

Martin Rösel

Tempel und Tempellosigkeit

Der Umgang mit dem Heiligtum in der Pentateuch-LXX

Spätestens seit der deuteronomischen Konzentration auf einen Kultort gehört die „Stätte, die Gott erwählt hat, um dort seinen Namen wohnen zu lassen“ (Dtn 12,5 u.ö.), zu den zentralen religiösen Überlieferungen Israels. Zwar gab es nach der Zerstörung des Tempels durch die Neubabylonier und der persischen Rückkehrerlaubnis nochmals eine kurze Diskussion, ob der Tempel überhaupt wieder aufgebaut werden müsse – biblische Kontrahenten sind Haggai einerseits, Tritojesaja andererseits. Doch die Bedeutung des Jerusalemer Tempels blieb zentral, auch wenn es parallele Tempel gab – belegt sind Elefantine und Leontopolis – und immer größer werdende Teile jüdischer Bevölkerung in einer tempellosen Diasporasituation lebten¹.

Innerbiblisch wurden in exilisch-nachexilischer Zeit verschiedene Tempelkonzepte entwickelt und diskutiert: Die Vorstellung des Wohnens der Gottheit im Tempel hatte man wohl schon vorexilisch modifiziert. Damit wurde aber die Frage umso drängender, wie man sich die heilsvermittelnde Präsenz Gottes im Tempel vorzustellen habe; Stichworte sind hier die *Schem-* und *Kabod-Theologie*² und die Schechina-Vorstellung³. Gleichzei-

¹ Zur Orientierung darüber sei zunächst pauschal verwiesen auf: BEATE EGO/ARMIN LANGE/PETER PILHOFER (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel, Community without Temple* (WUNT 118), Tübingen 1999. Es sei auch daran erinnert, dass der als Selbstbezeichnung verstandene Begriff „Diaspora“ ebenfalls aus der LXX stammt: Dtn 28,25: καὶ ἔσῃ ἐν διασπορᾷ ἐν πάσαις ταῖς βασιλείαις τῆς γῆς; vgl. JOHN W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SBL.SCS 39), Atlanta 1995, 438 und ANNELI AEJMELAEUS, *Die Septuaginta des Deuteronomiums*, in: dies., *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays* (CBET 50), Revised and Expanded Edition Leuven/Paris/Dudley 2007, 157–180: 159.

² Dies in Anknüpfung an das noch immer lesenswerte Buch von TRYGGVE METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod theologies* (CB.OT 18), Lund 1982.

³ Dazu BERND JANOWSKI, „Ich will in eurer Mitte wohnen“. Struktur und Genese der exilischen *Schekina*-Theologie, *JbTh* 2 (1987) 165–193; ders., *Gottes Weisheit in Jerusalem. Sir 24 und die biblische Schekina-Theologie*, in: *The Reception and Function of*

tig stellte die priesterschriftliche Vorstellung vom Wanderheiligtum die exklusive Ortsgebundenheit der Gottesgegenwart in Frage; dies war wahrscheinlich ein wichtiges Element der exilischen Bewältigung der Diaspora-Situation.

Die so skizzierte Ausgangslage ist der Hintergrund für die folgenden Überlegungen: Einerseits ist die Deutung des Tempels in den alttestamentlichen Schriften nicht durchgängig dieselbe, und andererseits kann man mit allem Recht annehmen, dass die Übersetzer räumlich fern vom Tempel in der Diaspora lebten⁴. Damit stellt sich die Frage, ob sich auch in den Übersetzungen ins Griechische Hinweise auf Aussagemodifikationen feststellen lassen, und ob sich die eigene tempellose Religiosität in den Übersetzungen spiegelt. Dabei geschieht eine Konzentration auf den Pentateuch, da er zuerst übersetzt wurde und die einzelnen Bücher eine vergleichbare Übersetzungsweise aufweisen. Es wird dabei nicht immer eindeutig zwischen Tempel einerseits und Kultbetrieb andererseits zu trennen sein, doch da die Kult- und Opferterminologie der LXX seit der Arbeit von Suzanne Daniel recht gut erforscht ist⁵, bleibt dieser Bereich hier ausgeblendet⁶.

1. Proseuche und Synagoge?

Als erster Zugang sei die Beobachtung mitgeteilt, dass sich im griechischen Nomos noch keine Hinweise auf Proseuche oder Synagoge als spezifische Kulträume finden lassen. Das Nomen συναγωγή findet sich von Gen 1,9 an im Sinne einer Ansammlung von Gegenständen (hier: Wasser) oder Personen (Gen 28,3), erst spät, wohl im 1. Jh. v.Chr. wird es zum terminus technicus für die Kultgemeinde⁷. Dies allerdings ist als Rezeptionsphäno-

Biblical Figures in Deuterocanonical and Other Jewish Literature (ISCDL 2008), hg. v. U. Mittmann-Richert/H. Lichtenberger, Berlin/New York 2009, 1–30.

⁴ Im Rahmen des Wuppertaler Kongresses hat E. Tov zwar seine These wiederholt, dass s.E. die Übersetzer aus Palästina stammen, doch fehlen dafür m.E. die Argumente, zumal es gerade im Pentateuch eine Fülle von Hinweisen auf genaue Kenntnisse des Lebens in der Diaspora gibt. Vgl. EMANUEL TOV, Approaches towards Scripture Embraced by the Ancient Greek Translators, in: ders., Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays (TSAJ 121), Tübingen 2008, 325–338.

⁵ SUZANNE DANIEL, Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante (EeC 61), Paris 1966.

⁶ Vgl. zum Problem auch: CHARLES THOMAS ROBERT HAYWARD, Understandings of the Temple Service in the Septuagint Pentateuch, in: Temple and Worship in Biblical Israel (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 422), hg. v. J. Day, New York 2006, 385–400, der m.W. einzigen Studie, die sich bisher explizit mit dieser Fragestellung beschäftigt hat.

⁷ Vgl. die Übersicht bei ANDERS RUNESSON, The Origins of the Synagogue (CB.NT 37), Stockholm 2001, 171–173; einen guten Forschungsüberblick bietet auch CARSTEN

men der LXX zu bewerten, da seit der Exodus-LXX עֲדָרָה (Ex 12,16) und seit der Lev-LXX לְהִקָּדֵשׁ (Lev 16,17) mit συναγωγή übersetzt wurde, so dass ganz Israel entsprechend bezeichnet werden konnte (vgl. auch z.B. Num 16,24ff.)⁸. Von Dtn 18,16 an wurde auch ἐκκλησία für לְהִקָּדֵשׁ verwendet⁹, wobei man schon im Dtn die Nuance sehen kann, dass ἐκκλησία die ganze Kultgemeinde Israels bezeichnet¹⁰; dies ist besonders deutlich in Kap. 23, wo es darum geht, wer nicht zur Kultgemeinde gehört.

