



Riss

PSYCHOANALYSE

DES

ISLAM?

Zeitschrift für Psychoanalyse, Nr. 93

RISS

Zeitschrift für Psychoanalyse
Nr. 93

Psychoanalyse des Islam?

- 5 Editorial
-
- 11 Susanne Lüdemann
*Der entwendete Ursprung und
die Macht der Fiktion*
- 29 Jonathan Schmidt-Dominé
»Un divan à Tunis«
- 33 Andrei Chitu
*Skeptizismus und Monotheismus
bei Ibn Taimiya und seine
Resonanz*
- 45 Elisabeth Weber
*Wer die Nacht macht, macht
den Tag: Fethi Benslamas
Psychoanalyse einer neuen
Grausamkeit*
- 61 Sandrine Aumercier
*Die islamistische Radikalisierung
als Symptom: Französische
Kontroversen*
- 77 Karl-Josef Pazzini
Kopfschmerz
- 81 Thomas Scheffler
*Psychoanalyse und Sozial-
psychologie: Ansätze zur
Verhaltensanalyse islamisch
geprägter Gruppen*

Coverabbildung:

Axel Loytved

Countdown

Portion Pommes Frites

Kartoffeldruck auf

Zeitungspapier

(Monotypie)

70 × 50 cm

offene Serie seit 2011

- 99 Marcus Coelen
»Islam« – in einem einzigen Zug
- 119 Sabine Kebir
Selbstbestimmung der Frau – ein Kampf in der islamischen Welt
- 131 Mai Wegener
Schleierhaft
- 136 Walter H. Lokau
Bilder aus der Bewegung der Hand
- REZENSIONEN
- 145 Safouan, Moustafa; Melman, Charles et al.: *La Célibataire N°8: La Psychanalyse et le monde arabe*, Paris 2004 – wiedergelesen von Sandrine Aumercier
- 154 *Psyche*. Bd. 61, Heft 11, 2007: *Migration, Islam, Psychoanalyse* – wiedergelesen von Jonas Diekhans
- 159 Parker, Ian; Siddiqui, Sabah (Ed.): *Islamic Psychoanalysis and Psychoanalytic Islam. Cultural and Clinical Dialogues*, London, New York 2019 – rezensiert von Peter Widmer
- 165 Hamad, Nazir; Melman, Charles: *Psychologie de l'immigration*, Paris 2019 – rezensiert von Kianush Ruf
- 173 Žižek, Slavoj: *Blasphemische Gedanken: Islam und Moderne*, Berlin 2015 – rezensiert von Alex Janda
- 177 Maani, Sama: *Warum wir Linke über den Islam nicht reden können*, Klagenfurt 2019 – rezensiert von Sarah Rauchfuß
- 180 Laszig, Parfen; Gramatikov, Lily: *Lust und Laster. Was uns Filme über das sexuelle Begehren sagen*, Berlin, Heidelberg 2017 – rezensiert von Karl-Josef Pazzini
- 183 Tögel, Christfried (Hg.); Zerfaß, Urban (Mitarbeit): *Sigmund-Freud-Gesamtausgabe in 23 Bänden*, Bd. 14 und Bd. 15, Gießen 2020 – rezensiert von Karl-Josef Pazzini
- 187 Rath, Claus-Dieter: *Sublimierung und Gewalt – Elemente einer Psychoanalyse der aktuellen Gesellschaft*, Gießen 2019 – rezensiert von Annemarie Hamad
- 191 Aaron Lahl: Nachruf – Eine Erinnerung an Horst Kächele
- 195 Elisabeth Roudinesco: Nachruf auf Moustapha Safouan
- 199 Abstracts
- 203 Autor*innen
- 209 Heftankündigungen
- 211 RISS-Beirat
- 211 Autor*in werden
- 211 Leser*innenschaft
- 213 eRISS
- 216 Impressum

Psychoanalyse des Islam?

Ausgangspunkt für die Entstehung dieses Hefts war ein Workshop mit dem Titel *Islam – Psychoanalyse – Fethi Benslama und andere Versuche* an der Psychoanalytischen Bibliothek Berlin im März 2019, bei dem einige der hier publizierten Texte in einer ersten Version vorgetragen wurden.¹ Dem Workshop voraus ging die gemeinsame Lektüre von Benslamas Buch, das im Deutschen den Titel *Psychoanalyse des Islam*² trägt. Der französische Originaltitel dagegen lautet *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, wobei der Autor nicht versäumt, darauf hinzuweisen, dass der umgekehrte Titel – *Wie die Psychoanalyse den Islam auf die Probe stellt* – ebenso zutreffend gewesen wäre.³ Wir nehmen diese gegenstrebige Fügung auf und formulieren als Frage: Psychoanalyse des Islam? Darin lässt sich das Anliegen hören, sich von psychoanalytischer Seite mit dem Islam zu befassen, wie auch (*genitivus subjectivus*) die Psychoanalyse durch ihn verändert zu sehen. Es lässt sich darin aber auch Erstauen hören: Suggestiert die Formulierung nicht auf heikle Weise, dass es wünschenswert sei, »den Islam« auf die Couch zu legen? Für die analytische Praxis immerhin gilt, dass einem Psychoanalytiker oder einer Psychoanalytikerin immer Einzelne begegnen, die ja nicht als Muslime in die Psychoanalyse kommen, oder gar als Islamisten, ebenso wenig wie als Christen, als Linke oder als Bauarbeiter, sondern aus einer je konkreten Geschichte heraus. Sie kommen als von Geschichte(n) durchquerte Subjekte und können darin von einer religiösen Tradierung berührt oder geprägt sein – was im Übrigen nicht allein für Muslime gilt. Die analytische Theorie hingegen befasst sich durchaus nicht allein mit den Subjekten, sondern hat es von Anfang an sehr fruchtbar mit Fragen der Kultur und mit religiösen Tradierungen aufgenommen. Freud hat seine Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*

aber doch nicht »Psychoanalyse des Judentums« genannt, sondern statt der Psychoanalyse sein spezifisches Interesse an Moses in den Titel gehoben. Über die von ihm ersonnene »psychoanalytische Hochschule«, deren »Unterricht auch Fächer [...] [wie] Kulturgeschichte, Mythologie, Religionspsychologie und Literaturwissenschaft« umfassen sollte, gibt es dann auch wieder einen Rückbezug zur Praxis, denn, wie Freud festhielt, »[o]hne eine gute Orientierung auf diesen Gebieten steht der Analytiker einem großen Teil seines Materials verständnislos gegenüber«.⁴ Immer wieder aufs Neue hat die psychoanalytische Arbeit so – in der Praxis wie in der Theorie – das Verhältnis zwischen Singulärem und Struktur oder einfach zwischen Subjekt und Kultur zu artikulieren.

Die Idee, Benslamas Buch zu lesen, entstand am Rand einer Tagung, die im November 2017 in Zürich unter dem Titel *Psychoanalyse Un/Glauben, Politik. Zur Frage der Gewalt* stattfand und an der drei von uns teilnahmen. Diese Tagung nahm aus verschiedenen disziplinären Feldern heraus die Erschütterungen der politischen und gesellschaftlichen Gegenwart auf und richtete dabei besonderes Augenmerk auf »die Bereiche, die traditionell mehr oder weniger mit der Religion in Verbindung gesetzt werden: Fragen nach Glauben, Autorität, Opfer, sozialer Bindung, wie nach der Entbindung von Gewalt.«⁵ Es ging um Glauben in der Psychoanalyse, um göttliche Illusionen, Populismus und verschiedene Arten von Fundamentalismen, in zwei Beiträgen auch um muslimische Zusammenhänge. Anlässlich dieser Tagung fiel uns einmal mehr auf, wie sehr es an der Zeit ist, dass Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker sich mehr mit dem Islam beschäftigen – was auch immer unter diesem Signifikanten versammelt sei. Denn ebenso wenig wie »die« Psychoanalyse stellt »der« Islam eine Einheit dar, die einfache Zuschreibungen oder Identifizierungen erlaubt. Sieht man nur einen Augenblick genauer hin, zerlegt er sich in mannigfach verschiedene Kulturen und Mischungen – arabische, maghrebinische, indische, pakistanische, iranische –, die wiederum immigrantisch, kolonisiert, historisch wie modern sein können, ebenso lebt er in verschiedenen Tradierungen – schiitischen und sunnitischen; gelehrten, frommen, mystischen, areligiösen, theokratischen etc. Man hat es mit

höchst unterschiedlichen lebensweltlichen, religiösen und politischen Realitäten zu tun. Wenn der Gebrauch des Singulars dennoch gerechtfertigt ist, so nicht im Sinne eines identitären Essentialismus, der diese Vielfalt auf die Einheit eines »wahren Wesens« zu reduzieren versucht, sondern im Hinblick auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt: Die Religionsstiftung durch den Propheten Mohammed im 7. Jahrhundert und den gemeinsamen Text des Koran und der Hadithe, an den die verschiedenen Tradierungen anknüpfen und die sie auf ihre je eigene Weise interpretieren (und ggf. auch politisch umsetzen). Es ging uns also darum, etwas von dem Bau der Diskurse zu erfassen, die sich um den Signifikanten »Islam« ranken. Wir publizieren hier, was wir in der Bewegung unserer Arbeit an Überlegungen gesammelt haben und dokumentieren den Stand psychoanalytischer Auseinandersetzung mit dem und im Islam in Form einer Reihe von Beiträgen, Kurztexten und Rezensionen. Wir verstehen das Heft als begrenzte Bestandsaufnahme und Orientierungsversuch, der vielleicht auch eine Art von DesOrientierung produktiv machen kann.

Es ist den politischen Zuspitzungen seit der Jahrtausendwende geschuldet, dass dabei immer wieder auch die Frage nach der islamistischen Radikalisierung in den Blick genommen und nach ihren Gründen wie der Logik ihrer spezifischen Erscheinungsformen gefragt wird. Die Thematik der Beiträge reicht jedoch darüber hinaus: Sie fragen nach der Übertragbarkeit von Freuds Analyse des Monotheismus auf den Islam (Susanne Lüdemann), der Dialektik der Aufklärung in der islamischen Religionsgeschichte (Andrei Chitu), dem Beitrag der Psychoanalyse zum Verständnis fundamentalistischer Gewalt insgesamt (Elisabeth Weber), dem Verhältnis von Sozialwissenschaften und Psychoanalyse (Sandrine Aumercier, Thomas Scheffler), dem Verhältnis von Identifizierung und Mystik (Marcus Coelen) und nach der Emanzipation muslimischer Frauen (Sabine Kebir). Dazu gibt es kleinere Interventionen zum Schleier, zu den Tücken der Praxis und zum »Divan in Tunis«.

Die Rezensionen sind in diesem Heft nicht bloßes Beiwerk, sondern stehen den Artikeln als eigenständige Beiträge zur Seite, sie bilden gewissermaßen deren Gesprächskontext und erweitern

die Zugangsweisen an der Schnittstelle von Psychoanalyse und Islam. Dass wir dabei nicht nur rezente Publikationen aufgenommen haben, ist unter anderem der Entdeckung der bereits 2004 erschienenen Nummer der Zeitschrift *La Célibataire: La psychanalyse et la monde arabe* geschuldet, die wir, zusätzlich zu der Besprechung in diesem Heft, in der elektronischen Ausgabe des RISS⁶ auch im Original zugänglich machen. Neben dem Einblick in die Anfänge der (in diesem Fall französischen) Diskussion wird auch deutlich, wie sehr sich die Debatten seit der Jahrtausendwende bereits verändert haben.

Die Psychoanalyse hatte zur islamischen Ausprägung des Monotheismus und seinen kulturellen und politischen Wirkungen nicht von Anfang an ein nachbarschaftliches Verhältnis. Islamisches blieb fremd, unbedacht – der Smyrna-Teppich auf Freuds Couch gewissermaßen *stumme Unterlage*. Fethi Benslama geht so weit, von einer »in der Geschichte des europäischen Westens verwurzelten Verweigerung«, von einem »Widerstand gegen das Verstehen des Islam«⁷ zu sprechen, von dem er auch die Psychoanalytiker und Psychoanalytikerinnen nicht ausnimmt. Das Heft möchte dazu beitragen, diesen Widerstand zu überwinden. Dazu gehört Kulturarbeit (im Sinne Freuds), die vor allem bedeutet, nicht bei dem stehenzubleiben, was man schon kennt und zu wissen meint.

Zum Schluss noch ein Wort zur Sprache: Bei der Wiedergabe arabischer Begriffe und Namen haben wir, der besseren Lesbarkeit halber, in der Regel auf wissenschaftliche Transliteration verzichtet und eine vereinfachte Schreibweise benutzt, wie sie auch in deutschen Tageszeitungen und populären Nachschlagewerken verwendet wird. Namen und Begriffe in referierten Quellen wurden in der Schreibweise der jeweiligen Quelle belassen. —

Berlin, den 19. 8. 2020

Susanne Lüdemann, Mai Wegener, Sandrine Aumercier
und Thomas Scheffler

- 1) Vgl. <https://psybi-berlin.de/wp-content/uploads/2019/03/Flyer-Islam-Psy-Benslama-Flyer.pdf>
- 2) Benslama, Fethi: *Psychoanalyse des Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, übers. von Monika Mager und Michael Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz. Die französische Originalausgabe erschien bereits 2002: *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier/Flammarion
- 3) Benslama: *Psychoanalyse des Islam*, S. 10
- 4) Freud, Sigmund: *Die Frage der Laienanalyse*, GW Bd. XIV, S. 28
- 5) Zitat aus dem Programmflyer der in Zusammenarbeit mehrerer Institutionen von Berliner und Schweizer Analytiker*innen organisierten Tagung: <https://www.psychanalyse-zuerich.ch/uploads/files/Frage%20der%20Gewalt-web.pdf>
- 6) <https://www.risszeitschriftfuerpsychoanalyse.org/eriss>
- 7) Benslama: *Psychoanalyse des Islam*, S. 21

Susanne Lüdemann
Der entwendete Ursprung und die Macht der Fiktion

»Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber.«
(Franz Kafka)

»Lesen bedeutet (...) mit dem Text des Anderen schwanger gehen.«
(Fethi Benslama)

Untergeschobene Verse

Dass die eigentliche Provokation von Salman Rushdie's *Satanischen Versen* für die muslimische Welt nicht in der blasphemischen Darstellung des Propheten, sondern in der *Freigabe der Interpretationen des Ursprungs* lag, habe ich erst verstanden, als ich Fethi Benslamas *Psychoanalyse des Islam*¹ las.

Bei den von der westlichen Koranforschung sogenannten »satanischen Versen«² (islamische Quellen dagegen sprechen vom »Kranichbericht« oder den »untergeschobenen Versen«) handelt es sich um ein aus dem Koran (Sure 53) elidiertes, gleichwohl überliefertes Textfragment, in dem der Prophet die Existenz polytheistischer Göttinnen anerkannt haben soll. Der Überlieferung zufolge wurde die Sure in Mekka offenbart, wo neben Allah und anderen Göttern in der Kaaba auch die drei Göttinnen Al-Lat, Al-Uzza und Manat verehrt wurden. Die Offenbarung geschah in einem Moment, in dem Mohammed auf der Suche nach einem Arrangement mit seinen polytheistischen Gegnern war, die diese Göttinnen anbeteten.

Nach Vers 53, 19 und 20: »(19) Was meint ihr denn (wie es sich mit al-Lāt und al-Ussā (verhält) (20) und weiter mit Manāt, der dritten (dieser weiblichen Wesen) (...) Sind sie etwa als Töchter Gottes anzusprechen?«, fährt die unterdrückte Variante fort: »Das sind die erhabenen Kraniche. Auf ihre Fürbitte darf man hoffen.« In der kanonischen Form lauten die folgenden Verse stattdessen:

(21) Sollen euch die männlichen Wesen zukommen und Gott die weiblichen (die ihr Menschen nicht haben wollt)? (22) Das wäre dann eine ungerechte Verteilung. (23) Das sind bloße Namen, die ihr und eure Väter aufgebracht habt, und wozu Gott keine Vollmacht herabgesandt hat.³

Die Überlieferung ist eingebettet in eine Versuchungsgeschichte, der zufolge statt des Erzengels Gabriel, der nach islamischer Tradition den übrigen Koran offenbart hat, Satan die anstößigen Verse diktiert haben soll, was erst in einer späteren Offenbarung durch den Engel richtiggestellt worden sei. Der Überlieferung zufolge soll Mohammed erst im Nachhinein erkannt haben, dass es sich bei den Kranich-Versen nicht um eine echte göttliche Offenbarung, sondern um eine Einflüsterung des Teufels gehandelt habe, weswegen er sie wieder aus dem Korantext eliminiert habe. Die Episode ist fester Bestandteil vieler islamischer Biographien des Propheten.⁴ Salman Rushdie, der sie im zweiten Kapitel der *Satanischen Verse* erzählt, macht sie zum Ausgangspunkt eines literarischen Gedankenexperiments: Da Mohammed sich einmal geirrt hat, warum sollte er sich nicht öfter geirrt haben?

Was wäre, wenn Satan weiterhin die Offenbarung diktiert hätte, ohne dass man etwas davon bemerkt hätte und die Wahrheit nur eine verkleidete Lüge und alles nur Fiktion wäre? Die Annahme des Romans geht von der unausgesprochenen Unterstellung aus, dass die Wahrheit des Ursprungs von den Einflüsterungen des Bösen infiltriert sein könnte und zu einer Geschichte der Irrfahrt, der Verwirrung, zu einer unentwirrbaren Mischung von Wahrem und Falschem, von Wirklichem und Fiktivem geführt haben könnte.⁵

Dieser methodische Zweifel an der Wahrheit der Überlieferung hatte Benslama zufolge das Ziel, den »*Textkörper des Vaters der Tradition*« zu zerstückeln, um »die Islamisten mit der Sinnlosigkeit ihrer Rückkehr zum Ursprung zu konfrontieren.«⁶ Er gemahnt an jenen Moment, der in der europäischen Geschichte durch Descartes' *Meditationen* (1641) bezeichnet wird, die mit einem ähnlichen Gedankenexperiment beginnen:

So will ich denn annehmen, nicht der allgütige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern irgendein böser Geist (*genius malignus*), der zugleich allmächtig und verschlagen ist, habe all seinen Fleiß daran gewandt, mich zu täuschen (...). Und ich werde hartnäckig an diesem Gedanken festhalten und werde so – wenn ich auch nicht imstande sein sollte, irgend etwas Wahres zu erkennen – mich doch entschlossenen Sinnes in acht nehmen, soviel an mir liegt, nichts Falschem zuzustimmen, noch von jenem Betrüger mich hintergehen zu lassen, so mächtig und so verschlagen er auch sein mag.⁷

Descartes' methodischer Zweifel wird allerdings im Diskurs der Philosophie vorgetragen, der seinerseits auf Wahrheit ausgerichtet bleibt, und er führt am Ende dazu, nicht nur die in Zweifel gestellte Welt vom Ich als *fundamentum inconcussum* der Erkenntnis her wiederaufzubauen, sondern auch die Vorstellung eines Gottes, der seine Gläubigen beständig täuscht, als *contradictio in adjecto* zu erweisen.

Salman Rushdies Zweifel tritt dagegen als Fiktionalisierung der religiösen Wahrheiten im Medium der Literatur auf, eines Diskurses, der die Dichotomie von Wahrheit und Falschheit unterläuft, den der Koran aber, ähnlich wie Platons *Politeia*, auf die Seite der Lüge stellt.⁸

Die beiden Protagonisten des Romans, Gibril Farishta (Gabriel der Engel) und Saladin Chamcha (auf Urdu bedeutet *chamcha* einerseits Löffel, andererseits aber auch so viel wie Schmeichler oder Speichellecker⁹), sind Schauspieler. Auf dem Rückweg von Bombay überleben sie zu Beginn des Romans durch das olympische Arrangement des Ich-Erzählers gegen jede Wahrscheinlichkeit einen durch Terroristen ausgelösten Flugzeugab-

sturz über London. Ihr Fall vom Himmel bzw. in die Erzählung wird zugleich als eine allegorische Geburt ins Exil dargestellt, in deren Folge sie merkwürdige Transformationen erleiden: Während Farishta sich immer mehr in den Engel (einschließlich Heiligschein) verwandelt, dessen Namen er trägt, wachsen Chamcha Teufelshörner und Bocksbeine. In der allegorischen Konstruktion des Romans verkörpern sie unter anderem¹⁰ entgegengesetzte Pole der Identitätsbildung, aber auch des Erzählens: Während Farishta sich in seiner wahnhaften Identifizierung mit dem Engel für den Verkünder der Wahrheit hält, verliert sich Chamcha, der seine Karriere als Stimmenimitator für den englischen Rundfunk gemacht hat, in multiplen Rollen und Existenzmöglichkeiten. Der Haupthandlung des Romans im England (hauptsächlich London) der späten 1980er Jahre ist eine zweite Ebene unterlegt, die aus den Träumen und Visionen Farishtas besteht und deren Handlung größtenteils auf der Arabischen Halbinsel zur Zeit Mohammeds angesiedelt ist. Es ist diese Ebene der Visionen Farishtas, auf der die titelgebende Episode von den »satanischen Versen« erzählt wird. Das Kapitel trägt den Titel »Mahound«, eine europäische Verballhornung des Namens Mohammed, die den Propheten seinerseits in die Nähe des Teufels rückt. Bei Rushdie (oder in Farishtas Vision) ist Mahound ein Geschäftsmann und *chamcha*, der die drei polytheistischen Göttinnen zunächst anerkennt, um im Gegenzug einen Sitz im Stadtrat von Mekka zu bekommen, was er dann jedoch als einen verfehlten Schachzug erkennt. (Mekka heißt im Roman Jahilia, ein Terminus, der so viel wie »Unwissenheit« bedeutet und sich im Koran auf das prä-islamische Heidentum bezieht.)

Die Verschachtelung der Erzählebenen im Roman ist ebenso komplex wie der Einsatz orientalistisch oder eurozentrisch belasteter Namen (»satanische Verse«, »Mahound«). Vermittelt über die »satanischen« Attribute kehrt Chamcha als Mahound in Farishtas Visionen wieder, und überdies als jener, der den Engel letztlich sagen lässt, was er will: Die entgegengesetzten Pole der Identitätsbildung, aber auch des Erzählens, verschwimmen. Ist der »Engel« der Verkünder oder der »Teufel«? Sind beide nicht Projektionen ein und derselben »Wahrheit«, die darin besteht, dass »die wahre Welt endlich zur Fabel wurde«¹¹, die also als Wahrheit

»zum Teufel« wäre? Und wer sagt das? Ist es nicht am Ende der Dichter in der vielgeübten Rolle des Propheten, der das ganze Spiel inszeniert? Dessen Stimme aber, *after all*, auch nur noch eine unter vielen ist, die er zudem beliebig verstellen kann (»Mahound«)? Die dritte Hauptperson in Rushdies Roman ist jedenfalls der Ich-Erzähler, der zwar nur gelegentlich interveniert, sich aber deutlich als metafikционаler Regisseur der Erzählung zu erkennen gibt (gleichzeitig als der, der die ganze neokoloniale Suppe »auszulöffeln« hat).

Dieser ausgesprochen postmodernen Outrierung der heiligen Signifikanten durch die Literatur eignet Benslama zufolge eine ödipale Dimension: Den »Textkörper des Vaters der Tradition« zu zerstückeln, ihm den Text zu entreißen, um »der Wahrheit die Struktur einer Fiktion zu verleihen«¹², heißt nichts anderes, als den väterlichen Hütern der Tradition die Deutungshoheit über den Ursprung zu bestreiten. Rushdie selbst spricht den Konflikt und seine Einsätze in einem Zeitungsartikel offen aus:

Vielleicht sind die Muslime damit einverstanden anzuerkennen, dass der Wirbel, der um die *Satanischen Verse* gemacht wurde, im Grunde nur ein Ziel hatte: herauszufinden, wer die Macht über die große Erzählung, über die Geschichte des Islam innehaben wird und dass diese Macht allen zusteht. Dass, selbst wenn mein Roman nicht die Kompetenz dazu hatte, er den Versuch darstellt, der nicht weniger wichtig ist, von Neuem die Geschichte zu erzählen. Dass, sollte ich damit scheitern, andere damit Erfolg haben werden, weil diejenigen, die nicht die Macht haben, von Neuem diese Geschichte zu erzählen, die ihr Leben beherrscht, wahrhaft ohnmächtig sind. Sie können sie nicht denken und dekonstruieren und daran Vergnügen finden, und sie, so wie sich die Zeiten ändern, nach und nach verändern, weil sie nicht auf neue Weise denken können.¹³

Was Rushdie hier fordert, und was sein Roman inszeniert, ist das, was ich die *Freigabe der Interpretationen des Ursprungs* nenne. »Die Arché, in der das Gedächtnis des Anfangs verwahrt ist, geht (...) von der Instanz des göttlichen Rechts in die des allgemeinen

Rechts der Subjekte über. Seine Wahrheit wird im eigentlichen Sinne subjektiv. In dieser Überschreitung konstituiert sich so etwas wie ein Recht auf Literatur.«¹⁴ Literatur freilich im modernen westlichen Sinn, von der Jacques Derrida schreibt:

Was wir Literatur nennen (...) impliziert, dass der Schriftsteller die Lizenz erhält, alles zu sagen was er will oder kann, während er von jeder politischen oder religiösen Zensur abgeschirmt bleibt. (...) Die Institution der Literatur in ihrer relativ modernen Form ist im Westen an diese Autorisierung gebunden, *alles zu sagen*, und daher zweifellos auch an die Heraufkunft der modernen Idee der Demokratie.¹⁵

Es ist vielleicht angebracht, auf den doppelten Sinn der Kunstfreiheit hinzuweisen, auf die Rushdie sich in seinem Zeitungsartikel beruft: Sie ist sowohl *negative* Freiheit (die Freiheit *von* Zensur jeglicher Art, auch in Form von religiösen, moralischen oder allgemein weltanschaulichen Vorgaben an die inhaltliche oder formale Gestaltung von Kunstwerken) als auch *positive* Freiheit (Freiheit *zur* Selbstbindung der Kunst an rein ästhetische, weder von der Autorität der Tradition noch von den Erwartungen des Publikums vorgegebenen Gestaltungsregeln). Damit wird die Kunst zugleich von der jeweiligen Gesellschaft, deren Kunst sie ist, distanziert; sie wird »dekontextualisiert« (Jonathan Culler); sie wird, zumindest der Idee nach, aus allen unmittelbaren Handlungs- und Zweckzusammenhängen herausgenommen (sowie auch das psychoanalytische Kabinett, zumindest der Idee nach, aus allen unmittelbaren Handlungs- und Zweckzusammenhängen des Alltags herausgenommen ist). Diese Freistellung von den gewöhnlichen Zwängen des Lebens und der Kommunikation (und den Beurteilungsmaßstäben, die für sie gelten) ist aber nicht einfach ein Privileg, sondern sie ist, zumindest im Fall der Kunst, für die Gesellschaft mit besonderen Erwartungen verbunden: Die Darstellungen, die die Kunstwerke liefern, sollen Ansichten bieten, die mit gewöhnlichem Auge nicht sichtbar sind; sie sollen die verhärtete und sich immer wieder neu verhärtende Alltagsversion der Realität und die verhärteten Dogmen der Tradition mit anderen Versionen, anderen Wahrnehmungsweisen konfrontieren, und

zwar um des Gewinns einer noch nicht bekannten Zukunft willen (moderne Kunst hat insofern immer auch ein utopisches Potenzial). Benslama spricht in diesem Zusammenhang vom

Risiko der modernen literarischen Erzählung als solcher, ihrer aleatorischen Kraft und ihrer unbegrenzten Anmaßung; einem Risiko, das entsteht, sobald sich jemand entscheidet, die große Ursprungserzählung seiner Gemeinschaft nicht mehr so zu wiederholen, wie die ununterbrochene Kette der Generationen sie überliefert hat, sondern es kraft seiner Einsamkeit mit nackten Händen unternimmt, sich den Ursprungsworten, ihren Figuren und Geheimnissen zuzuwenden, um sich das memoriale Epos anzueignen und durch sein einzigartiges Wort (verbe) hindurch die ganz und gar menschliche Hebung (sur-rection) des Seins in die Sprache zu sagen.¹⁶

Die Sache so zu sagen bedeutet, der Literatur einen wesentlichen Part bei der (notwendigen) Durcharbeitung der Vergangenheit einzuräumen: Weit davon entfernt, »bloßer Fiktion (im Gegensatz zur wissenschaftlichen oder theologischen Wahrheit) oder Unterhaltung zu sein, trägt sie vielmehr entscheidend dazu bei, die Archive der Vergangenheit umzuschichten, ihre Urkunden zu sichten, ihre konstitutiven Verdrängungen zutage zu fördern und »die Geschichte von Neuem zu erzählen«, die heiligen Texte in hermeneutischer Anstrengung erneut zu aktualisieren (oder sie zu verwerfen). Genau das hätte auch Salman Rushdie versucht, nicht ohne sich den mörderischen Zorn einer Tradition zuzuziehen, die das Subversionspotenzial der modernen Literatur (an das wir im Westen längst gewöhnt sind und das mit seiner instituierten Inflationierung nachlässt) sehr wohl erkannt hat. Gelingen kann eine solche Durcharbeitung der Archive freilich nur in einer *Pluralität* der Interpretationen, wenn die »Macht, die Geschichte von Neuem zu erzählen«, von keiner göttlichen oder weltlichen Instanz usurpiert wird; sie »subjektiv« zu nennen, birgt allerdings die Gefahr der Beliebigkeit und trifft nur insofern zu, als das, was man »Literatur« nennt, vielleicht »nur ein Umweg ist, um jenseits jeder religiösen Wahrheit ins Werk zu setzen, was die Existenz des Subjekts der Benennung schuldet, die es in der Sprache begründet

hat. Es sei denn, die Literatur wäre selbst eine Art Religion, eine Verehrung der Heiligkeit des Buchstabens, insofern er die Wahrheit in einer Struktur der geteilten Fiktion zum Ausdruck bringt.«¹⁷

Salman Rushdie hätte also mit seinem Roman einen Traditionsbruch markiert, der in der muslimischen Welt

nicht nur zwischen Toleranten und Fanatikern, zwischen Rationalisten und Gläubigen, zwischen der Logik der Wissenschaft und der Logik des Glaubens (verläuft), sondern auch zwischen einer Position, die *eine Wahrheit* des Ursprungs in den Texten der Tradition zu finden glaubt [der Position der islamistischen Bewegungen und ihrer Theoretiker, S. L.] (...), und einer Position, die dieselben Texte *wie eine Fiktion* oder *wie eine Fabel* behandelt [der Position der Literatur, der östlichen wie der westlichen Religionskritik, aber auch der Psychoanalyse, S. L.].¹⁸

Die Sprengkraft des Romans hätte dann präzise darin bestanden, den Finger auf die Wunde der Erschütterungen zu legen, denen die Beziehungen zwischen Wahrheit, Sprache und Subjekt im Islam heute ausgesetzt sind. Benslama erinnert daran, dass in den Jahren, die der Affäre um die *Satanischen Verse* vorausgingen, viele aufgeklärte Muslime eine Konfrontation mit den seit den 1970er Jahren wiedererstarkten religiösen Kräften im Islam vorhergesehen hatten. Womit sie nicht gerechnet hatten, war, dass die Konfrontation durch eine literarische Fiktion ausgelöst werden würde, »die die Wahrheit des Ursprungs als Täuschung (*artifice*) in Szene setzte«¹⁹, und nicht durch den philosophischen oder wissenschaftlichen Diskurs, wie es in der europäischen Aufklärung der Fall gewesen war.

Die von den Islamisten beanspruchte Alleinherrschaft über die heiligen Signifikanten auf der einen Seite und ihre von Salman Rushdie geforderte bedingungslose Freigabe auf der anderen markieren dabei die entgegengesetzten Enden eines Spektrums, das von der Vernichtung der Deutung in der tautologischen Wiederholung des offenbarten Textes bis hin zu ihrer beliebigen Pluralisierung in nurmehr noch »subjektiven« Aneignungen reicht. Beide Formen der »Rückkehr zum Ursprung« verhalten sich spie-

gelbildlich: Wo die eine in der Behauptung der unmittelbaren *Zugänglichkeit und Präsenz* des Ursprungs letztlich sogar die Textualität des Textes selbst leugnet (der, als Repräsentation, das Repräsentierte des Ursprungs immer zugleich enthüllt *und* verschleiert), begnügt die andere sich damit, den repräsentierenden Text in kleine Schnipsel zu zerreißen und ihn nach eigenem Gutdünken wieder zusammenzusetzen, »wie beim Spielen mit Bauklötzen, das kleine Kinder erfreut.«²⁰ Wo die Islamisten sich als Hordenväter und Herren des Signifikanten gerieren, gibt der Romancier das trotzig Kind, das unablässig schreit: »Aber der Kaiser ist doch *nackt!* Seht her! Es ist nur ein *Text!* Und ich kann damit machen, was ich *will!*«

Heilige Texte oder *vulgo*: Signifikanten und ihre Klebrigkeit wird man jedoch nicht dadurch los, dass man Bibeln zerfetzt, in die Sakristei pinkelt (oder die Bibel in »gerechte Sprache« übersetzt, *for that matter*). Obwohl die *Satanischen Verse*, sehr zum Nachteil ihres Autors, eine gewaltige Wirkung entfaltet haben, lag diese nicht auf der Ebene einer wirksam entklebenden Neuinterpretation der Quellen, wirksam in dem Sinne, dass sie ein neues Verständnis, eine neue Übersetzung oder symbolische Transformation des Textes hervorgebracht hätten – so wie beispielsweise Lacans »Rückkehr zu Freud« eine neue Gestalt der Psychoanalyse hervorgebracht hat, Luthers Bibelübersetzung eine Transposition des Christentums oder James Joyces *Ulysses* eine neue Form des Romans. Es genügt nicht, die heiligen Texte als »bloße Fiktion« (»vom Teufel eingeflüstert«) zu entlarven, um ihren Bestand symbolisch wirksam zu transformieren, zu dekonstruieren oder sie auch schlicht und einfach loszuwerden.

Salman Rushdie war sich dieser Schwäche seines Romans, seiner »reinen Negativität«, wenn man so will, durchaus bewusst – dass sein Roman vielleicht »nicht die Kompetenz dazu hatte (...), von Neuem die Geschichte zu erzählen«, sondern lediglich die *alte Geschichte* zu denunzieren, was nicht nichts ist, aber gewissermaßen auf halbem Wege stehen bleibt, so wie Nietzsches »toller Mensch« zwar mehr ist als ein platter Atheist, aber doch weniger als einer, der zu neuen Ufern aufbräche. Es ist in diesem Sinne auch durchaus konsequent, dass die *Satanischen Verse* nach 700 Seiten voller Phantasmagorien, Grausamkeiten und »Spielen

mit Bauklötzen« nicht mit dem Aufbruch in eine neue Welt, sondern mit der Rückkehr in die alte, der *Rückkehr zum Vater* enden, ganz konkret: mit der Rückkehr des »verlorenen Sohns« Saladin Chamcha nach Bombay, ans Sterbebett seines Vaters, mit dem er sich »nach langen, zornigen Dekaden« endlich versöhnt.

Der entwendete Ursprung

Wenn Benslama sich für Rushdies Roman interessiert, so tut er das vor dem Hintergrund seines eigenen »Versuchs, die Geschichte von Neuem zu erzählen.« Auch er gehört auf die Seite jener, die die Texte der Tradition *wie eine Fiktion* oder *wie eine Fabel* behandeln. Anders als Rushdie nutzt er für seine eigene Intervention in die islamischen Archive aber nicht die Lizenz der modernen Literatur, sondern folgt einem Lektürevorgang, das an Freuds religionskritischen Schriften, insbesondere *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, aber auch an Jacques Derridas diskursiver Praxis der Dekonstruktion geschult ist (die freilich ihrerseits der Psychoanalyse einiges verdankt).

Es handelt sich um einen Diskurs, der weder literarisch ist (obwohl er, wie Freuds »historischer Roman«²¹, mit narrativen Mitteln und theoretischen Fiktionen arbeitet), noch darauf zielt, die religiöse Wahrheit durch wissenschaftliche oder philosophische zu ersetzen. Wenn Benslama, wie Rushdie, die fortdauernde Macht der alten Geschichten über das Leben der Heutigen zugesteht, so doch nicht, um im Zeichen des neuesten »religious turn« die Unverzichtbarkeit der religiösen Illusionen zu konstatieren oder die Wirklichkeit erneut mit theologischen Kategorien zu erklären (die seit ungefähr 20 Jahren wieder verstärkte Anziehungskraft für politische Großtheorien, aber auch für die Psychoanalyse zu haben scheinen), denn »weit davon entfernt, eine einfache Rückkehr der Religion zu sein«, handele es sich bei der islamistischen Fixierung auf die imaginäre Reinheit und Einheit eines angeblich ursprünglichen, gleichsam »prälapsalen« Islam »eher um den hilflosen Ausdruck der Auflösung der Religion und ihre Wiederherstellung in Form einer modernen totalitären Ideologie.«²² Ähnlich wie Freud (und wie das Beispiel der *Satanischen Verse* zeigt) folgt Benslama jedoch der Einsicht, dass es nicht genügt, die Religion

»negativ zu würdigen«, um die Macht ihrer Illusionen zu brechen. Er erläutert das an der triumphalen Geste, mit der Habib Bourguiba, Führer der tunesischen Unabhängigkeitsbewegung und von 1957 bis 1987 erster Präsident der Tunesischen Republik, zu Beginn der 1960er Jahre mitten im Ramadan vor laufenden Kameras das Glas erhob und auf die Gesundheit des Volkes trank. In dieser Geste, deren »Kühnheit« sich heute vielleicht gar nicht mehr erlauben lasse, habe sich für seine durch das Ende des Kolonialismus und die Errichtung eines säkularen Nationalstaats geprägte Generation das Versprechen verdichtet, »dass es mit der Religion nun vorbei sei und diese in der entstehenden Zivilgesellschaft keine Rolle mehr spielen werde.«²³ Es habe sich nicht einfach um den provozierenden Verstoß eines einzelnen gegen religiöse Vorschriften gehandelt, sondern

um ein politisches Statement, das in aller Öffentlichkeit die heilige Zeit, die durch unumstößliche Rituale geregelt ist, unterbrach, um die Befreiung des Volkes aus der theologischen Unterwerfung zu verkünden und den Anbruch einer neuen Zeit im Herzen dieses Bruches zu proklamieren. (...) Es war ein Akt der *Überschreitung*, der Transgression, den Georges Bataille als *souverän* hätte bezeichnen können, insofern der Akt nicht auf ein partikulares Objekt zielte, sondern auf die Zeit, in der sich alle Objekte bewegen.²⁴

Es sollte sich jedoch auch in diesem Fall zeigen – und ist für Psychoanalytiker kaum verwunderlich –, dass es nicht so leicht ist, die zyklische Zeit der Tradition und des Wiederholungszwangs durch die lineare Zeit des Fortschritts zu ersetzen, schon gar nicht per Dekret²⁵; dass sich ein kulturelles Erbe nicht einfach ausschlagen lässt, oder nur um den Preis einer Wiederkehr des Verdrängten (was gleichzeitig heißt, dass es eine lineare Zeit des Fortschritts nicht gibt).

Benslama deutet die Wiederkehr der Religion in Form von islamistischen Bewegungen in der arabischen Welt seit den 1970er Jahren als eine solche Wiederkehr des Verdrängten. »Weder ich noch meine Generation hatten vor, uns für den Islam zu interessieren. Ich habe beschlossen, mich mit dem Islam zu beschäftigen,

weil der Islam angefangen hat, sich mit uns zu beschäftigen«. ²⁶ In diese knappen Worte fasst er die Ausgangssituation seiner Arbeit. Diese »Wiederkehr der Religion« erfolgt in Form eines Unabgegoltenen, das sich nun in Gestalt von Symptomen bemerkbar macht, im Politischen ebenso wie beim Einzelnen.

Im Feld des Politischen lassen sich die fundamentalistischen Bewegungen Benslama zufolge als Reaktionsbildungen auf den Einbruch einer Moderne begreifen, die die arabischen Länder zunächst als koloniale Eroberung (Ägypten 1798, Alger 1831 ...), dann in Form eines ungezügelter Kapitalismus (vor allem im »Kampf ums Öl«) und schließlich in Gestalt der Verwüstung durch technologisch hochgerüstete westliche Kriegsführung erreichte. Im psychoanalytischen Feld stellt sich das Problem jedoch anders dar, als Stillstellung der Interpretation und damit als mangelnde Durcharbeitung (im Sinne Freuds) und Übersetzung der muslimischen Überlieferung in die Zukunft. Obwohl er der politischen Geschichte der arabischen Welt seit der Kolonisierung und seit der Abschaffung des Kalifats durch Kemal Atatürk viele Seiten widmet, findet Benslamas eigentliche Intervention auf diesem Feld einer Durcharbeitung der muslimischen Quellen (des Koran und der Hadithe) statt, mit dem Ziel, »die konstitutiven Verdrängungen der religiösen Institutionen zutage zu fördern und ihre Metaphysik in Metapsychologie zu übersetzen.« ²⁷ Die »metapsychologische Übersetzung«, die Freud als Aufgabe psychoanalytischer Religionskritik bestimmt habe, bestehe jedoch nicht »in einer einfachen Anwendung der Theorie.« Vielmehr denke Freud sie

radikal als eine Dekonstruktion, denn er benutzt dafür die Begriffe *Auflösen*, das heißt das Entsetzen (*dissoudre*), Entknoten, Auseinandernehmen der mythologischen Konzeptionen der Welt, und *Umsetzen*, das heißt konvertieren, transponieren, verschieben. Seine Operationen an der Architektur der mytho-theo-logischen Gebäude zielen darauf ab zu verstehen, aus was deren unsichtbare Fundamente gemacht sind, und vor jeder Formation den Kern an *Unmöglichem* bloßzulegen, um den herum sich mithilfe der Sprache eine

imaginäre Hülle gebildet hat, Projektion der Psyche in die Außenwelt.²⁸

Aus der zu Beginn deklarierten »Absicht, das Freud'sche Projekt auf den Islam auszudehnen, das heißt, die konstitutiven Verdrängungen der religiösen Institutionen zutage zu fördern«, was für Freud ja immer auch hieß, Religion als »Menschheitsneurose« zu analysieren und eventuell zu erübrigen, wird im Verlauf der Argumentation jedoch eher eine Erklärung, warum diese »Ausdehnung« des Freud'schen Projekts speziell auf den Islam (und damit die Herleitung aller *drei* monotheistischen Religionen aus der »infantilen Vatersehnsucht«) eigentlich nicht möglich ist, da dem Islam die Vorstellung eines zum Vater personifizierten Gottes konstitutiv fremd sei.²⁹ Das familiale oder ödipale Modell des religiösen Bandes, das bei Freud sowohl die Rivalität von Judentum und Christentum (letztlich den christlichen Antisemitismus) erklären, als auch die monotheistischen Religionsstiftungen als Wiederholungen des hypothetischen Mords am Urvater (oder genauer: als Reaktionsbildungen auf diese Wiederholungen) lesbar machen soll, lässt sich auf den Islam nicht übertragen, oder umgekehrt formuliert: Der Islam lässt sich in dieses Modell nicht eintragen. »Die Heiligkeit liegt nicht in der Familie, es gibt keine *Heilige Familie* im Islam« und auch, wie man hinzufügen kann, keinen Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk. Die Heiligkeit liege vielmehr »im Bau des Tempels«³⁰ (der Kaaba) durch den Stammvater Abraham und seinen Sohn Ismael, eine Sequenz, die in der Bibel nicht vorkommt, die der Koran vielmehr dem biblisch Überlieferten hinzufügt, worin Benslama einen der »grundlegenden Akte der Wiedergewinnung« sieht, »die Antwort auf das unterbrochene Band und die zerbrochene Familie in der Bibel.«³¹ Auch ein konstitutiver Mord wie der an Jesus und der von Freud im Anschluss an den Biblischen Archäologen Ernst Sellin wenigstens angenommene an Moses fehlt ja in der Geschichte des Islam. Mit diesen Einwänden fällt aber eigentlich die ganze Freud'sche Konstruktion, jedenfalls sofern sie Auskunft über »die« monotheistische Religion geben soll (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion* führt nicht zufällig den Singular im Titel). Der Islam

bleibt der ›blinde Fleck‹ in Freuds Dekonstruktion des Monotheismus. Nun ist der Islam aber dennoch aus seiner Anknüpfung an die biblische Überlieferung entstanden. Benslama diagnostiziert das, präzise, um sich dann einer intensiven Lektüre des islamischen Archivs oder einiger seiner konstitutiven Elemente zuzuwenden, darunter insbesondere der genealogischen Dimension, die die Entstehung des arabischen Volks auf Ismael, den Sohn Abrahams mit der ägyptischen Sklavin Hagar, zurückführt, sowie auch der Figur Hagars selbst, der *anderen Frau* (Rivalin Sarahs, der *Frau des Anderen*)³², die er als das verleugnete Element in den Gründungsakten des Islam bezeichnet: Die ›Stammutter‹ des Islam kommt im Koran nicht vor. Es sei für Mohammed bei der Anwerbung von Gläubigen für seine neue Religion »ohne Zweifel ein schwieriges Unterfangen« gewesen,

die arabische Aristokratie oder ganz einfach die Gemeinschaft der stolzen Männer der Wüste auf seine Seite zu bringen, indem er ihnen eine vertriebene Sklavin als Ahnin anbot; vertrieben von dem, den er zum Stammvater einer neuen Religion machen wollte. Zumal es sich die Juden und Christen dieser Region, so scheint es, nicht entgehen ließen, immerzu an die ‚unreine‘ Abstammung Ismaels zu erinnern. Ist das als Begründung ausreichend? Wie dem auch sei, die mohammedanische Wiedergewinnung des Vaters bekräftigt die Verstoßung Hagars in Form ihrer Auslöschung aus dem Gründungstext.³³

Mit der Betonung der Bedeutung Hagars, der Aufdeckung ihrer »Verleugnung« im islamischen Archiv, bezweckt Benslama eine ähnliche Spaltung des Ursprungs wie Freud sie mit der Verdoppelung des jüdischen Religionsstifters in einen midianitischen und einen ägyptischen Moses im Sinn hatte, »bis auf den Umstand, dass sich *der* Fremde am Ursprung als *die* Fremde und *der* Ägypter sich als Ägypterin erweist.«³⁴ Man könnte sagen: Benslama nimmt Freuds Geste der Spaltung des Ursprungs wieder auf, indem er sie zugleich verschiebt (umdeutet, übersetzt). Freud habe mit dem Festhalten an Moses »*die Entscheidung getroffen (...), den Vater, den Gründer und den Fremden in ein und derselben Figur zu verdichten*«, und er habe dadurch »die Gründung der Institution

(...) mit der ursprünglichen Differenz«, die jeder Gründung vorausgeht, »verwechselt«:

Man hat der Psychoanalyse seit Freud oft vorgeworfen, in ihren Mutmaßungen über den Ursprung des Gesetzes und der Gesellschaft den Frauen keinen Platz eingeräumt zu haben, oder schlimmer noch, ihnen den Status einer »Beute« zugewiesen zu haben, um die sich die Männer streiten wie in *Totem und Tabu*. Die Analyse der monotheistischen Fiktion erlaubt es uns aber, eine strukturelle Funktion des Weiblichen am Ursprung zu formulieren, die die genealogische Installation des Vaters bedingt.³⁵

Obwohl auch Benslama mit dem Wiedereintrag eines elidierten Elements (Hagars) in den heiligen Text operiert, hat die *Entwendung des Ursprungs* also bei ihm einen anderen Stellenwert als bei Salman Rushdie: Wo die *Satanischen Verse* sich damit begnügen, die Vertrauenswürdigkeit der Offenbarung insgesamt in Zweifel zu ziehen, geht es ihm darum, die Figur des Ursprungs selbst zu verschieben, indem er sie auf eine strukturelle Funktion des Weiblichen hin öffnet. Hagars Geschichte sei die »einer Verstoßung am Ursprung des Monotheismus, die dann am Anfang des Islam zu einer Verleugnung wird«³⁶, einer Verleugnung des Weiblichen, die für den Islam bis heute konstitutiv sei: »Unsere Hypothese ist, dass das Gespenst derjenigen, die vom Ort der Referenz verstoßen und dann verleugnet wurde, die islamische Vernunft (*la raison en islam*) bis heute heimsucht.«³⁷ Über den Wiedereintrag des verleugneten Elements in die Gründungsakten des Islam hinaus ist damit aber auch Freuds Analyse des Monotheismus (seine Version der *alten Geschichte*) in Frage gestellt: Der Islam stellt die Psychoanalyse genauso auf die Probe wie diese den Islam. —

- 1) Benslama, Fethi: *Psychoanalyse des Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, aus dem Französischen von Monika Mager und Michael Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz. Das französische Original erschien 2002 bei Aubier/Flammarion unter dem Titel *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*.
- 2) Der Ausdruck geht auf die Mohammed-Biografie des einflussreichen britischen Kolonialpolitikers, Orientalisten und Missionars William Muir (1819–1905) zurück.
- 3) Koranübersetzung hier und im Folgenden nach Rudi Paret. *Der Koran*, 12. Auflage, Stuttgart 2014, Kohlhammer
- 4) Vgl. dazu den ausführlichen Kommentar zu Sure 53: Der Stern (an-Nağm), übersetzt und analysiert von Nicolai Sinai, unter Mitarbeit von Nora K. Schmid, unter Verwendung von Vorarbeiten Angelika Neuwirths: <https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/53/vers/1>
- 5) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 36
- 6) Ebd.
- 7) Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Aufgrund der Ausgabe von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe, durchgesehen von Hans Günter Zekl, Hamburg 1977, Meiner, S. 40–41
- 8) Z. B. Sure 26 (»Die Dichter«), Verse 224–226: »Und den Dichtern (die ihrerseits von Satanen inspiriert sind) folgen diejenigen, die (vom rechten Weg) abgeirrt sind.«
- 9) Vgl. dazu Kuortti, Joel: »The Satanic Verses: ›To be born again, first you have to die‹«, in: Gurnah, Abdulrazak: *The Cambridge Companion to Salman Rushdie*, Cambridge 2007, Cambridge University Press, S. 125–138, hier S. 126 u. 127
- 10) Es ist nicht möglich, der Themenvielfalt des Romans hier gerecht zu werden. Einen Überblick gibt Kuortti, »The Satanic Verses«.
- 11) Nietzsche, Friedrich: »Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums«, in: *Götzen-Dämmerung. Kritische Studienausgabe* Bd. 6, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), Neuausgabe, München 1999, de Gruyter, S. 80–81
- 12) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 39
- 13) Rushdie, Salman: »Mille jours en ballon«, in: *Libération*, 13. 2. 1992. Zitiert nach Benslama, *Psychoanalyse*, S. 37
- 14) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 37
- 15) Derrida, Jacques: »This Strange Institution Called Literature. An Interview with Jacques Derrida«, in: ders. *Acts of Literature*. Ed. by Derek Attridge. New York, London 1992, Routledge, S. 33–75, hier S. 37 (Übersetzung S. L.)
- 16) Benslama, Fethi: »Le temps du roman«, in: ders., *La guerre des subjectivités en Islam*, Paris 2014, Lignes, S. 281–288, hier S. 282 (Übersetzung S. L.)
- 17) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 41
- 18) Ebd., S. 33
- 19) Ebd., S. 42
- 20) Ebd., S. 35
- 21) So der ursprüngliche Untertitel von *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*
- 22) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 87–88
- 23) Ebd., S. 14
- 24) Ebd., S. 15

- 25) Nachdem Bourguiba an die Macht gekommen war, enteignete er Grundbesitz aus den Händen islamischer Einrichtungen, überführte die von religiösen Normen bestimmte Gerichtsbarkeit in ein säkulares Rechtssystem und erließ ein säkulares Zivilrecht.
- 26) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 14
- 27) Ebd., S. 9
- 28) Ebd., S. 12 (Übersetzung verändert, S. L.). Übereinstimmend Lüdemann, Susanne: »Der Tod Gottes und die Wiederkehr des Urvaters. Freuds Dekonstruktion der jüdisch-christlichen Überlieferung«, in: *Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters*, Edith Seifert (Hg.), Berlin 1992, Edition Tiamat, S. 111–128
- 29) Ähnlich eindeutig auch der Islamwissenschaftler Peter Heine: »Die Vorstellung von Gott als Vater auch im übertragenen Sinn ist Muslimen völlig unverständlich. Nach ihrer Auffassung kann kein Geschöpf gegenüber seinem Schöpfer ein Vater-Kind-Verhältnis haben.«
Heine, Peter: *Islam zur Einführung*, Hamburg 2003, Junius, S. 48
- 30) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 163
- 31) Ebd., S. 162
- 32) Ebd., S. 174
- 33) Ebd., S. 161 (Übersetzung verändert, S. L.)
- 34) Ebd., S. 153
- 35) Ebd.
- 36) Ebd., S. 172
- 37) Ebd., S. 173 (Übersetzung verändert, S. L.)

