

Nachdenken über den Konvertiten

Wolf D. Ahmed Aries*

Abstract

After quickly summarising earlier developments of the Islamic religion in Germany, the article discusses the issue of conversion and deconversion. The text subsequently discusses the construction of theory and examines various issues concerned with the act of faith and its relationship with Islamic tradition in the context of today's way of life. These issues are investigated against the background of the changing perceptions of religion and faith in the course of people's lifetimes. In doing this, the different methods employed in Christianity and Islam towards coming to terms with societal disappointments ensuing from unpredictable events (*Kontingenzbewältigung*) are also taken up.

Keywords: Conversion, deconversion, the act of believing, way of life and being guided correctly, *niyya*, faith, faith development, coping with contingency (*Kontingenzbewältigung*), rituals and traditions, religious community, denomination, creed, *šahāda*.

Als sich in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts junge Männer, die in den europäischen Gesellschaften aufgewachsen waren, dem Islam zuwandten und anschließend nach Tschetschenien oder Afghanistan gingen, fragten sich nicht nur Intellektuelle, was denn in der Erziehung dieser Jungen „falsch“ gelaufen war. Der Hinweis darauf, dass „die“ Religion in den gesellschaftlichen Diskurs zurückgekehrt sei, schien die Frage nach der Begründung des Religionswechsels nur zum Teil zu beantworten; dies galt auch für den gewohnten Verweis auf das europäische Phänomen einer (stets) unruhigen Jugend.¹ Im allmählich einsetzenden Diskurs wurde weder nach jenen jungen Muslimen, die zwar die *Šahāda* (das islamische Glaubensbekenntnis) sprachen, aber sich keiner der etablierten Gemeinschaften anschlossen, noch nach jenen wenigen, die den Eingewanderten bei ihrer Orientierung in der neuen Heimat halfen, gefragt.² Auch wurden deutsche Muslime früherer Jahrzehnte nicht weiter berücksichtigt, denn Muslime in Deutschland konnten nur Kriegsgefangene der Türken- bzw. Kolonialkriege gewesen sein.³ So übersah man Persönlichkeiten wie Muhammad Asad,⁴ Korrespondent der FAZ in den Zwanzigerjahren, oder deutsche Diplomaten wie Mohammed Aman Hobohm oder Wilfried Murad Hofmann; – ganz zu schweigen von jenen Offizieren, die von ihren Auslandseinsätzen als Muslime zurückgekehrt waren, oder europäischen Mystikern, die sich einer *Tarīqa* angeschlossen

* Wolf D. Ahmed Aries ist seit 1973 ehrenamtlicher islamischer Funktionär und Mitbegründer mehrerer islamischer Verbände. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören u.a. Islam in Europa und Dialog.

¹ Vgl. Alfred Müller, *Die frechen Söhne – Sturm und Drang seit 200 Jahren*, Frankfurt a. M. 1969.

² Da es keine Untersuchungen hierüber gibt, sei auf die Zeitschriften *Moslemische Revue* des Islam-Archivs und *Al-Islam* des Münchner Zentrums verwiesen.

³ Vgl. Hartmut Heller, „Carl Osman und das Türkenmariandl“, in: *DIE ZEIT*, Nr. 37, 04.09.2003; Jan Sternberg, „Familienforschung“, in: *Rheinischer Merkur*, 25.10.2007; Achmed Talib, *Stationen des Lebens eines türkischen Schuhmachermeisters in Deutschland von 1917 bis 1983: Kaiserreich, Weimarer Republik, Drittes Reich, DDR*, bearbeitet von Börte Sagaster, hrsg. v. Zentrum für Türkeistudien, Köln 1997.

⁴ Muhammad Asad, *Der Weg nach Mekka*, Sammlung Luchterhand 1071, Hamburg 1982.

hatten, und ebenfalls nicht weiter thematisiert wurden.⁵ Wer allerdings von Deutschen muslimischen Glaubens sprach, der fügte stets hinzu, dass es sich um einen Konvertiten handele. Das Gleiche tat man nicht, wenn man z.B. einen frisch getauften nigerianischen Studenten meinte, der Maschinenbau studierte und sich in der evangelischen Studentengemeinde engagierte. Europäische und speziell deutsche Muslime bleiben im deutschen Diskurs stets Renegaten, und zwar unabhängig vom Zeitpunkt ihres Bekenntnisses, der bei Älteren Jahrzehnte zurückliegen kann.

