

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN
OTTO-SUHR-INSTITUT

MASTERARBEIT

IM STUDIENGANG POLITIKWISSENSCHAFT

SOZIALPSYCHOLOGIE DES ISLAMISCHEN
GESCHLECHTERVERHÄLTNISSES

Eine psychoanalytische Ergründung der traditionellen islamischen
Geschlechterordnung und ihrer Krisenhaftigkeit in der Moderne im
Spiegel gesellschaftlicher Bedingungsfaktoren

VORGELEGT VON: Maria Wöhr

10.10.2019

ERSTPRÜFER: Prof. Dr. Bernd Ladwig

ZWEITPRÜFER: PD Dr. Ingo Elbe (Carl von Ossietzky Universität Oldenburg)

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	3
1.1 Hinführung zum Thema und Fragestellung	3
1.2 Definitionen und Abgrenzungen	7
1.2.1 Islam und Islamismus	7
1.2.2 Forschungsstand: Geschlechterverhältnis und Islam	9
1.2.3 Sozialpsychologischer Analyserahmen	14
2. DAS GESCHLECHTERVERHÄLTNIS IN DER ISLAMISCHEN TRADITION	19
2.1 Sozioökonomische Verhältnisse am Übergang zur islamischen Geschlechterordnung	19
2.2 Die Stellung der Frau in der islamischen Tradition	21
2.2.1 Die zerstörerische Kraft der weiblichen Sexualität	21
2.2.2 Religiöse Mechanismen zur Kontrolle der Frau	23
2.2.3 Männlichkeit als patriarchales Privileg	26
2.3 Unterbewusste Determinanten des Geschlechterverhältnisses in der Herausbildung der kulturellen Tradition im Islam	27
2.3.1 Die Konzeption des Vaters im islamischen Monotheismus	27
2.3.2 Die Verdrängung des Weiblichen am Ursprung	30
2.4 Die Konstitution eines geschlechtsspezifischen islamischen Subjekts in der Sozialisation	33
2.4.1 Die Auswirkungen der islamischen Konzeption von Sexualität auf die Sozialisation	34
2.4.2 Die Sozialisation des Jungen	36
2.4.3 Der Ödipuskomplex des Jungen	37
2.4.4 Die Sozialisation des Mädchens	38
3. DIE KRISE DES TRADITIONELLEN ISLAMISCHEN GESCHLECHTERVERHÄLTNISSES IN DER MODERNE	40
3.1 Die Konfrontation des Islam mit der Moderne und deren Auswirkungen auf das Geschlechterverhältnis	41
3.1.1 Die Situation der Frauen in der modernen islamischen Welt zwischen Emanzipationsbestrebungen und Stillstand	41
3.1.2 Die Persistenz vormoderner Produktions- und Herrschaftsverhältnisse	44

3.1.3 Die Krise des Islam durch die Konfrontation mit der Moderne	46
3.1.4 Ökonomische Ursachen der Destabilisierung der Geschlechterordnung	48
3.2 Islamismus als Bewältigungsversuch der Krise des Subjekts und der Geschlechterordnung in der Moderne	50
3.2.1 Der Niederschlag des <i>Traums von der halben Moderne</i> in der Psyche der Subjekte	50
3.2.2 Der islamistische Versuch der Krisenbewältigung durch Wiedergewinnung der Kontrolle über die Frauen	53
3.3 Das islamische Geschlechterverhältnis als eine Ursache der autoritären Revolte im Islamismus: Eine sozialpsychologische Deutung	55
3.3.1 Grundlinien einer kulturell spezifischen autoritären Revolte	55
3.3.2 Die moderne Krise im Geschlechterverhältnis als psychische Ursache der autoritären Revolte	57
3.3.3 Der Islamismus als autoritäre Revolte gegen die Weiblichkeit	61
4. FAZIT: ELEMENTE EINER ANALYTISCHEN SOZIALPSYCHOLOGIE DES ISLAMISCHEN GESCHLECHTERVERHÄLTNISSSES	63
5. LITERATUR	70

1. EINLEITUNG

1.1 Hinführung zum Thema und Fragestellung

Wie in vielen Ländern der islamischen Welt herrscht an saudi-arabischen Universitäten Geschlechtertrennung. Jedoch soll den weiblichen Studentinnen das Wissen männlicher Professoren nicht komplett verwehrt werden: Die moderne Technik schafft Abhilfe, denn entgegen mancher Fatwas, die selbst das Betrachten einer Person anderen Geschlechts im Fernsehen als Gefahr für die Sexualmoral ansehen¹, bewegt sich in diesem Fall eine Videoaufzeichnung der Vorlesungen mit telefonischer Fragebeantwortung noch innerhalb eines erlaubten Maßes des Kontakts zwischen Männern und Frauen.² Was nach einer absurden Anekdote klingt, hat in anderen Fällen jedoch weitaus ernsthaftere Konsequenzen: So wurde 2014 medial über den Tod einer ebensolchen saudi-arabischen Studentin durch einen Herzinfarkt auf dem Gelände der König-Saud-Universität in Riad berichtet, weil das männliche Rettungspersonal zwei Stunden lang nicht zu ihr gelassen wurde. Eine Rettung, die dank moderner Medizin und Technik möglich gewesen wäre, wurde verhindert, denn wegen ihrer misslichen Lage war die junge Frau nicht verschleiert.³

Warum lassen sich in islamischen Zivilisationen an der Schnittstelle von Islam, Moderne, Geschlecht und Sexualität vielfach solche irrationalen Reaktionen beobachten? Die psychoanalytische Sozialpsychologie kann dafür Erklärungen liefern, denn sie geht „den subjektiven Bedingungen der objektiven Irrationalität“⁴ im Unterbewussten der Subjekte nach. In diesem Sinne widmet sich diese Arbeit der Erforschung von irrationalen Aspekten innerhalb islamischer Zivilisationen als Ergebnis eines Ensembles psychischer, kultureller, ökonomischer und sozialer Bedingungen, deren Ausdruck sie sind. In der Tradition Freuds wird davon ausgegangen, dass

¹ zu finden etwa auf dem Portal *IslamFatwa*, das Fatwas arabischer Gelehrter ins Deutsche übersetzt. Shaykh Muqbil Bin Haadi (o.J.): *Die Fitnah des Blicks (im TV)*. In: *IslamFatwa* (URL: s. Literaturverzeichnis). Fatwas sind für MuslimInnen nicht bindend und von keiner Stelle autorisiert, jedoch werden sie oftmals als Handlungsorientierung herangezogen.

² vgl. Wiebke Walther (2005): *Die Situation von Frauen in islamischen Ländern*. In: Werner Ende/Udo Steinbach/Renate Laut (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck, S. 644.

³ vgl. N. N. (2014): *Notärzte durften nicht in Frauen-Uni*. In: SpiegelOnline, 06.02.2014. (URL: s. Lit.)

⁴ Theodor W. Adorno (1972a) [1955]: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*. In: *Ders.: Soziologische Schriften 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 42; vgl. auch Erich Fromm (1932): *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung 1*, S. 31. Im Gegensatz zu einer stärker empirisch-naturwissenschaftlich orientierten experimentalen Sozialpsychologie fokussiert sich diese Arbeit auf die Sozialpsychologie in ihrer psychoanalytischen Fundierung. Während erstere auf die Untersuchung einer allgemeinen Beeinflussung menschlichen Verhaltens durch andere z.B. in Gruppensituationen zielt (vgl. Klaus Jonas/Wolfgang Stroebe/Miles Hewstone (2014): *Sozialpsychologie. 6. vollständig überarbeitete Auflage*. Heidelberg: Springer, S. 6.), hat letztere einen gesellschaftskritischen Anspruch (vgl. Eveline List (2013): *Psychoanalytische Kulturwissenschaften*. Wien: Facultas, S. 128.).

die Erkenntnisse der Psychoanalyse auch einen Wert für elementare gesellschaftliche und politische Fragen besitzen:

„Erinnern wir uns daran, dass die Psychoanalyse nicht dazu da ist, die Menschen im geschützten Behandlungszimmer zu ‚therapieren‘ – wovor Freud uns immer gewarnt hat –, sondern um mittels der Erkenntnisse aus ihren klinischen Untersuchungen Anhaltspunkte zu gewinnen, um die kollektiven Kräfte der Gegenzivilisation im Herzen des zivilisierten Menschen und seiner Moral zu erforschen.“⁵

Die Tatsache, dass der Islam kein homogenes Gebilde darstellt und in vielen verschiedenen Ausprägungen existiert, lässt dabei keine allgemeingültigen Schlussfolgerungen zu, welche für jede seiner Ausprägungsformen Geltung beanspruchen können. Der Fokus dieser Untersuchung liegt demgegenüber jedoch auf einem gemeinsamen, verbindenden Kern, wie ihn die Mehrheit der MuslimInnen teilt und der die jeweils spezifischen Erscheinungsformen *islamisch* macht⁶. So erfolgte die Transformation des Islams in verschiedene kulturelle Kontexte stets unter Beibehaltung „seines theologischen und juristischen Kerns“⁷, der den verschiedenen islamisch geprägten Regionen der Welt gemeinsam ist. Dieser verbindende Kern des Mehrheitsislams ist gemeint, wenn in der vorliegenden Arbeit notwendigerweise auf einer allgemeinen Ebene vom Islam die Rede ist. Der Islam wird dabei nicht allein von seinen religiös-theologischen Grundlagen her begriffen, welche eine Vielzahl unterschiedlicher Auslegungen zulassen; vielmehr stellt er ein „kulturelles System“⁸ dar, das in der arabischen Welt sein Zentrum hat und mit der dortigen gesellschaftlichen Struktur in einer Wechselwirkung steht. Somit grenzt sich diese Arbeit von einer Auffassung des Islams als unveränderlicher Bestandteil des Wesens der Menschen in der muslimischen Welt ab und betrachtet ihn sozialpsychologisch gleichermaßen als Ergebnis und Bestimmungsfaktor eines Ensembles von sozialen, kulturellen, ökonomischen und psychischen Zuständen, welche die islamische Zivilisation seit ihrer Entstehungszeit prägen, aber auch veränderbar sind.

Diese Untersuchung des Irrationalen im Islam wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit unter dem Fokus auf das Geschlechterverhältnis vorgenommen, denn die spezifische Rolle und Betrachtungsweise der Frau sowie der Weiblichkeit liegt „der symbolischen und institutionellen Struktur des Islam zugrunde“⁹. Die Tatsache, dass der Geschlechterordnung im Islam eine solchermaßen große Bedeutung zukommt, liegt darin begründet, dass es sich nicht um eine auf das private beschränkte Religion handelt, sondern „die kollektive Durchsetzung der öffentlichen

⁵ Fethi Benslama (2017a) [2016]: *Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt*. Berlin: Matthes & Seitz, S. 13.

⁶ vgl. Sama Maani (2015): *Respektverweigerung. Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten. Und die eigene auch nicht. Sechs Essays*. Klagenfurt: Drava, S. 22 ff.

⁷ Fethi Benslama (2017b) [2002]: *Psychoanalyse des Islam*. Berlin: Matthes & Seitz, S. 20.

⁸ Bassam Tibi (1985): *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 20.

⁹ Benslama 2017b, S. 11.

Moralvorstellungen“¹⁰ im Zentrum steht. So ist ein moralisches Verhalten des Individuums alleine nicht ausreichend für ein gottgefälliges Leben, sondern die Moral wird zu einer öffentlichen Angelegenheit, die vor allem über das durch die Geschlechterdifferenz strukturierte Familienleben und eine Regulierung der Sexualität bewahrt werden muss.¹¹ Der Grund, warum in dieser Arbeit vom *islamischen* Geschlechterverhältnis gesprochen und damit der Religion ein solchermaßen prominenter Platz eingeräumt wird, liegt darin begründet, dass „die Welt des Islam vom Sakralen stärker durchdrungen [ist, M.W.] als andere monotheistisch geprägte Lebenswelten“¹². Somit erweist sich eine islamisch geformte Vergesellschaftung bis heute als prägend für die Menschen in der muslimischen Welt bis hin zu MuslimInnen in westlichen Ländern und zieht spezifische Tendenzen des Psychischen nach sich.

Gemäß dem interdisziplinären Anspruch einer psychoanalytischen Sozialpsychologie bezieht diese Arbeit politik- und sozialwissenschaftliche, orientalistische und islamwissenschaftliche sowie geschlechterwissenschaftliche und psychoanalytische Ansätze mit ein und begreift sich in ihrer theoretischen Ausrichtung in der Tradition kritischer Gesellschaftstheorie. So besteht ihr Anspruch darin, eine systematische Darstellung und Deutungsmöglichkeit des islamischen Geschlechterverhältnisses unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten zu liefern und die „zwangsläufigen Verbindungen zwischen dem Psychischen und dem Politischen“¹³ aufzuzeigen. Die Herangehensweise dieser Arbeit zielt dabei nicht auf die Erarbeitung einer detaillierten Fallstudie, welche die je Land oder Region unterschiedlichen religiösen Ausprägungen in ihrem gesellschaftlichen Kontext untersucht, sondern sie liefert anhand ausgewählter Aspekte einen Überblick über *grundlegende Tendenzen* im Geschlechterverhältnis der islamischen Welt mit dem Fokus auf seinem Zusammenhang mit der Psyche der Subjekte. Die sozioökonomischen Überlegungen dienen dabei zur gesellschaftlichen Einbettung dieses Zusammenhangs, daher erheben sie keinen Anspruch auf eine vollständige historische Rekonstruktion. Ihre Darstellung erfolgt unter dem Gesichtspunkt, inwiefern sie einen Beitrag zu einer sozialpsychologischen Theorie des islamischen Geschlechterverhältnisses leisten können.

Wie der Islam selbst, hat das Geschlechterverhältnis in der islamischen Welt keine homogene Gestalt. Wo vom islamischen Geschlechterverhältnis die Rede ist, meint dieser Ausdruck ein Geschlechterbild und eine darauf basierende Ordnungsvorstellung, wie sie sich aus den heiligen Texten des Islams sowie der jahrhundertealten islamischen Tradition ableitet und sich heute in einer konservativen, aber global wirkmächtigen Vorstellung des Islams wiederfindet. Diese

¹⁰ Nazih Ayubi (2002) [1991]: *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*. Freiburg: Herder, S. 58.

¹¹ vgl. ebd., S. 58 f.

¹² Dan Diner (2005): *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Berlin: Propyläen, S. 16.

¹³ Benslama 2017a, S. 13.

Arbeit ist daher von der Frage motiviert, welches Bild von Männern und Frauen diesem Geschlechterverhältnis zu Grunde liegt, wo sich seine gesellschaftlichen und unterbewussten Ursprünge finden und welche sozialen und psychischen Tendenzen sich daraus ergeben. Darauf basierend wird danach gefragt, ob dieses traditionelle Geschlechterverhältnis mit den Veränderungen durch die Moderne kompatibel ist oder sich selbst durch deren Einfluss transformiert hat und inwiefern dies wiederum Folgen für die Herausbildung der Subjekte nach sich zieht. In diesem Kontext ist es ebenfalls von Interesse, in welchem Zusammenhang das Geschlechterverhältnis zum Islamismus steht. Die sozialpsychologische Perspektive ermöglicht dabei einen Zugang zu den unterbewussten Dimensionen dieser Fragen. Die Fragestellung lautet daher:

Welche psychischen, religiös-kulturellen und sozioökonomischen Bedingungen liegen dem islamischen Geschlechterverhältnis zu Grunde und welche Auswirkungen hat es in der Moderne auf die psychische Konstitution der Subjekte?

Nach begrifflichen Klärungen und einem Forschungsüberblick sowie einer Darstellung sozialpsychologischer Grundlagen steht im zweiten Kapitel dieser Arbeit das traditionelle islamische Geschlechterverhältnis im Zentrum, dessen ökonomische Ursachen zunächst beleuchtet werden. Darauf folgt ein Überblick über die Stellung der Frau in den religiösen Texten und der islamischen Tradition sowie eine psychoanalytische Deutung der Entstehungsgeschichte des islamischen Bilds der Frau über die „konstitutiven Verdrängungen“¹⁴ des Islams an seinem Ursprung. Abschließend werden die psychischen Folgen des traditionellen islamischen Geschlechterbilds und Verständnisses von Sexualität für die Subjektkonstitution sowohl von Männern als auch von Frauen beleuchtet.

Im dritten Kapitel steht die Herausforderung, die dieses traditionelle islamische Geschlechterverhältnis durch die Konfrontation mit der Moderne erlebt, im Zentrum. Es wird das spezifische Verhältnis der islamischen Welt zur Moderne unter kulturellen, politischen und sozioökonomischen Gesichtspunkten herausgearbeitet, um anschließend dessen Konsequenzen für das Geschlechterverhältnis darzustellen. Ein besonderer Augenmerk liegt dabei auf dem Islamismus als derzeit wirkmächtigster Ausdrucksform der durch das Zusammentreffen mit der Moderne entstandenen Krise des Islams, der zunächst in seiner psychischen Funktion für das krisengebeutelte Subjekt analysiert wird, um anschließend auf die zentrale Rolle des Geschlechterverhältnisses für seinen Versuch der Krisenbewältigung einzugehen. Abschließend wird eine sozialpsychologische Deutungsperspektive anhand theoretischer Überlegungen der Kritischen Theorie zum *autoritären Charakter* aufgezeigt: Auf der Basis theoretischer Ähnlichkeiten wird die Rolle des islamischen Geschlechterverhältnisses für eine spezifisch islamische Form der autori-

¹⁴ Benslama 2017b, S. 9.

tären Revolte beleuchtet, um im Anschluss die Überlegungen dieser Arbeit zu Elementen einer sozialpsychologischen Theorie über das islamische Geschlechterverhältnis zusammenzuführen.

1.2 Definitionen und Abgrenzungen

1.2.1 Islam und Islamismus

Der Islam¹⁵ entstand zu Beginn des 7. Jahrhunderts in Arabien, beginnend mit der göttlichen Offenbarung durch den als Propheten und Gesandten Gottes angesehenen Mohammed. Die wichtigste Quelle des islamischen Glaubens für alle MuslimInnen ist der Koran, der als direkte Verschriftlichung des Wort Gottes angesehen wird und der das Leben der Gläubigen mittels Pflichten detailliert regelt, vor allem im privaten Bereich, wie dem der Familie und Eheschließung. Die zweite wichtige Quelle stellen die Hadithe dar, in denen Aussprüche und Handlungsweisen des Propheten, dessen Leben als Vorbild für die MuslimInnen gilt, gesammelt und überliefert sind.¹⁶ Das islamische Recht, das in der Scharia seinen Ausdruck findet, basiert ebenfalls auf diesen Quellen und ist Gegenstand der *fiqh*: Diese stellt die Rechtswissenschaft dar und ist innerhalb des Islams wiederum in unterschiedliche Strömungen und Schulen aufgeteilt.¹⁷ Obwohl die Scharia in vielen Ländern nicht mehr in allen Rechtsbereichen gültig ist, stellt sie auch heute noch in fast allen arabischen Staaten die Grundlage des Personalstatuts dar, welches aus dem Familien-, Personenstands- und Erbrecht besteht.¹⁸ Die islamische Welt gliedert sich in zwei Hauptströmungen, den sunnitischen Mehrheitsislam und die schiitische Abspaltung, welche sich im 9. Jahrhundert konstituierte,¹⁹ jedoch ihren Ursprung bereits in Streitigkeiten um die Nachfolge Mohammeds als islamischen Anführer nach dessen Tod fand.²⁰

Wenn man von einem gemeinsamen Kern hinter den verschiedenen Ausprägungen des Islams ausgeht, ist auf Grund seiner globalen Verbreitung und einer nicht zu vernachlässigenden muslimischen Diaspora in westlichen Ländern eine regionale Eingrenzung des Themas dieser Arbeit schwierig. Dennoch muss eine Untersuchung, die nicht nur kulturell-religiöse Aspekte berücksichtigen, sondern diese in ihrer sozioökonomischen Bedingtheit darstellen will, eine regi-

¹⁵ Arabische Begriffe oder Eigennamen, die im Deutschen geläufig sind, werden zur besseren Verständlichkeit in ihrer deutschen Schreibweise wiedergegeben, während dort, wo die arabische Bezeichnung zur Klarheit notwendig ist, die Transkription nach der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* verwendet wird.

¹⁶ vgl. Heribert Busse (2005): *Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes*. In: Ende/Steinbach/Laut, S. 23-26.

¹⁷ vgl. Hans-Georg Ebert (2005): *Tendenzen der Rechtsentwicklung*. In: Ende/Steinbach/Laut, S. 200. In Bezug auf das traditionelle Verständnis des Eherechts, das für das Geschlechterverhältnis zentral ist, verweist Ziba Mir-Hosseini (2003): *Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen*. In: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild Jansen (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten*. Bielefeld: Transcript, darauf, dass die verschiedenen Rechtsschulen „dieselbe innere Logik und dieselbe Auffassung von Familie“ (S. 56) teilen, weshalb es als vertretbar angesehen wird, in dieser Arbeit auf diese Gemeinsamkeiten zu fokussieren.

¹⁸ vgl. Ebert 2005, S. 215-224.

¹⁹ vgl. Bernd Radtke (2005): *Der sunnitische Islam*. In: Ende/Steinbach/Laut, S. 55.

²⁰ vgl. Werner Ende (2005): *Der schiitische Islam*. In: Ende/Steinbach/Laut, S. 70-74.

onale Fokussierung vornehmen. Daher hat ein Großteil der Überlegungen „die Kernregion des Islams“²¹ als Grundlage, was nicht zuletzt darin begründet liegt, dass sich in dieser Region die „wichtigsten religions- und geistesgeschichtlichen Entwicklungen zugetragen haben“²² und daher von dort ein Einfluss auf alle MuslimInnen weltweit ausgeht. Diese Region besteht aus den Ländern des Nahen Ostens, Nordafrikas, der Türkei, dem Iran und Afghanistan, welche sich politisch gesehen dadurch auszeichnen, dass in ihnen „sowohl das Rechtssystem als auch das gesellschaftliche Leben vom Islam geprägt sind.“²³ Während sich dafür die geographische Bezeichnung *MENA-Region* durchgesetzt hat, umfassen die Begriffe *islamische Welt*, *islami-sche Staaten*, *Vorderer Orient* oder *arabische Welt* ebenfalls diese Region und zielen stärker auf kulturell-religiös-sprachliche Gemeinsamkeiten, weshalb sie in dieser Arbeit gegenüber dem geopolitischen Begriff favorisiert werden. Bestehende Unterschiede in den einzelnen Ländern sollen dabei nicht geleugnet werden. Der Rahmen dieser Arbeit zielt aber demgegenüber in erster Linie auf Tendenzen und Entwicklungen, die sich für die ganze Region in einem mehr oder minder starkem Maß abzeichnen.

In einem Zusammenhang damit steht die Frage, ob sich die gesellschaftliche Realität im Vorderen Orient ursächlich auf den Islam zurückführen lässt, oder ob diese vielmehr in politischen und sozioökonomischen Verhältnissen²⁴ sowie exogenen Einflüssen²⁵ ihren Ursprung fände, neben denen die Religion, wenn überhaupt, einen nur untergeordneten Faktor darstelle. Demgegenüber geht diese Arbeit davon aus, „daß religiöse Symbole – als Ingredienz der Religion in ihrer Eigenschaft als kulturelles System – zwar von der Realität geprägt werden, diese Symbole aber ihrerseits durch entsprechende menschliche Handlungen die Realität selbst auszurichten vermögen“²⁶. So wird der Islam in Verbindung mit den anderen Faktoren der sozialen und gesellschaftlichen Realität als Totalität begriffen, die im Psychischen vermittelt ist.

Besonders das Verhältnis von Islam und Islamismus²⁷ bedarf einer Klärung: Tilman Seidensticker definiert den Islamismus als „*Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur,*

²¹ Irene Schneider (2011): *Der Islam und die Frauen*. München: C.H. Beck, S. 11.

²² Peter Heine/Riem Spielhaus (2005): Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion: Zahlen und Informationen zur Situation in der Gegenwart. In: Ende/Steinbach/Laut, S. 144.

²³ Lise Abid (2003): *Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam*. In: Rumpf/Gerhard/Jansen, S. 143.

²⁴ vgl. Maxime Rodinson (1971) [1966]: *Islam und Kapitalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, der die These vertritt, der Islam sei nicht für die ausbleibende kapitalistische Entwicklung in der Region verantwortlich zu machen. Als aktueller Vertreter einer Erklärungssuche für den Islamismus abseits des Islams kann Oliver Roy (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon, gelten.

²⁵ vgl. Edward W. Said (2009) [1978]: *Orientalismus*. Frankfurt a. M.: Fischer, der den Kolonialismus für die Probleme der Region verantwortlich macht.

²⁶ Tibi 1985, S. 29.

²⁷ In der neueren Forschung hat sich dieser Begriff durchgesetzt (vgl. Tilman Seidensticker (2016): *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München: C.H. Beck, S. 10 f.) und wird auch in dieser Arbeit verwendet. Auch in Bezug auf den Islamismus kann nicht detaillierter auf ideologische Unterschiede eingegangen werden, sondern es werden die Elemente, die sie verbinden, fokussiert.

*Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden*²⁸ und eine Rückkehr zu einem ursprünglichem Islam anstreben²⁹. Das gesamte Leben sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen soll nach den islamischen Gesetzen ausgerichtet sein, weshalb eine zentrale Forderung der IslamistInnen die Wiedereinführung der Scharia für alle Lebens- und Rechtsbereiche darstellt. Trotz seiner Wendung auf die Vergangenheit ist der Islamismus ein modernes Phänomen, das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstand.³⁰ Er ist nicht mit dem Islam gleichzusetzen; dennoch stellt er keine Verfälschung des islamischen Glaubens dar, da es keine religiöse Autorität gibt, die über die Interpretation wacht³¹ und eine islamistische Auslegung somit nicht ‚unislamisch‘ ist. Der Islamismus ist dabei nicht notwendigerweise militant oder terroristisch, sondern stellt eine Ideologie dar, die sich seit den 1970er Jahren in der islamischen Welt im Aufschwung befindet und „heute die Weltanschauung der Mehrheit der Muslime entscheidend prägt“³².

1.2.2 Forschungsstand: Geschlechterverhältnis und Islam

Das gender- und sozialwissenschaftliche Forschungsfeld zur Thematik Islam und Geschlecht ist sehr weitreichend und erfuhr mit der medialen Präsenz des Islamismus einen weiteren Aufschwung.³³ Das Geschlechterverhältnis wird in dieser Arbeit vor allem über die Rolle der Frau begriffen, weil sich seine Herstellung primär an ihr vollzieht: „Die Kultivierung und religiöse Regelung [der leiblichen Existenz, *M.W.*] ist primär und in überwiegendem Maße eine Normierung weiblichen Verhaltens.“³⁴ An der Rolle und Stellung der Frau innerhalb der Gesellschaft sowie an ihren Rechten lässt sich somit der Charakter des Geschlechterverhältnisses ablesen. Dabei ist es notwendig, in der Betrachtung bis zurück zum Ursprung des Islams zu gehen, da sich dort das traditionelle islamische Geschlechterverhältnis konstituierte und über die Jahrhunderte hinweg „der Charakter der Familie sich [...] am wenigsten gewandelt hat.“³⁵

So widmet sich ein Feld der Forschung einer Betrachtung der die Frau betreffenden religiösen Vorgaben im Koran und den Hadithen, die sich dann in der Scharia manifestieren, sowie dem

²⁸ Seidensticker 2016, S. 9, *Hervorhebung im Original*.

²⁹ vgl. ebd., S. 16 f.

³⁰ vgl. Guido Steinberg/Jan-Peter Hartung (2005): *Islamistische Gruppen und Bewegungen*. In: Ende/Steinbauch/Laut, S. 681 ff.

³¹ vgl. Abdelwahab Meddeb (2002): *Die Krankheit des Islam*. Heidelberg: Wunderhorn, S. 11 f.

³² Bassam Tibi (1992): *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 34. Diese in der Regel nicht-terroristische Form des Islamismus steht in dieser Arbeit im Vordergrund, der Djihadismus muss dabei weitgehend vernachlässigt werden.

³³ vgl. Roswitha Badry (2003): *Gender-Studien in der Islamwissenschaft*. In: Freiburger FrauenStudien 12, S. 207-239.

³⁴ Akashe-Böhme, Farideh (2006): *Sexualität und Körperpraxis im Islam*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, S. 112.

³⁵ Ayubi 2002, S. 62.

Frauenbild, das sich in der islamischen Tradition darauf basierend entwickelt hat.³⁶ Daneben widmet sich die Forschung ebenfalls einer Analyse der aktuellen Situation von Frauen in der islamischen Welt: So wird etwa nach der Geltung von Frauenrechten gefragt³⁷ oder nach den Auswirkungen der ökonomischen Verhältnisse³⁸ sowie aktueller politischer Entwicklungen wie dem *Arabischen Frühling*³⁹ auf die Situation von Frauen; größere empirische Erhebungen zur gesamten Region⁴⁰ befassen sich ebenfalls regelmäßig mit der Thematik.

Weitere Arbeiten beschäftigen sich mit historischen Lebensrealitäten von Frauen in der islamischen Welt⁴¹, ihren Beitrag zur islamischen Geschichte⁴² sowie ihren heutigen Kämpfen um Gleichberechtigung⁴³ oder der Konstruktion von geschlechtlicher Identität in der Familie⁴⁴ und fokussieren darauf, historische und aktuelle Handlungsspielräume von Frauen in islamischen Gesellschaften aufzuzeigen. Sofern solche Arbeiten den Blick für die reale Beschränkung der Möglichkeiten von Frauen nicht verlieren, leistet diese Forschung einen wichtigen Beitrag, um muslimische Frauen als Akteurinnen sichtbar zu machen. Wenn jedoch vielfältige Entfaltungspotentiale innerhalb der weithin als frauenfeindlich angesehenen Mechanismen postuliert werden⁴⁵ oder deren Beitrag zu einer Unterdrückung von Frauen schlichtweg geleugnet wird, etwa

³⁶ vgl. Akashe-Böhme (2006) mit Fokus auf die traditionell islamische Körperpraxis; Schneider (2011) für einen Überblick der islamischen Regelungen mit Bezugnahme auf die aktuelle Situation; Ursula Spuler-Stegemann/Christine Schirrmacher (2004): *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam*. München: Hugendubel, bezüglich der traditionellen Auslegungen der Scharia und ihrer modernen Anwendung; Fatima Mer-nissi (1987) [1975]: *Geschlecht Ideologie Islam*. München: Weismann Frauenbuchverlag, zum Frauenbild in der islamischen Tradition und dessen Herausforderung durch die Moderne.

³⁷ vgl. Ute Gerhard (2003): *Menschenrechte sind Frauenrechte. Überlegungen zu Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit im Islam*. In: Rumpf/Gerhard/Jansen, S. 85-102.

³⁸ vgl. Valentine M. Moghadam (1993): *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers; Renate Kreile (2003a): *Politischer Islam, Geschlechterverhältnisse und Staat im Vorderen Orient*. In: Feministische Studien 2, S. 197-212; Dies (2003b): *Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven der Demokratisierung im Vorderen Orient*. In: Rumpf/Gerhard/Jansen, S.32-52; Dies. (2004): *Entgrenzungen und Begrenzungen - Frauen im Vorderen Orient im Spannungsfeld von Globalisierung und Fragmentierung*. In: Peter Pawelka/Lutz Richter-Bernburg (Hrsg.): *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient. Die Islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 139-152.

³⁹ vgl. den Sammelband von Susanne Schröter (Hrsg.) (2014): *Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? Transformationen und Restaurationen von Genderverhältnissen in der islamischen Welt*. Bielefeld: Transcript, der anhand von Einzelstudien zu den verschiedenen Ländern der Region die These eines Zusammenhangs zwischen Demokratisierung und Frauenrechten hinterfragt.

⁴⁰ vgl. United Nations Development Programme (2005): *Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World*. New York: United Nations Publications; Michael Robbins/Kathrin Thomas (2018): *Women in the Middle East and North Africa: A Divide between Rights and Roles*. Arab Barometer Wave IV – Topic Report.

⁴¹ vgl. die Sammelbände: Madeline Zilfi (Hrsg.) (1997): *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*. Leiden: Brill; Amira El Azhary Sonbol (Hrsg.) (1996): *Women, the family and divorce laws in Islamic history*. Syracuse: Syracuse University Press.

⁴² vgl. den Sammelband Nikki Keddie/Beth Baron (Hrsg.) (1991): *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press.

⁴³ vgl. Margot Badran (1995): *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.

⁴⁴ vgl. den Sammelband: Suad Joseph (Hrsg.) (1999): *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity*. Syracuse: Syracuse University Press.

⁴⁵ So stellt etwa Maha Badissy (2016) Mutterschaft als Entfaltungsmöglichkeit der Frau dar, ohne auf die Problematik einzugehen, dass die Mutter die einzige sozial akzeptierte Form von Weiblichkeit darstellt (vgl. *Motherhood*

im Falle der Verschleierung⁴⁶, läuft die Fokussierung auf Handlungsmöglichkeiten Gefahr, den Blick von den frauenunterdrückenden Verhältnissen abzuwenden: Es wird dabei unterschlagen, dass diese als positiv rezipierten Handlungsspielräume niemals ihre Grundlage in einer rechtlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung der Frauen finden, sondern lediglich Schlupflöcher in einem grundsätzlich patriarchalen System darstellen. Wenn der Islam für seine angebliche Frauenfreundlichkeit gepriesen wird, sieht Haideh Moghissi darin eine bloße Umkehr der negativen, orientalistischen Zuschreibungen: Die angestrebte Dekonstruktion des Bildes der orientalischen Frau als unterdrücktes Opfer blendet dabei die Realität dieser Frauen in einem patriarchalen System aus, indem sie sie ihrerseits konstruiert als

„independent-minded, gender-conscious citizens who participate in the social and political life of their societies; have adopted the veil as a brave act of defiance against the social corruption of a Western-oriented market economy [...] and are challenging the ulamas' hegemonic power over the interpretation of the sacred texts“⁴⁷.

