

Ian Parker, Sabah Siddiqui (Ed.): »Islamic Psychoanalysis and Psychoanalytical Islam. Cultural and Clinical Dialogues« (Abingdon/New York 2019, Routledge, 190 Seiten, br., 27.99 £)

Islamische Psychoanalyse und psychoanalytischer Islam.
Kulturelle und klinische Dialoge

Rezensiert von Peter Widmer

Der auf Englisch erschienene Sammelband geht auf eine internationale Tagung in Manchester 2017 zurück, mit Teilnehmer*innen aus Brasilien, Deutschland, Griechenland, Indien, Iran, Irland, Italien, Mexiko, Türkei, England und den USA. Herausgegeben wird er von Jan Parker und Sabah Siddiqui. Ersterer ist Psychoanalytiker in Manchester, letztere Forscherin und Autorin von *Religion und Psychoanalyse in Indien*. Beide sind Mitglieder von *Discourse Unit* und *Manchester Psychoanalytic Matrix*.

Es sei vorweggenommen, dass die Beiträge, die den Islam in Indien betreffen, mangels Kompetenz des Rezensenten nicht berücksichtigt werden. Als Mit Herausgeber von *Iran und die Psychoanalyse* (Sonderausgabe des RISS) ist es vor allem der Iran, auf den ich den Fokus gelegt habe. Dazu gibt es im hier besprochenen Band ein paar interessante Arbeiten.

Zum Sammelband insgesamt gleichwohl ein paar Bemerkungen: Das Thema »Islamische Psychoanalyse und psychoanalytischer

Islam« ist gut gewählt. Da Freud nirgends vom Islam gesprochen hat, klingt »islamische Psychoanalyse« wie eine Provokation, denn wie sollte die Psychoanalyse islamisch sein, wenn ihr Begründer sich »gottloser Jude« nannte und seine Hoffnungen auf die Wissenschaften, nicht auf Religion setzte? Dass der Islam psychoanalytische Züge aufweist oder psychoanalytisch werden könnte, ist dagegen eher vorstellbar, lässt an Einflüsse denken, die den Islam mit dem, was an westlichem Denken als typisch gilt, insbesondere die Thematisierung der Subjektivität, wenn nicht versöhnen, so doch in einigen Zügen kompatibel machen könnten. Jan Parker schreibt in seinem Vorwort, es gehe erstens darum, islamische Traditionen in der Psychoanalyse willkommen zu heißen, als kritische Beschreibung und Transformation von zeitgenössischer Subjektivität; zweitens, danach zu fragen, ob nach der jüdisch und christlich beeinflussten Theorie eine islamische Welle komme, die die Psychoanalyse zum Wachstum bringe.

Schauen wir ein paar Beiträge an: *ISLAM. A manifest or latent content* von Myriam Aslzaker und Forough Edrissi passt genau zum Titel des Buches, denn sie fassen Religion und Kultur als Instanzen auf, die sich gegenseitig beeinflussen und verändern. Auf der manifesten Inhaltsebene widerspreche der Islam der Psychoanalyse, aber auf der latenten Ebene könne die Begegnung zu Veränderungen von beiden führen. Das gelte sowohl für den Iran wie auch für andere Länder. Die beiden Autorinnen bringen eine weitere Unterscheidung vor: jene von großen und kleinen Traditionen. Damit können sie aufzeigen, dass regionale Eigenheiten verhindern, dass eine Religion totalitär und uniform wird. Sprache, Kleidungsstil, Musik, Gastronomie seien in jedem Land, sogar in jeder Region verschieden, sodass innerhalb des Islam eine Vielfalt entstehe, zusätzlich zu den Unterschieden zwischen sunnitischer und schiitischer Richtung. Eine dritte Unterscheidung zwischen Religion und Kultur stützt das Anliegen der Autorinnen, den Islam in seiner Vielfalt und Offenheit zu präsentieren. Das wird am Beispiel der Revolution 1979 im Iran erläutert. Diese sei mit einer Ablehnung westlicher Werte verknüpft gewesen, sodass sich die Psychoanalyse nur als kulturelle Institution, in Ausgrenzung von der Religion, einigermaßen halten können. Der Krieg mit dem Irak habe das seinige dazu beigetragen, dass die