Der Glaubensakt, dessen Folge die christliche Taufe ist bzw. die vor Muslimen gesprochene *Šahāda*, wird begrifflich gänzlich unterschiedlich eingeordnet. Im Falle des nigerianischen Studenten spricht man vom Bekenntnis, während der Deutsche konvertiert.

In der empirischen Sozialforschung wird der wahrheitsneutrale Begriff der ‚Konversion‘ für beide Religionswechsel verwandt. Er verdrängte die beiden religiös gebundenen Begriffe ‚Renegat‘, der für jeden verwandt wurde, der sich dem Islam zuwandte, und ‚Proselyt‘, mit dem schon die Rabbiner den Hinzugekommenen bezeichneten. Allerdings beschäftigten sich die Sozialwissenschaften erst relativ spät mit dem Thema religiöser Veränderung,⁶ während sich vor allem US-amerikanische Psychologen bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der Frage beschäftigten, warum jemand von einer religiösen Gemeinschaft zu einer anderen wechselt. Ihre Untersuchungen erfassten stets Christen, die sich von einer Kirche abwandten und sich einer anderen anschlossen. Den Hintergrund bildete die zunehmende Pluralität religiöser Zusammenschlüsse bzw. Kirchen in Nordamerika, derer man sich in Europa viel später bewusst wurde. In der Folge wandelten sich Bezeichnungen wie „der“ Buddhismus oder „der“ Islam zu religionsklassifikatorischen Kollektivsingularen. Diese epistemologische Entwicklung wurde in der Öffentlichkeit nicht nachvollzogen und in den Medien nur bedingt zur Kenntnis genommen.⁷

Da die Soziologie bis vor drei Jahrzehnten davon ausging, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur ihren Einfluss in modernen Gesellschaften verlieren, sondern höchstens als historisches Phänomen übrig bleiben würden, bedurfte es eines grundsätzlichen Anstoßes, um die Frage der Konversion wieder zu einer sozialwissenschaftlichen Frage werden zu lassen. Dieser erfolgte durch gänzlich unterschiedliche Phänomene: Zum einen war es der Ost-West-Konflikt, der als Weltanschauungskonflikt betrachtet wurde, zum anderen die *New-Age-Bewegung*.⁸ Zwei umfassende Bibliografien zeigen, dass die Masse der Publikationen zur Konversionsforschung in den Siebziger- und Achtzigerjahren des 20. Jhd. erschien. Danach nahm das Interesse ab, um nach dem 11. September 2001 und im Zuge der militärischen Auseinandersetzungen in islamischen Mehrheitsgesellschaften wieder zuzunehmen. Nun dominierte jedoch nicht gesellschaftspolitisches Interesse am Phänomen der Konversion, sondern ein sicherheitspolitisches. Man wollte verstehen, warum sich junge Männer dem Islam zuwenden, um dies zu verhindern, bevor sie das Land in Richtung eines islamischen Staates verlassen.

⁵ Vgl. Reshad Feild, *Das Siegel des Derwisch*, Düsseldorf 1980.

⁶ Vgl. Franz Wieberger, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, Berlin 1990, S. 5.

⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, „Der eine Gott in vielerlei Gestalt. Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Weltreligionen“, in: Lothar Gall / Dietmar Willoweit (Hg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, (*Schriften des Historischen Kollegs*, Kolloquien 82), S. 1-17.

⁸ Vgl. ebd., S. 6.

