

## Zur blütenreichen Entfaltung des Islam in der Psychoanalyse

Erfahrungen aus der klinischen Praxis und assoziative Überlegungen

## On the blooming of Islam in Psychoanalysis

Experiences from the clinical practice and associative reflections

Hale Usak<sup>1</sup><sup>1</sup> Innsbruck***Kurzzusammenfassung***

*Beni bende demen, bende değimim, bir ben vardır bende, benden içeru [Sagt nicht, ich sei bei mir, ich bin nicht bei mir, ein Ich existiert bei mir, innerhalb von mir].* Dieses aus dem 13./14. Jahrhundert stammende berühmte Zitat des osmanisch-türkischen Poeten und sufistischen Mystikers Yunus Emre kann als die Manifestation der verflochtenen und latenten Kräfte zwischen Islam und Psychoanalyse verstanden werden, welche der vorliegende Artikel zu beleuchten versucht. Denn psychoanalytische Konzepte und Ansätze sind in mannigfaltigen Variationen im türkisch-muslimischen Kontext vorhanden, sofern sie auch als solche aufgespürt und gelesen werden können. Das Zitat von Yunus Emre, welches die Erfahrung islamischer Transzendenz benennt und gleichsam – aus psychoanalytischer Sicht betrachtet – das Unbewusste zu beschreiben vermag, ist ein markantes Beispiel dieser – nach Bion (2013/1962) gesprochen – „prä-konzeptionellen“ Verbindungen zwischen Psychoanalyse und Islam. Beginnend mit assoziativen Überlegungen zu diesem komplexen Themenfeld illustriert die Autorin ihre Reflexionen anhand von Erfahrungen und Beispielen aus ihrer Praxis. Eine Fallvignette einer türkisch-arabischen Patientin muslimischen Glaubens und die Nachzeichnung der Besprechung von Sequenzen aus ihrer psychoanalytischen Psychotherapie in einer Kasuistikgruppe ermöglichen Einblicke in die klinisch-interkulturelle Praxis.

**Abstract**

*“Don’t say, I am at me, I’m not at me, there is an I with me, within me”*. This famous quote from 13/14th century by the Ottoman-Turkish poet and sufi mystic Yunus Emre can be understood as a manifestation of the intertwined and latent forces between Islam and Psychoanalysis, which this article is trying to illuminate. Namely, psychoanalytic concepts and approaches are present in manifold variations in the Turkish-Muslim context if only they can be traced and read accordingly. The quote by Yunus Emre cited above, which designates the experiences of Islamic transcendence and – from a psychoanalytic point of view – simultaneously describes the unconscious, is a striking example of these – to speak in Bion’ian (2013/1962) language – „preconceptional“ connections between Psychoanalysis and Islam. Beginning with associative reflections concerning this complex thematic field, the author illustrates her reflections with experiences and examples from her practice. A case vignette of a Turkish-Arabic woman of Muslim faith and the tracing of a review of sequences from her psychoanalytic psychotherapy in a casuistic group offer insights into the clinical intercultural practice.

**Schlüsselwörter**

Psychoanalyse, Islam, interkulturelle Psychotherapie

**keywords**

psychoanalysis, Islam, intercultural psychotherapy



Abb. 1 Frau im Çarşaf

### 1. Einführende Gedanken zum Themenkomplex „Psychoanalyse und Islam“<sup>1</sup>

Mit einer aus der Mitte der 1930er Jahre stammenden Fotografie einer Frau im Çarşaf,<sup>2</sup> der schwarzen Ganzkörperbekleidung, möchte ich meine Ausführungen beginnen. Sie sitzt, den Blick seitlich am Objektiv vorbei geschwenkt, an einer şadriyan, einer runden, kunstvoll gestalteten Waschanlage. Diese Anlagen wurden für die rituelle Reinigung mit Wasser, der *Abdest*, vor dem täglich fünfmaligen Gebet, dem *Namaz*, in den Vorhöfen von Moscheen errichtet. Diese und die weiteren Fotografien im vorliegenden Text hat eine damals 25 Jahre junge Frau aus Deutschland, die auch eine Zeit lang in Österreich im Zuge ihres Studiums gelebt hatte, angefertigt. Ruth Wilmanns Lidz (1910 – 1995) lebte zu jener Zeit wegen der nationalsozialistischen Herrschaft für ein Jahr als Exilantin in der Türkei. Anschließend zog sie weiter in die U.S.A. und wurde dort eine der einflussreichsten Psychoanalytiker\*innen auf dem

---

<sup>1</sup> Ich widme meinen Artikel dem im Jahre 2021 verstorbenen Psychoanalytiker, Herrn Doz. Dr. Celal Odağ. Durch seine psychoanalytische Stiftung *Halime Odağ Vakfı* in Izmir/Türkei hat er zu tief- und weitreichenden Verankerungen der Psychoanalyse in der Türkei beigetragen.

<sup>2</sup> Im vorliegenden Artikel werde ich für all jene Wörter oder Sätze, die ich im Zusammenhang des Textes oder zur näheren Erläuterung für wichtig erachte, zusätzlich die türkischen Originalbegriffe/-bezeichnungen (oft arabischen Ursprungs) anführen. Diese Wörter sind kursiv gesetzt.

Gebiet der psychoanalytischen Arbeit mit schizophrenen Patient\*innen. Ihre Erfahrungen als europäische Frau im türkisch-muslimischen Exil und ihren Werdegang zur Psychoanalytikerin in den Vereinigten Staaten beschrieb ich in zwei meiner Arbeiten (vgl. Usak-Sahin, 2012, 2013).

Knapp eine Dekade später bin ich im Recherche- und Schreibprozess für diesen Artikel auf ihre noch unveröffentlichten Fotografien gestoßen, die für mich eine neue Perspektive im Hinblick auf die Verbindungen zwischen Psychoanalyse und Islam eröffnen. Alle fünf Fotografien sind durchdrungen von islamischen Motiven. Die zweite Fotografie zeigt ein Minarett, während die dritte Fotografie einen ganzen Moscheenkomplex darstellt. Auf dem vierten Bild ist eine religiöse Familie abgebildet. Womöglich eine Mutter, zwei Söhne und der Vater in der Sitzhaltung während des *Namaz* auf seinem Gebets-teppich, dem *Seccade*, betend. Ausgehend von der Bekleidung dieser abgebildeten Menschen schließe ich auf ärmliche Verhältnisse dieser Familie. Die fünfte Fotografie zeigt auf einer Anhöhe Istanbuls, der „Stadt der sieben Hügel“, verlassene Grabstätten und -steine, damals noch in arabischer Schrift und osmanischer Sprache verfasst, die assoziativ an stille Zeugen des jahrhundertealten Reiches der Osmanen denken lassen.

Die Sujets aller Fotografien sind insofern aufschlussreich, als es genau jene islamischen Motive waren, die das Interesse der jungen Europäerin und späteren Psychoanalytikerin auf sich gezogen haben. Dieses Augenmerk soll sinnbildlich einerseits für die Bereicherungen des kulturellen Austausches zwischen Orient und Okzident, gleichzeitig für die „präkonzeptionellen“<sup>3</sup> Verbindungen zwischen Islam und Psychoanalyse stehen.

Grundsätzlich ist die Annäherung der Psychoanalyse an eine Religion, insbesondere im europäischen Denkraum, kritisch bis ablehnend. Obwohl seit der Entstehungsgeschichte der Psychoanalyse Auseinandersetzungen mit Christentum/Religion vor allem durch die Arbeiten von Carl Gustav Jung wie auch später durch Erich Fromm bestanden haben, gilt die religionskritische Abhandlung „Die Zukunft einer Illusion“ von Sigmund Freud (1927) als die Kränkung für Religionen im Allgemeinen, da Freud darin eine Außenprojektion von innerpsychischen Zuständen postuliert und den aufgeklärten Menschen von religiösen Vorstellungen entbunden versteht, da er sie nicht mehr benötige.<sup>4</sup> Diese kritische bis ablehnende Annäherung der Psychoanalyse an Religionen ist in vielen psychoanalytischen Denktraditionen vorherrschend, wobei in moderneren psychoanalytischen Arbeiten dem allgemeinen Aspekt der Spiritualität vermehrt Bedeutung und Raum gegeben wird.

---

<sup>3</sup> Die Psychoanalytikerin Gutwinski-Jeggle beschreibt das Bion'sche Modell sehr anschaulich, wonach „[b]eim Zusammentreffen einer Präkonzeption mit einem Realerlebnis [...] eine Konzeption [entstehe] (2017, S. 78 f.). Ich habe die Verbindungen zwischen Psychoanalyse und Islam in der Zusammenfassung des Artikels als „präkonzeptionell“ bezeichnet, da insbesondere im klinisch-psychoanalytischen Setting weitere „befriedigende“ oder „versagende“ (ebd., S. 79) Erlebnisse notwendig sind. Im kulturell-historischen Feld des Türkisch-Muslimischen sind hingegen Bion'sche „Konzeptionen“ und „Gedanken“ meinem Ermessen nach vorhanden, die nun aufgespürt und „gedacht“ werden müssen (vgl. Bion, 1963).

<sup>4</sup> Für eine spannende „Re-Lektüre“ möchte ich an dieser Stelle auf das unlängst erschienene Buch „Sigmund Freud lesen. Eine zeitgemäße Re-Lektüre“ von Gerhard Zenaty (2022) hinweisen.

Wenn der Religion Anerkennung entgegengebracht wird, so wird sie als eine Kraft angesehen, die ein Mensch brauche, um seiner Existenz in der Welt einen Sinn zu geben und darin einen emotionalen Halt zu erfahren, insbesondere in schwierigen psychischen Situationen. Je strukturierter der Mensch sei und sich von frühen Abwehrmechanismen hin zu reiferen entwickeln könne, so werde das religiöse Bedürfnis auch abnehmen. Sigmund Freud führt in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) den Begriff „Prothesengott“ (S. 451) ein und sieht den Menschen durch die kulturellen und technischen Errungenschaften einem Ideal des Göttlichen näherkommen, jedoch mit der Bemerkung, dass „seine Hilfsorgane angelegt, aber [...] nicht mit ihm verwachsen“ (ebd.) seien. Der Mensch sei zu einer gottähnlichen Gestalt geworden, aber eben nur prothesenhaft. Er brauche das Göttliche als eine Prothese. In den letzten Jahren entstanden mehrere Arbeiten, die sich dieser Thematik widmeten und der Religion eine „prothesenhafte“ Bedeutung zuteilwerden ließen (vgl. Decker, 2004).

