

## 2. KAPITEL

### „MUSLIME“ UND „GLÄUBIGE“ IM KORAN

Die *munāfiqūn* erscheinen als eine Gruppe städtischer Oasenbewohner in Medina, denen es nicht recht war, daß der Mann, der von einigen ihrer Mitbürger als Vermittler und Schiedsrichter aus Mekka geholt worden war, sich nun eine Führungsposition anmaßte und sie noch dazu in riskante kriegerische Kampagnen gegen seine Heimatstadt verwickelte. Die Auseinandersetzung zwischen ihnen und Muḥammad nimmt einen geräumigen Platz im Koran ein. Demgegenüber wird eine andere Oppositionsgruppe, die „Beduinen“ (*al-aʿrab*), weit aus seltener erwähnt. Anders als die Bewohner der Oase konnten sich Beduinen, wollten sie sich dem Einfluß Muḥammads entziehen, in die umliegende Steppe zurückziehen, ohne ihre Opposition offen ausdrücken zu müssen. Und während die Situation in Medina eine klare Stellungnahme für oder gegen die Gemeinschaft der Muslime und ihre Forderungen notwendig machte, waren die Beduinen in der Lage, flexibler auf diese Ansprüche zu reagieren. Die von den Seßhaften abweichende Reaktion einiger Nomaden wird im Vers 9.97–98 deutlich, wo „die Beduinen“ als „mehr dem Unglauben und der Heuchelei ergeben“ bezeichnet werden. Einige von ihnen entziehen sich den Geboten, die Muḥammad verkündet hat – so heißt es an dieser Stelle – und sie lehnen es ab, die Läuterungsabgabe zu zahlen. Diese Verweigerung hat allerdings nicht den Ausschluß von der Gemeinde zur Folge. In Vers 49.14 reagiert der Koran auf die mangelnde Loyalität „der Beduinen“:

Die Beduinen sagen: ‚Wir sind gläubig‘. Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islam angenommen!‘ (Denn) der Glaube ist euch nicht ins Herz eingegangen. Wenn ihr aber Gott und seinen Gesandten gehorcht, schmälert er euch nichts von euren Werken. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben. Die (wahren) Gläubigen sind die, die an Gott und seinen Gesandten glauben und hierauf nicht (wieder unsicher werden und) Zweifel hegen, und die mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen (w. sich abmühen). Sie sind es, die es ehrlich meinen (oder: die die Wahrheit sagen (wenn sie sich als Gläubige bezeichnen)).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Koran*, 49.14; Übers. Paret, 365.

Den angesprochenen Beduinen wird ein mit den in Medina lebenden Muslimen gleichberechtigter Status vorenthalten, gleichzeitig werden sie aber nicht von der Gemeinde ausgeschlossen. Das ursprüngliche Ziel des Glaubens, nämlich der umfassende Heilsgewinn, wird ihnen auch als Nichtgläubige zugesichert, solange sie die Anweisungen, die Muḥammad an sie richtet, befolgen.

Der Vers **49.14** impliziert, daß jemand Muslim sein kann, ohne daß er „in seinem Herzen“ gläubig ist. Der Koran macht an einigen Stellen einen Unterschied zwischen einem Gläubigen (*mu'min*) und einem Muslim (*muslim*). Die Forschung über dieses Thema wurde 1926 von Josef Horowitz mit seinen *Koranischen Untersuchungen* eingeleitet. Er wies darauf hin, daß das arabische Verb *aslama*, von dem das Wort *muslim* als aktives Partizip abgeleitet ist, an einigen Stellen im Koran mit der Bedeutung „den Islam angenommen haben“ auftritt, an anderen Stellen aber „sich in Gottes Willen ergeben haben“ bedeutet. Allmählich verliere sich die ursprüngliche Bedeutung aber so vollständig, daß das Verb *aslama* als Gegensatz zu „glauben“ in dem Sinn von „sich äußerlich dem Islam anschließen“ verwendet wird.<sup>2</sup>