Un divan à Tunis

Regie: Manèle Labidi (Frankreich/Tunesien 2019)

Jonathan Schmidt-Dominé

»Ce type me dit quelque chose. Barbu. Frère Musulman.« Der Typ ist Freud, dessen mit einem Fes zusätzlich versehenes Porträtfoto gerade im Nichterkanntwerden in der Eröffnungsszene des Films etwas auslöst. Selma – sie antwortet: »Il est juif « –, die mit 10 Jahren nach Paris gezogen war, kehrt nach ihrer Ausbildung als Psychoanalytikerin nach Tunesien zurück, um in einem Vorort von Tunis kurz nach der Jasminrevolution ihre Praxis zu eröffnen. Um dieses Geschehen dreht sich der Film. Die Regisseurin Manèle Labidi, selbst in einer tunesischen Familie in Frankreich aufgewachsen, beschreibt in einem Interview den in ihrem Film mit der Psychoanalyse verbundenen Anspruch auf Befreiung der Rede »au niveau de l'intime«, nachdem die freie Rede im Politischen zuvor wiedergefunden werden konnte. Doch darum, das Gelingen solcher Befreiung in der analytischen Kur darzustellen, geht es in dem Film nur in manchen Teilgeschichten, etwa im Falle des Nachbarn und Imams, der sich mit und in seiner Geschichte von ehelichem und religiösem Scheitern zu öffnen vermag. Politische Ereignisse bestimmen die Leidensgeschichte – wie auch beim Onkel, der durch seine Tätigkeit in der politischen Organisation der Nachbarschaft alkoholabhängig geworden ist – wesentlich mit, doch durch Komik, ja Albernheit – etwa in der Scham des Imams – vermeidet der Film in aller Kürze und Plumpheit, das Problem des Sprechens auf politisch-historische Ursachen zu reduzieren.

Zusammengehalten wird die Handlung jedoch nicht durch erfolgreiche Behandlungen, sondern durch das Ringen der Analytikerin, ihre Praxis überhaupt etablieren zu können. Der Film nutzt nicht einfach die – in Tunesien kaum institutionalisierte – Psychoanalyse als Institution, um wie andere Komödien komische oder melodramatische Verquickungen von Intimem und Profes-

sionellem, Nähe und Distanz zu provozieren. Der überbordende Strom von Patient*innen reißt die Zuschauer*innen aus der einzelnen Fallgeschichte. Immer wieder kommt die Frage auf, warum die Patient*innen – die doch eigentlich »Friseursalon und Hammam« zum Reden haben – in die Analyse kommen, um dort für teures Geld reden zu können, und das auch nur bis zum penibel eingehaltenen Sitzungsende. Viele wissen nicht einmal, was die Analyse ist – erwarten ein ärztliches Attest oder sprechen der Nichtärztin die Kompetenz in Gesundheitsfragen ganz ab. Die Verwechslung der Analytikerin mit einer Hure wird zum Running Gag des Films. Sie wird zum Objekt von Liebe und Hass, nicht allein innerhalb einer gefestigten therapeutischen Situation für die je einzelnen Patient*innen, sondern auch als Institution selbst. Ihre Praxis wird ein Objekt des kollektiven Begehrens nach dem Neuen, und sie selbst verschwörungsantisemitisch als Agentin des Mossad und Gefahr für die Sitten identifiziert. Die Psychoanalyse ist jedenfalls eins: ein Fall für die Polizei – und für den gutaussenhenden Polizisten, der die Analytikerin gleich von ihrem Sessel selbst auf die Couch verweist. Die Ratlosigkeit über die Psychoanalyse kanalisiert sich in der Behördenwillkür, welche die Protagonistin zu bewältigen hat. Die Lovestory mit dem Polizisten, mit deren Möglichkeit der Film witzelt, kommt zum Glück nicht zustande.

Allein schon die Ratlosigkeit, welche in der Analytikerin die rätselhafte Verschleierung ihrer Nichte auslöst, der gegenüber sie im Film am wenigsten Distanz einzunehmen vermag, verschafft dem Film einen festen Platz in diesem Heft. Wer sich schon einmal gefragt hat, ob sich die Psychoanalyse nicht mit Mitteln des Roadmovies behandeln lässt, erfährt hier, dass es ausreicht, nicht beim Verständnis des Autos als Mittel zur Reise in die Freiheit stehen zu bleiben, sondern dieses auch ernst zu nehmen als den abgeschirmten Kleinraum erzwungenen Gesprächs, Ort, an dem Wünsche an den Tag treten, manchmal eingerostet, zuweilen – im Fall des im Film sich ereignenden Autounfalls allerdings sehr lacanianisch-unvorhersehbar – mit unsanften Unterbrechungen arbeitend. Enttäuscht von dem Film wird, wer in ihm die Darstellung analytischer Fähigkeiten erwartet. Die Protagonistin spricht kaum, und wenn sie doch spricht, stellt der Patient schon

wieder fest, dass das für eine Analytikerin eigentlich zu viel gesprochen war. Doch wie im Tuniser Vorort bereits allein die Anwesenheit der Praxis sowohl etwas auslöst und in der Nachbarschaft offenlegt als auch bedroht ist, so lädt der Film ein, die Eröffnung des Raums des Sprechens in der Analyse überhaupt als Problem und Provokation ernst zu nehmen. —

Skeptizismus und Monotheismus bei Ibn Taimiya
und seine Resonanz

Wie und warum Subjekte von bestimmten historischen Inhalten angesprochen werden, wie es zu Formen der kulturellen Ergriffenheit kommt, die dann die Collagen der subjektiven Landkarten prägen, kann nicht allein durch die historische (genealogische) Rekonstruktion einer Tradition beantwortet werden. Was darin fehlt, ist das subjektive Moment, das die Interpellation erklären kann.¹ Anders gesagt, die kulturhistorische (De-)Konstruktion kann bloß die (objektive) Seite der Ursprünge und Bestimmtheit der Inhalte erklären, nicht aber deren subjektive Aneignung, die jemanden zuallererst zum (bestimmten) Subjekt macht.

Vor dem Hintergrund dieser Frage wende ich mich dem Werk des islamischen Gelehrten Ibn Taimiya zu. Ibn Taimiya gehörte als ein islamischer Jurist und Theologe des 13. und 14. Jahrhunderts der hanbalitischen Rechtsschule an. Sie ist die kleinste der Rechtsschulen des sunnitischen Islam (die anderen drei sind die hanafitische, malikitische und die schafitische). Die Jurisprudenz der hanbalitischen Rechtsschule ist eher konservativ im Vergleich zu den anderen, sie sucht im Falle eines Rechtsurteils sowohl den Spielraum des eigenständigen Denkens des Richters einzugrenzen als auch die Bezugnahme auf die gelebte Wirklichkeit der Muslime. Für die Hanbaliten gelten der Koran und die Hadithe (Überlieferungen über die Taten und Aussagen des Propheten) als einzige Rechtsquellen. Daraus folgt aus hanbalitischer Sicht, dass für das Leben der Muslime der herrschende Meinungskonsens der ersten Generationen nach dem Propheten normativ ist, so wie er sich aus diesen Quellen rekonstruieren lässt. In der hanbalitischen Rechtsschule wurde auch Mohammed Ibn Abd al-Wahhab ausgebildet, ein arabischer Reformator des 18. Jahrhunderts und enger Verbündeter der Dynastie der Saud, der folglich ein Nachfolger Ibn Taimiyas ist. Ibn Taimiya war in Damaskus in der Zeit des

Widerstands gegen die Mongolen – die die zersplitterten arabischen Staaten ab 1269 Schritt für Schritt eroberten – politisch tätig. Sein öffentliches politisches Engagement, sein polemischer Stil, seine Rechtsurteile (*fatwas*) und seine Gelehrsamkeit haben ihm nicht nur zahlreiche Anhänger gebracht. Er stand auch neunmal vor Gericht, woraus sechs Haftstrafen und zwei Verbote (*fatwas*) öffentlich zu Sprechen resultierten. Auch wurde er zweimal ins Exil geschickt (von Damaskus nach Kairo und dann von Kairo nach Alexandria).² Leben und Werk Ibn Taimiyas dient, wovon noch die Rede sein wird, modernen Autoren wie Sayyid Qutb (1906–1966) als Inspirationsquelle. Die heutige Situation ähnelt in den Augen Qutbs, der Muslimbruderschaft und ihren Nachfolgern der historischen Situation zu Lebzeiten Ibn Taimiyas, sie sehen wieder eine fragmentierte muslimische Welt, die unter der Hegemonie der (ehemaligen) Metropolen (gleichsam unter den neuen Mongolen) leidet. Für sie liegt es auf der Hand, auf Ibn Taimiya zurückzugreifen und dadurch historische Kontexte transhistorisch, religiös und ontologisch zu erklären.

Diese Wiederaufnahme Ibn Taimiyas durch den heutigen politischen Islam bildet meines Erachtens eine zentrale Episode der islamischen »Dialektik der Aufklärung«. Die Kernfrage dieser Dialektik ist nach Horkheimer und Adorno, wie in der Irrationalität historisch eine Rationalität existieren kann und wie neue Formen von Rationalität auch neue Ausdrucksformen von Irrationalität zum Vorschein bringen. Solche paradoxen Verflechtungen lassen sich, wie ich hoffe zeigen zu können, am Beispiel Ibn Taimiyas nachzeichnen. Der folgende Text widmet sich der Frage der Aufarbeitung historischer Erfahrungen im Feld der Religion und untersucht dabei Techniken der Verschiebung dieser Erfahrung im Bereich des religiösen Kanons. Mich interessiert dabei, wie Historisches unhistorisch werden kann und wie Normativität ihrer epistemischen Ambiguität beraubt wird – einer Ambiguität, die für Subjektivierungen notwendig ist.

In einem ersten Schritt werde ich mit einer kurzen Diskussion von Jan Assmanns Monotheismuskonzept den Interpretationsrahmen entwickeln, um in einem zweiten Schritt, auf diese Perspektive gestützt, Ibn Taimiyas Erkenntnistheorie und Logik ausgehend von der Frage des Monotheismus darzustellen. Im

Anschluss daran lässt sich, drittens, am Denken Sayyid Qutbs zeigen, auf welche Weise hier das Thema des Monotheismus in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg aufgenommen wird und wie Ibn Taimiya von Ideologen des politischen Islam benutzt wird. Auch auf eine Frage Fethi Benslamas wird hier einzugehen sein. Um die Eingangsfrage nach den Gründen der subjektiven Interpellation zu beantworten, komme ich zum Schluss auf die aktuelle Rezeption von Ibn Taimiyas Texten zurück – denn es könnte sein, dass im Gedankengang Ibn Taimiyas ein bestimmter Realitätsbezug zum Ausdruck kommt, der heute wieder gegenwärtig ist.

Monotheismus und Kosmotheismus

Aus historischer Perspektive lassen sich die Weltreligionen in »primäre« und »sekundäre« Religionen unterteilen. Primäre Religionen entstehen über Hunderte oder Tausende von Jahren innerhalb einer Kultur, einer Gesellschaft und einer Sprache, mit der sie eng verbunden sind. Die sekundären Religionen entwickeln sich nicht aus den primären, sondern gründen nach ihrem eigenen Selbstverständnis in einer Offenbarung, in einem »revolutionären« Akt. Der Übergang von primärer zu sekundärer Religion ist ein Übergang von Religionen des Kultes zu Religionen des Buches, vom Polytheismus zum Monotheismus und von kulturspezifischen Religionen zu Weltreligionen.³ Die Trennung von den primären ist den sekundären Religionen wesentlich. So übernehmen die sekundären Religionen zwar viele Elemente der primären, sie stellen diese aber zugleich als einen bedrohlichen Gegner dar, bezeichnen sie als Paganismus. Die Konsequenzen dieses Übergangs waren und sind weitreichend – angefangen bei der politischen und kulturellen Emanzipation der Religionen von ihren gesellschaftlichen und geografischen Entstehungsorten bis hin zu gegenwärtigen Menschenbildern und dem heutigen Verständnis von Wahrheit. Die Emanzipation der Religion von der Kultur wird in der Konzeptualisierung einer »Orthodoxie« sichtbar, wie sie jede Religion, ausgehend von dem ihr innewohnenden Kohärenzanspruch, zu formulieren versucht. Im Zuge der Aufhebung des unmittelbaren Bezugs zum kulturellen Ursprung wird die Bedeutsamkeit der Lebenswelt verneint, was zu einer Vereinzelung des Menschen

führt. In diesem Sinne kann man mit Max Weber von einem Schritt in Richtung einer »Entzauberung«⁴ der Welt reden oder, wie Freud es nennt, von einem »Fortschritt in der Geistigkeit«⁵.

Jan Assmann bringt zwei weitere Dimensionen in die Diskussion über das Wesen der primären und sekundären Religionen. Die erste besteht darin, dass der Frage nach dem einen Gott oder vielen Göttern eine grundlegendere Unterscheidung zugrunde liegt, nämlich die zwischen Glaube und Unglaube. Assmann nennt dies die »mosaische Unterscheidung«. Sie stellt die Frage nach dem Wahrheitsanspruch einer Religion. Die zweite Dimension ist eine historische. Die mosaische Unterscheidung ist ein wiederkehrendes Moment, das in der Geschichte stets die großen und kleinen Kompromisse sowie die Realpolitik des religiösen Lebens unterbricht und erneut die Frage nach der Wahrheit stellt: zum Beispiel die biblische Episode des goldenen Kalbs, die Schließung der Tempel der antiken Kulte durch das Christentum oder in unserem Fall die Wiederentdeckung Ibn Taimiyas durch den heutigen »politischen Islam«.

Das Gift der Philosophen

Der Kompromiss, gegen den Ibn Taimiya rebelliert, ist einer zwischen Kultur und Religion, der sich als Verflechtung der islamischen Tradition mit der griechischen Philosophie darstellt. Für Ibn Taimiya erweist sich die Weltanschauung des Koran und der Sunna als eine lückenlose Totalität und für die Muslime verbindlich. Nicht nur besitzt der Koran eine normative Kraft, die alle Angelegenheiten des Lebens bestimmt, sondern er ist auch, für den Juristen Ibn Taimiya, eine Art die Welt zu begreifen.

Ibn Taimiyas Kritik begnügt sich deshalb nicht damit, die Philosophen schlicht zu Ungläubigen zu erklären und die Beschäftigung mit der Philosophie als unislamisch zu brandmarken. Ibn Taimiya geht es darum, durch eine immanente Kritik zu beweisen, dass die Ansprüche der griechischen Philosophen verfehlt seien und dass ihre Auffassung dessen, was man Denken nennt, notwendigerweise falsch sei.⁶ Um die Prämissen der Logik und der klassischen Ontologie zu widerlegen, musste Ibn Taimiya allerdings über tiefe Kenntnisse der griechischen Philosophie verfügen,

mit deren Denken er sich intensiv auseinandersetzte. Genau dieser offenbare performative Widerspruch – zu versuchen, die Grundsätze der Logik und Ontologie mittels derselben Logik und Ontologie zu widerlegen – war seinen Zeitgenossen bekannt und hatte bis zur wahhabitischen »Revolution« ein Bild von Ibn Taimiya vermittelt, welches stark mit dem Bild kontrastiert, das seine heutigen Anhänger von ihm entwerfen. Statt als feuriger Jurist wurde Ibn Taimiya gewöhnlich als exzentrische Persönlichkeit mit eher ungewöhnlichen Interessen beschrieben, die weit außerhalb des begrenzten Feldes der juristischen Interpretation der Sunna lagen. Aus seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie entsprang die These, mit der sich Ibn Taimiya sowohl von den mystischen Gelehrten als auch von den konservativen Juristen seiner Zeit unterscheidet. Im Unterschied zu ihnen lehnte er die Logik als Werkzeug der Erkenntnis ab und verneinte ihren relativ neutralen Status. Autoren wie al-Ghazali betrachten die Logik als bloßes Werkzeug der Philosophie, für Ibn Taimiya stellt sie deren Kern dar. Aus diesem Grund sieht Ibn Taimiya die Philosophie nicht als etwas, das dem Glauben des Islam prinzipiell äußerlich bleibt, sondern viel weitgehender als etwas, das der impliziten Weltanschauung widerspricht, die der Koran und die Sunna des Propheten vermitteln.⁷

Im Zentrum seiner philosophischen Interessen und seiner Polemik gegen die griechischen Philosophen steht das Problem des Monotheismus, so wie dieser von großen Teilen der hanbalitischen Rechtsschule verstanden wurde. Für Ibn Taimiya ist Gott einzigartig und dieser Gedanke hat weitreichende Konsequenzen für die Logik und die Ontologie. Denn als muslimischer Gelehrter beschäftigte sich Ibn Taimiya, wie übrigens auch die europäische Philosophie des Mittelalters, mit der Frage der Definition Gottes und dessen Eigenschaften. Seine Einzigartigkeit mache Gott zu einem besonderen, partikularen Begriff, der sich niemals durch Universalien charakterisieren lasse. Die Universalien und deren vermeintliche Realität bringen ein weiteres Problem zum Vorschein, nämlich das der Normativität, des Status der Normen und Pflichten für die Gläubigen. Lässt sich Gott durch Universalien charakterisieren, beispielsweise als »gerecht«, dann wird er in relationale Kontexte eingebunden und erlaubt die Formulierung von

Analogien (z. B. Gott als etwas zu denken oder ihn mit etwas zu vergleichen). Es wäre falsch, so Ibn Taimiya, menschliche (nicht offenbarte) Vorstellungen von Gerechtigkeit auf Gott zu projizieren. Die Vermittlung zwischen der Herrschaft Gottes und der menschlichen Welt durch Analogien mindere die Kluft zwischen beiden.

Was die Herrschaft und die Souveränität Gottes aber für Ibn Taimiya im Kern infrage stellt, ist eine Gottesauffassung, die man als eine Version des Panpsychismus verstehen kann, wie sie von verschiedenen Strömungen der islamischen Mystik vertreten wird.⁸ Die Ittihadī Sufis vertreten beispielsweise die neuplatonische These einer »Einheit der Existenz« (*wahdat al-wudschud*), eine These, die Ibn Taimiya für gefährlicher für die islamische Welt hielt als die mongolischen Einfälle. Sie besagt, dass es keine zwei unterschiedlichen Bereiche der Realität geben kann: Kontingent Seiendes ist, laut Ibn Sina,⁹ stets auf ein notwendig Absolutes verwiesen und geht aus diesem hervor. Dies bedeutet, dass das Hervorgegangene (Geschaffene) in einer Einheitsrelation mit der Quelle (dem Schöpfer) steht: Die Sonnenstrahlen sind nicht die Sonne selbst, aber auch nichts anderes als die Sonne. Aus diesem Grund können mystische Sufis wie Ibn Sina oder Ibn Arabi die Möglichkeit einer Vereinigung mit Gott einräumen. Diese Vereinigung ist für Ibn Taimiya eine Häresie. Sie beraubt Gott seiner Unabhängigkeit gegenüber dem Geschaffenen und verneint sein absolutes Anderssein, das im Bilderverbot impliziert ist. Wie wir sehen werden, ist das fundamentale Problem, das aus der Existenz der Universalien hervorgeht, dass sie die Wahrheit von Analogien ermöglichen.¹⁰

Für Ibn Taimiya liegt das Problem grundsätzlich in seiner Theorie der Definition, und genauer im Unterschied zwischen Wesen und Akzidenz. Es liegt nicht in der Sache selbst, sondern in der menschlich kontingenten Konvention. So gibt es beispielsweise keinen Grund dafür, den Menschen als »das vernünftige Tier« zu definieren und nicht vielmehr als »das lachende Tier«. Der Unterschied zwischen wesentlichen und unwesentlichen Attributen existiert lediglich in der menschlichen Norm und kann keinen Anspruch auf Realität erheben. Sind Definitionen strikt nominal, also tradierte Konventionen, und lässt sich nicht objektiv

entscheiden, was wesentlich ist, dann gibt es auch keine Kategorien, die ein Seiendes unter einem Genus subsumieren und möglicherweise eine Hierarchie des Seienden erstellen könnten. Daraus folgt, dass für ihn das, was in der Außenwelt existiert, nichts als partikuläre Einzeldinge sind. Es gibt nur Pferde und Katzen, keine Tiere. Tier nennt man eventuell das, was man streichelt, füttert, isst oder reitet, und der Begriff lässt sich nur aus dieser Bezogenheit zum menschlichen Handeln erklären. Dies erledigt die Frage der Wahrheitsfähigkeit der Analogie. Lässt sich der Mensch genauso gut als »vernünftiges Tier« wie als »lachendes Tier« definieren, dann gibt es keine ontologische Funktion für die »Als«-Struktur selbst. Das »Als«, das immer auf ein Anderes verweist, bildet eine relationale Einheit der Analogie oder eine Einheit der Existenz. Dies nähert sich einem pantheistischen Gedanken von »Alles in Allem«, wo »in Allem« Gott heißt.¹¹

Um Ibn Taimiyas Problem mit der Einheit der Analogie zu verstehen, ist es daher notwendig, zum ursprünglichen Problem des Monotheismus, wie Assmann es darstellt, zurückzukehren.

Aus Assmannscher Perspektive lässt sich etwa Ibn Taimiyas Versuch einer Kritik der neuplatonischen Doktrin der Einheit der Existenz als Kritik an einer Rückkehr zu einer Art von ursprünglichem Kosmotheismus erklären, der es darauf abgesehen habe, die Welt wieder zu verzaubern und so die Herrschaft Gottes zu unterminieren. In diesem Sinne ist auch seine Kritik am Konzept der Analogie zu verstehen. Ibn Taimiya zufolge versucht Aristoteles nicht, ein Organon des wissenschaftlichen Denkens zu verfassen, sondern schlicht polytheistisches Denken wieder einzuführen.

Wohin führt uns nun die Lektüre von Ibn Taimiyas Kritik der Philosophie mit Assmanns Theorie des Monotheismus? Eine Antwort findet sich bei Sayyid Qutb, einem der einflussreichsten Autoren des gegenwärtigen politischen Islams. Ähnlich wie Ibn Taimiya gebraucht Sayyid Qutb als Gegenbegriff zur Herrschaft Gottes den Begriff *Dschahiliya*.¹² Im Koran bezeichnet *Dschahiliya* den politischen und religiösen Zustand Arabiens vor der Zeit des Propheten.¹³ Der Begriff entspricht annäherungsweise dem, was Assmann als Kosmotheismus beschreibt, nämlich die Einheit zwischen Kultus, Gesellschaft und gelebter Erfahrung. Allerdings erweitert eine *fatwa* Ibn Taimiyas den Begriff der *Dschahiliya* um

den Zustand der muslimischen Welt unter der mongolischen Herrschaft. Aus diesem Grund war, Ibn Taimiya zufolge, der Widerstand gegen die mongolische Herrschaft ein Gebot für alle Muslime. Im selben Sinne interpretiert auch Sayyid Qutb *Dschahiliya*: nämlich nicht als die vor-islamische Periode der Geschichte der arabischen Halbinsel, sondern als den transhistorischen Zustand einer Welt, die sich nicht unter Gottes Herrschaft befindet und damit außerhalb der islamischen Gesetzgebung existiert.¹⁴

Dieser Zustand der *Dschahiliya*, der nicht mehr historisch zu fassen ist, sondern ontologisch als eine verfallene Welt, sollte das Leiden der Muslime weltweit erklären. Die neue Theorie der *Dschahiliya* hat dann eine sichtbar therapeutische Funktion. Dieser Theorie zufolge leiden die Muslime, weil sie keine richtigen Muslime mehr sind. Lernt man die Lage der Welt und der eigenen Existenz *als Folge der eigenen Sünden* zu erklären, erscheint das Leiden nicht mehr sinnlos. In diesem Falle heißt, Verantwortung für die eigene Religion zu übernehmen, die Herrschaft Gottes anzuerkennen.

Darum ist Herrschaft für Sayyid Qutb das wichtigste Thema seines Denkens. Die Ausführungen Sayyid Qutbs gründen, nach dem Modell Ibn Taimiyas, auf einer skeptischen Argumentation. Es geht ihm nicht darum, aufzuzeigen, dass seine Auffassung des Islam die beste Weltanschauung sei, sondern vielmehr um den Nachweis, dass alle konkurrierenden Denkströmungen misslingen. Die Tatsache, dass es zwischen den Philosophen keinen gemeinsamen Boden und eine Vielfalt von Richtungen und Schulen gibt, führt Sayyid Qutb dazu, sowohl die Philosophie als auch die Geschichte als *Dschahiliya* zu bezeichnen.

Benslama und die Frage, wie man Radikalisierung historisiert

In seinem Buch *Psychoanalyse des Islam* erzählt Benslama eine ähnliche Geschichte wie sie hier erläutert wird, sie knüpft ebenfalls an Qutb und den Begriff der *Dschahiliya* an. Benslama nimmt ihn aber in einer ahistorischen Art und Weise auf. Die Unterscheidung zwischen echten und falschen Muslimen bei Sayyid Qutb versteht Benslama dabei als eine Unterscheidung, die im Begriff *Dschahiliya* schon impliziert sei, und darin sieht er eine

bestimmte Offenlegung des problematischen Bezugs des Islam zu seinem Ursprung thematisiert.¹⁵ Benslama übernimmt im Grunde die Definition und die Unterscheidung von Sayyid Qutb, und damit auch den Rahmen seines Diskurses. Aber die Bedeutung der Offenbarung, der Sinn der Taten des Propheten ändern sich je nach dem, wie man »das Vorislamische«, nämlich die *Dschahiliya* versteht. Benslama bedauert zugleich, dass es im Diskurs über den Islam an feinen Unterschieden mangelt. Der beste Weg aber, feine Differenzen festzuhalten, wäre nicht die »Vielfalt« eines Phänomens einfach zu deklarieren, sondern das Narrativ zu rekonstruieren, das heißt, in einer historischen Situation das diachronische Moment zu erkennen und die Vermittlung zu identifizieren, die das Diachronische zum Synchronischen macht. Der Ursprung, den Benslama sieht, kehrt nicht als ein solcher wieder, sondern als eine Metapher bzw. als eine Analogie, die enthistorisiert wurde. Die Bedeutung der Offenbarung und die Frage nach dem Ursprung haben, je nachdem, ob man sie auf eine polytheistische Welt, auf eine von Mongolen belagerte oder auf eine zeitlos verfallene Welt bezieht, eine andere Nuance. Der Ursprung als historische Metapher reflektiert diesen Bezug in sich selbst.

Schluss

Die Frage, die sich auch Benslama stellt und die für uns überhaupt von Bedeutung ist – nämlich warum Autoren wie Ibn Taimiya heute *en vogue* sind –, scheint eine Antwort bei Olivier Roy gefunden zu haben.¹⁶ Ibn Taimiyas Texte dienen einem nachträglichen Ausbuchstabieren dessen, wovon seine Leser zuvor schon überzeugt sind. Autoren wie Ibn Taimiya oder Sayyid Qutb bringen etwas zur Sprache und gestalten damit den Rahmen eines Diskurses, der sowohl schlüssig erscheint als auch gleichzeitig tief in der religiösen Überzeugung der Menschen verankert ist (vielleicht auch deshalb schlüssig). Denn die erlebte Überzeugung ist nur die Erfahrung der Ausformulierung und damit Offenlegung von implizit vermeintlich Gewusstem. Roy hält diese nachträgliche Rolle der Einkleidung jedoch für einen unwesentlichen Zusatz und unterschätzt so ihre entscheidende Funktion. Zwar radikalisierten sich die Jugendlichen, von denen Roy spricht, nicht infolge

einer intensiven Lektüre obskurer Autoren des Mittelalters. Was aber Ibn Taimiya modern macht und in den neuen Medien Resonanz findet, ist die skeptische Epistemologie, die in der Philosophie dieses Gelehrten mit »merkwürdigen Interessen« steckt. Sie handelt davon, dass es keinen externen Maßstab gibt, etwas für wahr zu halten. Dieser Skeptizismus gegenüber Konzepten der Rationalität nimmt in der Moderne eine existenzielle Dimension an, die identitätsstiftend ist und persönliche oder soziale Erfahrungen zum Ausdruck bringt. Es ist ein Skeptizismus, der die Rolle einer subjektiven Selbstbehauptung einnimmt, die die (Außen-)Welt verneinen muss. Dass die subjektive Selbstbehauptung scheitert, verdankt sich der Tatsache, dass bei Autoren wie Ibn Taimiya oder Sayyid Qutb die Ressourcen nicht vorhanden sind, die ermöglichen können, dass es sowohl Subjekt als auch Welt gleichzeitig gibt. Für ihre Anhänger ist diese Ideologie jedoch ein verlockendes Versprechen: zugleich fromm, skeptisch und Rebell sein zu dürfen. —

- 1) Copjec, Joan: *Introduction: Islam & the exotic science*, in: *Umbr(a). A Journal of the Unconscious*, 2009, S. 5–12
- 2) Sharif El-Tobgui, Carl: *Reason, Revelation & The Reconstitution of Rationality*, (PhD Thesis), Montreal 2013, McGill University, S. 81
- 3) Assmann, Jan: *The Price of Monotheism*, übers. von R. Savage, Stanford 2010, Stanford University Press, S. 2
- 4) Vgl. Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf*, in: Weber, Max: *Schriften 1894–1922*, D. Kaesler (Hg.), Stuttgart 2002, Kröner, S. 474–511
- 5) Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939). In: *Gesammelte Werke* Bd. 16, Frankfurt am Main 1999, Fischer, S. 219
- 6) Vgl. Taymiyyah, Ibn: *Against the Greek Logicians*, übers. von W. Hallaq, Oxford 1993, Oxford University Press, S. Lii
- 7) Vgl. ebd., S. 131 ff.
- 8) Vgl. ebd., S. 6–30
- 9) Vgl. ebd., S. xiii
- 10) Vgl. ebd., S. 41 ff. und 61 ff.
- 11) Vgl. ebd., S. 6–30 und 41 ff.
- 12) Khatab, Sayed: *The Power of Sovereignty: The political and ideological Philosophy of Sayyid Qutb*, London, New York 2005, Routledge, S. 7 ff.
- 13) Khatab, Sayed: *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of Jahiliyyah*, London, New York 2006, Routledge, S. 3
- 14) Calvert, John: *Sayyid Qutb and the origins of Political Islamism*, Oxford 2013, Oxford University Press, S. 283
- 15) Benslama, Fethi: *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*, übers. von R. Bononno, Minneapolis 2009, Minnesota University Press, S. 25 ff. In deutscher Ausgabe: *Psychoanalyse des Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, übers. von M. Mager, M. Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 50 – hier *jähiliya* geschrieben
- 16) Roy, Olivier: *»Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod«: Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*, übers. von C. Seiler, München 2017, Siedler

Wer die Nacht macht, macht den Tag: Fethi Benslamas
Psychoanalyse einer neuen Grausamkeit¹

Im Kontext des ersten Irakkriegs und des algerischen Bürgerkriegs sprach Jacques Derrida 1994 von zwei »Zeitaltern« der Gewalt, die die zeitgenössischen Kriege, die auch »Religionskriege« seien, bestimmten. Eines dieser Zeitalter zeichne sich durch hoch entwickelte Technologie aus, deren behauptete »Präzision« die Tugendhaftigkeit westlicher Kriegsführung beschwöre, das andere durch blutige, als barbarisch und archaisch verurteilte Grausamkeit. Der erste Irakkrieg führte die Verschmelzung ferngesteuerter Waffentechnologie mit der Fernsehkamera ein, über die die Fernsehzuschauer schon Jahre vor dem Drohnenkrieg in der absoluten Asymmetrie einer *Telecommand*-Unsterblichkeit schwelgen konnten. Während sie vom Wohnzimmerstuhl aus die Perspektive der kameragesteuerten Bombe einnahmen, mussten sie nie Zeugen der verheerenden Folgen des Bombeneinschlages am Angriffsziel werden. Denn der Bombeneinschlag zerstörte auch die Kamera, die das Gemetzel und Entsetzen hätte aufzeichnen können. »Wird man eingeladen, Gott zu spielen, so will man sich nicht über solch banale irdische Dinge wie zerfetzte Körper sorgen müssen. ... Die televisuelle Berichterstattung des Golfkrieges bot ihren Zuschauern ein berauschendes Spektakel von *Command and Control*.«²

Der über die Ferntechnologien des *Cyberspace* geführte Drohnenkrieg des zweiten Golfkrieges, des andauernden Krieges in Afghanistan sowie der militärischen Interventionen der USA in einer Reihe anderer Länder hat die Asymmetrie der Kriegsführung weiter verschärft. Das fünf Tage nach dem 11. September 2001 mit einer einzigen Gegenstimme verabschiedete »Gesetz zur Autorisierung des Gebrauchs militärischer Macht« hat bis heute weder zeitliche noch geografische Einschränkungen. Es erlaubt dem US-Präsidenten, »einen immerwährenden globalen Krieg zu führen (...), sowohl Einzelpersonen wie Staaten zu verfolgen«³.

Die Ermordung des US-Bürgers Anwar al-Aulaqi und des iranischen Generals Soleimani sind nur zwei besonders markante Beweise dafür, dass Drohnen für Hinrichtungen außerhalb aller Justizverfahren eingesetzt werden. Entgegen seiner immer wieder behaupteten chirurgischen Präzision ist erwiesen, dass die Grausamkeit des Drohnenkrieges mit seinen zahllosen sogenannten kollateralen Opfern (ebenso wie die Grausamkeit der von den USA massiv angewandten Folter im Irak, in Afghanistan, Kuba und anderswo) direkt zur Entstehung des Islamischen Staates beitrug, aus dessen Grausamkeit medienwirksame Inszenierung, also Tele-Technologien, nicht wegzudenken sind.

Derrida appellierte 1994 auch an die Psychoanalyse, die »neue Grausamkeit« der heutigen Kriege zu entziffern, und analysierte die anscheinend aus einem anderen, archaischen Zeitalter stammende, religiös motivierte Gewalt als eine Reaktion auf die von den modernen Tele-Technologien auferlegte »Enteignung oder Entselbstung« (*dépropriation*) und Entwurzelung. Beide »Zeitalter«, deren Beschreibung weiterhin aktuell ist, sind also aufs Engste miteinander verschränkt:

Die archaische und dem Anschein nach rohere Radikalisierung der »religiösen« Gewalt möchte im Namen der »Religion« bewirken, daß die lebendige Gemeinschaft wieder Wurzel faßt, daß sie ihren Ort, ihren Körper, ihr Idiom wiederfindet, unberührt, heil, geborgen, rein, eigentlich [*propre*]. Überall bringt sie den Tod und entfesselt mit einer verzweifelten (auto-immunen) Geste eine Selbstzerstörung, die sich an dem Blut des eigenen Körpers schadlos hält, so, als gelte es, die Entwurzelung zu entwurzeln und sich die unberührte und geborgene Heiligkeit des Lebens wieder anzueignen [*se réapproprier*]. [...] Eine *neue Grausamkeit* verbindet also in Kriegen, die auch Religionskriege sind, die am weitesten fortgeschrittene wissenschaftstechnische Berechenbarkeit mit einer reaktiven Rohheit, die es unmittelbar mit dem eigentlichen oder reinen Körper [*corps propre*] aufnehmen möchte, mit der *sexuellen* Sache, der man Gewalt antun kann, die sich verstümmeln oder einfach verneinen, verleugnen, ihres sexuellen Charakters berauben läßt – andere Gestalt derselben Gewalt.⁴

Von dieser »neuen Grausamkeit« kann Derrida zufolge nicht ohne die Psychoanalyse gesprochen werden. Diese wird ignoriert, »solange man sie nicht in die gegenwärtig bedeutendsten und kraftvollsten Diskurse über Recht, Moral, Politik eingliedert, in die Diskurse, [...] [die] die Wissenschaft, die Philosophie, die Theologie« thematisieren.⁵

Derrida begreift die archaische Grausamkeit als Ausdruck der verzweifelten Anstrengung, zur Reinheit des Ursprungs, des »Eigentlichen« zurückzukehren, dessen, was »proper« ist im Sinne des Sauberen, Unversehrten und »Eigenen«, als Antwort also auf die im Zuge der Globalisierung, der beschleunigten Kapitalisierung der Ökonomien und der Explosion der Medientechnologien empfundene radikale Enteignung oder Entwurzelung, für die der *Cyberspace* und die militärische wie zivile Fern-Technologie paradigmatisch sind. Für Derrida ist also die Grausamkeit etwa der Islamisten Algeriens nicht als eine spezifisch religiöse oder gar muslimische Form von Grausamkeit zu betrachten, sondern als strukturell verwandt *mit*, weil untrennbar *von* der modernen Teletechnologie, der militärischen wie der zivilen. Deshalb ist es Aufgabe der Psychoanalyse, Stellung zu nehmen. Kann die Freud'sche »psychoanalytische Logik«, fragt Derrida,

eine Ethik, ein Recht und eine Politik induzieren, wenn nicht begründen – und wenn ja, wie? –, die fähig wären, sich einerseits mit der psychoanalytischen Revolution dieses Jahrhunderts zu messen, andererseits mit den Ereignissen, die einen grausamen Wandel der Grausamkeit (*une mutation cruelle de la cruauté*) darstellen, einen technischen, wissenschaftlichen, rechtlichen, ökonomischen, ethischen und politischen, sowohl ethnischen als auch militärischen, sowohl terroristischen als auch polizeilichen Wandel dieser Zeit? Was *more psychoanalytico* zu denken bleibt, wäre also gerade der Wandel der Grausamkeit – oder wenigstens die neuen geschichtlichen Gestalten einer alterslosen Grausamkeit, genauso alt und zweifellos älter als der Mensch.⁶

Trotz dieser Notwendigkeit habe, so Derrida im Jahr 2000, die Psychoanalyse »genau dazu, wozu man von ihr die eingehendste,

in Wirklichkeit die einzig angebrachte Antwort erwartet hat, (...) noch nahezu nichts gesagt«⁷, namentlich »an jenen Erschütterungsorten, an denen das theologische Phantasma der Souveränität erbebt und die traumatischsten, sagen wir auf noch verworrene Weise, die grausamsten geopolitischen Ereignisse dieser Zeit geschehen.«⁸ Derrida spielt hier auf die Völkermorde des 20. Jahrhunderts an, die »Verbrechen gegen die Menschlichkeit«, sowie auf die »massiven Überreste so genannter ›grausamer‹ Strafen«, die »das beste Sinnbild für die souveräne Macht des Staates über Leben und Tod des Staatsbürgers bleiben, nämlich neben dem Krieg die umfassend angewandte Todesstrafe in China, in den Vereinigten Staaten und in zahlreichen arabisch-muslimischen Staaten«.⁹

An Erschütterungsorten, an denen die »gegenwärtige Krise des Islam« aufklopft, setzt der französische Psychoanalytiker Fethi Benslama an, um die Frage der »neuen«, tele-technologisch-archaischen Grausamkeit im Kontext einer »Belastungs-« oder »Zerreißprobe« (»épreuve«) zu stellen, der der Islam die Psychoanalyse aussetzt.¹⁰ Diese Krise äußere sich im Aufstieg des Islamismus, seinem Aufruf zum Dschihad, in der Erfindung der Taliban, in den spektakulären Attentaten des 11. September 2001, in den Attentaten in europäischen Metropolen, in den Kreuzigungen und Hinrichtungen durch den selbsternannten Islamischen Staat. Es geht Benslama mitnichten darum, die katastrophale Rolle des Westens in all diesen Phänomenen zu minimieren, sondern spezifisch darum, als Psychoanalytiker das über viele Jahre klinischer Arbeit beobachtete »quälende Gefühl« zu entziffern, »›nicht muslimisch genug zu sein‹, das viele dazu brachte, einen flammenden Glauben zu entwickeln, die Forderungen und Stigmata einer identitären Gerechtigkeit zu übernehmen«, die es jungen Menschen ermöglichte, als »Akteure« eines »realen Theaters der Grausamkeit« aufzutreten, insbesondere in der »gefährlichsten« Variante des »Märtyrers«.¹¹

Ins Zentrum seiner Untersuchungen stellt Benslama die Frage, warum »der Drang, zum Ursprung zurückzukehren«, nicht von dem »Wunsch nach einer furchtbaren Rache an der Gegenwart« zu trennen ist.¹² Benslama nimmt also die Aufforderung Derridas an, die »absolute Trennung (*dissociation*) zwischen der Sphäre des

Psychoanalytischen und der des Bürgers oder moralischen Subjekts in seinem öffentlichen oder privaten Leben«¹³ zurückzuweisen und die im Namen des »Islam« ausgeübte Grausamkeit mit den Begriffen und der Erfahrung der Psychoanalyse zu entziffern. Er hält es für »dringend geboten«, mit der psychoanalytischen Methode eine »Bresche« zu öffnen, um »generalisierende, die Subjektivität verneinende Erklärungen der Worte und Taten des Terrors« wie die führender Soziologen und Politologen »in Frage zu stellen«, vor allem insofern sie »eine Erklärung für die Grausamkeiten des Genießens (*jouissance*)« verstellen.¹⁴ Denn genau darin liegt der eigentlich psychoanalytische Beitrag: die »Grausamkeiten des Genießens« zu entziffern. »Im Symptom«, erläutert Benslama, »ist der Sinn mit dem Genießen gepaart, dem Exzess, der dazu führen kann, dass jemand über die Lust hinaus zum Schmerz, ja sogar zur Selbsterstörung übergeht.«¹⁵

Benslamas Erfahrung als Psychoanalytiker hat ihn gelehrt, die »subjektive und politische Dimension unablässig zusammen zu denken«, wenn es darum geht, sich mit einer der »folgeschwersten aktuellen Krisen der Zivilisation, [der] des Islam« auseinanderzusetzen.¹⁶ Das bedeutet, insbesondere den von Freud in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* eingeführten Begriff der Identifizierung für die »Theorie des politischen oder religiösen Zusammengehörigkeitsgefühls« in muslimischen Gesellschaften fruchtbar zu machen: Die »extreme Gewalt (...) nötigt (uns), die multiplen Schwankungen der Identifikation im Spiel der kollektiven Bindungen und Ent-Bindungen genauer ins Auge zu fassen.«¹⁷

Benslamas Analyse der Gräueltaten etwa des Islamischen Staates und ihrer Inszenierung (»der mediatisierte Dschihad ist schon der halbe Kampf«¹⁸) begibt sich, wie Derrida es forderte, an »jene Erschütterungsorte, an denen das theologische Phantasma der Souveränität erbebt und die traumatischsten, [...] die grausamsten geopolitischen Ereignisse dieser Zeit geschehen.«¹⁹ Worin bestehen also die bedeutenden politischen Umstände, die den »Wandel (*mutation*) in der Kultur«²⁰ in der muslimischen Welt mitprägten und die in den öffentlichen Debatten in westlichen Ländern oft vernachlässigt werden? Zunächst ruft Benslama in Erinnerung, dass die »Kultur der Aufklärung und ihre wissenschaftliche und technologische Apparatur« in muslimischen Ländern

mit militärischen Expeditionen landeten (Ägypten 1798, Algier 1831 ...), dass sie sich mit dem Kolonialismus niederließen und die materiellen und symbolischen Grundfesten der muslimischen Welt erschütterten. In kürzester Zeit wurde der Islam daher die Bezeichnung für eine umgestürzte Zivilisation, deren Mitglieder zuhause beherrscht wurden.²¹

Der gewaltsame Eintritt muslimischer Länder in die moderne Geschichte ließ Benslama zufolge »nur wenig Spielraum für das Ringen um Interpretation«. Die Rezeption von Technik und Wissenschaft habe »nicht als Prozess einer kreativen Integration statt[gefunden], sondern [...] ohne die dafür notwendige *Kulturarbeit* (im Sinne Freuds)«: ohne eine kritische Auseinandersetzung und ohne »ethische und ästhetische Einbettung«.²² Der der Kolonisierung folgende ungezügelter Kapitalismus habe keine politische Selbstbestimmung gebracht. Im Gegenteil habe er den herrschenden Familien ölreicher Monarchien erlaubt, die Ressourcen ihrer Länder zu plündern und sie in Konsumgüter für eine kleine Elite zu verwandeln, während die Bevölkerung im Stich gelassen wurde, deren Armut sich aufgrund einer demografischen Explosion noch verschärfte.²³ »Die Massen wurden gleich doppelt enterbt: Sie wurden in das Elend trostloser urbaner Räume gestürzt« und in eine intellektuelle und geistige »Mittellosigkeit«, die es ihnen unmöglich machte, »ihre aufgezwungene neue menschliche Situation darzustellen.«²⁴ Das daraus resultierende »Menschenmaterial« sei bereit gewesen, »alle möglichen verzweifelten und deregulierten Formen des Ausdrucks anzunehmen.«²⁵

Saudi Arabien ist für Benslama ein besonders ungeheuerliches Beispiel für den von wenigen Familien ausgeübten Despotismus, der in der arabischen Welt »das Entstehen von radikalen, islamistischen Bewegungen finanziert« hat, um die Freiheitsbestrebungen der Bevölkerung zu zerstören und »die Interpretation der alten Texte außer Kraft zu setzen«.²⁶ Die Maschinerie der Familie Saud

verfolgt seit Jahrzehnten Andersdenkende, Opposition und Kreativität mit Gefängnis und Folter, mit Mord, mit Korrumpierung der Eliten und mit einer der brutalsten Gesetz-

gebungen der Welt. Ihre Baumeister haben die archaischen Formen der Dominanz der Männer und die Unterdrückung der Sexualität beibehalten und verschärft.²⁷

Die aus gesellschaftlicher, intellektueller und religiöser Unterdrückung resultierende »Vernichtung der Deutung« und »Ausrottung der Metapher«, sowie das »*Außer-Kraft*-Setzen der Funktion der Sprache im Namen der Wissenschaft«, haben Benslama zufolge die »wahnhaftige Bezugnahme auf die Quelle« zur logischen Folge, die mit der Behauptung der »Zugänglichkeit des Ursprungs« und dem Versprechen einer »erfüllten Gemeinschaft« fest verbunden ist.²⁸

Jedoch brauche eine Gemeinschaft für eine »denkbare Zukunft« eine »Sprache, die zu allen spricht« und die somit eine »transhistorische und transkulturelle *Übersetzung*« symbolischer Bezugssysteme ermögliche.²⁹ Benslama bezieht sich hier auf Freud, für den eine solche Übersetzung eine »Notwendigkeit für die Kontinuität des psychischen Lebens der nachfolgenden Generationen« darstellt.³⁰ Sie wurde in der muslimischen Welt

von der doppelten Bürde der raschen Ausbreitung der Technik und der »Enteignungs- oder Entselbstungs«-Mechanismen [*mécanismes de »déappropriation«*] des globalen Kapitalismus erdrückt [...]. Einer der Gründe für den islamistischen Extremismus liegt in der Katastrophe, die sich im Zentrum der Sprache abspielt: Die Sprache war nicht mehr in der Lage, dem Volk eine historische Erfahrung von besonderer Intensität zu übersetzen. [...] [Es ist,] als ob die Menschen, die in der modernen Zeit ankommen, ihre Erfahrungen nicht mehr über eine ihnen zugängliche Sprache erleben könnten.³¹

Die Kombination all dieser Faktoren habe dem identitären Diskurs des Islamismus fruchtbaren Boden bereitet, einem Diskurs, der

Gerechtigkeit über Identität verspricht, der Rache und Wiedergutmachung über die Wiederaneignung des Eigenen vorschlägt. Das Identitäre ist der Diskurs des Hasses des Seins,

eingehüllt in die Illusion, »wir-selbst« sein zu können und darin das Heil zu finden. Um aber dieses »wir-selbst« zu sein, muss das Sein dessen, der dies vermeintlich verhindert, ausstrahlt werden.³²

Die postulierte Wiederaneignung des Eigenen verspricht die psychische Instandsetzung des Selbst. Zudem verspricht der identitäre Diskurs des Islamismus »Zugang zur ursprünglichen Fülle der Politik« über die »Rückkehr in das Goldene Zeitalter der Gründung des Islam«.³³ Benslama präzisiert jedoch, dass der Begriff »Rückkehr« hier doppeldeutig sei, weil er im Islam eigentlich die »interpretatorische Absicht« beinhalte, dem »Abstand vom Ursprung eine Bedeutung zu geben«, wogegen es in der islamistischen Ideologie gerade um eine »*wahnhaftige Bezugnahme auf den Ursprung*« gehe, die »nur in dem Maße möglich ist, in dem eine *Vernichtung der Deutung* stattfindet«.³⁴ Was Benslama zufolge von den Sozial- und Politikwissenschaften unberücksichtigt bleibt, ist der Anspruch der islamistischen Ideologie, den Abstand vom »Ursprung« aufzuheben, indem sie behaupten, sogar noch *vor* den Ursprung zurückkehren zu können.³⁵ Dagegen sei der »Ursprung« von frühen Denkern des Islam gerade »durch seine Unerreichbarkeit definiert« worden.³⁶

Genau an diesem Punkt geht die besondere Grausamkeit jener behaupteten Wiedergutmachung durch die Wiederaneignung des Eigenen Benslama zufolge über die Grausamkeit des Freud'schen Todestriebes hinaus. Die gegen Gesellschaften, die sich den Islamisten zufolge vom Islam entfernt haben, erhobene Anklage lautet nämlich, sie seien »zurückgefallen in die Epoche der Barbarei und der Missachtung des göttlichen Gesetzes«, hätten sich daher »durch die Mauer der Zeit hindurch in die Zeit vor dem Anfang bewegt«, seien also »*vor-islamisch* geworden«. Aufgabe der selbsternannten Hüter des Islam ist deshalb »die Befreiung von der *Vorzeit des Ursprungs*«, das heißt weniger die Rückführung der Muslime (genauer, »Scheinmuslime«) zu diesem, als ihre Befreiung von der »Sünde des Rückfalls in die *Vorzeit des Ursprungs*«, Befreiung also davon, Muslime nur »dem Anschein nach« gewesen zu sein.³⁷

In welche Pose werfen sich diese Emire, die die Muslime »reislamisieren«, wenn nicht in die, mit der kollektiven Urszene untrennbar verbunden zu sein und sich im Foyer allen Anfangs aufzuhalten, wo sie es genießen, den Tod anzuordnen, indem sie den Tribut des Lebens und des Fleisches erheben.³⁸

Nur im Namen Gottes lasse sich dieser Genuss legitimieren, und die eigentliche Aufgabe der Psychoanalyse sei es, ihn und seine spezifische Grausamkeit »ohne Alibi« (Derrida) zu entziffern.