Auch einige Psychoanalytiker\*innen aus Deutschland mit ursprünglich muslimischen Wurzeln beschäftigen sich in ihren Artikeln mit der Frage nach dem Verhältnis von Psychoanalyse und Religion, speziell dem Islam. Autor\*innen wie etwa Mahrokh Charlier (2017), Aydan Özdağlar (2007), Jiko Jihad (2004), Gehad Mazarweh (2009) oder Mohammad Ardjomandi (1993) bemühen sich hier um einen anderen, der Religion gegenüber aufgeschlossenen, Zugang. Ihnen ist gemeinsam, dass sie den islamischen Aspekt für die psychoanalytische Theorie und Praxis bereichernd statt kritisch-reserviert darstellen und diskutieren. In der englisch- und ursprünglich französischsprachigen Fachliteratur sind die Publikationen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Islam weitreichender, wie etwa von Benslama, 2017, Pandolfo, 2018, und Parker & Siddiqui, 2019.

Auch auf eine sehr interessante Arbeit von einem psychoanalytischen Kollegen aus Graz, Christian Eigner (2011), möchte ich an dieser Stelle hinweisen, welcher darin, wie der Titel besagt, die „psychotherapeutischen Dimensionen des Islam“ skizziert und dabei versucht, mögliche „Andockpunkte“ (S. 2) zwischen Psychoanalyse und islamischen Traditionen herauszuarbeiten. Dabei geht er nicht der Frage nach praktischen Vorgehensweisen nach, sondern möchte das „*phänomenale Erfahren*“ (ebd.) in Verbindung mit dem islamischen Grundverständnis erfassen. Die Ausdrucksmöglichkeiten dieser Erfahrungs- und Erlebensweisen bringt er in weiterer Folge mit europäischen therapeutischen Konzepten in Beziehung und stellt in seiner thematischen Auseinandersetzung islamische Ansätze speziell mit psychoanalytischen Objektbeziehungstheorien in einen Zusammenhang. Durch diese Vergleichs- und Verstehensprozesse entstehe eine „*transkulturelle Sprache*“ (ebd.) in Hinblick auf seelische Formationen und Gesundheit. Die von ihm beschriebene Sprache wird insbesondere in der feinfühligsten Herangehensweise des Autors an diesen vielschichtigen Themenkomplex im Lesen seines Textes innerlich hörbar. Eigner bezieht sich in seiner Auseinandersetzung auch auf die „*koranische Botschaft*“ (ebd., S. 3) und beschreibt, wie Allah durch den Glauben an seine Einheit erlebbar werde. Genauso werde im islamischen Verständnis nichts „*kultisch*“ in Besitz genommen oder in gieriger Weise durch „*Einverleibung*“ gar „*verschlungen*“ (ebd., S. 3 f.). Somit müsse auch nichts in Form einer Außenprojektion als Bild oder Götzenkult verehrt werden, sondern im Gegenteil, „*wenngleich Allah transzendent ist, so ist er doch [...] erlebbar; etwa über die sprachliche Schönheit*“ (ebd., S. 5). Die Formulierungen des Autors

leiteten mich an eine Stelle im Koran, dem *Kur'an-i Kerim*, an der die unmittelbare Nähe zwischen einem Menschen und Allah zu lesen ist. In der *Kaf-Sure* steht, dass Allah dem Menschen „näher ist als ihm seine Halsschlagader“; „*ona şah damarından daha yakınız*“ (Özek, Karaman, Turgut, Çağrıçı, Dönmez & Gümüş, 1998, 50:16, S. 518 [50:17, S. 421]).<sup>5</sup> Auf menschliche Erfahr- und Erlebbarkeiten von religiösem Glauben und deren mögliche Manifestationen im psychoanalytischen Setting werde ich den Fokus in meinen weiteren Ausführungen legen.

Vor allem seit meiner klinisch-psychoanalytischen Arbeit mit türkisch-muslimischen Patient\*innen<sup>6</sup> beschäftigt mich das Verhältnis von Psychoanalyse zur Religion, und hier spezifisch zum Islam sowie zum religiösen Erleben. Insbesondere stellen sich für mich die Fragen, wie die Gläubigkeit meiner Patient\*innen in den psychoanalytischen Raum einfließt, wie sie auf den Übertragungs- und Gegenübertragungsprozess wirkt und welchen spezifisch psychoanalytischen Umgang ich damit in den Stunden und danach im Denkprozess zeige. Dieser grundsätzliche Fragenkomplex erfährt von Stunde zu Stunde Antworten durch Erzählungen und Inszenierungen, während sich in der Folge wiederum neue Fragestellungen ergeben, sodass ein psychoanalytisches Feld entsteht, in dem sich interessante, überraschende und auch irritierende Inszenierungen abzeichnen. Auf meine Erfahrungen und die daraus abgeleiteten Thesen möchte ich nun näher eingehen.



Abb.2 Minarett

---

<sup>5</sup> In der Zitierfolge des arabischen Koran mit türkischer Übersetzung führe ich zuerst Autor und Erscheinungsjahr, dann die Zahl der Sure, folgend jene des Verses, der *Ayet*, und zum Schluss die Seitenzahl an. Der Koran in seiner originalen arabischen Schrift und Sprache wird von rechts nach links gelesen. Zum Nachschlagen für deutschsprachige Leser\*innen führe ich in der eckigen Klammer die Zahl der Sure, des Verses und die Seitenzahl der deutschen Übersetzung des Koran von Ullmann & Winter (1959) an. Die deutschen Übersetzungen der Koranstellen im Fließtext stammen von der Autorin.

<sup>6</sup> Die Mehrheit meiner türkischen-muslimischen Patient\*innen entstammt der sunnitischen Lehre (*mezhep*) des Islam, auf die ich mich im vorliegenden Artikel beziehe.

Im Rahmen meiner klinischen Arbeit bin ich schnell zu der Auffassung gekommen, dass ich mit den gängigen Ansichten der Psychoanalyse, die Religion einzig als eine „Außenprojektion“ oder als eine „Prothese/Krücke“ anzusehen, in eine Sackgasse gerate, denn ich müsste viele Menschen, die meine Praxis aufsuchen, vorab schon als Menschen mit nicht genügend „reifen Abwehrmechanismen“ einschätzen, die sich mithilfe von religiösem Glauben ihr Leben „erhinken“<sup>7</sup> würden.

Ich erfahre öfters, dass es insbesondere gläubige muslimische Frauen sind, mit denen in der psychoanalytischen Arbeit ein fruchtbarer Prozess stattfindet. Dabei mache ich die Gläubigkeit der Frauen nicht nur an deren Kopfbedeckung fest, obwohl diese auch einen spezifischen Bedeutungsgehalt aufweist, aus dem heraus viele Assoziationen hervorgehen können. Der muslimische Glaube bzw. die Gläubigkeit zeigt sich in vielfältigen Erzählungen und Inszenierungen und kann sich im psychoanalytischen Raum variierend entfalten. Die Leidensgeschichte, die Persönlichkeitsstruktur sowie die Symptomatik der Patientinnen können dabei unterschiedlich sein und führen dementsprechend auch zu unterschiedlichen psychoanalytischen Prozessen, doch ist es oft eine bestimmte Kraft, die es von Anfang an erleichtert, ins Gespräch und in eine Analytikerin-Patientin-Beziehung zu kommen.

Vermutlich kommt hier noch der Umstand hinzu, dass ich mich ebenfalls dem Islam zugehörig fühle und Eigenarten des Muslimischen bewusst, aber vor allem unbewusst, in mir trage, die eine offene Haltung im analytischen Setting bewirken. Der indisch-amerikanische Psychoanalytiker Salman Akhtar (2008) führt in einer seiner Abhandlungen über Psychoanalyse und Islam an, wie sehr die Haltung eines\*einer Analytiker\*in in Form einer Offenheit oder aber auch der Skepsis der Religion gegenüber im psychoanalytischen Prozess von Bedeutung sein kann (S. 323). Somit sind in die Prozesse des psychoanalytischen Rahmens, in dem die Religiosität eine bedeutende Rolle einnehmen kann, ebenfalls die Analytiker\*innen eingebunden.

Auf der weiteren Suche nach dieser spürbaren, den psychoanalytischen Prozess erleichternden Kraft, halfen mir die Texte der Psychoanalytiker Christian Kläui (2018) und Herbert Will (2018) weiter. Kläui bezieht sich in seinem Text „Keine Analyse ohne Glauben. Gott, Tod und das Unbewusste“ (2018) auf Freuds Destruktionstrieb und fragt: „Wenn es im Psychischen eine tödliche Tendenz gibt, die gegen das Psychische wirkt, welche psychische Kraft braucht es dann, um dieser tödlichen Tendenz entgegenzutreten?“ (S. 74). Freuds Antwort sei die des Eros und Kläui fragt weiter: „Wie wirkt der Eros gegen die tödliche Bedrohung des Psychischen durch sich selbst?“ (ebd.). Und er antwortet auf diese Frage mit seiner These: „Er wirkt primär als Glauben“ (ebd.). In seinem Text unterscheidet Kläui zwischen dem Glauben und der Religion „mit all ihrer institutionellen Macht und all ihren Grenzen und Geboten“

---

<sup>7</sup> Der Begriff „erhinken“ kommt als Schlusswort der Abhandlung „Jenseits des Lustprinzips“ (1920) von Sigmund Freud vor: „Was man nicht erfliegen kann, muß man erhinken. [...] Die Schrift sagt, es ist keine Sünde zu hinken“ (S. 69). Freud bezieht sich darin auf einen Vers des deutschsprachigen Dichters Friedrich Rückert (1878) in den „Makamen des Hariri“. Das Werk Rückerts ist wiederum eine Übersetzung der Erzählung des arabischen Gelehrten Al-Hariri, der sich in dem Vers auf die „Schrift“, nämlich auf den Koran beruft, in dem stehe, es sei keine Sünde zu hinken.

(ebd., S. 83) und bezieht sich dabei auf einen Glauben in Verbindung mit dem Unbewussten und der Urverdrängung (vgl. ebd., S. 76 f.). Er setzt dabei den Glauben mit der Übertragung in Beziehung und meint damit nicht jenen Glauben an eine Sache oder an eine Person, sondern er geht von einem Glauben aus, der von Anbeginn da sei, ein „grundlegender Glaube“ (ebd., S. 79) – in seiner lacanianischen Sprache meint er das Sich Einlassen auf „unser Begehren in einer untrennbaren und nie ganz durchschaubaren Weise mit dem Begehren des Andern“ (ebd.). Dieser Glaube werde beim Zulassen einer Begegnung vom Analysant<sup>8</sup> dem Analytiker geschenkt und umgekehrt (ebd.).

Ausgehend von den analytischen Gedanken zum Glauben von Kläui möchte ich meine Thesen zum Glauben bzw. Gläubigkeit muslimischer Patient\*innen im analytischen Setting formulieren. Ich differenziere dabei im vorliegenden Text nicht wie er zwischen Glauben und Religion, sondern möchte den Glauben analysieren, der dem islamischen Bedeutungsraum entspringt, und diesen möchte ich zu meinen klinischen Beobachtungen und zu seinen Gedanken in Beziehung setzen.

