"Als Noë die Arche verlassen hatte, begann er Wein zu bauen. Er pflanzte die kleine Rebe zuerst in einen Vogelkopf. Aber sie ward so gross in dem Vogelkopf, dass sie nicht Platz genug darin hatte, und so pflanzte er sie in einen Löwenkopf, einen Löwenschädel. Auch darin hatte sie keinen Platz, da pflanzte er sie in den Schädel eines grossen Schweines. Hieraus können wir ersehen, was für Wirkung der Rebensaft hat. Erstens, wer wenig trinkt, gleicht dem pfeifenden Vogel. Er singt, pfeift, trillert, fühlt sich wohl. Wenn er schon mehr getrunken hat und den Boden des Glases besah, dann, wie der Löwe, randaliert er und schlägt sich herum. Hat er noch mehr getrunken und auch die zweite Flasche angefangen, dann wälzt er sich bereits wie das Schwein in den Sumpf hinein"[17].

Eine originale Wendung ist die Pflanzung in die verschiedenen Tierschädel und ohne Parallele ist die Rolle des Vogels.

3. DAS KIND, DAS DEN GRABEN ÜBERSPRINGT

DIE JÜDISCHE GESTALT DIESES MÄRCHENS hat schon Heller dargelegt[18]; wir haben sechs ungarische Parallele angeführt[19].

Jetzt können wir zwei neuere hinzufügen.

1. Über einen Schäfer lebt folgende Tradition in Rozsály (Komitat Szatmár):

"Die Zeit verlief und er lebte dort für sich allein. Aber man sollte doch auch beten, hörte er noch von seiner Mutter. Er jedoch übersprang nur den Graben mit seinen Geschwistern. Der Knabe aber, inzwischen sei es gesagt, war ein Heiliger. Wie tief auch der Kot war, er trat nie hinein"[20].

2. Ilona Dobos hörte im September 1967 in Tárnok von einem 68 jährigen Manne aus Nyirvasvár (Kom. Szabolcs), dessen Vater ein Hirte war, folgendes Märchen:

"Dort draussen wurde ein Knabe unter den Hirten erzogen. Er ging weder in die Kirche noch anderswohin. Ein Graben war auf dem Weideplatz, den pflegte er zu überspringen: "Dies für Dich, mein Gott, dies für mich, mein Gott". Dies war sein Gebet. Die Zeit verging und seine Freunde schleppten ihn in die Kirche. Als sie in die Kirche gingen, regnete es stark, doch der Knabe ging obenauf auf dem Kot. Sein Schuhwerk blieb rein. Als sie dann aus der Kirche heimkehrten, war auch er schon kotig wie die Übrigen. Auch er war herabgesunken"[21].

In beiden Varianten ist das in der Hagiologie allgemeine Motiv vorhanden: der Fromme schreitet trockenen Fusses über das Wasser, den Kot.

Die orientalischen Beziehungen des ungarischen Märchens können noch durch weitere Beispiele dokumentiert werden.

---

17. Ilona Nagy sammelte weitere ungarische Varianten: Biblikus tárgyu magyar eredetmondák. *Évkönyv. Kiadja a Magyar Izraeliták Országos Képviselete* (Budapest), 1970. Nos. 13-15, pp. 238-239.
18. B. Heller, Gott wünscht das Herz: Legenden über einfältige Andacht und über den Gefährten im Paradies. *Hebrew Union College Annual* (Cincinnati, Ohio), 4 (1927), p. 378.
19. A. Scheiber, Two Legends on the Theme "God Requires the Heart". *Fabula* (Berlin), 1 (1957), pp. 157-158.
20. A. Béres, *Rozsályi népmesék*. Budapest, 1967. No. 53, p. 307.
21. Für die Erlaubnis, diesen Text zu publizieren, sind wir Frau Ilona Dobos Dank schuldig.

ANNEMIE SCHENK

Akkulturationsprobleme am Beispiel von La Roque (Frankreich)