Seit dem 3. Jh. sind in Ägypten Inschriften belegt, wonach der Kultraum der dort ansässigen Juden als προσευχή bezeichnet wird. Das zugehörige Verbum προσεύχομαι wird im Pentateuch nur an 3 Stellen verwendet¹¹, das Nomen προσευχή, offenbar ein später eingeführter Neologismus¹², fehlt ganz. Interessanterweise wird προσευχή in der gesamten LXX nur im Sinne von Gebet verwendet, einzige Ausnahmen sind die Stellen in Tritojesaja, die vom Tempel als „Bethaus“ sprechen (56,7; 60,7); hier steht οἶκος προσευχῆς, was wohl der Hintergrund der Bezeichnung für die Kultstätte ist.

In den Targumim steht demgegenüber אֶתְשִׁיבָה für עֲדָרָה (Ex 35,1; Lev 4,13 u.ö.), so dass eine durchgängige Identifikation von damaliger Wüsten- und aktueller Synagogengemeinde möglich ist.

2. Genesis

Dem Verlauf der erzählten Geschichte nach ist in der griechischen Genesis nicht damit zu rechnen, dass der Tempel eine besondere Rolle spielt. Doch interessanterweise gibt es an einigen Stellen doch Bezüge zum Tempel oder seinem Kult. So ist etwa in Gen 4,7 das Problem, warum Gott das Opfer Abels anerkennt, das des Kain aber nicht, mit Hinweis

CLAUBEN, Versammlung, Gemeinde, Synagoge (SUNT 27), Göttingen 2002, 21–81. Zur LXX s. MARTIN RÖSEL, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin/New York 1994, 39.

⁸ Interessant ist der Plural συναγωγῶν Ἰακωβ in Dtn für עֲדָרָה לְהִקָּדֵשׁ; im unpunktieren Text konnte der Übersetzer problemlos einen Plural erkennen. Vielleicht steht aber, wie in LXX.D vermutet wird, tatsächlich eine Aktualisierung auf die Vielzahl von Gemeinden in der gegenwärtigen Diaspora-Situation hin im Hintergrund. Auffällig ist, dass συναγωγή nur hier und in Dtn 5,22 verwendet wurde, ansonsten hat die Dtn-LXX ἐκκλησία bevorzugt; WEVERS, Deuteronomy (Anm. 1), 104f.

⁹ In 4,10 ist ἐκκλησία wohl von 18,16 her eingedrungen; vgl. WEVERS, Deuteronomy (Anm. 1), 72. Das Verbum ἐκκλησιάζω findet sich schon in Lev 8,3; Num 20,8 für לְהִקָּדֵשׁ.

¹⁰ FOLKER SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament (MJSt 9), Münster u.a. 2001, 227f.

¹¹ Gen 20,7.17; Ex 10,17.

¹² SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel (Anm. 10), 221. Vgl. auch den interessanten Exkurs zum Begriff bei RUNESSON, Origins (Anm. 7), 429–436.

auf eine kultische Verfehlung gelöst worden: „Ist es nicht so, dass, wenn du richtig dargebracht, aber nicht richtig zerteilt hast, du gesündigt hast?“ (οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς ὀρθῶς δὲ μὴ διέλης ἡμαρτεῖς für חֲטָאָתְךָ לֹא תִשָּׂיב אֲשֶׁר תִּזְבֹּחַ אֲשֶׁר תִּזְבֹּחַ לֹא תִשָּׂיב לִפְתָּח הַקֹּדֶשׁ). Das hier verwendete Verbum διαίρέω steht auch in Gen 15,10 für Abrahams Zerteilen der Tiere im Rahmen der Bundeszeremonie. So legt sich der Schluss nahe, dass die Angaben zum Umgang mit den Opfertieren aus Lev 3–7; 17 und damit der Opferbetrieb im Tempel im Hintergrund der Übersetzung in Gen 4 stehen¹³.

Einen deutlicheren Hinweis auf die Bedeutung des Tempels gibt es interessanterweise in den Chronologien der Patriarchen in Gen 5 und 11. Hier zeigen auch die Versionen ein klares Interesse, den Bau des Tempels mit der Chronologie der Schöpfung zu koordinieren. Daher läuft die Chronologie des MT darauf hinaus, dass der Tempel im Jahr 4000 (100x40) *anno mundi* wieder eingeweiht wird; umgerechnet entspricht das dem Jahr 164 v.Chr. und damit der Wiedereinweihung nach dem Makkabäeraufstand. Der Samaritanus zielt auf das Jahr 2800 (70 x 40) als Gründung des Heiligtums auf dem Garizim. Die Chronologie der LXX ist nicht ganz einfach zu berechnen, sie zielt aber offenbar darauf, dass das erste Jahr des zweiten Tempels auf das Jahr 5000 *anno mundi* anzusetzen ist. Mit dem neuen Tempel beginnt zugleich ein neuer Zyklus von Jubeljahren (Lev 25,10: alle 50 Jahre ein Jubeljahr), zugleich wird der Widerspruch zu bekannten Daten der ägyptischen Chronologie vermieden (Manetho: 3000 Jahre Pharaonenherrschaft), der mit den kürzeren Rechnungen des MT und Sam entstehen würde¹⁴.

Knapp sei nur erwähnt, dass bereits in der Genesis von 8,20 an die – vor allem für die Pentateuch-LXX – typische Verwendung von θουσιαστήριον für die rechtmäßige Opferstätte festzustellen ist, dem in anderen Büchern (ab Ex 34,13) dann βωμός für fremde Altäre kontrastierend gegenübergestellt wird. Diese Wortwahl ist vor dem Hintergrund von Dtn 12 nur zu verständlich; die Übersetzer haben sie wahrscheinlich aus dem Sprachgebrauch ihrer hellenistischen Gemeinden übernommen¹⁵. Hinzu kommt,

¹³ RÖSEL, Übersetzung (Anm. 7), 104–106, auch zum Problem des „Zerteilens“, obwohl Kain ja vegetabile Opfer darbrachte.

¹⁴ So ein Ergebnis meiner Dissertation (Übersetzung, Anm. 7), ausführlich begründet S. 127–144. Argumente gegen diese Erklärung wurden bisher m.W. nicht vorgebracht, vgl. HORST SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluy 1996, 181f.

¹⁵ Zum Problem v.a. noch immer DANIEL, Vocabulaire, 15–23; ARIE VAN DER KOOIJ, On the Use of BWMOS in the Septuagint, in: Hamlet on a Hill, FS T. Muraoka (OLA 118), Leuven 2003, 601–607.

dass in βωμός auch ein Anklang an בְּמִזְבֵּחַ gehört werden konnte, der übliche hebräische Terminus für abzulehnende Opferstätten¹⁶.

