



Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Texte und Untersuchungen
zur Geschichte der altchristlichen Literatur

Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller
der ersten Jahrhunderte

(TU)

Begründet von
O. von Gebhardt und A. von Harnack
herausgegeben von
Christoph Marksches

Band 153



Peter Busch

Das Testament Salomos

Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und
in deutscher Erstübersetzung

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Herausgegeben im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften
im Einvernehmen mit der
Patristischen Kommission der Akademien der Wissenschaften
in Berlin, Düsseldorf, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München
und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz
von Christoph Marksches

Gutachter dieses Bandes:
Klaus Berger, Gerrit Kloss und Gerd Theißen

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-018528-7
ISBN-10: 3-11-018528-8

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISSN 0082-3589

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Das „Testamentum Salomonis“, das uns in einer maßgeblichen Edition von Chester Charlton McCown seit 1922 vorliegt, ist ein Kind Heidelberger religionsgeschichtlicher Forschung. McCown – seinerzeit Student am Garrett Biblical Institute in Evanston, Illinois – kam angeregt durch die Lektüre der Zeitschrift *Expository Times* 1907 nach Heidelberg, um bei Adolf Deissmann Religionsgeschichte zu studieren. Dieser brachte ihn auf das Testament Salomos als Forschungsschwerpunkt. Auch Albrecht Dieterich, der seit 1905, wie es Karl Preisendanz in seinem Vorwort zum ersten Band der *Papyri Graecae Magicae* darlegte, in seinen Oberseminaren griechische Texte zur magischen Volksfrömmigkeit las, bestärkte McCown in seinem Vorhaben, das Testament Salomos gründlich zu edieren und zu besprechen.

Sicherlich, die Hauptarbeit dieser Textedition und deren gründliche Einleitung bis zur Fertigstellung 1921 fand ab 1908 – nach dem frühen Tod Dieterichs und dem Wechsel Deissmanns nach Berlin – zunächst in Berlin, dann wieder in Illinois und später in Jerusalem statt. Dennoch wurde der erste Schritt zu einer eingehenderen wissenschaftlichen Betrachtung des Testamentes Salomos vom religionsgeschichtlich atmenden *Esprit* der Heidelberger Universität angestoßen, dem sich auch der Autor dieser Studie zum Thema verbunden weiß. Diese wurde im Wintersemester 2003/04 von der Heidelberger Evangelisch-Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift angenommen und hätte ohne die Unterstützung und ohne den Rat der sachkundigen Gutachter so nicht entstehen können. Ich danke an dieser Stelle meinem Lehrer, Prof. Dr. Klaus Berger, sowie Prof. Dr. Gerd Theißen und Prof. Dr. Gerrit Kloss für die intensive Auseinandersetzung mit dem Manuskript und für die zahlreichen wertvollen Anregungen. Herrn Prof. Dr. Christoph Marksches danke ich für die Aufnahme dieser Studie in die Reihe der „Texte und Untersuchungen“ sowie Herrn Dr. Albrecht Döhnert vom Verlag Walter de Gruyter für seine Unterstützung.

McCowns Text ist noch niemals zur Gänze ins Deutsche übersetzt worden – dies soll hier unter Berücksichtigung des textkritischen Apparates und neuerer edierter Handschriftenfunde nachgeholt werden. Da die traditionsgeschichtlichen und literarischen Bezüge dem modernen Leser recht fremd anmuten, ist der Übersetzung nicht nur eine ausführliche Einleitung, sondern auch ein Kommentar mit traditionsgeschichtlicher Zielrichtung nachgestellt.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Teil I: Einleitung

1	Exorzistische Literatur unter Salomos Namen	3
1.1	Exorzistische Spruchsammlungen	3
1.2	Salomoerzählungen	7
1.2.1	Mehrere Salomotraditionen	7
1.2.2	Der Tempelbau mit Hilfe der Dämonen	8
2	Das Testament Salomos	10
2.1	Textgeschichte des Testaments Salomos	10
2.1.1	McCowns Textmodell	10
2.1.2	Kritik am Postulat einer literarischen Vorstufe	12
2.2	Die „Grundschrift“ des Testaments Salomos	17
2.2.1	Eigenheiten der „Grundschrift“ des Testaments Salomos	17
2.2.2	Datierung der „Grundschrift“ aufgrund textueller Bezüge	19
2.2.3	Lokalkolorit der Grundschrift: Das Tempelgelände in Jerusalem ..	20
2.2.4	Lokalkolorit der Grundschrift: Golgatha	25
2.2.5	Zusammenfassung	30
2.3	Die Rezensionen der Grundschrift	30
2.3.1	Rezension A	30
2.3.2	Rezension B	32
2.3.3	Rezension C	36
2.4	Ergebnis	37
3	Literarische Einordnung des TSal	38
3.1	Romanhafte Züge des TSal	38
3.2	Das TSal als medizinisches Manual	39
3.3	Das TSal und die Astrologie	40
3.4	Das TSal und die Magie	41
3.5	Das TSal und der Exorzismus	44
3.6	Das TSal als systematische Dämonologie?	46

3.7	Das TSal als Exemplar der Gattung „Physica“	47
3.8	Das TSal und die Testamentliteratur	49
4	Die Plausibilität der Dämonologie im TSal	51
4.1	Plausibilität auf dem Hintergrund der Volksreligiosität	51
4.2	Plausibilität auf dem Hintergrund platonischer Dämonologie	54
4.2.1	Entwicklungslinien	54
4.2.2	Dämonenvorstellungen im TSal	56
4.2.3	Conclusio	67
4.3	Plausibilität aus der Lektüre des NT	68
4.3.1	Die Figur Salomos	68
4.3.2	Das Siegel Salomos	70
4.3.3	Beelzebul bringt die Dämonen herbei	70
4.3.4	Die Vielzahl der Dämonen	71
4.3.5	Exorzismus und Gebet	72
4.3.6	Conclusio	72
4.4	Plausibilität aus der Taufferfahrung	73

Teil II: Übersetzung und Kommentar

Anmerkungen zur Übersetzung	81
Anmerkungen zum Kommentar	82
Die Buchtitel	83
1 Kapitel I: Das Siegel Salomos	84
1.1 Übersetzung	84
1.2 Kommentar	87
1.2.1 Die Szene	87
1.2.2 Der Ring Salomos	88
1.2.3 Exorzistische Salomosiegel	89
1.2.4 Apotropäische Salomosiegel	91
2 Kapitel II: Die Befragung des Ornias	94
2.1 Übersetzung	94
2.2 Kommentar	95
2.2.1 Die Szene	95
2.2.2 Der Dämon Ornias	96
2.2.3 Abstammung und Überwindung des Dämon	99
2.2.4 Der Tempelbau mit Hilfe von Dämonen	101

3 Kapitel III: Erscheinung Beelzebuls	103
3.1 Übersetzung	103
3.2 Kommentar	104
3.2.1 Die Szene	104
3.2.2 Bezug zur neutestamentlichen Beelzebultradition	104
3.2.3 Exkurs: die literarkritische Debatte um die Beelzebul-Kontroverse in Mk 3,22-26 parr	105
4 Kapitel IV: Die Dämonin Onoskelis	108
4.5 Übersetzung	108
4.1 Kommentar	110
4.1.1 Die Szene	110
4.1.2 Die Dämonin Onoskelis	111
5 Kapitel V: Der Dämon Asmodeus	117
5.1 Übersetzung	117
5.2 Kommentar	119
5.2.1 Die Szene	119
5.2.2 Der Dämon Asmodeus	120
5.2.3 Asmodeus als Prophet	126
5.2.4 Bezüge zum Buch Tobit	126
6 Kapitel VI: Die Befragung Beelzebuls	130
6.1 Übersetzung	130
6.2 Kommentar	132
6.2.1 Die Szene	132
6.2.2 Die Charakterisierung Beelzebuls	133
6.2.3 Beelzebuls magisches Wissen	136
7 Kapitel VII: Lix Tephra	138
7.1 Übersetzung	138
7.2 Kommentar	139
7.2.1 Die Szene	139
7.2.2 Die Identität des Dämon	140
8 Kapitel VIII: Die sieben Geister	143
8.1 Übersetzung	143
8.2 Kommentar	145
8.2.1 Die Szene	145
8.2.2 Die Sieben Geister als astrale Größen?	145
8.2.3 Die Mächte als Kosmokratores der Finsternis	148
8.2.4 Die Wirkweise der sieben Geister	149
8.2.5 Die Verbindung mit Affekten	151