Das Vorkommen des Verbs *āmana*, „glauben“, von dem sich „Gläubiger“ (*mu'min*) als aktives Partizip ableitet, wurde von Helmer Ringgren in der vorkoranischen Dichtung der Araber untersucht. Dort bezeichnet es den Vorgang, jemandem Schutz und Sicherheit zu geben, und kommt auch in dieser Bedeutung an einigen frühen Stellen im Koran vor.<sup>3</sup> In einer Analyse aller relevanter Stellen im Koran kommt Ringgren aber zu dem vorsichtig formulierten Ergebnis, daß „Glaube“, *īmān*, (das Verbalnomen des Verbs *āmana*) zuvörderst ein theoretisches Glauben im Sinne von „Fürwahrhalten“ beschreibe.<sup>4</sup> Ringgren führt den Vers **2.285** als einen klassischen Beleg für die Bedeutung von „glauben“ an:

Der Gesandte (Gottes) glaubt an das, was von seinem Herrn (als Offenbarung) zu ihm herabgesandt worden ist, und (mit ihm) die Gläubigen. Alle glauben an Gott, seine Engel, seine Schriften und seine Gesand-

<sup>2</sup> Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 54.

<sup>3</sup> Vor allem in *Koran*, **59.23** und **106.4**; Ringgren, *The Conception of Faith in the Koran*, 2–8. Über „Sicherheit“ als religiöser Topos im frühen Islam vgl. auch Birke-land, *The Lord Guideth. Studies in Primitive Islam*, 127–130.

<sup>4</sup> Ringgren, *The Conception of Faith in the Koran*, 11: „Thus it would seem that *īmān* means in the Koran in the first place not faith but belief in the sense of *Fürwahrhalten*.“

ten – wobei wir bei keinem von seinen Gesandten (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen.<sup>5</sup>

Die Glaubenssätze oder Glaubensartikel, deren Fürwahrhalten „Glaube“ konstituiert, seien vor allem der „Glaube an Gott und an das Jüngste Gericht“. Diese Kombination ist allein siebzehn Mal im Koran belegt, wohingegen der Glaube an die Engel erst in Suren der medinensichen Spätzeit hinzutritt.<sup>6</sup>

Neben diesen von Ringgren hervorgehobenen theoretischen Aspekt des Glaubens in eine Anzahl von Glaubensartikeln tritt im Koran seiner Meinung nach ein weiterer Gesichtspunkt, der der „Herzensruhe“ (arab.: *sukūn al-qalb*). Belegt wird dies in Versen wie dem folgenden:

Diejenigen, die glauben und deren Herz im Gedenken Gottes Ruhe findet – im Gedenken Gottes findet ja das Herz Ruhe –, diejenigen die glauben und tun was recht ist, sind selig zu preisen.<sup>7</sup>

Auf den Zusammenhang zwischen Glauben und einer *tranquilitas animae* hatte der Koran schon in seiner oben zitierten Erwiderung an die Beduinen hingewiesen. Die Beduinen, so Vers **49.14**, seien ungläubig, weil ihnen der Glaube nicht ins Herz eingegangen ist. Zu den so akkumulierten drei Aspekten, (1.) eine Sicherheit (von Gott) empfangen, (2.) das Fürwahrhalten von Glaubenssätzen und (3.) die Ruhe im Herzen, nennt Ringgren noch einen vierten, der schon im letztzitierten Vers **13.28** angesprochen wird: Glaube muß begleitet werden von guten Taten, oder, um bei der Herz-Metapher zu bleiben: Der Glaube muß sich nicht nur im Herzen sondern auch in den Taten manifestieren.<sup>8</sup>

Die Forderung, daß Glaube von gläubigen Taten begleitet werden muß, gilt reziprok: „Gute Taten“ sind wertlos und garantieren kein Heil, wenn sie nicht von Glauben begleitet werden.<sup>9</sup> Die Motivation für den Glauben wie für die guten Taten, die diesen Glauben begleiten, geht nicht von dieser Welt aus. Weder wird das eine noch das andere vom Gemeinwesen der Gläubigen oder von Propheten gefordert, allein Gott und seine Abrechnung während des Jüngsten Gerichts fordert das tugendhafte Handeln:

<sup>5</sup> *Koran*, 2.285; Übers. Paret, 43.

<sup>6</sup> Ringgren, *The Conception of Faith in the Koran*, 12.

<sup>7</sup> *Koran*, 13.28; Übers. Paret, 176.

