

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 60 (2004)

Artikel: Minhag in der jüdischen Tradition : Überlegungen zur Stellung des Brauches in der rabbinischen Halacha anhand des Talmud-Traktates Pesachim
Autor: Lehnardt, Andreas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960998>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Minhag in der jüdischen Tradition

Überlegungen zur Stellung des Brauches in der rabbinischen Halacha anhand des Talmud-Traktates Pesachim

von *Andreas Lehnardt**

Der Rabbiner und Wissenschaftler Manuel Joel (1826–1890)¹ soll in einer Predigt einmal eine Anekdote zum Thema *minhag* aufgegriffen haben, die auf das Anliegen der folgenden Ausführungen ein bezeichnendes Licht wirft. Demzufolge soll eine Gemeinde eifrig jeden in einem *Minhag*-Buch verzeichneten Brauch beachtet, sich über die eigentlichen Gesetze jedoch leichtfertig hinweggesetzt haben. Der Rabbiner der Gemeinde bittet daraufhin, ihm das lokale *Minhag*-Buch zu geben, um dorthinein einige „neue *minhagim*“ zu schreiben – und zwar: „Gedenke des Schabbat-Tages, ihn zu heiligen“ (Ex 20,8), „Du sollst die Tora lernen bei Tag und bei Nacht“ (Ps 1,2) und ähnliches mehr. Als man ihn verwundert darüber befragt, sagt er: „Ich sehe, dass euch der *minhag* über alles gilt, da dachte ich, wenn ihr die Gesetze als Gesetze nicht beachtet, werdet ihr sie als *minhagim* eher hüten“.²

* Dr. *Andreas Lehnardt*, Institut für Antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte, Liebermeisterstrasse 12, D-72076 Tübingen. – Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, der am 3. 6. 2003 auf Einladung des Fachbereichs für Evangelische Theologie der Universität Mainz gehalten wurde.

¹ Vgl. zu ihm den Artikel Joel, Manuel, in: C. ROTH et al. (ed.), *Encyclopaedia Judaica*. Band X, Jerusalem 1971, Sp. 134–135.

² Zitiert nach M. STEIF, Der Kampf gegen den Minhag, in: *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum* 8/7 (1908), S. 437–448, dort S. 446–447; siehe dann auch J. CARLEBACH, Wesen und Wertung des Minhag in Israel, in: *Jeschurun* 14 (1927), S. 329–351, dort S. 34 (Nachdruck in: J. CARLEBACH, *Ausgewählte Schriften*. Band I, ed. mit einem Vorwort von H. H. COHEN von M. GILLIS-CARLEBACH, Hildesheim, New York 1982, S. 469–491). In den mir zugänglichen Predigtsammlungen von M. JOEL konnte ich die erwähnte Anekdote nicht nachweisen; vgl. M. JOEL, *Predigten aus dem Nachlaß*, 2 Bände, ed. A. ECKSTEIN / B. ZIEMLICH, Breslau 1894.

In dieser unbeglaubigten Erzählung wird ironisierend auf den Punkt gebracht, dass dem *minhag*, dem Brauch – das Wort ist von der Wurzel *n-h-g* („führen“, „lenken“, „sich betragen“) abzuleiten – im rabbinischen Judentum eine Bedeutung beigemessen werden kann, die die Autorität der Gebote abrogiert und den *minhag* der schriftlichen und mündlichen Tora gleichstellt, wenn nicht sogar überordnet. Zwar ist hier schon vom Gebrauch von sogenannten *Minhag*-Büchern die Rede, einer relativ späten, wohl erst mit dem 11. Jahrhundert einsetzenden Entwicklung,³ auf die wir im Verlauf dieser Ausführungen nicht genauer eingehen können. Doch reflektiert in dieser Anekdote auch ein alter innerjüdischer Konflikt, der im Verlaufe der Geschichte der Erforschung der Halacha zwischen Orthodoxen, Konservativen und Liberalen immer wieder eine Rolle gespielt hat:⁴ der Zwiespalt zwischen der sich in den Quellen spiegelnden Autorität des (anonymen) Brauches und der Autorität der Rabbinen.

Wenn ich im folgenden anhand einiger Stellen aus dem Traktat *Pesachim*, dem Traktat über die *Pesach*-Opfer bzw. die *Pesach*-Feiern, Beobachtungen zur besonderen Stellung des *minhag* innerhalb der rabbinischen Halacha, also jenes Religionsgesetzes, welches aus der sich nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 formierenden rabbinischen Bewegung hervorgegangen und in Talmud und Midrasch aufgezeichnet worden ist, vorlege, bin ich mir insofern der innerjüdischen Brisanz des Themas bewusst. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass dem Thema „Brauch“ auch von christlichen Forschern unterschiedlicher Konfession auf sehr unterschiedliche Weise Aufmerksamkeit geschenkt wurde und wird.⁵

³ Siehe dazu H. POLLACK, An Historical Explanation of the Origin and Development of Jewish Books of Customs (*Sifre Minhagim*): 1100–1300, in: *Jewish Social Studies* 49 (1987), S. 195–216; dann auch J. TABORY, Minhagim Books, in: R. J. Z. WERBLOWSKY et al. (ed.), *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, Oxford 1997, S. 466.

⁴ Vgl. dazu etwa den oben erwähnten Beitrag von J. CARLEBACH in der Zeitschrift der „Austrittsorthodoxie“ *Jeschurun*. Siehe ausserdem die ebenfalls aus orthodoxer Sicht verfassten Beiträge von M. L. BAMBERGER, Über die Entstehung falscher Minhagim, in: *Jeschurun* 5 (1918), S. 664–672; I. UNNA, Über den Minhag, in: *Jeschurun* 10 (1925), S. 463–479. Eine „liberalere“ Sichtweise spiegeln dagegen die Beiträge von A. GUTMANN (siehe unten Anm. 10).

⁵ Vgl. dazu etwa die aus katholischer Sicht geschriebene Darstellung von W. HARTINGER, *Religion und Brauch*, Darmstadt 1992, S. 5ff. Auffällig ist auch, dass erst ab der 4. Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* ein Eintrag zu dem Thema „Brauch“ zu finden ist. Anders dagegen im *Lexikon für Theologie und Kirche*. Siehe L. PETZOLDT, Brauch, in: H. D. BETZ et al. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band II, Tübingen 2000, Sp. 1737, dann auch die Artikel „Gewohnheit/Gewohnheitsrecht“ in den neueren Auflagen des *Lexikon[s] für Theologie und Kirche*. Vgl. auch H. G. PEREL-

minhag in der vor-rabbinischen jüdischen Tradition

Bevor es sich jedoch lohnen würde, solche Gedanken zu vertiefen, seien hier zunächst einige Beobachtungen zum Begriff und zur Stellung des *minhag* in der frühen jüdischen Tradition entfaltet. Im biblischen Hebräisch, in dem die Form *minhag* nur einmal belegt ist,⁶ wird sie noch nicht mit der spezifischen Bedeutung „Brauch“ verwendet und auch nicht im Unterschied zu *derek eretz*,⁷ dem Begriff, der von den Rabbinen dann als Bezeichnung für lokale oder regionale „Sitte“ eingeführt wurde.⁸ Eindeutig handelt es sich bei dem Wort *minhag* im Sinne von „Brauch“ um eine nach-biblische Prägung, die sich vor allem im rabbinischen Hebräisch und Aramäisch findet,⁹ auch wenn das Phänomen „Brauch“ selbst auch im biblischen und nach-biblischen Schrifttum Erwähnung findet und private und gemeinschaftliche Bräuche sogar schon innerhalb der Bibel als Grundlage von Gesetzen genannt werden.¹⁰

