, Sally N. (2013):* Leaving Lenin: Elites, official ideology and monuments in the Kyrgyz Republic. In: Nationalities Papers 41, 2013, 4, S. 606–621
- Dadabaev, Timur (2013):* Recollections of emerging hybrid ethnic identities in Soviet Central Asia: the case of Uzbekistan. In: Nationalities Papers 41, 2013, 6, S. 1026–1048
- Dagyeli, Jeanine Elif (2017):* Der erinnerte Aufstand. Der mehrfach gebrochene Blick auf ländlichen Widerstand in Zentralasien. In: Christophe, Barbara u. a. (Hrsg.): Geschichte als Ressource. Politische Dimensionen historischer Authentizität. Berlin (Studien / Zentrum Moderner Orient 36), S. 65–95
- Deutsch, Karl Wolfgang (1972):* Nationenbildung-Nationalstaat-Integration. Düsseldorf
- Donnan, Hastings; Wilson, Thomas M. (2001):* Borders. Frontiers of identity, nation and state. Oxford/New York
- Dutzmann, S. (2006):* Die Zentralasiatischen Sowjetrepubliken ab 1936. In: Osteuropa, 2006, 3. Berlin
- Edgar, Adrienne (29.10.2001):* Identities, Communities and Nations in Central Asia: A Historical Perspective. University of Berkeley, California (Central Asia and Russia: Responses to the War on Terrorism)
- Elias, Norbert (1994):* Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt
- Esser, Hartmut (1988):* Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft. In: Zeitschrift für Soziologie, 1988, 4, S. 235–248
- Faranda, Regina; Nolle, David B. (2011):* Boundaries of ethnic identity in Central Asia: titular and Russian perceptions of ethnic commonalities in Kazakhstan and Kyrgyzstan. In: Ethnic and Racial Studies 34, 2011, 4, S. 620–642
- Fierman, William (2015):* Russian Language in post-soviet Central Asia. Persistence in prestige domains. In: Polylinguality and Transcultural Practices, 2015, 5, S. 56–63
- Fragner, Berg (2001):* "Soviet Nationalism": An Ideological Legacy to the Independent Republics of Central Asia. In: van Schendel, Willem u. a. (Hrsg.): Identity politics in Central Asia and the Muslim World. Nationalism, Ethnicity and Labour in the twentieth century. London, New York, S. 13–34
- Fragner, Bert G. (2007):* Hochkulturen und Steppenreiche: Der Kulturraum Zentralasien. In: Osteuropa 57, 2007, 8/9, S. 27–52
- Fuller, Graham (1994):* Central Asia. The Quest for Identity. In: Current History 93, 1994, 582, S. 145–149
- Fumagalli, Matteo (2007):* Usbekische Zwickmühle: Staatsnationalismus und Auslandsusbeken. In: Osteuropa 57, 2007, 8/9, S. 237–243
- Gellner, Ernest (1992):* Aus den Ruinen des großen Wettstreits. Bürgerliche Gesellschaft, Nationalismus und Islam. In: Merkur 46, 1992, 521, S. 647–656
- Graumann, Carl F. (1983):* On multiple identities. In: International Social Science Journal 35, 1983, 2, S. 309–321
- Halbach, Uwe (1997):* Zentralasien als Auswanderungsregion. Köln (Berichte/ BIOst)
- Halbach, Uwe (2002):* Islam im nachsowjetischen Zentralasien: Eine Wiedergeburt? In: Strasser, Andrea u. a. (Hrsg.): Zentralasien und Islam. Central Asia and Islam. Hamburg (Mitteilungen / Deutsches Orient-Institut 63), S. 9–20

