

Der Synagogengottesdienst zur Zeit Jesu

Wesen, Ablauf und Beteiligung – eine historisch-deskriptive Übersicht

Zur Quellenlage des ersten Jahrhunderts n. Chr.

Jürgen Fischer, © 2026

1. Einleitung: Fragestellung und Quellenproblem

Der Gottesdienst in der Synagoge zählt zu den prägenden religiösen Institutionen des Judentums im ersten Jahrhundert n. Chr. und bildet zugleich den Hintergrund zahlreicher neutestamentlicher Szenen. Wer nach seinem konkreten Ablauf fragt, sieht sich jedoch einem grundlegenden methodischen Problem gegenüber: Die reichhaltigsten und detailliertesten Beschreibungen synagogaler Liturgie stammen aus der rabbinischen Literatur, die frühestens mit der Mischna um 200 n. Chr. einsetzt und deren maßgebliche Kompendien – die beiden Talmude – erst zwischen dem fünften und siebten Jahrhundert redigiert wurden. Diese Quellen dürfen daher nicht ungeprüft in das erste Jahrhundert zurückprojiziert werden.¹

Die vorliegende Übersicht beschränkt sich daher methodisch auf zeitnahe Zeugnisse und markiert ausdrücklich, wo spätere Quellen herangezogen werden. Als annähernd zeitgenössische Zeugen kommen drei Quellengruppen in Betracht: die Schriften des alexandrinischen Juden Philo (ca. 20 v. – 50 n. Chr.), die Werke des Josephus (37 – ca. 100 n. Chr.) sowie das lukanische Doppelwerk und weitere neutestamentliche Texte. Hinzu treten epigraphische und archäologische Zeugnisse, allen voran die Theodotos-Inschrift und die frühen Synagogenbauten. Ziel ist eine historisch-deskriptive Rekonstruktion; theologische und exegetische Anwendungsfragen bleiben bewusst ausgeklammert.

2. Wesen und Funktion der Synagoge in der Zeit des Zweiten Tempels

Grundlegend für das Verständnis des Gottesdienstes ist die Einsicht, dass die Synagoge des ersten Jahrhunderts **keine Kultstätte im Sinne des Tempels war**. Während im Jerusalemer Tempel der Opferkult durch die Priesterschaft vollzogen wurde, war die **Synagoge in erster Linie ein Ort der Versammlung, der Toralesung und der Belehrung**. Die beiden Institutionen standen nicht in Konkurrenz, sondern erfüllten grundverschiedene Funktionen.

¹Zur gebotenen Vorsicht gegenüber einer Rückprojektion späterer, rabbinisch geprägter Liturgie in das erste Jahrhundert vgl. L. I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, 2. Aufl., New Haven/London 2005, 21–44; methodisch grundlegend A. Runesson / D. D. Binder / B. Olsson, *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E. A Source Book*, Leiden 2008, 1–15.

Am deutlichsten belegt dies die Theodotos-Inschrift aus Jerusalem, das einzige unstrittige epigraphische Zeugnis einer Synagoge aus der Zeit des Zweiten Tempels.² Der griechische Text nennt als Zweck des Baus die Lesung des Gesetzes und die Lehre der Gebote sowie eine Herberge mit Wasserinstallationen für Fremde; von Gebet oder Opfer ist nicht die Rede. Lee I. Levine zieht daraus den weitreichenden Schluss, dass das Gebet in der typischen jüdischen Synagoge vor der Tempelzerstörung nur eine geringe oder gar keine Rolle gespielt habe; die frühen Synagogen seien vor allem Versammlungen zur öffentlichen Lesung der Tora gewesen.³