Dass bereits in der hebräischen Bibel Bräuche vorausgesetzt werden, kann aus zahlreichen Stellen erschlossen werden: So etwa aus Rut 4,7, wo beschrieben wird, dass der Austausch eines Schuhs die Befreiung von der Leviratsehe bestätigt, ein Brauch von alters her in Israel, wenn jemand eine Sache bekräftigen wollte. In Jer 32,6–7 wiederum werden die genauen Einzelheiten einer Transaktion von Grundbesitz geschildert, etwa die Unter-

MUTTER, Gewohnheit/Gewohnheitsrecht II. Judentum (Minhag), in: G. KRAUSE et al. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*. Band XIII, Berlin, New York 1984, Sp. 245–248.

⁶ Vgl. 2 Kön 9,20; dort noch in der Bedeutung von „treiben“, „führen“.

⁷ Vgl. dazu A. PERLS, Der Minhag im Talmud, in: M. BRANN et al. (ed.), *Festschrift zu Israel Lewy's siebzigstem Geburtstag*. Band II, Breslau 1911 (Nachdruck Jerusalem 1972) (= *Analecta Poznanska* 8.8), S. 66–75, dort S. 66–67.

⁸ Zur Differenzierung von Sitte und Brauch vgl. etwa A. PIPER, *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, München 1985, S. 18–21; dann auch M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen ⁵1976, S. 15.

⁹ Wobei sich der spezifische Gebrauch des Wortes *minhag* im Sinne von „Brauch“ im rabbinischen Hebräisch vielleicht aramäischem Einfluss verdankt. Vgl. dazu bereits C. ALBECK, *Einleitung in die Mischna*, Berlin, New York 1971 (= *Studia Judaica* 6), S. 334; M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Jerusalem ²1992, S. 317.

¹⁰ Vgl. A. GUTTMANN, Der Minhag der Bibel im Spiegelbild des Talmud. Ein Beitrag zur Geschichte der mündlichen Lehre, in: E. TÄUBLER (ed.), *Festschrift für Leo Baeck*, Berlin 1938, S. 55–65; A. GUTTMANN, Die Stellung des Minhag im Talmud, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83 (1939), S. 226–238.

schrift unter die Übertragungsurkunde und deren Ablage in einem irdenen Gefäß. Auch dies deutet auf eine gewohnheitsrechtliche Praxis, die jedoch durch kein Gesetz der Bibel vorgegeben ist.¹¹

Ebenso kennen und erwähnen die sogenannten zwischentestamentlichen Schriften, die jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, den Brauch als rechtsstiftendes Element, ohne dass in ihnen das Phänomen mit einem übergreifenden Terminus belegt wäre oder sich eine tiefer gehende Reflektion darüber finden liesse. Für die griechischsprachige Diaspora und auch im Hinblick auf das Griechisch des Neuen Testaments wird als Äquivalent zu *minhag* meist auf das griechische ἔθος verwiesen, ohne dass dieses Wort an allen Stellen genau dem entsprechen würde, was mit Brauch im rabbinischen Sprachgebrauch gemeint ist.

Bereits im klassischen Griechisch scheint das Wort ἔθος mit der Bedeutung „Brauch“ konnotiert worden zu sein, und dies sicherlich, bevor sich daraus die unserem Sprachgebrauch näherliegende Bedeutung im Sinne der aristotelischen Disziplin „Ethik“ entwickelte. In den Makkabäerbüchern¹² kann so z. B. auf ἔθος als auf den durch die Vorfäter gegebenen Brauch und somit als die lebensgestaltende Norm verwiesen werden. Andere Belege aus dem hellenistisch-jüdischen Bereich, aber auch aus dem Neuen Testament deuten darüber hinaus einerseits auf eine wechselseitige Beziehung zu den griechischen Konzepten von ἔθος,¹³ andererseits auf die besondere Geltung, die auch das vor-rabbinische Judentum dem Brauch in seinen diversen Bezügen zum offenbarten Recht, der Tora, auf gewissen Gebieten zugestand.

Deutlich zu belegen ist die Geltung des Brauches auf gewissen Gebieten auch in einer christlichen Quelle wie dem Johannes-Evangelium, wo es beispielsweise heisst, Juden befolgten besondere Beerdigungsbräuche.¹⁴ Auch das chronologisch frühere lukanische Werk verweist des öfteren auf jüdische Bräuche – z. B. auch auf Bräuche am *Pesach*-Fest, mit denen wir uns im folgenden noch befassen werden.¹⁵

Doch möchte ich hier auf die Untersuchung der frühen Belege für die Stellung des Brauches in den jüdischen Literaturen der Antike nicht weiter eingehen. Offensichtlich ist, dass das Phänomen Brauch innerhalb der halachischen Abschnitte der rabbinischen Literatur, sei es mittels des speziellen

¹¹ Vgl. H. G. PERELMUTTER, *Gewohnheit / Gewohnheitsrecht*, S. 245.

¹² Vgl. 2 Makk 11,25. Siehe auch 4 Makk 18,5.

¹³ Vgl. dazu etwa B. SCHRÖDER, *Die „väterlichen Gesetze“. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer*, Tübingen 1996 (= *Texte und Studien zum Antiken Judentum* 53).

¹⁴ Vgl. Joh 19,40.

¹⁵ Vgl. Lk 2,42.

Terminus *minhag* oder eines verwandten Ausdrucks wie *nohag* oder Verbformen wie *hinbig*, einen viel breiteren Raum einnimmt, als wir dies anhand anderer antiker jüdischer Quellen wie etwa auch anhand der Texte aus den Höhlen vom Toten Meer¹⁶ belegen können.¹⁷ Und allein diese Beobachtung rechtfertigt meines Erachtens eine kurze gesonderte Betrachtung, wie die Rabbinen dieses so eng mit dem Entstehen von Recht verknüpfte soziale Phänomen interpretiert und in ihr Denken integriert haben.

