

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Christian A. Eberhart / Martin Karrer / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser (eds.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kreuzer, Siegfried

Entstehung und Funktion(en) der Synagoge – zum Stand der Diskussion

in: Christian A. Eberhart / Martin Karrer / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser (eds.), *Tempel Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Gottesdienstes, Lernen und Lebens*. Festschrift für Wolfgang Kraus, pp. 1–34

Leiden: Brill 2020

URL: https://doi.org/10.30965/9783657703494_002

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill:

<https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Christian A. Eberhart / Martin Karrer / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kreuzer, Siegfried

Entstehung und Funktion(en) der Synagoge – zum Stand der Diskussion

in: Christian A. Eberhart / Martin Karrer / Siegfried Kreuzer / Martin Meiser (Hg.), *Tempel Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Gottesdienstes, Lernen und Lebens*. Festschrift für Wolfgang Kraus, S. 1–34

Leiden: Brill 2020

URL: https://doi.org/10.30965/9783657703494_002

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/RightsPermissions/rights-and-permissions#selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Entstehung und Funktion(en) der Synagoge – zum Stand der Diskussion

Siegfried Kreuzer

1. Zum Begriff

Das deutsche Wort *Synagoge* geht, wie auch seine englische und französische Entsprechung *synagogue*, auf das griechische *synagogé* zurück, das in seiner latinisierten Form *synagoga* die europäischen Sprachen geprägt hat. Der griechische Begriff bedeutet zunächst Versammlung, in weiterer Folge auch den Ort der Versammlung, dann auch das dafür bestimmte Gebäude. Wann sich die einzelnen Bedeutungen entwickelten und welchen Zwecken eine Synagoge diente, ist in der Forschung umstritten. Neben Synagoge wird – etwa in Belegen aus Ägypten – praktisch bedeutungsgleich auch die Bezeichnung *proseuché* verwendet.

Der erste Beleg des Wortes *synagogé* in der Septuaginta findet sich in Gen 1,9, wo er den einen Ort bezeichnet, an dem sich nach Gottes Wort das Wasser sammeln sollte ('äl māqôm 'ähād) und neben dem dann das Trockene sichtbar werden sollte. In den meisten Fällen steht *synagoge* in der Septuaginta für die Begriffe *qahal* und *edah*, die beide die Versammlung der Israeliten bezeichnen, die aber auch mit anderen griechischen Worten wiedergegeben werden können. Weder aus der Bedeutung in Gen 1,9 noch von den weiteren Belegen im Sinn von Versammlung kann man – positiv oder negativ – schließen, ob der Begriff im 3. Jh. v.Chr. auch bereits ein Versammlungsgebäude bezeichnete.

Da sich für die Synagoge unter anderem die Frage nach dem Verhältnis zum Tempel in Jerusalem stellt, bildet dessen Zerstörung im Jahr 70 n.Chr. einen wichtigen Markierungspunkt auch für die Geschichte der Synagoge. Dementsprechend werden die Synagogen oft in Synagogen vor und nach 70 n.Chr. bzw. in Second-Temple-Period-Synagogen und in spätere bzw. spätantike Synagogen eingeteilt.¹

Zu den ältesten literarischen Belegen für die Synagoge als Gebäude gehören Bemerkungen in den neutestamentlichen Evangelien, nach denen Jesus verschiedentlich in einem Synagogengebäude, insbesondere in der Synagoge von Kapernaum, auftrat (Mk 1,21; 3,1; 5,35; 6,2 u.ö.). Da die Berichte für die Leser und Leserinnen nicht plausibel wären, wenn es keine Synagogen gegeben hätte, muss es Synagogengebäude, die auch so bezeichnet wurden, mindestens einige Jahrzehnte vor der Abfassung des Markusevangeliums, also einige Jahrzehnte vor 70 n.Chr. gegeben haben. Auch wenn an einzelnen Stellen das Verständnis von *synagogé* als Versammlung ausreichen würde, ist doch ein fester Platz für die Versammlung anzunehmen und insbesondere wird in Lk 7,5 gesagt, dass der (nichtjüdische) Hauptmann eine Synagoge habe bauen lassen. Ähnlich ist der Befund bei Josephus, der ebenfalls an verschiedenen Stellen eine Synagoge erwähnt. Damit ist nicht gesagt, dass diese Gebäude nur dem Lehrvortrag oder gottesdienstlichen Feiern gegolten haben und andererseits auch nicht, dass Gebäude mit solcher Funktion nicht auch schon früher, ggf. unter anderer Bezeichnung, existiert hätten oder durch Umbau oder Erweiterung eines privaten Hauses entstanden wären. Aber mit diesen Belegen ist doch ein kaum zu bestreitender Fixpunkt für die Geschichte der Synagoge gegeben.

Nicht zuletzt gibt es aus Ägypten eine Reihe von Belegen, angefangen vom 3. Jh. v.Chr., die zwar meistens nicht den Begriff *synagogé* sondern *proseuché* verwenden, die aber von

¹ So etwa bei Rachel Hachlili in ihrem opus magnum *Ancient Synagogues*.

derselben Sache sprechen, wobei *proseuché* „Gebet(sstätte)“ noch konkreter den primären Zweck dieser Einrichtung bezeichnen. – Von da aus stellt sich die Frage der Vorgeschichte, der Entwicklung und der Funktion(en) der Synagoge.

2. Zur Entstehung der Synagoge

Seit Beginn gelehrter Erörterungen gibt es unterschiedliche Positionen zur Entstehung und zur ursprünglichen Funktion der Synagoge. Es kommt dabei auch darauf an, was man unter einer Synagoge verstehen will.

Für die ältere Zeit geht es um die prinzipielle Sachüberlegung, dass es spätestens nach der Kultzentralisation durch Joschija (622 v.Chr.) bzw. nach der bald danach erfolgten Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Babylonier (587 v.Chr.) an einzelnen Orten Plätze gegeben haben wird, an denen man sich für diverse Angelegenheiten versammelte, darunter eben auch spezifisch religiöse wie etwa Bitt- und Klage-, „Gottesdienste“ oder Erntedankfeiern, die eventuell mit einschlägiger Unterweisung verbunden waren. Allerdings ist man für diese Überlegungen auf Rückschlüsse aus Texten angewiesen, die Vorgänge benennen, denen man eine gewisse Verortung zubilligen muss.

Orte, die von Haus aus eine religiöse Funktion hatten und die auch Versammlungsstätten waren, sind die verschiedenen Ortsheiligtümer. Diese hatten, wie etwa die spätere Phase des Heiligtums in Arad erkennen lässt, auch nach der Kultzentralisation in Jerusalem weiterhin eine gewisse religiöse Funktion und wurden wohl nicht nur von einzelnen Personen besucht, sondern auch gemeinschaftlich verwendet.² Über konkrete Vorgänge und insbesondere das Verständnis dieser Örtlichkeiten ist aber so gut wie nichts bekannt. Man wird sie aber schwerlich bereits als Synagoge im späteren Sinn ansprechen können.

Eine andere Institution, von der gelegentlich eine Linie zur Synagoge gezogen wird, ist der Platz am Tor. Eine Reihe unterschiedlicher Texte setzen den Platz am Tor als Ort öffentlicher Beratung (Spr 31) und konkret der lokalen Gerichtsbarkeit (Ruth 4) voraus. Wie etwa die bei den Ausgrabungen in Tell Dan gefundenen Masseben zeigen, ist der Platz am Tor keineswegs ohne religiöse Konnotation. Darüber hinaus kann der Stadtoberste bzw. der König einen besonderen Thronszitz im Tor haben, der dann am ehesten für die Rechtsprechung und vielleicht auch für Proklamationen verwendet wurde.³ Der Platz am Tor ist wohl der wichtigste Ort, an dem die lokale Gemeinschaft sichtbar wird und handlungsfähig ist. – Während eine gewisse Kontinuität im Sinn von Versammlung und Versammlungsort bestehen mag, ist der Platz am Tor keine Synagoge, denn er ist offensichtlich nur ein Platz und kein Gebäude.

Für die Fragestellung beachtenswert ist auch die in Neh 8 beschriebene Versammlung mit Verlesung der Thora. Diese Stelle wurde bereits von Campegius Vitranga (1669-1722), dem ersten Autor, der die Synagoge nicht mehr traditionell von Mose, sondern aus der nachexilischen Zeit herleitete, für die Entstehung der Synagoge herangezogen. Vitranga sah in Neh 8 mit der dort beschriebenen Thoraverlesung wesentlich Elemente des späteren Synagogengottesdienstes gegeben.⁴ Allerdings beschreibt Neh 8 ein einmaliges – aber vielleicht doch auch prototypisches – Geschehen und eine Versammlung im Freien.⁵

² Offensichtlich wurde durch das Verbergen der Masseben und der Räucheraltäre die Beendigung der Funktion des Opferalters einerseits der Opferkult aufgehoben, andererseits aber Raum doch weiterhin verwendet, und zwar ziemlich sicher für religiöse Zwecke; zum archäologischen Befund siehe: Aharoni, Arad, 83.

³ Biran, Tell Dan, 1688f.

⁴ Hruby, Die Synagoge, 19.

⁵ Kommentatoren wie Kellermann, Nehemia, haben darauf hingewiesen, dass die Beschreibung aus der Zeit des Autors stammt, also mehrere Jahrzehnte nach dem beschriebenen Ereignis, und dass die detaillierten Angaben zum Ablauf vermutlich zeitgenössischen Usus widerspiegeln. So auch Runesson, Persian Imperial Politics, 77: „The detailed description of the liturgy in Neh 8: 1-8 most likely reflects contemporary customs in the first half

Angesichts der Beschreibung der im Regen stehenden Menge in Esra 10,9 und 13 kann man sich allerdings gut vorstellen, dass für regelmäßige Versammlungen welcher Art auch immer der Wunsch nach einem „Dach über dem Kopf“ auftauchte, zumal es in Israel – was in der Diskussion manchmal vergessen wird – auch eine kalte Jahreszeit und Regen gibt.

Während wir über die Situation der durch die Assyrer deportierten Bewohner des ehemaligen Nordreiches kaum etwas wissen, ist deutlich, dass die von den Babyloniern deportierten Jerusalemer und Judäer in geschlosseneren Siedlungen lebten. Man wird annehmen können, dass es eine interne Organisation und einen Versammlungsort gab. Leider ist es nicht die Intention der Texte, uns über diese „Infrastruktur“ zu informieren. Allerdings lässt das Ezechielbuch gewisse Vermutungen zu. Wiederholt kommen dort die Ältesten zum Propheten Ezechiel, um mit ihm über religiöse Gegebenheiten und Angelegenheiten der Gemeinschaft zu diskutieren. Man hat den Eindruck, dass sich hier eine gemeinschaftliche Funktion und ein regelmäßiger *usus* widerspiegeln, z.B. Ez 8,1: „Und es begab sich im sechsten Jahr am fünften Tage des sechsten Monats. Ich saß in meinem Hause, und die Ältesten von Juda saßen vor mir. Da fiel die Hand Gottes des HERRN auf mich.“ Ähnlich in 14,1: „Und es kamen einige von den Ältesten Israels zu mir und setzten sich vor mir nieder“ sowie in 20,1: „Und es begab sich im siebenten Jahr am zehnten Tage des fünften Monats, da kamen einige von den Ältesten Israels, den HERRN zu befragen, und setzten sich vor mir nieder.“ Aus diesen Stellen kann man schließen, dass Ezechiel eine gewisse offizielle Funktion als Prophet hatte und auch, dass sein Haus einen größeren Raum umfasste, in dem er auch eine offizielle Besuchergruppe empfangen konnte. Möglicherweise hatte dieser Raum auch einen spezifisch religiösen Bezug („die Hand des HERRN fiel auf mich“), aber offensichtlich war das Haus des Ezechiel keine Synagoge. Man kann es aber vielleicht als Privathaus mit erweiterter Funktion bezeichnen.⁶

Damit ist nicht gesagt, dass es neben diesem Haus des Propheten nicht auch ein Gebäude gegeben hätte, das den religiösen und zivilen Versammlungen der Deportierten (des jeweiligen Ortes) diene, und wo die Ältesten ihre Zusammenkünfte abhielten und ihre Funktionen wahrnahmen. Aber auch das bleibt nur eine wenn auch sehr plausible Annahme. So bleibt das Problem, dass wir für die (spät)babylonische und die persische Zeit keinen Beleg für eine Synagoge im späteren Sinn haben, dass es aber doch sehr wahrscheinlich Räumlichkeiten gab, die den Zusammenkünften der örtlichen Gemeinschaft dienten und die auch religiöse Funktion hatten.

