

## **Translokale Zivilgesellschaft im postsowjetischen Vergesellschaftungsraum<sup>1</sup>**

*Markus Kaiser*

Ausgangspunkt dieses Beitrags ist die grundlegende Einsicht, die sich im Kontext der Diskussionen um Globalisierung in den Sozialwissenschaften in den letzten Jahren herauskristallisiert hat, daß die Vorstellung des Zusammenfallens von Nationalstaat, Nationalökonomie und nationaler Gesellschaft einer Revision bedarf. Dabei wird die (im nationalstaatlichen Begriff von Gesellschaft mitgedachte) Ortsbedingung von Gemeinschaft aufgehoben, und es werden soziale Lebens- und Handlungszusammenhänge, neue „soziale Landschaften“ (Albrow 1997) entworfen, die über die nationalstaatliche Eingebundenheit hinausgehen. Immer mehr gesellschaftliche Bereiche konstituieren sich in translokalen Kontexten, die die Grenzen von Nationalstaaten überschreiten. So stellt sich die Frage, welche Rolle diese neuen sozialen Konfigurationen und Strukturierungen von Gesellschaften für Rekonstituierungsprozesse von Nationalstaaten im Vergesellschaftungsraum<sup>2</sup> der ehemaligen Sowjetunion spielen. Ich möchte daher in diesem Beitrag vorschlagen, die nationalstaatliche Perspektive von Zivilgesellschaft zumindest um eine translokale Komponente zu erweitern, wenn nicht gar erstere fallen zu lassen.

- 
- 1 Dieser Beitrag basiert auf der Projektarbeit „Vorstudie zur Entwicklung eines EurAsia-Konzeptes zur bilateralen Zusammenarbeit zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Zentralasien unter besonderer Berücksichtigung von Usbekistan, Kasachstan und Kirgistan“, die im Rahmen des Stiftungskollegs für internationale Aufgaben der Robert Bosch Stiftung gefördert und von Prof. Dr. Hans-Dieter Evers (Bielefeld) angeregt und betreut wurde.
  - 2 Wohl wissend, daß sich um den Begriff der Vergesellschaftung in der soziologischen Literatur eine Vielzahl von Bedeutungen rankt, wird er hier allgemein als die prozeßhafte Verfestigung sozialer Beziehungen verstanden, die sich z.B. anhand von Herrschaftsstrukturen, Austauschformen oder auch Institutionen herausarbeiten lassen (siehe Strasser 1989: 1077).

I. Ausgehend von denjenigen Prägungen, die für den ehemals sozialistischen Raum der Sowjetunion gelten, soll beschrieben werden, welche zivilgesellschaftlichen Perspektiven jenseits der nationalen Abschottung bestehen. Zunächst möchte ich die Ambivalenz des Verhältnisses der Menschen gegenüber dem Staat unterstreichen: Mißtrauen gegenüber dem kontrollierenden Staat, gleichzeitig aber auch Festhalten an seiner Funktion als ‚Versorger‘. Die Gesellschaften haben bisher kaum Erfahrungen mit der Demokratie, dagegen aber viel Erfahrung mit ‚Scheinpartizipation‘ in sowjetischen Verbänden oder Gruppen. Politische Partizipation war in der sozialistischen Zeit ein konstruiertes Geflecht aus verschiedenen pseudodemokratischen Strukturen, die die tatsächliche Politik aber kaum beeinflußt haben. Die Menschen waren zumeist in mehreren Foren organisiert: Arbeitsbrigaden, Berufsverbände, Sportvereine, Gruppierungen, die auf kulturell-folkloristischer Vergemeinschaftung basierten usw.<sup>3</sup> Weder konnte man sich diesen Gruppen entziehen noch großartig zwischen Mitgliedschaften auswählen. Innerhalb dieser organisierten Foren gab es zwar Abstimmungen, Wahlen und Anhörungen, die aber dennoch nicht zu einer echten demokratischen Beteiligung führten. Diese ‚Scheinpartizipation‘ diente vor allem zur Legitimation eines bestimmten Systems und zur Kontrolle der darin lebenden Menschen. Diese reagierten mit einer Migration nach innen, mit Apathie und Resignation. Das Äußern einer eigenen Meinung in der Öffentlichkeit konnte gefährlich sein. Eine Strukturierung der Lebenswelt ergab sich nach dem Prinzip von *naschi* und *ne naschi*, zwei unterschiedlichen Sphären von Vertrautheit und Moral (siehe hierzu den Beitrag von Schrader i.d.B.).

Daher fanden wahrhafte Gespräche und ehrlicher Meinungs-austausch meist nur im privaten Rahmen unter Menschen statt, die einander vertrau-

---

3 Ich möchte hier die Bezeichnung ‚ethnische Organisationen‘ vermeiden, da während der Sowjetzeit Ethnizität der Ideologie entgegenstand und sich nur über kulturell-folkloristische Elemente manifestieren durfte. Religiöse und ethnische bzw. nationale Identitäten sollten sich im *sowetski narod* („Sowjetischen Volk“) assimilierend auflösen und wurden unterdrückt.

en konnten. Die Küchengespräche<sup>4</sup> unter Freunden, in geringem Maße aber auch die kulturell-folkloristischen Zentren, die mit Landsmannschaften vergleichbar sind, bildeten einen Kristallisationspunkt im vertrauten Raum. Vertrautheit manifestierte sich in gesichtsabhängigen Beziehungen (vgl. Giddens 1995). So trafen sich Ukrainer in einem solchen Zentrum in Taschkent, Russen in Riga und Muslime in den Räumen der Sankt Petersburger Moschee. Insbesondere Kontakte mit Migrantengemeinschaften in den USA und den dortigen kulturell-folkloristischen Gruppen gleicher Abstammung ergaben eine Integration auch von ‚abwesend Anwesenden‘, was unter dem Begriff des ‚Fernnationalismus‘ diskutiert worden ist (Nederveen Pieterse 1994). Die Rolle der Exil-Balten für das Aufrechterhalten des Bewußtseins der russischen Okkupation und deren Instrumentalisierung zur Konstruktion des Nationalen nach der Unabhängigkeit sind weitere Beispiele hierfür. Die Bedeutung fernnationaler Beziehungen basiert jedoch weniger auf solchen eher systemkritischen translokalen Verbindungen als vielmehr auf der Legitimation der kulturell-folkloristischen Gruppen und ihrer Repräsentation bis hin zu den Volksdeputierten im sowjetischen Gesellschaftssystem (siehe hierzu auch Kuropjatnik et al. 1997). Nationale Minderheiten und Gruppen sicherten sich so Privilegien und ihren Status.

