

Alexander Böhlig: *Gnosis und Synkretismus*, 1. und 2. Teil, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 47/48), XXII, 1-370 und 371-765; 128,- DM und 118,- DM.

Alexander Böhlig hat – ausgehend von seiner Editionsarbeit an den koptischen Manichaica¹ – sich in immer wieder neuen Ansätzen mit dem Manichäismus auseinandergesetzt, zu dem Problem der Gnosis und seiner Erhellung Entscheidendes und Bleibendes beigetragen. So ist es nur zu begrüßen, daß nach der Aufsatzsammlung »Mysterion und Wahrheit«² nun in zwei Bänden ein erheblicher Teil seines Lebenswerkes leicht zugänglich ist. Vor allem handelt es sich um keinen einfachen Nachdruck weit verstreuter Aufsätze, ein immer wieder nützliches Unterfangen, sondern um eine einheitliche, durchgesehene Neuedition von Arbeiten aus den Jahren 1966-1988, in vier Abteilungen geordnet und mit ausführlichen Registern der Stellen, der Autoren sowie der Namen und Sachen versehen. Zu begrüßen ist, daß die Register auch den Band »Mysterion und Wahrheit« einschließen und so das Gesamtwerk leicht erschließen.

In einem ausführlichen Vorwort zeigt Alexander Böhlig die Bedeutung des *Oriens Christianus* auf, weist seinen Arbeiten ihren Platz in der Geschichte der Forschung an und stellt die Zusammenhänge klar. Angesichts so mancher Verwirrung in der Gegenwart ist das klare Wort eines ausgewiesenen Kenners zum Manichäismus zu beachten: »Nicht manichäische Ideen sind in der kirchlichen Christologie zu finden, sondern die Christologie ist für Mani, der sich »Apostel Jesu Christi« nennt, der Ausgangspunkt« (P. XVII).

Nach dem Abkürzungsverzeichnis folgt dann der erste Hauptteil »Allgemeine Probleme«. Hier finden wir seine Arbeit zur Struktur des gnostischen Denkens, in der er die gnostische Haltung als religiöse definiert, die Trennung von der Welt, die Bedeutung des Dualismus und die Notwendigkeit der Offenbarung durch einen himmlischen Gesandten betont. Da diese Haltung sich der religiösen und philosophischen Bewegungen, ihrer Vorstellungen und Begriffe bedient, kann ihr ein parasitärer Zug nachgesagt werden. Böhlig lehnt die Vorstellung von einem Urmythos der Gnosis ab und sieht den gnostischen Mythos als variabel an, was selbst für die Manichäer gelte. Teilmythen sind immer schon Bestandteile eines Gesamtweltbildes, also eines Gesamtmythos. Griechisch ist das Ordnungsprinzip der gnostischen Mythen, also die Bedeutung der Zahl: Dreiheit in erster Linie. Einheit und Zweiheit sieht Böhlig weiter als metaphysische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gnosis. Der dem Gnostizismus nachgesagte Libertinismus geht wahrscheinlich nur auf Verleumdung durch die Antignostiker zurück (p. 27). Vielmehr gilt es, die Dualität der Geschlechter zu überwinden (p. 28). Zu beachten ist, daß Erlösung durch Information stattfindet, auf Grund deren der Gläubige zu handeln versteht (p. 42). Auch das Problem der Widergötter im Gnostizismus wird behandelt. Hier liegt ebenfalls ein Denkschema mit dualistischem Ansatz vor. Weiter wird der Name Gottes in Gnostizismus und Manichäismus behandelt. Böhlig zeigt, daß der ferne Gott, der hinter dem Schöpfergott steht, ebenfalls schöpferisch tätig ist. Er schafft nicht aus dem Nichts, sondern bringt aus sich selber Lichtgrößen hervor, so daß eine transzendente Götterwelt entsteht (p. 80). Aber auf jeden Fall soll der ferne Gott, der Vater, nicht zu nahe an die Schöpfung herangerückt werden. Die gnostische Vorstellungswelt nutzt bei der Nomenklatur bei göttlichen

1 Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen zu Berlin, herausgegeben im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Carl Schmidt: Band 1, KEPHALAIA, 1. Hälfte (Lieferung 1-107), mit einem Beitrag von Hugo Ibscher, Stuttgart 1940, p. IV: Die ersten beiden Doppellieferungen hat Dr. H.J. Polotsky bearbeitet. Von S. 103 ab ist Dr. A. Böhlig an seine Stelle getreten.