Zunächst seien einige allgemeine Hinweise zum *minhag* in der rabbinischen Überlieferung gegeben. In einem weiteren Schritt wird dann nach den spezifischen Unterschieden der Bewertung des *minhag* in einigen Stellen des Traktates *Pesachim* gefragt, in jenem Traktat also, in dem sich die meisten relevanten Aussagen und Abschnitte für unsere Fragestellung finden.

minhag bei den Rabbinen

Es dürfte bereits aus dem eingangs Gesagten deutlich geworden sein, dass die rabbinische Literatur – im Unterschied etwa zur kontemporären römischen Rechtsliteratur¹⁸ – keine systematische Lehre des Brauches bietet, ja selbst die späteren, oben erwähnten *minhag*-Bücher aus mittelalterlicher Zeit entfalten keine Theorie oder ein Regelwerk des *minhag*, sondern bemühen sich vor allem, Bräuche zu sammeln und zu erklären.¹⁹ Will man einen Überblick über die Stellung des *minhag* in der rabbinischen Literatur gewinnen, ist man daher darauf angewiesen, einzelne Stellen aus ihren Kontexten heraus zu analysieren und daraufhin zu befragen, welche Rolle in ihnen die Erwähnung eines *minhag* für sich genommen spielt, d. h. wie in ihnen auf das Phänomen *minhag* eingegangen wird. Wie ist z. B. zu verstehen, wenn darauf hingewiesen wird, dass an bestimmten Orten oder von spezifischen Berufsgruppen unterschiedliche Bräuche gepflegt werden?

¹⁶ Vgl. die sogenannte Damaskusschrift 19,3 (Übersetzung in: J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Band I: *Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11*, München, Basel 1995, S. 33). Zu dieser Erwähnung von *minhag* in Schriften vom Toten Meer vgl. A. STEUDEL, Ehelosigkeit bei den Essenern, in: J. FREY/H. STEGEMANN (ed.), *Qumran Kontrovers: Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer*, Paderborn 2003 (= Einblicke 6), S. 115–124, dort S. 117–118 mit Anm. 8.

¹⁷ Für weitere Belege vgl. etwa H. PREISKER, Ethos, in: G. KITTEL et al. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band II, Stuttgart 1935, S. 370–371; dann auch B. SCHRÖDER, *Die „väterlichen Gesetze“*, S. 3ff.

¹⁸ Vgl. dazu etwa J. RANFT, *consuetudo*, in: E. DASSMANN et al. (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Band III, Stuttgart 1957, S. 382–387; siehe auch B. SCHMIEDEL, *Consuetudo im klassischen und nachklassischen römischen Recht*, Graz, Köln 1966 (= Forschungen zum römischen Recht 22).

¹⁹ Vgl. dazu H. POLLACK, *Historical Explanation*, S. 208.

Menachem Elon, der die bislang umfassendste, wenn auch sehr schematische und nicht immer konsequent historische Übersichtsdarstellung über das jüdische Recht vorgelegt hat, kommt zu dem an Einzelbeispielen verifizierten Ergebnis, dass der *minhag* innerhalb des rabbinischen Rechtes hauptsächlich mit drei Funktionen in Verbindung gebracht wird:²⁰

- a. Ein *minhag* kann in gewissen Fällen festlegen, welche Halacha zu akzeptieren ist – etwa in Fällen, in denen eine Halacha zweifelhaft ist. So heisst es z. B. im Traktat *Berakhot*, dass man, wenn eine Halacha im Gerichtshof umstritten ist, etwa bezüglich der richtigen Formulierung des Segenspruches, der über das Trinken von Wasser zu sprechen ist, nach draussen gehen und schauen soll, wie die Öffentlichkeit zu verfahren pflegt.²¹ Bei unklarer Halacha-Anwendung konnte demnach das Gewohnheitsrecht den Ausschlag geben.
- b. *minhag* kann ausserdem existierendes Recht ergänzen, wenn neue, zeitbedingte Fragen aufkommen, die das alte Recht nicht kennen konnte. So heisst es etwa im Traktat *Pe'a* (Ackerecke) des palästinischen Talmud, dass man die Absonderung des Zehnten von der Frucht des vierten Jahres (*neta' rev'i*) nach dem Brauch der Gemeinde regeln kann.²²
- c. *minhag* kann schliesslich neue Normen etablieren, die dem bestehenden Recht entgegenstehen, und kann existierendes Recht aufheben, etwa in bezug auf zivilrechtliche Fragen wie die Durchführung der Leviratsehe.²³

Ähnlich dem Befund für *consuetudo* im römischen Recht kann man anhand rabbinischer Überlieferungen also differenzieren zwischen (a.) *minhag*, der über Halacha entscheidet, (b.) *minhag contra legem* und (c.) *minhag praeter legem* bzw. *secundum legem*, also *minhag*, auf den an Stellen verwiesen wird, an denen es keine Halacha gibt.²⁴ Am bemerkenswertesten und angesichts der immer noch verbreiteten Darstellungen des rabbinischen Juden-

²⁰ Vgl. M. ELON, *Jewish Law. History, Sources, Principles, Ha-Mishpat ha-ivri*, translated from the Hebrew by B. A. Auerbach and M. J. Sykes. Band II, Philadelphia, Jerusalem 1994, S. 896. Für einen weiteren knappen Überblick vgl. noch E. E. URBACH, *The Halakhah. Its Sources and Development*, translated from the Hebrew by R. Posner, Tel Aviv 1996, S. 31–41; dann auch Y. GARTNER, *The Development of Custom in the World of Halakha* [hebr.], Jerusalem 1995.

²¹ Vgl. bBer 45a; bEr 14b.

²² Vgl. jPea 7,6 (20c) mit einer Parallele in jMSch 5,3 (56b). Für eine Übersetzung vgl. G. A. WEWERS, *Pea – Ackerecke*, Tübingen 1986 (= Übersetzung des Talmud Yerushalmi I/2), S. 185.

²³ Vgl. jJeb 12,1 (66a); siehe dazu M. ELON, *Jewish Law*. Band II, S. 907–908.

²⁴ Vgl. hierzu auch den knappen Überblick bei B. DE VRIES, *Toledot ha-Halacha*, Tel Aviv ²1966, S. 157ff.

tums als „Gesetzesreligion“²⁵ am wichtigsten scheint mir dabei der Befund zu sein, dass einige Stellen dem *minhag* gewissermassen sogar „offenbarenden“ Charakter zugestehen, ihn teilweise also höher als rabbinisch-fixierte Halacha stellen oder ihn zumindest als gleichwertig betrachten.