Die Abgrenzung nach außen bzw. die Stigmatisierung von außen, also subjektive Faktoren wie Selbst- und Fremdzuschreibung, stehen im Mittelpunkt des sogenannten Wir-Gruppen-Konzeptes (Elwert 1989). Nationen und ethnische Gruppe stellen dabei nur Sonderfälle oder besonders erfolgreiche Wir-Gruppen dar. Dabei gründen sich Gruppen nach Gellner ‚auf eine Mischung aus Loyalität und Identifikation (auf der bewußt gewollten Zugehörigkeit) und äußeren Anreizen positiver oder negativer Art, auf Hoffnungen und Ängsten‘ (Gellner 1990: 83). Die Konstitution von Gruppen ist kein bloßer Akt der Freiwilligkeit, der Wahlentscheidung, sondern

---

4 Die Küche gilt als einer der wesentlichen Treffpunkte zum Gespräch. In der russischen Literatur wird dieser Umstand häufig romantisiert. Soziologisch betrachtet ist die Küche eine Sphäre zwischen dem privaten Wohnraum und öffentlichen Räumen, da insbesondere in den Kommunalwohnungen die Küchen von mehreren Familien geteilt wurden.

sie kann auch unter Zwang, z.B. durch Druck von außen, oder im Zusammenspiel zwischen beiden Faktoren entstehen. Ungeachtet dessen stellen die kulturell-folkloristischen Organisationen und deren Zentren ein zivilgesellschaftliches Potential im Vergesellschaftungsraum der ehemaligen Sowjetunion dar, bei denen Verwandtschaft, Gruppe und Ethnizität als mögliche Sphären handlungsbestimmender Solidarität gelten, die je nach Kontext relevant werden können, aber nicht müssen.

II. Mit dem Zerfall und der Auflösung der Sowjetunion entstanden neue Nationalstaaten auf der Bühne des internationalen Staatensystems. Usbekistan wurde 1991 in den Grenzen der alten Sowjetrepublik als unabhängig erklärt. Seitdem wird versucht, in Abgrenzung zu dem lange ‚verordneten‘ Internationalismus und der Zugehörigkeit zu dem Verbund der UdSSR eine eigene nationale Symbolik und Identität zu etablieren bzw. zu reaktivieren. Die regionale Geschichte wird in diesem Prozeß uminterpretiert und umgeschrieben, um nationale Interessen zu legitimieren und Identitätsbildungsprozesse zu fördern. So wird Amir Timur<sup>5</sup> heute als usbekischer Nationalheld verehrt (Hegarty 1995). Auch mit Hilfe der Nationalisierung von Sprache, Kultur und Religion wird versucht, einen eigenständigen, ‚kleineren‘ nationalen Vergesellschaftungsraum zu etablieren. Das Usbekische wurde zur Nationalsprache erklärt und gewinnt somit immer mehr Bedeutung gegenüber dem Russischen. Es ist darüber hinaus geplant, die kyrillische Schreibweise aufzugeben und statt ihrer die lateinische Schrift einzuführen. Der Islam als Religion der großen Mehrheit der Bevölkerung wird inzwischen im Gegensatz zu der ehemals von Moskau forcierten ‚Atheismus-Kampagne‘ gesellschaftlich anerkannt. Nach der Unabhängigkeit wurden z.B. zahlreiche Moscheen und islamische Schulen (*Medressen*) (wieder-)eröffnet und religiöse Bräuche, die in der Sowjetzeit als ‚Relikte des Feudalismus‘ bekämpft wurden, als Bestandteile der nationalen Kultur und Tradition akzeptiert (Geiß 1996: 176).

---

5 Amir Timur wurde im Jahre 1336 geboren und starb 1405 auf einem Feldzug gegen China. Er hat zu seinen Lebzeiten ein Großreich erobert und organisatorisch geordnet. Ein Reiterstandbild von ihm löste auf einem der zentralen Plätze von Taschkent Karl Marx ab. Ferner wurde zu seinem 660. Geburtstag ein Amir Timur Museum in Rekordbauzeit ebenfalls in Taschkent errichtet.

Auf der Basis dieser Beobachtungen kann davon ausgegangen werden, daß die neuen nationalen Bestrebungen auf grenzüberschreitende, translokale Vergesellschaftungsmuster treffen<sup>6</sup>, mit denen sie konkurrieren oder zumindest koexistieren müssen. Insbesondere transurbane Institutionen usbekischer Selbstorganisation und transregionale Netzwerke usbekischer Akteure in Almaty, Bishkek, Istanbul und Moskau sind Beispiele für zivilgesellschaftliche Institutionen und Repräsentanten des usbekischen „Transnationalstaates“ (Beck 1997: 49). Am Beispiel von drei translokalen Beziehungsmustern der postsowjetischen Republik Usbekistan soll das Spannungsverhältnis zwischen grenzüberschreitenden Verbindungen und dem neuen nationalen Vergesellschaftungsraum beschrieben werden. Das Spannungsverhältnis besteht darin, daß einerseits der nationalen Abgrenzung gesellschaftliche Realitäten entgegenstehen und andererseits die Ausgestaltung des Nationalstaates immer wieder von erfolgreich transnational (translokal strukturierten und in bezug auf den Nationalstaat aktiven) agierenden Gruppen beeinflusst wird. Dies sind erstens die postsowjetischen zivilgesellschaftlichen Beziehungen, zweitens die translokalen zivilgesellschaftlichen Verflechtungen mit der Türkei und drittens die translokalen muslimischen zivilgesellschaftlichen Vernetzungen.

