

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =
Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 41 (1987)

Heft: 1

Buchbesprechung: Buchbesprechungen = Comptes rendus

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

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

BUCHBESPRECHUNGEN - COMPTES RENDUS

MARIO SABATTINI (éd.). *Orientalia Venetiana – in Onore a L. Lanciotti*. Leo S. Olschki, Florence (1984).

RUPRECHT KURZROCK (éd.). *China*. Série «Forschung und Information», Colloquium Verlag, Berlin (1980).

Notre revue a reçu de l'éditeur florentin Leo S. Olschki le premier volume d'une série intitulée *Orientalia Venetiana*, accompagné d'une demande de recension. Lorsqu'on désire répondre à ce souhait, on ne peut s'empêcher de comparer l'ouvrage avec un petit livre publié à Berlin en 1980 sous le titre de *China*. En effet, ces deux volumes ont la même intention de base: mettre des textes sérieux sur la Chine, écrits par différents spécialistes authentiques, à la disposition d'un large public. Mais la «philosophie» d'édition choisie pour atteindre ce but a été très différente: vulgarisation sans gros appareil scientifique dans le cas du livre allemand, publication accompagnée d'un fort appareil de notes, de listes bibliographiques et de glossaires chinois dans le livre italien, et ce, avec des contributions écrites en plusieurs langues.

Peut-on comparer utilement ces deux démarches? Le volume publié à Berlin étant relativement ancien, et ayant déjà fait l'objet d'analyses dans d'autres revues, nous n'allons pas en effectuer ici la critique approfondie. Par contre, nous allons pour commencer présenter un peu plus en détails un choix de textes pris parmi ceux rassemblés dans les «Orientalia» de notre voisin méridional.

Sinologues de Venise et autres lieux

Le premier volume des «Orientalia Venetiana» a été publié sous la direction de Mario Sabattini par les enseignants et les assistants du Séminaire de Littérature Chinoise de l'Université de Venise – et par quelques auteurs extérieurs – en hommage à Lionello Lanciotti qui y avait enseigné pendant treize ans.

Editeur de «La Donna nella Cina Imperiale e nella Cina repubblicana», et auteur de nombreux articles de bonne réputation sur les masques de bronze, les légendes des fondeurs d'épées (traductions), les songes et leur signification littéraire en Chine (en partie traductions, en partie analyses littéraires), etc., auteur aussi de contributions importantes à des encyclopédies («La Civiltà dell'Oriente», volume «Cina»), ou à des colloques, Lanciotti avait été professeur à Rome (Scuola Orientale) avant d'être nommé directeur du Séminaire de Venise.

Environ les deux tiers des textes publiés dans le volume en son honneur (9 exactement) sont donc des travaux de ses anciens étudiants ou collaborateurs, tandis que les cinq contributions restantes ont été fournies par des sinologues connus, ayant eu des contacts avec le séminaire vénitien, ou y ayant collaboré pendant la période d'activité de Lanciotti.

Le volume très élégamment réalisé, et imprimé dans une excellente typographie sur du papier de luxe, présente essentiellement des études de problèmes sinologiques de détails ou des études de textes anciens, alors que le «China» de Berlin, imprimé de façon plus économique, a plutôt tendance à s'attaquer à des sujets généraux à fond historique ou sociologique. On pourra peut-être seulement regretter que le choix des thèmes soit moins conséquent dans le volume italien, surtout au niveau des auteurs extérieurs qui ont probablement simplement envoyé ce qu'ils avaient en réserve dans leurs tiroirs, car il ne semble pas qu'une gamme spécifique de sujets ait été exigée par l'éditeur. Ceci dit, nous allons maintenant examiner plus en détails quelques-uns des textes du livre vénitien.

«Le choix du roi»

Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est l'éclectisme qui est une des marques les plus frappantes du produit de l'éditeur florentin. Comme les textes sont nombreux, il n'est pas possible de les analyser tous dans le cadre de cette recension. Nous allons donc nous limiter à en présenter un petit choix qui, nous l'espérons, sera à peu près représentatif.

L'article «I Gesuiti e gli inizi della stampa cristiana in Asia Orientale» (Les Jésuites et les débuts de l'imprimerie chrétienne en Asie Orientale», p. 43 et suiv.), d'Adriana Boscaro, nous donne une description fascinante du début de l'activité typographique de ces missionnaires en Asie. Cette description est basée, entre autres, sur deux livres jésuites, imprimés l'un à Macao en 1588, l'autre au Japon en 1591, et redécouverts récemment dans la bibliothèque Marciana de Venise. Au niveau de l'histoire des missions, c'est surtout la difficulté qu'avaient les Japonais à comprendre la motivation des missionnaires qui frappera le lecteur (On notera que les Chinois connaissaient la même difficulté; cf. Gernet, «Chine et Christianisme»; recension dans *Etudes Asiatiques* No 2/1983 p. 139 et suiv.). Au niveau linguistique, ce sont le problème du rōmaji et le problème des malentendus sur l'usage des idéogrammes comme éléments phonétiques (sic) qui retiendront l'attention. Enfin l'historien des techniques notera que la typographie (imprimerie à caractères mobiles) a été introduite à l'époque au Japon à partir de deux sources – la source coréenne et la source européenne – mais que les Japonais ont rejeté ces techniques compliquées et coûteuses, et conservé la xylographie d'origine chinoise (imprimerie par planches gravées), alors plus rapide et plus économique.

L'article «Astronauti taoisti da Chang'an alla Luna» (Astronautes taoistes de Changan à la Lune, p. 69 et suiv.) d'Alfredo Cadonna, qui présente des notes sur le manuscrit S-6836 de Dunhuang à la lumière des travaux d'Edward Schaefer, illustre particulièrement bien la problématique du volume vénitien comme ouvrage de vulgarisation: cet article est en effet d'un très grand intérêt; mais il presuppose de la part du lecteur tant de connaissances de base, que l'on peut admettre qu'il restera illisible pour tout non-orientaliste. C'est ainsi que même les dates de règne de Xuan Zong,

dont le vol à la Lune est décrit, ne sont pas indiquées par le texte de Cadonna. Bien que le travail d'analyse, en particulier au sujet des influences bouddhiques dans les textes taoistes de l'époque, soit sérieux et solide, le néophyte ne saura pas comprendre dans quel cadre ce renouveau taoiste sous les Tang a eu lieu, car il manque des indications – même sommaires – sur le règne de Xuan Zong et sur l'environnement historique et religieux du pays. De plus, il est dommage qu'il y ait tant de fautes d'orthographes dans les citations en Français. On se réjouit par contre du glossaire et des textes chinois.