In zwei Abschnitten, die nur im Talmud Jeruschalmi, also in jenem Talmud, der um das Jahr 400 n. Chr. in Palästina redigiert wurde, überliefert werden, findet sich dann in bezug auf arbeits- bzw. zivilrechtliche Fragen – wie die Befreiung eines Sklaven von Arbeit und die Durchführung der *Chalitza* (des Schuhausziehens) im Verlaufe der Zeremonie anlässlich der Befreiung von der Schwagerehe – sogar der Satz: „Der *minhag* kann die (bestehende) Halacha auflösen“, *ha-minhag mevattel et ha-halacha*.²⁶

In diesem in seiner Rezeptionsgeschichte oft ohne den dazugehörigen Kontext zitierten „Wanderlogion“²⁷ kommt vielleicht am pointiertesten zum Ausdruck, auf welche Weise sich die palästinische halachische Tradition von der späteren babylonischen, im Talmud Bavli festgehaltenen Sichtweise unterscheidet. Deutlich belegt er für das palästinische Judentum eine positivere Berücksichtigung des *minhag* gegenüber Halacha, während sich in babylonischen Quellen nur sehr zurückhaltende Aussagen über den Einfluss des *minhag* auf die Halacha-Festlegung finden und im Bavli der Vorrang der Halacha und dann auch der Bibelauslegung bzw. der hermeneutisch kontrollierten Exegese hervorgehoben wird.²⁸

Dabei ist zu beachten, dass ein *minhag* auch in den palästinischen Quellen häufig nur im Hinblick auf Erschwerungen eines zu beobachtenden Gebotes Erwähnung findet. Erleichterungen, wie vor allem von orthodoxen

²⁵ Siehe dazu etwa die allgemein gehaltenen Bemerkungen von K.E. GRÖZINGER, Gezwungen, die Welt zu erhalten – Deutungen von Tora und Gesetz im Judentum, in: U. KERN (ed.), *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam*, Münster 2000 (= Rostocker Theologische Studien 5), S. 9–26.

²⁶ Vgl. jJeb 12,1 (12c) und jBM 7,1 (11b). Siehe auch den nach-talmudischen Traktat Soferim 14,16 (ed. HIGGER S. 271), dann auch das Zitat in der Schrift des mittelalterlichen babylonischen Gelehrten Pirqoi ben Baboi, in: L. GINZBERG, *Genizah Studies in Memory of Doctor Solomon Schechter*. Band II: *Geonic and Early Karaitic Halakah*, New York 1929, S. 559–560. Zur Deutung dieses Satzes, der auf wenige Bereiche des Rechts angewandt wurde, vgl. A. GUTTMANN, *Stellung*, S. 227–228; M. ELON, *Jewish Law*. Band II, S. 907–908; D. SPERBER, *Minhag Jisra'el Tora hu*, in: D. SPERBER, *Minhage Jisra'el*. Band I, Jerusalem 1993, S. 235–237; B. LIFSHITZ, *Minhag mevattel le-Halacha*, in: *Sinai* 86 (1980), S. 178–184.

²⁷ Vgl. zu dieser formalen Kennzeichnung G.A. WEWERS, *Probleme der Bavot-Traktate. Ein redaktionskritischer und theologischer Beitrag zum Talmud Yerushalmi*, Tübingen 1984 (= Texte und Studien zum Antiken Judentum 5), S. 164.

²⁸ Vgl. bEr 62b; bSuk 44b; siehe aber auch die Jeruschalmi-Stellen bei A. GUTTMANN, *Stellung*, S. 232–233.

Interpreten des Quellen-Befundes hervorgehoben worden ist, wurden von den Rabbinen dagegen nie direkt aufgrund eines *minhag* begründet, auch wenn man Halacha durch den Hinweis auf einen *minhag* stützen konnte und sich in späteren, von palästinischer Halacha beeinflussten Quellen, wie dem erwähnten Traktat *Soferim*, der Satz findet, eine Halacha sei erst dann als gültige Halacha anzunehmen, wenn sie *minhag* geworden ist²⁹ – ein Satz, welcher übrigens eine bemerkenswerte Parallele bei dem römischen Juristen Ulpian (gestorben 223 n. Chr.) hat, von dem der Spruch überliefert wird: „*Mores sunt – tacitus consensus populi, longa consuetudine inveteratus*“.³⁰

Wichtiger für das rabbinische Rechtsdenken ist dabei der Grundsatz, dass eine rabbinisch fixierte Halacha durch den *minhag* „des Ortes“ (*minhag ha-maqom*) verdrängt werden kann.³¹ Dieser „Ortsbrauch“ wird zuweilen auf besonders hervorragende Mitglieder einer Gemeinschaft zurückgeführt; in den weitaus meisten Fällen wird jedoch auf den anonymen *minhag* eines Ortes oder einer Gruppe verwiesen, das soziale Umfeld, in dem ein solcher Brauch entscheidende Bedeutung erhielt, also nicht genauer kenntlich gemacht. Der *minhag* tritt uns somit oftmals als Grösse *sui generis* in den halachischen Diskussionen gegenüber, ohne dass sich aufgrund der rabbinischen Angaben erkennen liesse, ob es sich um „rabbinische“ *minhagim* handelt oder um solche, die von nicht-rabbinischen jüdischen Gruppierungen vertreten worden sind.

Allgemein wird dabei davon ausgegangen, dass das Verhältnis von *minhag* zu Halacha eindeutig dahingehend geklärt war, dass der *minhag* der Halacha untergeordnet war.³² Der Gedanke „*minhag* löst die Tora auf“, welcher nur im Jeruschalmi (und späteren Schriften) belegt ist, hatte demnach – so wird zumeist angenommen – theoretische Bedeutung und wurde nur auf wenige Spezialfragen, insbesondere des Zivilrechtes, angewandt. Er konnte keinesfalls dafür herangezogen werden, älteres Recht durch neue *minhagim* ausser Kraft zu setzen. Der *minhag* erscheint insofern meist dort, wo er Erschwerendes hinzufügt; an keiner Stelle wird er als Grund für eine Erleichterung angeführt. Nur ein erschwerender *minhag* konnte zur Halacha erhoben werden; gelegentlich tritt er dann jedoch auch an die Seite der Halacha, und einige Male kann ein *minhag* somit als über einer Halacha stehend erscheinen.

²⁹ Vgl. *Soferim* 14,16 (ed. HIGGER S. 270): „*we-nahagu ha-‘am sche-ejn halacha niq-ba‘at ‘ad sche-jehe minhag*“, „Und das Volk pflegte (so zu verfahren, dass) keine Halacha als festgelegt gilt, solange sie nicht *minhag* geworden ist.“

³⁰ Vgl. Ulpianus, epit. 1,4. Siehe dazu auch E. E. URBACH, *Ha-derascha ke-jesod ha-Halacha u-ve‘ajat ha-soferim*, in: E. E. URBACH, *The World of the Sages. Collected Essays* [hebr.], Jerusalem 1988, S. 53.

³¹ Vgl. A. GUTTMANN, *Stellung*, S. 235 mit Verweis auf jKet 5,3.

