

### **Kommentar der Herausgeber**

Sebastian Murken und Ashiq Ali Shah präsentieren im Jahr 2002 eine wichtige Diskussion über mögliche metaphysische und epistemologische Grundlagen einer *islamischen Psychologie*. Dabei werden unterschiedliche Ausgangspositionen im Wissenschaftsverständnis und der philosophischen Fundierung eines islamischen Psychologieansatzes und des westlichen Verständnisses einer wissenschaftlichen Psychologie und der in diesem grundlegenden Bereich bestehende Diskussionsbedarf deutlich.

*Sebastian Murken, Ashiq Ali Shah*

## **Naturalistische und islamische Ansätze zur Psychologie, Psychotherapie und Religion: Metaphysische Annahmen und Methodologie**

Eine Diskussion\*

### **Zusammenfassung**

Die folgende Diskussion entstand aus der Arbeit am Kongressbericht von Teheran (Khalili, Murken, Reich, Shah & Vahabzadeh, 2002). Die Kenntnis dieses Berichts ist hilfreich für ein besseres Verständnis dieses Austausches zwischen den beiden Autoren, vor allem Shahs Ausführungen zur *islamischen Psychologie* und Psychotherapie. Dieser Artikel zielt darauf ab, die beiden Ansätze, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, und vor allem die Möglichkeiten der Zusammenarbeit trotz dieser Unterschiede darzustellen. Die Diskussion beginnt mit einem längeren Statement jedes Autors. Diesem folgt ein Abschnitt, in dem beide Autoren auf den Kommentar des jeweils anderen reagieren.

### **Sebastian Murken: Einleitende Ausführungen**

Ich habe meine grundlegenden Ansichten in meinem früheren Bericht dargelegt (Khalili et al., 2002). In einem spezifisch naturalistischen und säkularisierten Modell der westlichen Erkenntnistheorie wird die Gesellschaft als das Ergebnis interagierender Subsysteme konzipiert, jedes mit eigener Struktur und innerer Logik – z. B.

---

\* Murken und Shah (2002) wurde im Englischen veröffentlicht und ist hier im Rahmen einer schriftlichen Vereinbarung (T & F Reference Number: P021417-02) mit dem Verleger und Urheberrechtsinhaber Taylor and Francis, LLC (<http://www.tandfonline.com>) reproduziert und übersetzt worden. Murken, S. & Shah, A. A. (2002), Naturalistic and Islamic Approaches to Psychology, Psychotherapy, and Religion: Metaphysical Assumptions and Methodology? A Discussion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12(4), 239–254.

Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Religion (z. B. Luhmann, 1995). Die Religion hat in diesem Fall keine privilegierte Stellung. Im Gegensatz dazu ist die Religion in einem Modell der religionsbasierten Erkenntnistheorie nicht nur ein kulturelles Subsystem neben weiteren, sondern vielmehr Grundlage und der Rahmen aller Dinge, insbesondere im Kontext der gegenwärtigen Diskussion, der Forschung in der *islamischen Psychologie*.

Ich beabsichtige, eine Brücke vorzuschlagen, die von beiden Seiten betreten werden kann und beide Ansätze würdigt. Unabhängig von kulturell begründeten Wahrheitsansprüchen könnte eine solche Brücke durch die Formulierung gemeinsamer wissenschaftlicher und methodologischer Standards konstruiert werden, die folgendes beinhalten könnten:

1. Soweit überhaupt möglich, sollten Studien eine Kontrollgruppe in ihrem Design verwenden, um eine hermeneutische zirkuläre Argumentation im Sinne sich selbst erfüllender Prophezeiungen zu vermeiden.
2. Studien sollten auf Hypothesen beruhen, die geprüft und damit potenziell falsifiziert werden können. Ohne die Formulierung von Hypothesen bleibt das theoretische Verständnis der Phänomene begrenzt. Eine statistische Korrelation ist keine Theorie. Und, um es eindeutig zu formulieren: Theologische Lehren sind ebenfalls keine falsifizierbaren wissenschaftlichen Theorien.
3. Bei der Interpretation der Ergebnisse sollte man sich der eigenen Wahrheitsansprüche bewusst sein. Es wäre hilfreich, diese zu reflektieren und transparent zu machen.

Dieselben Fragen an Menschen zu richten, die in verschiedenen Kulturen leben und unterschiedlichen Religionen angehören, scheint ein vielversprechender Weg zu sein, kulturelle Verzerrungen zu verstehen und sie zu ergründen, vorausgesetzt, es geschieht wie gerade ausgeführt (z. B. Hood et al., 2001).

## Epistemologie

Als Grundlage für die Diskussion gebe ich eine Zusammenfassung der Entwicklung der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert, so wie ich sie verstehe. Dank der Arbeiten von Norwood Russell Hanson (1958, 1971), Karl Popper (1935, 1963, 1972), Thomas S. Kuhn (1970), Imre Lakatos (1970, 1978), Paul Feyerabend (1975, 1978, 1981), Larry Laudan (1990) und anderen haben sich die konzeptionellen Grundlagen der Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich verändert. Nach dem Vorbild von Helmut Reich (2002, S. 35–37) sehe ich diese Veränderung wie folgt: Der frühere klassische Realismus beruht auf den Annahmen, dass

1. es eine Realität unabhängig von menschlichen Ideen und Theorien gibt;
2. wissenschaftliche Theorien und die darin enthaltenen theoretischen Entitäten behaupten, sich auf jene wirklichen Entitäten, Prozesse oder Strukturen zu beziehen, die unabhängig von Theorien existieren.
3. daher wissenschaftliche Theorien in einem umfassenderen Sinne als wahr oder falsch beurteilt werden können als nur in dem Sinn, dass „sie es erlauben, experimentelle Daten zu beschreiben, vorherzusagen und zu organisieren“. Letztere könnte „erkenntnistheoretische Wahrheit“ genannt werden, Erstere „ontische Wahrheit“ (Kitchener, 1988, S. 17).

Die vom klassischen Realismus angenommenen wissenschaftlichen Theorien beziehen also die ontische Wahrheit ein, nicht nur die erkenntnistheoretische Wahrheit von Theorien, die „lediglich“ darauf ausgerichtet sind, empirische Daten zu beschreiben, vorherzusagen und zu organisieren. Erkenntnistheoretischer Fundamentalismus folgt aus der behaupteten ontischen Wahrheit der wissenschaftlichen Theorien. Laudan (1990, S. 134) zählt das daraus resultierende fundamentale Erkenntnisprogramm auf als

1. eine Suche nach unkorrigierbaren Annahmen, aus denen der Rest des Wissens abgeleitet werden kann;
2. eine Verpflichtung, Empfehlungen zu geben, wie Wissen verbessert werden kann; und
3. die Festlegung von Kriterien, wann eine solide Behauptung vorliegt.

Beginnend mit Hanson (1958) hat eine Reihe von Arbeiten allerdings die meisten zeitgenössischen Philosophen, die sich mit der Frage der wissenschaftlichen Erkenntnis beschäftigen, davon überzeugt, dass der Fundamentalismus nicht mehr gerechtfertigt werden kann (z. B. Laudan). Tatsächlich ist mittlerweile klar geworden, dass (a) alle Beobachtungen theoretisch vorbelastet sind, d. h. durch Vorwissen beeinflusst werden; (b) wissenschaftliche Theorien durch Tatsachen unterbestimmt sind, so erklären z. B. mehrere Theorien gegebene Daten „gleich gut“; (c) die Verifikation oder Falsifikation einer Theorie komplexer ist, als bisher angenommen (das *experimentum crucis* ist die Ausnahme); und (d) die zugrundeliegenden, vielleicht unbewusst gewählten Annahmen, einen einflussreichen hermeneutischen Kontext für die Forschung liefern (vgl. Lakoff & Johnson, 1999).