Schließlich ist auf ein besonderes Phänomen der Genesis-LXX hinzuweisen, das ebenfalls für die Vorstellung vom Tempel bedeutsam ist. Schlüsselstelle dafür ist Gen 22,14, wo es im griechischen Text heißt: „Und Abraham nannte jenen Ort: Der Herr hat gesehen (הָרָא: εἶδεν), damit man heute sagt: Auf dem Berg ist der Herr *erschienen* (הָרָא: ὤφθη).“ Offenbar setzt der Übersetzer die in 2. Chr 3,1 belegte Tradition voraus, dass der Berg Morija der Ort des späteren Tempelbaus ist¹⁷. Daher wurde עֶשְׂרָא ungewöhnlicherweise mit ἵνα übersetzt, das σήμερον bezieht sich auf die aktuelle Gegenwart¹⁸. Das Thema des Erscheinens Gottes, das so mit dem Ort des Tempels verbunden wird, ist nun aber auch an anderen Stellen der Genesis über den hebräischen Text hinaus eingetragen worden, z.B. in Gen 16,14, wo Hagar sagt, dass der Herr ihr *erschienen* sei (ὀφθέντα μοι; MT: er hat mich angesehen, רָאָה)¹⁹. Außerdem ist auf Gen 31,13 zu verweisen, wo in LXX als Selbstvorstellung Gottes an Jakob zu lesen ist: ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι; ich bin der Gott, der Dir *erschienen* ist; MT hat „ich bin der Gott von Beth-El“²⁰. Nach 28,17 geht es ja um den Ort, der „Haus Gottes und Tor des Himmels“ ist. An den meisten anderen Stellen in der Genesis wird die Transkription Βαιθηλ verwendet²¹. Daher kann man vermuten, dass hier die Aussage unterbleiben sollte, dass es sich um den Gott von Bethel handeln könnte. Es wird also die Identität Gottes gewahrt und in Übereinstimmung mit den anderen Stellen festgehalten, dass er den Erzellern erschienen ist²². Interessanterweise wird außerdem die Geschichte in

¹⁶ Vgl. dazu den Beitrag von SIEGFRIED KREUZER in diesen Band S. 106–108. Für בְּמִזְבֵּחַ steht im Gegenzug ebenfalls negativ konnotiertes στήλη, vgl. u.a. Lev 26,30; Num 33,52.

¹⁷ Interessanterweise wird in 22,2 הַמְרִיבָה אֶרֶץ אֵרֶץ mit τῆν γῆν τῆν ὀψηλήν übersetzt (s. MARGUERITE HARL, La Genèse (BdA 1), Paris 1986, 192.195, was vielleicht eine Ableitung von רִיב voraussetzt (so LXX.D; vgl. auch JOHN W. WEVERS, Notes on the Greek Text of Genesis [SBL.SCS 35], Atlanta 1993, 317).

¹⁸ Mit HAYWARD, Understandings (Anm. 6), 387f.

¹⁹ S. WEVERS, Genesis, 225f. zur möglichen Erklärung des schwierigen Textes; problematisch ist zusätzlich die Aussage, dass Hagar Gott „ἐνώπιον“, von Angesicht zu Angesicht gesehen habe.

²⁰ S. dazu auch JAN JOOSTEN, To see God. Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint, in: Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten (WUNT 219), hg. v. M. Karrer/W. Kraus u. d. Mitarbeit von M. Meiser, Tübingen 2008, 287–299: 292, der auf einen möglichen ägyptischen Hintergrund der betonten Rede vom „Sehen Gottes“ hinweist.

²¹ In 28,19 wird mit „Haus Gottes übersetzt“; in 35,7 wird interessanterweise bei der Wendung אֱלֹהֵי בֵּית־אֵל das אֵל nicht mitübersetzt. LXX meidet offensichtlich die Aussage „Gott Bethels“.

²² Vgl. 35,7: ἐκεῖ γὰρ ἐπεφάνη αὐτῷ; dort nämlich ist Gott ihm erschienen (für נִלְּאָה Ni.). Nach HAYWARD, Understandings, 388, ist das Erscheinen Gottes im Tempel auch

Gen 28 nicht explizit mit dem Ortsnamen Bethel verbunden, so dass offen bleibt, wo eigentlich das „Haus Gottes“ ist²³. Das Thema des Erscheinens Gottes wird in den späteren Büchern des Pentateuch wieder begeben.

3. Exodus

Im Erzählverlauf des Pentateuch werden im Buch Exodus die Anordnungen für den Bau des Heiligtums gegeben, außerdem erste kultische Satzungen mitgeteilt. Daher ist dieses Buch für unsere Fragestellung besonders ertragreich. Mitgeteilt werden nur die auffälligsten Phänomene. Zunächst sei an ein Ergebnis der Dissertation von Christine Schlund zum Pesach erinnert²⁴. Anders als sonst bei kultischen Texten wird in der Übersetzung der Pesach-Anweisungen in Ex 12 nicht auf Harmonisierung der Termini geachtet. Stattdessen hat der Übersetzer offenbar eine eigenständige Pesach-Terminologie beabsichtigt (deshalb vielleicht auch die Verwendung des aramaisierenden Fremdwortes *πασχα*?). Das kann mit aller Vorsicht so gedeutet werden, dass das Pascha als Fest, das auch ohne Tempel gefeiert werden konnte, bewusst von der Sprache des Tempels und seines Kults ferngehalten wird²⁵. Beim Pesach-Gebot in Dtn 16,7 hat J.W. Wevers sogar vermutet, dass sich hier eine spezifisch alexandrinische Praxis zeigt, nach der das Fleisch gekocht *und* gebraten wird. Jedenfalls geschieht ein Ausgleich mit der Vorschrift in Ex 12,9, wonach das Fleisch nicht gekocht werden soll²⁶.

Eine eindeutige Veränderung der Tempelkonzeption zeigt sich im Siegeslied Ex 15, in dem auch an anderen Stellen klare interpretatorische Eingriffe des Übersetzers zu konstatieren sind²⁷. Der fragliche Vers des Liedes (V. 17) lautet nach dem hebräischen Text: „Du wirst sie bringen und pflanzen auf den Berg deines Erbteils, die Stätte, die du zu deiner Wohnung gemacht hast, JHWH, das Heiligtum, mein Herr, das deine Hände bereitet haben.“ (חֲבֵאוּם וְחַטְעֵמוּ בְּהַר נַחֲלָתְךָ מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלַּת יְהוָה מִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנֵי יָדֶיךָ). Die LXX hat dagegen (nach LXX.D): „Bring sie hin und pflanze sie ein auf dem Berg deines Erbes, an deiner *bereiteten* Wohnstatt, die du errichtet

als Perspektive für die Gegenwart der Übersetzer anzunehmen; das aber ist den Genesis-Texten m.E. so nicht zu entnehmen.

²³ Dies wird erst in Gen 35,7.15 deutlich.

