

Psychoanalyse und Sozialpsychologie: Ansätze zur
Verhaltensanalyse islamisch geprägter Gruppen

Der Islam als Herausforderung der Psychoanalyse

Das Bild des Islams in der neueren europäischen Geistesgeschichte schwankt, je nach historischem Kontext, zwischen angstbesetztem Feindbild und fasziniertem Interesse an den mystischen, weisheitlichen, potenziell transreligiösen Traditionen des *Orients*. Als Freuds Schüler Theodor Reik 1923, nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reichs, von der historischen Wandlungsfähigkeit des Islams sprach, hatte er Figuren wie den mystischen Reform-er al-Ghazali (ca. 1055–1111) und den Bahai-Führer Mirza Mohammed Ali (1853–1937) im Auge¹ – Namen, die man achtzig Jahre später, in Fethi Benslamas *Psychoanalyse des Islam*², vergebens sucht, wohl nicht ohne Grund, denn mystisch-esoterisch-meditative, scheinbar politikferne Strömungen im Islam, obzwar weiterhin existent und inzwischen auch in die *alternative* Therapieszene westlicher Länder eingewandert³, sind in der Aufmerksamkeit westlicher Medien längst durch gewaltbereite politisch-islamistische Bewegungen verdrängt worden, deren spektakuläre Aktionsformen die Nachfrage nach psychologischer Expertise massiv erhöht haben. Nicht zuletzt die in westlichen Medien zu »Selbstmordanschlägen« umcodierten »Märtyrerope-rationen« wurden oft als Zeugnisse einer pathologisch-irrationalen Mentalität verstanden, die nach psychoanalytischer Erklärungshilfe zu rufen schienen.

Allerdings dürfte der Islam seinerseits auch in mehrerlei Hinsicht eine besondere Herausforderung für die Freudsche Psychoanalyse darstellen:

(1) Freud sah in *Die Zukunft einer Illusion* (1927) die Religion als notwendige kollektivneurotische »Illusion« angesichts der

infantilen Hilflosigkeit des Menschen und nahm an, dass die Notwendigkeit einer solchen Illusion mit der Zunahme des wissenschaftlichen Fortschritts abnehmen werde. Diese Entwicklung ist aber bis heute so nicht eingetreten. Zum einen wird das Glücksversprechen der Aufklärung nach Auschwitz kritischer bewertet als in den 1920er-Jahren. Zum anderen sind seit den 1970er-Jahren fundamentalistische Strömungen in allen drei monotheistischen Religionen auf dem Vormarsch und das prominenteste Beispiel dafür ist, zumindest auf den ersten Blick, der weltweite Aufstieg »islamistischer« Bewegungen.

(2) Noch immer stellt sich die Frage, ob und inwieweit Erkenntnisse der Individualpsychologie auf reale oder imaginäre Kollektivsubjekte wie Nationen und Religionsgemeinschaften übertragen werden können: Freud hatte keine Schwierigkeiten, von »Völkerpsychologie« zu sprechen⁴; Staaten und Völker als menschliche »Großindividuen«⁵ bzw. »Völkerindividuen«⁶ zu bezeichnen; und den Juden den Kollektivglauben zu bescheinigen, sie seien Gottes auserwähltes Volk⁷. Sein Optimismus, große Kollektive, die für ihn eigentlich Gegenstände der »Massenpsychologie« waren, mit psychoanalytischen Mitteln besser verstehen zu können, gründete in der Annahme von *Analogien* zwischen Individual- und Kollektivneurosen, die es ermöglichen würde, »die Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen.«⁸ Wenn man den »Fortbestand von Erinnerungsspuren an das von Voreltern Erlebte« bei den Nachkommen annehme, dann »haben wir die Kluft zwischen Individual- und Massenpsychologie überbrückt, können die Völker behandeln wie den einzelnen Neurotiker.«⁹ – Aber welche Beobachtungen, klinischen Fallstudien und anderweitigen Daten wären z. B. notwendig, um die Existenz und Heilbarkeit einer spezifisch »deutschen«, »arabischen oder »türkischen« Kollektivneurose zu begründen? Mehr noch: Kann man komplexe Weltreligionen wie den Islam oder das Christentum, mit ihren unzähligen

Schattierungen und konfligierenden Hierarchien, die viele Nationen, Ethnien, Länder und Lebensgemeinschaften überspannen, mit den gleichen Methoden analysieren wie eine Ethnie, einen Staat oder ein Individuum?