Dies lässt sich in Verbindung bringen mit einem ‚islamischen Feminismus‘, der in der Forschung sowohl Gegenstand als auch eine normative Grundposition überwiegend westlich-muslimischer Wissenschaftlerinnen⁴⁸ darstellt: Er zielt auf eine Verbesserung der Stellung der Frau auf Basis der islamischen Texte; eine feministische Re-Interpretation soll „den traditionellen religiös legitimierten sozialen und rechtlichen Handlungsrahmen“⁴⁹ von Frauen ausweiten. ‚Islamische Feministinnen‘ wie Leila Ahmed verweisen darauf, dass der eigentliche, egalitäre Kern, die „ethical voice of Islam“⁵⁰, durch den politischen Siegeszug des vorherrschenden kon-

in the Islamic Tradition. Rethinking the Procreative Function of Women in Islam. In: Muslim World Journal of Human Rights 13(1), S. 131-156.). Die Studie von Saba Mahmood (2005): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press, über eine islamistische Frauenmoscheebewegung in Ägypten versteht islamistisches Engagement von Frauen als Ausdruck feministischer Handlungsmacht, während Haleh Afshar (1996) vorschlägt, statt einer pauschalen Verurteilung des Islamismus diesen auf sein Potential für feministische Kämpfe hin zu untersuchen. (vgl. *Women and the politics of fundamentalism in Iran.* In: Dies. (Hrsg.): *Women and Politics in the Third World.* London: Routledge, S. 121-141.).

⁴⁶ So stellen zahlreiche Arbeiten die islamische Verschleierung als Empowerment und Schutz der Frauen dar, vgl. etwa Christina von Braun/Bettina Mathes (2007): *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen.* Berlin: Aufbau Verlag; Lila Abu-Lughod (2013): *Do Muslim women need saving?* Cambridge: Harvard University Press, S. 35-41, oder abstrahieren vom Frauenbild hinter dem Hijab, indem sie ihn nur als Modeaccessoire und individuelle Ausdrucksform betrachten (vgl. Reina Lewis (2015): *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures.* Durham, NC: Duke University Press; Reyhan Şahin (2014): *Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungsemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland.* Münster: LIT.). Eine Kritik im Kontext des dahinterstehenden Frauenbilds findet sich demgegenüber in Kapitel 2.2.2 dieser Arbeit.

⁴⁷ Haideh Moghissi (1999): *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis.* London/New York: Zed Books, S. 41; für eine ausführliche Kritik dieser Problematik vgl. Dies., S. 38-48.

⁴⁸ Moghissi (1999, S. 129-131) kritisiert, dass durch die Fokussierung auf den überwiegend diaspora-muslimischen Diskurs des ‚islamischen Feminismus‘ dieser als einzige authentische Möglichkeit einer Emanzipationsbewegung muslimischer Frauen präsentiert wird, wodurch andere feministische Herangehensweisen und Argumentationen der Frauenbewegungen in islamischen Ländern ausgeblendet werden.

⁴⁹ Kreile 2004, S. 148. Ein frühes einflussreiches Werk ist dabei Fatima Mernissi (1992) [1987]: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen.* Freiburg: Herder. Für einen aktuellen Überblick, der auch auf die Grenzen feministischer Reinterpretation eingeht, vgl. Aysha Hidayatullah (2014): *Feminist Edges of the Qur'an.* Oxford University Press: Oxford.

⁵⁰ Leila Ahmed (1992): *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate.* New Haven/London: Yale University Press, S. 242.

servativen Islamverständnisses historisch marginalisiert worden sei und, wie Ziba Mir-Hosseini (2003), dass Scharia und *fiqh* als Ausdruck historischer Verhältnisse umfassender Reformen bedürfen. Damit wird lediglich eine ‚falsche‘, patriarchale Interpretation von Koran oder Scharia kritisiert, die ihrem eigentlichen Wesen nach „antipatriarchal“⁵¹ seien.

Wird der Islam demgegenüber als *kulturelles System* aufgefasst, muss berücksichtigt werden, dass der islamische Text in einem historischen Zusammenhang mit den patriarchalen Praktiken der Mehrheit der MuslimInnen steht. Zudem gibt Aysha Hidayatullah angesichts von Textstellen wie Sure 4:34 zu bedenken, dass in solchen Fällen keine frauenfreundliche Auslegung möglich ist und „the Qur'an *itself* must be held responsible for its sexist and harmful readings“⁵². Und schließlich wird im ‚islamischen Feminismus‘ die Durchdringung der Gesellschaft durch die Religion nicht als grundsätzliches Problem betrachtet und im Zusammenhang damit übersehen⁵³, dass die Frauenemanzipation im Westen als Erbe der Aufklärung nicht Ergebnis einer Re-Interpretation der Religion, sondern ihrer Verdrängung und Privatisierung durch die Säkularisierung war⁵⁴.

Während dieser reformistische ‚islamische Feminismus‘ allerdings für eine vollständige Gleichberechtigung der Frau eintritt, sowie eine umfassende Kritik an ihrer Stellung im vorherrschenden Islamverständnis vornimmt,⁵⁵ zielen andere islamische ‚Feministinnen‘ wie Zahra Ali darauf, den Prinzipien des aufklärerischen Feminismus „eine Beziehung zum Körper [...], die durch Normen, durch eine Sakralisierung des Intimen und eine Verteidigung des Rahmens der heterosexuellen Familie gekennzeichnet ist“⁵⁶ als neue Möglichkeit der ‚Befreiung‘ entgegenzusetzen. Solche von Mir-Hosseini als „neo-traditionalistisch“⁵⁷ bezeichneten Ansichten stehen im Einverständnis mit der traditionellen islamischen Sichtweise einer Differenz von Mann und Frau und rechtfertigen deren unterschiedliche Behandlungen mit ihren unterschiedlichen Rechten und Pflichten gemäß dem Koran. So insistiert Asma Barlas darauf, dass eine ungleiche Behandlung keine Abwertung implizieren müsse, sondern Männer und Frauen dem Koran als verschieden, aber gleichwertig gälten⁵⁸. Damit wird jedoch eine sexistische Festlegung der Geschlechter auf ihre durch den Koran vorgegebenen Rollen affirmiert und das traditionelle

⁵¹ Asma Barlas (2014) [2012]: *Muslimische Frauen und ihre Unterdrückung: im Koran die Befreiung lesen*. In: Ali, Zahra (Hrsg.): *Islamische Feminismen*. Wien: Passagen, S. 90.

⁵² Hidayatullah 2014, S. 137, *Hervorhebung im Original*.

⁵³ etwa bei Ahmed 1991, S. 244 f.

⁵⁴ vgl. Moghissi, S. 96.

⁵⁵ Nach Mir-Hosseini (2003) zielt diese Strömung, der sie sich auch selbst zurechnet, auf eine Vereinbarkeit von Islam und Moderne (vgl. S. 72-78).

⁵⁶ Zahra Ali (2014) [2012]: *Einleitung*. In: Zahra Ali (Hrsg.): *Islamische Feminismen*. Wien: Passagen, S. 27.

⁵⁷ Mir-Hosseini 2003, S. 68.

⁵⁸ vgl. Barlas 2014, S. 82 f.

islamische Bild der Frau sowie darauf basierend ihre Zuordnung zum Privaten beibehalten.⁵⁹ Statt rechtlich ist die Frau demnach nur „*spirituell* gleichberechtigt“⁶⁰.

Die Argumentation solcher islamischen ‚Feministinnen‘ überschneidet sich mit einer postkolonial-kulturrelativistischen Perspektive, wonach die traditionelle Rolle der islamischen Frau und ihre rechtliche Stellung kein Ausdruck von Diskriminierung sei, sondern ein kulturell spezifisches, anderes Verständnis weiblicher Handlungsmacht darstelle. Den mangelnden Rechten von Frauen sollen nach Lila Abu-Lughod (2013), bei der diese Ansicht in besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, vielfältige andere Gelegenheiten, die sie innerhalb ihrer Gesellschaft wahrnehmen könnten, gegenübergestellt werden. Anstelle eines abstrakten Universalismus, der Gleichberechtigung und Wahlfreiheit zum Maßstab aller Dinge erhebe, solle der Wert ererbter Traditionen als kulturelle Determinante des Individuums treten. Abu-Lughods rhetorischer Frage „Are emancipation, equality, and rights part of a universal language or just a particular dialect?“⁶¹, die auf eine Abwendung vom Universalismus zielt, steht dabei mustergültig für eine kulturrelativistische Position, die sich nicht zuletzt aus dem Einfluss von Edward Saids Orientalismusthese⁶² entwickelte, wonach es der westliche Diskurs sei, der den Orient als ‚Anderes‘ konstruiere.

So gewann in der akademischen Debatte eine Sichtweise auf den Islam die Vorherrschaft,⁶³ die zumeist Diskurse, Vorstellungen und Bilder über Geschlecht im Islam auf ihre Funktion für die europäische Identitätskonstruktion hin untersucht, gegenüber denen die gesellschaftliche Realität von Frauen in muslimischen Gesellschaften in den Hintergrund tritt⁶⁴ oder gar mit Verweis auf sexistische Zustände im Westen relativiert und affirmiert wird: „Der Gewalt, der der Westen die verschleierte Muslimin ausgesetzt *glaubt*, steht die Gewalt des westlichen voyeuristischen Blicks gegenüber.“⁶⁵ Weitere Arbeiten aus postkolonialer Richtung zielen darauf, feministische Kritik an patriarchalen islamischen Strukturen als „Neo-Orientalismen“⁶⁶ zu kritisie-

⁵⁹ für einen Überblick und eine Kritik dieses Diskurses vgl. Kreile 2004, S. 147-149 und Mir-Hosseini 2003, S. 67-72.

⁶⁰ Ali 2014, S. 27, *Hervorhebung im Original*.

⁶¹ Abu-Lughod 2003, S. 45.

⁶² vgl. Said 2009. Eine detailliertere Kritik an Saids antiessentialistischer Auffassung bezüglich des Islam und deren innerer Widersprüche findet sich in Irfan Khawaja (2018): *Was will Edward Saids Orientalismus? Eine Kritik*. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2018; 5(1), S. 146-176.

⁶³ vgl. Diner 2005, S. 12 f.

⁶⁴ vgl. etwa Susanne Kröhnert-Othman (2007): *Die symbolische Ordnung der Moderne, kulturelle Identität und Gender im arabisch-islamischen Raum*. In: Michiko Mae/Britta Saal (Hrsg.): *Transkulturelle Genderforschung. Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*. Wiesbaden: Springer VS, S. 137.

⁶⁵ Braun/Mathes 2007, S. 27, *Hervorhebung M.W.* In diesem Werk werden darüber hinaus frauenfeindliche Praktiken wie Ehrenmord, Zwangsehe, Genitalbeschneidung mit Verweis auf westliche Schönheitsoperationen oder Eifersuchtsmorde relativiert.

⁶⁶ Gabriele Dietze (2009): *Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung*. In: Gabriele Dietze/Claudia Brunner/Edith Wenzel (Hrsg.): *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript, S. 27; vgl. ebenfalls die Beiträge von Daniela Marx (2009) und Nazli Hodaie (2009) im selben Sammelband.

ren und in die Nähe des Rassismus zu stellen⁶⁷. Diese postkoloniale Theorietradition gerät dabei, wie Moghissi (1999) herausarbeitet, mit ihrer Affirmation kultureller Eigenheiten und der Ablehnung westlicher Modernität in eine (unfreiwillige) Komplizenschaft mit dem Islamismus. Dies hat Dan Diner zu Folge verheerende Konsequenzen: „Fatalerweise läuft eine derartige Verbindung darauf hinaus, die Menschen des Vorderen Orients um die mit der Moderne einhergehenden Errungenschaften und damit um ihre Gegenwart zu bringen.“⁶⁸ Diese Arbeit geht daher davon aus, dass die Benennung, Analyse und Kritik der *Spezifik* des islamischen Geschlechterverhältnisses nicht zwangsweise im Bedürfnis eines orientalistischen ‚Otherings‘ oder aus einem imperialistischen Überlegenheitsdenken heraus wurzelt, sondern ebenfalls im Sinne einer Frauenemanzipation in Tradition eines „aufgeklärten Universalismus“⁶⁹ erfolgen kann.

1.2.3 Sozialpsychologischer Analyserahmen

Im Gegensatz zur Geschlechterthematik findet sich wenig Literatur, die sich aus sozialpsychologischer, psychoanalytischer oder psychologischer Perspektive dem Islam widmet. In Publikationen, die sich mit der psychotherapeutischen Herausforderung einer Therapie von MuslimInnen in den westlichen Migrationsgesellschaften befassen, wird auf dieses Problem vornehmlich unter klinisch-therapeutischen Aspekten eingegangen.⁷⁰ So ergibt sich etwa die Problematik, dass durch den Einfluss der islamischen Lebenswelt bei MuslimInnen ein „collective unindividuated self“⁷¹ vorherrscht, was dazu führt, dass sich Konflikte eher innerfamiliär denn innerpsychisch abspielen. Arbeiten, die sich allgemein mit den Islam betreffenden Thematiken befassen, zielen hauptsächlich auf den islamistischen Terrorismus⁷² und liefern damit nur über einen sehr kleinen Anteil der MuslimInnen Erkenntnisse.

Die Tatsache, dass es nach wie vor wenig Literatur gibt, die sich aus psychoanalytischer Perspektive mit dem Islam auseinandersetzt, kann mit der geringen Akzeptanz und Verbreitung der

⁶⁷ So betrachtet Abu-Lughod (2013) liberale Feministinnen, die an der menschenrechtlichen Situation von Frauen in der islamischen Welt Kritik äußern, als Wegbereiterinnen imperialistischer militärischer Interventionen. Sara Farris (2017): *In the name of women's rights: The rise of femonationalism*. Durham NC, Duke University Press, bezeichnet dies als „Femonationalism“ (S. 4).

⁶⁸ Diner 2005, S. 13; vgl. ebenso Moghissi 1999, S. 47.

⁶⁹ Samuel Salzborn (2017): *Kampf der Ideen. Die Geschichte politischer Theorien im Kontext*. 2., aktualisierte Auflage. Baden-Baden: Nomos, S. 34; vgl. ebenfalls Moghissi 1999, S. 53-57.

⁷⁰ vgl. Hamid Rezapour/Mike Zapp (2011). *Muslimen in der Psychotherapie. Ein kultursensibler Ratgeber*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Aydan Özdaglar (2007): »Irgendwie anders« – Über Schwierigkeiten in deutsch-türkischen Psychoanalysen. In: *Psyche* 61(11), S. 1093-1115; Mahrokh Charlier (2017a): *Plädoyer für eine interkulturelle Psychoanalyse*. In: Dies.: *Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen ‚Orient‘ und Okzident‘*. Gießen: Psychosozial, S. 35-41.

⁷¹ Marwan Dwairy (2002): *Psychotherapy in competition with culture: A case study of an Arab woman*. In: *Clinical Case Studies* 1(3), S. 254.

⁷² vgl. den Sammelband Thomas Auchter/Christian Büttner/Ulrich Schultz-Venrath/Hans-Jürgen Wirth (Hrsg.) (2003): *Der 11. September. Psychoanalytische, psychosoziale und psychohistorische Analysen von Terror und Trauma*. Gießen: Psychosozial; Ruth Stein (2005): *Das Böse als Liebe und Befreiung: Zur psychischen Verfassung religiös motivierter Selbstmordattentäter*. In: *Psyche* 59(2), S. 97-126.

Psychoanalyse in der muslimischen Welt erklärt werden, die nicht zuletzt darin begründet sein mag, dass das Entstehen der Psychoanalyse Resultat des „Reflexiv-Werdens“⁷³ einer aus religiösen Zwängen herausgetretenen bürgerlichen Gesellschaft war. Zwar gibt es in den arabischen Staaten Psychoanalytiker, jedoch findet man eine nur geringe Institutionalisierung vor: „Im arabischen Kontext mit seinen quantitativ wenigen psychoanalytisch Tätigen ist die Rezeption und Etablierung der Psychoanalyse aus einer sozialen Perspektive dennoch als rudimentär zu bezeichnen.“⁷⁴ Eine Ausnahme stellt dabei die Studie von Omnia El Shakry (2017)⁷⁵ dar, die neben der in den Kapiteln 2.3 und 2.4 verwendeten Literatur im Forschungsfeld Psychoanalyse und Islam verortet ist. Entgegen einer postkolonialen Psychoanalyse⁷⁶, die Ausdruck eines anti-universalistischen „Kulturprinzips“⁷⁷ ist, schließt sich diese Arbeit jedoch dem Psychoanalytiker Sama Maani an, der dafür plädiert, der Psychoanalyse als ‚westlicher‘ Theorie auch einen Erklärungswert für islamische Gesellschaften zuzugestehen:

„Ohne Eurozentrismus – keine Universalität. Das ist die im Universalitätsanspruch der Moderne verborgene – schwer zu verdauende – Dialektik: Daß die moderne Universalität in spezifischen historischen Erfahrungen bestimmter europäischer Gesellschaften wurzelt, über die sie aber zu gleich hinausweist – und auf die sie nicht reduziert werden darf.“⁷⁸

Hieraus ergibt sich als Zielperspektive, mittels einer Universalisierung psychoanalytischer Theoriebildung Erkenntnisse über das Geschlechterverhältnisses im Islam zu gewinnen und somit „bestimmte Probleme seiner Aktualität und seiner Entstehung zu erhellen, um sie schließlich in das allgemeine psychoanalytische Wissen über die Beziehungen zwischen dem Psychischen und der Kultur zu überführen“.⁷⁹

Diese Beziehung ist dadurch geprägt, dass sich die Psyche des Individuums in einem engen Wechselverhältnis mit der Kultur konstituiert. Obwohl die Psyche eines jeden individuell strukturiert ist, teilen Menschen dennoch „gemeinsame kulturelle Erfahrungen, oft auch ähnliche Wünsche, und kommunizieren miteinander über diese, wodurch sie Wissen, Denken sowie Nicht-Wissen(-dürfen) und Nicht-Denken(-wollen) partiell teilen.“⁸⁰ Die interdisziplinär angelegte psychoanalytische Sozialpsychologie konzipiert Kultur als von den jeweiligen gesell-

⁷³ Tibi 1992, S. 21.

⁷⁴ Katrin Hartmann (2015): *Psychoanalyse auf Arabisch*. In: Journal für Psychoanalyse 56, S. 68.

⁷⁵ vgl. Dies.: *The Arabic Freud. Psychoanalysis and Islam in Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press. Ihr geht es jedoch nicht um eine Fruchtbarmachung solcher Ansätze für eine Analyse psychischer Determinanten in arabisch-islamischen Gesellschaften, sondern vielmehr um eine philosophische Synthese von Psychoanalyse und islamischer Denktraditionen, etwa dem Sufismus und der Mystik.

⁷⁶ So kritisiert El Shakry (2017, S. 4-11.) den säkularen Charakter der Psychoanalyse als spezifisch europäisch und vertritt eine ähnliche Kritik an deren liberalen Universalismus wie Joseph Massad (2009): *Psychoanalysis, Islam, and the other of Liberalism*. In: *Psychoanalysis and History* 11(2): Die „liberal epistemology“ Benslamas zielt demnach auf eine „assimilation of the world in its own image“ (S. 199), welche auf Freuds Gleichsetzung von Individualismus mit Zivilisation basiere (vgl. S. 203 f.).

⁷⁷ Maani 2015, S. 40.

⁷⁸ ebd., S. 44.

⁷⁹ Benslama 2017b, S. 10 f.

⁸⁰ List 2013, S. 17.

schaftlichen Verhältnissen bedingte und richtet sich darauf basierend auf die Erklärung unterbewusster Mechanismen in der Gesellschaft. Ihr dienen dabei sowohl verschiedene psychoanalytische Ausrichtungen als auch unterschiedliche interdisziplinäre Verbindungen als Grundlage, jedoch ist den verschiedenen Strömungen eine Bezugnahme auf zentrale Annahmen und Begriffe der Freud'schen Psychoanalyse gemein.⁸¹ Die für diese Arbeit relevanten Konzepte Freuds werden unter dem Fokus ihrer sozialpsychologischen Bedeutung kurz vorgestellt:

Die Psychoanalyse geht von einem dynamischen Modell der Psyche aus, die darauf bestrebt ist, gemäß dem Lustprinzip alle Quellen von Unlust aus dem Bewusstsein zu verbannen, was eine wesentliche Ursache der Verdrängung darstellt. Da die Erfordernisse der Selbsterhaltung jedoch dem ungehemmten Luststreben entgegenstehen, ist die Vermittlung dieser im Realitätsprinzip notwendig.⁸² Dabei spielt das Unbewusste eine zentrale Rolle, welches weder dem Individuum zugänglich, noch direkt beobachtbar ist, sondern sich vielmehr in den Vorstellungen und dem Handeln der Menschen niederschlägt; alle verdrängten Erfahrungen werden dort konserviert.⁸³ Sozialpsychologisch ist dies in zweierlei Hinsicht relevant: Zum einen nehmen die gesellschaftlichen Verhältnisse Einfluss auf das Unterbewusstsein und die Psyche der Subjekte, zum anderen ergeben sich daraus wiederum unterbewusste Rückwirkungen auf die Gesellschaft.⁸⁴

Gemäß Freuds Triebtheorie, die ein zentrales Fundament der Psychoanalyse darstellt, ist das Unterbewusste ebenfalls Sitz der Triebe.⁸⁵ Der Trieb findet dabei sein materielles Fundament in der biologischen Ausstattung des Menschen und lässt sich fassen „als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinneren stammenden, in die Seele gelangenden Reize“⁸⁶: Er basiert auf einem körperlichen Reiz und strebt nach der befriedigenden Aufhebung dieses Spannungszustandes. Die psychische Struktur des Subjekts wird in Freuds Triebtheorie als grundsätzlich konflikthaft betrachtet und das Handeln der Menschen ist demnach geprägt von den widerstreitenden Triebregungen der Libido (Lebenstrieb) und des destruktiven Todestribs, weshalb dem Sexuellen in der Psychoanalyse eine entscheidende Rolle zukommt.⁸⁷ Während das Streben nach Befriedigung der Triebe und der daraus resultierende Konflikt mit der Kultur universell menschlich ist, werden die Triebregungen durch die jeweiligen kulturell bereitgestellten Verar-

⁸¹ vgl. Markus Brunner/Jan Lohl/Rolf Pohl/Sebastian Winter (2018): *Psychoanalytische Sozialpsychologie*. In: Oliver Decker (Hrsg.): *Sozialpsychologie und Sozialtheorie*. Band 1: Zugänge. Wiesbaden: Springer VS, S. 123-137.

⁸² vgl. Eveline List (2014): *Psychoanalyse. Geschichte, Theorien, Anwendungen*. 2. verbesserte Auflage. Wien: Facultas, S. 66 f.

⁸³ vgl. List 2013, S. 26 f.

⁸⁴ vgl. Brunner/Lohl/Pohl/Winter 2018, S. 124.

⁸⁵ vgl. List 2014, S. 70 ff.

⁸⁶ Sigmund Freud (1991a) [1915]: *Triebe und Tribschicksale*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Band 14. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 211.

⁸⁷ vgl. Kathrin Hörter (2011): *Die Frage der Kultur. Interkulturalität in Theorie und Praxis der Psychoanalyse*. Wiesbaden: Springer VS, S. 71.

beitungsmechanismen unterschiedlich bearbeitet und drücken sich daher in von der Kultur abhängigen Tribschicksalen aus.⁸⁸

Die psychische Struktur des Individuums lässt sich dabei mit Freuds Modell der psychischen Instanzen nachzeichnen: Dabei ist das dem Lustprinzip verhaftete Es der Sitz der Triebe und des Unterbewussten, während das Über-Ich die aus dem Ödipuskomplex hervorgegangene moralische Instanz des Individuums darstellt, in der die gesellschaftlichen Normen und Verbote internalisiert sind. Das Ich stellt im Austausch mit der Außenwelt die vermittelnde Instanz zwischen den Ansprüchen der Triebe und den Einschränkungen des Über-Ichs dar und ist ebenfalls Abbild gesellschaftlicher Widersprüche, die einer solchen Vermittlung im Weg stehen.⁸⁹ Unbewusste Abwehrmechanismen dienen wiederum „der Entlastung von unerträglichen innerpsychischen Spannungen und der Vermeidung der damit einhergehenden Unlust und Angst“⁹⁰. Sie nehmen etwa die Form von Verdrängung oder der Projektion unerwünschter Anteile auf andere an.

Ein weiteres zentrales Konzept, die psychosexuellen Entwicklung des Kindes betreffend, ist der Ödipuskomplex, welcher in der von Freud ausgearbeiteten Version der heterosexuellen männlichen Entwicklung derart verläuft, dass der Junge durch die enge Bindung an seine Mutter in den ersten Lebensjahren diese begehrt und den Vater als Konkurrenten wahrnimmt, den er beseitigen möchte. Durch die – in der aktuellen Forschung als symbolisch verstandene – Kastrationsdrohung des Vaters unterwirft sich der Junge dessen Autorität und verinnerlicht das Inzesttabu, indem er das inzestuöse Begehren verdrängt. Dies führt zur geschlechtlichen Identifizierung und Herausbildung des Über-Ichs.⁹¹ Freud sah das Vorhandensein des Ödipuskomplex‘ als universell gültig an. Darauf basierend betont die kulturwissenschaftliche Psychoanalyse, dass seine konkrete Ausgestaltung jedoch kulturell spezifisches Resultat der jeweiligen Sozialisationsbedingungen und des Konfliktes aus menschlicher Natur und der jeweiligen Kultur ist.⁹²

Obwohl Freud bisweilen gesellschaftliche Verhältnisse naturalisierte, so ist seine „Psychologie des Individuums [...] ihrem eigentlichen Wesen nach Sozialpsychologie“⁹³, da sie „die Widersprüche der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft als innerpsychische Konfliktstruktur ent-

⁸⁸ vgl. List 2014, S. 72.

⁸⁹ vgl. Brunner/Lohl/Pohl/Winter 2018, S. 124 f.

⁹⁰ ebd., S. 126.

⁹¹ vgl. List 2014, S. 86 ff.

⁹² vgl. Mahrokh Charlier (2017d): *Eine orientalische Version des Ödipuskomplexes*. In: Dies. (2017): *Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘*. Gießen: Psychosozial, S. 81; List 2013, S. 36 f.

⁹³ Herbert Marcuse (1979) [1955]: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Schriften Band 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 23.

blöbte“⁹⁴. Dabei tritt die Problematik zu Tage, dass Freuds theoretischer Ausgangspunkt die Kleinfamilie war, wie sie sich in den westlichen, bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften herausbildete. Dies verweist bereits auf die zentrale Rolle der familiären Sozialisationsbedingungen, welche in einer psychoanalytischen Betrachtung islamischer Gesellschaften in ihrer Spezifik erfasst werden müssen. Das Potential, die Psychoanalyse auf andere kulturelle Kontexte zu übertragen, ist jedoch bereits in Freuds Triebtheorie angelegt, die auf unterschiedliche Umgangsformen mit den Triebregungen durch die Kultur verweist. Für den dieser Arbeit zu Grunde liegenden materialistischen Kulturbegriff ist dabei der Einfluss sozioökonomischer Verhältnisse zentral. Darauf basiert die Annahme, dass sich mit einem Verständnis der *analytischen Sozialpsychologie* im Sinne der Kritischen Theorie auch Einsicht in den Zusammenhang zwischen einer historisch und damit auch kulturell spezifischen islamischen Gesellschaftsorganisation einerseits und der psychischen Struktur des Individuums andererseits gewinnen lässt:

„Sie [die analytische S., M.W.] zielt auf die Erklärung der den Akteuren *gemeinsamen* psychischen Dispositionen aus deren gemeinsamen, klassen- oder gesellschaftstypischen Lebensbedingungen und Sozialisationsmustern, welche nur auf der Grundlage der Erkenntnisse des historischen Materialismus als historisch-spezifische dechiffriert werden können.“⁹⁵

Diese Verhältnisse bringen dabei jeweils spezifische Mechanismen der Triebunterdrückung hervor, die über das zivilisatorisch notwendige Maß hinausgehen.⁹⁶ Für eine psychoanalytische Untersuchung im Kontext islamischer Gesellschaften ließe sich daraus folgen, dass die Mechanismen der Triebkontrolle andere sind, als die Psychoanalyse an ihrem ursprünglichen Objekt, dem westlichen, bürgerlichen Individuum ausmachte. Diese spezifische Ausgestaltung des islamischen Umgangs mit den Triebregungen und dessen gesellschaftliche Ursachen gilt es mit den Mitteln der Psychoanalyse unter dem Fokus des Geschlechterverhältnisses zu erarbeiten. Die diesbezüglichen Überlegungen greifen dabei auf Arbeiten zurück, die auf verschiedenen psychoanalytischen Ausrichtungen und Grundverständnissen basieren. Da dem Anliegen dieser Arbeit ein systematisches Interesse zu Grunde liegt, muss jedoch auf eine vergleichende Analyse unterschiedlicher theoretischer Hintergründe verzichtet werden.⁹⁷ Demgegenüber steht eine

⁹⁴ Markus Brunner/Jan Lohl (2012): „Außerdem würde ich gerne mal einen Orgon-Akkumulator bauen...“: zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftsperspektiven der psychoanalytischen Sozialpsychologie; Geschichtsüberblick und Umfrageergebnisse. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 36(2/3), S. 33.

⁹⁵ Ingo Elbe (2000): *Kritische Theorie und Psychoanalyse. Zum Programm einer analytischen Sozialpsychologie in der frühen Kritischen Theorie*. In: Rote Ruhr Uni, S. 12, *Hervorhebung im Original*.

⁹⁶ vgl. Marcuse 1979, S. 38 f.

⁹⁷ So bezieht sich Mahrokh Charlier etwa auf die Ethnopschoanalyse, während sich Fethi Benslama (2017b) methodisch an Sigmund Freuds Kulturtheorie orientiert sowie dessen Vorgehen in: Ders. (2006) [1939]: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Band 16. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 101-246. Darüber hinaus ist Benslama von Lacan geprägt, dessen Ansatz stark auf Sprache und Diskurse fokussiert: „Die (kulturspezifischen) Diskursformen organisieren das (unbewusste) Sprechen, d. h. die konkreten Beziehungen, die die Subjekte jeweils eingehen.“ (List 2013, S. 130.) Ohne die grundsätzlichen Widersprüche zwischen Postmoderne und einer materialistischen Gesellschaftstheorie verwischen zu wollen, scheint es für die Zwecke dieser Arbeit jedoch vertretbar, die von Benslama mit psychoanalytischen Mitteln analysierten und dekonstruierten

Integration dieser Ansätze zu einer sozialpsychologischen Deutung des islamischen Geschlechterverhältnisses im Vordergrund und es wird versucht, sie im Sinne einer gesellschaftskritischen psychoanalytischen Sozialpsychologie miteinander in Bezug zu setzen.

2. DAS GESCHLECHTERVERHÄLTNIS IN DER ISLAMISCHEN TRADITION

Um einen Überblick über die Stellung der Frau in der islamischen Tradition zu gewinnen, sind zum einen die autoritativen Texte des Islams, Koran und Hadithe, eine immer noch maßgebliche Quelle, weshalb zunächst die islamische Frühzeit betrachtet werden muss, denn die „heutigen Diskussionen um Geschlechterrollen weisen schon allein durch den Rückgriff auf die relevanten Koranstellen und die Traditionen des Propheten einen deutlichen Vergangenheitsbezug auf“⁹⁸. Diese Texte waren immer Gegenstand unterschiedlicher Interpretationen und die in Kapitel 1.2.2 erwähnten feministischen Auslegungen bezeugen, dass diese nicht notwendigerweise in frauenfeindlicher Absicht erfolgen müssen. Der Grund, warum solche moderneren Interpretationen in dieser Arbeit vernachlässigt werden, liegt jedoch darin, dass ihr Einfluss innerhalb der islamischen Gemeinschaft marginal ist, denn die Auslegung der religiösen Texte ist in islamischen Ländern historisch und aktuell immer noch von einem „stark konservativ geprägte[n] Gelehrtenestablishment“⁹⁹ bestimmt, das die Texte dem Wortlaut nach verstanden wissen will. Es kann an dieser Stelle keine Analyse der geschlechterbezogenen Aussagen und Regelungen in den Primärtexten¹⁰⁰ im Detail geleistet werden, da in dieser Arbeit die Suche nach den Ursachen des islamischen Geschlechterbilds im Fokus steht. Somit wird sich auf die Darstellung seiner Grundlinien beschränkt und dafür in erster Linie auf bereits bestehende Analysen und Deutungen zurückgegriffen, um diese in die soziökonomischen, soziokulturellen und sozialpsychologischen Kontexte der Entstehungsgeschichte des Islams zu stellen.