²⁴ CHRISTINE SCHLUND, „Kein Knochen soll gebrochen werden“ (WMANT 107), Neukirchen-Vluyn 2005, 18–30.

²⁵ Allerdings wird in 12,20 κατοικητήριον verwendet, das in 15,17 für das himmlische Heiligtum steht (s.u.). Wahrscheinlich soll hier aber kein intertextueller Bezug hergestellt werden, sondern das Lexem ist einfach im Sinne von „Wohnstätte“ zu verstehen.

²⁶ WEVERS, *Deteronomy*, 269, vorsichtiger aber SCHLUND, a.a.O., 30.

²⁷ Dazu auch HAYWARD, *Understandings*, 395–397.

hast, Herr, (an dem) Heiligtum, Herr, das deine Hände bereitet haben.“ (είσαγαγών καταφύτευσον αὐτοὺς εἰς ὄρος κληρονομίας σου εἰς ἕτοιμον κατοικητήριόν σου ὃ κατειργάσω κύριε ἅγιασμα κύριε ὃ ἠτοίμασαν αἱ χεῖρές σου). Die entscheidende Differenz besteht darin, dass nun vom Tempel als einer bereits fertigen Wohnstatt die Rede ist, so dass die Idee eines himmlisch präexistenten Heiligtums nahe liegt²⁸. Auch wenn dies vielleicht vom Übersetzer nicht intendiert war, ist die Rezeptionsgeschichte dieser Übersetzung doch beträchtlich, denn die Wendung ἕτοιμον κατοικητήριον steht an einer ganzen Reihe von Fällen für $\text{מְכוֹן לְשִׁבְתָּךְ}$, u.a. im Tempelweihspruch 3Reg 8, par 2Chr 6; Ps 33(32),14; inhaltlich v.a. Weish 9,8²⁹.

Die griechische Version dieses Verses verweist nun durch die Verwendung von ἅγιασμα für שִׁבְתָּךְ auf einen anderen wichtigen Textkomplex dieses Buches, die Aufforderung zum Bau der Stiftshütte. In 25,8 heißt es nach dem MT: Und sie sollen mir ein Heiligtum (שִׁבְתָּךְ) machen, damit ich in ihrer Mitte wohne (יָשַׁב). In LXX wird wieder ἅγιασμα für שִׁבְתָּךְ verwendet³⁰, allerdings im Nachsatz mit einem anderen Verb verbunden: καὶ ποιήσεις μοι ἅγιασμα καὶ ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν; „und *du* sollst mir ein Heiligtum machen, damit ich unter *euch* erscheine (für $\text{וְעָשָׂה לִי מְכוֹן וְשִׁבְתִּי בְּתוֹכָם}$). ἅγιασμα steht nur an diesen Stellen in der Ex-LXX für das Heiligtum, an den anderen Vorkommen bezieht es sich auf hochheilige Dinge, v.a. für das goldene Stirnblatt am Kopfschmuck des Hohepriesters, 28,36; 29,6; 36,37³¹. Damit ist zunächst klar, dass das Heiligtum in die höchste Sphäre der Heiligkeit gehört; in den anderen Übersetzungen ist es nur τὰ ἅγια oder τὸ ἅγιον (für שִׁבְתָּךְ).

Wichtiger ist aber, dass erneut ein anderes Konzept als im hebräischen Text sichtbar wird: Gott wohnt nicht im Tempel (יָשַׁב), sondern er erscheint dort. Das ist insofern interessant, als die Ex-LXX an allen Stellen, an denen es der MT vorsieht, die Rede vom Wohnen Gottes vermeidet und andere Äquivalente wählt: καταβαίνω in 24,16; ἐπικληθήσομαι in 29,45f.; ἐπισκιάζω in 40,35³². Da auch nach Dtn 33,16 LXX in einer charakteristischen Übersetzung Gott nicht im Dornbusch *wohnt* (MT: יָשַׁב), sondern in

²⁸ So JOACHIM SCHAPER in LXX.D nach WILLIAM HORBURY, *Messianism in the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, in: ders., *Messianism among Jews and Christians*, London/New York 2003, 35–64: 61. Möglich ist auch eine sprachliche Erklärung des מְכוֹן von כּוֹן her, vgl. die Parallele zu ἠτοίμασαν am Versende. Da aber im Vers eine Häufung theologisch wichtiger Lexeme (ὄρος κληρονομίας, ἅγιασμα, κατοικητήριον) festzustellen ist, liegt die Annahme bewusster Gestaltung näher.

²⁹ Zur etymologischen Erklärung dieser Übersetzung vgl. GIOVANNI BISSOLI, *Mākōn-Hetoimos. A proposito di Esodo 15,17*, SBFLA 33 (1983) 53–56.

³⁰ Nirgendwo sonst im Pentateuch, vgl. HAYWARD, *Understandings*, 396.

³¹ HAYWARD, *Understandings*, 392f.

³² Vgl. ALAIN LE BOULLUEC/PIERRE SANDEVOIR, *L'Exode* (BdA 2), Paris 1989, 252.

ihm *erscheint* (LXX: τῷ ὀφθέντι ἐν τῷ βᾶτω), verdichtet sich m.E. der Eindruck, dass es sich hier um ein buchübergreifendes Konzept handelt³³. Aussagen über die unmittelbare Präsenz Gottes auf der Erde, selbst im Heiligtum, werden vermieden, stattdessen die Idee des kontingenten Erscheinens vorgetragen³⁴. Das Problem des „Wohnens Gottes“ wird später im Zusammenhang mit Dtn 12 wieder aufgegriffen werden.

Im folgenden Vers Ex 25,9 fällt auf, dass für תֵּבַת „Vor-/Urbild“ (der Stiftshütte) zweimal παράδειγμα zur Übersetzung gebraucht wird. Im parallelen Vers 25,40 steht demgegenüber τύπος; V. 40 weist aber durch die ungewöhnliche Verwendung von δείκνυμι für מִדְּבַר auf παράδειγμα in 25,9 zurück. In der parallelen Passage im Dtn werden beide Worte vermieden und stattdessen (Dtn 4,16–18) ὁμοίωμα „Gleiches“ gewählt. Außerdem ist bemerkenswert, dass in der Ex-LXX auch מִשְׁכָּן „Wohnung“ nicht wörtlich übersetzt wurde, sondern mit σκηνή „Zelt“ wiedergegeben wurde. Das ahmt zwar den Konsonantenbestand von מִשְׁכָּן nach, vermeidet inhaltlich aber erneut die Konnotation des Wohnens Gottes. Hinzu kommt, dass σκηνή auch für מִדְּבַר steht, so dass die Differenzierung der beiden Bezeichnungen für die Stiftshütte aufgegeben wird; statt dessen entsteht eine einheitliche Terminologie bezüglich des Heiligtums. Möglich ist auch, dass die ungewöhnliche Vorstellung vom „Zelt“ benutzt und die im Griechischen übliche Bezeichnung ἱερόν für einen Tempel bewusst gemieden wurde³⁵, um die Unvergleichlichkeit des Heiligtums Israels zu betonen.