<sup>8</sup> Vgl. vor allem *Koran*, 2.177. Der Zusammenhang von Glaube und Tat ist häufig hervorgehoben, z.B. auch in den Versen **103.3**, **95.6**, **98.7**, **85.11**, **84.25** und **34.37**.

<sup>9</sup> Vgl. *Koran*, **39.65**, **14.18**, **34.39**.

(. . .) am Tag, da etwas von den Zeichen deines Herrn (über die Menschen) kommt, nützt keinem sein Glaube (etwas), der nicht (schon) vorher geglaubt oder in seinem Glauben Gutes begangen hat.<sup>10</sup>

Glaube (*īmān*) ist im Koran stets eine Angelegenheit, die allein zwischen dem Individuum und Gott, seinem Schöpfer und Richter, steht. Über den Glauben des Individuums kann es keine wirksame Prüfung geben. Zwar empfiehlt der Koran, jene Frauen zu prüfen, die Mekka verlassen hatten, um sich den Muslimen in Medina anzuschließen, doch er betont gleichzeitig, daß nur Gott Auskunft über den Glauben dieser Frauen geben kann:

Gott weiß (allerdings) besser über ihren Glauben Bescheid (als ihr).<sup>11</sup>

Denn der Glaube ist – wie Unglaube – ein Zustand, der nicht allein vom Individuum herbeigeführt werden kann. Zum Eintreten des Glaubens bedarf es sowohl einer Hinwendung zu Gott, wie einer Hinwendung von Gott zu dem Gläubigen, einer Rechtleitung des Gläubigen:

Sie rechnen es dir gegenüber als ihr Verdienst an, daß sie den Islam angenommen haben. Sag: Rechnet es euch mir gegenüber nicht als euer Verdienst an, den Islam angenommen zu haben! Nein, Gott ist es, der sich euch gegenüber als sein Verdienst anrechnen kann, daß er euch zum Glauben geführt hat.<sup>12</sup>

Die Handlung „den Islam annehmen“ (*aslama*) ist in diesem späten medinensischen Vers nicht synonym zu „glauben“ (*āmana*). Über die ursprüngliche, d.h. vorkoranische Bedeutung des Verbs *aslama* herrscht bisher keine Einigkeit.<sup>13</sup> Verschiedene Deutungen hatten das Verb *aslama* entweder mit Musailima, einem Muḥammad vorhergehenden Verkünder des Monotheismus auf der arabischen Halbinsel,<sup>14</sup> mit dem arabischen Wort *salām*, „Sicherheit, Heil, Friede“, als Äquivalent des aus der hellenistischen Religiosität stammenden *sōteria*, „Rettung, Heil, Erlösung“,<sup>15</sup> mit dem hebräischen Wort *šālôm* als Bezeichnung des Friedensbundes zwischen Gott und Mensch<sup>16</sup> und schließlich mit

<sup>10</sup> Ebd., 6.158; Übers. Paret, 108.

<sup>11</sup> Ebd., 60.10; Übers. Paret, 391.

<sup>12</sup> Ebd., 49.17; Übers. Paret, 365.

<sup>13</sup> Ringgren, *Islam, 'aslama and muslim*, 20f. diskutiert die bis 1949 vorgeschlagenen Deutungen.

<sup>14</sup> Margoliouth, *On the Origin and Import of the names Muslim and Hanīf*.

<sup>15</sup> Lidzbarski, *Salām und Islām*.

<sup>16</sup> Künstlinger, *'Islām', 'Muslim', 'aslama' im Kurān*.

einer in der vorislamischen Dichtung vorkommenden Bedeutung für arab. *aslama* im Sinne von „das Leben für etwas riskieren“, „bereit sein, sich zu opfern“ verbunden.<sup>17</sup>