- Halbach, Uwe (2007):* Das Erbe der Sowjetunion. Kontinuitäten und Brüche in Zentralasien. In: Osteuropa, 2007, 8-9, S. 77–98
- Hann, Chris (2006):* Introduction: Faith, Power and Civility after Socialism. In: Hann, Chris (Hrsg.): The postsocialist religious question. Faith and power in Central Asia and East-Central Europe. Berlin (Halle studies in the anthropology of Eurasia 11), S. 1–26
- Hann, Chris; Pelkmans, Mathijs (2009):* Realigning Religion and Power in Central Asia. Islam, Nation-State and (Post)Socialism. In: Europe-Asia Studies 61, 2009, 9, S. 1517–1541
- Heckmann, Friedrich (1988):* Volk, Nation, ethnische Gruppe und ethnische Minderheiten. Zu einigen Grundkategorien von Ethnizität. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, 1988, 3, S. 16–31
- Heuer, Birgit (2001):* "Til tagdyr – ël tagdyr"\*: Das Schicksal der Sprache ist das Schicksal des Volkes. Ein Jahrzehnt Sprachenpolitik im unabhängigen Kirgizstan. Berlin (Berliner Osteuropa-Info)
- Hilgers, Irene (2006):* The Regulation and Control of Religious Pluralism in Uzbekistan. In: Hann, Chris (Hrsg.): The postsocialist religious question. Faith and power in Central Asia and East-Central Europe. Berlin (Halle studies in the anthropology of Eurasia 11), S. 75–98
- Hobsbawm, Eric (2009):* Warum sich die amerikanische Hegemonie vom British Empire unterscheidet. In: Hobsbawm, Eric (Hrsg.): Globalisierung, Demokratie und Terrorismus. München (Dtv Premium 24769), S. 54–76
- Hobsbawm, Eric (2010):* Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric J. u. a. (Hrsg.): The invention of tradition. Cambridge (Canto), S. 1–14
- Islom Karimov (1992):* Uzbekistan: Svoi put' obnovleniia i progressa. Taschkent
- Ismailova, Baktygul (2004):* Curriculum reform in post-Soviet Kirgizstan: indigenization of the history curriculum. In: The Curriculum Journal 15, 2004, 3, S. 247–264
- Jalil, Rouslan (2017):* The Social Significance of Islam in Post-Soviet Central Asia. The Case of Kirgizstan. In: Jones, Pauline (Hrsg.): Islam, society, and politics in Central Asia. Pittsburgh, Pa (Central eurasia in context series), S. 3–28
- Kahlweiß, Luzie (2011):* Ethno-Symbolismus und nationale Identitäten. Die Nationalismustheorie nach Anthony D. Smith. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.): Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion. Stuttgart (Staatsdiskurse Bd. 13), S. 75–84
- Kaiser, Robert J. (1992):* Social mobilization in Soviet Central Asia. In: Lewis, Robert A. (Hrsg.): Geographic perspectives on Soviet Central Asia. New York (Studies of the Harriman Institute), S. 245–272
- Keupp, Heiner (2013):* Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek bei Hamburg (Rowohlt's Enzyklopädie 55634)
- Kiani, Shida (2011):* Fiktion wird Realität. Die Nationalismustheorie von Benedict Anderson. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.): Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion. Stuttgart (Staatsdiskurse Bd. 13), S. 85–98
- Kosmarskaya, Natalya (2014):* Russians in post-Soviet Central Asia: more 'cold' than the others? Exploring (ethnic) identity under different sociopolitical settings. In: Journal of Multilingual and Multicultural Development 35, 2014, 1, S. 9–26
- Kubicek, Paul (1997):* Regionalism, nationalism and Realpolitik in central Asia. In: Europe-Asia Studies 49, 1997, 4, S. 637–655
- Kunze, Rolf-Ulrich (2007):* Nation und Nationalismus. Darmstadt (Kontroversen um die Geschichte)
- Kurzman, Charles (1999):* Uzbekistan: The invention of nationalism in an invented nation. In: Critique: Critical Middle Eastern Studies 8, 1999, 15, S. 77–98