Wichtiger ist aber, dass die Übersetzung von 25,9.40 die oben zu 15,17 geäußerte Überlegung bestätigt: Der Exodus-Übersetzer geht offensichtlich von der Vorstellung eines himmlisch-präexistenten Heiligtums aus, was er durch die auffällige Verwendung der seltenen Lexeme ἕτοιμος „bereitet“; παράδειγμα „Vorbild“ und τύπος „Urbild/Form“ ausdrückt. Möglicherweise stehen hier Kategorien eines platonischen Urbild-Abbild-Schemas im Hintergrund, doch da die Lexeme im Exodus-Buch nicht mehr begegnen, lässt sich das nicht erweisen. Jedenfalls aber passt diese Vorstellung zu dem, was man wenig später z.B. dem Wächterbuch 1. Henoch 14–16 oder den in

³³ Vgl. JAN JOOSTEN, Une Théologie de la Septante?, RThPh132 (2000) 31–46: 39f. S. auch ANNELI AEJMELAEUS, Von Sprache zur Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta, in: dies., Trail (Anm. 1), 265–293: 280: „Ohne Zweifel handelt es sich hier um theologisch motivierte Übersetzung.“

³⁴ Ähnlich WEVERS, Deuteronomy, 548 und CÉCILE DOGNEZ/MARGUERITE HARL, Le Deutéronome (BdA 5), Paris 1992, 350, die ebenfalls auf den Bezug auf Gen 31,13 hinweisen.

³⁵ So SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel, 226. Doch vgl. den Hinweis von HARRY A. WOLFSON, On the Septuagint Use of *To Hagion* for the Temple, JQR 38 (1947) 109f., hier: 110: „When the ... translators of the Bible were looking for a Greek equivalent of the Hebrew word for the Temple in Jerusalem, they had before them two terms, *hieron* and *hagion*, both of them equally with heathenish connotations“.

Qumran gefundenen Sabbatopferliedern entnehmen kann, dass es ein hochheiliges himmlisches Heiligtum mit eigenem, urbildhaften Kultbetrieb gibt³⁶. Nach Sirach 24 tut die Weisheit selbst Dienst im Allerheiligsten, wobei die Terminologie aus der Ex-LXX aufgenommen wurde³⁷. Später sind diese Stellen Ansatzpunkt für die Überlegung Philos, der himmlisches und irdisches Heiligtum eindeutig nach der platonischen Ideenlehre versteht³⁸.

Interessant ist, dass diese Lexeme in den folgenden Übersetzungen der LXX nicht aufgenommen wurden, auffällig ist aber, dass in der Chronik-LXX das Urbild-Abbild-Modell des Tempels innergeschichtlich zur Weitergabe des Tempelmodells von David an Salomo verwendet wurde, vgl. 1Chr 28,11ff.³⁹

Wenn dem Tempel eine so hohe Bedeutung zugemessen wird, wundert auch nicht, dass sich diese Wertschätzung in anderen Kontexten zeigt. Besonders instruktiv ist hierfür in 19,6 die ungewöhnliche Übersetzung von מְמַלְכָה כֹהֲנִים mit βασιλείον ἱεράτευμα „königliches Priester-Gemeinwesen“, die analog zu πολίτευμα gebildet ist; ganz Israel wird unter kultisch-priesterlichem Aspekt gesehen⁴⁰. Dem entspricht die v.a. in Numeri zu beobachtende Tendenz, die Priester und vor allem Aaron als ihren Prototyp und Stammvater aufzuwerten (s. u., vgl. auch Ex 36,8).

Die Wertschätzung des Jerusalemer Tempels ist wohl auch der Grund für ein Phänomen, auf das P.-M. Bogaert aufmerksam gemacht hat: Die Angaben zum Bau des Vorhofs in Ex 27,9–11 wurden so verändert, dass nun der Eingang des Tempels nach Norden, also auf Jerusalem hin orien-

³⁶ Möglicherweise ist auch der ganze Himmel als Heiligtum zu sehen; vgl. dazu BEATE EGO, Denkbilder für Gottes Einzigkeit, Herrlichkeit und Richtermacht – Himmelsvorstellungen im antiken Judentum, JBTh 20 (2005) 151–188: 160–178.

³⁷ S. dazu den in Anm. 3 genannten Aufsatz von B. Janowski.

³⁸ LE BOULLUEC/SANDEVOIR, L'Exode, 252f. In 26,30 wird durch κατὰ τὸ εἶδος τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει auf diese Verse zurückverweisen. Dabei fällt die singuläre Übersetzung von מִצַּפְּנֵי durch εἶδος auf, die, wenn sie nicht selbst durch platonisches Gedankengut verursacht ist, bei späteren Rezipienten exakt diese Konnotation evozieren konnte. Zum möglichen Einfluss platonischer Philosophie auf die LXX vgl. auch den Beitrag von A. Schenker in diesem Band.

³⁹ LEONHARD GOPPELT, Art. τύπος κτλ. ThWNT VIII (1969) 246–260, ibs. 257f. zur LXX und zur Rezeption in Sap 9,8 bei Philo.

⁴⁰ S. dazu die unterschiedlichen Zugänge von CORNELIS G. DEN HERTOOG, Die griechische Übersetzung von Exodus 19:6 als Selbstzeugnis des frühhellenistischen Judentums, in: The Interpretation of Exodus, FS C. Houtman (CBET 44), Leuven 2006, 181–191, der vermutet, dass der Übersetzer mit der Bildung von ἱεράτευμα bewusst an πολίτευμα anspielte, und ARIE VAN DER KOIJ, A kingdom of priests: Comments on Exodus 19:6, in: a.a.O., 171–179, der den Text nicht als Aussage über das ganze Volk versteht, sondern als Aussage über die Herrschaft von Priestern unter der Oberherrschaft eines königlichen Priesters.

tiert ist⁴¹. Die Position des eigentlichen Heiligtums in Kap. 26 scheint aber weiterhin in Ost-West-Richtung orientiert zu sein⁴².