(1) Die in der Sowjetzeit etablierten Beziehungen - z.B. im Bildungssystem und in der Wirtschaft - zu den benachbarten zentralasiatischen Staaten und insbesondere zu Rußland bestehen auch nach der Unabhän-

---

6 Ich orientiere mich primär an Konzepten der Translokalität, wie sie von Arjun Appadurai (1995, 1996) im Kontext der Lokalitätsforschung in der Sozialgeographie und Ethnologie entwickelt wurden. Die Debatten um Lokalität haben deutlich gemacht, daß diese im Sinne physischer Nähe nicht mehr das einzige Modell ist, auf dessen Basis Gemeinschaft gedacht werden kann. Gemeinschaften bilden sich auch über (nationalstaatliche) Grenzen hinweg und werden zu ‚Translokalitäten‘. Für eine wachsende Anzahl von Menschen und Gruppen verlieren einzelne geographische Orte auf diese Weise als primäre und ausschließliche Bezugspunkte der Identität und des Alltagslebens an Bedeutung und werden durch translokale soziale Bündnisse und Organisationsformen abgelöst. Gesichtsabhängige Beziehungen werden zur virtuellen Interaktion, auf deren Basis Gruppen ihre Integration durch ‚abwesende Anwesenheit‘ herstellen. Translokalität wird in diesem Kontext als ein innovatives Milieu verstanden, in dem neue Formen sozialen Lebens und neue kulturelle Formen und Strukturen geschaffen werden.

gigkeit weiter (Gankovsky 1994; Kappeler 1992). In Moskau und Sankt Petersburg leben Usbeken, die beispielsweise in sowjetische Universitäten oder den Verwaltungsapparat des Landes eingebunden waren. Zentralasiaten migrierten ferner aufgrund des Bürgerkrieges in Tadschikistan und wegen der wirtschaftlichen Situation in Zentralasien in die russischen Metropolen. Mit der Unabhängigkeit der zentralasiatischen Staaten wurden sie faktisch zu Ausländern in Rußland. Wenn sie nicht beispielsweise nach Usbekistan zurückkehren, halten sie doch engen Kontakt zu ihren Familienmitgliedern in Usbekistan und etablieren zivilgesellschaftliche Zirkel, die auf ihrer ethnischen Zugehörigkeit basieren.

Weitere in der Literatur beschriebene Minderheiten mit translokalen zivilgesellschaftlichen Lebensbereichen, die den Nationalstaat Usbekistan einbeziehen, sind translokale koreanische Netzwerke (vgl. Shim 1997), chinesische Netzwerke (vgl. Dyatlov et al. 1998), die schon zur sowjetischen Zeit den Status ethnischer Minderheiten hatten, und Netzwerke von nun zur Minderheit gewordenen Russen (vgl. Kaiser 1998). Die letztgenannten Translokalitäten sind postsowjetisch, da sie ebenfalls aus dem Zerfall des größeren sowjetischen Vergesellschaftungsraumes entstanden sind und über neue Grenzziehungen neue Identitäten sowie Mehr- und Minderheitsrelationen schaffen. Auch die Russen organisieren sich als Minderheiten zivilgesellschaftlich in formalen Gruppierungen oder informellen Zirkeln, um ihre Minderheitsposition zu stärken. Fördernd für die hier skizzierten translokalen Vergesellschaftungsmuster und Strukturierungen sind die (neuen) Kommunikationsmittel. Telefon, Fax, Mobilfunk und immer weitere technische Vereinfachungen und Vernetzungen bis hin zum Internet ermöglichen den massenhaften Informationsaustausch bei physischer Abwesenheit. Kommunikative Erreichbarkeit (Luhmann 1997: 618ff.) ist die Voraussetzung für jede translokale Vergesellschaftungsform. Inklusion kann dann als die durch (System-)Vertrauen koordinierte Form der Teilhabe von Personen an gesellschaftlicher Kommunikation verstanden werden.

Rußland bezeichnet das nicht dem eigenen Territorium zugehörige Gebiet der ehemaligen Sowjetunion als ‚nahes Ausland‘ (siehe hierzu Golovin und Sibirev i.d.B.) und somit als Gebiet prioritären Interesses. Motive für eine einflußnehmende oder zumindest koordinierte Politik sind wirtschaft-

licher, geopolitischer und ‚ethno-nationaler‘ Art (Gankovsky 1994: 121; Kaiser 1998). Die Reaktion des russischen Nationalstaates auf die Etablierung translokaler zivilgesellschaftlicher sozialer Räume kann als eine reflexive Dynamik auf die reale oder vermeintliche Bedrohung von Russen außerhalb Rußlands interpretiert werden (Kaiser 1998). Es läßt sich somit vermuten, daß ein Spannungsverhältnis zwischen translokalen Verbindungen und der (Re-)Konstruktion des Nationalstaats innerhalb des Vergesellschaftungsraumes ‚Sowjetunion‘ entsteht. Die Russen in Usbekistan leben in einer translokalen russischen Nachbarschaft, ohne ihre örtlichen Nachbarn anderer ethnischer Zugehörigkeit in ihre Lebenswelt zu integrieren. Sie wollen einen weltlich verfaßten usbekischen Staat, der ihre (Minderheiten-)Rechte garantiert.

Im russischen Kulturzentrum in Taschkent erhalten Russen juristische Hilfe in Fragen der Rückkehr nach Rußland. Viele asiatische Russen verlassen Zentralasien wegen der schlechteren wirtschaftlichen Situation, beginnender Diskriminierung und nationaler Orientierungen der neuen zentralasiatischen Regierungen. Ansonsten wird dort getanz und Tee getrunken (Kaiser 1998). Darüber hinaus bestehen jedoch keine formalen zivilgesellschaftlichen Institutionen von Russen.