Wenn diese Konzeptualisierung angenommen wird, kann man sich nicht mehr auf die einzig wahre und beste Theorie beziehen, aber man kann immer noch Vergleiche nach folgenden Kriterien durchführen: Der Ansatz, das Modell oder die Theorie, die als wirksamer betrachtet wird, würde – jedes Mal im Vergleich zu ihren konkurrierenden Alternativen –

- a) umfassendere Bereiche der verschiedenen Arten von Phänomenen erläutern,
- b) in mehr Bereichen getestet worden sein

- c) bereits zu mehr unerwarteten Entdeckungen oder Anwendungen geführt haben,
- d) präzisere Ergebnisse erbracht haben,
- e) zuverlässiger sein,
- f) möglicherweise der einzige Kandidat sein, der für bestimmte Phänomene eine befriedigende Erklärung bietet.

Beim Vergleich zwischen den Konkurrenten wird verständlich, dass kein Kriterium von (a) bis (f) für die Entscheidung des Ranges einer Theorie vor der anderen individuell ausreichend ist, dass aber alle Kriterien gemeinsam für eine Präferenz zählen, obwohl sie später geändert werden kann. Mit anderen Worten gewinnt der bevorzugte Ansatz, das Modell oder die Theorie einen relativen Sieg, nicht einen absoluten; und wenn der Vergleich nach weiterer Forschung an einer nicht bevorzugten Alternativtheorie wiederholt wird, kann diese durchaus die dominierende Ansicht werden. Grundlage und Ergebnisse solcher Vergleiche können interindividuell vereinbart werden und dadurch wissenschaftliche Glaubwürdigkeit erlangen.

### **Methodologische Streitfragen**

Wissenschaft impliziert, dass uns Wissen über bestimmte Dinge fehlt. Der wissenschaftliche Prozess sollte so ausgelegt sein, dass wir sachkundig im Hinblick auf Fragen werden, die bislang unbeantwortet sind. Dafür benötigen wir letztendlich eine Theorie, nicht nur Korrelationsstudien, die zwar die Stärke eines Zusammenhangs zwischen Variablen angeben, aber nicht die Natur dieses Zusammenhangs. Die wissenschaftliche Methodologie verlangt, dass die Prüfung selbst das Ergebnis offenlässt. Wenn man zum Beispiel die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Depression erforschen will, könnte eine Hypothese sein (a) Religion induziert Depression, indem der Gedanke, dass alles in Gottes Hand ist, ein Gefühl von Macht- und Hilflosigkeit bewirkt und daher Depressionen aufrechterhalten kann. Man könnte dies testen, indem man die Religiosität, die Kontrollüberzeugung und den Grad der Depression bewertet und dann die Ergebnisse mit denen einer Kontrollgruppe vergleicht. Eine weitere Hypothese könnte sein (b) Religion induziert Resilienz, indem Religion Depression durch die Möglichkeit verhindert, Probleme auf eine höhere Macht zu verweisen, die gegenüber den Anforderungen des Lebens unterstützend wirkt. Diese zweite Hypothese könnte ähnlich wie die erste getestet werden. Die Konstruktion einer Theorie, die auf einer von beiden oder auch alternativen Hypothesen beruht, würde von jeglichen Beweisen unterstützt werden, die besser sind. Dies ist offensichtlich nicht möglich, wenn das Problem durch die Arbeit mit einer einzigen unfalsifizierbaren Annahme aufgehoben wurde.

Vielen der Studien, die auf dem Teheraner Kongress und anderswo im Bereich *Religion und Gesundheit* vorgestellt wurden, fehlt eine Theorie. In den meisten Fällen untersuchen diese nur Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Messinstrumenten der Religiosität und psychischer Gesundheit. Ich empfehle eine ge-

wisse Vorsicht bei der Interpretation derartiger Ergebnisse bzgl. der Wirkung von Religion auf die psychische Gesundheit, die auf diese Weise zustande kommen. Soweit ich die Literatur überblicke, erklären die größten positiven Effekte der Religiosität kaum mehr als 5% oder 6% der Varianz der Kriterien für die psychische Gesundheit. Um die Stellung der psychischen Gesundheit im Leben der Menschen zu verstehen, ist es daher wichtig, sich nicht auf die Religion als einzige Variable zu verlassen, sondern auch andere relevante Variablen wie den Grad der körperlichen Gesundheit, sozioökonomischen Status, Selbstwertgefühl, soziale Unterstützung usw. einzuschließen. Wenn wir psychische Störungen ausschließlich in religiösen Begriffen verstehen, z. B. als Strafe für die Nichtbeachtung religiöser Gesetze, könnten wir wichtige alternative Erklärungen übersehen, wie sie zum Beispiel für das weltweite Problem der Zunahme von Depression vorgeschlagen wurden.

### **Ashiq Ali Shah: Antwort auf Murken**

Ich möchte einige Bemerkungen über Murkens Vergleich einer rein naturalistischen und einer islamisch-religionsbasierten Erkenntnistheorie machen. In gewissem Maße stimme ich der Gegenüberstellung der beiden Ansätze hinsichtlich ihrer Vor- und Nachteile bei der Untersuchung des menschlichen Verhaltens zu. Ich bin jedoch nicht mit seiner Schlussfolgerung einverstanden, dass die Methodologie der beiden Ansätze auf theoretisch basierten Hypothesen beruhen und dass sie einem hypothetisch-deduktiven Ansatz folgen sollte. Das ist meines Erachtens das Hauptproblem des sogenannten wissenschaftlichen Ansatzes unter Zuhilfenahme empirischer Methoden. Diese wissenschaftlichen Theorien sind reduktionistische Irrtümer des menschlichen Geistes, die einen Menschen in Begriffen von spezifischen Proportionen oder in Prozentsätzen betrachten – sie sind nicht universell. Die Begrenzung dieser Theorien auf bestimmte Gruppen von Menschen macht ihre Annahmen und blinde Anwendung für andere Kulturen inakzeptabel. So wurde z. B. eine Handvoll Patienten des Wiener Bürgertums mit psychischen Störungen von Freud untersucht, um seine Annahmen der Psychoanalyse zu formulieren. In der Geschichte der sogenannten wissenschaftlichen Psychologie ist dies ein Beispiel für eine grobe Übergeneralisierung menschlichen Verhaltens auf der Grundlage einer nicht repräsentativen Stichprobe. Die Daten über das Verhalten von Ratten, Katzen, Tauben, Affen und US-Studenten waren die Grundlage der Theorie des Behaviorismus, die durch logische Schlussfolgerung gewonnen wurde. Solche Praktiken der Psychologie haben die Menschen ihres Bewusstseins, ihrer Freiheit, ihren Emotionen, ihren Werten, ihrer Tugend und vor allem ihrer Seele beraubt.

Die Psychologie ist sicherlich keine Wissenschaft, nicht einmal im Lichte des minimalsten wissenschaftlichen Kriteriums. Die psychologischen Variablen wie Depression, Motivation, Erregung, Angst, Emotionen, Phobie, Geselligkeit, um nur einige zu nennen, sind so komplex, dass Psychologen nicht einmal bzgl. einer präzisen Definition dieser Variablen übereinstimmen, geschweige denn ihrer Kontrolle.

Anders als die harten Wissenschaften konnte die Psychologie ihren Gegenstandsbereich nicht in einer homogenen Hierarchie ordnen, in der elementare Tatsachen und Theorien logisch zu den nächsten führen. Wir haben meist ein Durcheinander unabhängiger Wissenskomponenten, von denen einige die Authentizität der anderen nicht einmal anerkennen. Denmark (1995) argumentierte, dass Psychologie schlichtweg nicht in gleicher Weise wie die Naturwissenschaften als Wissenschaft behandelt werden kann.