Diese Charakterisierung deckt sich mit den literarischen Zeugen. Josephus führt die wöchentliche Versammlung programmatisch auf Mose zurück: Dieser habe das Gesetz zur besten und notwendigsten Unterweisung gemacht und angeordnet, dass die Menschen ihre übrigen Beschäftigungen ruhen ließen und sich versammelten, um das Gesetz zu hören und gründlich zu erlernen.⁴ Lukas bestätigt dieselbe Praxis, wenn er formuliert, Mose werde von alters her in jeder Stadt gepredigt und an jedem Sabbat in den Synagogen gelesen.⁵ Auch Philo beschreibt die Synagoge wiederholt als Ort der Unterweisung: An jedem siebten Tag begeben sich das Volk zu den heiligen Stätten, die man Synagogen nenne, um dort das Gesetz zu hören und zu lernen.⁶ **Der Charakter der Institution ist damit klar bestimmt – eine schriftgelehrte Lehr- und Lesegemeinschaft.**⁷

3. Der Bau und sein Inneres

Die archäologischen Befunde des ersten Jahrhunderts stützen dieses Bild. Zu den gesichert frühen Synagogen gehören die Bauten von Gamla, Magdala, Masada und Herodium.⁸ Sie zeigen einen rechteckigen Versammlungssaal mit umlaufenden, gestuften Steinbänken, sodass die Mitte des Raumes – und damit die Lesung und Auslegung – im Zentrum der Aufmerksamkeit stand.⁹ Ein fester Toraschrein fehlte noch; die Schriftrollen wurden

²CIJ II 1404 (= CIIP I/1, Nr. 9). Text, Übersetzung und Kommentar bei Runesson/Binder/Olsson 2008, 52–54; ausführlich Levine 2005, 54–59.

³Levine 2005, 169: Das Gebet habe in der typischen jüdischen Synagoge der Zeit vor 70 n. Chr. nur eine geringe oder gar keine Rolle gespielt.

⁴Josephus, *Contra Apionem* 2,175. Vgl. auch *Antiquitates Judaicae* 16,43, wonach die Juden sich am siebten Tag versammelten, um das Gesetz zu erlernen.

⁵Apg 15,21; vgl. Apg 13,15. Bibelstellen im Folgenden nach der revidierten Lutherzählung.

⁶Philo, *Quod omnis probus liber sit* 81–82; nahezu wortgleich *Hypothetica* 7,12–13 (überliefert bei Euseb, *Praeparatio evangelica* 8,7,12–13).

⁷So die communis opinio der neueren Forschung; vgl. C. Mosser, „Torah Instruction, Discussion, and Prophecy in First-Century Synagogues“, in: S. E. Porter / A. W. Pitts (Hg.), *Christian Origins and Hellenistic Judaism*, Leiden 2013, 523–551.

⁸Zu den frühen Bauten vgl. Levine 2005, 45–80; R. Hachlili, *Ancient Synagogues – Archaeology and Art. New Discoveries and Current Research*, Leiden 2013, 22–44.

⁹Hachlili 2013, 26–35.

vermutlich in einer transportablen Lade aufbewahrt und nur zur Lesung in den Saal gebracht.¹⁰ Die Synagoge von Magdala ist überdies durch den sogenannten Magdala-Stein bekannt geworden, dessen Reliefs auf den Jerusalemer Tempel Bezug nehmen.¹¹

Bemerkenswert ist, was die frühen Bauten nicht aufweisen: **Es fehlt jede bauliche Trennung der Geschlechter.** Die Synagoge von Masada besaß gestufte Bänke ohne Trennwände und nur einen einzigen Eingang. **Die weit verbreitete Annahme einer eigenen „Frauenempore“ lässt sich für diese Zeit weder archäologisch noch literarisch begründen.**¹² Auf diesen Befund ist unten (Abschnitt 6) zurückzukommen.

4. Der Ablauf des Sabbatgottesdienstes

4.1 Anlass, Rahmen und Grundmuster

Der Gottesdienst war an den Sabbat gebunden. Sein innerer Vorgang lässt sich am zuverlässigsten aus Philo erschließen, der ihn in der *Hypothetica* beschreibt: Am Sabbat versammle sich das Volk, sitze geordnet und in Ehrfurcht beieinander und höre auf die Gesetze; die Menge verhalte sich schweigend, außer wenn es üblich sei, zustimmende Worte einzuwerfen; ein anwesender Priester oder einer der Ältesten lese die heiligen Gesetze vor und lege sie einzeln aus, bis zum Abend.¹³ In der Schrift *Quod omnis probus liber sit* ergänzt Philo, man sitze nach Alter geordnet in Reihen, die Jüngeren unter den Älteren; einer nehme das heilige Buch und lese, ein anderer, besonders Erfahrener, trete vor und erkläre das Schwerverständliche, da vieles in rätselhafter oder allegorischer Rede überliefert sei.¹⁴

