

Wiedergelesen von Jonas Diekhans

Bei der Lektüre der *Psyche* von 2007, die Migration und Islam in Titel trägt, kann man sich des Einzugs einer Zeitreise kaum erwehren. Die Science-Fiction-Helden, die Slavoj Žižek so liebt, kommen einem in den Sinn. Mit der Überlegenheit des Wissens machen sie sich aus den Trümmern der Katastrophen auf den Weg, diejenigen zu warnen, die meist naiv das Unheil entweder nicht sehen oder ihm arglos zuarbeiten. Das Phantasma ganz genau zu wissen ist verführerisch. Auf seiner Reise findet der Held letztlich genau das, was er sowieso schon weiß. Dabei führt uns die Science-Fiction gerade das Scheitern dieser narzisstischen Konstellation vor. So sind es gerade diese Helden, die irgendwo hinter Glas vergeblich versuchen einzugreifen, unhörbar, hermetisch abgeschlossen, zum Zuschauen verurteilt. Der Signifikant *naiv* ist mit der *Arglosigkeit* verschwistert, dem auch mutigem Vertrauen. Dem gegenüber wird das überlegene Wissen des Helden schnell zum *Argwohn*, zu jenem misstrauenden Verdacht, in welchem er sich häuslich eingerichtet hat und welcher nichts davon wissen will, dass es

vielleicht noch alles anders gekommen sein wird.

Das Erscheinungsjahr der *Psyche* liegt vor dem antimuslimisch rassistischen Attentat von Hanau diesen Jahres, vor dem rassistischen Anschlag in München 2016 und vor dem massiven Anstieg der Angriffe auf Flüchtlingsunterkünfte seit den 2010er-Jahren. Es liegt auch vor den islamistischen Anschlägen in Berlin, Ansbach und Würzburg 2016 und vor den islamistisch antisemitischen Anschlägen in Paris 2015. Der Bürgerkrieg in Syrien sollte vier Jahre später ausbrechen, mit dem folgenden Erstarken des IS und der Migration von syrischen Geflüchteten nach Europa 2015. Der Rechtspopulismus der AfD und die PEGIDA-Bewegung waren 2007 noch kein Begriff.

Die Ausgabe der *Psyche* lässt sich ohne diesen Hintergrund nicht mehr lesen. Aus heutiger Sicht vielleicht unbedarft erzeugt sie Dualismen von Islam und westlicher Welt. Wollte man auf der Ebene der Re-Präsentation des Islam im Westen bleiben, der Sphäre, in welcher sich eine Kritik des Orientalismus meist erschöpft, wird man im Heft finden, was

man sucht. Ebenso wenn man auf eine Sozialpsychologie der Unterschiede aus ist, die vermeintlich ideologiekritisch, jene Nähe verleugnet, die sich schon aus der universellen Anforderung, ein sexuelles Wesen zu sein, ergibt. Bei genauem Lesen wird jedoch deutlich, wie die Psychoanalyse beiden Ansätzen entgegensteht, und zwar durch die Vielfalt ihrer Methode:

Dem am wenigsten überzeugenden Beitrag im Heft fehlt genau diese Methode. In *Macht und Ohnmacht. Religiöse Tradition und die Sozialisation des muslimischen Mannes* verlässt sich Mahrokh Charlier allein auf ihre Sprecher\*innenposition sowie ihre Erfahrung als Analytikerin, ohne ihre Ausführungen dabei auf eigene Falldarstellungen zu stützen. Im Kern unterstellt sie muslimischen Männern eine Unfähigkeit zur Ambivalenztoleranz, die sie glaubt, aus einem spezifischen Verhältnis zwischen diesen Männern und ihren Vätern abzuleiten, welches wiederum in der Beschreibung des Verhältnisses des Menschen zu Gott im Koran ihr Vorbild fände. Der Koran predige im Vergleich zur westlichen Progression als »quasi säkularer Religion« das Ideal der Unveränderbarkeit und der Regression zu einer Gesellschaftsform im Sinne der prophetischen Offenbarung. Darüber hinaus stünde dem Ideal der westlichen Individuation die Forderung nach unbedingter Unterwerfung unter eine kollek-

tive Identität gegenüber, die in der Beschneidung ihren Höhepunkt finde. An dieser Stelle sei die Polemik erlaubt, dass weder das Konzept der Nachhaltigkeit, des tausendjährigen Reiches noch des Volkskörpers Erfindungen des Korans sind.