IM JAHRE 1932 veröffentlichte Richard Thurnwald im *American Anthropologist* einen Aufsatz unter dem Titel "The Psychology of Acculturation"[1]. Darin setzte er sich als erster Ethnologe grundsätzlich mit dem Akkulturationsbegriff im modernen Sinn auseinander und wies auf die wissenschaftliche Bedeutung akkulturativer Forschung hin. In der Folgezeit beschäftigten sich vor allem Herskovits, Linton und Redfield mit der Theorie der Akkulturationsforschung, konnten sie aber nicht wesentlich weiter entwickeln. Wolfgang Rudolph[2] führt dies darauf zurück, daß auf diesem Forschungsgebiet anscheinend der Empirie der Vorrang vor der Theorie gebührt, da Definitionen sich hier nur dann als brauchbar erweisen, wenn sie sich "eng an vorausgehende faktische Feststellungen anlehnen" und "den bestehenden Möglichkeiten der praktischen Forschung Rechnung tragen"[3]. Wie Rudolph zeigt, erwies es sich deshalb als notwendig, die Definition des Akkulturationsbegriffes nicht spezifischer, sondern allgemeiner zu fassen, und er formuliert: "Unter Akkulturation sind Prozesse und Phänomene zu verstehen, die bei einem durch (direkten und indirekten) Kulturkontakt bedingten Kulturwandel auftreten"[4].

Das Problem der Akkulturation kam zuerst den Ethnologen in den Blick. Aber Prozesse, bei denen durch Kulturkontakt ein Kulturwandel eintritt, sind nicht nur auf ihrem Untersuchungsfeld anzutreffen. Akkulturationsprobleme stellen sich auch dem Volkskundler. Die von den Ethnologen entwickelte Definition des Akkulturationsbegriffes ist ohne Modifikationen übertragbar auf seinen eigenen Arbeitsbereich: auf die Untersuchung von Anpassungsvorgängen, die bei dem Aufeinandertreffen verschiedener nationaler Gesellschaftsgruppen entstehen. Die Minderheitenforschung in der Volkskunde hat jedoch bis jetzt solche Gruppen kaum unter diesem Aspekt betrachtet. Verwiesen sei auf die Ansätze bei Ingeborg Weber-Kellermann[5].

Im Folgenden soll versucht werden, anhand von Beobachtungen, die an einer kleinen überschaubaren Gruppe gemacht wurden, einige Fragestellungen aufzuzeigen, die wichtig sind für die volkskundliche Akkulturationsforschung. Das Material wurde während eines Studienaufenthaltes in dem südfranzösischen Dorf La Roque gesammelt[6].

LA ROQUE-SUR-PERNES, ungefähr 30 km nordöstlich von Avignon gelegen, gehörte bis nach dem zweiten Weltkrieg zu jenen französischen Dörfern, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts dem Entvölkerungsprozeß unterworfen waren[7]. Zum

---

1. Richard Thurnwald, The Psychology of Acculturation. *American Anthropologist* (Lancaster, Pa.), 34 (1932), S. 557-569.
2. Wolfgang Rudolph, "Akkulturation" und Akkulturationsforschung. *Sociologus*, (Berlin), Neue Folge 14 (1964), S. 97-113.
3. W. Rudolph, S. 98.
4. Ebenda, S. 100.
5. Die Verfasserin verdankt ihr die Anregung zu der Beschäftigung mit den Akkulturationsproblemen. Ingeborg Weber-Kellermann, Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der "Sprachinselvolkskunde". *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* (Wien), 62 (1959), S. 19-47; I. Weber-Kellermann, Die Rolle der Frau beim Anpassungsprozeß (Akkulturation) am Beispiel eines deutschen "Sprachinsel"-Dorfes in Ungarn. *Hessische Blätter für Volkskunde* (Gießen), 53 (1962), S. 47-62.
6. Es bildet die Grundlage für eine Dissertation, die unter Leitung von Frau Prof. Dr. Weber-Kellermann angefertigt wird.
7. Edouard Delebecque, *Un Village qui s'éteint*. Avignon, 1951.

Ende des Jahres 1950 setzte unter großen Schwierigkeiten eine Wiederbesiedlung des Dorfes, in dem nur noch wenige Franzosen wohnten, durch eine Gruppe Donauschwaben ein, die vorwiegend aus dem Banat stammten, und die als Folge der Kriegsereignisse in Rumänien und Jugoslawien nach Flucht und Vertreibung schließlich die Möglichkeit erhalten hatten, nach Frankreich einzuwandern. Ihre Zahl beträgt gegenwärtig etwa 150 Personen.