(3) Freuds Versuch, »die Vorstellung des Unbewussten in die Massenpsychologie einzutragen«¹⁰, kreist um die Idee, »daß im Ödipus-Komplex die Anfänge von Religion, Sittlichkeit, Gesellschaft und Kunst zusammentreffen, in voller Übereinstimmung mit der Feststellung der Psychoanalyse, dass dieser Komplex den Kern aller Neurosen bildet«¹¹. Aber inwieweit kann diese Problematik auch auf den Islam angewendet werden, der zwar die Gefahr der Prophetenverfolgung thematisiert, sich selbst aber auf einen siegreichen und von niemand ermordeten (da von Gott beschützten) Gründer beruft; einen Gründer, der seinerseits keine Söhne hinterließ, sondern nur Töchter; eine Religion, die den Kreuzestod Christi bestreitet und in der sich ein identitätsstiftender Kult des tragischen Opfertodes eigentlich nur bei einer Minderheit, den Schiiten, entwickelt hat? Und: Wie weit trägt die ödipale Problematik in arabischen patriarchalischen Großfamilien, in denen neben den Vater-Sohn-Konflikt in stärkerem Maße emotionale Beziehungen zwischen Brüdern und Schwestern, Konflikte zwischen Bruder und Bruder, Schwester und Schwester, sowie Spannungen und Gleichgültigkeit zwischen den Ehegatten treten?¹²

(4) Aktuell bleibt auch die – bereits von Freud diskutierte – Frage, ob, wie und inwieweit traumatische »Urkonflikte« nach einer längeren Latenzperiode an spätere Generationen genetisch oder über kulturelle Mechanismen weitergegeben werden.¹³

(5) Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie die Analyse der Ursprungsmythen einer Religion mit deren historischer *Entwicklungsdynamik* in Beziehung zu setzen ist. »Wir haben uns«, konstatierte Theodor Reik 1923, »allzusehr daran gewöhnt, die Religion als ein starres Gebäude anzusehen und

ihr den Charakter eines stetig Werdenden und Organischen abzusprechen. Allein wie wenig hat die große Organisation der Kirche des ausgehenden Mittelalters mit dem Urchristentum, wie wenig der Islam unserer Tage ... mit dem Glaubensbekenntnis des ersten Propheten gemein! ... Die Entfremdung von der eigenen Vorzeit, der unausbleibliche Bruch mit der Vergangenheit unter dem Drucke starker Tendenzen aus den Ichtrieben enthält bereits alle Keime der künftigen Entwicklung in sich.«¹⁴

Auch in der islamischen Welt hat sich die menschliche Fähigkeit, immer wieder »Anfänge« zu setzen (H. Arendt), zum Ärger vieler Puristen im Laufe der Jahrhunderte in zahlreichen Neubildungen, Sekten, Heiligenkulten und Reformen materialisiert. So wird Benslamas These, es gebe »keine *Heilige Familie* im Islam«¹⁵, partiell relativiert durch die große Rolle, die Mohammeds Tochter Fatima in der Legitimation der alidischen Imame bei den Ismailiten und in der Zwölferschia spielt. Und seine These, der moderne Islamismus laufe auf eine »Auflösung der Religion« hinaus¹⁶, konfligiert zumindest mit der Selbstsicht der betroffenen Akteure.

(6) Auffallend ist, dass die Psychoanalyse als institutionalisierte Disziplin in muslimischen Ländern bisher nur in geringem Maße Fuß fassen können und dies, obwohl Freuds Gedanken z. B. unter arabischen Intellektuellen schon seit den 1920er-Jahren rezipiert wurden, noch bevor seine Werke ins Arabische übersetzt wurden.¹⁷ In verschiedenen Teilen der arabischen Welt existieren zwar seit Jahrzehnten kleine psychoanalytische Initiativen,¹⁸ aber es gibt zu denken, dass 2020 nur einer von den 68 konstituierenden Mitgliedsverbänden der 1910 gegründeten *Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung* im Nahen Osten domiziliert war, nämlich die *Israel Psychoanalytic Society*. Lediglich unter den assoziierten sechzehn Arbeitsgruppen (*study groups*) befanden sich eine (kleine) libanesische und zwei türkische. Von den 51 internationalen Kongressen, die seit Gründung der Vereinigung abgehalten wurden, fand nur einer im Nahen Osten statt (1977 in Jerusalem), kein einziger in einem muslimischen Land.¹⁹