Psychoanalyse kaum mehr gefragt worden sei; seither hätten sich jedoch die Verhältnisse geändert. Die umgekehrte Frage, ob die Psychoanalyse ihrerseits den Islam beeinflussen könne, bringt die Autorinnen dazu, sich mit der Frage der Interpretation auseinanderzusetzen, die für die Psychoanalyse unabdingbar, für den Islam, d. h. für den Koran, umstritten ist. Es gäbe Positionen, Überzeugungen, die von Interpretationen des Koran nichts wissen wollten, sie fassten den Islam als totalitär, das gesamte Leben regelnd, auf. Im Sinne der Psychoanalyse treten Myriam Aslzaker und Forough Edrissi dafür ein, diese totalitäre Haltung zu bekämpfen, zu öffnen. Dabei wenden sie sich auch an die Öffentlichkeit im Westen, wenn sie beklagen, dass im Westen dieses Bild vorherrschend sei, sodass der Islam als rückständig, primitiv aufgefasst werde, während sich der Westen der Aufklärung und Säkularisierung rühme. Sie sehen die Aufgabe der Psychoanalyse darin, eine kulturelle Dimension in den Islam einzuführen, die diese Religion offener mache, gleichsam als Brückenbauerin zu wirken. Und sie zeigen auf, dass im Christentum niemand behaupte, wenn ein Attentat oder ein Massaker verübt worden und der Mörder christlichen Glaubens sei, dass das eine direkte Folge dieser Religion sei, diese Beurteilung müsse auch für den Islam gelten. Sie zitieren abschließend eine andere Autorin

(L. Preta), die sagt, dass der Westen in der Krise sei, weil die Orientierung verloren gegangen sei und von der Psychoanalyse erwartet werde, diesen Verlust zu kompensieren und zur Gemeinschaftsbildung beizutragen. Dagegen gehe es im (Nahen) Osten darum, sich vom Kollektiv zu emanzipieren und mehr Individualität zu leben, die Psychoanalyse habe somit eine andere Funktion als im Westen. Für den Iran heiße das, beizutragen zu einer demokratischen Gesellschaft und zu Selbstautorisierung.

Eva Tepests Beitrag *The unity in human suffering. Cultural translatability in the context of Arab psychoanalytical cultural critique* engagiert sich ebenfalls für die Idee einer Öffnung des Islams. Im Zentrum ihrer Ausführungen steht die Unübersetzbarkeit, die von denen behauptet wird, die sagen, der wahre Koran sei derjenige, der in Arabisch geschrieben sei; keine andere Sprache könne den wahren Koran beanspruchen. Die Autorin sagt, das Übersetzen von Kulturen stehe vor demselben Problem wie das Übersetzen von Sprachen, etwas gehe immer verloren! Bestätigt sie damit nicht unfreiwillig die Orthodoxie des Islam, die ja jeglichen Verlust durch Übersetzungen des Koran in andere Sprachen vermeiden wollen? Sie bemüht dann eine andere Argumentation, der zufolge jede Religion eine kulturelle Bildung sei, entsprechend Freuds Auffassung. Damit erscheint der Verlust in einem

anderen Licht, als Folge der Repräsentation und des Unbewussten. Aber auch an diesem Punkt tritt in Tepests Argumentation eine Gegenströmung auf: Mit der syrischen Analytikerin Rafah Nached behauptet sie, dass das alle Menschen betreffende Leiden die Grundlage für die Übersetzbarkeit sei. Da stellt sich die Frage, ob damit der Verlust doch vermieden werden könnte. Erst in einem weiteren Anlauf geht es nicht mehr um diese Frage der Vermeidung eines Verlusts, sondern vielmehr um seine Bejahung: Wenn Religion im Kontext von ökonomischen Zusammenhängen, in denen sie entstanden ist, aufgefasst wird, dann erkennt man ihre Bedingtheit, ihre Verwobenheit mit der Kultur und den sozio-ökonomischen Bedingungen. Aber auch da hätten orthodoxe Kleriker leichtes Spiel, indem sie sagen würden, die wahre Religion sei nicht aus sozio-ökonomischen Verhältnissen entstanden, sondern eine göttliche Botschaft, auch wenn sie letztlich von Menschenhand geschrieben worden sei.

Der Beitrag von Gohar Homayounpour *Islam, the new modern erotic* legt dar, wie der Islam zu einer Ausrede für ein globales Symptom unseres Zeitgeistes, nämlich die Schwächung des Namens-des-Vaters, geworden sei. Die Autorin, bekanntgeworden mit ihrem Buch *Doing psychoanalysis in Tehran* hat lange im Westen gelebt und praktiziert und ist vor ein paar Jahren nach Tehe-

ran zurückgekehrt, wo sie weiterhin als Analytikerin tätig ist. Sie behauptet außerdem, dass der Islam eine Rolle als erotisiertes Objekt spiele. Aus dieser Intention geht hervor, dass es der Autorin nicht um eine inner-islamische Auseinandersetzung geht, sondern um die Frage, wie der Islam vom Westen, der selber seine Probleme hat, gesehen und beurteilt wird. Deshalb steht die Position des Namens-des-Vaters im Zentrum ihrer Betrachtung, damit verknüpft auch die Erotik, insofern der Islam ein Männlichkeitsideal verkörpere, das gerade darum, weil es mit dem Wertewandel in der westlichen Gesellschaft kontrastiere, auf ein besonderes Interesse stoße.