Helmer Ringgren hat die frühe Bedeutung von „glauben“ (*aslama*) systematisch untersucht und einen direkten Einfluß jüdischer und christlicher Vorstellungen auf den Sprachgebrauch des Korans verneint. An den Forschungsansatz von Meir Mosche Bravmann anknüpfend untersucht Ringgren das Vorkommen der Wurzel *s-l-m* im Koran, im *ḥadīṭ* (der Traditionsliteratur über den Propheten), in der vorislamischen Poesie und in anderem, möglichst frühem Dialogmaterial. Die von Ringgren untersuchten Quellen wurden teilweise auch von Bravmann herangezogen, erfahren nun aber eine neue Deutung; Ringgren verwirft Bravmanns Übersetzungen im Sinne von „sein Leben für etwas riskieren“. Er stellt fest, daß die Wörter der Wurzel *s-l-m* in allen diesen Quellen auch im transitiven Sinnen „etwas aufgeben, etwas fortgeben“ oder im reflexiven Sinne von Unterwerfung und Unterordnung verstanden werden können.<sup>18</sup> In seiner Analyse des koranischen Sprachgebrauchs kommt Ringgren schließlich zu dem Ergebnis, daß an allen Stellen, wo die Worte *aslama*, *islām* und *muṣlim* im Koran auftreten, die Atmosphäre von Unterwerfung und Demut vor Gott angetroffen werden könne.<sup>19</sup> Ringgren meint, im Vers 27.44 den rein religiösen Sinn von *aslama* anzutreffen.<sup>20</sup> Dort sagt die Königin von Saba nach ihrer Bekehrung durch König Salomo:

*qālat rabbi innanī zalamtu nafsī wa-asmaltu maʿa Sulaimāna li-llāhi rabbi l-ʿālamīn*

Sie sagte: ‚Herr! Ich habe gegen mich selber gefrevelt (indem ich ungläubig war). Ich ergebe mich nun zusammen mit Salomo dem Herrn der Menschen in aller Welt.‘<sup>21</sup>

Karl Ahrens hatte schon 1935 beobachtet, daß das Wort *islām* als Bezeichnung für die Religion Muḥammads relativ selten im Koran vorkommt, und – bis auf zwei Ausnahmen – nur in den medinensischen Suren zu finden ist.<sup>22</sup> Demgegenüber kommt das Verb *aslama*

<sup>17</sup> Bravmann, *Le-reakʿ har-ruḥni šel ha-islam hak-kadim*.

<sup>18</sup> Ringgren, *Islam*, *ʿaslama and muṣlim*, 21f.

<sup>19</sup> Ebd., 28: „(. . .) the atmosphere of submission and humility towards God (. . .)“.

<sup>20</sup> Ebd., 28: „(. . .) the pure religious sense of *aslama* (. . .)“.

<sup>21</sup> *Koran*, 27.44; Übers. Paret, 266; Ringgren, *Islām*, *ʿaslama and muṣlim*, 29: ““( . . .) together with Salomon I resign myself to the Lord of the universe.”

<sup>22</sup> Ahrens, *Muḥammad als Religionsstifter*, 112f. In den mekkanischen Suren kommt es nur in den Versen 6.125 und 39.22 vor.

und das Partizip *muslim* schon in den allerersten Offenbarungen vor.<sup>23</sup> Ahrens geht davon aus, daß es von der angenommenen ursprünglichen Bedeutung von *muslim*, „der sich Gott ergebende“, einen Bedeutungswandel gab, sodaß *muslim* in den medinensischen Suren „Angehöriger des Islams“ bedeutet. Gegen Ende der mekkanischen Zeit stehe der Sprachgebrauch fest, denn Muḥammad nennt sich in den Versen 6.14 und 39.12 selbst ein Muslim.<sup>24</sup>