Buchstäbliche Deutungspraktiken des Koran aus dem siebten Jahrhundert, die von der Mehrheit der Rechtsgelehrten im Laufe der islamischen Tradition zurückgewiesen wurden, können durch die Schergen des selbsternannten »Islamischen Staats« nur unter der Bedingung übernommen werden, dass sie die »Pluralität juristischer Urteile« ignorieren. Den Vertretern des IS aus dem Mittelalter stammende theologische Gelehrsamkeit zuzuschreiben, ist Sohaira Siddiqui, Amal Ghazal und Larbi Sadiki zufolge »kruder Orientalismus«, der in einer deplatzierten Debatte um »Authentizität« die juristische Tradition des Islam ignoriert und sich weigert, die »Komplizität der Moderne und moderner Institutionen mit der Entstehung von Phänomenen wie dem des IS« wahrzunehmen.³⁹ Denn die Anhänger des IS machen

das pluralistische Verständnis des Gesetzes, wie muslimische Rechtsgelehrte es über Jahrhunderte entwickelt haben, zunichte und übernehmen im Gegensatz dazu die Auffassung des modernen Nationalstaates von einem einförmig von der zentralen Autorität auferlegten Gesetz.⁴⁰

In Benslamas Terminologie geschieht die buchstäbliche Übernahme von seit Jahrhunderten mehrheitlich abgelehnten Auslegungspraktiken unter der Bedingung der »Ausrottung der Metapher« und der »Zerstörung der Deutung«⁴¹. Dem IS zufolge gehört die Macht

einem Schöpfer, dessen Richterspruch sich kontinuierlich in seinen Strafen ausdrückt. Die Gräueltaten, die permanent zur Schau gestellt werden, künden vom Willen eines Gottes, der

mit seinen Geschöpfen macht, was er will und wann er es will. Es handelt sich um die absolute Souveränität, die sich durch ein unbegrenztes grausames Genießen in Szene setzt und vor der es kein Entrinnen gibt.⁴²

Überzeugt davon, dass sich das muslimische Subjekt der Moderne von seiner Glaubensgemeinschaft losgelöst hat, verstehen sich die islamistischen Kämpfer Benslama zufolge als

Rächer der Gottheit. Der Todeskampf für die Gerechtigkeit hat in diesem Zusammenhang keine andere Bedeutung als die, Allahs Rache zu vollziehen. Der Mechanismus des freiwilligen Todes hängt hier an einer Entscheidung, durch die das Subjekt sich in der Perspektive eines Jüngsten Gerichts verwirklicht, über das Opfer seines Lebens für das Überleben seines Gottes und die Wiederherstellung seines Reiches. Letztendlich heißt das, dass das Subjekt *vor* Gott nur verantwortlich ist, indem es *für* Gott verantwortlich geworden ist.⁴³

Benslama erklärt, warum die *für* Gott übernommene Verantwortung den Weg für die Grausamkeit ebnet: Grausamkeit »setzt das sadistische Genießen [*jouissance*] am Schmerz des anderen voraus. Damit ein solches Genießen stattfindet, muss das sadistische Subjekt sich vorstellen [*imagine*], dass es als Täter durch das Leiden des anderen das Genießen des absoluten Anderen, also Gottes, verursacht.«⁴⁴

Diejenigen, die ihren Opfern den Hals durchschneiden, schwangeren Frauen den Bauch aufschlitzen, abgehackte Köpfe für die neuesten Nachrichten zur Schau stellen, fantasieren [*imaginent*], dass sie durch ihre Taten Gott zum Genießen bringen. Übrigens sagen sie es, man braucht ihnen nur zuzuhören. Sie zeigen ihre Lust an Gräueltaten offen, diese exzessive Lust, die das sexuelle Genießen [*jouissance*] ist. Das Phantasma, Gott kommen zu lassen [*faire jouir*], macht sie kommen. Das setzt die Vorstellung eines obskuren und zugrunde richtenden Gottes voraus.⁴⁵

Das sadistische Genießen als Ursache des Genießens Gottes geht, so Benslama, über die Grausamkeit des Freud'schen Todestribs hinaus, indem es sich mit der phantasmatischen Wiederherstellung der eigenen Identität als Gemeinschaft paart, einer imaginierten Wiederherstellung, die nicht von der *Zerstörung* [*destruction*] der phantasierten Identität des Anderen abhängt, sondern von ihrer *Vernichtung* [*anéantissement*]:

Die Massen, und das gilt nicht nur innerhalb des Islam, lassen sich von identitätsstiftenden Aktionen mitreißen, die aus dem Motiv heraus, sich *das Eigene anzueignen*, zu den grausamsten Ausschreitungen [*les exactions les plus cruelles*] führen. Gleichzeitig scheut man jedoch nicht davor zurück, die Zerstörung [*destruction*] des Eigenen des Anderen zu proklamieren, um ihm angeblich zu seinem eigentlichen Menschsein zu verhelfen und ihn der Nacktheit des geschundenen Tieres auszusetzen, oder ihn sich gewaltsam anzugliedern [*se l'annexer*]. Ich habe vorgeschlagen, *Enteignung* [*déropriation*] sowohl das Gefühl zu nennen, in dem Eigenen, das man ist, bedroht zu sein, als auch den Willen, den Anderen um eben dieses Eigene zu bringen, weil er verhindere, dass das ›Selbst‹ und das ›Wir‹ einer Gemeinschaft dasselbe seien. Die *Enteignung* scheint über das klassische Konzept des Todestriebes hinauszugehen, insofern sie nicht bei der Zurückführung auf das Unbelebte haltmacht, sondern auf die Vernichtung [*anéantissement*] der Eigenschaften abzielt, die mit Identifikation, symbolischer Abstammung und Alterität zu tun haben. Die *Enteignung* stünde daher an der Wurzel der überindividuellen Prozesse, die den Hass des Genozids nähren.⁴⁶

Es ist bezeichnend, dass Benslama im Zusammenhang der Eigenschaften des anderen, »die mit Identifikation, symbolischer Abstammung und Alterität zu tun haben«, zunächst von »Zerstörung« spricht, sodann aber von »Vernichtung«. Damit rekurriert er auf die Unterscheidung zwischen dem Tod und dem »Zweiten Tod«, die Jacques Lacan im Seminar über die Ethik der Psychoanalyse entwickelt. Lacan zufolge muss der »Trieb als solcher, insofern er eben Destruktionstrieb ist, [...] jenseits der

Tendenz zur Rückkehr zum Unbelebten liegen«. ⁴⁷ Den »Zweiten Tod« beschreibt Lacan als

jenen, den man noch ins Auge fassen kann, nachdem der Tod vollbracht ist. [...] Deshalb blieb die Tradition der Höllen stets so lebendig und ist sie bei Sade in der Vorstellung gegenwärtig, die dem Opfer zugefügten Leiden zu ewigen zu machen. Dieses Raffinement wird einem seiner Romanhelden zugesprochen, der als Sadescher Held sich der Verdammung dessen versichert, den er sterben lässt. ⁴⁸

Jean Amérys Analyse der Folter kann hier ebenfalls zurate gezogen werden, derzufolge dieser Sadismus

in der Negation des Mitmenschen, der für ihn auch in einem ganz bestimmten Sinne die Hölle ist, seine eigene totale Souveränität wirklich machen [will]. Der Mitmensch wird verfleischlicht, und in der Verfleischlichung schon an den Rand des Todes geführt; allenfalls wird er schließlich über die Todesgrenze hinausgetrieben ins Nichts. ⁴⁹

Die Grausamkeit der radikalen Fundamentalisten verwirklicht sich im Genießen der im Namen Gottes verfolgten Vernichtung des Anderen hinter den vermeintlichen Ursprung zurück. Sie geriert sich als »Ursache des Genießens Gottes« und deshalb als »Exzess der ungehemmten Selbstexpansion«, als »schrankenloser Triumph« ⁵⁰ grausamer Souveränität. Eben diesen Anspruch, »das Genießen Gottes« zu verursachen, formulierte Lacan als die Struktur nicht etwa einer Religion, sondern des Sadismus: das »Tätigwerden« des Sadisten »hat den Charakter eines Werkes (*travail*), das Bezug hat zu Gott. Gott macht sich überall breit im Sade'schen Text.« Sade, so Lacan weiter,

gibt sich selbst ein beachtliches, verrücktes Böses, erschöpfend bis zur Verfehlung seines Ziels, um das zu realisieren, was, Gott sei Dank, man muss es schon so sagen, Sade uns rekonstruieren zu müssen erspart, denn er artikuliert es als solches, nämlich – das Genießen Gottes zu realisieren. ⁵¹

Auch die Islamisten des IS artikulieren es als solches, »man braucht ihnen nur zuzuhören«.

Die These, dass die deutungslose, den historischen, aber auch prinzipiell unüberbrückbaren Abstand ignorierende ›Verklebung‹ mit dem (imaginären) Ursprung eine Grausamkeit freisetzt, die grausamer ist als der Freud'sche Todestrieb, dechiffriert Benslama über die »überindividuellen Prozesse« des »Hasses des Seins«. In seiner »unergründlichen Aggressivität« will dieser Hass die »Existenz eines individuellen oder kollektiven Daseins als Gattung abschaffen«⁵², macht er die Wiedererlangung der imaginären Ruhe der »eigenen«, »properen« Identität von der Vernichtung des Anderen abhängig und zelebriert diese als Ursache des Genießens Gottes. »Das Begehren des *Rächers der Gottheit* hängt davon ab, das Instrument von Gottes *Genießen* [*jouissance*] zu sein und oft davon, sein Gesetz zu machen. Hier findet die Umkehrung statt, die das Subjekt vom Lächerlichen ins Grandiose übergehen lässt.«⁵³

Benslama analysiert also die »neue Grausamkeit« der Islamisten und des IS (widerum: »neu«, insofern sie untrennbar ist von der tele-technologischen, die jene mitverursacht) im Rahmen einer allgemeinen Analyse des Sadismus, die er aus Lacans Weiterentwicklung des Begriffs des Todestriebs gewinnt. Dieser Sadismus und der ihm bei Lacan entsprechende Todestrieb sind also keineswegs spezifisch für den Islam und ebenso wenig für den Islamismus. Vielmehr weist der radikale Islamismus die Struktur fundamentalistischer Bewegungen insgesamt auf, die sich auch in anderen Religionen finden lassen. Benslama merkt an, dass das arabische Wort für »Souveränität« (*siaada*) seine Wurzeln mit dem Wort für »Schwärze« (*sauaad*) teilt: »Das ist die archaische Bedeutung dieser souveränen Macht: Sie will herrschen wie die Nacht, die über die Welt fällt.« In einer Fußnote erinnert er daran, dass die Etymologie des Wortes »Souverän« in der lateinischen Tradition nicht weniger Unheil ankündigt: *Superanus* »zeigt die höchste Stellung an, das heißt die der Sonne. Wer den Tag macht, macht die Nacht.«⁵⁴ —

- 1) Dieser Text basiert teilweise auf einem Kapitel aus Weber, Elisabeth: *Kill Boxes. Facing the Legacy of US-Sponsored Torture, Indefinite Detention, and Drone Warfare*, Earth, Milky Way 2017, Punctum Books. Wie der Titel ankündigt, thematisiert dieses Buch die Grausamkeit hypermoderner Formen der Staatsgewalt der USA und die Notwendigkeit, sich den Folgen solch staatlich sanktionierter Grausamkeit zu stellen. Wie der hier nur kurz angerissene, im Buch jedoch detailliert entwickelte Kontext zeigt, kann es nicht darum gehen, dem Islamismus eine nur für ihn spezifische Grausamkeit zuzuschreiben.
- 2) Weber, Samuel: *Mass Mediaurus*, Stanford, California 1996, Stanford University Press, S. 165. Siehe auch Der Dorian, James: *Die Banalität des Terrors und die virtuelle Welt des Krieges*, übers. von H. Thies, in: Thomas, Tanja; Virchow, Fabian (Hg.): *Banal Militarism. Zur Veralltäglichen des Militärischen im Zivilen*, Berlin 2015, Transcript, besonders S. 155 und 159, sowie Weber, Elisabeth: »Vectorizing our thoughts toward ›current events‹«, in: Davis, Diane (Hg.): *Reading Ronell*, Urbana, Illinois 2009, University of Chicago Press, S. 229–232
- 3) The Bureau of Investigative Journalism: *Legality of Drone Warfare*, <https://www.thebureauinvestigates.com/explainers/legality-of-drone-warfare> [12. 6. 2020]
- 4) Derrida, Jacques: »Glaube und Wissen«, übers. von A. García-Düttmann, in: Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni (Hg.): *Die Religion*, Frankfurt 2001, Suhrkamp, S. 87–88. Übers. leicht verändert. Die bekanntesten Kriege zur Zeit der Verfassung des Textes waren: Golfkrieg (1990–1991), Bürgerkrieg in Ruanda (1990–1993), algerischer Bürgerkrieg (1991–2002), somalischer Bürgerkrieg (1991–heute), Kroatienkrieg (1991–1995), Bosnienkrieg (1992–1995) Bürgerkrieg in Afghanistan (1992–1996).
- 5) Ebd., S. 88
- 6) Derrida, Jacques: *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit*, übers. von H-D. Gondek, Frankfurt 2002, Suhrkamp, S. 74–5, Übers. verändert
- 7) Ebd., S. 21–2
- 8) Ebd., S. 20
- 9) Ebd., S. 21
- 10) Benslama, Fethi: *Psychoanalyse des Islam*, übers. von M. Mager, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 10, 105–111
- 11) Benslama, Fethi: *Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt*, übers. von M. Mager, M. Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 9–11
- 12) Ebd., S. 27
- 13) Derrida, Jacques: »Geopsychoanalyse ›and the rest of the world‹«, in: Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindungen des Anderen II*, übers. von M. Sedlaczek, Wien 2013, Passagen, S. 57
- 14) Benslama: *Übermuslim*, S. 12–13
- 15) Ebd., S. 37
- 16) Benslama, Fethi: *Soudain la révolution!*, Paris 2011, Denoël, S. 12 (Übers. E. W.)
- 17) Benslama: *Übermuslim*, S. 90

- 18) Slogan von Ayman al-Sawahiri, dem Nachfolger Osama Bin Ladens an der Spitze von Al Qaeda, zitiert in Benslama: *Übermuslim*, S. 19
- 19) Derrida: *Seelenstände*, S. 20
- 20) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 89
- 21) Benslama, Fethi in: *La guerre des subjectivités en Islam*, Paris 2014, Lignes, S. 18 (Übers. E. W.) Siehe auch Benslama: *Übermuslim*, S. 87
- 22) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 79
- 23) Benslama, Fethi in: Lahbib, Hella: *Entretien avec Fethi Benslama*, in: *La Presse de Tunisie*, 30. 8. 2014 (Übers. E. W.)
- 24) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 91, Übers. verändert
- 25) Benslama: *Entretien*
- 26) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 110
- 27) Ebd., S. 108
- 28) Ebd., S. 50, 52, 80, Übers. verändert, kursiv im Original
- 29) Ebd., S. 18
- 30) Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*, in: *Gesammelte Werke* Bd. IX, S. 190. Zitiert in Benslama: *Psychoanalyse*, S. 18
- 31) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 18–9
- 32) Benslama: *Entretien*
- 33) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 19, Übers. verändert
- 34) Ebd., S. 52, Übers. leicht verändert. Mager und Schmid übersetzen »origine« mal als »Ursprung«, mal als »Quelle«.
- 35) Ebd., S. 53
- 36) Ebd., S. 49, Übers. verändert. Benslama bezieht sich insbesondere auf den Kompilator des *Lisān al-ʿArab* Ibn Manzūr (ca. 1233–1312). Das um 1290 abgeschlossene *Lisān al-ʿArab* ist eines der wichtigsten Wörterbücher der klassischen arabischen Sprache, aus dem Benslama oft zitiert.
- 37) Ebd., S. 50–51
- 38) Ebd., S. 51, Übers. korrigiert
- 39) Siddiqui, Sohaira: *Beyond Authenticity: ISIS and the Islamic Legal Tradition*, in: *Jadaliyya*, 24. 2. 2015. Online: <https://www.jadaliyya.com/Details/31825> [12. 6. 2020]; Ghazal, Amal, Sadiki, Larbi: *ISIS: The 'Islamic State' between Orientalism and the Interiority of MENA's Intellectuals*, in: *Jadaliyya*, 19. 1. 2016. Online: <https://www.jadaliyya.com/Details/32873> [12. 6. 2020]
- 40) Siddiqui: *Beyond Authenticity*
- 41) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 52
- 42) Benslama: *Übermuslim*, S. 66–67
- 43) Benslama: *La guerre*, S. 18–19
- 44) Benslama: *Entretien*
- 45) Ebd.
- 46) Benslama: *Psychoanalyse*, S. 92, Übers. korrigiert
- 47) Lacan, Jaques: *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII*, Textherstellung J.-A. Miller, übers. von N. Haas, Weinheim, Berlin 1996, Quadriga, S. 256
- 48) Ebd., S. 351–352
- 49) Ebd.
- 50) Ebd., S. 63, 70
- 51) Lacan, Jacques: *Die Angst. Das Seminar, Buch X*, Textherstellung J.-A. Miller, übers. von H.-D. Gondek. Wien 2011, Turia + Kant, S. 207
- 52) Benslama: *Entretien*
- 53) Benslama: *La guerre*, S. 19
- 54) Benslama: *Soudain*, S. 46

Die islamistische Radikalisierung als Symptom:
Französische Kontroversen
(Gilles Kepel, Olivier Roy, Fethi Benslama)

Mir geht es hier darum, den theoretischen Versuch Fethi Benslamas im Kontext der französischen Debatte zu verorten. Die Kontroverse, von der ich sprechen werde, hat eine Vorgeschichte. In Frankreich ergab sich früh eine besondere Sensibilität für das Thema Terrorismus in seinem Bezug zu den arabisch-muslimischen Ländern (während man in Deutschland den Terrorismus zunächst mit der RAF assoziierte). Frankreich unterhält immer noch besondere Beziehungen zu seinen ehemaligen Kolonien. Zudem hatte Frankreich bereits in den 1990er-Jahren mit dem Terrorismus der algerischen GIA zu tun. Der Nahost-Konflikt löst gleichermaßen leidenschaftliche wie ambivalente Identifikationen aus, indem er Frankreich immer wieder an seine koloniale Vergangenheit und postkoloniale Handlungsweisen sowie zugleich an seine Vichy-Geschichte erinnert. Er löst schwere gemeinschaftliche Spannungen aus und ist mit dem Problem der Banlieues (Vorstädte) verknüpft: Es ist daran zu erinnern, dass die französischen arabischen und jüdischen Gemeinschaften jeweils die größten der Europäischen Union sind. Vielleicht ist das letztlich auch eine Erklärung dafür, dass Frankreich in Europa »den absoluten Rekord hält, was die Zahl der ausreisenden Dschihadisten angeht.«¹ Es mag sein, dass diese Tatsachen aus der folgenden Debatte eine »französische Sache« machen, wie Leyla Dakhli behauptet.²

Im Kontext der Anschläge von 2015 sahen sich die französischen Islamologen herausgefordert, das Phänomen des Islamismus zu erklären. Manche Forscher – wie etwa François Burgat und Jean-Pierre Filiu – untersuchen den Dschihadismus in Bezug auf die Kolonialgeschichte, die Dekolonisierung und die politische Emanzipation der arabischen Länder. Sie verstehen den Islamismus als Antwort der Unterdrückten. Angesichts der Tatsache, dass

die jungen Attentäter nicht hauptsächlich aus benachteiligten Stadtvierteln stammen, haben sich Olivier Roy und Gilles Kepel dagegen mehr dafür interessiert, was *innerhalb der französischen Gesellschaft* los ist. Ausgehend von ihrer langjährigen Forschung zum radikalen Islam versuchen sie zu verstehen, wie junge Franzosen dazu kommen, sich derart zu radikalisieren.

Islamisierung der Radikalität?

Olivier Roy ist Politikwissenschaftler und Berater des französischen Außenministeriums, ein Spezialist für den politischen Islam und den Islamismus.³ Er hat aktiv am afghanischen Krieg gegen die Sowjetunion teilgenommen.⁴ Gilles Kepel ist Sozialwissenschaftler, ebenfalls spezialisiert auf die Frage des Islamismus.⁵ Seine Dissertation aus dem Jahr 1984 gilt als die erste Auseinandersetzung mit dem militanten Islamismus. Beide – Roy und Kepel – hatten in den 1990er-Jahren das Scheitern des politischen Islam vorhergesagt. Der 11. September schien dies zu widerlegen. Daraufhin entwickelte Kepel die These einer Dialektik des Dschihadismus, die aus unterschiedlichen Phasen bestehe: einer ersten Phase (1979–1997), in der sich der internationale Dschihadismus vor allem auf die muslimischen Länder, den »nahen Feind«, konzentrierte; einer zweiten Phase (1997–2005), in der der Dschihad sich gegen die Vereinigten Staaten, den »weit entfernten Feind«, wandte; und schließlich einer dritten, die eine Strategie weltweiter Vernetzung verfolge. Diese Phase habe 2005 mit dem im Internet verbreiteten *Aufruf zum weltweiten islamischen Widerstand* begonnen – einem »Konglomerat aus militanter Enzyklopädie« und »Einleitung für einen Dschihad dritter Generation«⁶, die den Bürgerkrieg in Europa propagierte, wobei Frankreich in den Jahren 2015–2016 zum »vorrangigen Ziel des Dschihadismus«⁷ geworden sei. Alle drei Versuche des politischen Islam sind laut Kepel als gescheitert zu betrachten. Der Niedergang des Islamischen Staats scheint seine Diagnose zu bestätigen. Er bewirkt aber nicht, dass die Gewalt vorbei ist – im Gegenteil. Olivier Roy seinerseits interpretierte bereits 1992 die neuesten Ereignisse als die Verwandlung eines politischen Kampfs in einen *Kampf der Werte*. 2011 vertrat er die Meinung, dass der Arabische Frühling keine

ideologische, sondern eine generationelle Krise sei. Er stellte damals schon die Frage nach der Zukunft der Islamisten, die mit diesen Aufständen nichts zu tun hatten, gleichwohl aber nicht verschwunden waren.⁸

Nun waren die Anschläge in Frankreich 2015 der Anlass für neue Versuche, die islamistische Radikalisierung zu verstehen und die alten Thesen auf die Probe zu stellen. Darauf schrieb zuerst Olivier Roy eine Kolumne, in der er eine klare Position bezog: Die jungen Dschihadisten hätten sich dem IS nur aus Opportunismus angeschlossen. Ihre Radikalisierung bzw. die Bereitschaft dazu sei schon vorher da gewesen und hätte in Wirklichkeit nichts mit dem IS zu tun. Der IS, so Roy, werde sich »früher oder später wie eine alte Luftspiegelung« auflösen, dann würden diese jungen Menschen mit ihrer Wut innehalten und nach einem anderen Angebot suchen.⁹ In diesem Zusammenhang prägte er eine Formel, die populär wurde: Es gehe »um die Islamisierung der Radikalität und nicht um die Radikalisierung des Islam.« Und weiter: »Die Radikalisierung geht der Rekrutierung voraus.«¹⁰ Olivier Roy bezeichnet die Verknüpfung des weltweiten Terrorismus mit dem Suizid als neu und erklärungsbedürftig.¹¹ Er spricht von einer nihilistischen Generation: Man solle die Anzahl der Konvertiten unter den jungen Dschihadisten (etwa ein Viertel) dabei nicht unbeachtet lassen, und auch nicht die Tatsache, dass viele Attentäter keine näheren Kenntnisse des Islam hätten. Dies mache einen Unterschied zu den früheren Dschihadisten, die aus dem Mittleren Osten stammten.¹² Die Predigten der Salafisten seien von der Liebe zum Tod geprägt, und es sei dies, was für junge Menschen attraktiv sei, viel mehr als der Islamische Staat, welcher kein Programm habe, außer dem Dschihad. Das zeuge von Wahnsinn, aber nicht von einer Strategie.¹³ Dafür zieht Roy einen horizontalen Vergleich mit anderen nihilistischen Phänomenen, wie etwa den Amokläufen in Amerika: »Die Grenze zwischen Verrücktheit und Aktivismus ist unbestimmt.«¹⁴ Es gehe also um eine epochenspezifische neue Form von Gewalt, der etwa auch der Pilot der Germanwings-Maschine zuzuordnen sei. Laut Olivier Roy sind wir »in eine Welt der Massenmorde eingetreten.«¹⁵ So sei auch die Kriminologie aufgefordert, eine neue Typologie der heutigen Massenmorde je nach affektiver Motivation und modus

operandi zu erstellen.¹⁶ Für Psychoanalytiker ruft dies insbesondere die abgründige Frage nach der Absicht des Täters auf, jenseits des juristischen Zugangs.

Man solle die Radikalisierung in erster Linie weder als eine Sache des Islam an sich noch als ein Scheitern der Integration verstehen, denn die meisten Muslime seien in die Gesellschaft gut integriert, argumentierte Roy.¹⁷ In einigen Punkten scheint er recht behalten zu haben. Bei den Profilen vieler Attentäter lässt sich nicht wirklich zwischen psychischen Störungen und Islamisierung unterscheiden.¹⁸ Tatsächlich sah man sich plötzlich gezwungen, von einer »sehr schnellen Radikalisierung«¹⁹ zu sprechen, als beispielsweise klar wurde, dass der Attentäter von Nizza (14. Juli 2016) Alkohol trank und Schweinefleisch aß, und dass er erst zwei Wochen vor dem Anschlag Kontakt mit dem IS aufgenommen hatte. Vor dem Hintergrund der akademischen Forschung entwickelten manche Politiker auch ihre eigenen Theorien. So sagte der französische Außenminister: »Wenn Daesch auch nicht organisiert, so verleiht er doch Inspiration.«²⁰ Das zeigt, dass die Interpretationen und die Benennungen eines solchen Anschlags vor allem politischer Natur sind, und dass die Forscher sich auf diesem politischen Spektrum mit den entsprechenden Strategien positionieren. Dass der IS den Anschlag von Nizza für sich beansprucht hatte, wurde plötzlich suspekt. Noch suspekter war dann, dass der IS den Amoklauf von Las Vegas (1. Oktober 2017) auch für sich beanspruchte. Der Suizid des Mörders schien der üblichen Vorgehensweise nicht zu entsprechen, da es im Dschihad nicht in erster Linie um den Suizid an sich geht, sondern darum, *durch* den Suizid die eigene Furchtlosigkeit zu demonstrieren und die Anzahl der Opfer zu erhöhen.

Radikalisierung des Islam?

Auf den ursprünglichen Artikel von Olivier Roy entgegnete Gilles Kepel, Roys Position dokumentiere vor allem eines: nämlich die Angst des Forschers vor der Islamophobie.²¹ Um nicht als islamophob zu gelten, wolle Roy die Bedeutung der Strategie des Salafismus nicht anerkennen. (Kepel selbst ist unter eine Fatwa gefallen.) Kepel sprach sich dagegen aus, den Begriff der islamis-

tischen Radikalisierung mit anderen Phänomenen in einen Topf zu werfen und damit zu verwässern. Er spottete über Roys Unkenntnis der Texte der Salafisten und fragte, warum jemand sich so viel Mühe mache, Arabisch zu lernen und zahlreiche empirische Forschungen zu betreiben, wenn alles so einfach mit Nihilismus zu erklären sei? Er nannte die amerikanischen *postcolonial studies* eine Scharlatanerie, die die französische Forschung angesteckt hätte, Hand in Hand mit der *Indigène de la République*.²² Er gab Beweise dafür, dass die Salafisten tatsächlich in vernachlässigten Vorstädten und Gefängnissen mittels des Internets rekrutieren. Seiner Meinung nach offenbaren alle diese neuen Vorgehensweisen jedoch einen immer schwächer werdenden Dschihad. Je grausamer und sporadischer die Anschläge seien, desto schwächer sei der Islamismus im politischen und militärischen Sinn. So wie Olivier Roy lehnt Kepel es ab, die muslimischen Einwanderer der ersten, zweiten oder dritten Generation zu dämonisieren, sie zu Urhebern der Radikalisierung zu erklären. Umgekehrt weist er auf den Kampf verschiedener fundamentalistischer Strömungen um die Vorherrschaft über diese Gruppen hin. Sein Credo: Die französischen Politiker würden die Fachkenntnisse ganz und gar ignorieren und hätten daher in der Einschätzung des Islamismus (und seiner Diskurse) fatale Fehler begangen. »Der Wechsel von einem streng hierarchisch strukturierten Terrorismus, der an die Organisation der französischen Sicherheitsapparate erinnert, zu einem Modell, in dem die Akteure als Schwarm agieren, ist schlicht und einfach ignoriert worden.«²³

Die Auseinandersetzung wurde jedoch von beiden Beteiligten sehr einseitig geführt. Tatsächlich erstaunt es, bei Roy zu lesen, dass »es weder bei den Zielgruppen noch in den Aussagen der Terroristen Hinweise dafür gibt, dass Daesch darauf abzielt, einen Bürgerkrieg zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen zu verursachen.«²⁴ Denn es ist bekannt, dass das Online-Magazin des IS (*Dabiq*) im Februar 2015 unter dem Titel »From Hypocrisy to Apostasy: The Extinction of the Grey Zone« eine sehr gezielte Strategie publiziert hat²⁵, um Menschen mit muslimischem Hintergrund aus der sogenannten »grauen Zone« zu holen. Indem der Dschihad die europäischen Bevölkerungen terrorisiert und damit zu rassistischen Reaktionen provoziert, sollen die sogenann-

ten »Grauen« oder »grauen Heuchler« dazu gedrängt werden, sich als Muslime zu bekennen bzw. ihre Seite zu wählen. Es geht darum, die Welt in zwei Lager zu spalten und eine säkularisierte Koexistenz unmöglich zu machen. (In diese Falle war schon George W. Bush Jr. getappt, als er am 20. November 2001 sagte: »Either you are with us, or you are with the terrorists.«²⁶⁾

Man sieht, dass es bei dieser Debatte in erster Linie darum geht, die einzelnen Taten einzuordnen und sich dabei auf die besten Vorahnungen und Kenntnisse zu berufen. Strittig ist, ob die Taten unter dem Einfluss einer sich wandelnden Strategie des weltweiten Dschihad begangen werden, oder ob sie als Verzweiflungstaten orientierungsloser Jugendlicher eines nihilistischen Zeitalters zu verstehen sind. Trotz der gegensätzlichen Einschätzungen bekommt man allerdings den Eindruck, dass der Widerspruch nicht so relevant ist, wie er zu sein scheint. Zumindest schließen sich die beiden Hypothesen gegenseitig nicht aus. Denn die Ursachen für die Verbreitung des Dschihadismus sind multifaktoriell und jeder Forscher vertritt eine eigene Methodologie und Herangehensweise, die jeweils wichtige Aspekte hervorhebt. Die Alternative zwischen einer nihilistischen Bereitschaft von unten (Roy) oder einer bestimmten Rekrutierungsstrategie von oben (Kepler) blendet allerdings die Frage aus, wie es zu einer *wirksamen Verknüpfung* dieser beiden Ebenen kommt. Gerade diese Frage – das Verhältnis von sozialem Angebot und einzelner Nachfrage – ist jedoch für die Psychoanalyse von besonderem Interesse.

Einige französische Psychoanalytiker haben versucht, sich mit dem Phänomen zu befassen. Je nach Schule wird allerdings entweder von einer nihilistischen Ablehnung der Sprache gesprochen, die mit dem Eintritt der Perversion einhergeht²⁷, oder von einer Schwächung des Ichs, das sich Verstärkung durch ein radikales Ideal sucht²⁸, oder die Radikalisierung wird mit bestimmten Defiziten in der psychischen Frühentwicklung erklärt, die sich erst in der Adoleszenz bemerkbar machen (und die Eltern werden einmal mehr zu Schuldigen gemacht).²⁹ Das alles zeugt hauptsächlich von den Phantasmen unterschiedlicher psychoanalytischer Strömungen, die damit ihre jeweils bevorzugte Schulpsychologie ins Feld führen. Die Symptome, die sie beschreiben, sind jedoch von

allgemeinem Charakter: Die alltägliche Praxis ist voller Menschen, die sich schwach und unbedeutend fühlen, die meinen, von den Eltern vernachlässigt worden zu sein, die im Leben keinen Sinn finden usw., ohne dass sie deshalb gleich zu Dschihadisten würden. Über das, was ein einzelnes Subjekt in den Dschihad treibt, könnte zweifellos nur die einzelne Kur uns belehren. Da es sich überdies meist um Selbstmordattentäter handelt, bleibt das Kippen in eine solche Tat zudem meist der nachträglichen Spekulation der Öffentlichkeit und der Behörden überlassen.

Radikalisierung als Symptom

Nun ist der Versuch Fethi Benslamas ein anderer. Ich beziehe mich hier auf seine Herangehensweise, seinen Gestus, und diskutiere nicht die inhaltliche Relevanz seiner Thesen über den Islam. Im Gegensatz zu den bisher erwähnten Autoren spricht er in seinem Buch *Psychoanalyse des Islam* nicht aus einem verletzten Nationalkollektiv heraus, d. h. nicht im Dienst einer beängstigten öffentlichen Meinung oder einer politischen oder pädagogischen Intervention. Seine Stimme zieht die Sache aus den innerfranzösischen Debatten heraus, die entweder von einem nationalen Schuldgefühl oder von einer Projektion auf den Anderen geprägt sind. Er spricht als jemand, der selbst aus einem arabisch-muslimischen Land stammt – wie das erste Kapitel seines Buchs deutlich macht –, und bemüht sich darum, die jüngsten Entwicklungen der eigenen Religion von innen heraus zu deuten. Es geht ihm also nicht nur darum, die heutige Gewalt und den Zeitgeist überhaupt zu erklären, sondern darum, eine Herausforderung anzunehmen: »Ich habe beschlossen, mich mit dem Islam zu beschäftigen, weil der Islam begonnen hat, sich mit uns zu beschäftigen.«³⁰ Und als Psychoanalytiker macht er dies, indem er auf einen Anspruch reagiert und damit anfängt, die Voraussetzungen des Islam zu untersuchen, besonders das, was er die »Qual des Ursprungs« nennt. Das führt ihn dazu, die Ideologie des Martyriums dem Islam selbst zuzuschreiben³¹ und zugleich (neben der konstitutiven Verdrängung des Weiblichen) die Abwesenheit der Vaterschaft im Islam hervorzuheben, auch wenn dies, wie er betont, eine Herausforderung³² für die psychoanalytische Theorie

darstellen mag. Den gleichen Gestus wiederholt er auf politischer Ebene mit einem kleinen Buch, in dem er die Ansicht vertritt, dass die Kolonialgeschichte es dem Islam nicht erspare, sich mit dem eigenen Verworfenen zu befassen. Laut Benslama soll der Islam sich selbst »von der eigenen mythischen Authentizität befreien.«³³

Sein Ausgangspunkt sind die Reformen, die Habib Bourguiba in den 1960er-Jahren in Tunesien durchführte. Benslama zufolge sind sie nicht einfach als Übernahme eines westlichen Universalismus zu verstehen, sondern als geschickte Einführung eines symbolischen Unterschieds innerhalb des Islam selbst, als Versuch einer inneren Modernisierung, einer Kulturarbeit, welche sich von der westlichen Ideologie der Entwicklung und der Moderne unterscheidet. Damit stellt Benslama den Gestus Bourguibas fast wie eine psychoanalytische Deutung an die Adresse der tunesischen Bevölkerung dar. Mir scheint, dass er diesen originalen Gestus – zugleich politisch und psychoanalytisch, oder psychoanalytisch *als* politisch – mit dem Buch *Psychoanalyse des Islam* weiterverfolgen will. Es gelingt ihm, aus der Rhetorik der Schuld – Schuld des Westens versus Schuld des Islamismus – herauszukommen. Schuld und Schuldgefühle bleiben in der imaginären Aufteilung in Täter und Opfer befangen und wollen nichts davon wissen, in welche Dynamik die eigene Position verwickelt ist. Sie bleiben in der Faszination von Schäden, welche nie zu begleichen sind und nie beglichen werden können. Damit will ich jedoch keineswegs sagen, die Schäden seien egal oder Täter und Opfer seien gleichzusetzen. Vielmehr meine ich, dass Schuldgefühle das beste Hindernis sind, die eigene Verortung in einem bestimmten Diskurs zu untersuchen. Werden wir mit dem Phänomen konfrontiert, dass sich junge Menschen dem Dschihadismus zuwenden, so können wir unterschiedliche Erklärungen dafür finden. Eine verbreitete Meinung lautet, dass der Islam selbst krank sei, als könne man Islam und Islamismus miteinander identifizieren, während doch gerade die weltweite Palette des Islam so vielfältig ist. Warum sollte der Islam kränker sein als der angeblich »fortschrittliche Westen«, der in vielerlei Hinsicht tief in der Krise steckt? Roy und Kepel wollen beide diese kulturalistische und rassistische Sackgasse vermeiden. Von daher bleibt für sie die Ursache

entweder in einem nihilistischen Drang unserer heutigen Generation selbst zu suchen (Roy) oder in einer lokalen Krankheit – dem Salafismus –, die die westlichen Politiker und Sicherheitsdienste nicht rechtzeitig wahrgenommen hätten (Kepel).

Die psychoanalytische Herangehensweise erlaubt es hingegen, diese einseitigen Antworten zu vermeiden, indem sie hinterfragt, wie ein Angebot eine wirksame Nachfrage erzeugt und umgekehrt. Die Psychoanalyse konstatiert nicht nur dieses Angebot hier und jene Bereitschaft dort. Sie fragt nach dem, was ihr Zusammenreffen im Realen gültig macht. Benslama erörtert diese Frage in seinem Buch *Der Übermuslim*. Der französische Untertitel spricht von einem »frenetischen Opferbegehren«. ³⁴ Benslama will genau diese Artikulation untersuchen:

Das Angebot des Dschihadismus und sein großer Einfluss lassen sich nicht verstehen ohne eine Analyse der Voraussetzungen, die diese »ökologische Nische« des radikalen islamistischen Ideals bedingen: Viele Studien haben sich mit seiner demographischen, ökonomischen, politischen und geopolitischen Ebene befasst. Was diesen Studien zur »ökologischen Nische« fehlt, ist der Parameter der individuellen und der Massenpsychologie, die für die Psychoanalyse nicht voneinander zu trennen sind. Diesem Bereich sind meine Arbeiten gewidmet. ³⁵

Der »Übermuslim« ist Benslama zufolge eine Figur des internen Feindes (sprich des Über-Ichs), die in der islamischen Moderne erweckt worden sei. ³⁶ Ausgehend von seiner früheren Theoretisierung der »Qual des Ursprungs« versucht Benslama, die Verbreitung des Ideals des Übermuslims im Kontext der Jugend und der Vorstädte zu deuten.

Obwohl Benslama damit Ansätze macht, die Einseitigkeiten politologischer, soziologischer und psychologischer Erklärungen zu überwinden, bleibt auch er auf der Ebene der identitären Ver zweiflung der Jugend stehen, ohne erklären zu können, warum der Wunsch, sich zu opfern, gerade die Form des Selbstmordattentats ³⁷ angenommen hat, und zwar auch außerhalb des Islam. Dies dann auf eine geschickte Strategie des Dschihadismus zurück-

zuführen³⁸, hat einmal mehr zur Konsequenz, dass die Frage sich im Kreis dreht. Die Figur des Übermuslims dient der Typifizierung eines Diskurses, der wiederum von den Subjekten nichts sagt, außer dass sie sich mit diesem Diskurs identifiziert haben: eine tautologische Erklärung. Was macht aber diese Identifizierung sozial gültig? Die neuerliche Fokussierung auf den Signifikanten *Radikalisierung* zeugt von einer sozialen und politischen Herausforderung, sich mit der Psychologie der Täter befassen zu müssen, und daraus entsteht die Versuchung, einen Typus zu konstruieren, was gegebenenfalls einer Diagnose gleichkommt. Die Verwirrung besteht darin, aus dem Attentäter eine psychologisierte Figur zu machen, einen Typus, der über die bewussten und unbewussten Beweggründe der einzelnen Dschihadisten eben nichts sagt. Benslama verliert seinen Faden in dem Versuch, diesen Typus zu beschreiben. Es klingt letztlich wie ein einfacher Automatismus: Es gibt einen orientierungslosen, fragilen – oder was auch immer – Menschen, der nur darauf wartet, dass ihm die islamistische Ideologie begegnet und Bestand verleiht, und dann geht's los. Damit bleibt Benslama jedoch selbst auf der psychologischen Ebene, was nicht falsch ist, weitere Fragen aber ungestellt lässt. Wie verschränken sich denn subjektive Notlage und ideologisches Angebot? Was ermöglicht diese Begegnung? Was ist das kulturelle, diskursive Element, innerhalb dessen sie stattfindet? Für einen fragilen Jugendlichen gibt es, wie die Praxis uns lehrt, viele andere subjektive Lösungen als den Dschihadismus. Aus einer allgemeinen Symptomatik oder aus einer sozialen Verwahrlosung ist das Subjektive nicht zu erschließen.