(7) Für diesen misslichen Tatbestand kann man mit einigem Recht zunächst interne soziale, kulturelle und politische Hindernisse in den muslimischen Ländern verantwortlich machen.²⁰ Aber gibt es möglicherweise auch einen anti-islamischen Affekt in der freudianischen Psychoanalyse selbst? Denn prinzipielles Desinteresse an außereuropäischen Kulturen kann man der Psychoanalyse kaum vorwerfen: Freud befasste sich z. B. ausführlich mit den australischen Aborigines und diversen polynesischen Völkern²¹, Wilhelm Reich mit der Sexualmoral der Trobriander²². Umso seltsamer ist ihr weitgehendes Schweigen zum Thema Islam, obwohl dieser der europäischen Geschichte räumlich, historisch und thematisch weit näherstand als die Kulturen der Südsee. Freuds These, die »mahomedanische Religionsstiftung erscheine ihm wie eine abgekürzte Wiederholung der jüdischen« sowie seine Bemerkung, Allah habe sich »seinem auserwählten Volk weit dankbarer [gezeigt] als seinerzeit Jahve dem seinen«²³, scheinen jedenfalls zwei klassische Stereotype der europäischen Geistesgeschichte zu bedienen: Der Islam sei eine Imitation des Judentums ohne eigenen Wert²⁴ und sein Gewaltcharakter sei zwar für seine weltlichen Erfolge, aber auch für seine angebliche intellektuelle Flachheit verantwortlich: Die »innere Entwicklung« des Islam, meint Freud, sei »bald zum Stillstand [gekommen], vielleicht weil es an der Vertiefung fehlte, die im jüdischen Falle der Mord am Religionsstifter verursacht hatte.«²⁵ – Nichtfreudianische Abzweigungen der psychoanalytischen Bewegung haben den mystischen und weisheitlichen Vertiefungen des Islam weitaus mehr Interesse entgegengebracht: Carl Gustav Jung z. B. setzte sich schon 1912 mit der Figur des Chidher (*khidr*) im Koran auseinander²⁶, bereiste 1920 Tunesien²⁷ und diskutierte auf den von ihm inspirierten Eranos-Konferenzen in Ascona mit europäischen Experten der islamischen Mystik und Esoterik wie Louis Massignon und Henri Corbin.

An kritischen Problemfeldern im Schnittbereich von Psychoanalyse und Kultur- bzw. Sozialwissenschaften mangelt es also nicht. Aus meiner eigenen Perspektive als Politikwissenschaftler mit

Nahostbezug möchte ich in den folgenden Ausführungen einen winzigen Ausschnitt aus dieser riesigen Interaktionszone beleuchten: Seit Jahrzehnten sind psychoanalytische Begriffe, Schlagworte und Ideen in verschiedene Psychologien und hierüber auch in verschiedene Branchen der Islam- und Nahostforschung eingesickert und haben dort sowohl empirische als auch geistesgeschichtliche Forschungen angeregt. Ich beschränke mich auf vier sozialpsychologisch inspirierte Zugänge, die mir in meiner eignen Arbeit begegnen, nämlich: (1) die Annahme eines muslimischen Superioritäts- bzw. Inferioritätskomplexes; (2) die Verknüpfung von antikolonialer Gewalt und emanzipatorischer Persönlichkeitsentwicklung in kolonialen Kontexten; (3) die Frage eines kollektiven »arabischen Nationalcharakters«; und (4) die Verflechtung von Islam, Patriarchat und sexuellem Wandel als globalem Integrationsproblem islamisch geprägter Gruppen.

Gemeinsam ist den von mir diskutierten Ansätzen, dass sie zu einem bestimmten Genre islambezogener Literatur gehören, nämlich zu Texten, in denen vorwiegend nicht-muslimische Autoren sich mit Muslimen und deren Religion auseinandersetzen. Für die Konjunktur dieses Genres lassen sich für die letzten zweieinhalb Jahrhunderte zwei Kontext- bzw. Begegnungstypen unterscheiden, nämlich (1) die europäische Einwanderung in muslimische Länder im Kontext des Kolonialismus und (2) die muslimische Einwanderung in westliche Länder im Kontext der Globalisierung.

Es ist auffällig, dass die Neigung europäischer Autoren, beim Versuch, Muslime zu »verstehen«, *psychologische* Erklärungsmuster zu bemühen, häufig mit der Empfindung bzw. Beobachtung zusammenhing, dass bei Begegnungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen nicht nur einfach materielle *Interessen* verhandelt würden, sondern auch *Gefühle* wie »Hass« und »Wut«.

»Superioritätskomplex« und muslimische »Wut«

1955 veröffentlichte der französische Sozialgeograf Etienne de Vaumas (1914–1974) einen ausführlichen Bericht zu den geografischen Dimensionen des Religionspluralismus im Libanon,

in dem er u. a. eine Reihe mentaler und historischer Gruppenprofile der im Libanon vertretenen Religionsgemeinschaften entwarf. Den *sunnitischen* Muslimen, die sich der Integration in den libanesischen Staat jahrzehntelang widersetzt hatten, attestierte er dabei einen »complexe de supériorité«, der ihre Loyalität zum libanesischen Staat blockiere.²⁸ Dieser Superioritätskomplex stütze sich auf zwei Säulen, nämlich erstens auf die Dogmen ihrer Religion und zweitens auf ihre einstigen Privilegien im Osmanischen Reich, angesichts derer sie bereits die institutionelle Gleichstellung mit Christen und Juden im libanesischen Staat als demütigende Diskriminierung empfänden.