Im Banat waren die Umsiedler, die versuchten, in Südfrankreich Fuß zu fassen, selbständige Bauern und landwirtschaftliche Arbeiter gewesen. Sie hatten sich in erster Linie mit Weizen- und Maisanbau beschäftigt. Obst und Wein zogen sie nur für den eigenen Bedarf. In La Roque aber fanden sie gänzlich andere Bedingungen vor. Der Anbau von Getreide in größerem Ausmaß war nicht möglich, eine Umstellung auf den in der Gegend üblichen Obst- und Weinbau unerläßlich. So wurde die Wirtschaft zu einer besonderen Reizstelle für die Einflüsse der südfranzösischen Umwelt, und von diesem Ausgangspunkt lassen sich akkulturative Vorgänge besonders gut beobachten. Denn hier vor allem waren die Banater auf Beispiel und Anleitung durch ihre französischen bäuerlichen Nachbarn angewiesen. Je schneller die Anpassung an die neuen Verhältnisse vollzogen wurde, desto größer war die Aussicht auf einen ausreichenden finanziellen Ertrag der Arbeit. Die Banater machten sich diese Einsicht zu eigen, und dies um so mehr, als der Markt, auf dem ihre Produkte abgesetzt werden mußten, ganz bestimmte Anforderungen stellte. Das wirkte sich schon auf die Wahl der Sorten aus, die sie anpflanzten. Für die Schädlingsbekämpfung griffen sie zu den modernen Mitteln, die die Genossenschaften, denen sie sich angeschlossen haben, anbieten. Die Mehrzahl der Krankheiten, von denen ihre Obstplantagen befallen werden können, war ihnen im Banat nie begegnet, bzw. ohne Bedeutung für sie gewesen. Sie lernten diese Schädlinge erst in der Provence fürchten und machten sich mit den dort praktizierten Methoden ihrer Bekämpfung vertraut. Bei dem Beschneiden der Bäume zeigt sich ebenfalls der Einfluß des südfranzösischen Obstbaus. Die Banater gingen von der ihnen bekannten Technik ab und ließen die Bäume nun breiter und niedriger wachsen. Der Vorteil liegt auf der Hand; durch diesen Schnitt kann die Ernte leichter und schneller abgewickelt werden. Die leichte Verderblichkeit der Früchte erlaubt keinen Verzug bei ihrem Einbringen.

Das milde Klima der Provence brachte eine weitere Umstellung mit sich: die Einteilung der Arbeit konnte anders vorgenommen werden. Das bäuerliche Jahr mit der Ruhepause, zu der der strenge Winter im Banat zwang, wurde von einem anderen Arbeitsrhythmus abgelöst. An diesen gewöhnten sich die Umsiedler rasch und gern. Sie empfinden es als eine große Erleichterung, die Arbeit in den Weinfeldern und in den Obstpflanzungen fast über das ganze Jahr hin verteilen zu können, da auch im Spätherbst und selbst im Winter die Witterung häufig Feldarbeit erlaubt.

Die Banater Landwirtschaften sind Familienbetriebe. Nur während der Erntezeit ist man auf zusätzliche Hilfskräfte angewiesen und stellt Saisonarbeiter ein, meist Spanier. Fast alle Betriebe wurden motorisiert und mit den notwendigen Maschinen ausgestattet. In dieses Bild der Angepaßtheit an die Erfordernisse des zeitgemäßen Obst- und Weinanbaus wollen einige Banater Bauern sich nicht recht einfügen, da sie für die Feldarbeit noch Esel statt Traktoren verwenden. Der Beobachter könnte der Meinung sein, daß diese Banater auf der ihnen vertrauten Art der Bodenbearbeitung

beharren, und daß sie sich nur insoweit auf die neuen Bedingungen eingestellt haben, als sie statt der früher benutzten Pferde nun die anspruchsloseren und zäheren Esel einsetzen. Das aber wäre ein falscher Schluß. Denn da diese Bauern mangels genügender französischer Sprachkenntnisse nicht den Führerschein erwerben können, ist es ihnen folglich unmöglich, den Betrieb zu motorisieren, was gleichzeitig bedeutet, daß an eine Vergrößerung der Anbaufläche nicht zu denken ist.

Der kurze Überblick über die Wirtschaftsweise der südfranzösischen Banater genügt, um zu zeigen, daß sich die Gruppe in wirtschaftlicher Hinsicht sehr gut an die Umgebung angepaßt hat. Es ist aber auch zu bemerken, daß der Druck von außen in Richtung einer Akkulturation außerordentlich groß war. Die Banater mußten diesem Druck nachgeben, wenn sie ihren bäuerlichen Beruf beibehalten wollten.

