

Moses Mendelssohn

Moses Mendelssohn
Gesammelte Schriften

Moses Mendelssohn

Gesammelte Schriften
Jubiläumsausgabe

Begonnen von
I. Elbogen, J. Guttmann, E. Mittwoch
Fortgesetzt von
A. Altmann
E. J. Engel
M. Brocke
D. Krochmalnik

In Gemeinschaft mit
F. Bamberger, H. Borodianski (Bar-Dayan)
S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss
W. Weinberg

Band 9,3

frommann-holzboog Verlag · Eckhart Holzboog

Moses Mendelssohn
Schriften zum Judentum

III,3

Pentateuchkommentare in deutscher Übersetzung

Herausgegeben von Daniel Krochmalnik
Übersetzt von Rainer Wenzel

frommann-holzboog Verlag · Eckhart Holzboog

DIESE AUSGABE DER GESAMMELTEN SCHRIFTEN VON MOSES MENDELSSOHN WURDE AUS ANLASS DER ZWEIHUNDERSTEN WIEDERKEHR SEINES GEBURTSTAGES IM JAHRE 1929 VON DER AKADEMIE FÜR DIE WISSENSCHAFTEN DES JUDENTUMS UND DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS IN GEMEINSCHAFT MIT EINEM EHRENAUSSCHUSS UND MIT UNTERSTÜTZUNG DES HAUSES MENDELSSOHN & CO. BEGONNEN UND WIRD VOM FROMMANN-HOLZBOOG VERLAG (ECKHART HOLZBOOG) FORTGEFÜHRT.

Die Edition des Bandes wurde unterstützt von
der Deutschen Forschungsgemeinschaft
der Alfred Freiherr von Oppenheim-Stiftung
der Hochschule für Jüdische Studien
und dem Salomon Ludwig Steinheim-Institut

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
(<http://dnb.d-nb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7728-1579-9

© frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 2009
www.frommann-holzboog.de

Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster
Druck: Offizin Chr. Scheufele, Stuttgart
Einband: Litges & Dopf, Heppenheim

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen und Zeichen	VII
Zur Textgestaltung	VIII
Vorbemerkung	IX
Genesis	1
Exodus	105
Leviticus	307
Numeri	365
Deuteronomium	387

Abkürzungen

- JubA Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Berlin 1929–1938, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970ff.
- וג'ו ר וגומר, usf.
- וכ'ו ר וכוליה, usf.
- ז"ל זכרונם לברכה \ זכרונו, gesegneten Angedenkens.
- זצ"ל זכר צדיק לברכה, das Andenken des Gerechten sei gesegnet.

Zeichen

- * Der der Übersetzung zugrundeliegende Druck ist vollständig in hebräischen Lettern gesetzt. Von den Autoren des *Biur* gelegentlich erläuternd angeführte deutsche Wörter sind meist in runde Klammern eingeschlossen. In der Übersetzung sind sie in Umschrift wiedergegeben und durch einen vorangestellten *Asteriskus gekennzeichnet. Das gilt nicht für Zitate aus Mendelssohns Pentateuchübersetzung, welche wie alle Zitate aus der Heiligen Schrift kursiv gesetzt sind.
- [° °] Mit Zirkelchen versehene eckige Klammern schließen Zusätze von Salomo Dubno in den Kommentaren Mendelssohns ein bzw. Zusätze Mendelssohns in den Kommentaren von Salomo Dubno (Gen), Naftali Herz Wessely (Lev) und Aaron Jaroslaw (Num).
- [] Im hebräischen Druck des *Biur* nicht nachgewiesenen Zitaten aus der Heiligen Schrift ist in der Übersetzung ein Nachweis hinzugefügt. Ferner ist regelmäßig das ungenannte Subjekt „die Schrift“ ergänzt. Verkürzte Zitate aus der Heiligen Schrift sowie Schriftworte aufnehmende oder voraussetzende verkürzte Formulierungen sind zum besseren Verständnis gelegentlich vervollständigt. Vereinzelt wurde dem Text ein *sic* eingefügt. Diese Zusätze sind in eckige Klammern eingeschlossen. Alle übrigen eckigen Klammern schließen Parenthesen der Autoren des *Biur* ein.
- [...] Auslassungen sind mit in eckige Klammern eingeschlossenen Auslassungspunkten gekennzeichnet.
- + + Anscheinend korrupte Textstellen sind in der Übersetzung durch Pluszeichen gekennzeichnet. Die Anmerkungen bieten dann einen Korrekturvorschlag.

Zur Textgestaltung

Übersetzungen biblischer Wendungen berücksichtigen Mendelssohns eigene Übersetzungen des Pentateuch, der Psalmen und des Hohenliedes. Für die anderen biblischen Bücher wurde die Zunz-Bibel herangezogen (*Tora Nevi'im Ketuvim. Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift*, unter der Redaktion von L. Zunz übersetzt von H. Arnheim, J. Fürst, M. Sachs, Berlin 1838). Dessen ungeachtet sind die Heilige Schrift zitierende oder paraphrasierende Wendungen entsprechend dem je gegebenen Zusammenhang übersetzt.

Zitate aus der Heiligen Schrift sind *kursiv* gesetzt. Kursiv gesetzt sind ferner fremdsprachige Wörter, also auch hebräische Wörter in Umschrift. Gelegentlich lassen unklare Vokabeln keine Umschrift zu. Aufschluß geben dann die Anmerkungen.

Zitate aus Mendelssohns Übersetzung des Pentateuch und des Hohenliedes folgen der Umschrift Werner Weinbergs (JubA 9.1–2 und 10.1).

Die Schreibweise von hebräischen Namen folgt in der Regel der *Encyclopaedia Judaica*, Berlin 1928–1934. Die Schreibweise biblischer Personen- und Ortsnamen richtet sich jedoch nach der Umschrift Werner Weinbergs, so daß verschiedene Schreibweisen ein und desselben Namens vorkommen (z. B. Awraham und Abraham, Mosche und Mose, Schelomo und Salomo). In Mendelssohns Pentateuchedition haben die Leser den punktierten biblischen Text stets vor Augen. Um Lesern der vorliegenden Übersetzung das Verständnis grammatischer Erörterungen zu erleichtern, ist hebräischer Text gelegentlich auch dann mit Vokalzeichen versehen, wenn das in der Vorlage nicht der Fall ist.

Im *Biur* aus satztechnischen Gründen abgekürzte hebräische Wörter sind, so sie in der Übersetzung angeführt werden, stillschweigend vervollständigt.

Häufig fügten die Autoren des *Biur* dem Text Quellennachweise ein. Sind diese Nachweise in runde Klammern eingeschlossen oder mit Punkt abgeschlossen – wie beispielsweise „(Raschi)“, „(Aus den Worten des Ramban)“ oder „Aus dem Kommentar des R. Abraham ibn Esra.“ – beziehen sie sich stets auf die vorangehenden Worte. Mit Doppelpunkt abgeschlossene Nachweise – wie beispielsweise „Der Kommentar des Ramban:“, „So schreibt Ramban:“, „Worte des Raschi:“ – beziehen sich stets auf die folgenden Worte.