9 Kapitel IX: Der Kopflöse	154
9.1 Übersetzung	154
9.2 Kommentar	155
9.2.1 Die Szene	155
9.2.2 Akephalos und Stethokephalos	156
9.2.3 Die Wirkweise des Dämon	157
10 Kapitel X: Der Hundsgestaltige	160
10.1 Übersetzung	160
10.2 Kommentar	161
10.2.1 Die Szene	161
10.2.2 Die Charakterisierung des Dämon	161
10.2.3 Der Smaragd	164
11 Kapitel XI: Der Löwenähnliche	167
11.1 Übersetzung	167
11.2 Kommentar	168
11.2.1 Die Szene	168
11.2.2 Der Dämon als Löwe	168
11.2.3 Die „Legion“ der Dämonen	169
12 Kapitel XII: Der dreiköpfige Drache	172
12.1 Übersetzung	172
12.2 Kommentar	173
12.2.1 Die Szene	173
12.2.2 Der Dämon als Drache	173
12.2.3 Christliche Elemente	179
13 Kapitel XIII: Die Dämonin Obyzouth	181
13.1 Übersetzung	181
13.2 Kommentar	183
13.2.1 Die Szene	183
13.2.2 Die Dämonin	183
13.2.3 Die Überwindung der Obyzouth	189
14 Kapitel XIV: Der geflügelte Drache	191
14.1 Übersetzung	191
14.2 Kommentar	192
14.2.1 Die Szene	192
14.2.2 Der Drache als Eros?	193
14.2.3 Der Eros als traditionsgeschichtliche Folie	198

15 Kapitel XV: Die Dämonin Enepsigos	201
15.1 Übersetzung	201
15.2 Kommentar	202
15.2.1 Die Szene	202
15.2.2 Die Dämonin	203
15.2.3 Die magische Beschwörung	206
15.2.4 Die Prophezeiung	207
16 Kapitel XVI: Der Dämon Kynopegos	211
16.1 Übersetzung	211
16.2 Kommentar	212
16.2.1 Die Szene	212
16.2.2 Kynopegos als Hippokamp?	213
17 Kapitel XVII: Der Totengeist	215
17.1 Übersetzung	215
17.2 Kommentar	216
17.2.1 Die Szene	216
17.2.2 Die Anspielung auf die Gigantomachie in Rec B	216
17.2.3 Der Totengeist	218
18 Kapitel XVIII: Die sechsunddreißig Dekane	223
18.1 Übersetzung	223
18.2 Kommentar	232
18.2.1 Die Szene	232
18.2.2 Textkritische Anmerkungen	233
18.2.3 Die Dekanlehre in TSal 18	238
19 Kapitel XIX: Besuch von der Königin des Südens	242
19.1 Übersetzung	242
19.2 Kommentar	242
19.2.1 Die Szene	242
19.2.2 Die Könige unterstützen den Tempelbau	243
19.2.3 Salomo und die Königin des Südens	244
20 Kapitel XX: Der Greis und sein Sohn	247
20.1 Übersetzung	247
20.2 Kommentar	249
20.2.1 Die Szene	249
20.2.2 Vater und Sohn vor Salomo	250
20.2.3 Die Dämonologie in TSal 20	251

21 Kapitel XXI: Die Königin visitiert den Tempel	254
21.1 Übersetzung	254
21.2 Kommentar	254
21.2.1 Die Szene	254
21.2.2 Die Visitation des Tempels als „rewritten bible“	255
22 Kapitel XXII: Salomo lässt Ephippas fangen	257
22.1 Übersetzung	257
22.2 Kommentar	259
22.2.1 Die Szene	259
22.2.2 Der königliche Briefwechsel	260
22.2.3 Die Überwindung des Dämon	261
23 Kapitel XXIII: Ephippas setzt den Eckstein	264
23.1 Übersetzung	264
23.2 Kommentar	265
23.2.1 Die Szene	265
23.2.2 Der Eckstein des Tempels	265
24 Kapitel XXIV: Die Säule vom Erythräischen Meer	267
24.1 Übersetzung	267
24.2 Kommentar	267
24.2.1 Die Szene	267
25 Kapitel XXV: Der Dämon vom Erythräischen Meer	270
25.1 Übersetzung	270
25.2 Kommentar	271
25.2.1 Die Szene	271
26 Kapitel XXVI: Salomos Fall	273
26.1 Übersetzung	273
26.2 Kommentar	275
26.2.1 Die Szene	275
Epilog: Das TSal im zeitgenössischen Spannungsfeld	279
1 Die Frage nach den legitimen Exorzisten	279
2 Wie kann exorkisiert werden?	285
Literaturverzeichnis	291
Stellenregister	311

Teil I
Einleitung

1 Exorzistische Literatur unter Salomos Namen

1.1 Exorzistische Spruchsammlungen

Parallel zu den bekannten pseudosalomonischen weisheitlichen Spruchsammlungen, seien sie schon in der antiken jüdischen Bibel angelegt (Sprüche, Hohelied, Prediger Salomos) oder im Rahmen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen bekannt (Weisheit, Psalmen und Oden Salomos), kursierten in der Antike pseudosalomonische Spruchsammlungen exorzistischen Inhalts. Diese setzen das Bild von Salomo als Exorzisten voraus, dessen Ursprung man in 1Kön 5,9-13 sehen kann:¹

Salomo ist der weiseste Mensch seiner Zeit und formt diese gottgegebene Weisheit in Spruchdichtung aus. Von dieser Charakteristik Salomos aus ist eine breite Wirkungsgeschichte entfaltbar, die deutlich zu einer Hervorhebung von Salomos esoterischem Wissen tendiert; die Notiz etwa in 1Kön 5,13, dass Salomo über Landtiere, Vögel, Würmer und Fische dichtet, wird so gedeutet, dass Salomo die Sprache der Tiere verstand² – und damit ist den besonderen Fähigkeiten des Königs die Richtung gewiesen.

Auf einer frühen traditionsgeschichtlichen Stufe, etwa in SapSal 7,17-21, weiß Salomo zusätzlich zu den sichtbaren Dingen auch über das Verborgene (τὰ κρυπτά) und die ἐνέργεια στοιχείων Bescheid, ebenso kennt er die βία πνευμάτων. Hier hat sich die Erfahrungsweisheit Salomos, wie sie sich nach dem dtg Geschichtswerk gestaltet, schon deutlich zu einer esoterischen Einsicht in Verborgenes verschoben. Die Macht Salomos über böse Geister ist dann ein weiteres Element, das womöglich schon bei Ps-Philo, LAB 60 in einem exorzistischen Lied Davids zum Ausdruck kommt, in dem den Dämonen angekündigt wird, aus einem „neuen Mutterschoß“ entstehe ein Nachfolger Davids, der die bösen Geister bezwingen wird.³ Damit verfügt Salomo nicht nur über Sonderwissen, sondern er vermag es auch tatkräftig einzusetzen. In der rabbinischen Tradition ist die Herrschaft Salomos über die Geister-

1 Zu diesem Ansatzpunkt vgl. Duling, 1985, 14ff.; Särkiö, 2004.

2 Belege bei Salzberger, 1907, 73f.

3 Zu den textkritischen Problemen und den daraus resultierenden Unsicherheiten vgl. Dietzfelbinger, 1975, 254.

welt weit verbreitet;⁴ neben der ausführlichen Asmodeus-Perikope in bGit 68a wäre hier etwa aus Pes. Rab Kahana 5 der Ausspruch R.Ishmaels zu nennen:

עד שלא חטא שלמה היה רודה בשידה ושירות

Ehe Salomo gesündigt hatte, herrschte er über die männlichen und weiblichen Dämonen

Dieses Zitat könnte fast als Zusammenfassung des TSal gelesen werden – die Herrschaft über männliche und weibliche Dämonen in Kap. 1-25 mit der anschließenden Erzählung vom Abfall Salomos in Kap. 26 bildet die Handlung des TSal ab.

So ist also letztendlich 1Kön 5,9-13 der Anknüpfungspunkt für Salomos Macht über die Dämonen; diese These wird durch die spätere Auslegungsgeschichte bestätigt, wird doch Salomos Fähigkeit, mit den Tieren zu sprechen, oft in einem Atemzug mit seiner Macht über die Dämonen genannt: Etwa in der späteren islamischen Entfaltung im Koran in Sure 27,16f und im äthiopischen Kulturkreis in Kebra Nagast 25 ist Salomos Herrschaft über die Dämonen explizit mit der Notiz über die Kenntnis der Vogelsprache verbunden.

Salomo ist Herr über die Dämonen und weiß mit ihnen umzugehen. Schon lange vor der christlichen Version des TSal kursieren Berichte über Bücher, in denen Salomo seine Kenntnisse über den Umgang mit Dämonen aufgeschrieben haben soll. Einen recht frühen Beleg finden wir bei Josephus, der im Vorfeld der vielzitierten Eleasar-Perikope in Ant 8,44-46 über Salomo schreibt:⁵

οὐδεμίαν γὰρ φύσιν ἠγνόησεν οὐδὲ παρήλθεν ἀνεξέταστον, ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησε καὶ τὴν ἐπιστήμην τῶν ἐν αὐταῖς ἰδιωμάτων ἄκραν ἐπεδείξατο. παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις: ἐποφθάζ τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι. καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡθεραπεία πλεῖστον ἰσχύει.

Es gab weiterhin keine Naturerscheinung, mit der er nicht vertraut gewesen wäre oder die er unbeachtet übergangen hätte, sondern alle Dinge durchdrang er philosophisch und wies eine tiefe Einsicht in die Eigentümlichkeiten der Dinge auf. Gott ermöglichte ihm auch, die Kunstfertigkeit gegen die Dämonen zu lernen, zum Nutzen und zur Heilung für die Menschen. Er stellte nämlich Zauberformeln zusammen, mit denen man Krankheiten vertreiben konnte und hinterließ Anleitungen zum Exorzismus, mittels derer diejenigen, die damit umgehen, die Dämonen austreiben, so dass sie nicht mehr zurückkehren. Diese Heilkunst hat bei uns bis heute größtes Gewicht.