L'article «La riabilitazione di Liu Shaoqi» (La réhabilitation de Liu Shaoqi, p. 133 et suiv.) de Patrizia Dadò, par contre, est lisible pour tous. Cet article tire d'ailleurs une qualité particulière de son origine italienne: l'existence d'un fort parti communiste dans ce pays, et le passé prestigieux du mouvement marxiste italien (Gramsci, etc.) explique la présence en Italie de nombreux sinologues capables de discuter sérieusement et en connaissances de cause des problèmes du «marxisme» chinois. L'article de P. Dadò, tout en exposant brillamment comment la réhabilitation de Liu Shaoqi, à partir de fin 1979-début 1980, permit de libérer des énergies nouvelles sans diviser trop le PC chinois par une critique ouverte de Mao, présente des commentaires bien étayés des publications de février-août 1980, et dessine aussi intelligemment une fresque de l'action du révolutionnaire Liu au cours des années 20-60.

C'est un article d'un autre genre que nous devons à Mario Sabattini, l'éditeur de l'ouvrage. Sous le titre «Il Paleopolitico in Cina» (Le Paléolithique en Chine, p. 235 et suiv.), il trace un large tableau, documenté avec précision (nombreux résultats de recherches récentes, avec datages) de l'Age de la pierre taillée en Chine. Il en ressort que le Yunnan a été un des centres d'origine de l'humanité (Ramapithèques puis *Homo erectus*: *Homo erectus yuanmouensis*, -1,7 mio. d'années). Les sites correspondants sont bien plus anciens que les sites paléolithiques classiques découverts dans le nord entre 1921 et 1937, que l'on pouvait dater entre -1 mio. et -100 000 ans. Les trouvailles faites depuis 1949 se répartissent sur une vaste géographie: du Shanxi au Guangdong, en passant par l'Anhui, le Guizhou, etc. *Homo sapiens* apparaît vers -40 000, et les sites montrent un travail de la pierre en grands progrès. En ce qui concerne la «révolution néolithique» en Chine, on connaît désormais plusieurs sites à évolutions spécifiques datables à partir de -8000, de sorte que les théories monogénétiques sont maintenant complètement réfutées. La domestication est constatale à partir de -7500. On possède ainsi à présent des sites néolithiques (excavés en particulier vers 1977-1978) nettement plus anciens que ceux de la culture de Yangshao; le «Missing link» entre le Mésolithique et la culture de Yangshao a donc été trouvé.

Nous allons terminer cette brève revue de quelques chapitres des *Orientalia Venetiana* avec l'excellent article de Tsien Tche-Hao: «Le juridisme du droit chinois archaïque dans le *Shujing* et le *Zhouli*» (en Français). Ce texte montre qu'il existait un droit en Chine avant Confucius. Mais dès la période archaïque, on note une particularité typiquement chinoise de ce droit: la prévention est plus importante que la répression, et les rites ont plus de valeur que le droit lui-même. Le *Zhouli* montre d'au-

tre part que l'on trouve très tôt dans l'Empire du Milieu une claire séparation de différentes fonctions au niveau d'instances appelées «ministères». L'essentiel des procès civils est confié au «Ministère de la Terre», tandis que les procès pénaux sont du ressort du «Ministère de l'Automne», chargé des «châtiments». Très tôt aussi, la notion d'infraction est accompagnée en Chine de la notion de circonstances atténuantes, ce qui constitue la preuve d'un mode de pensée très différencié dans ce domaine. L'auteur conclut en soulignant que le droit chinois traditionnel n'était pas si étrange que l'on affirmé bien des auteurs occidentaux.

Conclusion

Ce petit choix de chapitres des *Orientalia Venetiana* n'épuise naturellement pas la richesse du volume, et l'on voudra bien me pardonner, je l'espère, la subjectivité de ma sélection. Dans l'ensemble, ce livre bien présenté et bien imprimé est une contribution utile à la sinologie, et a de plus l'intérêt de nous faire mieux connaître les travaux de la sinologie italienne, un peu oubliée chez nous. Par rapport au livre allemand mentionné au début de cette recension, le matériel scientifique est plus abondant et plus solide, tandis que le choix des thèmes est malheureusement moins homogène. On regrette aussi la présence de fautes d'orthographe si nombreuses dans les textes en Français (citations et articles): avec un si belle typographie sur un si beau papier, il est dommage de ne pas se donner la peine de chercher un lecteur capable de bien contrôler les épreuves. Quant au concept, on peut se demander s'il est sensé de publier simultanément des articles aussi difficiles et spécialisés que celui de Cadonna d'une part, et aussi typiquement «vulgarisation» (sans rien vouloir enlever à la qualité intrinsèque du chapitre!) que celui de Dadò d'autre part. Par contre, on ne peut qu'hautement louer les excellentes bibliographies et les nombreux glossaires. C'est une aide excellente et une bonne preuve du sérieux du travail italien.

En conclusion, les deux volumes ont leurs charmes spécifiques, l'un s'adressant plutôt au grand public, l'autre plutôt aux spécialistes. Mais les deux sont nécessaires. Il faut donc se réjouir de la publication italienne, et souhaiter de tout cœur la poursuite de la série ainsi commencée.

Jean-Pierre Voiret

HEINRICH DUMOULIN, *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Band II: Japan. Francke Verlag, Bern/München, 1986. X + 522 Seiten.

Dies ist nun der zweite Band der umfangreichen Zen-Geschichte H. Dumoulin's. Er schliesst nahtlos an den ersten Band an, der mit der Song-Zeit in China endete. Der zweite Band beginnt eigentlich mit Eisai (1141–1215), der Zen «als Erster» nach Japan brachte (1191).