Konstatiert wurde hier also ein Problem gekränkten Stolzes: eine »kognitive Dissonanz« (L. Festinger) zwischen dem kollektiven Superioritätsanspruch der muslimischen *Umma* und der nach dem Ersten Weltkrieg erlittenen rechtlichen Gleichstellung mit Nicht-Muslimen, die als Inferiorität erlebt wird.

Während de Vaumas 1955 noch im Zeitalter arabisch-nationalistischer Befreiungskämpfe gegen den europäischen Kolonialismus schrieb, sah sich der Historiker und Orientalist Bernard Lewis (1916–2018) in seinem 1990 veröffentlichten Aufsatz »*The Roots of Muslim Rage*« bereits in einem anderen historischen Kräftefeld. Der Hass auf den Westen in der muslimischen Welt, so Lewis, bleibe und wachse weiter²⁹, obwohl die Westmächte schon seit Jahrzehnten ihre kolonialen Besatzungstruppen abgezogen hätten und obwohl die wichtigste westliche Macht, die USA, niemals eigene Kolonien im Nahen Osten gehabt hätten. Lewis folgerte daraus, dass das Problem des westlichen Imperialismus nicht als einzige Erklärung für das länderübergreifende Wachsen muslimischer »Wut« herangezogen werden könne.³⁰ Es handele sich vielmehr um eine historische Durchgangsphase in der Geschichte des Islam, in der Muslime von einem »kulturellen Minderwertigkeitskomplex« getrieben würden, der entscheidend durch ihre Religion geprägt werde, wobei »Religion« hier nicht als Dogmensystem, sondern als integrale kollektive Lebensart, als »Zivilisation« zu verstehen sei.

Fanon: Antikoloniale Gewalt und Persönlichkeitsentwicklung

Der Periode der siegreichen antikolonialen, arabisch-nationalistischen Befreiungskämpfe der 1950er- und 1960er-Jahre entstammt auch das bis heute wohl einflussreichste Buch zur Bedeutung von Minderwertigkeitsgefühlen im Kontext des Kolonialismus: der 1961 veröffentlichte Essay *Les Damnés de la Terre* des französischen Psychiaters Frantz Fanon (1925–1961).

Ausgehend von seiner eigenen Erfahrung als Psychiater in Algerien während des algerischen Befreiungskriegs (1954–1961) vertrat Fanon die These, der kolonisierte Mensch werde durch den Kolonialismus seiner Menschlichkeit und Eigenwürde beraubt und könne sie nur zurückgewinnen, wenn er mit Gewalt gegen den Kolonialherren vorgehe. Gewalt erschien aus dieser Perspektive nahezu als Selbst-Therapie, der überaus heilsame Wirkungen zugeschrieben wurden:

»Auf der individuellen Ebene«, so Fanon, »wirkt die Gewalt entgiftend. Sie befreit den Kolonisierten von seinem Minderwertigkeitskomplex, von seinen kontemplativen und verzweifelten Haltungen. Sie macht ihn furchtlos, rehabilitiert ihn in seinen eigenen Augen.«³¹ Der kolonisierte Intellektuelle büße dabei – »in einer Art Autodafé« [!] – seinen »Egoismus« ein und erlerne neue Worte: »Bruder«, »Schwester«, »Genosse«.³²

Auf kollektiver Ebene hingegen fördere die Gewalt die Bildung eines Nationalbewusstseins bei den Kolonisierten: Sie sei »ein in Blut und Zorn geschaffenes Bindemittel«, das ebenso »totalisierend und national« wirkt wie gleichheitsstiftend: »Die Gewalt«, schreibt Fanon, »hebt das Volk auf die Höhe seiner Anführer ... Wenn die Massen durch Gewalt an der nationalen Befreiung teilgenommen haben, erlauben sie niemandem, sich als ›Befreier‹ auszugeben.«³³

Und auf der Ebene der gesamten Menschheit müsse es darum gehen, »eine Geschichte des Menschen zu beginnen, die [...] den Verbrechen Europas Rechnung trägt, von denen das verabscheu-

ungswürdigste gewesen sein wird: beim Menschen die pathologische Zerstückelung seiner Funktionen und die Zerstörung seiner Einheit; beim Kollektiv der Bruch, die Spaltungen; und schließlich auf der unermeßlichen Ebene der Menschheit der Rassenhaß, die Versklavung, die Ausbeutung und vor allem der unblutige Völkermord, nämlich das Beiseiteschieben von anderthalb Milliarden Menschen.«³⁴

