

zu dem für 2011 als sechster Supplementband angekündigten, von Peter Kuhlmann und Helmuth Schneider herausgegebenen „Biographischen Lexikon“ zur „Geschichte der Altertumswissenschaften“<sup>16</sup> – einer Publikation zur künstlerischen Rezeption der Antike<sup>17</sup>, die nach den Schriftstellern, Malern, Bildhauern und Komponisten aus nachantiker Zeit angeordnet ist und diese in ihrem Gesamtschaffen charakterisiert. Gegenwärtig sind die entsprechenden Informationen aus den verschiedenen Teilen des „Neuen Pauly“ (einschließlich des Registers im vierten Supplementband) zusammenzusuchen.

Berlin, Dezember 2010

Volker Riedel

Mitteilung der Redaktion: Für das sehr verspätete Erscheinen dieser bereits 2010 verfassten Rezension möchte sich die Redaktion beim Verfasser entschuldigen. Durch eine Reihe von nicht mehr klärbaren Fehlleistungen ist die Rezension in Verstoß geraten; an ihrer Stelle wurde eine von Prof. Jürgen Werner verfasste gedruckt (Band 65, 2012, 86–89).

#### MICHAEL JANDA

#### *Die Musik nach dem Chaos. Die Schöpfungsmythen der europäischen Vorzeit*

Innsbruck, Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck. 2010, 409 S.III., Gr.-8°

(Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Neue Folge, 1.)

Michael Janda (im Folgenden MJ) setzt mit diesem Buch die Reihe seiner Handbücher zur indogermanischen Religion fort (Janda 2000, 2005). Es gliedert sich – nach einer auch für den Kreis von Nicht-Spezialisten u. E. gut verständlichen Einleitung in Grundfragen der indogermanischen Altertumskunde und in die sprachlichen Rekonstruktion des Indogermanischen – in die folgenden 15 Kapitel: 1. Dionysos, 2. Die Trennung von Himmel und Erde: Kronos 3. Ein buntes Gewand am Baum – der Kosmos des Pherekydes 4. Der Weltenbaum als Symbol kosmischer Ordnung: Triumphus 5. Odin und Yggdrasil 6. Dionysos und Pentheus 7. Efeu um das große Zeichen 8. Nysa 9. Die Parabel vom Mann im Brunnen 10. Elemente der Anthesterien 11. Reisen entlang der Weltachse: Pythia, Parmenides 12. Die Göttin der Morgenröte in Griechenland 13. Der wahre Weinstock 14. Das Chaos und die Musik 15. Von Holzkirchen zu Hindus und Hethitern – ein Panoptikum. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis und Indizes

(Wortindex, Stellenindex und Sachindex) runden den sorgfältig und auch optisch sehr ansprechend gestalteten Band ab.

Ziel des Buches ist die Darstellung des Schöpfungsmythos (Trennung von Himmel und Erde und ihre Konsequenzen) in indogermanischer Zeit. Wie die Kapitelüberschriften bereits andeuten, führt dieses Vorhaben zu vielen philologischen Einzeluntersuchungen quer durch die Kulturgeschichte der altindogermanischen Sprachen. Was aus den Kapitelüberschriften weniger hervorgeht, ist die in diesem Buch enthaltene Fülle an sprachwissenschaftlich-indogermanistischen Untersuchungen und die (neben dem Altgriechischen) starke materielle und geistesgeschichtliche Berücksichtigung des vedischen Sanskrit.

Diese Rezension gliedert sich in zwei Teile: Nach einer Zusammenfassung des von Janda rekonstruierten Schöpfungsmythos wird ein Überblick über die Grob-Inhalte und einige Details der einzelnen Kapitel gegeben [a]). Daran anschließend [b]) erfolgt eine Beurteilung der Publikation.