Ähnlich verhält es sich mit Ägypten. Wie dem Jeremiabuch und andererseits den Texten der jüdischen Militärkolonie in Elephantine zu entnehmen ist, gab es dort seit dem 6. Jh. eine Diaspora, die einen gewissen Zusammenhalt hatte und die sich auch religiös darstellte.⁷ Während man die für den Wiederaufbau in Elephantine genehmigten Gottesdienste ohne (tierische?) Opfer als eine Vorform der späteren Wort- und Gebetsgottesdienste betrachten kann, etablierte Onias III. in Leontopolis – allerdings auch nur dort – offensichtlich einen traditionellen Tempelkult. Man wird sagen können, dass es bei den verschiedenen jüdischen Gemeinden die Notwendigkeit von Versammlungen und gemeinsame Aufgaben gegeben haben wird, für die eine gemeinsame Örtlichkeit notwendig war. Dass es örtliche Versammlungen gab und dass diese auch religiösen Zwecken dienten, ergibt sich schließlich

of the fourth century B.C.E., the story explaining how this reading custom came into being, assuring this practice legitimacy from historical authorities (legitimacy through authorization).

⁶ Selbst wenn man diese Texte nicht als authentische Beschreibungen betrachtet, sondern als spätere literarische Darstellung, wird man doch annehmen müssen, dass den Autoren eine solche Situation plausibel erschien.

⁷ Die Flucht nach Ägypten erfolgte sehr wahrscheinlich nicht einfach ins Blaue, sondern zu Juden, die bereits in Ägypten lebten und spätestens zusammen mit den Flüchtlingen gab es nun eine jüdische Gemeinschaft. Nach den Elephantine-Texten gab es die tief im Süden gelegene jüdische Militärkolonie bereits bevor Kambyses 525 nach Ägypten kam (siehe Weippert, HTAT, 481: Text Nr. 285, Z. 13f.).

daraus, dass diese in Ägypten vorwiegend als *proseuché*, Gebet, Gebetsversammlung, bezeichnet wurden.

Somit ergibt sich insgesamt eine Reihe plausibler Vorstufen für die Synagoge, aber andererseits bleibt es bei – wenn auch sehr plausiblen – Annahmen. Dabei mündet keine der anzunehmenden Vorstufen geradlinig in die Synagoge (im späteren Sinn). Daher erscheint es mir sinnvoll, die Frage bzw. den Zusammenhang etwas anders zu formulieren, und zwar in dem Sinn, dass die Synagoge eine eigenständige Entwicklung war, die verschiedene Funktionen, die vorher in anderer Weise existierten, aufnahm und die zugleich auf neue Herausforderungen und Möglichkeiten antwortete. Diese Neuentwicklung brauchte ihrerseits eine gewisse Zeit und führte durchaus auch zu einer gewissen Vielfalt und Ausdifferenzierung. Wie bei manchen anderen Entwicklungen sind die Anfänge wenig greifbar, sondern tritt uns die Synagoge in mehr oder weniger fertiger Gestalt entgegen.

Als Synagoge wird man ein Gebäude bezeichnen können, das der Versammlung der lokalen jüdischen Gemeinschaft (bzw. zumindest eines Teiles davon) zu verschiedenen, insbesondere auch religiösen Zwecken dient.

Wie bei anderen Themen gibt es auch bezüglich der Datierung der Synagogen in neuerer Zeit strikte Verfechter einer von der üblichen Datierung abweichenden extremen Spätdatierung. Insbesondere Heather McKay und Howard C. Kee haben versucht, sämtliche Evidenz erst frühestens in das 2. Jh. n.Chr. zu datieren bzw. das Verständnis von Synagoge für die ältere Zeit nur als Versammlung und nicht als Versammlungsraum bzw. Gebäude zu akzeptieren.⁸ Allerdings ist das weder im Blick auf den archäologischen Befund noch im Blick auf die Quellen haltbar.

Die Evangelien ebenso wie die Angaben bei Philo und Josephus sprechen zum Teil explizit von Gebäuden und setzen auch an den anderen Stellen sehr wahrscheinlich nicht nur eine Versammlung, sondern eine Institution mit bestimmten Funktionen und einem Gebäude voraus. Selbst wenn die entsprechenden Bemerkungen nicht Traditionsgut, sondern erst Formulierungen der Evangelisten Markus und Lukas wären, müssten Synagogen bereits mehrere Jahrzehnte vorher existiert haben, denn ansonsten wären die entsprechenden Erzählungen für die Leserinnen und Leser nicht nur unverständlich, sondern auch schlicht unglaubwürdig. Dasselbe gilt auch für die entsprechenden Belege bei Philo und Josephus. Auch die von Kee vorgetragene Datierung der Theodotus-Inschrift aus dem 1. Jh. in das 2. oder 3. Jh. n.Chr. ist nicht wirklich begründbar und hat wenig Gefolgschaft gefunden. Insofern ist davon auszugehen, dass es im Gebiet von Israel in der Zeit des Zweiten Tempels Synagogen gab, d.h. Gebäude, die gewisse Funktionen für die lokale jüdische Gemeinschaft hatten und insbesondere den Raum für Studium und predigende Auslegung der heiligen Schriften boten.

Ergänzend ist darauf hinzuweisen, dass in mehreren Inschriften ab dem 3. Jh. für Ägypten eine *proseuché*, also eine Stätte für gemeinschaftliches Gebet im Sinn eines entsprechenden Gebäudes bezeugt oder vorausgesetzt ist. Zwei dieser Inschriften stammen bereits aus der Zeit von Ptolemaios III. (246-221) und nennen eine *proseuché* in Schedia, einem Stadtteil von Alexandria, und in Arsinoe/Krokodilopolis. Insgesamt gibt es 16 Inschriften und 4 Papyri, die die Existenz einer Synagoge als Gebäude für gemeinschaftliches Gebet (und wahrscheinlich auch weitere Funktionen) erwähnen oder voraussetzen.⁹ Die Widmungsinschriften beziehen

⁸ McKay, Sabbath and Synagogue, bes. 103-142; Kee, Defining.

⁹ Claussen, Meeting, 147 fn. 14, gives the following list: "JIGRE 22.117 (246-221 B.C.E.); JIGRE 24.25.125 (140-116 B.C.E.); JIGRE 13.27.28 (2nd or 1st century B.C.E.); JIGRE 126 (1st or 2nd century C.E.); JIGRE 9 (2nd century B.C.E.?): JIGRE 20 (late Ptolemaic or Roman; perhaps not Jewish); JIGRE 105 (restored; mid-2nd century B.C.E.-early 2nd century C.E.); CPJ I 129 (218 B.C.E.); CPJ I 134 (late 2nd century B.C.E.); CPJ I 138

sich dabei, wie auch sonst in Ägypten üblich, auf die Familie des Herrschers und drücken damit die Loyalität gegenüber dem Herrscherhaus aus.¹⁰ – Auf Grund dieser frühen Erwähnung von Gebäuden für gemeinschaftliches Gebet („*proseuché*“) und vermutlich auch Schrifflerung hat schon Martin Hengel die Entstehung der Synagoge in Ägypten vermutet.¹¹ Allerdings ist bei solchen Überlegungen immer auch die Zufälligkeit der Überlieferung zu beachten, d.h. es ist durchaus möglich, dass es analoge Bedürfnisse und parallele Entwicklungen auch in anderen Bereichen der Diaspora und vielleicht auch in von Jerusalem weiter entfernten Gegenden des Mutterlandes gab. Jedenfalls kann man davon ausgehen, dass es schon in hellenistischer Zeit Gebets- und Versammlungsstätten der lokalen jüdischen Gemeinschaften gab, deren ägyptische Ausprägung als *proseuché* bezeichnet wurden. Jedenfalls war Ägypten nicht nur der Lebensraum für eine große Anzahl jüdischer Gemeinschaften, von denen zumindest ein Teil auch ein staatlich anerkanntes Politeuma bildete,¹² sondern auch das Land, in dem es schon frühe Gebetsstätten bzw. Synagogen gab, die der gemeinsamen Religionsausübung, aber gewiss auch anderen gemeinschaftlichen, sozialen Zwecken diente. Dass bisher in Ägypten keine Synagogen aus ptolemäischer Zeit archäologisch identifiziert werden konnten, wird an der Überbauung vieler Orte liegen, vor allem aber auch an den Zerstörungen, die bei den großen Pogromen von 38 n.Chr.¹³ und 115 (unter Trajan) erfolgten.

3. Synagogen aus der Zeit des Zweiten Tempels

3.1. Synagogen im Mutterland

Nach Rachel Hachlili sind derzeit folgende Synagogengebäude bekannt, die in diesen Zeitraum einzuordnen sind:¹⁴

Ort	Zeit	Größe des Hauptraumes (in Meter)
Kapernaum I	1.Jh. CE	18,5 x 24,2
Et Tuwani	1.Jh. BCE bis 2. Jh. CE	8x ?
Gamla	1. Jh. CE	15,1 x 19,6
Herodium	1. Jh. CE	10,5 x 15
Jericho, Hofhaus, Phase 1	75/50-31 BCE	20 x 10,5
Synagoge I		20 x 28
Synagoge II		16 x 11
Masada	1. Jh. CE	12 x 15
Migdal I	50 BCE – 100 CE	
Modiin, seleukidische Halle	3.-2.Jh. BCE	7 x 3,8
Synagoge I	2. bis 1.Jh. BCE	10,5 x 6,7
Synagoge II	Mitte 1.Jh. CE bis 1. Jh. CE	11,5 x 10,5

(second half of 1st century B.C.E.?); CPJ II 432 (113 C.E.). In addition to these JIGRE 16.17.127.129 may imply a synagogue.”

¹⁰ Dass diese Loyalität gegenüber den Herrschern zu keinem Schutz gegenüber den Ausschreitungen gegen die Juden im Jahr 38 n.Chr. führte, gehört zu den besonderen Enttäuschungen und Klagen von denen Josephus berichtet (siehe den Beitrag von Gert Steyn).

¹¹ Hengel, *Proseuche und Synagoge*.

¹² So jetzt nachgewiesen durch die Papyri von Herakleopolis von ca. 140 v.Chr., was auch die Existenz des im Aristeasbrief erwähnten Politeuma in Alexandria bestätigt und auch für weitere Orte plausibel macht. Siehe Cowey, *Judentum*.

¹³ Siehe dazu den Beitrag von Gert Steyn in diesem Band.

¹⁴ Für eine detaillierte Beschreibung der einzelnen Gebäude mit Grundrisszeichnungen siehe Hachlili 23 bis 42, und die Liste auf 41f. Für eine ähnliche Übersicht siehe auch Strange, *Archaeology and Ancient Synagogues*.

Synagoge III	Spätes 1.Jh. bis 2. Jh. CE	11,5 x 10,5
Qiryat Sefer	1. bis frühes 2. Jh. CE	9,6 x 9,6

Dazu kommen vier Gebäude, die durchwegs in das 1. Jh. n.Chr. gehören, deren Interpretation als Synagoge allerdings umstritten ist, und zwar in: Horvat Burnet, Horvat Etri, Migdal II, Qumran Raum 77.