- La Croix, Jeanne Féaux de (2017)*: Iconic Places in Central Asia. The Moral Geography of Dams, Pastures and Holy Sites. Bielefeld (Kultur und soziale Praxis)
- Langewiesche, Dieter (2003)*: Was heißt "Erfindung der Nation"? Nationalgeschichte als Artefakt - oder Geschichtsdeutung als Machtkampf. In: Historische Zeitschrift, 2003, 277 der Gesamtfolge, S. 593–617
- Laruelle, Marlene (2007)*: Wiedergeburt per Dekret. Nationsbildung in Zentralasien. In: Osteuropa, 2007, 8-9, S. 139–154
- Lemberg, Eugen (1964)*: Nationalismus 2. Soziologie und politische Pädagogik. Reinbeck
- Levin, Jonathan (2017)*: From Nomad to Nation. On the construction of national identity through contested cultural heritage in the former Soviet republics of Central Asia. In: New York University Journal of Law and Politics 50, 2017, 1, S. 265–291
- Mansbach, Richard; Rhodes, Edward (2007)*: The National State and Identity Politics. State Institutionalisation and "Markers" of National Identity. In: Geopolitics 12, 2007, 3, S. 426–458
- March, Andrew F. (2002)*: The Use and Abuse of History: 'National Ideology' as Transcendental Object in Islam Karimov's 'Ideology of National Independence'. In: Central Asian Survey 21, 2002, 4, S. 371–384
- Marxhausen, Christiane (2010)*: Identität - Repräsentation - Diskurs. Eine handlungsorientierte linguistische Diskursanalyse zur Erfassung raumbezogener Identitätsangebote. Stuttgart (Sozialgeographische Bibliothek 14)
- McBrien, Julie (2006)*: Extreme Conversations: Secularism, Religious Pluralism and the Rhetoric of Islamic Extremism in Southern Kyrgyzstan. In: Hann, Chris (Hrsg.): The postsocialist religious question. Faith and power in Central Asia and East-Central Europe. Berlin (Halle studies in the anthropology of Eurasia 11), S. 47–74
- Megoran, Nick (2017)*: Nationalism in Central Asia. A Biography of the Uzbekistan-Kyrgyzstan Boundary. Pittsburgh PA (Central Eurasia in Context Ser)
- National Statistical Committee of the Kyrgyz Republic (2015)*: Demographisches Jahrbuch 2008-2012
- National Statistical Committee of the Kyrgyz Republic (2018)*: External migration of population by nationality. <http://www.stat.kg/en/statistics/naselenie/> (Zugriff: 11.05.2020)
- National Statistical Committee of the Kyrgyz Republic (2019)*: Total population by nationality. <http://www.stat.kg/en/statistics/naselenie/> (Zugriff: 08.05.2020)
- O'Neill Borbieva, Noor (2017)*: The Ascendance of Orthodoxy. Nation Building and Religious Pluralism in Central Asia. In: Jones, Pauline (Hrsg.): Islam, society, and politics in Central Asia. Pittsburgh, Pa (Central Eurasia in context series), S. 151–172
- Orusbaev, Abdykadyr; Mustajoki, Arto; Protassova, Ekaterina (2008)*: Multilingualism, Russian Language and Education in Kyrgyzstan. In: International Journal of Bilingual Education and Bilingualism 11, 2008, 3-4, S. 476–500
- Pavlenko, Aneta (2008)*: Multilingualism in Post-Soviet Countries: Language Revival, Language Removal, and Sociolinguistic Theory. In: International Journal of Bilingual Education and Bilingualism 11, 2008, 3-4, S. 275–314
- Pelkmans, Mathijs (2006)*: Asymmetries on the Religious Market in Kyrgyzstan. In: Hann, Chris (Hrsg.): The postsocialist religious question. Faith and power in Central Asia and East-Central Europe. Berlin (Halle studies in the anthropology of Eurasia 11), S. 29–46
- Phillips, Andrew; James, Paul (2001)*: National Identity between Tradition and Reflexive Modernisation: The Contradictions of Central Asia. In: National Identities 3, 2001, 1, S. 23–35

*ProFlags BV*: Flagge Usbekistans. <https://www.countryflags.com/de/flagge-usbekistan.html> (Zugriff: 24.05.2020)

*ProFlags BV (2020)*: Flagge Kirgistans. <https://www.countryflags.com/en/flag-of-kyrgyzstan.html> (Zugriff: 16.05.2020)

*Rahmonova-Schwarz, Delia (2010)*: Migrations during the Soviet Period and in the Early Years of USSR's Dissolution: A Focus on Central Asia. In: *Revue européenne des migrations internationales* 26, 2010, 3, S. 9–30

*Rasanayagam, Johan (2006)*: "I am not a Wahabi": State Power and Muslim Orthodoxy in Uzbekistan. In: Hann, Chris (Hrsg.): *The postsocialist religious question. Faith and power in Central Asia and East-Central Europe*. Berlin (Halle studies in the anthropology of Eurasia 11), S. 99–124

*Renan, Ernest; Euchner, Walter (1995)*: "Was ist eine Nation?" und andere politische Schriften. Mit einem einleitenden Essay von Walter Euchner. Wien (Transfer Kulturgeschichte 2)

*Renan, Ernest; Ritter, Henning; Euchner, Walter (1996)*: Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne. Hamburg (EVA-Reden 20)

*Salzborn, Samuel (2011a)*: Ethnizität als Fundament der Nation? Zur Kritik des ethnischen Gemeinsamkeitsglaubens. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.): *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*. Stuttgart (Staatsdiskurse Bd. 13), S. 149–163