Kuhn (1970) wies den Anspruch der Psychologie auf eine Wissenschaft zurück; dies auf der Grundlage seiner Diskussion über Paradigma und Paradigmenwechsel. Nach Kuhn haben die entwickelten Wissenschaften Paradigmen, die Psychologie jedoch nicht. Er argumentierte, dass in den entwickelten Wissenschaften ein Paradigmenwechsel zu einem neuen Paradigma führt, welches das alte stürzt und ersetzt. In der Psychologie und anderen Sozialwissenschaften erzeugen neue Paradigmen, wenn wir sie so nennen, viel Enthusiasmus und viele Anhänger, aber alte Paradigmen überleben und erblühen manchmal auch nach einigen Jahren wieder. Ausgehend von Freuds Unbewusstem über das klassische und operante Lernen bis hin zur humanistischen und kognitiven Revolution florieren alle diese Ansätze zur Erklärung menschlichen Verhaltens und behaupten, trotz ihrer gegenseitigen Unvereinbarkeit, die wissenschaftliche Wahrheit zu vertreten. Einmal berühmt und die Bühne der Psychologie dominierend, behaupteten die Psychoanalyse und der Behaviorismus alles durch den Tunnelblick ihrer Spezialisierung erklären zu können. Keine der psychologischen Theorien konnte widerlegt, oder, um es in der Terminologie der Empiristen zu sagen, falsifiziert werden. Der Wahrheitswert der Behauptung von Murken, dass „theologische Lehren keine falsifizierbaren wissenschaftlichen Theorien sind“, könnte am besten mit dem „Pseudofalsifikationismus“ in der wissenschaftlichen Psychologie entgegnet werden. Das liegt an der selbsterfüllenden Natur des positivistischen Paradigmas.

Im Gegensatz dazu hat eine Untersuchung innerhalb des islamischen Referenzrahmens eine andere Bedeutung und stellt einen eigenständigen Ansatz für die Suche nach Wahrheit dar. Der islamische Untersuchungsrahmen hat vier Ebenen. In absteigender Reihenfolge sind sie: (a) Erkenntnis, abgeleitet aus dem *Qur'an*; (b) die *Sunna* des Propheten, seine Worte, Taten und Handlungen; (c) *Ijma*, der Konsens kompetenter, frommer Muslime; und (d) *Qiyas*, der Analogieschluss innerhalb des Rahmens des islamischen Rechts, der auf menschlichem Urteilsvermögen basiert. Diese vierte Untersuchungsstufe, eine untere Stufe im islamischen Rahmen, ist die einzige Stufe der sogenannten wissenschaftlichen Untersuchung.

Es gibt einen weiteren großen Unterschied in der Methodik der Untersuchung. Im islamischen Ansatz ist der prototypische Forscher, der Daten erlangt und Informationen sammelt, nicht nur ein akademisch geschultes Individuum, das Studenten oder gewöhnliche Menschen studiert, sondern eine intellektuelle und gelehrte Person, genährt durch den *Qur'an* und die *Sunna*, die Bedeutungen ableitet und neue Erkenntnisse gewinnt mittels *Ijma* (Konsens der Meinungen) und *Qiyas* (analoge

Ableitung, einer Erweiterung der Gebote der *Scharia* (siehe Glossar), indem sie von einem ursprünglichen Fall zu einem neuen Fall und/oder zu neuen Umständen vorschreitet). Im Gegensatz dazu verwenden säkularisierte Individuen, die als prototypische Forscher im Westen dienen, reinen wissenschaftlichen Empirismus. Die Konsequenzen daraus waren schwule und lesbische Ehen, ältere Personen, eingesperrt in Altersheime, vorehelicher Sex, Kinder mit unverheirateten Eltern, Unterdrückung der Armen und Ausbeutung anderer – als Synonym für Wettbewerb. Aus islamischer Sicht spiegelt dies eine inakzeptable moralische Verschlechterung wider.

Die Unterschiede in der Bedeutung der Religion im Westen und in der islamischen Welt und die unempfindliche Haltung des Westens gegenüber dem Angebot eines vertieften Islamverständnisses führten zu einem Umgang mit dem Islam als einer Religion ähnlich dem Judentum und dem Christentum. Die Wahrheit ist, dass der Islam einen Weg und einen Lebenskodex darstellt, bei dem religiöse Praktiken nur eine Komponente sind (vgl. Abbildung 2 in Khalili et al., 2002). Im Gegensatz dazu wird in den westlichen Gesellschaften Religion als eine Praxis konkreter Rituale verstanden, die sich auf die Kirche und auf bestimmte Momente beschränken (vgl. Abbildung 1 in Khalili et al., 2002). So sind bereits die Geschichte der Religion und der wissenschaftlichen Forschung im Christentum und Islam unterschiedlich. Die wissenschaftliche Kultur im Westen entstand als eine Revolution gegen die Autorität der Kirche, eine Revolution zu deren Märtyrern die Wissenschaftler, die sich gegen die traditionellen Lehren der Kirche auflehnten, die Frauen, die der Hexerei angeklagt wurden, und andere Opfer der berüchtigten, von der Kirche eingesetzten Inquisition zählen. Das Christentum betonte, dass ein Mensch zwar eine unsterbliche Seele hat, aber in Sünde geboren wird. Es gab Zeiten, in denen man lehrte, dass das Seelenheil nur erreicht werden könnte, wenn man die rigiden, kompromisslosen Unterlassungsforderungen der Kirche und ihre philosophischen und wissenschaftlichen Lehren blind befolgt, auch wenn sie von Rationalität und Empirismus nicht gestützt werden. Daher musste die Psychologie mit ihren verschiedenen Schulen diese Vorstellungen herausfordern, indem sie ihre Theorien und Praktiken einen wissenschaftlichen Anstrich gaben. Aus diesem Grunde stützt sich die Mehrzahl der westlichen psychologischen Theorien auf eine wohldefinierte Alternative, nämlich nichtreligiöse Konzepte über die Natur des Menschen.

Wollte man Hypothesen in der Religionspsychologie aufstellen, wie würde man auf der Basis einfacher universeller islamischer religiöser Lehren vorgehen? Man würde mit diesen Lehren beginnen: a) der Glaube an einen, den einzigen Gott; (b) das Gedenken Gottes ist der beste Schutz vor Angst und Furcht; c) den Menschen in Not helfen; d) Alkohol meiden, da seine Schäden seinen Nutzen überwiegen; e) den Bedürftigen regelmäßig Wohltätigkeit zukommen lassen; f) nicht lügen; g) nicht betrügen; h) Wucher ist der Gipfel der Übertretung.

Dies sind einige Beispiele religiöser Lehren. Ist es notwendig, in diesen Fällen eine Theorie zu konstruieren? Und wenn ja, wäre die Theorie vollständiger als diese universalen Wahrheiten? Und das Wichtigste überhaupt: Gibt es eine Notwendig-

keit für eine Kontrollgruppe? Jeden vernünftigen Menschen wird die Validität dieser Prinzipien nicht verblüffen. Der islamische Ansatz hat keine Anzahl von Variablen, um Nachforschungen zur Psychologie dieser Wahrheiten anzustellen. Vielmehr untersucht sie die Auswirkungen der Befolgung dieser Lehren auf die psychische Gesundheit der Menschen. In der Tat bin ich im Prinzip nicht gegen die Verwendung einer Kontrollgruppe, aber ich bin gegen ihre Verallgemeinerung, vor allem in einem Zusammenhang, in dem sie höchst unangemessen ist. So ist z. B. die Verwendung von Kontrollgruppen als unethisch und unislamisch zu betrachten, um die vermittelnden Effekte (falls vorhanden) des Fastens oder der Gebete zu untersuchen. Es gibt aber viele Muslime, die nicht regelmäßig beten oder fasten. Sie können als Kontrollgruppe fungieren, aber sie können nicht eine wirkliche Kontrollgruppe darstellen. Die Nichtausübung der Rituale könnte eine Gewohnheit geworden sein.