Der Umgang Freuds mit solchen Typisierungen hilft, die Artikulation des Individuellen und des Kollektiven zu befragen. Mit seinem Text *Über einige Charaktertypen aus der analytischen Arbeit*³⁹ hat er dafür ein Beispiel gegeben. Sein Versuch, Charaktertypen zu konstruieren, geht genau umgekehrt vor: Er konstruiert nicht einen allgemeinen Typus, den er dann dem einzelnen Fall unterstellt, sondern er versucht, aus der Zuspitzung von drei konkreten Fällen, die aus seiner Praxis stammen, Rückschlüsse auf eine allgemeine psychische Wirklichkeit zu ziehen. Freud geht es also nicht darum, einen bestimmten Menschentyp zu beschreiben und auszusondern, sondern ausgehend von einem Fall der Übertrei-

bung – welcher als Idealtyp gilt – auf den normalen Fall zurückzuführen, jedoch ohne damit zu behaupten, dass »alle so seien«. Es geht vor allem um die Zuspitzung eines Vorgangs, der sich bei vielen Einzelnen abspielen mag, nicht jedoch um die Beschreibung eines Typus, die einer psychopathologischen Diagnose gleichkäme. Dem Spezialfall ist es zu verdanken, wenn ein allgemeiner Zug enthüllt werden kann. Das verpasst Benslama mit seinem Übermuslim, indem er nicht weiterfragt, was unser Anteil an dieser Figur ist. Es ist immer noch, als wären wir vor ein fremdes Objekt gestellt, das wir zu verstehen hätten. Das Subjekt »Übermuslim« bleibt in diesem Sinne weiterhin als Objekt der Forschung vom Subjekt »Forscher« abgespalten. Das zu enthüllende Rätsel bleibt außerhalb des Forschers, und die Probleme des globalisierten Westens erscheinen davon unberührt, obwohl der Islam tief in sie verstrickt ist.

Die Enthüllung unbewusster Vorgänge kann man freilich nur der je einzelnen Behandlung überlassen. Bleibt man aber auf der Ebene der Kultur, dann braucht es ein drittes Element, um diese Begegnung zwischen einer einzelnen Verzweiflung und einem ideologischen Diskurs zu verwirklichen. Ich meine: Horror verlangt nicht weniger Erklärung als Terror – er ist Teil des ganzen Spektakels. Ein amerikanischer Anthropologe konnte es so zum Ausdruck bringen: »Man sollte es vermeiden, die Suizidattentate anhand von Beweggründen zu erklären. (...) Statt die Ursachen und die Rechtfertigungen von Suizidattentaten zu suchen, wollen wir uns lieber für einige ihrer Auswirkungen interessieren, insbesondere für den Horror, den sie auslösen.«⁴⁰ Eine psychoanalytische Untersuchung verlangt, sich zu fragen, was diese grausamen Taten mit *uns* machen und was uns mit den Tätern *verbindet*.

Die Begegnung zwischen einem jungen Menschen und einem salafistischen Prediger bedarf eines kulturellen Elements, das diese Begegnung real macht. Unter anderen historischen Bedingungen hätte sie bestimmt keine Chance. Oder die Radikalisierung kann über eine völlig andere Ideologie erfolgen, wie die jüngsten Attentate weißer Rassisten (*white supremacists*) bereits gezeigt haben. Wir sind alle in dieses Bad getaucht – Täter, Opfer, Zuschauer, Kommentatoren, Intellektuelle. Der Satz von Bin Laden, den Olivier Roy als Kern seiner Beweisführung hervorhebt (»Ihr liebt

das Leben, wir lieben den Tod») ist meiner Meinung nach anders als buchstäblich zu verstehen. Buchstäblich genommen führt dieser Satz zu einer neuen festen Gegenüberstellung: ein das Leben liebender Westen auf der einen Seite und ein den Tod liebender Dschihad auf der anderen – *Hedonismus versus Nihilismus*. Das mag die offizielle Aussage des IS gewesen sein, als er das Bataclan als die »Feier der Perversität«⁴¹ anprangerte. Es lässt jedoch den gemeinsamen identifikatorischen Zug unberührt, der sich plötzlich in Graffiti wie »Macht nichts« oder in ironischen Sätzen wie *Je Suis En Terrasse* kundtat. Plötzlich tat man, als ob es nur darum ginge, gegen den Terror weiterzufeiern. Damit war gemeint, die Lebensfreude zu zelebrieren. Aber was sagt das über unser Verhältnis zu Trauer und Tod? Viele andere Anschläge zielten nicht auf Feierplätze ab, wie etwa die Ermordung eines alten Priesters in Saint-Etienne-du-Rouvray (26. Juli 2016) oder der Anschlag gegen Passanten auf der London Bridge (3. Juni 2017). Vielmehr ist zu merken, dass die Anschläge eine Inszenierung schaffen, die die Besessenheit der Moderne zum Ausdruck bringt: Die Selbstmordattentate sind Sonderfälle einer viel weiter gehenden Auseinandersetzung, die mit dem Status des *fleischlichen Lebens*, sogar des *fleischlichen Überlebens* zu tun hat. Auch wenn es Spuren dieser Auseinandersetzung bereits im Mittelalter gab⁴², so hat sie doch heute eine andere Dimension. Das anonyme Menschenaggregat in der Öffentlichkeit wird auf zerstückeltes Menschenfleisch reduziert. Kein politisches Verhältnis, sondern ein gemeinsames Blutbad. Es ist, als würde der Märtyrer sagen: Es ist das Einzige, was wir gemeinsam haben. Benslama nennt den Islamismus eine »antipolitische Utopie«⁴³: Ist diese Versuchung den sogenannten liberalen Demokratien nicht auch vertraut?

Ein Bekannter, der kurz nach dem Anschlag von Nizza dort war, erzählte anschließend insistierend und mit strahlenden Augen von der grausamen Vorstellung einer »menschlichen Marmelade«, wie er sagte, auf der sonst so angenehmen *Promenade des Anglais* (er war bei dem Anschlag selbst nicht dabei). Dieser in einer freien Unterhaltung während eines Abendessens verwendete Ausdruck machte auf mich den Eindruck, es ginge dabei um ein geteiltes Phantasma sowohl des Westens als auch des Martyriums der neuen Dschihadisten. Den Ausdruck fand ich nämlich fast grausamer

als die Sache, die der Bekannte damit zu beschreiben versuchte. Die Gegenüberstellung von Nihilismus und Hedonismus läuft Gefahr, nicht einzusehen, dass auf beiden Seiten der Polarisierung sowohl ein Nihilismus als auch ein Genießen im Spiel sind. Die allgemeine Sicherheitswut der Überwachungsgesellschaft und der Anspruch, das Unvorhersehbare mit invasiven Technologien immer genauer vorhersagen zu können, auf der einen Seite, und das Sichhineinsteigern in eine immer labilere, unvorhersehbarere und tiefer greifende Zerstörungswut auf der anderen, können nicht anders, als sich gegenseitig zu verstärken. Sie teilen eine gemeinsame Voraussetzung der Moderne, und zwar die zugespitzte Reduktion des Menschen auf das *menschliche Fleisch* und auf das *fleischliche Überleben*.⁴⁴ Als Stoff der spätkapitalistischen Verwertung wird der Mensch auf den Status seines zerstückelten Leibes reduziert. Buchstäblich genommen, heißt das, dass die Unsterblichkeit nicht mehr theologisch zu deduzieren, sondern praktisch nachzuweisen oder zu widerlegen ist, jedenfalls zu »bezeugen«.

- | | |
|--|---|
| <p>1) Kepel, Gilles: <i>Terror in Frankreich. Der neue Dschihad in Europa</i>, München 2016, Verlag Antje Kunstmann, frz. Ausgabe 2015, S. 278</p> <p>2) Dakhli, Leyla: »Lislamologie, un sport de combat«, <i>Revue du Crieur</i>, 2016, Nr. 3, S. 4–17</p> <p>3) Roy war Forschungsdirektor am <i>Nationalen Forschungszentrum</i> (CNRS), an der <i>École des Hautes Études en Sciences Sociales</i> (EHESS) und am <i>Institut d'études politiques</i> (IEP) in Paris. Seit 2009 ist er Professor am <i>Europäischen Hochschulinstitut</i> in Florenz.</p> | <p>4) Cf. <i>La marche de l'histoire</i>, France Inter, 15. Mai 2015</p> <p>5) Kepel war Forschungsdirektor am <i>Nationalen Forschungszentrum</i> (CNRS) und am <i>Institut d'études politiques</i> (IEP) in Paris.</p> <p>6) Kepel, Gilles: <i>Terror in Frankreich</i>, S. 59–60</p> <p>7) Ebd., S. 15</p> <p>8) Roy, Olivier: »Comme solution politique, l'islam est fini«, <i>L'Obs</i>, 20. Februar 2011. Online: https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-monde/20110220.RUE0931/olivier-roy-comme-solution-politique-l-islamisme-est-fini.html</p> |
|--|---|

- 9) Roy, Olivier: »Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste«, *Le Monde*, 23. November 2015
- 10) Roy, Olivier: *Le djihad et la mort*, Paris 2016: Seuil, S. 71
- 11) Ebd., S. 8
- 12) Ebd., S. 33
- 13) Ebd., S. 130
- 14) Ebd., S. 68
- 15) Ebd., S. 159
- 16) Vgl. Coutanceau, Roland; Lemitre, Samuel: *Violences ordinaires ou hors normes : Aux racines de la destructivité humaine*, Dunod 2017
- 17) Roy, Olivier: *Le djihad et la mort*, S. 64
- 18) Siehe zum Beispiel Seelow, Soren; Pinel, Simon: »Attentat de Saint-Etienne du Rouvray: Adel Kermiche, entre troubles mentaux et folie djihadiste«, *Le Monde*, 27. 7. 2016
- 19) Jarry, Emmanuel: »Attentat de Nice: Cazeneuve évoque une »radicalisation très rapide« du tueur«, *Le Parisien*, 16. 7. 2016
- 20) Ebd.: »Si Daesh n'organise pas, Daesh insuffle.«
- 21) Kepel, Gilles; Rougier, Bernard: »Radicalisations et islamophobie: le roi est nu«, *Libération*, 14. 3. 2016
- 22) Aufruf und Bewegung von französischen Minderheiten gegen jegliche koloniale und postkoloniale Diskriminierung (2005)
- 23) Kepel, Gilles: *Terror in Frankreich*, S. 279
- 24) Roy, Olivier: *Le djihad et la mort*, S. 142–143
- 25) Zerrouky, Madjid: »Attentat de Saint-Etienne-de-Rouvray: l'EI cherche à détruire toute coexistence religieuse«, *Le Monde*, 26. 6. 2016; Lalami, Laila: »My Life as a Muslim in the West's »Gray Zone««, *The New York Times*, 20. 11. 2015
- 26) Bush, George W. Jr.: Address before a Joint Session of the Congress of the United States, September 20, 2001. Online: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/WCPD-2001-09-24/pdf/WCPD-2001-09-24-Pg1347.pdf> [7. 7. 2020]
- 27) L'Heuillet, Hélène: *Aux sources du terrorisme*, Paris 2009, Fayard. Dieses Buch wurde von Olivier Roy begrüßt, vgl. *Le djihad et la mort*, S. 93
- 28) Vannier, Jean-Luc: »Dans la tête d'un djihadiste«, *Causeur.fr*, 25. 11. 2014
- 29) Cahn, Raymond: »Les djihadistes, des adolescent sans sujet«, *Le Monde*, 8. 1. 2016
- 30) Benslama, Fethi: *Psychoanalyse des Islam*, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 14
- 31) Ebd., S. 325
- 32) Ebd., S. 327
- 33) Benslama, Fethi: *Déclaration d'insoumission à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris 2005, Flammarion
- 34) Benslama, Fethi: *Le surmusulman. Un furieux désir de sacrifice*, Paris 2016, Seuil
- 35) Benslama, Fethi: *Der Übermuslim. Was junge Menschen zur Radikalisierung treibt*, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 41
- 36) Ebd., S. 11
- 37) Anmerkung einer Teilnehmerin an dem Workshop, auf dem dieser Vortrag gehalten wurde: Das Wort »Selbstmordattentäter« gibt es in der arabischen Sprache nicht. Man spricht von *Chahid*, also »Blutzeuge«.
- 38) Benslama, Fethi: *Der Übermuslim*, S. 44
- 39) Freud, Sigmund: »Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit«, *GW* Bd. 10, S. 364–391

- 40) Berthod, Marc-Antoine: »Penser la terreur, l'horrible et la mort. Entretien avec Talal Asad«, *ethnographiques.org*, Nr. 13, Juni 2007. <http://www.ethnographiques.org/2007/Berthod>
- 41) Dagan, Philippe: »De ›Timbaktu‹ au Bataclan: un scénario effroyable ou similaire«, *Le Monde*, 15. 11. 2015
- 42) Siehe zum Beispiel das Gemälde *Les amants trépassés* [Das verstorbene Liebespaar], Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Straßburg (unbekannter Künstler, um 1470)
- 43) Benslama, Fethi: *Der Übermuslim*, S. 63
- 44) Frage von Mai Wegener während des Workshops, auf dem der Vortrag gehalten wurde: Ob dies sich an die Theorie Agambens in *Homo sacer* anschließen würde? Darauf würde ich zunächst antworten, dass Giorgio Agamben selbst seine absolute Faszination für das, was er der Moderne zuschreibt und was er zugleich den überlebenden Zeugen von Auschwitz entzieht – also für die staatliche Produktion des »nackten Lebens« – nicht theoretisiert.

Kopfschmerz

1983 kam ein 23-jähriger Mann in meine Praxis, der von seinem Leid so eindrücklich erzählte, dass es sich so anhörte, als ob ihn aktuell im Raum eine Familie umringe. Er war im Alter von zwei Jahren mit seinen Eltern aus der Türkei nach Deutschland gekommen. Er klagte über unaushaltbare Kopfschmerzen, die von einem Stahlring verursacht würden, der seinen Kopf einzwänge. Er drückte beide Fäuste an die Schläfen und fuhr mit den Fäusten einmal um den Kopf herum.

Einmal habe er sehr starke Schmerzmittel verschrieben bekommen. Die Schmerzen lösten sich auf und er bekam panische Angst auseinanderzufliegen. Sein Arzt habe ihm daraufhin Psychoanalyse empfohlen. Er wisse nicht, was das sei.

Er war der Älteste von vier Geschwistern, hatte insbesondere die Aufgabe, über die vier Jahre jüngere Schwester zu wachen, ebenso über zwei noch jüngere Brüder. Jeden Abend wurde er vom Vater zum Rapport bestellt: Dann ging es um Gesinnung, den Koran, Essen und Kleidung, seine und die der Geschwister.

Nach etwa vier Sitzungen schwieg er immer länger. Etwa in der zehnten Sitzung ließ er sich in den Sessel fallen und erstarrte ganz und gar, keine Bewegung, kaum wahrnehmbares Atmen, keine Reaktion auf Fragen oder Ermunterungen.

Ich bekam Angst. Sich anbahnenden Stupor kannte ich aus der Psychiatrie. Ich sprang auf, ging auf ihn zu, in der Haltung eines Ringers, Knie gebeugt, Arme ausgebreitet: »Los!« Er schnellte aus dem Sessel und legte mich mit ein paar Griffen auf den Bauch und drückte meinen rechten Arm auf den Rücken nach oben. Ich war stillgelegt.

Er fragte: »Warum machen Sie das?« – »Ich hatte Angst.«

Das Reden kam wieder in Fluss. Drei Monate später zog er von zuhause aus und bestellte seinerseits seine Geschwister in

seine neue Wohnung zum Rapport, wie er ironisch sagte. Heimliche Treffen.

Angesichts des Heftthemas suchte ich in meiner Erinnerung und in meinen Notizen nach muslimischen Analysant*innen. Es kam mir so vor, als hätte ich auch nach Rothhaarigen suchen können. Ich fand wenig. Daraus wurde die hier notierte Vignette.

Heute ist mir deutlicher als damals: Meine Rezeption der Psychoanalyse impliziert Jüdisches, lässt sich auf Christliches beziehen. Der Islam blieb etwas Fernes, es fehlen immer noch spontane Anschlüsse, die meine Hörbereitschaft inhaltlich wecken würden. So wie 1983.

Ich nahm das, was der Analysant erzählte, nicht im Kontext einer kulturellen und religiösen Bindung der Familie wahr, als eine Orientierung, die ihren Anteil an der Fesselung des Analysanten hatte. Die Fesselung entstand daraus, dass sich die Eltern plötzlich in der Fremde befanden, Arbeitsemigranten. Die Fremdheit der deutschen Zivilisation und Kultur beängstigte und ließ sie im ehemals Gewohnten beharren.

Autoritäre Strukturen in Familien waren mir geläufig, nicht nur bei Arbeitsemigranten. Das war der Widerstand des Analytikers, der seine Zuflucht im Bekannten suchte. Damals konnte ich in der individuellen Leidensgeschichte etwas hören, das sich an einer politisch und soziologisch aufgerauten Wahrnehmungsoberfläche verdingt. In meiner Imagination war er ein Exot. Das machte mich neugierig. Wäre sein Hintergrund christlich oder jüdisch gewesen, wäre in mir etwas angeklungen, das ich dann als allzu Bekanntes hätte wegarbeiten müssen, um das Singuläre in seinen Verknüpfungen mit dem Darunterliegenden, dem *objet*, wieder hören zu können.

Im Engpass suchte ich damals Zuflucht in meinen Erinnerungen aus der Psychiatrie. Und in der klischeehaften Hoffnung, dass ein junger, kräftiger, türkischer Mann irgendetwas mit Ringen zu tun haben müsse. Die Unterstellung führte zur Auflösung des Widerstands. Er sah – sagte er später – in mir seinen Ringlehrer, von dem ich noch nichts gehört hatte, und seinen Rechtfertigungsfordernden Vater. Von diesem Akt an lief die analytische Arbeit insgesamt glücklich.

Erst die Lektüre von Benslamas Buch hat die Bereitschaft geschaffen, so etwas wie eine nicht exotische Neugier für den Islam anzuschieben. Vielleicht hätte ich ja damals etwas hören können, das an dem notdürftigen Agieren vorbeigeführt hätte?

Weder der Vater noch die Familie insgesamt konnten darauf hoffen, wahrgenommen zu werden, es sei denn in der Abstraktion als Arbeitskraft. Immerhin gab es ein Fünkchen Hoffnung und Zuwendung induziert durch den Arzt: Psychoanalyse könne von diesem Kopfschmerz etwas lösen. Die Schockstarre, als Eisenring körperlich metaphorisiert, war Schutz und Gefängnis gegen den Aus- und Aufbruch aus der Welt des Vaters, die dieser aus der Türkei nach Hamburg übertragen hatte. Schutz vor einer fremden Welt, die keine oder zumindest zu wenige Anzeichen dafür gab, dass etwas anderes als Arbeitskraft, dann vielleicht Türke, Muslim und ganz abstrakt Mensch im Allgemeinen eine kulturell produktive Resonanz hätte finden können. Mich brachte er dazu, den gewohnten Platz des Analytikers, meinen Widerstand in Form von Angst und Ratlosigkeit zu verlassen.

In meiner inneren Landkarte der Einflüsse auf mein Leben hörte damals der Islam in Spanien auf; etwa in Alhambra oder bei Averroes, also Ibn Rushd. Den darin enthaltenen islamischen und arabischen Spuren deutlicher nachzugehen, hatte sich nicht ergeben. Ich wusste nur um die Inhaltsstoffe, die schon in die christliche Kultur eingebaut waren.

Es bleibt Aufgabe, Momente des Islam in der europäischen Kultur vom Schutz eines Stahlringes zu befreien, um bemerken zu können, was aus dem unbewusst Transmittierten und bewusstseinsfähig Tradierten etwas Fremdes, dann Bedrohliches, zu Kolonisierendes machte.

Von der Herkunft der Algorithmen habe ich im Mathematikstudium nichts erfahren. »Algorithmus« klingt eigentlich griechisch. Die Bezeichnung geht aber zurück auf den verballhornten Namen von Abu Dscha'far Muhammad ibn Musa al-Chwarizmi (ca. 780 geboren, gestorben zwischen 835 und 850), der die längste Zeit seines Lebens in Bagdad als Mathematiker, Astronom und Geograf verbrachte. Ohne dessen Vorarbeit, ohne Algorithmen wäre dieser Artikel so nicht geschrieben worden. —

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, Éres / 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

»Islam« – in einem einzigen Zug

»Call me Ishmael«
(Herman Melville, *Moby Dick*)

Um den *Islam* in seinem Zusammenhalt nach historischer und gesellschaftlicher Hinsicht zu *erklären*, wird, aus sehr plausiblen Gründen, gerne *Identifizierung* herangezogen. Beispielhaft kann man dies in Fethi Benslamas *Psychoanalyse des Islam* lesen. Seine Arbeit beruht auf der These, »dass es eine gewaltsame Zäsur im zeitgenössischen Islam gibt, die seine traditionellen Modi der Subjektivierung erschüttert.« Diese zu analysieren »heißt, die grundlegende Problematik der Identifizierungen und der Ideale aufzuwerfen.« Denn »mit ihrer Hilfe denkt die Psychoanalyse die Konstituierung der Zugehörigkeit des Menschen zur menschlichen Gattung als einen Prozess, der zur Kulturarbeit auffordert und der unter bestimmten Umständen zum Scheitern verurteilt sein kann.«¹

Die »Identifizierung« ist, bei Benslama ist das hier und da spürbar², ein zutiefst freudscher Begriff, was bedeutet, dass seine Schärfe sich gerade dadurch ergibt, dass er für Freud selbst ein Rätsel bildete, das ihm nicht gänzlich auflösbar war, das auch nicht aufzulösen ist und dessen analytische Kraft sich vielmehr dadurch ergibt, dass das von ihm Analytierte mit dem Begriff selbst gerade am Punkt dieser Unauflösbarkeit wie verschweift ist. Der berühmte »Nabel des Traums« gibt hier zugleich die Nabe und den Umlauf, also zugleich Modell und Stück der Sache selbst ab, die im Grunde alle wichtigen Begriffe Freuds in ihrer Konstruktion, Dynamik und Logik bestimmen. Denn nicht nur ruht der Traum, in jenen bekannten Stellen der *Traumdeutung*, auf einem »Unerkannten«³, das der Deutung verschlossen bleibt,

sondern diese Nahtstelle verbindet ihn zudem über Deutung mit dem, was »ohne Abschluss bleiben« wird, also mit dem Denken, mit der »netzartige[n] Verstrickung unserer Gedankenwelt«, ⁴ und also mit der Erkenntnis selbst. Da, wo die Deutung des Traums endet, wird er mit dieser endlos Denken. Dort, wo der Begriff nicht mehr erklärt, was er erklärt, findet er seinen Umschlag in dasjenige Material, welches dennoch er allein auszubreiten vermag.

Analog dazu verhält es sich mit der Identifizierung, selbst wenn hier der »Nabel« der Sache nicht so deutlich ausgeprägt ist. Eher ist es so, dass die Identifizierung im Ganzen mit ihrem Nabel verwachsen ist. Die notwendigerweise etwas gewundene Nachzeichnung dieser Verwachsung verspricht vielleicht, der Frage der Bezugnahme auf Identifizierung für Phänomene und Probleme der religionssoziologischen und politischen Rede, vielleicht auch dem, was man »Kulturarbeit« nennen mag, etwas näherzukommen.

Identitätssatzzersetzung

Identifizierung ist, wie der Traum, wie die Trauer, wie das Psychische insgesamt, »Rätsel«, heischt somit nach Auflösung, sowie darin nach seiner Bestimmung als ein auf spezifische, psychoanalytische Weise darzulegendes Zusammengesetztes und Konstruiertes. Wie oft in Freuds Schriften manifestiert sich dieser doppelte Zug an seinen Begriffen durch Verkomplizierungen in Fußnoten, die zugleich spekulative Stücke und Aufschub auf Späteres enthalten. Die Begriffe sind also tief in die Textgeschichte der Psychoanalyse eingearbeitet – oder diese in jene. So ist dem Abschnitt zur Identifizierung in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* am Ende eine Note hinzugefügt, die anmerkt, dass wir »das Wesen der Identifizierung nicht erschöpft haben und somit am Rätsel der Massenbildung ein Stück unangerührt lassen«. ⁵ Dieses Stück am Rätsel der Massenbildung ist aber zugleich dasjenige, auf der ihre Erklärung beruht. Die »primäre Masse«, zugleich Beispielsfall und Modell der Massenpsychologie, ist »eine Anzahl von Individuen, die [...] sich [...] in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.« ⁶

Identifizierung wird in der *Massenpsychologie* zum eigentümlichen Prinzip der Psychoanalyse bestimmt. Dies geschieht nicht

so sehr durch den Bezug auf das bloße Auftreten der Erfahrung von Identifizierungen im klinischen Geschehen: ein Moment von Empirie, das Freud an den Beginn seiner Ausführungen setzt: »Die Identifizierung ist der Psychoanalyse als früheste Äußerung einer Gefühlsbindung an eine andere Person bekannt.« So setzt der der Identifizierung gewidmete Abschnitt der *Massenpsychologie* ein. Was der Identifizierung aber erlaubt, Psychoanalyse wie als Ganzes zu bestimmen, ist ihr späterer und lateraler, quasi-transzendentaler Wert. Denn sie ist selbst mit der Möglichkeit einer Erkenntnis dessen, was sie, Identifizierung, und *mutatis mutandis* jede Form von psychischem Verhältnis und Mechanismus, sein kann, verbunden, vielleicht gar mit ihr identisch, zumindest verkettet. »Von der Identifizierung führt ein Weg über die Nachahmung zur Einfühlung, das heißt zum Verständnis des Mechanismus, durch den uns überhaupt eine Stellungnahme zu einem anderen Seelenleben ermöglicht wird.«⁷ Während Freud an anderen Stellen deutlich macht, dass der Mechanismus der Identifizierung, da, wo man ihn beobachten kann, *nicht* auf Imitation beruht, so ist er hier als diese, wenngleich im Kleide dieser anderen Namensgebung »Nachahmung«, das Scharnier im Innern und zu Beginn der Psychologie überhaupt. In der *Traumdeutung* heißt es: »Die Identifizierung ist [...] nicht simple Imitation, sondern Aneignung auf Grund des gleichen ätiologischen Anspruches; sie drückt ein »gleichwie« aus und bezieht sich auf ein im Unbewussten verbleibendes Gemeinsames.«⁸ Im Innern der Identifizierung liegen, dieser Stelle und derjenigen zufolge, die sie in der *Traumdeutung* aufnimmt, eine »Aneignung« und ein »unbewusste[r] Schlussprozess«.⁹ Identifizieren ist Aneignen und Schließen. Der Schluss vollzöge ein: »Ich denke, ich bin der andere, also bin ich ...«, oder ein: »Wenn ich die andere wäre, dann wäre ich auch ... , also bin ich ...«. Schlüssig, wenn auch eigentümlich. Was jedoch heißt »aneignen«?

Die Wege der Verknüpfung im Innern des Identifizierungskomplexes sind hier sehr verschlungen, genauer, sie sind zunächst einmal eben dies: Wege, sowie das, was auf ihnen wandelt. Die argumentative Nut Freuds zur Zurückweisung der bloßen Imitation in der Identifizierung ist folgende Unterscheidung: »Etwas anderes ist der Weg, und der seelische Akt, der diesen Weg geht.«

Unter Aufnahme eines ähnlichen Beispiels wie desjenigen, das in der *Massenpsychologie* den Typus der Identifizierung trägt, die »vom Objektverhältnis zur kopierten Person ganz absieht«,¹⁰ – die »Pensionsfreundinnen«, die ein »geheimes Liebesverhältnis«¹¹ haben – führt Freud in der *Traumdeutung* den Anteil der Aneignung als »psychische Infizierung« aus: »Die Kranken wissen in der Regel mehr voneinander als der Arzt über jede von ihnen, und sie kümmern sich um einander, wenn die ärztliche Visite vorüber ist.« Die Handlung im Medium des geteilten Leids bildet hier das »im Unbewussten verbleibend[e] Gemeinsam[e].« Das Kümmern umeinander wird in der bereits zitierten Fußnote der *Massenpsychologie* zur »Hilfe« gesteigert und illustriert die Infektion als gemeinsame Nahrungsaufnahme. Diese hat dann:

unter anderem die Folge, dass man die Aggression gegen die Person, mit der man sich identifiziert hat, einschränkt, sie verschont und ihr Hilfe leistet. Das Studium solcher Identifizierungen [...] ergab [...], dass sie auf der Anerkennung einer gemeinsamen Substanz beruhen [...], daher auch durch eine gemeinsam genommene Mahlzeit geschaffen werden können.¹²

Die Aneignungsseite der Identifizierung wird hier im gemeinsamen Mahl eingenommen.¹³

Die Speisung der Identifizierung mittels einer »gemeinsamen Substanz« in der kollektiven Psyche erinnert an ein anderes Ende ihrer Konstruktion, an ihren Anfangsmoment noch vor dem Entstehen der Einzelnen. »Wir haben an anderer Stelle ausgeführt«, schreibt Freud in *Trauer und Melancholie*,

dass die Identifizierung die Vorstufe der Objektwahl ist und die erste, in ihrem Ausdruck ambivalente Art, wie das Ich ein Objekt auszeichnet. Es möchte sich dieses Objekt einverleiben, und zwar der oralen oder kannibalischen Phase der Libidoentwicklung entsprechend auf dem Wege des Fressens.¹⁴

Ein hyper-melancholischer Zug vom Verlust eines Objekts, bevor es eines gab, frisst sich in die Konstruktion der Identifizierung

zwischen Einverleibung und logischem Schließen. In der zur *Massenpsychologie* analogen Stelle der *Traumdeutung* ist das miteinander Geteilte jedoch nicht Mahl, sondern Geschlechtsakt: »Ausdruck einer sexuellen Gemeinsamkeit« durch den direkten oder indirekten »sexuellen Verkehr«. ¹⁵

Freuds Identifizierungsstellen parallelisieren sich, wenn auch nicht gänzlich, sie entwerfen einen geschichteten Körper aus Analogien. Es gibt ein geheimes Gemeinsames zwischen den durch einzelne oder einzige Züge, also radikal partial, miteinander Identifizierten, den durcheinander Infizierten, den sich als wechselseitig imitierend Erscheinenden: eine »Substanz«, die, als ungehörte Rede, geteiltes Nahrungsmittel und sexuelles Verkehren, nichts Substanzielles an sich hat, sondern zugleich die schiere Unterstellung ihrer Existenz und die tiefe Affizierung durch sie darstellt, sich ausbildet als das Andere durch und durch: der angenommene Anspruch auf Existenz. Man könnte sagen, dass diese »Substanz« verschluckt, absorbiert und metabolisiert – angeeignet – ist, bevor oder ohne dass sie überhaupt in den Mund genommen wurde oder sonst wie in den Körper eingedrungen ist. Damit ist sie aber auch schon, ohne dass sie absorbiert wäre, wie nach Exkretion draußen. Weder gegessen, da als sexuelles Sekret ausgeschieden, noch Sexuelles, da als Nahrung absorbiert, ist die Identifizierung ein eigentümlicher Stoff. Es liegt nahe zu schließen, dass sie schlicht Körper ist – ohne allerdings die Unterscheidung an diesem zwischen dem, was er selbst sei und dem, was in ihn eindringe oder ihn verlasse; sie ist Körper, ohne dass dieser selbst wäre: Fremdkörper-Körper.

Aber nicht nur. Denn wie als Vermittlung zwischen der Seite des Schließens und derjenigen der Aneignung, die das Terrain markieren, auf dem der Weg der Identifizierung zugleich Nachahmung ist und nicht, liegt schlicht die Sprache mit ihren Ausdrücken, doppelt sich untrennbar die eigentümlich fremdkörperliche Substanz und die nicht weniger eigentümliche Syntax der Schlüsse und Sprüche. »Die Sprache«, führt Freud an der Stelle der *Traumdeutung* zur Identifizierung aus, »trägt einer solchen Auffassung« wie derjenigen, dass sexuell miteinander Verkehrende, selbst wenn dies über Dritte oder im Fantasieren geschieht, wie aus einem Stoff seien, »gleichfalls Rechnung. Zwei

Liebende sind »Eines«.¹⁶ Identifizierung ist hier, mit großer Schlichtheit und zugleich in philosophischer Tradition, als Identitätssetzung, als Ein-und-dasselbe-Sein-Sagen identifiziert – und zudem ist »Liebe« der Name, von dem aus sich diese Setzung in Analogiebildung und Aneignung eines Stoffes auseinandersetzt. Das Eine der Identifizierung ist zugleich Nachahmung und nicht Imitation, zugleich der Weg und die Wegnahme, zugleich Einfühlung und nicht Mitgefühl – ein mehrfach geteiltes Gemeinsames an sich.

»Die Identifizierung ist eben von Anfang an ambivalent«,¹⁷ merkt Freud in der *Massenpsychologie* lakonisch an. Was sich im Affektiven als Ambivalenz von Liebe und Hass zu erkennen gibt, lässt sich in der meta-psychologischen Konstruktion als empirisch-transzendente Amphibolie lesen: Identifizierung ist sowohl erklärend als auch zu erklären, wird deduziert und ist Ausgangspunkt der Deduktion, ist Erkenntnis und Möglichkeit wie Unmöglichkeit von Erkenntnis. Diese »erste, im Ausdruck ambivalente, Art, wie das Ich ein Objekt auszeichnet«, diejenige, welche Vernichten und Bewahren im Fressen in eins setzt, zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie überhaupt Ich und Objekt ins Denken einzeichnet. Das Wort Freuds vom *Auszeichnen des Objekts* markiert die Ambivalenz im Verhältnis zur Philosophie, die solch grundlegendes Denken als Feld für sich reklamiert. Diese – Philosophie nachahmende oder imitierende? – Markierung zieht ihre Spur durch die Identifizierungskonstruktion auch dadurch, dass sich das frühe Einverleiben – als erste Form – mit dem späten Aneignen (in Mahl oder Akt) – als dritte – zusammenfügt und dabei das analoge Denken und sein Konstruieren selbst wieder aus sich ausscheidet.

Identifizierung ist ein aus Nachahmung und Einverleibung Zusammengesetztes, und während sie durch erstere über Einfühlung mit der Möglichkeit zu eben dieser Zusammensetzung und ihrer Analyse in einer Schlaufe zusammenläuft, hat sie mittels der letzteren diejenige Substanz in sich aufgenommen, die ihr erlaubt, sich von ihr, als Psychisches von einem Körper, abzulösen – sie hat das in sich introjiziert, aus dem sie hervorgeht. Diese topologische Paralogik hat ihre Entsprechung in dem berühmten *einzigem Zug*, den Freud eher beiläufig in der *Massenpsychologie* als

den dritten Typus der Identifizierung erwähnt – *vor* der Mischform aus Analogiebildung und gemeinsamem Sexuellen und *nach* der »Vateridentifizierung« durch Anwandlung des Ich ans geliebte Objekt. Lacan hat dieses Wort Freuds, wie es sein Umgang mit ihm im Zuge seines *retour* zu ihm war, isoliert und begrifflich aufgewertet – *extrahiert* –, zudem einer signifikanten Markierung unterzogen, indem er das Wort *unaire* aus den Sprachen der Chemie und der Informatik herbeizog, welches damit – Schlachtfeld des Sprechens mit und gegen die metasprachliche Usurpation seiner selbst *en miniature* – die Einzigkeit und Einwertigkeit des Bezugs auf sich selbst wendet. Der *trait unaire* ist eine historisch-strukturelle Stauchung und ein Hinweis auf das Unaufgelöste und Unauflösbare der Identifizierung gerade in ihrer Zusammensetzung. Als mehrfach und auf mehrfache Weise – sowohl aus Zusammensetzung als auch aus extremer Singularität – Zusammengesetztes kann Identifizierung das ambivalente Eine an sich genannt werden: Ein Äußeres, das nicht nur mit dem Inneren kommuniziert, sondern, paradoxerweise, auch nicht mit ihm kommuniziert, indem es sich stets weiter von ihm absetzt, nichts von ihm wissen will; und ein Inneres, das sich aus sich selbst zurückzieht, um an einer anderen Oberfläche und als andere Oberfläche in Erscheinung zu treten.

Die Identifizierung: Eine großartige Zersetzung des Identitätssatzes, die, auf dem Weg der Frage nach dem Namen der »Identifizierung« für sie, auch jedes »Eine« zu einer Frage seines Namens macht: zu der seines Bleibens und Schwindens in Sprechen und Schreiben.

Vorschlag zur Involution

Die »Identifizierung«: Dieser durch und durch psycho-analytische Terminus, der das an ihm Begriffene wie einen von Innen nach Außen gereizten Körper zugleich zusammenzucken und die Flucht ergreifen sowie sein mit ihm Gesprochenes als einen wie mit Schweigen gearbeiteten rätselvollen Schriftzug erscheinen lässt – kann dies nun herangezogen werden, um den *Islam* oder etwas an ihm zu erklären?

Man erlaube an dieser Stelle und anstelle einer Antwort auf diese Frage die Wendung hin zu etwas, das zunächst wie eine Kopfgeburt erscheinen mag: Drehen wir das Verhältnis weiter um und fragen nicht, wie Identifizierung den Islam erklärt, sondern wie umgekehrt der Islam die Identifizierung; aber setzen wir zudem, dass in dieser Umkehrung sowohl alle Terme des gedrehten Verhältnisses wie auch die Bestimmung des Verhältnisses von der Umkehrung nicht verschont bleiben, sich verschieben oder stauen; und nehmen wir an, dass diese allgemeine Verrenkung der Identifizierung doch von ihr, wie mit einem geheimen Band, durchweht ist. Es blieben dann von dieser Frage die Syntax, mit ihren Plätzen als Erinnerungen und Reste des dort zunächst Platzierten, sowie etwas wie der sublimierte Stoff eines sinnhaft Identifizierten: nicht Islam, sondern Stücke Islamisches; nicht eine Erklärung, sondern schlicht Klärung, Ausfällen hier und da von Resten, tastendes Abklären einiger Ränder am rätselhaft Auftretenden, die Schriftsäume seines Anspruchs; und nicht Identifizierung als diese selbst, sondern, wie *fanfreluches* an den Buchstaben der Identifizierung, eine Verzierung an ihr. Wir erhielten dann, als sehr fadenscheinige Analogie zu »Identifizierung und der Anwendung ihrer Problematik auf die Frage des Islam« den Hinweis, dass *Islamisches die Versuche einer Schreibung verziere*.

Dies würde nun ein ganz und gar eigentümlicher Ausdruck bleiben, abgelöst von jeglichem Gegenstand, der hier behandelt werden sollte – wenn er nicht zumindest der Illustration des ebenfalls sehr eigentümlichen Umstands dienen würde, dass ungefähr genau dies, was in ihm gesagt wird, an einigen Stellen des psychoanalytischen Schrifttums geschieht: dass Bruchstücke des Islamischen, hier und da, ohne System, manche Versuche der Schreibung verziern, die, in der Nähe der Identifizierung, anstreben, die Psychoanalyse in die Schrift, in die Formel, in die Möglichkeit überhaupt ihres Eintrags, sei's in die Wissenschaft, sei's am Rande ihrer, zu tragen. Da, wo es die Psychoanalyse unternimmt, sich mit dem Namen »Identifizierung« in die Schrift einzutragen, liegen Spuren und Bezüge zu Islamischem in der Nähe, sind damit verkettet oder lose verknüpft, erheben eine Stimme oder klingen an. Von solchen Stellen – und einige folgen nun beispielhaft und auf Umweg – gerät weniger eine direkte oder auch

indirekte Erkenntnis, Interpretation oder Analyse des »Islam« mittels der Psychoanalyse in den Blick. Vielmehr ist es das *Unmögliche* der Psychoanalyse, das sich profilieren kann: ihre Gegebenheit als Zufall der Geschichte, der uns in der Gegenwart, diese stets verschiebend, kontingent zufällt und u. a. verspricht, eben diese in ihrer Zufälligkeit, Kontingenz, prekär und ungeschützt, im Aufschub zu denken und zum Sprechen zu bringen, davon etwas zu leben, was immer an Möglichkeit und Notwendigkeit daran hängen mag.

Mystik bilderloser Schriftbilder

Ob auf diesem sandig sich verlierenden Weg sich eine Begegnung mit den drängenden Fragen, die auf eine Deutung, Erklärung oder Interpretation des »Islam« sich richten, einstellen kann, muss am Ende Andeutung bleiben. Oder, um es mit einer analogen Zitatstelle, die unseren Umweg beginnen lässt, zu illustrieren: »Ob man auf diesem Weg der letzten Weisheiten habhaft werden wird, von denen man alles Heil erwartet, darf man getrost bezweifeln.«¹⁸ So Freud gegen Ende seiner als fiktive Vorlesung entworfenen Abhandlung *Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit* von 1932, nachdem er spekulierend zugestanden hatte, »dass es gewissen mystischen Praktiken gelingen mag, die normalen Beziehungen zwischen den einzelnen seelischen Bezirken umzuwerfen, sodass z. B. die Wahrnehmung Verhältnisse im tiefen Ich und im Es erfassen kann, die ihr sonst unzugänglich waren.«¹⁹ Eine Möglichkeit der Mystik, die er auch in einem seiner Notate von 1938 mit ihrem transzendentalen Ton anklingen lässt: »Mystik die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches außerhalb des Ichs, des Es.«²⁰ Die Mystik als Erkenntnisakt auf dem Erkenntnisweg der Psychoanalyse ist Analogon der Einfühlung, die, als mit der Identifizierung verkettet, wie diese, Einsicht in das Seelenleben, dessen Teil sie ist, zu erlauben verspricht. Es ist sicher auch ihre Nähe und Ähnlichkeit zur Identifizierung, die die Mystik für Freud schmackhaft machte, während er sie zugleich nicht wirklich auszustehen vermag. Was man an Freuds Liebe zur Mystik unterstellen mag, ist ambivalent und berührt auch die Annahme, dass seine der Mystik analogen Namen »Liebe«, »Identifikation« und manch-

mal sogar »Mystik« selbst lauten. Wie Verliebtheit und Hypnose in der *Massenpsychologie* auf das Kapitel der Identifizierung folgen, diese fortschreiben bis zur bereits angeführten Definition der primären Masse als mit sich selbst identifiziert, so erlaubt es das Instanzenmodell immerhin, die Identifizierung als Verliebtheitsversenkung der Psyche in sich selbst zu entwickeln: Indem das Ich »sich mit dem Objekt identifiziert, empfiehlt es sich dem Es an Stelle des Objekts, will es die Libido des Es auf sich lenken.«²¹ Das Ich wird zum Objekt des eigenen Es, dessen Libido es nun lieben soll, und wird dabei, wie es an einer anderen Stelle heißt, »gleichsam aufgesogen«²², und geht so eine Art *unio mystica* mit dem Es ein.

Die Frage nach dem, was dieser Mystik-Komplex weiter für eine Metapsychologie bedeuten könnte, verdichtet sich nun in Lacans Seminar zur »*Identification*« aus den Jahren 1961 und 1962 nicht nur zu einer für seine Methode und Gegenstände typischen Formalisierung, sondern auch zu einem überraschenden Bezug auf Figuren des Sufismus, dieser Hauptform islamischer Mystik.²³ An dieser Stelle ist Identifizierung über den Weg der Mystik mit einem Stück des Islamischen verknüpft.

Die vorletzte Sitzung vom 20. Juni 1962 arbeitet an einer Bestimmung des dritten Typus der Identifizierung Freuds, derjenigen, die die Masse entwickelt und die für Lacan diejenige ist, in der sich das »Subjekt *als* Begehren oder Wunsch konstituiert.«²⁴ Die Sitzung wirft in der Mitte einen Faden aus, an dessen Anfang die Frage steht, ob eine Analyse zum Ergebnis haben könne, dass »ein Subjekt in Begehren versetzt sei, so wie man in Trance versetzt ist, es ins Begehren eintrete, wie man in die Brunst oder in eine Religion eintritt.«²⁵ Mystische Sekten werden von Lacan als ferne Analogie angeführt für die Wege, die auf dasjenige Feld führen, welches für ein Subjekt das Feld des ihm eigenen Begehren sei.

Die höchste Konzentration auf die Frage der Identifizierung vollzieht sich allerdings mittels der Schriften des Islamwissenschaftlers und Diplomaten Louis Massignon, die Lacan heranzieht, nachdem er die hinduistische Mystik, deren Objekt im *Bouddhi*, und die vielgelesenen Schriften von René Guénon als enttäuschend abgeschrieben hat. Massignons Moment folgt nun darauf, um eine »Endfunktion« vor dem Ende einzutragen, als

»die vorletzte Schwelle, die vor der ersuchten [mystischen] Befreiung zu überschreiten« ist. Diese Funktion, umgesetzt in Psychoanalyse, ist »die Funktion des Objekts als Umschlagpunkt in dieser Konzentration«, die »unverzichtbar« sei, um »an die metaphorischen Elemente der subjektiven Verwirklichung zu gelangen, um die es geht und die letztendlich nichts anderes ist als der Zugang zu jenem Feld des Begehrens, das wir schlicht *das Begehrende* nennen können.«²⁶ An diesem Punkt, vor der mystischen Askese, schlägt das Subjekt ins Begehrende um. Lacan nennt diesen Punkt ein Stadium: »Stadium der Involution, der Einfahrt des Subjekts in ein Objekt«, welches voll und ganz mit der »Formel $\$ \diamond a$ « zusammenfalle. Diese erlaube, die »Struktur der Klinik in ihren verschiedenen Formen« zu »konstruieren« – und Lacan unterstreicht, dass dies der Begriff Freuds sei. Diese Formel, die das Subjekt als Schnitt des Objekts schreibt und zumeist als »Formel des Phantasmas« bezeichnet wird, benennt somit einen Punkt, der dem mystischen Objekt analog ist – welches, so Lacan, in der Mystik »sehr arbiträr gewählt« werde, es könne »[...] eine Frau oder der Korken einer Karaffe« sein. Im Inneren dieser Identifizierungskonstruktion liegt als Umschlagpunkt das von Massignon im Mystiker Al-Husain ibn Mansur al-Halladsch²⁷ dargestellte Objekt, das, so Lacan »nirgendwo als dort« niedergeschrieben sei. Am Punkt, an dem das Subjekt ins Begehrende umschlägt, liegt allein das Objekt al-Halladschs, das Massignon für Lacan dort aufgeschrieben hat.

Im Inneren der Erzählungen und Identifizierungen, die sich auf al-Halladsch beziehen und ihn zu Figur, Subjekt und Objekt des Sufismus machen, steht sein Ausspruch *anā 'l-Ḥaqq* – »Ich bin die (absolute oder: schöpferische) Wahrheit«²⁸. Sie ist nicht allein und nicht vor allem Reklamation der substanziellen Wahrheit selbst, sondern Zitation der stimmlichen Offenbarung der »Wahrheit« – Ḥaqq – als einem der 99 Namen Allahs, die ihm in einem Traum soll widerfahren sein. Die Verdammung und spätere Hinrichtung des Mystikers ist bezogen auf seine beharrliche Wiederholung der Enthüllung dieser Offenbarung: auf dessen pronominale Aneignung in Aussage durch seinen eigenen Mund. Es handelt sich um eine komplizierte Szene des iterativen Sprechens und seiner Implikationen: Al-Halladsch wiederholt ihn,

der ihm *anā 'l-Ḥaqq* als Spruch und Namen eröffnet hat, sagt, ohne es zu sagen, er habe gesagt, er sei die Wahrheit, die sein Name ist. Eine Affirmation der Affirmation von Name, Gesprochenem und – *sit venia verbi* – ›Ding des Sprechens‹,²⁹ wie sie auch die Verse 13 und 14 der 20. Sure des Koran und das in ihm ungezählte Male Wiederholte bestimmt: »Höre also, was offenbart wird. Ich, das bin ich, Gott – es gibt keinen Gott außer Gott, verehere mich«. Gott, *Ḥaqq* mit Namen, spricht als die Wahrheit, die spricht und den Namen ausspricht.³⁰

Sätze wie: *'ehyeh 'ascher 'ehyeh; lā 'ilāha 'illā llāh; anā 'l-Ḥaqq; Moi, la vérité, je parle*; wie auch: *Ach wie gut, dass niemand weiß* ...³¹, oder das Paradox des Kreters Epimenides, mit all ihren Unterschieden und komplizierten Bezügen untereinander, sprechen sich um den unaussprechlichen Punkt des Sprechens als Objekt herum, mit dem das Subjekt als »identifiziert« genauso bezeichnet werden kann wie mit all diesen Unterschieden und ihren Markierungen selbst. In der Bezugnahme Lacans im Seminar *L'identification* auf diesen Punkt, so kann man konstruieren, bildet sich die Konstruktion einer Verschriftlichung der Identifizierung, die allem Anschein nach weder Islam, noch Sufismus, noch auch wirklich Mystik braucht, diese aber auf dem Weg der historischen Kontingenzen und philologischen Referenzen in ihrer Mitte findet. An diesem arbiträr genommenen Objekt schlägt dessen Zufälligkeit in diejenige Konstruktion um, mittels derer sie eingeschrieben und notwendigerweise gelesen sein will, um ihre Funktion wahrzunehmen. »Identifizierung«, Begriff, Schreibungen, theoretische Aneignung und Wiederholung – kurz: »Psychoanalyse« – sind wie das Symptom dieser Begegnung, die keine ist, eher: das Ereignis ihres Objekts.