Ringgren stimmt dieser Beobachtung unter dem Vorbehalt zu, daß das Verb *aslama* auch in den medinensischen Versen in der angenommenen ursprünglichen, quasi nicht-technischen Bedeutung von „sich unterwerfen“ benutzt werde.<sup>25</sup> Ringgrens Analyse, *aslama* meine soviel wie „sich Gott unterordnen“, stimmt *cum grano salis* mit der Meinung maßgeblicher islamischer Koranexegeten überein, die „Islam“ als Unterwerfung vor Gott definiert haben.<sup>26</sup> Einige dieser Interpreten, z.B. der 538/1144 verstorbene az-Zamaḥṣarī, haben die Meinung vertreten, daß diese Bedeutung aus einer Abkürzung der dreimal im Koran vorkommenden Wendung *aslama waḡḡahū ilā llāh*, „sein Gesicht zu Gott hinwenden“, entstanden sei.<sup>27</sup> Das „Gesicht“ wird dabei als *pars pro toto* für die ganze Person verstanden. Dieser Deutungsansatz wurde 1971 von David Zvi Baneth aufgenommen. Baneth hat allerdings die in dieser Interpretation enthaltene Implikation über die Bedeutung des Gesichts bestritten. Diese Wendung bezeichne seiner Meinung nach ebenso wie die in Vers 6.79 vorkommende Formulierung *waḡḡahtu waḡḡi li-lladī . . .*, „ich wende mein Angesicht demjenigen zu, der . . .“, eine Geste, nämlich die körperliche Hinwendung zu einem göttlichen Wesen, um es zu verehren. Die Verbindung zwischen einer Hinwendung des Kopfes zu *einem* Schöpfer und dem Monotheismus der frühen muslimischen Gemeinde sei nur allzu deutlich. Noch deutlicher werde dieser Zusammenhang, wenn man sich vor Augen führe, welche Bedeutung die Richtung des Gesichts in den Riten orientalischer Religionen spielt.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> In der sogenannten ersten mekkanischen Periode. Zur Einteilung der mekkanischen Offenbarungen in drei Perioden, vgl. Nöldecke/Schwally, *Geschichte des Qorān*, i, 66–164.

<sup>24</sup> Die Sure 6 und dieser Teil der Sure 39 werden von Nöldecke/Schwally, *Geschichte des Qorān*, i, 154, 161 in die dritte, die letzte mekkanische Periode eingeordnet.

<sup>25</sup> Ringgren, *Islam 'aslama and muslim*, 30.

<sup>26</sup> Vgl. die Zusammenstellung ebd., 2f.

<sup>27</sup> Bzw. *li-llāh*, vgl. *Koran*, 2.112, 4.125, 31.22. Zu az-Zamaḥṣarīs Deutung vgl. auch Baneth, *What did Muḥammad mean when he called his religion 'Islam'?*, 187.

<sup>28</sup> Baneth, *What did Muḥammad mean when he called his religion 'Islam'?*, 188. Eine

David Zvi Baneth formuliert sein Ergebnis vorsichtig als Möglichkeit. Das Wort *islām* könnte nach seiner Meinung ursprünglich ein leicht wiedererkennbares Signum für die Wendung *aslama waǧhahū li-llāh* gewesen sein, woraus sich der schon in der frühen Zeit belegte Gebrauch von *aslama* als intransitives Verb entwickelt hat. Baneth kann mit dieser Interpretation einige Stellen im Koran weitaus überzeugender erklären als die bisherigen Deutungen. Ein Vers wie der oben zitierte 49.14 führte bisher zu Schwierigkeiten:

*mā tu'minū wa-lākin qūlū aslamnā*

Ihr seid nicht (wirklich) gläubig, sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islām angenommen!‘

Wenn das Wort *aslamnā* mit „wir haben uns Gott unterworfen“ übersetzt werden muß, was wäre im Gegensatz dazu mit „gläubig sein“ gemeint?

Neuere Interpreten schließen sowohl an Helmer Ringgren wie an David Zvi Baneth an und weisen auf den Vollzug einer „religiösen Urgeste“,<sup>29</sup> die – anders als es noch Baneth sah – auf die ganze Persönlichkeit zurückfällt. Tilman Nagel schrieb 1983, daß im Koran die körperliche Hinwendung eine Geste ursprünglicher Religiosität sei. Diese Geste zeige die Ausrichtung des ganzen menschlichen Seins auf die vom Schöpfer verfügte Ordnung alles Geschaffenen an. Im Koran werde diese, das Individuum mit seinem wahren Urgrund vereinende Daseinsform mit der Formulierung „das Gesicht zu Gott hinwenden“ (*aslama waǧhahū li-llāh*) benannt. Nagel vermutet, diese Daseinsform für den Einzelnen wurde dadurch begründet, daß er in einer symbolischen Körperwendung sich Gott zukehrte.<sup>30</sup>

In einem angenommenen ursprünglichen Sinn bedeutet *islām* also „der Vollzug der *islām*-Handlung“ und *aslama* „die mit *islām* bezeichnete Handlung vollziehen“.<sup>31</sup> Damit war in der frühesten Zeit des Islams weit mehr als eine symbolhafte Bekenntnisformel gemeint, nämlich die Annahme einer neuen Lebenshaltung, die sich bald zu einer Religion entwickelt hat.<sup>32</sup> „Islam“, so Otto Spieß, wurde der Name dieser Religion, da der Vollzug der *islām*-Geste eines der wesentlichen Charakteristika der neuen Religion in ihrem frühesten

---

genauere Analyse der Koranstellen findet sich bei Baljon, *‘To Seek the Face of God’ in Koran and Hadīth*, er weist auch auf Parallelen im Judentum.