Die Behauptung, dass religiöse Variablen nicht mehr als 5% der Gesamtabweichung in einer Studie erklären, folgt aus Studien in einem säkularen Referenzrahmen. Man kann an dieser Stelle nach dem Anteil der Varianz fragen, der durch andere zeitgenössische psychologische Theorien erklärt wird, die sich nur auf einen winzigen Aspekt des Menschen konzentrieren. Wie verhält es sich mit dem Beitrag der Lerntheorie bei der Erklärung der totalen Varianz im Verhalten, wenn man sich nur auf die beobachtbaren Phänomene konzentriert und Kognitionen, Gefühle, Emotionen, physiologische Prozesse und transzendente Aspekte ignoriert? Genauer gesagt zeigt die Analyse, dass Persönlichkeitsvariablen, die aus zeitgenössischen Persönlichkeitstheorien abgeleitet werden, nicht einmal 5% der Gesamtvarianz ausmachen.

In einem islamischen Ansatz zur Psychologie sind religiöse und spirituelle Überzeugungen bei der Sorge um die Bedürfnisse von Individuen hilfreich. Die Rituale sind die Quelle spiritueller Entwicklung, die einen wesentlichen Beitrag zur psychischen Stabilität der Menschen leistet. Viele Studien in der muslimischen Welt haben eine enorme Rolle der Religion für das Verhalten und die psychische Gesundheit der Individuen gezeigt. Der europäische Psychiater Schmidt (1987) berichtete auf dem Dritten Panarabischen Kongress über Psychiatrie in Amman, Jordanien, über seine Erkenntnisse zur Anwendung islamischer religiöser Techniken bei der Behandlung von Drogen- und Alkoholabhängigen in Brunei-Darulssalam. Er versuchte mit den muslimischen Klienten alle Methoden, die er während seiner Ausbildung als Psychiater gelernt hatte, blieb aber erfolglos. In einem letzten Versuch brachte er die Süchtigen in ein Lager außerhalb der Stadt und unterwarf sie einem rigorosen Programm islamischer und körperlicher Aktivitäten mit Gebeten, Gesprächen und Videoshows. Die Reaktion der Süchtigen war sehr ermutigend, sie profitierten viel.

Es gibt viele weitere Beispiele, die die Wirksamkeit islamischer Glaubensüberzeugungen und Praktiken bei der Bewältigung des Problems des Alkoholismus (Badri, 1976) und anderer psychologischer Probleme verdeutlichen, in denen andere Psychotherapien und Psychopharmaka versagt haben (Badri, 1996). Eine Reihe westlicher Psychologen und Psychiaterinnen äußern sich vermehrt über die spiritu-

ellen Aspekte der Menschen (Benson, 1996, Peck, 1990). Benson (1996) behauptet, dass Religion und der Glaube an Gott fest in den menschlichen Genen verankert sind, dass Menschen buchstäblich mit dem Bedürfnis nach Glauben programmiert sind. Es scheint, dass er damit eine biologische Dimension für das islamische Konzept der *Fitra* vorgeschlagen hat. Ajmal (1986) argumentierte, dass keine systematische Theorie in der Psychologie formuliert werden kann, ohne eine bestimmte Haltung gegenüber der Metaphysik anzunehmen. Er glaubte, dass die Formulierung von metaphysischen Annahmen in der Psychologie heute besonders wichtig ist, weil nicht wenige Menschen a) von einer akuten Zerstreuung durch die Vielfältigkeit der Welt befallen sind und (b) sich von Religion und Gott distanzieren, was als mentale Störung angesehen wird.

In Bezug auf die Methodologie kritisiert Murken den Ansatz einiger der auf dem Kongress präsentierten Papiere, insbesondere jene, die eine Beziehung zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit zeigen. Die Hauptkritik richtet sich auf den Korrelationsansatz, der in einer Reihe von empirischen Arbeiten angewendet wurde. Es wird argumentiert, dass Korrelationsbefunde einen kausalen Zusammenhang zwischen religiöser Praxis und psychischer Gesundheit nicht angeben könnten, weil sie die mögliche Rolle einer dritten oder Moderatorvariable verdecken könnten.

Methodologisch erhebt das Bestimmtheitsmaß ( $r^2$ ) das Ausmaß der gemeinsamen Varianz unter den Variablen. Es gibt auch Beziehungen zwischen den Variablen, die nur mit Hilfe eines Korrelationsansatzes und nicht mit einem anderen Verfahren untersucht werden können. Es ist naiv, die Schwächen von Korrelationsstudien zu verallgemeinern, ohne die spezifischen Studien und die Natur ihrer Variablen zu berücksichtigen. Dieselbe Kritik gilt auch für eine zu enge Sicht der wissenschaftlichen Psychologie. Die gesamte Disziplin der Persönlichkeit und der Tests zur mentalen Fähigkeit basieren seit den Zeiten von Galton auf dem Korrelationsansatz.

Man könnte argumentieren, dass methodologische Verfeinerungen durch die Annahme eines Regressionsansatzes herbeigeführt werden könnten. Beispielsweise können mehrere Variablen in einer hierarchischen Regression eingegeben werden, um die Auswirkungen der interessierenden Variablen auf das Kriterium zu sehen. Die Grenze für die Anzahl der einzusetzenden Variablen kann jedoch umstritten bleiben.

Die große Kritik an diesen Studien scheint nur im ethnozentrisch-reduktionistischen Paradigma der westlichen Psychologie relevant zu sein; aber ihre Logik kann nicht als ein universaler Syllogismus gelten, ebenso wie ja auch der Anspruch der westlichen Psychologie, dass Ergebnisse von Laborexperimenten mit den Ratten und Hunden wissenschaftlich und universell seien, von vielen Psychologen abgelehnt wurde (Denmark, 1995, Israel & Tajfel, 1972; Kim, 2000, Koch, 1974, Moscovici, 1972, Yang, 2000). Ajmal (1986) sah die Flucht von Psychologen ins Laboratorium als einen Hinweis auf ihre Furcht und den daraus resultierenden Wunsch, ernsthaften Begegnungen mit Menschen als Individuen und Gruppen und mit sich selbst zu entkommen. Es mag eine Illusion sein, zu argumentieren, dass psychologische

Selbstbeschränkung, um mit verschiedenen Wahrheiten in der Gesellschaft umzugehen, eine nichtreduktionistische wissenschaftliche Bemühung ist.