Nicht nur individuelle Akteure und Familien sind translokal im postsowjetischen Raum vernetzt, sondern auch Nachfolgeinstitutionen sowjetischer Selbstorganisation und neu etablierte unabhängige Organisationen halten translokale Verbindungen. Das Beispiel von ‚Memorial‘ (*Erinnerung*) als zivilgesellschaftlicher Organisation, die im translokalen postsowjetischen Raum aktiv ist, macht deutlich, inwieweit diese in Konkurrenz zu neuen nationalistischen usbekischen Diskursen stehen. ‚Memorial‘ ist sowohl in Rußland (Sankt Petersburg, Moskau) als auch in Usbekistan (Taschkent) aktiv. Die Organisation setzt sich mit der historischen Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen während der Stalin-Ära auseinander. In Sankt Petersburg und Moskau liegt der Schwerpunkt der Arbeit auf der Dokumentation der Repression an Orten mit Internierungslagern, um eine Reflexion über das Geschehene zu ermöglichen. In Usbekistan fokussiert ‚Memorial‘ insbesondere die Deportationen nach Zentralasien. Gemeinsam ist beiden das Schaffen von Erinnerung und die Organisierung von Hilfe für die Opfer und Angehörigen.

In der historischen Aufarbeitung wird gleichzeitig Kritik an dem gegenwärtigen Regime in Usbekistan deutlich. In Gesprächen und Interviews mit den Aktivisten sowie bei der Teilnahme an ‚Memorial‘-Treffen sowohl in Moskau und Sankt Petersburg als auch in Taschkent wurden Visionen dieser im translokalen postsowjetischen Raum aktiven Organisation in bezug auf sich konstituierende neue unabhängige Nationalstaaten – wie dem usbekischen – deutlich. Die kritische Stimme ‚Memorial‘ artikuliert sich sowohl gegenüber anderen eher regimestützenden Akteuren in der postsowjetischen Translokalität als auch gegenüber Kräften der türkisch-nationalistischen und muslimischen translokalen zivilgesellschaftlichen Vergesellschaftung.

Die enge Verknüpfung zwischen sowjetischer Translokalität und usbekischer Nationalität wird auf staatlicher Ebene in der Person des Präsidenten Islam Karimov besonders deutlich. Als Finanzminister (1983 – 1986) und stellvertretender Ministerpräsident war Karimov selbst lange Jahre Funktionär des sowjetischen Staatsdienstes in Moskau. Wie zuvor die Sowjets strebt auch die autoritäre Führungsperson Karimov eine schnelle Zentralisierung der Macht in Usbekistan an (Bozdag 1993). Gleichzeitig bedient er sich nationalistisch-populistischer Diskurse, um seine Macht gegenüber potentiellen Konkurrenten um das Amt des Ministerpräsidenten zu festigen (Putschögl 1999: 55).

Allerdings bedarf das Verhältnis der Bevölkerung zum Staat einer Reflexion. In Usbekistan zum Beispiel werden auch 1999 Stimmen laut, die die Menschen dazu aufrufen, sich gegen den Staat zu wehren. Daß in einer Demokratie die Menschen selbst den Staat darstellen, ist im Bewußtsein der Bevölkerung eher nur abstrakt vorhanden. Die ‚alte‘ antipathische Haltung gegenüber dem Staat hat sich nach der Wendezeit auf die neuen Politiker und den neuen, demokratisch legitimierten Staatsapparat übertragen. Obwohl prinzipiell die neue Unabhängigkeit und das politische System der Demokratie als solche selten angezweifelt werden, kann man sich doch mit den gewählten Vertretern dieses Systems nicht uneingeschränkt identifizieren, weil man in der sozialistischen Vergangenheit den Staatsfunktionären mißtraute und viele der heutigen Politiker schon im sowjetischen Staatsapparat politische Schlüsselpositionen bekleideten.

Die autoritäre Politik Karimovs verhindert weitgehend die Etablierung unabhängiger zivilgesellschaftlicher Organisationen in Usbekistan. Während zu Zeiten Mikhail Gorbatschovs erste zivilgesellschaftliche Organisationen außerhalb der staatlichen Strukturen in Zentralasien gegründet wurden, wurden deren Aktivitäten durch Karimovs autoritäres Regime im Keim erstickt und die Organisationen zumeist wieder verboten (Carley 1995: 293). Als Beispiel ist hier die politische Plattform ‚Birlik‘ (*Einheit*) zu nennen, die 1988 von Intellektuellen gegründet wurde. Sie hat sich 1990 in einen radikalen Flügel ‚Birlik‘<sup>7</sup>, der vor allem Umweltengagement, Sprachregelungen und Bürgerrechte vertritt, und einen gemäßigten Flügel mit der Bezeichnung ‚Erk‘ (*Freiheit*) gespalten. In ihrem Programm steht die Rettung des Aralsees und der Aralregion an erster Stelle. Sie tritt ferner für die Abschaffung der Monokultur der Baumwolle und die Entlastung der Frau von schwerer Arbeit ein. In ihr sind die ‚Demokratische Partei Usbekistans‘, die Frauenorganisation ‚Tumaris‘, die ‚Union der freien Jugend‘ und die demokratische Bauernpartei zusammengefaßt. ‚Birlik‘ ist außerdem sehr stark im usbekischen Schriftstellerverband verankert.

‚Birlik‘ avancierte immer mehr zu einer Oppositionskraft, die für eine Nationalisierung und Wirtschaftsliberalisierung Usbekistans eintrat (Carley 1995: 305). Karimov reagierte, indem er einerseits die Ziele dieser Gruppierungen zum Teil selbst übernahm und andererseits ‚Birlik‘ als Organisation verbot und so ihre Teilnahme an Wahlen verhinderte. Viele der Aktivisten wurden verfolgt und mußten ins Exil fliehen, wie z.B. der ‚Birlik‘-Führer Abdurahim Pulatov und Muhammad Salih von der ‚Erk‘-Partei, die nach Istanbul gingen (Hiro 1998: 19; Kangas 1995: 279). Beide sind prominente Beispiele translokaler Persönlichkeiten und Vertreter der Zivilgesellschaft, die weltweit zu Vorträgen eingeladen werden.