Es war bereits beobachtet worden, dass der Exodus-Übersetzer die Bezeichnungen für das Heiligtum zu σκηνη vereinheitlicht. Dies ist zu ergänzen durch das Faktum, dass sich eine zusätzliche Sinnverschiebung dadurch ergibt, dass in der LXX statt vom מוֹעֵד אֶהְיֶה „Zelt der Begegnung“ nun von Ex 27,21 an durchgängig vom σκηνη τοῦ μαρτυρίου; vom „Zelt des Zeugnisses“ die Rede ist. Sprachlich wurde hier eine Beziehung zwischen מוֹעֵד und עֲדוּת gesehen⁴³; die Truhe als Aufbewahrungsort der Zeugnisse⁴⁴ (also den Gebotstafeln nach 25,16) und das Heiligtum als Aufbewahrungsort der Truhe werden terminologisch zusammengebunden. Gleichzeitig geschieht erneut eine tempeltheologische Akzentverschiebung: Das Heiligtum ist nicht Ort der Begegnung, sondern der Bezeugung Gottes durch seine Gebote⁴⁵. Diese Überlegung wird bestätigt durch die Tatsache, dass immer dann, wenn davon die Rede ist, dass Gott dem Mose begegnet, das Verbum יָעַר *Ni*. nicht wörtlich, sondern mit γινώσκω im Passiv übersetzt wird: Gott wird ihm nicht begegnen, sondern sich bekannt machen⁴⁶. Hinzu kommt, dass hier in 27,21 יָעַר mit διαθήκη übersetzt wird⁴⁷; auf diese Weise wird zusätzlich ein Anschluss an die Bundesvorstellung hergestellt.

Rein spekulativ lässt sich vor dem Hintergrund dieses Befundes überlegen, ob nicht die Bezeugung Gottes durch die Gebote, auf die die griechische Version offenbar besonderen Wert legt, auch einen Ansatzpunkt für

⁴¹ PIERRE-MAURICE BOGAERT, L'Orientation du Parvis du Sanctuaire dans la Version Grecque de l'Exode (*Ex.*, 27,9–13 LXX), *L'Antiquité classique* 50 (1981) 79–85.

⁴² Wenn in 27,12 κατὰ θάλασσαν „nach Norden“ bedeutet (so Bogaert), müsste man dies auch für πρὸς θάλασσαν in 26,22 voraussetzen; dann stößt es sich aber mit πρὸς βορρᾶν in 26,18. Allerdings hat der Übersetzer in 26,18–20 Nord und Süd gegenüber dem MT vertauscht, was kaum erklärbar ist (Ratlosigkeit auch bei JOHN W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SBL.SCS 30), Atlanta 1990, und LE BOULLUEC/SANDEVOIR, *L'Exode, ad loc.*), so dass man hier keinen klaren Eindruck vom Vorhaben des Übersetzers gewinnen kann.

⁴³ SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel*, 136, vermutet eine Ableitung von יָעַר. Doch ist mir fraglich, ob man wirklich von einer fehlerhaften Ableitung ausgehen kann. Die Wendung „Zelt des Zeugnisses“ ist von den anderen Übersetzungen so einhellig akzeptiert worden, dass eher einleuchtend ist, dass es sich um eine interpretierende Gemeindeprägung handelt.

⁴⁴ In 25,10 wird in LXX μαρτυρίου beim ersten Vorkommen der Truhe über den MT hinaus ergänzt, um den Zusammenhang zu klären; WEVERS, *Exodus*, 396.

⁴⁵ Interessanterweise bleibt nur in 33,7, wo es eindeutig um den Begegnungscharakter geht, מוֹעֵד ohne Übersetzung in der Ex-LXX; auch das spricht für die obige Überlegung.

⁴⁶ Ex 25,22; 29,42; 30,6.36; Auch Num 17,19; 12,6 auch für יָעַר *Hitp.*; in 29,43 wird noch freier mit καὶ τάζομαι übersetzt; vgl. HAYWARD, *Understandings*, 393f.; WEVERS, *Exodus*, 486 und LE BOULLUEC/SANDEVOIR, *L'Exode*, 43f.303.

⁴⁷ So noch in Ex 31,7 und 39,15 (39,35 MT).

das Verständnis der Synagoge/Proseuche in jener Zeit liefert, da hier ja die Bezeugung Gottes durch die Tora geschehen kann⁴⁸. Dies würde mit der besonderen Bedeutung des *nomos* korrespondieren, die in der LXX nahezu durchgängig zu verzeichnen ist⁴⁹.

Bei der Übersetzung der detaillierten Einzelmaßnahmen für Bau und Ausstattung des Heiligtums gibt es in der griechischen Übersetzung mancherlei Ungenauigkeit. Da werden Bretter zu Säulen (26,19), Basis und Kapitell einer Säule werden vertauscht (26,19); die Differenzierung von Vorhängen und Decken wird nicht konsequent durchgeführt (26,31.36; 27,16). Maßangaben werden verändert (27,14–16⁵⁰; 37,7), manche Bezüge sind unklar (*αὐτούς* in 29,33); hinzu kommt das Problem der großen Abweichungen zwischen Bauanweisung und Bauausführung⁵¹. Ähnliche Phänomene lassen sich auch im Buch Numeri in großer Zahl beobachten. Offenbar hatte man großes Interesse an der Theologie des Tempels, weniger aber an seiner konkreten Ausgestaltung. Das liegt vielleicht auch daran, dass die Gestaltung des zeitgenössischen Zweiten Tempels wohl nicht den Anweisungen im Exodusbuch entsprach.

Besonders deutlich wird das auch bei der Beschreibung des Priestergewandes. Die für Orakel genutzten Urim und Tummim werden in 28,26 (30) mit „Darlegung und Wahrheit“ (*τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν*) übersetzt⁵². Von der Brusttasche, in der sie verstaut werden sollen, ist in der LXX nichts zu lesen, stattdessen sollen Darlegung und Wahrheit auf dem „Ausspruch/Redeplatz“ (*λόγιον*) des Gerichts sein⁵³. Ganz offensichtlich

⁴⁸ Dies gilt umso mehr, wenn man mit RUNESSON, *Origins* (Anmerkung 7), 428 u.ö. annimmt, dass die *proseuchai* ursprünglich als Tempel galten.

⁴⁹ S. dazu MARTIN RÖSEL, *Nomothese, Zum Gesetzesverständnis der Septuaginta*, in: *Im Brennpunkt: Die Septuaginta*. Band 3 (BWANT 174), hg. v. H.-J. Fabry/D. Böhler, Stuttgart 2007, 132–150.

⁵⁰ Dazu DAVID WILLOUGHBY GOODING, *Two Possible Examples of Midrashic Interpretation in the Septuagint Exodus*, in: *Wort, Lied und Gottesspruch* (FS J. Ziegler), Stuttgart 1972, 39–48: 39–41; vgl. auch die folgenden Seiten, auf denen es um die veränderte Rolle von Frauen im Kult geht (zu Ex 38,8).

⁵¹ Dieses Problem kann hier nicht diskutiert werden. Vgl. dazu die unterschiedlichen Erklärungsversuche von MARTHA LYNN WADE, *Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek* (SBL.SCS 49), Atlanta 2003; ANNELI AEJMELAEUS, *Septuagintal Translation Techniques – a Solution to the Problem of the Tabernacle Account?*, in: *dies.*, *Trail* (Anm. 1), 107–121.