H. Dumoulin beginnt jedoch seine Geschichte des Zen in Japan mit einer kurzen «Vorgeschichte» (S. 5–7), mit den verschiedensten Mönchen wie Daozhao (j. Dôshô, 628–700) oder Daoxuan (j. Dôsen, 702–760), die mehrheitlich mit der sogenannten «Nord-Schule»¹ in Verbindung standen. Eine erste Welle der Überlieferung des Zen reicht also bis weit in die Nara-Zeit (710–794) zurück. Dann geht H. Dumoulin jedoch über zur Kamakura-Zeit (1192–1333), in der der Einpflanzung des Zen in Japan bleibender Erfolg beschieden war.

Diese Zeit war gekennzeichnet durch ein starkes Bedürfnis nach Reform. Im Buddhismus äusserte sich dies im Erscheinen der bis heute noch populären neuen Schulen wie Nichiren, Jôdo, Jôdo-Shinshû oder eben Zen. Zen ist in der Hinsicht bemerkenswert, dass es die Erneuerung nicht in Japan suchte, sondern sich nach China wandte. H. Dumoulin zeichnet ein faszinierendes Bild der verschiedensten Wege zur Reformation innerhalb der Zen-Schule in den ersten zwei Kapiteln. Besonders interessant für den Rezessenten ist ein kurzer Abschnitt auf den Seiten 10 und 11, der über Eisai's Verhältnis zu den Regeln handelt. «Die Erneuerung des japanischen Buddhismus forderte nach seiner [= Eisai] Überzeugung vor allem die ernste Beobachtung der Gebote und Regeln (jap. *kairitsu*).» (S. 10). Die analoge Situation ist in der Tokugawa-Zeit (1603–1868) zu sehen, als sich die Zen-Buddhisten sehr für das Zen Yinyuan Longqi's (j. Ingen Ryûki, 1592–1673), das dieser aus China mit herüberbrachte, interessierten. Auch dieses, später unter dem Namen Ôbaku bekannte Zen, zeichnete sich durch eine strikte Befolgung der Regeln aus. Viele der Reformer der Tokugawa-Zeit erhielten durch Ôbaku Anstösse zur Reform ihrer eigenen Schulen.

Das zweite Kapitel ist Dôgen, den H. Dumoulin besonders hochschätzt, gewidmet. In den folgenden Kapiteln wird die Entwicklung der beiden Schulen Rinzai und Sôtô anhand grosser Gestalten dieser zwei Richtungen ausführlich nachgezeichnet. So fehlen natürlich z.B. Musô Soseki (1275–1351) oder Ikkyû Sôjun (1394–1481) nicht. Völlig richtig ist meines Erachtens die Empfehlung des Autors, die Gozan-Bewegung verdiene eine etwas differenziertere Betrachtungsweise (S. 148/149). Die Bewegung darf nicht einfach, ausgehend von der Zeit des Verfalls Ende der Muromachi-Zeit (1333–1573), als Ganzes als degeneriert verurteilt werden.

Ein eigenes Kapitel widmet H. Dumoulin dem «Zen in Kultur und Künsten». Am Schluss fügt er selbst eine Rechtfertigung bei, die zugleich auch als ausgezeichnete Zusammenfassung dieses Kapitels gesehen werden kann: «Allerdings verdienen die kulturellen Einflüsse des Zen auf breite japanische Volksschichten überdurchschnittliche Beachtung. In China konnte die Zen-Schule trotz synkretistischer Vermischung mit anderen Formen buddhistischer Religiosität nie einen ähnlichen Grad von Volkstümlichkeit erreichen.» (S. 222).

1 Über die Nord-Schule siehe Dumoulin, Band I (s. Index in diesem Buch) und Bernard Faure, *La Volonté d'Orthodoxie*, unveröffentlichte Dissertation Paris 1984, der sich speziell mit der Nord-Schule beschäftigt.

Mit dem folgenden Kapiteln dringt H. Dumoulin in die Neuzeit (Tokugawa- und Meiji-Zeit) ein. Auch diese Epoche erfährt von ihm eine etwas andere Beurteilung, als sie bisher in solchen Geschichten zu finden war. So schreibt er auf Seite 317: «Der Überblick über die Zen-Schulen während der Tokugawa-Zeit hat eine unerwartet grosse Zahl von interessanten Vorgängen und bedeutenden Persönlichkeiten in unser Blickfeld gerückt, eine Tatsache, die in Anbetracht der geistigen Versteifung infolge des einengenden Kontrollsystems dieser wenig gut beleumdeten Epoche verwundern mag. *Die Wichtigkeit dieser Zeitspanne ist heute, nicht zuletzt dank der japanologischen Forschungen der letzten Jahrzehnte, eine anerkannte Tatsache*². Der Rezensent hofft, dass sich diese Ansicht auch allmählich unter den Buddhismusforschern durchsetzt, da das heutige Zen wohl eher ein Resultat der Tokugawa- und weniger der Kamakura-Zeit ist. Zu dieser neuen Beurteilung kommt der Autor nach einer detaillierten Studie von verschiedensten Meistern wie Takuan (1573–1646), Bankei (1622–1693), Suzuki Shōsan (1579–1655), Yinyuan Longqi (1592–1673) und natürlich Hakuin Ekaku (1686–1769), dem er auch ein eigenes Kapitel widmet.

Allerdings unterlaufen H. Dumoulin hierbei zwei Fehler, die eine Berichtigung verlangen. So schreibt er in bezug auf Takuan auf S. 427, Anm. 95, dass D. T. Suzuki den ganzen Text des *Taiaki* übersetzt habe. Suzuki übersetzte jedoch nur den in Chinesisch geschriebenen Teil, die in *kana* verfassten Kommentare zum Text übersetzte er nicht. Und auf S. 264 schreibt H. Dumoulin, dass Yinyuan, soweit man wisse, mit der Absicht nach Japan gekommen sei, im Land zu bleiben. Es kann jedoch als sicher gelten, dass Yinyuan nach Ablauf von 3 Jahren wieder zurückkehren wollte³.

Von Bedeutung ist dann der Abschnitt über die Entwicklung des Zen nach Tokugawa, da dies bisher in westlicher Sprache von niemandem unternommen wurde. Im Nachwort weist der Autor auf die vielen Entwicklungsmöglichkeiten des Zen im 20. Jahrhundert hin, so die Berührung und Verpflanzung nach Westen oder, wie auf S. 379: «Die Entwicklung des Zen ist zur Zeit durch eine sich beständig weiter ausdehnende Pluralität gekennzeichnet». Dies trifft z.B. für die Zen-Interpretation der sogenannten «Kyōto-Philosophie» zu, die einen völlig neuen *approach* versucht.