Inzwischen hat(te) die empirische Forschung einen langen Weg der Theoriebildung hinter sich, der von dem von William James um 1900 entwickelten Modell der „plötzlichen Bekehrung“ – ‚vom Saulus zum Paulus‘ – über die Annahmen der „Gehirnwäsche“ und kritischen Lebenslaufentwicklungen zu der Erkenntnis geführt hatte, dass Konversion als ein Prozess gesehen werden sollte. Hinzu kam eine Arbeit, die John D. Barbour Anfang der Neunzigerjahre unter dem Titel *Versions of Deconversion* vorgelegt hatte, in der er aufzeigte, dass mancher Konvertit nach aufkommenden Zweifeln, emotionalen Schwierigkeiten und moralischer Kritik an der Gruppe, in die er konvertiert war, schließlich dekonvertierte.⁹

Am Schluss seiner mehrere Hundert Dekonvertiten erfassenden Untersuchung verweist Heinz Streib darauf, dass alle sozialwissenschaftlichen Fragebögen und narrativen Interviews letztlich stets Ex-post-Daten erfassen, die der Proband aus seiner jeweiligen Gegenwart heraus verbalisiert. Allein die Fähigkeit, darüber mehr oder weniger fließend Auskunft geben zu können, verweist auf eine gewisse Bearbeitung. Die von Streib und seinen Kollegen identifizierten Faktoren wie eine „openness to experience“ sowie eines „higher sense of personal growth“, verbunden mit der Neigung zur „spiritual quest“ deuten auf eine intensive (geistliche) Suchbewegung hin, die in der Pubertät und Adoleszenz besonders häufig aufzutreten scheint. Sie findet bei Mono-Konvertiten mit der Annahme des neuen Bekenntnisses ihren Abschluss, d.h. mit einem Glaubensakt, mit dem der Betreffende nicht allein die Kontingenz bewältigt, sondern zugleich innerhalb der Entwicklung seiner eigenen Identität eine strukturelle Entscheidung fällt. Dieser Prozess kann sich über einen längeren Zeitraum erstrecken. Im laufenden religionswissenschaftlichen Diskurs wird zudem das Phänomen eines „faith development“ diskutiert, in dem die suchende Persönlichkeit sich zeitweise verschiedenen religiösen Gruppen anschließen kann (Mehrfach-Konversionen).¹⁰

Entscheidend ist der Glaubensakt: Mit ihm beendet die Persönlichkeit die Kontingenzfrage und lenkt ihre Glaubensentwicklung in eine neue Richtung, in der sie die Gewohnheiten (Rituale) und Traditionen übernimmt bzw. sich mit den religiösen Denkansätzen (Theologien, Philosophien) der neuen Glaubensgemeinschaft auseinandersetzt, was die meisten allerdings nicht tun. Sie begnügen sich mit der Übernahme der Narrationen allgemeiner (Volks-)Frömmigkeit.

Im Glaubensakt wird über die kontingenten Optionen des Verhaltens zum Dasein entschieden, was nicht mit der distanzierten Haltung gegenüber einer „universitas rerum“¹¹ geschieht, sondern in der emotionalen Betroffenheit des Berührtseins.¹² Erst daraus folgt „das Selbstverständnis des Daseins“ und das persönliche „Verhältnis zum Unverfügbaren“¹³ im Leben, dessen Gestaltung im Alltag durch die Traditionen der Gemeinschaft gleicher Kontingenzbewältigung vermittelt bzw. vom Hinzugekommenen aufgenommen

⁹ Vgl. Heinz Streib et al., *Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*, Göttingen 2009, S. 21.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 29-31.

¹¹ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1982, S. 187.

¹² Jörg Herrmann, „Gefühl und Religion. Anmerkungen zur Aktualität eines zu wenig beachteten Zusammenhangs“, in: *Tà katoptrizómena*, Heft 70, April 2011, URL: <http://www.theomag.de/70/jh22.htm> (letzter Abruf: 27.08.2012).

¹³ Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz / Köln 1990, S. 157.

wird. Dabei darf nicht übersehen werden, dass jegliche Kontingenzbewältigung bzw. der Bewältigende selbst der irdischen Zeitlichkeit unterliegen.