Der von Kläui beschriebene „grundlegende Glaube“ (ebd.) als Wirkung aus dem Unbewussten/der Urverdrängung erinnert – seine *Wirkmacht* betreffend – an ähnliche Stränge im islamischen Glauben. Das fundamentalste Glaubensbekenntnis des Islam wird von Muslim\*innen in Form eines Satzes, der *Kelime-i Şehadet* („Die Bezeugung des Wortes“, dass „Allah eins und der Prophet Muhammed sein Gesandter ist“), ausgesprochen und kann als die *Via Regia* zum muslimischen Glauben angenommen werden. Diese Bezeugung erfährt das muslimisch erzogene Kind primär von seinen Eltern und in seiner muslimischen Gemeinschaft. Diese allererste religiöse Verinnerlichung, gepaart mit dem kindlichen Glauben an die Eltern, wird als inniger Glaube zum festen Teil seines Selbst.

Dieser Glaube erleichtert in der weiteren Entwicklung des heranwachsenden Menschen das Festhalten an Idealen und (unbewussten) Wünschen, auch wenn die Wege zu ihrer Erfüllung undurchsichtig und verschleiert sein können oder aber auch das Loslassen von ihnen. Im alltäglichen Sprachgebrauch wird etwa folgende koranische Botschaft oft zitiert: „*Hayır sanarsın şer, şer sanarsın hayır*“ („Du denkst, es ist Gutes/Gesegnetes, derweil ist es Schlechtes/Täuschung; du denkst, es ist Schlechtes/Täuschung, derweil ist es Gutes/Gesegnetes). Dieser Sinnspruch ist in seiner längeren Form in der *Bakara-Sure* des Koran zu finden (Özek et al., 1998, 2:216, S. 33 [2:217, S. 42 f.]). Auch der Volksmund „*Bekleyen Derviş, Muradına ermiş*“ („Der Wartende ist ein Derviş, dieser erlangt seine Glückseligkeit“) deutet auf die Wunschbefriedigung hin, die sich nach einer selbstreflexiven Wartezeit ergeben kann. Durch die Vieldeutigkeit und mögliche Undurchsichtigkeit von Entwicklungswegen und -zeiten eines Menschen und im Zuge von Selbsterfahrungsprozessen, die in einen religiösen Sinnzusammenhang eingebettet sind, kann sich sein Glaube in Form eines *Iman* (Glaube/„gutes Herz“) manifestieren. Auch Eigner bezieht sich in seinem Text auf das vertraute Symbol des Herzens im Islam und setzt es mit Objektbeziehungstheorien und Klein'ianischen Ansätzen in Verbindung (2011, S. 19 ff.).

---

<sup>8</sup> Sowohl Christian Kläui als auch Gerhard Zenaty präferieren den lacanianischen Ausdruck Analysant statt Analysand.



Meine erste These lautet: Die primäre Glaubensverinnerlichung und das „gute Herz“ (*Iman*) und damit verbunden auch die mannigfaltigen religiösen Selbsterfahrungen von gläubigen muslimischen Patient\*innen bilden eine Art Basis in deren Innenwelt, die den „unbegründeten“ und „grundlegenden“ Glauben, den Kläui (2018, S. 79) für eine Analyse als unabdingbar hält, erleichtern bzw. forcieren.<sup>9</sup>

Eine weitere These lautet: Der Islam bzw. der muslimische Glaube beinhaltet eine Deutungspraxis, die sich primär in der *Tefsir* (wissenschaftliche Koranexegese/Deutungskunst des Koran) und in der *Meal* (Übersetzung des Koran aus dem Arabischen in eine andere/türkische Sprache mit inhaltlichen Erläuterungen) zeigt und in Bezug auf diese Hermeneutik auch Schnittstellen zur Psychoanalyse als eine „Vermutungswissenschaft“ (Kläui, 2015, S. 53) aufweist. Dieser hermeneutische Zugang, aber auch die Hervorhebung der Praxis im umfassenderen, alltagsintegrierten Sinn – Islam als eine Lebenspraxis – können die dem psychoanalytisch-klinischen Setting innewohnenden „*Be-Deutungen*“ und die „*Praxis*“ erleichtern. Eigner weist diesbezüglich ebenfalls auf die Verbindungen der Praxis in der Psychoanalyse mit der Praxis der islamischen Lebensführung hin und spricht in diesem Zusammenhang von einer „Selbst-Therapie“ (2011, S. 17).

Diese Form der Praxis fließt meines Erachtens sowohl im Islam als auch in der Psychoanalyse in den alltäglichen Sprachgebrauch ein. Bekanntlich verwendete Sigmund Freud für seine psychoanalytischen Theorien Wörter aus der Alltagssprache, die für Menschen ihre Lebenswirklichkeit darstellen und fern von abstrakten theoretischen Begrifflichkeiten sind (vgl. Bettelheim, 1984). Diese „Beseeltheit“<sup>10</sup> der Worte ist ebenfalls im muslimischen Glauben und in der arabischen Ursprungssprache des Koran als auch meinen Kenntnissen nach in der türkischen Sprache vorhanden. Sie erlaubt es, im psychoanalytischen Rahmen an die emotionalen Befindlichkeiten und latenten Dimensionen des Seelischen näher heranzukommen und diese auszudrücken.<sup>11</sup>

Ich erlebe auch, dass der von mir aus dem muslimischen Bedeutungsrahmen beschriebene Glaube – auf das analytische Setting übertragen – vor allem dann entschiedener ist, wenn der\*die Analytiker\*in in einer migrantischen Lebenswelt aus derselben Glaubenswelt wie die Patient\*innen stammt. Dadurch *glauben* letztere bei ihrem\*ihrer Analytiker\*in vielleicht leichter zu finden, wonach sie suchen (vgl. Kläui, 2015, S. 74 ff.). Der Glaube/der *Iman* nach islamischem Grundverständnis kann demnach

---

<sup>9</sup> Genauso bringt Kläui (2018, S. 74 ff.) die Deutung mit dem Glauben in den Zusammenhang, indem er sagt: „Deuten heißt glauben“ (ebd., S. 76), ein Glauben an „etwas Abwesendes“ (ebd.), das in den „manifesten Zeichen“ (ebd.) verweile und für uns eine Bedeutung habe.

<sup>10</sup> Kläui (2018) führt in seinem Text „Keine Analyse ohne Glauben. Gott, Tod und das Unbewusste“ an: „In einer modernen, säkularisierten Weise unterliegen wir alle dem versengenden Licht des Mittagsdämons. Die Welt ist zu hell geworden. Durch den Zugriff des Wissens und der Technik und durch die Versuchungen des Konsums sind die Dinge deutungslos und stumm geworden. Von der Sonne der Wissenschaft versengt, sind sie aus dem Zustand der Beseeltheit in den Zustand des Anorganischen ausgebrannt“ (S. 75 f.).

<sup>11</sup> Auch wenn Arabisch, als die Ursprache des Islam, beispielsweise für die Mehrheit der türkischen Bevölkerung lexikalisch nicht verständlich ist, kann sie durch ihre Melodie und die Assoziation mit dem Islam eine emotional-sinnliche Erfahrung darstellen, wie etwa im Hören des Ezan, des Gebetsrufes eines Muezzin.

als eine treibende Kraft im Übertragungsgeschehen, insbesondere im migrantischen Kontext, angenommen werden.

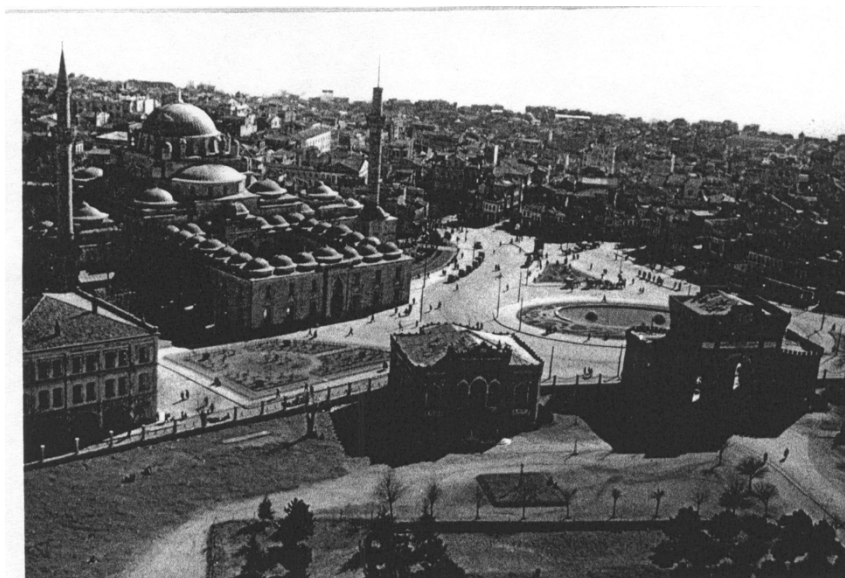


Abb. 3 Moscheenkomplex

In meinen bisherigen Ausführungen auf der Suche nach der erleichternden Kraft der „Gläubigkeit“ habe ich die Innenwelt der Patient\*innen beleuchtet. Die Bedeutung der Gegenübertragungsphänomene im religiös konnotierten psychoanalytischen Raum lassen sich für mich anhand des Textes von Will (2018) näher verstehen. Er führt darin zunächst die „*Transgression*“ (S. 34) als eine religiöse Erfahrung an und beschreibt sie in drei Schritten, nämlich die der „*existenziellen Not*“, der „*Entgrenzung des Ichs und die Belebung einer religiösen Welt*“ und die des „*Akteursumkehr*“, indem das Subjekt sich nicht als die Situation aktiv gestaltend erlebe, sondern wie ihm eine „*rettende Erfahrung geschenkt wird*“ (ebd.). Will geht auch auf die „*transzendierende Triangulierung*“ (ebd., S. 32) ein, nach der eine Triangulierung der Analytiker\*in-Patient\*in-Beziehung mithilfe von religiösen Inhalten stattfindet, da sie wie ein „*Übergangsraum*“ wirke und dadurch zu einer „*psychischen Entwicklung*“ führe (ebd., S. 33).

Im Zuge dieser zwei Konzepte erörtert Will auch die Haltung der Psychoanalytiker\*innen. Ich schließe mich seinen Ausführungen an, wenn er dabei methodisch zwei Bereiche voneinander trennt: Die der erlebenden Perspektive (religiöses Subjekt) und die Perspektive der Beobachtung (der Wissenschaft) (ebd., S. 30). So erachtet er es als wichtig, dass auch Psychoanalytiker\*innen die Perspektive der Erlebenden einnehmen können. Unter der reflexiven Bearbeitung der eigenen Haltung können seiner Ansicht nach die unbewussten Innenwelten der Patient\*innen näher verstanden werden. Es gehe in der „*Religionspsychoanalyse*“ nicht um die Frage, ob eine Religion „*sein kann oder nicht, sondern [um] gelebte Religion*“ (ebd.). In diesem Zusammenhang stimme ich auch mit seiner Anregung überein, als

Psychoanalytiker\*innen eigene religiöse, areligiöse oder andere Glaubensvorstellungen vor dem Hintergrund der persönlichen Biografien in der Selbsterfahrung zu reflektieren (ebd., S. 31).