Alles in allem darf man Prof. Dumoulin für diese zwei Bände sehr dankbar sein, geben sie doch – auf engem Raum – eine detaillierte Darstellung der Geschichte des Zen von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, die auch die umfangreiche neuere, vor allem japanische Forschung, berücksichtigt.

Leider sind auch in diesem Band, wie schon im ersten, wieder sehr viele Druckfehler zu finden (die Liste der Corrigenda zu Band I umfasst zwei Seiten!), die den sonst sehr guten Eindruck etwas trüben; die wichtigsten seien hier genannt:

- S. 5 Z. 21: 628 statt 598
- S. 7 Z. 18: 1262 statt 1268
- S. 164 Z. 6: 1481 statt 1494

2 Hervorhebung vom Rezensenten.

3 S. Hirakubo Akira, *Ingen* (Yoshikawa kōbunkan) Tokyo, 1974/4, S. 86.

- S. 184 Z. 21: 8. statt *12*.
 S. 191 Z. 16: *Sieben* statt *Sechs*
 S. 200 Z. 22: 1351 statt 1357
 Z. 36: 1758 statt 1785
 S. 225 Z. 17: 1467–1477 statt 1567–1577
 S. 246 Z. 34: 1627 statt 1527
 S. 267 Z. 4: 1695 statt 1727
 S. 270 Z. 16: 645 statt 642
 S. 387 Anm. 8: 774 statt 744.
 S. 395 Anm. 27, Z. 27: 749 statt 720
 S. 428 Anm. 5, Z. 49: *Minamoto* statt *Hara*.
 Dasselbe auf S. 430 Anm. 25, Z. 8.
 S. 429 Anm. 8, Z. 6: *Kōfukuji* statt *Sōfukuji*.
 Dasselbe S. 262, Z. 15

Dieter Schwaller

FRITJOF CAPRA, *Die Seele Indiens. Tamil Nadu*. Mit Fotos von Jacqueline Capra. Hamburg: Ellert und Richter, 1984. 48 S. [einschl. 24 Farbtafeln u. Quellenangaben], 28 cm.

EVELINE MEYER, *Aṅkālaparamēcuvari. A Goddess of Tamilnadu, Her Myths and Cult*. Beiträge zur Südasiensforschung; Bd. 107). Stuttgart: Steiner, 1986. XII, 339 S. [einschl. 2 Tab. u. 1 Skizze im Text, 1 Anhang, 2 Karten, 1 Abkürz.-Verz., je 1 Liste der Informanten u. der Aṅkālamman-Tempel in Tamilnadu, Bibliographie, 1 Index u. 25 schwarzweisse Fotoreproduktionen], 24 cm.

Mit seinen mehrfach aufgelegten Bestsellern *Wendezeit* (Orig.: *The turning point*) und *Der kosmische Reigen* bzw. *Das Tao der Physik* (Orig.: *The Tao of physics*) ist der an der Universität von Berkeley lehrende Physiker Fritjof Capra als prominenter Vertreter des naturwissenschaftlichen Zweiges der «neuen Religiosität» bzw. des «neuen kosmischen Bewusstseins» in Erscheinung getreten. Insofern die Öffnung gegenüber fremdländischem, insbesondere asiatischem Kulturgut ein Hauptmerkmal der religiösen Alternativbewegung darstellt, konnte man auf Capras Indien-Rezeption gespannt sein.

In der vorliegenden Publikation will Capra in Zusammenarbeit mit seiner Frau ihr gemeinsames Erlebnis von Tamilnadu durch die teils literarische, teils bildliche Darstellung «der Gesichter und Alltagstätigkeiten seiner einfachen Leute» zum Ausdruck bringen (S. 4). Direkter Anlass hierfür scheinen die Schönheit, Eleganz und Würde des Tamilvolkes gewesen zu sein, die das Ehepaar Capra immer wieder an die Worte Mahāma Gāndhīs erinnerten (ebda.):

Das spirituelle Erbe Indiens
 ist einfaches Leben und hohes Denken.

In den zehn, in zwei Spalten gesetzten Abschnitten, die durch kürzere und längere Fotosequenzen unterbrochen und illustriert werden, beschränkt sich jedoch Capra nicht auf eine deskriptive Darstellung der tamilischen Volkskultur, sondern versucht auch in deren Geschichte und vor allem religiösen Formen Einblick zu geben; darüberhinaus nimmt er Stellung zu kontroversen Themen der Indologie und Dravidologie bzw. Tamilologie. Dass sich der Verfasser dabei auf engem Raum und ohne Beziehung eines fachwissenschaftlichen Beirates eine Fülle von unzulässigen Nivellierungen und Simplifizierungen, aber auch von unhaltbaren Feststellungen und ungenauen oder falschen Angaben von Fakten zu Schulden kommen lässt, kann nicht erstaunen. (Im Quellenverzeichnis werden zwar neben neohinduistischen Publikationen auch einige wenige fachspezifische Studien angeführt, ohne dass von diesen jedoch gebührender Gebrauch gemacht worden wäre.) Über die angepasste Transkription und selbst die befremdende Nomenklatur (z.B. «Tamili» statt Tamil) und unrichtige Genusbildung von Fachbegriffen (z.B. «die Mahabharata» [n.], «der Weg des *Bhakti*» [f.]) kann in einer populären Darstellung möglicherweise noch hinweggesehen werden, nicht jedoch über inhaltliche Fehler. Hierfür einige typische Beispiele: 1. Die von Capra verallgemeinerte Meinung, dass die Sprache der Indus-Zivilisation Protodravidisch war (S. 4), ist bis heute Gegenstand zahlreicher Spekulationen und Hypothesen geblieben. 2. Seit H. Oldenberg (*Die Religion des Veda*, 1917, S. 101) und anderen Veda-Forschern wird niemand mehr kategorisch behaupten wollen, dass «die Religion der Arier polytheistisch war» (ebda.), sondern deren Gottesglauben genauer mit Kathenotheismus umschreiben. 3. «Die Wurzeln des Hinduismus» können auf Seiten der vedischen Arier nicht auf den Veda (der angeblich nach Indien «gebracht wurde») und auf Seiten der dravidischen Völker nicht auf deren Mythologie und Rituale beschränkt werden (S. 33), als ob die ersteren keine Mythen und Kulte gekannt und die letzteren über keine (mündliche) Literatur verfügt hätten.