2 Institutum Judaicum Tübingen Otto Michel: *Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums*, Band VI, MYSTERION UND WAHRHEIT, gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte von Alexander Böhlig, Leiden 1968.

und Engelfiguren entweder Umschreibungen der Funktion bzw. der Eigenschaften oder mythologische Namen (p. 97). Markante Beispiele für die Übersetzung von Namen in der Mission liefert der Manichäismus (p. 100). Manichäische Texte in unterschiedlichen Sprachen nutzen unterschiedliche Nomenklaturen (p. 101). Weiter befaßt sich Böhlig mit der Frage von Prädestination in Manichäismus und Christentum. Er betont dabei, daß Mani Paulos als den großen Apostel Jesu betrachtet und auch sich selbst als Apostel Jesu ansieht (p. 110). Wie Paulos fühlt er sich dazu berufen, das Werk Jesu als Paraklet zu vollenden (p. 112). Wille und Vorherbestimmung, Prädestination und Werkgerechtigkeit bleiben jeweils in ihrem Spannungsverhältnis bestehen (p. 125). Weiter wird konsequent nach den gnostischen Grundlagen der Civitas-Dei-Vorstellung bei Augustinus gefragt. Als ehemaliger Manichäer war er Gnostiker einer besonders profilierten Richtung (p. 127). So stellt Böhlig einen Parallelismus der Gedanken bei Augustinus und den Verfassern der gnostischen Sethschriften fest (p. 134). Außerdem wird die interessante Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus behandelt. Dabei ist bemerkenswert das Problem der Glorifizierungstheologie und der Leidenstheologie (pp. 135/36). Das Lichtkreuz wird als Mythologumenon bezeichnet, als eine kosmologische Spekulation, deren Wurzeln in griechischer Philosophie liegen (pp. 160/61). Außerdem geht es um Jakob als Engel in Gnostizismus und Manichäismus. Byzanz und der Orient, Gedanken zu ihrer Begegnung hingegen geht von Konstantinopel als Stadt zwischen Europa und Asien aus. Für Byzanz ist ein ständiger Austausch zwischen griechischer Denkrationalisierung, orientalischem Radikalismus und gläubiger Hingabe charakteristisch (p. 197). Den syrischen Liber Graduum zeigt Böhlig als nach rhetorischen Formen aufgebaut (pp. 198-209).

Der nächste Hauptteil trägt die Überschrift »Nag Hammadi« und ist Zeugnis der Leistung des Verfassers in der Erschließung der koptischen Bibliothek von Chenoboskion. Zunächst geht es um die Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums. Wichtig ist der Zug zum Spiritualisieren bei den Gnostikern. Bei mancher Erwähnung von dem, was wir »Sakrament« nennen würden, ist die Frage nach dem konkreten Inhalt sehr schwer zu lösen (p. 215). Böhlig gelingt hier eine plausible Einteilung des vorhandenen Schriftgutes und vor allem eine Charakterisierung des Gnostizismus in seinen konkreten Ausprägungen. Damit im Zusammenhang steht dann die Behandlung des »Pluralismus« in den Schriften von Nag Hammadi. Das Verhältnis von Form und Inhalt zu analysieren, ist für die Gnosisinterpretation eine notwendige Aufgabe (p. 229). Das pluralistische Nebeneinander, besonders in Ägypten, ist zu beachten (pp. 231/32). Neben dem Pluralismus ist der freie Umgang mit Mythologemen zu beachten (pp. 232-250). Eine Arbeit über die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi sucht die hellenischen und hellenistischen Einflüsse zu erkennen. Böhlig betont die Notwendigkeit einer gewissen Bildung für den Gnostiker. Das gnostische Schrifttum kann nur richtig analysiert werden, wenn man den Einfluß der griechischen Schule von der Elementarschule bis zur Philosophenschule beachtet (p. 256). Angefangen von dem Alphabet, dessen Buchstaben kosmische Elemente sind (Bedeutung der Zahl), behandelt der Autor in diesem wichtigen Aufsatz das Problem gründlich. Ohne seine Beachtung fehlen dem modernen Leser wesentliche Kenntnisse, um die Texte verstehen zu können (pp. 251-288). Eine weitere Arbeit widmet sich Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi und versucht urchristliche und gnostische Trinitätslehre in ihrem Zusammenhang zu schildern. Weiter wird der Gottesbegriff des Tractatus Tripartitus (Nag Hammadi I,5) behandelt. Die Vorstellung von einer göttlichen Urdreieit ist für den Gnostizismus durchaus charakteristisch (p. 313). Judentum, Christentum und griechische Philosophie spielen eine Rolle. Böhlig sieht in Folge der starken Hinwendung zum Christentum in dem behandelten Abschnitt einen bedeutsamen Beitrag zur altchristlichen Theologie bei der Durchsetzung ihres Kerygmas (p. 340). Das Ägypterevangelium wird als Dokument des mythologischen Gnostizismus abgehandelt. Wie kann diese mythologische Arbeit als Evangelium bezeichnet werden? Der Mythos des Ägypterevangeliums umfaßt den Weg vom Anfang bis zum gegenwärtigen Heil (p. 351). Die zusätzliche Bezeichnung der Schrift als ein Evangelium dient als Zeichen für die Bedeutung, die ihr bei den Sethianern beigelegt wurde (p. 362). In vier Exkursen wird durch ent-