Neben den wirtschaftlichen Verhältnissen der neuen Heimat forderten auch die sprachlichen Gegebenheiten in besonderem Maße eine Akkulturation. Die Wandlungserscheinungen, die im Sprachbereich eingetreten sind, fallen dem Beobachter besonders auf. Die deutsche Mischmundart der Banater, die bei der Besiedlung des Dorfes noch von allen Ansiedlern verwandt wurde, erfuhr bald weithin eine Ablösung durch die französische Sprache. Der Zeitpunkt läßt sich absehen, an dem in La Roque nur noch das Französisch des Midi gesprochen werden wird. Augenblicklich jedoch hängt die Verwendung der beiden Sprachen noch von der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Altersgruppen ab. Die Kinder und die jungen Banater bis zu einem Alter von etwa 35 Jahren unterhalten sich französisch, während die Älteren nur deutsch miteinander reden. Sie können aber die Sprache der neuen Heimat gut genug, um ihre Geschäfte abzuwickeln: die Männer auf den Obstgroßmärkten und bei den Genossenschaften, die Frauen in den Läden beim Einkauf usw. Auch haben sich freundschaftliche Beziehungen zu französischen Bauern angebahnt, ohne daß dabei die sprachliche Verständigung noch große Schwierigkeiten bereiten würde. Die Alten hingegen verstehen zu einem großen Teil die Sprache ihrer Umgebung sehr schlecht, und noch viel weniger sind sie im Stande, ein Gespräch auf französisch zu führen. Sie erklären, sie seien zu alt, um noch einmal eine Sprache zu erlernen. Im Banat, so berichten sie, hätten sie neben ihrer Mundart noch ungarisch, rumänisch oder auch serbokroatisch gesprochen. Weiterhin erzählen sie, daß ihnen sehr oft der französische Ausdruck, den zu finden sie bemüht seien, nicht einfiele, dafür aber das Wort in einer der genannten und ihnen noch immer vertrauteren Sprache. Sie sind also offenbar nicht mehr fähig, die sprachliche Anpassung zu vollziehen. Was die Kinder betrifft, so verstehen sie die Mundart noch recht gut, aber bei den Kleineren fehlt deutlich die Übung im Sprechen, denn nur im Umgang mit ihren Großeltern sind sie auf die deutsche Sprache angewiesen. In dem sprachlichen Akkulturationsprozeß spielt die Schule eine hervorragende Rolle, denn der Unterricht wird selbstverständlich nur in der französischen Sprache erteilt. Der Lehrer bemühte sich auch um die Erwachsenenbildung, indem er Kurse mit dem Ziel veranstaltete, die französischen Sprachkenntnisse der Dorfbewohner zu vertiefen. Vor allem wollte er auch jenen, die zur Zeit ihrer Einwanderung nicht mehr schulpflichtig waren, Unterricht in der Rechtschreibung erteilen, da jene zwar die Umgangssprache beherrschen, die Sprache

aber kaum in die Schrift umsetzen können. Das Experiment des Lehrers war aber nach einiger Zeit wegen mangelnder Beteiligung zum Scheitern verurteilt.

Die Jugend des Dorfes, die den engsten Kontakt zur französischen Sprache und Umwelt hat, folgt dem gleichen Leitbild in der Lebensgestaltung wie ihre Kameraden aus der nahen französischen Kleinstadt. Sie will diesen in allen Stücken gleich sein. Das Leben, wie es ihre Eltern im Banat führten, erscheint ihnen altmodisch, zum Teil sogar unerträglich. So besteht keine große Neigung, sich etwa zu Hause der Sprache der Eltern, der Banater Mundart, zu bedienen. Die Väter und Mütter dieser Jugendlichen sprechen mit ihnen deutsch, erhalten aber in der Regel die Antwort in der französischen Sprache, sodaß sich der unterschiedliche Gebrauch der beiden Sprachen bis ins Innere der einzelnen Familien fortsetzt. In den Ehen, die zwischen Banatern und Franzosen geschlossen wurden, dominierte immer die französische Umgangssprache. Die aus ihnen hervorgegangenen Kinder verstehen auch nicht mehr die Banater Mundart. Dies hatte eine Rückwirkung auf ihre Großeltern, welche sich nämlich dann ihrerseits besonders um die Aneignung der französischen Sprache bemüht haben, um wenigstens ein gewisses Maß an Verständigung zu erreichen.

In die Reihe der Faktoren, die eine sprachliche Anpassung befördern, ist auch der Gottesdienst einzuordnen. Er wird in der Landessprache abgehalten, was die alten Frauen sehr bedauern. (Mit Ausnahme einer Familie sind alle Banater katholisch.)

Die sprachlichen Akkulturationserscheinungen in La Roque sind mit der Darstellung des Verhältnisses der französischen Sprache zu der Banater Mundart nicht ganz erfaßt. Denn die Mundart selbst hat unter dem Einfluß des Französischen kleine Veränderungen erfahren. Z.B. hat sie ihren Wortschatz erweitert. Mit manchen Dingen, die man zuvor nicht gekannt hatte, übernahm man auch die französische Bezeichnung. In einem Gespräch, das in der Mundart geführt wird, treten immer wieder kurze französische Redewendungen, Ausdrücke und Ausrufe auf. In den Grußformeln und in der Namengebung sind die französischen Einflüsse ebenfalls zu fassen.