#### a) Inhalt

Zunächst eine kurze Zusammenfassung des von Janda rekonstruierten Schöpfungsmythos, der als Klammer die Kapitel 1–14 zusammenhält (vgl. Kap. 15, S. 306–307): Ein Drache lag als „Ausdehnung“ auf den Gewässern und schloss sie ein. Ein indogermanischer Gott (Gott „X“) bekämpfte und besiegte ihn, spaltete und öffnete ihn. Oben war jetzt der Himmel als „Vater“ und Gott (\*Diéus), unten die Erde (\*dhéghom). Aus der Öffnung trat die (Göttin der) Morgenröte und strömten die befreiten Gewässer. Als „Zeichen“ (\*kojtu-) setzte der Drachensieger die Weltachse (= der Weltenbaum bzw. ein geneigter Pfahl) zwischen Himmel und Erde. Die Achse stützt den Himmel, auf ihrer einen Seite befindet sich die Erde und auf der anderen Seite der Himmel. Daher gab es nach MJ auch das Ritual der Baumaufstellung (mit Salbung des Baums) als Symbol der Weltschöpfung, begleitet von theatralischen Inszenierungen. Der Baum ist z. T. mit dem Gott identisch (er hängt als Opfer am Baum) und hat eine eigentümliche „Bande“ zu den Menschen (\*bhéndhu-).

Kapitel 1 handelt vom griechischen Gott Διόνυσος /dial. (auf Amorgos) Διένυσος. Ausgehend von der Form auf Amorgos mit e-Vokalismus und angeregt durch die Etymologie von Peters (1989 und 2002) fasst MJ den Namen als „der den (Welt-) Baum in Bewegung versetzt“ (S. 42) [Vorderglied: gr. διε-μαι „setze in Bewegung“ (< \*dih₁- + Endung; zum e-Reflex vgl. auch LIV s. v. *deih₁*, Fn. 3), Hinterglied: gr. νῦσα „Baum“] und zieht Vasenmalereien (Lenäen-Vasen) mit einem Baum, der eine Dionysos-Maske trägt, als Vergleich heran (S. 25). Die kreisförmige Bewegung des Baums [bzw. der Tänzerinnen, die sich im realen

<sup>16</sup> Nachtrag vom Februar 2013: Der Band ist inzwischen im November 2012 erschienen.

<sup>17</sup> Nachtrag vom Februar 2013: Bis zu einem gewissen Grade dürfte diese Funktion in den Supplementen 9 und 13 des „Neuen Pauly“ für einzelne Epochen erfüllt werden: Renaissance-Humanismus. Lexikon zur Antikerezeption, hrsg. von Manfred Landfester (vorgesehen für 2014); Auflärung – Klassizismus – Romantik. Lexikon zur Antikerezeption, hrsg. von Joachim Jacob (vorgesehen für 2016).

Kultakt sozusagen konvers dazu rund herum bewegen] sieht MJ in einer Vasendarstellung illustriert, die eine Verdopplung der Maske des Dionysos zeigt. Diese Verdopplung deutet er als Versuch, eine kreisförmige Bewegung graphisch wiederzugeben (S. 35), die sich in Wortableitungen von gr. δίσπαι zeigt (z. B. δίνος „Wirbel“ < \*dih<sub>1</sub>-no-). MJ zeigt in diesem Kapitel (wie schon in seinen Büchern von 2000 und 2005), dass man bei der Rekonstruktion des indogermanischen Pantheons über die sicher materiell rekonstruierbaren Götter \*Dīēus ph₂tér (lat. *Iūpiter*, ai. *Dyaúš pitā*, gr. Ζεὺς πατήρ) und der Göttin der Morgenröte \*H₂ausōs, Gen. \*H₂usses (lat. *aurōra*, ai. *Uṣás-*, gr. lesb. Αὔως) hinauskommen kann, indem man bei starken Funktionsübereinstimmungen mit dem Aufrücken von ehemaligen (im Idealfall etymologisch miteinander verwandten) Beiwörtern / Epitheta zu Götternamen rechnen kann. Dieselbe Möglichkeit besteht bei Wörtern, die in engen Kollokationen mit dem jeweiligen Gott auftauchen. So stellt MJ eine Beziehung zwischen Dionysos und dem indischen Gott Indra her. Bei beiden Gottheiten kennt man die Kollokation mit einer Rauschpflanze (\*h₂ándhos-), das ekstatische Rasen (idg. \*len- „rasen“), die „Wilde Jagd“ (\*gʷrómo-), an beide wird „Begehrn“ verbal und in Umzügen gerichtet (\*kóh₂mo-), beide haben eine spezifische Beziehung zum idg. Adjektiv \*tum-lo- „geschwollen, stark“ (S. 29), Indra durch das auf ihn beschränkte Epitheton ai. túmra- „geschwollen, stark“ und Dionysos durch den Namen seiner Mutter Semele, die MJ auf \*t̥uemélah₂ „die zum Starken Gehörige“ zurückführt. Beide haben mit dem Weltenbaum zu tun, mit dem Indra in Indien gleichgesetzt wird und an den (wie in Griechenland Dionysos auf den Vasendarstellungen) das Opfer gehängt wird. Hier sind allerdings keine direkten etymologischen Übereinstimmungen der Bezeichnungen feststellbar (gr. νῦν, ai. skambhá-). Die Benennung des Dionysos wäre durch seine Verbindung mit dem Weltenbaum motiviert, während die von Indra (zu \*h₂aид- „schwellen“) von seinem Epitheton „der Starke“ (s. o.) her motiviert ist.