4 Zahlreiche Belege bei Salzberger, 1907, 92ff.

5 Vgl. zu dieser traditionsgeschichtlichen Linie schon Salzberger, 1907, 9f.

Diese Notiz dürfte den frühesten Hinweis auf eine pseudosalomonische exorzistische Spruchsammlung darstellen,⁶ deren Inhalt in medizinischen Zaubersprüchen (ἐπωδαί) und Anleitungen zum Exorzismus (τρόποι ἐξορκώσεων) besteht. Wie letztere konkret verfasst waren, wissen wir nicht, doch scheint es sich über einfache Beschwörungsformeln hinausgehende Anweisungen gehandelt zu haben. Damit kann das TSal – auch in früheren als der heute vorliegenden, christlichen Rezension – kaum gemeint sein, da wir bei Josephus keinen Hinweis auf eine Rahmenhandlung haben, die schon mit der „Grundchrift“ des TSal verbunden war. Aber immerhin erhalten wir hier Hinweise auf eine schriftlich fixierte Sammlung von Exorzismusformeln, die wohl bei „Kundigen“ in die exorzistische Praxis umgesetzt wurde, wie Josephus schreibt; dass ähnliches auch in christlichem Kontext vorkam, belegt Origenes im Comm in Mt 26,63⁷:

(Der Hohepriester sprach: Ich beschwöre dich beim lebendigen Gott ...): „Es wird aber jemand fragen, ob es angemessen ist, wenigstens die Dämonen zu beschwören. Und wer auf die vielen schaut, die solches zu tun gewagt haben, wird sagen, daß dies nicht ohne Grund geschieht. Wer aber auf Jesus schaut, der <nicht nur ohne Beschwörung> den Dämonen gebietet, sondern auch seinen Jüngern Macht über alle Dämonen gibt und <die Macht> Krankheiten zu heilen, wird sagen, daß es der vom Heiland gegebenen Macht nicht entspricht, Dämonen zu beschwören; es ist nämlich jüdischer <Brauch>. Da geschieht (wenn auch gelegentlich etwas Derartiges von den Unsrigen getan wird) etwas Ähnliches wie bei denen, welche die Dämonen mit Beschwörungen, die von Salomon geschrieben sind [*a Salomone scriptis adjurationibus*], zu beschwören pflegen. Aber die, die jene Beschwörungen benutzen, benutzen gelegentlich nicht für geeignet erklärte Bücher; sie beschwören aber auch die Dämonen mit manchen Worten, die aus dem Hebräischen genommen sind.“

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass Christen literarisch fixierte Beschwörungssammlungen unter Salomos Namen verwendeten, um Exorzismen zu betreiben; dies ist auch in polemischem Kontext bei Celsus in Orig, Cels 6,40 belegt, allerdings ohne expliziten Hinweis auf „salomonische“ Bücher. Es ist durchaus möglich, dass die in PGM 4,850ff genannte Praxis („Salomos Niederfallen“) und das im gleichen Zauberpapyrus Zeile 3040f genannte „Siegel, das Salomo auf die Zunge Jeremias tat“ einer derartigen pseudosalomonischen Beschwörungsanthologie entnommen wurden.⁸ Über die kontroverse Diskus-

6 Als Wirkungsgeschichte dieser Notiz kann der Eintrag der Suda im Stichwort „Eleazar“: „Salomos Buch, alles zu heilen“ gesehen werden. Weitere christliche Bezüge zur einschlägigen Josephusnotiz ab etwa 850 nach Christus bei McCown, 1922, 94f.

7 Übersetzung nach Vogt, 1993, 282f.

8 Als Ergänzung wären noch spätere christliche Hinweise auf die medizinische Literatur Salomos zu erwähnen, etwa bei Theodoret in den Quaest in 3Reg, Kap. 18 (Migne PG 80, 681AB) und zur Spekulation über die Unterdrückung derselben durch Hiskia, vgl. McCown,

sion salomonischer exorzistischer Sammlungen sind wir im 4. Jahrhundert von Zosimus, Lib 12 unterrichtet.⁹ Dieser berichtet hier von einem Buch namens „Die sieben Himmel“ exorzistischen Inhaltes, das Salomo zugeschrieben wird und zu dem anscheinend schon Kommentare existierten. Zosimus bezweifelt die Salomonische Autorschaft, nennt aber ein weiteres exorzistisches Werk über sieben Gefäße als Schrift des legendären Königs. Letztere könnte die Entfaltung einer Tradition darstellen, nach der Salomo die Dämonen in Krüge einsperrt (in TSal 15,9 aufgenommen, vgl. den Kommentar z.St.). Hier wird einerseits die breite Rezeption apokrypher Salomonischer Literatur deutlich (Kommentare existieren), andererseits die Auseinandersetzung um die Echtheit des Materials.

Jenseits derartiger Beschwörungssammlungen scheinen auch pseudosalomonische Sammlungen von Dämonennamen existiert zu haben. Möglicherweise könnte der stark fragmentierte Qumranpsalm 11QApPs^a 1,3 (11Q11 1,3) hier ein Stück zitieren: der Erwähnung, dass Salomo die Geister und Dämonen rief, scheint sich dort mit der Einleitung „אלה [הש]רים“ eine Liste mit einer Aufzählung dieser Dämonen anzuschließen – eine Sammlung von Dämonennamen also, die von Salomo beschworen wurden.¹⁰ Ein weiteres Indiz finden wir im gnostischen Traktat „Über den Ursprung der Welt“ NHC 2,5,155,3: nach einer Erwähnung von 49 mannweiblichen Dämonen wird dort auf Näheres im „Buch des Salomo“ hingewiesen; dort seien deren Namen und Wirkweisen aufgezeichnet. Schon lange wurden hier Parallelen zur „Epistel an Rehobeam“ bzw. der „Hygromantie des Salomo“ gesehen.¹¹ Wichtig für den vorliegenden Zusammenhang ist, dass es sich bei dem in NHC 2,5 erwähnten Buch sowie in der Hygromantie Salomos um pseudosalomonische Dämonenlisten handelt, die anscheinend parallel zum TSal rezipiert wurden.

Conclusio: Wie aus obigen Ausführungen deutlich wurde, kursierten in der Wirkungsgeschichte von 1Kön 5,9-13 pseudosalomonische exorzistische Sammlungen, die in jüdischem und christlichem Kontext rezipiert wurden, wie die Bemerkungen des Josephus einerseits schon für das erste nachchristliche Jahrhundert und des Origenes und Celsus andererseits für das zweite bzw. dritte nachchristliche Jahrhundert belegen.

1922, 95ff. Diese Traditionen überschreiten allerdings den zeitlichen Rahmen des TSal und sollen hier nicht näher ausgeführt werden.

9 Übersetzung der einzig erhaltenen syr. Fassung von R. Duval bei Berthelot Bd. 2, 1893, 264f; vgl. die Besprechung bei Torijano, 2002, 180ff.

10 Text nach Martinez/Tigheelaar II, 1998; deutsche Übersetzung nach Maier I, 1995. Eingehende Besprechung des exorzistischen Inhalts bei Torijano, 2002, 43ff.

11 Vgl. Doresse, 1960, 170ff; zur Hygromantie Salomos vgl. Heeg, 1911; Torijano, 2002.

1.2 Salomoerzählungen

1.2.1 Mehrere Salomotraditionen

Neben den Spruchsammlungen unter Salomos Namen kursierten auch ganze narrative Blöcke mit Erzählungen über den legendären König. Hierbei wurde in der Forschung seit längerem die Frage diskutiert, ob – gerade im Hinblick auf das TSal – mit einer „festen“ Salomotradition gerechnet werden kann oder nicht. Gerade in der älteren traditionsgeschichtlichen Forschung, etwa in der Wirkung von Gunkels „Schöpfung und Chaos“, postulierte man geschlossene, fest tradierte Sagenkreise. In diese Richtung tendiert auch Salzberger, wenn er eine „in Persien“ entstandene Salomosage ermittelt, die über Palästina und Ägypten in den zunächst vorislamischen, dann islamischen Orient einerseits und in den lateinischen Westen andererseits wandert und sich jeweils entsprechend mit neuen Zügen anreichert.¹²

Im Gegensatz zur Annahme einer festen Salomotradition wird in der vorliegenden Untersuchung die Meinung vertreten, dass die kanonischen Salomoerzählungen diverse Anknüpfungsmöglichkeiten boten, die jeweils unabhängig voneinander entfaltet und auch kombiniert werden konnten. Es gab demnach niemals eine feste, komplexe Salomotradition, sondern verschiedene Salomoerzählungen, die frei kombinierbar waren. Die Entstehung des TSal und paralleler Salomotraditionen ist demnach nicht als redaktionelle Selektion einer einzigen umfassenden Salomoerzählung vorstellbar, sondern als redaktionelle Kombination mehrerer Erzählkreise, die sich um den legendären König rankten.

Im TSal wird Salomo vor allem als frommer König, als Tempelbauer und als Herr über die Dämonen geschildert, und diese drei Linien können allesamt als Entfaltung der Salomogeschichten aus der antiken jüdischen Bibel gesehen werden.