Die Autorin richtet ihre Aufmerksamkeit in der Folge auf die Dschihadisten, die in ihren Gastländern für so viel Beunruhigung sorgen. Sie sagt, Dschihadisten seien oft Kinder von schwachen Vätern, Immigranten, sodass sie nach ihren Wurzeln suchten, diese aber im Himmel statt auf Erden fänden. Dabei spiele der Traum der Überwindung der Sterblichkeit, an den die Dschihadisten glaubten, eine bedeutsame Rolle. So gesehen, sei das Martyrium nicht eine Art zu kämpfen, sondern der Tod in Aktion, er werde zur Initiation zu einem Leben in der anderen Welt. Gohar Homayounpour konfrontiert diesen Glauben der Dschihadisten mit demjenigen anderer Muslime, die nicht an ein Kalifat und eine welt-

weite Herrschaft des Islams glaubten, wie dies die Salafisten täten. Sie sieht in dieser Idealisierung eine Mythisierung, um der drohenden Degenerierung entgegenzutreten. Dazu gehöre auch das Verbot, den Koran zu übersetzen, was den Fundamentalismus stärke. In freier Interpretation lässt sich die Aussage der Autorin so zusammenfassen, dass sie den Dschihadismus als Unterfangen sieht, der symbolischen Kastration, einschließlich der Sterblichkeit, zu entgehen. Dieser Fundamentalismus richte sich einerseits gegen einen Islam, der sich offen gebe und akzeptiere, dass der Koran der Deutungen bedürfe, andererseits gegen den Westen mit seinem Zerfall des Christentums, das begleitet werde von mehr oder weniger eingestandenen Träumen eines religiösen Sinnsystems. In diesem Kontext spricht die Autorin von einer »Islamisch-fetischistischen-Phobie«: Das phobische Objekt, der Muslim, werde zum Fetisch-Objekt. Was am meisten gefürchtet werde, sei in gewissem Sinne das, was heftig erotisiert werde. Mit anderen Worten: Der Muslim – hier ließe sich präzisieren: der Dschihadist, wobei die Wahrnehmung oft von Ängsten geleitet und deshalb mit Vorurteilen beladen ist – werde als gefährlich und sexuell aufgefasst.

In einem kühnen Bogen bezieht sie dann dieses Bild des nicht-kastrierten Mannes auf Donald Trump; er sei die unheimliche Rückkehr dessen, was fremd

sei. Die Autorin nennt den amerikanischen Präsidenten sogar, Benschlamas Wortprägung aufgreifend, einen »Übermuslim«, dem viele Anhänger göttliche Macht zuordneten. Somit hat sie auch ein vergleichbares Symptom zwischen Ost und West gefunden, ein Ideal, wie es auch der Prophet Mohamed verkörpere, der für viele junge Muslime ein Vorbild sei. Solche fundamentalistischen Ansichten bedrohten auch die Psychoanalyse, die eben deshalb die Aufgabe habe, die Islamo-fetischo-Phobie, welche die Möglichkeit einer Begegnung ausschließe, aufzudecken und dafür einzutreten, dass der Koran nicht den Fundamentalisten überlassen bleibe, sondern interpretiert werde. Die Autorin erkennt aber, dass der gesellschaftliche Wandel, im Westen wie im Osten, die Entstehung des ISIS begünstige, weil dieser einen verletzten Teil eines Jeden repräsentiere, was ein schreckliches Drama sei, auch ein eigenes.

Farshid Kazemis Beitrag *The repressed event of (Shi'i) Islam* deutet im Untertitel *Psychoanalysis, the trauma of Iranian Shi'ism, and feminine revolt* an, dass er eine ganz andere Betrachtungsweise einbringt als die anderen Autoren und Autorinnen, nämlich eine, die mit Weiblichkeit und Aufstand zu tun hat. Der Autor, der in Edinburgh als Literatur- und Filmwissenschaftler mit lacanianischer Orientierung tätig ist, wendet sich zuerst gegen ein Buch von Dabashi, in dem dieser behauptet,