⁵² Dies war offenbar eine etymologisierende Übersetzung, s. LE BOULLUEC/SANDEVOIR, *L'Exode*, 288, ähnlich schon ZACHARIAS FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig 1851, 101. CORNELIS VAN DAM, *The Urim and Thummim. A Means of Revelation in Ancient Israel*, Indiana 1997, kommt demgegenüber S. 132–136 zu dem Ergebnis, die Übersetzung der Ex-LXX unterscheide sich inhaltlich letztlich nicht vom hebräischen Ausgangstext.

⁵³ Doch vgl. MURAOKA, *Lexicon*, 348, der die hebräische Bedeutung einfach überträgt: „oracle box“.

werden so die Orakel aus dem kultischen Kontext gelöst⁵⁴. Man kann vermuten, dass der Übersetzer ihren Sinn nicht kannte⁵⁵, vielleicht wurden die „Urim und Tummim“ am Tempel auch nicht mehr verwendet.

4. Leviticus

Im Buch Leviticus werden im Wesentlichen die Äquivalenzen wie „Zelt des Zeugnisses“ oder die Übersetzung von אֹהֶל מוֹעֵד mit σκηνή (z.B. 17,4) vorausgesetzt, die aus dem Exodusbuch bekannt sind. Offenbar war man mit diesen Prägungen einverstanden, oder sie stammen bereits aus der gefestigten Terminologie der jüdischen Gemeinden. Der Übersetzer des dritten Buches hat ein besonderes Interesse am Kult. So bemüht er sich darum, wie M. Vahrenhorst in LXX.D gezeigt hat, das Wesen des jeweiligen kultischen Rituals den Lesern zu vermitteln⁵⁶. Dabei gibt es auch wenig Scheu, Begriffe paganer Opfertätigkeit zu übernehmen, etwa δῶρον (Gabe), θυσία (Opfer) oder ἱερεύς (Priester); so ist die Bezeichnung ἀρχιερεύς wohl erst von der Lev-LXX eingeführt und dann ab 152 auf den Makkabäer Jonathan angewendet worden⁵⁷. Allerdings werden klare Grenzlinien gezogen, wenn es um den Ort der Opfer geht. Hier wird die Trennung zwischen θυσιαστήριον für die rechtmäßige Opferstätte und βωμός vollzogen (s. dazu oben); gewisse Begriffe wie ναός, ἱερόν, τέμενος oder ἄδυτον fehlen nicht nur in Lev⁵⁸, sondern im ganzen Pentateuch. Dazu gehört auch, dass strikter darauf geachtet wird, dass etwa das Recht zum Betreten des Heiligtums nur die Priester haben⁵⁹. Bei den konkreten Abläufen gibt es allerdings erneut manche Inkonsistenzen und Unklarheiten, vgl. 7,30 zum Schwingopfer (תִּנְתִּיף), so dass man ein Interesse an der Theorie und Theologie der Opfer, weniger aber an der konkreten Praxis feststellen kann. Das ist in der schriftgelehrten Diaspora kaum anders zu erwarten; allerdings ist auch diese Beobachtung m.E. nicht günstig für die Annahme Emanuel Tovs, dass die Übersetzer aus Israel stammen (oben Anm. 4).

⁵⁴ Mit SIEGERT, Zwischen hebräischer Bibel, 217.

⁵⁵ So LE BOULLUEC/SANDEVOIR, L'Exode, 289.

⁵⁶ Exkurs zu den Opferarten ad Lev 1,1 im Begleitband von LXX.D.

⁵⁷ S. PAUL HARLÉ/DIDIER PRALON, Le Lévitique (BdA 3), Paris 1988, 28f., auch 32–40.

⁵⁸ In Lev 16,22 wird aber ἄβατος benutzt, möglicherweise jedoch polemisch, da dort hin der Sündenbock gehen soll.

⁵⁹ S. 12,4 und die ungewöhnliche Verwendung von ἀγιαστήριον; Lev 16 und 21,12.

5. Numeri

Auch das Numeribuch hält sich im Wesentlichen an die Vorgaben aus den früher übersetzten Büchern. Deutlich ist hier zum einen, dass an einer ganzen Reihe von Stellen die Leviten eindeutig abgewertet werden, demgegenüber werden die Priester und vor allen anderen Aaron aufgewertet (s. z.B. 18,10: nur Aaron und seine Söhne dürfen am Heiligtum essen, vgl. auch 18,8)⁶⁰.

Die Gleichung von מִשְׁכָּן „Wohnung“ und σκηνή „Zelt“ wird ebenfalls durchgängig beibehalten, allerdings gibt es hier eine interessante Ausnahme in 16,24, wo im MT von der מִשְׁכָּן Korachs, Datans und Abirams die Rede ist. Hier übersetzt LXX mit ἀπὸ τῆς συναγωγῆς Κορε (Angleichung an V. 19), vermeidet also den Eindruck, dass Korachs Gruppe bei der Stiftshütte wohnen könnte⁶¹.

Erneut ist zu beobachten, dass offenbar die Details des Kultus und der Ausstattung des Heiligtums nicht verstanden werden. So sieht etwa 7,17 weibliche Tiere zum Opfer vor, was im Widerspruch zu Lev 1–10 und der späteren rabbinischen Praxis steht, wonach nur männliche Opfertiere zulässig sind. Im hebräischen Text wird auch terminologisch zwischen den Vorhängen am Eingang zum Hof (מִסְכָּה), am Eingang zum Zelt (מִסְכָּה) und im Inneren des Zeltes (פְּרֹכֶת הַמִּשְׁכָּן) differenziert⁶². In der Num-LXX wird eine ganze Reihe von Äquivalenten verwendet (vgl. 3,25f.), u.a. καταπέτασμα „Vorhang“, κάλυμμα „Decke“, κατακάλυμμα „Abdeckung“, wobei aber die spezifische Zuordnung aufgegeben wird. Auch bei den Farben und Materialien von Decken und Vorhängen (Num 4) werden die Differenzierungen des hebräischen Textes nicht mitvollzogen⁶³; das kann daran liegen, dass der Übersetzer die seltenen Worte nicht verstanden hat, oder eben auch daran, dass er kein detailliertes Bild von der Ausstattung des Tempels vor Augen hatte. Jedenfalls ist die besondere Hochschätzung des Heilig-

⁶⁰ Umfangreichere Nachweise bei MARTIN RÖSEL, Die Septuaginta und der Kult. Interpretationen und Aktualisierungen im Buch Numeri, in: La double transmission du texte biblique, hg. v. Chr. Uehlinger/Y. Goldman (OBO 179), Fribourg/Göttingen 2001, 25–40: 32f.; vgl. auch Lev 9,7, wonach zuerst für das Haus des Priesters (MT: Volk) Sühne geschaffen werden muss; 12,4; nur der Priester darf das Heiligste betreten.