Vorbemerkung

Moses Mendelssohn und seine Mitarbeiter schufen mit ihrer Pentateuchedition (*Sefer netivot ha-schalom*), zwischen 1780 und 1782 in Berlin erschienen, eines der wirkmächtigsten Werke der jüdischen Aufklärung. Diese Wirkung ist mehr noch als mit Mendelssohns deutscher Übersetzung (*Targum aschkenasi*) mit dem hebräischen Kommentar (*Biur*) zu erklären, der vor allem den Zweck verfolgte, die neue Übertragung in Beziehung zur jüdischen exegetischen Tradition zu setzen und auf diese Weise zu rechtfertigen. Der vorliegende Band bietet von Mendelssohn selbst, aber auch von seinen Mitstreitern verfaßte Texte aus dem *Biur* in deutscher Übersetzung. Der Übersetzung liegt die Erstausgabe der Mendelssohnschen Pentateuchedition zugrunde, welche in den Bänden 15–18 der *Jubiläumsausgabe* reproduziert ist. Einleitungen, Anmerkungen und Register zu vorliegendem Band sowie Bemerkungen, die über Auswahl und Übersetzungsfragen Rechenschaft ablegen, erscheinen in Band 9,4.

Es empfiehlt sich, den *Biur* zusammen mit Mendelssohns Pentateuchübersetzung zu studieren, welche in den Bänden 15–18 und – in Umschrift – 9.1–2 der *Jubiläumsausgabe* nachzulesen ist. Wer Mendelssohns Übersetzung nicht heranzieht, wird Mühe haben, im *Biur* implizit oder explizit gestellte exegetische Fragen zu verstehen und die darauf antwortende Argumentation nachzuvollziehen.

Genesis

Kapitel 1

(1) **בראשית** *Im Anfange*. Wie **בהלה** (im Anfang). Onkelos übersetzt **בקרמין**. Es steht nicht im *Status constructus*, wie auch: **קרבת ראשית** (*Opfer der Erstlinge*) (Lev 2,12); **וירא ראשית לו** (*Schon hat er den Anfang sich ersehen*) (Deut 33,21). Der Targum Jeru- 5
schalmi lautet: **ברא בחוכמה** (mit Weisheit erschuf). Das rührt gleichfalls von der Bedeutung ‘Anfang’ her, denn die Weisheit ist der Anfang des Weges des Heiligen, gepriesen sei er, vor seinen Werken. Das bedeutet, daß die Weisheit auf geraden Wegen auf den erwünschten Endzweck abzielt. Der Endzweck aber ist das 10
Letzte beim Tun und der Anfang beim Denken. Also kann man sagen, daß der Anfang die Weisheit ist und der Heilige, gepriesen sei er, mit ihr alles das erschuf, was er erschuf.

ברא *erschuf*. Ursprünglich wurde es angewandt auf das Her-
vorbringen aus dem Nichts ins Dasein. Er machte, was nicht ist, 15
daseiend. Außerdem wurde es übertragen auf das Hinzufügen zum Daseienden und das Vermehren eines Wesens und seiner Kraft.

ה *die*. Das ist stets das Zeichen für den Erleidenden. Daher ist es manchmal das Zeichen für den Akkusativ und manchmal das Zeichen für den Nominativ. Denn in allen aktiven *Binjanim*, 20
welche in der deutschen Sprache *handelnde *Zeitwörter genannt werden, ist das Subjekt des Satzes der Handelnde und mit dem Zeichen für den Nominativ gekennzeichnet, während das Objekt der Handlung ihm mit dem Zeichen für den Akkusativ verbunden ist. So wie in diesem Satz **אלהים** (Gott) der Handelnde ist und 25
in den Sprachen der Völker mit dem Zeichen für den Nominativ steht, während **השמים** (die Himmel) und **הארץ** (die Erde) Objekte der Handlung sind und mit dem Zeichen für den Akkusativ stehen. Bei allen passiven *Binjanim*, welche in der deutschen Sprache *lei-
dende *Zeitwörter genannt werden, ist hingegen das Objekt der 30
Handlung selbst Subjekt des Satzes; beispielsweise **השמים נבראים**, in der deutschen Sprache: *der *Himmel *ist *beschaffen *worden. Die Sprachen der Völker ziehen es nun vor, ein solches Subjekt mit dem Zeichen für den Nominativ zu kennzeichnen, nach der Regel für das Subjekt des Satzes, wiewohl es auch das Objekt ist. 35
Wer die heilige Sprache spricht, kennzeichnet es hingegen mit dem Zeichen **ה**, in Rücksicht darauf, daß es Objekt der Handlung

- ist, wie: **ולא יאכל את בשרו** (*und sein Fleisch soll nicht genossen werden*) (Ex 21,28); **וירשב את משה** (*man brachte Mosche zurück*) (ebenda 10,8); **יהן את הארץ** (*so mag dies Land übergeben werden*) (Num 32,5); und viele dergleichen. Merke dir diese Regel. Sie [die Schrift] sagt: **ברא** (erschuf), obwohl das Wort **אלהים** (Gott) in der Pluralform steht. Damit ist beabsichtigt, daß der Stamm des Wortes **אל** ist, was ein Ausdruck für ‘Kraft’ ist; und sie bezeichnet mit **אלהים** den Einzigen, gepriesen sei er, welcher der Herr aller Kräfte ist.
- 10 **השמים** *die Himmel*. Das schließt alles ein, was in ihnen ist; dasselbe gilt für **הארץ** (die Erde). Sie [die Schrift] sagt zu Beginn im allgemeinen, daß der Heilige, gepriesen sei er, am Anfang aller Dinge die Himmel und ihre Heerscharen und die Erde und alles, was sie erfüllt, aus dem absoluten Nichts ins Dasein überführte. Sie
- 15 beschreibt hierüber nichts im einzelnen, wie unsere Rabbinen ד"ל sagen: *Er zeigt seinem Volke seiner Werke Kraft* [Ps 111,6] – Die Kraft des Schöpfungswerkes einem Wesen von Fleisch und Blut zu zeigen, ist unmöglich. Deshalb ließ es dir die Schrift im Unbestimmten: *Im Anfange erschuf Gott die Himmel und die Erde*.
- 20 (2) **והארץ** *Die Erde aber*. Dieses *Waw* dient nicht der Verbindung. Der Gebrauch des *Waw* ist nämlich vielfältig, wie ich dich in der Einleitung wissen ließ. Hier dient es der Fortsetzung des Satzes, als sagte sie [die Schrift]: Was die Erde betrifft, von der ich sprach. Deshalb ist es mit dem Akzent *Reviv* betont. In der
- 25 Tat sprach Mosche nicht im einzelnen über die kommende Welt, welche die Welt der Engel ist, sondern schloß sie in die Himmel ein, die er im ersten Vers bei ihrer Schöpfung erwähnt. Von der Welt des Werdens und Vergehens, die den Menschen gegeben ist, spricht er jedoch im einzelnen und beginnt mit der Erde.
- 30 **ההו** *unförmlich*. Etwas, das die Menschen staunen macht, bei Raschi: **אשטורדי"שון** (*éstordison*) in der Landessprache, das ist **עטורדיסא"נט** (*étourdissant*), und in der deutschen Sprache *betäubend, ein Ausdruck für ‘sich einsetzen’ und ‘erstarren’. Die Absicht ist, daß der Erde am Anfang ihrer Schöpfung eine dem von
- 35 ihm, gepriesen sei er, beabsichtigten Endzweck gemäße Ordnung fehlte.
- ובהו** *und vermischt*. Von dem Ausdruck **הו**, **בו**, ‘darin ist es’, daß es nämlich die Elemente aller körperlichen Geschöpfe enthält.