Aber auch der Volksreligion der Tamilen vermag Capra kaum gerecht zu werden. Obgleich, wie der Autor selbst wiederholt feststellt (z.B. S. 5, 40), die tamilische Kultur und Religion stark an der Sinnenwelt orientiert ist, beschreibt er sie unter betont spirituellen Vorzeichen. In auffälliger Übereinstimmung mit den neohinduistischen Bestrebungen, *den* Hinduismus als monistische Universalreligion auf vedāntischer Grundlage zu erweisen, interpretiert Capra die südindische Volksreligion im Sinne der überweltlichen Weisheit der *Upaniṣaden*. Der Verfasser verkennt dabei den utilitaristischen Diesseitigkeitscharakter der tamilischen Volksreligion ebenso wie den apotropäischen Grundcharakter eines Grossteils ihrer Riten und Rituale, die häufig im Zeichen eines tiefverwurzelten Dämonen- und Geisterglaubens bzw. Ahnenkultes stehen. Statt einer Probe aus der reichen religiösen Volksliteratur der Tamilen macht denn auch ein Auszug aus der *Bhagavadgītā* (X. 20–42) – zudem in mangelhafter Übersetzung (Verf. unbekannt) – den Schluss, der wohl die persönliche Indien-Rezeption des Verfassers zum Ausdruck bringen mag, nicht aber die spezifisch südindische Religiosität und Wesensart.

Typisch für die an der Oberfläche haftende Darstellung in mässigem Sprachstil ist, zum Beispiel, die 34 Zeilen lange Beschreibung eines Tempelkultes, ohne dass die im Zentrum stehende Gottheit beim Namen genannt und an ihren Eigenschaften und Funktionen kenntlich gemacht würde (S. 42). Im übrigen erschöpfen sich die meisten Ausführungen in der Darstellung von Gemeinplätzen des hinduistischen Alltags, Mythos und Kultus. Durch die geographische Beschränkung auf Madurai und die umliegenden Dörfer kann der Darstellung aber auch kein für ganz Tamilnadu repräsentativer Wert zugesprochen werden.

Von diesen augenfälligen Mängeln macht bezeichnenderweise nur gerade der Abschnitt über die «Ökologische Weisheit» der Tamilen eine Ausnahme, ein Themenbereich, mit dem sich Capra bekanntlich im Rahmen seiner eingangs erwähnten Studien vorgängig auseinandergesetzt hat. Auch hier darf der Leser jedoch keine tiefergehende Analyse der Ökosysteme Tamilnadus erwarten, die den Rahmen dieser ausgesprochen populären Darstellung ebenso gesprengt hätte wie die Erörterung aktueller sozialer, kultureller und politischer Spannungen und ökonomischer Probleme jenen der paradiesisch anmutenden Beschreibungen des tamilischen Landlebens (z.B. S. 8).

Abschliessend muss mit Bedauern festgestellt werden, dass es Capra mit dieser Publikation, entgegen ihrem (anmassenden) Titel, weder gelungen ist, den Wesenskern der indischen Kultur zu treffen, noch zur Aufklärung über das Tamilvolk einen substantiellen Beitrag zu leisten. Darüber können weder der attraktive Druck auf Satinpapier noch die thematisch durchaus passenden, meist grossformatigen Farbfotos von teilweise künstlerischem Niveau hinwegtäuschen, die ihrerseits unter den teils ergänzungsbedürftigen (z.B. S. 35, 39), teils unpassenden Erklärungen (S. 43, 46f.) leiden.

Auch das zweite, von Meyer verfasste Werk befasst sich mit Tamilnadu, doch unter ausschliesslicher Bezugnahme auf die Volksreligion und unter ganz anderen Voraussetzungen: Es handelt sich dabei um die englische Fassung einer Heidelberger Dissertation unter G. D. Sontheimer, die eine umfassende Untersuchung des Kultes und der Mythen einer südindischen Göttin beinhaltet.

In Anbetracht der verwirrenden Vielfalt und Ähnlichkeit weiblicher Dorfgotttheiten Tamilnadus hat es sich die Verfasserin zur Aufgabe gemacht, am Beispiel Ankālaparamēcuvaris, einer vor allem in dieser Region verehrten Göttin, die eigentümlichen mythischen und rituellen Charaktermerkmale herauszuarbeiten. Die Studie basiert auf einer in allen Distrikten Tamilnadus durchgeführten Feldforschung, die über 60 der rund 140 dieser Göttin in dieser Region geweihten Tempel einschloss.

In methodologischer Hinsicht ist zu begrüssen, dass der Fallstudie keine Hypothesen zugrunde gelegt wurden, und dass bei den tonmagnetisch aufgezeichneten Gesprächen mit den amtierenden Tempelpriestern der anfänglich verwendete Fragebogen bald aufgegeben wurde, um die Interviews nicht in vorbestimmte Bahnen zu lenken. Der Umstand, dass ein grösserer Teil des präsentierten Materials aus reli-

gionsinternen Stellungnahmen und Angaben verschiedenster Art stammt (: Mythen, persönliche Gotteserfahrungen, Ritual-Beschreibungen, usw.), die durch Beobachtungen im Feld teils ergänzt, teils objektiviert werden, verbürgt für eine hohe Authentizität der Darstellung. Doch auch bei der (oft schwierigen) Interpretation der komplexen Mythen und Ritualelemente hält sich Meyer eng an den lokalen bzw. regionalen und, wo gegeben, panindischen Kontext. Dabei werden neben einschlägigen Studien (B. E. F. Beck, L. Dumont, M.-L. Reiniche, D. D. Shulman) sowohl Texte der klassischen Tamilliteratur als auch relevantes Vergleichsmaterial aus anderen Regionen reichlich genutzt.