Die vermeintliche Unfähigkeit zur Ambivalenztoleranz ergebe sich aus einem Erziehungsideal, welches neben libidinösen Strebungen aggressiven Fantasien gegenüber dem Vater keinen Raum lasse und so als einzige Lösung des Konfliktes eine globale Identifizierung mit diesem erlaube, die einem echten Individuationsprozess entgegenstehe. Während diese Thesen im Text keine überzeugende Begründung finden, arbeitet Charlier einen Aspekt muslimischer Sozialisation heraus, dessen Spezifik Interesse weckt. So weist sie darauf hin, dass Söhne ungefähr bis zum achten Lebensjahr weitgehend von weiblichen Bezugspersonen erzogen werden. Der ritualisierte Ausschluss aus dieser Gemeinschaft als Übergang in eine männlich konnotierte Sphäre findet in dieser Drastik in beispielsweise europäischen Gesellschaften keine Entsprechung und ist sicher psychisch wirksam. Während diese Spezifik jedoch in Teilen für die Islamische Republik Iran gelten mag, die Charlier als ihren Erfahrungshintergrund angibt, lässt sie sich wohl kaum auf beispielsweise den Libanon übertragen. Vielleicht ist es die Begegnung mit dem Islamismus

iranischer Prägung, nicht einfach dem Islam, die Charliers Deutungen motivieren. Gerade hier wäre aber eine Spezifizierung unabdingbar, die islamistische Erziehungs-ideale auch als Phänomen der Moderne begreift. Dies würde bedeuten, sie im Zusammenhang mit kapitalistischen Anforderungen und Machtverhältnissen des europäischen Kolonialismus stehen zu sehen, ohne sie im Sinne einer Verleugnung der präkolonialen Gewaltverhältnisse und der Eigendynamik des Islamismus, auf diese zu reduzieren.

In seinem Beitrag *Die Idealisierung des sexuellen Triebes im Islam* entgeht Jad Jiko allzu einfachen Dualismen vor allem durch die Nähe zum Text und durch die Insistenz auf das Sexuelle als das genuin psychoanalytische Feld. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit erforscht er, wie der Koran Antworten auf das Fehlen eines *rapport sexuel*, einer instinkthaft-biologisch determinierten Organisation der sexuellen Beziehung zwischen Menschen (hier Mann und Frau) gibt. Anhand der Ausgestaltung der Szene der Vertreibung aus dem Paradies im Koran macht Jiko deutlich, dass hier der Übertritt im Kontrast zur christlichen Version gerade nicht im Entdecken der sexuellen Lust, sondern im prinzipiellen Ungehorsam gegenüber Gott liegt. Jiko leitet daraus eine Offenheit gegenüber sexueller Lust im Islam ab, die er anhand von Eheratgebern aus dem 12. Jahrhundert, die explizit den

Stellenwert des Orgasmus der Frau verhandeln, belegt. Das positive Verhältnis zur sexuellen Lust käme ebenfalls in der Geschichte der Verführung von Joseph durch die Frau seines Herren, die verheirateten Suleikha, zum Tragen. Zur Entlastung ihrer Schuld führt sie Joseph einer Gruppe geladener Gäste vor, die von seiner Schönheit getroffen sich in einer Art Gruppenekstase beim Obst schälen in die Finger schneiden. Deute sich hier ein gewisses Verständnis für die Erregung Suleikhas an, wird sie in Folge, so Jiko, als Symbol des dämonisch Weiblichen verurteilt. Anstößig sei hier nicht ihre sexuelle Lust per se, sondern, dass sie außerhalb der Grenzen prophetisch offenkundiger Ehegesetze ausgelebt wurde. Der Sexualtrieb erscheine hier im Sinne einer Gabe, als von Gott entliehen aber nicht veräußert, und damit nur in den Grenzen seines Gesetzes lebbar. Jiko erkennt darin eine Idealisierung des Triebes als göttliche Funktion, vor dessen Hintergrund eine selbstbewusste Aneignung wie durch die heidnische Suleikha zum Sündenfall wird. Suleikha tritt als sexuelles Subjekt auf, woraufhin ihr der Subjektstatus aberkannt wird: Ihr Name wird in der Erzählung nicht genannt und sie lebt in Folge nur noch in der Erwartung, durch Joseph erlöst zu werden.

Jiko geht davon aus, dass Triebidealisation und die damit einhergehende Schwierigkeit der subjektiven Aneignung, verstärkt