Als Psychoanalytikerin öffne ich in psychoanalytischen Stunden mein Unbewusstes, in dem auch muslimische Anteile vorhanden sind und in Form von Assoziationen, Träumereien, Einfällen, Fehlleistungen wie auch als weitere vielfältige Gegenübertragungsphänomene hochkommen und in eine Deutung sowie einen Verstehensprozess münden können. Somit rückt die Erforschung der Gegenübertragung – die wichtigste Methode der Ethnopsychanalyse – als Erkenntnisquelle in der psychoanalytischen Arbeit mit türkisch-muslimischen Patient\*innen in den Fokus meiner klinischen Praxis, die ich anhand einer anonymisierten Fallvignette aufzeigen möchte.

Vorab werde ich als eine weitere Möglichkeit der Sensibilisierung für den Themenkomplex „Psychoanalyse und Islam“ meine psychoanalytischen Überlegungen zu islamischen Bedeutungen darstellen und sie mit kurzen klinischen Beispielen ergänzen. Dabei haben sich die Metapher *Rose*, der sprachliche Ausdruck *İnşallah* und insbesondere das „Objekt“ *Schleier* in meinen Assoziationen herauskristallisiert:

## ***2. Der Islam in seiner erfahrbaren Zartheit***

### ***Theoretische Überlegungen und klinische Illustrationen:***

Der Islam ist durchdrungen von sinnlich-ästhetischen Motiven und Momenten, die in vielfältiger Weise seelisch, vor allem aber auch als primäre menschliche Erfahrungsmöglichkeit, körperlich erlebbar sind. Denken wir nur an die *Semazen*, den Tänzen der sich drehenden *Dervişe*, die in Begleitung von beruhigenden Instrumenten, wie dem *Ney* oder auch von rhythmischen, beispielsweise dem *Tev*, ihre mystischen und sufistischen Rituale durchführen. Die formreichen Kunstwerke aus muslimischen Kulturen wie die *Ebru*-Kunst (eine Art des Marmorierens), die *Tezhip*-Kunst (kunstvolle Gestaltung von ornamentartigen Figuren, unter anderem mit goldenen Farben), oder auch die *Kundekâri*-Kunst (Holzformkunst, insbesondere von Türen der Moscheen), um hier nur einige wenige zu nennen, sind sowohl in der Durchführung als auch in der Betrachtung sinnlich erfahrbare. Genauso können narrative/schriftliche Tradierungen über heilige Persönlichkeiten/Gelehrte im Islam erwähnt werden wie etwa *Hızret Mevlânâ*,<sup>12</sup> der für seine poetisch gestalteten (Sinn-)Sprüche bekannt ist. Auch die *Diwan*-Literatur, wie der Name bereits andeutet, zeugt von schwelgenden/träumerischen Schreib- und Erzählkünsten, die in ähnlich sinnlich-gefühlvoller Weise gelesen oder gehört werden können.

---

<sup>12</sup> Hz. ist das Kürzel für Hazreti – „geehrt/heilig“. Es wird in der türkischen Sprache dem Namen des Propheten, seiner Gefährten (Sahabe) sowie von weiteren religiösen Personen als Zeichen des Respekts und der Wertschätzung vorangestellt.

Metaphern, vor allem die des Herzens, sind in der islamischen Glaubenswelt sehr vorherrschend, auf die auch Eigner (2011, S. 14 ff.) in seinem Text in Bezug auf Al Ghazali näher eingeht. Schon die koranische Überlieferung in der *El-Inşirah*-Sure, die von der Thoraxöffnung<sup>13</sup> des Hz. Muhammed<sup>14</sup> mit dem Zweck der Reinigung seines Herzens handelt, deutet auf die starke Symbolik des Herzens hin. Beispielsweise gilt für die „Reinigung“ der menschlichen Seele im Islam der Ausspruch der *Tövbe*, der Einsicht und der innerlichen Abkehr von *Haram*, dem „Unreinen“.

Durch diese Fülle von sinnreichen Motiven benennt Eigner (2010) diesen erfahrbaren Raum im islamischen Glauben als den „poetischen Raum“ (S. 5). Da diese poetischen und ästhetisch-sinnlichen Motive und Momente sehr dicht an den Glauben an Allah und an seinen Gesandten, den Propheten Hz. Muhammed, gebunden sind, eine tiefgehende, religiöse Überzeugung und Zustimmung darstellen und sehr nah bei sich oder in sich gespürt werden (vgl. die „Halsschlagader“), benenne ich ihn als den „innigen Raum“. Dieser innige Raum wäre nach psychoanalytischem Verständnis in seiner Erfahrbarkeit vielleicht auch ein Stück weit mit dem „ozeanischen Gefühl“ nach Sigmund Freud (1930, S. 422) oder mit Bion's „O“ (1965) vergleichbar. Wie schon Will betont und sich dabei auf Eigens Analyse zum „Bereich des Glaubens“ (1981) bei den drei Psychoanalytikern Bion, Winnicott und Lacan bezieht, stellen manche ihrer Begriffe und Konzepte wie eben „Übergangsraum“ (Winnicott), „Glauben“ (Bion) und „symbolische Ordnung“ (Lacan) „weiche Übergänge vom psychoanalytischen Denken zur religiösen Welt“ zur Verfügung, „die man beschreiten kann, aber nicht muss“ (Will, 2018, S. 29).

### 2.1 Gül – die Rose

Blumenmotive wie die osmanische *Lale* (Tulpe) oder auch die *Karanfil* (Nelke) sind in den islamischen Künsten in vielen verschiedenen Variationen dargestellt. Insbesondere die Metapher der Rose hat im islamischen Verständnis eine hohe Bedeutung, die ich mit psychoanalytischem Denken assoziativ näher darlegen möchte. Die Rose wird als die Blume des Islam und als Synonym für den Propheten Hz. Muhammed erachtet. Sie gilt auch als die Königin der Blumen, als die Blume des Paradieses: Als nämlich – gemäß der *Enbiya*-Sure – Hz. Ibrahim vom Berg *Nemrut* in ein Feuer geworfen wurde, verwandelte sich das Feuer in Wasser, das Holz in Fische und rundherum entstand ein Rosengarten (Özek et al., 1998, 21:69, S. 326 [21:70, S. 264]). Auch im Sufismus, insbesondere in den Sinnsprüchen des islamischen Mystikers Hz. *Mevlânâ*, wird die Rose oft als wichtige Symbolik der Liebe, Verbundenheit und Schönheit verwendet.

---

<sup>13</sup> Nach koranischer Überlieferung wird Hz. Muhammed als Kind sein Herz aus seinem Thorax herausgenommen, aufgemacht und gereinigt (Şerh-i Sadr). Durch diese Reinigung von seelisch unguenen Elementen („schwarzer Blutklumpen“) wird sein Herz mit guten, qualitativ hochwertigen Inhalten wie Güte und Weisheit gefüllt. Für genauere Darbietung siehe die *El-Inşirah*-Sure (Özek et al., 1998, 94:1, S. 596 [94:2, S. 493]).

<sup>14</sup> Als direkte Begrüßung des Propheten Hz. Muhammed wird auch *Sallallahü Aleyhi ve Sellem* (Aussprache in dieser Lautform im türkischen Sprachraum; „Allah's Gruß/Segen/Barmherzigkeit und Friede sei auf ihn“) nach seinem Namen ausgesprochen oder in religiösen Schriften als *s.a.v* angegeben.

Geschmackvoller Saft aus Rosensirup, *Gül Şerbeti*, wird beispielsweise während einer *Mevlüt*, einer religiösen Feier wie etwa zur Namensgebung eines Kindes, in einem eigens dafür angedachten kunstvollen Behälter, dem *Gülabdan*, dargeboten. Dieser rote Saft wird mit gerösteten Pinienkernen verziert. Im Koran fand ich eine sehr schön beschriebene Stelle über die Kraft Allahs und den Hinweis, diese Kraft nicht zu leugnen, vor. Dabei ist in dieser *Rahmân-Sure* (Özek et al., 1998, 55:37, S. 531 [55:38, S. 434]) ebenfalls von der Rose zu lesen, wobei mich das brennende Öl an die gerösteten Pinienkerne im Rosensaft denken ließ: „*Gök yarılıpta kızarmış yağ renginde gül gibi olduğu zaman*“ („Wenn der Himmel sich aufreißt und einer brennenden ölfarbigen Rose gleicht“).

Der rötliche *Şehadet Şerbeti* („der Sirup der Bezeugung“) aus einem *Tabip Matarası* („der Krug des Mediziners“) ist hier ebenfalls zu erwähnen, der im Osmanischen Reich (1299–1922) den versterbenden Soldaten, welche im türkisch/muslimischen Kollektiv als *Şehit*<sup>15</sup> benannt und gefühlsmäßig anerkannt werden, überreicht wurde. Mit diesem Sirup wurde das Verlassen des Lebens, währenddessen auch von gläubigen Menschen die *Kelime-i Şehadet* (die „Glaubensbezeugung“) ausgesprochen oder innerlich gedacht wird, erleichtert und das Abschiednehmen in ein religiös/spirituelles Getragen-Werden eingebettet. Die Farbe des Trunks erinnert gleichsam an die Farbe des Blutes.

Auch der Titel des vorliegenden Artikels lässt die Symbolik der Rose im Wachsen/Blühen erkennen – als ästhetisch-plastische Erscheinung dieser Rose im Text vor dem inneren Auge des\*der Leser\*in –, die sinnbildlich für die blütenreiche Entfaltung der islamischen Momente im psychoanalytischen Raum stehen soll.

## 2.2 *İnşallah – So Allah will*

Als weitere islamische Eigenheit, welche sehr oft im psychoanalytischen Raum zu hören ist und unterschiedliche Bedeutungsaspekte je nach Intention des Ausspruchs mit sich bringen kann, möchte ich das Wort *İnşallah* nennen. In meiner Praxis erfahre ich diesen Ausspruch – neben der alltagssprachlichen Bedeutung von „hoffentlich“ – als eine Art „Ergebenheit des Menschen an die Kraft Allahs“, damit zusammenhängend an die Unvorhersehbarkeit und auch Unplanbarkeit des Lebens. Insofern kann er auch als Anerkennung der islamischen Überzeugung von *Kader* (Schicksal) und *Kismet* (un-/glückliche Fügung) betrachtet werden.