Kapitel 2 setzt auch den griechischen Gott Kronos mit dem indischen Gott Indra in Beziehung, da hier Übereinstimmungen festgestellt werden können, die sich als komplementär zu den Übereinstimmungen des Dionysos zu Indra erweisen. Kronos wird von MJ (S. 50f.) als zum Nomen agentis gewordenes Verbalabstraktum auf (\*) -ono- zur Wurzel \*ker- „schneiden“, also als „der Schnitter“ gedeutet. Benennungsmotiv wäre die Entmannung des Οὐρανού durch den Sichelschnitt des Kronos, die auch in älterer Literatur als Bild für die Trennung von Himmel und Erde verstanden wurde. Diese wiederum ist eine der Haupttaten Indras. MJ kann Textstellen beibringen, in denen diese Wurzel \*ker- „schneiden“, deren Fortsetzer er mit Bedeutungserweiterung im altindischen

*kar-* „machen“ sieht (entgegen der communis opinio die ai. *kar-* als Fortsetzer eines idg. \*kʷer- interpretiert), im Zusammenhang mit dem Drachenmythos im Altindischen prominent verwendet wird {z. B. RV 10,104,10: „Er [scil. Indra] traf den Vṛtra tödlich, machte (á-kr̥-nod, ursprünglich nach MJ „schnitt“) freie Bahn“}. Eine weitere, u. E. weniger deutliche Verbindung zwischen Kronos und Indra besteht im Drachenmythos. Ein Epitheton des Drachens im alten Indien, der den Gewässern das Wasser versperrt, ist ā-śáyāna- „auf-liegend (auf den Gewässern)“. MJ verbindet dieses Wort mit gr. Ωκεανός (gemeinsame Vorform \*ókei-ml[h]i]no- „darauf-liegend“ [S. 58]). Kronos ist der Herr des Titanen Ωκεανός, Indra ist der Töter des mit diesem Epitheton versehenen Drachens. Aus den Übereinstimmungen des Indra mit Dionysos und mit Kronos rekonstruiert MJ einen indogermanischen Gott „X“, der mit ehemaligen Epitheta-Namen fortgesetzt wird: „der Starke“ (= Indra), „derjenige, der die Weltachse in Bewegung gesetzt hat“ (= Dionysos) und der „Schnitter“, der Himmel und Erde getrennt hat (= Kronos). Das Griechische teilt also im Szenario MJs einen indogermanischen Gott in zwei Götter (Dionysos und Kronos) auf (S. 70), während das Indische die Funktionen des alten Gottes noch in einem Gott (Indra) vereint (S. 68). MJ argumentiert mit vedischen Textstellen, in denen Indra als der „Erschaffer“ des Himmels (*dyaúš*) erscheint (durch die Spaltung von Himmel und Erde). Dies wird als weitere Gemeinsamkeit zwischen Kronos und Indra dargestellt, da auch Kronos (als leiblicher Vater) den mit ai. *dyaúš* verwandten Ζεύς gezeugt hat.