³² Vgl. dazu die thesenartige Zusammenfassung von A. GUTTMANN, *Stellung*, S. 238.

minhag im Traktat *Pesachim*

Wie sind diese Ergebnisse der Beschäftigung mit dem *minhag* in der rabbinischen Überlieferung vor dem Hintergrund des Traktates *Pesachim* (*Pesach*-Opfer bzw. *Pesach*-Feiern) zu bewerten? Gehen wir vom vierten Kapitel des Traktates über die *Pesach*-Opfer aus, so wird anhand der Mischna bzw. auch der Tosefta, in der vielleicht die ursprünglichere Anordnung der Halachot erhalten ist,³³ wiederum das bislang Erkannte deutlich: Bereits die frühen rabbinischen Traditionen, die vielleicht bis in vor-mischnische Zeit zurückreichen, räumen dem Brauch des Ortes eine entscheidende Stellung ein. In mPes 4,1 heisst es:

„Wer von einem Ort, an dem man (bis zum Mittag des 14. Nisan Arbeit) verrichtet, an einen Ort geht, an dem man keine verrichtet, oder wer von einem Ort geht, an dem man keine (Arbeit) verrichtet, an einen, an dem man welche verrichtet, dem legt man die Erschwerungen des Ortes auf, aus dem er gezogen ist, wie auch die Erschwerungen des Ortes, in welchen er gekommen ist. Doch (auf keinen Fall) sollte man (vom lokalen Brauch) abweichen – wegen der Streitigkeiten“,³⁴ [d. h., um Streitigkeiten zu vermeiden].

Diese anonym überlieferten Sätze, die sich mit der Frage befassen, ob man am Rüsttag des *Pesach*-Festes, dem 14. Nisan, bis zum Mittag arbeiten darf oder nicht – eine Frage, die unmittelbare Auswirkungen auf die Beobachtung der für das *Pesach*-Fest unbedingt einzuhaltenden Gebote wie dem des Fortschaffens des Sauerteigs aus dem Hause hat –, unterstreichen die gemachten Beobachtungen: Die Rabbinen verlangten nicht bedingungslos die Durchsetzung ihrer Halacha, sondern gestanden in Grenzfällen dem lokalen *minhag* die Entscheidung zu, wie zu verfahren sei.

Zu beachten ist nun allerdings, dass sich bereits im palästinischen Talmud Widerspruch gegen diese scheinbar allzu nachgiebige Haltung findet. So heisst es in einem Einwand in jPes 4,1 (30d):³⁵

³³ Vgl. dazu etwa S. FRIEDMAN, *Tosefta Atiqta. Pesah Rishon. Synoptic Parallels of Mishna and Tosefta Analyzed with a Methodological Introduction* [hebr.], Ramat-Gan 2002, S. 352ff.

³⁴ Im hebräischen Text des verbreiteten Druckes steht hier „*mi-pene ha-machaloqet*“, die ältesten vollständigen Manuskripte der Mischna Handschrift Kaufmann und Handschrift Parma sowie ein Einbandfragment aus Modena, ASCMO fr. ebr. 50 (vgl. G. B.-A. ZARFATI, Addenda to a Mishna Manuscript from Italy [hebr.], in: *Italia* 11 [1994], S. 9–38, dort S. 21 mit Anm. 21) lesen dagegen im Plural „*mi-pene ha-machlaqot*“, „wegen der (unterschiedlichen) Gruppierungen“, die aus den Meinungsverschiedenheiten entstehen könnten. Zur Bedeutung von *machaloqet* im Sinne von „Streitigkeit“ vgl. bereits mAv 5,17; siehe auch bPes 51b.

³⁵ Vgl. jPes 4,1 (30d); 10,6 (37d); jRHSch 4,5(6) (59c); Jalqut *Quntres Acharon* 82. –

„Rabbi Schimon ben Laqis fragte Rabbi Jochanan: Und müsste es nicht verboten sein, (unterschiedlichen Bräuchen an unterschiedlichen Orten zu folgen, wie in mPes 4,1 beschrieben, und zwar) wegen des Verbotes des ‚ihr sollt keine Gruppierungen (mit unterschiedlichen Regeln) bilden‘ – *lo titgodedu* (Dtn 14,1)?^[36]
Sagte Rabbi Jochanan zu ihm: (Dieses Verbot, keine Gruppierungen zu bilden, bezieht sich nur auf den) Fall, dass einige (ihre Halacha) nach der Schule Schammais richten und andere (ihre Halacha) nach der Schule Hillels“.³⁷

Während sich in dieser Diskussion der Mischna noch eine gewisse Flexibilität gegenüber dem *minhag* zeigt, wird dies dann in der Gemara des Babylonischen Talmud zur Stelle, der etwa 200 Jahre nach dem Jeruschalmi fixiert wurde, ganz anders gesehen: In bPes 51b wird dazu ausgeführt, dass, gleich welcher Brauch an einem Ort befolgt wird – etwa der Brauch, am 14. Nisan zu arbeiten oder nicht –, in jedem Fall der Halacha gefolgt werden sollte, die besagt, dass man sich so verhalten solle, wie man an seinem Ort handele, d. h. an dem Ort, von dem man kommt und an den man zurückzukehren gedenkt. Der Einfluss des *minhag ha-maqom* wird in der babylonischen Erklärung der Mischna also relativiert, und das Motiv der Vermeidung von Streitigkeiten wird hier interessanterweise nicht mehr aufgegriffen; diese Frage scheint zur Zeit der Bavli bereits weniger wichtig gewesen zu sein. Nur wenn es sich nicht vermeiden lasse, so erläutern die mittelalterlichen Kommentatoren der Stelle, solle man seinen *minhag* aufgeben und auf die Verrichtung von Arbeit verzichten.³⁸ Schliesslich könne es sein, dass der Verzicht auf Arbeit an einem Ort nur aus Trägheit erfolge, nicht jedoch mit

Die Übersetzungen hier und im folgenden basieren auf den Textzeugen, die ediert wurden in: P. SCHÄFER/H.-J. BECKER (ed.), *Synopse zum Talmud Yerushalmi*. Band II/1–4: *Ordnung Mo'ed: Shabbat, 'Eruvin, Pesachim und Yoma*, Tübingen 2001 (= Texte und Studien zum Antiken Judentum 82), S. 141. Vgl. auch A. LEHNARDT, *Rosh ha-Shana – Neujahr*, Tübingen 2000 (= Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/7), S. 154–155; A. LEHNARDT, *Pesachim – Pesachopfer*, Tübingen 2004 (= Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/3), S. 127–128.

³⁶ Der Vers Dtn 14,1 wird üblicherweise mit „macht keine Schnitte“ (als Trauerbrauch) übersetzt. Von den Rabbinen wurde der Vers jedoch als Hinweis darauf verstanden, dass man keine Gruppierungen bzw. Abspaltungen („*lo ta'asu aggudot aggudot*“) bilden sollte, in denen unterschiedliche Halachot vertreten werden. Zur Deutung von Dtn 14,1 vgl. auch SifDev *Re'e* 96 (ed. FINKELSTEIN S. 158); SifDev *Zot ha-beracha* 346 (ed. FINKELSTEIN S. 403); dann auch bJeb 13b–14a. Zum Ganzen vgl. noch Y. GILAT, *Studies in the Development of the Halakha* [hebr.], Ramat-Gan 1992, S. 161–166.