Mit dieser „Ergebenheit“ ausgesprochen, hat der Ausdruck *İnşallah* ein Moment inne, das die Zeit/Zeitlichkeit und deren Planbarkeit relativiert und damit mit der Offenheit des analytischen Prozesses sowie der Zeitlosigkeit des Unbewussten in Verbindung gebracht werden kann. Parallel dazu birgt dieser Ausdruck auch eine Art Zielrichtung in die Zukunft, die stark mit Hoffnung und Zuversicht besetzt ist. Wenn

---

<sup>15</sup> Das Wort *Şehit* ist von der Bedeutung her mit der Bezeugung (*Şehadet*) als das fundamentalste Glaubensbekenntnis im Islam nah verwandt und beinhaltet im türkisch-muslimischen Kollektiv eine der innigsten Gefühlsebenen, die beispielsweise in den *Destan* (Epos) von *Çanakkale* zum Ausdruck gebracht wird.

ich beispielsweise auf eine kommende psychoanalytische Stunde hinweise oder einen Termin vereinbare, höre ich von manchen Patient\*innen ein *İnşallah* („So Allah will, werde ich gerne kommen...“).

Die ersten Worte einer türkischen Patientin etwa, die sich zum ersten Mal auf die Couch legte, waren nach kurzem Schweigen leise hörbar: „*İnşallah iyi birşey olur, benim ve çocuklarım için!*“ („So Allah will/Hoffentlich wird es etwas Gutes, für mich und meine Kinder!“). Ihr *İnşallah* war mit Hoffnung, Zuversicht, mit ihrem Glauben an das Gute Allahs und mit Vertrauen in den analytischen Prozess versehen.

Die Psychoanalytikerin Gutwinski-Jeggle (2017) analysiert in ihrem Buch „Unsichtbares sehen - Unsagbares sagen“ das „Zeitphänomen“ (S. 156) in Verbindung zum Unbewussten und unterscheidet – sich auf Boman (1954) beziehend – zwischen dem hellenistischen (geometrisch/räumlich) und dem hebräischen (dynamisch/historisch) Zeit-Denken. Meinem Ermessen nach ist das türkisch-islamische (unbewusste) Zeiterleben/-denken der beschriebenen hebräischen Art näher. Im türkisch-muslimischen Kollektiv sind nämlich viele Zeitangaben und -empfindungen mit wiederkehrenden (Natur-)Ereignissen verbunden wie etwa *Hasat-Zamanı* (Erntezeit als Ausdruck für den beginnenden Herbst/mit all den damit verbundenen Gefühlen) oder *Cemre* (im alltäglichen Sprachgebrauch primär symbolisch als „Fall des Feuerballs ins offene Meer“ verstanden; Beginn des Frühlings/von frühlingshaften Gefühlen und Ritualen). Das (unbewusste) zeitliche Denken/Empfinden ist in muslimischen Kulturen auch eng mit religiösen Begebenheiten verwoben, wie beispielsweise mit Gebetszeiten oder Fastenzeiten, die wiederum an Mond- und Sonnenstand gebunden sind.



Abb. 4 Religiöse Familie

### 2.3 Der Schleier als Schutz- und Weiblichkeitserfahrung

Im türkischen Kollektiv sind je nach Stoffart und Trageintention<sup>16</sup> viele verschiedene Namen für „das“ Kopftuch vorhanden: *Tülbent* (dünner Stoff aus Baumwolle, eher in ländlichen Gebieten lose getragen, die Haare können teilweise sichtbar bleiben), *Yazma* (dünner Stoff, verziert mit schönen Häkelmotiven), *Örtü* (Bedeckung/Decke jeglicher Art), *Eşarp* (eher schalartig), *Tesettür* (religiöse Bedeckung), *Baş Örtüsü* (Kopftuch), *Şal* (Schal), *Mevlüt Örtüsü* (spezielle Bedeckung für eine *Mevlüt*/religiöse Feier), *Türban* (religiöse Bedeckung, wickelartig), *Çarşaf* (Ganzkörperbedeckung, hauptsächlich in Schwarz), *Peçe* (ein Tüll, um Mund und Nase zu „bedecken“), *Rusbaşı* (historisch; für die beschmückte Haarbedeckung von Frauen aus höherer Schicht im Zeitraum des beginnenden 20. Jh./der Entstehungsphase der türkischen Republik), *Şifon* (eher aus synthetischem Stoff; in Dreiecksform unter dem Hals leicht zusammengebunden) u.v.a. Eine weitere Form der Bedeckung stellt die *Cübbe*, eine Gebetskleidung während des *Namaz*, dar. Sie hat eine „über die Sinne hinausragende“ Bedeutung, nämlich als das Verlassen von Kontur und Form und Eingewickelt-Sein in eine „Haut des Glaubens“, in Analogie zum „Haut-Ich“ von Didier Anzieu (1992) gesprochen, um sich der religiösen und seelischen Erfahrung hinzugeben.

Im psychoanalytischen Kontext ist es für mich auffällig, dass Bedeckungen (*Örtü*) allgemein und die der Haare in den Traumbildern einzelner muslimischer Patientinnen vorkommen. Die Bedeckung kann demnach eine unbewusste Schutz- bzw. Abwehrfunktion, als eine „zweite Haut“ im Sinne von „Second Skin“ (Bick, 1968) bedeuten. Ein Schleier kann aber auch als ein im Bion'schen Gedankengut „containendes Liebesobjekt“ gelten, wie ich in einem Gespräch mit einer verschleierte muslimischen Frau erfahren konnte. Sie „klammerte“ sich als Kind an den Duft des Schleiers ihrer geliebten Großmutter, bei der sie aufgewachsen war, als diese zur Arbeit ging und das Mädchen ihre Abwesenheit in der Weise für sich im Sinne eines Winnicott'schen (1953) „Transitional Object“ („Übergangsobjekt“) erträglicher zu machen versuchte. Während meine Gesprächspartnerin von dieser Erinnerung erzählte und an die Stelle des Duftes des großmütterlichen Kopftuches gelangte, formte sie ihre beiden Hände zu einer Schale und „roch“ dabei „das Tuch“. Hier schützte sie gleichzeitig die Reminiszenz an das Übergangs-/Liebesobjekt – so wie es einmal sie als Kind geschützt hatte.

Eine türkische Patientin etwa, die kumulativen traumatischen Erfahrungen ausgesetzt war – in ihrem Fall ein Überwältigtwerden ihrer kindlichen Seele durch Zeugenschaft gewaltreicher Szenen – erzählte über einen Angsttraum, bis ein *Örtü*, ein Tuch (ihr mütterliches und schwesterliches Identifikationsobjekt) über sie fiel und somit ihre Angst milderte und sie beruhigte: „Ich sehe furchterfüllt die *Üç Harfliler*,<sup>17</sup> die auf mich immer näherkommen. Ich habe Angst, bete, aber die gehen nicht weg. Eine Stimme

<sup>16</sup> Bei allen Trageintentionen, ob religiös, traditionell oder modisch, beziehe ich mich in meinen Ausführungen auf die selbstgetroffene Entscheidung der Frauen zum Tragen eines Schleiers.

<sup>17</sup> Wörtlich: „Die mit den drei Buchstaben“ (die *Cin* mit den drei Buchstaben/mit „schlechten Absichten“). Die *Cin* werden in der islamischen Glaubenslehre als „übersinnliche Wesen“ angenommen, die „gut“ oder „schlecht“ sein können. Näheres dazu Usak, 2020, 2021. Zur islamischen Traumdeutung siehe ebenfalls Usak, 2021.

sagt zu mir 'Bedecke Dich, wie Deine Schwester!' Dann kommt ein *Örtü* auf mich. Die *Cin* ziehen sich dann zurück, und ich beruhige mich unter diesem Schleier". Hier hat der Schleier die Bedeutung einer „schützenden Membran“ oder „einer Schutzhülle“, um ihn mit den Begrifflichkeiten von Didier Anzieu (1992) zu beschreiben, der sich um sie legt und sie in ihrer Angst zu begrenzen vermag.

Diesen Traum setzte ich in der Stunde mit einer bereits behandelten Thematik ihrer Weiblichkeit und ihres Körpers, die unter anderem auch mit den traumatischen Erlebnissen verflochten ist, in Verbindung. Die Patientin selbst hatte jedoch ausschließlich eine religiöse Thematik assoziiert, und zwar im „schuldhaften“ Sinne, da sie sich nicht wie ihre Schwester mit einem Schleier bedecke. Im Schreibprozess hat mich nun dieser Traum in der Tat an eine religiöse Überlieferung denken lassen: In der *El-Müddessir-Sure* („Der sich Bedeckende“) (Özek et al., 1998, 74:1, S. 574 [74:2, S. 472]) und insbesondere in der *El-Müzzemmil-Sure* („Der sich Einhüllende“) (ebd., 73:1, S. 573 [73:2, S. 470]) ist über die „Einhüllung“ zu lesen. Der koranischen Überlieferung nach gerät *Hz. Muhammed* nach der ersten Offenbarung (*Vahiy*) durch den Erzengel *Hz. Cebrail* in sehr große „Ehr-Furcht“, sodass er zitternd nach Hause geht und sagt: „*Beni örtün!*“ („Bedeckt mich/Hüllt mich ein!“) (ebd., 73:1, S. 573).<sup>18</sup> Auch an dieser Stelle im Koran ist die Bedeckung als eine schützende, beruhigende und begrenzende Funktion zu lesen.

Dieser Bedeckungstraum führt meine Gedanken durch die Assoziationen der Patientin selbst, durch die beschriebene Stelle im Koran und durch die Ausführungen von Herbert Will (2018, S. 33 ff.) weiter zu dessen Konzepten der „*Transgression*“ und der „*transzendierenden Triangulierung*“. Dabei schildert Will einen Traum seines Patienten von blutenden Fingern und wie dieser das Blut mit kleinen Schalen auffängt. In der Analyse des Traumbildes wird dieses in Analogie zu den wunden Händen des Jesus Christus gesetzt (ebd., S. 34). Der Patient war demnach in der Lage, seine existenzielle Not mit Hilfe eines religiösen Traumbildes im analytischen Setting erfahrbar zu machen, wodurch nach Ansicht des Autors seelische Verarbeitung und Entwicklung möglich wurden. So stellte auch für meine Patientin das religiös konnotierte Tuch in ihrem Traum eine ihrem religionsgebundenen Wesen nahe Möglichkeit zur inneren Verarbeitung ihrer traumatischen Erlebnisse, damit verbunden ihrer inneren Konflikte und zur psychischen Entwicklung/Linderung dar.

Somit kann zusammengefasst werden, dass ein Schleier wie bereits skizziert, identifikatorische (oft mit Müttern, Großmüttern oder Schwestern), sinnliche, religiöse und spirituelle Aspekte beinhalten kann, die mitunter auch unbewusst miteinander verwoben sein können und vor dem Hintergrund jeder singulären Lebensgeschichte betrachtet bzw. gehört werden sollten. Genauso können viele weitere Verarbeitungsmöglichkeiten der Trauer oder auch andere unbewusste Motive im (Traum-) Bild des Schleiers enthalten sein.