Lassen Sie mich mit einem Zeugnis der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit des *Qur'ans* enden. Jene Forscher, die an den wissenschaftlichen Aspekten des *Qur'ans* arbeiten, haben etwa 1000 Verse gefunden, die die wissenschaftlichen Entdeckungen unserer Zeit betreffen. Um nur ein Beispiel zu nennen, lieferte Edwin Hubble (1929) ab 1925 den Beobachtungsnachweis für die Expansion des Universums. Später erklärte Stephen Hawking, Autor von *Eine kurze Geschichte der Zeit* (1988), auch theoretisch, dass das Universum nicht statisch ist, wie es vorher angenommen wurde, sondern sich ausdehnt. Dies wurde jedoch vor 1400 Jahren im *Qur'an* offenbart: „Und den Himmel haben Wir mit Kraft und Geschick aufgebaut, und Wir weiten ihn wahrlich noch aus“ (*Qur'an*, 51:47). Im Jahre 1512 stellte Kopernicus die Sonne regungslos in die Mitte des Sonnensystems mit allen Planeten, die sich um sie drehten. Die moderne Wissenschaft entdeckte später, dass die Sonne ebenfalls in Bewegung ist und nicht feststehend. Der folgende Vers des *Qur'an* weist darauf hin: „Und Er ist es, der die Nacht und den Tag, die Sonne und den Mond erschaffen hat; alles läuft in einer (jeweils eigenen) Umlaufbahn“ (*Qur'an*, 21:33). Mit anderen Worten, was für die Anhänger des Islam vor 1400 Jahren wissenschaftlich war, ist nun für den säkularen Geist wissenschaftlich geworden.

### **Sebastian Murken und Ashiq Ali Shah: Nachfolgender Austausch**

*Sebastian Murken:* Ihre Überlegungen klären die islamische Perspektive, und das ist eine Bereicherung. Insbesondere nehme ich Ihre Kritik an, dass sich die Psychologie manchmal mit anthropologischen Annahmen vermischt und ungerechtfertigt behauptet, dass die daraus resultierende Konzeptualisierung des Menschen universell und die einzig akzeptable sei. Aber es gibt ein paar Punkte, mit denen ich nicht ganz einverstanden bin. Hier sind meine Fragen:

1. Wie sehen Sie auf der Grundlage Ihrer Erläuterungen die Möglichkeit eines gemeinsamen Forschungsprojekts? Ist es überhaupt möglich, mit Forschern zusammenzuarbeiten, die den islamischen Rahmen nicht teilen? Könnten wir z. B. „dieselbe“ Studie mit Muslimen in Malaysia mit islamischen Psychologen und in Deutschland mit westlichen Psychologen durchführen und dann die Ergebnisse vergleichen?
2. Ihre Methodologie vorausgesetzt, wie kann man eine Frage erforschen wie z. B.: „Welches ist die effektivste Art und Weise für einen Mathematikunterricht für Studenten mit unterschiedlichen Eigenschaften und Vorbildungen, so dass alle am meisten profitieren?“ Aus meiner Perspektive ist die Einbringung von Theorien über Kognition, Motivation, Lernen etc. hilfreich, indem sie es uns ermöglichen, potenziell fruchtbare Hypothesen zu erarbeiten, die im Feld getestet werden können. Welche Alternative sehen Sie in diesem Fall?

3. Sie heben – ziemlich gut wie ich glaube, zumindest historisch – den Nutzen des Islam für die psychische Gesundheit, die Wissenschaft und Forschung usw. hervor. Was ist mit negativen Effekten? Existieren diese? Und spezifischer: Kann es vorkommen, dass der Islam bei einer Person oder einer Gruppe von Personen Leiden verursacht?
4. Sie beschuldigen die positivistische Weltanschauung im Westen für eine Reihe von sozialen Missständen. Sind nicht gesellschaftliche und soziale Fragen allgemein zu komplex, um sie monokausal zu erklären? Und ist nicht der Behaviorismus inzwischen weitgehend passé bis auf die Lerntheorie, wo Stock und Karotte eine lange Tradition haben? Was bringt es Gutes, Anschuldigungen und Vorwürfe zu erheben, anstatt Lösungen zu finden und vorzuschlagen? Ich kann verstehen, dass jeder von uns eine gewisse Frustration und sogar Wut ansammelt und die Notwendigkeit fühlt, diese schließlich loszuwerden, und sich anbietende Möglichkeiten dafür ausnutzt. Hoffentlich verschwinden Frustration und Wut dadurch aus dem Nervensystem, damit dann ein friedlicherer Austausch stattfinden kann.

*Ashiq Ali Shah:* Ich danke Ihnen für Ihre Fragen, die mir erlauben, einige meiner Ansichten detaillierter zu schildern. Ich beantworte Ihre Fragen eine nach der anderen.

(1) Ich sehe kein Problem darin, da ich mit vielen Kollegen im Westen zusammengearbeitet habe. Wir befinden uns nicht im Hinduismus, wo es Unberührbare gibt. An erster Stelle sind wir Psychologen. Wir müssen uns auf eine gemeinsame Strategie für eine künftige Zusammenarbeit einigen; das ist alles.

*Sebastian Murken:* Gut, das schätze ich. Vielleicht können wir ja tatsächlich einen Plan erarbeiten.

*Ashiq Ali Shah:* Ich verstehe die Frage (2) nicht im Kontext unserer aktuellen Diskussion. Wir sprechen über Religion und psychische Gesundheit, nicht über Mathematik. Für den Unterricht in Mathematik müssen wir eine entsprechende Strategie entwickeln. Ich verstehe das allerdings nicht nur als Mathematikunterricht, sondern sehr viel umfassender. Wenn der Zweck der Erziehung nur darin besteht, bestimmtes weltliches Material zu erlernen, um später einen Job zu finden, dann sind die Methoden der sogenannten wissenschaftlichen Psychologie angemessen. Wenn andererseits die Erziehung auch die moralische und spirituelle Entwicklung des Kindes umfasst, um es darauf vorzubereiten, ein guter Mensch in dieser Welt zu werden und im Jenseits erfolgreich zu sein, dann kann eine reine Hypothesenprüfung unzureichend sein.

Um diese Frage (3) zu beantworten, beginne ich mit einer anderen Frage: Sind Sie ganz sicher, dass eine göttliche, offenbarte Religion Menschen schadet? Es würde mich sehr interessieren, etwas darüber zu erfahren. Genauer gesagt, wäre ich inte-

ressiert zu wissen, was Sie mit der Bemerkung meinen, dass der Islam Schaden für eine Person oder eine Gruppe von Menschen verursacht.

*Sebastian Murken:* Sie wissen vielleicht, dass ich seit vielen Jahren als Psychotherapeut tätig bin. Ich spezialisiere mich auf die Behandlung von Menschen mit religiösen Problemen. Viele von ihnen haben Probleme mit Angst, Schuldgefühlen und Scham, Sexualität oder ihren Beziehungen zum Teil als Ergebnis ihres individuellen Verständnisses des Christentums. Das Christentum schreibt Leiden nicht vor, aber es gibt immer noch Menschen, die leiden. Als Beispiel habe ich das ausführlich anhand der psychologischen Bearbeitung von milleniaristischen Ideen diskutiert (Zwingmann & Murken, 2000). Also frage ich mich, ob es im Islam etwas Ähnliches gibt. Ich könnte mir z. B. vorstellen, dass bestimmte Aspekte religiöser Lehren Menschen schaden könnten, wie es der Fall sein könnte, wenn eine Frau aus religiösen Gründen von der Hochschulbildung ausgeschlossen würde. Als Psychologe denke ich, dass wir das wirkliche Leben der Menschen sehen müssen und nicht nur die religiösen Ideale, die, wie ich meine, überwiegend sehr wohlwollend sind. Mein Vorschlag ist daher, dass wir die Auswirkungen von Religion und Religiosität in ihrem kulturellen Kontext und der einzigartigen Interaktion zwischen Individuen und ihrem religiösen Verständnis verstehen. Ich hoffe, Sie können damit einverstanden sein, dass auch Menschen psychische Probleme haben können, die ein sehr religiöses Leben führen. Ich habe zu viele Priester und Geistliche behandelt, um etwas anderes zu glauben.