sprechende Tabellen das mythologische Geschehen verstehbar und vor allem auch durchschaubar gemacht (pp. 363-370).

Der nächste Teil enthält Philologisches zu Nag Hammadi. Da geht es zunächst um die Ursprache des Evangeliums Veritatis. Böhlig setzt sich hier mit dem immer wieder auftauchenden Problem einer Direktübersetzung aus dem Syrischen in das Koptische auseinander. In diesem Falle scheint Böhlig sogar eine griechische Urschrift anzunehmen (p. 391). Bisher ist es überhaupt noch nie gelungen, eine Direktübersetzung aus dem Syrischen nachzuweisen. Syrische Literatur erreicht das Koptische stets über eine griechische Zwischenübersetzung. Das entspricht auch der wirklichen Situation. Griechisch ist Amtssprache und Lingua franca. Noch in arabischer Zeit korrespondieren die Ägyptische und die Westsyrische Kirche auf Griechisch (in der Tendenz ähnlich Böhlig auf p. 392). Umgekehrt ist das Koptische eine betont lokal-ägyptische Sprache, die nicht für den Außenverkehr genutzt wird, wohl außerhalb Ägyptens auch kaum verstanden wird. Man nimmt viel Fremdes auf und – was wichtig ist – verarbeitet es koptisch. Auch Äthiopien erreicht koptische Literatur nur über das Medium der arabischen Übersetzung. Selbst in Nubien, wo Direktübersetzung aus dem Koptischen historisch wahrscheinlicher ist, scheint nach G. Browne viel aus dem Griechischen übersetzt worden zu sein. In Anbetracht der stets relativ großen syrischen Kolonie in Ägypten ist die Konsequenz aus diesem Befund nicht ohne Interesse. Man muß annehmen, daß dem allgemeinen Verkehr stets das Griechische diente und es nicht zu seiner sprachlichen kopto-syrischen Symbiose kam. Eine weitere Arbeit gilt der Apokalypse des Petrus und hier speziell dem auf das Gruß- und Mahnwort Jesu folgenden, oft mißverstandenen Schlußsatz. Böhlig vermag an diesem Satz zu zeigen, daß der Verfasser dieser gnostischen Schrift bei der Gestaltung des Werkes auf eine Erzählung der Apostelgeschichte zurückgegriffen habe (p. 398). In der »Autogenes« (ein Gott besitzt in gnostischen Texten die bestimmte Qualität dazu) betitelten Schrift widmet er sich der Stellung des adjektivischen Attributs im Koptischen, indem er von Elmar Edels Altägyptischer Grammatik ausgeht. Es geht um die Konstruktion des vorangestellten Attributs zwecks Abgrenzung des betreffenden Nomens. Ein wichtiges Problem stellen die aramäischen Elemente in den Texten von Nag Hammadi dar. Böhlig stellt fest, daß auch die christlichen Theologen ihre Werke auf Griechisch verfaßten. Das Koptische diente in erster Linie dem liturgischen Gebrauch und außerdem zur Verbreitung erbaulicher Literatur. Der koptischen Sprache sagt er Unbeholfenheit nach (p. 414). Böhlig behandelt zunächst die Frage der Manichaica, bei denen auch eine Übersetzung aus dem Griechischen und nicht direkt dem Syrischen anzunehmen sei. Genau sucht er aramäische Namen zu analysieren und geht auch der Frage nicht mehr verstandener Volksetymologien nach. Weiter geht es um aramäischen Einfluß, wenn man annimmt, daß gewisse gnostische Schriften »vielleicht in Edessa« syrisch verfaßt worden seien. Böhlig erweist sich in seiner Besprechung als sehr vorsichtig, in einigen Fällen als übermäßig skeptisch. Seine sechs Thesen (p. 453) zeigen, daß er eine Rückführung koptisch-gnostischer Texte auf syrische Originale für nicht notwendig hält (p. 453). Im Grunde sieht er alles mehr oder weniger durch den damaligen Stil Heiliger Sprache erklärt und lehnt alle bisherigen Versuche ab, Originale aramäischer Herkunft hinter den gegenwärtigen griechisch-koptischen Texten zu finden. Trotz einiger Bemerkungen bleibt dann aber die Frage nach Edessa als Zentrum der Apostel-Thomas-Tradition und der mit ihr zusammenhängenden syrischen Literatur im weiteren Sinne ungeklärt. Hier fehlt uns die original syrische Textüberlieferung.