Kapitel 3 behandelt in Anlehnung an Watkins 1995 das (z. T. von Hesiod abweichende) Pantheon, wie es sich in den Fragmenten von Pherekydes (6. Jhd. v. Chr.) darstellt. MJ sieht auch hier Bestätigungen für seine Gleichsetzung von Kronos und dem Drachentöter Indra (s. o. Kapitel 2). Bei Pherekydes kämpft Kronos gegen den „Schlangenmann“ Ophioneus. Der Sieg des Kronos ist bezeugt (allerdings erst im 3. vorchristlichen Jahrhundert bei Apollonios Rhodios). Als Etymologie für das Drachenwort (ai. áhis, gr. ὄφις < idg. \*h₁ogʷʰis) vermutet Janda (S. 310) eine Ableitung von \*h₁egʷʰ- „trinken“ (z. B. in heth. *ekuzi* „er trinkt“, lat. *ebrius* „betrunkener“; der Drache wäre also „der Trinker“), wobei die semantische Erklärung („enger Bezug zum Wasser“) u. E. nicht wirklich überzeugend ist. Ein weiterer Aspekt bei Pherekydes, der für MJs Argumentation wichtig ist, ist die Betonung der Wichtigkeit des bekleideten Weltenbaums und die Bedeutung des Wissens über diesen Baum. Dieses Wissen ist auch für andere Teile des indogermanischen Sprachgebiets wichtig, wie der Ursprung der Benennung „Druide“ bei den Kelten [*\*dru-vid-* „Kenner des Baums“ (S. 87)] zeigt. MJ weist auch auf indische Textstellen, die die Bedeutung dieses Wissens unterstreichen (ebda.). In einem späteren Kapitel verweist er auch auf den auf den Wel-

tenbaum bezogenen Ausspruch an. *asc veit ec (standa)* „eine Esche kenne ich (stehen)“ (S. 124).

Kapitel 4 geht vom lateinischen Wort *triumphus* „Triumphzug“ aus, das MJ schon 2000 als griechisches Lehnwort (über etruskische Vermittlung) aus θριάμβος (Epitheton des Dionysos, Kultlied) hergeleitet und etymologisiert hatte (< (\*θριά „Feigenbaum“ + -αμβός (< \*h₂angʷ-o- „Salbung“, vgl. ai. aŋj- „salben“) „die Salbung eines Feigenbaums (habend)“. MJ erinnert daran, dass sowohl der römische Triumphator (der von einem Sklaven ständig daran erinnert wurde, dass er kein Gott sei – *hominem te esse memento*) als auch Dionysos (bzw. sein Kultbild am „Baum“) im Gesicht bemalt waren und verweist auf Parallelen für diese Salbung des Feigenbaums (den er mit dem Weltenbaum identifiziert) in der altindischen Praxis, den Opferpfosten zu salben (S. 101).

Kapitel 5 enthält (mit ähnlicher Methodik wie Kapitel 1 und 2) Unterstützung für die These, dass die zwei germanischen Götter Odin und Thor aus dem gleichen indogermanischen Gott „X“ hervorgegangen sind (S. 118), der hinter Kronos, Dionysos und Indra steht. Ahd. *Donar* und an. *bórr* gehen auf germ. \**punara-* (< \**tñh₂Vro-*) zurück, einen Donnergott, der (mit Metathese) nach Mark Hale bei Watkins (1995, S. 343, Fn. 1) eventuell mit dem hethitischen Wettergott \**Tarhunaš* (< \**trh₂Vno*) gleichzusetzen ist. Hinter diesen Namen (und auch gall. *Taranis*) könnte die idg. Wurzel \**terh₂-* „überwinden“ stecken, die dann an das Überwinden des Drachen erinnern würde. Ein Epitheton Indras ist wohl hierher zu stellendes ai. *taráñi-* „siegreich“, aber dieses Epitheton wird auch anderen Göttern zugeordnet, wie MJ richtig betont (S. 113). Odin wiederum ist durch den von ihm geraubten Dichtermet mit dem Gott „X“ verbindbar [Erwerb des Somatranks durch Indra, Verwendung des indogermanischen Etymons für den Met im Zusammenhang mit beiden Göttern. MJ rekonstruiert für den Met ein \**médh₂h₁u-* < \**mé* „mittlerer / anderer Zustand“ + \**dʰh₁u-* „setzend“, also „was den Menschen in einen anderen Zustand versetzt“ (S. 120, S. 159, Fn. 291)]. MJ verweist auch darauf, dass das nach Schaffner 1999, S. 194 in dem Namen *Odin* / *Wotan* zugrundeliegende Etymon (\**uah₂-*, „ekstatisch die Stimme erheben“) im indischen Verwandten *vāñih* (Pl.) „ekstatischer Gesang“ in den Texten auf Indra bezogen wird. Außerdem zitiert MJ (S. 126) eine Stelle aus dem altnordischen Hávamál (138–141), in der Odin am Weltenbaum Yggdrasil hängt, als Parallel zu Dionysos, der nach MJ ja auch ein Fortsetzer des Gottes „X“ ist (vgl. o. Kapitel 1).