(2) Die Beziehungen zwischen der Türkei und den zentralasiatischen Turkvölkern blicken auf eine lange Geschichte zurück, was sich insbesondere an panturkistischen Ideologien und Bewegungen zeigt. Diese Strukturen wurden während der Sowjetunion unterbunden (Landau 1995a,

---

7 ‚Birlik‘ hatte im Dezember 1990 700.000 Mitglieder (Angaben eines ‚Birlik‘-Vertreters in Taschkent).

1995b). Seit der Unabhängigkeit Usbekistans ist verstärkt die Herausbildung translokaler türkisch-nationalistischer Verbindungen zu beobachten, die in den türkischen Raum hineinreichen (Dirgen 1994; Winrow 1995a, 1995b). Gleichzeitig etablieren sich translokal aktive zivilgesellschaftliche Gruppen zwischen der Türkei und Usbekistan, die säkular oder religiös orientiert sind. *Sufi*-Bruderschaften, die untereinander kooperieren, sind hierfür ein Beispiel. Der türkische Fernsehsender ‚Avrasia‘ (*Eurasien*) ist ein Beispiel für die Herausbildung einer gemeinsamen Medienlandschaft. Sie alle sind Träger von Visionen und Vorstellungen in bezug auf einen usbekischen Nationalstaat, der am turanischen Kulturgut festhält. Sie konkurrieren insofern nicht nur mit Vorstellungen des postsowjetischen Staates, sondern auch mit den translokal agierenden zivilgesellschaftlichen Akteuren islamischer oder postsowjetischer Prägung.

(3) Neben diesen translokalen usbekischen, bis in die Türkei hineinreichenden Beziehungen und den postsowjetischen translokalen Verbindungen existieren translokale muslimische Beziehungen. Diese islamischen zivilgesellschaftlichen Verbindungen entwickelten sich außer in der Hauptstadt Taschkent insbesondere in den usbekischen Städten Samarkand und Buchara aus dem Umfeld von Vertretern des früheren ‚parallelen Islams‘, der – so sein Name – parallel zum offiziellen, von den sowjetischen Autoritäten eingerichteten Islam und seinen Muftis existierte (siehe hierzu Rakowska-Harmstone 1982). Die Öffnung der Grenzen ermöglichte auch hier die Wiederaufnahme religiöser Beziehungen über den sowjetischen Vergesellschaftungsraum hinaus. 1990 wurde zum ersten Mal in der Geschichte sowjetischer und arabischer Beziehungen für Muslime aus Zentralasien eine Pilgerfahrt nach Mekka (*hagg*) organisiert – dem heiligsten aller Orte für alle Muslime, folglich auch für die Muslime des ehemaligen sowjetischen Vergesellschaftungsraumes von Sankt Petersburg bis Wladiwostok, die sich dort treffen und einen Teil der *Ummah at Islam* (Weltmuslime) bilden.

Muslime, die die *hagg* absolviert haben, fungieren heutzutage oft als religiöse Multiplikatoren, deren Wissen die Herausbildung neuer lokaler muslimischer Identitäten prägt. Sie laden ihre religiösen Zirkel und zahlende Kundschaft zu Sitzungen ein, bei denen auch Heilungsriten vollzogen

werden.<sup>8</sup> Religiöse Führungspersonlichkeiten haben Verbindungen zu einer Vielzahl muslimisch geprägter Gesellschaften - so nach Zentralasien und in den Iran, in die arabischen Staaten und bis nach Malaysia. Dort widmen sie sich u.a. weiterführenden religiösen Studien (Nagata 1994: 83; Abduvakhitov 1993, 1995). Nach ihrer Rückkehr vermitteln sie ihre Erfahrungen an die Herkunftsgemeinschaft und tragen so dazu bei, eine neue islamische Identität zu konstruieren und zu verwurzeln. Dieser ‚islamische Weg‘ distanziert sich selbstbewußt von einem ‚verwestlichten russischen‘ Selbstverständnis. So erfährt die Rolle der Religion in Usbekistan eine Neubewertung. Krämer zeigt, ausgehend von indigenen, zivilgesellschaftlichen Kultzentren (wie beispielsweise heilige Orte oder Grabstätten), wie kognitive Raster und rituelle Praktiken einer spezifischen zentralasiatischen muslimischen Praxis entwickelt wurden, die Ausdruck translokaler Vernetzungen sind (Krämer 1999). Pilgerfahrten sind ein zentrales Beispiel dieser religiösen Praxis. Hierin zeigt sich beispielhaft das gesellschaftliche Innovationspotential des Dritten Sektors.

Diese Einbindung lokaler zentralasiatischer religiöser Institutionen in translokale muslimische Verbindungen wird in der sozialwissenschaftlichen Forschung bisher kaum thematisiert. So waren beispielsweise schon lange vor der Unabhängigkeit Usbekistans *Sufi*-Bruderschaften in Zentralasien innerhalb der sowjetischen Staatsgrenzen grenzüberschreitend aktiv (Bennigsen/Lemerrier-Quelquejay 1986; Bennigsen/Wimbush 1986). Obwohl der sowjetische Staat versuchte, die Aktivitäten der islamischen Führer durch die Einführung eines staatlichen spirituellen Direktorats zu kontrollieren, konnten Vertreter des sogenannten ‚parallelen Islams‘ auch weiterhin im Untergrund tätig sein. Von dort aus unterhielten sie translokale Verbindungen in andere zentralasiatische Republiken (Abduvakhitov 1993: 82ff.; Rakowska-Harmstone 1982). Religiös-islamische Bewegungen, wie beispielsweise die ‚Islamische Renaissance Partei‘, die sich während der Glasnost-Zeit in unterschiedlichen zentralasiatischen Republiken formierten und über deren Grenzen hinaus aktiv waren, können als mo-

---

8 Hier wird beispielhaft die Kommodifizierung selbst religiöser Praktiken innerhalb des Dritten Sektors im postsowjetischen Usbekistan deutlich (siehe hierzu den Beitrag von Schrader i.d.B.).

derne translokale bzw. transnationale religiöse zivilgesellschaftliche Gruppen bezeichnet werden. Erst in jüngster Zeit erhalten solche Phänomene auch in der sozialwissenschaftlichen und islamwissenschaftlichen Forschung Aufmerksamkeit (siehe z.B. Eickelman/Piscatori 1996: 136ff.; Eickelman 1997; Gladney 1992).