Lacan schlägt vor, von diesem Punkt aus das bereits zitierte »Stadium« zu entwerfen: »*stade [...] d'achèvement de l'involution, de l'assomption du sujet dans un objet*«³². Während der Begriff der *assomption* an christliche Konnotationen denken lassen mag – (Christi) Himmelfahrt –, überspannt die *involution* ein weites semantisches Gebiet zwischen Geometrie und Medizin. In Lacans Konzentration auf das mystische Objekt hallt aber auch, ohne dass er dies anführt, der Titel eines Aufsatz von Massignon aus dem Jahre 1960 wieder: *L'involution sémantique du symbole dans*

les cultures sémitiques.³³ Unter Bezug auf einen Begriff der arabischen Grammatik und Rhetorik – *tadmir*³⁴ –, welcher sowohl eine Art *enjambement* als auch poetische Produktion durch die Inkorporierung von Zitaten im Innern einer Gedichtzeile, wie auch die Verwendung von Infixen zur Wortneuschöpfung³⁵ meint, entwirft Massignon eine totalisierende Figur, in der er die arabische Sprache, das Subjekt der islamischen Mystik und das Verhältnis des Islam zu Judentum und Christentum von einer einzigen Figur des »Symbols« her zu erfassen anstrebt. Nach dieser wird »ein Element aus der allgemeinen Zirkulation genommen, zum Erlöschen gebracht, in der Erde abgetötet, aber so, dass es wieder mit einer Spaltung, anders hervorsprießt.«³⁶ Im Falle der Mystik al-Halladschs spricht Massignon vom »*décentrement*« des Subjekts in sein Objekt, als habe er Lacan im Ohr. Und als habe Lacan die *Études carmélitaines* vor sich liegen, folgt er Massignon in den Bereich der produktiven Unbestimmtheit, wenn er wie dieser vom »Semitischen« im Allgemeinen spricht – in Bezug auf Freud, dessen Mystik, und die Identifizierung: In der Sitzung vom 27. Juni 1962 schließt Lacan sein Seminar mit dem Verweis auf das, was er habe offen lassen müssen: »den Bezug zum Körper, zur Inkorporierung, zur **Einverleibung*«, für den man auf die Seite des Vaters – also wieder zum ersten Typus der Identifizierung – schauen müsse. Er habe es beiseite gelassen, da es erfordert hätte, in das »Gesamte einer Tradition einzuführen, die man mystisch nennen kann und die, durch ihre Gegenwart in der semitischen Tradition, die Gesamtheit des persönlichen Abenteuers Freuds beherrscht.«³⁷ In den Hüllen der Einverleibung konzentrieren sich um das Objekt der Identifizierung die Bezüge zu »Traditionen« eines »Mystik« und »semitisch« Genannten, um aufgespalten in den Formalismus des dezentrierten Subjekts einerseits und ungenannt Gebliebenes andererseits daraus hervorzubrechen.

Im Seminar von 1954/55 zum *Ich in der Theorie Freuds* markiert sich dieser geteilte Zug in Bezug nicht auf das mystische Nachleben des Korans, sondern auf diesen selbst, wenn Lacan, inmitten seiner ausführlichen Deutung des Traums von Irmas Injektion, diesen Höhepunkt des persönlichen »Abenteuers Freuds« in seinem Umschlagen in die Sache der Psychoanalyse, die Formel von Trimethylamin so fasst, dass man sie als ob von

derjenigen der Schahada abgepaust darstellen könne: »Es gibt keinen anderen Gott außer Gott« überträgt sich dann in: »Als Lösung deines Problems gibt es kein anderes Wort als das Wort.«³⁸ Während sich das Ich Freuds hinter der Gruppe der anderen im Traum »verflüchtigt, resorbiert, ausgelöscht« habe, schlägt es um in die Formel von Niemand, N, *nemo*, um das »Subjekt außerhalb des Subjekts« zu bezeichnen. NC₃H₉ schreibt لا إله إلا الله – schreibt das *sujet hors sujet* als mit dem Schriftzug dessen, außerhalb dessen nichts und keiner ist, verziert. Die in Hadithen und anderen Stücken weitergetragene Erzählung Mohammeds, ihm sei in einer Vision im Alter von vier Jahren die Brust von drei weiß gekleideten Männern drei Mal geöffnet worden³⁹, hat diesem mit Buchstaben die unvorstellbare Körperöffnung umrandet – in der unklaren Etymologie von *ḥarf* kommen Buchstabe und Rand zusammen⁴⁰ –, was wiederum die Schrift des Koran zu Beginn der 94. Sure in sich einschreibt. Wie auf eine Analogie öffnen sich mithilfe der Lacan'schen Konstruktion die Körper Freuds und Mohammeds, um Formeln der Möglichkeit verbaler Einschreibung überhaupt hervortreten zu lassen.

Ein Weg von hier zurück zu Elementen der Identifizierung Freuds ist kaum Spurenlese. Zwar ist auch in Freuds Formalisierung des Unbewussten, wie sie sich in der *Psychopathologie des Alltagslebens* aufs bekannte Diagramm um den Namen »Signorelli«, der die Mündlichkeit des Vornamens Freuds mit einem Sprechen von Leben, Tod und Lieben verflucht, mit dem anekdotischen Auftreten der »Sitten der Türken in Bosnien«⁴¹ verknüpft, teilen vor allem Beduinen eine Substanz im Mahl⁴², und sterben für ihn die Asra in der Wüste und in Liebe verbunden mit ihren geliebten Toten⁴³, woraus ein ganzer Teppich von verbundenen und unverbundenen Fäden und Bezügen zu entrollen wäre⁴⁴ –, aber die Versuche der Identifizierung von Islamischem bei Freud wirft Lacans Verdichtung auf die Formel des eingetragenen gesprochenen Wortes vor allem in die Weite der Schriften und Texte selbst – und dies gerade an dem Punkt, an dem sich das Ich verliert. Während die *Einführung des Narzissmus* 1914 die Libidotheorie verwickelter machte, bildet sich darin der vielfältige Schematismus der Identifizierung umso mehr wieder aus. Und hier, in der Mitte der 17. Vorlesung, *Die Libidotheorie und der Narzissmus*, umstellt

wiederum eine komplexe Anordnung von Fixpunkten und Variablen – *Terme* in ihrer doppelten Bedeutung – das Rätsel der Identifizierung:

Der Egoismus ist in all diesen Beziehungen das Selbstverständliche, Konstante, der Narzissmus das variable Element. Der Gegensatz von Egoismus, Altruismus, deckt sich begrifflich nicht mit libidinöser Objektbesetzung, er sondert sich von ihr durch den Wegfall der Strebungen nach sexueller Befriedigung. In der vollen Verliebtheit trifft aber der Altruismus mit der libidinösen Objektbesetzung zusammen. Das Sexualobjekt zieht in der Regel einen Anteil des Narzissmus des Ichs auf sich, was als die sogenannte »Sexualüberschätzung« des Objektes bemerkbar wird. Kommt noch die altruistische Überleitung vom Egoismus auf das Sexualobjekt hinzu, so wird das Sexualobjekt übermächtig; es hat das Ich gleichsam aufgesogen.⁴⁵

Die Absorption des Ich durch das Objekt – Extrem und Ordnung der Identifizierung – lässt auch hier eine komplexe Verschriftlichung entstehen, der Mystik, Dichtung und Stücke des Islam illustrativ und wie beiläufig zur Seite eilen. Gleich im Anschluss an die langausgeschriebene Formel der Identifizierung bietet Freud, als »Erholung« von der »im Grunde trockenen Phantastik der Wissenschaft [...] eine poetische Darstellung des ökonomischen Gegensatzes von Narzissmus und Verliebtheit«⁴⁶, die er dem *West-östlichen Divan* Goethes entnimmt und ausführlich, raumgreifend zitiert. Am Ende des Laufs dieser Verse setzt Hatem gegen die Einverleibung durch die ihn liebende Suleika die Wandlung in den Namen, der ihn nennt: »Nun mit Hatem wär's zu Ende; / Doch schon hab' ich umgelost; / Ich verkörpere mich behende / In den Holden, den sie kost.«⁴⁷ In Stücken tritt Goethes *Divan* – ein sich zersetzender Komplex aus Figuren, Formeln, Namen und Pronomen, wie hier nur behauptet, nicht dargelegt werden kann – neben die Entzweiung eines einheitlichen Körpers aus Egoismus und Narzissmus. Der *Divan* selbst webt sich in die Identifizierung der Einheit einer Sprache, in der, schreibt Goethe 1815, als er wieder einmal ansetzt, diese sich vor allem grafisch

anzueignen,⁴⁸ wie in »keiner [...] vielleicht Geist, Wort und Schrift so uranfänglich zusammengekörpert«⁴⁹ seien. Von dieser arabischen *Zusammenkörperung* sind, oft in orientalistischem Gewande und »Liebe« im Munde führend, immer wieder Glieder und Partien gestreut, die der Identifizierung Freuds und ihren Wiederholungen, im Lesen dessen, der ihm einen Großteil seiner Zitate schenkte, entgegengekommen sind:

[...]

Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
Wir erschaffen seine Welt.

So, mit morgenrothen Flügen
Riß es mich an deinen Mund,
Und die Nacht mit tausend Siegeln
Kräftigt sternenhell den Bund.
Beyde sind wir auf der Erde
Musterhaft in Freud und Quaal
Und ein zweytes Wort: Es werde!
Trennt uns nicht zum zweytenmal.⁵⁰

Ihm, der von einem »beständige[n] Strom von ›Eigenbeziehung‹, der durch mein Denken [geht], von dem ich für gewöhnlich keine Kunde erhalte, der sich mir aber durch solches Namenvergessen verrät«⁵¹ schreibt – und *von* diesem *her* schreibt –, kann die Zusammenkörperung seines Namens, wie »[m]usterhaft«, in »Mund [...] Siegeln [...] Freud« zu einer Schrift werden, die, dessen Erinnern und Vergessen zugleich, Affirmation wie Zersetzung der Identifizierung zu lesen gibt.

In die Unterlage der Psychoanalyse sind, wie grundlos und ohne tragfähig zu sein, wie in ihre Rahmungen, die sie nicht halten, damit aber unheimlicher und intimer, die Schriftbilder einer bilderlosen, heilig-unheiligen Schrift gewirkt: »unbedingten Strebens / Geheime Doppelschrift«⁵², in einer Benennung Goethes aus dem Korpus seiner arabesken Dichtung. Von dieser lassen sich die Formulierungen eines prekären, aber damit umso schärfer zisierten Atheismus, die Psychoanalytisches und Islamisches in eine Anordnung jenseits und diesseits von Analogien und gegen-

seitigen Erklärungen bringen, genauso abpausen wie sich in ihr die Aneignung und der Wille zur Analogie in Bezug aufs Objekt der Fremde abzeichnet. —

- 1) Benslama, Fethi: *Die Psychoanalyse des Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, übers. von Monika Mager und Michael Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 92 Eine kritische Lektüre dieser Auffassung der Identifizierung in Bezug auf den Islam findet sich bei Gana, Nouri: *Islam after Lacan*, in: Mukherjee, Ankhi (Hg.): *After Lacan. Literature, Theory and Psychoanalysis in the Twenty-First Century*, Cambridge 2018, Cambridge University Press, S. 206–223
- 2) Vgl. Benslama: *Psychoanalyse des Islam*, S. 100 ff.
- 3) Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*, in: GW Bd. II/III, S. 116, Anm. 1; und S. 530
- 4) Freud: *Traumdeutung*, S. 530
- 5) Freud, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in: GW Bd. XIII, S. 122, Anm. 2
- 6) Freud: *Massenpsychologie*, S. 128
- 7) Freud: *Massenpsychologie*, S. 122, Anm. 2
- 8) Freud: *Traumdeutung*, S. 156
- 9) Freud: *Traumdeutung*, S. 155
- 10) Freud: *Massenpsychologie*, S. 100
- 11) Ebd.
- 12) Freud: *Massenpsychologie*, S. 100, Anm. 2
- 13) Vgl. die Ausführungen zum gemeinsamen Mahl unter Feinden in der Wüste in *Totem und Tabu*: »Wer den kleinsten Bissen mit einem solchen Beduinen geteilt oder einen Schluck von seiner Milch getrunken hat, der braucht ihn nicht mehr als Feind zu fürchten, sondern darf seines Schutzes und seiner Hilfe sicher sein. Allerdings nicht für ewige Zeiten; streng genommen, nur für so lange, als der gemeinsam genossene Stoff der Annahme nach in seinem Körper verbleibt.« (GW Bd. IX, S. 163)
- 14) Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie*, in: GW Bd. X, S. 436
- 15) Freud: *Traumdeutung*, S. 166
- 16) Ebd.
- 17) Freud: *Massenpsychologie*, S. 115
- 18) Freud, Sigmund: »31. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit«, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: GW Bd. XV, S. 86
- 19) Ebd.
- 20) Freud, Sigmund: *Ergebnisse, Ideen, Probleme* (London, Juni 1938), in: GW Bd. XVII, S. 152. Die Veröffentlichung der Notizen erfolgte posthum und der Titel sowie ihre Zusammenstellung geht auf die Herausgeber der *Gesammelten Werke* zurück.

- 21) Freud: *Die Zerlegung*, S. 83
- 22) Freud, Sigmund: »Die Libidotheorie und der Narzissmus«, in: *Vorlesungen*, S. 433
- 23) Zum Sufismus vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, 2. Auflage, München 1995, Diederichs; sowie Corbin, Henri: *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques III: les fidèles de l'amour. Shī'isme et soufisme*, Paris 1972, Gallimard
- 24) Lacan, Jacques: *L'identification, dit »Séminaire IX«, prononcé à Sainte-Anne en 1961–1962*, ediert von Michel Roussan, Paris 1992, ohne Verlagsangabe, S. 281
- 25) Lacan: *L'identification*, S. 286
- 26) Lacan: *L'identification*, S. 287
- 27) Zu Mansur al-Halladsch Vgl. Schimmel: *Mystische Dimensionen*, S. 100–120. Die Arbeiten von Massignon sind sehr zahl- und umfangreich. Sie wurden in einer Auswahl durch den Islamwissenschaftler, und einstigen Schüler von Lacan und Althusser, Christian Jambet neu ediert: vgl. Massignon, Louis: *Écrits mémorables*, Paris 2009, Laffont, 2 Bde. Vgl. auch die Studie zu Halladsch, für die er u. a. berühmt wurde: *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Nouvelle édition, Paris 2010, Gallimard, 4 Bde. Vgl. die Kritik der Präsentation Halladschs als exemplarisch durch Massignon bei Said, Edward: *Orientalism*, New York 1979, Vintage Books, S. 255 ff. Said spricht von einer »extraordinary identification with Muslim theology« durch Massignon (S. 209), die hauptsächlich über Halladsch läuft, sowie über dessen »Passion« – d. h. dessen von Massignon vollzogene Identifizierung mit Christus.
- 28) Vgl. Massignon: *La passion*, S. 46 et passim, sowie Schimmel, *Mystische Dimensionen*, S. 101
- 29) Im Koran bricht dieses Ding als die Bedrohung durch die satanischen Verse auf und hervor, die das Eine der Aussage, des Ausgesagten und des Aussagenden in die Vielzahl der Frauen(-Stimmen) zerspringen lassen. Vgl. Benslama: *Psychoanalyse*, S. 33 f.
- 30) Vgl. zu dieser mise-en-abyme Dimension des Sprechakts Allahs, die ihn zum Text macht, die Bemerkungen des französischen Koran-Übersetzers Berque, Jacques: *En relisant le Coran*, in: *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Édition revue et corrigé, Paris 2002, Albin Michel, S. 710 ff.; insbes. den Abschnitt: »Le Vrai s'affirme en s'affirmant« (S. 776 ff.) Man kann eine Stelle aus van der Leeuws klassischer Abhandlung zur Religionsphänomenologie zitieren, die einen weiteren Forscher, einen anonymen Glaubenstext, der die Zitatformel des heiligen Namens aussagt, zitierend zitiert: »cf. B. M. Schuurman, *Mystik und Glaube, im Zusammenhang mit der Mission auf Java*, 1933, who quotes a Javanese Text: »It is Allah who adores Allah, but Allah is really only the name Allah«; 15.« (van der Leeuw, Gerardus: *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton 1963, Princeton University Press, S. 428, Anm. 9)
- 31) Freud nennt sich in dieser Weise als mit seinem noch unbekannten Namen, während er sich auf die noch ungeschriebene *Traumdeutung* in einem Brief an Wilhelm Fließ vom 16. Mai 1867 bezieht. Man erinnert sich vielleicht, dass Rumpelstilzchen sich entzwei reißt, nachdem es seinen Namen enthüllt hat.

- 32) Lacan: *L'identification*, S. 287
- 33) Vgl. Massignon, Louis: *L'involution sémantique du symbole dans les cultures sémitiques*, in: *Opera minora*, Paris 1969, PUF, Bd. II, S. 626–637. Der Aufsatz war 1960 in den *Études carmélitaines* erschienen. Massignons Aufsatz von 1954: *Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe* (*Opera minora*, S. 612–625) führt bereits den Begriff der »semantischen Involution« ein.
- 34) Vgl. Gully, Adrian: »*Tadmin*, »*Implication of Meaning*«, in: *Journal of the American Oriental Society*, Nr. 117/3 (1997), S. 466–480; wo Massignon lobend für seine Einsicht erwähnt wird.
- 35) So ist beispielsweise der Begriff *idschtiḥād*, – Auslegung, Ausarbeitung –, der ein wichtiges Wort des »modernen Islam« geworden ist, durch Infix (und Präfix) zur Wurzel *dsch.h.d.* gebildet, aus der sich *dschihad* – Kampf, heiliger Krieg – ableitet. Vgl. Benslam, *Psychoanalyse*, S. 16 f., der diese Begriffsbildung durch Bourguiba als »Spiel mit Buchstaben« bezeichnet.
- 36) Massignon: *L'involution*, S. 635
- 37) Lacan: *L'identification*, S. 301
- 38) Lacan, Jacques: *Das Seminar, Buch II (1954–1955). Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, übers. von Hans-Joachim Metzger nach dem von Jacques-Alain Miller hergestellten französischen Text. 3., unveränderte Auflage, Wien, Berlin 2015, Turia und Kant, S. 204. Lacan nennt im Seminar irrtümlich die »*chari'a*« anstelle der »*chahada*«, dem islamischen Glaubensbekenntnis. Dessen vollständige Formulierung geht auf zwei Koran-Stellen (37:35, 47:19) zurück; die für Halladsch relevante Stelle (20:14) enthält, wie viele weitere im Koran, nur einen Teil.
- 39) Vgl. Schimmel, Annemarie: *Und Muhammad Ist Sein Prophet*, Düsseldorf, Köln 1981, Diederichs, 4. Kapitel
- 40) Benslama verweist *en passant* auf diese Homophonie, die zu Weiterem anregt. (S. 30 ff.)
- 41) Freud, Sigmund: *Psychopathologie des Alltagslebens*, in: *GW* Bd. IV, S. 7
- 42) Vgl. Freud: *Totem und Tabu*, S. 263 f.
- 43) Vgl. Freud, Sigmund: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: *GW* Bd. X, S. 343
- 44) Wobei man natürlich an viele Arbeiten anknüpfen könnte; vgl. u. v. a. Widmer, Peter: *Der Eigennamen in der Psychoanalyse*, Bielefeld 2010, transcript, S. 90
- 45) Freud: *Die Libidotheorie*, S. 433
- 46) Ebd.
- 47) Freud: *Die Libidotheorie*, S. 433 f. Vgl. Goethe, Johann Wolfgang: »Suleika«, in: *West-östlicher Divan*, neue, völlig revidierte Ausgabe, herausgegeben von Henrik Birus, Berlin 2010, Deutscher Klassiker Verlag, Bd. I, S. 84–85
- 48) Vgl. die Schreibübungen in Goethe: *Divan*, Bd. 1, S. 698 ff., sowie die Kommentierung Bd. II, S. 1869 ff.
- 49) Zitiert nach Mommsen, Katharina: *Goethe und der Islam*, Frankfurt, Leipzig 2001, Insel, S. 126
- 50) Goethe: »Wiederfinden«, *Divan*, Bd. I, S. 97
- 51) Freud: *Psychopathologie*, S. 30
- 52) Goethe: »Geheimschrift«, *Divan*, S. 99

Selbstbestimmung der Frau: ein Kampf in der islamischen Welt

Die Gesetze, die die Lage der Frauen in islamischen Ländern bestimmen, sind sehr unterschiedlich. Obwohl der Islam Staatsreligion ist, reichen die Gesetze von Gleichberechtigung auf nahezu allen Gebieten, einschließlich des Verbots der Polygamie und des Rechts auf Abtreibung in Tunesien, bis zu weitgehender Entmündigung und Verschleierungspflicht in Saudi-Arabien. Die reale Lage der einzelnen Frauen hängt zusätzlich von der sozialen Schicht und unterschiedlichem Bildungsstand ab.

In den letzten Jahrzehnten ist ein starker finanzieller und damit direkt verbundener politischer Einfluss der Golfstaaten, besonders Saudi-Arabiens und Katars zu konstatieren, der ebenfalls die Lage der Frauen beeinflusst hat. Über religiöse Assoziationen unterstützen diese Staaten nicht nur massiv dschihadistische Bewegungen wie den »Islamischen Staat«, sondern finanzieren quasi in der gesamten islamischen Welt – gelegentlich auch im Westen – Moscheenbauten samt Personal. Diesen Moscheen sind oft auch islamische Universitäten angeschlossen, in denen ein dogmatisch-fundamentalistischer Islam gelehrt wird, der offen vertritt, dass ältere lokale Traditionen des Islam, sowie auch Konzepte, die als westlicher Import gelten wie die Demokratie, zu der die volle gesetzliche Gleichberechtigung der Frauen gehört, »*kufr*« (gottesslästerlich) seien. Den meisten Einfluss üben die vom Golf finanzierten Moscheen aber dadurch aus, dass sie den in islamischen Ländern meist nur schwach entwickelten Sozialstaat ersetzen oder ergänzen, indem sie – nach dem Vorbild der ägyptischen Muslimbrüder – dem männlichen Familienvorstand eine Art Sozialhilfe zukommen lassen. Sie ist nicht, wie im europäischen Sozialstaat, an eine Gegenleistung in Form von Arbeit gebunden, sondern an die Verpflichtung, dass die Familie bestimmte islamische Lebensregeln befolgt. Das nach außen sofort sichtbar zu

machende Zeichen dafür ist die Verschleierung der Frauen sowie der regelmäßige Moscheebesuch zumindest der Männer. Diese, sowohl frühere als auch moderne, lokal ausgebildete Formen des Islam verdrängende neue Form bezeichne ich hier als Islamismus. Durch seine Charity-Basis kann er nicht auf ein rein religiöses Phänomen reduziert werden, sondern stellt eine sozialpolitische Variante des modernen Konservatismus dar.

Der Moscheebesuch der Frauen, der über viele Jahrhunderte unüblich war, wird vom Islamismus gefördert, worin fälschlicherweise ein emanzipatorisches Element gesehen wird. Allerdings sollen Frauen die Moschee durch einen separaten Eingang betreten und in einem für die Männer nicht sichtbaren Teil beten, der auch weniger prächtig ausgestattet ist.

Sexualität und Verschleierung

Doch wenden wir uns dem Schleier zu, der auch von vielen Migrantinnen im Westen getragen und auch hier stark diskutiert wird.

Von Muslim*innen wird er meist als freiwillig getragenes Identitätsmerkmal dargestellt, hinter dem allerdings auch ein Bekenntnis zu einer Sexualmoral steht, die weitgehend der traditionellen jüdischen und christlichen entspricht: Frauen sollen keinen vor- oder außerehelichen Sex haben, der jedoch den Männern wo nicht prinzipiell, so doch faktisch zugestanden wird. Außerdem dürfen Männer in einigen islamischen Ländern noch immer bis zu vier Frauen gleichzeitig ehelichen.

Meines Erachtens besteht der Hauptzweck des Kopftuches darin, die Entwicklung der selbstbestimmten erotischen Persönlichkeit der Frauen zu unterbinden, die spätestens mit der Pubertät als Zeit des Experimentierens beginnt. Um dieses Experimentieren zu behindern, werden weibliche Heranwachsende angehalten, die Haare – die als erotisch aufreizender Körperteil gelten – zu bedecken und sich auch sonst jeglichen Flirtens zu enthalten. Da wir aber wissen, dass eine Experimentierperiode für die Herausbildung der erotischen Persönlichkeit wichtig ist, scheint mir die französische Gesetzgebung richtig, die die Minderjährigen in den öffentlichen Schulen vor dieser Einschränkung schützt. Volljährigen

Musliminnen ist in Frankreich die Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, selbst überlassen.

Die Durchsetzung der Verschleierung der weiblichen Familienmitglieder ist oft nur unter Anwendung psychischer oder auch physischer Gewalt möglich, insbesondere in Ländern, in denen ein Teil der weiblichen Bevölkerung bereits eine Epoche der Modernisierung erlebt hat wie in Ägypten und Algerien, wo der Schleier bis Anfang der Achtzigerjahre in den Städten nur noch von armen Frauen getragen wurde, die sich keine europäische Kleidung leisten konnten.

Dass die damals zustande gekommene emanzipative Entwicklung nicht als westliche Entfremdung zu kritisieren ist, sondern in einigen islamischen Milieus bereits akzeptiert war, kann ich anhand der Tradition der Familie meines Mannes darlegen. Mein Schwiegervater, ein einfacher Händler, der außer dem Koran kein anderes Buch las, war Anhänger der in Ost-Algerien zu Anfang des 20. Jahrhunderts aufgekommenen Bewegung der *Oulema* (Koranglehrte), deren Führer der Reformator Ben Badis war. Er meinte, dass der Islam auf längere Sicht dem Katholizismus unterliegen werde, wenn er sich nicht modernisiere. Daher stellte sich mein Schwiegervater dem Wunsch seiner ältesten Tochter Zora nicht entgegen, die Dorfschule zu besuchen. Von ihr existieren Fotos aus den Fünfzigerjahren, auf denen sie einen bunten Rock mit Petticoat und einen Pferdeschwanz trägt. Ali Kebirs zweite Tochter ging nicht in die Schule, weil konservative Onkel das Aufkeimen solcher Wünsche zu verhindern wussten. Die jüngeren vier Schwestern gingen in die Schule, eine hat sogar studiert und außer Zora ergriffen alle einen Beruf. Keiner seiner Töchter hat Kebir einen Ehemann aufgezwungen, für keine hat er Brautgeld verlangt, sondern nur einen symbolischen Dinar, um dem Koran Genüge zu tun. Er hat nie verlangt, dass ich als seine Schwiegetochter Muslimin werden sollte. Und als sich in den Achtzigerjahren Islamisten in seiner Moschee einnisteten, betete er nur noch zu Hause. Das taten viele seiner Generation.

Die Re-Islamisierung ist hauptsächlich eine Folge des mit sozialen Zuwendungen einhergehenden Hegemoniestrebens Saudi-Arabiens und Katars in der islamischen Welt. Weil der Westen mit diesen Mächten zusammenarbeitet, werden die Gegen-

bewegungen in den islamischen Ländern hier nur wenig wahrgenommen und leider nicht oder nur sehr punktuell auf zivilgesellschaftlicher Ebene unterstützt.

Dass die Verschleierung ein Grundgebot des Islam sei, haben etliche Autorinnen aus dem islamischen Kulturkreis bezweifelt. Die algerische Autorin Assia Djebar zitiert eine überlieferte Episode zwischen dem Propheten und dem künftigen Kalifen Omar Ibn al-Chattab: Omar traf Mohammed im Gespräch mit Frauen, die ihm ihre schwierige soziale Lage auseinandersetzten und um höhere materielle Beihilfen baten. Als sie Omar erblickten, zogen sie hastig ihr Tuch über die Gesichter. Mohammed lachte, aber Omar kritisierte, dass die Frauen dem Propheten mit unbedecktem Gesicht begegnet waren.¹ Er – und nicht Mohammed – gilt als erster entschiedener Verfechter des Schleiers im Islam, den damals vor allem byzantinische Christinnen trugen.²

Der Koran enthält kein Gebot, sondern nur eine Empfehlung zur Verschleierung. Sie stammt aus der letzten Lebenszeit Mohammeds, als er wegen ausbleibender militärischer Erfolge politisch geschwächt war und seine Gattinnen in der Öffentlichkeit gemobbt wurden. Die Verschleierung setzte bei vornehmen Frauen ein. Dienstbotinnen und Bäuerinnen trugen ihn auch weiterhin nicht. So entstand nach Überzeugung vieler Feministinnen im islamischen Raum die verhängnisvolle Unterscheidung zwischen Frauen, die respektiert werden müssen, und denen, die als sexuelles Freiwild gelten.³

Kampf um Gleichberechtigung im Alltag

Während meines Algerienaufenthaltes zwischen 1977 und 1988 nahm ich an einer Frauenbewegung teil, die durch Demonstrationen mehrere Jahre verhinderte, dass ein aus der Scharia entwickeltes Familienrecht in Kraft trat. Es verstieß gegen die Verfassung, die die Gleichberechtigung der Frau festschreibt. In der Familie sollte sie aber lebenslang von männlichen Vormündern abhängig und im Erbrecht benachteiligt sein, sowie diskriminierenden Scheidungsregeln unterliegen. Auch das Züchtigungsrecht und die Polygamie blieben erhalten. So kehrte mit dem Einfluss vom Golf auch die fast verschwundene Verschleierung zurück,

sogar bei gebildeten Frauen. Mehrfach waren Studentinnen in Sommerkleidern Zigaretten ins Dekolleté gedrückt oder Säure ins Gesicht gespritzt worden.

Wie die meisten Menschen in islamischen Ländern waren die Frauen, die gegen das neue Familienrecht protestierten, keine Atheistinnen. Aber sie empfanden den zunehmenden Schleierzwang als Entwürdigung. Er unterstellte, dass sie über keine sexuelle Selbstkontrolle verfügten. Ich habe nie vergessen, wie die Psychiaterin Houria Salhi ⁴ nach einer 1982 stattfindenden Protestversammlung gegen das geplante Familiengesetz sagte: »Wir müssen die Anstrengung unternehmen, den Koran und die anderen religiösen Quellen besser zu kennen als die Islamisten. Nur so können wir mit ihnen fertig werden.«

Diese Frauen akzeptierten nicht, dass die Offenbarung unterschiedliche Rechte und Pflichten für Frauen und Männer verkünde. Da der Koran vielen Muslimen noch immer als wortwörtliche Offenbarung gilt, stellten sie nicht nur theologische Deutungen infrage, sondern auch dieses Dogma selbst. Tatsächlich weist gerade ein die Frauen betreffendes Detail des Koran auf die Historizität des Textes. Dass sich Mohammed zunächst nur an Männer, in späteren Suren an Männer und Frauen wendet, geht nach der Überlieferung auf eine energische Intervention Umm Selmas zurück, einer seiner Gattinnen.⁵

Muslimischer Feminismus

Als ich begann, mich mit der Stellung der Frau im Islam zu beschäftigen, fand ich überraschend viel feministisch-muslimische Literatur, die sich philologisch und argumentativ mit den Quellen und ihren bisherigen, durch Männer erfolgten theologischen Ausdeutungen befasste.

Die ägyptische Ärztin und Autorin Nawal El-Saadawi, die in der Nasser-Zeit ein nationales Gesundheitsamt leitete, das die Genitalverstümmelung von Mädchen bekämpfte, betont, dass der Islam der Frauen und einfachen Menschen weniger von Textkenntnissen bestimmt war als der der gebildeten Männer, denn sie konnten nicht lesen. Das habe sie nicht gehindert, den elementaren Sinn der Offenbarung zu verstehen. »Meine Großmut-

ter erzählte mir, Gott sei Gerechtigkeit. Und genau das bedeutet Religion für mich. Religion ist kein Buch.«⁶

Ungeachtet dessen, dass die meisten Muslime auch heute den Koran kaum ganz lesen, geschweige denn seine in der Antike wurzelnde Sprache vollständig verstehen, und daher auf Interpretationen angewiesen sind, genießt er höchstes Prestige. Deshalb halten viele Frauenrechtlerinnen einen inhaltlichen Kampf um die religiösen Texte für nötig. Das universelle Prinzip der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit wird leicht als westlicher Import abgewertet. Daher, meinen sie, müsse es auch in der eigenen Kultur und Religion freigelegt werden. Die marokkanische Soziologin Zineb Miadi machte darauf aufmerksam, dass das im Koran häufig verwendete Wort »*an-Nas*« in der patriarchalen islamischen Auslegung, aber auch in einigen europäischen Koranübersetzungen mit »männlichen Leuten« gleichgesetzt wird, realiter jedoch »menschliche Wesen« bedeute.

Miadi und die Ägypterin Samia Osman beschäftigten sich mit der patriarchalen Deutung einer der vielen grammatisch mehrdeutigen Koranpassagen, in deutscher Übersetzung von Vers 34 in Sure 4: »Die Männer sind die Verantwortlichen über die Frauen, weil Allah die einen vor den anderen ausgezeichnet hat und weil sie von ihrem Vermögen hingeben.« Nach Osman wird dieser Vers so gelesen, als hieße es, »weil Gott die Männer vor den Frauen ausgezeichnet hat«. Tatsächlich stehe dort aber nur ganz allgemein, dass er »einige von ihnen vor den anderen ausgezeichnet« habe, wobei nicht eindeutig sei, »wer die einen und die anderen sind«.⁷ Laut Miadi spricht der Vers nicht davon, dass Gott die Männer gegenüber den Frauen, sondern einige Männer gegenüber anderen Männern ausgezeichnet habe. Man müsse folgendermaßen lesen: »Die Männer übernehmen die [materielle] Verantwortung für die Frauen gemäß den Gaben, mit denen Gott sie vor den anderen [Männern] bevorzugt hat und auf Grund dessen, dass sie [zugunsten der Frauen] ihr Vermögen ausgeben.«⁸ Da der Koran den Frauen freistellt, ihr Vermögen zum Unterhalt der Familie einzusetzen, offenbart diese Lesart keine Herabsetzung der Frauen, sondern spiegelt nur die zur Zeit Mohammeds sozialbiologisch praktizierte Geschlechterdifferenz wieder. Die eigentliche Aussage ist, dass Männer verpflichtet wurden, ihre Frauen gemäß ihrer

Vermögenslage zu versorgen, die – je nach Allahs Gunst – unterschiedlich sein konnte.

Ein reiches Instrumentarium, das noch heute zur Unterdrückung der muslimischen Frauen dient, sind die *Hadithe* – Tausende, in den ersten zwei Jahrhunderten des Islam gesammelte Zeugnisse zu Aussagen des Propheten. Die marokkanische Soziologin Fatema Mernissi erarbeitete eine historisch-kritische Sicht auf die Koranpassagen und Hadithe über Frauen. Sie hebt die meist verschwiegene Tatsache hervor, dass die aus dem achten und neunten Jahrhundert stammenden Sammlungen gerade zu Frauenthemen gegensätzliche Hadithe enthalten, in der Praxis aber vor allem die frauenfeindlichen Hadithe bekannt gemacht wurden und immer noch werden. Dabei hatten die einstigen Sammler versucht, Glaubwürdigkeit herzustellen, indem sie das Für und Wider der Quellen prüften und durch die Präsentierung gegensätzlicher Hadithe den Zweifel zum Prinzip erhoben.⁹ Als Urheber eines Hadith, der Frauen und Tiere gleichermaßen als Störfaktoren des männlichen Gebets ansieht, sobald sie zwischen dem Betenden und der *Qibla*, der Gebetsrichtung stehen, gilt Abu Hureira, ein zum Islam übergetretener und befreiter Sklave, der in Mohammeds Haushalt arbeitete und oft in Konflikt mit den Frauen geriet. Als die Prophetengattin Aischa von dem Hadith erfuhr, soll sie gesagt haben: »Ihr vergleicht uns nun mit Eseln und Hunden. Allmächtiger Gott, ich habe den Propheten gesehen, wie er sein Gebet verrichtete, und ich lag auf dem Bett zwischen ihm und der Qibla. Um ihn nicht abzulenken, versuchte ich, mich nicht zu bewegen.«¹⁰

Auf Abu Hureira gehen auch viele Überlieferungen zurück, in denen Geschlechtsverkehr und Menstruation als Quelle der Beschmutzung der Männer gelten, die ebenfalls das Gebet ungültig machen. Manche Moscheen verweigern Frauen den Zutritt, weil nicht auszuschließen ist, dass sie gerade menstruieren. Auch dazu fand Mernissi Gegenüberlieferungen der Prophetengattinnen. Umm Maimuna sagte: »Zuweilen rezitierte der Prophet den Koran, wobei er den Kopf auf das Knie von einer von uns Frauen gelegt hatte, die ihre Regel hatte. Es geschah auch, dass eine von uns seinen Gebetsteppich in die Moschee trug und ihn ausbreitete, während sie ihre Regel hatte.«¹¹

Die Überlieferung der Hadithe war stets mit Streit um ihre Authentizität verbunden. Angesichts des hohen Alters der Sammlungen selbst erübrigt sich heute diese Seite des Streits. Mernissi sieht gerade in der Gegensätzlichkeit der Hadithe einen Hinweis darauf, dass die islamische Frühgemeinde um diese Fragen schon stritt und erst spätere, orthodoxe Theologie die Wahrheit der Offenbarung allein bei Abu Hureira ortete. Der heutige Kampf um Gleichberechtigung kann den Streit der Frühgemeinde wieder aufnehmen, indem die frauenfreundlichen Hadithe in die Diskussion gebracht werden.

In anderen Teilen des Buchs setzt sich Mernissi mit Koranpassagen auseinander, die unzweideutig eine Benachteiligung der Frauen enthalten, wie das Züchtigungsrecht des Mannes. Sie zitiert Hadithe, nach denen sich Mohammed dem persönlich lange widersetzte, Gott ihm aber schließlich einen Vers sandte, der es den Männern erlaubte, unbotmäßige Frauen zu züchtigen. Hadithe erzählen auch davon, dass die Frage des Züchtigungsrechts ein Streitpunkt zwischen Mohammed und Omar Ibn al-Chattab war. Soziologisch betrachtet kam es zu diesem Vers – wie auch zum Vers über die Verschleierung – letztlich deshalb, weil sich Mohammed in einer Phase politischer Schwäche befand.¹²

Beim Kampf um Gleichberechtigung im Christen- und Judentum ging es eher um die Frage, ob Frauen liturgische Ämter in Kirchen und Synagogen ausüben durften. Uta Ranke-Heinemann kosteten ihre mutigen Betrachtungen von Tabuthemen wie der Jungfrauengeburt ihren theologischen Lehrstuhl. Erst als ich mich schon mit islamischem Feminismus beschäftigte, lernte ich die textkritischen Bemühungen von Christinnen wie Dorothee Sölle, Luise Schottroff und Elisabeth Schüssler-Fiorenza kennen, die den patriarchalen Gott u. a. dadurch infrage stellten, dass sie philologische Nachweise von weiblichen Gottesnamen im Alten Testament fanden. Sie setzten eine feministische Methodik der Textkritik durch, die schließlich – auch in Zusammenarbeit mit jüdischen Theolog*innen – die Neuübersetzung der Bibel in *gerechte Sprache* ermöglichte.¹³ Von großem Wert sind auch die Arbeiten der französischen Soziologin Élisabeth Badinter über die dem patriarchalen Gott des Nahen Ostens vorangehenden weiblichen Fruchtbarkeitsgöttinnen.¹⁴ Deren archäologische Arte-

fakte waren 2007–2008 in der Ausstellung Gott weiblich in Fribourg (Schweiz) zu sehen.¹⁵ Es gibt Hinweise, dass der Ur-Jahwe eine Gattin namens Aschera hatte, wohl eine Nachfahrin der orientalischen Fruchtbarkeitsgöttin. Auch Allah hat eine weibliche Komponente: einer seiner am häufigsten benutzten Beinamen ist *al-Rahim*: der Barmherzige. Das Wort *rahm* bedeutet auch Gebärmutter.

Mittlerweile gibt es nicht nur Pfarrerinnen und Rabinerinnen.¹⁶ Die Ägypterin Souad Saleh, Professorin für islamisches Recht an der Kairoer Azhar-Universität, gilt als erster weiblicher Mufti. Sie beantwortet in religiösen Satellitenprogrammen live Anfragen aus der ganzen Welt.¹⁷ Die von der türkisch-deutschen Anwältin Seyran Ateş in Berlin-Mitte gegründete Ibn-Rusht-Goethe-Moschee ist das größte bisher in Deutschland gestartete Projekt, die Gleichberechtigung der Geschlechter im Islam auch in der religiösen Praxis durchzusetzen.

Die feministische Theologiekritik der drei mosaischen Religionen hat viele Gemeinsamkeiten und Erkenntnisse gewonnen, die der Befriedung der schwelenden Religionskonflikte und der Frauenemanzipation zugutekommen könnten. Es wäre wünschenswert, dass sie in die Lehrpläne von Schulen und Universitäten aufgenommen werden.

Ich erinnere mich an viele »Frauentrialoge« in den 1990er-Jahren. Geeint im Wissen, dass die Religionen vor allem von ihren recht ähnlichen patriarchalen Schlacken befreit werden müssen, waren die Frauen dieser Treffen bemüht, interreligiöse Konfrontationen abzubauen. Mit den Kriegshandlungen, die sich seitdem zwischen den Religionsräumen entwickelten und verschärften, erstarben auch diese Trialoge fast völlig. Sie sollten wieder häufiger geführt und ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse in die Breite der Gesellschaft vermittelt werden – z. B. durch die Ausweitung des Ethikunterrichts auf alle Schulen in Deutschland. Er bietet eine gute Struktur, um über verschiedene Religionen zu informieren und zu diskutieren. —

- 1) Djebar, Assia: *Fern von Medina*, Zürich 1991, Unionsverlag, S. 319
- 2) Siehe: *1. Korintherbrief des Paulus* (11: 5–6). Der christliche Kulturraum, mit dem der Islam damals in Kontakt war, war der byzantinische.
- 3) Siehe Mernissi, Fatema: *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Freiburg/Br. 1992, Herder, S. 240–252. Dieses Werk gilt bis heute als grundlegende soziologische Analyse der Frauenfragen in Koran und Sunna. Vgl. auch Mernissi (unter dem Pseudonym Fatna Aït Sabbah veröffentlichte) Studie: *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris 1986, Albin-Michel
- 4) Professorin Houria Salhi arbeitet in der Psychiatrischen Klinik Frantz Fanon in Blida bei Algier und unterrichtet an der dortigen Universität. 1994 führte ich mit ihr ein Interview über ihre Therapieerfahrung mit jugendlichen Terroristen. (Kebir, Sabine: Algerien zwischen Traum und Alptraum, München 1999, Econ & List, S. 326–335
- 5) Mernissi: *Der politische Harem*, S. 156 f.
- 6) El-Saadawi, Nawal: *Der doppelte Standard*, in: Batzli, Stefan; Kissling, Fridolin; Zihlmann, Rudolf (Hg.): *Menschenbilder, Menschenrechte: Islam und Okzident*, Zürich 1994, Unionsverlag, S. 104
- 7) Osman, Samia: *Die Stellung der Frau im Islam und im Okzident*, in: *Menschenbilder, Menschenrechte*, S. 55
- 8) Miadi, Zineb: *Gleiche Rechte für Mann und Frau im Koran*, in: *Menschenbilder, Menschenrechte*, S. 93–99
- 9) Mernissi: *Der politische Harem*, S. 61
- 10) Ebd., S. 95 f.
- 11) Ebd., S. 102
- 12) Ebd., S. 206–208
- 13) Vgl. Bail, Ulrike; Crüsemann, Frank; Crüsemann, Marlene; Domay, Erhard; Ebach, Jürgen; Janssen, Claudia; Köhler, Hanne; Kuhlmann, Helga; Leutzsch, Martin; Schottroff, Luise (Hg.): *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006, Gütersloher Verlagshaus
- 14) Badinter, Élisabeth: *Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau oder Die androgyne Revolution*, München 1987, Piper

- 15) Keel, Othmar: *Gott weiblich: Eine vergessene Seite des biblischen Gottes. Von der orientalischen Göttin zum Marienbild*, Katalog der Ausstellung, Fribourg CH 2007, Bibel + Orient Museum der Universität Fribourg
- 16) Verwiesen sei hier auch auf eine Publikation über die erste Rabbinerin: Klapheck, Elisa (Hg.): *Fräulein Rabbiner Jonas. Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*, 2. Aufl., Teetz 2000, Hentrich und Hentrich
- 17) Wiedemann, Charlotte: *»Ihr wisst nichts über uns!« Meine Reisen durch einen unbekannten Islam*, Freiburg, Basel, Wien 2008, Herder, S. 173

Meine eindrücklichste Erinnerung in Sachen Schleier ist die Hochzeit einer Cousine, auf der es damals jenen Tanz gab, bei dem wir, die weiblichen Gäste und insbesondere die jungen Frauen und Mädchen, den Schleier der Braut zu zerreißen hatten – das weiße Stück Tüll, das die Braut nur kurz zur kirchlichen Zeremonie vor dem Gesicht getragen hatte, wanderte von Hand zu Hand, vervielfältigte sich, wurde hochgehalten, bis es in kleinen Stücken herumflog. Wir lachten und krischen, es hing ein Moment von Übermut und Erregung in der Luft. Und das Fest ging weiter, bis spät in der Nacht das frisch vermählte Paar vor seinem vielmals mit Bändern und Möbeln verrammelten Schlafzimmer landen sollte, um sich Einlass zu erkämpfen. Aber da waren sie nur noch zu zweit, davon weiß ich allein vom Hörensagen.

Es mag dieses Erlebnis gewesen sein, das mich darauf vorbereitet hatte und meine Aufmerksamkeit erwachen lies, als ich viele Jahre später Ali Fooladin im Psychoanalytischen Salon über den Hidschab habe sprechen hören¹, indem er ein enges Band zwischen der Funktion des Schleiers in der islamischen Religion und dem Feld des Sexuellen knüpfte. In der Diskussion fiel damals der Vergleich des Schleiers mit dem Hymen, von dem ich allerdings nicht mehr sicher bin, ob er in Ali Fooladins Perspektive Bestand hatte oder nicht.

Eines ist vor aller Interpretation sicher: Der Schleier der Braut wie der Hidschab sind Frauensachen. Es sind die Frauen, die sie tragen. Gestützt auf lange, zumeist religiöse Tradierungen markieren sie diese Frauen und ihren Platz im Moment oder im Zusammenhang bestimmter Schwellen im gesellschaftlichen Gefüge – sei es der Eingang in die Ehe, sei es die Schwelle zwischen familiärem und öffentlichem Raum. Frauensachen, vielleicht sollte man besser sagen Weiblichkeitsreglements.