Die Mythen (Kpt. I) zeichnen ein überaus komplexes, ambivalentes Bild der Göttin, welches alle Ebenen des Hinduismus einschliesst und die Problematik der bekannten Klassifizierungen, wie rein – unrein, heilig – profan, wohlwollend – übelwollend, usw., deutlich macht (S. 39f.). Die Mythen lassen vier teilweise widersprüchliche Erscheinungsformen bzw. Wirkungsebenen der Göttin erkennen, die den Rahmen darstellen, in dem sich jeder Verehrer sein eigenes Bild von ihr macht (6S. 57f., 66–69): Auf der höchsten, kosmischen Ebene erscheint die Göttin als Devī bzw. Ādiśakti oder alles umfassende, souveräne Gottheit. Auf der zweiten, in den Mythen akzentuierten Ebene tritt sie als verheiratete Göttin, d.h. als auf dem himmlischen Kailāsa, an der Seite Śivas lebende Pārvatī auf. Im unharmonischen bzw. adharmischen Kaliyuga wird ihr «Herabstieg» auf die Erde notwendig. Bald in Gestalt einer jungfräulichen Göttin, bald in Verkleidung einer alten Frau oder Wahrsagerin setzt sie sich unter Einsatz ihrer teils schöpferischen teils zerstörerischen Eigenschaften mit den Problemen der Menschen auseinander. Ihr *avatāra* gibt der Göttin Gelegenheit ihre eigene Schuld (gegenüber Śiva) zu tilgen und damit zugleich die «Sünden» bzw. das *karma* ihrer Verehrer auf sich zu nehmen. Den Mythen zufolge wird die Göttin auf dieser Ebene zu Ankālaparamēcuvari bzw. zu Ankālamman oder einfach Amman, «Mutter», wenn sie sich im Dorf Mēl Malaiyanūr (South Arcot Dst.), dem Kultzentrum, niederlässt, um insbesondere Sippen der Binnenfischkaste (Cempaṭavar) zu segnen, die sie ihrerseits als ihre Klangöttin beanspruchen. Auf einer vierten Ebene schliesslich manifestiert sich die Göttin an einem bestimmten Ort, oder auch in der Geister- und Ahnenwelt, als namen- und geschlechtslose, wohl- oder übelwollende, d.h. (noch) unkontrollierte Urkraft in einem übernatürlichen Geschehen; z.B. in Gestalt eines Termitenhügels, einer Schlange oder eines Mahlsteines.

Kapitel II gibt zunächst Einblick in die der Göttin geweihten Tempel (Ort, Alter, Struktur). Sodann werden die verschiedenen Etymologien von Ankālammans Name – es legen sich nahe: *am kāli*, «schöne Kāli»; oder: *kānkālam*, «Skelett» – und Epitheta sowie ihre Ikonographie und die mit ihr verwandten Göttinnen (Pēcci, Macāniyamman) und als Söhne bzw. Wächter beigegebenen Nebengottheiten erörtert. Ihre äussere Form hebt ihren Schreckens-Charakter hervor, der sie neben ihren nekrophagischen Zügen zu einer Göttin des Kāli-Typus macht. Ferner werden die neun, mit ihrem Kult verbundenen Kasten diskutiert; hauptsächlich nicht-brahmanische, nicht aber unberührbare Gruppen.

Insofern die spezifischen Funktionen der Göttin wesentlich von ihrem rituellen Charakter abhängen, liegt der Schwerpunkt der Studie auf einer eingehenden Beschreibung und Deutung der für ihren Kult typischen Riten und Rituale, den sog. «core rituals» (III. A-C: S. 105–234). Das Hauptritual, welches die nächtliche Plünderung einer aus Erde und den Überresten einer frisch verbrannten Leiche geformten, furchterregenden Figur (vor allem) durch Frauen beinhaltet, dient hauptsächlich der Fruchtbarkeit und Heilung. Die im Getümmel an sich gebrachte Asche der mit Pārvatī identifizierten Figur gilt als wirksames Mittel gegen böse Geister, Krankheiten und Unfruchtbarkeit, und wird auch im Feld vergraben, um eine gute Ernte zu sichern (S. 112). – Die Variationen der Kernrituale lassen einerseits bestimmte charakteristischen Züge der Göttin erkennen, zeigen anderseits aber auch den Einfluss bestimmter Faktoren auf die Durchführung der Rituale, wie z.B. der Sanskritisierungs- bzw. Reinheitsgrad der Göttin, Geldmangel, oder Meinungsverschiedenheiten in der mit Verwaltung und Kult eines bestimmten Tempels beauftragten Gruppe.

Hervorzuheben ist die Diskussion der Wechselbeziehung zwischen Mythos und Ritus aufgrund mündlich überliefelter Varianten der Hauptmythen, d.h. von Śivas Brahmanenmord und des Mythos von Vallālarājan, einem böswilligen König, den die Göttin damit bestraft, dass sie als Hebamme sein Kind aus dem Bauch der Königin reisst und sich mit deren Eingeweiden schmückt. Es wird nahegelegt, dass sich die Kernrituale nicht aus den Mythen entwickelt haben, und als Erklärung für die zahlreichen Widersprüche zwischen Mythos und Ritual die Vermutung geäussert, dass ersterer erst später mit den Riten in Verbindung gebracht wurde (S. 159). In einem so mythischen Weltverständnis wie dem indischen ist es allerdings unwahrscheinlich, dass Rituale je ohne mythischen «Kontext» entwickelt und ausgeführt wurden oder diesem gar vorausgegangen sind. Aufgrund der ältesten Literaturzeugnisse ist vielmehr anzunehmen, dass Mythos und Ritus von jeher neben- und miteinander bestanden haben und nach den jeweiligen «Erfordernissen» und spontanen Assoziationen zu einem heute kaum mehr durchschaubaren, sich ständig weiter modifizierenden *mélange* verknüpft worden sind.

An dieser und anderen Stellen tritt freilich die Spannung zwischen der ganzheitlichen rituell-mythischen Erfahrung der Informanten und der wissenschaftlichen Analyse zutage; so auch z.B., wenn letztere Āṅkālammans Entwicklung aus einem rein negativen, gefürchteten Geistwesen (*pēy*) nahelegt (S. 209), die der aktuellen Erfahrung und Vorstellung der Göttin seitens ihrer Verehrer als «beschützende Mutter» zuwider steht (S. 223f.). Wie auch in Kapitel IV über die Wechselbeziehung zwischen Göttin und Verehrer deutlich wird, liegt dem Kult keine Angst zugrunde, sondern das Bestreben an der Macht und Kraft (*cakti*) der Göttin bzw. an ihrer «Gnade» teilzuhaben, die vor allem in ihrer rituellen Darstellung und Besessenheit gesucht und erfahren wird.