Daraus ergibt sich als Grundmuster: Versammlung – Lesung durch einen – Auslegung durch einen kundigen Zweiten – geordnetes, zustimmendes Zuhören. Die einzelnen Bestandteile sind im Folgenden zu entfalten.

4.2 Die Toralesung

Das Kernstück bildete die Lesung aus der Tora. Die konkreteste Szene bietet Lukas 4,16–20: Jesus steht in der Synagoge zu Nazaret zum Lesen auf, erhält die Buchrolle des Propheten Jesaja gereicht, liest daraus, rollt die Rolle zusammen, gibt sie dem Diener zurück und setzt

¹⁰Levine 2005, 347–352. Ein fester Toraschrein ist für die vortempelzeitlichen Bauten nicht nachweisbar; die Rollen wurden vermutlich in einer transportablen Lade verwahrt.

¹¹Zum 2009 entdeckten „Magdala-Stein“ und seinen tempelbezogenen Reliefs vgl. Hachlili 2013, 40–44. Die Deutung im Einzelnen bleibt in der Forschung umstritten.

¹²Vgl. dazu ausführlich unten, Abschnitt 6, mit den einschlägigen Belegen.

¹³Philo, *Hypothetica* 7,12–13 (Euseb, *Praep. ev.* 8,7).

¹⁴Philo, *Quod omnis probus liber sit* 81–83. Die Beschreibung gilt zwar formal den Essenern, entspricht aber Philos allgemeinem Bild der sabbatlichen Synagogenversammlung (vgl. *De specialibus legibus* 2,62).

sich.¹⁵ Diese Abfolge veranschaulicht ein wiederkehrendes Muster: **Man stand zur Lesung und setzte sich zur Auslegung.**¹⁶ Die Lesung war Aufgabe eines Gemeindeglieds, nicht eines eigens geweihten Amtsträgers; darin unterscheidet sich die Synagoge grundlegend vom priesterlich vollzogenen Tempelkult.

4.3 Die Prophetenlesung (Haftara)

Neben der Tora wurde auch aus den Propheten gelesen. Die lukanische Nazaret-Szene setzt eine Jesaja-Lesung voraus; ausdrücklich bezeugt die Wendung in Apostelgeschichte 13,15 – „nach der Lesung des Gesetzes und der Propheten“ – eine der Toralesung folgende Prophetenlesung, worauf die Synagogenvorsteher zu einem Wort der Ermahnung einladen.¹⁷ Ob dabei bereits ein festes Leseschema mit vorbestimmten Perikopen und einer thematischen Zuordnung der Prophetenlesung zur Toralesung bestand, lässt sich für das erste Jahrhundert nicht sicher sagen; belegt ist die Existenz der Prophetenlesung, nicht ihre Systematisierung.¹⁸

4.4 Die Übersetzung (Targum)

Da das Hebräische für einen großen Teil der Bevölkerung nicht mehr Umgangssprache war, gehört in das Bild des Gottesdienstes eine mündliche aramäische Übersetzung durch einen Übersetzer (*meturgeman*), die dem hebräischen Vortrag folgte. Hier ist jedoch Zurückhaltung geboten: Diese Praxis ist explizit erst in späteren, rabbinischen Quellen geregelt. Für das erste Jahrhundert ist sie plausibel, aber nicht sicher direkt bezeugt.¹⁹

4.5 Die Auslegung und Predigt

Auf die Lesung folgte die Auslegung. Lukas lässt Jesus nach der Lesung sitzend deuten (Heute ist dieses Schriftwort erfüllt vor euren Ohren), und die Apostelgeschichte spricht vom Wort der Ermahnung; Philo beschreibt denselben Vorgang als Erklärung des Schwerverständlichen durch einen Erfahrenen. Matthäus setzt zudem den „Stuhl des Mose“ voraus – einen eigenen Sitz für den auslegenden Lehrer.²⁰ **Die Predigt war damit kein bloßer Anhang, sondern gleichrangiger Teil des Gottesdienstes: Lesung und Auslegung bildeten eine Einheit.**

¹⁵Lk 4,16–20.