Der Schlußteil ist dem Manichäismus gewidmet; einem Forschungsgebiet, auf dem der Autor als Nestor bezeichnet werden kann. Er widmet sich hier zunächst der religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, einem seit F. C. Baur zuweilen erbittert diskutierten Problem. Böhlig sieht – worin ihm voll zuzustimmen ist – bei aller Bekanntschaft mit anderen Religionen und Weltanschauungen Mani in seinem Glauben und seinem System von einem häretischen Christentum initiiert (p. 458). Mani war von Jugend auf in einer christlichen Gruppe erzogen worden. Auch nach seinem Bruch mit ihr war er Christ, wenn auch heterodoxer Art geblieben (p. 473). Mani's Kenntnis

des Buddhismus bezeichnet Böhlig als oberflächlich (p. 480). Mani's Thema ist die Erlösung des Erlösers und damit 1. Kor. 15,28. Mani schuf, ausgehend von einem häretischen Christentum, eine eigene Kirche, die sich in Folge ihrer antikosmischen Haltung über den Dualismus des Mazdaismus radikal hinaus entwickelte und sich vom Christentum emanzipierte: Manichäer, nicht Christen (p. 481). Weiter geht es um den Synkretismus des Mani – und zwar um denjenigen der Persönlichkeit Mani. Bardesanes von Edessa war nicht ohne Einfluß auf ihn (p. 488). Mani hat Beten, Fasten und Almosengeben wahrscheinlich schon in seiner judenchristlichen Periode angenommen. Den Gebrauch der Bibel und insbesondere der Worte Jesu und des Apostels Paulos hat er erst in seiner Begegnung mit den christlichen Häretikern recht entwickelt (p. 505). Er ging einst von den Elkesaiten, die er reformieren wollte, weg und gründete eine neue Kirche, die an die Stelle der christlichen treten sollte. Er suchte Christentum, iranische Religion und Buddhismus zu ersetzen, indem er als Paraklet an die Stelle Jesu trat (p. 518). Für Böhlig ist Mani einer der souveränsten Synkretisten (p. 519). Von Mani schreitet er weiter zum Selbstverständnis (= Selbstzeugnis) des Manichäismus. Dabei ist wichtig, daß der historische Jesus unter den Vorläufern Manis die bedeutendste Rolle gespielt hat (p. 526). So sehr betont Mani sich auch Apostel Jesu Christi nennt, so stark ist doch die Verselbständigung als eigene Religion durch ihn (p. 531). Mani faßte seine Lehre als die Summe aller vorhergehenden Religionen auf, da er ja in der ganzen Welt missionierte (p. 532). Der Manichäismus sieht sich in dem riesigen geographischen Umfang der Ökumene als eine Macht, die den Mächten der Welt überlegen ist. Das Glaubensdenken des Gnostizismus ist Vorform des Manichäismus. Die Rolle des auch in Mesopotamien präsenten Valentinianismus scheint nicht unbedeutend gewesen zu sein (pp. 534, 549/50). Weiter werden Denkformen hellenistischer Philosophie im