Die Wurzel von *תהו* und *בהו* ist: *בהה, תהה*. Und das *Waw* steht jeweils anstelle des *He*, wie in: *וישתחו ארצה* (*bückte sich zur Erde*) (Gen 18,2); *והרעינה באחו* (*und weideten auf der Wiese*) (ebenda 41,2).

וְרוּחַ אֱלֹהִים וָגו' *und der göttliche Geist usw.* Ich will dir hier mit geringer sprachlicher Änderung abschreiben, was der Meister dem Khasarenkönig erläutert hat, nämlich in der *Vierten Abhandlung* (Abschnitt 25): „‘den Wassern’ ist eine Bezeichnung für das Element und die Urmaterie, welche allen Elementen der materiellen Geschöpfe gemeinsam ist. Sie schließt nämlich die Formen aller Materien dem Vermögen nach ein. Und der Wille Gottes, gepriesen sei er, wirkt auf sie und bringt darin alle Formen in der Aktualität hervor, entsprechend dem, was seine Weisheit beschließt. Sie [die Schrift] nennt diesen Willen den ‘Geist Gottes’ (*רוּחַ הָאֱלֹהִים*), wie es auch heißt: *weil ein anderer Geist (רוּחַ) in ihm war* (Num 14,24). Die Absicht ist, daß die geschaffene Urmaterie ohne Qualität und dem Endzweck gemäße Form war, sondern alle Formen dem Vermögen nach einschließt. Das bedeutet *תהו ובהו (unförmlich und vermischt)*. Und der göttliche Wille webt darüber und gibt jene Formen in der Aktualität da hinein. Die natürliche Materie hat eine überaus große Ähnlichkeit mit dem Wasser. Denn alles, was dichter als Wasser ist, darin sind die Tätigkeiten der Natur nicht in allen seinen Teilen gleich, da sie fest sind und das ihnen bestimmte Maß wahren. Das unterscheidet künstliches Wirken von natürlichem Wirken. Denn der künstlich Wirkende gibt die Form nur in die Oberflächen der Materie, nicht in alle ihre inneren Teile. Deshalb gelten alle Tätigkeiten eines künstlich Wirkenden einem festen irdischen Körper. Nicht so die Natur, denn sie wirkt in allen Teilen des Dinges und bildet sie inwendig und ihr Inneres. Ein natürliches Wesen gibt es nur, nachdem es nach der Beschaffenheit des Wassers fließend und flüssig war. Wenn es nicht so ist, wird es nicht natürliches, sondern künstliches Wesen genannt, oder zufällig zusammengesetztes. (So sagen unsere Rabbinen *ד"ל*: Ein Wesen von Fleisch und Blut kann seiner Natur nach keine Figur aus Wasser bilden, doch der Heilige, gepriesen sei er, bildete eine Figur aus Wasser.) Solange es noch von der Beschaffenheit des flüssigen Wassers ist, kann die Natur darin wirken und sein Inneres bilden. Danach wird fest, was fest werden muß.“ Siehe

dort. Ramban und R. Abraham ibn Esra nun deuten רוח אלהים als die elementare Luft. Nach Ansicht des R. Abraham ibn Esra lehnt sie [die Schrift] den רוח (Geist, Wind) an den ‘Namen’ an, weil er durch den Willen des ‘Namens’ gesandt ist, um die Wasser zu trocknen; und nach Ansicht des Ramban, weil er feiner als
 5 alle anderen ist. Es gibt jemanden, der auslegt, daß sie [die Schrift] ihn an den ‘Namen’ anlehnte, weil er stark war. Denn so ist es der Sprachgebrauch; wenn sie etwas verstärken will, lehnt sie es an אל an, wie: עיר גדולה לאלהים (eine riesige Stadt) (Jona 3,3);
 10 אל (wie ein gewaltiges Gebirge) (Ps 36,7); ארזי אל (starke Zedern) (ebenda 80,11); ותהי לחרדת אלהים (zu einem gewaltigen Schrecken) (1 Sam 14,15). Demnach wäre seine Übersetzung in der deutschen Sprache: *ein *starker *Wind *wehend. Raschi ז"ל erläutert jedoch wie folgt: Der Thron der Ehre steht in der Luft und
 15 brütet (ומרחף) auf dem Wasser, durch den Wind des Mundes des Heiligen, gepriesen sei er, und durch seine Rede, wie eine Taube, die auf dem Nest brütet; אקובט"יר (acoveter) in der Landessprache, das ist in der deutschen Sprache *brüten. Vielleicht könnte es auch die Absicht des Raschi sein, den göttlichen Willen bei der
 20 Bildung der Geschöpfe mit der Benennung ‘Thron der Ehre’ zu bezeichnen. Nach vernünftigem Ermessen kam die Schrift nicht, um hier die Angelegenheiten der vier Elemente zu ordnen, und wie sie je nach der Natur ihrer Grobheit und Feinheit eines dem anderen übergeordnet sind. Denn das gehört nicht zu den Ange-
 25 legenheiten der Tora und des Glaubens. Auch das Wort מרחפה verweist auf diese Auslegung, denn seine Bedeutung ist eine feine, leise, leichte Bewegung, in der deutschen Sprache *weben genannt, während die Schrift über die elementare Luft, die mächtig weht, gewöhnlich sagt נשב oder נשף, wie: נשפת ברוחך (Du blisest mit
 30 deinem Hauche) (Ex 15,10); כי רוח ה' נשבה בו (denn der Odem des Ewigen hat es angeweht) (Jes 40,7); ישב רוחו יזלו מים (er läßt seine Winde wehn, es thauet auf) (Ps 147,18). Ebenso steht in Bereschit rabba, Parascha 2, geschrieben: מנשבת (weht) steht hier nicht geschrieben, sondern מרחפת, einem Vogel gleich, welcher
 35 mit seinen Flügeln flattert (מרחף), und seine Flügel berühren sich und berühren sich nicht. Und im Jeruschalmi, im Kapitel ‘Man legt nicht aus’, legt einer aus: Hier heißt es רחוף, und dort heißt es: על גדוליו ירחף (über seinen Jungen schwebt) (Deut 32,11). So

wie dort einer berührt und nicht berührt, auch hier usw. Deshalb zog es auch der deutsche Übersetzer vor, nach der Erklärung des khasarischen Weisen zu übersetzen.

פני *Fläche*. Die sichtbare Fläche jeglichen Körpers wird פנים genannt. Das wurde vom menschlichen Gesicht (פני האדם), welches auf den ersten Blick zu sehen ist, übertragen. 5

הוֹם *des Abgrundes*. Nach Ansicht des Radak (in den *Schoraschim*, Wurzel תהם) ist das ein Name für große Wassermassen überhaupt. Ramban schreibt, daß Wasser, in dem das Element Erde (עפר) eingeschlossen ist, הוֹם genannt werde. Sie [die Schrift] 10 nennt den Meeresboden תהום כמדבר: תהום (Durch Tiefen führt er sie, wie in der Wüste) (Ps 106,9); מוליכם בתהום (Der sie führte durch die Tiefen, wie ein Roß in der Wüste) (Jes 63,13). Es kann sein, daß es eine Bezeichnung ist für das Unterste der in grenzenlose und unauslotbare Tiefe hinabfließenden Wasser. Daher wurde es auf eine Sache übertragen, die 15 unermesslich ist, es heißt: תהום רבה (Dein Rathschluß – unabsehbare Tiefe!) (Ps 36,7).