Ist seine Frömmigkeit, die sich im TSal in den zahlreichen Gebetserwähnungen zeigt, Entfaltung der biblischen Gebetsperikopen, etwa in 1Kön 3 und 8, so ist seine Macht über die bösen Geister (wie oben schon dargestellt wurde) als Entfaltung von 1Kön 5,9-13 deutbar. Erzählungen von Salomo als Herr über die Geisterwelt begegnen uns in eigentümlichen Ausprägungen, von denen das TSal lediglich eine Spielart darstellt. Alternativ hierzu zeugen die zahlreichen Salomosiegel mit den Darstellungen von Salomo als Reiter,¹³ der einen Dämon tötet, von Erzählungen mit einer gänzlich anderen Bilderwelt wie beim TSal (dort ist Salomo niemals als Reiter dargestellt). Auch die Geschichten vom Netz des Salomo,¹⁴ mit dessen Hilfe dieser die Dämonen fängt, führt

12 Salzberger, 1907, 4f; 92.

13 Vgl. die Belege bei Schlumberger, 1892; Perdrizet, 1903; Bonner, 1950, 209f.

14 Vgl. Euringer, 1926.

uns in eine vom TSal differente Bilderwelt ein. Dies alles zeugt von einer Vielzahl unterschiedlich ausgestalteter Salomogeschichten mit dem Grundmotiv „Salomo als Herr über die Dämonen“.

Einen breiten Raum nimmt bei den antiken und frühmittelalterlichen Salomotraditionen die Entfaltung von 1Kön 10, die Geschichte mit der Königin von Saba ein, die in TSal 19 und 21 rezipiert wurde. Diese Tradition wurde etwa in Kebra Nagast oder im Targum Scheni zu Esther 1,2 separat aufgenommen¹⁵ und ins TSal integriert.

Salomo als der Tempelbaumeister ist hauptsächlich auf die Tempelbauerzählung in 1Kön 5-8 zurückführbar. Gerade das Bild von Salomo dem Baumeister ist in der späteren Antike verbreitet und hat sich dabei auch von der Verbindung mit dem jüdischen Tempel gelöst.¹⁶ Eine besondere Stellung nimmt hierbei – und dies ist für das TSal ganz zentral – die Geschichte von Salomos Tempelbau mit Hilfe der Dämonen ein.

1.2.2 Der Tempelbau mit Hilfe der Dämonen

Die Geschichte vom Tempelbau macht mit den Ausführungen zur Vorbereitung, zur Durchführung, Einrichtung und Weihe knapp die Hälfte der Salomoezählungen im ersten Königsbuch aus und nimmt darum eine herausragende Stellung im Erzählkreis um Salomo ein. Dabei ist die Vorstellung, dass der Tempel von Geister- und Dämonenhand errichtet wurde, weniger als fremdes, späteres Element zu denken, sondern stellt vielmehr die Entfaltung von 1Kön 6,7 dar: Das Haus wurde gebaut, und die Steine waren fertig zugerichtet, so dass man weder Hammer noch Beil noch irgendein eisernes Werkzeug beim Bau hörte.¹⁷ Dabei dürfte Tradition aus Ex 20,25 aufgenommen worden sein, nach der ein Steinaltar nur aus unbehauenen Steinen errichtet werden darf, weil ein eisernes (Kriegs-) Gerät ihn entweihen könnte.

Die weitere Entfaltung dieser Stelle treibt verschiedene Blüten. Einerseits wird mehrfach haggadisch überliefert – etwa bei Josephus in Ant 8,69 oder in NumR 14,3 – dass sich der Tempel auf wunderbare Weise „wie von selbst“ zusammengefügt habe. Andererseits entfaltet sich die Erzählung vom Wunderstein, dem Schamir, der selbst das härteste Material mühelos zurechtschneiden könne und Salomo für den Tempelbau zur Verfügung gestanden

15 Vgl. auch die abessinische Legende bei Littmann, 1904 und den Sammelband von Pritchard, 1974.

16 Vgl. Watt, 1974, 87-95, der vorislamische und islamische Belege für Salomo als Erbauer der Burg von al-Tablaq bei Taima und als Mitwirkender beim Bau der Kaaba in Mekka vorbringt.

17 Vgl. zur Wirkungsgeschichte dieser Stelle mit zahlreichem Belegmaterial Salzberger, 1912, 10ff.

habe (mSota 9,10; mAbot 5,9).¹⁸ In späterer Tradition wird der Schamir auch als Lebewesen verstanden, mit dem Salomo den Tempel baute (jSota 9,24b; bGit 68b).

Der Tempel – so also die Botschaft, die aus 1Kön 6,7 herausgelesen wurde – ist nicht durch natürlicher, menschlicher Hände Arbeit entstanden. Hier schließt sich dann die Tradition vom Tempelbau mit Hilfe der Dämonen an,¹⁹ die besonders in bGit 68 breit ausgeführt und auch früh christlich rezipiert wurde (TestVer, NHC 9,29,6ff; Orig, HomNum 6,3).

Conclusio: Wie man sieht, kursierten in Entfaltung der kanonischen Vorlage einzelne Salomoerzählungen, die sich zu komplexeren Strukturen kombinieren ließen. So ist in der „Kebra Nagast“ etwa die Geschichte von Salomo und der Königin von Saba mit dem Palastbau Salomos (nicht mit dem Tempelbau) verbunden und im Targum Scheni zu Esther 1,2 mit einer breiten Ausführung zu Salomos Thron (der im TSal keine bedeutende Rolle spielt).

18 Vgl. Salzberger, 1914, 36ff.

19 Vgl. hierzu Hanig, 1993, 117; Döpp, 1998, 279 und den Kommentar zu Kap. 15 S. 208.

2 Das Testament Salomos

Im vorliegenden Testament Salomos laufen die beiden literarischen Strukturen der Salomoerzählungen und der exorzistischen Anthologien zusammen. Einerseits nehmen wir bei der Lektüre ausgeprägte Salomogeschichten wahr, etwa die Tempelbauerzählung, die Begegnung mit der Königin von Saba, ein Bericht vom Streit zwischen Vater und Sohn sowie die Erzählung von Salomos Fall und Ende. Andererseits haben wir in den Befragungskapiteln 4-18 eine streng durchstrukturierte Aufzählung von Dämonen und deren Überwinderengel vor uns, stoßen auf Aufzählungen wirkmächtiger Namen und eingearbeitete Dämonenlisten wie in Kap. 18. Aufgrund der Befragungskapitel wirkt das TSal als exorzistische Anthologie, aufgrund der Rahmenhandlung als Salomoerzählung. Eine traditionsgeschichtliche Annäherung an das TSal muss allerdings einer Differenzierung in die einzelnen Traditionen und damit der Textgeschichte gerecht werden.¹

2.1 Textgeschichte des Testaments Salomos

2.1.1 McCowns Textmodell

Übersetzung und Kommentierung des TSal basieren auf dem kritischen Text von Chester Charlton McCown aus dem Jahre 1922, der heute noch als gültige Fassung gilt.² McCown hatte in bewundernswerter Detailgenauigkeit die ihm

-
- 1 Aus diesem Grund können Überlegungen zu den verwendeten Salomotraditionen in TSal ohne Berücksichtigung der Textgeschichte (wie beispielsweise bei Johnston, 2002, 40-42) nur den Charakter einer ersten Annäherung annehmen.
 - 2 Die gelehrte und – sieht man von einigen Schwächen ab (vgl. insbesondere untenstehende Ausführungen zu Ms N) – detailgenaue Textrekonstruktion McCowns ist wohl grundlegend, bleibt aber in jüngerer Zeit nicht unkritisiert, vgl. insbesondere Duling, 1988 und Klutz, 2003. Als Sonderstimme ist Heid, 2001 anzusprechen, der in einer Fußnote a.a.O., 36, Anm. 189 McCowns Textedition als „problematisch“ ansieht und, mit Verweis auf Duling, 1988, 101f, dem Mignetext in PG 122 Vorrang einräumt. Dieses Urteil ist aus zwei Gründen schwer nachvollziehbar: Erstens hat der Text in PG 122 nur eine einzige Handschrift, Ms P, berücksichtigt, während McCown sich um eine Kompilation aller einsehbaren Handschriften und eine Differenzierungen in verschiedene Rezensionen bemühte. Damit ist McCowns Text auf eine ungleich breitere textkritische Basis gestellt als Mignes Edition. Zweitens ist aus der von Heid

zugänglichen Handschriften kompiliert und einen eklektischen Text geschaffen,³ der eine „Grundschrift“ des TSal abbilden sollte. Lässt man McCowns Vorentscheidung einer Rekonstruktion der „Grundschrift“ (anstelle einer Paralleledition der beiden grundlegenden Rezensionen) gelten, so ist als einzige Schwäche bei McCowns Text die zu späte Entdeckung der Ms N zu nennen, durch deren konsequente Berücksichtigung sich die Eigenart und die Bewertung der Rec B noch an einigen Punkten verändert hätte.⁴

McCowns Entstehungsmodell des TSal ist wie folgt darstellbar:

1. Seiner Meinung nach existierte als Vorstufe zum TSal zuerst eine frühe, haggadische Rahmenerzählung, womöglich aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert (eine Art „Urschrift“ d). Bestärkt durch ähnliche Überlegungen der Arbeiten von Istrin, sah er seine Handschrift D aus dem 16. Jahrhundert (Ms E wurde von ihm erst später entdeckt und in seiner Einleitung nicht mehr besprochen) als einen Niederschlag dieser typischen folkloristischen Salomoerzählung an, in der auch Dämonen eine nicht unwichtige Rolle spielten und edierte sie separat.⁵ Damit sind nach McCown Ms D und Ms E spätere Zeugen des frühen Typs einer biographieähnlichen Erzählung über Salomos Herkunft, seinen Tempelbau und seinen Umgang mit Dämonen („Urschrift“ d).
2. Diese sei dann in einem zweiten Schritt mit „magisch-medizinischer“ Zielrichtung zu einem Testament Salomos (t) erweitert worden, sei dabei, wie es in Rec B deutlich werde, um den biographischen Anfang von Salomos Herkunft gekürzt worden und setze beim Tempelbau und dem Dämon Ornias ein.⁶
3. Dieses hypothetische Testament, die „Grundschrift“ t, wurde nach McCown in zwei unabhängigen Rezensionen revidiert, die uns als Rec

angeführten Darstellung Dulings keineswegs ersichtlich, dass dem Text von Migne ein Vorrang eingeräumt werden solle (obwohl bei Duling der Wunsch nach einer neuen Textedition durchaus laut wurde).

- 3 J. Jeremias, 1925c, attestierte McCown in seiner Buchbesprechung „großen Fleiß“ und „vorbildliche Sorgfalt“.
- 4 Nach McCowns Edition sind – neben den in dieser Studie berücksichtigten Editionen der Ms Nat.Bibl. Athen 2011 und des P.Vind. G 330 – inzwischen weitere, z.T. nichtgriechische Handschriften des TSal entdeckt worden, vgl. Duling, 1988, 97. Schon McCown nennt eine „*διαθήκαι Σολομῶντος*“ aus dem 16. Jahrhundert, die er als Titel im Bibliothekskatalog am Berg Athos entdeckte, die zugehörige Schrift jedoch nicht einsehen konnte (McCown, 1922, 27). Weiterhin ist zu nennen die arabische Handschrift Vat ar 448 ff 39r-54r (Graf, 1944, 210; Charlesworth, 1981, 197) und Ms Bibliothèque Nationale Fonds Syriaque 194 ff 153-156b, in syrischer Schrift geschrieben, jedoch nicht syrisch, sondern Karshuni (arab. Dialekt, vgl. Charlesworth, 1981, 197.201). Letztere konnten auch in dieser Studie nicht berücksichtigt werden.
- 5 McCown, 1922, 88-97.
- 6 McCown, 1922, 32-38.

A und Rec B vorliegen, wobei Rec A Priorität zukommt und Rec B „später“ und deutlich „verchristlicht“ angesetzt wird.

4. Noch später, wohl im Hochmittelalter, ist dann, abhängig von Rec B, Rec C entstanden.

Zusammenfassend ist also McCowns Textmodell zu beschreiben: Eine Geschichte von Salomos Tempelbau („Urschrift“ d) wurde zu einem Testament („Grundschrift“ t) erweitert, das in drei Rezensionen A, B und C vorliegt, wobei A und B voneinander unabhängig sind und C als spätere Erweiterung von B angesprochen werden kann.⁷ McCowns Edition versuchte, den Text des ursprünglichen Testaments t wieder zu rekonstruieren.⁸

2.1.2 Kritik am Postulat einer literarischen Vorstufe

Der Existenz einer „Grundschrift“ des TSal (t) sowie deren Vorlage in drei Rezensionen ist in der Forschung bislang nicht widersprochen worden, und dies wird auch in dieser Studie bestätigt. Es gibt m.E. keinen Grund, an der Unabhängigkeit der beiden Recs A und B voneinander sowie der Abhängigkeit der Rec C von Rec B zu zweifeln. Auch die Existenz der drei Rezensionen konnte durch die nach McCown edierten Wiener Papyri bestätigt werden, weil diese in Rec B gut einzuordnen sind und McCowns Modell nicht in Frage stellen.

Eine Modifikation des McCown'schen Textmodells ist allerdings dort angebracht, wo McCown eine literarische Vorstufe, die „Urschrift“ (d) vermutet hatte. Diese „Urschrift“ liegt uns in drei Textzeugen vor und wurde von McCown als Seitenstück zur Rahmenhandlung des TSal angesprochen:

- Ms D aus dem Dionysiuskloster, Berg Athos, Codex 132, Fol 367r-374v aus dem 16. Jahrhundert nach Christus.⁹ Dieses Manuskript war für McCown der „Zeuge“ einer vom TSal unabhängigen Rahmenhandlung, in die die Befragungskapitel eingearbeitet wurden.
- Ms E aus der Bibliothek des Griechischen Patriarchats, Sankt Saba Kloster, Jerusalem, Nr. 290, Fol 177v-191r aus dem 18. Jahrhundert. Dies wurde von McCown als christliches Seitenstück zu D angesehen und

7 Knappe Zusammenfassung des Textmodells auf der Grundlage von McCowns These, allerdings durch die konkreten Datierungsvorschläge über diese noch hinausweisend, bei Preisendanz, 1956a, 689: das „Original“, also die Grundschrift, aus dem 3. Jahrhundert, von Rec A textlich in etwa treu erhalten, Rec B aus einer Vorlage des 4./5. Jahrhundert, Rec C 12./13. Jahrhundert.

8 McCown, 1922, 36.

9 Erstpublikation bei Istrin, 1898, vgl. McCown, 1922, 10f.

geht zusammen mit D auf die Salomoerzählung d zurück.¹⁰ Ms E wurde von McCown spät entdeckt und für das TSal kaum ausgewertet.

- Fünf Jahre nach McCowns Edition gab A. Delatte in seinen „Anecdota Athenensia“ ein „Testament Salomos“ heraus (Nationalbibliothek Athen No 2011)¹¹, das mit McCowns Ms E in großen Zügen identisch ist. Auch diese Handschrift muss als Textzeuge von McCowns „Urschrift“ berücksichtigt werden.

Diese drei Salomogeschichten sollen in unten stehender Tabelle in ihrem Erzählablauf mit dem TSal verglichen werden:

Perikope	MsD	MsE	Delatte ¹²	TSal
David und Bathseba	1,1-3	1,1-3	19r	-
Nathans erster Versuch, David zurückzuhalten, schlägt fehl	1,4-6	-	-	-
Nathans erneute Sendung und Strafpredigt	1,6-11	1,4-10	19v-20v	-
Salomos Geburt und Weisheit	1,12f	2,1	20v-21r	-
Summarium zum Tempelbau	2,1	2,2f	21r	1,1
Der bevorzugte Arbeiter wird von einem Dämon gequält	2,2-4	2,3-8	21r-23r	1,1f
Salomos Gebet und Michaels Ringübergabe	2,5-8	2,9-11	23r-24r	1,5-8
Der bevorzugte Arbeiter überwindet den Dämon	2,9-13	2,12f	24r-24v	1,9-14
Die Befragung des Ornias	3,1-4	3	24v-25v	2,1-9
Ornias bringt den Dämonenfürsten Beelzebul zu Salomo	-	4,1-3	25v-26r	3
Befragung Beelzebuls	-	4,4-10	26r-27r	6
Ornias bringt alle Dämonen zu Salomo	3,5	-	-	-
Summarium: Befragung und Unterwerfung der Dämonen	3,6-8	4,11f	27r-27v	(4-18)
Streit zwischen Vater und Sohn und Ornias' Prophezeiung	4	5	27v-30r	20
Die Königin des Südens visitiert den Tempel	5	6 ¹³	30r	19.21

¹⁰ Vgl. McCown, 1922, 123ff.

¹¹ Delatte, 1927a.

¹² Delatte, 1927a, beginnt bei Nat.Bibl Athen 2011 fol. 19. Die Angaben richten sich nach den Folia des Manuskriptes.

¹³ In Ms E/Nat. Bibl. Athen 2011 ist es nicht die Königin des Südens, sondern „ἡ σοφὴ Σιβύλλα“, die Salomo besucht.

Ein Brief aus Arabien	6,1f	7,1	30r-30v	22,1-6
Der problematische Schlussstein des Tempels	-	-		22,7f
Salomo entsendet einen Diener zur Überwindung Ephippas'	6,3-8	7,2-5	30v-31v	22,9-20
Ephippas setzt den Schlussstein	6,9-11	7,6-8	31v-32r	23
Ephippas, der Dämon aus dem roten Meer und die Luftsäule	6,12-14	8	32r-33r	24
Die Befragung des Dämons aus dem roten Meer	-	-		25
Ornias bringt den Dämonenfürsten Samael zu Salomo	7	9	33r-35r	-
Salomos Fall	-	-	-	26
Ruhm und Weisheit Salomos	8	10,1f	35r-35v	-
Ausstattung des Tempels	-	10,3-6	35v-37r	-
Tempelzerstörung der Babylonier, Befreiung der Dämonen	-	11	37r-38v	-
Das Kreuz überwindet die Dämonen	-	12	38v-40r	-

Tabelle 1: Erzählablauf der Salomogeschichten

Wie aus der Tabelle ersichtlich ist, variieren die Handlungsabläufe der Salomoerzählungen in Ms D und Mss E/Nat.Bibl. Athen 2011 nicht unerheblich. In Ms D ist in 1,4-6 die Geschichte von Nathan und David – über die biblische Grundlage – ausgeweitet, und Beelzebul ist in Ms D nicht der Dämonenfürst, dies ist Samael in Kap. 7. Schließlich fehlt im Erzählablauf von Ms D das Ende, die Notizen über die Ausstattung des Tempels, die Verwahrung der Dämonen in Gefäßen und ihre Freilassung bei der babylonischen Tempelzerstörung sowie ihre erneute Unterjochung unter das Kreuz. Schon dies sind – neben weiteren Unterschieden, die McCown bezüglich der Mss D und E nennt¹⁴ – gewichtige Indizien gegen eine „feste“ Salomoerzählung, die für das TSal den Rahmen bilden könnte.