2.1 Sozioökonomische Verhältnisse am Übergang zur islamischen Geschlechterordnung

Eine Analyse der islamischen Geschlechterordnung muss der Verquickung von Islam, Politik und Ökonomie Rechnung tragen, denn die islamische Organisation der Gesellschaft war historisch gekennzeichnet „durch den Charakter der Produktionsweisen, die ökonomischen Erfordernisse und die kulturellen Traditionen in den Gebieten, die schließlich das islamische Reich

islamischen Erzählungen im Zusammenhang mit den materiellen Verhältnisse zu begreifen, aus denen sie entstanden – eine Möglichkeit, auf die auch Moghissi (1999, S. 52) in Bezug auf postmoderne Ansätze verweist.

⁹⁸ Schneider 2011, S. 9.

⁹⁹ ebd., S. 66.

¹⁰⁰ Eine solche findet sich in systematischer Form etwa bei Akashe-Böhme 2006 und Schneider 2011.

bildeten“¹⁰¹. Die Betrachtung der Familienstruktur im vorislamischen Arabien gibt daher Aufschluss über Kontinuitäten und Brüche im Übergang zum Islam und erhellt somit, „welchen Weg er in bezug auf die Dynamik zwischen den Geschlechtern eingeschlagen hat“¹⁰².

Nach Fatima Mernissi bestand vor der vollständigen Durchsetzung des Islams auf seinem Ursprungsgebiet ein größerer Umfang an weiblichen Selbstbestimmungsrechten, etwa in Bezug die Möglichkeit der Scheidung von Seiten der Frau.¹⁰³ Ebenfalls sind aus der vorislamischen Zeit unterschiedliche Formen der Ehe dokumentiert, unter denen sich auch matrilineare finden. In solchen Eheformen erwirbt der Mann kein Besitzrecht an der Frau und der biologischen Vaterschaft kommt keine Bedeutung zu. Dies hat die Möglichkeit der Polyandrie zur Folge und erfordert damit keine sexuelle Beschränkung der Frau.¹⁰⁴ Auch wenn Irene Schneider auf einander widersprechende Tendenzen bezüglich der vorislamischen Stellung der Frau aufmerksam macht, etwa das Verbot, neugeborene Mädchen zu töten,¹⁰⁵ so zeigt sich dennoch, dass bestimmte Traditionen, die der Frau einen größeren Spielraum in der sexuellen Selbstbestimmung ermöglichten, nicht mehr in die neue islamische Ordnung passten, die sich der „im vorislamischen Arabien geltenden Geschlechterbeziehungen“¹⁰⁶ zu entledigen suchte.

Das vorislamische Arabien war in der Wüste von beduinische Stämmen besiedelt, deren wenig entwickelte nomadische Lebensweise ökonomisch auf Raubüberfällen und Schutzgelderpressung von Karawanen basierte, während in Mekka als Handelszentrum bereits eine städtische Kultur existierte, in der sich Anfänge einer merkantilistischen Produktionsweise entwickelten.¹⁰⁷ Die damit einhergehenden sozialen Umbrüche im 6. und 7. Jahrhundert erforderten eine neue Geschlechterordnung: Eigennütziges ökonomisches Handeln ließ traditionelle Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens auseinanderbrechen und wirkte sich in erster Linie auf Frauen und Kinder negativ aus, da ihr Schutz und ihre finanzielle Sicherheit unter den bestehenden Verhältnissen nicht mehr garantiert wurde.¹⁰⁸ Zudem begünstigte die Verbreitung des Privateigentums den Erwerb von Reichtum, so dass die Männer an einer Vererbung interessiert waren, der die matrilinearen Verhältnisse, unter denen der Vaterschaft keine Bedeutung zukam, entgegenstanden.¹⁰⁹ Der Islam wusste diese entstandene Unsicherheit zu kompensieren, in dem

¹⁰¹ Ayubi 2002, S. 52.

¹⁰² Mernissi 1987, S. 61.

¹⁰³ vgl. ebd., S. 61-67.

¹⁰⁴ vgl. ebd., S. 71-76.

¹⁰⁵ vgl. Schneider 2011, S. 19-23.

¹⁰⁶ Mernissi 1987, S. 71.

¹⁰⁷ vgl. Bassam Tibi (1991): *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Erweiterte Ausgabe mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 87 f.

¹⁰⁸ vgl. Mernissi 1987, S.79 ff.

¹⁰⁹ vgl. Ralph Ghadban (2013): *Islam und Geschlechterverhältnisse*. In: Floris Biskamp/Stefan Höbl (Hrsg.): *Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung*. Gießen: NBKK, S. 170.

er seine Ordnungsvorstellungen etablierte, welche die gegenläufigen Tendenzen von Eigennutz und Gemeinschaftssinn zu integrieren wusste:

„Der Gemeinschaftssinn der Menschen mündete im Heiligen Krieg für den Pax Islamica; der Eigennutz konnte sich hauptsächlich in der Institution der Familie austoben. Die neu geschaffenen gegenseitigen Verpflichtungen ebenso wie die neuen Möglichkeiten der Güterübertragung führten gleichzeitig zu einer strikten Kontrolle der weiblichen Sexualität.“¹¹⁰

Der Islam reagierte somit auf den Bedarf nach einer arabischen Ideologie, die in der Lage war, eine einheitliche gesellschaftliche Formation hervorzubringen und mittels einer zentralen staatlichen Gewalt aufrecht zu erhalten. Die islamische Religionsgründung ist Ergebnis einer Reaktion des Religionsstifters Mohammed auf die sozialen Umbrüche seiner Zeit und leistete eine politische und kulturelle Transformation von der beduinischen Stammesgesellschaft hin zu einer arabischen Einheit in der islamischen *umma*.¹¹¹ Mohammeds Herrschaft in der Gemeinde von Medina machte zudem konkrete Regulierungen des Zusammenlebens erforderlich, weshalb die Suren und Verse, die das Geschlechterverhältnis betreffen, vor allem während dieser Zeit entstanden und Ausdruck des damaligen politischen und sozialen Kontexts sind.¹¹² Die im Politischen etablierte *Pax Islamica*, welche die verfeindeten Stämme befriedete, wurde in der Anfangszeit nach innen durch den Islam als mobilisierende und legitimierende Ideologie sowie nach außen mittels militärischer Eroberungen aufrechterhalten.¹¹³ An die Stelle der früheren Loyalität zum Stamm als direkte Form der Vergesellschaftung mittels Verwandtschaftsverhältnis trat die *umma* als abstrakte Verbindung der Individuen, die über den Glauben vermittelt ist. Elementar für die Durchsetzung dieser Ordnung war die Etablierung eines patriarchalen Familiensystems, welches die Beschneidung der weiblichen Selbstbestimmungsrechte erforderte.¹¹⁴ In Bezug auf die Veränderungen von der vorislamischen zur islamischen Gesellschaft kommt Mernissi daher zu folgendem Ergebnis:

„Die Gesellschaftsordnung, die der Prophet schuf – ein patrilineares, monotheistisches System –, konnte nur existieren, wenn der Stamm und das traditionelle Verpflichtungsgefüge verschwanden und der *Umma* Platz machten.“¹¹⁵

2.2 Die Stellung der Frau in der islamischen Tradition

2.2.1 Die zerstörerische Kraft der weiblichen Sexualität

Für das Geschlechterverhältnis in der islamischen Tradition ist das *Buch der Ehe* von Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ġazzālī (1055/56 – 1111) zentral. Der bedeutende islamische Philosoph arbeitet systematisch dessen moralische und sittliche Grundlagen heraus, wie

¹¹⁰ Mernissi 1987, S. 81.

¹¹¹ vgl. Tibi 1991, S. 82-87.

¹¹² vgl. Schneider 2011, S. 25 ff.

¹¹³ vgl. Tibi 1991, S. 87-89.

¹¹⁴ vgl. Mernissi 1987, S. 82-85.

¹¹⁵ ebd., S. 84.

sie sich im Koran und den Hadithen finden. Fatima Mernissi¹¹⁶ beschreibt anhand der einflussreichen Ansichten al-Ġazzālīs, dass im Gegensatz zu westlichen Gesellschaften der Sexualtrieb im Islam nicht über die Verinnerlichung von Verboten mittels Sozialisation beherrscht wird. Vielmehr vollzieht sich dessen Kontrolle rein äußerlich über Verhaltensregeln wie Geschlechtertrennung und Verschleierung. Statt einer Unterdrückung der Sexualität durch verinnerlichte Normen wird diese in den Dienst des Islam gestellt.¹¹⁷ Von diesem bejahenden Verständnis der Sexualität profitiert jedoch vor allem der Mann.¹¹⁸ Mittels der impliziten Konzeption einer aktiven weiblichen Sexualität wird dieser die Macht zugeschrieben, Chaos und Unordnung (*fitna*) hervorzurufen: So seien Männer den Reizen einer Frau hilflos ausgeliefert und nicht in der Lage, sich zu beherrschen.¹¹⁹ „Die Verbindung von Sexualität mit *fitna*, mit Chaos, avancierte zum Leitgedanken im islamisch-theologischen Geschlechterdiskurs.“¹²⁰

Die komplette Familienstruktur im Islam ist demnach von dieser als sexuell aktiv imaginierten Rolle der Frau geprägt: „Die Gesellschaftsordnung erscheint somit als Versuch, diese Fähigkeit zu unterdrücken und ihre destruktive Wirkung zu neutralisieren.“¹²¹ Während im westlichen Verständnis von Sexualität die Frau als passiv begriffen wurde und ihr bei der Zeugung eine nur untergeordnete Rolle zugestanden wurde, geht al-Ġazzālī von einem überbordenden Sexualtrieb der Frau aus, welcher ebenso befriedigt werden müsse, wie derjenige des Mannes. Um *fitna* zu vermeiden, muss diese Befriedigung jedoch im Rahmen einer gesellschaftlich erlaubten Beziehung stattfinden und damit verhindern, dass die Frau sich unerlaubten sexuellen Kontakten hingibt.¹²² Die Frau stellt somit eine Gefahr für die Ordnung dar. Während im Westen die gesellschaftliche Stabilität über die kulturelle Unterdrückung der Sexualität erreicht wurde,

„bekämpft [der Islam, Anm.] nicht die Sexualität, sondern die Frau. Sie wird sowohl als Verkörperung, wie auch als Symbol der Unordnung attackiert. Sie ist *fitna*, die Inkarnation des Unbeherrschbaren, der lebende Beweis für die Gefahren der Sexualität und ihrer unermeßlichen Zerstörungskraft.“¹²³

Die Notwendigkeit, gegen den als zerstörerisch imaginierten Einfluss der weiblichen Sexualität vorzugehen und die Männer vor dieser zu schützen, stellt somit einen wesentlichen Hintergrund der Art und Weise, wie die islamische Ordnung aufrechterhalten wird, dar.¹²⁴ Während die bür-

¹¹⁶ Obwohl ihr Werk *Geschlecht. Ideologie. Islam* (1089) im englischsprachigen Original aus dem Jahr 1975 stammt, greift dieses Kapitel an zentralen Stellen auf Mernissis grundlegende soziologische Arbeit zurück, die sich durch ein bahnbrechendes Zusammendenken sozioökonomischer, religionswissenschaftlicher und psychoanalytischer Aspekte auszeichnet. Eine breite Rezeption belegt die ungebrochene Relevanz, vgl. etwa Moghissi 1999, S. 26-29; Mir-Hosseini 2003, 62 f.; Kreile 2003b, S. 39.

¹¹⁷ vgl. Mernissi 1987, S. 7-13.

¹¹⁸ vgl. Abdelwahab Bouhdiba (2013) [1985]: *Sexuality in Islam*. London: Routledge, S. 214.

¹¹⁹ vgl. Mernissi 1987, S. 7-13.

¹²⁰ Schneider 2011, S. 108.

¹²¹ Mernissi 1987, S. 15.

¹²² vgl. ebd., S. 16-24.

¹²³ ebd., S. 29.

¹²⁴ ebd., S. 31. Moghissi (1999, S. 26-29) bestätigt dies.

gerliche Vergesellschaftung immer auch eine Sphäre des Individuellen und Privaten schafft, in die sie nicht vordringt, strukturiert die islamische Vergemeinschaftung über das Geschlechterverhältnis noch das Privateste:

„Die Disziplinierung islamischer Lebensführung dagegen erfasst den Menschen in seiner Totalität und kennt im Grunde keinen religiös irrelevanten Bereich, also eine weltliche Existenz, in der der Mensch sich selbst überlassen ist, beziehungsweise in dem er anderen Regeln folgt.“¹²⁵

2.2.2 Religiöse Mechanismen zur Kontrolle der Frau

Der Koran und seine traditionellen Auslegungen, sowie darauf basierend Scharia und *fiqh* bilden die Grundlage für zahlreiche Mechanismen der Kontrolle der weiblichen Sexualität, denn die Durchsetzung der islamischen Familienstruktur „verfolgte das Ziel, die Vorherrschaft des Mannes einzuführen und die Interessen des Patriarchats zu schützen“¹²⁶.

Die Regelungen zur Ehe stellen dabei ein Kernstück des islamischen Geschlechterverhältnisses dar.¹²⁷ Die islamische Ehe (*nikāh*) folgt einer „Logik des Verkaufs“¹²⁸, die den Mann zur Zahlung des Brautgelds und dem Unterhalt der Frau verpflichtet, während von dieser im Gegenzug Gehorsam und Wahrung der ‚Ehre‘ des Mannes verlangt wird.¹²⁹ Sie fungiert dabei „als Sexobjekt und als Kinderproduzentin“¹³⁰. Sowohl Ehebruch als auch vorehelicher Geschlechtsverkehr werden als unstatthaft angesehen (*zinā*) und sind somit nicht mit den Gesetzen Allahs vereinbar.¹³¹ Durch die Institution der Ehe soll *zinā* verhindert werden, woraus sich eine permanente sexuelle Verfügbarkeit der Ehefrau ergibt, die es für den Mann hinfällig machen soll, sich entgegen der Vorschrift zu verhalten. Auch der Ehefrau wird ein Recht auf sexuelle Befriedigung zugestanden, welches jedoch nicht von einer sexuellen Selbstbestimmung der Frau motiviert ist, sondern vielmehr aus der Vorstellung resultiert, eine sexuell unbefriedigte Frau verbreite *fitna* und entzöge sich der Kontrolle.¹³² Die im Islam vorhandene wohlwollende Haltung gegenüber der Sexualität entpuppt sich somit auf Grund ihrer detaillierten Regulierung als trügerische:

„Nur muss bedacht werden, ob die der Sexualität im Islam gesetzten Schranken nicht derart sind, dass sie die sexuelle Lust auch dort noch trüben, wo sie zugelassen ist, nämlich in der Ehe und das heißt eingeschränkt auf einer Insel, die von allen Seiten umspült ist von dem Meer des Chaos, der Sünde und der Schande. Diese Insel erscheint als Insel der Seligen nur dann, wenn sie als Befreiung vom sexuellen Trieb erlebt wird.“¹³³

¹²⁵ Akashe-Böhme 2006, S. 85.

¹²⁶ Mernissi 1987, S. 59.

¹²⁷ vgl. Schneider 2011, S. 36. Es kann an dieser Stelle nicht auf die verschiedenen islamischen Eheformen und ihre Regulierungen in der Scharia eingegangen werden, die jedoch alle eine patriarchale Grundlage teilen, weshalb lediglich ihre vorherrschende Form (*nikāh*) thematisiert wird. Für eine systematische Darstellung vgl. Schirmacher/Spuler-Stegemann 2004, S. 73-175.

¹²⁸ Mir-Hosseini 2003, S. 58.

¹²⁹ vgl. Ebert 2005, S. 217; Ghadban 2013, S. 172 ff.

¹³⁰ ebd., S. 173; vgl. ebenfalls Bouhdiba 2013, S. 214.

¹³¹ vgl. Spuler-Stegemann/Schirmacher 2004, S. 37-41.

¹³² vgl. Mernissi, 1987, S. 50-54.

¹³³ Akashe-Böhme 2006, S. 66.

Ein wesentlicher Teil der Regulierung zur Ehe ist das Recht des Mannes zur Verstoßung seiner Ehefrau(en). Gemäß dem Koran¹³⁴ steht dem Ehemann das Recht zu, ohne weitere Angabe von Gründen und ohne Hinzuziehung einer gerichtlichen Instanz die Ehe aufzulösen. Dies wird in der islamischen Tradition mit der Befriedigung des männlichen Sexualtriebs begründet, da der Mann nicht unter ehelicher sexueller Eintönigkeit leiden solle.¹³⁵ In einem Zusammenhang damit stehen die patriarchalen Regelungen zur Sicherstellung der Vaterschaft, die sich für die Frau negativ auf die Chancen einer erneuten Ehe auswirken.¹³⁶ Ebenfalls zu Lasten der Frau geht die im Koran etwa in Sure 4:3 dargelegte Möglichkeit der Polygamie, die nur den Männern offensteht. Durch al-Ġazzālī wird sie begründet mit der mangelnden Fähigkeit *einer* Frau, die sexuellen Bedürfnisse des Mannes zu erfüllen, weshalb dieser bis zu vier Frauen gleichzeitig ehelichen dürfe. Somit wird der Frau abgesprochen, alleine dazu im Stande zu sein, ihren Partner zu befriedigen.¹³⁷ Diese Demütigung liegt im Bild der Frau als Mangelwesen, wie es sich in der Sunna findet, begründet, das sich in der islamischen Tradition zu einer biologistischen Sichtweise der Frau als von Natur aus minderwertig und unterlegen entwickelte.¹³⁸

Gesellschaftlich werden diese Kontrollmechanismen durch die Geschlechtertrennung institutionalisiert. Diese reguliert den Kontakt unter Männern und Frauen, die nach der islamischen Definition des Inzestverbots in keinem entsprechenden Verwandtschaftsverhältnis (*mahram*) stehen.¹³⁹ Sie basiert auf der Trennung zwischen verboten (*ḥarām*) und erlaubt (*ḥalāl*), weshalb Männer mit Frauen, mit denen sie in keinem Eheverhältnis stehen und denen sie nicht als *mahram* gelten, nicht in Kontakt kommen sollen. Dies wird durch die räumliche Trennung zwischen den Geschlechtern gewährleistet und wo ein Kontakt in der Öffentlichkeit unumgänglich ist, übernimmt die Verschleierung diese Funktion.¹⁴⁰

Letztere Praxis¹⁴¹ verweist darauf, dass der Islam die Wahrung körperbezogener Schamgefühle „durch faktische Herstellung der Unsichtbarkeit regeln will und weniger durch die Disziplinierung des Blickes.“¹⁴² Die Verantwortung ist zusätzlich zwischen den Geschlechtern ungleich verteilt, wie in Sure 24:30-31 und 33:59 zum Ausdruck kommt: Während der Mann sich nicht

¹³⁴ vgl. Sure 2:227-229, sowie Sure 4:20.

¹³⁵ vgl. Mernissi 1987, S. 36 ff.

¹³⁶ vgl. ebd., S. 57-59.

¹³⁷ vgl. ebd., S. 33-35.

¹³⁸ vgl. Ghadban 2013, S. 175 ff.

¹³⁹ vgl. Schneider 2011, S. 37.

¹⁴⁰ vgl. ebd., S. 108 f.

¹⁴¹ Auf die Debatte zur Verschleierung kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Es soll nicht bestritten werden, dass es vor allem in westlichen Gesellschaften Frauen gibt, die – in diesem Fall meist das Kopftuch – freiwillig tragen. Dennoch kommt der Verhüllung in der islamischen Tradition eine bestimmte, historisch wirkmächtige Bedeutung zu, die in Zusammenhang mit dem beschriebenen Frauenbild steht und nicht beliebig umdefiniert werden kann. Moghissi 1999 (vgl. S. 42-46) verweist auf den frauenfeindlichen Charakter der Verschleierung unter Einbeziehung ihrer Realität in der Moderne.

¹⁴² Akashe-Böhme 2006, S. 36.

verhüllen muss, fungiert bei der Frau „im Prinzip der ganze Körper als Schambereich“¹⁴³, den es vor den Augen der Öffentlichkeit zu verbergen gilt. Diese ist bereits durch die Anwesenheit *eines* Mannes, der nicht *mahram* ist, hergestellt. Dieser Regel wird entsprochen, wenn die Frau sich entsprechend verschleiert, so dass sowohl die Körperform als auch die Haare der Frau verdeckt sind.¹⁴⁴ So stellt der weibliche Körper die Zurschaustellung von etwas Tabuisiertem dar, welche mit der Verhüllung unterbunden wird, in der Hoffnung, dadurch vor der imaginierten Verführungskraft zu schützen, die dem weiblichen Körper zugeschrieben wird.¹⁴⁵ „Der Schleierzwang erweist sich damit als Maßnahme zur Domestizierung der Frau, als Mittel ihrer Unterdrückung im öffentlichen Raum“¹⁴⁶ und hat das Ziel, „sie zur Vernunft zu bringen“¹⁴⁷.

Die zahlreichen islamischen Vorschriften zur Regulierung der Körperpraxis verfolgen dasselbe Ziel: So verweise die Menstruation auf eine höhere Sündhaftigkeit und ‚Unreinheit‘ der Frau, weshalb sie während dieses natürlichen körperlichen Vorgangs zahlreichen gesellschaftlichen Einschränkungen unterliegt.¹⁴⁸ Darüber hinaus ist einem Mann verboten, eine Frau zu berühren, mit der er in keinem *mahram* Verhältnis steht, da sie als potentielles Sexualobjekt und damit per se als ‚unrein‘ angesehen wird: „Dadurch wird er in der Abwertung der Frau eingeübt.“¹⁴⁹ So ist vor allem für Frauen ein selbstbestimmter Umgang mit dem eigenen Körper auf Basis der Regulierungen und Tabuisierungen im Islam nicht möglich und das alltägliche Leben ist beständig durch eine im Widerspruch zu Allah stehende Unreinheit bedroht. Der Gegensatz von ‚rein‘ und ‚unrein‘ strukturiert dabei die Sicht auf den Körper und verhindert ein ungezwungenes Verhältnis zu seinen natürlichen Vorgängen und damit letztendlich eine ungebrochene Identifizierung mit sich selbst. Diese islamische Reinheitsvorstellung ist eng verknüpft mit dem Begriff von ‚Ehre‘. Dessen islamische Spezifik äußert sich darin, dass die ‚Ehre‘ des Mannes und der Familie allein von der Frau abhängt und dadurch eng mit der islamischen Körperpraxis bezüglich der ‚Reinheit‘ einer Frau verknüpft ist.¹⁵⁰

„Das hat zur Folge, dass die Herstellung der Ehre einer Familie im Letzten am Frauenkörper selbst vollzogen wird“¹⁵¹ und äußert sich über verschiedene Aspekte dessen, was als ‚Ehre‘ angesehen wird: Zentral ist dabei die Jungfräulichkeit, welche die Familie bei ihren Töchtern bis zu deren Eheschließung zu bewahren hat. Diese hängt dabei nicht nur von einem ‚moralischen‘ Verhalten der Mädchen ab, sondern unterliegt darüber hinaus einer strengen physischen

¹⁴³ ebd.

¹⁴⁴ vgl. ebd., S. 35-38.

¹⁴⁵ vgl. Benslama 2017b, S. 192-196, sowie Akashe-Böhme 2006, S. 35-38.

¹⁴⁶ Akashe-Böhme 2006, S. 38.

¹⁴⁷ Benslama 2017b, S. 197.

¹⁴⁸ vgl. Akashe-Böhme 2006, S. 19 ff.

¹⁴⁹ ebd., S. 32.

¹⁵⁰ vgl. ebd., S. 41-47.

¹⁵¹ ebd., S. 63.

Kontrolle, die auf das Hymen fokussiert ist: „Man kann sagen, dass das Jungfernhäutchen der Töchter zum Fetisch der Familienehre wurde.“¹⁵² Die ‚Ehre‘ wird daher durch *zinā* beschädigt, worunter neben vorehelichem und außerehelichem Geschlechtsverkehr auch Homosexualität¹⁵³ sowie Prostitution fallen.¹⁵⁴ ‚Unehrenhaftes‘ Verhalten ist jedoch nicht nur auf reelle sexuelle Beziehungen beschränkt, sondern umfasst eine Vielzahl von Verhaltensweisen der Frau, etwa den bloßen Kontakt mit nicht-*māḥram* Männern, Kleidung zu tragen, die nicht den Verhüllungsregeln entspricht, sowie Berührungen und Blicke. Die einseitige Verantwortung der Frau für die Wahrung der ‚Familienehre‘ wird ebenfalls in der Praxis des ‚Ehrenmordes‘ deutlich: Durch diesen soll das ‚unehrenhafte‘ Verhalten der Frau in einem Akt der Selbstjustiz ‚wiedergutmacht‘ werden.¹⁵⁵

2.2.3 Männlichkeit als patriarchales Privileg

Wie gezeigt wurde, wird das islamische Geschlechterverhältnis vor allem über die Disziplinierung der Frau und ihrer Sexualität hergestellt, die patriarchale Herrschaft bedarf jedoch auch eines bestimmten Männerbilds. Die bevorzugte Stellung des Mannes ist im Koran als gottgegeben festgeschrieben und die ökonomische Begründung kommt dabei erst an zweiter Stelle,¹⁵⁶ woran die vorherrschende Interpretation keinen Zweifel lässt¹⁵⁷:

„Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. [...] Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie!“¹⁵⁸

Mit dieser privilegierten Stellung geht das Recht des Mannes an der und auf eine eigene Körperlichkeit einher, das den Frauen verwehrt ist. Dies hat zur Folge, dass Jungen eher ein positives Verhältnis zum eigenen Körper entwickeln und ihre Sexualität grundsätzlich als etwas Legitimes auffassen können.¹⁵⁹ Ebenfalls verursacht das einseitige Recht des Mannes zur körperlichen Bestrafung seiner Ehefrau eine Asymmetrie, welche die männliche Machtstellung untermauert, so dass die islamische Ehe als „Herrschaft des Mannes über die Frau“¹⁶⁰ gesehen werden kann. Die göttlich legitimierte männliche Machtposition wird dabei hergestellt über die Abwertung der Frau, die demnach der Beherrschung bedürfe.

¹⁵² Akashe-Böhme 2006, S. 48.

¹⁵³ Die Rolle der Homosexualität für das Geschlechterverhältnis muss leider ausgeklammert werden, da sich die verfügbare psychoanalytische Literatur dieser Thematik für den islamischen Kontext kaum widmet. Es soll die Bemerkung genügen, dass vor allem der passive Teil der homosexuellen Beziehung abgelehnt wird und das penetrant-werden als Zeichen der Schwäche und Verlust der Männlichkeit gilt. Die passive Person wird als verweiblicht abgewertet und kann zudem mit dem Tod bestraft werden (vgl. ebd., S. 75-79).

¹⁵⁴ vgl. ebd., S. 53-59.

¹⁵⁵ vgl. ebd., S. 58-61.

¹⁵⁶ vgl. ebd., S. 121.

¹⁵⁷ vgl. Spuler-Stegemann/Schirmacher 2004, S. 14 f.

¹⁵⁸ Sure 4:34.

¹⁵⁹ vgl. Akashe-Böhme 2006, S. 121-125.

¹⁶⁰ ebd., S. 124.

Gesellschaftlich fundiert ist dieses Verhältnis im Patriarchat, das durch die Herrschaft des Mannes sowohl innerhalb als auch außerhalb der Familie gekennzeichnet ist. Die Gesellschaft ist somit als Männliche definiert, da die Frau von der Öffentlichkeit ausgeschlossen und auf reproduktive Aufgaben beschränkt ist.¹⁶¹ Somit ist auch die Religion Angelegenheit des Mannes und die religiösen Texte richten sich in erster Linie an ihn. Sie machen ihn zum Subjekt, während der Frau lediglich eine Objektposition zukommt. Sofern Frauen in den religiösen Texten bestimmte Rechte zugesprochen werden, dient dies lediglich dazu, „patriarchale Härten und Willkür einzudämmen“¹⁶²; es handelt sich also um Zugeständnisse innerhalb des patriarchalen Systems, nicht aber um die Basis einer gleichberechtigten Existenz von Mann und Frau. So wird von der Frau eine Grundhaltung der Dankbarkeit, mit der sie ihre Unterwerfung anerkennt, erwartet, die mit der Großzügigkeit des Mannes als patriarchaler Tugend korrespondiert.¹⁶³ Die islamische Vorstellung von Männlichkeit begreift darüber hinaus den Mann als durch und durch triebgesteuert und beim Anblick einer Frau seiner Natur ausgeliefert. Diese wird gewalttätig und unkontrollierbar gedacht, ähnlich der eines Tieres, dem die Frau eine Jagdbeute ist. Das patriarchale Männerbild des Islams basiert dabei auf „Potenz und Besitz, Weisheit und Religion“ und entwickelte sich historisch hin zur Propagierung einer Allmachtposition: „Der Mann ist für die Frau Gott auf Erden.“¹⁶⁴ Die als triebhaft imaginierte Sexualität des Mannes stellt demnach eine Gefahr dar, die jedoch auf die Frau projiziert wird, der alleine die Verantwortung zukommt, die daraus resultierenden negativen Folgen für die Ordnung abzuwenden.

2.3 Unterbewusste Determinanten des Geschlechterverhältnisses in der Herausbildung der kulturellen Tradition im Islam

2.3.1 Die Konzeption des Vaters im islamischen Monotheismus

Es konnte gezeigt werden, dass das traditionelle islamische Geschlechterverhältnis auf der Unterdrückung einer als verführerisch und zerstörerisch imaginierten Sexualität der Frau in einer patriarchalen Ordnung basiert. Dabei spielt die Rolle des symbolischen Vaters als Grundlage des islamischen Patriarchats eine wichtige Rolle. Bereits Freud warf das Thema des Vaters im Islam in einer Randbemerkung in seinem Werk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) auf, in welcher er die islamische Religionsstiftung als „abgekürzte Wiederholung der jüdischen“ bezeichnet; eine Wiederholung, die auch in der Bezugnahme auf Abraham zum Ausdruck kommt, denn die „Wiedergewinnung des einzigen großen Urvaters brachte bei den

¹⁶¹ vgl. Akashe-Böhme 2006, S. 109 ff.

¹⁶² ebd., S. 118.

¹⁶³ vgl. ebd., S. 115-120.

¹⁶⁴ Ghadban 2013, S. 178.

Arabern eine außerordentliche Hebung des Selbstbewußtseins hervor“¹⁶⁵. Sowohl Fethi Benslama als auch Jihad Jiko gehen von dieser These Freuds aus, wenngleich in zwei unterschiedliche Richtungen. Für Jiko ist die Frage des Umgangs mit Ambivalenz zentral in seiner Betrachtung des islamischen Verhältnisses zum Vater. Er hebt hervor, dass der Islam nach dem Christentum als Sohnes- und Mutterreligion „einen strengeren Monotheismus“ als das dieses und das Judentum einschlug, somit „der Vater in strengerer Form in den Islam“¹⁶⁶ zurückkehrt und eine radikalere Unterwerfung erfordert. Dies zeigt sich an unterschiedlichen Versionen koranischer Erzählungen im Gegensatz zum Alten Testament, etwa in Bezug auf Abraham und die Opferung seines Sohnes, die im Koran ganz im Zeichen der Unterwerfung des Sohnes unter den Willen des Vaters steht und keinen Raum für Spannungen lässt. Psychoanalytisch betrachtet schlägt sich dies im islamischen Verhältnis zwischen Vater und Sohn nieder, aus dem jegliche Ambivalenz verbannt wird und dem die Machtposition des Vaters als unangreifbar gilt.¹⁶⁷ Diese Vermeidung von Ambivalenzkonflikten zieht sich dabei durch die islamische Geschichte und Theologie: Sie zeigt sich etwa im Umgang mit der Apostasie, die mit dem Tode bestraft wird, worin eine extreme Feindschaft gegenüber dem Zweifel zum Ausdruck kommt¹⁶⁸. Die strikten Strafmaßnahmen gegenüber jeder Abweichung lassen sich als projektive Mechanismen erkennen, um die eigenen versagten Triebregungen zu unterdrücken.¹⁶⁹

Benslama stellt hingegen kritisch an Freud anknüpfend anhand der Geschichte Abrahams¹⁷⁰ einen anderen zentralen Unterschied zu den beiden vorangehenden monotheistischen Religionen heraus, denn anders als in diesen wird Gott im Islam nicht als Vater gesehen. So steht er außerhalb des Prinzips der Abstammung und Zeugung und wird auch auf symbolischer Ebene nicht als Vater betrachtet:¹⁷¹ „Der Gott des Islam ist kein Urvater, er ist *das Unmögliche*, er ist außerhalb jeder Vorstellung vom Vater.“¹⁷² Dies liegt in den unterschiedlichen Zeugungsweisen der Söhne Abrahams, Ismael und Isaak begründet, die sich fassen lassen als „*Ursprung durch den Namen und den Geist*“ sowie den „*Ursprung durch die substanzielle Weitergabe des Le-*

¹⁶⁵ Freud 2006, S. 199.

¹⁶⁶ Jihad Jiko (2004): *Die Verleugnung der Ambivalenz. Eine psychoanalytische Annäherung an den Monotheismus im Islam*. In: Psyche 58(1), S. 27.

¹⁶⁷ vgl. ebd., S. 36-41.

¹⁶⁸ vgl. Mahrokh Charlier (2017c): *Macht und Ohnmacht. Religiöse Tradition und die Sozialisation des muslimischen Mannes*. In: Dies.: Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘. Gießen: Psychosozial, S. 75.

¹⁶⁹ vgl. Jiko 2004, S. 43 f.