¹⁶Zum Wechsel von Stehen (Lesung) und Sitzen (Auslegung) vgl. Levine 2005, 162–166.

¹⁷Apg 13,15. Die Wendung „nach der Lesung des Gesetzes und der Propheten“ ist der früheste sichere Beleg für eine der Toralesung folgende Prophetenlesung.

¹⁸Zur Unsicherheit darüber, ob bereits im ersten Jahrhundert ein festes Leseschema (Perikopen, thematische Zuordnung der Haftara) bestand, vgl. Mosser 2013, 540.

¹⁹Die mündliche aramäische Übersetzung durch einen *meturgeman* ist explizit erst in rabbinischen Quellen geregelt (m Megilla 4,4–6); für das erste Jahrhundert ist sie plausibel, aber nicht sicher direkt bezeugt. Vgl. Levine 2005, 155–157.

²⁰Mt 23,2 („der Stuhl des Mose“); zur Predigt bzw. Auslegung Lk 4,20–21 und Apg 13,15.

4.6 Gebet, Schma und Priestersegen

An dieser Stelle ist die größte methodische Vorsicht geboten. Die spätere Mischna (Megilla 4,3) nennt fünf Handlungen, die die Anwesenheit eines Quorums von zehn Männern (Minjan) voraussetzen: die Rezitation des Schma, das Tefilla-Gebet, den Priestersegen sowie die Lesung aus Tora und Propheten; die Forschung sieht darin die Hauptbestandteile des damaligen Sabbatgottesdienstes.²¹ Dieser Text ist jedoch rund eineinhalb Jahrhunderte jünger als die untersuchte Epoche. **Für das erste Jahrhundert gilt vielmehr, dass sich das Schma als fest zu rezitierendes Gebet noch nicht breit durchgesetzt hatte und dass das Gebet in der jüdischen Synagoge vor 70 n. Chr. kaum eine Rolle spielte.**²² Ein fixiertes Gebetsformular darf daher nicht ungebrochen in die Zeit Jesu zurückprojiziert werden; wo Gebets- und Segenselemente vorkamen, waren sie weniger formalisiert als in der späteren Liturgie.

4.7 Die Antwort der Gemeinde

Die Gemeinde war nicht bloß passives Publikum. Philo erwähnt ausdrücklich, dass die Versammelten grundsätzlich schweigend zuhörten, aber zustimmende Worte einwarfen, wo dies üblich war – eine frühe Form der gemeindlichen Akklamation, die im späteren „Amen“ ihre Fortsetzung findet.²³ Der Gottesdienst hatte damit einen responsorischen Zug, ohne dass daraus auf ein ausgearbeitetes Wechselgebet geschlossen werden dürfte.

5. Personal und Ämter

Der Ablauf setzte eine gewisse Organisation voraus. Zentrale Figur war der **Synagogenvorsteher** (archisynagogos), der die Versammlung leitete und beaufsichtigte. Die Theodotos-Inschrift nennt einen Amtsträger, der zugleich Priester und archisynagogos in dritter Generation war, was auf eine angesehene, teils erbliche Stellung schließen lässt.²⁴ Ob mit dem Titel eine konkrete liturgische Funktion oder eher ein Ehren- und Stifterrang verbunden war, ist in der Forschung umstritten.²⁵ Daneben stand der **Diener** (hyperetes, später hazzan), der die Schriftrollen verwahrte und zur Lesung austeilte – eben jener Diener, dem

²¹m Megilla 4,3. Genannt werden: Rezitation des Schma, das Tefilla-Gebet, der Priestersegen, die Toralesung und die Prophetenlesung.

²²J. Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, Leiden 2012, 54–67, hält fest, dass sich das Schma als fest zu rezitierendes Gebet in dieser Zeit noch nicht breit durchgesetzt hatte; vgl. Levine 2005, 169.