*Ashiq Ali Shah:* Die Antwort auf den Punkt, den Sie angesprochen haben, ist eine zweifache. Erstens ist es eine Frage der Weltanschauung des Einzelnen in Bezug auf Religion und seiner Verankerung in ihr. Zweitens ist es eine Frage, wo man die Antwort auf das bestehende Problem sucht, nämlich das Problem der kausalen Attribution psychischer Probleme. Zuerst beschreiben die Abbildungen 1 und 2 (Khalili et al., 2002) diese beiden Weltbilder. Nur um es noch einmal festzuhalten: der Islam ist nicht nur eine Religion, sondern ein Lebensstil. Einerseits schafft der Islam eine Beziehung zwischen dem Individuum und seinem Schöpfer und andererseits postuliert er die Beziehung des Einzelnen zur Gemeinschaft und zur Welt. Das phänomenale Selbst des Menschen ist hedonistisch und wird leicht von den weltlichen Begierden angezogen. Wie jemand die Religion und ihre Praktiken betrachtet, bestimmt, ob die Religion zu bestimmten psychologischen Problemen führen wird oder nicht. Wenn man die Religion als Mittel für ein erfolgreiches Leben und zur Wohltätigkeit betrachtet, wird die Person nicht mit solchen Problemen konfrontiert. Wenn jemand andererseits Religion in Bezug auf bestimmte Aspekte des Lebens als restriktiv versteht und eigenen Wünschen folgen möchte, könnte man mit Problemen konfrontiert werden. Eine Voreingenommenheit mit individuellen Interessen gerät im Westen oft in Widerspruch mit den religiösen Lehren, wenn erstere über kollektive und religiöse Interessen gestellt werden. Viele Probleme sind das Ergebnis dieses Konflikts zwischen dem Individuum und den kollektiven Interessen. Der Is-

lam betont das Wohlergehen des Individuums im gesellschaftlichen und religiösen Kontext. Um diese Probleme zu vermeiden, sind die eigenen Neigungen den Lehren des Islam untergeordnet. Die Botschaft des Islam ist eindeutig. Allah sagt im *Qur'an*:

*„O die ihr glaubt, tretet allesamt in den Islam ein und folgt nicht den Fußstapfen des Satans! Wahrlich, er ist euer offensichtlicher Feind“ (Qur'an, 2:208).*

Dieser Vers des *Qur'an* erklärt, dass die Unterwerfung vollständig und nicht nur teilweise ist. Viele Muslime erfüllen dieses Kriterium nicht. Wie Sie bereits erwähnt haben, entstehen durch das individuelle Verständnis des Christentums psychische Probleme. Viele Muslime stehen aufgrund ihres Islamverständnisses vor den gleichen Problemen. Wenn man die Vergebung und Barmherzigkeit Gottes dahingehend interpretiert, die Freiheit zu haben, Sünden zu begehen und in der Konsequenz sozialen und psychologischen Problemen begegnet, dann ist nicht die Religion, sondern die „beschränkte Rationalität“ des Betreffenden der Verursacher der Probleme. Die Lehren des Islam betonen, dass der Mensch frei ist und ihm von Zeit zu Zeit durch die geoffenbarte Unterweisung Recht und Unrecht gezeigt wurde. Daher ist jeder von uns für sein Handeln verantwortlich. Die Probleme, die Sie erwähnt haben, nämlich Schuld, Angst, Scham, Sexualität usw., haben in der westlichen Psychologie andere Konnotationen als im Islam. Im Rahmen der westlichen Psychologie beziehen sie sich auf psychologische Probleme, und das Ziel der westlichen Psychologie ist es, die Menschheit von diesen Neurosen zu befreien (psychologische Terminologie), indem sie die Religion verhöhnt, die diese als Sünde bezeichnet. Im Islam werden Schuld, Scham und Angst als Indikatoren für die Anerkennung von Fehlverhalten angesehen und sind daher motivationaler Natur, d. h. eine Motivation zu reflektieren und über ein Verhalten nachzudenken, um die Barmherzigkeit und Vergebung Gottes zu bitten und sich zu korrigieren. Die Religion hat die Emotionen der Schuld, der Scham und der Angst in den Menschen eingepflanzt, um sie zu motivieren, sich selbst zu korrigieren – und das zur ihrer Besserung – während die säkulare Psychologie sie als „abnormal“ bezeichnet, um das Individuum wie zum Beispiel im Sinne der Befreiungstherapie (Rice, 1996) von jeder moralischen Beschränkung zu befreien. Diese Emotionen verlieren ihren pathologischen Charakter und werden Teil des eigenen Lebens, wenn man religiösen Lehren in Wort und Geist folgt und nicht nach eigenem Verständnis und Geschmack. Diese Lehren sollen die Menschen vor solchen Problemen schützen. Die folgenden Verse des *Qur'an* unterstreichen dieses aus verschiedenen Blickwinkeln:

*„Aber nein! Wer sich Allah völlig hingibt und dabei Gutes tut, dessen Lohn steht für ihn bei seinem Herrn. Und sie soll keine Furcht überkommen, noch sollen sie traurig sein“ (Qur'an, 2:112).*

*„Wir senden die Gesandten nur als Verkünder froher Botschaft und als Überbringer von Warnungen. Wer also glaubt und Besserung bringt, über die soll keine Furcht kommen, noch sollen sie traurig sein“ (Qur'an, 6:48).*

„Sicherlich, über Allahs Gefolgsleute soll keine Furcht kommen, noch sollen sie traurig sein“ (Qur'an, 10:62).

„Der Schutz vor den psychologischen Gelübden, die in den obigen Versen erwähnt werden, hängt von der in den vorgenannten Versen von Al-Baqara festgelegten Bedingung ab“ (Qur'an, 2:208).

Zweitens haben wir unsere eigenen vorgefassten Schemata, nach Antworten auf die Probleme zu suchen, ohne eine klare Einsicht, oder bestenfalls nur etwas Wissen, über den Gegenstand und den Kontext zu haben. Ich arbeite ebenfalls als Psychotherapeut und habe Kleriker unter meinen Klienten. Meine Erfahrung zeigt, dass, wenn ihre subjektiven Werte oder die soziokulturellen Verhältnisse mit den religiösen Lehren in Konflikt stehen, Probleme aufkommen, wie Sie sie beschrieben haben, nämlich durch das individuelle Religionsverständnis – und ich möchte hinzufügen „indem durch die Beschäftigung mit dem eigenen Selbst, man in einen sehnsuchtsvollen Kreislauf des Begehrens gerät“.

Hinsichtlich der Frage, die Sie in Bezug auf die Erziehung von Frauen in den muslimischen Gesellschaften aufgeworfen haben, muss man zwischen den religiösen Lehren, ihrem individuellen Verständnis und dem soziokulturellen Kontext unterscheiden. Sie haben erwähnt, dass Beschränkungen für die Hochschulbildung von Frauen im Islam (nach Ihrem Verständnis bzw. Zuschreibung) psychische Probleme für Frauen verursachen könnten. Sie wären überrascht zu hören, wie viel Wert auf Bildung und Wissen im Islam gelegt wird. Es gibt *Hadithe* (Aussprüche des Propheten, Friede und Segen seien auf ihm) und die Verse des *Qur'an* dazu. In einem der *Hadithe* sagt der Prophet: „Man muss Wissen erwerben, und wenn er oder sie nach China reisen muss“ (China war damals das am weitesten entfernte Land). Der zweite *Hadith* sagt: „Der beste Schmuck einer Frau ist die Erziehung.“ Allah hat die Bedeutung von Erziehung und Wissen im *Qur'an* vielfach benannt. Ein anderer *Hadith* sagt: „Ein Analphabet kann nicht einmal seinen Schöpfer kennen.“ Es war der Islam, der die Türen der Erziehung für alle geöffnet hat. Es gibt keine Beschränkungen für die Frauenbildung im Islam. Der Islam gab den Frauen die gleichen Rechte als Menschen während der dunklen Zeiten, in denen eine Frau als persönliches Eigentum angesehen wurde. Zu Ihrer Information sei gesagt, dass die Araber vor dem Aufkommen des Islams ihre neugeborenen Töchter begruben, um ihren Stolz und ihre Ehre als Väter von Söhnen zu schützen. Der Islam benannte dies Mord, verbot es trotz starker Opposition und gab Frauen und Männern gleichermaßen Würde und Ehre. Es gibt Verse im *Qur'an*, die dieses hervorheben. Der folgende Vers, der den Tag des Urteils beschreibt, vermerkt:

„... und wenn das lebendig begrabene Mädchen gefragt wird, wegen welcher Sünde es getötet wurde“ (Qur'an, 81:8–9).