¹⁷⁰ Diese Geschichte existiert in allen drei monotheistischen Religionen. Gemäß Gen 11-25 ist Abraham mit Sara verheiratet, das Paar ist jedoch in hohem Alter und kinderlos. Da Abraham ein Sohn verheißen ist, schlägt Sara zur Erfüllung der Prophezeiung vor, er solle mit ihrer Sklavin Hagar ein Kind zeugen. Dieser Sohn ist Ismael. Sara wird jedoch darauf ebenfalls ein Sohn verheißen, den sie mit 90 Jahren wieder erwarten noch gebiert und Isaak nennt. Zwischen Sara und Hagar kommt es zu Konflikten und schließlich werden Hagar und Ismael nach der Geburt Isaaks verstoßen.

¹⁷¹ vgl. Fethi Benslama (2009): *Of a Renunciation of the Father*. In: UMBR(a). A Journal of the Unconscious. „Islam“, S. 27 ff.

¹⁷² Benslama 2017b, S. 140, *Hervorhebung im Original*.

bens“¹⁷³: Während Isaak durch Verkündung entsteht, also durch ein Eingreifen Gottes, auf Grund derer Abraham lediglich den symbolischen Vater darstellt in einer Genealogie, die auf Weitergabe des Namens basiert, wird Ismael, der Stammvater der Araber, auf natürlichem Weg, ohne das Zutun Gottes gezeugt und verkörpert somit das biologische Prinzip der Abstammung. Daher gibt es im Islam keinen symbolischen, sondern nur den realen Vater.¹⁷⁴

Aus diesem Grund verläuft nach Benslama im Islam die Wiederaneignung des Vaters über den Stammesvater Abraham, dessen Geschichte durch Mohammed in drei Aspekten mit dem Islam verknüpft wird: Mittels einer ‚rückwirkenden‘ Benennung Abrahams als ersten Muslim sowie einer genealogische Linie von Abraham als muslimischen Ursprung über seinen Sohn Ismael bis hin zu Mohammed und schließlich durch das Ritual des Opferfestes, welches Abrahams Opferung des Widders anstelle des Sohns als Wiederholung durch den Familienvater reinszeniert.¹⁷⁵ „Daher verwirklicht sich die Vatersehnsucht im Dogma der Rückkehr zum religiösen und väterlichen Ursprung und zu Abraham.“¹⁷⁶

Für diese Rückkehr spielt das Weibliche eine entscheidende Rolle, denn die beiden Prinzipien der Vaterschaft, das Genealogische sowie das Biologische, werden mit den beiden Müttern, Sara und Hagar verknüpft, welche die „Frage des weiblichen Genießens in ihrer Beziehung zur Konstituierung des Vaters“¹⁷⁷ aufwerfen. Benslama fokussiert sich dabei auf das Schicksal der Sklavin Hagar, welches darin besteht, „unterdrückt, durchgestrichen, vergessen zu sein“¹⁷⁸, da der Monotheismus nur eines der beiden Abstammungsprinzipien akzeptieren kann. Daher verstoßen die monotheistischen Texte Hagar, wobei Benslama herausstellt, dass diese Ablehnung nicht „annulieren, auch nicht verdrängen, sondern wegstoßen“¹⁷⁹ bedeutet, denn letztendlich wird die Geschichte Hagars benötigt, da durch sie das Prinzip der Vaterschaft erst eingeführt

¹⁷³ Benslama 2017b, S. 146, *Hervorhebung im Original*.

¹⁷⁴ vgl. ebd., S. 140; S.145 f.

¹⁷⁵ vgl. ebd., S. 114-128.

¹⁷⁶ ebd., S. 164.

¹⁷⁷ ebd., S. 131. Benslama bezieht sich dabei auf das Lacansche Konzept des Genießens (*jouissance*): Dieses ist nicht mit Lust gleichzusetzen, sondern stellt eine sehr unmittelbare Art der Verfolgung (sexueller) Bedürfnisse dar und ist als exzessiver Zustand charakterisiert. Es ist jenseitig der Grenzen des Lustprinzips verortet, welche das Genießen beständig zu überschreiten trachtet und somit zum Schmerz wird. Es bezeichnet somit ein paradoxes Phänomen, in dem die Lust und Befriedigung immer mit Leid verbunden sind. Für Lacan ist das Genießen phallisch, in dem Sinne, dass es sich nicht auf einen Anderen bezieht, wobei sich das phallische Genießen sowohl beim Mann als auch bei der Frau findet. Allerdings haben Mann und Frau von verschiedenen Positionen aus Zugang zum phallischen Genießen, denn während der Mann im Besitz des Phallus ist, fungiert die Frau selbst als Phallus. Darauf basierend erhält die Frau Zugang zu einer anderen Art eines weiblichen Genießens, das des Anderen bedarf, sich jedoch dem Zugang des Wissens entzieht, weshalb es zum Mysterium wurde (vgl. Benslama 2017b, S. 226 f.; Dylan Evans (2002): *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*. Wien: Turia + Kant, S. 113 ff.).

¹⁷⁸ Benslama 2017b, S. 133.

¹⁷⁹ ebd., S. 144.

wird:¹⁸⁰ „Das Konzept des Vaters im Uranfang des Monotheismus verläuft über die Verstoßung der Fremden und der phallischen Wahl des Eigenen.“¹⁸¹

Der Islam hingegen radikalisiert die biblische Verstoßung hin zu einer Auslöschung Hagens, denn ihr Schicksal findet im islamischen Gründungstext im Gegensatz zum Alten Testament keine Erwähnung: „Hagens Geschichte ist diejenige einer Verstoßung am Ursprung des Monotheismus, die dann am Anfang des Islam zu einer Verleugnung wird.“¹⁸² Diese ist notwendig, da eine Aussöhnung zwischen dem Vater Abraham und dem Sohn Ismael nur unter Ausschluss Hagens – der in der Wiederholung durch Ismael reproduziert wird¹⁸³ – stattfinden kann. Die Wiedergewinnung des Vaters im Islam vollzieht sich somit im Aufbau des Tempels, der *Kaaba*, durch Abraham und Ismael und aus „dieser steinernen Erektion von Vater und Sohn ist Hagar selbstverständlich ausgeschlossen“¹⁸⁴. Somit wird das Problem, aus der zerstörten Familie Abrahams über die Wiedergewinnung des Vaters eine monotheistische Ethik abzuleiten, gelöst, indem nicht die Familie das Heilige darstellt, sondern die monumentale Konstruktion einer Verbindung von Vater und Sohn.¹⁸⁵ Dabei bildet die islamische Wiedergewinnung des Vaters durch die Auslöschung Hagens eine der Grundlagen des spezifisch islamischen Verhältnisses zum Weiblichen insgesamt, welches im Folgenden weiter ausgeführt wird, denn „Hagar wurde ausgelöscht, aber ihre Knechtschaft bleibt nach wie vor im Herzen der Beziehungen der Muslime zu anderen bestehen“¹⁸⁶.

2.3.2 Die Verdrängung des Weiblichen am Ursprung

Ausgehend vom Ausschluss Hagens aus dem Koran untersucht Benslama den „Zusammenhang zwischen dieser Tatsache und der Stellung der Frau in den islamischen Gesellschaften“¹⁸⁷. Im Vergleich zu den anderen monotheistischen Religionen, in deren Geschichte der Frau ebenfalls eine abgewertete Position zukam, stellt die enge Verknüpfung zwischen der Auslöschung Hagens und ihrem Beitrag zum Ursprung des Islams einen zentralen Unterschied zu diesen dar, der „im Islam immer noch das Denken beherrscht“¹⁸⁸.

Ausgehend von der Figur Hagens zeichnet Benslama die Konstruktion der „*anderen Frau*“¹⁸⁹ nach, die das Bild der Weiblichkeit im Islam entscheidend prägt. Ihre Beschränkung auf das bloße Gebären ohne selbst dadurch zu einer Frau von Ansehen zu werden, macht sie der Prosti-

¹⁸⁰ vgl. Benslama 2017b, S. 150 ff.

¹⁸¹ ebd., S. 152.

¹⁸² ebd., S. 173

¹⁸³ vgl. ebd., S. 169.

¹⁸⁴ ebd., S. 163.

¹⁸⁵ vgl. ebd., S. 162 ff.

¹⁸⁶ ebd., S. 166.

¹⁸⁷ ebd., S. 172.

¹⁸⁸ ebd., S. 173.

¹⁸⁹ ebd., S. 175, *Hervorhebung im Original*.

tuierten gleich und ermöglicht, eine „*Weiblichkeit als Maßstab des Genießens zu erschaffen*“¹⁹⁰. In diesem Sinne kommt ihr eine andere Macht zu, die als „verborgen, unheimlich und verstörend“¹⁹¹ gilt und sich einerseits auf den Zugang zu einem mythischen, verborgenen Wissen bezieht, da Hagar Gott sehen und benennen kann und deshalb auf ihrem Weg durch die Wüste eine Quelle entdeckt. Andererseits wird dieses Wissen ergänzt durch eine Körperlichkeit, die auf Begehren und Vitalität basiert und sich der rechtmäßigen Ehefrau – die Benslama darum als *Frau des Anderen* bezeichnet – entgegenstellt: „Sie tritt zwischen die Hausherrin und ihren Zugang zum phallischen Genießen, um es durch das Spiel des Begehrens zu erschweren.“¹⁹² Das phallische Genießen, zu dem die *Frau des Anderen* Zugang hat, bedeutet eine Teilhabe an der Macht, die der rechtmäßigen Mutter durch die Geburt eines göttlichen Sohns, dem verheißenen Isaak, zukommt. Diese Macht stellt die *andere Frau* in Frage und wird somit zu einer undurchsichtigen Bedrohung, da sie Wissen und Begehren vereint.¹⁹³

Nach Benslama zieht sich die daraus entstehende Notwendigkeit, „die *andere Frau* zu bändigen“¹⁹⁴ auch durch die weitere islamische Erzählung, wie er an der Geschichte der Zeugung des Propheten Mohammeds zeigt: Diese stellt demnach eine abgeänderte Neuauflage der Situation der Genesis dar, in der sich der künftige Vater Mohammeds zwischen zwei Frauen befindet, wobei die islamische Wiederholung „das Spiel besser unter Kontrolle zu haben meint, und die *andere Frau* auszuschalten vermag“¹⁹⁵. Das sexuelle Begehren, welches die *andere Frau* hervorruft, muss auf Grund des Gesetzes des Vaters unterdrückt werden, weshalb das Begehren und die Unterwerfung unter das Gesetz im Islam auseinandertreten. Auch hier verfügt die *andere Frau* über ein Zusammenspiel aus seherischer Fähigkeit und Verführungskraft, das als bedrohlich und furchteinflößend erscheint, weshalb das auf sie gerichtete Begehren unterdrückt werden muss.¹⁹⁶

Dies ist der unterbewusste Ursprung der islamischen Vorstellung, wonach die Frau *fitna* verbreite und der darauf basierenden Maßnahmen zur Unsichtbarmachung ihres Körpers sowie ihrer Verstoßung „in eine dunkle Ecke der Gesellschaft“¹⁹⁷. Symbolisch ist die *andere Frau* somit Teil einer *jeden* Frau, welche demnach über diese, als bedrohlich angesehene, Aspekte ihrer Weiblichkeit verfügt. In diesem Kontext deutet Benslama den Schleier als Zentrum eines Systems von vielfältigen Maßnahmen gegen die weibliche Verbindung von Verführungskraft und Aufrührerstiftung, welche den Glauben der Männer an die göttliche Offenbarung stört. Dies

¹⁹⁰ Benslama 2017b, S. 174, *Hervorhebung im Original*.

¹⁹¹ ebd., S. 174.

¹⁹² ebd., S. 175.

¹⁹³ vgl. ebd., S. 172-175.

¹⁹⁴ ebd., S. 176, *Hervorhebung im Original*.

¹⁹⁵ ebd., S. 181, *Hervorhebung im Original*.

¹⁹⁶ vgl. ebd., S. 176-182.

¹⁹⁷ ebd., S. 192.

vollzieht sich auf visueller Ebene, wodurch die Frau zu einem „strahlenden sexuellen Auge, das verschlossen werden muss“¹⁹⁸ gemacht wird, denn wie bereits gezeigt wurde, wird die seherische Fähigkeit als bedrohlich imaginiert: Sie ermöglicht es, das Heilige zu erkennen und Gott zu benennen, wodurch sie seine Macht herausfordert, während sie den Mann mit ihrer Anziehungskraft blendet und seine Beziehung zu Gott gefährdet.¹⁹⁹

Den Zusammenhang zwischen dem Schleier als Mittel gegen die sehende Macht der Frau verdeutlicht Benslama anhand der Rolle von Mohammeds erster Frau Chadīdscha für die Offenbarung des Korans.²⁰⁰ Sie hat die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, die der Mann noch nicht weiß, welcher daher auf sie angewiesen ist, um zum Glauben zu gelangen. Damit hat der Islam die Frage des weiblichen Genießens aufgeworfen, jedoch stellt es für eine patriarchale Ordnung eine Gefahr da, wenn der Frau eine Form des Genießens offensteht, zu welcher der Mann nur durch die Auserwählung Gottes gelangt.²⁰¹

„Der Islam hat sich in seinen Anfängen durch seinen den Buchstaben empfangenden Propheten dem heiklen Rätsel des *Anderen Genießens* in riskanter Weise gestellt. Nach den strahlenden und unruhigen Anfängen musste er dann auf zahllose Vorschriften zurückgreifen, um es zu verringern, zu vernichten und zu verneinen und nach und nach die Herrschaft einer phallischen Ordnung in der Justiz und in der Ethik einsetzen, die der Staatsbildung entgegenkam; kurz gesagt, mit dem Aufbau dieser innerislamischen Front entsteht eine mächtige Mauer des Widerstands gegen die Frauen.“²⁰²

Zur Etablierung und Sicherung dieser phallischen Ordnung war daher eine „*Ausstreichung des weiblichen Genießens*“²⁰³ erforderlich: So wird die Frau als Lügnerin dargestellt, denn das Wissen über die Wahrheit gibt ihr eine Macht, die sie missbrauchen kann.²⁰⁴ Diese wird durch den Schleier entkräftet und damit einhergehend eine Ordnung etabliert, in welcher der Frau als dem „Subjekt des Begehrens als sehender Substanz“²⁰⁵, der Platz im Privaten zukommt, der abgetrennt von der öffentlichen Sphäre der Politik und Religion liegt. Jedoch bleibt die Eliminierung des weiblichen Genießens ein hoffnungsloses Unterfangen: „Ihr Grundmechanismus ist die Verleugnung, die auf den Widerspruch trifft, welcher wiederum einen gesteigerten Willen zur Beherrschung hervorruft, die misslingt. Weil sie misslingt, endet sie in Gewalt.“²⁰⁶ Dies kommt etwa in Bezug auf die Jungfräulichkeit zum Ausdruck: Der Mann ist durch die Entjungferung der Frau bestrebt, sie als seinen Besitz zu markieren, jedoch gelingt dies nicht, da sein Akt nun

¹⁹⁸ Benslama 2017b, S. 199.

¹⁹⁹ vgl. ebd., S. 196-206.

²⁰⁰ Mohammed zweifelt auf Grund von rätselhaften Erscheinungen eines Wesens an seinem Verstand und wendet sich an seine Frau Chadīdscha. Als das Wesen ihm das nächste Mal erscheint, legt Chadīdscha ihren Schleier ab und es verschwindet, woraus sie schließt, dass es ein Engel und kein Dämon war. Dieser Engel wird Mohammed später den Koran übermitteln (vgl. Benslama 2017b, S. 207).

²⁰¹ vgl. ebd., S. 223-227. Mernissi (1987) verweist ebenso darauf, dass der Umgang Mohammeds mit den Frauen „einen Großteil der Abwehrhaltungen, die der Islam den Frauen gegenüber aufgebaut hat“ (S. 44) erklärt.

²⁰² Benslama 2017b, S. 228.

²⁰³ ebd., S. 229, *Hervorhebung im Original*.

²⁰⁴ vgl. ebd., S. 227-230.

²⁰⁵ ebd., S. 211.

²⁰⁶ ebd., S. 230.

jederzeit durch einen anderen Mann wiederholt werden kann: „Er entschleiert eine Entschleierung, die jede Herrschaft über das Objekt vernichtet, das er unbedingt behalten will.“²⁰⁷ Das weibliche Genießen stellt daher die männliche Souveränität so radikal in Frage, dass ein patriarchales System von Gesetzen errichtet werden muss:

„Darin bildet der Schleier das Hauptelement innerhalb eines intransparenten Systems von Verdächtigung, Kontrolle, Abgeschlossenheit und Herabsetzung, in dem das weibliche Subjekt durch ein hypersexualisiertes moralisches Misstrauen eingeschlossen ist.“²⁰⁸

Die Frau wird somit als Schwachstelle der Gemeinschaft angesehen und die daraus resultierende Unterdrückung ihrer Weiblichkeit lässt sie nur in Form der Mutter auftreten. Die Mutter hat wiederum dieselbe sprachliche Wurzel wie die *umma* und hält die Gemeinschaft zusammen, während am Sexuellen und damit der Frau „der Bezug zur Gemeinschaft zerbricht“²⁰⁹.

So zogen die Konstruktion der *anderen Frau* und der darauf basierende Umgang mit dem weiblichen Genießen im islamischen Ursprungstext ein bestimmtes Verhältnis zur Weiblichkeit nach sich, das auf einer Verdrängung beruht:

„Diese Abhängigkeit vom Weiblichen [...] ist die verdrängte Grundlage des Islams, sein Ungedachtes, das, was er auszuschließen, auszulöschen oder doch wenigstens mit Hilfe seines komplexen ideologischen Gebäudes zu kontrollieren versucht – was ihn aber hartnäckig heimsucht, weil es eben gerade die Quelle seiner Vitalität darstellt.“²¹⁰

Die entscheidende Rolle der Frau am Ursprung des Islams steht daher in einer unauflösbaren Beziehung zu ihrer Unterdrückung, weshalb nicht einfach eine frauenfreundlichere Version des Islams wiederhergestellt werden kann:

„Denn diese unterdrückten Ursprünge sind gleichzeitig die Ursprünge der Unterdrückung der Frauen. [...] Das Schlüsselement der Genealogie des Islams ist genau diese Passage von der Frau, die als Einzige die Wahrheit selbst beglaubigen kann, und der Frau, der es ihrer Natur gemäß an Vernunft und Glauben mangelt, die betrügt und lügt, die Männer provoziert, die sich selbst als einen beunruhigenden Makel zwischen ihnen und Gott positioniert – und die deshalb ausgelöscht, unsichtbar gemacht, kontrolliert werden muss, da ihr exzessives Genießen die Männer zu verschlingen droht.“²¹¹

2.4 Die Konstitution eines geschlechtsspezifischen islamischen Subjekts in der Sozialisation

Eine solche psychoanalytische Deutung vermag, die unterbewussten Ursachen der Verdrängung des Weiblichen bei der Entstehung des Islams offenzulegen. Damit ist jedoch noch nicht die Frage beantwortet, wie das darauf basierende Geschlechterverhältnis sich über die Jahrhunderte hinweg in der Psyche der MuslimInnen reproduzierte. Die Psychoanalyse vermag keine allgemeingültigen Aussagen über die konkrete Ausformung des psychischen Apparats der MuslimInnen zu treffen, da dieser sich individuell konstituiert und von unzähligen Einflussfaktoren

²⁰⁷ Benslama 2017b, S. 231 f.

²⁰⁸ ebd., S. 232.

²⁰⁹ Benslama 2017a, S. 108.

²¹⁰ Slavoj Žižek (2015): *Blasphemische Gedanken: Islam und Moderne*. Berlin: Ullstein, S. 57.

²¹¹ ebd., S. 54.

bedingt ist. Dabei lässt jedoch der Einblick in die je einzelnen innersubjektiven Konflikte, in denen die gesellschaftlichen Widersprüche zu Tage treten, gewisse psychische Tendenzen erkennen, welche die Menschen einer Gesellschaft oder eines Kulturraums teilen²¹². Religiöse Ideen ziehen dabei nach Max Horkheimer in Gesellschaften, in denen sie die strukturierenden Prinzipien darstellen, „als Faktoren psychischer Entwicklung jedes Einzelnen eine bestimmte gesellschaftliche Wirkung“²¹³ nach sich. Es geht also weniger um den Entwurf eines allgemeingültigen Modells der psychischen Entwicklung von MuslimInnen, als um das Aufzeigen von „Tendenzen des Gesellschaftlichen“²¹⁴, die in der islamischen Sozialisation und Subjekt-konstitution einen Niederschlag finden und spezifische Formen psychischer Konflikte hervorru- fen.²¹⁵ Diese müssen sich jedoch nicht zwangsweise in der Erfahrung eines jeden Individuums in gleicher Art und Weise widerspiegeln und nicht zuletzt besteht die Möglichkeit der Herausbildung eines Ichs im Widerstand zu solchen Strukturen.

2.4.1 Die Auswirkungen der islamischen Konzeption von Sexualität auf die Sozialisation
Der Sexualität kommt eine wesentliche Rolle bei der Konstituierung des islamischen Subjekts zu: „Die Ökonomie und Politik von Lust und Unlust formiert den Menschen also nicht im Sinne bestimmter gesellschaftlicher Leistungstypen, sondern sie formieren ihn als Gläubigen.“²¹⁶ Da- rin zeigen sich exemplarisch die unterschiedlichen Mechanismen der Trieborganisation in isla- mischen Gesellschaften im Gegensatz zu denen, die in der Psychoanalyse beschrieben wurden: Während Marcuse für die westlich-bürgerlichen Gesellschaften das Leistungsprinzip als histori- sche Form des Realitätsprinzips ausmacht²¹⁷, richtet sich dies in islamischen Gesellschaften an der Ordnung der *umma* aus. Dies hat wiederum Auswirkungen auf eine spezifisch islamische Triebstruktur: Wie bereits erläutert wurde, ist Sexualität – sowohl in ihrer reproduktiven, als auch ihrer lustvollen Funktion – im Islam nichts Sündhaftes, sofern sie innerhalb bestimmter Regulierungen stattfindet. Im Gegenteil stellt die Sexualität in der Ehe zwischen Mann und Frau „die Essenz der von Gott geschaffenen kosmischen Ordnung“²¹⁸ dar und ist somit un-

²¹² vgl. Brunner/Lohl/Pohl/Winter 2018, S. 135; Burkhard Hofmann (2018) macht anhand von Fallgeschichten aus seiner psychotherapeutischen Praxis im arabischen Raum die Angst und darauf basierende Abwehrformen als vorherrschende Symptome aus, die er bei vielen PatientInnen aus der Region vorfindet (vgl. *Und Gott schuf die Angst. Ein Psychogramm der arabischen Seele*. München: Droemer, S. 22 f.).

²¹³ Max Horkheimer (1987) [1936]: *Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil*. In: Ders. (Hrsg.): *Schriften des Instituts für Sozialforschung. Fünfter Band: Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg: zu Klampen, S. 18.f.

²¹⁴ Ulrike Marz (2014): *Kritik des islamischen Antisemitismus: zur gesellschaftlichen Genese und Semantik des Antisemitismus in der Islamischen Republik Iran*. Münster: LIT, S. 303.

²¹⁵ So wird diesbezüglich in dieser Arbeit bevorzugt vom *islamischen Subjekt* gesprochen, das idealtypischer Ausdruck der hier analysierten spezifischen unterbewussten Dynamiken und damit begrifflich bewusst von der Bezeichnung *MuslimInnen* unterschieden ist.

²¹⁶ Akashe-Böhme 2006, S. 85.

²¹⁷ vgl. Marcuse 1979, S. 45-48.

²¹⁸ Jihad Jiko (2007): Die Idealisierung des sexuellen Triebes im Islam. In: *Psyche* 61(11), S. 1132.

trennbar mit dem Sakralen verbunden. Dies hat zur Folge, dass der sexuelle Trieb von den Menschen nicht als ihr eigener empfunden wird, sondern sie erhalten ihn von Gott als Gabe. Die islamische Ehe ist der rechtliche Rahmen, der aus dieser Regulierung der sexuellen Beziehung in einem Vertrag zwischen Mensch und Gott entsteht.²¹⁹

Das islamische Verständnis der Sexualität hat Konsequenzen für die Herausbildung des Subjekts: „Diese Besetzung [mit dem Sex, *M.W.*] begründet seine Subjektivität in dem Sinne, daß er sich einem Gesetz unterwirft, welches bestimmt, wie er den Sex, der ihm nicht eigen ist, praktizieren soll.“²²⁰ Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz führt zu einer Beschränkung der Triebe und ist dadurch zum einen Grundlage der Herausbildung des Subjekts, zum anderen nimmt er ihm jedoch die Kontrolle über das eigene Begehren, was zu einer unbewussten „Lücke in der sexuellen Identität“²²¹ führt. Es lässt sich eine Idealisierung der Sexualität beobachten, wie sie sich etwa in der Vorstellung der paradiesischen Huris äußert, die immer wieder zu Jungfrauen werden und permanent sexuell zur Verfügung stehen. Dieser Ausdruck einer Idealisierung wird vom Ich-Ideal erschaffen, um die Lücke zu kompensieren, die eine Identifikation mit den Genitalien des Vaters, der nicht über eine ihm eigene Sexualität verfügt, verhindert. So vollzieht sich die Identifizierung nicht nur anhand des realen Genitals des Vaters, sondern es entsteht eine zusätzliche „Identifizierung mit einem göttlichen Phallus“²²². Dies bewirkt eine Verschiebung der Sexualität weg vom Vater und somit eine Negation der Realität, die eine Integration des sexuellen Triebs in das Ich verhindert, wodurch „der Trieb und der Akt dem Ich fremd bleiben“ und in der Konsequenz eine „Ich-Entleerung“²²³ entsteht.

Die entstandene Lücke wird wiederum geschlechtsspezifisch kompensiert. Für die Frau ist dabei die Rolle der Mutter zentral,²²⁴ denn sie erfüllt eine psychische Funktion für den Kitt der sexuellen Identität: „Das Reich der Mütter in den arabisch-islamischen Gesellschaften hat die Rolle einer Prothese, die die zerrissene Triebstruktur der Frau überbrücken soll.“²²⁵ Diese Mutterrolle wird bereits durch die enge und ausschließliche Beziehung der Mutter zum Kind, aus welcher der Vater abwesend ist, geschaffen und findet ihre gesellschaftliche Entsprechung in der Geschlechtertrennung.²²⁶ Dabei erfüllt die Mutterrolle eine stabilisierende Wirkung, denn sie kompensiert „whatever is abusive in patriarchal power“²²⁷. Dies hat für beide Geschlechter unterschiedliche Konsequenzen in der Sozialisation. Wie Marokh Charlier zeigt, reaktualisieren

²¹⁹ vgl. Jiko 2007, S. 1132-1139.

²²⁰ ebd., S. 1144 f.

²²¹ ebd., S. 1145.

²²² ebd., S. 1146.

²²³ ebd., S. 1147.

²²⁴ für eine ausführliche Darstellung der arabisch-muslimischen Mutterrolle vgl. Bouhdiba 2013, S. 214-230.

²²⁵ Jiko 2007, S. 1147.

²²⁶ vgl. ebd., S. 1147 ff.

²²⁷ Bouhdiba 2013, S. 220.

sich im erwachsenen Beziehungsleben die Erfahrungen von Männern und Frauen, die sie in ihrer Sozialisation in einer geschlechtergetrennten Gesellschaft machen und die Familie bietet „eine Projektionsfläche für das unverarbeitete Beziehungserleben der jeweiligen Vergangenheit“²²⁸. Dies äußert sich etwa im Wunsch des Mannes nach Dominanz über die Frau, in der sich die Erfahrung der kindlichen Sozialisation in einem ausschließlich von Frauen beherrschten Bereich widerspiegelt, welche nun als Bestätigung der eigenen Autonomie umgedreht werden soll.²²⁹

2.4.2 Die Sozialisation des Jungen

Ebenso beeinflussen die unterbewussten Konflikte, die mit der islamischen Geschlechterordnung einhergehen, das Eltern-Kind-Verhältnis. In der Beziehung zwischen Mutter und Sohn hat dies ambivalente Gefühle und Beziehungen zur Folge: Zum einen entstehen im Unterbewusstsein aggressive Tendenzen gegenüber dem Sohn als einem Repräsentanten der Männerwelt, aus der die Frau ausgeschlossen bleibt und die sie beständig abwertet. Andererseits dient der Sohn auch als Kompensation, da durch ihn die Möglichkeit besteht, „an der Macht des Patriarchats teilhaben zu können, woraus eine Idealisierung des Knaben resultieren kann“²³⁰. Somit ist bereits in frühesten Kindheit die Geschlechtertrennung erlebbar und erfahrbar. Während der Vater auf Grund seiner Machtposition das Ich-Ideal²³¹ darstellt, tritt die Mutter dem Jungen einerseits als abgewertet und ausgeschlossen, andererseits als verwöhnend und verführerisch gegenüber. Dies hat für den Sohn ebenfalls ambivalente Gefühle zur Folge, denn seine fast ausschließliche Beziehung zu weiblichen Familienmitgliedern ruft zum einen starke ödipale Gefühle in Bezug hervor, zum anderen jedoch die Furcht, selbst ebenfalls in der abgewerteten und ausgegrenzten Lage der Frauen zu enden.²³² Durch die mütterliche Verwöhnung erlebt er zudem präödipl „die Welt als eine, die bloß der Befriedigung seiner Triebe zu dienen scheint“²³³; die infantile Allmachtsvorstellung wird erst durch die Konfrontation mit der väterlichen Macht durchbrochen.

²²⁸ Mahrokh Charlier (2017b): *Geschlechtsspezifische Entwicklung in patriarchalisch-islamischen Gesellschaften und deren Auswirkung auf den Migrationsprozess*. In: Dies. 2017, S. 45.

²²⁹ vgl. ebd., S. 45 f.; Ursula Günther (1993): *Die Frau in der Revolte. Fatima Mernissis feministische Gesellschaftskritik*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, S. 87 f.

²³⁰ Charlier 2017b, S. 47.

²³¹ Das Ich-Ideal ist eine psychische Instanz, die als Ersatz für den verlorenen Narzissmus der Kindheit ein von der Außenwelt geprägtes positives Idealbild des Ichs darstellt (vgl. Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis (1973): *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 202-205.). Im Gegensatz zum Über-Ich findet es sich auch in Gesellschaften, die wenig individualisiert sind und deren Herrschaftsprinzip nicht in erster Linie über Verinnerlichung funktioniert (vgl. List 2013, S. 50 f.).

²³² vgl. Charlier 2017b, S. 47 f.

²³³ Natascha Wilting (2007): *Die Lust an der Unlust oder warum der Islam so attraktiv ist*. In: Renate Göllner/Ljiljana Radonic (Hrsg.): *Mit Freud. Gesellschaftskritik und Psychoanalyse*. Freiburg: ça ira, S. 155.

Der Bezug des Jungen zum Vater geschieht wiederum ausschließlich unter religiösem Vorzeichen, da sich die Mannwerdung mit der Einführung des Jungen in den rituellen Bereich durch den Vater vollzieht und „im Gehorsam und in der Unterwerfung unter ihn und die religiösen Autoritäten“²³⁴ ihr Ziel findet. Im Verhältnis des Jungen zum Vater zeigt sich ebenfalls eine Ambivalenz, die jedoch aus Angst vor seiner Machtposition und im Sinne der kulturellen Tradition im Islam unterdrückt werden muss. Hier greift die Abwehrstrategie der globalen Identifizierung, die durch eine zurückgezogene oder ängstigende Bezugsperson hervorgerufen werden kann und die den befürchteten Liebesverlust durch eine komplette, nicht selektive Identifizierung abwenden will. In der Sozialisation des Jungen im Islam wird somit über die globale Identifizierung angestrebt, die Liebe des versagenden, machtvollen Vaters zu wahren, indem Konflikte in der Beziehung vermieden werden – auf Kosten der eigenen Subjektwerdung. Statt einer Beziehung wird somit eine Einheit mit dem Vater angestrebt. Diese Unterwerfung ist das Resultat einer Angst, die der Vater erzeugt. Sie verhindert eine Integration der ambivalenten Strebungen von Liebe und Hass gegenüber dem Vater und lässt keine eigene Individuation und Ablösung in der Adoleszenz zu.²³⁵

2.4.3 Der Ödipuskomplex des Jungen

Da dem Sohn der Vater in der traditionellen islamischen Gemeinschaft als „ein ehrwürdiges, mächtiges und auch Angst einflößendes Objekt“²³⁶ gegenübertritt und somit als etwas Außenstehendes gegenüber der intensiven Mutter-Sohn-Beziehung wahrgenommen wird, nimmt der Ödipuskomplex einen anderen Verlauf: So stellt Charlier für die islamische Kultur fest, dass in der Sozialisation des Jungen zwar wie in Freuds Modell libidinöse Wünsche in Bezug auf die Mutter existieren, jedoch kann der Vater nicht als Konkurrent um die Mutter wahrgenommen werden, da auf Grund seiner Abwesenheit aus dem Familienleben keine Dreiecksbeziehung zwischen Mutter, Vater und Sohn entsteht. Es besteht kein Anlass für eine Auseinandersetzung mit der väterlichen Autorität,

„sodass die Notwendigkeit einer Internalisierung väterlicher Ge- und Verbote und damit die Bildung eines internalisierten Überichs mit dem Inzesttabu als Zentrum des ödipalen Konflikts nicht in dem Maße gegeben ist, wie dies in der Freud’schen Formulierung des Überichs als Erbe des Ödipuskomplexes expliziert ist.“²³⁷

So bleibt die Autorität des Vaters und damit auch die von ihm verkörperten gesellschaftlichen Gesetze und Regeln in der traditionellen islamischen Gemeinschaft etwas Äußerliches. Die Anpassung an diese geschieht dementsprechend nicht durch eine Verinnerlichung, sondern durch Unterwerfung und eine direkte Bindung an die Männergemeinschaft, welche die Macht des

²³⁴ Charlier 2017c, S. 74.