Heute wird von seiten der usbekischen Regierung versucht, viele zur Sowjetzeit im Untergrund tätige Muftis dem offiziellen islamischen Establishment näherzubringen. Damit wird seitens der staatlichen Eliten angestrebt, den Einfluß auf deren religiöse Interpretation und Praxis zu festigen (Geiß 1996). Nichtsdestotrotz sieht der usbekische Staat in den translokalen muslimischen Akteuren zunehmend eine ‚fundamentalistische Gefahr‘, der er durch Verbote und Verfolgungen entgegentritt (Abduvakhitov 1993: 86). Es wird neuerdings von Schließungen von Medressen und dem Verbot der Ausübung privaten Religionsunterrichts berichtet. Im normativen staatlichen Diskurs wird in den Medien, nicht zuletzt nach den Bombenanschlägen vom Februar 1999, von der islamischen oder separatistischen Gefahr (Karapalkaken, Tadschiken) gesprochen.<sup>9</sup> Nach diesen Ereignissen wurde sogar die Verhängung eines allgemeinen Internet-Verbots diskutiert, um die translokale Kommunikation zu unterbinden.

Die translokalen Akteure sind vernetzt, setzen moderne Kommunikationsmedien ein und werden vom Nationalstaat als Bedrohung wahrgenommen, weil sie zunehmend schlechter kontrollierbar sind. Es ist davon auszugehen, daß die Akteure der unterschiedlichen translokalen sozialen Räume (des postsowjetischen, türkisch-nationalistischen und islamischen sozialen Raums) nebeneinander bzw. in Konkurrenz zueinander existieren. Die verschiedenen Translokalitäten haben neue, unterschiedliche ‚translokale Öffentlichkeiten‘ herausgebildet (Halbach 1991, 1993), deren Akteure miteinander um Formen und Visionen eines usbekischen Nationalstaates wetteifern. Der Charakter dieser Visionen divergiert sehr stark, ebenso wie die allgemeinen Prognosen über die zukünftige Entwicklung der muslimischen Ex-Sowjetrepubliken, die zwischen einem säkularen Natio-

---

9 In der usbekischen Presse wurde von sechs parallel durchgeführten Bombenanschlägen auf den Präsidenten und den usbekischen Staat gesprochen. Es gab eine Vielzahl von Verletzten. Die Attentäter werden einer wahabbitischen Organisation zugeordnet, die Mitglieder in ganz Usbekistan hatte, und sechs von ihnen wurden zum Tode verurteilt.

nalstaat auf der einen (Johnsen/Islamov 1991) und einem ‚islamistischen Gottesstaat‘ auf der anderen Seite liegen.

III. Anhand exemplarischer Fallstudien wurde die Etablierung post-sowjetischer, türkisch-nationalistischer und muslimischer translokaler zivilgesellschaftlicher sozialer Räume im Spannungsverhältnis zur Nationalstaatsbildung im postsowjetischen Vergesellschaftungsraum beschrieben. In allen der drei unterschiedlichen translokalen Vergesellschaftungsräume existieren typische kollektive zivilgesellschaftliche Akteure. Während zu den physischen Nachbarn unterschiedlicher ethnischer Identifizierung wenig Kontakte bestehen und ein vergleichsweise niedriger *inter-marriage-index* (Nowak 1995) existiert und verschiedene, translokal strukturierte Lebenswelten eingenommen werden (Krämer 1999), sind die hier beschriebenen translokalen Vergesellschaftungsräume ‚Nachbarschaften von Abwesenden‘, also gesichtsunabhängige, nicht in direkter Interaktion gründende Beziehungen, die allerdings auf gleichen Identitätsmerkmalen basieren.

Die wissenschaftliche Literatur richtet ihren Fokus zunehmend auf global und translokal vernetzte Organisationen, NGOs und soziale Bewegungen, die an mehreren Orten gleichzeitig agieren. Dies gilt nicht nur für die beschriebenen ethnischen oder religiösen Organisationen. Deutlich wird, daß auch andere zivilgesellschaftliche Akteure, nicht zuletzt angesichts der globalen Problematiken (z.B. Umweltzerstörung, Einhaltung von Menschenrechten), transnationale Organisationsmuster schaffen.<sup>10</sup> Erste Arbeiten sprechen inzwischen von einer globalen bzw. transnationalen Zivilgesellschaft (Walzer 1995; Lachenmann 1996; Beck 1997). Wichtig an diesen Beiträgen ist, daß die Diskussion um Zivilgesellschaft aus ihrem engen nationalstaatlichen Kontext herausgehoben wird und in Bezug zu globalen, übernationalen und translokalen Vernetzungen gestellt wird. Dabei wird die Emergenz einer transnationalen bzw. globalen Zivilgesell-

---

10 Hier sind Organisationsstrukturen gemeint, die über nationale Grenzen hinausreichen. Beispiele hierfür sind *Amnesty International*, *Greenpeace*, *Ärzte ohne Grenzen*, *Women under Muslim Law* oder *Sisters of Islam*.

schaft konstatiert, in der plurale zivilgesellschaftliche Aushandlungsprozesse auf globaler bzw. translokaler Ebene ausgetragen werden.

Zivilgesellschaft als weltumspannendes Phänomen erfordert eine Konzeption des Begriffes jenseits einer Einbindung in westliche Demokratien. Ohne hier auf die unzähligen und teilweise kontroversen Zivilgesellschaftsdebatten in Europa, der arabischen Welt, in Afrika oder Zentralasien eingehen zu können, möchte ich mit Hanns Perspektive den Blick auf die soziale Realität der gesellschaftlichen Akteure richten. Sein ethnologischer Ansatz stellt die alltägliche Praxis und Blickrichtung der involvierten zivilgesellschaftlichen Akteure ins Zentrum des Interesses. Forschungen und Debatten über Zivilgesellschaft sollen dabei von formalen Strukturen und Organisationen hin zum Alltagshandeln gelenkt werden (Hann 1996: 1ff.). Davon ausgehend kann ein detailliertes Bild der (trans-)lokalen Lebenswelten der Akteure gezeichnet werden, um ihre Motivationen und Ziele zu kontextualisieren. Es ergibt sich – wie im folgenden zu zeigen ist – eine Überschneidung von translokalen zivilgesellschaftlichen Netzwerken mit translokalen Familiennetzwerken und Lebensprojekten – mithin die Einbettung zivilgesellschaftlicher Strukturen in die Gesellschaft.