Die erwähnten Gebäude sind zum Teil freistehend, zum Teil wurden sie an bestehende Gebäude angebaut und zwei (Masada und Herodium) waren ursprünglich Triklinien, die zu Versammlungsräumen umgebaut wurden.¹⁵ Ein gemeinsames Kennzeichen sind die eingebauten Sitzbänke, von denen aus die Lesungen Ansprachen oder Zeremonien verfolgt werden konnten. Es gibt noch keine festgelegte Orientierung der Gebäude und die Außenfassaden sind noch wenig gestaltet.¹⁶

Der Hauptzweck der Gebäude war es offensichtlich, für eine größere Zahl von Menschen einen Versammlungsraum zu bieten, wobei die Versammlung unterschiedlichen Zwecken dienen konnte. So berichtet z.B. Josephus (Vita, 277-293)¹⁷ für die Synagoge von Tiberias sowohl von Versammlungen zum Gebet als auch zu politischen Beratungen. Dieser zentrale Raum war in unterschiedlichem Ausmaß und in unterschiedlicher Weise mit Nebenräumen unterschiedlicher Funktion verbunden.

3.2. Synagogen im Umfeld und in der Diaspora

Bereits im 1.Jh. gab es im näheren Umfeld und auch in der entfernteren Diaspora Synagogen. Die ältesten bekannten Synagogen sind jene von Caesarea, Damaskus, Dor, Delos und von Ostia.

Bei den Synagogen von Caesarea und Dor kann man sich fragen, ob sie zum Mutterland oder zur Diaspora zu zählen sind. Trotz der Nähe zu Jerusalem stehen sie stärker im Kontext der maritim und hellenistisch-römisch geprägten Umwelt als die Synagogen im Binnenland, sei es in Jerusalem und Judäa oder in Galiläa und am Golan. Daher ist oben das Stichwort Umfeld gewählt. Zu diesem kann man auf Grund der relativen Nähe auch noch Damaskus rechnen.

Die Synagoge von Caesarea am Meer ist bei Josephus (Bellum 2,287) erwähnt und war somit im 1. Jh. n.Chr. – in welcher Form auch immer – vorhanden. Die Synagoge von Dor ist ebenfalls bei Josephus (Ant. 19,300-305) und somit für das 1. Jh., aber ebenfalls nur literarisch belegt.

In Apg 9,2 und 20 werden im Kontext der Bekehrung des Paulus mehrere Synagogen in Damaskus erwähnt. Das ist für die relativ große Stadt nicht unwahrscheinlich. Wenn nicht

¹⁵ Hachlili, Ancient Synagogues, 43.

¹⁶ Hachlili, Ancient Synagogues, 43f.: „The most important and outstanding feature, and the central element in public buildings in the Second Temple period, is the stepped benches erected along the walls of the hall and facing the focal point in the center. ... the benches continued to be an essential aspect of the later synagogues of Late Antiquity. ... it is clear that their placement directed the attention of those present to the focal point, in the center of the hall. The congregation sat there during the reading of the Torah, and during sessions of instructions, lectures, and political and social discussions, while the readers and lecturers either stood in the center or stood up in their place while leading, and the community members responded from their places.”

¹⁷ Josephus verwendet hier ausnahmsweise die Bezeichnung als *proseuché* für eine Synagoge in Israel (sonst für Synagogen in Ägypten; insgesamt 6 Mal bei Josephus). Hüttenmeister, Synagogé, 91-93 meint, dass sich Josephus damit – im Unterschied zu anderen Synagogen in Tiberias – auf eine in ägyptischem Stil, konkret nach dem Vorbild der Synagoge in Alexandrien gestaltete Synagoge bezieht.

schon für die Zeit des Paulus würde das wohl für die Zeit des Lukas (bzw. des Verfassers der Apostelgeschichte) sehr wahrscheinlich zutreffen.

Für eine vergleichsweise frühe Zeit wird bei Josephus, *Bellum* 7,44f., auch eine Synagoge in Antiochia, der Hauptstadt Syriens, genannt. Er berichtet, dass die um 167 v.Chr. von Antiochus IV. im Jerusalemer Tempel geraubten Gegenstände von dessen Nachfolgern an die Synagoge der Juden in Antiochia (zurück)gegeben worden sein sollen.

Die Synagoge von Delos wurde bereits 1912/13 bei Ausgrabungen durch André Plassart entdeckt.¹⁸ Die Synagoge liegt am Ostrand der Insel bzw. auch der Stadt Delos. Diese war in römischer Zeit (ab 166 v.Chr.) ein wichtiger Handelsstützpunkt und hatte schon im 2. Jh. v.Chr. eine größere jüdische Gemeinde. Josephus erwähnt zwei Dekrete, die die Rechte der Juden auf Delos schützen sollten (*Ant* 14,213-216; 231f.). Die Synagoge wurde offensichtlich vom 2. Jh. v.Chr. bis zum 2. Jh. n.Chr. benutzt. An den 16,90 m (in N-S Richtung) und 14,40 m (in O-W Richtung) messenden Hauptraum schließen sich Nebenräume an. In späterer Zeit wurde der Raum durch eine Mauer geteilt (in Vorraum und Hauptraum?). Ein Teil der Anlage ist infolge Erosion nicht mehr vorhanden. So wie die anderen älteren Synagogen zeigt auch diese keine spezifisch jüdischen Elemente. An der Nord-, Süd- und Westmauer finden sich Überreste von Sitzbänken. Das Gebäude befindet sich in einem Wohnbereich der Stadt, was ebenfalls dafür spricht, dass es sich um eine Synagoge und nicht um ein anderes öffentliches Gebäude handelt, das eher im Stadtzentrum zu finden wäre.

Interessant ist, dass 1979-80 bei neueren Ausgrabungen 90 m nördlich samaritanische Texte gefunden wurden (mit Erwähnung des Garizim). Dass auch die Samaritaner eine Synagoge hatten, ist wahrscheinlich, aber bisher nicht nachgewiesen.¹⁹

Für Rom ist durch Inschriften eine Reihe von Synagogen bezeugt.²⁰ Allerdings gibt es keine archäologischen Befunde in Form von Gebäuden. Als ältere Synagogen sind zu nennen: Die Synagoge der Agrippenser. Diese ist vermutlich nach einem Schwiegersohn des Augustus benannt und würde so vermutlich in das 1. Jh. n.Chr. gehören. Die Synagoge der Augustenser, vermutlich benannt nach Augustus und daher vermutlich ebenfalls ins 1. Jh. n.Chr. zu datieren. Die betreffenden Inschriften sind zwar erst aus dem 3. und 4. Jh., die Benennung und damit die Gründung geht aber wahrscheinlich in etwa auf die Zeit der Geehrten zurück. Eine Synagoge der Hebräer wird in einer zweisprachigen, aramäisch-griechischen Inschrift genannt. Die Bezeichnung als Synagoge der Hebräer könnte auf eine frühe Phase und Abgrenzung gegenüber später nach Rom gekommenen, griechisch sprechenden Juden gemeint und insofern auch alt sein. Ferner werden zwei Synagogen der Volumnesianer und der Vernaclesianer genannt, diese sind jedoch schwer zeitlich einzuordnen.

Besser möglich ist das für die Synagoge in Ostia, der Hafenstadt Roms. Die Synagoge wurde wahrscheinlich als eigenes Gebäude gegen Ende des 1. Jh. n.Chr. errichtet.²¹ Es umfasste ein Triklinium, das später als Küche verwendet wurde, und einen Hauptraum mit Bänken an drei Seiten. Identifiziert wurde die Synagoge durch typisch jüdische Elemente, insbesondere mit Darstellungen der Menora, die allerdings erst aus dem 4. Jh. stammen. Auch die Thoranische

¹⁸ Plassart, "La synagogue juive de Délos. Siehe auch: Richardson, *Architectural Case*, 106f. Richardson verweist auf die Ähnlichkeit zu Gebäuden anderer "associations".

¹⁹ Richardson, *Architectural Case*, 106.

²⁰ Claußen, *Versammlung*, 107-110.

²¹ Richardson, *Architectural Case*, 97-105, weist darauf hin, dass es nach Hermansen, *Ostia*, 55 in Ostia an die 60 Vereine („associations“) gegeben haben soll, die sich zum Teil in eigenen Gebäuden, zum Teil in Tempeln zu unterschiedlichsten Zwecken versammelten, und beobachtet einige Ähnlichkeiten zwischen Synagogen und anderen Versammlungsgebäuden, was interessant aber angesichts der Ähnlichkeit in der Funktion nicht überraschend ist. Siehe auch Mitternacht, *Synagogue of Ostia Antica*, bes. 533-544.

wurde erst später hinzugefügt. Trotzdem wird man auch das Gebäude des 1. Jh. bereits als Synagoge betrachten können.

Insgesamt sind gemäß der Übersicht bei Richardson (2003) für die Zeit bis zum Ende des 1. Jh. n.Chr. 62 Synagogen archäologisch, epigraphisch oder literarisch bezeugt und zwar für den Raum von Ägypten bis zum Schwarzen Meer und von Syrien bis Italien.²²

3.3 Zur Funktion der Synagogen

Das Verhältnis der Synagoge zum Tempel in Jerusalem wird in den einschlägigen Erörterungen unterschiedlich bestimmt. Manche wie etwa Binder²³ sehen eine sehr enge Verbindung, andere betonen die Unterschiede und auch die räumliche und sachliche Distanz. Man wird aber schwerlich so weit gehen können wie Flesher, der von zwei Arten des Judentums spricht, Tempel-Judentum, das durch die Priester bestimmt ist, und Synagogen-Judentum, das den Juden volle Partizipation am religiösen Leben ermöglichte.²⁴ Auch wenn diese Gegenüberstellung einen wichtigen Unterschied heraushebt, so sind diese beiden Pole doch aufeinander bezogen: Der priesterlich dominierte Kultbetrieb am Tempel lebte von seiner Relevanz für das ganze Volk und sollte vom Volk wahrgenommen und miterlebt werden, und andererseits war das religiöse Leben auch bei räumlicher Distanz zu Jerusalem auf den Tempel als das ideale Zentrum orientiert.

Es ist von Haus aus wahrscheinlich, dass es neben dem eigentlichen Versammlungsraum Räume für andere Funktionen gab, nicht zuletzt auch zur Aufbewahrung verschiedener Gegenstände und zur Verwaltung gemeinsamer Angelegenheiten. Insbesondere in der Diaspora brauchten die jüdischen Gemeinschaften einen Ort der Versammlung und der Begegnung.²⁵ Es liegt nahe, dass diese verschiedenen Funktionen in einem gemeinsamen „Zentrum“ ausgeübt wurden.

Sehr informativ ist in diesem Zusammenhang die 1913 von Raimund Weill bei Ausgrabungen gefundene Theodotos-Inschrift aus Jerusalem.²⁶ Diese in griechischer Sprache abgefasste Inschrift stammt aus dem südlichen Bereich der Davidstadt, der nach 70 n.Chr. nicht mehr bebaut wurde, sondern nach 135 als Steinbruch diente. Die Inschrift wurde zusammen mit behauenen Steine in einer Zisterne gefunden, wodurch sie offensichtlich geborgen werden sollte. Die Inschrift stammt, wie auf Grund der Fundumstände weithin anerkannt ist, aus der Zeit vor der Zerstörung des Tempels und ist auf Grund der paläographischen Einordnung wahrscheinlich bereits in die herodianische Zeit zu datieren. Theodotos, der Verfasser bzw. Auftraggeber der Inschrift, spricht darin von der Gründung und den verschiedenen Funktionen der Synagoge.²⁷

²² Richardsen, *Architectural Case*, 91-93.

²³ Binder, *Temple Courts*, 31f. 123-126, 481; siehe auch ders., *Origins of the Synagogue*.