²³⁵ vgl. ebd., S. 73 ff.

²³⁶ ebd., S. 48.

²³⁷ ebd.

Vaters legitimiert. Dies hat zum einen eine mangelhafte Ausbildung des Über-Ichs zur Folge, da die idealisierte Vorstellung des Vaters ohne eine eigene Auseinandersetzung übernommen wird und die äußerliche Unterwerfung die verinnerlichte Akzeptanz ersetzt.²³⁸ Zum anderen bleibt durch die fehlende Verinnerlichung des Inzesttabus dessen Einhaltung ebenfalls von äußeren Regulierungen abhängig, denn „die inzestuösen Wünsche an die Mutter [sind, *M.W.*] ständig präsent und müssen durch projektive Mechanismen unter Kontrolle gebracht werden“²³⁹. Der Islam bietet wiederum solche Möglichkeiten zur projektiven Bekämpfung des Inzestwunsches an, indem er seine Anhänger als Geschwister betrachtet und somit eine „Vergesellschaftung des Inzesttabus“²⁴⁰ die Verinnerlichung ersetzt. Die Verschleierung²⁴¹ sowie der Fokus auf die Ehre der weiblichen Familienangehörigen²⁴² können als solche Maßnahme betrachtet werden. Dies hat zur Folge, dass das Begehren einer anderen als der Ehefrau bereits gegen dieses Verbot verstößt. Als weitere Möglichkeit einer äußeren Implementierung des Inzestverbots kann die Beschneidung gelten, die als „symbolische[r] Ersatz der Kastration“²⁴³ im Islam häufig erst nach dem Säuglingsalter vorgenommen wird und somit im Bewusstsein des Jungen bereits Spuren hinterlässt.²⁴⁴

Die Verschränkung von patriarchaler Tradition mit dem islamischen Prinzip der Unveränderbarkeit in der Sozialisation des Jungen hat daher weitreichende Konsequenzen für die Herausbildung des Ichs: Da die islamische Vergemeinschaftung auf Gehorsam basiert, erfordert sie den Verzicht auf Individuation zu Gunsten einer undifferenzierten Identifizierung mit dem Vater und der patriarchal-religiösen Gemeinschaft, die er verkörpert.²⁴⁵ So kann eine Herausbildung des Ichs nur unzureichend stattfinden, weshalb Abdelwahab Meddeb von einer „Zurückhaltung, wenn nicht [...] Auslöschung des Ich“²⁴⁶ im Islam spricht. Es lässt sich daher konstatieren, dass die islamische Erziehung

„dem Subjekt in seinen Beziehungsmodalitäten zu den primären Objekten keine individuellen Entfaltungsmöglichkeiten im Sinne einer autonomen Ich-Bildung [lässt, *M.W.*], sondern [sie, *M.W.*] fordert eine kollektive Identität und Unterwerfung unter das patriarchalische Prinzip.“²⁴⁷

2.4.4 Die Sozialisation des Mädchens

Die mit dem islamischen Patriarchat einhergehende Geschlechtertrennung ermöglicht Frauen, in der ihnen zugedachten Rolle innerhalb der Grenzen des Privaten, die Ausübung der patriar-

²³⁸ vgl. Charlier 2017b, S. 48.

²³⁹ ebd., S. 49.

²⁴⁰ ebd.

²⁴¹ vgl. Benslama 2017b S. 207-213.

²⁴² vgl. Wilting 2007, S. 156 f.

²⁴³ Freud 2006, S. 230.

²⁴⁴ vgl. Charlier 2017b, S. 49.

²⁴⁵ vgl. Charlier 2017c, S. 76 f.

²⁴⁶ Meddeb 2002, S. 217.

²⁴⁷ Charlier 2017c, S. 68.

chalen Macht. Dieser Beitrag der Frauen, dem eine Identifizierung mit den sie unterdrückenden Verhältnissen zu Grunde liegt, ist notwendig zur Aufrechterhaltung der patriarchalen Strukturen. So werden diese in der Sozialisation der Töchter weiter tradiert und deren Unterordnung sichergestellt.²⁴⁸ Da das Mädchen wie der Junge in der präödipalen Phase auf die Frauenwelt beschränkt sind, mit dem Unterschied, dass das Mädchen dies auch später bleiben wird, ist die Rolle der in dieser Phase allmächtigen Mutter zentral. Ihre Übermachtstellung verursacht beim Mädchen eine Aufspaltung der Mutter in gute und böse Anteile, wobei die guten Anteile auf den Vater projiziert werden. Die Mutter tritt dem Mädchen zudem als untersagende Instanz gegenüber, wenn sie ihm jegliche genitale Entdeckungen und Befriedigungen verbietet und es dadurch in einem beständigen Angst- und Abhängigkeitsverhältnis hält. Dies wird verstärkt durch die Bevorzugung der Brüder, die dem Mädchen vermitteln, dass es ein Mangelwesen sei.²⁴⁹ „Im Reich der Mütter mit der langen und engen Bindung an die Söhne haben die Töchter keinen Platz.“²⁵⁰

Die wenig präzente und als machtvoll gefürchtete Stellung des Vaters hat auch Auswirkungen auf den Ödipuskomplex des Mädchens: So fühlt sich der Vater durch die auf ihn gerichteten sexuellen Wünsche der Tochter unbewusst an die eigenen ödipalen Erfahrungen erinnert, die in ihm die Angst vor einer entwertenden Stellung durch den Verbleib in der Frauenwelt auslösen.²⁵¹ Die Allmacht der verbietenden Mutter produziert beim Mädchen wiederum eine Verdrängung der ödipalen Strebungen, die auf eine sexuelle Inbesitznahme des Vaters zielen und ruft ambivalente Gefühle gegenüber den Männern hervor: Auf der einen Seite richten sich aggressive Impulse in einer unterbewussten Solidarität mit der Mutter gegen das männliche Genital und werden, um das idealisierte Vaterbild aufrechtzuerhalten, auf den zukünftigen Ehemann übertragen. Auf der anderen Seite wird der Phallus des Vaters idealisiert und es findet eine Identifikation durch Unterwerfung statt. Es kommt zu einer Spaltung der „Vaterimages: sadistischer Ehemann (penetrierender Penis) einerseits und idealisierter Vater (göttlicher Phallus) andererseits“²⁵². Die aggressive Komponente des Ödipuskomplex, die auf eine Inbesitznahme des väterlichen Penis zielt, soll in der islamischen Version unterdrückt werden, wie in der extremen Bedeutung der Jungfräulichkeit für die ‚Ehre‘ des Vaters deutlich wird: „Die sexuelle Entwicklung der Tochter darf die Position ‚Ich habe ihn in mir‘ nie erreichen, die Tochter bleibt ein Anhängsel der Mutter.“²⁵³ Diese Ehrvorstellung impliziert nach Charlier eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen Vater und Tochter und die Einhaltung eines entsprechenden Verhaltens

²⁴⁸ vgl. Charlier 2017b, S. 50.

²⁴⁹ vgl. Jiko 2007, S. 1149 f.

²⁵⁰ ebd., S. 1149.

²⁵¹ vgl. Charlier 2017b, S. 50 f.

²⁵² Jiko 2007, S. 1151.

²⁵³ ebd., S. 1150.

vor allem das Sexuelle betreffend wird vom Vater überwacht. Die Tochter weiß somit um die Gefahr von mitunter drastischen Strafen, sollte sie sich in ihrem Verhalten nicht den islamischen Regulierungen unterwerfen: „Für das Mädchen bedeutet dies, dass sie nur mit der Unterdrückung ihrer Weiblichkeit die Gunst bzw. Liebe des Vaters erlangen kann.“²⁵⁴

Dadurch kann eine weibliche Identität nur unvollständig ausgebildet und der psychosexuelle Entwicklungsprozess nicht abgeschlossen werden. Dies korrespondiert mit der fehlenden Möglichkeit zur Trennung von Sex und Gender im Islam, da die religiöse Definition von Weiblichkeit direkt an die Biologie anknüpft und keinen Raum für eine Abweichung von dieser lässt. Es gibt keine Möglichkeit zu einer eigenständigen geschlechtlichen Entwicklung oder einer Neudefinition der Geschlechterrollen.²⁵⁵ Das Mädchen ordnet sich somit in die herrschende Geschlechtertrennung ein und wird durch die fehlende geschlechtliche Entwicklung direkt „vom Kind zur Mutter“²⁵⁶. Der daraus entstehende Mangel einer geschlechtsbezogenen Identität kann einerseits zu einer Unterwerfung unter die gesellschaftlichen Strukturen führen, in dem eine Regression auf die kindliche Entwicklungsstufe stattfindet, in der die traditionelle Ehe- oder Familienbeziehung den erforderlichen Halt bietet. Zum anderen kann auch „Ich-Spaltung“²⁵⁷ als Reaktion stattfinden, die eine oberflächliche Unterwerfung bei einer gleichzeitigen inneren Distanz zu den an Frauen gestellten Verhaltensaufforderungen zur Folge hat. In dieser Spaltung ist das Potential angelegt, nachholende Entwicklungsmöglichkeiten wahrzunehmen, da auf den Wunsch, eine weibliche Identität auszubilden, nicht vollständig verzichtet wurde. Die nur oberflächliche Triebunterdrückung offenbart daher auch die Möglichkeit des Widerstands, jedoch ebenfalls den Ausweg der identifikatorischen Unterwerfung unter die Männerwelt.²⁵⁸

3. DIE KRISE DES TRADITIONELLEN ISLAMISCHEN GESCHLECHTER- VERHÄLTNISSSES IN DER MODERNE

Eine Sozialpsychologie des islamischen Geschlechterverhältnisses muss eingebettet sein in die aktuellen Entwicklungen und Herausforderungen, mit denen sich das islamische Subjekt auf materieller und psychischer Ebene konfrontiert sieht. Diese stehen in engem Zusammenhang mit den traditionellen vormodernen Vergesellschaftungs- und Subjektivierungsformen der islamischen Welt und deren Krise durch ihre Konfrontation mit der Moderne sowie den daraus

²⁵⁴ Charlier 2017b, S. 51.

²⁵⁵ vgl. Akashe-Böhme 2006, S 106 f.

²⁵⁶ Charlier 2017b, S. 52.

²⁵⁷ ebd.

²⁵⁸ vgl. ebd., S. 52 f.; Hofmann (2018) beschreibt in seiner Fallgeschichte über Hala eindrücklich den sowohl psychisch als auch gesellschaftlich schwierigen Weg einer solchen nachholenden weiblichen Individuation in späten Jahren nach dem Wegfall der Mutterrolle (vgl. S. 27-42.).

resultierenden Folgen, allen voran des Islamismus. In diesem Kapitel steht daher ein Blick in die Realität des aktuellen islamischen Geschlechterverhältnisses im Vordergrund, deren sozio-ökonomische und kulturelle Ursachen anhand des historischen und aktuellen Verhältnisses der islamischen Welt zur globalen kapitalistischen Moderne untersucht werden. Die notwendigerweise knapp gehaltenen Darstellungen orientieren sich dabei an der Frage, inwiefern eine Persistenz des traditionellen islamischen Geschlechterverhältnisses in der Moderne vorliegt, welche Umbrüche stattfinden und wie diese durch die sozioökonomische und kulturelle Spezifik bedingt sind. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf der Rolle des Geschlechterverhältnisses für den Islamismus, die anhand eines sozialpsychologischen Deutungsversuchs ergründet werden soll.

3.1 Die Konfrontation des Islam mit der Moderne und deren Auswirkungen auf das Geschlechterverhältnis

3.1.1 Die Situation der Frauen in der modernen islamischen Welt zwischen Emanzipationsbestrebungen und Stillstand

In Kapitel 2 wurde das vorherrschende islamische Geschlechterverhältnis als eines der Herrschaft des Mannes über die Frau analysiert. In der Geschichte der islamischen Welt lassen sich jedoch auch emanzipatorische Vorstöße und Denker finden, die sich einer Veränderung der Rolle der Frau widmeten. 1899 erschien Qāsim Amīns bahnbrechendes Buch *Die Befreiung der Frau*, das eine umfassende Gleichstellung der Frau in Bezug auf Ehe und Scheidung sowie zur Ergreifung eines Berufs fordert, ebenso wie die Abschaffung von Polygamie und Verschleierung. In der Folge traten Frauen auch öffentlich für ihre Rechte ein, was 1923 in dem Auftritt der Ägypterin Hudā Scha‘rāwī gipfelte, die vor den Augen der Öffentlichkeit den Schleier ablegte. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfolgten Liberalisierungen, welche die Situation der Frauen verbesserten, jedoch mit den aufkommenden Militärdiktaturen in den arabischen Ländern durch eine staatsfeministische Integration eingehegt wurden. Im Zuge der Re-Islamisierung ab Ende der 1970er Jahre lässt sich eine Wiedereinführung der Scharia in zahlreichen Ländern, einhergehend mit der Rückkehr des Schleiers beobachten, wobei die modernen gesellschaftlichen Verhältnisse den Versuch, die islamische Ehe und Familie zu bewahren zum Scheitern verurteilten. Dies hat zur Folge, dass prostitutionsähnliche Eheformen entstanden und die sexuelle Belästigung von Frauen enorm anstieg, was zu einer weiteren Verdrängung dieser aus der Öffentlichkeit führt.²⁵⁹

²⁵⁹ vgl. Ghadban 2013, S. 185 ff.

Obwohl es ambivalente, gegenläufige und regional unterschiedliche Entwicklungen zur Stellung der Frau im Vorderen Orient gibt,²⁶⁰ lässt sich in den islamischen Ländern – mit Ausnahme Tunesiens²⁶¹ – eine ungebrochene rechtliche Ungleichheit von Frauen beobachten: „Family law is the cornerstone of the system of male privilege set up by establishment Islam.“²⁶² Die Scharia ist zwar „durchaus ein wandelbares, anpassungsfähiges Gesetz, allerdings nur innerhalb eines vorgegebenen Rahmens, der nicht beliebig strapazierbar ist“²⁶³. Zusätzlich zur Verweigerung grundlegender bürgerlicher Freiheitsrechte, die in den autoritären Staaten auch die Männer trifft, ist den Frauen

„das fundamentale Recht versagt, in so wichtigen Fragen wie Eheschließung, Scheidung, Arbeit, Mobilität, Sorgerecht für die Kinder eigenständige Entscheidungen zu treffen, da sie im religiös verankerten Familienrecht den männlichen Verwandten untergeordnet sind.“²⁶⁴

Auch wo liberalere Verfassungen existieren, halten sich die jahrhundertlang tradierten patriarchalen Einstellungen in der Bevölkerung: „Für große Teile der muslimischen Bevölkerung und der orthodox-religiöse [sic!] Führer sind Frauen bis heute die Verkörperung islamischer Moral und Ethik gegenüber einer zunehmend degenerierenden westlichen Welt.“²⁶⁵ Dies spiegelt sich ebenfalls im Gewohnheitsrecht wieder, das die ohnehin geringen gesetzlich verbrieften Rechte von Frauen noch einmal unterbietet und sie vor allem in ländlichen Gegenden oftmals umgeht.²⁶⁶ Wo innerhalb des begrenzten Spielraums der Scharia frauenfreundlichere Regelungen etabliert wurden, bleibt immer noch die Familie, die eine Frau etwa beim Verdacht von *zinā* in Selbstjustiz bestrafen kann.²⁶⁷ Damit korrespondieren die Ergebnisse des *Arab Human Development Report*, der sich 2005 schwerpunktmäßig mit der Situation der Frauen beschäftigte: So ist der Ehrenmord in einer Reihe von arabischen Staaten immer noch eine gängige Praxis und wird von staatlicher Seite oftmals nur geringfügig bestraft. Ebenfalls wird das Problem der häuslichen Gewalt gesellschaftlich verleugnet und weibliche Genitalverstümmelung ist nach wie vor weit verbreitet.²⁶⁸ In den Protesten des *Arabischen Frühlings* wurde in Ägypten etwa sexuelle Gewalt gezielt zur Bekämpfung der aufständischen Frauen eingesetzt.²⁶⁹ Ebenfalls werden Ehen oftmals immer noch durch die Familie arrangiert und Jungfräulichkeit sowie Verzicht auf Sexualität vor der Ehe von Seiten der Frau spielen nach wie vor eine entscheidende

²⁶⁰ so werden in manchen Staaten frauenfreundlichere Reformen am schariabasierten Familienrecht vorgenommen, während dies in anderen verschärft wird (vgl. Spuler-Stegemann/Schirmmacher 2004, S. 13 f.).

²⁶¹ vgl. ebd., S. 177.

²⁶² Ahmed 1992, S. 242.

²⁶³ Spuler-Stegemann/Schirmmacher 2004, S. 19.

²⁶⁴ Kreile 2004, S. 149.

²⁶⁵ Walther 2005, S. 636.

²⁶⁶ vgl. Schneider 2011, S. 93-96.

²⁶⁷ vgl. Spuler-Stegemann/Schirmmacher 2004, S. 43.

²⁶⁸ vgl. United Nations Development Programme 2005, S. 116 f.

²⁶⁹ vgl. Julia Gerlach (2014): *Frühling der Frauen am Nil*. In: Schröter, S. 52 f.

Rolle.²⁷⁰ So fungiert der Islam nach wie vor als „Legitimationsideologie der entsprechenden Herrschaftsschicht auf der Grundlage der Sakralisierung zwischenmenschlicher Herrschaftsbeziehungen“²⁷¹. Dies resultiert in einer ungebrochenen männlichen Dominanz im „economic, social, cultural, legal and political“²⁷² Bereich, ebenso wie in der Kontinuität der Familie als patriarchaler Institution sowie dem Fortbestehen von diskriminierenden Gesetzen, die zur Unterdrückung der Frauen beitragen.

Auch der *Arabische Frühling* konnte keinen fundamentalen Wandel schaffen und politisch spielen Frauen in der Region nach wie vor kaum eine Rolle.²⁷³ Der Erfolg islamistischer Bewegungen in seiner Folge stellt darüber hinaus eine weitere Bedrohung für Frauen dar. Gegen die autoritären Regime der Region, die sich zur Legitimation auf den Islam bezogen, formal jedoch Politik und Religion trennten, konnten sich die IslamistInnen als Opposition inszenieren und eine islamische Gesellschaftsordnung als Lösung präsentieren. So zeigt sich nach dem *Arabischen Frühling* als Tendenz: „Die neue autoritärer Herrschaft des islamokratischen Scharia-Staates löst die alten autoritären Regime ab.“²⁷⁴ Mit Ausnahme Tunesiens²⁷⁵ wurde daher die Hoffnung auf eine Demokratisierung und Verbesserung der Frauenrechte enttäuscht.²⁷⁶

Eine vergleichende Auswertung von Daten aus verschiedenen empirischen Erhebungen stützt diese Beobachtung: Sie kommt zu dem Ergebnis, dass in der Folge des *Arabischen Frühlings* in der Bevölkerung in Ägypten, Irak, Jordanien, Libyen, Marokko und Tunesien – mit regionalen Unterschieden – in Bezug auf Frauenrechte nach wie vor eine sehr geringe Unterstützung für die Gleichberechtigung von Frauen existiert; bei Personen, die die Scharia als Grundlage der Gesetzgebung favorisieren, ist diese noch niedriger.²⁷⁷ Mit Ausnahme von Tunesien und dem Libanon ist unter den im *Arab Barometer* untersuchten Staaten eine Mehrheit für ein islamkonformes Personenstandsrecht.²⁷⁸

So lässt sich zusammenfassend feststellen, dass sowohl die rechtliche Situation als auch das Verständnis der Bevölkerung in der islamischen Welt nach wie vor von einem traditionellen

²⁷⁰ vgl. Schneider 2011, S. 116 ff.

²⁷¹ Marwan Abou-Taam (2013): *Das autoritäre Syndrom in den arabischen Gesellschaften*. In: Schneiders, Thorsten (Hrsg.): *Die Araber im 21. Jahrhundert. Politik, Gesellschaft, Kultur*. Wiesbaden: Springer VS, S. 37.

²⁷² United Nations Development Programme 2005, S. 16.

²⁷³ vgl. Susanne Schröter (2014): *Einleitung. Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung?* In: Schröter, S. 7-10.

²⁷⁴ Bassam Tibi (2014): *Vom Arabischen Frühling zum Orientalischen Winter: Warum die Hoffnung auf „Transition“ nicht erfüllt wurde!* In: Georges Tamer/Hanna Röbbelen/Peter Lintl (Hrsg.): *Arabischer Aufbruch. Interdisziplinäre Studien zur Einordnung eines zeitgeschichtlichen Phänomens*. Baden-Baden: Nomos, S. 105.

²⁷⁵ vgl. Hayat Alvi (2019): *The Political Economy and Islam of the Middle East. The Case of Tunisia*. Cham: Palgrave Macmillan/Springer, S. 168-170.

²⁷⁶ vgl. Habibal Khondker (2019): *The impact of the Arab Spring on democracy and development in the MENA region*. In: *Sociology Compass* 13(9), S. 5.

²⁷⁷ vgl. Pamela Abbott (2017): *Gender Equality and Mena Women's Empowerment in the Aftermath of the 2011 Arab Uprisings*. Arab Transformations Working Paper n. 10. Aberdeen: University of Aberdeen.

²⁷⁸ vgl. Ashley Fox/Sana Alzawawi/Dina Refki (2016): *Islamism, secularism and the woman question in the aftermath of the Arab Spring: Evidence from the Arab Barometer*. In: *Politics and Governance* 4(4), S. 45.

islamischen Frauenbild geprägt ist, das eine rechtliche Gleichstellung verhindert und ideologisch noch immer ein Bedürfnis nach Kontrolle der weiblichen Sexualität und Selbstbestimmung widerspiegelt.

3.1.2 Die Persistenz vormoderner Produktions- und Herrschaftsverhältnisse

Die Frage, warum das Frauenbild in der islamischen Welt nach wie vor in einer derartigen Weise religiös geprägt ist und sich in keinem nennenswerten Umfang Strukturen herausbildeten, die zu einem tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel desselben geführt hätten, erfordert einen Blick sowohl auf die sozioökonomischen als auch die soziokulturellen Ursachen, „die nur als Totalität in ihrer jeweiligen Genesis und ihren Geltungsformen analytisch begriffen werden können“²⁷⁹: Aus den vorislamischen nomadischen Produktionsverhältnissen in Arabien entstand im Übergang zum Islam keine Sklavenhaltergesellschaft, sondern eine vollständig unter staatlichem Einfluss stehende Produktionsweise, die sowohl die Landwirtschaft als auch den Handel zentral steuerte. Unter der Herrschaft der Umayyaden (661 bis 750 n. Chr.) bildete sich ein halb-feudaler Beamtenapparat heraus, der dazu beitrug, dass bis in die Zeit der Abbasiden (750 – 1258) ein „bürokratischer Feudalismus“²⁸⁰ dominierte. Während zu Anfang dieser Ära durchaus Handel und Wissenschaft florierten und Ansätze kapitalistischer Produktionsweisen sowie eine Handelsbourgeoisie hervortraten, stand der staatliche Einfluss doch einer Ausweitung der Produktivkräfte im Weg, so dass sich die kapitalistischen Elemente nicht als die gesellschaftlich vorherrschenden durchsetzen konnten und eine direkte Herrschaft des Staates über alle Bereiche weiter bestand.²⁸¹ Der Niedergang der Abbasiden-Ära brachte dann den Rückschritt hin zu einer „halb-isolierte[n] nomadische[n] Produktionsweise“²⁸².

Nazih Ayubi charakterisiert die historische Produktionsweise im Nahen Osten daher als staatlich gelenkt und von außen abhängig. Es konnte sich kein stabiles System der Akkumulation durchsetzen, weshalb der ökonomische Erfolg ausblieb und sich keine Klassenstruktur herausbildete. Der Staat war somit nicht von Klasseninteressen bestimmt, sondern seine Ausgestaltung lediglich Produkt von Streitigkeiten um die Macht. Dabei diente die Religion dem Staat dazu, Einheit zu schaffen um seine ökonomische Schwäche zu kompensieren. Ebenfalls kam dem Islam eine zentrale Legitimationsfunktion zu, als es die zunehmende Eroberung und Islamisierung erforderte, auch von Muslimen Steuern einzutreiben, damit sich der Staat weiterhin

²⁷⁹ Tibi 1991, S. 11. Es soll dabei keine Zwangsläufigkeit der Entwicklung nahegelegt werden, da es in der islamischen Geschichte immer auch Anknüpfungspunkte für einen anderen Weg gab, der sich jedoch historisch nicht durchsetzen konnte. Diese gegenläufigen Tendenzen sollen nicht verleugnet werden, jedoch ist für diese Arbeit vor allem die Frage relevant, warum sich *keine* moderne Kultur und Herrschaftsform durchsetzen konnte.

²⁸⁰ Ayubi 2002, S. 48.

²⁸¹ vgl. ebd., S. 47-49.

²⁸² ebd., S. 49.

das Mehrprodukt aneignen konnte.²⁸³ So avancierte der Islam zur Herrschaftsideologie, indem er die für den Staat zentrale Funktion einer Regulierung der Beziehung von MuslimInnen zueinander übernahm, die sich auf „das Prinzip des Gehorsams gegenüber dem Herrscher und die Notwendigkeit der Vermeidung von Zivilstreitigkeiten stützte“²⁸⁴.

Auch für das Osmanische Reich, dessen Kalifen sich als Nachfolger der Abbasiden sahen, lässt sich eine solche „Verschränkung von Politik und Ökonomie“, in die „das Sakrale eingeschrieben“²⁸⁵ war, feststellen. Während sich im Westen an der Wende zum 17. Jahrhundert ein merkantilistisches Wirtschaftssystem als dominierendes herausbildete, das die Säkularisierung beförderte, sich der Buchdruck verbreitete und Amerika entdeckt wurde, „blieb im Osmanischen Reich die für vormoderne soziale Zusammenhänge charakteristische ganzheitliche lebensweltliche Verschränkung von Herrschaft und Nutzen notorisch“²⁸⁶. Gegenläufige Entwicklungen konnten sich nicht durchsetzen und der sakral legitimierte Zentralstaat zog sich als Herrschaftsform durch die Geschichte des Orients, so dass Diner von einem „Wiederholungszwang“²⁸⁷ spricht, der immer dann mit einer Restitution der Zentralgewalt reagiert, wenn europäische Neuerungen einzusickern drohen.²⁸⁸ Diese Tradition der staatlichen Dominanz in der islamischen Welt zieht sich bis in die Gegenwart, wie Diner unter Bezugnahme auf empirische Erhebungen herausstellt:

„Die von der staatlichen Autorität ausgeübte Kontrolle, Dominanz und Allgegenwart der Sicherheitsapparate, chronische Günstlingswirtschaft, Nepotismus und Korruption sind Folgen jener notorischen Präsenz des Staates in allen Domänen des sozialen und politischen Lebens.“²⁸⁹

Heute lässt sich die Mehrzahl der arabischen Länder, seit sie im Zuge der Dekolonialisierung die Kontrolle über ihre Rohstoffe gewannen, als Rentierstaaten charakterisieren.²⁹⁰ Die ökonomischen Bedingungen sind gekennzeichnet von einer Wirtschaft, die auf dem Einkommen aus Ölrenten als nahezu einziger Wertschöpfungsquelle basiert und gleichzeitig geringe Produktivität und damit verbundenes mangelndes Wachstum aufweist.²⁹¹ Dies zeigt sich etwa an einem desolaten Bruttosozialprodukt in arabischen Ländern. Der auf Öl basierende Reichtum führt somit einerseits zu einer Geringschätzung wirtschaftlicher Betätigungen in anderen Bereichen, vor allem denen des Wissens und der Produktivität, zum anderen ermöglicht er es, benötigtes Know-How und Güter aus dem Ausland einzukaufen, anstatt in die Ausbildung solcher Fähigkeiten in der eigenen Gesellschaft zu investieren, wodurch die Arbeit als Quelle von Wert ihre

²⁸³ vgl. Ayubi 2002, S. 50-55.

²⁸⁴ ebd. S. 54.

²⁸⁵ Diner 2005, S. 149.

²⁸⁶ ebd.

²⁸⁷ ebd. S. 185.

²⁸⁸ vgl. ebd. S. 184 f.

²⁸⁹ ebd., S. 51.

²⁹⁰ vgl. ebd. 56 f.

²⁹¹ vgl. United Nations Development Programme 2005, S. 20.

Bedeutung verliert.²⁹² Die Rentenwirtschaft ist kein Spezifikum, das zwangsweise mit dem Islam in Verbindung stünde oder sich aus der Religion ergibt. Jedoch befördern diese ökonomischen Verhältnisse „Tendenzen der Stagnation“²⁹³ in allen gesellschaftlichen Bereichen und sind nicht zuletzt für die geringe Berufstätigkeit von Frauen verantwortlich²⁹⁴. Die staatliche Verfügung über das Öl und den daraus resultierenden Reichtum befördert eine autoritäre und ideologisch durch den Islam legitimierte Herrschaft und verlängert die traditionelle islamische Herrschaftsvorstellung einer Unterwerfung unter einen gerechten Herrscher aus der Vormoderne in die Gegenwart.²⁹⁵

„Und da Herrschaft und Reichtum in einer Hand vereint sind, ist jenes für ‚bürgerliche‘ Gemeinwesen selbstverständliche wie für rationales Wirtschaften unabdingbare Auseinandertreten von Politik und Ökonomie, von Staat und Gesellschaft nicht gegeben.“²⁹⁶

Die arabischen Staaten stellen dabei „eine Mischung von alter orientalischer Despotie und moderner Polizeiherrschaft der Überwachung der Bevölkerung“²⁹⁷ dar, die durch die Religion legitimiert sind, wodurch der „organische Einbau des Islam in die »orientalische Despotie«“²⁹⁸ auch heute noch fortbesteht.

3.1.3 Die Krise des Islam durch die Konfrontation mit der Moderne

In Kapitel 2.1 wurde gezeigt, dass die Gesetze und Richtlinien des Islam eine Reaktion auf historisch-spezifische Ereignisse im Arabien des 6. und 7. Jahrhunderts darstellten. In der Moderne tragen sie insofern zur Rückständigkeit der islamischen Welt bei, als sie von den MuslimInnen als zeitlose Richtlinie für das Leben verstanden und keiner historisch kontextualisierenden Re-Lektüre unterzogen werden; „sie werden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter bemüht, obwohl sie einer nomadischen, sich transformierenden Gesellschaft entsprungen sind.“²⁹⁹ Im Islam ist das Sakrale mit dem Politischen auch unter den Bedingungen einer modernen Welt noch immer verbunden. Der Islam hat daher eine vorindustrielle Kultur mit entsprechenden Herrschaftsstrukturen bewahrt, die durch die Begegnung mit der Moderne in eine zweifache Krise gerät – sowohl auf sozioökonomischer Ebene bedingt durch die prekäre wirtschaftliche Lage in einer globalisierten Welt, als auch auf kultureller Ebene in Form einer Identitätskrise.³⁰⁰ Im Gegensatz zur Entwicklung in Europa, wo die Erfahrung der Moderne wesentlich mit der Befreiung des Individuums aus traditionellen Zwängen einherging, zeigte sie sich in der islami-

²⁹² vgl. Diner 2005, S. 54 ff.

²⁹³ ebd., S. 58.

²⁹⁴ vgl. Moghadam 1993, S. 29-67.

²⁹⁵ vgl. Diner 2005, S. 57 ff.

²⁹⁶ ebd., S. 59.

²⁹⁷ Tibi 2014, S. 97.

²⁹⁸ Abou-Taam 2013, S. 38.

²⁹⁹ Tibi 1991, S. 188.

³⁰⁰ vgl. ebd., S. 199 f.

schen Welt in erster Linie als Gewalt im Kolonialismus.³⁰¹ Sie trat der dortigen Bevölkerung als westliches Herrschafts- jedoch weniger als kulturelles Projekt gegenüber. Als Reaktion darauf fand in der islamischen Welt eine Aufspaltung der Moderne in eine wissenschaftlich-technische und eine ideelle, kulturelle Dimension statt, wie Bassam Tibi (1992) herausarbeitet. Damit wird jedoch ignoriert, dass der Erfolg der westlichen Zivilisation nicht nur auf der technisch-institutionellen Seite beruhte, sondern das damit in Verbindung stehende Weltbild, das aus der Aufklärung hervor ging, konstitutiv für die Logik der Moderne ist.³⁰² Diese beiden Dimensionen stehen in einem engen Zusammenhang und sind nicht voneinander abzutrennen, da die moderne Wissenschaft für das Entstehen eines autonomen Subjekts unabdingbar ist,³⁰³ welches seinerseits wiederum entscheidend dazu beitrug, dass in Europa überhaupt durch Reformation, Aufklärung und Französische Revolution ein Prozess des „Reflexiv-Werdens“³⁰⁴ von religiös begründetem traditionellen Wissen beginnen konnte.