Es stellt sich die Frage, wie translokale Aktionsformen überhaupt zu realisieren sind. Wie bereits konstatiert, ist ‚kommunikative Erreichbarkeit‘ eine entscheidende Voraussetzung für eine translokale zivilgesellschaftliche Praxis. Interaktion ist dann nicht mehr an gesichtsabhängige Beziehungen – Anwesenheit im engeren Sinne – gebunden, sondern wird durch virtuelle Kommunikation bestimmt. Dabei, so die These, können translokale Gruppen ihre Einheit über Formen der ‚anwesenden Abwesenheit‘ erzielen. Gleichsam eine Vorbedingung für die Praxis translokaler Bewegungen ist die Eingebundenheit der individuellen Akteure in spezifische translokale Lebenswelten. Russen, Usbeken und andere ehemalige Sowjetbürger sind überall auf der Welt in sehr enge familiäre Netzwerke eingebunden und stehen in kontinuierlichem und wechselseitigem Austausch mit ihren Verwandten, sowohl im Herkunftsland als auch in den Migrantengemeinschaften. Dabei haben sich Identifikationsmuster, Lebensstile und Wir-Gruppen über Grenzen hinweg quer zu den gegebenen geographisch-territorialen und nationalen Räumen gebildet. Sie stellen die Grundlage dafür dar, daß sich Menschen, obwohl tausende von Kilome-

tern entfernt, Bedeutungsmuster und Verstehensebenen - in Hannerz Worten „habitats of meaning“ (Hannerz 1996: 22) - teilen, die sie dazu veranlassen, sich hier und dort, zusammenzuschließen, um sich real oder virtuell für gesellschaftlichen Wandel und Re-konstruktion ihres ‚Heimatlandes‘ einzusetzen, das mit dem Zerfall der Sowjetunion in vielen Fällen zum Nationalstaat wurde.

Wird Zivilgesellschaft generell als eine gesellschaftliche Utopie der Öffentlichkeit betrachtet, so ist diese in den gesellschaftlichen Visionen der konkurrierenden zivilgesellschaftlichen Translokalitäten und in den Aktivitäten und Aushandlungsprozessen der handelnden Subjekte, die sich, so die These, in translokalen, pluralistischen Arenen formieren, zu verorten. Gerade der postsowjetische Vergesellschaftungsraum beinhaltet vielfältige zivilgesellschaftliche Verbindungen, und mit den neu etablierten Verbindungen über die Grenzen der ehemaligen Sowjetunion hinaus kann von einer Integration in globale zivilgesellschaftliche Strukturen ausgegangen werden, deren Aktivitäten über das einseitige Annehmen von Mitteln der Entwicklungszusammenarbeit westlicher Geberorganisationen hinausgehen.

Im Sinne dieses veränderten Blickwinkels werden von der neueren Forschung translokale bzw. -nationale Gemeinschaften und religiös-politische Bewegungen untersucht, deren grenzüberschreitende Aktivitäten und Missionsarbeit nicht nur ein rezentes Phänomen sind, sondern z.B. in Gestalt von sufistischen Orden oder katholischen Missionszentren schon seit langem translokale Netzwerke spannen (Hoerber Rudolph/Piscatori 1997). In letzter Zeit erhalten insbesondere translokal agierende religiös-politische Bewegungen islamwissenschaftliches Interesse (vgl. Eickelman/Piscatori 1996: 136ff., 1997; Gladney 1992). Islamistische Bewegungen wie die libanesische *Hizbollah*, die palästinensische *Hamas*, genauso wie muslimische *Sufi*-Bruderschaften in Zentralasien, die territoriale Macht für sich legitimieren, agieren alle auf transnationaler Ebene und mobilisieren nicht nur in ihren Herkunftsgesellschaften Ressourcen und Aktivisten, sondern sind auch mit ihren Anhängern weltweit eng vernetzt. Hierbei handelt es sich auch um zivilgesellschaftliche Akteure.

So bilden sich im postsowjetischen Vergesellschaftungsraum translokale soziale Räume als neue Arenen und Foren, in denen auf ‚globaler Ebene‘

ausgehandelt, gestaltet und um Visionen des gesellschaftlichen Wandels im Prozeß des *nation-building* konkurriert wird.

### Literatur

- Abdovakhitov, A., 1993: Islamic Revivalism in Uzbekistan, in: Eickelman, D. (Hrsg.): Russian Muslim Frontiers. New Directions in Cross-Cultural Analysis: 79-97.
- Abdovakhitov, A., 1995: Independent Uzbekistan: A Muslim Community in Development, in: Bourdeaux, M. (Hrsg.): The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, London: 293-305.
- Albrow, M., 1997: Travelling beyond Local Cultures: Socioscapes in a Global City, in: Eade, J. (Hrsg.): Living the Global City. Globalisation as Local Process, London: 37-55.
- Appadurai, A., 1995: The Production of Locality, in: Fardon, R. (Hrsg.): Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge, London: 204-225.
- Appadurai, A., 1996: Sovereignty without Territoriality. Notes for a Postnational Geography, in: Yaeger, P. (Hrsg.): The Geography of Identity. Ann Arbor: 40-58.
- Beck, U., 1997: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M.
- Bennigsen, A./Wimbush, S., 1986: The Muslims of the Soviet Empire, London.
- Bennigsen, A./Lemerrier-Quellejeay, C., 1986: Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS, Paris.
- Bozdag, A., 1993: Islam A. Karimow, in: Orient 1993/94: 519-529.
- Carley, P. M., 1995: The Legacy of the Soviet Political System and the Prospects for Developing Civil Society in Central Asia, in: Tismaneanu, V. (Hrsg.): Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia, Armonk/New York, London: 292-317.
- Dirgen, A., 1994: Die Türkei und die Turkrepubliken. Magisterarbeit, Freiburg.
- Dyatlov, V./Dorokhov, D./Lyustritski, L./Palyutina, E., 1998: The new Chinese Diaspora and the Receiving Society. Special Displacement Issue, Migration (A European Journal of Migration and Ethnic Relations), No 31, Berlin: 63-82.
- Eickelman, D., 1997: Trans-State Islam and Security, in: Rudolph, S./Piscatori, J. (Hrsg.): Transnational Religion and Fading States, Oxford: 27-46.
- Eickelman, D./Piscatori, J., 1996: Muslim Politics, Princeton.
- Elwert, G., 1989: Nationalismus und Ethnizität: Über die Bildung von Wir-Gruppen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (41) 3: 440-464.