²⁴ Flesher, *Prolegomena*, 141.148.

²⁵ Maier, *Geschichte*, 36, fasst das so zusammen: „Von größerer Bedeutung war die Synagoge in der Diaspora, wo die Synagogengemeinde ja auch Trägerin des politisch-rechtlichen Status der örtlichen Juden war.“

²⁶ Weill, *Le cité de David*, 1920,

²⁷ Siehe dazu u.a.: Küchler, *Jerusalem*, Eine ausführliche Erörterung der Erklärungen wie auch der kritischen Einwände, bietet Hachlili, *Ancient Synagogues*, 523-526. Die kritischen Einwände bei Kee, *Defining the First-Century C.E. Synagogue*, 10, basieren im Wesentlichen, darauf, dass es Synagogen als Gebäude erst ab dem 2. Jh. gegeben habe, und dass der lateinische Name *Vetanus* nicht schon so früh nach der römischen Eroberung des Landes übernommen worden sein könnte. Die generelle Annahme ist jedoch von vielen einschlägigen Funden widerlegt. Der lateinische Name wurde häufig auf einen in Rom Freigelassenen gedeutet, der sich nach dem Geschlecht der *Vettia* nannte. Der Aspekt der Freilassung (der manchmal mit der Apg 6,9 erwähnten Synagoge der Freigelassenen verbunden wurde), ist jedoch nur eine Vermutung wie auch die Zuordnung zur *Vettia gens*, die zudem unterschiedlich erfolgt sein kann (d.h. nicht nur qua Freilassung). Eine Datierung vom lateinischen

1 ΘΕΟΔΟΤΟΣ ΟΥΕΤΤΗΝΟΥ ΙΕΡΕΥΣ ΚΑΙ
 2 ΑΡΧΙΣΥΝΑΓΩΓΟΣ ΥΙΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝ(ΑΓΩ)
 3 Γ(Ο)Υ ΥΙΩΝΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝ(Α)ΓΩΓΟΥ ΩΚΟ
 4 ΔΟΜΗΣΕ ΤΗΝ ΣΥΝΑΓΩΓ(Η)Ν ΕΙΣ ΑΝ(ΑΓ)ΝΩ
 5 Σ(ΙΝ) ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΕΙΣ (Δ)ΙΔΑΧ(Η)Ν ΕΝΤΟΛΩΝ
 6 ΤΟΝ ΞΕΝΩΝΑ ΚΑ(Ι ΤΑ) ΔΩΜΑΤΑ ΚΑΙ ΤΑ ΧΡΗ
 7 Σ(Τ)ΗΡΙΑ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΕΙΣ ΚΑΤΑΛΥΜΑ ΤΟΙ
 8 Σ(Χ)ΡΗΖΟΥΣΙΝ ΑΠΟ ΤΗΣ ΞΕ(Ν)ΗΣ ΗΝ ΕΘΕΜΕ
 9 Λ(ΙΩ)ΣΑΝ ΟΙ ΠΑΤΕΡΕΣ (Α)ΥΤΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΠΡΕ
 10 Σ(Β)ΥΤΕΡΟΙ ΚΑΙ ΣΙΜΩΝ(Ι)ΔΗΣ

1 „Theodotos des Vettenos Sohn, Priester und
 2 Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorste-
 3 hers, Enkel eines Synagogenvorstehers, er-
 4 baute die(se) Synagoge zur Vorle-
 5 sung des Gesetzes und zum Unterricht in den Geboten, ebenso auch
 6 das Fremdenhaus und die Kammern und die Was-
 7 seranlagen für die (Pilger) aus der Fremde, die
 8 eine Herberge brauchen. Den Grundstein dazu hat-
 9 ten gelegt seine Väter und die Äl-
 10 testen und Simonides.“²⁸

Die Inschrift spricht jedenfalls von der Errichtung eines Gebäudes. Es scheint dabei zwei Phasen gegeben zu haben, eine ältere Phase, deren Grundstein die Vorfahren gelegt hatten, und eine jüngere, die durch Theodotos veranlasst wurde. Die erste Bauphase könnte ein neues Gebäude oder auch der Umbau oder die Erweiterung eines bereits bestehenden Gebäudes gewesen sein, die Erwähnung der Ältesten besagt jedenfalls, dass es sich nicht um ein privates Gebäude handelte, sondern um ein Gebäude der Gemeinschaft bzw. der Versammlung (*synagogé*).

Aus der Nennung der Vorfahren ergibt sich, dass dieses erste Gebäude im 1. Jh. v.Chr. errichtet wurde.²⁹ Aus der Datierung der Inschrift in die herodianische Zeit ergibt sich für das von Theodotos errichtete Gebäude: „Thus, the inscription is evidence of a pre-70 CE synagogue in Jerusalem, which was constructed in the late 1st c. BCE or early 1st CE but before 70 CE.“³⁰ Weiter belegt die Inschrift den Titel Synagogenvorsteher (*archisynagogós*) und dass dieses Amt offensichtlich vererbt werden konnte, was sich in diesem Fall wohl aus der Rolle des Stifters bzw. seiner Familie erklärt. Die Inschrift benennt den Hauptzweck der Anlage bzw. der eigentlichen Synagoge mit der Verlesung des Gesetzes und der Unterweisung in den Geboten. Dazu kommen Räumlichkeiten für die Unterbringung von Besuchern, offensichtlich Pilger, die von auswärts nach Jerusalem kommen, sowie

Namen her erscheint problematisch, zumal Vettenus nicht schon der Geburtsname gewesen sein muss.

Gewichtiger erscheint die Verbindung mit dem lateinischen bzw. römischen Bereich.

²⁸ Deißmann Licht vom Osten, 380. Küchler, Jerusalem, 70, übersetzt leicht variiert:

„Theodotos, des Vettenos (Sohn), Priester und | Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorste-|hers, eines Sohnes eines Synagogenvorstehers, er-|baute die Synagoge zur Vorle-|sung des Gesetzes und zur Lehre der Gebote und | das Fremdenhaus und die Kammern und die An-|lagen der Wasser für d-|ie es Gebrauchenden aus der Fremde; diese (Synagoge) haben grund-|gelegt seine Väter und die Pre-|sbyter und Simonides.“

²⁹ Die Annahme, dass sich die Grund(stein)legung (ΕΘΕΜΕΛ(ΙΩ)ΣΑΝ) der Synagoge auf die Gründung einer Gemeinschaft (*synagogé*) bezieht, die dann nach Jerusalem transferiert worden wäre und für die Theodotos ein Gebäude errichtet hätte (so Price, Synagogue building inscription of Theodotos in Greek, 55), erscheint fraglich.

³⁰ Hachlili, Ancient Synagogues, 525.

Wasseranlagen, die wahrscheinlich nicht nur der (Trink)wasserversorgung und hygienischen Zwecken, sondern auch religiösen Waschungen dienen.

Die Inschrift ist somit Zeugnis für die Errichtung und den Betrieb einer Synagoge, wobei die Initiative einer begüterten Familie und die Verantwortlichkeit der durch die Ältesten repräsentierten Gemeinschaft Hand in Hand gingen.

Die Nennung der Räumlichkeiten für von außen kommende Gäste verweist auf Pilger, die nach Jerusalem kamen, und zwar in der Tat vielleicht – jedenfalls auch – aus Rom oder Italien. Die Erwähnung der Ältesten lässt allerdings auch auf eine ortsfeste Gemeinschaft schließen, die vermutlich zumindest zum Teil aus der Diaspora zugewanderten Juden bestand. Dass die Synagoge auch zivile Funktionen hatte, ergibt sich aus dem Herbergs- und Pilgerbetrieb.

Interessant ist, dass das Gebäude der Schriftlesung und dem Studium der Heiligen Schriften diente, und zwar in Jerusalem, am Ort des Tempels. Offensichtlich hatte die Verlesung der Heiligen Schriften, und der Unterricht in den Geboten selbst in Jerusalem und in der Nachbarschaft des Tempels eine eigenständige Bedeutung gewonnen. Dass die Synagoge dazu auch verschiedene zivile Funktionen, als Ort der Begegnung, des Austausches und auch der sozialen Fürsorge hatte, hat gewiss wiederum auch zur religiösen Bedeutung beigetragen. Zutreffend auch für die übrigen Synagogen formuliert Claussen: „... first century synagogues may best be viewed as a kind of community center for a rather broad variety of functions. It would almost be impossible to make a clear distinction between their religious and their communal activities.“³¹

Generell wird man sagen können, dass die sozialen Funktionen der Synagoge dort umso größere Bedeutung hatten, wo diese Funktionen nicht von einer jüdischen Obrigkeit und Verwaltung wahrgenommen wurden, also in der Diaspora. In Jerusalem war diese Funktion wohl für spezifische Gruppen wie etwa Pilger oder aus der Diaspora zugewanderte Juden von Bedeutung. Das verbindende Element und wohl auch eine wichtige Wurzel der Institution war die *proseuché*, der Ort des Gebetes, in Verbindung mit Schriftlesung und Verkündigung.

4 Ausstattung und Funktion der Synagogen der spätrömischen und byzantinischen Zeit.

Leider ist für das 2. Jh. n.Chr. wenig archäologisches Material zu den Synagogen vorhanden und auch die literarische Quellenlage ist dürftig. Das dürfte mit der Lage nach den großen Aufständen zu tun haben, aber auch damit, dass es für diese Zeit keinen Historiker wie Josephus gibt. Dagegen wird mit dem dritten Jahrhundert und bis an das Ende der Spätantike eine große Zahl an Synagogen aus dem ganzen römischen Reich und auch aus dem Mutterland selbst greifbar.³²

Markant ist, dass nun Symbole aus dem nicht mehr existenten Tempel und aus dem Tempelkult für die Synagogen verwendet werden, vor allem die Menora aber auch Lulav und Etrog sowie das Schofar und häufig auch ein Thoraschrein. Überraschend war insbesondere die völlig überraschende Entdeckung bildlicher Darstellungen, und zwar nicht nur in der Diaspora sondern auch im Mutterland.

4.1. Elemente der spätrömisch-byzantinischen Synagogen

In den Synagogen entwickelte sich im Lauf der Zeit eine Reihe von Symbolen, die zum Teil allgemeine Erkennungs- und Identitätszeichen des Judentums waren und insbesondere zu

³¹ Claussen, Meeting, Community, Synagogue, 148.

³² Siehe dazu die oben (Fn. 23) von Richardsen, Architectural Case, 91-93, genannte Zahl von 62 (literarisch und/oder archäologisch bezeugten) Synagogen, zu denen seit 2003 einige weitere Entdeckungen kamen.

Kennzeichen der Synagogen und der Synagogenkunst und –architektur wurden. Im Wesentlichen waren sie von Elementen des Tempels abgeleitet. „The menorah, the showbread table, the ark, the ritual objects, and the conch are uniquely Jewish symbols, expressing profound and significant values of the religion. They were used frequently throughout late antiquity. Derived from the accouterments of the Temple rites, this limited repertoire holds a prominent place in the vocabulary of Jewish art.”³³ Diese Symbole verkörperten den Bezug auf den Tempel in Jerusalem, und zwar bereits in der Zeit als dieser noch existierte, danach markierten sie zunehmend die Synagoge als Nachfolgeinstitution, die aber immer von ihrem Ursprung her legitimiert blieb.

Eine wichtiges und auch schon zur Zeit des zweiten Tempels verwendetes Symbol war der Siebenarmige Leuchter, die Menora.³⁴ Leuchter unterschiedlicher Gestalt gehörten zur Standardeinrichtung eines Tempels. In diesem Sinn werden auch in der Beschreibung des salomonischen Tempels zehn (einfache, einarmige) Leuchter erwähnt (1Kön 7,49). Die Menorah als singulärer, siebenarmiger Leuchter hebt sich davon ab und entspricht traditionsgeschichtlich vielleicht der in 1Sam 3,3 für Schilo erwähnten Leuchte Gottes (*nēr ʾālohīm*). In der Zeit des Zweiten Tempels wird sie in etwa der Beschreibung in Ex 25,31-40 und 37,17-24 entsprochen haben. Das Aussehen der Menora des Herodianischen Tempels ist auf dem Titusbogen in Rom erkennbar, wo sie (nach dem Schaubrottisch und den Posaunen) als zentrales Beutestück dargestellt ist.