Kapitel 6 bietet eine zum Thema des Buchs passende philologisch interessante Teil-Interpretation der schwierig zu verstehenden „Bakchen“ des Euripides. Es behandelt die Geschichte der beiden Kadmos-Enkel Dionysos und Pentheus. König Pentheus, den Dionysos auf einen hoch aufgerichteten Baum setzt, wird zum Opfer der Mänaden. MJ argumentiert mit

der Beinahe-Identität der beiden Cousins, also der Identität von Opfern und Geopfertem (S. 133). Er verweist darauf, dass auch beim Namen *Pentheus* eine etymologische Verbindung zu einem Epitheton Indras besteht. Indra wird als *bándhu-mant-* „Verwandte habend“ bzw. als *su-bándhu-* „gute Verwandte / Verbindungen habend“ bezeichnet. Eine Laut-für-Laut-Transposition von ai. *bándhu* – „Verwandter, Verbindung“ ins Indogermanische ergibt \**bʰendʰu-*. Durch bekannte indogermanische Wortbildungsprozesse mit possessiver Semantik wird mittels interner Ableitung ein \**bʰendʰéu-s* „Verwandte / Verbindungen habend“ bildbar, das man direkt ins griechische Πενθεύς überführen kann. MJ (S. 144) vermutet spekulativ, dass hier eventuell ursprünglich das „Band“ zwischen Menschen und Göttern gemeint sein könnte. Auch hier wäre wieder ein ehemaliges Epitheton zum Namen geworden.

Kapitel 7 behandelt den Namen des Opferpfostens / Weltenbaums, für den MJ auch eine Rekonstruktion anbietet. Er stellt fest (S. 153), dass ai. *ketú-* (< \**koitú-*) (gewöhnlich mit „Symbol, Zeichen, Mal“ übersetzt) auch für den Opferpfosten verwendet wird. Dazu stellt er (als thematisierte Zugehörigkeitsbildung) *κισσός* (< \**kītu-o-* „am Mal (eines Gottes) befindlich“), die griechische Bezeichnung für den „Efeu“, mit dem die Stangen des Dionysos und auch er selbst geschmückt sind.

Kapitel 8 stellt sich die Frage, wie es zu erklären ist, dass gr. *vūσα* sowohl „Baum“ als auch „Berg“ bedeutet. Die Erklärung dafür sieht MJ in der von ihm vorgeschlagenen Etymologie. Er legt für das Wort die idg. Wurzel \**(s)neu-* „sich neigen“ zugrunde, mit der im Vedischen der Opferpfosten charakterisiert wird (S. 172) und die auch für die Benennung der „Wendesäule (beim Rennen)“, gr. *vūσα* (S. 167) verwendet wurde. MJ zeigt, dass die beiden griechischen Wörter *vūσα* und *vūσσα* ein und demselben Paradigma (mit unterschiedlicher Analogie) entstammen können (Transponat Nom. Sg. \**nūtih₂*, Gen. Sg. \**nūtieh₂-s*). Er versucht so, die „Neigung“ der Opfersäule / Weltsäule und die „Neigung eines Berges“ unter einen Hut zu bringen.

Kapitel 9 wählt eine durch eine altrussische Version der Geschichte von Barlaam und Josaphat angeregte Erzählung von Leo Tolstoj („Meine Beichte“ aus dem Jahr 1882) als Ausgangspunkt, in der ein Mann sich bei einem Sturz in einen Brunnen an einen Baum in einer Felsspalte klammert, um nicht hinein zu fallen, da dort ein Drache auf seine leichte Beute wartet. MJ vergleicht das an einem Baum hängende Opfer mit dem altindischen *Puruṣa*, der überdimensionalen „personalen Ausgestaltung der Weltachse“ (S. 175) im *Puruṣasūkta* (RV 10,90), dem „Lied vom Menschen“ und vergleicht damit die oben bei der Besprechung von Kapitel 5 erwähnte Stelle im Hávamál 138–141, in der Odin auch als Opfer am Baum hängt.