<sup>29</sup> So Nagel, *Der Koran*, 292, 335.

<sup>30</sup> Ebd., 137.

<sup>31</sup> Spies, *Islām und Syntage*, 5.

<sup>32</sup> Ebd., 16f.

Entwicklungsstadium gewesen ist.<sup>33</sup> Worin diese Handlung in der Frühzeit bestand, läßt sich ebensowenig genau und präzise bestimmen wie die Frage, was die „Hinwendung“ zu Gott im einzelnen impliziert hat. Für diesen Zusammenhang genügt es, für die frühen mekkanischen Offenbarungen eine weitgehend synonyme Relation von *islām* und *īmān* anzunehmen.

Der ansteigende Organisationsgrad der Gemeinde bedingte einen Bedeutungswandel von *islām*. Die Gläubigen wurden zunehmend von Gemeinschaftsveranstaltungen und -verpflichtungen erfaßt, die dem Verb *aslama*, „die *islām*-Handlung(en) vollziehen“ einen neuen, zusätzlichen Sinn gaben. An erste Stelle trat noch in Mekka das Gebet (vgl. Vers 30.31–32 und 29.45), in medinensischer Zeit kamen die Almosen- und Läuterungsabgaben sowie der Kriegsdienst hinzu (Verse 58.12–13, 9.103, 3.167 und 49.15). Spätestens am Beispiel der in Vers 49.14 erwähnten Beduinen wird deutlich, daß die aus Mekka ausgewanderten Gläubigen, den Vollzug einer oder einiger dieser Handlungen nicht mehr als gleichbedeutend mit einer persönlichen Ausrichtung des Individuums empfanden. Welche äußerlichen Handlungen in Vers 49.14 mit *aslama* gemeint sind, ist nicht mehr auszumachen.<sup>34</sup> Diese Situation war der Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung an deren Ende das Wort *muslim* als *terminus technicus* für das nur nominelle Mitglied der Gemeinde stand, das zwar die notwendigen Handlungen vollzog, ohne jedoch „wahrhaft gläubig“ zu sein.

Diese letzte Bedeutung läßt sich bei vorsichtiger Lesung des Korans aus dem Vers 49.14 und aus anderen Stellen der muslimischen Offenbarung nicht belegen. Sie setzt ein Wissen oder zumindest ein Verständnis davon voraus, was mit „wahrhaft gläubig“ gemeint sein kann. Die in Vers 49.14 vorkommende Formulierung *la-mā yadhulu l-īmānu fī qulūbikum*, „daß der Glaube nicht in eure Herz eingeht“, kann dieses Verständnis nicht vermitteln. Für den Koran gilt nur, daß der Vollzug der *islām*-Handlungen nicht gleichbedeutend mit dem Empfinden einer persönlichen Ausrichtung oder Hinwendung des Individuums ist. Die Worte „Muslim“ (*muslim*) und „Gläubiger“ (*mu'min*) sind in den medinensischen Suren nicht synonym, stehen sich aber auch nicht als Gegensatz gegenüber. Sie bezeichnen zwei verschiedene Aspekte im Leben der neuen religiösen Gemeinde. Das Han-

<sup>33</sup> Ebd., 14.

<sup>34</sup> Spieß, *Islam und Syntage*, 14, 15 denkt an das Aussprechen einer Formel.

deln nach bestimmten, der Gemeinschaft eigentümlichen Regeln entwickelte sich zur kennzeichnenden Eigenschaft „der Muslime“. Dieses Charakteristikum kann auch ohne inneres Nacherleben eines heilsstiftenden religiösen Wandels („Glaube“) durch das Befolgen der Regeln erworben werden.