der Shiismus sei, wie das Christentum, eine Sohnesreligion, im Gegensatz zum Judentum und vor allem zu Freuds *Totem und Tabu*. Dabashi führe das Märtyrertum des Imans Hossein an, der in Kerbala mit seinen wenigen Getreuen gegen eine erdrückende Mehrheit auf dem Schlachtfeld umgekommen sei; sodann das für Iraner so wichtige Buch von Ferdousi *Shanameh (Buch der Könige)*, in welchem die Geschichten von Rostan und seinem Sohn und diejenige von Siavoush und seinem Vater herausragten, weil in beiden die Väter ihre Söhne erschlagen und somit eine andere Grundposition einnehmen würden als die Psychoanalyse Freuds mit der Behauptung des Urvatermordes und mit Sophokles' Ödipus. Kazemi hält Dabashi drei Argumente entgegen: 1. Auch im *Shanameh* gebe es Geschichten, in denen der Sohn den Vater erschlage; 2. Selbst in der Ödipus-Geschichte spiele die Feindseligkeit des Vaters gegen den Sohn eine ausschlaggebende Rolle, denn Laios versuche, seinen Sohn töten zu lassen, weil ihm sein eigener Tod prophezeit worden sei; 3. Die Umkehrung des angeblichen ödipalen Musters sei nicht speziell etwas Iranisches, sondern lasse sich auch in anderen Ländern und Kulturen beobachten (hier möchte ich an meine Interpretation der Wilhelm-Tell-Geschichte [RISS 13/14] erinnern, worin der Vater mit der Armbrust auf den Apfel schießt, der sich auf dem Kopf des Sohnes

befindet). Diese Re-Positionierung ist aber nicht das, was Kazemi vor allem mitteilen will, denn ob die Feindseligkeit von den Vätern oder den Söhnen ausgeht, mag zwar aus seiner Sicht von gewisser Bedeutung sein, aber die Kontroverse bleibt ihm zufolge innerhalb der männlichen, patriarchalen Logik. Gegen diese bringt der Autor ein Ereignis vor, das nicht tausend Jahre zurückliege, sondern auf die Bewegung der Babiten im 19. Jahrhundert zurückgehe, sodass Kazemi sagen kann, das wirkliche Trauma der Shia sei nicht am Anfang der Geschichte, sondern am Ende.

Es geht ihm um das Aufgreifen der Unterdrückung der Weiblichkeit, worauf auch schon Benslama aus sunnitischer Perspektive hingewiesen habe; konkret habe sich die Revolte dagegen im Jahre 1848 manifestiert, als Fatima Zarin Taj Baraghani, bekannt geworden unter dem Namen Tahirih (die Reine) Qurrat al' Ayn (*solace of the eyes* / Augentrost) ohne Schleier gebetet und dabei nicht nur ihr Gesicht gezeigt, sondern auch ihre Stimme vernehmbar gemacht habe, was zu dieser Zeit verboten, d. h. auf den Kontakt mit der eigenen Familie beschränkt gewesen sei. Kazemi betont die Bedeutung der Stimme mit dem Hinweis auf den Status als Objekt *a*, den Lacan ihr gegeben habe. Der Autor zieht dabei auch Theodor Reiks Kommentar zum Shofar herbei, der bekanntlich von Lacan aufgegriffen wor-

den ist, um die göttliche Dimension der Stimme zu zeigen. Die Fortsetzung des Aufstandes dieser außerordentlichen Frau habe laut Kazemi tragisch geendet: Tahirih Qurrat al' Ayn sei zum König geführt worden, der ihr, wenn sie ihre Revolte verurteilte, die Heirat angeboten habe. Ihre Ablehnung habe sie mit dem Leben bezahlt; Kazemi vergleicht deshalb die iranische Heldin – unter Berufung auf Lacans Ethik-Seminar – mit Antigone, die bekanntlich nach Übertretung des Gesetzes – sie hatte ihren Bruder beerdigt, der als Kriegsverbrecher galt – lebendig eingemauert wurde.

Es ist klar, was Kazemi mit seiner Botschaft intendiert: das Ende der Unterdrückung der Frau im schiitischen Islam, und darüber hinaus im Islam überhaupt. Das ist dem Autor zufolge schon im 19. Jahrhundert angebrochen, nun gilt es »nur« noch, es in der Gesellschaft zu verwirklichen.

Die hier präsentierte Auswahl weist nicht nur auf die Vielfalt und die Brisanz des Sammelbandes hin, sondern bezeugt zudem seine Aktualität und politische Relevanz. Deutlich wird auch die Schwierigkeit, argumentativ fundamentalistischen Strömungen beizukommen, denn diese verschließen sich jeglichem Diskurs,