In Kapitel 10 werden Ursprung und Entwicklung des attischen Anthesterienfestes beleuchtet, die direkt oder mittelbar älter bezeugt bzw. rekonstruierbar sind „als jedes andere griechische Fest, früher als Panathenäen und Dionysien, früher auch als die Olympischen Spiele und die Mysterien von Eleusis.“ (S. 182) Trotz der klar griechischen Bezeichnung gelingt es MJ auch in diesem Fall, voreinzelsprachliche Wurzeln der Riten und Benennungen freizulegen, wobei erneut das Griechische, Indoiranische und Germanische (bes. Altnordisch) die tragenden Säulen des Verfahrens bilden. Überzeugend gelingt es dem Autor, die bislang semantisch wie morphologisch problematischen griechischen Parallelformen λίμνη „stehendes Gewässer“, λειμών „feuchte Wiese“ und λιμήν „Hafen“ auf einem Nenner zu vereinen, wobei ai. *nimmá-* „abwärts gehend; Vertiefung“ auf eine Vorform *\*nimmó-* (mit Nasaldisimilation im Griechischen!) verweist. Ein Seitenblick fällt auch auf das Thema der Nibelungen, besonders am Beispiel von *Niflheim* und *Nifhel*. Als geistesgeschichtlich interessant und mit kritischem Blick lesenswert wäre der – im positiven Sinn – „dilettantische“ Text Richard Wagners zu den Wibelungen noch einzubeziehen (vgl. Wagner o. J.).

Aufschlussreich sind die Passagen (S. 195ff.) über die Frösche als typische Sumpfbewohner und als Initianten in zwei parallel betrachteten Texten: dem Rigveda-Lied 7, 103 und den *Fröschen* des Aristophanes. Ob sich die Verwandlung der lykischen Bauern zu solchen Lebewesen in Ovids *Metamorphosen* (6, 366–381) letztlich auch dazustellen ließe?

Besonders vielfältig und erkenntnisreich ist Kapitel 11 („Reisen entlang der Weltachse: Pythia, Parmenides und Leukothea“). Im Zentrum steht zunächst der Themenkreis des delphischen Apollon-Heiligtums mit den Orakeln der Pythia. Am Beispiel des Dreifußes (*trípous* – *tripád-*, *\*tripod-*) wird auch eine Beziehung zum Sternbild des Bären oder Wagens hergestellt. Zwischen diesen Bezeichnungen vermittelt u. E. onomasiologisch auch die (dem Phrygischen zugeschriebene) Hesych-Glosse κίκλην · τὴν ἄρκτον τὸ ἄστρον. Φρύγες (vgl. Hesychii Alexandrini Lexicon ed. Kurt Latte. Bd. 2, S. 477 (D 55). Hauniae [= Kopenhagen]: Munksgaard 1966). Über den vedischen Weltenbaum führt die Betrachtung zur germanischen Weltesche *Yggdrasill* und erneut zur Ortsbezeichnung *Niflheim*, die eben nicht mit *Nebel*, sondern mit „Tiefe, Niederung“ (s. o.) zu verknüpfen ist.

Die altnordische Seherin Völva lässt sich mit Pythia im griechischen Milieu gut vergleichen, der griechische Drache (Pytho) haust an einer Quelle, wo ihn Apollon tötet. Warum jener in einem euripideischen Chorlied οἰνωπός genannt wird bzw. welche Eigenschaft dieses Adjektiv bezeichnet („weinrot“, „mit blutunterlaufenen Augen“ o. ä.) wäre noch zu überlegen; vgl. Eur. IT 1244f. ποικιλόντως οἰνωπὸς δράκων „der ‚weinfarbige‘ Drache mit dem bunten Rücken“.

Das Stichwort Schamanismus leitet zur Reise im Prolog des Vorsokratikers Parmenides über, wo wie in den vedischen Bildern von einer Wagenfahrt, in diesem besonderen Fall „zum Tor der Wege von Tag und Nacht“ die Rede ist. In den Ausführungen zu Elysion (S. 236ff.) schließt sich der Kreis zu einem früheren Buch des Verfassers (Janda 2005).

Komplex und in vielen Details erhellt ist Kap. 12 „Die Göttin der Morgenröte in Griechenland“. Wir beschränken uns in diesem Rahmen auf einige mythologische Resultate. So wird eine feste Beziehung zwischen dem indogermanischen Unterweltsgott (\**pótis dāh₂os*) und der „aufleuchtenden“ *\*H₂áusōs-* hergestellt. Auf Kreta ist Pasiphae mit dem stiergestaltigen Poseidon verbunden: In Indien erscheint Uṣás im Vala (Vṛtra / Varuṇa) gefangen. An anderer Stelle zeigt sich in beiden Kulturen der Sohn der Morgenröte als Feuergott und Herr der Dichtkunst: In Griechenland ist ἡώς die Mutter von Mémnōn (< \**mén-mōn*), der als König der Aἴθοντες („Brandgesichter“) figuriert. In Indien wiederum erscheint *uṣás-* als Mutter des Feuergottes Agni, der die Dichtkunst (*mánman-*) beschirmt.