מים *den Wassern*. Plural, es läßt sich auch nicht in den Singular setzen, und es ist nach dem Muster des Dual gebildet, denn es 20 ist maskulin und feminin und es kommt in singularischer Rede vor: לא זרק עליי (so lange er nicht [mit Sprengwasser] besprengt worden) (Num 19,13 und folgende [19,20]).

(3) ויאמר *Da sprach*. Das Wort אמירה ('sprechen') steht hier, um auf den Willen zu verweisen; in der Weise von: מה האמר 25 מך (Was spricht deine Seele, das ich dir tun soll?) (1 Sam 20,4) – Was willst du und begehrst du? Ebenso: ותהי אשה לבן אדניך כאשר דבר ה' (Daß sie deines Herrn Sohnesfrau werde, wie der Ewige gesprochen hat) (Gen 24,51) – wie er es gewollt hat. Denn so ist es der Wille vor seinem Angesicht. Oder es ist wie 'Denken', wie: האמרה בלבבה (die in ihrem Herzen sprach) 30 (Jes 47,10; Zef 2,15); יהודו אלפי יהודה בלבם (Und die Fürsten Jehudas sprechen in ihrem Herzen) (Sech 12,5). Die Bedeutung ist, zu sagen, daß es nicht mit Mühe und Plage geschah wie das Tun eines endlichen Wirkenden. Das Waw von ויאמר (*da sprach*) 35 kehrt die Zukunft in Vergangenheit um, ebenso das Waw von ויהי אור (so ward Licht); und sie dienen außerdem zur Fortsetzung des Satzes und der Verbindung des Vorangehenden mit dem Nachfolgenden,

wie es in der deutschen Sprache übersetzt ist (**Da* **sprach*; **so* **ward*).

- יהי *Es werde*. Das Wort הוּיָהּ (sein) verweist auf eine Gegenwartshandlung, wie: וַאֲתָהּ הָיָה לָהֶם לְמֶלֶךְ (*und du wirst zu ihrem König*) (Neh 6,6); und die Bedeutung ist: Es sei Licht vorhanden. Nun siehe, das Licht ist eine höchst feine, elastische, leicht bewegliche Materie, welche die Erde bis über die Atmosphäre hinaus umgibt. Wenn darin durch die Sonne, die Sterne oder durch irdisches Feuer eine zitternde Bewegung erzeugt wird, schießt es seine Pfeile und Strahlen auf jeglichen dunklen Körper ringsum, auf geraden Linien; und dadurch erleuchtet und erhellt es auf geraden Linien alle Körper, welche seinem Lichtglanz gegenüber liegen, an einem Ort, den seine Strahlen ohne trennenden Schleier erreichen. Dann wird es Licht in der Aktualität genannt; und wenn jene Bewegung fehlt, bleibt es Licht dem Vermögen nach. Deswegen kann die Schöpfung sich auf das Licht beziehen, obwohl es erst am vierten Tag Lichter an der Ausdehnung des Himmels gab. Die Grammatik des Wortes יהי ist ungewöhnlich, da das *Ajin* und das *Lamed* zu den Buchstaben "אהו" zählen, denn seine Wurzel ist: היה, und das Futurum: אֶהְיֶה יְהִי. Wenn es mit Elision des *He* steht, nach der Regel der schwachen Verba ל"ה, müßte es eigentlich lauten: אֶהְיֶה יְהִי, wie von בָּנָה קָנָה: יִרְכֹּן יִרְכֹּן. Weil aber das *Jod* am Wortende nach einem *Segol* nicht zu 'ruhen' pflegt – obzwar wir es im Futurum der zweiten und dritten Person der schwachen Verba ל"ה in der Wortmitte 'ruhend' finden, wenn der Ton vor dem *Jod* liegt, wie: מֶלֶךְ בִּיפְיוֹ תִּתְחַוְּיָנָה עֵינֶיךָ תִּרְאֶינָה אֶרֶץ מְרַחֲקִים (*Den König in seiner Schöne schauen deine Augen, sie sehen fernes Land*) (Jes 33,17) –, deshalb verkehrt man die Vokale und setzt das *Segol* des *He* unter das *Jod* und das *Chirek* des *Jod* unter das *He*. Und man sagt bei einer Pausa: כִּי הוּא אָמַר יְהִי (*Denn so er spricht, geschiehets*) (Ps 33 [9]); מִי זֶה אָמַר וַיְהִי (*Wer ist, der spräche, und es geschieht*) (Klgl 3,37), mit *Sakef*, für welchen manchmal die Regel der Pausa gilt. Man erleichtert die Aussprache bei diesem Wort in der Satzmitte und sagt: יְהִי אֹרֶךְ (*es werde Licht*); אֶהְיֶה קָטְבְךָ שְׂאוֹל (*ich will dich vertilgen zur Hölle*) (Hos 13,14), und das wegen des häufigen Gebrauchs, den man von dieser Wurzel macht. Auch das *Schewa* ist von dem *Pe* des Verbums, wenn es vollständig gebildet wird: אֶהְיֶה יְהִי. (Der Autor von *Petach devarai* (fol. 83a) ist

der Ansicht, daß seine Grundform יָהִי sei, nach dem Muster von יָשָׁפַךְ (und machte einige Gefangene) (Num 21,1). Weil jedoch der Buchstabe *Jod* am Wortende nicht mit *Schewa mobile* punktiert vorkommt, deshalb läßt man das *Jod* ‘ruhen’ und setzt das *Chirek* des ersten *Jod* unter das *He* und das *Schewa* des *He* unter das *Jod*.) Diese Wurzel hat einen ‘Gefährten’, nämlich die Wurzel חָיָה , von welcher gebildet wird: יָחַי חָיָה , aus dem genannten Grund. Sie beide müßten eigentlich mit *Patach* unter den Praeformativa יָחַי und auch unter dem *Pe* des Verbums versehen sein, und zwar auch im *Binjan Kal*, zur ‘Erweiterung’ des *Pe*, welches ein Kehllaut ist, wie: $\text{וְהָלַדְתָּ אֵת קַיִן}$ (Sie ward schwanger, und gebahr *Kajin*) (Gen 4,1); $\text{וַיַּחַץ אֵת הָעָם}$ (Er teilte die Leute) (ebenda 32,8); $\text{וַיִּחַדְדוּ בְצִיּוֹן עֵינֵינוּ}$ (und es weide sich an *Zijon* unser Auge) (Micha 4,11). Ebenso müßte es hier eigentlich heißen: $\text{יָחַי יָחַי אָחִי יָחַי}$, doch pflegt das zur Wurzel gehörige *Jod* am Wortende nicht ‘sich bewegend’ zu sein. R. Abraham ibn Esra schreibt (zu Anfang der Parascha *Schemot*): Das Wort יָהִי müßte eigentlich sein wie: $\text{יָרַב הַמֶּשָׁא עָלָיו}$ (der große Vortrag über ihn) (2 Chr 24,27). Da aber das *He* aus der Kehle kommt, punktiert man beim Wort יָהִי das erste *Jod* mit einem *Kamez katan*. Soweit seine Worte. Das ist zweifellos ein Druckfehler. Denn ein *Kamez katan* ist das *Zere*, und wir finden es nicht mit *Zere*, sondern mit *Segol* bei einer Pausa. Es muß heißen: mit einem *Patach katan*, was das *Segol* ist; und so ist es korrigiert in dem *Chumasch* mit Raschbam, der in Amsterdam gedruckt wurde. Er schreibt ferner: Denn im *Binjan Kal* gibt es kein Verbum, bei welchem der *littera servilis* mit *Schewa* versehen ist, außer diese Form und die Form יָחַי . Es wundert sich über ihn R. Elija Bachur im *Sefer ha-harkava* unter dem Buchstaben *Jod*, und er sagt: Weshalb nur erwähnt er nicht: $\text{יָשׁוּבוּן יְקוּמוּן}$, welche Futura des *Kal* der *Verba mediae infirmae* sind, und das Praeformativum יָחַי steht mit *Schewa*, auf Grund des *Nun* am Ende. Vielleicht ist seine Absicht: sofern an ihnen keine Hinzufügung eines Buchstabens am Ende ist. Soweit seine Worte. Auch er erwähnt nicht: תִּסְבְּינָה (sich herum stellen) (Gen 37,7), was zum *Kal* zählt, und das *Nun* und das *He* sind nicht pleonastisch, sondern Afformativa der dritten Person. Seine Absicht ist vielmehr: sofern am Ende nur ein ‘ruhender’ Buchstabe als Afformativum ist.