---

<sup>18</sup> Diese Stelle steht in der *Tefsir* (Erläuterung/Auslegung) im arabisch-türkischsprachigen Koran von Özek et al. (1998) und ist in der deutschsprachigen Version nicht enthalten.





Abb. 5 Verlassene Grabstätten

Im Folgenden möchte ich eine anonymisierte Fallvignette vorstellen, in der sowohl der Schleier als ein religiöses und unbewusstes Element vorkommt als auch weitere islamische Motive nach psychoanalytischer Deutungsart gelesen werden können. Auch meine Gegenübertragungsgefühle und -gedanken werden dabei näher beleuchtet.

### ***3. Eine Fallvignette:***

#### ***Sequenzen aus der Psychoanalyse einer religiösen Patientin türkisch-arabischen Ursprungs***

Eine 34-jährige türkisch-arabische Patientin, ich nenne sie Frau M., deren familiäre Ursprünge im südlichen Küstenteil der Türkei liegen, in dem eine arabischstämmige Community seit Jahrhunderten sesshaft ist, wird über ihren gleichaltrigen Mann bei mir angemeldet. Nachdem ich ihm am Telefon kurz zugehört habe, erkläre ich ihm, dass ich vor der Terminvergabe noch mit seiner Frau sprechen möchte. Am gleichen Tag ruft mich seine Frau an, eine etwas hastig klingende, freundliche Stimme ist dann am anderen Ende der Leitung zu hören. Wenige Tage später treffe ich in der Praxis auf eine schöne, durch ihr Erscheinungsbild religiös anmutende Frau, deren dunkle Augenbrauen und die hellgrünen Augen

mir sofort auffallen. Sie ist sehr bedacht und elegant gekleidet, trägt goldenen Schmuck<sup>19</sup> und hat ihr Haar derart mit einem schönen Kopftuch gebunden, dass das Ende des Tuchs seitlich wie ihr Haar über ihre Schultern hängt.

In der Stunde wirkt sie etwas verloren, trotz ihrer Bemühung, mir ihr Leiden darzustellen, schwenken ihre Augen weg und scheinen von derart tiefen Schichten ihrer Seele heraus auf eine Stelle im Raum zu blicken, die spiegelbildlich wie die schwer darstellbare Stelle in ihrem Inneren wirkt. Seit vielen Jahren leide sie an Entzündungen des Darmtraktes, einhergehend mit Fieberschüben und sei in medizinischer Behandlung schon seit Anbeginn ihrer „Krankheit“. Zusätzlich leide Frau M. unter großen Ängsten, jemandem in ihrer Familie oder der engeren Verwandtschaft könne etwas zustoßen oder ein geliebter Mensch könne sterben. Reisen in die Ferne waren daher immer sehr schwierig für sie, da ihre psychische Verfassung auch sehr vom Wetter abhängig sei. Wenn Stürme entstehen würden, könne sie es kaum aushalten, könne weder sitzen bleiben noch nach draußen gehen. Dann wäre für sie diese Zeitspanne sehr schwierig zu ertragen.

Ich frage mich, während ich diesen Artikel schreibe, ob ihre Angst vor den Naturgewalten auch eine religiöse Komponente beinhalten könnte. Speziell denke ich dabei an die im muslimischen Glauben verankerten *Mahşer* und *Kiyamet*, apokalyptische Szenen mit gewaltigen Naturereignissen, die vom Untergang, von der Auferstehung und der Rechenschaft handeln. In einer späteren Phase ihrer Psychoanalyse erzählt Frau M. von zwei Träumen aus ihrer Vergangenheit, die Bilder vom Weltuntergang, von Stürmen und Überflutungen beinhalteten und sich inhaltlich um das Sterben und den Tod drehten. In einem der Träume ging ein Baby in einer Flut unter und starb, und in dem anderen sollte sie selbst sterben, betete und bat jedoch Allah, dass sie nicht sterbe, da sie noch nicht so weit sei. Nach diesem letztgenannten Traum(a)ereignis habe sie aus Liebe zu Allah – und wahrscheinlich auch aus unbewussten Bändigungsversuchen ihrer tiefgehenden Angst – das Kopftuch zu tragen begonnen.

In jener ersten Stunde, in der ich in ihre Augen blicke und innerlich an deren Schönheit und Gutmütigkeit denke, sagt mir Frau M., dass ich einen angenehmen Blick und ein feines Lächeln habe, lächelt mich selbst sehr freundlich an und sagt „*Kanım ısındı size*“ („Mein Blut hat sich Ihnen gegenüber erwärmt“). Diesen türkischen Sprachausdruck, der eine naiv-kindliche Komponente beinhaltet, sehe ich als ihre erste positive Übertragungsbereitschaft an (vgl. den „unbegründeten Glauben schenken“ von Kläui, 2018, S. 79). Die Synchronizität unserer beider „Augen-Blicke“<sup>20</sup> deuten auf eine günstige Verständigung von „unbewusst zu unbewusst“ im Sinne der Freud’schen „Receiver“-Metapher (1912, S. 381) hin.

---

<sup>19</sup> Im islamischen Glauben gilt für Frauen die Pflicht, ihren Schmuck (*Ziyne*) vor nicht blutsverwandten Männern zu bedecken. Vgl. *Nûr-Sure* (Özek et al., 1998, 24:31, S. 352 [24:32, S. 285]). Ebenfalls im selben Vers dieser Sure ist über den Blick zu lesen, nämlich die „gläubigen Frauen sollen ihre Augen vor dem ‚Unreinen‘ (*Haram*) schützen“. Im türkisch-muslimischen Kollektiv wird der „gesenkte Blick“ von Frauen, aber auch von Männern (vgl. die eben erwähnte Sure, Vers/Ayet 30 [31]) als „ehrenhaft“ angesehen. Auf dem ersten Bild in diesem Artikel schwenkt die Frau im *Çarşaf* ihren Blick seitlich an der Kamera vorbei.  
<sup>20</sup> Die „vertraulichen Blicke“ von Frau zu Frau sind nach islamischem Verständnis nicht *haram* und somit sind psychoanalytische Begegnungen von „unbewusst zu unbewusst“ unter muslimischen Frauen innerlich nicht/kaum zensuriert.

Sie fragt mich gegen Ende des Erstgespräches, wie ich ihr denn helfen könnte, wobei ich ihr antworte, indem sie ihre Erlebnisse und ihre inneren Anliegen hier *zur Sprache bringen* könnte: „*Yaşadıklarınızı, içinizde olanları burada dillendirerek*“ (das Wort „*dillendirmek*“ bedeutet wörtlich übersetzt „etwas bezungen“/„zur Zunge bringen“; frei übersetzt „zur Sprache bringen“). Darauf antwortet sie: „*Dillendirmeyi öğrenememişim*“ („Ich habe es bisher nicht lernen können, etwas zu ‚bezungen‘/ ‚zur Zunge zu bringen‘“). Ihre Einsicht, ihre Sensibilität und ihre innere Beweglichkeit, in dem Satz, sie habe das „Bezungen“ nicht lernen können, letztendlich ihr Leiden doch zur Sprache gebracht zu haben, berühren und faszinieren mich zugleich. Der türkische Ausdruck des „Bezungen“ beschreibt durch die bildhafte Darlegung den Übergang eines Gefühls oder Gedankens von einem sprachlosen Zustand durch eine körperliche Form/„Transformation“ (Bion, 2013/1962) in die Sprache und somit nach außen. Damit besteht auch die therapeutische Möglichkeit, dass das Innere nicht „unverdaut“ (ebd.) durch Diarrhö ausgeschieden werden muss, sondern eine Verarbeitung erfahren kann.

Da in der Stunde ihr körperliches Leiden stark dominiert und ich vermute, dass Frau M. ihr Leiden grundsätzlich über ihren Körper ausdrückt, bitte ich sie, in die nächste Stunde ihre Befunde mitzunehmen. Wie bereits angenommen, betreffen ihre Befunde ausschließlich ihren Körper. Unter der Rubrik der Anamnese in einem dieser Befunde steht auch: verheiratet, ein Kind, keine Berufsausbildung, keine oder kaum Deutschkenntnisse. Ich bin während des Lesens von dieser Art der Beschreibung dieser Frau sehr betroffen. Sie wird demnach in ein gesellschaftliches Bild einer Migrantin gesetzt, die für Ehe, Kind und Haushalt lebt, keiner beruflichen Tätigkeit nachgeht und keine/kaum Deutschkenntnisse besitzt. Die Ehe und das Leben als Hausfrau und Mutter werden klischeehaft bewertet und die fehlende Arbeit sowie ihre schwachen Kenntnisse der deutschen Sprache als ein Mangel angesehen. Unter diesem „Blickwinkel“ ist der Schritt nicht weit weg, sie als „somatisierende Migrantin“ zu sehen und dementsprechend zu „behandeln“. Während ich die Zeilen jenes Befundes lese, denke ich an ihre (unbewusste) geistige und emotionale Beweglichkeit und Fähigkeit, das „Nicht-bezungen-Können“ auf ihre Symptomatik und Lebensgeschichte beziehen zu können.

In die nächste Stunde kommt sie ohne Maske (in der Corona-Zeit), hat aber stattdessen den nach unten hängenden Teil ihres schönen, aus leichtem Stoff bestehenden Kopftuches vor ihren Mund gehalten. Das erinnert mich an die Istanbul Zeit in den Anfängen des 20. Jahrhunderts, als die Damen aus höheren Schichten ihre Mund- und Nasenpartie mit einem Tüll (*Peçe*) bedeckten. Gerade aber durch die Bedeckung des Mundes mit einem Tüll geschah genau das Gegenteil einer religiös/kulturell intendierten Bedeckung, nämlich durch die weiche Grenze wurde der Blick eher auf den Mund gerichtet. Ihre Inszenierung lässt mich an ihren Trieb denken, den sie einerseits unbewusst unterdrückt, der jedoch seine Wege findet und sich im kommenden Prozess der Psychoanalyse auch oftmals zeigt, wie beispielsweise in ihrer einer Frisur ähnelnden Haarbedeckung oder durch die Nichtbedeckung ihres

Schmuckes. Insofern steht ihre latente Sinnlichkeit<sup>21</sup> in starkem Kontrast zu ihrer Symptomatik der Diarrhö.