Dass dieses Stück Stoff, bzw. sein Fehlen – der Anspruch, dass es getragen oder abgelegt werde – heftigste Debatten, gesetzliche Verfügungen und körperliche Gewalt auszulösen vermag, hängt wohl damit zusammen, dass es aufs Engste verwoben ist mit den Praktiken und Theorien (Mythen und Phantasmen), derer sich jede Kultur auf ihre spezifische Weise bedient, um, immer auf prekäre Weise, ein Geschlechtsverhältnis einzurichten.

Im Unterschied zum Brautschleier ist der Hidschab aber kein Symbol. Es verhält sich mit ihm nicht wie mit dem christlichen Kreuz, oder, um ein Beispiel Freuds aufzunehmen, mit der Fahne – jenem »mehrfarbigem Fetzen an der Stange (für den der Soldat sich opfert/MW), weil dieser zum Symbol des Vaterlandes geworden ist, und niemand findet das neurotisch«.² Den Hidschab zu tragen ist eine religiöse Pflicht (auch wenn über diese innerhalb und außerhalb der Religion gestritten werden kann).³ Er hat in den vielfältigen Formen, in denen er in den muslimischen Traditionen in Gebrauch ist – als Kopftuch, Niqab, Burka, Tschador o. Ä. – in seiner ersten religiösen Funktion keinen symbolischen Charakter⁴, auch wenn dieser sich freilich immer dazugesellen kann. Von der Religion her gesehen handelt es sich nicht um ein Zeichen, sondern um »ein Ding, das den Körper der Frau teilweise oder vollständig verdeckt, weil dieser Körper einen Zauber und eine Faszination auszuüben vermag.«⁵ Der Hidschab fungiert als Filter und als Verbot. Er konstituiert damit den weiblichen Körper als einen, der ins Auge (ein)fällt und den Blick lockt. Erotologische und antierotologische Handbücher der arabischen Literatur behandeln, wie Nadia Al-Bagdadi gezeigt hat, »das Auge als das wirkungsmächtigste sexuelle Organ«, als »erogene Zone par excellence«, die sich das »Objekt der Begierde erst *schaffi*« – größte Lust und tödliche Gefahr in sich bergend.⁶ Während der erste Blick noch unschuldig ist, fängt mit dem zweiten Blick die Verstrickung an, er ist der verbotene, Verlangen tragende Blick, und kam etwa für al-Ghazali der Penetration gleich.⁷ Der Koran (24:30-31) gebietet Männern wie Frauen, ihre Blicke zu senken.

Von den verschiedenen politischen Auseinandersetzungen um den Hidschab, mit ihrer großen Wichtigkeit wie auch mit den hier mitlaufenden Missverständnissen, lässt sich, wie ich denke, nur im Konkreten sprechen. Die Verschiedenheiten – etwa

den Unterschied, den es macht, ob die Auseinandersetzungen von Frauen oder von Regierungen angestoßen werden, ob sie innerhalb eines überwiegend muslimischen Landes oder in einem Land des Westens geführt werden – verändern den Einsatz jeweils weitreichend.

Die Frage des Schleiers führt (in meiner Wahrnehmung ziemlich unumwunden) in die Fragen der Organisation von Begehren und Genießen hinein. Sie ist daher intim und politisch zugleich. Dass das Feld heikel ist, ist eine Binsenweisheit. Beeindruckt hat mich der Band *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident*⁸, der vielstimmig und mit Verve in die Debatte interveniert, und seinen Einsatz bei der westlichen Leidenschaft des Entschleierns nimmt. Der Entschleierungsfuror, getragen vom Pathos der Aufklärung als Projekt einer Entschleierung der Welt und von der Ikonografie der nackten Wahrheit, dargestellt als entblößter weiblicher Körper, wird von den Autorinnen als Teil des westlichen Sichtbarkeitsregimes⁹ gedeutet und befragt. Auch dem Schleiertanz der Salome wendet sich ein Text zu.¹⁰ Eindrücklich außerdem ein Beitrag, der mit der Metapher des Schleiers in afroamerikanischen Texten ein ganz anderes Feld betritt und zeigt, wie – etwa in der Formulierung »born with a veil« – der Schleier als Haut und an die Hautfarbe geknüpfte Stigmatisierung ins Spiel kommt.¹¹ Besonders angetan hat es mir aber der letzte Beitrag dieses Bandes, auf den ich zum Schluss hinweisen möchte.

Die Kampagne *Men in Hijab*, die 2009 in Iran als Solidaritätsaktion für den nach einer Rede am Studententag in Haft genommenen Majid Tavakkoli ins Leben gerufen worden war, bringt die Seh- und Denkgewohnheiten deutlich durcheinander. Nach seiner Festnahme tauchte ein Foto von Majid Tavakkoli in Frauenkleidern und mit Kopftuch auf, eine Ausstaffierung, zu der er von der Polizei gezwungen worden war. Das Foto stellt eine Anspielung auf ein bekanntes Foto Abolhassan Banisadr dar, des ersten Präsidenten der Islamischen Republik Iran, der, so zeigt dieses Bild, 1981 bei seiner Flucht aus Iran angeblich Frauenkleider getragen haben soll. Dem Versuch des Regimes, Majid Tavakkoli mit diesem Foto öffentlich zu demütigen, stellte sich nun diese Kampagne entgegen. Auf Facebook wurde der Aufruf gestartet, Männer mögen Fotos von sich als Verschleierte posten, der Slogan

lautete: *Be a Man, Send Us your picture as a Woman*. Hunderte kamen dem nach, wie die Autorin Katajun Amipur¹² festhält, und in der Tat, kann man einiges davon bis heute im Netz finden.¹³ Der aufbegehrende Gebrauch des Schleiers durch diese Männer, die die beabsichtigte Diffamierung durchkreuzten, indem sie die Verweiblichung an sich zuließen, macht aus dem Hidschab jetzt sehr wohl ein Symbol und verschiebt ihn in einen Verweisungszusammenhang, der das Weiblichkeitsreglement von Grund auf irritiert. Die Aktion kommt dabei ganz ohne Entschleierungspathos aus. So konnte, wie man sagen kann, der »Schleier-Haft« etwas entgegengesetzt werden, das vieldeutig und auch nicht ohne Witz war, und in dessen Geste im prekären Verhältnis der Geschlechter durchaus etwas schleierhaft bleiben durfte. —

- 1) Ali Fooladin: *Verschleierung und Öffnung. Ein Beitrag zur Bedeutung des Schleiers im Iran*, Vortrag im Psychoanalytischen Salon Berlin, gehalten am 6. 6. 2001, unveröffentlicht.
- 2) Freud, Sigmund: *Entwurf einer Psychologie* [1895], in: *GW Nachtragsband*, 1987, S. 375–486, hier S. 440
- 3) Vgl. Damir-Geilsdorf, Sabine: *Ägyptische Debatten und Praktiken um ein Stück Stoff als Marker von politischer und kultureller Identität*, in: Frietsch, Elke; Dennerlein, Bettina; Steffen, Therese (Hg.): *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident?*, München 2012, Fink, S. 69–89, hier S. 72, 78, 86
- 4) Vgl. dazu: Benslama, Fethi: *Psychoanalyse des Islam – Wie der Islam die Psychoanalyse auf die Probe stellt*, übers. von Monika Mager und Michael Schmid, Berlin 2017, Matthes & Seitz, S. 196 ff.
- 5) Ebd., S. 196
- 6) Al-Bagdadi, Nadia: *Eros und Etikette – Reflexionen zum Bann eines zentralen Themas im arabischen 19. Jahrhundert*, in: *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident?*, S. 117–136, hier: S. 124 Herv. i.O.
- 7) Vgl. ebd.
- 8) Frietsch; Dennerlein; Steffen (Hg.): *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident?*
- 9) Vgl. besonders: Wenk, Silke: *Verschleiern und Entschleiern: Ordnungen der (Un)Sichtbarkeit zwischen Kunst und Politik*, S. 47–67, hier S. 48, und Frietsch, Elke: *Die ›nackte Wahrheit‹ – der entschleierte weibliche Körper im deutschen Rassendiskurs und in der Kunst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, S. 203–224 im genannten Band
- 10) Brunotte, Ulrike: *Unveiling Salome 1900 – Entschleierungen zwischen Sexualität, Pathosformel und Oriental Dance*, in: *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident?*, S. 91–115
- 11) Steffen, Therese: *›Leben unter dem Schleier‹: Afroamerikanische Texte und Kontexte*, in: *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident?*, S. 179–201
- 12) Amipur, Katajun: *›Men in Hijabs‹ – vom Zusammenhang zwischen der Frauenfrage und der Demokratie in Iran*, in: *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident?*, S. 245–265, hier S. 245
- 13) Vgl. <https://tavaana.org/en/en/content/we-are-all-majid-international-solidarity-iran>

Walter H. Lokau

Bilder aus der Bewegung der Hand

(Serie von 1989, verschiedene
Techniken auf Papier, 10,5 × 15 cm)

Voraussetzungslose Zeichen ohne Referenz, die
das blanke Geviert des Grundes unterbrechen, um
nachträglich als Komposition sich zu behaupten –
wenn's gut geht ...



15. 4. 1989

25. 5. 1989





5. 6. 1989



10. 6. 1989



15. 6. 1989

15. 6. 1989





17. 6. 1989



26. 11. 1989

Melman, Charles / Safouan, Moustafa et al.: *La Psychanalyse et le monde arabe. La Célibataire* N°8, *Revue de Psychanalyse. Clinique, logique, politique*, Paris 2004

Wiedergelesen von Sandrine Aumercier

Unter diesem Titel organisierte die *Association Lacanienne Internationale* (ALI) vom 23. bis 24. November 2002 – zwischen den Anschlägen vom 11. September 2001 und dem amerikanischen Einmarsch in den Irak am 20. März 2003 – in Paris ein Kolloquium, dessen Beiträge 2004 in Band 8 ihres Publikationsorgans, *La Célibataire*, erschienen. Tagung und Tagungsband markieren ein sich entwickelndes Interesse am Verhältnis von Psychoanalyse und arabischer Welt in Frankreich. Die zwanzig Referate und mündlichen Diskussionsbeiträge bieten einen materialreichen Überblick über die damalige Situation der Psychoanalyse in verschiedenen arabischen Ländern, der auch heute noch Interesse beanspruchen kann. Die Vortragenden stammten aus unterschiedlichen Regionen der arabischen Welt sowie aus unterschiedlichen Disziplinen; nur etwa die Hälfte von ihnen waren praktizierende Psychoanalytiker. Eben diese Verschiedenheit der Blickwinkel sollte dazu beitragen, die psychoanalytische Sichtweise nicht unmittelbar und in sich geschlossen wiederzugeben, sondern durch andere (etwa linguisti-

sche und politische) Perspektiven zu brechen. Der Ausgangsbefund der Veranstalter konstatiert jedoch zunächst einen kontinuierlichen Rückgang, ja ein »totales Aussterben« (S. 7) der Psychoanalyse in der arabischen Welt seit den 1950er Jahren und macht dafür hypothetisch sechs »Hindernisse« verantwortlich: (1) die Struktur der arabischen Sprache, insbesondere das Fehlen des Verbs *sein*; (2) das Ausbleiben einer wissenschaftlichen Revolution in der arabischen Welt; (3) das Fehlen der Demokratie und des »Respekts für die Menschenrechte«; (4) die Hegemonie des religiösen Diskurses; (5) die Besonderheiten des Ödipus-Komplexes in den arabischen Gesellschaften im Übergang zur Moderne; (6) die Vermengung des »Ich« mit dem sozialen »Wir«.

Die Beiträge greifen diese »Hindernisse« in verschiedener Weise auf, teils affirmativ, teils aber auch ausgesprochen kritisch. Dabei werden auch theoretische Widersprüche innerhalb der Psychoanalyse selbst deutlich. Vor dem Hintergrund der Ununterscheidbarkeit von religiöser und politischer Herrschaft in islamisch geprägten Ländern

meint zum Beispiel Mustafa Safouan, eine klinisch beschreibbare Struktur ausmachen zu können, für die der totale Gehorsam gegenüber dem religiösen Gebot (eine Art »Normopathie«) kennzeichnend sei: »Es gibt Fälle, in denen der Name-des-Vaters keine Unterstützung von einem echten Vater erhalten hat, was bedeutet, dass der Name-des-Vaters zwar vorhanden ist, aber wie ein toter Brief.« (S. 13) Das Subjekt drohe dementsprechend jederzeit in eine Psychose zu verfallen, vor der es sich »rette«, indem es sich dem religiösen Gebot bis hin zum Mord oder Selbstmord unterwirft.

Ähnlich versteht Nazir Hamad die Position des Subjekts im Islam als eine Position der persönlichen Unverantwortlichkeit. Das Vorbild dafür sei der Prophet selbst, der den Koran als »göttliches Diktat« (S. 149) aufgezeichnet habe, obwohl er, der Überlieferung zufolge, Analphabet, also reines Medium einer »höheren« Botschaft war, für die er keine persönliche Verantwortung trug. Als letzter der Propheten (nach Moses und Jesus) habe er nach islamischem Verständnis zudem die reine und unveränderliche Botschaft gebracht und damit alle Zweifel überwunden. In einem auf solche Grundlagen gebauten Gemeinwesen könne es keinen Säkularismus geben.

Auch der libanesische Psychoanalytiker Adnan Houballah betont die Einsamkeit von an der Psychoanalyse Interessierten, die

in ihren Herkunftsländern keine entsprechenden Institutionen finden und daher zur Ausbildung nach Europa gingen. Als Ergebnis der in ihrer Analyse erfolgten Übertragung könnten diese Menschen nicht mehr einfach an ihren Herkunftsort zurückkehren, zumindest nicht ohne Ambivalenz. Freie Assoziation sei außerdem dort unmöglich, wo Repression und Terror herrschten, und wolle man unter diesen Bedingungen jemanden von der Verdrängung befreien, würde man bestenfalls dazu beitragen, ihn »an den Aktivismus für Freiheit und Rechtsstaatlichkeit zu verlieren [*aliéner*]« (S. 21). Seltsamerweise scheint sich Houballah damit abzufinden, die Übertragung zu einer Art »Aufnahmeland« zu erklären, während er gleichzeitig die Politisierung eines Analytikers zugunsten der Schaffung politischer Bedingungen, die für die Praxis der Psychoanalyse selbst notwendig wären, als entfremdend betrachtet. Ausgehend von Fallvignetten legt der Autor weiterhin dar, dass »das Heilige am weiblichen Körper« sich in den muslimischen Ländern als »ein anderer Ort, welcher nicht barriert ist«, darstelle (S. 24). Aus dem doppelten Inzestverbot des Koran (mit der Mutter und mit der Frau des Vaters) leitet er schließlich ab, dass »ein wahrer Muslim ohne Psychoanalyse auskommen« könne, da die Religion ihm Zugang zur symbolischen Kastration verschaffe: Während der Ödipuskomplex im

Westen unbewusst sei, sei er im Islam manifest (S. 27).

Charles Melman, Mitorganisator der Tagung, bemerkt die für koloniale Situationen charakteristische Zweiteilung zwischen »klassischer« Schriftsprache und gesprochener, dialektaler Volkssprache in der arabischen Welt. Diese Spaltung führe dazu, dass »zwischen S1 und S2 kein Organisator eines gemeinsamen, geteilten Mangels mehr existiert« (S. 172), sodass die herrschende Klasse in vielen arabischen Ländern ausschließlich für ihre eigenen Interessen arbeite. Die Instanz der Macht könne unter diesen Umständen immer nur den Platz eines ungewissen Realen einnehmen; ihre Verwechslung mit dem Feld der Realität impliziere die totale Unterwerfung unter eine Gemeinschaft und eine kriminelle Machtausübung. Hundert Jahre nach Freud und nach den Ausführungen Lacans sollte dies, so Melman, eigentlich Teil des Allgemeinwissens geworden sein (S.174). Abschließend vermutet er, dass seine Kollegen aus arabisch-muslimischen Ländern, wenn sie von den »vollen Praxen« in ihren Ländern sprächen, damit wohl eher Psychotherapeuten und Psychiater meinten und weniger Psychoanalytiker freudianischer Orientierung. Dies erlaubt ihm, abschließend die Aufgaben der Psychoanalyse zu formulieren: »Es gibt hier einfache, präzise Fragen, die es verdienen würden ..., von uns bekannt gemacht zu werden,

und zwar unter Berücksichtigung der sozialen Beziehungen, die mindestens genauso wichtig sind wie die Gravitation der Planeten oder das Gesetz des Falls von Körpern. Es ist einfach unsere bescheidene Pflicht, die Erkenntnisse der Psychoanalyse bekannt zu machen, damit diejenigen, die es wissen wollen, es auch wissen können.« (S. 175–176) Melman stellt die Psychoanalyse also als eine Art Gemeingut dar, das man unaufgeklärten Menschen oder Völkern zur Verfügung stellen muss.

Diese im Einklang mit den anfangs genannten »Hindernissen« stehenden Darstellungen werden indes von verschiedenen Seiten infrage gestellt. Élie Doumit beispielsweise kritisiert »die tendenziösen Kommentare zur arabisch-muslimischen Welt und zu ihrem defizitären Verhältnis zur Moderne, die auf einer ideologischen Voreingenommenheit für die westlichen Werte beruhen, in diesem Fall für den Liberalismus, der als das wertvollste Produkt der Zivilisation gilt« (S. 29). Er bestreitet, dass die Psychoanalyse in einem theokratischen Kontext unmöglich sei, da diese Sichtweise auf einer Theorie des Kampfs der Kulturen und nicht auf einer Untersuchung des Unbehagens in der Kultur selbst beruhe. Ausgehend von seinen Erfahrungen in Kairo stellt auch Hussein Abdel Kader fest, dass »es nicht richtig ist, zu behaupten, dass Religion ein Hindernis« für die

Psychoanalyse sei (S. 71), weil der Gläubige ein Unbewusstes habe wie jeder andere und »selbst in der psychischen Struktur einiger Atheisten ein mächtiger zugrunde liegender Glaube vorhanden ist« (S. 72). Er betont die Notwendigkeit, die Sprache der Ausbildung in Betracht zu ziehen und das eigene Unbewusste zu berücksichtigen. Fethi Benslama argumentiert, dass der Islam das gleiche Niveau der Analyse wie die anderen Monotheismen verdiene, und er erinnert aus diesem Anlass an sein eigenes Projekt der Begründung einer psychoanalytischen Anthropologie, die versuchen sollte, die grundlegenden Erfahrungen des Sprechens der Völker herauszuarbeiten, anstatt sie als »Objekte« von Darstellungen, Fantasien usw. zu nehmen.

Maha Hammad artikuliert ebenfalls ihre Schwierigkeiten mit den angeblichen »Hindernissen«, insbesondere mit einer am Rand der Tagung gefallenen Bemerkung, die Psychoanalyse sei nur den westlichen Oberschichten der muslimischen Welt zugänglich. Sie erinnert an die arabische Literaturtradition, die von Mehrdeutigkeiten, semantischen Verschiebungen, Assonanzen und Homophonien reichen Gebrauch mache und daher einen idealen Anknüpfungspunkt für die Psychoanalyse darstelle.

Jean-Michel Hirt dagegen betont das erste Paradox der Psychoanalyse: sich ins Feld der Wissenschaft einzuschreiben, ohne

sich mit dem Diskurs der Wissenschaft zu vermischen. Dies entspräche der Verbindung von Heiligem und Profanem im Islam. Die als wissenschaftlich geltende Exegese des Koran sei in diesem Sinne beispielsweise dem Traum bzw. dem alltäglichen Handeln immanent, was gerade in muslimischen Ländern einen anderen Zugang zum Wissen und Deuten ermögliche als den der westlichen Rationalität, die ihrerseits unmerklich an die Stelle der Religion getreten sei. Hirt gelangt dadurch zu der erstaunlichen Prognose: »Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Psychoanalyse in den muslimischen Ländern eine größere Zukunft hat als in westlichen Ländern wie den USA, wo der Rückgang der Psychoanalyse zugunsten des Kognitivismus und der pharmazeutischen Labors mit einer wuchernden Religiosität einhergeht, die einer Vergöttlichung der Geschichte Vorschub leistet.« (S. 127) Im Einspruch gegen die westlichen Krankheitsdiagnosen des Islam suggeriert Hirt, dass der Islam dem Westen sein eigenes »grimassierendes Spiegelbild« vorhalte, das dessen eigene »verstörende Situation« charakterisiere (S. 128).

In ähnlicher Absicht postuliert Julien Maucade eine Rationalität des arabischen *Cogito*, deren Prämissen sich in der Antwort des heiligen Thomas von Aquin auf Averroes fänden. Der Heilige Thomas habe das *denkende Subjekt* an Stelle des *gedachten Subjekts*

eingeführt. Das Paradox der arabischen Sprache könne wie folgt ausgedrückt werden: »Ich bin gedacht, also bin ich.« Der Islamismus sei eine Antwort auf dieses Paradox, was letztlich zu der Frage führe, ob die Religion die Spaltung des Subjekts überwinden könne. Maucade weist darauf hin, dass etwas im Islam zu einer solchen Aufhebung der Subjektspaltung tendiere, ohne sie jedoch jemals zu erreichen (S. 159).

Die Vorträge von Nicht-Analytikern werfen auf diese internen Kontroversen ein anderes Licht. So gehen einige Artikel auf geopolitische Schwierigkeiten im Nahen und Mittleren Osten ein. Ausgehend von einem Vergleich der saudischen Monarchie mit den Militärregimes in Syrien und Irak stellt die Arabistin Sylvie Deslandes fest, dass die Subjekte überall den Gesetzen der Sprache unterworfen seien, auch wenn der religiöse Diskurs einen »normalisierenden Einfluss« habe und auch wenn es »selbstverständlich ist, dass ein theokratischer Staat wie Saudi-Arabien nicht der Ursprung der Mehrdeutigkeit des Signifikanten sein kann« (S. 40).

Der libanesische Ökonom, Politiker und Publizist Georges Corm geht einen Schritt weiter, indem er die narzisstischen Gründungsmythen der westlichen Identität rekonstruiert, die den Anspruch erheben, säkular zu sein, die aber seiner Ansicht nach auf biblischen Archetypen beruhen.

Von unterschiedlichen östlichen Diskursen (einem romantisch-mystischen, einem reformistischen und einem rigoros antiwestlichen) nehme man im Westen lediglich den dritten zur Kenntnis. Das sei auf die amerikanische Instrumentalisierung muslimischer Länder zur Bekämpfung von Sowjetrußland zurückzuführen. Als »Stammesreaktion des Westens« (S. 57) bezeichnet er den Verdacht, dass hinter jedem Araber ein potenzieller Bin Laden stehe, und den Glauben, dass der Schlüssel zum Fundamentalismus im Koran und nicht in der westlichen Geopolitik der letzten zweihundert Jahre zu finden sei.

Dem wiederum widerspricht der ägyptische Philosoph Abdel Hafez Saleh Magdi unter Berufung auf Kants These, Aufklärung sei der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit durch den Entschluss, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Die westliche Vorstellung des Individuums sei die Grundlage von Demokratie, Säkularismus und Gedankenfreiheit in der Moderne. Die arabische Welt habe jedoch nicht den gleichen Weg eingeschlagen. In arabischen Wörterbüchern gebe es keine wirkliche Entsprechung zum Wort »Individuum«. Vielmehr bedeuteten die entsprechenden Begriffe so etwas wie »Substanz«. Das »Ich« gelte als minderwertig: »Wer also eine Diskussion beginnt, indem er ›Ich‹ sagt, muss das sogleich widerrufen, indem er

hinzufügt ... »Gott behüte, dass ich *ich* sage«,« (S. 168) Heute würden sich die arabischen Gesellschaften zwar mit den Techniken und Produkten der Moderne austatten, diese aber in den Dienst antimoderner Repression stellen. Der Autor bedauert diese Situation und erinnert die Araber an ihre eigene Verantwortung für die verpasste Moderne.

Weitere Beiträge von Nicht-Analytikern befassen sich mit der Sprache und mit dem Status der Schrift im Islam. Der Philosoph Osama Khalil bestreitet eines der von den Veranstaltern benannten »Hindernisse« für die Verbreitung der Psychoanalyse, nämlich das angebliche Fehlen des Verbs *sein* im Arabischen. Unübersetzbar sei das cartesische *cogito, ergo sum* ins Arabische nur, wenn man auf der Wiedergabe des *Seins* durch ein einziges Wort beharre. »Kompakt im Französischen«, teile das Verb *sein* seine Bedeutungen im Arabischen auf und verteile sie auf mehrere Verben (S. 89).

Die Linguistin Dominique Caubet befasst sich mit dem komplexen Status des maghrebinischen Arabisch seit der Unterzeichnung der »Europäischen Charta für Regional- oder Minderheitensprachen« durch Frankreich im Jahr 1999. Sie stellt einen Widerspruch zwischen dem ständigen Verweis maghrebinischer Migranten auf ihre vermeintliche »Herkunftskultur« und dem gleichzeitigen Beharren auf Integration in die französische Mehrheitskultur fest.

Während sie die Praxis des klassischen Arabisch mit dem Islamismus eher summarisch verbunden sieht, stellt sie die nationalistische Voraussetzung, die der französischen Politik in Bezug auf Minderheitensprachen zugrunde liegt, jedoch nicht infrage.

Der Professor für muslimische Mystik Pierre Lory unterscheidet verschiedene Formen der Koranexegese: eine rationalistische, eine buchstäbliche und eine symbolistische (die der Mystiker und Theosophen), wobei letztere davon ausgehe, dass der buchstäbliche Sinn die Bedeutungstiefe des Koran nicht erschöpft, sich die manifeste Bedeutung der Verse vielmehr auf viele versteckte Bedeutungen beziehe. Die jeweils zugrunde liegende Auffassung der Sprache bedinge aber nicht nur eine hermeneutische Wahl, sondern auch ein je spezifisches Weltverständnis, »eine spezifische Weise, das Verhältnis zum Anderen und zu den anderen durch die Vermittlung der Sprache auszuhandeln« (S. 112).

Der libanesische Schriftsteller und UNESCO-Botschafter Salah Stétié konstatiert dagegen einen grundlegenden Widerspruch zwischen der unveränderlichen Gestalt der Heiligen Schrift und der veränderlichen Gestalt ihrer Lektüren: Der Koran sei sowohl Zeichen als auch Lesung des göttlichen Wortes, das in der arabischen Sprache Gestalt annehme. »Die so geheiligte Sprache ist also durch ihre untrennbare Zugehö-

rigkeit zum Ewigen in jedem ihrer Konsonanten und in den diakritischen Zeichen, die an die Stelle der Vokale treten, eine Fixierung, eine Falle des Absoluten« (S. 114). Dies führe dazu, dass man jeden abweichenden Gebrauch der heiligen Sprache als linguistische Sünde betrachte und die Dichter als »tobende Hetzer« bezeichne. Das Zeichen dürfe nicht an die Stelle des Bezeichneten treten; dies sei »eine der großen Obsessionen des Islam« (S. 117).

Auf die Ausgangsfrage nach der Möglichkeit von Psychoanalyse in nicht-demokratischen muslimischen Ländern antwortet Mustafa Safouan in seinem Schlussbeitrag, der faktische Zugang zur Psychoanalyse hänge von sozialen Umständen ab, ärmere Volksschichten hätten eher Zugang zu magischen Praktiken, während die Mittelschichten im Gefolge der Globalisierung stark einschrumpften und dem Einfluss saudischer Petrodollars unterlägen. Wenn es jedoch noch einer »einfachen empirischen Verifikation« (S. 180) für die kulturübergreifende Allgemeinheit der unbewussten Strukturen bedürfe, so möge die *Association Lacanienne Internationale* einmal pro Jahr eine Tagung arabischer, japanischer und chinesischer Analytiker veranstalten und diese über ihre Erfahrungen berichten lassen. »Die Spaltung des Subjekts«, so sein Fazit, »überwiegt jede andere Differenz«, auch die von Orient und Okzident (S. 180).

Nach einem solchen Parcours ist man beeindruckt von der Vieltimmigkeit der Standpunkte und Interventionen, die sich, vor dem Hintergrund der verschiedenen Erfahrungen und Expertisen, alle auf die eine oder andere Weise um die Frage nach dem Subjekt des Unbewussten in seinem Verhältnis zum politischen Subjekt im muslimischen Kontext drehen. Ihre Zusammenstellung ermöglicht es den Lesern, eine übereilte Synthese zu vermeiden und sich mit Themen zu konfrontieren, die im Rahmen des Symposiums selbst umstritten waren. Das Vorhaben der Tagung war riskant, da es nicht immun gegen die Verständigungsschwierigkeiten war, die mit solchen interdisziplinären Annäherungen verbunden sind. Den verschiedenen Teilnehmern gelang es jedoch bemerkenswert gut, ihre jeweiligen Blickwinkel einzubringen, ohne den Eindruck einer falschen Homogenität oder Einvernehmlichkeit zu erwecken.

Heute, achtzehn Jahre später und nach einer Welle dramatischer Ereignisse, die sowohl den Islam als auch die arabische Welt erschütterten – dem zweiten Irak-Krieg, dem Aufstieg des globalisierten Dschihadismus, dem »Arabischen Frühling«, dem Aufstieg und Fall des »Islamischen Staates« –, scheinen dennoch manche Grundannahmen des Symposiums überholt, vor allem die Idee einer muslimischen Welt, die der religiösen Autorität blindlings unterworfen und in einer

unbeweglichen Tradition gefangen sei. Terroristische Gewalt existiert auch im Zentrum der westlichen Gesellschaften, sodass der imaginäre Kampf der Zivilisationen, der immer dazu neigt, den jeweils Anderen Rückständigkeit und Barbarei zuzuschreiben, als Erklärungsmuster nicht mehr taugt. Es lässt sich nicht mehr übersehen, dass der globalisierte Terrorismus in einem bestimmten historischem Rahmen aufgetaucht ist, und zwar dem des Spätkapitalismus, der auf der Tagung weitgehend unthematisiert blieb. So werden die Grenzen der Staaten und der Kulturen von den Beiträgen zwar immer wieder infrage gestellt, als Bezugsrahmen der Analysen aber letztlich nicht aufgegeben. Das führt dazu, die Dichotomie von Orient und Okzident erneut zu bekräftigen, anstatt sie als Teil einer gemeinsamen globalen Geschichte zu begreifen.

Besonders problematisch erscheint dabei der Ausgangspunkt der Tagung: Die Benennung von »Hindernissen« für die Ausbreitung der Psychoanalyse erweckt den Eindruck, die Probleme der arabischen Welt ließen sich nur in Form von Defiziten gegenüber dem Westen beschreiben. Nun ist aber die sogenannte Wirklichkeit immer schon auch eine Symptombildung (der Theorie). Was das Reale angeht, war Lacan klar: »Es gibt im Realen keinen Mangel ... Der Mangel ist nur durch das Symbolische fassbar.« (Seminar X, *Die Angst*). Keine Theorie, auch

nicht die Psychoanalyse, hat daher das Recht, die Verkörperung des Symbolischen für sich in Anspruch zu nehmen, um im Anderen einen als wesentlich (z. B. den Namen-des-Vaters) oder ontologisch (z. B. das Verb *sein*) erachteten Mangel zu diagnostizieren. Eine Theorie stellt nur eine symbolische Sequenz dar. Sie stellt nicht das Symbolische selbst dar, aus dem der Mangel als Reales erfasst werden könnte. Man kann sich daher auch fragen, ob es angemessen ist, das »gespaltene Subjekt« zu einer positiven Formel zu machen, durch die ein kultureller Kontext erfasst werden kann. Dieser Einwand gilt überhaupt für eine ganze Reihe von psychoanalytischen Formeln, die – im Gegensatz zu der permanenten Verwirrung, in die Lacan seine Zuhörer warf – *per se* zu gelten scheinen und dann in der untersuchten Wirklichkeit »wiedergefunden« werden müssen. Es scheint dann nur noch darum zu gehen, die Wirklichkeit mit der ursprünglichen Theorie zu vergleichen – um dann feststellen zu müssen, dass die Wirklichkeit gegenüber der Theorie unweigerlich etwas defizitär ist!

Was berechtigt Psychoanalytiker dazu, entweder als Vertreter des »gespaltenen Subjekts« aufzutreten oder als Träger einer besonderen Kompetenz, um an die Geheimnisse der muslimischen Psyche heranzukommen? Das Subjekt des Unbewussten ist kein Wissen, das man einer gegebenen

Wirklichkeit entgegenstellen kann, d. h. *man hat nicht nach dem gespaltenen Subjekt zu suchen, sondern man stößt gegebenenfalls darauf*. Das am Anfang der Tagung behauptete Aussterben der Psychoanalyse in der arabischen Welt steht letztlich auch in eklatantem Widerspruch zu der Behauptung »voller Praxen«, die am Ende des Symposiums überraschend in den Vordergrund rückt (S. 180). Die Unterstellung, es könne sich dabei kaum um psychoanalytische, allenfalls um psychiatrische und psychotherapeutische Praxen handeln, kommt dem Export einer Debatte gleich, die der Geschichte der europäischen Psychoanalyse eigen ist und die mit den Bedürfnissen der muslimischen Bevölkerungen und mit den Entwicklungsmöglichkeiten der Psychoanalyse in den arabischen Ländern vielleicht wenig zu tun hat. Psychoanalytische Gruppen gibt es bekanntlich in vielen Ländern des Maghreb und des Nahen Ostens, auch wenn sie klein sind. Interessant ist jedoch nicht, exquisites Wissen in den Orient zu exportieren (das, wie Mustafa Safouan behauptet, ohnehin nur den verwestlichten Bevölkerungsschichten zugänglich sei, was wiederum nur die europäische Herkunft der Psychoanalyse bestätigen würde), und auch nicht um jeden Preis »die Praxen dort voll zu machen«, sondern einem Reden zu begegnen, das das konstituierte Wissen der Psychoanalyse infrage stellen könnte und das

uns zunächst fremd ist. Was haben sie dort zu berichten und vorzuschlagen? Der psychoanalytische Begriff des Subjekts ist inhaltlich nicht bestimmt. Es reicht manchmal aus, in Europa zu bleiben und Subjekte verschiedener Herkunft, einschließlich der muslimischen, aufzunehmen, um zu erkennen, dass es keine »muslimische Subjektivität« gibt, die einer »europäischen Subjektivität« entgegensteht, sondern dass soziale Wirklichkeiten und Diskurse sich gegenseitig bestimmen, ohne jedoch die subjektiven Positionen zu bestimmen, die die Subjekte innerhalb dieser Diskurse einnehmen. —

Übersetzung der Zitate:
Sandrine Aumercier

Wiedergelesen von Jonas Diekhans

Bei der Lektüre der *Psyche* von 2007, die Migration und Islam in Titel trägt, kann man sich des Eindrucks 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 zur 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 entgeht, 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. —

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, Bens-lamas 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,

Viel Arbeit für die Psychoanalyse. Zu Nazir Hamads und Charles Melmans *La psychologie de l'immigration*. (Paris 2019, Editions Langage, 144 Seiten, br., 18 €)

Rezensiert von Kianush Ruf

der davon ausgeht, dass Sprache [qua Repräsentation] mit einem Verlust einhergeht. —

Ich sage, dass derjenige, der in meinen Augen etwas anderes liest als eine immerwährende Frage, erblinden sollte; weder Dankbarkeit noch Hass.

— Frantz Fanon

Noch immer gibt es ein Begehren nach Einordnung von dem, was Europa ereilt und nicht mehr weggeht. Ein Grund für das Nicht-mehr-Weggehen dieses Begehrens ist die wiederkehrende Aussage, Flucht und Migration werden weiter zunehmen. Das mag stimmen. Aber es alleine reicht nicht aus als Begründung für jenes Begehren nach Ordnung als Antwort auf die »Krise«. »Es muss noch etwas anderes im Spiele sein«, das der Kritik bedarf.¹ Das Unbehagen, das die Ankunft von Geflüchteten in Westeuropa, insbesondere in Deutschland seit 2015, in weiten – und durchaus nicht nur den illiberalen – Teilen der europäischen Öffentlichkeit ausgelöst hat, ist von nachhaltiger Natur. Dabei treten immer wieder überraschende Verschiebungen und Widerstände

zutage. Etwas von dem, was uns erreicht und geschieht, scheint auch der Psychoanalyse zu schaffen zu machen. Mit der Lektüre von Nazir Hamads und Charles Melmans *La psychologie de l'immigration*² möchte ich versuchen, ein wenig zu verrücken, was im Unge-sagten genauso wie im immer wieder Wiederholten zum Vorschein kommt.

Bei dem schmalen Band handelt es sich um eine Mischung aus psychoanalytischer Betrachtung und journalistisch-essayistischer Intervention im Kontext der Debatten um Migration, Identität, Rassismus und Rechtspopulismus. Nazir Hamad, in Begleitung von Charles Melman, verfolgt die Absicht, sich der postmigrantis-chen Gesellschaft und ihren Konflikten in ihren psych(olog)ischen Dimensionen zu nähern. Sie versuchen, dem Erstarken von rechtsnationalen und faschistischen Tendenzen in Europa etwas entgegenzusetzen. Das Einfühlungsvermögen in die Motive der geflüchteten Kinder und Jugendlichen sowie die Bemerkungen zu Beginn des Buches, die den Zustand einer Welt beklagen, die von Hunger, Kriegen und ökonomischen Krisen geprägt ist, sind

misch-geopolitischen Interessen an den Rand des (ökologischen) Zusammenbruchs getrieben wird, bezeugen den ethisch-politischen Anspruch der Autoren. Einen genaueren Einblick in die Arbeit von Nazir Hamad geben die Fallbeispiele mit unbegleiteten minderjährigen Geflüchteten oder adoptierten Kindern und ihren Eltern. Die Fallbeispiele sind für sich genommen schon ein Gewinn und veranschaulichen die thematisierten Probleme gut.

Hier zeigt sich, dass gerade in der intensiven Betrachtung des konkreten und singulären Falls die Psychoanalyse etwas Entscheidendes zum Verständnis kultureller und sozialer Formationen beitragen kann. Wenn sie sich jedoch – nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass Freud mit seinen kulturtheoretischen Schriften dieses Genre selbst begründet hat – auf das Gebiet einer Theorie der Kultur und der Gesellschaft vorwagt, ohne deren Gegenstände in ihrer »Eigenlogik«, das heißt, auch im Wechselspiel mit anderen Disziplinen, zu betrachten – wie es hingegen Freuds Überlegungen zur Laienanalyse nahelegen –, kann das wiederum selbst zum Problem werden. Ich komme darauf am Schluss zurück.

Die wichtigste These des Buches lautet, dass die durch Migrationsprozesse angestoßenen gesellschaftlichen Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen in der postmigrantischen Gesellschaft mithilfe der klinischen Erfahrung

der Psychoanalyse mit Adoptivkindern (vor allem aus dem »Süden«) und ihren Eltern verstanden werden können, insofern man den Prozess der »Integration« als einen Adoptionsprozess verstehen und beschreiben könne. Migration wird also durch das Prisma der Adoption betrachtet. Die einzelnen Kapitel umkreisen dieses Motiv, indem sie sich so verschiedenen Themen widmen wie Fluchtursachen, dem Verlust der »eigenen« Kultur, Heimat und Sprache, der »Integration« in die neue Kultur, aber auch den zeitgenössischen Familienstrukturen, die geprägt sind von Patchwork, künstlicher Befruchtung, Leihmutterschaft und Adoption, und schließlich der Beziehung zur Mutter und der Vaterfunktion.

Der gegenseitige Prozess der Auf- und Annahme, das wechselseitige Anerkennen als Eltern bzw. als Kind, wird also auf die Situation des Geflüchteten übertragen. Die Aufnahme der neuen »kulturellen« Umgebung und die Aneignung, die Erfahrung dieses anderen Außens als das eigene, und die Anerkennung der neu in sie hineingeworfenen Anderen als »eigene« und als Bereicherung; diese doppelte Bewegung beschreibt der Autor als einen Adoptionsprozess. Die neue Kultur im neuen Land müssten Migrant*innen auf ähnliche Weise sich zu eigen machen, wie das adoptierte Kind seine Adoptiveltern als die eigenen, die »wahren« Eltern anerkennen muss; und

umgekehrt. Ähnlich wie in der Adoption, wo ein Begehren nach Kenntnis der wahren Eltern und ihrer, d. h. der »eigenen« Identität – selbst bei »erfolgreichen Adoptionen« – als »Nostalgie des Ursprungs« häufig an einem bestimmten Punkt einsetzt (S. 34), besteht in der Aufnahme – der »Adoption« – von Anderen durch ganze Gesellschaften oder »Kulturen« die Gefahr, dass diese Gesellschaft und Kultur nicht als die eigene empfunden und anerkannt wird, womit eine Suche nach dem anderen Ursprung, nach der »eigentlichen« Herkunft einsetzt. Diese »Rückkehr zum Ursprung« sei jedoch in beiden Fällen zum Scheitern verurteilt, handelt es sich doch jeweils um einen fiktionalen bzw. imaginären Ursprung.

Die Ausführungen zum verlorenen Ursprung münden in eine Diskussion der Funktion des »singulären« und des »universellen Vaters«, wobei der ausschließliche Bezug auf Ersteren für den Rassismus und Rechtspopulismus genauso verantwortlich gemacht wird, wie für den »Kommunitarismus« der migrantisierten Communities und deren »Verweigerung« von »Integration« (S. 38 ff.). Eine zentrale Stellung nimmt in diesem Kontext eine Reflexion über »den Vorfahren« (S. 34 ff.) als Grundlage für die Anerkennung der Gleichheit oder Ähnlichkeit von Anderen ein. Dabei kommen Zweifel an dem zugrunde gelegten Schema auf: Ist es wirklich »der Vorfahre«, sei er real oder imagi-

när, der den Jugendlichen in den Banlieues, wie Hamad schreibt, »seine Anerkennung verwehrt« (S. 46) oder ihre »Identifikation mit den Idealen der Nation« (S. 15) verunmöglicht? Sind der Entzug der Anerkennung, die Unmöglichkeit der Identifikation nicht ebenso der Gesellschaft und ihren Institutionen geschuldet, der polizeilichen Anrufung als delinquente Subjekte, der Verdrängung in die Vororte, der habituellen Differenz zu den privilegierten Klassen, dem Verwehren von ökonomischem Wohlstand durch ein diskriminierendes Bildungssystem – *class apartheid through education* schreibt Spivak³ – kurz: dem rassistischen Ausschluss der Anderen? Zwar betont Hamad an mehreren Stellen, dass Ablehnung und Ausschluss seitens der Ansässigen und fehlende Anerkennung als vollwertige Mitglieder der »Nation« die »Integration« bzw. »Adoption« erheblich erschweren können (vgl. S. 14 f., 84). Dass also, mit anderen Worten, die »kommunitaristische« Versuchung durch den Rassismus der »aufnehmenden« Gesellschaft geschürt und beflügelt wird. Auch erwähnt er flüchtig die kolonial(istischen)en Kontinuitäten in der zeitgenössischen französischen und europäischen Gesellschaft (S. 33). Die entscheidende Kategorie bleibt jedoch die des »Vorfahren«, eine Kategorie, die zumindest auf ein ethnizitäres Verständnis von (kultureller) Identifikation und (nationaler) Zugehörigkeit verweist:

Unserer Meinung nach vollzieht sich die Adoption dank der Verbindung der familiären mit der nationalen Fiktion. Der Vorfahre, das ist ein jeder von uns in seiner Funktion gegenüber unseren Kindern, seien es biologische oder adoptierte. Sobald wir ihnen unsere Familiengeschichten erzählen, führen wir den Vorfahren als Referenz ein. [...] Alles gibt ihnen [den Kindern mit Migrationshintergrund] zu verstehen, dass die Nation sie nicht mag, und sie nicht adoptieren will. (S. 85)

Der Erfolg der Adoption scheint für Hamad von dieser Verknüpfung der individuell-familiären mit der national-gesellschaftlichen Ebene abzuhängen. Es reiche nicht, dass das Kind von den Eltern angenommen und anerkannt wird. Auch die es umgebende Gesellschaft, seine Umwelt, sein Umfeld, die Menschen und Institutionen, die es umgeben und hervorbringen, müssen es an- und aufnehmen. Dieses Verständnis von Adoption legt die dem Buch zugrunde liegende Analogie zur Migration nahe, denn hier wie dort geht es gewissermaßen in erster Linie um die gesellschaftliche Anerkennung und den »sozialen Diskurs« (S. 35), der einem jeden Individuum seinen*ihren Platz in der Gesellschaft zuweist (S. 83). Doch es ist problematisch, mit Begriffen zu arbeiten, die die

Dichotomien, die man aufbrechen will, fortschreiben. Das gilt bereits für die vielleicht zu sehr an Familienstrukturen orientierte Metapher der Adoption, aber mehr noch für die Metapher der Nation, die offenbar beide das Phantasma »Integration« aufrufen. Obwohl Hamad sich bewusst ist, dass »Nation« als Konzept selbst nicht unschuldig ist (S. 143), bleibt es als konzeptueller Bezugsrahmen bestehen. Das Kulturalisieren und Psychologisieren von politischen Dispositiven, mit deren Hilfe der soziale Raum aufgeteilt wird, (ver)führt jedoch zu einer Verschleierung der gesellschaftlichen Verhältnisse mehr denn zu ihrer Interpretation und Veränderung.

Zugleich ist eine begrifflich etwas unscharfe Vermischung der Phänomene Migration und Adoption festzustellen. Hamads adoptierte Kinder scheinen alle aus mehr oder weniger fernen Ländern zu kommen, sodass auch die Adoption selbst hier als Vektor oder Vehikel der Migration wirkt. Adoptierte Kinder sind Immigranten wider Willen, und Migranten sind Adoptivtöchter und -söhne der »Nation«, die gleichsam selbst die für ihre Adoption notwendigen Schritte einleiten (S. 81). Da die beiden Phänomene kaum in ihrer Singularität und Differenz analysiert werden, wird ihre Verknüpfung zur unhinterfragten Selbstverständlichkeit. Somit erscheint die entscheidende These als reduktionistisch: Weil es im Fall von adoptierten Kindern häu-

fig vorkomme, dass im Laufe der Adoleszenz irgendwann der Ursprung, die Herkunft und die »eigentliche« Identität in den Fokus rücken, glaubt Hamad, dass es auf der gesellschaftlichen Ebene genauso sei (S. 57 f.). Es wird jedoch nicht hinreichend entfaltet, inwiefern die Übertragung von einem Bereich auf den anderen überhaupt theoretisch und empirisch begründet ist. Der »kommunitaristische« Rückzug der migrierten Communities auf sich selbst (S. 14) wird also mit dem individual-psychischen Moment der Sehnsucht nach der »eigentlichen« Herkunft bei Adoptivkindern (v)erklärt, anstatt auch dafür – und nicht nur als »Fluchtursachen« (S. 44, 82) – politische oder sozio-ökonomische Aspekte mit einzubeziehen.⁴ Der ausschließlich psychoanalytische Zugang erschwert hier vielleicht eine fundierte Auseinandersetzung mit der postmigrantischen Gesellschaft.