³⁷ D. h., nur in dem Fall, dass sich zwei Gruppierungen auf die alten Schulen aus der Zeit des Zweiten Tempels berufen, sind sie dazu angehalten, ihre unterschiedlichen Positionen zu überdenken.

³⁸ Vgl. den Raschi zugeschriebenen Kommentar zu bPes 51b *sub voce* „Rabba amar“; Tosafot ebenda *sub voce* „kol“.

dem höheren Ziel, die Gebote genau zu befolgen. Oder wie es dazu im Bavli lapidar heisst: „Wer weiss denn, wie viele Müssiggänger es auf dem Markte gibt?“³⁹

Die im Jeruschalmi erkennbare Tendenz, dem *minhag* einen gewissen Freiraum im Hinblick auf die Halacha-Findung einzuräumen, ist dann auch in einem weiteren Abschnitt der Gemara aus dem vierten Kapitel des Traktates *Pesachim* zu beobachten. Jeruschalmi *Pesachim* 4,1 (30d) hören wir davon, dass die Fischer von Tiberias, die Graupenmüller von Sepphoris und die Grützenmacher von Akko es erschwerend auf sich nahmen, an einem Halbfeiertag wie dem 14. Nisan nicht zu arbeiten. Dagegen wird dann der Einwand vorgetragen, dies sei nur für die Graupenmüller und die Grützenmacher zulässig, weil man sich mit ihren Produkten rechtzeitig vor dem Fest eindecken könne, während dies für die Fischer unzulässig sei, weil gerade Fisch nur unmittelbar am Festtag selbst frisch zubereitet werden könne; ein Festmahl ohne Fisch jedoch würde die unbedingt einzuhaltende Festtagsfreude schmälern.⁴⁰

An diesem Beispiel zeigt sich meines Erachtens sehr schön, dass es die Rabbinen offenbar mit einer Vielzahl lokaler Gepflogenheiten und Festtagsbräuchen zu tun hatten, die sie in ihre wohl nicht unumstrittene Halacha und auch in ihr Brauchtum, wie z. B. den Verzehr von Fisch, zu integrieren suchten. Unterschiedliche Berufsgruppen, die aus unterschiedlichen Städten Galiläas kamen, verfolgten unterschiedliche Praktiken und Bräuche, die von den Verfassern der Gemara des Jeruschalmi nur teilweise akzeptiert wurden, was nicht zuletzt durch den im Namen des Rabban Schim'on ben Gamli'el überlieferten Satz in Mischna *Pesachim* 4,5 betont werden konnte, dass man sich stets wie ein Schüler der Weisen verhalten, d. h. *ihre* Halacha übernehmen solle: „*le-olam ja'ase adam atzmo talmid chakhamim*“.

³⁹ Siehe dazu auch die knappen Ausführungen von M. ELON, *Jewish Law*. Band II, S. 935. Vgl. noch bPes 55a; bBer 17b.

⁴⁰ Vgl. dazu J. CARLEBACH, *Wesen*, S. 343. Vgl. jPes 4,1 (30d): „Und nicht nur in Bezug auf (die Zubereitung des) *Pesach*(-Opfers), sondern auch in Bezug auf den Brauch (muss man Erschwerungen der Gebote auf sich nehmen): Die Netzfischer aus Tiberias, die Gräupner aus Sepphoris und die Grützenmacher aus Akko nahmen es (erschwerend) auf sich, keine Arbeit an einem Halbfeiertag zu verrichten. Einsichtig (ist diese Halbfeiertagsbeschränkung für) die Graupenmüller aus Sepphoris und die Grützenmacher aus Akko, (aber nicht für) die Netzfischer aus Tiberias, denn werden sie dadurch nicht die Festtagsfreude trüben? (Nein, denn) sie dürfen (zwar nicht mit dem Netz am Halbfeiertag Fische fangen, aber sie dürfen) sowohl mit der Angel als auch mit dem Fischgarn fischen. Selbst (wenn sie) so verfahren, trüben sie nicht dennoch die Festtagsfreude? Rabbi Ammi (entschied) erleichternd für sie, da sie (ansonsten) die Festtagsfreude trüben würden.“

Wie schwer es Rabbinen, d. h. zumindest einigen palästinischen Weisen der amoräischen Epoche, gefallen sein wird, mit ihren Regeln nicht die Bräuche anderer, nicht unbedingt rabbinisch geprägter Juden zu verletzen, zeigt sich dann auch an drei Beispielfällen aus demselben Traktat, die sich wiederum mit der Frage des Arbeitsverbotes an einem Ruhetag wie Fest- oder Schabbat-Tag beziehen. Dort heisst es bezüglich der Frage, ob man sich an einem Ruhetag an den Verkaufsstand eines Nichtjuden lehnen dürfe (jPes 4,1 [30d]):⁴¹

„Ein Tatfall [*ma'ase*] von Rabban Gamli'el:^[42] Er lehnte sich an einem Schabbat an den Verkaufsstand eines Nichtjuden in Akko. Da sagten (einige jüdische Einwohner von Akko) zu ihm: Man pflegt sich hier nicht am Schabbat an den Verkaufsstand eines Nichtjuden zu lehnen, (da dies den Eindruck erwecken könnte, man wolle am Ruhetag etwas bei dem Nichtjuden kaufen). Doch Rabban Gamli'el wollte ihnen dazu nicht (seine Meinung) mitteilen, nämlich, dass es (eigentlich) erlaubt sei, so zu verfahren. Sondern er stand auf und ging.“

Ähnlich hervorgehoben wird der Konflikt mit einem lokalen Brauch in der folgenden Geschichte aus demselben Traktat, aus derselben Epoche, lediglich eine Generation später (jPes 4,1 [30d]):

„Ein Tatfall [*ma'ase*] von Jehuda und Hillel, den Söhnen des Rabban Gamli'el II., die in ein Badehaus in Kabul^[43] gingen, um zu baden. Man sagte zu ihnen: Nicht pflegt man (den Brauch), dass hier zwei Brüder zusammen zum Baden gehen. Doch sie (Jehuda und Hillel) wollten ihnen nicht sagen, dass es erlaubt sei, und sie (änderten daher ihr Verhalten und) betraten (das Bad später nur noch) einer nach dem anderen, (um auf diese Weise keinen unzüchtigen Eindruck zu hinterlassen).“

Wiederum zeigt sich hier, wie Rabbinen auf den Widerstand des lokalen Brauches stossen konnten, auf den in diesem Zusammenhang eigentlich nur im Interesse der Vermeidung von unzulässigen Unterstellungen verwiesen wird. Doch statt die eigentlich gültige und leichtere Halacha durchzusetzen und das Verhalten nicht zu ändern, wird wiederum beschrieben, wie Rabbinen, sogar solche aus angesehenstem Hause, auf „ihr“ Recht verzichten und „klein begeben“, um so den Konflikt mit einem Brauch zu entschärfen.