Im Laufe des analytischen Prozesses erfahre ich auch von ihrer Identifikation mit ihrer kränklichen Mutter und einer starken ödipalen Neigung zu ihrem Vater, der sie in ihrer Weiblichkeitsentwicklung einerseits repressiv erzog, andererseits aber auch als seine „liebe Tochter“ idealisierte. Die ödipale Konstellation mit ihrem Vater setze ich mit einem sehr interessanten Aufsatz der persisch-deutschen Psychoanalytikerin Mahrokh Charlier (2017) in Verbindung. Die Autorin geht dabei anhand einer religiösen Überlieferung, die sowohl in der biblischen Darstellung als auch im muslimischen Glauben – hier mit einer anderen inhaltlichen Schwerpunktsetzung – ebenfalls rezipiert wird, der ödipalen Dynamik zwischen Vater und Tochter in orientalischen Kulturen nach. In ihrem Aufsatz über „Joseph und die Frau des Potiphar“ stellt Charlier die These auf, im islamischen Kulturraum gelte die Frau des Potiphar als das „Sinnbild von Liebe, Leidenschaft und Treue“ (2017, S. 151) und die im Laufe der Entwicklung auch als „Symbol der Seele (*nafs*)“ gedeutet wurde. Der Begriff der *Nafs* oder der *Nefs* (in der türkischen Aussprache) beinhaltet auch eine Nähe zum triebhaften Verlangen, der Verführung/dem Erliegen der Verführung, somit zur Triebseite der Seele. Ebenfalls geht Charlier in ihrem Aufsatz auf die ödipale Dynamik von Vater und Tochter in der islamischen Überlieferung ein, nach der den Töchtern „[d]er Platz als Stirndiadem der väterlichen Krone“ (ebd., S. 152) eingeräumt werde, denn neben einem Sohn „schmück[e] die Geburt eines Mädchens die Krone des Vaters als Juwel“ (ebd.). So scheint in der Lebensgeschichte meiner Patientin die ödipale Symbiose bzw. die „narzisstische Kollusion“ (ebd.) zwischen Vater und Tochter nicht aufgelöst zu sein. Insofern war es ihr auch nicht möglich, Wut gegenüber seinem repressiven Verhalten zu empfinden bzw. diese auszudrücken, sodass ihre Angst und die somatischen Beschwerden im Vordergrund blieben. In ihrer Beziehung zu ihrem Mann fällt ihr abhängiger Persönlichkeitszug ebenfalls auf. Ihre unbewusste Autonomie-Abhängigkeits-Ambivalenz scheint ihr Grundkonflikt zu sein.

Ein weiteres Symptom von Frau M. stellt ein dissoziatives Körpergefühl dar, indem sie zwei Bereiche ihres Körpers mit einer horizontalen Trennlinie an ihrem Bauch (der Darmtrakt als Ort ihrer somatischen Hauptbeschwerde) von Zeit zu Zeit als nicht zusammengehörig empfindet. Diese dissoziative Symptomatik könnte auch eine Manifestation ihres inneren Konfliktes rund um ihre Begierden und deren Abwehr bzw. auch eine Affektisolierung darstellen, und zwar in Form einer Abspaltung, eines Risses oder einer „In-zwei-Schneidung“ ihres Körpers.

---

<sup>21</sup> Ich drücke damit nicht aus, dass die Patientin und generell verschleierte Frauen durch ihren Schleier ihre Lebensfreude oder Begierden unterdrücken, sondern im Falle dieser Patientin der Schleier bzw. *ihr Umgang damit* – neben der religiösen Komponente – auch als ein, psychoanalytisch gesprochen, „Objekt“ für ihre unterdrückten/verdrängten Triebseiten zu sehen ist, und damit sind nicht nur die sexuellen Triebe gemeint (vgl. Freud, 1920). Das „sexuell Anreizende“ innerhalb einer muslimischen Gesellschaft soll primär/manifest mit der religiösen Haarbedeckung unterbunden werden. Letztere hat aber nicht nur diese, den sexuellen Aspekt betreffende, Bedeutung, sondern kann zusätzlich individuelle Bedeutungen für eine Frau haben.

Ihre triebhaften/begierigen Wünsche bzw. deren Abwehr lassen sich in vielen weiteren, auch nebensächlich erscheinenden Begebenheiten, in der Analyse erkennen. In den Stunden erwähnt sie des Öfteren, dass sie eine andere Frau werden möchte als sie es momentan sei, könne es aber nicht sein. Diese „Zwei-Teilung“ (ihres Körpers) oder bildlich dargelegt die zwei Seiten einer Medaille (verflochten auch mit der ambivalenten Haltung des Vaters gegenüber seiner Tochter) ist folglich in ihrem (unbewussten) Wunsch erkennbar: Sie möchte eine sinnliche und gesunde Frau („die andere Frau, losgelöst von ihrer Krankheit“) werden, kann jedoch die Leidenschaft, die Begierden und die Lebendigkeit schwer bis kaum ertragen (wie die gewaltigen Naturereignisse als Projektion ihrer inneren Psychodynamik nach außen). Sie bleibt als die Frau, die sie im Grunde nicht sein möchte, aber sein „muss“, mit Diarrhö, Fieber, Kraftlosigkeit und Rückzug.

Rückblickend war ihre Ambivalenz auch im gesamten analytischen Prozess spürbar, indem die Frage, ob die psychoanalytische Psychotherapie zu beenden oder weiterzuführen, immer im Raum stand. Ich versuchte sie stets mit meinen Deutungen zu den Verbindungen zwischen ihrer Symptomatik und ihrer früheren sowie aktuellen (unbewussten) Familien-/Beziehungsdynamik zu „halten“. Obwohl eine vertrauensvolle Analytikerin-Patientin-Beziehung gegeben war, hegte ich oft das Gefühl, meine Deutungen könnte sie nicht ausreichend im Bion'schen Sinne (1962/2013) „verdauen“ und sie mussten wie die Diarrhö ausgeschieden werden.

Frau M. ist im Laufe ihrer psychoanalytischen Psychotherapie von ihrem Mann einige Zeit lang getrennt, in der sie beide fast zeitgleich ähnliche Träume haben, die von sinnlicher Sehnsucht handeln. In einer zeitnahen Stunde erzählt sie mir eingangs, dass sie schwanger ist, und ich freue mich – sehr überrascht – für ihre Lebendigkeit. In einer der folgenden Stunden lässt sie mich ein Lied anhören, das sie sehr berühre und welches sie ihrem Mann in ihrer Zeit der Trennung geschickt hatte. Mir fällt auf, dass eine Zeile in diesem Lied auch von einem Naturelement handelt, das sie im Grunde fürchtet, nämlich vom Wind: „Ich wollte wehen, konnte jedoch kein Wind werden“. Darin lässt sich ihre unbewusste Dynamik erkennen, denn sie konnte, um einen ersehnten Zustand (der Wind = die ersehnte Frau) zu erlangen, nicht die dafür benötigte Handlung (wehen = die Öffnung ihres Inneren für ihre unbewussten Wünsche/Begierden) erbringen. Ihre innere Abwehr nimmt im Laufe des psychoanalytischen Prozesses und ihrer Schwangerschaft überhand und sie verliert ihr Baby in einem frühen Stadium. In einem ihrer Träume ging auch ein Baby in den Fluten unter.

Zeitnah drängt Frau M., trotz ihrer positiven Übertragungsbereitschaft und teils gelungenen Verstehensprozessen, aus der Analyse zu gehen, wobei alle meine Deutungen und Versuche, sie zu „halten“, nicht weiter „fruchteten“ (wie das Baby). In einer der wenigen Stunden nach ihrem Verlust konnte sie jedoch trauern und erzählte davon, dass in ihrem Traum dieses „Baby“ zu ihr „sprach“: „Ben de vardim, bu dünkada bende olacaktım“ („Mich hatte es auch gegeben, auf dieser Welt hätte ich auch sein können“). Dabei hörte es sich in meiner „Träumerei“ im Sinne der „rêverie“ nach Bion (2013/1962) als Gegenübertragungsreaktion so an, als ob der begehrende Teil es selbst war, der aus ihrem Inneren

sprach.<sup>22</sup> Dieser Satz berührte mich sehr und erweckte in mir das Bild ihrer „singulären Apokalypse“ – wie ihr lebendiger Teil im Inneren, der weiter „fruchten“ wollte, sich aber im „Sog der Fluten“ verlor. Mit dem Verlust ihres Babys ging auch sie aus der Analyse. Mir blieb nichts anderes mehr übrig, als ihr Gehen mit Bedauern zur Kenntnis zu nehmen.

### **3.1 Nachtrag aus der Kasuistikgruppe**

Die Besprechung in der Kasuistikgruppe fand vor der von der Patientin angekündigten letzten Stunde statt. Ich eröffnete die Sitzung mit den Worten: „Ich beginne eine Fallvorstellung mit dem Wissen, dass vermutlich die nächste Stunde die letzte sein wird“. Die psychoanalytische Psychotherapie von Frau M. wurde in türkischer Sprache durchgeführt und im Kasuistikseminar von mir in die deutsche Sprache übertragen vorgestellt. In der Gruppe der Kolleg\*innenschaft wurde meine Falldarstellung als „intensiv und überwältigend“ erlebt. Zu Beginn der Diskussion wurde u.a. eingebracht, dass in meiner Erzählung eine Trauer zu hören war und diese „meine“ Trauer von jener der Patientin schwer unterscheidbar sei.

Von einem männlichen Teilnehmer wurde der Schleier als „Mittel des Kokettierens in einer Art Frauenerotik“ angesehen (ich denke dabei an eine mögliche „Haremsfantasie eines westlich sozialisierten Mannes“). Bei einer Teilnehmerin löste meine Darstellung das Bild „einer Märchenwelt von Frauen“ aus und bei einer anderen Teilnehmerin „ein Nicht-verstehen-Können“, indem sie sich wie „abgeschirmt“ fühlte, wenn sie meine Erzählungen hörte. Nicht nur der andere kulturelle Code wurde für das Nicht-verstehen-Können herangezogen, sondern auch der Ausschluss eines Dritten durch das analytische Paar. Die Gruppe stand vor den Fragen von „Wie? Warum? Was ist Thema?“, während sie meine Position als Analytikerin mit dem ähnlichen kulturellen Code als günstig ansah.

Die von der Patientin erlebte Zweiteilung ihres Körpers, das „Frau zu Frau“-Setting oder auch die „Augen zu Augen“-Szene stand für einen Teilnehmer für ein „pars pro toto“. Ich denke dabei an einen Teil, der stellvertretend für das Ganze steht, im Sinne einer Symptomatik bzw. einer Szene für ihren Grundkonflikt, der Triebabwehr und ihrer Projektion nach außen. Für eine andere Person geht es um die „Kunst des Sehens und des Versteckens“. Ein anderer Teilnehmer sah in den synchronen Träumen das Begehren des Paares, das erst dann in Erscheinung trat, als die Räume getrennt waren.