So wird der Text vom Gespenst der Integration – man könnte vielleicht sagen: als Symptom – heimgesucht: »Immigration und Adoption werfen Probleme auf, denn jede Integration bringt auf beiden Seiten ein Gefühl von Verlust mit sich« (S. 32). Doch der Begriff der Integration impliziert gerade keine Reziprozität. In seinem Buch *Desintegriert euch!* verhandelt Max Czollek diese diskursive Situation mit den Begriffen »Integrationsparadigma«, »Gedächtnis-« und »Integrations-theater« und supplementiert so die

kritische Migrationsforschung durch eine jüdische Perspektive. Das vielseitige Werk des dichten Theoretikers Czollek ist ein Glücksfall, geht aus ihm doch hervor, wie das immer intensivere Faschistisch-Werden Europas und der »Welt« eben immer auch in der Sprache stattfindet, und dass man daher in der Sprache – durch die Dichtung –, wenngleich nicht nur in ihr, dem Antisemitismus und dem Rassismus sich widersetzen muss:

Das Konzept der Integration beruht auf dem Unterschied zwischen *wir* und *ihr*, zwischen *Autochthonen* und *Fremden*, zwischen denen, die schon hier waren, und denen, die neu dazu kommen. Der Forderung nach Integration liegt also implizit oder ausdrücklich eine Annahme darüber zugrunde, *wer sich in was* zu integrieren hat. Sie basiert auf der Vorstellung, es gäbe einen essentiellen Unterschied zwischen deutschen und nichtdeutschen *Vorfahren* [Hervorh. K. R.], deutschem und nichtdeutschem Verhalten, deutscher und nichtdeutscher Kultur. [...] [D]ie Inszenierung der Differenz zwischen *uns* und *ihnen* dient der Stabilisierung der Dominanzkultur.⁵

Entgegen aller Beteuerungen des Gegenteils schreibt sich dieser das Soziale strukturierende, domi-

nante Diskurs, der zwischen *ihnen* und *uns* unterscheidet und hierarchisiert, immer wieder in den *Text* der Psychoanalytiker*innen ein (vgl. insbesondere S. 32–34). Mit einer Variation auf ein derzeit virulentes Thema könnte man sagen: Ihr Subjekt steckt sie an. Die Struktur des Rassismus, das heißt seine Sprache, zirkuliert und schleicht sich hier unbemerkt in den Text ein. Mitunter ist nicht einmal eindeutig auszumachen, ob es sich dabei vielleicht lediglich um eine kuriose diskursive Strategie handelt, die provokant den herrschenden Diskurs zitiert. Wenn dieser aber nicht explizit sprachkritisch gerahmt wird, wird es unmöglich zu erkennen, ob die Autoren nicht vieles von dem, was sie schreiben zum Thema (Im)Migration, selbst glauben.

Es ist vertrackt. Wir sind überzeugt, dass die Autoren wichtige psychoanalytische Arbeit machen, dass sie das Schicksal der Geflüchteten angeht. Sie wissen, was diese ihre Hoffnung anderswo suchen lässt (S. 20 ff.) Gleichwohl formulieren sie, dass Europa von Flüchtenden »überrannt« (*envahie*, S. 43) werde. Warum? Dieses Ankommen könnte doch ein Anlass sein, unsere Metaphern und dahinter unseren Anspruch auf ein Eigentum, das »überrannt« wird, so zu befragen, dass es ernst wird mit einer lebenspraktischen Interpretation des lacanschen Diskurses, dass das Begehren das Begehren des Anderen sei. Wir gingen ein, wenn wir nicht über-

rannt würden, könnte das zugespitzt heißen. Noch mehr überrascht die Rede von den »Anstrengungen Frankreichs, die Kinder der Einwanderer zu integrieren« (S. 34, Hervorh. K. R.) Oder diese rhetorischen Fragen, die, selbst wenn sie verneint werden, als Verdikt dem Text entweichen:

Verschmutzen die Minarette den europäischen Raum, der seit Jahrhunderten an Kirchtürme gewöhnt ist? Ist der Islam mit der Laizität und der Demokratie vereinbar? Das sind zwei Fragen, die eine Reflexion verdienen. Und falls es eine Antwort auf sie gibt, so ist es zuallererst an den Muslimen, sie zu finden, und zwar in der Form eines europäischen Islams, dem es gelingt, den Glauben mit den demokratischen Werten Europas zu vereinbaren. (S. 33)

Diese *Fragen*, so gestellt, verdienen keinerlei Reflexion. Man könnte für solche *Aussagen* den besonderen gesellschaftlichen Kontext – die Diskussion um »Laizität«, »Republikanismus«, »Kommunitarismus« – in Frankreich verantwortlich machen. Nirgendwo sonst werden die Widersprüche und Wechselwirkungen zwischen dem Partikularen und dem Universellen, zwischen den »Werten« der Aufklärung und ihrer Anrufung durch die postkoloniale Condition so kontrovers verhandelt wie

im selbsterklärten Heimatland der Menschenrechte. Noch schwieriger wird es aber, wenn die Autoren Verständnis für die Ablehnung aufbringen, die die »autochthone« (!) Bevölkerung den Geflüchteten entgegenbringt, denn schließlich sehe »niemand gerne seine Welt verschwinden, ertränkt in Wellen von Neuankömmlingen« (S. 32). Das ist der »Text« von Le Pen und Pegida, der FAZ und dem Figaro. Es liest sich wie der rechte Diskurs, den man doch kritisieren wollte: »Nation«, »Integration«, »Islam«, »Laizität«, »demokratische Werte Europas« – wenn man, wie ich es Hamad und Melman unterstelle, die rassistische Gesellschaft *verändern* möchte, dann sollte man darauf achten, dass die Begriffe, mit denen man das Problem *beschreibt* und *interpretiert*, nicht Teil des Diskurses sind, dem man sich widersetzen wollte.

Die beiden hier skizzierten Schwierigkeiten bestehen also zum einen darin, vor allem »psychologisch« erklären zu wollen, was zumindest auch in seinen politischen, sozialen, ökonomischen und »kulturellen«, das heißt praktisch-diskursiven, Dimensionen erfasst werden müsste; zum anderen in einer unkritischen Verwendung einer bestimmten »Sprache«. Eine Auseinandersetzung mit aktuellen Sozial- und Kulturtheorien zum Thema Migration und Rassismus hätte beidem vorbeugen können.

Das bringt mich zurück zur allgemeinen Frage, welche Rolle

die Psychoanalyse in einer kritischen Kulturtheorie einnehmen kann. Der Anspruch oder die Anmaßung – ein *Ethnozentrismus der Theorie*⁶ –, in einer einzigen universalistischen Geste alles Mögliche zu erklären, wurde der Psychoanalyse immer wieder zur Last gelegt. Somit steht das hier rezensierte Buch vielleicht beispielhaft für das, was man die *Hybris der Psychoanalyse* nennen könnte. Sie macht sich da bemerkbar, wo sie versucht, so komplexe und sedimentierte Phänomene wie Kultur, Gesellschaft, Migration oder Rassismus (aber vielleicht sogar Sexualität⁷) einzig mit ihren eigenen methodischen und theoretischen Mitteln zu erfassen. Wenn die Psychoanalyse sich diesen Feldern zuwendet, sollte sie das mit ihnen verbundene Wissen berücksichtigen und befragen. Denn es gibt die empirische Migrations- und Rassismusforschung, es gibt die post- und dekolonialen (oder queer-feministischen) Kulturtheorien, die psychoanalytische Theoreme und Denkfikturen von Freud, Klein, Fanon und Lacan für eine Analyse des Rassismus in der (Post-)Kolonie und der Metropole fruchtbar gemacht haben. Sie sind es wert, von der Psychoanalyse gelesen zu werden – gerade im Hinblick auf das, was das Buch aus der psychoanalytischen Praxis an wertvollem Material liefert. —

1) Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *GW* Bd. 14, S. 419–506, hier S. 453

- 2) Alle Zitate aus dem Buch sind mit Seitenzahlen in Klammern angegeben und wurden von mir übersetzt.
- 3) Spivaks Sorge ist freilich um einen anderen Kontext. Vgl. den wichtigen Text *Righting Wrongs* in ihrem Buch *Other Asias*, Oxford 2008, Blackwell, S. 14–57
- 4) Vgl. Terkessidis, Mark: *Interkultur*, Frankfurt am Main 2010, Suhrkamp
- 5) Czollek, Max: *Desintegriert euch!*, München 2019, Hanser, S. 63–65. Vgl. auch das soeben erschienene Buch *Gegenwartsbewältigung* (München 2020, Hanser), in dem der Autor seine Überlegungen fort führt und der weiter verrinnenden Gegenwart nachspürt.
- 6) Vgl. Precht, Oliver: *Heidegger. Zur Selbst- und Fremdbestimmung seiner Philosophie*, Hamburg, 2020: Meiner. S. 36 ff.
- 7) Vgl. Preciado, Paul B.: *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris 2020, Grasset

Slavoj Žižek: *Blasphemische Gedanken. Islam und Moderne*,
übers. von Michael Adrian (Berlin 2015,
Ullstein, 64 Seiten, br., 6,99 €)

Rezensiert von Alex Janda

Slavoj Žižeks Buch erschien im Nachklang der Anschläge auf Charlie Hebdo. Die Herausforderung bestand für ihn darin, »den Akt des Denkens mit der Hitze des Augenblicks in Einklang zu bringen.« Žižek entwarf noch im Eifer des Gefechts eine aktuelle Bestandsaufnahme der Ereignisse und entwickelte eine Landkarte zur theoretischen Orientierung. Aufgeteilt ist das Buch von knapp sechzig Seiten in zwei Kapitel: »Der Islam als Lebensform« (I) und »Ein Einblick in die Archive des Islam« (II). Kapitel II erschien zuvor bereits auf Englisch in *God in Pain. Inversions of Apocalypse* (2012), das Žižek in Konversation mit dem kroatischen Philosophen Boris Gunjević herausbrachte.

In einem ersten Schritt dekonstruiert Žižek die Heuchelei des Westens: Im Anschluss an das Attentat werden wir Zeugen der obszönen Inszenierung eines Spektakels in Form der Pariser Prozession – sich an den Händen haltende Politiker, die öffentlich ihre Trauer bekunden – von Cameron, über Netanjahu bis zu Putin. Nicht nur reiben sich diese zwielichtigen Figuren der internationalen politischen Kaste, so Žižek,

bereits die Hände und wetzen die Messer, auch haben sie überhaupt erst den Nährboden der gegenwärtigen Misere bereitet. Ihr heuchlerischer Umgang spitze die dramatische Lage nach den Anschlägen weiter zu. Als nicht weniger überheblich kann die Scheinheiligkeit aufseiten vieler Linksliberaler erlebt werden: Anstatt die Anschläge deutlich als Angriff auf den Kern westlicher Freiheiten zu verurteilen, heben sie die Grenzüberschreitungen des Satireblatts hervor, sprechen sich mit Verweis auf den Kolonialismus für mildernde Umstände aus, und machen so stillschweigend die Angst, der Islamophobie bezichtigt zu werden, zur Grundlage der eigenen Haltung.

»Je mehr die westlichen Linksliberalen ihrer eigenen Schuld nachspüren, desto massiver werden sie von muslimischen Fundamentalisten als Heuchler bezichtigt, die ihren Hass auf den Islam zu verbergen suchten. Diese Konstellation reproduziert exakt das Paradox des Über-Ich: Je mehr man sich dem fügt, was der andere von einem will, desto schuldiger wird man.« (S. 11)

Auf die nach den Anschlägen oft vernommene Frage, warum

sich eine von Kolonialismus und Fremdherrschaft gezeichnete Bevölkerung in ihrem Vergeltungsschlag nicht gegen westliche Militäreinrichtungen, sondern gegen ein französisches Satireblatt richtet, antwortet der Autor mit Bezug auf die praktizierte Heuchelei des Westens wie folgt: »Der liberale Westen ist deshalb so unerträglich, weil er Ausbeutung und Gewaltherrschaft nicht nur praktiziert, sondern diese brutale Realität wie zum Hohn in ihr genaues Gegenteil verkleidet, nämlich als Freiheit, Gleichheit und Demokratie.« (S. 22)

Gleichzeitig fragt Žižek, ob die Attentäter überhaupt als »authentische« Fundamentalisten angesehen werden sollten, welche sich für ihn gerade durch die »Gleichgültigkeit« gegenüber der Lebensart Ungläubiger charakterisieren würden, während die »terroristischen Pseudofundamentalisten« doch vielmehr die Faszination, Verwebung, Verstrickung mit dem gehassten Anderen auszeichnet. Es entsteht der Eindruck, dem muslimischen Fundamentalisten würde ein besonderer Unterlegenheitskomplex zugrunde liegen, also paradoxerweise das Fehlen einer Überzeugung der eigenen Überlegenheit. »Man spürt, wie sie ihre eigene Versuche bekämpfen, wenn sie den sündigen anderen bekämpfen.« (S. 13)

Die Doppelmoral des Westens auf der einen, und die libidinöse Verstrickung der Pseudofun-

damentalisten auf der anderen Seite befördern den inneren Spalt, die inhärente Inkonsistenz, der jeweiligen Kultur besonders zu Tage. In einem zweiten Schritt veranschaulicht Žižek deshalb die Kluft der Lebensweisen liberal-säkularer und muslimischer Gesellschaften anhand der Bereiche Sexualität und Humor. Jeder *Way of Life* ist dabei grundsätzlich in sich selbst durch das gespalten, was als untragbar empfunden wird und zu verbieten ist, beispielsweise sichtbar anhand der jeweiligen juristischen Grenzziehung von Privatheit und Öffentlichkeit. Im Westen – so die These – schützt die Staatsmacht die öffentliche Freiheit und greift auch in die Privatsphäre ihrer Mitglieder ein (z. B. bei Kindesmissbrauch). Hingegen sind Talal Asad folgend »solche Eingriffe in die häusliche Sphäre, der Übertritt in »private« Bereiche, im islamischen Recht nicht erlaubt, obwohl die Angemessenheit im »öffentlichen« Verhalten viel strenger sein kann.« (S. 24)

Ein Zwischenresümee könnte lauten: »Glauben und glauben lassen« werden gänzlich anders institutionalisiert. Auf der einen Seite erlaubt der Koran den Unglauben, solange dieser privat bleibt und nicht öffentlich bekundet wird, um Andere zu einem »falschen Bekenntnis« zu bekehren. In dieser widerspruchsvollen Logik ist daher Blasphemie als Ausübung der Redefreiheit, wie im Fall Charlie Hebdo, inakzeptabel für den muslimischen Radikalen, da

es das lebendige Band zwischen Gott und Gläubigen in aller Öffentlichkeit zu zerrütten versucht – es ist der Moment, an dem es für das Subjekt unmöglich wird, zu schweigen (Lacans *l'impossible-à-supporter*). Dem gegenüber setzt der Einschnitt, der die westlich-liberale Lebensart spaltet und in ihre eigenen Paradoxien verwickelt, an einem ganz anderen Punkt an: Schweigen im Angesicht von Sexismus, Rassismus und anderer Formen der Intoleranz ist einer linksliberalen, säkularen Gesinnung verunmöglich. Im Humor zeigt sich die Impasse besonders deutlich: Man kann sich die öffentlichen Reaktionen auf Witze über den Holocaust, über Vergewaltigung, die Unterdrückung von Frauen im Westen nicht nur vorstellen – längst sind wir Zeugen, wie die Zensur von Kunst und Ironie Einzug in Museen, Theater, Wissenschaft usw. gefunden hat. Übertragen auf eine nicht lang zurückliegende Debatte könnte man weiterführend fragen: Kann man Picasso noch ausstellen, ohne auf seine angeblich »sexistische Persönlichkeit« hinzuweisen? Unterstellen wir seiner Kunst damit nicht implizit die Gefahr, das »lebendige Band« unserer toleranten Lebensweise öffentlich zu zerstören?

So arbeitet Žižek in seinen eigenen »blasphemischen Gedanken« heraus, wie jede Lebensform auf einem unaussprechlichen Tabu beruht, das den Moment definiert, an dem das Subjekt sich in Hand-

lungszwang versetzt sieht. Paradoxerweise erlaubt die libertäre Haltung, Spott über politische Autoritäten auszuschütten, und gleichzeitig politischer Korrektheit zu einer neuen Klimax zu verhelfen. Was jeweils als »unerträgliche Blasphemie« in Erscheinung tritt, beruht daher immer schon auf der realen Impasse einer jeden symbolischen Ordnung; und jede »neue Wahrheit« impliziert einen zerstörerischen Ursprungsmoment, der nur retrospektiv legitimiert werden kann, nachdem die vorherige lebendige Beziehung – der symbolische Pakt – aufgelöst wurde.

Mit der Sexualität als Stein des Anstoßes zeigt Žižek anhand des Themas der »Verführung« die Unverträglichkeit der Lebensweisen: Während Verführung im Westen zur individuellen Freiheit zählt, Vergewaltigung hingegen als schweres Verbrechen charakterisiert wird, gilt im Islam die Verführung fast als das größere Übel. »Im Extremfall, so könnte man argumentieren, ist eine Verführung schlimmer als eine Vergewaltigung: Denn wenn eine Frau – im Gegensatz zu einer sexuellen Verführung – vergewaltigt wird, dann wird ihre Seele angeblich nicht verdorben, sondern bleibt rein.« (S. 29)

So provokant diese These klingen mag – zu oft bestätigt sie sich in konkreten Kuriositäten der muslimischen Hemisphäre: Das Verbot Bananen-essender Frauen im Fernsehen zeugt beispielsweise von einem extrem sexualisierten Selbstverständnis. Die totale Ver-

schleierung des weiblichen Körpers impliziert, dass allein die Konfrontation mit einem Frauenkörper für einen sexuellen Reizen vollkommen hilflos ausgelieferten Mann eine unwiderstehliche Provokation darstellt. Diesem »schwachen Mann« wird dann eine für die ganze männliche Sexualität verantwortlich gemachte Frau zur Seite fantasiert. Die westliche Erotik steht hier im krassen Gegensatz: Eben weil der Mann der sexuellen Zurückhaltung fähig und nicht blinder Sklave seines Geschlechtstribs sei, ist ein Spiel der gegenseitigen Erotisierung im öffentlichen Raum erlaubt.

»Die Frau« rückt auch ins Zentrum der Betrachtung, wenn Žižek schließlich einen Blick in die »Archive des Islam« riskiert, um mit Rückgriff auf Fethi Benslama eine Analyse der islamischen Gründungstexte vorzunehmen. Um das Entstehungsmoment zu verdrängen und eine legitime, patrilineare Abstammungsfolge institutionalisieren zu können, spielt sowohl im Judentum als auch im Islam die Verwerfung weiblicher Figuren eine entscheidende Rolle. Hilfreich ist ihm hierbei auch Eric Santners Unterscheidung zwischen »symbolischer Geschichte (der Gesamtheit expliziter mythischer Erzählungen und ideologisch-politischer Vorschriften, die die Tradition einer Gemeinschaft ausmachen und die Hegel als ihre »sittliche Substanz« bezeichnet) und ihrem obszönen Anderen, der nicht anerkannten

»spektralen«, phantasmatischen geheimen Geschichte, die die explizite symbolische Tradition unterfüttert, gleichzeitig aber von ihr ausgeschlossen bleiben muss« (S. 35). »Untote Geister« nennt Žižek jene Geschichten, welche die offizielle Erzählung heimsuchen, die nun von Lücken und Verzerrungen, Rissen und Brüchen, geplagt wird – mit Žižek erweckt die Genealogie der Religion(en) den Eindruck, nicht minder problematisch zu sein als die Herkunftsgeschichte eines einzelnen Subjekts.

In überschaubarer Länge konfrontiert Žižek in diesem Buch die Sackgassen der Islam-Debatte, arbeitet die Verstrickungen des Westens mit seinen eigenen Paradoxien heraus, und analysiert nicht minder schonungslos die fundamentalistische Faszination durch den gehassten Anderen der westlichen Lebensform. Ebenso beachtenswert ist seine »theologische« Auseinandersetzung unter Inanspruchnahme psychoanalytischer Konzepte im zweiten Kapitel, in dem auch Benslamas Ideen aufgegriffen werden: Die Frau als »ontologischer Skandal« gibt Aufschluss über die Genealogie und den phantasmatischen Rahmen des Islam als dritte monotheistische Religion. Eine empfehlenswerte Lektüre. —

Rezensiert von Sarah Rauchfuß

Viele Linke und Liberale können über den Islam nicht reden, weil sie unbewusst die gedankliche Grundannahme mit rechten Rassist*innen teilen, den Zusammenhang zwischen (tatsächlichen oder auch nur vermeintlichen) Muslim*innen und dem Islam als einen »unauflösliche[n], quasi genetische[n]« aufzufassen.¹ Erst diese »volle Identifizierung« von Individuen aufgrund ihrer Herkunft (seien es nun Türken, Araber oder Perser) mit einem Glaubensbekenntnis sei rassistisch, nicht aber kritische oder selbst ablehnende Positionen gegenüber dem Islam per se.² Die Linken verstünden sich »in Sachen Islam« selber nicht.³ Dies ist die Grundthese, die der österreichische Psychoanalytiker und Schriftsteller Sama Maani in dem einleitenden Text seines zweiten Essaybandes *Warum wir Linke über den Islam nicht reden können*, aufstellt.

Der daran anschließende Text, *Warum wir glauben – und es nicht wissen*, macht sich daran, sich diesem *Unverstandenen* zu nähern. Maani erklärt sich den Umstand, dass viele Vertreter*innen des linken und liberalen Spektrums davor zurückschrecken,

»auch nur Berührungspunkte zwischen dem Islam und Problemen islamisch geprägter Gesellschaften gelten zu lassen«⁴, mit dem unbewussten Wunsch, an den Islam als ein ungebrochen »gutes Objekt« glauben zu können.⁵ Dieser Wunsch sei eine Reaktion auf das »Unbehagen an der eigenen Kultur«⁶: Gegenüber der modernen Arbeitswelt westlicher Gesellschaften, die an ihre Mitglieder nicht mehr nur die Anforderung stellt, Lohnarbeit pflichtbewusst zu verrichten, sondern sich trotz aller Lustversagung auch noch mit ihr zu identifizieren⁷, würde »der Islam als pars pro toto für [...] vorkapitalistische Kulturen« imaginiert⁸, deren Mitglieder der »volle Genuss bei gleichzeitiger Identität« zuteil würde, der einem selbst verwehrt ist.⁹

Ich denke jedoch, dass dieses libidinös motivierte, unbewusste Moment *allein* die Zurückhaltung vieler Linker und Liberaler, Kritik am Islam zu äußern, nicht erklärt. Wie schon die Reaktionen auf Maanis Essays nahelegen, gesellt sich zu dem unbewussten Moment zusätzlich die ganz bewusste Sorge, mit der Kritik am Islam *den Rechten in die Hände zu*

spielen.¹⁰ Missstände in mehrheitlich muslimischen Ländern und deren Verbindungen mit dem Islam als Glaubensrichtung werden, dort wo sie erkannt werden, selten benannt, weil, was hier als rassistisch gilt, nicht die tatsächliche Aussage oder ihre Beweggründe sind, sondern ihre potenzielle Konsequenz, Rassismus hervorzubringen oder zu verstärken. Damit haben wir es bei den Positionen Sama Maanis und denen der Linken und Liberalen, von denen er schreibt, mit zwei verschiedenen ethischen Grundannahmen zu tun: Der Annahme, dass eine Aussage, um richtig zu sein, sowohl an und für sich wahr als auch aus den richtigen Gründen getroffen sein muss auf der einen, und einer konsequentialistischen, nach der nur richtig und gut sein kann, was gute Konsequenzen hat, auf der anderen Seite. An dieser moralphilosophischen Schwelle nur so viel: Die konsequentialistische Logik scheint mir spätestens dort einer Revision würdig, wo öffentliche Aussagen von Muslim*innen, die das Unbehagen an *ihrer eigenen Kultur* zum Ausdruck bringen, aufgrund der befürchteten oder tatsächlichen Instrumentalisierung dieser Aussagen zu rassistischen Zwecken, ebenfalls als rassistisch bezeichnet werden, wie dies z. B. der Rechtsanwältin und Frauenrechtlerin Seyran Ateş widerfuhr.¹¹ Hier verschwindet dann im Diskurs genau die Pluralität unter Muslim*innen selbst, die zu

betonen (muslimischen und nichtmuslimischen) Linken und Liberalen zu Recht sonst ein großes Anliegen ist.

Genau genommen kreisen aber nur die Hälfte der acht Texte des etwa 100 Seiten langen Büchleins um die Dekonstruktion rechter und linker Diskurse zum Islam. Die übrigen zeigen an ganz anderen Beispielen, z. B. dem Gespräch unter Freunden nach dem Besuch einer Ausstellung über indigene Lebensweisen in Brasilien (*Wenn Kulturen verschwinden*), wie Kulturalismus und Essentialismus funktionieren und wie leicht es – selbst mit den besten Absichten – ist, sich darin zu verstricken.

Am spannendsten finde ich Maanis Texte gerade dort, wo sie die Pluralität unter Muslim*innen oder in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften selbst zum Thema haben, so z. B. in dem Essay *Vögel ist schön – warum wir aber nicht fliegen*, in dem Maani der Frage nachgeht, warum unverheiratete Iraner*innen ihre Sexualität lieber abseits des religiösen Gesetzes ausleben, statt die jüngst im Iran von Klerikern propagierte, legale *Zeitehe* dafür zu nutzen und hier eine Deutung mit Rückgriff auf Freuds Urhordentheorie wagt. Wie seine beiden anderen Essaybände *Respektverweigerung* (2015) und *Worüber man als Jude nicht schreiben sollte* (2020) ist *Warum wir Linke über den Islam nicht reden können* auch ein Plädoyer für das gesellschaftskritische Potenzial

der Psychoanalyse, ohne deren Theorien und Methoden, das wird in Maanis Texten deutlich, sich viele der kulturellen und gesellschaftlichen Widersprüche unserer Zeit nicht erhellen lassen. Die Texte vermitteln jedoch sprachlich und inhaltlich zwischen einer fachspezifischen und einer eher feuilletonistischen Ebene, daher sind die Denkanstöße, die daraus resultieren, nicht nur für ein psychoanalytisches Fachpublikum interessant. —

- 1) Maani, Sama: *Warum wir Linke über den Islam nicht reden können – Essays, Analysen, Reflexionen*, Klagenfurt 2019, Drava-Verlag, S. 7
- 2) Ebd., S. 7–8
- 3) Ebd., S. 16
- 4) Ebd., S. 14
- 5) Ebd., S. 32
- 6) Ebd., S. 23
- 7) Ebd., S. 27–28
- 8) Ebd., S. 26
- 9) Ebd., S. 34
- 10) Z. B. Biskamp, Floris: *Misstraut Euch! Warum Sama Maani es der linken »Islamkritik« zu einfach macht*, 2017, online: <http://blog.florisbiskamp.com/2017/11/18/misstraut-euch-warum-sama-maani-es-der-linken-islamkritik-zu-einfach-macht/> [30. 6. 2020] oder Susemichel, Lea: *an.sage: islamophobphob*, 2015, online: <https://anschlaege.at/an-sage-islamophobphob/> [30. 6. 2020]
- 11) Vgl. z. B. El-Khatib, Jules und Al-Kayed, Ismail: *Gemeinsamer Kampf statt »Islamkritik«*, 2019, online: <https://www.die-linke.de/start/detail/gemeinsamer-kampf-statt-islamkritik/> [30. 6. 2020] und Hafez, Farid: *Islamophobie-Report: »Demokratiepolitisch notwendig«*, 2019, online: <https://www.derstandard.de/story/2000112407943/islamophobie-report-demokratiepolitisch-notwendig> [30. 6. 2020]

Laszig, Parfen; Gramatikov, Lily: *Lust und Laster – Was uns Filme über das sexuelle Begehren sagen* (Berlin, Heidelberg 2017, Springer, 537 Seiten, 119 farbige Abbildungen, 39,99 €, eBook, 29,99 €)

Rezensiert von Karl-Josef Pazzini

Neben zahllosen Buch- und Zeitschriftenartikeln ist dies das vierte Kompendium zur Beziehung von Psychoanalyse und Film von Parfen Laszig, Psychoanalytiker und Psychotherapeut, dieses Mal zusammen mit Lily Gramatikov, Psychoanalytikerin und Psychotherapeutin am Heidelberger Institut für Tiefenpsychologie. Es umfasst 560 Seiten, thematisiert 32 Filme von 38 Autorinnen verschiedenerlei Geschlechts beschrieben.

Selbst bei einem solchen Umfang gelingt es natürlich nicht, alle Filme zu erwähnen, die sexuelles Begehren abbilden. Vielleicht kämen ja hier überhaupt alle Filme infrage. So kann die Auswahl der Filme exemplarische Wirkung entfalten.

Die erste Seite zu jedem Film bietet jeweils eine Übersicht, ein katalysierendes Film-Still, montiert in ein leeres Kino mit einem verhangenen Flügel vor der Leinwand, auf der Rückseite dieser Montage dann das Original-Filmplakat. So taucht die soziale Situation der Rezeption kurz auf, eigentlich gemeinsam mit anderen und nicht alleine vor einem heimischen Screen, bei *Lust und Laster*

nicht unerheblich. Das Blättern im Buch geht leicht, macht Spaß, beim Zuschlagen gibt es einen saten Plopp.

Zu jedem Film gibt es eine Filmografie und weiterführende Literaturangaben.

Im Anhang wird gelistet, an welchen deutschsprachigen Orten Psychoanalytiker*innen Filme diskutieren, und übergreifende Literatur und Internetadressen zur psychoanalytischen Filminterpretation werden zusammengebracht. Um diesen Teil einfach zu nutzen, bietet sich auch die eBook-Ausgabe des Buches an.

Sexualität vertritt in der dunklen Öffentlichkeit des Kinos das Intime überhaupt, all das, was die Anderen so machen, von dem man sonst nichts weiß, es schafft auch eine Reihe anonymer Zeugen dafür, dass man nicht der Einzige ist, der neugierig ist, der sich auch anregen lassen möchte. In den ganz unterschiedlichen Filmen, die hier beforstet werden, wird deutlich, wie variabel Sexualität in Handlungen eingelassen sein kann. Die Filmproduktion verdichtet solche Prozesse. Die Verdichtungen werden in diesem

Buch präsent etwa durch die Wiedergabe der Narrationen, die der Film präsentiert. Auf andere Weise geschieht dies beim Betrachten der Filme. Das Begehren der Zuschauer und nicht zuletzt der Buchbeiträger*innen öffnet, analysiert einiges aus den Verdichtungen und Verschiebungen und macht es auf andere Weise vernehmbar. Sexualität öffnet, das ist nicht nur lustig, und stiftet andere Beziehungen durch Medien hindurch. Die Buchbeiträge zeigen noch einmal, dass sich dies nicht einfach bebildern oder abbilden lässt, sondern in den Übergängen, die durch artifizielle Produktionen entstehen, Wünsche neu entdecken lassen – durch wörtliche und metaphorische Schnitte, die neue Zusammenhänge erzeugen. Deshalb gibt es auch genug Filme für weitere Bücher. Sexualität kann niemand filmen.

Die einzelnen Besprechungen lassen etwas von den gegenwärtigen gesellschaftlichen und intimen Wunschkonstellationen aufscheinen. Sie sind Momente von Forschung, wie die Filme selber es auch sind. So wird auch in ganz unterschiedlicher Weise etwas vom alltäglichen Blick in ein anderes Medium gebracht und freigelegt, der auf vielfältige Weise über konkrete Wünsche hinausgehend im Drehbuch, in der Regie, bei den Schauspielern, den Zuschauern und den Autor*innen virulent ist und kein endgültiges Ziel erreicht. Parfen Laszig beschreibt eine solche Blickdramaturgie am Beispiel

des Films *Shame* von Steve McQueen, an dem dieser Blick abzuprallen scheint an einer zu schönen, kalten Oberfläche. Sie, Laszig und McQueen je anders, können aber auch deutlich machen, wie mit dem Film und der Arbeit an ihm diese Erstarrungen abschmelzen, wie dieser Blick spekulativ schon zwischen Regisseur und Hauptdarsteller gewaltet haben mag und dann auf den sich zunächst wehrenden Autor übersprang.

Jann E. Schlimme legt Nagisa Oshimas Film *Im Reich der Sinne* aus. Ich wähle dieses Beispiel – alle Beiträge lassen sich hier nicht würdigen –, weil Schlimme sich deutlicher als andere den Schwierigkeiten psychoanalytischer Sicht auf einen Film stellt. Psychoanalyse konzentriert sich auf die mediale Oberfläche. Schlimme ist aber vom Inhalt des Filmes, mir ging es ähnlich, so verstört, weil so Vieles im Freudschen Sinne *unheimlich* daherkommt, dass der Blick kaum dort zu halten ist. Er wendet sich ab in die Bedeutung, in den geschichtlichen Kontext Japans, die dahinterliegende wahre Geschichte, die verschiedenen Ebenen implizierter Kritik an Geschichte und Kultur Japans. Diese Kontextualisierung hilft, den Film einzuordnen. Vieles war mir nicht bekannt. So gibt dieser Beitrag bis in die Schreibweise hinein Kunde von einem Nachzittern der Verstörung. Der Beitrag selber kann medial hilfreich sein,

etwas psychoanalytisch über Film und Sexualität zu erfahren.

Geht es bei beiden Autoren um fast schon Klassiker, hat sich die Mitherausgeberin mit *Feuchtgebiete* von David Wendt von 2013 in ein Gebiet begeben, das schon bei der Buchvorlage von Charlotte Roche (2008) zu Kontroversen führte. Film und Autorin thematisieren Blicke aus der Psychoanalyse heraus neugierig auf das, was Menschen, speziell auch Analytiker so treiben und treibt; das wird ohne jeden Exhibitionismus erkennbar. Zur Geltung kommt ein neuerlicher Blick in psychoanalytische Theoriebildung zu kindlicher Sexualität, ein Blick auf den eigenen und die Körper anderer, auf sexuiertes Begehren, die Fehlstellen des Theoretisierens und psychoanalytische Vorurteile. Die Fragen tauchen angesichts des Films auf, der sich oftmals an der Ekelgrenze bewegt, da wo auch bei der Filmbetrachtung eine Logik des Körpers und eine der Psyche miteinander vernäht und dennoch als trennbar erfahren werden, weil sie aufeinander verweisen.

Merkwürdigerweise verlässt dann die Filmanalyse das Mediale des Films und vergleicht die Arbeit der Psychoanalytikerin in der Praxis mit der Arbeit am Film. Gerade eine Differenz würde das dann Erörterte noch interessanter machen. Es geht ja nicht nur um die Assoziationen zum Sprechen der Analysanden, sondern eben ums Sprechen und um den

Medienmix im Film der auch Körper anders in Bewegung bringt als die leibhaftige Präsenz der Analysanden. Der Film läuft einfach ab, eine Sitzung hat eine andere Zeit. Die dann ausgearbeiteten Assoziationen fügen auch der Psychoanalyse etwas hinzu: Momente aus Songtexten (Nina Hagen), Punk; sie thematisieren Körper versus Leib, Theoreme von Judith Butler, kindliche Subversionen des Gewohnten; sie lenken die Aufmerksamkeit auf die frühkindliche Mutter und erwachsene Möglichkeiten des Sexuellen, wobei *erwachsen* nicht wie oft in der Psychoanalyse zur Norm wird, sondern die Möglichkeiten, so wie sie geworden sind, zunächst einmal beschreibt. Damit wird das Schreiben nicht nur für erfüllbare Wünsche, sondern abenteuerndes Begehren offen.

Das Buch gibt Anlässe anders über Psychoanalyse zu denken, schenkt reichhaltiges Material an Filmen und Schreibweisen und ist eben sexuell, übersteigt die Grenzen der Buchdeckel.

Es ist leicht das gesamte Inhaltsverzeichnis zu finden und damit auch, welche interessanten Beiträge hier notgedrungen keine Erwähnung fanden. —

<https://www.springer.com/de/book/9783662537145#aboutAuthors>
(zuletzt 21.03.2020)

Tögel, Christfried (Hg.); Zerfaß, Urban (Mitarbeit):
Sigmund-Freud-Gesamtausgabe in 23 Bänden
(Bd. 14, 394 Seiten, 79,90 €, Bd. 15, 448 Seiten, 89,90 €,
Gießen 2020, Psychosozial-Verlag)

Rezensiert von Karl-Josef Pazzini

Der 2020 erschienene Band 14 beinhaltet Werke aus den Jahren 1914–1916.

Christfried Tögel rafft den historischen Hintergrund der enthaltenen Schriften zusammen: Es ist der Beginn des 2. Weltkriegs. Kurz nachdem Freud sich mit Otto Rank und Sándor Ferenczi auf Brioni aufgehalten hatte, geschah das Attentat in Sarajewo. Es habe viele familiäre Sorgen gegeben. Erfreulich für ihn sei der längere Besuch seiner Tochter Sophie mit dem Enkel Ernst gewesen und das Treffen mit Rainer Maria Rilke.

Wie bei den bisherigen Bänden findet sich ein umfängliches Personen- und Sachregister, eine Konkordanz der Publikationsorte der hier im Erstdruck enthaltenen Schriften, darunter vier bisher nicht in Werkausgaben aufgenommene Beiträge, nicht spektakulär: (1) einen autobiografischen Artikel von 1914 mit der Fortschreibung der Neuauflagen von Publikationen, (2) die zweite Auflage von *Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen*¹, (3) die 3. Auflage *Studien über Hysterie* (1916)², immerhin bemerkenswert, dass der Verle-

ger Deuticke sich traut, während des Krieges eine Neuauflage zu drucken und (4) die 3. Auflage von *Über Psychoanalyse*³.

Hat man den Band in der Hand, ergibt sich die Gelegenheit erneuter Lektüre: Freud schreibt über seinen Beitrag *Über fausse reconnaissance* (»*déjà raconté*«) während der psychoanalytischen Arbeit (1914) in einem Brief an Ferenczi, der zwei Jahre vorher über *déjà vu* geschrieben hatte, er sei ein *kleiner Schmarrn*. Er hat tatsächlich nur sechs Seiten, ist aber Zeugnis der Arbeitsweise Freuds. Der Beitrag beginnt mit einem Beispiel von einem Patienten, der behauptet habe, dass er etwas schon mal erzählt habe. Freud glaubt sicher zu sein, dass das nicht der Fall gewesen sei und wollte zunächst widersprechen. Das tat er nicht, und empfiehlt, es nicht zu tun. Er tut es nicht, weil er in der Vergangenheit vehementen Widerspruch des Patienten in eben dieser Situation erfahren hatte. Freud lässt locker. Ein Beharren auf der Wahrheit ohne Zeugen führt zu aggressivem Widerstand. Wahrheit hat im Duell keine Chance. Es gäbe nur ein Zeugnis größerer Durchset-

zungskraft. Weiter kommt man mit der Frage nach der eigenen sicheren »Überzeugung von der Neuheit des Gehörten«. Das »Überzeugungsgefühl von der Treue seines Gedächtnisses« habe keinen objektiven Wert – im Sinne der Naturwissenschaft, *ergänze* ich. Oder anders: Es hat nur eigentümlichen Wert als im wörtlichen Sinne *Meinung*. Beide können unter einer Paramnesie gelitten haben. Freud empfiehlt die Erledigung des Streits auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben. Freud bindet die Wahrheit an die Zeit, an eine allmähliche Findung, an der beide arbeiten. Manchmal finde der Analytiker selbst ein weithergeholtes Motiv für die »zeitweilige Beseitigung«, meisten aber habe der Analytierte geirrt. Dabei wäre die bloße Intention, etwas zu sagen, mit der Ausführung verwechselt worden. Und es gebe die Fälle, in denen der Analytierte einen neuen Einfall, auf dem vorher ein Widerstand lag, als etwas Altes deklariere, das der Arzt schon lange wissen müsse. Freud entdeckt eine Verbindung, die unterschiedliche Zeiten übergreift, die zunächst nur gewünschte Verbindungen sind, die erst allmählich über das Sprechen tatsächlich zueinanderfinden.

Abrupt wechselt Freud inhaltlich zur Frage, die Ferenczi ihm in einem Brief gestellt hatte. Den erwähnt Freud im Artikel nicht. Ferenczi fragte darin: »Was haben Sie über das ›déjà vu‹ Neues

geschrieben? Das interessiert mich sehr zu hören« (S. 11). Dieses Verbindungsstück liefert in der kurzen Einleitung der Herausgeber Christfried Tögel. Im Text scheint es so, als wechsele Freud abrupt zum *déjà vu*, zu etwas Gegenwärtigem aus der Vergangenheit. Freud führt einfach vor, wie die einzelnen Momente von Wahrnehmungen über die Zeit hinweg montiert werden, wie etwas aus einer anderen Zeit und von einem anderen Ort gegenwärtig in die Rede und das Bewusstsein hineinfließt. Dem Leser bleibt (zunächst) verborgen, dass Freud (und ohne zu wissen, der Leser selber) sein Denken in eine Beziehung einspannt.

Auf die überraschende Wahrheit im *déjà raconté* und *déjà vu* hin, psychologisiere ich, referiert Freud andere Autoren, bringt ein weiteres Beispiel, von dem es heißt, dass es 28 Jahre zurückläge, weist darauf hin, dass das *déjà vu* selber auch für ein *déjà entendu*, *déjà éprouvé* oder *déjà senti* stehen könne. Unterschiedliche Sinnesqualitäten können ineinander übersetzt werden. Den Motor der *falschen* rückwärts oder vorwärts konstruierten Erinnerungen sieht Freud in vielen Beispielen als durch Kastrationsangst angestoßen. Die Angst als Enge ist gleichzeitig eine Öffnung von zeitlichen, räumlichen und körperlichen Zusammenhängen, die dann neu komponiert werden.

Aus der kurzen, gut orientierenden Einleitung zu *Der Moses*

des *Michelangelo* (1914) entnimmt man, dass Freud sozusagen aus Angst einen Scherz macht. Er möchte nicht als Laie beim Analysieren jenseits der Ordination erwisch werden, indem er diese Schrift zunächst anonym publiziert, »zum Teil des Scherzes halber, zum anderen Teil der Verschämtheit wegen des deutlichen Dilettantismus, dem man ja in den Imagoarbeiten schwer entgeht, endlich weil mein Zweifel am Resultat stärker ist als sonst und ich nur auf Drängen der Redaktion überhaupt publiziert habe« (S. 20). Freud meint offenbar den Dilettantismus aller, zumindest vieler Arbeiten in *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. Freuds Text in der SFG wird konsequent mit »Von ***« publiziert. Freud, zum Autorsein gedrängt, will sich verstecken. Dennoch muss über Michelangelos Moses von der Psychoanalyse aus geschrieben werden. Aus meiner momentanen Aufmerksamkeit heraus: Diese Wendungen sind Vorwort zu *Die Frage der Laienanalyse* (1927). – Freud selber war der Herausgeber der Zeitschrift. Die Redaktion bestand aus Otto Rank und Hanns Sachs.

Allerdings ist Christfried Tögel ein kleiner Fehler unterlaufen: *Imago* Bd. 3. ist 1914 erschienen (so auch die Sigle im Band selbst: 1914–1902) und nicht 1913, wie es bei der Angabe der Erstveröffentlichung heißt (S.19).

Zum Schluss noch einmal zur oben erwähnten Frage der Wahrheit zurück. Im Umschlag ist ein Zitat Freuds als Motto der gesamten SFG abgedruckt:

»Ich habe sie [die Menschen] nicht erfreut, getröstet, erhoben. Ich hatte es gar nicht in Absicht, wollte nur Forschen, Rätsel lösen, ein Stückchen Wahrheit aufdecken. Dies mag vielen wehe, manchen wohlgetan haben, beides nicht meine Schuld und nicht mein Verdienst.«⁴

Forschung, also Suche nach der Wahrheit, dieses Begehren, so schreibt Freud, befreite ihn von der Schuld. Der Wortlaut des Satzes enthält eine Negation, so als wenn die Wahrheit Absolution erteilen könne. Sie tut es vielleicht, indem sie die Schuld in ein soziales Band knüpft, in dem viele und manche verbunden sind, weil es keine Metaebene mehr gibt. Vgl. zu dieser Rezension auch die der Bände 1–4 in RISS 83, Band 5 in RISS 84, Band 6, 7, 8 in RISS 87, 9–12 in RISS 89 und 13 in RISS 90

Nachtrag:

Soeben erschienen ist auch der 15. Band. Er enthält die *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Die Vorlesungen begannen im Winter 1915. Tögel berichtet von der zunächst nicht geplanten Veröffentlichung, die

dann in drei Teilen, im Juli und Dezember 1916 und Anfang Juni 1917 erfolgt, Ende Juni der Neudruck in einem Band, der hier reproduziert wird.

Für die editorische Praxis gilt das oben Gesagte. —

- 1) Als Hinweis auf den digitalen Text:
www.psychosozial-verlag.de/download/MeineAnsichten-Auflage2.pdf Und die bisherigen Korrigenda: <https://www.psychosozial-verlag.de/download/Korrigenda.pdf>
- 2) www.psychosozial-verlag.de/download/Hysterie-Auflage3.pdf
- 3) www.psychosozial-verlag.de/download/Psychoanalyse-Auflage3.pdf.
- 4) Aus dem Brief von Freud an Romain Rolland vom 13. Mai 1926. Freud, Sigmund (1968): *Briefe 1873 – 1939*, zweite, erweiterte Auflage. Ausgewählt und herausgegeben von Ernst und Lucie Freud. 2. Aufl., Frankfurt am Main, Fischer Verlag, S. 385

Claus-Dieter Rath: *Sublimierung und Gewalt – Elemente einer Psychoanalyse der aktuellen Gesellschaft* (Gießen 2019, Psychosozial-Verlag, 200 Seiten, 32,90 €)

Rezensiert von Annemarie Hamad

Der Titel vermittelt ein Spannungsverhältnis zwischen den beiden Begriffen, die schon, jeder für sich genommen, Grundelemente des menschlichen Daseins als Subjekt in der gesellschaftlichen Vernetzung beinhalten. Keineswegs lässt sich der Autor auf die Gegenüberstellung der beiden ein, wobei der Weg der Sublimierung etwa die Ausübung der Gewalt vermeiden könnte. Es handelt sich also nicht um das eine *oder* das andere, sondern um die subtile Erforschung eines jeden für sich und der möglichen Übergänge. Sublimierung kann als »Auseinandersetzung mit Triebobjekten, Triebzielen und Phantasmen an dem ansetzen, was im Gewaltakt letztendlich zum Vorschein kommt.« (S.153). Der Nachvollzug ist orientiert an psychoanalytischen Texten und Erfahrungen.

Als praktizierender Psychoanalytiker ist dem Autor die Sublimierung als Triebchicksal im Leben der einzelnen Analysanten und im Rahmen der psychischen Arbeit in der Kur ein rätselhafter Vorgang, den er an Hand einer gründlichen und sorgfältig dokumentierten Lektüre des freudschen

Textes im geschichtlichen Zusammenhang mit der Entwicklung des Begriffs im Kreise der Analytiker um und nach Freud bis zu Lacan gleichzeitig fragend und erhellend überprüft. Für den Leser ist das Nachvollziehen von Freuds Hypothesen und der ständig sich verfeinernden Abgrenzung und Neuaufnahme des Begriffs höchst spannend; er wird dazu angeregt, sich in diesem Zusammenhang erneut mit den zentralen Funden der Analyse wie z. B. der Reaktionsbildung, der Trauerarbeit, dem Genießen, dem Narzissmus und der Idealisierung auseinanderzusetzen. Vor dem Hintergrund, dass man gegenwärtig in der Wirre der von Entsetzen, Angst und Hass genährten Diskurse verzweifeln könnte, ist die Bezugnahme auf die Rückbildung von Sublimierungen (insbesondere der homosexuellen Tendenzen in sozialen Bindungen) als Moment der paranoischen Erkrankung besonders wichtig. Diesbezüglich erläutert der Autor paranoische Züge in verschiedenen sich populistisch gebenden Bewegungen wie z. B. die Figur des Verfolgtwerdens und der Verschwörung, die den Angriff auf Minderheiten und Macht-

gruppen legitimieren soll, oder auch ein paranoischer Deutungswahn von niederträchtigen Motiven bei anders denkenden (S. 186). Die Grenzen der Sublimierung zeigt uns auch der Hinweis auf die Abhandlung über *Die Enttäuschung des Kriegers* von 1915, in der Freud die Verrohung zivilisierter Menschen darstellt, wie auch die 22. Vorlesung *Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression. Ätiologie* (1917), in der er uns darauf aufmerksam macht, dass »die Sublimierung immer nur einen gewissen Bruchteil der Libido erledigen kann, abgesehen davon, dass die Fähigkeit zu sublimieren vielen Menschen nur in geringem Ausmaße zugeteilt ist.«

Dazu kann man sich die Frage stellen, woher dieser Unterschied in der Befähigung rührt. Man könnte doch glauben, dass weniger erziehungsbedingte Triebverdrängung der Sublimierung mehr Raum lassen sollte. Schließlich besteht die Sublimierungsfähigkeit schon seit der frühesten Kindheit, wenn wir mit Freud das von ihm bei seinem achtzehnmönatigen Enkel beobachtete FortDa-Spiel mit einer Fadenspule als »große kulturelle Leistung«¹ betrachten. Handelt es sich hier doch um eine Inszenierung der schmerzlichen Erfahrung, dass sich seine Mutter entfernen kann, die er in ein (Schau-)Spiel verwandelt, bei dem er sich selbst dazu ermächtigt, deren Abwesenheit und Rückkehr nicht nur körperlich zu meistern, sondern auch

sprachlich mit den Ausrufen *Oh* (fort) und *Ah* (da) darzustellen. Hier verweise ich auf das Kapitel *Sublimierung und Sprechen*, wo die »Spracharbeit des Subjekts« an sich schon als eine Sublimierung erscheint (S.109), was natürlich auch in der analytischen Kur zu entdecken ist, bedenkt man, wie schwer diese Arbeit manchen Patienten fällt. Wie man das FortDa-Spiel auch deuten mag, sei es als Ausdruck des Bemächtigungstriebes, als Akt der Rache, als Versuch, es den »Großen« gleichzutun, Freud erkennt in der Wiederholung denselben Zwang, den er auch als Versuch der psychischen Verarbeitung schwerer Traumata in den immer wiederkehrenden Alpträumen der Kriegsneurotiker erkennen konnte. Es ist der Versuch, tief in den Körper gezeichnete, zerstörerische Kräfte durch das Lustprinzip zu binden und in etwas Neues zu verwandeln.