Die Menora taucht erstmals auf der Rückseite einer Münze des letzten hasmonäischen Königs Mattathias Antigonus (40-37 v. Chr.) auf (mit dem Schaubrottisch auf der Vorderseite).

Unterschiedlich gestaltete Menoroth (auch mit unterschiedlichen Sockeln) wurden auf verschiedenen Objekten und auch in einem Grafitto an einer Hausmauer in Jerusalem gefunden. Die Menora in der Synagoge von Migdal ist die einzige aus einer Synagoge der Zeit des Zweiten Tempels. Auf einem Stein ist zentral die Menora zu sehen, rechts und links flankiert von einem Krug und außen jeweils drei Säulen. Der Stein war vermutlich an einem prominenten Platz angebracht, der aber nicht mehr näher bestimmbar ist.³⁵

Praktisch alle späteren Synagogen hatten Darstellungen der Menora, sei es auf den Bildern oder als halbplastische Gebilde, auf denen ggf. Lampen befestigt und entzündet werden konnten. Die Abbildungen mit je einer Menora rechts und links vom Thoraschrein in den Mosaikböden von Beth Alpha, Beth Schean A, Hammat Tiberias B, Naaran, Sefhoris und Susyia lassen vermuten, dass solche Leuchter auch real neben dem Thoraschrein standen bzw. stehen konnten. Interessant ist, dass bei paarweisen Darstellungen oft Unterschiede in der genauen Ausführung bestehen. In Synagogen des 5. und 6. Jh. wurden auch (Fragmente) von freistehenden Menoroth gefunden (meistens mit ca. 55 bis 70 cm Breite bzw. Höhe). In En-Gedi wurde eine Bronzemenora gefunden.³⁶ Vermutlich gab es auch an anderen Orten Menoroth aus Metall oder auch Holz (ggf. mit Metall überzogen), die allerdings nicht erhalten blieben. In der Synagoge von Sardis in Kleinasien wurden Fragmente einer Menora aus Marmor gefunden; neuerdings auch in Andriake. Hachlili vermutet, dass die paarweise Anordnung von zwei Menoroth eine Neuerung im Synagogengottesdienst im 3. oder 4. Jh. reflektieren könnte. Die Inschrift von Side in Kleinasien erwähnt die Stiftung von zwei Menoroth, was ebenfalls auf eine paarweise Verwendung schließen lässt.³⁷

In Verbindung mit der Menora sind häufig weitere Elemente des Kultes zu finden, nämlich Lulav und Etrog sowie eine kleine für den Kult bestimmte Schaufel und nicht zuletzt das

³³ Hachlili, *Synagogues*, 285.

³⁴ *m^enôrā* von *nūr* = leuchten, somit: Ort des Lichtes, Leuchter.

³⁵ Hachlili, *Synagogues*, 296f.

³⁶ Hachlili, *Synagogues*, 301-309

³⁷ Hachlili, *Synagogues*, 310f.

Schofar. Letzteres findet sich nach Hachlili nur in Darstellungen in Israel, während es in der Diaspora durch eine Vase ersetzt ist.³⁸ Allerdings gibt es jetzt auch aus der Synagoge in Andriake eine Marmoplatte mit Menora, Lulav, Strog und Schofar.³⁹ Der älteste datierbare Beleg für die Kombination von Lulav und Etrog findet sich in Dura Europos (s.u.).⁴⁰ Der Schaubrottisch⁴¹ ist, wie oben erwähnt, erstmals auf einer Münze von Mattathias Antigonos und auf dem Titusbogen sowie einer Hauswand im jüdischen Viertel in Jerusalem abgebildet, danach bisher nur in einer Szene (WB I) der Synagoge von Dura Europos (aber nicht auf dem Thoraschrein), auf einem Mosaik der samaritanischen Synagoge in el-Hirbe (4. Jh.) und in der Synagoge von Sepphoris (5. Jh.).⁴²

Die Menora und die erwähnten begleitenden Elementen bildeten ein Standardmotiv, das dann auch zum Standardbestandteil der Mosaik der byzantinischen Zeit wurde, wie insbesondere an den Mosaiken der Synagogen von Beth Alpha, Hamath Tiberias B und Sepphoris zu beobachten ist. In diesen Mosaiken steht zwischen zwei symmetrisch angeordneten Menoroth jeweils das Symbol für die Tempelfassade bzw. den Thoraschrank. Die Kombination steht ihrerseits wiederum am nächsten zur Thoranische. Davor befinden sich in Beth Alpha und in Hamath Tiberias der Zodiak sowie Löwen, die eine Inschrift flankieren. In Beth Alpha ist vor dem Zodiak in etwas schlichter Weise die Akeda dargestellt. In Sepphoris ist das Mosaik zu einem ganzen „Teppich“ mit sieben Zonen erweitert.

Ein auffallendes – weil zunächst heidnisch wirkendes – Element ist der Zodiak, der auf dem Gebiet Israels in Synagogen des 4. bis 6. Jh.s zu finden ist. In einem Quadrat sind kreisförmig die zwölf Tierkreiszeichen angeordnet (meist mit hebräischer Benennung), in den dadurch entstandenen vier Ecken Symbole für die vier Jahreszeiten, und in einem inneren Kreis der Sonnengott bzw. die Sonne mit dem Sonnenwagen.

Die Interpretation des Zodiak in der Synagoge ist umstritten.⁴³ Gewiss sollte mit dem Bild des Sonnengottes keine heidnische Gottheit dargestellt werden, gewiss aber auch nicht Gott selbst. Wenn, dann geht es um die personifizierte Darstellung der Sonne, was mit einer Stelle wie Ps 19,6 gerechtfertigt werden mag.⁴⁴ Der Zodiak mag als Hinweis auf Gottes Schöpfung und ihre Ordnung betrachtet worden sein: „In der Sonne – zusammen mit dem Tierkreis – proklamiert die Synagoge: Der in seiner heilschaffenden Tora verkündete und gegenwärtige Gott ist ein und derselbe Gott, der auch die Gestirne erschaffen hat und sich selbst durch sie im kosmisch-kultischen Gesetz der Ordnung der Tage, Wochen, Jahreszeiten, Jahre, Feste und Festzeiten offenbart.“⁴⁵ Darüber hinaus mag der Tierkreis doch auch kalendarischen Zwecken gedient haben. In Beth Alpha war offensichtlich der Monat Nisan als erster Monat erkenntlich. In En Gedi wurde anscheinend im 6. Jh. der Zodiak durch eine Inschrift ersetzt, die mit dem Monat Nisan beginnt.⁴⁶

Ein zentrales Element der Darstellung ist schließlich die Akeda bzw. die Erzählung von der Opferung Isaaks (Gen 22). Gewiss wird diese Erzählung hier im Kontext der Synagoge auch deswegen aufgegriffen, weil sie nach schon in 2Chron 3,1 belegter Tradition an jenem Ort

³⁸ Hachlili, *Synagogues*, 328.

³⁹ Siehe die Abbildung bei Çevik, *Andriake*, 224.

⁴⁰ Hachlili, *Synagogues*, 327.

⁴¹ Zur ursprünglichen Bedeutung der Schaubrote siehe Lee, *Symbole*, 177-180.

⁴² Hachlili, *Synagogues*, 334. Das Mosaik von El-Hirbe zeigt, jeweils etwa gleich groß, die Fassade des Tempels mit geöffnetem Vorhang(!), den Schaubrottisch sowie eine Menora mit Schaufel und Schofar (und vermutlich auch Lulav und Etrog).

⁴³ Siehe den Überblick bei Hachlili, *Synagogues*, 386f.

⁴⁴ So auch Stähli, *Synagogenkunst*, 61 mit Hinweis auf *Pirque de Rabbi Eliezer* § 6. Der Zwecke des Zodiak war gewiss auch nicht primär astrologisch, auch wenn er von manchen so gedeutet worden sein mag.

⁴⁵ Stähli, *Synagogenkunst*, 62

⁴⁶ Hachlili, *Synagogues*, 387.

stattgefunden haben soll, an dem später der Tempel errichtet wurde, womit sie wieder ein Hinweis auf den Tempel ist. Hier verfängt sich der Widder nicht wie in Gen 22 im Gebüsch sondern er steht (angebunden?) an einen Baum, bei dem wohl an den Baum des Lebens im Paradies gedacht ist, denn in einer jüdischen Legende wird davon berichtet, dass dieser Widder im Paradies beim Baum des Lebens geweidet und ein Engel ihn aus dem Paradies geholt habe.⁴⁷

In mehreren Synagogen der byzantinischen Zeit sowohl im Mutterland als auch in der Diaspora finden sich einzelne Darstellungen weiterer biblischer Erzählungen wie etwa die Arche Nochs (Gen 6-9), der Besuch der drei Männer bei Abraham (Gen 18), oder der Exodus (Ex 13f) bzw. von einzelnen Personen wie etwa Simson, David oder Daniel.⁴⁸ – Gegenüber diesen Darstellungen erscheint der Bilderzyklus der Synagoge von Dura Europos erstaunlich früh und erstaunlich umfangreich, wobei auch dort offensichtlich sowohl ein sachlicher als auch zeitlicher Vorrang von Menora, Thoraschrein und Akeda besteht, während der demgegenüber etwas jüngere Bilderzyklus dann praktisch die ganze hebräische Bibel umfasst, bis hin zu einer Szene aus dem 1. Makkabäerbuch.

4.2 Zur Rolle der Frauen in den Synagogen

Die Rolle der Frauen in der Synagoge und insbesondere die Form ihrer Teilnahme am Gottesdienst ist vielfach diskutiert und hat sehr unterschiedliche Antworten hervorgerufen.⁴⁹ Hachlili fasst die Meinung von Goudenough (1953) folgendermaßen zusammen: „Women occasionally showed great interest in what went on in the synagogue. They might have prayed in separate rooms, or stood outside, or, for the most part, might not have attended synagogue at all.“ Demgegenüber referiert sie die Ansicht von Levine (2000): „Women frequently attended the synagogue and were present during worship. According to rabbinic traditions and various literary sources from the 2nd c. CE, their presence in the synagogue was acknowledged and accepted, with now distinctions in seating for males and females.“⁵⁰ Diese beiden erheblich divergierenden Positionen spiegeln wohl nicht nur eine unterschiedliche Quellenlage sondern auch die unterschiedliche zeitgeschichtliche Wahrnehmung und Interessenslage bezüglich der Rolle der Frauen.

Auf jeden Fall wird man regionale Unterschiede und auch eine Entwicklung von der frühjüdischen Zeit bis zur Spätantike annehmen können. Darüber hinaus ist zwischen der sozialen Stellung und Mitwirkung der Frauen und der Form ihrer Teilnahme am Gottesdienst zu unterscheiden.

„Women appear in numerous Diaspora inscriptions as donors, title-holders, office holders and benefactors, and may have been wealthy in their own right. Inscriptions were found commemorating women who donated by themselves or with their husbands, or who are commemorated by a donation on their behalf. Many of these inscriptions were discovered in Diaspora synagogues, for example at Delos, Apamea, Hammam-Lif⁵¹ and Sardis ...“⁵² Man wird annehmen können, dass sich die Bedeutung dieser Stifterinnen auch in ihrem Status in den Aktivitäten der Synagoge widerspiegelte und dass sie doch auch im Gottesdienst entsprechend partizipierten. Rajak und Noy vertreten die Ansicht, dass „the contribution of women, just as that of men, must be envisaged as paternal and perhaps ceremonial rather than

⁴⁷ Stähli, Synagogenkunst, 64f., mit Verweis auf Jalqut Schim'oni I, 30b zu Gen 2,13.