Interessanterweise polemisiert Fanon in diesem Kontext auch gegen die *Religion* als eine Art Opium des Volkes, das den Entrechteten helfe, sich im kolonialen Elend einzurichten, anstatt sich gewaltsam dagegen aufzulehnen.³⁵ Insbesondere die Körperrituale der mystischen Volksreligiosität mit ihren ekstatischen Tänzen werden von ihm abgelehnt, weil sie die Frustration der Kolonisierten in den eigenen Körper zurückprojizierten, anstatt sie in befreiender Aggression gegen den Körper der Kolonialherren zu richten. Implizit beschreibt Fanon hier die Spannung zwischen zwei damals in Nordafrika verbreiteten Strömungen islamischer Religiosität, nämlich die zwischen der mystisch geprägten Volksreligiosität der Sufi-Orden einerseits und der heute als »Salafismus« bekannten Spielart eines sunnitischen Islamismus andererseits, der den Islam in den Dienst des aktiven Befreiungskriegs gegen die europäischen Ungläubigen stellte.³⁶

Gibt es einen »arabischen Nationalcharakter«?

Einen anderen Ansatz verfolgte der amerikanische Kulturanthropologe Raphael Patai (1910–1996), der 1973 sein Buch *The Arab Mind* veröffentlichte, das zahlreiche erweiterte Neuauflagen erlebte (1976, 1983, 2002, 2007) und u. a. auch als Schulungsmaterial der amerikanischen Armee Verwendung fand.³⁷ Der Titel des Buches lautet, wohlgemerkt, nicht *The Muslim Mind*, sondern *The Arab Mind*, denn für Patai wurde die Durchschnittsmentalität von Arabern nicht allein durch den Islam als Religion bestimmt³⁸, sondern durch ein Bündel verschiedener sozialer, kultureller, geografischer und politischer Faktoren.

Patai stand in einer Tradition interkulturell vergleichender Forschungen zur Herausbildung eines bestimmten Typs kollektiver Persönlichkeitsstrukturen, des sogenannten »Nationalcha-

rakters«, die in den USA seit Ende der 1930er-Jahre von Forschern um den Psychoanalytiker Abram Kardiner (1891–1981) und den Kulturanthropologen Ralph Linton (1893–1953) angeregt worden war.³⁹ Fragen zur Mentalität *der* Deutschen, *der* Japaner, *der* Russen hatten im Umfeld des II. Weltkriegs und der amerikanischen Weltpolitik Konjunktur und verbanden sich mit den wenig später ebenfalls einsetzenden Debatten zur »politischen Kultur« und zum kulturellen Modernisierungspotenzial bestimmter Nationen.⁴⁰

Kardiner und Linton hatten nach den kulturellen Determinanten der individuellen Persönlichkeitsentwicklung und deren Rückwirkungen auf das Sozialverhalten von Individuen gefragt. Im Wesentlichen gingen sie dabei von vier Prämissen aus:

(a) Prägend für die Persönlichkeitsbildung jedes Menschen sei die frühkindliche Sozialisation, in der sich grundlegende Muster von sozialem Verhalten herausbilden würden, etwa das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, die Geschlechterverhältnisse, die Kontrolle von Körperlichkeit, Sexualität, oder der Umgang mit sozialer Abhängigkeit, Frustration und Aggression.

(b) Das spätere soziale Verhalten von Jugendlichen und Erwachsenen werde durch kulturelle Muster geprägt, die sie in ihrer frühen Kindheit erlernt hätten.

(c) Menschen mit ähnlichen frühkindlichen Erfahrungen würden dazu neigen, im späteren Leben auch ähnlich auf gesellschaftliche Herausforderungen zu reagieren.

(d) Da die Erziehungsstile kulturell determiniert und je nach spezifischer »Kultur« variierten, gäbe es auch verschiedene Typen der »Grundpersönlichkeit« (*basic personality*).

Entsprechend diskutiert Patai in den ersten Teilen seines Buches Probleme von Familie und Erziehung, Geschlechterverhältnissen und Sexualität in der arabischen Welt und widmet sich in späteren Kapiteln ihren Auswirkungen auf die arabische Politik und Kultur.

Betont werden dabei die Dominanz der patriarchalen Großfamilie und ihr inhärenter Geschlechterdualismus; die Bevorzugung der Söhne durch ihre Mütter; die unterschiedlichen Mechanismen der Wunscherfüllung bei männlichen und weiblichen Kindern; die Rolle von Körperstrafen und die Rolle der väterlichen, aber auch der mütterlichen Autorität. Berücksichtigt werden ferner die unterschiedlichen kulturellen Leitwerte von Beduinen, Fellachen und Städtern; die Bedeutung autoritärer Führungsstrukturen auf allen Ebenen der Gesellschaft; die Bedeutung des Ehre-Schande-Komplexes für das soziale Verhalten und die hohe Wertschätzung des Wortes, das in vielen Kontexten wichtiger sei als Taten.

