

אל ידי

von C. Brockelmann.

Die dunkle Redensart **יש לאל ידי** „ich vermag, bin imstande“ und ihr Gegensatz **אין לאל ידי** findet sich im AT. nicht nur im gehobenen Stil wie Mi 2, 1 (**יש לאל ידם**), Dt 28, 32 (**אין לאל ירך**), Sir 5, 1 (**יש לאל ידי**) und in abhängiger Form **לאל ירך** Prov 3, 27, sondern auch in schlichter Prosa Gn 31, 29, **יש לאל ידי**, wenn man vielleicht auch Neh 5, 5 **ואין לאל ידנו** nicht als selbständiges Zeugnis gelten lassen will. Es muß also eine im gewöhnlichen Leben übliche Redensart gewesen sein.

Ihr ursprünglicher Sinn ist aber offenbar schon früh dunkel geworden. Unter den alten Auslegern scheint die Meinung, daß **אל** „Kraft“ bedeute, verbreitet gewesen zu sein. Die LXX setzen allerdings nur Neh 5, 5 direkt das Wort **δύναμις** dafür, Sir 5, 1 statt dessen **αὐτάρκη**; sonst bringen sie meist das „können“ zum Ausdruck: Gn 31, 29 **καὶ νῦν ἰσχύει ἡ χεὶρ μου**, Dt 28, 32 **οὐκ ἰσχύσει ἡ χεὶρ σου**, Prov 3, 27 **ἡνίκα ἂν ἔχη ἡ χεὶρ σου βοηθεῖν**. So verfährt meist auch die Pešitā: Gn 31, 29 **אין לאל ידי** Dt 28, 32 **אין לאל ידי** Prov 3, 27 **אין לאל ידי**.² Onkelos dagegen setzt Gn 31, 29 und Dt 28, 32 geradezu das Wort Kraft (**חילא**), und so erklärt auch Raschi zur Gn.stelle.

Aber diese Auffassung war doch nicht die allein herrschende. Nöldeke macht mich auf Hiob 12, 6 (**לאשר הביא אלוה בידו**) und Hab 1, 11 (**והכהו לאלהו**), aufmerksam, wo wahrscheinlich auf diese Redensart angespielt, in ihr also **אל** als „Gott“ gefaßt ist. Ebenso haben es die LXX gedeutet Mi 2, 1 (**οὐκ ἦραν πρὸς τὸν θεὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν**)² und Sir 14, 1 (**καὶ προσφορὰς κυρίῳ ἀξίας πρόσ-**

¹ Beide Redewendungen sind übrigens nicht etwa ad hoc gemacht, sondern auch sonst ganz üblich.

² Mit willkürlicher Ergänzung einer Negation.

αγε), wo der hebräische Text leider ganz dunkel ist (ואל ידך הרשן). Dieselbe Auffassung findet sich in der Pešitā nicht nur Mi 2, 1 (ועמך אתיכם עלה לה), wo man Abhängigkeit von den LXX vermuten könnte, sondern auch Neh 5, 5 (אל מנעם מפי להו אתיכם). Diese Stellen zeigen zwar deutlich, daß man den ursprünglichen Sinn der Redensart nicht mehr kannte, sie beweisen aber zum mindesten, wie Nöldeke hervorhebt, daß die Punktation אל richtig ist. Übrigens scheinen auch die Akzentuatoren das אל durchweg als „Gott“ verstanden zu haben; denn sie verbinden es nur an zwei Stellen mit יד durch Munāch (Gn 31, 29 und Neh 5, 5), an den anderen Stellen trennen sie die beiden Wörter durch Tifcha, erkennen also offenbar kein Status-constructus-verhältnis an.

Die Neueren, die אל als Gott gefaßt haben, übersetzten die Redensart wohl durchweg: „meine Hand ist zum Gott = wie (ein oder der) Gott“. Nöldeke macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dies ידי לאל (לי) היתה hätte heißen müssen. In den MBBA 1880, S. 775 deutete er die Möglichkeit an, das אל auch hier von אול „voran sein“ abzuleiten. Jetzt möchte er sich, allerdings nicht ohne Bedenken, für die Auffassung: „es ist (gehört, ist im Besitz von) der Kraft meiner Hand“ entscheiden. Mit Recht bemerkt er, daß ל wegen der Verbindung mit יש und אין rein dativisch genommen werden muß. Für die zunächst auffallende Form des Abstraktums verweist er auf רע „Lärm“ und נר „Feuer“ sowie auf syrisch ܐܠܘܘܬܐ „Falschheit“ und ܐܘܠܘܬܐ „Gewalt“. Nun gibt es aber meines Wissens keine sicheren Beweise dafür, daß אול die Bedeutung „Stärke, Kraft“ gehabt habe. Die möglichen Etymologien von אלה „heiliger Baum“ und איל „Widder“ wird man als Belege dafür nicht gelten lassen. איל Ps 88, 5 heißt nicht „Kraft“, sondern „Hilfe“, wie das aramäische Wort, aus dem es entlehnt ist (Lagarde Or II, 8); dafür sind aber auch noch andere Etymologien als von der Bedeutung „Kraft“ her denkbar. Daß arabisch آلات nicht als Beleg für diese Bedeutung angeführt werden darf, hat ja schon Nöldeke a. a. O. der MBBA gezeigt.