⁴⁸ Hachlili, Synagogues, 401-420.

⁴⁹ Siehe dazu die Übersicht bei Hachlili, Synagogues, 578-581.

⁵⁰ Hachlili, Synagogues, 579 mit Verweis auf Goudenough, 1953, I, 210.226.228; II, 74; 1964,32; Levine, Ancient Synagogue, 472-474

⁵¹ In Tunesien, s.u. in 4.3.

⁵² Hachlili, Synagogues, 579.

religious.”⁵³ Hierher gehört dann auch der Titel *archisynagogós*, der wie auch andere Titel auch für Frauen belegt ist: “Women bearing titles such as *archisynagogos*, leader, elder, principal person, mother of the synagogue, priestess and possibly president are found in Diaspora inscriptions from the 2nd to the 6th c. CE. ... Though they were probably exceptional, these titles suggest that women were functionally parallel to the men who bore such titles.”⁵⁴ Allerdings bestand hier offensichtlich ein erheblicher Unterschied zwischen Mutterland und Diaspora: „Based on present knowledge it seems that in the synagogues of the Land of Israel (in contrast to those of the Diaspora), women did not hold titles or office in the synagogue or the community.”⁵⁵

Leider sind die archäologischen bzw. architektonischen Befunde wenig hilfreich. Ob die spätere Aufteilung des Raumes der Synagoge von Delos der Schaffung eines separaten Frauenraumes diente oder einen anderen Zweck hatte, bleibt völlig offen. Unterschiede bei den Sitzbänken der Synagogen sind nicht erkennbar. Wandschirme oder andere, nicht erhaltene Abgrenzungen anzunehmen, bleibt hypothetisch. Auch die Deutung des kleineren Eingangs links vom Haupteingang in der Synagoge von Dura Europos als separater Eingang für die Frauen bleibt Spekulation. Ebenso wahrscheinlich ist die Deutung als Nebeneingang, der dem alltäglichen und individuellen Zugang diente, während das große Tor den großen Festen vorbehalten war und vielleicht dabei auch rituelle Funktion hatte.⁵⁶ Jedenfalls ist bei den Sitzbänken und bei der Malerei kein Unterschied zwischen der linken und der rechten Seite erkennbar (was nicht ausschließt, dass Männer und Frauen wie in der Antike üblich getrennt saßen bzw. standen).

4.3 Samaritanische Synagogen.

Ergänzend zum Schwerpunkt auf den jüdischen Synagogen des Mutterlandes ist auf die samaritanischen Synagogen und auf Diasporasynagogen hinzuweisen. Zunächst ist zu erwähnen, dass die samaritanische Form des Judentums nicht nur in Samaria von Bedeutung war, sondern im römischen Reich weit verbreitet und zahlenmäßig stark vertreten war. Auch die Samariter hatten eine größere Zahl von Synagogen, die den jüdischen ähnlich waren und die ebenfalls sowohl religiöse als auch soziale Funktionen erfüllten.

Josephus erwähnt schon für das 4. Jh. v.Chr. Samaritaner in Ägypten (ANT XI, 345, XII, 7-10; XIII 74-79); in Ant XVIII, 167 erwähnt er einen Samaritaner in Rom und Cassiodor erwähnt einen Brief Theoderichs von 507/512, in dem es um eine in eine Kirche umgewandelte samaritanische Synagoge geht. Ein im Kodex Theodosianus XIII, 5, 18 gesammeltes Gesetz von 390 befreit die samaritanische Gemeinde von Alexandria von der Pflicht, einen Beitrag zur Ausrüstung von Schiffen leisten zu müssen. 1953 wurde in Thessaloniki die Inschrift einer samaritanischen Synagoge entdeckt.⁵⁷ Oben (bei Fn. 19) wurde auf die 1979/80 auf Delos gefundenen samaritanischen Inschriften erwähnt, die jedenfalls eine samaritanische Gemeinde bezeugen und wohl auch auf eine samaritanische Synagoge verweisen. Für das Mutterland sind einige Synagogen durch Inschriften nachgewiesen. In Salbit (= Sha'alvim) wurde eine Synagoge, deren Achse auf den Garizim orientiert ist, ausgegraben. Der ältere der beiden Mosaikböden zeigt zwei Siebenarmige Leuchter beiderseits eines stilisierten Berges, der vermutlich den Garizim darstellt. Aus den Keramikfunden wird diese Schicht auf das 4. Jh. datiert. Eine Inschrift „Das Gebetshaus war wieder erneuert worden“ setzt auch eine ältere Phase des Gebäudes voraus.

⁵³ Rajak / Noy, *Archisynagogoi*, 87, nach Hachlili, 579.

⁵⁴ Hachlili, *Synagogues*, 580.

⁵⁵ Hachlili, *Synagogues*, 580f.

⁵⁶ Vgl. Ps 24,7.10.

⁵⁷ Nach Kippenberg, *Garizim und Synagoge*, 145-148; siehe auch Lifshitz / Schiby, *Une synagogue samaritaine à Thessalonique*.

Samaritanische Inschriften gibt es aus den ersten Jahrhunderten nach Chr. bis in die Justinianische Zeit aus Gaza, aus Emmaus-Nikopolis, aus Sychar und aus Nablus. Einige bieten Teile des Dekalogs und waren vermutlich in Synagogen angebracht. Kippenberg kommt zu dem Schluss: „Die Gemeinde der Samar.[itaner] war nicht nur auf das Stammesgebiet um den Garizim beschränkt. Sie war vielmehr auch über Judäa und den Küstenstrich verbreitet. Da die aufgezählten Funde nur einen Ausschnitt bieten, und die älteste Inschrift aus Emmaus (1. Jh. n.Chr.) kaum der allerältesten Synagoge zugehört wird, dürfte diese Institution recht verbreitet und alt gewesen sein.“⁵⁸ Diese angesichts des damals zugänglichen spärlichen Materials optimistische Einschätzung hat sich zwischenzeitlich durch eine Reihe weiterer Funde bestätigt. Auf samarischem Gebiet wurden mehrere Synagogen identifiziert und ausgegraben, nämlich: Auf dem Berg Garizim selbst, in Kapernaum, in Tell Qasile (= Ramat Aviv; heute im Gebiet von Tel Aviv), Nablus und Beth Schean.⁵⁹ Dazu kommen die Synagogen von El-Hirbe (=El-Khirbe = Tsur Natan) und in Khirbet Samara (= Tsur Natan).⁶⁰

4.4 Weitere Synagogen im Römischen Reich

Über die bereits genannten hinaus wurden in vielen Teilen des römischen Reiches, insbesondere in Kleinasien, Synagogen gefunden, von denen hier nur wenige exemplarisch erwähnt werden können.⁶¹ In Kleinasien, ist für Aphrodisias in Karien nicht nur eine Synagoge des 4. Jh.s nachgewiesen, sondern auf einer 2,80m hohen Stele sind über hundert Personen genannt, die für die Synagoge gespendet haben, wobei der zweite Teil die Überschrift Theosebeis, die Gottesfürchtigen, trägt. Die Stele stand vor der Synagoge und erweist so auch das Selbstbewusstsein der jüdischen Gemeinde, die gewiss schon längere Zeit dort existierte.⁶² Die beiden Inschriften auf der Stele bezeugen bestimmte Einrichtungen der Gemeinde, so eine *patélla*, d.h. Tafel, die vielleicht analog einer in der Mischna genannten (aber schon im 1. Jh. existierenden; vgl. Apg 6,1) *tamhui* der täglichen Versorgung Armer oder Durchreisender diente, und *dekanía*, d.h. Zehnergruppe, deren Funktion nicht näher bestimmbar ist, aber vielleicht in Zusammenhang mit einem Schulbetrieb bzw. Lehrhaus steht.⁶³

Die jüdische Gemeinde von Sardis in Lydien soll bereits um 200 v.Chr. entstanden sein, als Antiochus III. (223–187 v.Chr.) Juden aus Babylon veranlasst haben sollte, nach Sardis zu ziehen. Josephus berichtet (Ant XIV,14,10.17) dass Lucius Antonius, der römische Prokurator für 50–49 v.Chr., die Rechte der Juden, die einen eigenen Platz (also wohl eine Synagoge) hatten, wo sie ihre eigenen Rechtsfälle regeln konnten, bestätigte.⁶⁴ Die Synagoge wurde 1962 entdeckt. Die bereits eine größere Anlage darstellenden Vorgängerbauten wurden im 4. Jh. von der jüdischen Gemeinde übernommen. Die erkennbaren Bauphasen stammen aus dem 4. bis 6. Jh. Sie ist die größte und eindrucksvollste Synagoge des westlichen Kleinasien und der Ägäis. Es wurden mehrere eindrucksvolle Mosaikfußböden entdeckt sowie über 80

⁵⁸ Kippenberg, Garizim und Synagoge, 158.

⁵⁹ Vgl. Pummer, Material Remains, 135-147

⁶⁰ Siehe dazu Segni, Samaritan Synagogue at El Khirbe bzw. Fine, Ancient Synagogue, 117-120.

⁶¹ Zu den Gegebenheiten in Kleinasien siehe Japp, Spuren jüdischen Lebens in Kleinasien.

⁶² Siehe Zu dieser „Community List“ siehe: <http://aphrodisias.classics.ox.ac.uk/jewishcom.html>.

⁶³ Reynolds / Tannenbaum, Jews and God-Fearers at Aphrodisias, 26-38; siehe auch: Chaniotis, The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems.

⁶⁴ Dies würde den Gegebenheiten des jüdischen Politeuma in Herakleopolis entsprechen; siehe dazu Cowey, Das ägyptische Judentum.

griechische und fünf hebräische Inschriften.⁶⁵ Der Hauptraum war über 50 m lang und fasste ca. 1000 Personen, was die Größe der jüdischen Gemeinde ahnen lässt.⁶⁶

Die Synagoge in Priene in Jonien ist demgegenüber wesentlich kleiner. Es handelte sich ursprünglich um ein Privathaus, das dann in eine Synagoge umgewandelt wurde. In der ersten Bauphase bestand die Synagoge aus einer dreischiffigen Halle, später erhielt sie einen Vorraum dazu. In der Rückwand war eine Nische eingelassen, vermutlich als Thoranische. Vor dieser fand sich eine Platte mit einer von zwei Vögeln flankierten Menora. Die ganze Anlage samt Nebengebäuden wird auf die Zeit vom 4. bis zum 7. Jh. datiert. Bei neueren Untersuchungen wurden Reste von Wandmalereien entdeckt. Eine Platte mit Menora samt Lulav, Etrog und Schofar fand sich, als Bodenplatte wiederverwendet, in einer dem Theater von Priene nahe gelegenen Kirche. Ob diese Platte von der erwähnten oder einer weiteren Synagoge stammt, ist offen.⁶⁷

2009 wurde in Andriake, der Hafenstadt von Myra, eine Synagoge entdeckt.⁶⁸ Sie hatte einen wohl zweigeschossigen Hauptraum mit 7,25 m Länge und 5 m Breite, dem später im Südosten – also Richtung Jerusalem – eine Apsis mit dem beachtlichen Durchmesser von 3,9 m angebaut wurde. Dazu kamen Nebenräume. Die Ausgräber vermuten, dass die eigentliche Synagoge im Obergeschoß war. Im Inneren fanden sich Schrankenplatten mit der Darstellung von Menora, Lulav, Etrog und Schofar. Auf den beiden Platten mit Menora sowie auf einer Boden(?)platte fanden sich griechische Stiftungsinschriften mit jüdischen Wendungen. Die Anlage wird auf das 5. bis 6. Jh. datiert.⁶⁹