Während ein junger Indonesier nach vollzogener Kontingenzbewältigung die religiösen Traditionen und kulturellen Lebensformen seiner Umgebung ohne Schwierigkeiten zu internalisieren vermag, muss der junge europäische Muslim in den islamischen *Dīn* hineinwachsen, d.h. religionswissenschaftlich gesprochen, die islamische Orthopraxis erst kennen- und erlernen. Dabei wird er sich mit einer Gläubigkeit auseinandersetzen, der es wichtiger ist, auf die Hermeneutik der Tat zu achten, als auf diejenige des Wortes, was eine tief greifende Umstellung erfordert, denn spätestens seit der Reformation betont die europäische Christlichkeit die Hermeneutik des Wortes und nicht der Tat, oder – protestantisch ausgedrückt – des Werkes. An die Stelle der Tat traten die vier theologischen Soli, die islamische Denker in ihrer Radikalität meist befremden:

- sola gratia,
- sola scriptura,
- sola fide,
- solus Christus.¹⁴

Diese vier Grundsätze schließen den islamischen Ansatz des eschatologisch ausgerichteten Handelns vor Gott de facto aus bzw. lassen ihn zu einer Frage der Moral werden, denn im islamischen Denken steht nicht das „Heil“ im Zentrum,¹⁵ sondern die Hoffnung auf das Paradies. Ein solches Tun setzt allerdings die bewusste Absicht, *niyya*, eigenverantwortlich zu handeln, voraus. Sie resultiert in einer Lebensweise, *dīn*, in der es darauf ankommt, das Gute, das in der geoffenbarten Rechtleitung grundsätzlich vorgegeben ist, zu tun und das Schlechte zu vermeiden. Indem der Muslim die Gebote der Rechtleitung befolgt, lebt er die *Taqwā* (Koran, 2/197). Für diesen Begriff gibt es in den europäischen Sprachen keinen adäquaten analogen Ausdruck. Die Übertragungen schwanken zwischen einem allgemeinen „Gottesbewusstsein“ und dem traditionellen christlichen Begriff der „Gottesfurcht“. Im Deutschen mag der im buddhistischen Kontext verwendete Begriff der „Achtsamkeit“ dann am ehesten passen, wenn mit ihm ein Innehalten gemeint ist, in dem der Gläubige seiner Geschöpflichkeit gemäß bewusst verantwortlich handelt. So steht für den Muslim vor Descartes’ „Cogito ergo sum“ das Bekenntnis: „Ich bin geschaffen und lebe in der Schöpfung.“ In ihm ist die theozentrierte Religiosität islamischer Gesellschaften begründet.

In der Diskussion der Fragebogenrecherche „Alltagsethik und Kirche“, bei der Auffassungen von 8.000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen an Berufsschulen erfasst wurden,¹⁶ machte Andreas Feige darauf aufmerksam, dass der von ihm identifizierte „sä-

¹⁴ Die vier Annahmen finden ihre Begründung in der Auffassung, dass der Mensch des Heiles bedürftig sei und er dieses nur durch diese vier Soli erreichen könne. Das eigene Tun des Menschen ist hier sekundär. Muslime verweisen in diesem Kontext auf koranische Aussagen gleich der in Sure 11/114: „Siehe, die guten Taten nehmen die guten hinweg“ (nach Hartmut Bobzin, *Der Koran*, München 2010, S. 199).

¹⁵ Gelehrte wie Ismael Raji al-Faruqi lehnen den Begriff des Heils als unislamisch ab; vgl. Ismael Raji al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, ed. by Ataulah Siddiqui, Leicester 1998, S. 15f.

¹⁶ Der Fragebogen war für deutsche Schüler aller Konfessionen entworfen worden. Die muslimischen Berufsschüler wurden nur deshalb erfasst, da die Lehrer sie während der Untersuchungsdauer nicht aus der Klasse verweisen wollten.

kulare“ Faktor „Gewissen“, auch bei Muslimen Zustimmung fand, d.h. dem Assoziationshorizont der *Taqwā* zuzuordnen sei.¹⁷ Diese Dimension wurde bisher selten und nur von intellektuellen deutschen Muslimen thematisiert.

Vor diesem Hintergrund sollte der Glaubensakt und die aus ihm folgende Kontingenzbewältigung begrifflich vom späteren, an den Traditionen orientierten Glaubensleben getrennt werden. An dieser Stelle ließe sich begründet von einer grundsätzlichen kulturellen Neuorientierung einer zum Islam sich zuwendenden Persönlichkeit sprechen, weil sich der junge Muslim nicht wie in Europa gewohnt an der Theologie, sondern an der Orthopraxie zu orientieren lernt, in die er im Zuge seines Glaubenslebens hineinwächst, was nicht zwangsläufig mit einer Persönlichkeitsreife verbunden sein muss. Andererseits führt die Kontingenzbewältigung nicht zwangsläufig zu einer Stagnation; vielmehr ist sie als eine Art grundsätzliche „Weichenstellung“ zu betrachten, die eine spätere Trennung (Dekonversion) von der Glaubensgemeinschaft nicht ausschließt.¹⁸