Die Versprachlichung ist ein Weg, künstlerische Verarbeitung ein weiterer, in dem Sinne, als sie auf ästhetischem Weg auch Unsagbares vermittelt und damit auf die Gesellschaft einwirkt.

Tatsächlich stellen wir in der westlichen Welt auch fest, dass noch nie soviel an Kunstwerken, an Literatur, an technischen Neuerungen und wertvollen Errungenschaften produziert worden ist, was sicher auf den weiter verbreiteten materiellen Wohlstand und die Ideologie der individuellen Freiheit zurückzuführen ist.

Gleichzeitig ergeben sich aus dieser Freiheit für das Individuum neue Imperative wie z. B. Genuss-sucht verschiedenster Art, Leistungsdrang und skrupellose Rivalität, wo sich die Zerstörungstrieb voll austoben und neue Macht und Gewaltstrukturen hervorbringen. Man denke dabei nicht nur an die Allmacht der weltweit von Algorithmen bestimmten Verhaltensschemen, denen keiner entgeht, sondern auch an die für die Bequemlichkeit des Alltags »genialen« Erfindungen wie Plastik, Autos, Riesenflugzeuge, Insektenvernichtung usw. dank denen wir in Windeseile auf die Zerstörung unseres Planeten zusteuern.

Auch den Begriff der Gewalt hilft uns der Autor zu differenzieren, allem voran als strukturelle Gewalt, die sich durch die Not des Lebens bedingt, im Triebleben im Bemächtigungsdrang zuerst als oral aggressiv, dann als sadistisch-anal und schließlich auch als Wisstrieb ausdrückt. Ohne die soziologischen und kulturhistorischen Forschungen, welche die Ausdrucksformen von Gewalt und Macht in der Gesellschaft darstellen, zu vernachlässigen, hebt er hervor, dass in der Psychoanalyse die Tatsachen des Ursprungs derselben deutlicher sichtbar werden. In der Praxis »werden wir Zeugen der Gewalt der einzelnen Sexual- und Todestrieb, der Wiederholung, der Verdrängung, der Zwangsbildungen.« (S.155) Besonders wichtig scheint mir

dabei der Hinweis auf die Konfrontation des Subjekts mit dem Geheimnis um das Begehren und Genießen der Eltern, die (oft unbewusst) traumatische Gewalt aus ihrem geschichtlichen Erbe übermitteln.

Abschließend möchte ich dieses dichte, reichhaltige Buch, das uns durch den Werdegang dieser beiden Grundkonzepte in der analytischen Forschung führt und sie in den Wechselwirkungen zwischen der Psyche des einzelnen Subjekts und der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft darstellt, als Wegleiter und zum weiteren Nachdenken anregende Aufforderung empfehlen. Es hilft uns, die Theorie in ihren historischen Zusammenhängen und in der analytischen Praxis zu befragen, und sensibilisiert für das politische Geschehen, das uns prägt und mit dem wir uns auseinandersetzen müssen. Es erscheint zu einem günstigen Zeitpunkt, da wir täglich erneut mit dem Realen konfrontiert werden, dessen Grenzen es ständig neu zu umschreiben gilt, indem wir die dem Menschen spezifische Fähigkeit zur Symbolisierung durch die Sublimierungsarbeit bei uns selbst und im Umgang mit anderen, insbesondere mit unseren Kindern unterstützen und fördern. —

- 1) Sigmund Freud: *Jenseits des Lustprinzips*, 1920, STA Bd. III, S. 225

Eine Erinnerung an Horst Kächele

Nachruf von Aaron Lahl

Auf den ersten Blick scheint es, dass Jacques Lacan und Horst Kächele wohl kaum eine andere Gemeinsamkeit als die Profession des Psychoanalytikers teilten. Hinterließ der Diskursbegründer Lacan ein labyrinthisches und exegetisch aufzuschlüsselndes Œuvre, dessen philosophische Verzweigungen und erratische Diagramme man nicht übergehen kann, ohne es zu entkernen, so widmete der Posivist Kächele sein Lebenswerk der Messbarmachung psychoanalytischer Psychotherapie und ihrer Anbindung an empirische Nachbardisziplinen, wie der Säuglingsforschung oder der Neurobiologie (umgesetzt etwa in Psychotherapiestudien mit begleitenden fMRT-Scans). Als Professor für Psychotherapie und Klinikdirektor der Universitätsklinik Ulm baute Kächele eine Datenbank mit aufgenommen Psychotherapien auf und entwickelte Methoden ihrer systematischen Auswertung. In seinem gemeinsam mit Helmut Thomä verfassten, in 23 Sprachen übersetzten *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie* wird Psychoanalyse streng behandlungstheoretisch als Interaktion von Psychoanalytiker*in und Analysand*in gefasst. Lacan wird dort nur sporadisch erwähnt und kritisch vermerkt, dass er weder klinische Studien noch empirische Untersuchungen vorgelegt habe.

Man könnte eine lange Liste von prinzipiellen Unterschieden zwischen Kächele und Lacan aufstellen, die schon die Frage betreffen, wo die Psychoanalyse wissenschaftlich verortet ist: Kächele visierte eine empiristische Modernisierung und Integration in den Wissenschaftsbetrieb, Lacan eine begriffliche Revolution, die auch

die anderen Wissenschaften umwälzt. Auch die Ansichten zur klinischen Praxis gingen weit auseinander. Ganz im Gegensatz zu Lacan begriff Kächele die psychoanalytische Methode als eine verstehende (im Sinne von Jaspers), schätzte den Einbezug der Gegenübertragung (als affektive, nicht aber private Selbstenthüllung des Analytikers) und definierte sich als aktiver Analytiker in einem intersubjektiven und nicht allzu asymmetrischen Geschehen.

Bei all den Unterschieden, die einen Eindruck von der Weite des Spektrums dessen vermitteln, was heute unter Psychoanalyse firmiert, gibt es aber durchaus auch Gemeinsamkeiten. Neben einem geradezu manischen Forschungswillen und exzentrisch-eitel wirkenden Charakterzügen eint die beiden Antipoden eine Skepsis gegenüber einer zur Anwendung eines Regelwerks erstarrten Psychoanalyse, gegen die sie, jeder auf seine Weise, aufbegehren. Die beiden Extreme scheinen sich in einer offenen Haltung zur Frage der Umsetzung der psychoanalytischen Klinik zu berühren. Kächele zeigte sich tatsächlich auch interessiert an den Arbeiten der Ghenter Psychoanalytiker (Stijn Vanheule, Mattias Desmet und andere), die sich zwischen Psychotherapieforschung und Lacanscher Psychoanalyse hin- und herbewegen.

In diesem Zusammenhang ist mir von Horst Kächele, dessen Veranstaltungen als Professor für Forschungsmethoden an der International Psychoanalytic University Berlin ich besuchte, vor allem eine überraschende Äußerung in Erinnerung, die Frage der variablen Sitzungsdauer in der lacanschen Klinik betreffend. Anders als die meisten gestandenen Analytiker*innen, die nach meiner Erfahrung stark affektiv reagieren, sobald nur die Worte

»variable Sitzungsdauer« fallen – die Urteile »Machtmissbrauch« und »Geldgier« sind neben Gruselaneddoten über Lacans späte Behandlungspraxis (die auch mir höchst problematisch scheint) schnell bei der Hand –, signalisierte Kächele durchaus Offenheit als diese Frage in einer Seminardiskussion zur Sprache kam. Er fügte aber trocken hinzu: »Das müsste man natürlich untersuchen!«

Am 28. Juni 2020 verstarb Horst Kächele.

Nachruf auf Moustapha Safouan

Von Elisabeth Roudinesco

Er war nicht nur ein orthodoxer Lacanianer und unermüdlicher Arbeiter, sondern auch gebildet, großzügig, ein Liebhaber guten Essens, der Freuden des Lebens und der Frauen, ein großer Leser Freuds und Hegels und Übersetzer der *Traumdeutung* und der *Phänomenologie des Geistes* ins Arabische. Am 8. November 2020 ist Moustapha Safouan im Alter von 99 Jahren in Paris gestorben. Geboren wurde er am 17. Mai 1921 in Alexandria, in eine Familie von streitbaren Kommunisten, die dem Kreis um Henri Curiel nahestand. Sein Vater, der Rhetorik unterrichtete und sich der Bekämpfung des Analphabetismus verschrieben hatte, war der erste Sekretär des ersten ägyptischen Arbeitersyndikats und saß für seine Überzeugungen im Gefängnis.

Nach aufklärerischen Grundsätzen erzogen, träumte Safouan seit seiner Jugend davon, nach Cambridge zu gehen. Er betrieb philosophische Studien und lernte gleichzeitig Griechisch, Latein, Französisch, Englisch und das klassische Arabisch. Freud entdeckte er 1940, auf dem Weg über den Unterricht Moustapha Zimwars, Mitglied der Société psychanalytique de Paris (SPP) und Universitätsprofessor, der ihm riet, nicht nach England, sondern nach Frankreich zu gehen, um sich zum Psychoanalytiker ausbilden zu lassen.

Während der Analyse bei Marc Schlumberger (1946–1949) lernte Safouan bald Jacques Lacan kennen, der zu seinem Meister im Denken wurde und dem er als einer seiner treuesten Schüler

zeitlebens verbunden blieb. Dem Buchstaben Lacans – dem Strukturalismus und der Logik des Signifikanten – verpflichtet, blieb er gleichwohl Freudianer, was ihn dazu brachte, die Psychoanalyse für ein unverrückbares Corpus zu halten, das auch außerhalb der Umstände, unter denen es das Licht der Welt erblickt hatte, unendlich kommentiert werden kann – ein erstaunliches Paradox für einen Mann, der sich in seinen Engagements eher für kulturelle Differenzen interessierte. Er bildete zahlreiche Schüler aus, im Schoß der *École freudienne de Paris* (EFP) ebenso wie in Straßburg mit Lucien Israël, seinem lacanianischen Weggenossen, und in Marseille, in Zusammenarbeit mit seiner großen Freundin Jenny Aubry.

In der anglophonen und lateinamerikanischen Welt bekannt und respektiert, berühmt in der arabischen – wo Freudianer selten sind –, verfasste Safouan ein knappes Dutzend Werke über psychoanalytische Grundbegriffe, Theorie und Klinik, die größtenteils bei den éditions du Seuil erschienen sind, unter Federführung seines Freundes François Wahl: *Études sur l'Œdipe* (1974), *La Sexualité féminine* (1976), *L'Inconscient et son scribe* (1982).

In seinem Buch *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre. Politique de l'écriture et terrorisme religieux* (Denoël 2008, übersetzt aus dem Englischen) wagt er zu erklären, dass die Völker der arabisch-islamischen Welt, wenn sie einen Ausweg aus ihrem gegenwärtigen Zustand der Hoffnungslosigkeit finden wollten, Zugang zu einer Koranübersetzung in der gewöhnlichen, nicht sakralisierten Volkssprache brauchen.

»Durch eine Hochstapelei, die«, wie er unterstreicht, »in der politischen Geschichte der Menschheit ihresgleichen sucht, hat

man sich der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »Nachfolger des Propheten« bedient, um absolute Macht zu beanspruchen und die Religion unter die Knute des Staats zu stellen. Das Ergebnis ist eine Regierungsweise, die intrinsisch, also keineswegs nur zufällig, auf Korruption beruht, auf Unterdrückung und Zensur, verkörpert in der besagten Politik der Schrift. Solange es dem Staat gelingt, seine Aufgaben zu erfüllen, scheint das theokratische Regime der Ordnung der Dinge zu entsprechen. Sein Versagen führt jedoch nicht zu einer Revolution, sondern zu einem Terrorismus, der seine Legitimität bestreitet. Faktisch stützen die Terroristen unserer Zeit ihre Anfechtung auf ein mörderisches Dogma, durch das sie sich autorisieren, um sich zu Richtern in Glaubensangelegenheiten zu erheben und sich so ein Wissen anzumaßen, das der Koran ausdrücklich Gott vorbehält.«

Auf klinischer Ebene war Safouans Orthodoxie maßgeblich für seine kritische Sicht der Transformationen der Familie, insbesondere der gleichgeschlechtlichen Ehe und Formen der künstlichen Fortpflanzung. Er zögerte nicht zu versichern, dass die Psychoanalyse in den westlichen Gesellschaften Gefahr laufe, ineins mit dem Ödipuskomplex zu verschwinden, der für ihn der unverrückbare Dreh- und Angelpunkt des Freud'schen Denkens blieb.

Am Ende seines Lebens, pessimistisch und bitter, glaubte er felsenfest, dass der Vater dabei sei zu verschwinden: durch die »Negation der geschlechtlichen Vereinigung« als Mittel der menschlichen Fortpflanzung sei er im Begriff, auf ein »Partialobjekt« oder eine »Spermie« reduziert zu werden.

Was bleibt ist, dass Moustapha Safouan durch seine Lehre, durch die Zuneigung, die er weckte und durch seine starke politische Positionierung gegen den radikalen Islamismus sich in der internationalen psychoanalytischen Welt eine besondere Aura erworben haben wird. Ein wahrer Lacanianer.

Aus dem Französischen von Susanne Lüdemann

Abdruck mit freundlicher Erlaubnis von Elisabeth Roudinesco, zuerst auf Französisch erschienen in *Le Monde* vom 11. November 2021

Von und über Moustapha Safouan findet sich im RISS

- Im aktuellen eRISS: Safouan, Moustafa; Melman, Charles et.al.: *La célibataire N°8: La Psychanalyse et le monde arabe*. Paris, 2004. Siehe auch die Besprechung dieses Hefts in der vorliegenden Nummer.
- In RISS 51, 16. Jg. (2001): Safouan, Moustapha: *Das Spiegelstadium 50 Jahre später* (1999), Übers. v. Peter Widmer, sowie 2 Buchbesprechungen:
- In RISS 43, 13. Jg. (1998): Moustapha Safouan: *Die Übertragung und das Begehren des Analytikers* (Eva-Marie Golder)
- In RISS 51, 16. Jg. (2001): Moustapha Safouan, *Lacanian. Les séminaires de Jacques Lacan, 1953–1963* (Raymond Borens)

Sandrine Aumercier: *Die islamistische Radikalisierung als Symptom: Französische Kontroversen (Gilles Kepel, Olivier Roy, Fethi Benslama)*

Die islamistischen Anschläge, die Frankreich besonders getroffen haben, haben zu zahlreichen Versuchen geführt, sie wissenschaftlich zu erklären. In diesem Kontext nahm die Kontroverse zwischen den Islamologen Gilles Kepel und Olivier Roy einen wichtigen Platz in der französischen Öffentlichkeit ein. Vor dem Hintergrund dieser Kontroverse geht es um die psychoanalytische Infragestellung der Wirksamkeit eines islamistischen »Angebots« (u. a. durch Fethi Benslama), welches nur sozialbedingt erfolgen kann und gerade deshalb aus dem Standpunkt des Unbewussten untersucht werden muss.

Keywords: Gilles Kepel, Olivier Roy, Fethi Benslama, islamistische Radikalisierung, Moderne.

Andrei Chitu: *Skeptizismus und Monotheismus bei Ibn Taimiya und seine Resonanz*

Ibn Taimiya (1263–1328) gilt als ein Vordenker des heutigen radikalen Islam. In einem seiner Texte richtet er sich gegen die griechischen Philosophen und deren muslimische Vertreter. Der Einfluss der Philosophen gefährdet das islamische Verständnis des Monotheismus. Um Taimiyas Konzeption des Monotheismus zu kontextualisieren, beziehe ich mich auf das Werk von Jan Assmann. Das Ziel ist, deutlich zu machen, wie und warum Intellektuelle des politischen Islam wie Sayyid Qutb von Taimiya beeinflusst worden sind.

Keywords: Ibn Taimiya, Monotheismus, Logik, Jan Assmann, Fethi Benslama

Marcus Coelen: *»Islam« – in einem einzigen Zug*

Es liegt nahe, »Islam« als Fall der Massenpsychologie anzusehen. In deren Innern arbeitet nach analytischer Metapsychologie die »Identi-

fizierung«. Diese ist, als genuin freudscher Begriff, rätselhaft, mit sich selbst verdreht, wie ein Körper und zugleich das ihm Äußerliche; wie sprechende Sprache und zugleich Ungesagtes; wie Schrift und zugleich Unlesbares. Diese schwer darstellbare Identifizierung wird bei Freud und Lacan nicht nur in die Formalisierung und deren Buchstaben getrieben, sondern auch, hier und da, mit Stücken von Islamischem verziert, lässt Mystik und Gottesnamen anklingen. Eine Verdrehung der Bezüge: Eine Involution von analytischer Identifizierung und Islam lässt sich andeuten. Nicht erklärt jene diesen, sondern etwas von ihm Entliehenes verziert die Anstrengung ihrer Schreibung, manchmal zumindest.

Keywords: Identifizierung, Massenpsychologie, Mystik, Objekt, Name

* * *

Sabine Kebir: *Selbstbestimmung der Frau: ein Kampf in der islamischen Welt*

Die Lage der Frauen in islamischen Ländern weist große soziale, rechtliche und politische Unterschiede auf. Aber in allen diesen Ländern findet ein Kampf um Demokratisierung statt, in dem das Ziel der Gleichberechtigung der Frauen in Familie und öffentlichem Leben eine zentrale Rolle spielt. Der Beitrag geht auf feministische Autorinnen verschiede-

ner islamischer Länder ein und regt Vergleiche an zwischen deren Thesen und entsprechenden Positionen im Judentum, Christentum und Islam.

Keywords: Muslimischer Feminismus, Verschleierung, Theologiekritik, Hadith, Koran

* * *

Susanne Lüdemann: *Der entwendete Ursprung und die Macht der Fiktion*

Ist es möglich, die Geschichte des Islam von Neuem zu erzählen? Den religiösen Autoritäten die Deutungshoheit über den Ursprung des heiligen Textes, aber auch der auf ihm gründenden Gemeinschaft zu bestreiten? Salman Rushdie *Satanische Verse* und Fethi Benslamas *Psychoanalyse des Islam* versuchen, wie der Beitrag zu zeigen versucht, genau das – auf je verschiedene Weise.

Keywords: Islam, Salman Rushdie, Fethi Benslama, Literatur, Ursprung, Fiktion

* * *

Thomas Scheffler: *Psychoanalyse und Sozialpsychologie: Ansätze zur Verhaltensanalyse islamisch geprägter Gruppen*

Psychoanalytische Begriffe und Ideen sind seit Jahrzehnten über die Grenzen der Psychoanalyse in andere Disziplinen der Islam- und Nahostforschung gelangt und

haben dort empirische und geistesgeschichtliche Forschungen inspiriert. Ausgehend von mehreren Lücken in Fethi Benslamas *Psychoanalyse des Islam*, diskutiert der Beitrag vier westliche sozialpsychologische Erklärungsmuster zur Verhaltensanalyse islamisch geprägter Gruppen des 20. Jahrhunderts.

Keywords: Islam, Psychoanalyse, Fethi Benslama, kollektive Identität, Interkulturalität

* * *

Elisabeth Weber: *Wer die Nacht macht, macht den Tag: Fethi Benslamas Psychoanalyse einer neuen Grausamkeit*

Jacques Derrida zufolge ist es Aufgabe der Psychoanalyse, Grausamkeit ohne Alibi zu entziffern. Inspiriert von Derrida analysiert Fethi Benslama die archaisch anmutende Grausamkeit radikal islamistischer Gruppierungen als strukturell verwandt mit, weil untrennbar von modernen militärischen und zivilen Ferntechnologien. Für Benslama liegt der spezifisch psychoanalytische Beitrag darin, die Dynamik zu erhellen, die es Dschihadisten erlaubt, sich über die Ausrottung der Metapher und Verklebung mit dem imaginären Ursprung als Rächer Gottes zu gerieren und im Namen Gottes die Grausamkeit des Genießens zu inszenieren.

Keywords: Islamismus, Grausamkeit, Sadismus, Ferntechnologien, Ursprung

Sandrine Aumercier
hat in Paris Philosophie und Psychologie studiert. Sie ist in Berlin als Psychoanalytikerin in freier Praxis tätig und Mitglied der *Psychoanalytischen Bibliothek Berlin*. Sie hat zahlreiche Aufsätze zur psychoanalytischen Praxis, Sozialarbeit, Geschichte der Psychoanalyse und Kapitalismuskritik veröffentlicht und ist Mitherausgeberin der Zeitschrift *Junktim*.

Andrei Chitu
studierte Philosophie, Geschichte und Theologie in Tübingen und Paris Pantheon-Sorbonne. Er ist derzeit tätig im Feld der Prävention und der politischen Bildung im Projekt *Streetwork@online* in Berlin. Er promoviert in Philosophie, hat Kojève ins Rumänische köübersetzt und hält Seminare über Hegel und verwandte Themen am New Centre for Research and Practice.

Marcus Coelen
ist Psychoanalytiker in Berlin und New York. Er ist Mitglied der *Psychoanalytischen Bibliothek Berlin*, der *Société de psychanalyse*

freudienne und von *Das Unbehegen. A Free Association for Psychoanalysis*. Lehrt derzeit im Psychoanalytic Studies Program der Columbia University New York. Übersetzer und Herausgeber von Maurice Blanchot (*Das Neutrale*. Zürich und Berlin 2008; *Vergehen*. Zürich und Berlin 2011). Veröffentlichungen u. a. zu Proust und zum Verhältnis von Literatur und Psychoanalyse. Mitherausgeber der Reihe *Neue Subjektile* im Verlag Turia+Kant, Wien und Berlin.

Jonas Diekhans
ist in Ausbildung zum Psychoanalytiker am Berliner Institut für Psychotherapie und Psychoanalyse. Er studierte Psychologie, Philosophie und Literaturwissenschaften. Forschungsschwerpunkte: das Verhältnis von Lust/Aggression und ihrer Begrenzung; Ich-Ideal-Entwicklungen; Affekttheorien in der Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse.

Annemarie Hamad
Dr. phil., arbeitet seit 1985 als Psychoanalytikerin für Kinder und Erwachsene in Paris. Sie leitete

eine Ambulanz für Kinder von 0–20 Jahren, war tätig in der *Maison Verte*, supervidiert Therapeuten, Logopäden und Lehrer in Gruppen und Einzelgesprächen, arbeitet in zahlreichen psychoanalytischen Seminaren, Arbeitsgruppen und Zeitschriften im deutsch- und französischsprachigen Raum mit. 2015 hat sie die klinische Gruppe zur *Praxis der Lacanschen Psychoanalyse in Französisch und Deutsch* mitbegründet. Aufsätze sind von ihr auf deutsch u. a. in den Zeitschriften RISS und den *Arbeitsheften für Kinderanalyse* erschienen. Sie ist Initiatorin einer Broschüre mit dem Titel *Empfang und Begleitung des Kleinkindes, Elternschaft und Soziales Band*, die seit 2014 in fünf verschiedene Sprachen übersetzt worden ist.

Alex Janda
hat Geschichte, Politik und Philosophie studiert, gefolgt von Arbeitsaufenthalten in Äthiopien (2010) und Ägypten (2012). Sie ist Koordinatorin diverser Projekte im Bereich Menschenrechte & Empowerment, Migration, Asyl und Flucht. Lehrtätigkeiten im Internationalen Projektmanagement, besonderes Interesse an der Intersektion von Politik, Psychoanalyse und Philosophie im Sinne der »Slowenischen Schule«, Mitglied der *Psychoanalytischen Bibliothek Berlin*.

Sabine Kebir
ist promovierte Literaturwissenschaftlerin und habilitierte Politikwissenschaftlerin, sie lebt als freie Autorin und Journalistin in Berlin und publiziert zu Fragen der Demokratie, Gender, Islam und Islamismus. Sie lebte und lehrte 1977–1988 in Algerien. 1993 veröffentlichte sie bei Econ das Buch *Algerien: Zwischen Traum und Alptraum*. Zahlreiche Artikel zur politischen Lage im Nahen Osten und im Maghreb sowie Seminare über feministische Theologie in Judentum, Christentum und Islam.

Aaron Lahl
ist Psychologe und derzeit u. a. als Lehrbeauftragter an der International Psychoanalytic University Berlin tätig. Er promoviert zum Thema Masturbation. Verschiedene Veröffentlichungen im Themenbereich Psychoanalyse-Sexualität, z. B. *Psychoanalyse und männliche Homosexualität: Beiträge zu einer sexualpolitischen Debatte* (hg. mit Patrick Henze und Victoria Preis, Gießen 2019, Psychosozial-Vlg.) oder der im Frühjahr 2021 erscheinende Band *Psychoanalyse und lesbische Sexualität* (hg. mit Victoria Preis und Patrick Henze-Lindhorst, Gießen 2021, Psychosozial-Vlg.). Zudem Rezensionen, Übersetzungen und Artikel für den RISS, z. B. in Heft 91: *Please Select Your Lacan: Eine Auseinandersetzung mit Marcel Czermak und Patricia Gherovici*.

Walter H. Lokau
ist freiberuflicher Kunsthistoriker.
Studium der Kunstgeschichte,
Germanistik und Soziologie,
Promotion 2008. Er ist publizis-
tisch tätig für Zeitschriften im
Bereich der Angewandten Kunst
und des Designs sowie als wissen-
schaftlicher Mitarbeiter für
Museen (Keramikmuseum
Staufen, GRASSI Museum
Leipzig, Emsland Museum Schloss
Clemenswerth Sögel, Hedwig-
Bollhagen-Museum Velten).
Eigene künstlerische Tätigkeit,
Malerei und Grafik, Ausstel-
lungen.

Axel Loytved
ist freier Künstler in Hamburg
und unterrichtet an der Hoch-
schule für Bildende Künste
Braunschweig die Studierenden
der Bildhauerei. Lapidar ist die
Arbeitsweise von Axel Loytved. So
wie man einen Stein (Lapis) in
einen Teich wirft: Eine knappe
Bewegung aus der Schulter, ein
kurzes Platschen, ringförmige
Wellen, der Stein ist versunken.
Man kann jetzt einen neuen Stein
aufnehmen oder es bleiben lassen.
Axel Loytved nimmt stets neue
andere Steine auf. Er schleudert
Altpapier im Waschsalon, verwan-
delt Verpackungsmaterial in Bron-
zen und druckt mit einer Portion
frisch frittierte Pommes einen
Grafikzyklus (siehe Coverabbil-
dung), während er auf die Altpa-
pierwäsche wartet. Bei all diesen
Beschäftigungen spielt das spon-

tane Auffinden der Bestandteile
eine wesentliche Rolle. Axel
Loytved folgt nicht einer vorher
ausgedachten Konzeption, die
über Recherche und Erkenntnis-
verlangen zu einem Ergebnis
geführt wird, sondern er vertraut
dem Eigengewicht der Dinge, der
jeder Sache potentiell innewoh-
nenden Nutzlast an Bedeutung,
die er über geschickte Kombina-
torik zu einem Sinn zusammen-
schließt, den man nicht prognosti-
zieren kann. So eine lapidare
Verfahrensweise muss man aushal-
ten können. Man muss ertragen,
dass sich vielversprechende Kon-
stellationen in Dunst auflösen
oder optisch attraktive Gebilde
jedem sprachlichen Zugriff wider-
stehen, dass überhaupt schwer zu
steuern ist, was passiert, und vor
allem, dass sich Prozesse nicht wie-
derholen lassen – auch dann nicht,
wenn man die gleichen Bedingun-
gen zugrunde legt. Jede Portion
Pommes ist anders.

Susanne Lüdemann
ist Professorin für Neuere deutsche
Literatur und Allgemeine Litera-
turwissenschaft an der LMU
München, Psychoanalytikerin in
freier Praxis, Miteröffnerin des
Psychoanalytischen Salons Berlin
(<http://www.pasberlin.de/>) und
Mitglied der *Psychoanalytischen
Bibliothek Berlin* (<https://psybi-berlin.de/>). Arbeitsschwerpunkte
im Schnittfeld von Literatur, Psy-
choanalyse, Recht und politischer
Theorie. Buchpublikationen

u. a.: *Mythos und Selbstdarstellung. Zur Poetik der Psychoanalyse*, Freiburg 1994, Rombach | *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2003, Fink | *Pierre Legendre: Historiker, Psychoanalytiker, Jurist*, hg. mit Cornelia Vismann und Manfred Schneider, Tumult Nr. 26, Berlin 2001, Philo | *Was heißt Deutung? Verhandlungen zwischen Recht, Philologie und Psychoanalyse*, hg. mit Thomas Vesting, München 2017, Fink | *Elias Canetti: Prozesse. Über Franz Kafka*, hg. mit Kristian Wachinger, München 2019, Hanser.

Karl-Josef Pazzini
ist in Berlin und Hamburg als Psychoanalytiker, Supervisor und Berater tätig; war bis 2014 Professor für Bildungstheorie und Bildende Kunst an der Universität Hamburg, ist im Vorstand der *Psychoanalytischen Bibliothek Berlin* und Mitglied in der *Freud-Lacan-Gesellschaft Berlin*. Herausgeber des RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Arbeitsschwerpunkte sind: Übertragung, Pornografie, Museum. Bücher: *Bildung vor Bildern. Kunst · Pädagogik · Psychoanalyse* (2015), zus. mit Insa Härtel: *Blickfänger. Scharfgestellt und umgedreht. Gerhard Richter Betty [1977]* (2017), zus. mit Manuel Zahn; Jean-Marie Weber: *Lehre im Kino. Psychoanalytische und pädagogische Lektüren von Lehrerfilmen* (2018).

Sarah Rauchfuß
studierte Iranistik, Philosophie und Zentralasienwissenschaft in Hamburg, Berlin und Paris. Derzeit schreibt sie ihre Abschlussarbeit über das Werk des afghanischen Schriftstellers Akram Osman. Arbeitsschwerpunkte: zeitgenössische afghanische Literatur und Literaturtheorie sowie literarische Übersetzungen aus dem Persischen ins Deutsche.

Élisabeth Roudinesco
Psychoanalytikerin und Historikerin der Psychoanalyse. Sie war von 1969 bis 1981 Mitglied der von Jacques Lacan gegründeten École freudienne de Paris. Seit 1990 Vizepräsidentin der Société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse (SIHPP), seit 2007 Präsidentin dieser Gesellschaft. Auch in Deutschland bekannte Publikationen: *Die Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich. 1885–1939*. Quadriga Verlag 1994; *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben. Geschichte eines Denksystems*. Kiepenheuer & Witsch 1996; gemeinsam mit Alain Badiou: *Jacques Lacan. Gestern, heute, Dialog*. Turia + Kant 2013.

Kianush Ruf
studiert in Frankfurt/Oder und Paris Philosophie und vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaften. Er übersetzt literarische und theoretische Texte aus

dem Französischen und dem Englischen, u. a. von Maurice Blanchot, Judith Butler und Camille de Toledo. Seit Dezember 2019 Redaktionsassistentin des RISS.

Thomas Scheffler
ist promovierter Politikwissenschaftler mit Schwerpunkt Nahost und war als wissenschaftlicher Referent am Orient-Institut Beirut (OIB) der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der Max Weber Stiftung, stellvertretender Direktor des OIB und DAAD-Langzeitdozent an zwei libanesischen Universitäten, fast zwölf Jahre beruflich im Libanon tätig. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Integration und Konfliktkultur von Vielvölkergesellschaften, Religion, Gewalt und interreligiösem Dialog im Vorderen Orient.

Jonathan Schmidt-Dominé
ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Goethe-Universität Frankfurt und arbeitet an einer Dissertation zu Sprachlehren und der Sprache der Philosophie bei Salomon Maimon. Master-Arbeit zu Friedrich Hölderlins Pindar-Fragmenten an der LMU München.

Elisabeth Weber
ist Professorin für deutsche und

vergleichende Literaturwissenschaft an der University of California, Santa Barbara. Sie promovierte mit der Arbeit *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Wien 1990). Zu ihren wichtigsten jüngsten Veröffentlichungen gehören *Kill Boxes: Facing the Legacy of U.S.-Sponsored Torture, Indefinite Detention, and Drone Warfare* (Punctum 2017) und die Sammelbände *Speaking about Torture* (hg. mit Julie Carlson 2012) und *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace* (2013).

Mai Wegener
Dr. phil., Psychoanalytikerin in freier Praxis in Berlin. Miteröffnerin des *Psychoanalytischen Salons Berlin* (www.pasberlin.de) und der *Psychoanalytischen Bibliothek Berlin* (www.psybi-berlin.de). Publiziert und lehrt zur Psychoanalyse und im Feld der Kulturwissenschaften. Jüngste Publikationen: *Zu Sigmund Freuds Entwurf einer Psychologie von 1895*. In: *FREUD. Berggasse 19 – Ursprungsort der Psychoanalyse*. Katalog des SF Museums Wien, Hg. v. Monika Pessler u. Daniela Finzi, Berlin 2020 / *Im Echoraum des Körpers*. In: *Macht – Knoten – Fleisch. Topographien des Körpers bei Foucault, Lacan und Merleau-Ponty*, hg. von Ulrike Kadi u. Gerhard Unterthurner, Stuttgart 2021.

Peter Widmer

Dr. phil., Initiant und Mitbegründer (mit Dieter Sträuli) der Zeitschrift RISS. Psychoanalytiker in eigener Praxis in Zürich; Lehraufträge an den Universitäten Zürich, Innsbruck und Fachhochschulen; Gastprofessur an der Universität Kyoto; Lektorat an der Columbia University New York. Mitbegründer des *Lacan Seminars Zürich* und der *Assoziation für die Freud'sche Psychoanalyse* (AFP). Buchpublikationen: *Subversion des Begehrens* (Fischer, dann Turia+Kant) | *Angst* (transcript) | *Metamorphosen des Signifikanten* (transcript) | *Der Eigenname und seine Buchstaben* (transcript). Zahlreiche Vorträge in der Schweiz und im Ausland.

RISS 94

Bio-Analyse. Genital-
theoretische Spekulationen

Sándor Ferenczi, Freuds waghalsig denkender Schüler, legte 1915 mit *Thalassa* erste genitaltheoretische Spekulationen vor, die mittels Analogien zu analytischen Einsichten die Entwicklungsgeschichte des »Lebewesens Mensch« erläutern wollten. Introjektion des Meeres, Amphimixis des Geschlechtsaktes, allgemeiner Regressionszug alles Organischen – dies sind Blüten seiner begrifflichen Fantasie, die weder Freud noch Lacan noch Klein unberührt ließ. Was hat es mit dem Projekt der bioanalytischen Spekulation heute noch auf sich? Welche Versuche gibt es, aus oder zumindest mit der Psychoanalyse Tod, Leben, Organismus, Sexualität und Fortpflanzung zu denken? Wir stellen verschiedene Ansätze vor.

RISS+ 4

Pier Paolo Pasolini:
Thalassa

Pasolinis Freibeuterschrift »Thalassa« (1975) wird als vierte Nummer des RISS+ erstmals auf Deutsch erscheinen und im Kontext von Sándor Ferenczis »Versuch einer Genitaltheorie« von uns kommentiert und diskutiert. Es ist, als habe Ferenczis Theorie dem radikalen italienischen Intellektuellen nachträglich die Möglichkeit verliehen, seine zuvor prominent geäußerte und umstrittene Ablehnung einer Legalisierung der Abtreibung über jede Rechtfertigung und über jede Meinung hinaus mit seiner eigenen Traumwelt zu verbinden – wodurch umgekehrt Ferenczis bio-analytische Spekulation sich als Meerestraum zu lesen gibt. Pasolini und Ferenczi – zwei Korsaren, die, heimgesucht und zugleich geleitet von fötalen Träumen, unterwegs auf hoher See, Biologie, Gesellschaftskritik, Anthropologie, Sexualität, Psychoanalyse kapern?

Der in Deutschland und Europa erstarkte Rechtsradikalismus, die grassierende sprachliche und körperliche Gewalt gegen anders Denkende und anders Glaubende stellen eine Herausforderung dar, die auch die Psychoanalytiker*innen angeht.

Das Heft möchte den historisch informierten, aufklärenden Stimmen über mögliche religiöse und gesellschaftliche Ursachen des europäischen Antisemitismus solche an die Seite stellen, die ihre Vernunft mit der Logik des Unbewussten verbinden, die die Analyse an andere Schauplätze führen und die Phantasmen der/des Anderen dort aufsuchen, wo sie sich mit den eigenen überschneiden. Innerhalb der Debatte über den Antisemitismus, gestern und heute, ist es vielleicht die Stimme der Psychoanalyse selbst, die sich als fehlende schmerzlich bemerkbar macht: als Stimme, die dem geteilten Unbehagen an unserer Gesellschaft einen anderen als verarmlosenden oder untergangsbeschwörenden Ausdruck zu verleihen wüsste und dabei ebenso radikal wie differenziert wäre.

RISS-BEIRAT

Monique David-Ménard (Paris)
Mladen Dolar (Ljubljana)
Maire Jaanus (New York)
Antonello Sciacchitano (Milano)
Sam Weber (Paris)
Slavoj Žižek (Ljubljana)
Hans Saettele (Mexiko)
Juliet Flower Mac Cannell (Irvine)
Bruce Fink (New York)
Renata Salecl (Ljubljana)
Alenka Zupančič (Ljubljana)
Cormac Gallagher (Dublin)

AUTOR*IN WERDEN

Eingeladen zu Beiträgen sind alle, die Texte, kombinierte Text- und Bildbeiträge, auch Audiobeiträge verfassen. Ungefähre Länge: bis 12 Seiten (ca. 30.000 Zeichen).

Wir bitten um gleichzeitige Zusendung eines Abstracts auf Deutsch, Englisch und Französisch (ca. 400 Zeichen), 5 bis 10 Keywords und eines Kurz-Curriculums (ca. 400 Zeichen).

Redaktion:

pazzini.riss@textem.de

Karl-Josef Pazzini

Pestalozzistr. 103

D-10625 Berlin

Details zur Texteingabe finden

Sie auf unserer Homepage

[www.](http://www.risszeitschriftfuerpsychoanalyse.org)

risszeitschriftfuerpsychoanalyse.org

LESER*INNENSCHAFT

Als Leser wünschen wir uns neben praktizierenden Psychoanalytikern jene, die dort arbeiten, wo etwas unerhört ist. Nicht nur Sprachwissenschaftler, Philosophen, Künstler, Kulturschaffende, Pädagogen, Historiker, Ethnologen, sondern alle, die an Grenzen leben oder arbeiten. *RISS* ist weltweit in vielen Bibliotheken online oder physisch erhältlich und bleibt als Arbeitsinstrument weit über das Erscheinungsdatum hinaus aktuell.

Anzeigen / Bestellungen /

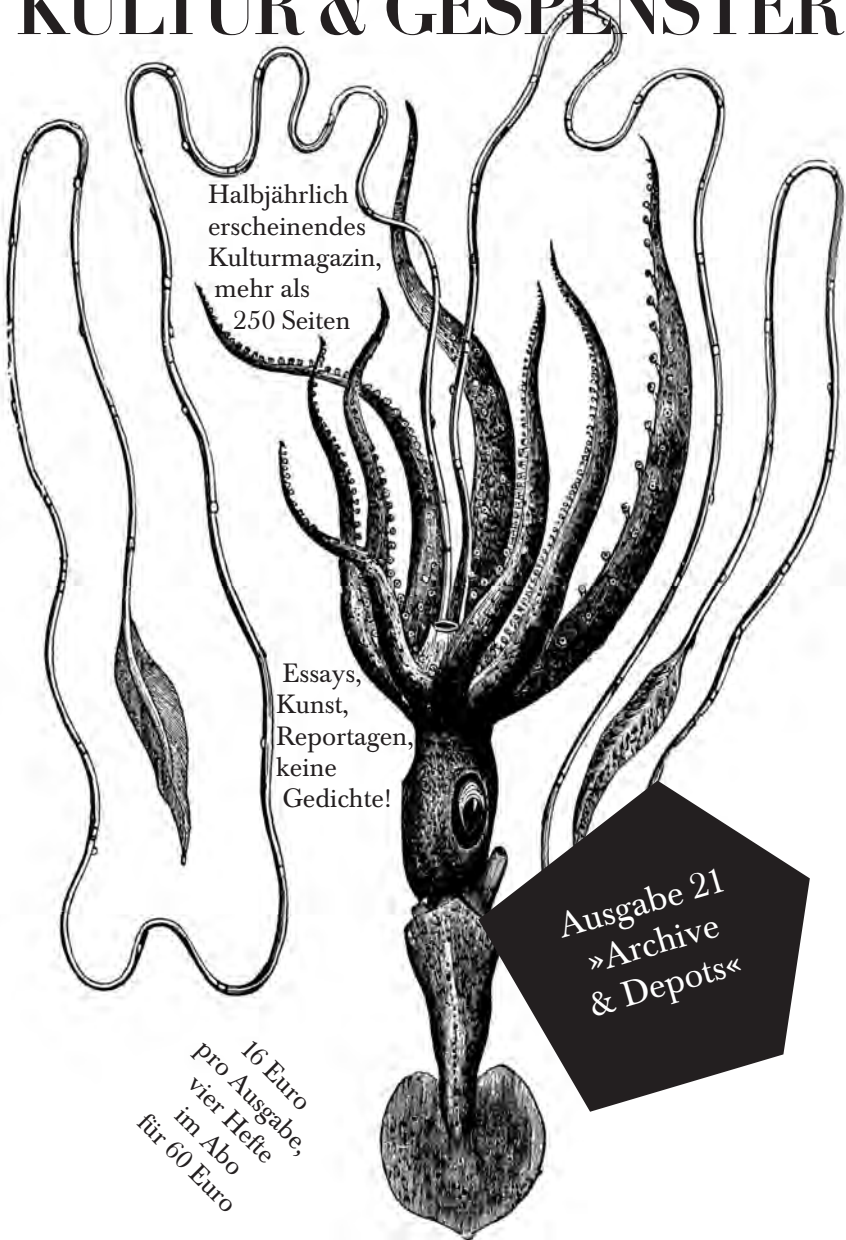
Medienkontakt

Wir freuen uns auf Ihre

Kontaktaufnahme:

riss@textem.de

KULTUR & GESPENSTER



Halbjährlich
erscheinendes
Kulturmagazin,
mehr als
250 Seiten

Essays,
Kunst,
Reportagen,
keine
Gedichte!

Ausgabe 21
»Archive
& Depots«

16 Euro
pro Ausgabe,
vier Hefte
im Abo
für 60 Euro

Im eRISS sind die Originalversionen der übersetzten Beiträge zu finden, die im jeweiligen RISS publiziert sind. Aber auch Essays, die Artikel im Heft ergänzen sowie Texte aktueller Relevanz. Mit dem vorliegenden Heft sind die folgenden Beiträge hinzugekommen:

→ Melman, Charles; Safouan, Moustapha et al.: La Psychanalyse et le monde arabe. La Célibataire N°8, Revue de Psychanalyse. Clinique, logique, politique. Paris 2004 (Französisches Original. Digitale Kopie mit Genehmigung von Charles Melman.)

→ Elisabeth Roudinesco:
Le psychanalyste Moustapha
Safouan est mort



Viktor Mazin

Die Akte Tiflis.

Zur

Geschichte

des Unbe-

wussten (in)

der Sowjet-

union

R|SS+



Abos und Einzelhefte unter
<https://www.risszeitschriftfuerpsychoanalyse.org/>

Heftredaktion:
Susanne Lüdemann
zusammen mit
Sandrine Aumercier
Thomas Scheffler
Mai Wegener

Autor*innen:
Sandrine Aumercier
Andrei Chitu
Marcus Coelen
Jonas Diekhans
Alex Janda
Sabine Kebir
Aaron Lahl
Susanne Lüdemann
Karl-Josef Pazzini
Sarah Rauchfuß
Kianush Ruf
Thomas Scheffler
Jonathan Schmidt-
Dominé
Elisabeth Weber
Mai Wegener
Peter Widmer

Herausgeber:
Karl-Josef Pazzini

Mitherausgeber:
Marcus Coelen
Judith Kasper
Mai Wegener

Redaktion:
Artur Reginald
Boelderl
Marcus Coelen
Jonas Diekhans
Insa Härtel
Judith Kasper
Aaron Lahl
Robert Langnickel
Karl-Josef Pazzini
Erik Porath
Jonathan Schmidt-
Dominé
Mai Wegener
Peter Widmer
Alexandre
Wullschlegler

Redaktions-
assistentz:
Kianush Ruf

Korrektur/Lektorat:
Nora Sdun,
Frederike Niebuhr,
Gustav Mechlenburg
(Textem)

Gestaltung:
Christoph
Steinegger /
Interkool

Druck:
Kerschoffset d.o.o.

Coverabbildung:
Axel Loytved

Abbildungen:
Walter H. Lokau

Textem Verlag
Hamburg 2020

ISBN 978-3-86485-
204-6

Susanne Lüdemann, *Der entwendete Ursprung und die Macht der Fiktion* | Jonathan Schmidt-Dominé, *Un divan à Tunis* | Andrei Chitu, *Skeptizismus und Monotheismus bei Ibn Taimiya und seine Resonanz* | Elisabeth Weber, *Wer die Nacht macht, macht den Tag: Fethi Benslamas Psychoanalyse einer neuen Grausamkeit* | Sandrine Aumercier, *Die islamistische Radikalisierung als Symptom: Französische Kontroversen* | Karl-Josef Pazzini, *Kopfschmerz* | Thomas Scheffler, *Psychoanalyse und Sozialpsychologie: Ansätze zur Verhaltensanalyse islamisch geprägter Gruppen* | Marcus Coelen, *»Islam« – in einem einzigen Zug* | Sabine Kebir, *Selbstbestimmung der Frau – ein Kampf in der islamischen Welt* | Mai Wegener, *Schleierhaft*

Rezensionen: Moustafa Safouan; Charles Melman et.al.: *la Célibataire N°8: La Psychanalyse et le monde arabe* (Sandrine Aumercier) | *Psyche* Heft 11, 2007: *Migration, Islam, Psychoanalyse* (Jonas Diekhans) | Ian Parker; Sabah Siddiqui: *Islamic Psychoanalysis and Psychoanalytic Islam. Cultural and Clinical Dialogues* (Peter Widmer) | Nazir Hamad; Charles Melman: *Psychologie de l'immigration* (Kianush Ruf) | Slavoj Žižek: *Blasphemische Gedanken: Islam und Moderne* (Alex Janda) | Sama Maani: *Warum wir Linke über den Islam nicht reden können* (Sarah Rauchfuß) | Parfen Laszig; Lily Gramatikov: *Lust und Laster* (Karl-Josef Pazzini) | Christfried Tögel; Urban Zerfaß: *Sigmund-Freud-Gesamtausgabe* (Karl-Josef Pazzini) | Claus-Dieter Rath: *Sublimierung und Gewalt – Elemente einer Psychoanalyse* (Annemarie Hamad) | Nachruf auf Horst Kächele (Aaron Lahl) | Nachruf auf Moustapha Safouan (Élisabeth Roudinesco)