Im knappen Kapitel 13 („Der wahre Weinstock“) stellt MJ – wie auch an späterer Stelle – einen Bezug zwischen Dionysos-Überlieferung und Kreuzsymbolik des Christentums her, die ihrerseits in Liedern des Alten Testaments, in der Puruṣa-Figur des Rigveda und in Stellen der platonischen *Politeia* vorweggenommen wird.

Der große Abschnitt „Das Chaos und die Musik“ (Kap. 14, S. 260–294) beschreibt einen weiten Bogen über die Epochen und Kulturen, er verbindet zugleich in der typischen Arbeitsweise des Autors Etymologie und Mythos, diachrone Wandelprozesse der Sprache(n) mit Entwicklungen der Geistesgeschichte, von Fakten und (plausiblen) Fiktionen.

Aufschlussreich sind seine kritischen Reflexionen über *Chaos*, das er über die evidente innergriechische Beziehung zu χαίνω „klaffen“ und χάσμα „Spalt“ hinaus über *s*-mobile mit σχάζω „aufritzen“ verknüpft und ferner an ai. *vicchā-* „auseinanderspalten, wundschlagen“ und germ. *\*ginna-* „schneiden, spalten“ (*(\*s)gʰah₂(i)-*) heranrückt. Griechisch φάος „Licht“ (vgl. φάίνω, φάσμα) lässt sich dazu als Reimwortbildung (im Sinne von Hermann Güntert) und semantisches Pendant verstehen.

Ein langer Exkurs gilt der variantenreichen Forschungsgeschichte von griech. Μοῦσα (äol. Μοῖσα), bei dessen Etymologie MJ (pace Wackernagel) doch wieder für eine Herleitung von der Wurzel *\*men-* „denken“ plädiert. Unter den weiteren Möglichkeiten der Analyse greift der Autor trotz Watkins’ scheinbar überzeugender Rekonstruktion als *\*Montuā* < *\*montu-h₂* letztlich auf Brugmanns alte Erklärung (*\*Montiā*) zurück, und postuliert nunmehr einen Ansatz *\*montih₂*, für den er in der mykenischen Namensform *ma-na-sa* (= *Mnāsā*)

als Empfängerin von goldenen Kultgefäßen bestätigt sieht (\**mn-ah<sub>2</sub>*- als Erweiterung von \**men*-).

Zu Kap. 15 („Von Holzkirchen zu Hindus und Hethitern“) verweist nicht nur der alliterierende Titel auf „Ein Panoptikum der Kulturen und Motive“: auch faktisch zieht der Autor einen Horizont vom Kult des Telipinu zur bayerischen Pfingstwallfahrt mit der umwundenen Kerze. Auf die Vielzahl der Beobachtungen, Entdeckungen und „educated guesses“ im Abschnitt „Indogermanische Motive und die sie bezeichnenden Lexeme“ kann nur noch mit Stichworten eingegangen werden: so auf die Konnotationen des Ausdrucks für *Drache* oder das Assoziationsfeld des Namens *Kronos* als „Schnitter“. Da dürfen wir zum Anklang von *Kronos* an χρόνος „Zeit“ hinzufügen, dass auch Goethe in seinem Gedicht „An Schwager Kronos“ mit dieser Polysemie spielt, die den alten Gott zum Postillon der Lebensfahrt umdeutet.

Auf Ödipus und Prometheus wird feinsinnig eingegangen, und selbst der dunkle Name des Orpheus wird an das hethitische Verb *harp-* herangerückt.

Das Buch endet mit Gedanken an den „Baumgott“: „Der Baum des Dionysos war den Griechen über lange Zeiträume und in verschiedenen Ausprägungen präsent. Als Mastbaum steht er efeuumrankt im Schiff, in dem Seeräuber den Dionysos entführen, oder in dem dieser allein über das Meer fährt, wie auf der Exekias-Schale.“ (S. 363)

Auch wenn die Kulte der beiden „ekstatischen“ Götter längst vergangen sind, so wissen griechische Autoren (Plutarch) und vedische Dichter immer noch über ihren „Sitz im Leben“ Bescheid.