²³Philo, *Hypothetica* 7,13: Die Menge sitze schweigend, außer wenn es üblich sei, zustimmende Worte einzuwerfen – eine frühe Form der gemeindlichen Akklamation („Amen“).

²⁴CIJ II 1404 (Theodotos, Priester und archisynagogos in dritter Generation); zum Amt Levine 2005, 415–427.

²⁵T. Rajak / D. Noy, „Archisynagogoi. Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue“, in: *Journal of Roman Studies* 83 (1993), 75–93, betonen die Bandbreite zwischen realer Funktion und Ehren- bzw. Stifterstatus.

Jesus in Nazaret die Rolle zurückgibt.²⁶ Weitere Verantwortung lag bei den **Ältesten der Gemeinde**. Ein eigenes Priesteramt für den synagogalen Vollzug gab es dagegen nicht; jeder geeignete erwachsene Mann konnte lesen und auslegen.

6. Die Beteiligung der Frauen

Die Frage nach der Rolle der Frauen im Gottesdienst ist häufig von späteren Verhältnissen her verzerrt worden. Für das erste Jahrhundert ist zunächst festzuhalten, dass die **Anwesenheit von Frauen gut bezeugt** ist. Das lukanische Werk erzählt selbstverständlich von einer Frau, die am Sabbat in der Synagoge geheilt wird, von Frauen an einem Gebetsort in Philippi und von angesehenen Frauen als Zuhörerinnen.²⁷

Ebenso deutlich ist der Befund, dass es keine bauliche Trennung der Geschlechter gab. Die Synagoge von Masada besaß nur einen Eingang und Bänke ohne Trennwände; auch die – zwar spätere – Synagoge von Dura-Europos weist weder Trennwände noch eine Empore auf. Shmuel Safrai, Lee Levine und Rachel Hachlili kommen übereinstimmend zu dem Ergebnis, dass es für die antike Synagoge weder archäologische noch literarische Belege für eine Geschlechtertrennung (*mechiza*) oder eine eigene Frauenabteilung gibt; viele Bauten verfügten nur über einen einzigen Saal.²⁸ Die einzig mögliche Schlussfolgerung sei, dass Frauen gemeinsam mit den Männern am Gottesdienst teilnahmen.²⁹ **Die vertraute Frauenempore ist mithin eine Rückprojektion**; als eigene Einrichtung ist sie erst nachantik greifbar.³⁰

Über die bloße Anwesenheit hinaus deuten epigraphische Zeugnisse auf Leitungsfunktionen von Frauen hin. Bernadette Broton hat neunzehn griechische und lateinische Inschriften ausgewertet, in denen Frauen Titel wie „Vorsteherin der Synagoge“, „Älteste“, „Mutter der Synagoge“ und „Priesterin“ tragen, und daraus geschlossen, dass diese Titel bei Frauen ebenso

²⁶Lk 4,20 (der *hyperetes* / Diener, später *hazzan*); zu den Ämtern Levine 2005, 434–439.

²⁷Lk 13,10–17 (Heilung einer Frau in der Synagoge am Sabbat); Apg 16,13 (Frauen am „Gebetsort“ in Philippi; Lydia); Apg 17,4.12 (angesehene Frauen als Zuhörerinnen).

²⁸Levine 2005, 499–518; Hachlili 2013, 578–580. Zusammenfassend und grundlegend B. J. Broton, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982, 103–138, mit dem Nachweis, dass die überwiegende Mehrheit der antiken Synagogen keine Empore besaß und Nebenräume nicht ohne Weiteres als „Frauenräume“ gedeutet werden dürfen.

²⁹Zur Synagoge von Dura-Europos (3. Jh. n. Chr.), deren umlaufende Bänke keinerlei Trennwände oder Empore aufweisen, vgl. Hachlili 2013, 578. Eine mögliche Ausnahme bildet die von Philo beschriebene, asketische Gemeinschaft der Therapeuten mit einer Trennmauer (*De vita contemplativa* 32–33); es handelt sich jedoch um eine besondere Sondergruppe, nicht um eine gewöhnliche Synagoge.