Der historische Ursprung dieses „islamischen Traum[s] von der Halben Moderne“³⁰⁵ liegt im Niedergang der islamischen Welt, der mit den militärischen Niederlagen des Osmanischen Reichs Anfang des 16. Jahrhunderts begann und die Erkenntnis einer Überlegenheit Europas³⁰⁶ nach sich zog, woraus von muslimischer Seite das Bestreben entstand, diesen Rückstand aufzuholen. Dies wurde jedoch durch die Tatsache erschwert, dass bestimmte Aspekte der Moderne dem traditionellen islamischen Weltbild widersprachen.³⁰⁷ Diese bezogen sich vor allem auf das aus der Aufklärung hervorgegangene autonome Subjekt, das aus den traditionellen Zwängen herausgelöst ist und das den Mittelpunkt eines humanistisch-modernen Denkens bildet, aus dem auch die Menschenrechte³⁰⁸ hervorgingen. Es entstand kein reflexiver Umgang mit der Religion und statt auf dem Zweifel als rationaler Grundlage basierte die Wissenschaft auf einer Verschränkung mit dem Islam.³⁰⁹

Heute findet diese Problematik ihre beständige Fortsetzung in der global abgehängten Position, welche die islamische Welt ökonomisch auf Grund ihres Rückstands in der kapitalistischen

³⁰¹ vgl. Benslama 2017b, S. 90. An dieser Stelle sei zur Präzisierung angemerkt, dass entgegen dem häufig vorgebrachten Argument, der westliche Kolonialismus sei als äußere Ursache Schuld an der ausbleibenden islamischen Entwicklung, bereits diesem vorausgehend ein Ungleichgewicht zwischen islamischer Welt und dem Westen bestanden haben muss, das den Kolonialismus erst ermöglichte und aus den internen Bedingungen der islamischen Welt hervorgegangen ist (vgl. Diner 2005, S. 30 f.).

³⁰² vgl. Tibi 1992, S. 22f.

³⁰³ vgl. ebd., S. 12-14.

³⁰⁴ ebd., S. 21

³⁰⁵ ebd., S. 24.

³⁰⁶ ‚Überlegenheit‘ wird dabei nicht in einem rassistischen Sinne als essentialistisch wertender Begriff, der eine Höher- oder Minderwertigkeit von einer bestimmten Kultur oder ‚Rasse‘ zugeordneten Subjekten impliziert, gebraucht, sondern als wertfreie Beschreibung des wissenschaftlich-technischen Vorsprungs der westlichen Kultur, der dieser zur globalen Dominanz verhalf.

³⁰⁷ vgl. Tibi 1992, S. 15-17.

³⁰⁸ vgl. Tibi 1991, S. 241 ff.

³⁰⁹ vgl. Tibi 1992, S. 16-21.

Entwicklung einnimmt.³¹⁰ Psychisch wird diese Identitätskrise in der Moderne mit einer Fixierung auf die Zeit Mohammeds³¹¹ versucht zu kompensieren, die als kulturelles Ideal dem des modernen, westlichen Fortschrittsglaubens entgegengesetzt wird und somit ermöglicht, das eigene Kollektiv narzisstisch zu besetzen, um die erlebte Ohnmacht durch die Teilhabe an etwas Machtvollen zu kompensieren.³¹²

3.1.4 Ökonomische Ursachen der Destabilisierung der Geschlechterordnung

Trotz der ambivalenten Haltung zur Moderne ließ sich nicht verhindern, dass mittels der ökonomischen Ebene moderne Ideen Einfluss auf die traditionelle Geschlechter- und Familienordnung nahmen, etwa durch die Notwendigkeit der Lohnarbeit von Frauen.³¹³ Von den 1950er bis Anfang der 1980er Jahre wurden Frauen vermehrt in den Arbeitsmarkt integriert, allerdings kehrte sich diese Entwicklung mit dem Einbruch des Ölpreises um. Im Zuge ökonomischer Krisen stellten Frauen oftmals die Verliererinnen auf dem umkämpften Arbeitsmarkt dar, da der Beschäftigung männlicher Arbeitsmigranten, die wieder in ihre Herkunftsländer zurückkehrten, der Vorrang zukam.³¹⁴ Heute stellt die Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt in den arabischen Ländern mit nur 33,3 % weltweit die niedrigste dar. So wird letztendlich durch die geringe Frauenerwerbstätigkeit die desolote ökonomische Situation weiter verschlimmert.³¹⁵ Auch wenn Frauen gesetzlich nicht aus bestimmten Bereichen ausgeschlossen sind, etwa in Bezug auf den Zugang zu Bildung und Universitäten, ist dieser oftmals nur zu den Bedingungen der patriarchalen Geschlechtertrennung möglich.³¹⁶ Ebenfalls lässt sich durch die gestiegene Frauenerwerbstätigkeit „keine grundlegende Veränderung der Geschlechterideologie“³¹⁷ ausmachen. Die schlecht bezahlten Arbeitsplätze, mit denen viele Frauen aus der Mittel- und Unterschicht vorlieb nehmen müssen, ändern somit nichts an der Vorstellung des Mannes als Familienernährer, während die Reproduktionsarbeit traditionell als weiblicher Bereich verbleibt.³¹⁸

Die zwar prekäre Situation von Frauen auf dem Erwerbsmarkt führte dennoch zu einem Anstieg ihrer Autonomie, welche zusammen mit der ökonomischen Situation in einer Krise des Ge-

³¹⁰ vgl. Benslama 2017b, S. 90; Mernissi 1987, S. 84 ff.

³¹¹ vgl. Benslama 2017b, S. 48 ff.

³¹² vgl. Charlier 2017c, S. 68 ff.

³¹³ vgl. Mernissi 1987, S. 86 ff.

³¹⁴ vgl. Kreile 2003a, S. 200 f.

³¹⁵ vgl. United Nations Development Programme S. 80-92. Ein aktuelles Working Paper des *AHDR* lässt diesbezüglich auf keine relevante Veränderung schließen (vgl. Adel Abdellatif/Paola Pagliani/Ellen Hsu (2019): *Arab Human Development Report Research Paper. Leaving No One Behind. Towards Inclusive Citizenship in Arab Countries*. In: United Nations Development Programme Regional Bureau for Arab States, S. 16 f.).

³¹⁶ So in Saudi-Arabien oder an der ägyptischen Azhar Universität, wo Frauen auf eine gesonderte Fakultät beschränkt sind. Fabrikarbeit und Beschäftigungen im staatlichen Sektor werden sowohl in den säkular als auch islamisch verfassten Ländern des Vorderen Orients ebenfalls geschlechtergetrennt organisiert (vgl. Walther 2005, S. 644-649).

³¹⁷ Kreile 2004, S. 144.

³¹⁸ vgl. ebd., S. 143 f.

schlechterverhältnisses resultierte: So führen die traditionellen Vorstellungen, die auf der Geschlechtertrennung, der arrangierten Ehe und dem zentralen Mutter-Sohn Verhältnis beharren, zu einem Konflikt mit dem Wunsch nach modernen Lebens- und Beziehungsverhältnissen.³¹⁹ Während „der Islam der Einheit eines Paares, dem Kern der Familie also, zutiefst feindselig gegenübersteht“³²⁰, unterstützen die ökonomischen Entwicklungen die Herausbildung von autonomen, gleichberechtigten Ehe- und Familienverhältnissen. Die Urbanisierung leistet ebenfalls einen Beitrag zur Erosion traditioneller Familienverhältnisse: Die rasche und massenhafte Zuwanderung in die Städte führte zu tiefgreifenden Veränderungen im sozialen Gefüge der Menschen und forderte traditionelle Umgangsweisen mit Sexualität und Geschlecht heraus. So lässt sich die Geschlechtertrennung in der Großstadt im Alltag nicht mehr aufrechterhalten und die Stellung des islamischen Mannes als Patriarch korrespondiert nicht mehr mit seiner sozio-ökonomischen Situation. Dadurch gerät das traditionelle Konzept der Ehe in die Krise, da Männer immer später in der Lage dazu sind, sich eine eigene Wohnung leisten und die Frau versorgen zu können, gleichzeitig jedoch die strikte Sexualmoral, wonach unehelicher Geschlechtsverkehr *zinā* darstelle, beibehalten wird. Die daraus entstehende Frustration und das Erleben einer Auflösung der eigenen Identität werden als bedrohlich empfunden und können eine unterschwellige Aggression nach sich ziehen, die wiederum an den Frauen abreagiert wird.³²¹ In der durch die Frauenerwerbstätigkeit entstehenden Konkurrenzsituation erfüllten traditionelle islamische Frauenbilder dabei die Funktion einer Krisenbewältigungsstrategie:

„Um so wichtiger mag es unter solchen Umständen für viele Männer erscheinen, die gefährdete patriarchalische Kontrolle über die Frauen, angepasst an die neuen Verhältnisse, wiederherzustellen und neu zu festigen.“³²²

Durch den Einbruch der Moderne, der mit einer stärkeren Präsenz der Frau im öffentlichen Raum einherging, kam der Frage der Verschleierung eine neue Relevanz zu, die zu zahlreichen Konflikten führt³²³ und auf eine Re-Islamisierung verweist.³²⁴ So kommt es vermehrt zu Konflikten um Tradition, Authentizität und Identität, in denen sich moderne Formen staatlicher Vergesellschaftung mit den Strukturen der religiös-traditionellen Gemeinschaft in einer Konkurrenz um die gesellschaftliche Vorherrschaft befinden. Der Geschlechterpolitik kommt in diesem Konflikt eine wichtige Rolle zu, da anhand der Stellung der Frau eine als authentisch vorgestellte Identität gewahrt werden kann.³²⁵ Während der moderne Staat mittels der Durch-

³¹⁹ vgl. Mernissi 1987, S. 84-97.

³²⁰ ebd., S. 97.

³²¹ vgl. Ayubi 2002, S. 61-67.

³²² Kreile 2003a, S. 202.

³²³ vgl. Benslama 2017b, S. 192 ff.

³²⁴ Kreile 2003a, S. 197 f.

³²⁵ vgl. Kreile 2003a, S. 198 f.; Schneider 2011, S. 40 f.

setzung einer rechtlich legitimierten Geschlechterordnung seinen Machtanspruch gegenüber traditionellen Strukturen zu festigen versucht,

„vermag die Kontrolle [traditioneller Gemeinschaften, *M.W.*] über »ihre« Frauen, die Identität und Integrität der Gemeinschaften symbolisieren, zum zentralen Ausdruck des Widerstandes gegenüber einem als »fremd« und autoritär wahrgenommenen Staat zu werden.“³²⁶

So lässt sich konstatieren, dass eine Veränderung des Geschlechterverhältnisses während des jahrhundertelangen sozioökonomischen Stillstands keine materielle Basis fand und sich eine vormoderne Geschlechterordnung bis in die Moderne hinein tradieren konnte. Mit der Krise der islamischen Welt durch ihre Integration in den Weltmarkt und der damit verbundenen Notwendigkeit von Frauenerwerbstätigkeit geriet auch das Geschlechterverhältnis in die Krise: Einerseits funktionieren traditionelle Familienstrukturen sowie die Geschlechtertrennung nicht mehr unter Bedingungen, die Frauenerwerbstätigkeit ermöglichen und vermehrt auch erfordern. Andererseits impliziert der kulturelle Widerstand gegen den ideellen Gehalt der Moderne eine Ablehnung der Vorstellungen, die hinter einer Emanzipation und Gleichberechtigung der Frauen stehen. Die Art und Weise, wie die islamische Welt auf die Moderne reagierte, stellte daher ein Hindernis für einen Wandel des Geschlechterverhältnisses dar. Mit Moghadam lassen sich heutige islamische Gesellschaften als neopatriarchal bezeichnen, als „result of the collision of tradition and modernity in the context of oil-based dependent capitalism“³²⁷. Die ökonomische Grundlage der patriarchalen Ordnung im Islam, wonach die Unterwerfung der Frau mit der Garantie der Existenzsicherung durch den Mann einhergeht, wird zunehmend außer Kraft gesetzt, ebenso wie die Geschlechtertrennung. So ist die islamische Geschlechterordnung unter modernen Bedingungen dysfunktional geworden, was sich in einer Re-Islamisierung äußert, die sich etwa in der Rückkehr der Verschleierung manifestiert und darüber hinaus vielfach Gewalt und Misogynie nach sich zieht.

3.2 Islamismus als Bewältigungsversuch der Krise des Subjekts und der Geschlechterordnung in der Moderne

3.2.1 Der Niederschlag des *Traums von der halben Moderne* in der Psyche der Subjekte

Im Folgenden wird aus psychoanalytischer Perspektive auf Aspekte des Islamismus³²⁸ eingegangen, um ihre Auswirkungen auf die psychischen Bedingungen des islamischen Geschlechterverhältnisses herauszuarbeiten. Nach Benslama stellt der Islamismus eine „von Muslimen auf der Basis des Islam erfundene anti-politische Utopie“ dar, im Sinne eines Ersetzens der Po-

³²⁶ Kreile 2003a, S. 199.

³²⁷ Moghadam 1993, S. 99.

³²⁸ Der Rahmen dieser Arbeit lässt keine ausführliche Darstellung der historischen und ideologischen Entwicklung des Islamismus zu; dieser wird vor allem in Hinblick auf seine Folgen für das Geschlechterverhältnis betrachtet.

litik durch die Religion, „die sich gegen den Westen richtet, nicht ohne sich eines Teils seiner politischen Errungenschaften zu bedienen“³²⁹.

Im Islamismus radikalisiert sich die bereits im Islam angelegte Wendung auf die Vergangenheit hin zu einer wahnhaften Fokussierung auf den Ursprung, die eine kollektive Regression „aus Verzweiflung an der Zeit“³³⁰ darstellt. Diese hat ihren Grund in dem spezifischen Verhältnis der islamischen Welt zur Moderne, das in Kapitel 3.1.3 dargestellt wurde. Somit lässt sich der Islamismus nicht als Rückkehr eines vormodernen Phänomens charakterisieren, sondern er „richtet sich gegen die Moderne und ist zugleich aus der Konfrontation mit ihr hervorgegangen“³³¹, denn er resultierte aus einem „gescheiterten islamischen Versuch[...], sich die Moderne instrumentell anzueignen“³³². Die Hinwendung zum Islamismus lässt sich dabei auf der sozioökonomischen Ebene als Resultat einer enttäuschten Hoffnung auf eine Teilhabe an den Versprechen der Modernisierung wie Bildung, Wohlstand und urbanes Leben, begreifen. Dem begegnen die IslamistInnen mit einer korporatistischen Vorstellung einer ‚moralisch gerechten‘ islamischen Wirtschaft.³³³

Auf psychischer Ebene haben die Veränderungen der Moderne weitreichende Folgen für die Subjektivierung: „Eine neue Zeitordnung, Veränderung der Ökonomie des Genießens, Umwandlung des Feldes der Alterität und des Todes, Aufkommen eines neuen Systems der Wahrheit“³³⁴ als Folgen der Moderne führen zu einer tiefgreifenden Veränderung in der Kultur, die sich auf die Beziehungen der Subjekte untereinander und zu ihrer Umwelt auswirken. Die alten Mechanismen der Triebkontrolle funktionieren nicht mehr, sie erlauben jedoch auch nicht das Entstehen neuer Umgangsformen sowie Veränderungen in der psychischen Konstitution.³³⁵ Vielmehr führt dieser Umbruch in der islamischen Zivilisation dazu, dass „krankhafte und grausame Kräfte aus ihrem Inneren aufsteigen und als Reaktion darauf gleichzeitig ein[...] Appell an radikale Formen der Triebunterdrückung“³³⁶ entsteht. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass die gesellschaftlichen Veränderungen nicht mit der Psyche der Subjekte vermittelt und damit nicht nachhaltig gefestigt wurden, weshalb im Islamismus eine „*Verzweiflung der Massen*“³³⁷ als Resultat einer massenhaften Entsubjektivierung ihren Ausdruck findet:

„Die Rezeption von Technik und Wissenschaft hat nicht als Prozess einer kreativen Integration stattgefunden, sondern auf eine passive und faszinierte Weise, so als ob das Wissen vom Himmel gefallen wäre. Man kann sagen, dass sich die Modernisierung ohne die dafür notwendige *Kulturarbeit* (im

³²⁹ Benslama 2017a, S. 63.

³³⁰ Benslama 2017b, S. 54.

³³¹ Tibi 1992, S. 12.

³³² ebd., S. 13

³³³ vgl. Ayubi 2002, S. 243.

³³⁴ Benslama 2017b, S. 89.

³³⁵ vgl. ebd., S. 90-94.

³³⁶ ebd., S. 88.

³³⁷ ebd., S. 93, *Hervorhebung im Original*.

Sinne Freuds) ereignet hat, und zwar aufgrund der Tatsache, dass keine kritische Auseinandersetzung und keine ethische und ästhetische Einbettung stattgefunden haben.“³³⁸

Die Menschen können die Welt nicht mehr in den Kategorien begreifen, die ihnen ihre traditionelle Subjektivierung ermöglicht, woraus ein Funktionsverlust des Individuums entsteht, welches „als *Subjekt abgedankt* hat“³³⁹, der existenzbedrohende Züge annimmt. Ohne eine entsprechende Kulturarbeit „als *vermittelnde Instanz* zwischen Subjekt und Kollektiv“³⁴⁰, prasseln die für den Einzelnen zunächst negativen und entwurzelnden Veränderungen der Moderne unvermittelt auf diesen ein.³⁴¹ Der Islamismus stellt damit eine Antwort auf eine „doppelten Krise“³⁴² der islamischen Welt dar, die sich einerseits auf die technisch-wissenschaftliche Unterlegenheit gegenüber dem Westen bezieht und sich zum anderen als kulturelle und psychische „Sinn-Krise“³⁴³ äußert.

Im Individuum schlägt sich diese gesellschaftliche Problematik daher als ein Faktor der Radikalisierung nieder. Da ihm die psychischen Voraussetzungen fehlen, um diese Veränderungen zu verarbeiten und der individuellen Freiheit, welche die Moderne ihm bietet, gewachsen zu sein, bietet die Unterwerfung unter die Autorität des Religiösen³⁴⁴ und eine islamistische „Revolte gegen den Westen“³⁴⁵ einen Ausweg. Diese richtet sich gegen das moderne Subjekt und die Vernunft an sich, an dessen Stelle das islamische Kollektiv gesetzt wird, nicht ohne jedoch an der westlichen Wissenschaft festzuhalten, die ohne die individuellen Voraussetzungen des modernen Subjekts nicht denkbar ist.³⁴⁶ Der moderne Staat hat zudem das traditionelle patriarchale *Vateroberhaupt* entmachtet, ohne an seine Stelle durch Kulturarbeit etwas Neues zu setzen. Im traditionellen Patriarchat prägt sein Bild das Ich-Ideal, wodurch ein gesellschaftlicher Zusammenhalt und die Integration des Subjekts hergestellt werden, während das Ich schwach ausgebildet ist. In der Moderne ist diese Identifikation nicht mehr möglich und sie stellt keinen Vaterersatz für das Ich-Ideal zur Verfügung.³⁴⁷ Der Islamismus macht für den Verlust der eigenen Identität einen äußeren Anderen verantwortlich, mittels dessen gewaltsamer Bekämpfung die eigene Integrität wiederhergestellt werden soll³⁴⁸ und bietet den orientierungslosen Subjekten ein erneuertes islamisches Massenideal an, das ihre narzisstische Kränkung kompensieren soll: „Es gibt junge Menschen, die aufgrund der Schwäche des Ich-Ideals dazu gebracht werden,

³³⁸ Benslama 2017b, S. 79, *Hervorhebung im Original*.

³³⁹ ebd., S. 91, *Hervorhebung im Original*.

³⁴⁰ ebd., S. 90, *Hervorhebung im Original*.

³⁴¹ ebd., S. 88-91.

³⁴² Tibi 1992, S. 49.

³⁴³ ebd., S. 50.

³⁴⁴ vgl. Benslama 2017a, S. 54.

³⁴⁵ Tibi 1992, S. 18.

³⁴⁶ vgl. ebd., S. 21.

³⁴⁷ vgl. Benslama 2017b, S. 100 ff.

³⁴⁸ ebd., S. 94.

eine Verkörperung des Massenideals anzustreben, das im Märtyrertum seine Erfüllung findet.“³⁴⁹

Die zu Grunde liegende narzisstische Kränkung lässt sich mit dem Verlust der politischen Macht des Islams durch die Abschaffung des Kalifats 1924 und der damit einhergehenden Aufteilung des Osmanischen Reichs in Verbindung bringen.³⁵⁰ Die radikale Modernisierung und Abschaffung zentraler Bestandteile islamischer Herrschaft durch Mustafa Kemal Atatürk in der Türkei trug somit weit über ihre Grenzen hinaus zu einem Gefühl der Verlassenheit zahlreicher MuslimInnen bei³⁵¹ und besiegelte den bereits vorangegangenen Niedergang der islamischen Zivilisation durch Gebietsverluste und ökonomische Rückständigkeit³⁵²: „Damit war die symbolische Verbindung zwischen der Herrschaft Gottes und diese Welt gekappt worden.“³⁵³ Diese narzisstische Kränkung verlängert sich in die Gegenwart durch den kontinuierlich zu Ungunsten der islamischen Welt ausfallenden Vergleich mit dem Westen, dessen Ergebnis einem Selbstbild, das vom Beharren auf Überlegenheit gekennzeichnet ist, widerspricht.³⁵⁴ Sie kann sich mit einem persönlichen erfahrenen Unrecht überlagern, das zu einem Verharren in einer gekränkten Position des Opfers führen und den Wunsch nach einer Rache im Namen des beschädigten islamischen Ideals durch den Dihad befördern kann.³⁵⁵

3.2.2 Der islamistische Versuch der Krisenbewältigung durch Wiedergewinnung der Kontrolle über die Frauen

Die Unterwerfung unter den Islamismus bietet stabile Geschlechtsidentitäten, die den modernen Auflösungserscheinungen derselben entgegenstehen und lockt mit dem „Versprechen der wahren Virilität für die Männer beziehungsweise der wahren Weiblichkeit für die Frauen, die »mehr und anders Frau« sein wollen als ihre Mütter“³⁵⁶. Die Figur des Dihadisten stellt einen Versuch dar, die verlorene patriarchale Macht wiederzugewinnen: Sie vereint Elemente der vorislamischen, der traditionellen und der durch die Moderne entmachteten Männlichkeit, so dass eine „neue Hybridform als Produkt der Moderne“³⁵⁷ entsteht. Dies kommt etwa darin zum

³⁴⁹ Benslama 2017a, S. 51; vgl. ebenfalls Sieglinde E. Tömmel (2006): *Die westliche Welt und der Islam. Psychoanalyse und Kulturtheorie*. In: Michael Ermann (Hrsg.): Was Freud noch nicht wusste. Neues über Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, S. 107-110.

³⁵⁰ vgl. Benslama 2017a, S. 50; Tömmel 2006, S. 103-107. Im Gegensatz zu Erklärungen, die den westlichen Imperialismus für diese Krise des Islams verantwortlich machen und somit einer Opferposition Vorschub leisten, sei darauf verwiesen, dass dieser nicht die Ursache sondern die Folge eines bereits erfolgten Machtverlusts durch jahrhundertelangen Stillstand auf wissenschaftlich-technischem Gebiet darstellt (vgl. Meddeb 2002, S. 23.).

³⁵¹ vgl. Diner 2005, S. 72 f.

³⁵² vgl. Seidensticker 2016, S. 15 ff.

³⁵³ Diner 2005, S. 72.

³⁵⁴ Tibi 1992, S. 14; vgl. Diner S. 17; Tömmel 2006, S. 103-107.

³⁵⁵ vgl. Benslama 2017a, S. 50 f.

³⁵⁶ ebd., S. 58.

³⁵⁷ Ghadban 2013, S. 179; Stein (2005, S. 107 f.) betrachtet dies aus psychoanalytischer Perspektive als bedeutenden Aspekt bei islamistischen Selbstmordattentätern.

Ausdruck, dass das Vorgehen der IslamistInnen gegen Frauen eine solchermaßen barbarische Form annimmt, die dem traditionellen Islam nicht bekannt war.³⁵⁸

Die islamistische Geschlechterpolitik stellt dabei ein Mittel zur gesellschaftlichen Reintegration in einer krisenhaften und sozial gespaltenen Gesellschaft dar.³⁵⁹ Ideologisch steht dabei eine Rücknahme von Tendenzen, die der Geschlechtertrennung zuwiderlaufen, im Zentrum und die Frau soll auf ihre reproduktive Funktion und den häuslichen Bereich beschränkt werden.³⁶⁰ So kann die patriarchale Ordnung in der Transformation von der Familie zur *umma* weiterbestehen, wie Renate Kreile feststellt, da die Kontrolle über die Frauen durch das Kollektiv der muslimischen Männer aufrechterhalten wird. Anstelle einer tiefgreifenden Reform zur Lösung der sozialen Probleme findet dabei lediglich eine Transferierung auf die moralische Ebene statt. Dabei wird die Geschlechterfrage „gleichsam als Symbol und Indikator einer als chaotisch erlebten Gesellschafts- und Weltordnung“ wahrgenommen: „Die soziale Desintegration wird als moralische Desintegration wahrgenommen und bekämpft.“³⁶¹ So entsteht die Illusion, durch eine ‚moralische Lebensführung‘ eine islamische, bessere Gesellschaft schaffen zu können; eine Kompensation der Ohnmachtserfahrung, in der sich die ökonomische Verliererposition in einer globalisierten Welt widerspiegelt. Damit geht notwendigerweise eine identitätspolitische Grenzziehung zwischen einer als homogen und authentisch imaginierten islamischen Gesellschaft und dem Westen als Gegenbild islamischer Vorstellungen einher, als Folge derer jegliche Konflikte als Einflüsse von außen wahrgenommen werden müssen.³⁶²

Dies spiegelt sich auch auf der Ebene der Triebe wieder, denn der Islamismus bietet die Möglichkeit, die durch geschlechterpolitische Auswirkungen der Moderne dysfunktional gewordenen Mechanismen zur Triebkontrolle wiederherzustellen:³⁶³ So etwa durch eine absurde Züge annehmende Regulierung des (Trieb-)lebens mittels zahlreicher Fatwas, die beispielsweise das Stillen erwachsener Männer als probates Mittel empfehlen, um dem Islam widersprechende sexuelle Beziehungen zu vermeiden und „die Frau mit der wuchtigen Waffe des Inzestverbots zu entsexualisieren“³⁶⁴. Dies führt zu einer Verdrängung des Weiblichen aus dem öffentlichen Raum und konterkariert alle staatlichen Maßnahmen zur gesellschaftlichen Integration der Frauen, da diese nur noch als Mutter gedacht werden sollen. Die Desexualisierung der Frau soll dabei den Menschen, die weder psychisch noch materiell in der Lage sind, den ökonomischen Anforderungen der modernen Gesellschaft zu entsprechen, über die Orientierung am Inzestver-

³⁵⁸ vgl. Ghadban 2013, S. 179 f.

³⁵⁹ vgl. Kreile 2003a, S. 205 f.

³⁶⁰ vgl. United Nations Development Programme 2005, S. 21.

³⁶¹ Kreile 2003a, S. 203.

³⁶² vgl. ebd., S. 204 f.

³⁶³ Der Fall von Omar, eines jungen Mannes mit Tendenzen zum Salafismus, verweist aus klinischer Perspektive auf den Konflikt zwischen moderner Gesellschaft und traditioneller Triebkontrolle (vgl. Hofmann 2018, S. 76-78.).

³⁶⁴ Benslama 2017a, S. 105.

bot eine „moralische Rückenstärkung“ liefern; diese dient der Triebregulierung und „führt die Nichtäquivalenz, das Unbezahlbare ein, das die Inflation des Angebots und die Verbitterung, die durch die nicht zu befriedigenden Konsumwünsche hervorgerufen wird, eindämmt“³⁶⁵. So zieht die Vergemeinschaftung auf der Basis theologischer Gesetze in der *umma* eine spezifische Ausgestaltung des Verhältnisses der Triebe zur Souveränität nach sich, durch die sich die Situation der Frauen bedingt.³⁶⁶ Im traditionellen islamischen Bild gilt die Frau bereits als Schwachstelle der Gemeinschaft. Der Islamismus reagiert auf deren Zerfall, der mit einer gestiegenen öffentlichen Präsenz der Weiblichkeit einhergeht, mit der Konsequenz, „die Frau in einen sexuellen Schrecken zu verwandeln“³⁶⁷. So stellt die Wiedergewinnung der Kontrolle über die Frauen ein zentrales Element des Islamismus dar und sein Auftrag besteht darin „die Gemeinschaft der Gläubigen vor der Frau als dem unkontrollierbaren und totalen sexuellen Objekt zu schützen“³⁶⁸.

3.3 Das islamische Geschlechterverhältnis als eine Ursache der autoritären Revolte im Islamismus: Eine sozialpsychologische Deutung

3.3.1 Grundlinien einer kulturell spezifischen autoritären Revolte

Um die Erkenntnisse dieser Arbeit in Form einer sozialpsychologischen Deutungsmöglichkeit des islamischen Geschlechterverhältnisses zusammenzufassen, wird in diesem Kapitel auf theoretische Überlegungen zum *autoritären Charakter* zurückgegriffen. Dieser fungiert noch immer als ein zentrales Konzept der sozialpsychologischen Autoritarismusforschung³⁶⁹ und wurde in seinen theoretischen Grundlinien zunächst von Erich Fromm in den *Studien über Autorität und Familie* (1936) ausgearbeitet, worauf mit der von Adorno et. al. verfassten *The Authoritarian Personality* (1950) ein großangelegter Versuch der empirischen Erforschung autoritärer Einstellungen mittels psychoanalytischer Erkenntnisse erfolgte. Für den gesellschaftskritischen Ansatz

³⁶⁵ Benslama 2017a, S. 107.

³⁶⁶ vgl. ebd., S. 104 f.

³⁶⁷ ebd., S. 110.

³⁶⁸ ebd., S. 112.

³⁶⁹ Obwohl dem Konzept des *autoritären Charakters* unter anderem ein Veralten auf Grund des Wandels der Familienstruktur Westen vorgeworfen wurde (für eine Zusammenfassung vgl. Benicke, Jens (2016): *Autorität und Charakter. 2. Auflage*. Wiesbaden: Springer VS, S. 17-20.), motiviert es noch immer zahlreiche Arbeiten in diesem Bereich, aktuell vor allem mit Bezug zum Rechtsextremismus und Populismus: So die Ausgabe ‚*Konformistische Revolte*‘ (2015) der Zeitschrift *Freie Assoziation. Zeitschrift für psychoanalytische Sozialpsychologie*. 18(2); die Sammelbände Oliver Decker/Christoph Türcke (Hrsg.) (2019): *Autoritarismus. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis*. Gießen: Psychosozial. Und: Oliver Decker/Elmar Brähler (Hrsg.) (2018): *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*. Gießen: Psychosozial. Letzterer geht v.a. im Beitrag von Oliver Decker (2018) ausführlich auf die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse ein, ebenso versucht Jan Weyand (2000): *Zur Aktualität der Theorie des autoritären Charakters*. In: *jour fixe initiative berlin* (Hrsg.): *Theorie des Faschismus – Kritik der Gesellschaft*. Unrast, Münster, eine theoretische Aktualisierung. Gegenüber aktuelleren Konzepten der Autoritarismusforschung bietet dies die Möglichkeit einer gesellschaftskritischen Perspektive (vgl. Benicke 2016, S. 21.). Für die Übertragung auf den islamischen Kontext sind diese Aktualisierungen jedoch durch ihre Zentrierung auf westliche Gesellschaften nur bedingt von Nutzen, weshalb sie an dieser Stelle nicht ausführlicher dargestellt werden.

der Kritischen Theorie ist dabei die Analyse sozioökonomischer Verhältnisse in ihrer Auswirkung auf die Psyche der Menschen zentral. So verweist Fromm darauf,

„dass eine seelische Instanz wie das Über-Ich und das Ich [...] nicht etwa »natürliche« Gegebenheiten sind, sondern dass sie selbst von der Lebensweise der Menschen, letzten Endes von der Produktionsweise und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Struktur jeweils mit bedingt sind.“³⁷⁰

Dabei kann diese Arbeit keine aktualisierende Übertragung dieses Konzepts, das vor dem Hintergrund des (drohenden) Rückfalls der bürgerlichen Gesellschaft in die nationalsozialistische Barbarei entstand, auf den islamischen Kontext leisten und damit eine systematische Modifikation seiner theoretischen Grundlagen vornehmen. Vielmehr begibt sie sich als Vorarbeit zu einem solchen Projekt auf eine thesehafte Suche nach Analogien und Differenzen zwischen den Grundlinien einer von der Kritischen Theorie als Produkt sozioökonomischer und psychischer Bedingungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft beschriebenen autoritären Revolte und dem Islamismus als Verfallsform islamischer Vergesellschaftung in der Moderne. Nicht zuletzt liefern die in dieser Arbeit betrachteten psychoanalytischen Theorien inhaltlich selbst einen Grund, sie auf Ähnlichkeiten in ihrer Argumentation zu diesem Konzept hin zu untersuchen. In diesem Sinne ist der *autoritäre Charakter* „veraltet, weil sich die seinerzeit beschriebene Sozialisation heute so nicht mehr vollzieht, und doch ist er aktuell, weil sich die soziale Dynamik des *autoritären Charakters* gerade jetzt wie nur selten in den letzten 70 Jahren zeigt“³⁷¹. Denn auch wenn die zu Grunde liegenden familiären Sozialisationsbedingungen und ökonomischen Verhältnisse andere sind, ist die gesellschaftliche Produktion autoritärer Charakterstrukturen noch immer augenfällig – auch in islamischen Gesellschaften:³⁷²

„Er [der Djihadismus, M.W.] lässt sich als diffuse autoritäre Revolte beschreiben: Die Gesellschaft soll im Kampf gegen die Feinde des Glaubens auf ein richtiges Wissen und ungeteilte Macht zurückgeführt werden, der man sich nur zu unterwerfen habe.“³⁷³

Wie für den westlichen Kontext, gilt es dabei auch für den islamischen, zu untersuchen, „welche Autorität die Gesellschaft durchdringt, was ihre Rationalität ist und welche sozialen Widersprüche sich in der Irrationalität der Gesellschaftsmitglieder zeigen“³⁷⁴. Diese Arbeit soll dabei

³⁷⁰ Erich Fromm (1987) [1936]: *Sozialpsychologischer Teil*. In: Max Horkheimer (Hrsg.): *Schriften des Instituts für Sozialforschung*, Fünfter Band: *Studien über Autorität und Familie*. Lüneburg: zu Klampen, S. 92.