Die Frage stellt sich nun, wie sich die in diesen drei Manuskripten vorliegenden Salomoerzählungen zum TSal verhalten. Schon auf der Ebene der Handlungsstruktur, wie sie in der Tabelle oben abgebildet ist, werden die grundsätzlichen Parallelen deutlich: Der Tempelbau mit Hilfe der Dämonen, der bevorzugte Vorarbeiter, Ornias, das Siegel, der Dämonenfürst, auch die Erzählungen von Vater und Sohn, der Brief aus Arabien und die Überwindung des Ephippas, die Luftsäule – all dies sind Elemente, die sogar in der gleichen Reihenfolge wie beim TSal vorkommen. Die Unterschiede liegen in der fehlenden Vorgeschichte beim TSal und bei dem im TSal exklusiv ausgestalteten Befragungscorpus (Kap. 4-18). McCown hatte, wie oben vermerkt, aufgrund

14 Vgl. McCown, 1922, 124ff.

der strukturellen Ähnlichkeiten – allerdings hauptsächlich auf der Grundlage von Ms D – angenommen, dass hier Seitenstücke einer literarischen Vorstufe („d“) der Rahmenhandlung vorliegen könnten (eine Art „Urschrift“), in die bei der Entstehung der „Grundschrift“ des TSal die Befragungskapitel eingearbeitet wurden.¹⁵ Damit ist dieser Erzählkomplex nach McCown traditionsge- schichtlich älter als das TSal, und Ms D stellt eine spätere Überarbeitung der Handlungsstruktur „d“ dar.

Dagegen erscheint es m.E. zwangloser, die Salomoerzählungen dieser Textzeugen nicht in die Vorgeschichte des TSal, sondern in dessen Wirkungsgeschichte einzuordnen. Ms D, Ms E und Ms Nat.Bibl. Athen 2011 bilden dann kein Vorstadium des TSal ab, sondern setzen das TSal voraus:

1. McCown hatte das Verhältnis zwischen seiner Handlungsstruktur, der „Urschrift“ d und der „Grundschrift“ t nur aufgrund seiner bei der Edition verwendeten Textzeugen, vornehmlich Ms D sowie den Zeugen der Rezensionen A und B des TSal skizziert. Dagegen wird in der vorliegenden Untersuchung versucht, die gesamte Überlieferung der exorzistischen Salomoliteratur mit einzubeziehen. Wie oben deutlich wurde, kursierten einige exorzistische Pseudosalomonica, in deren Kontext sowohl die Handlungsstruktur („Urschrift“ d) als auch die „Grundschrift“ des TSal zu sehen sind. Beide können zunächst als unabhängig entstandene Salomogeschichten angesprochen werden, wobei es mir, wie die weiteren Einzelheiten zeigen, sinnvoll erscheint, eine Kenntnis von t bei d anzunehmen.
2. Das Summarium der Befragung in Ms D ist eher als Zusammenfassung der Befragungskapitel TSal 4-18 zu lesen denn als literarische Vorstufe, zumal es genau diejenigen Fragen schildert, die Salomo im Befragungskapitel TSal 4-18 nennt.¹⁶

καὶ ἡρώτα ἐν ἑκαστον ὁ βασιλεὺς τῶν δαιμόνων τό τε ὄνομα καὶ τὴν ἐργασίαν καὶ ὑπὸ ποίου τῶν ἁγίων ἀγγέλων καταργεῖται. καὶ ὠμολόγουν τὴν τε ἐργασίαν αὐτοῦ καὶ τὴν κλήσιν καὶ τὸν καταργοῦντα ἄγγελον. ἐπέτρεπε δὲ αὐτὰ ἐργάζεσθαι εἰς τὴν τοῦ ναοῦ οἰκοδομήν. καὶ ἐνήργει ἐν ἑκαστον τὴν δουλείαν εἰς ἣν δὴ καὶ ἐτάχθη παρὰ τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος.

Und der König befragte jeden einzelnen der Dämonen nach dem Namen, nach der Wirkweise und von welchem der heiligen Engel er unschädlich gemacht werde. Und sie bekannten ihre Wirkweise, ihren Namen und den sie unterwerfenden Engel.

Dann wies er sie an, beim Bau des Tempels zu arbeiten. Und jeder einzelne übte den Dienst aus, für den er von dem weisen Salomon zugeordnet worden war.

15 Vgl. McCown, 1922, 32f.

16 Text nach McCown, 1922, 91. Die Parallele in Mss E, 4,11f und Ms Nat.Bibl. Athen 2011 fol 27 nennt auch Wirkweisen und Werke der Dämonen.

3. Gerade Mss E/Nat.Bibl. Athen 2011 weisen Züge auf, die die Befragungskapitel des TSal voraussetzen: Die Erscheinungen der Dämonen werden dort auf Ornias konzentriert,¹⁷ und deutliche Ähnlichkeiten zu TSal 2,3 sind zu verzeichnen, etwa dass er wie ein Löwe ist, dass er „im Schlaf“ wirkt (TSal 2,3 Recc BC) und dass er Flügel hat (TSal 2,3: „Aufschwingen zu den himmlischen Stätten“). Dass hier Züge von der Ausgestaltung des Dämons nachträglich verarbeitet werden, ist durchaus möglich, wenn auch nicht sicher. Doch verweist einiges in Ms Nat.Bibl. Athen 2011 auch auf die Befragungskapitel direkt: wenn der Dämon „wie eine Frau“ erscheint, so setzt dies die explizite Nachfrage Salomos nach weiblichen Dämonen in TSal 4,1 voraus, das „Sägen von Marmor“ auf die Arbeiten in TSal 6; 10; 14. Beelzebul als „Γαστήρ θηλυμανίας“ dürfte sich auf die „θηλυμανία“ von TSal 5,8 beziehen, das Geständnis „μικρὰ παιδία πνίγομεν“ auf TSal 13,3.
4. Die Tendenz zur Kürzung ist beim TSal auch in den einschlägigen Handschriften erkennbar. Gerade bei Ms Q (Rec B) fehlen die Befragungskapitel 2,13-20,9 völlig. McCown vermutete, dass diese Passagen nachträglich aus einem vollständigen Manuskript entfernt wurden.¹⁸ Diese Tendenz, die Befragungskapitel nachträglich zu omitieren, kann sich auch bei der Entstehung der Mss D, E, Nat.Bibl. Athen 2011 niedergeschlagen haben.

Die o.a. Argumente zeigen, dass die drei einschlägigen Handschriften dahingehend lesbar sind, dass sie das TSal voraussetzen. Dies bedeutet nicht, dass sie eine Epitome oder Kürzung des TSal vorgenommen haben, sondern es ist eher vorstellbar, dass diese drei Handschriften Textzeugen einer Salomoerzählung sind, die aus der Kombination von Salomolegenden entstanden ist, unter anderem auch durch Heranziehung des TSal. Womöglich hat sich der Autor dieser durch die drei Textzeugen repräsentierten Salomoerzählung in seinem Aufriss grob am TSal orientiert, wodurch die prinzipiell gleiche Reihenfolge des Stoffes erklärbar ist.

Conclusio: Die drei einschlägigen Handschriften zeugen von der Kombination von Salomogeschichten zu größeren Komplexen. Dass dabei die Vorgeschichte des TSal erhellt wird, ist nach den o.a. Diskussion eher unwahrscheinlich, der hier vorliegende Komplex gehört eher in die Wirkungsgeschichte des TSal.

Im hier vorgelegten Aufriss wird damit die Tendenz deutlich, nicht mehr mit einer „festen“ haggadischen Rahmenhandlung zu rechnen, in die dann die Befragungskapitel eingebaut wurden. Dagegen steht das TSal im Traditionsstrom gleichzeitig sich entfaltender Salomoerzählungen und Sammlungen exorzistischer Materials unter Salomos Namen. Damit fällt auch McCown literarische Vorstufe (d) dem Occam'schen Rasiermesser anheim, und das

¹⁷ Die folgende Paraphrase gründet auf Delatte, 1927, 216.

¹⁸ Dies notiert auch Klutz, 2003, 227f, dort freilich mit dem Impetus, die Zuweisung von Ms Q zur Rec B in Frage zu stellen.