Exemplarisch wird dieses Verhalten schliesslich auch in einem weiteren Beispielfall aus dem Traktat *Pesachim* geschildert, der auf eine ähnliche Pro-

⁴¹ Vgl. tMQ 2,14 (II 372); ferner bPes 51a; tMQ 2,15–16 (II 372); siehe auch bPes 51a.

⁴² Gemeint ist zweifellos Rabban Gamli'el der Zweite, einer der bedeutendsten Gelehrten der Zeit nach der Tempelzerstörung. Vgl. zu ihm G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München⁸ 1992, S. 78.

⁴³ Einem Ort in Galiläa. Vgl. dazu G. REEG, *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literatur*, Wiesbaden 1989 (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B51), S. 325–326.

blematik eingeht. Dort wird beschrieben, wie die erwähnten Brüder aus dem Hause des Rabban Gamli'el am Schabbat-Abend in lose geschnürten, goldenen Sandalen in der galiläischen Ortschaft Beri spazieren zu gehen pflegten. Als man ihnen daraufhin sagt, dass man an diesem Ort an einem Ruhetag nicht in solchen lose geschnürten goldenen Sandalen spazieren zu gehen pflegt, heisst es wieder nur: „Doch sie wollten ihnen nicht sagen, dass es (aus halachischer Sicht eigentlich doch) erlaubt sei. Vielmehr liessen sie (ihre Sandalen) von ihren Dienern nach Hause tragen“.⁴⁴

Warum gerade der Jeruschalmi solche Geschichten in gehäufter Zahl überliefert, die nicht unmittelbar der Erläuterung oder Unterstützung der Halacha dienen, ist aus dem Kontext nicht unmittelbar einsichtig. Anzunehmen ist aber, dass sich hierin historische und soziale Umstände spiegeln, die auf die andauernden Auseinandersetzungen mit lokalen Bräuchen, und seien sie noch so alltäglich, zurückzuführen sind. Offenbar waren vor allem neue Moden – wie die hier erwähnten „goldenen Schuhe“ – das in mancher Hinsicht schwierigste Gebiet des täglichen Lebens, auf dem die Rabbinisierung des Judentums nach der Zerstörung des Tempels durchgesetzt werden sollte. Dass dies nicht immer in gleicher Weise gelang, wurde dennoch tradiert, wenn auch vielleicht nur aus dem pädagogischen Anliegen heraus, die eigene, *minhag*-kritische Position als die massvollere und daher berechtigtere darzustellen.

Wie sich z. B. auch an den archäologisch erst relativ spät zu belegenden Mosaikfußböden in Synagogen in Judäa und Galiläa zeigt (etwa 5./6. Jahrhundert),⁴⁵ die mit ihren Darstellungen gegen rabbinische Auffassungen vom Bilderverbot verstossen zu haben scheinen und die vielleicht erst aufgrund ikonoklastischer Tendenzen unter rabbinisierten Juden (teilweise) zerstört worden sind, gab es neben dem uns in den rabbinischen Quellen begegnenden Judentum wohl einige Gruppierungen und Richtungen im kontemporenen Judentum, die ganz andere *minhagim* und daraus abgeleitete halakhische Auffassungen vertraten als allein die, von deren Verbindlichkeit uns die Verfasser und Redaktoren der Hauptquellen für diese Zeit, Talmud und Midrasch, zu überzeugen suchen.⁴⁶

⁴⁴ jPes 4,1 (30d).

⁴⁵ Vgl. hierzu etwa G. STEMBERGER, Der Tierkreis in spätantiken Synagogen, in: *Kairos* 17 (1975), S. 23–56 = G. STEMBERGER, *Studien zum rabbinischen Judentum*, Stuttgart 1990 (= Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 10. Altes Testament), S. 177–228.

⁴⁶ Vgl. dazu S. SCHWARTZ, Rabbinization in the Sixth Century, in: P. SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. Band III, Tübingen 2002 (= Texte und Studien zum Antiken Judentum 93), S. 55–72.

Die Art und Weise der rabbinischen Darstellung der sozialen Verhältnisse lag natürlich in der Intention der Autoren dieser Quellen begründet, die einmal gefundene Halacha durchzusetzen und jede Abweichung davon als Sondermeinung darzustellen, der man nur vereinzelt und im Falle von Erschwerung Folge zu leisten hatte. Vielleicht wird man in dieser Haltung auch den Grund dafür zu suchen haben, dass sich *minhag*-begründete Erleichterungen in der rabbinischen Literatur (so gut wie) nicht finden, und wenn, so nur, wenn sie nachträglich als Erschwerung uminterpretiert werden konnten.

Erkennbar an den Jerushalmi-Berichten wird dabei, dass es Jahrhunderte gedauert zu haben scheint, bis sich die rabbinische Bewegung durchsetzen und sie ihren Anspruch auf die Halacha-Praxis mit den verbreiteten Gepflogenheiten in Übereinstimmung bringen konnte. In Babylonien dagegen, wo das Judentum seit dem Exil eine relativ abgeschlossene Gruppe bildete, scheint die Entwicklung der Wertung des *minhag* anders verlaufen zu sein, wobei hier in späteren Jahrhunderten, etwa in der Epoche der Geonim, weitere Faktoren der Beeinflussung der Entwicklung hinzugekommen sein mögen, die jenseits der Grenzen dieser an den klassischen Quellen des Judentums orientierten Betrachtungen liegen.⁴⁷

Abschliessende Bemerkungen

Die Rabbinen der tannaitischen und amoräischen Zeit standen offenbar in einer lebhaften Auseinandersetzung um die Bedeutung des *minhag* für die Halacha. Sie versuchten, den *minhag*, dem manchmal abrogierende, gelegentlich jedoch auch positiv entscheidende Bedeutung zukam, zu kontrollieren und in ihr Rechtsdenken zu integrieren. Anhand der untersuchten Quellen entsteht zudem der Eindruck, als sei ihnen das in Palästina zur Zeit der

⁴⁷ Vgl. dazu etwa G. LIBSON, Halakhah and Reality in the Gaonic Period: Taqqanah, Minhag, Tradition and Consensus: Some Observations, in: D. FRANK (ed.), *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference held by the Institute of Jewish Studies, University College London 1992*, Leiden, New York, Köln 1995 (= *Études sur le Judaïsme Médiéval* 16), S. 67–99. Zur Entwicklung in späterer Zeit vgl. noch S.M. LOWENSTEIN, *Jüdisches Leben – Jüdischer Brauch. Internationale jüdische Volkssitten*, aus dem Amerikanischen von A. Jakubeit, Düsseldorf, Zürich 2002, der allerdings die hier angesprochenen Entwicklungen innerhalb der antiken jüdischen Quellen in seinen Ausführungen zur Entstehung unterschiedlicher Bräuche im Judentum unberücksichtigt lässt.