Patais Ansatz ist im Großen und Ganzen sekundäranalytisch: Er gründet zwar auch auf eigenen Beobachtungen, stützt sich aber vor allem auf die Auswertung empirischer Fallstudien und selbstkritischer Beobachtungen arabischer Intellektueller zur wissenschaftlich-kulturellen Rückständigkeit der arabischen Welt sowie auf Textanalysen politischer Debatten und Geschehnisse der arabischen Politik. Da viele der von ihm zitierten Quellen der Frage nachgingen, warum die Araber in der Konkurrenz zu Israel und den Staaten des Westens zurückgeblieben seien, stieß das Buch jedoch immer wieder auch auf Widerspruch:⁴¹

Zeitgenössische Kritiker argumentierten in den 1970er-Jahren, die von Patai angeführten Fallstudien zur Kindererziehung in einigen arabischen Ländern wie Ägypten oder Libanon reichten nicht aus und seien teilweise zu veraltet, um zu Generalisierungen über die Persönlichkeit *der* Araber zu gelangen, einer Kategorie von Personen, deren historische Siedlungsgebiete sich über zwei Kontinente, vom Atlantik bis zum Persischen Golf, erstreckten. Patai unterschätze auch die soziale, ethno-religiöse und kultur-geografische Diversität der arabischen Welt sowie den rapiden Wandel, den sie im 20. Jahrhundert durchgemacht habe.

Im Lichte von Bürgerkriegen, Staatszerfall und Fluchtbewegungen im Nahen und Mittleren Osten wäre darüber hinaus auch zu fragen, inwieweit kollektive Persönlichkeitsstrukturen nachhaltig durch langandauernde disruptive Situationen beeinflusst werden können, die die gewohnten alltäglichen Routinen sozialen

Handelns auch im Familienkontext nachhaltig stören können. Und im Kontext globaler Wanderungs- und Austauschprozesse müsste schließlich auch diskutiert werden, inwieweit »Kulturen« überhaupt noch als in sich geschlossene semiotische Systeme mit jeweils verschiedener, abgegrenzter Persönlichkeit gesehen werden können.

Patriarchat, Geschlechterrollen und sexuelle Revolution

Probleme der frühkindlichen Sozialisation in patriarchalischen Familien spielten schon lange vor der (missverständlich) so genannten »Re-Islamisierung« der 1970er- und 1980er-Jahre eine wichtige Rolle bei westlichen Versuchen, die politische, soziale und wirtschaftliche Dynamik zeitgenössischer arabisch-muslimischer Gesellschaften zu verstehen; sie erlangten aber nach der Initialzündung der iranischen Revolution von 1978/79 neue Bedeutung: 1990 veröffentlichte der deutsch-amerikanische Religionswissenschaftler Martin Riesebrodt (1948–2014) sein Buch *Fundamentalismus als patriarchalische Bewegung*.⁴² Darin charakterisierte er die islamische Revolution im Iran als Bewegung zur »Repatriarchalisierung« der Gesellschaft, als Erhebung zur Verteidigung und Neuorganisation des Patriarchats gegen die moderne Frauenemanzipation.

Die Betonung der Krise des Patriarchats als Triebkraft der islamischen Revolution eröffnete der interdisziplinären Fundamentalismus-Forschung eine kulturelle Tiefendimension, die über die Diskussion religiöser Dogmen und Institutionen ebenso hinausreichte wie über die Grenzen der islamischen Welt und damit zu Vergleichen mit anderen Kulturregionen einlud. Studien zum Status der Frau in muslimischen Ländern und zu den Auswirkungen patriarchalischer Familienstrukturen auf Reproduktionsverhalten, Politik und Wirtschaft islamischer Länder sind inzwischen Legion und haben auch die »islamkritische« Literatur in Deutschland erreicht. Sie tun dies aber aus unterschiedlichen Perspektiven, unter denen ich hier zwei herausgreifen möchte: die integrationspessimistische Perspektive, Muslime auszugrenzen, und die integrationsoptimistische Perspektive, die internen Strukturen muslimischer Soziabilität zu verändern.

Ein Beispiel für die erste Perspektive ist der 2018 erschienene Bestseller Thilo Sarrazins »Feindliche Übernahme«.⁴³ Das Buch ist Teil einer Konjunktur islambezogener Werke, die weder von universitären Islamwissenschaftlern noch von muslimischen Autoren verfasst sind, sondern von nicht-muslimischen Laien, die die Folgen muslimischer Einwanderung in ihre Heimatländer problematisieren. Sarrazin argumentiert, der Islam als religiöses Normengefüge bringe das Patriarchat zwar nicht hervor, stabilisiere es aber durch theologisch-juridische Sakralisierung und verstärke damit den Geschlechterdualismus muslimischer Familien, der Frauen auf ihre Rolle als Gebälerin und Hausfrau reduziere und damit zu höheren Geburtenraten bei Muslimen beitrage, die ihrerseits zu erheblichen wirtschaftlichen Problemen und sozialen Konflikten führten.