(4) **וַיֵּרָא** [*Gott*] *sabe*. Der Wille des Ewigen, ein Ding aus der Potentialität ins Dasein zu überführen, wird **אָמַרְהָא** (sprechen) genannt; und sein Wille, es zu erhalten, wird **רָאִיהָא** (sehen) genannt. Gleich der Bedeutung von **וַרְאִיתִי אֲנִי** (*Und ich sah*) des Predigers (2,13); und wie sie sagen: **רְוֹאָה אֲנִי אֶת דְּבַרֵי אֲדָמוֹן** (Mir leuchten die Worte Admons ein); und dem gleich: **וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֵל צָדוֹק הַכֹּהֵן הַרְוֹאָה אֶתֶּה שְׁבֵה הָעִיר בְּשָׁלוֹם** (*Und der König sprach zu Zadok, dem Priester: Siehest du, kehre zurück nach der Stadt in Frieden.*) (2 Sam 15,27). Die Bedeutung ist, darauf zu verweisen, daß sie allein durch seinen Willen bestehen und, wenn der Wille sich einen Augenblick von ihnen trennte, wieder zu nichts würden. Darum sagt sie [die Schrift] bei jedem Werk, Tag für Tag: *Da sab Gott, daß es gut sey*. Gemeint ist, daß das Ding, als es sich in die dort erwähnte Form kleidete, die Beschaffenheit hatte, welche dem von ihm, gepriesen sei er, beabsichtigten Endzweck gemäß ist und mit der anfangslosen Weisheit übereinstimmt, die der Anfang des Weges des Heiligen, gepriesen sei er, ist. Und so wollte er die Erhaltung und Dauer dieses Dings in ebendieser Beschaffenheit. Und am sechsten Tag, als alles vollendet ist, sagt sie [die Schrift] 20 [Gen 1,31]: *Gott über sab, alles was er gemacht hatte, und fand es sehr gut* [wie wir dort, so Gott hilft, erklären werden]. Und ebenso, als das Licht vorhanden war, da wollte er seine ewige Erhaltung, er unterschied es von der Finsternis, und sie [die Schrift] fügt hinzu [V. 4]: [*Gott sabe*] *das Licht*. Hätte sie nämlich unbestimmt gesagt: 25 *Gott sah, daß es gut sei*, hätte sich das auf die Schöpfung des Himmels und der Erde bezogen. Doch hinsichtlich ihrer hatte er die Erhaltung noch nicht beschlossen. Denn sie bestanden noch nicht in dieser Weise, sondern veränderten sich in den kommenden Schöpfungstagen, am zweiten und dritten; sodann beschloß er hinsichtlich ihrer die Erhaltung, und sie [die Schrift] sagt [V. 10]: 30 *da sab Got daß es gut sey*.

וַיֵּרָא *sabe*. Dieses Wort bildet eine Ausnahme in der Grammatik. Der Grund dafür ist, daß darin das *‘Ajin* und das *Lamed* von den ‘ruhenden’ Buchstaben miteinander verbunden sind, seine Wurzel 35 ist nämlich: **רָאָה**. In seiner vollständigen Form müßte es heißen: **וַיֵּרָאָה**. Da jedoch der Ton auf das *Jod* des *Pe* des Verbums verschoben wird und das *He* nicht ‘ruhen’ kann nach dem *Segol*, auf dem der Ton nicht liegt, müßte das *He* wie auch das *Schewa* des

Resch fortfallen und das *Segol* unter das *Resch* kommen, so daß es hieß: וַיִּרָא, nach dem Muster: וַיִּפֶן וַיִּבֶן von פנה קנה, oder: וַיִּרָא, nach dem Muster: וַיִּרָא על כנפי רוּחַ (*Schwebend auf Flügeln des Windes*) (Ps 18,11), von der Wurzel דָּרָא; und wie wir es bei den übrigen Praeformativa וַיִּתֵּן אִתָּהּ (Als nun die Frau 5
sabe) (Gen 3,6); וַיִּרְאָה בַחלֹם (*und sah im Traume*) (ebenda 31,10); ebenso mit *Jod* ohne *Waw conversivum*: וַעֲתָה יִרְא פָרעה (*Nun ersehe sich Paroh*) (ebenda 41,33). Weil man aber diese Wurzel häufiger mit dem Praeformativum *Jod* als mit den übrigen Praeformativa verwendet, verändert man seinen Vokal, um die Aussprache 10
zu erleichtern, wenn ein *Waw copulativum* damit verbunden wird, und man sagt: וַיִּרְאָה. Ohne *Waw conversivum* heißt es nicht etwa: וַיִּרְא; auch bei den übrigen Praeformativa וַיִּתֵּן אִתָּהּ macht man es nicht so, daß es hieß: וַיִּתְּרָה וַיִּנְרָה וַיִּתְּרָה. R. Jehuda Chajjjudsch ist der Ansicht, וַיִּרְאָה werde gebildet nach dem Muster: וַיִּשְׁבֶּ מַמְנִי (*und machte einige Gefangene*) (Num 21,1); וַיִּפְתָּהּ בַסֶּתֶר לִבִּי (*Und es wäre betört worden heimlich mein Herz*) (Hiob 31,27), und es müßte eigentlich lauten: וַיִּרְאָה. Man habe es aber nicht so punktiert, damit es bei der Lesung nicht verwechselt werde mit וַיִּרַח von: 15
וַיִּרְחוּ הַמֹּרִים (*Da schossen die Schützen*) (2 Sam 11,24), abgeleitet von: וַיִּרְחֵם יָרֵה בַיָּם (*schleudert er ins Meer*) (Ex 15,4). Derselben Ansicht ist R. Abraham ibn Esra im *Sefer Zachot* im Kapitel ‘פַּעַל בִּינְיָן’ (so schreibt er auch in seinem Kommentar zur Parascha *Wa-jeze* [Gen] 29,2, siehe dort). Der Autor von *Petach devarai* (fol. 83a) schreibt, daß man nicht וַיִּרְאָה mit *Schewa* unter dem *Alef* punktiert habe, weil das *Alef* nicht mit einem *Schewa* punktiert zu sein 20
pflegt, wenn es am Wortende steht; denn seine Regel entspricht der Regel des *Jod*. Mir aber scheint, es ist mit *Patach* punktiert, um es wegen des *Resch* zu ‘erweitern’, welches die Eigenschaft der Erweiterung ein wenig an sich hat, wie: וַיִּסֶּר רָעָה (*Er ließ [die Räder] sich* 25
von den Wagen] absondern) (Ex 14,25). Nun siehe, der *Kal* und der *Hif’il* sind bei diesem Wort gleich, allein aus dem Zusammenhang kannst du es erkennen. Wir finden es aber nur ein einziges Mal im *Hif’il*: וַיִּרְאָה אֵת בֶּן הַמֶּלֶךְ (*und zeigte ihnen den Sohn des Königs*) (2 Kön 11,4), wo das *Patach* des *Jod* seiner Regel 30
gemäß steht, denn in seiner vollständigen Form müßte es lauten: וַיִּרְאָהּ.