Entstehung des Jeruschalmi (und später) zunächst nicht in der gleichen Weise gelungen wie in späterer Zeit in der babylonischen Diaspora.⁴⁸

Das Verhältnis von *minhag* und Halacha blieb dabei nicht eindeutig geklärt. Es zeigt sich vielmehr noch bei den mittelalterlichen Exegeten und Philosophen, etwa bei Sa'adja Gaon (882–942) und Mose ben Maimon (1135–1204), die gelegentlich auch auf die erwähnten Stellen des Talmud Jeruschalmi eingehen, wie umstritten die halacha-stiftende bzw. regulierende Funktion des *minhag* war. Nur angedeutet sei in diesem Zusammenhang, dass gerade die beiden genannten Autoritäten des jüdischen Mittelalters dem *minhag* eher skeptisch gegenüberstanden und seinen Einfluss in die Schranken zu weisen suchten, was möglicherweise bereits auf den sich ausbreitenden Einfluss des islamischen Rechtsdenkens zurückzuführen ist.⁴⁹

Ein Denken, wie es im dem Satz „der *minhag* löst die Tora auf“ zum Ausdruck kommt, dürfte dabei jene Probleme reflektieren, die die „Rabbini-sierung“ des Judentums, insbesondere im 5./6. Jahrhundert n. Chr., auf einigen Gebieten des Rechtes mit sich brachte. Dass eine Wendung wie „*ha-minhag mevattel et ha-Tora*“ nur im palästinischen Talmud und nicht mehr im Bavli belegt ist, wird dabei wohl auch mit dem „unabgeschlossenen“, offenen Charakter dieses Talmud zusammenhängen, ein Werk, welches in mancher Hinsicht viel weniger redigiert und bearbeitet worden ist als sein babylonischer, in den grossen Jeshivot studierter und herausgegebener Nachfolger.

Zu berücksichtigen ist im übrigen, dass in Palästina eine Rechtstradition prägend im Hintergrund gewesen sein dürfte, die dem Brauch traditionellerweise eine viel grössere Eigenständigkeit zubilligte. Ob dies etwa auf die äusseren Lebensumstände, die soziale Herkunft der Mitglieder der rabbini-

⁴⁸ Hierfür kann man etwa auch auf die divergierenden Diskussionen über die „*hilkhot medina*“, die Halakhot des Landes, verweisen. Vgl. mBM 7,8; jBM 7,9(8) (11c) und bBM 93a. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die mittelalterliche, wohl von einem palästinischen Juden verfasste Sammlung unterschiedlicher Bräuche in Babylonien und im Lande Israel, die viel Material enthält, das bis in die talmudische Zeit zurückreicht: M. MARGULIES (ed.), *The Differences between Babylonian and Palestinian Jews, with Reference to Laws, Customs and Ritual Observances of Jews During the Geonic Period, A Critical Edition on the Basis of All Printed Texts and Several Manuscripts, with Introduction and Examination of Sources* [hebr.], Jerusalem 1936/37.

⁴⁹ Zur Stellung des *minhag* unter den in der islamischen Welt wirkenden jüdischen Gelehrten vgl. ausführlich G. LIBSON, *Jewish and Islamic Law. A Comparative Study of Custom during the Geonic Period*, Cambridge/Massachusetts 2003 (= Harvard Series in Islamic Law 1). Vgl. auch Y. FLORSHEIM, *Ha-Rambam we-jachasaw le-minhag*, in: *Sinai* 131 (2002), S. 3–40; 132 (2003), S. 30–51.

schen Bewegung oder auf den Einfluss der in Palästina bekannten römischen Rechtstradition zurückgeht, kann wohl erst aufgrund einer umfassenderen Untersuchung der rabbinischen Rechtsgeschichte entschieden werden. Wenn *minhag* aber von einigen Rabbinen Palästinas gelegentlich zur Halacha erhoben werden konnte, wird dies sicherlich damit zusammenhängen, dass man sich über ältere, von bestimmten, eventuell sozial höherstehenden Gruppen beobachtete Gepflogenheiten nicht einfach hinwegsetzen konnte. *minhag* konnte nicht nur in halachisch strittigen Fragen entscheiden, sondern rabbinischerseits musste man sich ihm gelegentlich wohl schlicht unterordnen und seinen faktischen Einfluss auf das tägliche Leben akzeptieren.

Die Betonung des verbindlichen Charakters einiger *minhagim* auf bestimmten Gebieten, die dann auch zu ihrer Kodifizierung in *Minhag*-Büchern beitrug, scheint dabei eine Begleiterscheinung der fortschreitenden Systematisierung der Halacha gewesen zu sein. Diese Vereinheitlichung ist allerdings nie zu einem vollkommenen Abschluss gekommen, so dass das Brauchtum zunächst eine gewisse eigenständige Bedeutung neben der Halacha behalten konnte.⁵⁰ Der unabgeschlossene, offene Charakter der Halacha, der etwa auch in dem berühmten Spruch des Hillel zum Ausdruck kommt: „Überlass es in einer strittigen Frage dem Volk: auch wenn sie keine Propheten sind, so sind sie doch Söhne von Propheten“⁵¹ – dieser Zug der palästinischen Rechtstradition ist mit der Zeit freilich immer weiter eingeschränkt worden. Der Bezug zum Brauch konnte so auf bestimmten Gebieten verloren gehen, und erst in der Neuzeit finden sich etwa unter progressiven Juden wieder Ansätze, die die (vor allem im Jerushalmi begegnende) halacha-relativierende Grösse des *minhag* auf verschiedenen Gebieten des religiösen Lebens für sich zu reklamieren suchen. Sie drohen damit gelegentlich jedoch erneut in jenes Dilemma zu führen, welches in der eingangs zitierten *minhag*-kritischen Anekdote beschrieben wird.

⁵⁰ Vgl. hierzu z. B. auch die knappen Hinweise zur Entwicklung des lokalen Brauchtums im neuzeitlichen Mainz von L. TREPP, Über Mainz und seine Minhagim (mit Anmerkungen von E. ROTH), in: *Udim* 6 (1975/76), S. 125–133. Zur Entwicklung des *minhag* im aschkenazischen Raum insgesamt vgl. I. M. TA-SHEMA, *Early Franco-German Ritual and Custom* [hebr.], Jerusalem ²1994, S. 61ff.; I. M. TA-SHEMA, *Ritual, Custom and Reality in Franco-Germany, 1000–1350* [hebr.], Jerusalem 1996. Für weiterführende bibliographische Hinweise sei auf die mehrsprachige Bibliographie von M. RAPHAEL/J. TABORY, Ha-minhag. Schluchotaw u-mechqaraw, in: D. SPERBER (ed.), *Minhage Jisra'el*. Band V, Jerusalem 1995, S. 217–309 verwiesen.

⁵¹ Vgl. jPes 6,1 (39a-b); etwas anders auch in tPes 4,14.