Die Verwirrung der Nichtmuslime über den Islam beruht auf der Vermischung des Islam mit den gesellschaftlichen Sitten und Stammesnormen. Das Fernhalten von

Frauen aus der Hochschulbildung oder gar der Grundbildung geschieht nicht wegen des Islam, sondern aufgrund der lokalen Sitten, Traditionen und sozialen Werte. Es gibt viele muslimische Stämme auf der ganzen Welt, die, in Unkenntnis der islamischen Lehre, an ihren Sitten und Traditionen als Ehrensache festhalten. Diese Bräuche unterstreichen die Ehre und den Stolz der Familie und des Stammes. Wenn Ehre und Stolz verloren gehen, dann ist nach diesen Bräuchen alles verloren. Diese Bräuche und nicht die islamischen Lehren sind Hindernisse für die Frauenbildung. Dementsprechend gehen die Ehre und der Stolz der Familie verloren, wenn eine Frau sich in der Gesellschaft frei bewegt. Die Situation der Frauenbildung ist in den muslimischen Ländern sehr unterschiedlich. Nehmen Sie die Beispiele der Länder des Nahen Ostens und einige asiatische und afrikanische Ländern, wo die Alphabetisierungsrate der Frauen niedrig ist. Im Gegensatz dazu haben in Südostasien z. B. Malaysia und Indonesien eine hohe Alphabetisierung bei Frauen. Es mag für Sie neu sein zu erfahren, dass die Mehrheit der Studierenden an den malaysischen Universitäten Frauen ist. Dieses starke Verhältnis von Frauen an den Universitäten bereitete dem Bildungsminister vor kurzem noch Sorge. Es mag überraschend für Sie sein, dass in dem konservativsten Bundesstaat in Malaysia, Kelantan, Frauen in kleinen und mittleren Unternehmen dominieren.

Der Zugang zu einem Problem berührt sein Verständnis. Wir finden eine Antwort abhängig davon, wie wir ein Problem mit unseren eigenen Schemata betrachten. Ich denke, dass die geoffenbarte Weisung ein objektives Kriterium für eine vergleichende Analyse bietet.

*Sebastian Murken:* Vielen Dank für diese Analyse der psychischen Gesundheit und Psychotherapie aus einer islamischen Perspektive. Ich stimme insbesondere mit Ihrem (oft vernachlässigten) Punkt überein, dass Psychotherapie und Psychotherapeuten aus einem bestimmten Verständnis der menschlichen Natur, der Religion und der Welt heraus arbeiten. Dies ist natürlich mit Werturteilen vorbelastet und sollte transparent gemacht werden.

Ich schätze auch Ihre Unterscheidung zwischen Islam und Kultur. Was ich aus unserer Diskussion gelernt habe, ist nicht nur, dass mein Verständnis des Anwendungsbereichs von Religion (Islam) enger gefasst ist als Ihres (siehe Abbildung 1 bzw. 2 in Khalili et al., 2002), sondern auch mein Verständnis von Wissenschaft. Ich sehe den Anwendungsbereich der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Prozesses sehr begrenzt. Wissenschaft wird nie in der Lage sein, endgültige Fragen zu beantworten oder uns über die menschliche Natur als solche zu berichten. Aber sie ist ein Instrument, um Fragen begrenzteren Ausmaßes zu beantworten.

*Ashiq Ali Shah:* (4) Ich beschuldige niemanden, sondern vertrete nur meine Ansicht. Dies ist nicht das erste Mal, dass ich mich kritisch gegenüber der Dominanz westlicher Psychologie und ihrer relativen Irrelevanz für andere Kulturen geäußert habe. Ich mache das seit 1985. Es ist ziemlich überraschend, dass ich als Produkt der

westlichen Erziehung und meiner eigenen, meist positivistischen Forschung, derart kritisch bin. Ich sehe schlicht beide Seiten der Medaille.

Abschließend stimme ich Ihnen zu, dass wir versuchen sollten, Lösungen zu finden und nicht einander zu beschuldigen. Ich kritisiere nur selten andere für das, was sie tun, außer es handelt sich um eine Angelegenheit, die mich persönlich betrifft. Vielleicht haben Sie einen falschen Eindruck von meiner Kritik bekommen (vielleicht irre ich mich auch), dass diese gegen Sie persönlich gerichtet war. Ich habe jedoch ganz allgemein über die Natur eines Ansatzes gesprochen. In einigen Fällen musste ich allerdings konkreter sein oder zitieren, um meinem Standpunkt ausreichend Ausdruck zu verleihen. Ich würde es bedauern, wenn dies beleidigend wirkte.

Ich persönlich schätze Ihre eingehende Analyse der akademischen und anderen Aktivitäten der Konferenz. Sie haben besondere Anstrengungen unternommen, um Fragen aufzuzeigen, die andere einfach ignorieren oder gar nicht beachten. Ich wünsche mir, auch weiterhin einen konstruktiven Dialog mit Ihnen zu verfolgen. Das wäre für mich eine gute Gelegenheit, mein Wissen zu vermehren. Ich danke Ihnen für Ihre Beiträge.

Sebastian Murken: Vielen Dank für Ihre Bemerkungen. Ich freue mich auf die Veröffentlichung dieser wichtigen Diskussion und hoffe, dass sie auch andere dazu anregen wird, sich den Anstrengungen des Brückenbaus zu widmen.

## Danksagung

Die Autoren danken Dr. K. Helmut Reich für seine großzügige Haltung und seine unablässigen und selbstlosen Bemühungen, diesen Artikel zu koordinieren und zu editieren. Seine konstruktiven Ideen und seine überzeugende Kritik waren entscheidend dafür, dass der Artikel in seine aktuelle Form gebracht wurde.