Im abschliessenden Kapitel V werden ein der Göttin gewidmetes Gedicht und vier ausgewählte Lieder in poetisch schöner Übersetzung wiedergegeben (Originaltexte im Anhang). Einige nähere Erläuterungen, z.B. zu Dakṣiṇāmūrti (S. 274, v. 13) oder Vēlmurukan (S. 277, Z. 19), wären hier jedoch angebracht. Auf Seite 303 wird

die Liste von Āṅkālamman-Tempel im North Arcot Distrikt irrtümlicherweise mit «South Arcot-district» überschrieben. Auch andere kleinere Mängel, wie z.B. fehlende diakritische Zeichen (z.B. S. 280: Vētānti; 309: Bhāgavatapurāṇa; Index: Cāmuṇḍā, pūrṇimā) und in bezug auf den Index wünschenswerte Einträge (z.B. *linq* ga, *yoni*, *pūcāri*), freilich schmälern den inhaltlichen Wert dieser sonst auch äusserlich sorgfältigen, tamilologisch fundierten Studie in keiner Weise.

Ralph Marc Steinmann

ALAN L. NUSSBAUM, *Head and Horn in Indo-European*. (Untersuchungen zur indo-germanischen Sprach- und Kulturwissenschaft = Studies in Indo-European Language and Culture; Neue Folge/New Series 2). Berlin; New York: de Gruyter 1986.

Im Rahmen der wieder aufgenommenen Reihe «Untersuchungen zur Indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft» liegt nun A. Nussbaums Abhandlung zur indogermanischen Wortfamilie «Kopf» bzw. «Horn» vor. Obschon in den verschiedenen etymologischen Wörterbüchern schon seit jeher sog. «gesicherte» etymologische Wortgleichungen vorliegen (e.g. ai. *sīrah* gr. κέρας), zeigen Nussbaums Ausführungen nachträglich gewiss, dass eine systematische Untersuchung dieser Wortfamilie schon lange vonnöten gewesen wäre.

Gleich zu Beginn (S. 1f.) weist Nussbaum auf die elementare Problemstellung hin: Innerhalb der zu untersuchenden Wortfamilie begegnen wir in den Einzelsprachen sowohl zwei verschiedenen Stammstrukturen (Aniṭ *ker- vs. Set *kerh₂-) als auch zwei grundsätzlich differenzierten semantischen Wortfeldern (eben «Head» vs. «Horn»), die sich beide nicht zufriedenstellend auf einen Nenner bringen lassen. Nussbaums Grundgedanken zur Lösung dieser Probleme lassen sich folgendermassen referieren:

1. Mittels eines -(n)o/u- Formans werden von *ker- Begriffe mit der Bedeutung «Horn (als konkreter Gegenstand; z.B. H. eines Tieres)» gebildet (S. 1-18).
2. Mittels eines -h₂- Formans werden von *ker- Begriffe mit der Bedeutung «Horn (als Knochensubstanz, z.B. des Schädelknochens)» gebildet, die in griech. myk. *kerā* und heth. **karā* (erschlossen aus *karāqar*) noch greifbar sind (S. 19ff.). Diese Ableitungen flektieren proterokinetisch.
3. Alle anderen Set-Wurzeln (auf -h₂; S. 48f.), die auf eine Bedeutung «Kopf» weisen, sind als hysterodynamische Kollektivbildungen *kréh₂- neben proterokinetischem *kerh₂- (s.o. unter 2.) zu erklären (d.h. etwa «Masse des Schädelknochens» mit sekundärer Bedeutungsentwicklung zu «Schädel, Kopf»; S. 102ff.). Hysterodynamisches *kréh₂- sieht Nussbaum dabei einerseits in griech. κάρα anderseits in griech. (ἐ πι) καρ and heth. (kit) *kar* reflektiert. Letztere führt er auf ein früh univerbiertes Syntagma *epi + kréh₂ (endungsloser Lokativ) *epi kréh₂ zurück (S. 85ff.). Als letzte Evidenz für hysterodynamisches *kréh₂- dienen ihm schliesslich verschiedene indoarische Bildungen, die alle auf indisch *śrāya- (S. 95).
4. Zu den verschiedenen einsprachlichen s-stämmigen Ableitungen von *kerh₂-/kréh₂- bietet Nussbaum folgende Lösung an (S. 139-219):
Griech. κέρας «Horn» ist s-Erweiterung von *kérh₂- «Hornsubstanz (s.o. 2.)». Dagegen liegt griech. κάρα, κράτος und ai. *sīras-*, *sīrṣṇ-* ein ursprüngliches Paradigma N-A *kréh₂, Obl. *kréh₂-és- zugrunde, wobei als Vorbild für die Flexion N-A X, Obl. X + é- das idg.

Wort «Ohr» gedient haben soll (neutraler *s*-Stamm mit N-A **h₂éus-s* > **h₂éus* vs. Obl. **h₂us-és*; S. 210ff.). Die Ausdehnung des Obliquenstammes **kṛh₂-és*- auch auf den N-A Sg. ist eine indo-iranische Neuerung (altes Paradigma also noch in griech. N-A Sg. *kápā* vs. ursprüngl. N-A Pl. *kárpνā* erhalten); ebenso ist folglich die Erweiterung des Obliquenstammes **kṛh₂-es*- mit *-n-* (→ **kṛh₂-s-n*-) im Griech. bzw. Indoiran. erst in einzelsprachlicher Zeit erfolgt (zur Erweiterung mittels *-n-* s. besonders S. 200ff.).

5. Von einer Lokativbildung **kṛh₂-s-er* zu obigem *s*-Stamm (vgl. av. *zamarə*) leitet Nussbaum ein Substantiv **kṛh₂-s-ér* (etwas «was sich auf dem Kopf befindet») ab (analog zu Lok. **dh̄gh-m-én* «auf der Erde»; **dh̄gh-m-ōn* «was sich auf der Erde befindet → Lebewesen» in lat. *hemo*, lit. *žmuō* usw.). Eine solche Bildung **kṛh₂-s-ér* ist nach Nussbaum fortgesetzt in griech. myk. (*seremo*)-*karaor* /-*krāhōr*- (φ-Stufe in Komposition!) wozu das feminine *-*krāhr-ja* schliesslich als Hinterglied in *Bahuνrihi*s griech. -*κραύρα* zugrundeliegt (S. 239ff.).