Verhältnis des TSal zu den Salomogeschichten der Mss D, E und Nat.Bibl. Athen 2011 ist wie folgt vorstellbar:

Eine „Grundschrift“ des TSal (t) wird in den drei Rezensionen A, B und später C ausgestaltet, die sich in der von McCown beschriebenen Weise zueinander verhalten. Bei Rec B wird im Ms Q eine Überlieferungstendenz deutlich, die Befragungskapitel des TSal nachträglich zu omittieren. Diese Tendenz hat sich in der durch die Mss D, E und Nat.Bibl. Athen 2011 repräsentierten Salomogeschichte niedergeschlagen, die beide in Kenntnis der bestehenden Überlieferung des TSal die Rahmenhandlung ohne Befragungskapitel, dafür aber mit der Geburtsgeschichte des Königs als Einleitung weiter tradierten („Ur-schrift“ d).

2.2 Die „Grundschrift“ des Testaments Salomos

2.2.1 Eigenheiten der „Grundschrift“ des Testaments Salomos

Zur „Grundschrift“ t lassen sich m.E. in erster Annäherung folgende Aussagen machen:

1. Die „Grundschrift“ umfasste schon die Rahmenhandlung sowie die Befragungskapitel, da diese in den beiden maßgeblichen Rezensionen A und B gleichzeitig belegt sind.
2. Die „Grundschrift“ hatte schon den Charakter eines „Testaments“, wie aus dem Schluss Kap. 26 hervorgeht. Hier skizzieren beide Rezensionen A und B die vorliegende Schrift als Vermächtnis des Königs an Israel.
3. Die „Grundschrift“ stellt Salomo als den „frommen Beter“ heraus, dem jegliche magische Praxis abhold ist, und zeichnet damit ein „nichtmagisches Salomobild“ (ausführlich begründet unten S. 42).
4. Die „Grundschrift“ ist eine durchkomponierte Erzählung, deren Gliederungselemente gerade in den Befragungskapiteln (3-18) dem Leser immer die gleichen Informationen über die verschiedenen Dämonengestalten aufbereiten. Nach der Eingangsfrage („Wer bist du“) erfolgt die Selbstidentifizierung des Dämons („Ich heiße ...“), gefolgt von der (manchmal auch mit einer Frage eingeleiteten) astrologischen Verortung. Auch die Selbstcharakterisierung des Dämons („Ich mache ...“) ist oft durch eine Frage eingeleitet („Was ist deine Handlung?“), ebenso wie der Name des Überwinderengels oft die Antwort auf eine Frage Salomos darstellt („Von welchem Engel wirst du überwunden?“). Die Notiz der Siegelung des Dämons und dessen Verurteilung zu einer bestimmten Arbeit beim Tempelbau sind ebenso stereotyp wiederkehrende Informationen.¹⁹ Die Abfolge dieser

¹⁹ Vgl. zum Fragemuster die (gemessen an der Variabilität der Erzählung zu starre) Schematik bei Torijano, 2002, 59ff.

Elemente erfolgt nicht ganz streng, sondern kann leicht variieren und zeigt damit eine gewisse erzählerische Flexibilität.

5. Salomo selbst wird in der „Grundschrift“ dynamisch gezeichnet und macht eine Entwicklung durch. Wie im Kommentarteil an mehreren Stellen angemerkt wird (bes. 2.2.1.), erscheint der König zu Beginn der Befragung noch recht wenig souverän, muss auch noch einen Engel zu Hilfe holen, der den Dämon zu überwinden hilft. Am Ende besiegt Salomo in Kap. 18 selbständig die 36 Geister. Diese Entwicklung steht dann in Kontrast zu Kap. 26, wo der König – nun am Gipfelpunkt seiner Weisheit und Souveränität angelangt – heidnischen Frauen verfällt. Sein Sturz erscheint in der Erzähldynamik aufgrund dieser inneren Entwicklung umso tiefer.
6. Die „Grundschrift“ war christlich, denn es mischen sich im TSal christliche Züge in die Geschichte des jüdischen Königs Salomo, wie beispielsweise das Kreuz und die Jungfrauengeburt. Zur Erklärung dessen sind zwei Ansätze möglich: Auf literarkritischem Wege könnte man eine jüdische „Urschrift“ annehmen, die später christlich überarbeitet wurde.²⁰ Dabei steht seit Conybeares Ausführungen die These im Raum, dass die christlichen Überarbeiter orphianische Gnostiker waren.

„Die christlichen Stellen, die das testamentum aufweist, der Hinweis auf Immanuel, auf den Gekreuzigten u.a. zeigen, dass die ursprünglich jüdische Schrift zu Christen übergegangen und von diesen in ihrem Sinne verwertet und umgemodelt worden ist. Näher mag es die gnostische Sekte der Ophiani sein, [Verweis auf Conybeare, 8] da diese sich mit Vorliebe der Pflege solcher Bücher widmeten und ihre Dämonologie nach Origenes IV 30 eine auffallende Ähnlichkeit mit der des Testaments hat. In dieser Form scheint das Werk dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts anzugehören.“²¹

Ein anderer traditionsgeschichtlicher Weg geht von einem ursprünglich christlichen Werk auf deutlich jüdischem traditionsgeschichtlichem Boden aus.²² Dies erscheint auch in der vorliegenden Untersuchung plausibel, da das TSal als Entfaltung und Kombination diverser Salomoerzählungen und pseudosalomonischer Sammlungen gewertet wird. Diese sind traditionsgeschichtlich aus jüdischem Kontext geprägt und dann von christlicher Seite zu einem „Testament Salomos“ verbunden worden. Die christlichen Elemente sind wie folgt erkennbar:

- a) Beelzebul ist der Fürst der Dämonen, wie auch in Mk 3,22. Asmodeus, der in der jüdischen Dämonologie eine bedeutende Rolle spielt, wird in Kap. 5 deutlich depotenziert und geringer als Beelzebul eingestuft. Die Position Beelzebuls als Fürst der Dämonen erklärt sich damit als Entfaltung von neutestamentlichen Beelzebultraditionen (s. Kap. 3).

20 Vgl. Conybeare, 1898, 11f, darauf aufbauend Salzberger, 1907, 10; Ginzberg VI, 1946³, 292.

21 Salzberger, 1907, 10.

22 McCown, 1922, 108f.

Gleichzeitig ist die Demontage des Asmodeus und dessen Unterordnung unter Beelzebul als Abweisung paralleler Salomo-Asmodeus-Traditionen zu verstehen, die zur Zeit der „Grundschrift“ wohl schon kursierten (s. Kommentar zu Kap. 5).

- b) Wir stoßen auf eindeutig christliche Stellen: In 6,8 wird Beelzebul von „Emanuel“ besiegt, in 11,3 kommt – parallel zu Mk 5 – der Dämon „Legion“ vor, und in 11,6 drängt ein leidender Emanuel Dämonen ins Wasser. In 12,3 haftet der „Engel des großen Rates“ am Kreuz, und in 17,4 macht der „Heiland“ den Totengeist unschädlich. Ehippapas schließlich wird in 22,20 von demjenigen überwunden, der von einer Jungfrau geboren und von den Juden gekreuzigt wurde und den auch die Engel anbeten. Diese Stellen sind in den Rezensionen A und B belegt und darum schon Teil der „Grundschrift“ (t).
- c) Die Reminiszenzen zum NT, etwa die Anspielung auf Mk 5,9 par in TSal 11,3, auf Eph 6,12 in TSal 8,2, oder auf Mt 8,29 in TSal 5,5, sind ebenso in den beiden Rezensionen A und B belegt und damit Teil der „Grundschrift“.

2.2.2 Datierung der „Grundschrift“ aufgrund textueller Bezüge

Das Testament Salomos ist im Laufe der historisch-kritischen Forschungsgeschichte seit Flecks Edition in mehreren Schüben immer früher datiert worden. F. Fleck, der Herausgeber der ersten für die historisch-kritische Forschung relevanten Textedition (McCowns Handschrift P, auch in Mignes PG 122 unverändert übernommen) gab noch eine mittelalterliche Entstehung des TSal an.²³ H. Bornemann, der erste deutsche Übersetzer von Flecks Edition, weist trotz der zahlreichen Hinweise zum Koran und der arabischen Folklore auf die parallel entwickelte Engel- und Dämonenlehre bei Laktanz hin und tendiert darum aus traditionsgeschichtlichen Gründen zu einer Datierung ins frühe vierte nachchristliche Jahrhundert.

Der eklektische Text von McCown hat die Datierungsfragen von textkritischer Seite eher erschwert denn erleichtert, wurde doch deutlich, dass einerseits die Handschriftenlage nicht über das 15. Jahrhundert hinausweist und andererseits die vorliegende Textgeschichte der von McCown postulierten Rezensionen A, B und C den Zeitraum zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert nicht verlässt. Damit ist McCowns Text als modernes Konstrukt anzusprechen, dessen antike Fassung von McCown lediglich hypothetisch angenommen wird.