³⁰Zur erst nachantiken Entstehung einer eigenen Frauenabteilung – belegt u. a. durch das „Frauentor“ der Kairoer Geniza-Dokumente (11. Jh.) und den aschkenasischen Begriff der „Frauensynagoge“ (12. Jh.) – vgl. Broton 1982, 103–138.

reale Autorität bezeichnen wie bei Männern.³¹ Hier ist allerdings Genauigkeit geboten: Diese Inschriften datieren mehrheitlich vom zweiten bis sechsten Jahrhundert und stammen überwiegend aus der Diaspora; sie dürfen nicht unmittelbar auf das Judäa der Zeit Jesu übertragen werden, und ob sie eine Funktion oder einen Ehrenrang bezeichnen, bleibt umstritten.³² Für Judäa im ersten Jahrhundert fehlen direkte Belege einer öffentlichen Leseleitung durch Frauen. **Belastbar ist somit die Anwesenheit und Teilnahme als Hörende, nicht eine gesicherte liturgische Leitungsrolle.**

Ein grundsätzliches Gebetsverbot für Frauen bestand nicht. Die – wiederum spätere – Mishna befreit Frauen zwar von zeitgebundenen Geboten wie der Schma-Rezitation, verpflichtet sie aber zum Gebet selbst.³³ Die Vorstellung, Frauen seien vom gottesdienstlichen Geschehen ausgeschlossen gewesen, findet in den zeitnahen Quellen keine Stütze.

7. Die Frage der Kopfbedeckung

Beim Thema Kopfbedeckung sind drei Ebenen sorgfältig zu unterscheiden, die häufig vermengt werden: die priesterliche Kultkleidung im Tempel, die allgemeine Anstands- und Öffentlichkeitsnorm sowie eine etwaige eigene gottesdienstliche Vorschrift für die Synagoge.

Auf der ersten Ebene ist der Befund eindeutig: **Das geschriebene Tora-Recht schreibt eine Kopfbedeckung ausschließlich für die Priester im Tempeldienst vor** – den Turban des Hohepriesters und die Kopfbünde der Priester. Eine allgemeine Kopfbedeckung wird nicht geboten.³⁴ Dieser Befund betrifft den Tempel, nicht die Synagoge.

Auf der zweiten Ebene – der **allgemeinen Öffentlichkeitsnorm** – gibt es hingegen eine **breite Bezeugung, dass verheiratete Frauen in der Öffentlichkeit ihr Haar bzw. ihren Kopf bedeckten**. Ausgangspunkt ist das Sotah-Ritual (Numeri 5,18): Das rituelle Entblößen des Kopfes der einer Verfehlung verdächtigten Frau als Akt der Beschämung setzt voraus, dass das Bedecktsein der Normalzustand war.³⁵ Für die Zweite-Tempel-Zeit ist besonders

³¹Broton 1982, 5–99, wertet neunzehn griechische und lateinische Inschriften aus, in denen Frauen Titel wie *archisynagogissa* („Vorsteherin der Synagoge“), *presbytera* („Älteste“), „Mutter der Synagoge“ und *hierea* („Priesterin“) tragen.

³²Die Inschriften datieren von etwa 27 v. Chr. bis ins 6. Jh. n. Chr. und stammen überwiegend aus der Diaspora; sie dürfen daher nicht unmittelbar auf das Judäa der Zeit Jesu übertragen werden. Zur anhaltenden Debatte um Funktion versus Ehrenstatus vgl. Rajak/Noy 1993, 75–93 sowie Broton 1982, 5–33.

³³in Berakhot 3,3: Frauen, Sklaven und Minderjährige sind vom Schma und von den Gebetsriemen befreit, aber zum Gebet (*Tefilla*), zur Mesusa und zum Tischsegen verpflichtet.

³⁴Ex 28,4.36–39; 39,27–31. Das geschriebene Tora-Recht schreibt eine Kopfbedeckung ausschließlich für die Priester im Tempeldienst vor (den Turban / *miznefet* des Hohepriesters und die *migbaot* der Priester); eine allgemeine Kopfbedeckung wird nicht geboten.