Da mithin für das Wort אל keine andere Bedeutung als „Gott“ nebst seinen Vorstufen „Geist, Numen“ nachweisbar ist, so muß

es meines Erachtens auch in der Verbindung יד נא so genommen werden. Es fragt sich nun, was unter dem „Gott bezw. Geist der Hand“ zu verstehen sei. Vielleicht darf man daran erinnern, daß nach dem Glauben verschiedener Völker neben und außer der eigentlichen Seele im Menschen noch mehrere Geister leben, von denen die Tätigkeit der einzelnen Gliedmaßen abhängt. Siehe die Nachweise bei J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen S. 66, 207ff. und Tylor, Primit. Cultur. I, 392ff., zitiert bei Rhode, Psyche S. 42, n. 1, wo auch darauf hingewiesen ist, daß die Unterscheidung von 5 im Menschen steckenden seelischen Kräften im Avesta (Geiger, Ostiranische Kultur S. 298ff.) auf dasselbe hinauskommt. Besonders instruktiv sind die Mitteilungen, die Preuß über diesen Glauben bei westafrikanischen Stämmen im Globus LXXXVII, 383 zusammengestellt hat. Nach den Angaben des Missionars Spieß richten die Ewe an ihren in Menschengestalt dargestellten Schutzgeist „luwo“ morgens die Worte: „Mache stark meine Kniegelenke, meine Armgelenke“. Und nach einem glücklichen Handel sagt man zu ihm: „Ich danke dir, daß du mir geholfen hast, daß man von mir die Sache kaufte“. Noch deutlicher sind die entsprechenden Geister der benachbarten Yoruba, von denen einer im Kopf, einer im Magen und einer im großen Zeh wohnt. Der erste Geist wird *olori* = *oni-ori* „Eigentümer oder Herr des Kopfes“ genannt, bisweilen auch *ori* „Kopf, Fähigkeit, Talent“. Etwas Blut der ihm geopfert Hühner mit Palmöl wird auf die Stirn geschmiert. Er verschafft dem Manne Glück. Der zweite im Magen verursacht unter anderm das Hungergefühl. Der dritte Geist im großen Zeh erhält nur Opfer, wenn man eine Reise antreten will. Dann salbt man den großen Zeh mit einer Mischung aus Hühnerblut und Palmöl (H. Schurtz, Zaubermittel der Evheer, Int. Arch. f. Ethn. XIV, 9ff., Ellis, The Yoruba speaking peoples 1894, S. 125ff. cit. bei Preuß.). Nach diesen Analogien wäre es vielleicht nicht undenkbar, daß auch bei den Hebräern in sehr alter Zeit einmal der Glaube an einen besonderen „Geist“ der Hand bestand, dem man die Fähigkeit, dies und jenes auszuführen dankte. Da dieser Glaube sich mit den religiösen

Zuständen, wie wir sie im ältesten Israel kennen, schon nicht mehr vertrug, so erklärte sich leicht, daß eine Redensart, die auf ihn anspielte, schon früh nicht mehr verstanden wurde; daß sie trotzdem in der Sprache weiter lebte, dafür fehlt es ja nicht an Analogien.

Auf semitischem Boden kann ich allerdings keine genaue Parallele, sondern nur eine undeutliche Spur verwandter Anschauung aus dem Arabischen anführen. Wie die Yoruba sich als Ursache des Hungergefühls einen Geist im Magen denken, so führten es die Araber auf eine im Bauche des Menschen lebende Schlange zurück. Daß Schlange und Geist zusammengehören, hat ja Nöldeke, Zeitschrift für Völkerpsychologie 1860, S. 412ff. gezeigt, vgl. Wellhausen, Reste, 2. Ausg. S. 152ff. Es ist nicht bloß „poetische Ausdrucksweise“, wenn der Hudalit Abū Ḥirāš ibn Murra sagt:

أَرَدْتُ شَجَاعَ الْبَطْنِ قَدْ تَعَلَّمِينَهُ وَأَوْثَرُ غَيْرِي مِنْ عَيْالِكَ بِالطَّعْمِ

„Ich wehre der Schlange im Bauch, du weißt es, und gebe lieber deinen Kindern als mir zu essen“ (Ibn Qotaiba, Adab al Kätib, ed. Grünert, S. 339, 1 und n. i.) LA, XV, 257 bemerkt dazu: „Die Schlange des Hungers (er liest الجوع شجاع), dafür wird auch die Schlange des Bauches überliefert, das ist eine Schlange, von der man sagt, daß sie im Bauche lebt, aš Ṣafar genannt wird und den Menschen quält, wenn er hungrig ist.“ Den Namen Ṣafar gebraucht al Ašā vom Stamme Bāhila in einem berühmten Klage-
 lied auf al Muntašir: وَلَا يَعْصُ عَلَى شَرْسُوفِهِ الصَّفَرُ: „Und auf seine
 Rippenspitze beißt der Ṣafar nicht mehr.“ (Mubarrads Kāmil, 752, 1, vgl. die Erklärung ib. 756, 2: „Ṣafar ist hier die Schlange des Bauches.“ LA, VI, 131, wo nach Ṣ. s. v. derselbe Halbvers mit dem ersten Halbverse des vorhergehenden Verses in der Qašide bei Mubarrad angeführt ist, sagt: „Der Ṣafar ist eine Schlange, die sich an die Rippen hängt und sie beißt.“) Daß صَفَرٌ später zu einem einfachen Ausdruck für Hunger werden konnte, ist leicht zu verstehn (s. Lane s. v. und Aḏḏād 208).