³⁷¹ Oliver Decker/Christoph Türcke (2019): *Vorwort*. In: Dies., S. 10; vgl. ebenfalls Benicke 2016, S. 20.

³⁷² Die Suche nach Erklärungen für den Erfolg des Islamismus hat bereits einige Forschungen nach sich gezogen, die anhand dieses Konzepts autoritäre Entwicklungen innerhalb der islamischen Welt oder islamischer Kontexte erklären und zeigen, dass dies ein durchaus fruchtbares Unterfangen darstellen kann: So finden sich Bezugnahmen auf Bestandteile der Theorie und Empirie des *autoritären Charakters* für eine Analyse im islamischen Kontext bei folgenden Arbeiten, jedoch ebenfalls ohne systematische Modifizierung der theoretischen Grundlagen: Abou-Taam 2013; Marz 2014, S. 301-369; Daphne Burdman (2006): *Hatred of the Jews as a psychological Phenomenon in Palestinian Society*. In: *Jewish Political Studies Review* 18 (3/4), S. 51–64; Chang-Ho Ji/Yodi Ibrahim (2007): *Islamic Religiosity in Right-Wing Authoritarian Personality. The Case of Indonesian Muslims*. In: *Review of Religious Research* 49(2), S. 128-146; Michel Dormal (2009): *Terror und Politik. Eine politische Analyse des Islamismus aus Sicht einer Kritischen Theorie von Antisemitismus und totaler Herrschaft*. Münster: LIT; die Beiträge von Micha Böhme (2019) und Mahrokh Charlier (2019) in Decker/Türcke.

³⁷³ Dormal 2009, S. 112.

³⁷⁴ Decker 2018, S. 50.

erste *Anhaltspunkte* für eine aktualisierte Sozialpsychologie, die der Spezifik islamischer Gesellschaften Rechnung trägt, liefern. Anhand des Aufzeigens von theoretischen Ähnlichkeiten kann ein Eindruck davon entstehen, wie eine aufeinander bezogene Integration der verschiedenen Aspekte dieser Arbeit – der ökonomischen, politischen, religiös-kulturellen und psychoanalytischen – im Rahmen einer analytischen Sozialpsychologie des islamischen Geschlechterverhältnisses aussehen könnte. Dabei liegt der Fokus auf der Rolle des Geschlechterverhältnisses für die autoritäre Revolte des Islamismus.

3.3.2 Die moderne Krise im Geschlechterverhältnis als psychische Ursache der autoritären Revolte

Die bürgerliche Gesellschaft befördert gemäß der Kritischen Theorie die Entstehung autoritärer Strebungen bei den Subjekten einmal in der primären Sozialisation der Familie, die an den triebstrukturellen Erfordernissen der Gesellschaft ausgerichtet ist, und in einem dialektischen Zusammenhang damit durch die Situation des Subjekts innerhalb dieser. Einen Ausgangspunkt stellt dabei die Ohnmachtserfahrung des Individuums dar, die daraus resultiert, dass die kapitalistische Produktionsweise sich nicht an seinen Bedürfnissen ausrichtet, sondern auf die Akkumulation von Kapital zielt.³⁷⁵ Dies äußert sich für das Subjekt dergestalt, dass

„die Verantwortung für gelingende Selbsterhaltung bei ihm als einzelner liege, die Verwirklichungsbedingungen der Selbsterhaltung aber seiner Kontrolle und Einflussmöglichkeit weitgehend entzogen und einem blinden Mechanismus, Markt und Wertgesetz, überantwortet seien“³⁷⁶.

Somit verliert das Individuum an Bedeutung gegenüber den ihm als totalitär gegenüberstehenden sozialen Verhältnissen und seine libidinösen Bedürfnisse geraten in einem permanenten Widerspruch zu den Erfordernissen der Selbsterhaltung innerhalb der Gesellschaft. Wird die darauf basierende Ohnmachtserfahrung verdrängt, so entsteht eine narzisstische Kränkung im Subjekt, die das Bedürfnis einer Kompensation nach sich zieht.³⁷⁷ Dass diese oftmals in eine autoritäre Richtung hin erfolgt, liegt in der spezifischen psychischen Struktur begründet, welche die Subjekte durch die Sozialisation in der bürgerlichen Familie erfahren. Die Verinnerlichung der gesellschaftlichen Autorität im Über-Ich vollzieht sich durch die Identifikation mit dem Vater in der primären Sozialisation und führt dazu, dass im weiteren Leben das Über-Ich wiederum auf die gesellschaftlichen Autoritäten projiziert wird. Durch die damit einhergehende Idealisierung werden die Autoritäten schließlich selbst wieder im Über-Ich verinnerlicht.³⁷⁸ Dessen Herausbildung ist eine Folge des Ödipuskomplex, wobei sein Ablauf nach Fromm je-

³⁷⁵ vgl. Fromm, Erich (2014) [1941]: *Die Furcht vor der Freiheit*. München: Dtv, S. 85 f.

³⁷⁶ Ingo Elbe (2014): *Triebökonomie der Zerstörung. Kritische Theorie über die emotionale Matrix der Judenvernichtung*. In: Marc Jacobsen/Dirk Lehmann/Florian Röhrbein (Hrsg.): *Kritische Theorie und Emanzipation*. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 178.

³⁷⁷ vgl. Adorno 1972a, S. 72 ff.; Fromm 1987, S. 124 f.; Elbe 2014, S. 178 ff.

³⁷⁸ vgl. Fromm 1987, S. 84-87.

doch beeinflusst ist durch die gesellschaftlich vermittelte Machtposition des Vaters, welcher ein „Abbild“³⁷⁹ der gesellschaftlichen Autorität darstellt: „[D]ie Autorität des Familienvaters selbst gründet zuletzt in der Autoritätsstruktur der Gesamtgesellschaft.“³⁸⁰

Diese Verinnerlichung bedarf einer realen Gewalt als Basis der Macht, die vom Vater sowie den gesellschaftlichen Autoritäten ausgeht. Dabei macht der internalisierte Zwang den äußerlichen um ein vielfaches effektiver und führt dazu, dass unterdrückte Triebansprüche gar nicht erst in das Bewusstsein gelangen.³⁸¹ Die Verinnerlichung sorgt für eine emotionale Bindung an die Autorität und die Angst vor deren Liebesentzug motiviert die Verdrängung der verbotenen Triebregungen. Das Ich ist jedoch dermaßen damit belastet, diese im Unterbewusstsein zu halten, dass es an Stärke und Autonomie verliert.³⁸² Der Grad, zu dem die verinnerlichte Autorität zur Triebunterdrückung mobilisiert werden muss, ist durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt, die darauf Einfluss nehmen, welche Triebe erlaubt sind und welche unterdrückt werden müssen.³⁸³ Es besteht somit ein dialektischer Zusammenhang zwischen der Ich-Schwäche und der Autorität: „Das schwache Ich bedarf zur Bewältigung seiner psychischen Aufgaben der Autorität, die Autorität ihrerseits schwächt das Ich durch die Angst, die sie in ihm erzeugt.“³⁸⁴ Wenn sich das Individuum einer mächtigen, furchteinflößenden und gleichzeitig beschützenden und geliebten Autorität ganz und gar unterwirft, wird das eigene Ich nicht mehr gebraucht, sie dessen Funktion übernimmt und es löst sich auf.³⁸⁵

Setzt man dies in Bezug mit den Erkenntnissen dieser Arbeit, zeigt sich zunächst als zentraler Unterschied, dass die islamischen Gesellschaftsstrukturen nicht derjenigen der bürgerlichen Gesellschaft entsprechen, jedoch durch globale Einflüsse auch nicht mehr als vormodern oder außerhalb der Moderne stehend bezeichnet werden können. So kommt in der islamischen Welt demgegenüber eine „besondere[...] Konfiguration[...] der Krise“³⁸⁶ zum Ausdruck. Statt einer inhärenten Krise der Moderne, wie sie in den europäischen Gesellschaften zur Entstehung autoritärer Tendenzen in den Subjekten beiträgt, gerät die kulturelle Tradition des Islams *durch die Moderne* in die Krise³⁸⁷ und damit an zentraler Stelle die Geschlechterordnung: Anstatt der Herausbildung kapitalistischer Strukturen tradierte sich in der islamischen Welt über Jahrhunderte hinweg eine zentralstaatlich gelenkte halb feudale Produktionsweise, die über den Islam als Herrschaftsideologie untrennbar mit dem Sakralen verbunden war, dem eine entscheidende

³⁷⁹ Fromm 1987, S. 88.

³⁸⁰ ebd.

³⁸¹ vgl. ebd., S. 80-85 und 95.

³⁸² vgl. ebd., S. 95-98.

³⁸³ vgl. ebd., S. 100 f.

³⁸⁴ ebd., S. 103.

³⁸⁵ vgl. ebd., S. 107 f.

³⁸⁶ Tibi 1991, S. 266.

³⁸⁷ dies wird auch von Böhme 2019 als Ursache autoritärer Tendenzen bei den Subjekten in der islamischen Welt aufgefasst.

Rolle für den Zusammenhalt des sozialen Gefüges zukam und zu einem geringen gesellschaftlichen Wandel über die Jahrhunderte hinweg führte. Da der Islam, wie bereits gezeigt wurde, einen stark gesellschaftsbezogenen kollektivistischen Ansatz verfolgt, was die Durchsetzung seiner Moral angeht, ist die solchermaßen mit dem Islam verquickte Herrschaft keine in erster Linie politische, sondern dem Herrscher kommt die Funktion als „Wächter über die Befolgung der Regeln des Moralkodex“³⁸⁸ zu. Dieser wird vor allem auf dem Rücken der Frauen durchgesetzt, daher lässt sich die Notwendigkeit zur Disziplinierung der Frau als ein über Jahrhunderte konstant gebliebenes Mittel zur Aufrechterhaltung der islamischen Herrschaft betrachten. Die heute vorherrschende ölbasierte Rentierökonomie bildet dabei die materielle Basis dieses Stillstands, die es ermöglicht, dass die patriarchalen Verhältnisse in der Psyche der Subjekte bis in die Moderne tradiert wurden. So verschränkt sich die patriarchale Herrschaft mit dem religiösen Paradigma der Unveränderbarkeit, da „die Tradition der patriarchalisch-islamischen Kultur durch die Sozialisation des Knaben tradiert und durch die islamische Religion »versiegelt« (Diner, 2005) wird“³⁸⁹.

Durch diesen Stillstand, der in einer globalen, kapitalistischen Weltordnung in einer rückständigen Position resultiert, geriet die islamische Welt mit der Moderne und ihren gewaltvollen Auswirkungen in Konflikt. Es wurde versucht, sich ihren technisch-institutionellen Aspekt ohne den aufklärerischen Geist anzueignen und das notwendige Scheitern daran führte auf psychischer Ebene zu einer bis in die Gegenwart reichenden Quelle einer beständigen narzisstischen Kränkung und einer Entsubjektivierung der Massen. Demnach wäre nicht die Erfahrung der Ohnmacht eine für die westlichen Gesellschaften kulturell spezifische, sondern lediglich ihre Ursache: Die ökonomischen Destabilisierungen islamischer Gesellschaften in der Moderne überlagern sich zusätzlich mit einer kulturell spezifischen narzisstischen Kränkung, die das Bedürfnis produziert, der daraus resultierenden Ohnmacht zu entkommen.

Die Untersuchung der traditionellen islamischen Sozialisation und ihres Einflusses auf die Psyche hat gezeigt, dass die Ich-Schwäche, die bei Fromm eine zentrale Ursache für autoritäre Charakterstrukturen darstellt, im islamischen Kontext durch verschiedene kulturell-religiöse Traditionen, die im Geschlechterverhältnis bedingt sind, begünstigt wird: Das gesellschaftlich vorherrschende, islamische Verständnis der Sexualität und zum Körper schlägt sich in der Psyche der Subjekte nieder, indem der Sexualtrieb nicht als Teil des Ichs aufgefasst werden kann und dort eine Leerstelle hinterlässt, die je nach Geschlecht unterschiedlich kompensiert wird. Bei der Frau fungiert die Rolle der Mutter und die damit gewonnene Macht im häuslichen Bereich als Ersatz für die unvollständige sexuelle Identität, die in der Sozialisation der Töchter

³⁸⁸ Ayubi 2002, S. 58.

³⁸⁹ Charlier 2017c, S. 68.

reproduziert wird: Im Ödipuskomplex entstehende aktive sexuelle Strebungen der Tochter werden durch die islamische Sozialisation unterdrückt und es findet keine Ablösung von der übermächtigen Mutter statt. Der islamische Ehrbegriff sorgt dafür, dass das Mädchen die Liebe des Vaters nur über die Unterdrückung ihrer Weiblichkeit gewinnen kann. Somit findet beim Mädchen eine unvollständige Individuation statt und ihre Geschlechtsidentität kann sich nicht herausbilden; als Ersatz dafür fungiert die Identifikation mit der Mutterrolle, die es der Frau ermöglicht, ihre Ich-Schwäche zu kompensieren.

Durch die islamische Geschlechtertrennung entstehen beim Jungen heftige ödipale Gefühle gegenüber der Mutter, die aufgespalten werden in Begehren und die Furcht, selbst ausgeschlossen zu werden. Dies führt zu dem Wunsch, sich durch die Dominanz über die Frauen der weiblichen Einflussphäre restlos zu entledigen. Die Familie fungiert auch in der islamischen Welt als „psychologische Agentur der Gesellschaft“³⁹⁰: Die Macht des Vaters wird durch die Religion legitimiert und nimmt somit eine spezifisch islamische Form an. Der für das Kind abwesende Vater stellt das Ich-Ideal dar und die vollständige Unterwerfung unter seine Allmacht kommt der Unterwerfung unter die islamischen Gesetze und die *umma* gleich. Die fehlende konfliktvolle Auseinandersetzung des Sohnes mit der Autorität des Vaters resultiert dabei in einer mangelhaften Herausbildung des Über-Ichs im Ödipuskomplex und es findet keine Internalisierung des Inzestverbots statt.

Hier besteht ein zentraler Unterschied zu Fromms Annahmen, welche auf die Funktion der Verinnerlichung väterlicher Gebote und der Herrschaft durch die Bildung des Über-Ichs in der modernen Gesellschaft verweisen. Demgegenüber wird die islamische Autorität durch den äußeren Zwang des religiösen Gebots und der Strafe beim Verstoß aufrechterhalten – nicht die individuelle, sondern die kollektive, öffentliche Moral steht im Vordergrund. Es findet also keine *unterbewusste* Verdrängung verbotener Triebregungen statt, sondern vielmehr eine *bewusste* Entscheidung, diese auf Grund einer antizipierten äußeren Strafe zu unterdrücken³⁹¹. Mit Fromm³⁹² ließe sich das islamische Verhältnis des Mädchens und Jungens zum Vater als eine vormoderne, patriarchale Form der Autorität fassen, die im Gehorsam die einzige Rechtfertigung für Liebe erkennt. Die islamische Erziehung führt daher zu psychischen Strukturen, die „eine kollektive Identität und Unterwerfung unter das patriarchalische Prinzip“³⁹³ mit dem Resultat einer Ich-Schwäche³⁹⁴ begünstigen. Jedoch entsprachen das islamische Patriarchat und dessen Erzie-

³⁹⁰ Fromm 1987, S. 87; vgl. dazu Abou-Taam 2013, S. 36.

³⁹¹ vgl. Fromm 1987, S. 96

³⁹² vgl. ebd., S. 127.

³⁹³ Charlier 2017c, S. 68.

³⁹⁴ Die ökonomischen Verhältnisse können dabei noch verstärkend wirken, denn in Gesellschaften mit geringer Produktivität besteht nach Fromm keine Notwendigkeit der Herausbildung des Ichs (vgl. Fromm 1987, S. 101 f.) – demnach würde die Rentierwirtschaft der arabischen Staaten eine zusätzliche Hemmung darstellen.

hungsmodalitäten unter vormodernen Bedingungen noch den gesellschaftlichen Erfordernissen,³⁹⁵ während die globale kapitalistische Moderne dem Subjekt eine vielfache Erweiterung seiner Möglichkeiten bietet. Unter diesen Bedingungen produziert die vormoderne geschlechtergetrennte Erziehung ein Ich, das den Anforderungen der gesellschaftlich notwendigen Triebunterdrückung nicht mehr gewachsen ist, weil diese keine Basis im Über-Ich findet³⁹⁶: Die veränderten Bedingungen des Geschlechterverhältnisses – etwa die zunehmende Präsenz von Frauen in Öffentlichkeit und Arbeitswelt – erfordern eine wirkungsvollere, weil internalisierte Triebkontrolle, welche die Impulse verdrängt, anstatt sie an der Oberfläche zu belassen³⁹⁷; dies vermag jedoch die traditionelle islamische Sozialisation nicht zu gewährleisten. Die Konfrontation mit der Moderne findet daher nicht nur auf der ökonomischen und kulturellen Ebene, sondern auch auf derjenigen der Triebe statt und in der Folge kann die Ich-Schwäche, welche die Erziehung auf Basis des traditionellen Geschlechterverhältnisses hervorbringt, durch die tradierten Mechanismen nicht mehr kompensiert werden und resultiert in einer psychischen Krise, die als Massenphänomen die islamische Welt erfasst.

3.3.3 Der Islamismus als autoritäre Revolte gegen die Weiblichkeit

An dieser Stelle bietet die „Flucht ins Autoritäre“³⁹⁸ einen Ausweg aus der desolaten Situation; diese schlägt sich nach Fromm in der Psyche der Subjekte als autoritäre Charakterstruktur nieder. Der Charakter ist dabei Fromms Freudrezeption Resultat der Vermittlung von Triebstruktur und gesellschaftlichen Erfordernissen im Ich.³⁹⁹ Der *autoritäre Charakter* ist gekennzeichnet durch den Verlust der Individualität und Unabhängigkeit, in einer masochistischen Unterwerfung unter eine äußere Macht sollen fehlende eigene Stärke und Sicherheit kompensiert werden. Diese Lust an der Unterwerfung ist in den masochistischen Strebungen der autoritären Charakterstruktur begründet, gleichzeitig verspricht die Hingabe an eine Macht eine Teilhabe an ihr, ganz gleich, ob sie eine Person oder ein Kollektiv darstellt. Dies geht mit einem Sadismus einher, der auf die Unterdrückung und Beherrschung von anderen, auch mittels Gewalt, zielt. Das ambivalente Verhältnis zur Autorität muss verdrängt werden: Daher wird diese aufgespalten in eine positiv besetzte, als stark imaginierte Autorität und eine negativ besetzte, welche eine Abspaltung hasserfüllter Strebungen ermöglicht.⁴⁰⁰ Die Rebellion des *autoritären Charakters* zielt somit nicht auf eine Beseitigung der Herrschaft an sich, sondern richtet sich lediglich gegen

³⁹⁵ vgl. Abou-Taam 2013, S. 37. Fromm stellt fest, dass eine Erziehung, „die das Kind an aktiv planender Lebensgestaltung *im Rahmen seiner Möglichkeiten* hindert, eine Störung der Ich-Entwicklung“ (1987, S. 102, *Herv. M.W.*) hervorruft, verweist jedoch darauf, dass diese Möglichkeiten sich am gesellschaftlichen Kontext orientieren.

³⁹⁶ vgl. Fromm 1987, S. 95.

³⁹⁷ vgl. ebd. S. 96.

³⁹⁸ Fromm 2014, S. 107.

³⁹⁹ vgl. Fromm 1987, S. 113 f.

⁴⁰⁰ vgl. ebd., S. 116-123.

eine Macht, die seine psychischen Bedürfnisse nicht (mehr) erfüllen kann, um sich im selben Zuge der nächsten zu unterwerfen.⁴⁰¹ Die als negativ wahrgenommenen Aspekte der Gesellschaft werden dabei an einer inner- oder außergesellschaftlichen ‚Fremdgruppe‘⁴⁰² projektiv bekämpft; dies beseitigt jedoch die Ursachen der Misere nicht, sondern die Teilhabe an einem Kollektiv versucht lediglich, die narzisstische Kränkung des Individuums notdürftig zu kitten.⁴⁰³

Die Ergebnisse dieser Arbeit lassen den Schluss zu, dass die Regression in der islamischen Welt eine ganz ähnliche Funktion erfüllt: Die unter modernen Verhältnissen dysfunktionale psychische Struktur der Subjekte und die sich überlagernden narzisstischen Kränkungen, die sich als „*Verzweiflung der Massen*“⁴⁰⁴ sedimentieren, erzeugen ein starkes Bedürfnis nach einer kollektiven Teilhabe an der machtvollen Bewegung des Islamismus, die an bereits vorhandene islamische Traditionen anzuschließen vermag. Dieser bekämpft dabei nicht die Ursachen der sozioökonomischen und kulturellen Krise, die zentral auch eine Krise der Geschlechterordnung nach sich zog, sondern forciert eine Verlagerung der Probleme auf die moralische Ebene und beantwortet sie mit der Rückkehr zu einem traditionellem Frauenbild, das seinen Rückhalt in der Totalität der *umma* findet.

Die Unterwerfung unter eine moralische islamische Geschlechterordnung auf Basis einer Kontrolle der weiblichen Sexualität ist dabei ein zentrales Element des psychischen Gewinns, den der Islamismus zu bieten hat: Er verspricht den Subjekten eine Wiederherstellung von Bedingungen, die ihrer durch die islamische Sozialisation geprägten Triebstruktur entsprechen. Mittels der Desexualisierung der Frau als Mutter wird das Inzestverbot als Mechanismus der Triebkontrolle mobilisiert. Die Unterwerfung unter die islamistische Geschlechterordnung der *umma* bietet den Subjekten dabei einen Ausweg aus ihrer Verzweiflung: Die narzisstische Besetzung des islamischen Kollektivs garantiert die Teilhabe an der Macht, welche den Mangel an psychischen Voraussetzungen zur Bewältigung der Veränderungen der Moderne ersetzt. An die Stelle des zerstörten *Vateroberhaupt*s wird das islamische Kollektiv als Ich-Ideal gesetzt, das in seinem Bezug auf eine ideale, islamische Vergangenheit eine absolute Unterwerfung unter ihre Gesetze verlangt und somit Ausdruck einer masochistischen Schicksalsergebenheit⁴⁰⁵ ist. Somit ist der Islamismus in der Lage, die Bedürfnisse einer sado-masochistischen Charakterstruktur

⁴⁰¹ vgl. Fromm 1987, S. 131 f.

⁴⁰² Welche Gruppe(n) zum Ziel des Hasses werden, ist damit noch nicht festgelegt, denn dies stellt die „emotionale Matrix für eine Fülle von Ideologien“ (Elbe 2014, S. 186) dar, welche jedoch nicht beliebig auswechselbar sind, sondern in ihrem spezifischen gesellschaftlichen Begründungszusammenhang geeignete Objekte des projektiven Hasses liefern.

⁴⁰³ vgl. Theodor W. Adorno (1972b) [1959]: *Theorie der Halbbildung*. In: Ders.: *Soziologische Schriften 1. Gesammelte Schriften Band 8*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 114.

⁴⁰⁴ Benslama 2017b, S. 93, *Hervorhebung im Original*.

⁴⁰⁵ vgl. Fromm 1987, S. 119.

zu erfüllen: sowohl dasjenige „nach Verminderung der Angst wie nach Grösse [sic!] und Macht“⁴⁰⁶. Sofern die Subjekte die weiterhin bestehenden gesellschaftlichen Probleme auf Grund fehlender psychischer Voraussetzungen nicht reflektieren, müssen sie auf andere projiziert und an ihnen bekämpft werden. Dieser Mechanismus kann als eine psychische Grundlage des Hasses und der Gewalt der IslamistInnen gesehen werden.

Dabei bietet sich eine als Schwachstelle der Gesellschaft und als das destruktive Prinzip schlechthin imaginierte Weiblichkeit als Projektionsfläche⁴⁰⁷ an, denn der sadistische Zug der masochistischen Unterwerfung richtet sich bevorzugt gegen jene, die in der Gesellschaft bereits am wenigsten Macht haben, denn „Ohnmacht ist für ihn immer Zeichen des Unrechts oder der Minderwertigkeit“⁴⁰⁸. An ihr werden projektiv mittels Maßnahmen wie der Verschleierung sowohl die unzureichend verdrängten ödipalen Wünsche und das eigene nicht islamkonforme Begehren bekämpft und schließlich die als negativ wahrgenommenen Auswirkungen der Moderne insgesamt, für die eine emanzipierte und sexuell selbstbestimmte Weiblichkeit Sinnbild ist. Mit der zu Anfang des Kapitels erläuterten, notwendigen Vorsicht lässt sich der Islamismus demnach als eine kulturell und historisch spezifische Form der autoritären Revolte auf der Basis des Islams fassen, die sich nach Innen – nicht ausschließlich, aber zentral – gegen eine mit destruktiver sexueller Verführungskraft ausgestatteten Weiblichkeit richtet und in zahlreichen Mechanismen zur Ungleichberechtigung, Unterdrückung und Kontrolle der Frau seinen Ausdruck findet.⁴⁰⁹

4. FAZIT: ELEMENTE EINER ANALYTISCHEN SOZIALPSYCHOLOGIE DES ISLAMISCHEN GESCHLECHTERVERHÄLTNISSES

Die Untersuchung verschiedener Bedingungsfaktoren des islamischen Geschlechterverhältnisses hat zunächst gezeigt, dass die Grundlinien des traditionellen islamischen Bilds der Frau auf die Zeit der Religionsgründung zurückgehen und auf einem Zusammenspiel sozioökonomischer, kultureller und psychischer Faktoren beruhen: So erforderten die sozialen Umbrüche im vorislamischen Arabien eine integrative Ideologie, die in der Lage war, den Stammespartikularismus zu Gunsten einer zentralen staatlichen Ordnung zu überwinden. Der entstehende Islam konnte Antworten auf die Probleme dieser Zeit liefern und die an seinem Beginn entstehenden

⁴⁰⁶ Fromm 1987, S. 123; ihre extremste Form nimmt die masochistische Unterwerfung im islamistischen Selbstmordattentat an (vgl. Stein 2005, S. 122).

⁴⁰⁷ Dass sich die autoritäre Revolte des Islamismus zentral gegen die Weiblichkeit richtet, bedeutet nicht, dass dies ihr einziges Ziel ist, jedoch müssen andere Aspekte, etwa der Antisemitismus oder der Hass auf den Westen, hier vernachlässigt werden.

⁴⁰⁸ Fromm 1987, S. 121; vgl. ebenfalls S. 125 f.

⁴⁰⁹ Die radikalste – aber hier bewusst vernachlässigte Form – stellt dabei das islamistische Selbstmordattentat dar, das, wie Stein (2005) zeigt, nicht zuletzt im Bedürfnis der Auslöschung eigener weiblicher Anteile gründet.

Vorschriften des Korans zum Geschlechterverhältnis sind somit Ausdruck der spezifischen Erfordernisse dieser Epoche. Diese bedurfte einer neuen Geschlechterordnung, worauf der Islam mit der Durchsetzung eines vollständig patrilinearen Systems reagierte, das nach innen hin den gesellschaftlichen Frieden in der *umma* als Gemeinschaft der Gläubigen garantierte.

Zentral für die Aufrechterhaltung dieser Ordnung ist die islamische Ehe, wie sie im Koran und den Hadithen reguliert wird, als einzige Möglichkeit legitimer Sexualität. In ihrer vorherrschenden Form (*nikāḥ*) ist sie gekennzeichnet durch die Pflicht der Frau zur Befriedigung des Mannes, die daraus resultierende permanente sexuelle Verfügbarkeit und ihren Gehorsam, wofür sie im Gegenzug Schutz und ökonomische Sicherheit erhält. Während dem Mann in dieser patriarchalen Ordnung eine ökonomisch fundierte, aber durch Gott begründete Allmachtposition zukommt, er jedoch gleichzeitig als unfähig zur Triebkontrolle imaginiert wird, ist das Bild der Frau geprägt durch die Zuschreibung einer sexuell aktiven, verführerischen und destruktiven Macht, die unter den Gläubigen Chaos (*fitna*) verbreite.

Eine psychoanalytisch fundierte Lektüre der autoritativen islamischen Texte erhellt die tief in der muslimischen Psyche verankerten Ursachen dieses Bilds der Frau und ihrer daraus historisch erfolgten Unterdrückung: Die islamische Wiedergewinnung des Urvaters Abraham konnte sich nur unter Ausschluss Hagar – der verleugneten und ausgelöschten *anderen Frau* am Ursprung des Islams – vollziehen. Diese Verdrängung des Weiblichen stellt die unterbewusste Grundlage des spezifisch islamischen Verhältnisses zur Frau dar. Dabei kommt eine Dialektik zum Ausdruck, da diejenigen Eigenschaften der Frau, welche der Islam so vehement versucht, zu unterdrücken und zu verdrängen, dieselben sind, die für seine Entstehung eine zentrale Rolle spielten: Die in den religiösen Texten der Frau zugeschriebene Fähigkeit, verborgenes, gleichsam die Wahrheit zu sehen, in Verbindung mit einer Begehren hervorrufenden Körperlichkeit, ist in den Schlüsselmomenten der Entstehung des Islams von zentraler Bedeutung. Die Erfordernisse der politischen Situation in Folge der Religionsgründung erforderten jedoch eine Unterdrückung des weiblichen Genießens um der Etablierung einer phallischen Ordnung willen, wodurch sich die zentrale Rolle der Frau in Unterdrückung verkehrte. Die unheimliche Macht der Frau, die Wahrheit zu kennen und zu bezeugen, wird nunmehr zum Beleg, sie als hinterhältige und spaltende Lügnerin zu denunzieren.

Die Frau stellt somit eine Bedrohung für das islamische Gesetz dar, daher muss das Begehren unterdrückt werden. Der Umgang des Islams mit den Trieben läuft dabei nicht auf eine Bekämpfung der Sexualität an sich, sondern auf eine Bekämpfung der Frau hinaus, welcher die gesamte Verantwortung für die Triebkontrolle aufgebürdet wird. Dies vollzieht sich über eine Reihe von Maßnahmen, von denen der Verschleierung die zentrale Rolle zukommt, um die

Gefährdung des Mannes und seine Entzweigung von Gott durch die weibliche Anziehungskraft zu unterbinden. Der Versuch der Kontrolle erweist sich am Ende jedoch als prekär, weil er das weibliche Genießen nicht vernichten kann und dadurch umso mehr in Gewalt ausartet.

Diese traditionellen Strukturen haben einen wesentlichen Einfluss auf die Konstitution des islamischen Subjekts, dessen Leben in allen Bereichen vollständig vom Religiösen durchdrungen ist: Durch die Sozialisation in der Familie reproduziert sich die islamische Geschlechterordnung und das Verständnis der Sexualität in der psychischen Konstitution der Subjekte. Die geschlechtergetrennte Ordnung strukturiert dabei wesentlich das Verhältnis von Mutter und Vater zu ihren Kindern beiderlei Geschlechts und somit reproduziert und konserviert die „Familie als psychologische Agentur der Gesellschaft“⁴¹⁰ beständig das traditionelle Geschlechterverhältnis.

Im 2. Kapitel dieser Arbeit konnten somit die Grundlinien eines traditionellen islamischen Geschlechterverhältnisses rekonstruiert werden, das zentral auf einem Bild der Frau als unheimliche, die Wahrheit erkennende, sexuell verführerische und damit *fitna* hervorrufende Macht, basiert, welche nur durch umfassende Kontrollmaßnahmen als Gefahr für die patriarchale Ordnung gebändigt werden kann. Es ist dabei Ausdruck eines Zusammenspiels sozioökonomischer und psychischer Prozesse in der Zeit der Entstehung der islamischen Ordnung und reproduzierte sich über die Jahrhunderte hinweg durch den unabänderlichen Charakter der heiligen Texte und der darauf basierenden geschlechterspezifischen Erziehung einer patriarchalen, geschlechtergetrennten Gesellschaft. Dass der Islam versuchte, „seine eigene ursprüngliche Weiblichkeit von sich abzutrennen“⁴¹¹, manifestiert sich somit auch heute noch im Unterbewusstsein der MuslimInnen als konflikthafte Beziehung zum Weiblichen.

Die ökonomischen Einflüsse der Moderne führten dazu, dass sich auch in der islamischen Welt die Notwendigkeit der Lohnarbeit von Frauen ergab, die es erfordert, ihnen größere Autonomie zuzugestehen und ihre Beschränkung auf das Private aufzuheben. Die traditionellen Familienstrukturen und die Rolle des Mannes als Patriarch geraten ins Wanken, da sie keine ökonomische Grundlage mehr finden. Sowohl der patriarchale Vergemeinschaftungsmodus als auch die darauf basierende, in der Sozialisation tradierte psychische Struktur werden somit unter den Bedingungen der Moderne dysfunktional und krisenanfällig. Diese Krise zog jedoch weder staatlicherseits noch in der Bevölkerung einen maßgeblichen Wandel zu einem modernen Frauenbild nach sich, so dass auch heute noch eine rechtliche und gesellschaftliche Ungleichheit der Frau besteht.