⁶¹ Nachdem in V. 26 von den Zelten des Kore die Rede war (σκηναί für אהלים) kann in 16,27 auch מִשְׁכָּן mit σκηνή wiedergegeben werden, denn es ist klar geworden, dass hier nicht die Stiftshütte gemeint ist. Trotz veränderter Begrifflichkeit bezieht sich V.27a wohl auf die Aufforderung in 24b, was auch erklärt, warum Dathan und Abiram wiederum nicht mit aufgenommen sind; vgl. RÖSEL, Septuaginta und der Kult, 34.

⁶² S. dazu GILLES DORIVAL, Les Nombres (BdA 4), Paris 1994, 50.

⁶³ DORIVAL, Nombres, 51.

tums erneut sichtbar, so darf sich nach einer Differenz in 8,19 kein Israelit außer den Leviten und den Priestern dem Heiligtum nähern⁶⁴.

6. Deuteronomium

Schließlich sei auf ein Phänomen hingewiesen, das vor allem im Deuteronomium begegnet, aber ebenfalls in den anderen Büchern zu sehen ist: Es geht um die eingangs bereits genannte Vorstellung, dass Gott sich einen Ort erwählen werde, wo er seinen Namen wohnen lassen wolle (Dtn 12,5.11 u.ö.). Bei der Übersetzung dieser formelhaften Wendung lässt sich nun erneut eine eigene tempeltheologische Akzentsetzung feststellen⁶⁵. An keiner Stelle wird die Wendung $\text{יְבֹשֶׁבֶת} \text{ יְהוָה}$ wörtlich übersetzt, sondern es steht dafür (12,11): ὁ τόπος ὃν ἂν ἐκλέξῃται κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ; es geht um den Ort, an dem der Name *angerufen* wird⁶⁶. Die Aussage vom Wohnen Gottes wird ebenfalls vermieden, vgl. 33,16, wo davon die Rede ist, dass Gott aus dem Dornbusch erscheint ($\text{תֹּרַף} \text{ ὀφθῆντι ἐν τῷ βάλτω; MT: תִּפְּשֵׁבֶת}$)⁶⁷.

Diese durchgängige Übersetzungskonvention entspricht der Vermeidung der wörtlichen Übersetzung von יְבֹשֶׁבֶת , die vorhin schon beobachtet werden konnte. Überdies ist festzustellen, dass im gesamten griechischen Pentateuch die Aussage vom „Wohnen Gottes“ fehlt. So wohnt (יָשָׁב) nach Ex 24,16 Gottes $\delta\delta\zeta\alpha$ nicht auf dem Berg, sondern sie steigt herab (κατέβη); nach 29,45f. wird Gott nicht unter den Israeliten wohnen, sondern unter ihnen angerufen werden ($\text{καὶ ἐπικληθήσομαι ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ}$); offenbar hat sich der Dtn-Übersetzer am Exodusbuch orientiert.

Die Idee des Wohnens Gottes oder seines Namens wird also aufgegeben, statt dessen finden sich seit den Erzaltern-Erzählungen die Vorstellungen von seinem kontingenten Erscheinen oder vom Anrufen des Namens; in Ex 25,8 wird die Erscheinungsaussage ausdrücklich mit dem Hei-

⁶⁴ $\text{καὶ οὐκ ἔσται ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ προσεγγίζων πρὸς τὰ ἅγια}$ für יְהוָה יִשָּׁב $\text{אֶל-הַקֹּדֶשׁ בְּבֵנֵי יִשְׂרָאֵל בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל}$. S. auch Dtn 31,14, wo in der LXX nicht einmal Josua das Heiligtum betreten darf; vgl. WEVERS, Deuteronomy, 498.

⁶⁵ Dazu s. NORBERT LOHFINK, Zur deuteronomischen Zentralisationsformel, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), 1991, 147–177; 160: „ein sich über den ganzen LXX-Pentateuch erstreckendes Auslegungssystem“. Vgl. auch ANNELI AEJELAEUS, Die Septuaginta des Deuteronomiums (Anm. 1), 170: „dahinter stecken sicherlich theologische Überlegungen“. S. auch LÉO LABERGE, Le Lieu que YHWH a choisi pour y mettre son Nom, EstBib 43 (1985) 209–236, der aber für eine abweichende Texttradition hinter den LXX-Übersetzungen optiert.

⁶⁶ So auch 12,5; 12,26 (ohne Vorlage im MT); 14,23; 16,2.6.11; 26,2.

⁶⁷ WEVERS, Deuteronomy, 548; DOGNIÉZ/HARL, Deutéronome, 350. Die gleiche Wiedergabe von „erscheinen“ für „wohnen“ findet sich auch in Ex 25,8.

ligtum verbunden. Dieses Ergebnis ist insofern interessant, als in den Targumim die genau gegenläufige Vorstellung greifbar ist. Hier werden Erwähnungen der *Schechina*, der Einwohnung Gottes in die Texte aufgenommen, besonders deutlich etwa beim Priestersegen in Num 6,25f. (Targ O), wonach Gott seine Schechina (שכינתיה), nicht aber sein Angesicht über den Menschen erheben möge.

7. Schluss

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Aussagen der einzelnen Bücher des griechischen Pentateuch zum Tempel und seinem Kult in überraschender Weise konvergieren. Der Tempel erhält seine besondere, unvergleichliche Würde daher, dass in ihm Gott erscheint und sein Name angerufen wird. Die konkrete Ausstattung des Tempels und seines Kultus erscheint demgegenüber als weniger bedeutsam, wie die öfter nachlässige Übersetzung von Details zeigt. Nicht das Opfern, sondern die Namensanrufung scheint im Zentrum zu stehen; das ist im tempellosen Alexandria eine sehr verständliche Pointierung⁶⁸. Im Exodusbuch gilt der Tempel überdies als Abbild eines himmlischen Urbildes, so dass sich philosophische Denkkategorien anlagern konnten⁶⁹. Einmal mehr zeigt sich also, wie sehr der Sinn der biblischen Texte sowohl bei der Produktion, als auch bei der Rezeption der Übersetzung modifiziert werden konnte.

⁶⁸ So bereits MARTIN RÖSEL, *Theo-Logie der griechischen Bibel*, VT 48 (1998) 49–62: 57.

⁶⁹ Der ursprünglich zu diesem Vortrag gehörende Abschnitt zum Tempelweihspruch Salomos in 3Regn 8, in dem die Präexistenz-Vorstellung des Heiligtums aufgegriffen wurde, kann hier aus Platzgründen nicht mehr wiedergegeben werden. Er ist in erweiterter Form mittlerweile publiziert, s. MARTIN RÖSEL, *Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs I Reg 8,12f.*, ZAW 121 (2009) 402–417.