für Frauen, bis heute in muslimischen Sozialisationen eine Rolle spielt. So verunmögliche die Phantasie, Gott sei letztlich im Besitz des Triebs (Phallus), die spezifisch ödipale Auseinandersetzung mit dem Dritten – hier dem Vater – mit ihren Identitätsstiftenden Effekten. Das Ich-Ideal werde eben nicht auf diesen projiziert, sondern auf einen Gott, was einer konkreten aggressiv-melancholischen Auseinandersetzung im Wege stehe und das Fortbestehen einer narzisstischen Bindung an die Mutter und eine Überschätzung ihrer Macht begünstige. Spaltungen im Sinne eines idealisierten, abwesenden Vaters und einer bösen, verbietend und allmächtig erlebten Mutter könnten die Folge sein. An dieser Stelle fehlt dem Text wiederum die Stütze durch konkrete Fallberichte. Insgesamt stellt sich beim Lesen der Eindruck ein, dass der Übergang von der faszinierenden Textkritik zur Psychodynamik überhastet und auch objektbeziehungstheoretisch etwas überladen ist. Jiko weist dabei auf Spezifika in muslimischen Sozialisationen hin, wie die schon von Charlier angesprochene ritualisierte Geschlechtertrennung, das Virginitätstabu, Unterschiede in den Stillzeiten sowie Unterschiede in der Permissivität gegenüber Masturbation zwischen den Geschlechtern. Psychodynamisch bedeutsam, fehlen diesen Phänomenen jedoch wie bei Charlier eine regionale Spezifizierung. Eine

zitierte Studie wurde in Marokko in den 80er-Jahren durchgeführt.

Aydan Özdaglars Beitrag *Irgendwie anders – Über Schwierigkeiten in deutsch-türkischen Psychoanalysen* ist in der Analyse von muslimischen Sozialisationserfahrungen differenzierter. Die eigentliche Stärke des Textes liegt aber in seinen Falldarstellungen als vielleicht bedeutsamstem Mittel analytischer Forschung. Özdaglar berichtet von einer Anfang 20-jährigen Frau, deren Eltern in den 80ern aus der Türkei nach Deutschland emigriert sind und deren neurotische Symptome sich um Fragen der Authentizität gruppieren. Özdaglar beschreibt sie als sowohl von ihren deutschen Mitschüler\*innen als auch von ihren Eltern entfremdet, was ihre Position als eine typisch migrantische kennzeichnet: von ihren Eltern misstrauisch beobachtet wegen ihrer Verdeutschung, während ihre Mitschüler\*innen in ihr das Türkische suchen. Feinsinnig spürt Özdaglar hier eine Parallele zu Freuds doppelter Stellung als Jude und Österreicher auf, die er in *Totem und Tabu* benennt. Interessant ist diese auch deshalb, weil sie in Kritiken der Psychoanalyse – wie der von Özdaglar zitierten Schrift von Edward Said – häufig unter Phantasmen wie einer »jüdisch-christlichen Tradition« als Einheit »westlicher Prägung« zum Verschwinden gebracht werden.

Özdaglars Analysandin sei geprägt von Gewalt und Entwertung aufgewachsen und mit 17 Jahren

gegen ihren Willen verheiratet worden. Nach ihrer Trennung habe sie versucht, ihre Erfahrungen in einer Gruppentherapie in Deutschland zu verarbeiten. Dabei habe sie das Drängen von Gruppenmitgliedern, ihre Ehe als Vergewaltigung zu benennen, jedoch als gewaltvoll und beschuldigend erlebt. Özdaglar arbeitet diesen Aspekt nicht weiter aus. Es scheint jedoch, dass ihre Analysandin sich der psychischen Funktion einer solchen Benennung für die anderen Gruppenmitglieder bewusst war. Oder anders: Selbst, wenn diese recht hätten, dient die Benennung ihrer Abwehr, vielleicht gegen eigene frühe Ohnmachtserfahrungen, und nicht der Entlastung der Analysandin. Indem die Psychoanalyse die frühkindliche Genese in den Fokus nimmt, macht sie ein universalistisches Angebot. Von diesem ausgehend hebt Özdaglar beispielsweise kritisch die ökonomisch bedingten frühen Trennungen von Eltern und Kindern in Migrationsgeschichten hervor. Die resultierenden Störungen in den Beziehungen würden mitunter vonseiten der Eltern abgewehrt, indem sie als Entfremdung der Kinder von der eigenen Kultur phantasiert würden. Gleichsam kann das Phantasma der Entfremdung, wie Özdaglar am Fall einer anorektischen Patientin aufzeigt, eigene schuldbesetzte Wünsche als Forderungen einer fremden westlichen Kultur entstellen. Mit weniger Dialektik ist eine Auseinander-

setzung mit dem auch eigenen Anderen nicht zu haben, die Signifikanten wie Islam und Migration erfordern. Die Ausgabe der *Psyche* beweist, dass die Psychoanalyse dafür die Werkzeuge bereitstellt und eine Nähe zum Gegenstand ermöglicht, die reinen Diskursanalysen meist abgeht. Ihre Stärke liegt darin, Themen wie Migration und Islam als Begegnungen mit dem Anderen zu thematisieren, ohne seine Alterität, wie beispielsweise im populären Begriff des Otherings, doch nur als Ausdruck des Eigenen verstehen zu können. —