Eine Teilnehmerin sah die Ultraschallbilder ihres Darmtraktes, die in ihren Befunden abgebildet waren und die sie mir diese am Anfang unseres psychoanalytischen Prozesses gezeigt hatte, als phantasierte Ultraschallbilder ihres Babys an. Diese Bilder wiesen demnach schon zu Beginn ihrer Behandlung auf einen unbewussten Wunsch nach einem Baby hin, der mir erst im Nachhinein durch die Aussage meiner Kollegin auffallen konnte. Mir fiel im Zuge des Kasuistikseminars auch eine Wortwahl der Patientin

---

<sup>22</sup> Hier zeigt sich nun auch ein Teil des Spruches von Yunus Emre „Bir ben vardır bende, benden içeru“ („Es existiert ein Ich bei mir, innerhalb von mir“) in der Analogie zum unbewussten Innenleben der Patientin. Zafer Şenocaks Übersetzung des gesamten Spruches, wie er in der Zusammenfassung des vorliegenden Artikels vorkommt, lautet im Gedichtband „Das Kummerrad/Dertli Dolap“: „Sag nicht ich bin in mir bin ich nicht. Es gibt ein Ich in mir weiter drinnen“ (1986, S. 9).

auf, ihre Oma als *Ebe* zu nennen statt der geläufigeren volkstümlichen Bezeichnung *Nene*. Neben der in der Türkei landestypischen Verwendung des Begriffes beinhaltet diese spezielle Bezeichnung auch eine unbewusste Anspielung auf das Lebendige und Fruchtbare im Seelenleben der Patientin, denn in einer weiteren Denotation bedeutet *Ebe* „die Hebamme“.

Für mich stellte der unaufhaltsame Fortgang von Frau M. aus der psychoanalytischen Psychotherapie eine Inszenierung ihrer „verlorenen Frucht“ und somit auch das Aufgeben ihrer libidinösen Begierden/der „lebendigen Anteile ihres Selbst“ dar. Zu stark schien ihre Trauer um all ihre bisherigen inneren Verluste zu sein, sodass mit ihrer Abwesenheit weder ihre Trauer noch die damit verbundene, unterdrückte Wut eine tiefergehende Verarbeitung im analytischen Setting erfahren konnten und verdrängt wurden bzw. blieben. Ein Teil ihrer Trauer blieb jedoch bei mir zurück, die in meiner Erzählung in der Kasuistikgruppe als offenbar schwer unterscheidbar von jener der Patientin in Erscheinung trat. Die „Arbeitsgruppe“ nach Bion'schem Modell (1971/1961, S.71 ff.), die das schwer (Aus-)Haltbare in dieser Analyse zu denken und zu versprachlichen versuchte, half mir im Verstehen und im inneren Abschiednehmen von Frau M.

Danksagung: Ich danke allen Teilnehmer\*innen der Kasuistikgruppe unter der Leitung von Prof. Dr. Gerhard Zenaty vom Innsbrucker Arbeitskreis für Psychoanalyse für ihre hilfreichen Assoziationen. Meinen Kolleginnen Dr.<sup>in</sup> Daniela Felder und Mag.<sup>a</sup> Jasmin Häfele danke ich für die kritische Lektüre der Entwürfe des vorliegenden Artikels. Gerhard Zenaty danke ich für die reflexiven Gespräche im Zuge des Recherche-, und Schreibprozesses.

Für die Überreichung der Fotografien und die freundliche Genehmigung zur Publikation danke ich Herrn Prof. Dr. Victor Lidz, dem Sohn von Ruth Wilmanns Lidz.

## Literatur

- Akhtar, Salman (2008). Muslims in the Psychoanalytic World. In S. Akhtar (Hrsg.), *The Crescent and the Couch. Cross-Currents between Islam and Psychoanalysis* (S. 315–333). Maryland, Lanham: Jason Aronson.
- Anzieu, Didier (1992). *Das Haut-Ich*. Berlin: Suhrkamp.
- Ardjomandi, Mohammad E. (1993). Die fremde Kultur der Schiiten. Scham, Schuld und Narzißmus in der psychoanalytischen und psychotherapeutischen Behandlung von Iranern. In U. Streek (Hrsg.), *Das Fremde in der Psychoanalyse. Erkundungen über das „Andere“ in Seele, Körper und Kultur* (S. 65–77). München: J. Pfeiffer.
- Benslama, Fethi (2017). *Psychoanalyse des Islam*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Bettelheim, Bruno (1984). *Freud und die Seele des Menschen*. Düsseldorf: Claassen.
- Bick, Esther (1968). The Experience of the Skin in Early Object Relations. *International Journal of Psycho-Analysis*, 49(2), S. 484–486.
- Bion, Wilfred R. (1961/ 1971). *Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Bion, Wilfred R. (1962/2013). *Lernen durch Erfahrung*. Berlin: suhrkamp.
- Bion, Wilfred R. (1963). Eine Theorie des Denkens. *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 17, S. 426–435.
- Bion, Wilfred R. (1965). *Transformations. Change from Learning to Growth*. London: William Heinemann Medical Books Limited.
- Boman, Thorleif (1954). *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Charlier, Mahrokh (2017). *Ost-westliche Grenzgänge. Psychoanalytische Erkundungen kultureller und psychischer Differenzen zwischen »Orient« und »Okzident«*. Gießen: Psychosozial.
- Decker, Oliver (2004). *Der Prothesengott. Subjektivität und Transplantationsmedizin*. Gießen: Psychosozial.
- Eigen, Michael (1981). The area of faith in Winnicott, Lacan and Bion. *International Journal of Psychoanalysis*, 62(4), S. 413–433.
- Eigner, Christian (2010). *Psychotherapeutische Dimensionen des Islam. Grundlagen und Bausteine für eine transkulturelle Sprache der seelischen Gesundheit*. Unveröffentlichtes Manuskript. Zur wissenschaftlichen Verwendung von Christian Eigner freundlich genehmigt.
- Eigner, Christian (2011). *Psychotherapeutische Dimensionen des Islam. Andockpunkte zwischen Islam und moderner Psychotherapie/Psychoanalyse. Eine Skizze*. Unveröffentlichtes Manuskript. Zur wissenschaftlichen Verwendung von Christian Eigner freundlich genehmigt.
- Emre, Yunus (1986) (Übersetzung: Şenocak, Zafer). *Das Kummerrad/Dertli Dolap*. Frankfurt am Main: Dağyeli.



- Freud, Sigmund (1912). *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*. GW VIII, 1999, S. 375–387.
- Freud, Sigmund (1920). *Jenseits des Lustprinzips*. GW XIII, 1999, S. 1–69.
- Freud, Sigmund (1927). *Zukunft einer Illusion*. GW XIV, 1999, S. 323–380.
- Freud, Sigmund (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. GW XIV, 1999, S. 419–506.
- Gutwinski-Jeggle, Jutta (2017). *Unsichtbares sehen - Unsagbares sagen. Unbewusste Prozesse in der psychoanalytischen Begegnung*. Gießen: Psychosozial.
- Jiko, Jihad (2004). Die Verleugnung der Ambivalenz. Eine psychoanalytische Annäherung an den Monotheismus im Islam. *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*, 58(1), S. 26–46.
- Kläui, Christian (2015). *Psychoanalytisches Arbeiten. Für eine Theorie der Praxis*. Stuttgart: Schattauer.
- Kläui, Christian (2018). Keine Analyse ohne Glauben. Gott, Tod und das Unbewusste. *texte. psychoanalyse. ästhetik.kulturkritik*, 38(1), S. 73–89.
- Mazarweh, Gehad (2009). Erfahrungen mit traumatisierten Patienten. [Elektronische Version]. *Fromm Forum*, 13, S. 54–59. Verfügbar unter [http://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/Mazarweh\\_G\\_2009.pdf](http://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/Mazarweh_G_2009.pdf) [15.09.2022]
- Özdağlar, Aydan (2007). „Irgendwie anders“ - Über Schwierigkeiten in deutsch-türkischen Psychoanalysen. *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen. Migration. Islam. Psychoanalyse*, 61(11), S. 1093–1115.
- Özek Ali, Karaman Hayrettin, Turgut Ali, Çağrı Mustafa, Dönmez Ibrahim Kâfi & Gümüş Sadrettin (Hrsg.). (1998). *Kur'an-i Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pandolfo, Stefania (2018). *Knot of the Soul. Madness, Psychoanalysis, Islam*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Parker, Ian & Sabah, Siddiqui (Hrsg.) (2019). *Islamic Psychoanalysis and Psychoanalytic Islam. Cultural and Clinical Dialogues*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Rückert, Friedrich (1878). *Die Verwandlung des Abu Seid von Serug oder Die Makamen des Hariri*. Stuttgart: Cotta.
- Ullmann, Ludwig & Winter, Leo W. (1959). *Der Koran*. München: Goldmann.
- Usak-Sahin, Hale (2012). Another Dimension of the Émigré Experience: From Central Europe to the United States Via Turkey. In J. Burnham (Hrsg.): *After Freud Left. A Century of Psychoanalysis in America* (S. 125–153). Chicago: The University of Chicago Press.
- Usak-Sahin, Hale (2013). *Psychoanalyse in der Türkei. Eine historische und aktuelle Spurensuche*. Gießen: Psychosozial.
- Usak, Hale (2020). Jenseits der Sprache. Zwischen Muttersprache und Fremdsprache. Die Organsprache. Szenisches Verstehen und unbewusst interkulturelle Prozesse im Rahmen einer psychoanalytischen Fallarbeit. *texte. psychoanalyse. ästhetik.kulturkritik*, 40(3), S. 68–92.

Usak, Hale (2021). Die Frau und der Karabasan – Islamische Elemente im psychoanalytischen Raum. *texte. psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik*, 41(2), S. 90–105.

Will, Herbert (2018). Den Freiheitskampf gewonnen – und nun? Zur Anerkennung der Religion durch die Psychoanalyse. *texte. psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik*, 38(1), S. 26–37.

Winnicott, Donald (1953). Transitional Objects and Transitional Phenomena. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34(2), S. 89–97.

Zenaty, Gerhard (2022). *Sigmund Freud lesen. Eine zeitgemäße Re-Lektüre*. Bielefeld: transcript.

Abbildungslegenden:

*Abb. 1: Frau im Çarşaf, Fotografien aus İstanbul, Ruth Wilmanns Lidz*

*Abb. 2: Minarett, Fotografien aus İstanbul, Ruth Wilmanns Lidz*

*Abb. 3: Moscheenkomplex, Fotografien aus İstanbul, Ruth Wilmanns Lidz*

*Abb. 4: Religiöse Familie, Fotografien aus İstanbul, Ruth Wilmanns Lidz*

*Abb. 5: muslimische Grabstätten, Fotografien aus İstanbul, Ruth Wilmanns Lidz*

## **Autorin**

Mag.<sup>a</sup> Dr.<sup>in</sup> Hale Usak

Andreas-Hofer-Straße 38

6020 Innsbruck

Tel: +43 (0) 650 79 70 109

E-Mail: haleusak@hotmail.com

**Hale Usak** ist in freier psychoanalytischer Praxis tätig. Aktuelle Lehrbeauftragungen an der Universität Innsbruck und an der FH Kärnten; Interessenschwerpunkte: Psychoanalyse und Islam/türkische Kultur, Psychoanalyse in der Türkei, Sprache und Unbewusstes, Träume/islamische Traumdeutung, die unbewussten Dimensionen der türkischen Gastarbeit