## Literatur

- Ajmal, M. (1986). *Muslim contributions to psychotherapy and other essays*. Islamabad: National Institute of Psychology.
- Badri, M. B. (1976). *Islam and alcoholism*. Washington, D.C.: American Trust Publications.
- Badri, M. B. (1996). Counselling and psychotherapy from an Islamic perspective. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought & Civilisation (ISTAC, Kuala Lumpur)*, 1–240.
- Benson, H. (1996). *Timeless healing*. London: Simon & Schuster.
- Denmark, F. L. (1995). Should we throw away the baby with the bathwater? *World Psychology*, 1, 31–36.
- Feyerabend, P. (1975). *Against method*. London: New Left Books.
- Feyerabend, P. (1978). *Science in a free society*. London: New Left Books.
- Feyerabend, P. (1981). *Realism, rationalism and the scientific method*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

- Hanson, N. R. (1958). *Patterns of discovery: An inquiry into the conceptual foundations of science*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Hanson, N. R. (1971). *Observations and explanation: A guide to philosophy of science*. New York: Harper & Row.
- Hawking, S. (1988). *A brief history of time: From the big bang to black holes*. London: Bantam.
- Hood, R. W., Jr., Ghorbani, N., Watson, P. J., Ghramaleki, A. F., Bing, M. N., Davison, H. K., Morris, R. J. & Williamson, W. P. (2001). Dimensions of the mysticism scale: Confirmation of the three-factor structure in the United States and Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(4), 691–705.
- Hubble, E. (1929). *A relation between distance and radial velocity among extra-galactic nebulae*. Proceedings of the National Academy of Sciences, (Bd. 15; 3, March 15). Retrieved June 26, 2002 from [http://antwrp.gsfc.nasa.gov/diamond\\_jubilee/1996/hub?1929.html](http://antwrp.gsfc.nasa.gov/diamond_jubilee/1996/hub?1929.html)
- Israel, J. & Tajfel, H. (1972). *The context of social psychology: A critical assessment*. London: Academic.
- Khalili, S., Murken, S., Reich, K. H., Shah, A. A. & Vahabzadeh, A. (2002). Religion and Mental Health in Cultural Perspective: Observations and Reflections After The First International Congress on Religion and Mental Health, Tehran, 16–19 April 2001. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12(4), 217–237.
- Kim, U. (2000). Indigenous, cultural, and cross-cultural psychology. A theoretical, conceptual, and epistemological analysis. *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 265–287.
- Kitchener, R. F. (Hrsg.). (1988). *The world view of contemporary physics. Does it need a new metaphysics?* Albany: State University of New York Press.
- Koch, S. (1974). Psychology as a science. In S. C. Brown (Hrsg.), *Philosophy of psychology*. London: Macmillan.
- Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In I. Lakatos & A. Musgrave (Hrsg.), *Criticism and the growth of knowledge* (S. 91–196). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programmes*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books.
- Laudan, L. (1990). *Science and relativism. Some key controversies in the philosophy of science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1995). *Social systems* (J. Bednarz, Jr., Trans., with D. Baecker). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Moscovici, S. (1972). Society and theory in social psychology. In J. Israel & H. Tajfel (Hrsg.), *The context of social psychology: A critical assessment*. London: Academic.
- Peck, M. S. (1990). *The road less traveled*. London: Arrow Books.
- Popper, K. R. (1935). *Die Logik der Forschung* [The logic of scientific discovery]. Vienna, Austria: Springer.
- Popper, K. R. (1963). *Conjectures and refutations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. R. (1972). *Objective knowledge*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Reich, K. H. (2002). *Developing the horizons of the mind: Relational and contextual reasoning and the resolution of cognitive conflicts*. Cambridge, England; Cambridge University Press.

- Rice, J. S. (1996). *A disease of one's own: Psychotherapy, addiction, and the emergence of co-dependency*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Schmidt, K. (1987, April). Paper presented at the Third Pan Arab Congress on Psychiatry in Amman, Jordan.
- Yang, K. S. (2000). Monocultural and cross-cultural indigenous approaches: The royal road to the development of a balanced global psychology. *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 241–264.
- Zwingmann, C. & Murken, S. (2000). Coping with an uncertain future: religiosity and millenarianism. *Archiv für Religionspsychologie*, 23, 11–28.

*Sonderdruck aus*

Ibrahim Rüschoff,  
Paul M. Kaplick (Hrsg.)

# Islam und Psychologie

Beiträge zu aktuellen Konzepten  
in Theorie und Praxis



Waxmann 2018  
Münster • New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch die  
*Islamische Arbeitsgemeinschaft für Sozial- und Erziehungsberufe e. V.*



### **Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Print-ISBN 978-3-8309-3821-7

E-Book-ISBN 978-3-8309-8821-2

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2018  
Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

[www.waxmann.com](http://www.waxmann.com)  
[info@waxmann.com](mailto:info@waxmann.com)

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg

Satz: Sven Solterbeck, Münster

Druck: CPI Books GmbH, Leck

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,  
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.  
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des  
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

# Inhalt

<b>1 Einleitung</b> .....	15
---------------------------	----

## **2 Über Islam und Psychologie sprechen**

*Paul M. Kaplick, Ibrahim Rüschoff*

Islam und Psychologie – Gegenstand und Geschichte .....	25
---	----

## **3 Historische Aspekte**

*Amber Haque*

Psychologie aus islamischer Perspektive Beiträge der frühen muslimischen Gelehrten und Herausforderungen für zeitgenössische muslimische Psychologen .....	85
--	----

*Fouad Moughrabi*

Islam und Psychologie .....	111
-----------------------------	-----

## **4 Grundlagenwissenschaftliche Beiträge: Das theoretische Fundament**

### **4.1 Metaphysische und epistemologische Grundlagen**

*Sebastian Murken, Ashiq Ali Shah*

Naturalistische und islamische Ansätze zur Psychologie, Psychotherapie und Religion: Metaphysische Annahmen und Methodologie Eine Diskussion .....	115
--	-----

### **4.2 Einführungen in den Gegenstand**

*Rashid Hamid*

Grundwissen für Fachleute für seelische Gesundheit bei Muslimen: Eine <i>islamische Psychologie</i> .....	133
--	-----

*Ahmed Musliar Abdul Vahab*

Eine Einführung in die <i>islamische Psychologie</i> .....	143
--	-----

*Sharafat Hussain Khan*

Die Islamisierung des Wissens am Beispiel der <i>islamischen Psychologie</i> .....	163
--	-----

### 4.3 Persönlichkeitstheorien

*Rasjid Skinner*

Traditionen, Paradigma und grundlegende Konzepte  
in der *islamischen Psychologie* ..... 173

*Hisham Abu-Raiya*

Auf dem Weg zu einer systematischen *qur'anischen* Theorie  
der Persönlichkeit ..... 183

### 4.4 Theorien der allgemeinen Psychologie

*Shafiq Falah Alawneh*

Menschliche Motivation: Eine islamische Perspektive ..... 207

### 4.5 Entwicklungstheorien

*Fatimah Abdullah*

Menschliches Verhalten aus islamischer Perspektive  
Zur Interaktion von Anlage, Umwelt und spiritueller Dimension ..... 227

### 4.6 Schlüsselkonzepte

*Yasien Mohamed*

Fitra und ihre Bedeutung für eine *islamische Psychologie* ..... 245

*Zohré Koshravi, Khosrow Bagheri*

Auf dem Weg zu einer *islamischen Psychologie*  
Eine Einführung zur Beseitigung theoretischer Hürden ..... 265

## 5 Anwendungsorientierte Arbeiten

### 5.1 Islamische Psychotherapie und Beratungspraxis

*Malik Badri*

Warum die westliche Psychotherapie für muslimische Patienten  
keine wirkliche Hilfe sein kann ..... 281

*Rabia Dasti, Aisha Sitwat*

Multidimensionale Erhebung islamischer Spiritualität ..... 285

<i>Amber Haque, Fahad Khan, Hooman Keshavarzi, Abdallah E. Rothman</i> Die Integration der islamischen Tradition in die moderne Psychologie Forschungsrichtungen der letzten zehn Jahre .....	309
---	-----

## **5.2 Muslim Mental Health: Die psychische Gesundheit von Muslimen**

<i>Stephen Abdullah Maynard</i> <i>Muslim Mental Health</i> Eine Rahmenuntersuchung theoretischer Modelle, Praktiken und verwandter Belange psychischer Gesundheit in der muslimischen Gemeinschaft .....	337
--	-----

<i>Rania Awaad</i> Eine Reise des gegenseitigen Wachstums Bewusstsein für psychische Gesundheit in der muslimischen Gemeinschaft ...	369
--	-----

## **6 Anhang**

Glossar .....	381
Autorenbiografien .....	383
Die Herausgeber .....	386