³⁵Num 5,18; vgl. in Sota 1,5. Das rituelle „Entblößen“ des Kopfes der einer Verfehlung verdächtigten Frau als Beschämung setzt voraus, dass das Bedecktsein der Normalzustand war.

aussagekräftig, dass **bereits die Septuaginta sowie Philo und Josephus den Vorgang als Abnahme einer Kopfbedeckung bzw. eines Schleiers verstehen** – ein zeitnaher Beleg dafür, dass die **Kopfbedeckung verheirateter Frauen um die Zeitenwende als selbstverständlich galt**.³⁶ Bestätigend, wenn auch später, wertet die Mischna das Ausgehen mit unbedecktem Haar als Verstoß gegen den jüdischen Brauch und damit als Scheidungsgrund.³⁷

Auf der dritten Ebene ist der entscheidende Punkt festzuhalten: Für eine eigene, spezifisch gottesdienstliche Kopfbedeckungsvorschrift der Frau in der Synagoge des ersten Jahrhunderts fehlt jeder Beleg. Was greifbar ist, ist die allgemeine Öffentlichkeitsnorm. Da die Synagoge ein öffentlicher Versammlungsraum war, unterlag sie dieser Norm: **Eine verheiratete Frau wird dort in aller Regel bedeckt gewesen sein – jedoch als Ausdruck allgemeiner Ehrbarkeit, nicht aufgrund einer eigenen liturgischen Regel.** Für unverheiratete Mädchen ist die Erwartung schwächer und die Quellenlage unklarer.

Für die Männer schließlich fehlt für das erste Jahrhundert jeder Beleg einer Pflicht, beim Gottesdienst den Kopf zu bedecken. In der rabbinischen Literatur erscheint die Kopfbedeckung des Mannes als Zeichen besonderer Frömmigkeit einzelner, nicht als allgemeine Vorschrift; die verbindliche Kippa-Sitte ist eine deutlich spätere Entwicklung.³⁸ Der später als eigenes Gebetsgewand ausgebildete Gebetsschal (Tallit) existierte in dieser Form noch nicht: Der gefranste Obermantel des Alltags, den das Gebot der Schaufäden voraussetzt und den auch die Evangelien erwähnen, war zunächst schlicht Kleidung, kein liturgisches Sondergewand.³⁹

8. Zusammenfassung

Fasst man die zeitnah belegbaren Befunde zusammen, so ergibt sich ein klar konturiertes Bild. **Die Synagoge des ersten Jahrhunderts war primär eine schriftgelehrte Lehr- und Lesegemeinschaft, nicht eine Opfer- oder ausgeprägte Gebetsstätte; darin unterschied sie**

³⁶Bereits die Septuaginta (Num 5,18) sowie Philo, *De specialibus legibus* 3,56, und Josephus, *Antiquitates Judaicae* 3,270, verstehen den Vorgang als Abnahme einer Kopfbedeckung bzw. eines Schleiers – ein zeitnaher Beleg dafür, dass die Kopfbedeckung verheirateter Frauen um die Zeitenwende als selbstverständlich galt.

³⁷Im Ketubbot 7,6 wertet das Ausgehen mit unbedecktem bzw. gelöstem Haar als Verstoß gegen die *dat jehudit* (den „jüdischen Brauch“) und damit als Scheidungsgrund; die Mischna unterscheidet dabei *dat Mosche* (mosaisches Recht) von *dat jehudit* (Brauch späteren Ursprungs). Erst der babylonische Talmud (b Ketubbot 72a) erhebt die Haarbedeckung zur biblischen Pflicht.

³⁸Für eine feste Pflicht des Mannes, beim Gottesdienst den Kopf zu bedecken, fehlt im ersten Jahrhundert jeder Beleg. In der rabbinischen Literatur erscheint die Kopfbedeckung des Mannes als Zeichen besonderer Frömmigkeit, nicht als allgemeine Vorschrift (vgl. b Schabbat 156b; b Kiddushin 31a); die verbindliche Kippa-Sitte ist eine deutlich spätere, erst nachtalmudisch fest werdende Entwicklung.