(5) וַיִּקְרָא [Gott] *nennte*. וַיִּקְרָא (das ‘Benennen’) ist hier das

bestimmte Unterscheiden zwischen ihnen, wenn sie ihre Form annehmen. Er beschloß, daß die Lichtstrahlen auf geraden Linien ausgehen und, wenn sie auf einen dunklen Körper treffen, zurückkehren sollen. Dadurch wurde der Bereich des Lichtes und der Finsternis bestimmt. So sagen sie: Der Tag sei dein Bereich, und die Nacht sei dein Bereich.

ערב *Abend*. Der Anfang der Nacht wird 'Abend' (ערב) genannt, weil sich dann die Formen und Farben vermischen (שיהערבו); und der Anfang des Tages wird 'Morgen' (בקר) genannt, da der Mensch dann zwischen ihnen unterscheiden kann (שיבקר). Sie [die Schrift] sagt, daß Abend und Morgen eines Tages ward. Es kann so sein, wie einige Kommentatoren schreiben, welche Ramban ז"ל anführt, daß sie damit auf das hinweist, was am vierten Tag sein wird, nachdem die Lichter in die Ausdehnung des Himmels gesetzt worden sind, daß, als das Licht aufzugehen begann und es Morgen ward für die Bewohner des Ostens, es im selben Augenblick wirklich sogleich Abend ward für die Bewohner des Westens. Und so dauert die Sache an mit den Bewegungen der Sphäre über die ganze Erde hinweg in vierundzwanzig Stunden, von welchen jeder Augenblick Morgen an dem einen Ort und Abend an dem ihm entgegenliegenden Ort ist; nach der Weise von „Der hinwegrollt das Licht vor der Finsternis, und die Finsternis vor dem Licht“. In Ansehung der gesamten Erdkugel wird es nun in der Tat immer Morgen und Abend zugleich, Abend für den und Morgen für jenen. – Die Schrift beginnt das Maß des Tages vom Abend an und sagt 'Abend' und danach 'Morgen', ein Hinweis auf das Nichts, das dem Sein am Anfang der Schöpfung vorausgegangen ist. Und sie sagt 'ein Tag' und nicht 'erster Tag', da es keinen ersten ohne einen zweiten gibt, der zweite aber noch nicht gemacht war. Der erste geht dem zweiten nämlich der Anzahl oder dem Rang nach voran, vorhanden sind sie jedoch beide. Das ist die Kategorie, die unter den Logikern Kategorie der Relation genannt wird. Der 'eine' aber verweist nicht auf einen zweiten, und so ist es in der deutschen Sprache übersetzt.

וירקען אה: רקיע (6) *eine Ausdehnung*. Gleich dem, was du sagst: פחי הזהב (Sie plätteten nämlich Goldbleche) (Ex 39,3). Die am Anfang existierende Materie, welche er aus nichts erschaffen hatte, er sprach, daß sie eine mitten im Wasser wie ein Zelt aufgespannte

Ausdehnung werde, damit eine Abscheidung zwischen Wassern und Wassern sei.

בְּהֵיכָל הַמַּיִם *mitten im Wasser*. In der Mitte des Wassers, damit es einen Abstand gebe zwischen den oberen Wassern und der Ausdehnung, wie auch von der Ausdehnung zu den Wassern auf der Erde. Hier lernst du, daß sie am Ausspruch des Königs hängen (Bereschit rabba und in den Worten des Raschi) (so ist die Fassung in der Raschi-Handschrift). Und hiermit endet Ramban, dies sind seine Worte: Das gehört zur Sache des Schöpfungswerkes, und erwarte nicht von mir, daß ich darüber irgendetwas schreiben werde. Denn diese Sache gehört zu den Geheimnissen der Tora, und die Schriftverse bedürfen hierin keiner Erklärung. Denn die Schrift will nicht ausführlich werden in dieser Sache, und die Erläuterung ist denen, die sie kennen, verboten, uns zumal. Soweit seine Worte, – und dann erst recht kurzsichtigen Menschen gleich uns. – Nach dem Wortsinn des Schriftverses ist die Ausdehnung die reine und durchsichtige Luft, welche zwischen den Wolkenwassern und den Wassern auf der Erde trennt. Da nämlich die Erde von ihrem Anfang an von allen ihren Seiten her mit Wasser bedeckt war, war die Luft ganz naß und feucht, voller Wolke, Nebel und dicken Dünsten, von den Wassern aufsteigend. Durch den Willen des Ewigen, gepriesen sei er, wurden dann Wasser von Wassern getrennt, teils stiegen sie nach oben und wurden Wolken, teils liefen sie zusammen und wurden zu einer Versammlung der Wasser, welche Meere genannt werden. Und zwischen Wassern und Wassern entstand reine und durchsichtige Luft zum Atmen aller Wesen, die Odem lebendigen Geistes in ihrer Nase haben, und für das Wachstum der Pflanzen und Bäume, welche in mit dickem Dunst angefüllter, feuchter und nasser Luft kein Dasein haben.

(7) וַיַּעַשׂ *Also machte*. Der Ausdruck עָשָׂה (machen) bedeutet stets die einer Sache angemessene Verfertigung.

כֵּן וַיְהִי *und es geschah also*. Daß es für alle Zeit der Welt also wurde.

(8) וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְרִקְיעַ שָׁמַיִם *Gott nannte die Ausdehnung Himmel*. Das dem Wortsinne der Schriftworte nach Richtige ist, was Ramban schreibt, dies sind seine Worte, nach unserer Weise um ein wenig Erklärung ergänzt: Die im ersten Vers erwähnten Him-