Ein Beispiel für die zweite Perspektive ist die 2009 erschienene Streitschrift der deutsch-türkischen Frauenrechtlerin und Moscheegründerin Seyran Ateş »*Der Islam braucht eine sexuelle Revolution*«.⁴⁴ Das Buch ist Teil einer Konjunktur muslimischer Autor*innen, die in westlichen Ländern leben und auf eine innere Reform von Islam und Patriarchat hinarbeiten. Unter Berufung auf Wilhelm Reich erklärt Ateş, der Islam brauche eine »sexuelle Revolution«. Bedenkt man den Einfluss Reichs auf die 1968er Bewegung und deren Beitrag zum langfristigen kulturellen Wandel in Deutschland, dann dürfte die Berufung auf ihn allerdings nicht nur eine subversive Herausforderung für autoritäre Strukturen in muslimischen Gemeinschaften bergen, sondern auch für die Psychoanalyse.

Schlussbemerkung

So kontrovers die oben vorgestellten Ansätze auch diskutiert werden können, sie haben vier Dinge miteinander gemein: (1) Sie sind sozialpsychologisch in dem Sinne, dass sie über die Individualpsychologie hinausgehen und geeignet sind, soziale bzw. politische Handlungsstrategien zu generieren. (2) Sie sind im Prinzip komparativ und auf historische Kontextualisierung hin angelegt. (3) Sie zeigen, dass die psychologische Forschung zu Problemen der islamischen Welt auch in den Sozialwissenschaften in den

Jahrzehnten nach Freud keinen Stillstand erlebt hat. (4) Sie kommen in Benslamas *Psychoanalyse des Islam* nicht vor. Warum eigentlich? Lehnt er sie ab? Manche abwertenden Passagen zum Thema »Völkerpsychologie« und »Mentalitäten«⁴⁵ in seinem Buch lassen das vermuten. »Ich nenne keine Namen, damit ich niemanden in der Rangfolge von Unwissenheit und Unklugheit noch besonders auszeichne«, heißt es bei ihm.⁴⁶ Der offene Dialog mit anderen Disziplinen, den Freud und seine frühen Schüler und Kollegen ab 1912 in der Zeitschrift *Imago* und anderswo pflegten, scheint heute an emotionale Schranken zu stoßen. Aber wenn es, angesichts der »Verzweiflung der Massen in der islamischen Welt«, für Psychoanalytiker tatsächlich darum gehen soll, »die Wut [zu] verstehen, die Verzweiflung [zu] benennen, ihre Gestalten [zu] analysieren«⁴⁷, dann wird kein Weg um den Dialog mit den Nachbardisziplinen vorbeiführen, einschließlich des Nachweises, welche Lücken im derzeitigen Forschungsstand der Sozialwissenschaften die Psychoanalyse erfolgreich füllen kann. —

- 1) Reik, Theodor: *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Leipzig, Wien, Zürich 1923, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, S. 181
- 2) Benslama, Fethi: *Psychoanalyse des Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, übers. von M. Mager, M. Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz, französische Erstausgabe 2002
- 3) Klinkhammer, Grit: *Heilung, Therapie und Charisma in Sufi-Ge-meinschaften in Deutschland*, in: Klinkhammer, Grit; Tolkdorf, Eva (Hg.): *Somatisierung des Religiösen: Empirische Studien zum rezenten religiösen Heilungs- und Therapie-markt*, Bremen 2015, Universität Bremen, S. 199–218
- 4) Freud, Sigmund: *Das Interesse an der Psychoanalyse*, in: *GW*, Bd. 8, S. 414
- 5) Freud, Sigmund: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: *GW*, Bd. 10, S. 323–355, hier: S. 330, 336, 339
- 6) Ebd., S. 340
- 7) Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: *GW*, Bd. 16, S. 101–246, hier: S. 212–213
- 8) Freud, Sigmund: *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in: *GW*, Bd. 7, S. 129–139, hier: S. 138–139
- 9) Freud: *Der Mann Moses*, S. 206–207
- 10) Ebd., S. 235
- 11) Freud: *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, in: *GW*, Bd. 9, S. 1–207, hier: S. 188
- 12) Vgl. El-Shamy, Hasan: *The Brother-Sister Syndrome in Arab Family Life, Social-Cultural Factors in Arab Psychiatry: A Critical Review*, in: *International Journal of Sociology of the Family*, 1981, 11. Jg., Heft 2, S. 313–323, hier: S. 318–321
- 13) Assmann, Jan: *Nachwort*, in: Ders. (Hg.): Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Stuttgart 2010, Reclam, S. 175–216, hier: S. 200–210
- 14) Reik: *Gott*, S. 181
- 15) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 163
- 16) Ebd., S. 72–85
- 17) Abdel Kader, Hussein: *La psychanalyse en Egypte entre un passé ambitieux et un futur incertain*, in: *La Célibataire*, 2004, Heft 8, S. 61–74. El Shakry, Omnia: *The Arabic Freud: Psychoanalysis and Islam in Modern Egypt*, Princeton 2017, Princeton University Press
- 18) Bennani, Jalil: *Psychanalyse en terre d'islam. Introduction à la psychanalyse au Maghreb*, Toulouse 2012, Èrès / Éditions Le Fennec. Hartmann, Katrin: *Die Psychoanalyse im Libanon. Zur Entwicklung einer westlichen Profession in einer arabischen Gesellschaft*, Berlin 2007, Schiler. Hartmann, Katrin: *Psychoanalyse auf Arabisch*, in: *Journal für Psychoanalyse*, 2015, Heft 56, S. 66–82
- 19) Wikipedia: *International Psychoanalytical Association*, Online: https://en.wikipedia.org/wiki/International_Psychoanalytical_Association [20. 5. 2020]. – Auf die Lacanschen Zusammenhänge kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