Die islamischen Denker betonen bei einem Religionswechsel den Glaubensakt und vernachlässigen durch diesen Standpunkt die in der religionswissenschaftlichen und -soziologischen Forschung isolierten und Biografie gebundenen Faktoren des Wechsels: Es sind:

- seelische Belastungen nach einem lebensbedrohlichen Unfall bzw. bei einer Erkrankung wie Krebs,
- psychische Störungen wie eine länger andauernde Neurose,
- Schicksalsschläge wie Scheidung und Verlust,
- Erlebnisse des persönlichen Versagens,
- personale Bindungen zu einem Ehepartner oder einer Peergroup.

Die Glaubensentwicklung ist daher „eng [mit dem] Innenleben eines Menschen verwoben, bedeutet eine spezifische Form und Sprache lebensgeschichtlicher Selbstthematierung“,¹⁹ wie Friedrich Wilhelm Graf feststellt.

Das Bekenntnis zu einem neuen Glauben scheint unter dieser Perspektive den Eindruck zu vermitteln, als sei es die Lösung für die erlebten Widrigkeiten des Lebens, über die das Individuum selber nicht verfügen kann. Mit Hermann Lübke gesprochen, erscheint der Glaubensakt als Kontingenzbewältigung der Unverfügbarkeiten des Seins.²⁰

Für die Gemeinschaft der Muslime ist die Hinwendung zu ihrem Glauben seit seiner Entstehung etwas gänzlich Normales. Dies ist in zahllosen Berichten, Erzählungen und Legenden von der ersten Generation an bewahrt worden. Die Reflexionen hierüber betonen die Rechtleitung (*hudā*) in der individuellen Entscheidung, zu der die Einsicht in die Er-

¹⁷ Andreas Feige / Carsten Gennerich, *Was mir im Leben wichtig ist*, Institut für Sozialwissenschaften, Technische Universität Braunschweig, Juni 2007 (nicht publizierter, vorläufiger Forschungsbericht); Andreas Feige u.a., „*Religion*“ bei *ReligionslehrInnen*, Institut für Sozialwissenschaften, Technische Universität Braunschweig, Münster 2000.

¹⁸ Heinz Streib / Carsten Gennerich, *Jugend und Religion – Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher*, Weinheim 2011.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Graf, „*Der eine Gott in vielerlei Gestalt*“, in: Lothar Gall / Dietmar Willoweit (Hg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, München 2010, S. 4.

²⁰ Vgl. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz / Köln ²1990, S. 160ff.

kenntnis des Rechten geführt habe. Der entsprechende Begriff lautet *ihtidā'*. Dabei beziehen sich die Gelehrten auf eine koranische Aussage in der Sure *ar-Rūm* (*Die Byzantiner*):

„Und so richte dein Angesicht standhaft zu dem (einen immer wahren) Glauben hin und wende dich ab von allem, was falsch ist. In Übereinstimmung mit der natürlichen Veranlagung, die Gott dem Menschen eingegeben hat: (denn) keine Veränderung zum Verderben dessen, was Gott also erschaffen hat, zu erlauben – dies ist der (Zweck des einen) immer wahren Glauben; aber die meisten Menschen wissen es nicht“ (Koran, 30/30).²¹

Die Hinwendung zum Islam geschieht für islamische Gelehrte daher in „Übereinstimmung mit der natürlichen Veranlagung“ des Menschen, für die im Koran der Begriff *fiṭra* verwendet wird. Dieser findet im Koran an 14 Stellen mit stets derselben Bedeutung Verwendung.

Konsequenterweise schließt dieser Ansatz den Gedanken einer Konversion im europäischen Sinne dann aus, wenn der Betreffende sich innerhalb des abrahamischen Glaubenshorizontes bewegt.

Damit stehen sich im interkulturellen/-religiösen Diskurs zwei kulturell gebundene kausale Kognitionen gegenüber,²² oder, so man die psychologische Kategorie der Ambiguitätstoleranz²³ berücksichtigt, neben – sofern man nicht den methodischen Atheismus heutiger wissenschaftlicher Arbeit verabsolutiert.