Vielmehr kommt ein Stillstand zum Ausdruck, dessen Ursache in den ökonomischen und kulturellen Verhältnissen liegt, die einerseits zu einem Fortbestand vormoderner Vergesellschaft-

⁴¹⁰ Fromm 1987, S. 87.

⁴¹¹ Benslama 2017b, S. 220.

tungsformen mit einer Kombination aus autoritärem Zentralstaat, geringer wirtschaftlicher Produktivität und religiöser Kontrolle führten, welche keines Wandels im Geschlechterverhältnis bedurfte. Andererseits zog die daraus resultierende Rückständigkeit einen Konflikt mit dem kulturellen Projekt der Moderne nach sich, der in einer notwendigerweise erfolglosen Sehnsucht nach einer halben Moderne resultierte, wodurch sich eine tiefe ökonomische, kulturelle und psychische Krise in der islamischen Welt manifestierte, die zentral eine Krise des Geschlechterverhältnisses ist und ihren wirkmächtigsten Ausdruck im Islamismus findet.

Der autoritäre Charakter ermöglicht es, einen *sozialpsychologischen* Zusammenhang zwischen der über Jahrhunderte hinweg konservierten islamischen Tradition und der Krise islamischer Zivilisationen in der Moderne anhand des Geschlechterverhältnisses als einem Kernstück islamischer Moral und Vergesellschaftung herzustellen: Während die traditionelle Geschlechterordnung und die darauf basierende geschlechtsspezifische Sozialisation bereits die psychischen Tendenzen für eine autoritäre Unterwerfung schaffen, treten in der Moderne gesellschaftliche Veränderungen hinzu, denen die Menschen mit ihren, gemäß der traditionellen Erfordernisse ausgebildeten psychischen Instanzen nicht gewachsen sind. Diese reproduzierten zwar bereits von jeher ein autoritäres, patriarchales System, dessen Herrschaft jedoch keines ausdifferenzierten Über-Ichs bedurfte, um stabil zu sein. Während unter vormodernen Bedingungen die Ich-Schwäche als Resultat traditioneller islamischer Sozialisation bei den Subjekten kein Bedürfnis nach einer autoritären Revolte verursachte, so wird das mangelhaft herausgebildete Ich durch die Auswirkungen der Moderne, die an Stelle des *Vateroberhaupts* eine Leerstelle im Über-Ich hinterlässt, zu einem zentralen Bedingungsfaktor des autoritären Bedürfnisses. Damit verschwindet auch das traditionelle Mittel zur Kompensation der Ich-Schwäche, die aus ihren gesellschaftlichen Funktionsbedingungen herausgelöst zu einer Grundlage eines modernen, islamischen autoritären Bedürfnisses wird. So lässt sich die psychische Krise durch die ausbleibende Anpassung an die ökonomischen, psychischen und kulturellen Erfordernisse der Moderne als Ursache spezifisch moderner islamischer autoritärer Erscheinungen festzumachen.

Die Krise des Geschlechterverhältnisses in der Moderne führt daher zu einer Krise des psychischen Apparats, der sich auf der Basis der Geschlechtertrennung entwickelt. Die mangelnde Fähigkeit, darauf mit Veränderungen zu reagieren, befördert eine Flucht ins Autoritäre, die es ermöglicht, die Krise auf der Ebene der Triebe projektiv zu bekämpfen. Die autoritäre Revolte vollzieht sich daher nach innen zentral als Bekämpfung der Weiblichkeit, weil die Desexualisierung der Frau einerseits eine spezifische Funktion für die krisenhaften Mechanismen der Triebkontrolle erfüllt. Andererseits stellt die als sexuell und destruktiv imaginierte Frau im

Islam seit der Zeit der Religionsgründung das Verdrängte, Ausgeschlossene, Bedrohliche und damit Schwachstelle der Gemeinschaft dar und eignet sich damit als Zielfläche der sadistischen Strebungen des *autoritären Charakters*. Die islamistische Verfolgung der Weiblichkeit – sowohl durch Männer als auch durch Frauen – ist somit Resultat einer in der Moderne produzierten Ohnmacht innerhalb islamischer Gesellschaften und mittels ihrer wird auf eine spezifisch islamische Art und Weise versucht, die narzisstische Kränkung der Moderne zu überwinden. Anstelle des vielfach kritisierten Bildes der muslimischen Frau als passives Opfer ermöglicht diese Analyse, ein ambivalenteres Bild zu zeichnen, denn „on the foundations of a castrating, patriarchal society is built the kingdom of the mothers“⁴¹², dem mittels der Sozialisation eine entscheidende Rolle bei der Herausbildung einer psychischen Struktur zukommt, die den Hass auf die Weiblichkeit hervorbringt. Dabei ist nicht die Frau *per se* das Ziel dieser autoritären Revolte, sondern sie wird es erst, wenn sie sich weigert, die ihr vom Islam zugedachte Rolle und die damit verbundene beschränkte Autonomie anzunehmen sowie ihre Sexualität und diejenigen Eigenschaften, die der Islam als das zerstörerische weibliche Prinzip identifiziert, zu unterdrücken.

Wie an anderer Stelle bereits erwähnt, impliziert die Analyse gesellschaftlich bedingter Tendenzen in der psychischen Struktur der Subjekte keinen Determinismus oder einen Umkehrschluss auf das einzelne Subjekt. Ebenso wenig lässt sich ein autoritäres Bedürfnis zwangsweise aus dem Zusammenspiel der psychischen Tendenzen mit den gesellschaftlichen Strukturen ableiten, denn letztendlich ist es immer eine Entscheidung der Subjekte, an einer emanzipatorischen Überwindung der sie hemmenden Strukturen zu arbeiten oder aber in die autoritäre Regression zu verfallen. Die sozialpsychologische Analyse dieser Arbeit kann lediglich diejenigen Bedingungen aufzeigen, welche die Tendenz zu letzterem fördern. Weitergehende Forschung könnte auf diesen notwendigerweise thesenhaft und vorläufig verbleibenden Ergebnissen zur Funktion des Geschlechterverhältnisses für die autoritäre Revolte des Islamismus aufbauen und so eine aktualisierte sozialpsychologische Deutungsperspektive eröffnen. Die Ergebnisse dieser Arbeit lassen dabei den Schluss zu, dass das Irrationale an der um sich greifenden islamischen Unterwerfung unter die *umma* und ihre Geschlechterordnung nicht die reale Angst vor der Sanktion durch das moralisch legitimierte islamische Kollektiv darstellt, sondern das Bedürfnis nach der Rückkehr zu einer vormodernen Gesellschafts- und Geschlechterordnung unter globalen Bedingungen, unter denen die Menschen einer solchen zur Erfüllung ihrer Bedürfnisse nicht mehr bedürften.

⁴¹² Bouhdiba 2013, S. 222.

Dabei kann es nicht den Anspruch einer kritischen Sozialpsychologie darstellen, die traditionelle islamische Lebenswelt als Quelle kulturspezifischer Lösungen für das individuelle psychische Leiden des von den Krisen der Moderne verunsicherten islamischen Subjekts zu affirmieren⁴¹³ oder mangelnde Individuation in postkolonialer Tradition als bewahrenswerten Ausdruck nicht-westlicher Subjektivierungsformen zu betrachten⁴¹⁴. Ebenso verschont ein islamischer ‚Feminismus‘, der „eine Sakralisierung des Intimen und eine Verteidigung des Rahmens der heterosexuellen Familie“⁴¹⁵ für eine geeignete Grundlage einer Emanzipation muslimischer Frauen hält, genau jene Mechanismen von der Kritik, die in der Psyche der Subjekte den islamistischen Hass auf das Weibliche befördern. Demgegenüber muss die Konstitution des islamischen Subjekts in ihrer sozioökonomischen und religiösen Bedingtheit den Gegenstand der Kritik darstellen. Für seine Überwindung ist es notwendig, dass die islamische Welt aus ihrem Inneren heraus die Moderne in ihrem ideellen Gehalt der Aufklärung und ihrer Universalität als legitimes Erbe auch für sich in Anspruch nimmt: „Eine aufgeklärte Betrachtung der eigenen Lebenswirklichkeit führt nicht zum Gefühl der Demütigung. Sie ist vielmehr Ausdruck von selbstbestimmter Freiheit und damit von Würde.“⁴¹⁶ Die Akzeptanz der Psychoanalyse als Mittel zur „kritischen Selbstbesinnung“⁴¹⁷ könnte dabei für die Subjekte die Möglichkeit eröffnen, die in der islamischen Welt solchermaßen virulenten narzisstischen Kränkungen selbst- und gesellschaftskritisch zu reflektieren und ein neues Verhältnis zu den Trieben zu gestalten. Ohne eine solche Selbstreflexion kann keine Kultur entstehen, die nicht auf der Unterdrückung und Disziplinierung der Frau beruht.

Fethi Benslama weist anhand des tunesischen Beispiels als Ausweg aus der Verzweiflung die Überwindung der organischen Einheit einer islamischen Gemeinschaft hin zu einer rational bestimmten Gesellschaft,⁴¹⁸ die einer Veränderung der sozioökonomischen Struktur bedarf: „[V]ia Erziehung, Bewirtschaftung des Bodens und Verwaltung der Bevölkerung das organische Band zu schwächen“⁴¹⁹, müsste daher den erste Schritt darstellen, um die materiellen Voraussetzungen für eine rational eingerichtete Gesellschaft zu schaffen, in der sich das Bild der Frau und ihre Rolle in der Gesellschaft nicht mehr aus der religiösen Tradition ergeben und ein

⁴¹³ So die kultursensible Psychotherapie, die andernfalls oft vor den gefestigten traditionellen Strukturen kapitulieren muss (vgl. Dwairy 2002, S. 254 f.). Dabei ist die Ausrichtung der Psychotherapie auf das reibungslose Funktionieren des Individuums in der bestehenden gesellschaftlichen und sozialen Ordnung ein ihr inhärentes strukturelles Problem, das bereits Adorno an der Psychoanalyse in der bürgerlichen Gesellschaft kritisierte (vgl. Adorno 1972a, S. 57.).

⁴¹⁴ vgl. Suad Joseph (1999): *Introduction. Theories and Dynamics of Gender, Self, and Identity in Arab Families*. In: Dies (Hrsg.), S. 1 ff.

⁴¹⁵ Ali 2014, S. 27.

⁴¹⁶ Diner 2005, S. 62.

⁴¹⁷ Theodor W. Adorno (1971) [1959]: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. In: Ders.: *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 25.

⁴¹⁸ vgl. Benslama 2017a, S. 119-125.

⁴¹⁹ ebd., S. 130.

neuer Modus der Triebkontrolle entstehen kann. Dass es in der warenproduzierenden Gesellschaft die Herrschaft ist, die den Menschen als die „Vernunft in der Wirklichkeit“⁴²⁰ gegenübertritt, soll dabei nicht übersehen werden, doch das damit verbundene bürgerliche Glücksversprechen ist als *Idee* gleichzeitig die wie auch immer prekäre Voraussetzung jeder Emanzipation. Dieses Versprechen auch den Menschen, allen voran den Frauen, in islamischen Gesellschaften zuzugestehen, lässt sich nicht als (Neo-)Orientalismus denunzieren, sondern hält in einem empathischen Sinne an der Möglichkeit einer Befreiung der MuslimInnen von den gesellschaftlichen und psychischen Zwängen des vorherrschenden Geschlechterverhältnisses und der Barbarei seiner islamistischen Verfallsform fest. Den Wunsch der Frauen in der islamischen Welt, das Versprechen der Aufklärung möge auch für sie gelten, bringt auch dreißig Jahre später noch eine Parole auf den Punkt, die bei Protesten in Folge der islamischen Revolution im Iran 1979 allerorts von den Frauen auf der Straße zu hören war: „Freiheit ist weder westlich noch östlich, sondern universal.“⁴²¹

⁴²⁰ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1988) [1947]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 28.

⁴²¹ zitiert nach: Fathiyeh Naghibzadeh (2018): „*Freiheit ist weder westlich noch östlich, sondern universal*“. In: Vojin Saša Vukadinović (Hrsg.): *Freiheit ist keine Metapher. Antisemitismus, Migration, Rassismus, Religionskritik*. Berlin: Querverlag, S. 358.

5. LITERATUR

- Abbott, Pamela (2017): Gender Equality and Mena Women's Empowerment in the Aftermath of the Arab Uprisings. Arab Transformations Working Paper Nr. 10. Aberdeen: University of Aberdeen. URL: https://www.researchgate.net/profile/Pamela_Abbott3/publication/312539506_Gender_Equality_and_MENA_Women's_Empowerment_in_the_Aftermath_of_the_2011_Uprisings_Arab_Transformations_Working_Paper_10/links/59e398c1a6fdcc7154dbad03/Gender-Equality-and-MENA-Womens-Empowerment-in-the-Aftermath-of-the-2011-Uprisings-Arab-Transformations-Working-Paper-10.pdf [27.09.19].
- Abdellatif, Adel/Pagliani, Paola/Hsu, Ellen (2019): Arab Human Development Report Research Paper. Leaving No One Behind. Towards Inclusive Citizenship in Arab Countries. In: United Nations Development Programme Regional Bureau for Arab States. URL: http://www.arab-hdr.org/UNDP_Citizenship_and_SDGs_report_web.pdf [27.09.19].
- Abid, Lise J. (2003): Die Debatte um Gender und Menschenrechte im Islam. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Bielefeld: Transcript, S. 143-162.
- Abou-Taam, Marwan (2013): Das autoritäre Syndrom in den arabischen Gesellschaften. In: Schneiders, Thorsten (Hrsg.): Die Araber im 21. Jahrhundert. Politik, Gesellschaft, Kultur. Wiesbaden: Springer VS, S. 35-48.
- Abu Lughod, Lila (2013): Do Muslim women need saving? Cambridge: Harvard University Press.
- Adorno, Theodor W./Frenkel-Brunswik, Else/Levinson, Daniel J./Sanford, R. Nevitt (1950): The Authoritarian Personality. New York: Harper und Brothers.
- Adorno, Theodor W. (1971) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 10-28.
- Adorno, Theodor W. (1972a) [1955]: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders.: Soziologische Schriften 1. Gesammelte Schriften Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 42-85.
- Adorno, Theodor W. (1972b) [1959]: Theorie der Halbbildung. In: Ders.: Soziologische Schriften 1. Gesammelte Schriften Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 93-121.
- Afshar, Haleh (1996): Women and the politics of fundamentalism in Iran. In: Dies. (Hrsg.): Women and Politics in the Third World. London: Routledge, S. 121-141.
- Ahmed, Leila (1992): Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate. New Haven/London: Yale University Press.
- Akache-Böhme, Farideh (2006): Sexualität und Körperpraxis im Islam. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Ali, Zahra (2014) [2012]: Einleitung. In: Ali, Zahra (Hrsg.): Islamische Feminismen. Wien: Passagen, S. 13-36.
- Alvi, Hayat (2019): The Political Economy and Islam of the Middle East. The Case of Tunisia. Cham: Palgrave Macmillan/Springer.
- Auchter, Thomas/Büttner, Christian /Schultz-Venrath, Ulrich /Wirth, Hans-Jürgen (Hrsg.) (2003): Der 11. September. Psychoanalytische, psychosoziale und psychohistorische Analysen von Terror und Trauma. Gießen: Psychosozial.
- Ayubi, Nazih (2002) [1991]: Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt. Freiburg: Herder.
- Badran, Margot (1995): Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton: Princeton University Press.

- Badry, Roswitha (2003): Gender-Studien in der Islamwissenschaft. In: Freiburger FrauenStudien 12, S. 207-239.
- Badissy, Maha (2016): Motherhood in the Islamic Tradition. Rethinking the Procreative Function of Women in Islam. In: Muslim World Journal of Human Rights 13(1), S. 131-156.
- Barlas, Asma (2014) [2012]: Muslimische Frauen und ihre Unterdrückung: im Koran die Befreiung lesen. In: Ali, Zahra (Hrsg.): Islamische Feminismen. Wien: Passagen, S. 71-93.
- Benicke, Jens (2016): Autorität und Charakter. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS.
- Benslama, Fethi (2009): Of a Renunciation of the Father. In: UMBR(a). A Journal of the Unconscious. „Islam“, S. 25-35.
- Benslama, Fethi (2017a) [2016]: Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt. Berlin: Matthes & Seitz.
- Benslama, Fethi (2017b) [2002]: Psychoanalyse des Islam. Berlin: Matthes & Seitz.
- Braun, Christina von/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Berlin: Aufbau Verlag.
- Brunner, Markus/Haubl, Rolf/Kirchhoff, Christine/König, Julia/Lohl, Jan/Uhlig, Tom/Winter, Sebastian (Hrsg.) (2015): Freie Assoziation. Zeitschrift für psychoanalytische Sozialpsychologie. 18(2) „Konformistische Rebellion“.
- Brunner, Markus/Lohl, Jan (2012): „Außerdem würde ich gerne mal einen Orgon-Akkumulator bauen...“: zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftsperspektiven der psychoanalytischen Sozialpsychologie; Geschichtsüberblick und Umfrageergebnisse. In: Psychologie und Gesellschaftskritik 36(2/3), S. 31-60.
- Brunner, Markus/Lohl, Jan/Pohl, Rolf/Winter, Sebastian (2018): Psychoanalytische Sozialpsychologie. In: Decker, Oliver (Hrsg.): Sozialpsychologie und Sozialtheorie. Band 1: Zugänge. Wiesbaden: Springer VS, S. 123-140.
- Böhme, Micha (2019): Aggression, Dominanz und Autoritätsverlust – Die Zivilisierung der Tradition. In: Oliver Decker, Christoph Türcke (Hrsg.): Autoritarismus. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis. Gießen: Psychosozial, S. 81-90.
- Bouhdiba, Abdelwahab (2013) [1985]: Sexuality in Islam. London: Routledge.
- Burdman, Daphne (2006): Hatred of the Jews as a psychological Phenomenon in Palestinian Society. In: Jewish Political Studies Review 18 (3/4), S. 51-64.
- Busse, Heribert (2005): Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo/Laut, Renate (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck, S. 21-54.
- Charlier, Mahrokh (2017a): Plädoyer für eine interkulturelle Psychoanalyse. In: Dies.: Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘. Gießen: Psychosozial, S. 35-41.
- Charlier, Mahrokh (2017b): Geschlechtsspezifische Entwicklung in patriarchalisch-islamischen Gesellschaften und deren Auswirkung auf den Migrationsprozess. In: Dies.: Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘. Gießen: Psychosozial, S. 43-63.
- Charlier, Mahrokh (2017c): Macht und Ohnmacht. Religiöse Tradition und die Sozialisation des muslimischen Mannes. In: Dies.: Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘. Gießen: Psychosozial, S. 65-78.

- Charlier, Mahrokh (2017d): Eine orientalische Version des Ödipuskomplexes. In: Dies.: Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen ‚Orient‘ und Okzident‘. Gießen: Psychosozial, S. 79-101.
- Charlier, Mahrokh (2019): Autorität und Postmigranten. In: Decker, Oliver/Türcke, Christoph (Hrsg.): Autoritarismus. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis. Gießen: Psychosozial, S. 67-80.
- Decker, Oliver (2018): Flucht ins Autoritäre. In: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hrsg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Gießen: Psychosozial, S. 15-63.
- Decker, Oliver/Türcke, Christoph (2019): Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Autoritarismus. Kritische Theorie und Psychoanalytische Praxis. Gießen: Psychosozial, S. 7-11.
- Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: Transcript, S. 23-54.
- Diner, Dan (2005): Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin: Propyläen.
- Dormal, Michel (2009): Terror und Politik. Eine politische Analyse des Islamismus aus Sicht einer Kritischen Theorie von Antisemitismus und totaler Herrschaft. Münster: LIT.
- Dwairy, Marwan (2002): Psychotherapy in competition with culture: A case study of an Arab woman. In: Clinical Case Studies 1(3), S. 254-267.
- Ebert, Hans-Georg (2005) Tendenzen der Rechtsentwicklung. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo/Laut, Renate (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck, S. 199-228.
- Elbe, Ingo (2000): Kritische Theorie und Psychoanalyse. Zum Programm einer analytischen Sozialpsychologie in der frühen Kritischen Theorie.
URL: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_pschoanalyse.pdf [27.09.19]
- Elbe, Ingo (2014): Triebökonomie der Zerstörung. Kritische Theorie über die emotionale Matrix der Judenvernichtung. In: Jacobsen, Marc; Lehmann, Dirk; Röhrbein Florian (Hrsg.): Kritische Theorie und Emanzipation. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 169-190.
- El Shakry, Omnia (2017): The Arabic Freud. Psychoanalysis and Islam in Modern Egypt. Princeton: Princeton University Press.
- Ende, Werner (2005): Der schiitische Islam. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo/Laut, Renate (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck, S. 70-89.
- Evans, Dylan (2002): Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse. Wien: Turia + Kant.
- Farris, Sara (2017): In the name of women's rights: The rise of femonationalism. Durham NC, Duke University Press.
- Freud, Sigmund (1991a) [1915]: Triebe und Tribschicksale. In: Ders.: Gesammelte Werke. Band 14. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 209-232.
- Freud, Sigmund (2006) [1939]: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Ders.: Gesammelte Werke. Band 16. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 101-246.
- Fromm, Erich (1932): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. Zeitschrift für Sozialforschung 1, S. 28-54.

- Fromm, Erich (1987)[1936]: Sozialpsychologischer Teil. In: Max Horkheimer (Hrsg.) (1987): Schriften des Instituts für Sozialforschung. Fünfter Band: Studien über Autorität und Familie. Lüneburg: zu Klampen. S. 77-135
- Fromm, Erich (2014) [1941]: Die Furcht vor der Freiheit (1941). 19. Auflage. München: Dtv.
- Fox, Ashley/Alzawawi, Sana/Refki, Dina (2016): Islamism, secularism and the woman question in the aftermath of the Arab Spring: Evidence from the Arab Barometer. In: Politics and Governance 4(4), S. 40-57.
- Gerlach, Julia (2014): Frühling der Frauen am Nil. In: Schröter, Susanne (Hrsg.): Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? Transformationen und Restaurationen von Genderverhältnissen in der islamischen Welt. Bielefeld: Transcript, S. 45-66.
- Gerhard, Ute (2003): Menschenrechte sind Frauenrechte. Überlegungen zu Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit im Islam. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld: Transcript, S. 85-102.
- Ghadban, Ralph (2013): Islam und Geschlechterverhältnisse. In: Biskamp, Floris; Höbl, Stefan (Hrsg.): Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung. Gießen: NBKK, S. 39-63.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad (2005) [1917]: Das Buch der Ehe. *Kitāb ādābi n-nikāḥ*. Das 12. Buch der *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Übersetzt und kommentiert von Hans Bauer. Kandern im Schwarzwald: Spohr.
- Günther, Ursula (1993): Die Frau in der Revolte. Fatima Mernissis feministische Gesellschaftskritik. Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Hartmann, Katrin (2015): Psychoanalyse auf Arabisch. In: Journal für Psychoanalyse 56, S. 66-83.
- Heine, Peter/Spielhaus, Riem (2005): V. Das Verbreitungsgebiet der islamischen Religion: Zahlen und Informationen zur Situation in der Gegenwart. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo/Laut, Renate (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck, S. 129-148.
- Hidayatullah, Aysha (2014): Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press.
- Hodaie, Nazli (2009): Vom Orientalismus zur Patriarchatskritik. Selbst- und Orientwahrnehmung in der deutschen Presse. In: Dietze, Gabriele; Brunner, Claudia; Wenzel, Edith (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: Transcript, S. 127-136.
- Hofmann, Burkhard (2018): Und Gott schuf die Angst. Ein Psychogramm der arabischen Seele. München: Droemer.
- Horkheimer, Max (1987) [1936]: Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil. In: Ders. (Hrsg.): Schriften des Instituts für Sozialforschung. Fünfter Band: Studien über Autorität und Familie. Lüneburg: zu Klampen, S. 3-76.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988) [1947]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Hörter, Kathrin (2011): Die Frage der Kultur. Interkulturalität in Theorie und Praxis der Psychoanalyse. Wiesbaden: Springer VS.
- Ji, Chang-Ho/Ibrahim, Yodi (2007): Islamic Religiosity in Right-Wing Authoritarian Personality. The Case of Indonesian Muslims. In: Review of Religious Research 49(2), S. 128-146.

- Jiko, Jihad (2004): Die Verleugnung der Ambivalenz. Eine psychoanalytische Annäherung an den Monotheismus im Islam. In: *Psyche* 58(1), S. 26-46.
- Jiko, Jihad (2007): Die Idealisierung des sexuellen Triebes im Islam. In: *Psyche* 61(11), S. 1132-1154.
- Jonas, Klaus/ Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles (2014): *Sozialpsychologie*. 6. vollständig überarbeitete Auflage. Heidelberg: Springer.
- Joseph, Suad (1999): Introduction. Theories and Dynamics of Gender, Self, and Identity in Arab Families. In: Dies (Hrsg.): *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self, and Identity*. Syracuse: Syracuse University Press, S. 1-17.
- Katholische Bibelanstalt Stuttgart (Hrsg.) (2017): *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Gesamtausgabe, Lizenzausgabe, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Keddie, Nikki/Baron, Beth (Hrsg.) (1991): *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale University Press.
- Khawaja, Irfan (2018): Was will Edward Saids Orientalismus? Eine Kritik. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 5(1), S. 146-176.
- Khondker, Habibul (2019): The impact of the Arab Spring on democracy and development in the MENA region. In: *Sociology Compass* 13(9), S. 1-9.
- Kreile, Renate (2003a): Politischer Islam, Geschlechterverhältnisse und Staat im Vorderen Orient. In: *Feministische Studien* 2, S. 197-212.
- Kreile, Renate (2003b): Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven der Demokratisierung im Vorderen Orient. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild (Hrsg.): *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript, S. 32-52.
- Kreile, Renate (2004): Entgrenzungen und Begrenzungen - Frauen im Vorderen Orient im Spannungsfeld von Globalisierung und Fragmentierung. In: Pawelka, Peter/Richter-Bernburg, Lutz (Hrsg.): *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient. Die Islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 139-152.
- Kröhnert-Othman, Susanne (2007): Die symbolische Ordnung der Moderne, kulturelle Identität und Gender im arabisch-islamischen Raum. In: Mae, Michiko/Saal, Britta (Hrsg.): *Transkulturelle Genderforschung. Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 143-175.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand (1973): *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lewis, Reina (2015). *Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures*. Durham, NC: Duke University Press.
- List, Eveline (2013): *Psychoanalytische Kulturwissenschaften*. Wien: Facultas.
- List, Eveline (2014): *Psychoanalyse. Geschichte, Theorien, Anwendungen*. 2. verbesserte Auflage. Wien: Facultas.
- Maani, Sama (2015): *Respektverweigerung. Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten. Und die eigene auch nicht. Sechs Essays*. Klagenfurt: Drava.
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

- Marcuse, Herbert (1979) [1955]: Schriften Band 5: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, Daniela (2009): Feministische Gegenstimmen? Aushandlungen westlich-abendländischer Identität in Auseinandersetzung mit ›dem Islam‹. In: Dietze, Gabriele/Brunner, Claudia/Wenzel, Edith (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: Transcript, S. 101-116.
- Marz, Ulrike (2014): Kritik des islamischen Antisemitismus: zur gesellschaftlichen Genese und Semantik des Antisemitismus in der Islamischen Republik Iran. Münster: LIT.
- Massad, Joseph (2009): Psychoanalysis, Islam, and the other of Liberalism. In: Psychoanalysis and History 11(2), S. 193-208.
- Meddeb, Abdelwahab (2002): Die Krankheit des Islam. Heidelberg: Wunderhorn.
- Mernissi, Fatima (1987) [1975]: Geschlecht Ideologie Islam. München: Weismann Frauenbuchverlag.
- Mernissi, Fatima (1992) [1987]: Der politische Harem. Mohammed und die Frauen. Freiburg: Herder.
- Mir-Hosseini, Ziba (2003): Neue Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen. In: Rumpf, Mechthild/Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild (Hrsg.): Facetten islamischer Welten. Bielefeld: Transcript, S. 53-81.
- Moghadam, Valentine M. (1993): Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers
- Moghissi, Haideh (1999): Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis. London/New York: Zed Books.
- Naghizadeh, Fathiyeh (2018): „Freiheit ist weder westlich noch östlich, sondern universal“. In: Vukadinović, Vojin Saša (Hrsg.): Freiheit ist keine Metapher. Antisemitismus, Migration, Rassismus, Religionskritik. Berlin: Querverlag, S. 348-360.
- N., N. (2014): Notärzte durften nicht in Frauen-Uni. In: SpiegelOnline, 06.02.2014.
URL: <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/arabische-studentin-stirbt-weil-retter-nicht-in-frauen-uni-duerfen-a-951869.html> [08.10.2019]
- Özdamar, Aydan (2007): »Irgendwie anders« – Über Schwierigkeiten in deutsch-türkischen Psychoanalysen. In: Psyche 61(11), S. 1093-1115.
- Paret, Rudi (2007) [1966]: Der Koran. Stuttgart: Kohlhammer.
- Qāsim, Amīn (1992) [1899]: Die Befreiung der Frau. Würzburg/Altenberge: Oros.
- Radtke, Bernd (2005): Der sunnitische Islam. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo/Laut, Renate Laut (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck. S. 55-89.
- Rezapour, Hamid; Zapp, Mike (2011): Muslime in der Psychotherapie. Ein kultursensibler Ratgeber. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Robbins, Michael; Thomas, Kathrin (2018): Women in the Middle East and North Africa: A Divide between Rights and Roles. Arab Barometer Wave IV – Topic Report.
URL: https://www.arabbarometer.org/wp-content/uploads/AB_WomenFinal-version05122018.pdf [27.09.19].
- Rodinson, Maxime [1966] (1971): Islam und Kapitalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Roy, Oliver (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. München: Pantheon.

- Şahin, Reyhan (2014): Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland. Münster: LIT.
- Said, Edward W. (2009) [1978]: Orientalismus. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Salzborn, Samuel (2017): Kampf der Ideen. Die Geschichte politischer Theorien im Kontext. 2., aktualisierte Auflage. Baden-Baden: Nomos.
- Seidensticker, Tilman (2016): Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen. München: C.H. Beck.
- Shaykh Muqbil Bin Haadi (o.J.): Die Fitnah des Blicks (im TV). In: IslamFatwa.
URL: <https://islamfatwa.de/soziale-angelegenheiten/88-verlobung-a-ehe/eheleben-umgang-miteinander/461-die-fitnah-des-blicks-im-tv> [08.10.2019]
- Schneider, Irene (2011): Der Islam und die Frauen. München: C.H. Beck.
- Schröter, Susanne (2014): Einleitung. Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? In: Schröter, Susanne (Hrsg.): Geschlechtergerechtigkeit durch Demokratisierung? Transformationen und Restaurationen von Genderverhältnissen in der islamischen Welt. Bielefeld: Transcript, S. 7-15.
- Spuler-Stegemann, Ursula/Schirmmayer, Christine (2004): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. München: Hugendubel.
- Stein, Ruth (2005): Das Böse als Liebe und Befreiung: Zur psychischen Verfassung religiös motivierter Selbstmordattentäter. *Psyche*, 59(2), S. 97-126.
- Steinberg, Guido/Hartung, Jan-Peter (2005): Islamistische Gruppen und Bewegungen. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo/Laut, Renate Laut (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck. S. 681-695.
- Sonbol, Amira El Azhary (Hrsg.) (1996): Women, the family and divorce laws in Islamic history. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tibi, Bassam (1985): Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tibi, Bassam (1991): Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Erweiterte Ausgabe mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tibi, Bassam (1992): Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tibi, Bassam (2014): Vom Arabischen Frühling zum Orientalischen Winter: Warum die Hoffnung auf „Transition“ nicht erfüllt wurde! In: Tamer, Georges/Röbbelen, Hanna/Lintl, Peter (Hrsg.): Arabischer Aufbruch. Interdisziplinäre Studien zur Einordnung eines zeitgeschichtlichen Phänomens. Baden-Baden: Nomos, S. 87-110.
- Tömmel, Sieglinde E. (2006): Die westliche Welt und der Islam. Psychoanalyse und Kulturtheorie. In: Ermann, Michael (Hrsg.): Was Freud noch nicht wusste. Neues über Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel, S. 97-111.
- United Nations Development Programme (2005): Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World. New York: United Nations Publications.
URL: http://hdr.undp.org/sites/default/files/rbas_ahdr2005_en.pdf [27.09.19].
- Walther, Wiebke (2005): Die Situation von Frauen in islamischen Ländern. In: Ende, Werner/Steinbach, Udo/Laut, Renate (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. 5. aktualisierte und erweiterte Auflage. München: C.H. Beck. S. 129-148.

Weyand, Jan (2000): Zur Aktualität der Theorie des autoritären Charakters. In: jour fixe initiative berlin (Hrsg.): Theorie des Faschismus – Kritik der Gesellschaft. Münster: Unrast, S. 55-76.

Wilting, Natascha (2007): Die Lust an der Unlust oder warum der Islam so attraktiv ist. In: Göllner, Renate/Radonic, Ljiljana (Hrsg.): Mit Freud. Gesellschaftskritik und Psychoanalyse. Freiburg: ça ira, S. 143-166.

Zilfi, Madeline (Hrsg.) (1997): Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era. Leiden: Brill.

Žižek, Slavoj (2015): Blasphemische Gedanken: Islam und Moderne. Berlin: Ullstein.