Manichäismus behandelt. Der Manichäismus kann als die Krönung des Gnostizismus betrachtet werden (p. 551). Böhlig hat nachgewiesen, daß der manichäische Mythos das Erlösungswerk Gottes mit Hilfe seines Sohnes darstellt, was die bewußte Verbindung Manis mit dem Christentum klarstellt (pp. 551/52). Böhlig widmet sich nun dem alten Streit, ob Manis Gedankengänge aus dem orientalischen oder dem griechischen Denken gespeist sind. Für Schapur I. (241-271) hätte der Manichäismus die einheitliche Reichsreligion sein können (p. 554). Wichtig ist die Bedeutung des Nus für Mani, ganz im Sinne der Stoa (p. 564). Beträchtliche Beziehungen bestehen zur stoischen Philosophie des Poseidonios. Auch ein Einfluß von Neupythagoräismus und Platonismus (wie bei Numenius von Apamea) ist zu erkennen (pp. 581/82). Böhlig vermag die Bedeutung der hellenistischen Philosophie für Mani klar aufzuzeigen. Dazu kommt, daß nicht nur sein geistiger Hintergrund, sondern auch derjenige gewisser Philosophen vom Gnostizismus beeinflusst ist (p. 585). Weiter geht es um das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos. Hier zeigt Böhlig, daß die Grundtendenz der Lehre Manis auf die Grundgedanken der christlichen Erlösungslehre zurückgeht. Der Manichäismus ist in System und Kirchenbildung der Höhepunkt der Gnosis. Die iranischen Einflüsse sind nicht konstitutiv. Er beginnt vielmehr als gnostisches Christentum (p. 587). Alle anderen religiösen Strömungen kommen hinzu, sind jedoch nicht zentral (pp. 610/11). Ein wichtiger Punkt ist schließlich die Frage nach dem Bösen in der Lehre des Mani und des Markion. Die Verknüpfung dieser beiden Gestalten ist insofern gerechtfertigt, als Mani, der »Apostel Jesu Christi« sein Christentum in einer Form übernahm, die von Markion stark angeregt war (doppelte Gerechtigkeit, Verkündigung eines neuen Gottesreiches (p. 613). Das Böse gibt es für Mani in der Zeit vor der Erschaffung der Welt, in der Kosmologie, in der Anthropologie und in der Eschatologie (p. 614). Manis Vorstellungen umfassen so den Weg von der Urzeit bis zur Endzeit, während es bei Markion noch strittig ist, ob wir einen wirklichen Mythos vor uns haben (p. 623). Markion denkt komplizierter als Mani mit dem Dualismus von Lichtreich und Finsternisreich. Bei ihm stehen dem guten Gott zwei Größen gegenüber: Der Welterschöpfer und die Materie (p. 625). Bei Markion ist im Gegensatz zum Gnostizismus die Beziehung des zu erlösenden Menschen zum höchsten Gott nicht vorhanden (p. 626). Wie bei Paulos, findet sich auch bei Markion das Gefühl der Ohnmacht, dem Gesetz gegenüber (p. 627). Markion hat auf der Paulos-Basis eine eindeutigeren und noch konsequenteren Haltung einzunehmen