³⁹Num 15,38; Dtn 22,12 (Gebot der Schaufäden / *zizit*). Der spätere spezialisierte Gebetsschal (*Tallit*) ist zu dieser Zeit noch nicht ausgebildet; der gefranste Obermantel des Alltags wird auch in den Evangelien vorausgesetzt (vgl. Mt 9,20; 23,5).

sich grundlegend vom Tempel. Der Sabbatgottesdienst folgte dem Grundmuster von Lesung und Auslegung: Nach der Versammlung wurde – stehend – aus der Tora und aus den Propheten gelesen, mutmaßlich ins Aramäische übertragen und – sitzend – ausgelegt, begleitet von der zustimmenden Antwort der Gemeinde. Getragen wurde der Vollzug vom Synagogenvorsteher, vom Diener und von den Ältesten, ohne ein eigenes synagogales Priesteramt.

Frauen waren am Gottesdienst beteiligt und nicht räumlich getrennt; ein Gebetsverbot bestand nicht, wenngleich eine gesicherte liturgische Leitungsrolle für Judäa nicht belegbar ist. Verheiratete Frauen dürften – der allgemeinen Öffentlichkeitsnorm entsprechend – bedeckt gewesen sein, ohne dass dafür eine eigene gottesdienstliche Vorschrift greifbar wäre; für Männer fehlt eine solche Bedeckungspflicht gänzlich.

Die wichtigste methodische Fußnote bleibt die Trennung der Quellenschichten: Fast alle detaillierten liturgischen Bestimmungen – feste Gebetstexte, Übersetzungsregeln, Lesezyklen – stammen aus rabbinischen Quellen nach 200 n. Chr. Zeitnah belastbar sind allein das Grundmuster Lesung–Auslegung (Philo, Josephus) und die neutestamentlichen Szenen. Diese Unterscheidung konsequent zu markieren, ist die eigentliche Aufgabe einer historisch-deskriptiven Darstellung.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Antike Quellen

Biblia Hebraica und Neues Testament, zitiert nach der revidierten Lutherübersetzung; Numeri 5; Deuteronomium 22,12; Numeri 15,38; Matthäus 9,20; 23,2.5; Lukas 4,16–21; 13,10–17; Apostelgeschichte 13,15; 15,21; 16,13; 17,4.12; 18,26.

Flavius Josephus, *Contra Apionem* 2,175; *Antiquitates Judaicae* 3,270; 16,43.

Philo von Alexandria, *Quod omnis probus liber sit* 81–83; *Hypothetica* 7,12–13 (überliefert bei Euseb, *Praeparatio evangelica* 8,7); *De specialibus legibus* 2,62; 3,56; *De vita contemplativa* 32–33.

Mischna, Traktate *Megilla* 4,3–6; *Ketubbot* 7,6; *Sota* 1,5; *Berakhot* 3,3.

Babylonischer Talmud, *Ketubbot* 72a; *Schabbat* 156b; *Kiddushin* 31a.

Theodotos-Inschrift, CIJ II 1404 (= CIIP I/1, Nr. 9).

Sekundärliteratur

Brooten, Bernadette J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies 36), Chico 1982.

Hachlili, Rachel, *Ancient Synagogues – Archaeology and Art. New Discoveries and Current Research*, Leiden 2013.

Levine, Lee I., *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, 2. Aufl., New Haven / London 2005.

Mosser, Carl, „Torah Instruction, Discussion, and Prophecy in First-Century Synagogues“, in: Stanley E. Porter / Andrew W. Pitts (Hg.), *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament* (TENTS 10), Leiden 2013, 523–551.

Penner, Jeremy, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism* (STDJ 104), Leiden 2012.

Rajak, Tessa / Noy, David, „Archisynagogoi. Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue“, in: *Journal of Roman Studies* 83 (1993), 75–93.

Runesson, Anders / Binder, Donald D. / Olsson, Birger, *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E. A Source Book* (AJEC 72), Leiden 2008.