23 Fleck, 1837.

Für eine antike Fassung sprechen allerdings mehrere Gründe:

- Erstens ist das TSal in die antike pseudosalomonische Literatur einordenbar, wie es im vorliegenden Aufriss versucht wurde, so dass es als antikes Werk plausibel ist.
- Zweitens kann seit der Diskussion um die separate Textrezension von TSal 18 in den Wiener Papyri²⁴ begründet angenommen werden, dass Teile des TSal in der Antike kursierten (vgl. hierzu die ausführlichere Diskussion im Kommentar zu Kapitel 18).
- Drittens gilt seit der Neigung, den Dialog des Timotheus mit Aquila (aus dem 5./6. Jahrhundert nach Christus), in dem auf TSal 26,5 angespielt wird,²⁵ als „terminus ad quem“ anzuspochen, die Annahme einer mittelalterlichen Entstehung des TSal als unwahrscheinlich. Das TSal dürfte dann, wie noch unten ausführlicher zu begründen ist, als christliche Schrift im vierten Jahrhundert kursiert sein.

Damit gibt sich die „Grundschrift“ des TSal mit großer Wahrscheinlichkeit als antikes christliches Werk. Wie unten noch darzustellen ist, spricht für eine Entstehungszeit im vierten Jahrhundert nach Christus (abgesehen von dem o.a. „terminus ad“) m.E. das Lokalkolorit des frühnachkonstantinischen Jerusalem sowie die große traditionsgeschichtliche Nähe zur Dämonologie des mittleren und neuen Platonismus.

Die Traditionen des TSal weisen allerdings in noch frühere Zeiten. Schon Conybeare (1898), der erste englische Übersetzer von Flecks Edition, tendierte aus traditionsgeschichtlichen Gründen auf eine Frühdatierung um 100 nach Christus, gefolgt von Salzberger (1907). In das erste Jahrhundert datiert auch Gundel den Archetyp der Dekanliste in TSal 18,²⁶ und McCown die haggadische Rahmenerzählung. Duling urteilt etwas genereller: „there is general agreement that much of the testament reflects first-century Judaism in Palestine“.²⁷ Damit bewahrt das TSal trotz seiner – gemessen an der Zeit des Neuen Testaments – recht späten Entstehung wichtige Traditionen, die für einen religionsgeschichtlichen Vergleich mit dem NT wichtige Erkenntnisse liefern.

2.2.3 Lokalkolorit der Grundschrift: Das Tempelgelände in Jerusalem

Bei den folgenden Überlegungen wird als neue Herangehensweise zur Datierung und Ermittlung der historischen Provenienz des TSal der Vorschlag skizziert, die „Grundschrift“ zeitlich und räumlich im „Aelia Capitolina“ des 4. Jahrhunderts zu verorten. Dies ist vor allem durch die Beobachtung motiviert,

²⁴ Preisendanz, 1956.

²⁵ Näheres unten S. 277.

²⁶ Gundel, 1936, 45.

²⁷ Duling 1983, 942.

dass zahlreiche Ortstraditionen aus dem frühnachkonstantinischen Jerusalem im TSal erkennbar sind, und hierfür wären grundsätzlich zwei Erklärungsmodelle möglich: Einmal könnte man annehmen, dass diese Ortstraditionen das TSal voraussetzen und damit in dessen Wirkungsgeschichte einzuordnen sind.²⁸ Dies kann nur unter der Voraussetzung geschehen, dass – wie in der älteren Forschung zum TSal durchweg angenommen – eine ältere jüdische „Urschrift“, um das Jahr 100 nach Christus datierbar, – existiert habe, von der diese Ortstraditionen entlehnt sein könnten. Nun ist, wie oben deutlich wurde, die Existenz dieser jüdischen „Urschrift“ lediglich dadurch gestützt, dass sie in der Forschungsgeschichte immer wieder auftaucht.

2.2.3.1 Der Tempel und die Dämonen

Der Pilger von Bordeaux nennt im Zusammenhang mit der Besichtigung des Tempelgeländes (um 333 nach Christus) ein Gewölbe, in dem Salomo die Dämonen quälte („est ibi et crepta, ubi Salomon daemones torquebat“).²⁹ Dieses nicht mehr lokalisierbare Architekturstück³⁰ im Umfeld des Tempelgeländes lässt auf eine Jerusalemer Lokaltradition schließen, die ihm womöglich von einem Fremdenführer vermittelt worden war.³¹ Für den vorliegenden Zusammenhang interessant ist die Notiz, dass Salomo die Dämonen „gequält“ hätte. Hier wird eine Tradition im Jerusalem des frühen 4. Jahrhunderts greifbar, die uns auch im TSal begegnet: Salomo verurteilt die Dämonen passim zu Arbeiten am Tempel, was sie (so beispielsweise in TSal 6,9f) als entwürdigend empfinden. Besonders in 5,11f wird geschildert, wie Salomo Asmodeus mit Wasser quält.

2.2.3.2 Das Tempelgelände

Eine Vergegenwärtigung des Tempelgeländes im frühen 4. Jahrhundert könnte weiteren Aufschluss ermöglichen. Konkret stellt sich die Frage, was im 4. Jahrhundert – zur Zeit der hier vermuteten Abfassung des TSal – auf der Ortslage zu sehen war. Bekanntlich war der Herodianische Tempelbau 70 nach Christus zerstört worden, und das Gelände wurde von römischer Seite gemäß Jos Bell 6,316 noch während der anhaltenden Kämpfe in der Stadt durch den Vollzug

28 Hierzu tendiert Heid, 2001, 37.

29 Zitiert nach Baldi, 1982², 444f.

30 Vgl. Kaplony, 2002, 194; Donner, 2002², 54, Anm. 82. Eckardt, 1906, 77 denkt aufgrund von Hinweisen aus der arabischen Volksfrömmigkeit an die Südostecke des Haram und die „Ställe Salomos“, vgl. auch Mommert, 1906, 180.

31 Zum Fremdenführer des Pilgers vgl. Donner, 2002², 38f.

der üblichen Opfer und der Ausrufung des Titus als Sieger für die römischen Götter geweiht. Falls sich der Begriff „κόδρα“, den das Chronicon Paschale 119³² unter den öffentlichen Gebäuden Aelia Capitolinas nennt, auf den Tempelplatz bezieht, so wird man diesen als „quadratische Fläche“ wiedergeben können und daraus schließen, dass der ehemalige Temenos für eine weitere Nutzung von Trümmern in irgend einer Form gereinigt worden war.³³ Einige Kirchenväter sprechen darüber hinaus explizit davon, dass man die Steine der Tempelanlage zum Wiederaufbau der Stadt benutzt habe,³⁴ das Areal wird also zu einem gewissen Grad abgetragen worden sein. Ungeklärt jedenfalls ist die Frage, was sich dort genau befand. Falls sich dort seit Hadrianischer Zeit ein Tempel des Jupiter Capitolinus erhob, von dem Cassius Dio 69,12 schreibt (was in neuerer Forschung tendenziell zu Recht bezweifelt wird),³⁵ war von diesem anscheinend beim Besuch des Pilgers von Bordeaux nichts mehr zu sehen,³⁶ denn dieser berichtet nur, dass dort „statuae duae Hadriani“ gestanden hätten.³⁷ Es handelt sich also nur um Statuen, deren eine Hadrian darstellen könnte, die andere, wenn sich, wie mehrfach in der Forschung behauptet, eine Inschrift des Antoninus Pius auf einer in der Stützmauer des Haram aufgefundenen Spolie darauf bezieht, Hadrians Adoptivsohn und Nachfolger Antoninus Pius.³⁸ Doch erweist sich die weitere Quellenlage zu diesen Statuen als widersprüchlich. Hieronymus jedenfalls erwähnt im Comm in Jes 1,2,9 eine „Hadriani statua et Iovis idolum“³⁹ an der Stelle des früheren Tempels und im Comm in Matth 24,15 eine einzige „Hadriani equestri statua, quae in ipso sancto loco usque in praesentem diem stetit“.⁴⁰ Möglicherweise nennt er hier die zweite Säule nicht explizit, weil er Beziehungen zu Dan 9,27 und dem (dort nur im Singular erwähnten) „Gräuelbild der Verwüstung“ knüpft, ähnlich wie auch Joh Chrysostomus im Comm in Matth 24,15.⁴¹ Origenes jedenfalls nennt

32 PG 92, 613.

33 Vgl. Zangenberg, 1992, 43; dagegen trennt Belayche, 2001, 135f die „kodra“ vom Tempelberg.

34 So beispielsweise Euseb, Dem Ev 8,3.

35 Vgl. Kuhnen, 1990, 176f; skeptisch aufgrund der disparaten Quellenlage: Zangenberg, 1992, 43f; Bieberstein/Bloedhorn 1994, Bd. I, 144; Belayche, 2001, 134-142 (mit ausführlicher Diskussion).

36 Zur Diskussion um den Begriff „aedes“, der sich auf die Relikte eines Tempels beziehen könnte, vgl. Belayche, 2001, 138f.

37 Zum Besuch des Pilgers von Bordeaux und der Beschreibung des Tempelgeländes vgl. Eckardt, 1906; Mommert, 1906; Vogt, 1974, 44ff; Donner, 1977. Zusammenstellung der Quellen zu den beiden Statuen bei Kaplony, 2002, 205.

38 Die Inschrift bei Bieberstein/Bloedhorn, 1994, Bd. III, 148f, vgl. Donner, 2002², 55; Zangenberg, 1992, 53.

39 CCL 73,33.

40 PL 26,184.

41 PG 58,689.