mel sind die oberen Himmel, sie zählen nicht zu den Sphären, sondern sind oberhalb des Thronwagens (המרכבה), im Sinne von: רמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם מלמעלה (Und gleich einer Ausdehnung war es über den Häuptern der Tiere, strahlend wie der hebre Kristall, ausgespannt über ihren Häuptern.) (Ez 1,22). Ihrethalben wird der Heilige, gepriesen sei er, רוכב שמים (Die Himmel regirt er) [Deut 33,26] genannt. Die Schrift erzählt nichts über ihre Schöpfung, wie wir geschrieben haben, daß sie die Engel und die Thronwagentiere sowie jegliches separate Ding, das keinen Körper besitzt, nicht erwähnt und über ihre Bildung nichts im einzelnen mitteilt, sondern im allgemeinen erwähnt, daß die Himmel geschaffen wurden, das heißt, daß ihre Anfangslosigkeit nichtig ist und sie durch den Willen des Ewigen ins Dasein getreten sind. (Dazu sagen unsere Rabbinen ז"ל: Im Anfang geschah auch ein Schöpfungswort. Das heißt, daß im ersten Vers, wenn es dort auch nicht ausdrücklich heißt: 'Gott sprach', es dennoch der Sache eines Schöpfungswortes des Ewigen zugehört, und seine Bedeutung ist, daß sie [die Schrift] den Willen des Ewigen und sein Wirken bei der Schöpfung der separaten Geistwesen erwähnt, als er sie nach dem absoluten Nichts ins Sein treten ließ.) Am zweiten Tag sagt sie, daß eine Ausdehnung mitten im Wasser werde, das heißt, daß aus den erwähnten Wassern etwas dazwischen trennendes Ausgedehntes entstehe. Und er nannte diese Kugeln gleichfalls 'Himmel', mit dem Namen der ersten oberen Himmel. Deshalb nennt sie [die Schrift] sie in der Parascha 'Ausdehnung des Himmels': *Got setzte sie in die Ausdehnung des Himels* [V. 17], um zu klären, daß die mit dem Namen 'die Himmel' erwähnten nichts anderes als die Ausdehnungen sind, welche sie hier 'Himmel' nennt. Ramban bringt Beweise für diese seine Worte aus den Worten unserer Weisen ז"ל. Siehe dort, denn ich will nicht weitläufig werden.

שְׁנֵי zweyte. Es müßte eigentlich lauten: שְׁנַי, ein *Jod* der Wurzel anstelle des *He*, seine Wurzel ist nämlich שנה, und eines als Zeichen des Adjektivs, wie: שלישי (dritter), רביעי (vierter). So kommt der Plural vor: שְׁנַיִם (zweytes) [Gen 6,16; Num 2,16]. Das *Lamed* des Verbalstammes ist weggefallen, um die Aussprache zu erleichtern.

יָקוּרוּ es versamen sich. Es sollen sich versammeln (יִתְחַבְּרוּ), so auch: וַיִּקְרוּ אֵלֶיהָ (Und es versammeln sich dahin) (Jer 3,17).

אֶל מְקוֹם אֶחָד *an einen Ort*. Auf der Fläche der ganzen Erde (אֶרֶץ) waren Wasser und das Element Erde (עֶפֶר) vermischt, gleich trübem Wasser. Da beschloß er über die Wasser, daß sie sich an einen von allen Seiten umgebenen Ort versammeln sollen, und er beschloß über das Element Erde (עֶפֶר), daß es aufsteige, bis es auf dem Wasser zu sehen ist, wo es austrocknet, so daß ein trockener, 5
ausgebreiteter Erdboden (אֲדָמָה) entstehe, geeignet als Wohnstätte für die Menschen. So steht geschrieben: לְרוֹקַע הָאָרֶץ עַל הַמַּיִם (*Die Erd aufs Wasser ausgebreitet*) (Ps 136,6).

(י"ו) לִיבֶשֶׁת אֶרֶץ *das Trockene Erde*. Der ihr angemessene 10
Name ist יִבֶשֶׁת (Trockenes), denn indem das Wasser vom Element Erde (עֶפֶר) getrennt wird, wird sie trocken (יִבֶשֶׁת). Er nennt sie jedoch אֶרֶץ (*Erde*), mit dem Namen der Gesamtheit der Elemente, welche am ersten Tag erschaffen wurde. Das hat seinen Grund darin, daß alle Elemente des Trockenen halber erschaffen 15
wurden, damit es den Menschen als Wohnstätte diene, denn unter den irdischen Wesen erkennt keines seinen Schöpfer außer ihm allein.

יַמִּים קָרָא *nennte er Meere*. Er sprach: יַמִּים, im Plural, weil es kein Meer gibt, das die ganze Erde umgäbe. Nun siehe, 'Versammlung 20
der Wasser' (מְקוּהַ הַמַּיִם) schließt den Boden zusammen mit den Wassern ein, welche darin versammelt sind. Manchmal wird der Boden für sich allein mit dem Namen יָם (Meer) bezeichnet, wie geschrieben steht: וּמִלֵּאוּ אֵת הַמַּיִם בַּיָּמִים (*und füllet das Wasser in den Meeren*) [Gen 1,22]; כַּמַּיִם לַיָּם מִכֹּסֵּימָם (*wie Wasser die Meerestiefe bedecken*) (Jes 11,9). 25

וַיִּרְאֵהוּ אֱלֹהִים כִּי טוֹב *da sah Got daß es gut sey*. Das ist ihre Erhaltung durch den Willen des Ewigen, und die Bedeutung ist, daß, als er sie in diese Form kleidete, er Gefallen an ihnen fand. Denn so sind sie dem von ihm, gepriesen sei er, beabsichtigten Endzweck 30
angemessen, und so beschaffen beschloß er sie zu erhalten und andauern zu lassen. Das ist es, was unsere Rabbinen ד"ל sagen: Warum heißt es am zweiten Tag nicht, 'daß es gut sei'? Weil das Werk der Wasser am zweiten Tag nicht fertig war. Sie waren also noch nicht von der dem Endzweck der Schöpfung angemessenen 35
Beschaffenheit. Deshalb beschloß er erst am dritten Tag, sie erhalten bleiben zu lassen, als das Werk der Wasser fertig geworden war, dem Bedürfnis aller Tiere und Pflanzen der Erde angemessen.

Er begann und beendete noch ein anderes Werk, und an dem Tag heißt es zweimal, daß es gut sei, einmal für das Werk der Wasser und einmal für diesen Tag.

- (11) **דשא** *allerley Sprossen*. Die Bekleidung der Erde mit Pflanzen wird **דשא** (*allerley Sprossen*) genannt, bei Raschi: **ד"ר ארבת"ד** in der Landessprache, das ist: **ד"ר הערב"ד** (*herbacé*), in der deutschen Sprache: *Pflanzen, *Gewächse. Teils wächst es und wird Kraut, das Samen bringt, teils wird es Fruchtbaum, der Frucht trägt, nach seiner Art. Daher sagt sie [die Schrift] nicht: **הדשא הארץ דשא** 5
והוציא עץ פרי (es sprosse die Erde Sprossen, und sie bringe Fruchtbaum hervor). Denn in Wahrheit ist **הדשא הארץ דשא** (*es sprosse die Erde allerley Sprossen*) auf **עשב** (*Kraut*) und **עץ** (*Baum*) bezogen: **דשא עשב** (Krautsprossen) und **דשא עץ** (Baumsprossen), wie wir gesagt haben. Und so ist es in der deutschen Sprache über- 10
setzt. Demzufolge ist es richtig, wenn das Wort **דשא** (*allerley Sprossen*) mit dem Akzent *Sakef katon* versehen ist, welcher stärker trennt als der *Sakef katon* beim Wort **זרע** (*Samen*). Denn es ist auf **עשב** (*Kraut*) und das folgende **עץ** (*Baum*) bezogen. Auch wenn in Vers 12 das Wort **דשא** (*Sprossen*) mit *Telischa* 20
gedola versehen ist, welcher schwächer trennt als der *Paschta* beim Wort **זרע** (*Samen*), ergibt sich daraus kein Widerspruch zu unseren Worten. Denn dort heißt es: **והוציא הארץ** (*Die Erde brachte [allerley Sprossen] hervor*). Also ist es nicht nötig, **דשא** (*allerley Sprossen*) mit **עץ** (*Baum*) zu verbinden. Denn das Ver- 25
bum 'hervorkommen' (**יציא**) kann auf Baum und Kraut gleichermaßen zutreffen, und man kann sagen: **והוציא הארץ עץ עושה פרי** (*Die Erde brachte Baum, der Frucht bringt, hervor*). In diesem Vers hingegen sagt sie [die Schrift]: **הדשא** (*es sprosse*), und das Verbum 'sprossen' (**דשיא**) ist auf einen Baum nicht anwend- 30
bar, und man kann unmöglich sagen: **הדשא הארץ עץ פרי** (*es sprosse die Erde Fruchtbaum*), weil er dadurch, daß er ein Baum ist, bereits aus dem Begriff 'sprossen' (**דשיא**) herausgetreten ist. Es bleibt dir nichts übrig, als zu sagen: **הדשא הארץ דשא עץ פרי** (*es sprosse die Erde Fruchtbaumsprossen*). Wenn dem so ist, ist 35
das Wort **דשא** (*allerley Sprossen*) zwingend auch auf das folgende **עץ** (*Baum*) zu beziehen. So kommt das Wort **דשא** mit *Sakef katon* in einigen genauen Büchern auch vor. Dessen ungeachtet habe ich es in meinem *Tikkun soferim* mit *Revia*^c akzentuiert, wie der *Or*