*Salzborn, Samuel (2011b)*: Nation und Nationalismus im 21. Jahrhundert. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.): *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*. Stuttgart (Staatsdiskurse Bd. 13), S. 9–13

*Sapper, Manfred; Weichsel, Volker; Huterer, Andrea (Hrsg.) (2007)*: *Machtmosaik Zentralasien. Traditionen, Restriktionen, Aspirationen*. Berlin (Osteuropa 57.2007,8/9)

*Schlyter, Birgit (2012)*: Language Policy and Language Development in multilingual Uzbekistan. In: Schiffman, Harold F. (Hrsg.): *Language policy and language conflict in Afghanistan and its neighbors. The changing politics of language choice*. Leiden (Brill's studies in south and southwest Asian languages 2), S. 176–207

*Schmidt, Matthias; Sagynbekova, Lira (2008)*: Migration past and present: changing patterns in Kyrgyzstan. In: *Central Asian Survey* 27, 2008, 2, S. 111–127

*Schmitt-Egner, Peter (1999)*: Regionale Identität, transnationaler Regionalismus und europäische Kompetenz. Theoretische, methodische und normative Überlegungen zum Verhältnis von regionaler und europäischer Identität. In: Reese-Schäfer, Walter (Hrsg.): *Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung*. Wiesbaden, s.l., S. 129–158

*Smith, Anthony David (2010)*: *The ethnic revival. [in the modern world]*. Cambridge [etc.] (Themes in the social science)

*Smith, Graham; Law, Vivien; Wilson, Andrew; Bohr, Annette; Allworth, Edward (2000)*: *Nation-building in the post-Soviet borderlands. The politics of national identities*. Cambridge

*Stich, Torben B.F. (2011)*: Erfundene Tradition? . Die Nationalismustheorie von Eric J. Hobsbawm. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.): *Staat und Nation. Die Theorien der Nationalismusforschung in der Diskussion*. Stuttgart (Staatsdiskurse Bd. 13), S. 29–43

*Sulaimanova, Sultanat (2004)*: Migration Trends in Central Asia and the Case of Trafficking Women. In: Burghart, Daniel L. u. a. (Hrsg.): *In the tracks of Tamerlane. Central Asia's path to the 21st century*. Washington, DC, S. 377–400

*Tajfel, Henri (Hrsg.) (2010)*: *Social identity and intergroup relations*. Cambridge (European studies in social psychology)

*Tiller, Petra; Herbers, Hiltrud (2013): „Der Entwicklungsprozess des Islams in Tadschikistan nach dem Zerfall der Sowjetunion“ als Figuration nach Norbert Elias? Eine erste Annäherung. Bonn (Crossroad Asia Working Paper Series)*

*Tishkov, Valerij Aleksandrovich (1997): Ethnicity, nationalism and conflict in and after the Soviet Union. The mind aflame. London/Thousand Oaks, CA (International Peace Research Institute, Oslo (PRIO), 15 v.v. 15)*

*Ubiria, Grigol (2018): Soviet nation-building in Central Asia. The making of the Kazakh and Uzbek nations. London/New York (Central Asian studies series 30)*

*Walkenhorst, Heiko (1999): Europäischer Integrationsprozess und europäische Identität. Die politische Bedeutung eines sozialpsychologischen Konzepts. Baden-Baden (Nomos-Universitätsschriften Politik Bd. 99)*

*Wallasch, Sven (2014): Kommt und staunt! Denkmalschutz und Identitätsstiftung an Monumentalbauten in Usbekistan. In: Zentralasien-Analysen, 2014, 74, S. 2–6*

*Weichhart, Peter (1990): Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlich-sozialer Kognition und Identifikation. Stuttgart (Erdkundliches Wissen 102)*

*Weichhart, Peter (2008): Entwicklungslinien der Sozialgeographie. Von Hans Bobek bis Benno Werlen. Stuttgart*

*Yemelianova, Galina M. (2019): Muslims of Central Asia. An introduction. Edinburgh (The New Edinburgh Islamic Surveys)*

## Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die Arbeit selbstständig verfasst habe. Ich habe keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet und alle wörtlich oder sinngemäß aus anderen Werken übernommenen Aussagen als solche gekennzeichnet. Diese Arbeit war weder vollständig noch in wesentlichen Teilen Gegenstand eines anderen Prüfungsverfahrens.

A handwritten signature in cursive script, reading "Marlene Batterschlag". The signature is written in black ink on a white background.

Tübingen den 08. Juni 2020