Von demselben Lok. **kṛh₂-s-er* nehmen über ein thematisches Adjektiv **kṛh₂-s-r+ó-* («in, auf dem Kopf») schliesslich auch lat. *cerebrum* und griech. *καρπά* (Hesych) ihren Anfang.

6. S. 248ff. widmet Nussbaum dem Wort «Hornisse» im Lat., Germ. und Balto-Slav.

Demnach sind lat. *crabrō*, lit. *širšuō*, germ. **hursla-* u.v.a.m. auf ein besitzanzeigendes Adjektiv **kṛh₂s(e)r-o-* zum in 5. genannten Substantiv **kṛh₂-s-ér* («was sich auf dem Kopf befindet, Kopfbedeckung») zurückzuführen, für welches Nussbaum eine Bedeutung «Kopfbedeckung/Fühler habend → (subst.) Hornisse» ansetzt. Die verschiedenen Begriffe für «Hornisse» in den Einzelsprachen zeigen dann teils durch verschiedene Dissimilationsprozesse, teils auch durch Erweiterung mit individualisierendem *-on-* ein uneinheitliches Bild.

Es folgen am Ende des Buches zwei Appendices (zu griech. ἡ πίκαρ, πρόγνυ) und zuletzt Nachträge und Korrekturbemerkungen.

Aus dieser kurzen Zusammenfassung ist das Vorgehen Nussbaums wohl schon deutlich zu Tage getreten. Es muss dabei dem Autor als erstes vollauf zugestanden werden, dass sein Modell ein logisch in sich geschlossenes Gebilde darstellt. Allerdings muss man mit Nussbaum nicht immer einig gehen. Trotz aller Diskussion scheint z.B. der auf S. 120ff. beschriebene Ableitungsprozess problematisch, der von einem proterodynamischen (und an und für sich bereits kollektiven) **kérh₂-* «Knochensubstanz» zu einem kollektiven, hysterodynamischen **krēh₂-* «Gesamtheit des Schädelknochens → Schädel → Kopf» führen soll (s.o. unter 3.).

Zu diesem Vorgang vergleicht Nussbaum Fälle wie **sok-ṛ* (heth. *šakkar*) zu (kollektivem **s(e)k-ōr* (griech. *σκῶρ*). Die wesentliche Parallele besteht aber einzig darin, dass von nichtzählbaren Begriffsbildungen Kollektiva sekundär abgeleitet werden können (s. S. 123 Anm. 33). Ansonsten aber haben wir es bei den idg. Kollektiva auf *-ēC/-ōC*, wie Nussbaum S. 129f. selbst annimmt, mit sekundär mittels *-h₂* abgeleiteten Bildungen auf *-eCh₂/-oCh₂* zu tun. Dies aber schafft für Nussbaums Ansatz eines selbständigen **krēh₂-* erhebliche Probleme, da bereits das Grundwort **kérh₂-* ein solches Kollektivum auf *-h₂* darstellt. Um am grundsprachlichen Charakter von **krēh₂-* festhalten zu können, müsste so Nussbaum m.E. annehmen, dass erst nach einer lautgesetzlichen Entwicklung von *-eCh₂/-oCh₂* zu *-ēC/-ōC* zu **kérh₂-* nach den nun auf *-V̄C* auslautenden Kollektiva analogisches **krēh₂-* hinzugebildet worden wäre (was im Grunde genommen auch voraussetzt, dass *-h₂* im lautlichen Kontext *-Vh₂* nach solchem in *-Ch₂* geschwunden wäre). Deshalb scheint es (trotz der ablehnenden Haltung Nussbaums 106ff.) nicht so abwegig, die einzelsprachlichen Belege auf ein einziges grundsprachliches Paradigma **kérh₂*, Obl. **krēh₂-* zurückzuführen, dabei aber die Reflexe einer Bedeutung «Horn (als Knochensubstanz)» als sekundär anzusehen (worauf hier aber nicht näher eingegangen werden kann).

Bisweilen nimmt Nussbaum auch seltsame Umwege in Kauf: So setzt er S. 249f. für lat. *cerebrum* und lat. *crabrō*, lit. *širšuō* usw. zwei getrennt herzuleitende idg. Vorstufen **krh₂sro-* an. Dies ist aber wohl der Preis der Konsequenz, mit welcher Nussbaum sein Modell durchführt.

All dieser Kritik ist nun aber entgegenzuhalten, dass in diesem Werk stets auf ausgesprochen hohem Niveau argumentiert wird. Nussbaum erweist sich dabei als hervorragender Kenner der indo-germanischen Rekonstruktion wie auch der Einzelsprachen. So ist es nicht verwunderlich, dass man bei der Lektüre dieses Buches immer wieder auf wertvolle Einzelergebnisse stösst. Ausgezeichnet sind, um aus vielem nur einiges hervorzuheben, Nussbaums Bemerkungen zur (idg.) Univerbierung (S. 81ff.), zu Lokativformen als Ausgangspunkt nominaler Bildungen (S. 186ff., 236ff.), im Bereich der griech. Sprachwissenschaft seine Herleitung von myk. *-karaor-* und die Begriffsbestimmung von *-κραῖρα* in Komposita (beides S. 220ff.).

Besonders auffällig ist zudem das feine Gespür des Autors für chronologische Schichtung selbst schon innerhalb der rekonstruierten Grundsprache. Zusammenfassend lässt sich deshalb sagen, dass Nussbaums verdienstvolles Unterfangen, sein Augenmerk auf eine einzige Wortfamilie zu richten, durchaus gegückt ist. Die Lektüre seiner Arbeit stellt so für jeden vergleichenden Sprachwissenschaftler zweifellos einen beträchtlichen Gewinn dar – «Head and Horn in Indo-European» darf als eine der erfreulichsten Neuerscheinungen des Jahres 1986 gelten.

Ivo Hajnal