tora bezeugt, daß es so in sefardischen Büchern sowie im Buch *‘Et sofer* des Radak stehe.

זרע *das Samen bringt*. Daß daran der Samen wachse, um davon an einem anderen Ort zu säen.

בן *worin der Samen ist*. Das sind die Kerne jeder Frucht, aus welchen der Baum sproßt, wenn man ihn sät. Denn alle Bäume sprossen aus ihrem Samen, wenn es auch bei einigen davon üblich ist, einen Zweig davon zu pflanzen. Ramban ז"ל wundert sich, warum die Schrift nicht die Bäume, die nichts Eßbares tragen, erwähnt und wie es nur zu erklären ist, daß er über die Fruchtbäume allein gebot. Die Wahrheit aber ist, daß auch ein Baum auf dem Felde seine Frucht gibt, worin Samenkerne sind. Und der Eßbare wird *עץ מאכל* (Baum, der Eßbares trägt; Obstbaum) genannt. *עץ פרי* (Fruchtbaum) hingegen ist ein umfassender Name sowohl für Bäume, die nichts Eßbares tragen, wie für Bäume, die Eßbares tragen. Es kann auch sein, daß alle Bäume, die nichts Eßbares tragen, in den Dornen und Disteln eingeschlossen sind, welche erst wuchsen, nachdem die Erde verflucht worden war. Die Absicht war zunächst, daß die Erde nur einen Fruchtbaum (*עץ פרי*) hervorbringe, der für den Menschen eßbar ist.

למינו nach seiner Art. Was ihm ähnlich und von seiner Beschaffenheit ist. Es kann sein, daß das Wort sich auf *עשב* (*Kraut*) wie auf *עץ פרי* (*Fruchtbaum*) zurückbezieht. Dann aber hätte *למינו* mit einem stärker trennenden Akzent versehen werden müssen. Mir scheint, daß deshalb unsere Weisen ז"ל in Chullin (fol. 60a) sagen, daß *למינו* nicht bei den Sprossen (*דרשאים*) in ihren Befehlen gesagt worden sei, sondern sie einen Schluß *a maiori ad minus* auf sich selbst anwandten. Siehe dort.

(12) *וירא אלהים כי טוב* *da sahe Got, daß es gut war*. So stimmt es zum Endzweck, vermöge der ihrer Bestimmung gemäßen Erhaltung der Arten, jegliche Art für sich, wie sie [die Schrift] sagt: *nach seiner Art*. Das ist das Verbot der ‘Mischungen’, denn wer sie sät, streitet wider die Kraft des Schöpfungswerkes.

(14) *יהי es werden*. Sie [die Schrift] sagt nicht *יהיו*. Denn wenn man das Verbum dem handelnden Subjekt des Satzes voranstellt, behält es in der heiligen Sprache weder Genus noch Numerus bei. Es heißt: *כי יהיה נערה* (*Wen ein jungfräuliches Mädchen [mit jemanden verlobt] ist*) (Deut 22,23); *ויהי אנשים אשר היו טמאים*

(Nun waren einige Leute unter ihnen, die sich [an einem Leichname] verunreinigt hatten) (Num 9,6). Eine solche Form heißt in der Sprache der Völker *verbum impersonale*. Es muß in der deutschen Sprache heißen: *Es *werden, nicht daß es den Numerus beibehält, daß es hieße: *Sie *werden oder *Es *werde. Merke dir diese Regel.

מֵאֲרָח *Lichter*. Nun, am vierten Tag, beschloß er, daß an der Ausdehnung leuchtende Körper werden, welche den Schein des Lichtes durch die zitternde Bewegung, welche sie darin erzeugen, dazu anregen, in die Aktualität überzugehen. Dadurch bringen sie seine Strahlen hervor, um über der Erde zu leuchten.

וְהָיוּ לְאֵהָבָה *damit sie seyen zu Zeichen*. Die Veränderung, die sie erzeugen, woraus die Zeichen und Wunder am Himmel und auf der Erde gemacht werden, Blut und Feuer und Rauchsäulen, wie der Ausdruck: וּמֵאֲרָחַת הַשָּׁמַיִם אֵל הַחֲהָהוּ (und vor den Zeichen des Himmels zaget nicht) (Jer 10,2). Es kann gemeint sein, daß sie Zeichen für die Wanderer und Seefahrer seien, durch welche sie ihre Route nach der Länge und Breite der Länder auf dem Festland und im Meer erkennen können.

וְלְמוֹעֲדִים *für Zeiten*. Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter.

וְלַיָּמִים *Tage*. Maß des Tages und Maß der Nacht.

וּשְׁנָיִם *und Jahre*. Daß sie ihren Wandel vollenden und dann auf derselben Bahn, die sie gewandelt sind, immer aufs neue (שְׁנִיָּה) zu wiederholen fortfahren sollen, das Sonnenjahr in 365 Tagen und das Mondjahr in dreißig Tagen.

וְהָיוּ לְמֵאֲרָחַת בְּרִקְיעַת הַשָּׁמַיִם לְהַאֲרִיךְ עַל הָאָרֶץ (15) *Und seyen auch Lichter in der Ausdehnung des Himmels, zu leuchten auf der Erde*. Er fügte hinzu, daß ihr Licht und ihr Glanz die Erde erreichen solle. Denn es ist möglich, daß ihnen Licht im Himmel sichtbar wird und alle die erwähnten Werke vollbringt, ohne daß sie auf der Erde leuchten. Daher sprach er, daß sie Lichter seien in der Ausdehnung des Himmels, welche auf die Erde blickt, und darauf leuchten.

וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים רִגּוּ' וַיְהִי אֵת אֱלֹהִים (16) *Also machte Got die zwey große Lichter usf. Got setzte sie usf*. Das lehrt, daß diese Lichter nicht aus dem Körper der Ausdehnung entstanden, sondern daran befestigte Körper sind. Sie [die Schrift] erwähnt ihre Regierung.