versucht. Mani verkündet weniger ein Erlösungserlebnis, als ein durch Offenbarung ihm kundgewordenes Erlösungsmysterium. Er hat es als gnostisches System erarbeitet und konnte somit die Stellung und das Wirken des Bösen schärfer umreißen (p. 633). In dem Schlußabschnitt wird Mani mit Makarios/Symeon verglichen und ein gleicher Unterschied festgestellt, wie er zwischen Mani und Markion besteht. Mani, der bewußte Religionsstifter und ausgesprochene Gnostiker, hat mit Symeon die Bedeutung des Gebetes gemeinsam. Neben mythologischer Spekulation steht bei ihm eine Fülle inniger Psalmdichtung (p. 637). Abschließend geht es noch um Ja und Amen in manichäischer Deutung. Böhlig publiziert hier Seite 292 der leider steckengebliebenen Edition der koptischen Kephalaia mit Übersetzung und erweitert diese Teilausgabe durch den gesamten, bisher zugänglichen Teil des Kapitels 122 mit dem Versuch einer Interpretation. Entsprechend Ruf und Hören bzw. Antwort, werden dem Ja eine aktive, dem Amen aber eine passive Funktion zugeschrieben (p. 651).

Seinen Abschluß findet das zweibändige (durchpaginierte) Werk durch die zu Anfang erwähnten Register. Alexander Böhlig hat mit diesen Aufsätzen ein Lebenswerk von erstaunlicher Geschlossenheit vorgelegt. Einzelne Aufsätze ergänzen sich und passen so gut zusammen, daß man oft den Eindruck hat, zu einem neuen Kapitel in einer Gesamtdarstellung vorzuschreiten. Auf wichtige Erkenntnisse und Einsichten wurde hier aufmerksam gemacht. Weitere Schätze können mit Hilfe des Registers oder durch intensive Lektüre gehoben werden. Wir stehen nicht an, diese Aufsatzsammlung auch für die beste Gesamtdarstellung zu erklären, die wir für das große Gebiet der Gnosis bis hin zum Manichäismus zur Zeit besitzen. Mögen diese Schätze also gehoben werden!

C. Detlef G. Müller

Tito Orlandi, *Evangelium Veritatis. Testi del Vicino Oriente antico 8, Letteratura egiziana gnostica e cristiana 2*, Brescia, 1992.

In der Reihe *Testi del Vicino Oriente antico* von Paolo Sacchi ist in der von Tito Orlandi herausgegebenen Abteilung zur gnostischen und christlichen Literatur Ägyptens der 2. Band mit der vom Herausgeber selbst übersetzten und ausführlich kommentierten Ausgabe des *Evangelium Veritatis* (Nag Hammadi Codices I,3 und XII,2) erschienen. Die bibliographische Einführung, unterteilt nach Texteditionen, Übersetzungen, Kommentaren und Einzelbearbeitungen, fällt nur sehr knapp aus und enthält einen Verweis auf die sehr ausführliche Literaturliste im 1. Band dieser Abteilung mit dem Titel »La Testimonianza Veritiera« von Claudio Gianotto, der bereits 1990 erschienen ist. Das folgende Einleitungskapitel geht nur kurz auf die bekannten Fakten der Fundgeschichte und Datierung des gesamten Fundkomplexes ein. Wichtiger erscheint es Orlandi, die theologischen und philosophischen Hintergründe der Texte und ihre Reflexion in den häresiologischen Traktaten aufzuzeigen. So beziehen sich seine Fragestellungen nicht nur auf die gnostischen Gruppen selbst, die hinter diesen Texten standen, sondern auch auf ihre generelle Bedeutung innerhalb Ägyptens und ihre Anziehungskraft auf die Christen. »Ma questo poco ci dice, perché da un lato molti intellettuali cristiani si considerarono veramente gnostici; e dall'altro un gruppo dalla denominazione tecnica di »gnostici« dovette essere marginale rispetto al fenomeno che ci interessa.«¹

Der folgende Teil beschäftigt sich mit der Sprache der Texte und ihrer Dialektzuweisung, aber auch mit dem individuellen Sprachbewußtsein und der Zielrichtung der unterschiedlichen Verfasser. Als ein wesentliches, für ein inhaltliches Verständnis zwingend notwendiges Element der Texte hebt Orlandi die Literaturstruktur hervor und verweist dabei auf die Möglichkeit der metrischen Ansätze von Gerhard Fecht.² »A nostro avviso, invece, è proprio il riconoscimento, in base ad

1 S. 23.

2 G. Fecht, in: *Orientalia* 30, 1961, 371 ff.; 31, 1962, 85 ff.; 32, 1962, 298 ff.