- Gankovsky, Y., 1994: Russia's Relations with the Central Asian States since the Dissolution of the Soviet Union, in: Malik, H. (Hrsg.): Central Asia, New York: 117-128.
- Geiß, P., 1996: Zivilgesellschaft: Risiko oder Chance für Mittelasien?, in: Kolland, F./Pilz, E./Schedler, A./Schicho, W. (Hrsg.): Staat und Zivilgesellschaft. Beiträge zur Entwicklungspolitik in Afrika, Asien und Lateinamerika. Historische Sozialkunde Bd. 8, Frankfurt/M.: 167-181.
- Gellner, E., 1990: Nationalismus und Moderne, Berlin.
- Giddens, A., 1995: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt/M.
- Gladney, D., 1992: Transnational Islam and Uighur National Identity: Salman Rushdie, Sino-Muslim Missile Deals, and the Trans-Eurasian Railway. in: Central Asian Survey (11) 3: 1-18.
- Halbach, U., 1991: Islam, Nation und politische Öffentlichkeit in den zentralasiatischen Unionsrepubliken. Aktuelle Analysen/BiOST, 57/1991.
- Halbach, U., 1993: Islam und Nationalstaat in Zentralasien, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 38/39.
- Hann, C., 1996: Introduction. Political Society and Civil Anthropology, in: Ders./Dunn, E. (Hrsg.): Civil Society. Challenging Western Models, London, New York: 1-26.
- Hannerz, U., 1996: Transnational Connections: Culture, People, Places, London.
- Hegarty, S., 1995: The Rehabilitation of Temur: Reconstructing National History in Contemporary Uzbekistan, in: Central Asia Monitor 1: 28-35.
- Hoerber, R./Piscatori, J., 1997: Transnational Religion and Fading States, Boulder/Colorado.
- Hiro, D., 1998: Politics in Central Asia: Two Contrasting Cases, in: Middle East International, No. 571, 27.03.1998: 18-20.
- Johnsen, S./Islamov, B., 1991: Property Rights and Economic Reform in Usbekistan, Helsinki.
- Kaiser, M., 1998: Russkije kak menschestvo w Zentralnoi Asii (Russians as Minority in Central Asia), in: Journal of Sociology and Social Anthropology (1) 3: 55-73.
- Kangas, R., 1995: State Building and Civil Society in Central Asia, in: Tismaneanu, V. (Hrsg.): Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia, Armonk/New York, London: 271-291.
- Kappeler, A., 1992: Rußland als Vielvölkerreich, München.
- Krämer, A., 1999: Gesellschaftlicher Wandel und Identitätsbildung: Islam in Usbekistan. Dissertation, Bochum.
- Kuropjatnik, A. et al., 1997: Gesellschaften in Europa: Rußland, Hagen.
- Lachenmann, G., 1996: Weltfrauenkonferenz und Forum der Nichtregierungsorganisationen in Peking - internationale Frauenbewegungen als Vorreiterinnen einer globalen Zivilgesellschaft? Working Paper 251, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld.
- Landau, J., 1995a: Pan-Turkism: From Irredentism to Co-operation, Bloomington.

- Landau, J., 1995b: Ethnonationalism and Pan-nationalism in Turkey and the Ex-Soviet Republics, in: *Migration (A European Journal of Migration and Ethnic Relations)*, No. 28, Berlin: 67-84.
- Luhmann, N., 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Nagata, J., 1994: How to be Islamic without being an Islamic State. Contested models of Development in Malaysia, in: Ahmad, A. S./Donnan, H. (Hrsg.): *Islam, Globalisation, and Postmodernity*, London: 63-90.
- Nederveen Pieterse, J., 1994: Globalisation as Hybridisation, in: *International Sociology* (9) 2: 161-184.
- Nowak, J., 1995: Die ethnopolitische Situation in Usbekistan. Berichte des Bundesinstitutes für ostwissenschaftliche und internationale Studien (BIOST), Köln.
- Putschögl, M., 1999: „Tamerlans Erben“, in: *Die Zeit*, Nr. 15 vom 8. April.
- Rakowska-Harmstone, T., 1982: Islam and Nationalism: Central Asia and Kasakhstan under Soviet Rule, in: *Central Asian Survey*, Vol. 2, 2/1983.
- Shim, U., 1997: *Transition to Market Economy in the Central Asian Republics. Korean Community and Market Economy*, Tokyo.
- Strasser, H., 1989: Vergesellschaftung, in: Nohlen, D. (Hrsg.): *Piepers Wörterbuch zur Politik I*, München.
- Walzer, M., 1995: The Concept of Civil Society, in: Ders. (Hrsg.): *Towards a Global Civil Society*, Oxford: 7-28.
- Winrow, G. M., 1995a: Turkey and Former Soviet Central Asia: A Turkic Culture Area in the Making?, in: Warikoo, K. (Hrsg.): *Central Asia: Emerging New Order*, New Delhi.
- Winrow, G. M., 1995b: Geopolitics and Geoculture: Turkey and Central Asia, Paper Presented at the International Seminar ‚Central Asian Geopolitics‘, Tendencies and Transformation. Held at the Panjab University, Chandigarh.