Die *Fiṭra* ist hinsichtlich des Glaubensaktes als ein inklusivistisches Konzept zu bezeichnen, das jedoch nicht das dem Glaubensakt nachfolgende Verhalten und Handeln abdeckt. Nun drängt, wie al-Faruqī schrieb, jeglicher Glaube in die “figuration”, d.h. in die Gestalt.²⁴ Sie ist im kirchlichen Christentum Teil der Messe bzw. des Wortgottesdienstes, während im Islam über alle Rechts- und Denkschulen, Konfessionen hinweg die Figuration an den Körper, die Tat und ihrer impliziten Absicht(serklärung)²⁵ gebunden ist. Die Gemeinschaft der Gläubigen sieht nur das beobachtbare Verhalten und muss daher der Person, die es vollzieht die Ernsthaftigkeit des Tuns unterstellen, d.h. die *Niyya*. Die zum Islam sich hinwendende Persönlichkeit lernt einerseits eine große innerliche Freiheit kennen, die sie theologisch nicht begründen muss, andererseits steht der Glaubende in der Forderung, es tatsächlich zu wollen. Theologisch formuliert: Der Gläubige muss sich bewusst werden, dass er wirklich beten will. Er muss sein Wollen wirklich wollen. In dieser Hinsicht ist der Vollzug der *Ṣahāda* im Gebet ein jedes Mal aufs Neue getätigter Glaubensakt. Auch wenn man die Routine eines über Jahrzehnte durchgehaltenen Gebetsrhythmus berücksichtigt, bleibt die Option, neun Mal innerhalb von 24 Stunden den Akt der Kontingenzbewältigung zu wiederholen.²⁶

Im Gegensatz zur Confessio im kirchlichen Gottesdienst, die öffentlich und laut unter Leitung des Priesters oder Pfarrers von der Gemeinde gemeinsam gesprochen wird, ge-

²¹ Zitiert nach Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran*, Düsseldorf 2009, S. 776.

²² Zu dieser Fragestellung hat sich am Bielefelder Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) im Oktober 2001 eine Arbeitsgruppe mit dem Namen „The Cultural Constitution of Causal Cognition“ konstituiert.

²³ Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

²⁴ Vgl. Ismael Raji al-Faruqī, *Islam And Other Faiths*, ed. by Ataullah Siddiqui, Leicester 1998.

²⁵ Die korrekte Übersetzung für das Wort „*niyya*“ lautet „Absicht“.

²⁶ Nach zwei *rak'āt* wird im *ḡulūs* (*ḡulūs at-taṣāhhud*) die *Ṣahāda* gesprochen. Bei fünf Pflicht-*ṣalāh* ergibt sich somit die Anzahl von neun.

Article / Artikel

schiebt dieser entscheidende Teil des Gebets im Islam in völliger Stille. Die auf dem Boden kniende Gemeinschaft der Betenden schweigt. Unter der Bedingung der zu Anfang des Gebetes (schweigend zu sich selbst) gesprochenen *Niyya* ist das nur innerlich vollzogene Bekenntnis zur Wahrheit des Einen nur gültig, wenn das Wollen zum Gebet bis in die *Šahāda* hinein durchgehalten wird. Insofern ist die *Niyya* ein Zustand, worauf auch al-Ġazālī verwies.

Mit Recht hat Annemarie Schimmel darauf aufmerksam gemacht, dass die islamische Orthopraxie stets zwei Optionen umfasst: Während die Mystiker aus tiefer Liebe zu Gott Seiner Rechtleitung folgten und folgen, neig(t)en die anderen dazu in Seiner Verehrung und Liebe zu Ihm Seiner Rechtleitung zu folgen. Jede dieser Optionen impliziert je eigene Wege zu Übertreibungen bzw. Extremen des Gehorsames, die den säkularen Beobachter befremden mögen. Welche Haltung der Gläubige bzw. der Konvertit wählt, hängt daher nicht vom Glaubensakt ab, sondern von der nachfolgenden Entwicklung der Kontingenzbewältigung, der persönlichen “faith development”.