„Offenbar folgte die Synagogenarchitektur in Kleinasien keinem festgelegten Kanon. Neubauten treten ebenso auf wie die Nutzung und Umwandlung bereits bestehender Gebäude. Im Vergleich mit Synagogen im Stammland lassen sich zwar gewisse Ähnlichkeiten gerade hinsichtlich der basilikalen Bauten mit Nischen bzw. Apsiden konstatieren, doch war diese Architekturform nicht auf Synagogen beschränkt, wie ein Blick auf zeitgenössische christliche Basiliken belegt. Die Synagogen in Kleinasien geben sich also nicht auf Grund ihrer Architektur als solche zu erkennen, auch wenn eine nach Jerusalem hin ausgerichtete Nische einen gewissen Anhaltspunkt bietet. Eine sichere Identifizierung erlauben nur entsprechende Inschriften oder Objekte mit bestimmten Symbolen wie der Menora.“⁷⁰

Schließlich sei eine Synagoge aus dem Westen erwähnt, nämlich jene von Naro bzw. dem heutigen Hammam-Lif in Tunesien, 16 km südöstlich von Tunis. Sie wurde 1883 im Garten eines französischen Offiziers gefunden, der nach der Freilegung der Anlage die Mosaik zunächst malen, dann aber zerteilen und verkaufen ließ, so dass sie heute, sofern noch erhalten, in verschiedenen Museen zu finden sind. Die Anlage selbst ist nicht mehr auffindbar. Die Synagoge wird in das 4. bis 6. Jh. datiert. Die Anlage war in einem Villenkomplex mit 16 Räumen, bot also Platz für verschiedene Funktionen. Im Eingangsraum zum Hauptraum der Synagoge befand sich ein Mosaik mit der lateinischen Stifterinschrift der Familie des Sohnes des Synagogenvorstehers „Asterius, filius Rustici arcosinagogi, Margarita, Riddei (filia), partem portici tessellavit“. Mit ARCHOSINAGOGUS ist die latinisierte Form des griechischen *archisynagogós* bezeugt.

⁶⁵ Seager, Building History of the Sardis Synagogue

⁶⁶ Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde von Sardis siehe Bonz, The Jewish Community of Ancient Sardes.

⁶⁷ Japp, Kleinasien, 373; Ameling, Inscriptions, 172-174; Burkardt, Priene.

⁶⁸ Japp, Kleinasien, 373; Çevik, Novum.

⁶⁹ Interessant ist, dass in Andriake östlich der Synagoge eine Münze aus Judäa gefunden wurde. Diese wird auf 9-12 n.Chr. datiert als Marcus Ambibulus Präfekt von Judäa war und bezeugt somit sehr frühe Beziehungen.

⁷⁰ Japp, Kleinasien, 374.

Das Mosaik des 5,25 m breiten und 9 m langen Hauptraumes nennt als Stifterin des Mosaiks eine Julia[na]: „Die heilige Synagoge von Naro hat für ihr Heil deine Magd Juliana, das Mädchen (?), auf ihre eigenen Kosten mit einem Mosaik ausgeschmückt“.⁷¹ Am Ende der Inschrift findet sich eine Menora, ebenso in den beiden Rauten neben der Inschrift, einmal zusätzlich mit Lulav und Schofar. Auffallend sind die florale Motive und die vielen Tierdarstellungen in den umgebenden Mosaikfeldern, die wahrscheinlich eine Paradiesessymbolik andeuten.⁷² Östlich vom Hauptraum und mit Zugang zu diesem befand sich ein Nebenraum mit einer Inschrift, die die *instrumenta* der Synagoge erwähnt und von Motiven ähnlich Buchrollen umgeben ist. Dieser Raum war wahrscheinlich der Aufbewahrungsraum für die Torarollen.⁷³ Die Synagoge von Naro zeigt lokale Einflüsse wahrt aber zugleich die zentralen Elemente der Synagoge und ihrer Theologie.⁷⁴

4.5 Die Synagoge von Dura Europos

Zu den überraschendsten Entdeckungen des 20. Jh.s gehört die Entdeckung der Synagoge von Dura Europos.⁷⁵ Dura liegt auf der südlichen Seite des Euphrat, wenige Kilometer vor der heutigen syrisch-irakischen Grenze. Die Stadt wurde bereits im 3. Jh. v.Chr. als Karawanen- und Handelsstützpunkt gegründet und gehörte ab 165 n.Chr. zum östlichen Limes des römischen Reiches zur Sicherung der Grenze gegen die Sassaniden, von denen die Stadt allerdings 256 zerstört wurde. Die Stadt lag auf dem, den Euphrat auf der Südseite begleitenden Plateau zwischen zwei tiefen Wadis, so dass nur die Westseite mit einer großen Mauer befestigt werden musste, in der sich drei Tore befanden. Vom mittleren Tor führt die Straße ins Zentrum am Euphrat, wo, tiefer gelegen und zum Teil auf einem kleinen Hügel direkt am Euphrat, das Zentrum mit den Verwaltungsbauten und den großen Tempeln lag. Der Fund von Malereien führte 1921 zu ersten Ausgrabungen, die 1929-37 von der Yale University wieder aufgenommen und fortgeführt wurden. Die Synagoge wurde im Nov. 1932 von Clark Hopkins entdeckt. Unmittelbar nach dem mittleren Tor, in der ersten Häuserreihe und jeweils in der zweiten insula von der Hauptstraße, lag linker Hand (also nördlich) die Synagoge und rechter Hand (südlich) eine christliche Kirche. Beide Gebäude waren zum Teil durch die hinter der 12m hohen Stadtmauer erfolgte Verfüllung zur Verstärkung der Stadtmauer und Ablagerungen des Sandes aus der Wüste zum Teil verschüttet und dadurch zum Teil erhalten geblieben. Die Versammlungsräume der Synagoge und der Kirche waren auf der Westseite vollständig verschüttet, auf der Ostseite nur ca. 1m. Die Synagoge wurde 244/45 über einer ca. 75 Jahre älteren Haussynagoge erbaut. Die große Überraschung war, dass die Synagoge offensichtlich auf allen Seiten mit biblischen Szenen ausgemalt war und zwar in drei Bändern bis zur Decke.⁷⁶ Das widersprach allen damals gängigen Theorien über die Bilderlosigkeit des Judentums.

⁷¹ Stähli, Synagogenkunst, 52, mit Diskussion der Lesungen in Fn. 66.

⁷² Zur Deutung der zentralen Abbildungen siehe Stähli, Synagogenkunst, 52-54. Gute Abbildungen sind bei Zaher Kammoun zu finden: <http://zaherkammoun.com/2017/06/11/la-synagogue-de-naro-hammam-lif/> (abgerufen 8.4.2019).

⁷³ Levine, Ancient Synagogue, 280

⁷⁴ Auffallend ist, dass die Nische im Westen des Hauptraumes liegt, während Jerusalem im Osten liegt. Hatte die Nische nicht die Funktion der Apsis und gab der Thoraraum die Richtung nach Jerusalem? Leider waren die Wände der Synagoge, deren Gestaltung genauere Auskunft geben könnte, schon bei der Entdeckung der Synagoge nicht mehr vorhanden.

⁷⁵ Zum Folgenden siehe: Stähli, Synagogenkunst; Gutmann, Synagogue at Dura Europos; Odenthal, Syrien, DuMont, 288-293 (Geschichte und Stadtanlage);

⁷⁶ Entsprechend der damals üblichen Praxis der Fundteilung blieben die Bilder der Synagoge in Syrien während die (wesentlich schlechter erhaltenen) Bilder der Kirche an die Yale-University nach New Haven kamen. Die Malereien der Synagoge befinden sich heute in einem der Synagoge nachgebauten Raum des Nationalmuseums in Damaskus. Von den ursprünglich (je nach Gestaltung der östlichen Wand) ca. 40 Bildern blieben 28 erhalten.

Die unterschiedlich breiten Darstellungen zeigen zentrale biblische Gestalten wie etwa Abraham, Mose (Auffindung des Kindes durch die im Wasser stehende Pharaonentochter;⁷⁷ Mose am brennenden Dornbusch; Mose mit dem Stab beim Durchzug durch das Schilfmeer) und Aaron (bei der Einweihung des Wüstenheiligtums mit Bundeslade und Siebenarmigem Leuchter; ausnahmsweise steht hier auch der Name und zwar in griechischer Schrift), Erzählungen wie etwa die Salbung Davids, die Bundeslade bei den Philistern bzw. bei ihrer Rückkehr von dort, den Gotteserweis auf dem Karmel (1Kön 18) und nicht zuletzt die Vision von der Auferweckung der Totengebeine (Ez 37). Die Darstellung entspricht den biblischen Erzählungen bzw. wie sei damals verstanden wurden. Neben der badenden Pharaonentochter (s. o.) ist die Darstellung des Gotteserweises auf dem Karmel ein anschauliches Beispiel: Dort ist im Altar der Baalspriester ein Mensch versteckt, der offensichtlich das Opfer anzünden soll. Das entspricht einer rabbinischen Auslegung, der zufolge Hiel von Bethel im Altar versteckt gewesen sein soll. Ob die Auferweckung der Toten im Sinn der individuellen Auferstehung verstanden wurde, ist schwer zu entscheiden, würde aber zur Entwicklung des Themas und auch zur bildlichen Darstellung passen. Auffallend ist, dass in vielen Darstellungen von oben her die (rechte) Hand Gottes in das Bild ragt, womit auf Gottes Wirken verwiesen wird. Eine Darstellung, die gut zur Bekenntnis- und Gebetsprache in den Psalmen passt.⁷⁸

Von besonderer Bedeutung auch für das Geschehen in der Synagoge ist nicht zuletzt die Darstellung Esras bei der Verlesung der Thora (Neh 8). Esra hält mit weit ausgebreiteten Armen die Thorarolle vor sich und neben seiner rechten Seite steht offensichtlich ein oben runder Behälter, der eine gewisse Ähnlichkeit mit der Bundeslade hat und der der Aufbewahrung der Schriftrollen dienen könnte. Gewiss liegt in dieser Abbildung eine Anspielung an die in der Synagoge erfolgende Schriftlesung vor.

Die Thoranische an der Jerusalem zugewandten Westwand tritt etwas aus der Wand hervor und zeigt einen etwas älteren Stil. Sie wurde offensichtlich von einer früheren Bauphase her beibehalten. Zwischen zwei angedeuteten Säulen ist eine halbrunde Nische, die oben durch eine muschelförmige Konche abgeschlossen ist. Im darüber liegenden Bildfeld ist der Tempel mit dem von Säulen flankierten Tor dargestellt. Links davon sind der siebenarmige Leuchter und daneben Lulav und Etrog dargestellt. Auf der rechten Seite findet sich die Aqeda bzw. Opferung Issaks. Isaak liegt bereits auf dem Altar, Abraham, der mit dem Rücken zum Betrachter steht, hält das Messer in seiner Rechten. Im Vordergrund ist ein niedriger Baum zu sehen, bei dem der nach Gen 22,13 als Ersatz für Isaak dienende Widder steht bzw. angebunden ist.⁷⁹ Über bzw. hinter Abraham ist ein Zelt zu sehen, in dessen Eingang eine Person steht, deren Deutung umstritten ist (Sarah? Ismael?). Über der Szene ist auch hier die Hand Gottes zu sehen, nicht so schräg von oben wie in den Malereien, sondern eher waagrecht, wodurch sie zugleich wie ein Hinweis auf die ganze Darstellung, d.h. auch auf den Tempel wirkt.