### b) Beurteilung:

MJ hat ein Buch vorgelegt, in dem er das strenge, bisweilen spröde Regelwerk der Indogermanistik mit reichem Faktenwissen und vor allem üppig fließender, dabei stets kontrollierter Intuition verbindet. Er argumentiert mit den neuesten Forschungsmethoden der Indogermanistik ebenso wie mit Textanalyse teilweise umfangreicher Passagen, deren Genauigkeit von der großen philologischen Kenntnis des Autors v. a. im Altgriechischen und Altindischen ein beredtes Zeugnis ablegen.

Das alte Forschungsparadigma der „Wörter und Sachen“ ist dabei im notorischen Dreifachsinn von Hegel „aufgehoben“: Es wird aus den Niederungen von Realien wie Melkeimer und Fangnetz losgelöst, in neuer Lesart definiert und gleichzeitig auf eine höhere Erkenntnisstufe mit Aufschlusswert für andere Disziplinen gehoben. Oder wie es MJ selbst ausdrückt: „Es ist die Aufgabe des Indogermanisten, den Mythos der Vorzeit in seinen wesentlichen Zügen zu rekonstruieren, nicht aber neue Mythen zu erfinden.“ (S. 307)

### Literatur

Janda, Michael 2000: Eleusis. Das indogermanische Erbe der Mysterien. Innsbruck.

Janda, Michael 2005: Elysion. Entstehung und Entwicklung der indogermanischen Religion. Innsbruck.

LIV = Rix, Helmut (Hg.) 2001: Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen. Unter Leitung von Helmut Rix ... bearbeitet von Martin Kümmel, Thomas Zehnder, Reiner Lipp, Brigitte Schirmer. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Wiesbaden: Harrassowitz.

Peters, Martin 1999: Ein tiefes Problem. In: Eichner, Heiner; Hans-Christian Luschützky (Hgg.), *Compositiones Indogermanicae in memoriam Jochem Schindler*. Praha: enigma corporation, S. 447–456.

Peters, Martin 2002: Aus der Vergangenheit von Heroen und Ehegöttingen. In: Fritz, Matthias; Susanne Zeilfelder (Hgg.), *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günther Neumann zum 80. Geburtstag*. Graz: Leykam, S. 357–380.

Schaffner, Stefan 1999: Die Götternamen des Zweiten Merseburger Zauberspruchs. In: *Die Sprache* 40, S. 153–205.

Wagner, Richard o. J.: *Die Wibelungen. Weltgeschichte aus der Sage* In: Richard Wagner. *Gesammelte Schriften und Dichtungen*. Hg. von Wolfgang Golther. Band II, S. 115–155. Berlin: Bong.

Watkins, Calvert 1995: *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. New York, Oxford.

Salzburg, April 2013

Thomas Krisch / Oswald Panagl

### DAVID KONSTAN

*The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*

Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press. 2006. XVI, 422 S. 8°.  
(*The Robson Classical Lectures*.)

The Greeks' concern with what we call emotion was there right from the beginning: anger, or 'wrath', (*mēnin*) constitutes the central theme and, in fact, the very first word of the first work of Western literature – the Homeric *Iliad*. Greed and envy are central to Hesiod's *Works and Days*. Later on, philosophers such as Heraclitus, Socrates and Plato pronounce upon anger, desire and other emotions. In so doing they bear witness to the general Greek concern with their potentially dangerous and disruptive effects – a preoccupation also reflected in, and no doubt reinforced by, the great tragedies of the 5th century BC. It is not exaggerated to say that Greek philosophical ethics is marked by an emphasis upon emotion management. But it is only when we come to Aristotle that we find that one notion, *pathos*, stands for a specific, well-delineated set of behavioural phenomena – 'emotions' – in need of a theoretical explanation. But Aristotle did not devote a separate treatise to his theory of emotion either. The emotions – all of which arise from the desiderative power of the soul – appear as ingredients of moral choice and virtue in the *Nicomachean Ethics*. They also make a brief appearance in the *On the Soul*, a biological treatise. The treatment in *Rhetoric* B. 1–10 does offer what may be called a sustained and separate

# Anzeiger für die Altertumswissenschaft

---

Schriftleitung:  
Sebastian Posch  
und  
Benno Aukenthaler

Universität Innsbruck  
Institut für Sprachen und Literaturen  
Bereich Latinistik/Gräzistik

---

LXVI. Band  
Jänner/April 2013  
1./2. Heft

---