- 20) Vgl. *Argument. La psychanalyse et le monde arabe*, in: *La Célibataire*, 2004, Heft 8, S. 7–8
- 21) Freud: *Totem und Tabu*, Kap. I und II.
- 22) Reich, Wilhelm: *Der Einbruch der Sexualmoral. Zur Geschichte der sexuellen Ökonomie*, Berlin 1932, Verlag für Sexualpolitik
- 23) Freud: *Der Mann Moses*, S. 199
- 24) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 115–117
- 25) Freud: *Der Mann Moses*, S. 199
- 26) Jung, C.G.: *Wandlungen und Symbole der Libido*, München 1991, dtv, S. 193–196 Battye, Nicholas: *Khidr in the Opus of Jung: The Teaching of Surrender*, in: Rice-Menuhin, Joel (Hg.): *Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity and Islam*, London 1994, Routledge, S. 166–191
- 27) Jaffé, Anniela (Hg.): *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Olten 1971, Walter, S. 242–250
- 28) Vaumas, Etienne de: *La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat Libanais*, in: *Revue de géographie alpine*, 1955, 43. Jg., Heft 3, S. 511–603, hier: S. 539 f.
- 29) Lewis, Bernard: *The Roots of Muslim Rage*, in: *The Atlantic Monthly*, 1990, 266. Jg., Heft 3, S. 47–60, hier: S. 52
- 30) Ebd., S. 53 ff.
- 31) Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*, übers. von T. König, Frankfurt am Main 1981, Suhrkamp, S. 77
- 32) Ebd., S. 39
- 33) Ebd., S. 77
- 34) Ebd., S. 266
- 35) Ebd., S. 46–49, 56
- 36) Vgl. Johansen, Baber: *Religiöse Traditionen und koloniale Struktur in Marokko*, in: *Das Argument*, 1973, Heft 79, S. 308–331
- 37) Patai, Raphael: *The Arab Mind*, Long Island City, NY 2007, Hatherleigh Press
- 38) Ebd., S. 152–164
- 39) Kardiner Abram; Linton, Ralph; Du Bois, Cora; West, James: *The Psychological Frontiers of Society*, New York 1945, Columbia University Press
- 40) Vgl. Ben-Dor, Gabriel: *Political Culture Approach to Middle East Politics*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 1977, 8. Jg., S. 43–63
- 41) Vgl. Beit-Hallahmi, Benjamin: *National Character and National Behavior in the Middle East: The Case of the Arab Personality*, in: *International Journal of Group Tensions*, 1972, 2. Jg., Heft 3, S. 19–28. Moughrabi, Fouad M.: *The Arab Basic Personality: A Critical Survey of the Literature*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 1978, 9. Jg., Heft 1, S. 99–112. Moughrabi, Fouad M.: *Political Technology of the Soul*, in: *Arab Studies Quarterly*, 1981, 3. Jg., Heft 1, S. 68–88

- 42) Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Bewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich*, Tübingen 1990, Mohr (Siebeck)
- 43) Sarrazin, Thilo: *Feindliche Übernahme. Wie der Islam den Fortschritt behindert und die Gesellschaft bedroht*, München 2018, FinanzBuch
- 44) Ateş, Seyran: *Der Islam braucht eine sexuelle Revolution – Eine Streitschrift*, Berlin 2009, Ullstein
- 45) Vgl. Benslama: *Psychoanalyse*, S. 306–307
- 46) Ebd., S. 307
- 47) Ebd., S. 104