Die Synagoge bzw. der Gebetsraum enthält somit markante Elemente, wie sie für Synagogen nach dem Ende des Jerusalemer Tempels üblich wurden und die ihrerseits an den Tempel erinnern. Die Synagoge ist auf den Tempel in Jerusalem orientiert und ist, wie die Symbole zeigen, ihrerseits zum heiligen Ort geworden. Interessant ist, dass neben dem Tempel und seinen Kultobjekten die Akeda Issaks dargestellt ist. Der Berg Moria, auf dem sie stattfand,

⁷⁷ Die Darstellung ergibt sich aus einer anderen Lesung des hebräischen Textes der entweder als *'āmā* = Magd („sie schickte eine Magd“) oder als *'ammā* = Elle, Unterarm („sie streckte den Arm aus“, wofür sie selbst im Wasser stehen musste). Die zweite Deutung wird Rabbi Jehuda um 100 n.Chr. zugeschrieben und findet sich noch in mittelalterlich jüdischen Illustrationen; Stähli, Synagogenkunst, 90.

⁷⁸ Vgl. Ex 13,3.9.16; 15, 6.12.17; Ps 18,17; 20,7; 27,9 u.ö.

⁷⁹ Zur Bedeutung dessen, dass sich der Widder nicht im Gebüsch verfangen hat, sondern an einem Baum steht bzw. angebunden ist, s.o.S. ■■ zur entsprechenden Szene in Beth Alpha.

soll nach der Tradition (so bereits 2Chron 3,1) mit dem Tempelberg identisch sein. Insofern ist die Akeda so wie die anderen Elemente wohl ebenfalls ein Hinweis auf den Tempel, aber doch auch auf die Person Abrahams als Vorbild und Vater des Judentums.

Die großartige Ausmalung mit den Darstellungen der biblischen Geschichte verweist darauf, dass diese Erzählungen bekannt waren bzw. bekannt gemacht und erinnert werden sollen. Das setzt einschlägige Schriftlesungen und wohl auch Predigt und Unterweisung voraus, und das in einer vermutlich kleinen aber doch einigermaßen wohlhabenden Gemeinde am Ende der römischen Welt und Übergang zum parthischen Reich.

Die Synagoge bzw. der Gebetsraum lag nicht direkt an der Straße, sondern er war nur durch das vorgelagerte Haus und einen Peristylhof zu erreichen. Das Haus war mit ca. 28 x 19 m etwa doppelt so groß wie der Gebetsraum samt Peristylhof, d.h. neben einen anzunehmenden Wohnbereich hatte die gesamte Anlage sicher auch weitere Funktionen als soziales Zentrum der jüdischen Gemeinde. Mit anderen Worten: Auch die Synagoge von Dura Europos war ein Ort des Lernens und des Lebens.⁸⁰

Bibliographie:

- Aharoni, Miriam, Arad, NEAEHL I, Jerusalem 1993, 75-87.
- Ameling, Walter, *Inscriptiones Judaicae Orientis 2. Kleinasien, Texts and Studies in Ancient Judaism* 99, Tübingen 2004.
- Binder, Donald D., *Into the Temple Courts. The lace of the Synagogue in the Second Temple Period*, Atlanta 1999.
- Binder, Donald D., *The Origins of the Synagogue*, in: Olsson / Zetterholm, 2003, 118-131.
- Biran, Avraham, Tell Dan, EAEHL V, 1686-1689
- Bonz, Marianne, *The Jewish Community of Ancient Sardes. Deconstruction and Reconstruction*, in: *Im Licht der Menora*, 106-122.
- Burkhardt, Nadin, *Die jüdische Gemeinde der antiken Stadt Priene*, in: *Im Licht der Menora*, 231-244.
- Chaniotis, Angelos, *The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems*, *Scripta Classica Israelica* 21 (2002), 209-242.
- Çevik, Nevzat, *Ein Novum in der vorderasiatischen Archäologie. Die Synagoge von Andriake*, in: *Im Licht der Menora*, 2017, 217-229.
- Claussen, Carsten, *Meeting, Community, Synagogue – Different Frameworks of Ancient Jewish Congregations in the Diaspora*, in: B. Olsson & M. Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue. From Its Origins until 200 C.E.* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003), 144-167.
- Cowey, James M.S., *Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit – neue Erkenntnisse aus jüngst veröffentlichten Papyri*, in: Siegfried Kreuzer / Jürgen Peter Lesch (Hg.), *Im Brennpunkt die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Band 2, BWANT 161, Stuttgart 2004, 24-43.
- Deißmann, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. 4., völlig neubearbeitete Auflage. Mohr, Tübingen 1923.
- Feuchtwanger-Sarig, Naomi, *Dura Europos: Das Pompeji der Syrischen Wüste und seine Synagogen*, in: *Im Licht der Menora*, 386-398.

⁸⁰ Vgl. Maier, *Geschichte*, oben, Fn. 26, sowie Holmberg, *Life in the Diaspora Synagogue*, 141: "The synagogue (community) in a sociological perspective could be described as a social, economic, pedagogic, religious, cultural, and political institution..."

- Fine, Steven, *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue*, Baltimore Studies in the History of Judaism, London 1999.
- Flesher, Paul V.M., *Prolegomena to a Theory of Early Synagogue Development*, in: Avery-Peck / Neusner, *Judaism in Late Antiquity*, Pt. 3, Leiden 2001, 121-153.
- Goodenough, Erwin R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Vol. 1-13, New York, 1953-1968.
- Gutmann, Joseph, *The Synagogue at Dura Europos. A Critical Analysis*, in: Kee / Cohick, 1999, 73-88.
- Hachlili, Rahel, *Ancient Synagogues – Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*, HdO I / 105, Leiden 2013.
- Hengel, Martin, “*Proseuche und Synagoge: Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*”, in: Gert Jeremias / Heinz-Wolfgang Kuhn / Hartmut Stegemann (Hg.), *Tradition und Glaube: Das frühe Christentum in seiner Umwelt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 157–184.
- Hermansen, Gustav, *Ostia: Aspects of Roman City Life*, Alberta 1981.
- Holmberg, Bengt, “*The Life in the Diaspora Synagogue: An Introduction*”, in: Birger Olsson / Magnus Zetterholm (eds.), *The Ancient Synagogue. From Its Origins until 200 C.E.*, Stockholm 2003, 141-143.
- JIGRE = Horbury, William / Noy, David (eds.), *Jewish inscriptions of Graeco-Roman Egypt. With an index of the Jewish inscriptions of Egypt and Cyrenaica*, Cambridge 1992.
- Hruby, Kurt, *Die Synagoge – Geschichtliche Entwicklung einer Institution; Schriften zur Judentumskunde 3*, Zürich, 1971.
- Hüttenmeister, Frowald Gil, *Synagogé, Proseuché und Tópos bei Josephus und der rabbinische Hintergrund*, in: Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999, hg. Jürgen Kalms, *Münsteraner judaistische Studien 6*, Münster 2000, 77-96.
- Im Licht der Menora. Jüdisches Leben in der Römischen Provinz*, Jüdisches Museum Frankfurt 11.12.2014 bis 10.5.2015, hg. Von Raphael Gross, Svend Hansen u.a., Frankfurt 2014.
- Japp, Sarah, *Spuren jüdischen Lebens in Kleinasien*, in: *Im Licht der Menora*, 2014, 365-385.
- Kee, Howard Clark / Lynn H. Cohick, *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress*, Harrisburg, PA 1999, 7-26.
- Kee, Howard Clark, *Defining the First-Century C.E. Synagogue. Problems and Progress*, in: Kee / Cohick, 1999, 7-26.
- Kellermann, Ulrich, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte*, BZAW 102, Berlin 1967.
- Kippenberg, Hans Gerhard, *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, RGVV 30, Berlin 1971.
- Kloppenborg, John S., *Dating Theodotos (CIJ II 1404)*, JJS 51 (2000), 243–44.
- Kloppenborg, John S., *The Theodotos Inscription and the Problem of First-Century Synagogue Buildings*, in: James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids 2006, 236–282.
- Küchler, Max, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007.
- Lee, Keung-Jae: *Symbole für Herrschaft und Königtum in den Erzählungen von Saul und David*, BWANT 210, Berlin 2017.
- Levine, Lee I., *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven / London 2000; ²2005.
- Lifshitz, B. / Schiby, J. *Une synagogue samaritaine à Thessalonique*, RB 75 (1968), 368-378.
- Maier, Johann, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin 1972
- Matassa, Lidia D., *Invention of the First-Century Synagogue*, Ancient Near East Monographs 22, Atlanta 2018.

- McKay, Heather A., *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* Leiden 1995.
- Mitternacht, Dieter, Current views on the Synagogue of Ostia Antica and the Jews of Rome and Ostia, in: Olsson / Zetterholm, 2003, 521-571.
- Morabiti, V., *Orientali in Sicilia: I Samaritani e la Sinagoga di Siracusa*, *Archivio Storico per als Sicilia Orientale* 36 (1990), 61-88.
- Morabiti, V., *The Samaritans in Sicily and the Inscription in a probable Synagogue in Syracuse*, in A.D. Crown and L. Davey (eds.), *New Samaritan Studies of the Société d'Études Samaritaines*, Sydney 1996.
- Olsson, Birger / Mitternacht, Dieter / Brandt, Olof (eds.), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome. Interdisciplinary Studies*, Svenska Institutet i Rom. Skrifter 4/62, Stockholm 2001.
- Olsson Birger / Zetterholm, Magnus (eds.), *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 CE*, CB.NT 39, Lund 2003.
- Price, Jonathan J., *Synagogue building inscription of Theodotos in Greek, 1c. BCE – 1c. CE*, in: Hannah M. Cotton et al. (eds.) *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae, I*. Jerusalem / Berlin 2010, Teil 1, 53-56.
- Plassart, André, *La synagogue juive de Délos*, RB 23 (1914): 523–534.
- Pummer, Reinhard, *Samaritan Material Remains und Archaeology*, in: Crown, Alan D. (ed.), *The Samaritans*, Tübingen 1989, 135-177.
- Rajak, Tessa / Noy, Dov, *Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*, JRS 83 (1993), 75-93.
- Reynolds, Joyce / Tannenbaum, Robert, *Jews and God-Fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with commentary*, Cambridge 1987.
- Richardson, Peter, *An Architectural Case for Synagogues as Associations*, in: Olsson / Zetterholm, 2003, 90-117.
- Rosenau, Helen, *The Synagogue and the Diaspora*, PEQ (1937), 196-202.
- Runesson, Anders, *Persian Imperial Politics and the Origin of the Synagogue*, in: Olsson / Zetterholm, 2003, 63-89.
- Scheck, Frank Rainer / Odenthal, Johannes, *Syrien. Hochkultur zwischen Mittelmeer und arabischer Wüste*, Köln 1988.
- Seager, Andrew R., *The Building History of the Sardis Synagogue*, *American Journal of Archaeology* 76 (1972), 425-435.
- Segni, L. di, *The Greek Inscriptions in the Samaritan Synagogue at El Khirbe with Some Considerations on the Function of the Samaritan Synagogue in the Late Roman Period*, in: Frédéric Manns and Eugenio Alliata (eds.), *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, SBF.CM 38, Jerusalem 1993.
- Stähli, Hans Peter, *Antike Synagogenkunst*, Stuttgart 1988.
- Strange, James F., *Archaeology and Ancient Synagogues up to 200 C.E.*, in: Olsson / Zetterholm, 2003, 37-62.
- Strange, James F., *“Ancient Texts, Archaeology as Text, and the Problem of the First Century Synagogue”*, in: Howard Clark Kee / Lynn H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, Harrisburg, PA: Trinity Press Intl, 1999, 27-45.
- Weill, Raimund, *Le cité de David. Compte rendu des fouilles exécutées à Jerusalem sur la site de la ville primitive, Campagne de 1913-14*, 2 vols., Paris 1920.
- Weippert, Manfred, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 10, Göttingen 2010.
- White, L. Michael, *The Delos Synagogue Revisited: Recent Fieldwork in the Graeco-Roman Diaspora*, HTR 80 (1987), 133–60.