Vergleicht man die wirtschaftliche Akkulturation mit der sprachlichen, so läßt sich feststellen, daß letztere weniger weit vorangeschritten ist. Einmal ist eine Anpassung hier schwieriger zu vollziehen, dann war sie nicht in dem Maße eine Existenzfrage. Es kann festgehalten werden: die sprachliche Anpassung spielt sich hier ungleich langsamer ab als die wirtschaftliche. Aufschlußreich ist auch, daß sie sozusagen in zwei Richtungen geht, nämlich auf eine Übernahme der französischen Sprache und auf eine Veränderung der Mundart.

Aus zwei Lebensbereichen in La Roque wurden die Akkulturationserscheinungen skizziert. Dabei erwies sich, daß verschiedene Faktoren einen Einfluß auf Anpassungsvorgänge gewinnen können, in denen sie ihr jeweiliges Wirkungsfeld besitzen. In jedem speziellen Fall ist Prozeß und Rhythmus der eintretenden Veränderungen ein anderer. Jedoch erreicht der Einfluß der Umwelt immer dann die größte Wirkungsintensität, wenn deren Erscheinungen für die Mitglieder der Gruppe interessendominant sind.

HARALD VON SICARD

Herd und Herdfeuer im südlichen Afrika

Sigurd Erixon schrieb im ersten Heft der *Ethnologia Europaea* (S. 7) von der gewaltigen Aufgabe der Ethnologie "in making comparisons and juxtappositions, ... and in solving the problems concerning tradition and origin as well as surviving connections." In diesem Sinne will die folgende Skizze einen Punkt im afrikanischen Siedlungsleben herausgreifen, der S. Erixon im schwedischen Kulturleben immer wieder interessiert hat.

Zunächst sei eine Erscheinung kurz berührt, die zwischen der Urform des Herdes, einer Vertiefung im Erdboden (A. Nilsson, S. 195), und dem Steinherd zu liegen scheint. Im südlichen Afrika gibt es ebenso wie etwa im Sudan, in Europa, im alten Palästina (Kittel, I, S. 120; cf. MDOG 41, Abb. 4, S. 11) und in Indien napf- und schalenartige Vertiefungen im Felsen (Sicard 1956, S. 33f.). Auf ihr "Wann?" und "Wozu?" brauche ich hier nicht einzugehen. Erwähnt sei nur, dass die Karanga in Rhodesien sie unterschiedslos *zwituri-vadzimu* nennen, "Mörser der Ahnengeister", was einen Zusammenhang mit dem Totenkult, wie er z.B. im 4. Jahrtausend auch für Palästina und Schweden angenommen wird, wahrscheinlich macht, umso mehr als auf Zulu *isi-duli* der Grab- oder Ameisenhügel ist (Termiten verkörpern die Ahnen!), während auf Hausa *duri* die Vagina bedeutet. Afrikaner haben mir verschiedentlich berichtet, dass die "Alten", wenn sie keine Kochtöpfe hatten, *zwituri-vadzimu* auf ihren Wanderungen zum Breikochen benutzten. Sie zündeten über der Vertiefung im Felsen ein Feuer an, entfernten dieses, wenn sie heiss geworden war und bereiteten dann ihre Speise darin. Der Felsen war natürlich schon vorher von der Sonne glühend heiss. Jedenfalls handelt es sich hier um sekundären Gebrauch, da schalenartige Vertiefungen ebenso wie in Europa auch an Höhlenwänden vorkommen können (Summers 1959, S. 232).

Das Wort "Herd" ist eigentlich zu anspruchsvoll, um das auszudrücken, worum es sich hier im Hinblick auf rein materielle Kultur handelt, nämlich die Feuerstätte in der Mitte der runden Hütte oder auf dem Hof davor. Modern und daher für unsere Untersuchung unwesentlich ist *kiceni* (kitchen), eine besondere Hütte, in der heutzutage vielerorts das Essen bereitet wird, in der sich aber der Herd vom alten Herde durch nichts unterscheidet (cf. Stayt 1931, S. 154).

Konstitutiv für diesen ist das Feuer im Heim. Das geht schon aus dem Wort für "Herd" hervor: *coto* (Karanga, Rhodesien), *otyoto* (Nyaneka, Angola) sind von derselben Wurzel wie Kar. *-gota:* sich am Feuer wärmen; *-goca:* rösten; und Nyaneka *-yota:* sich wärmen, aber auch: gehorchen, ehren. Im Kar. wie in vielen andern Bantu-Sprachen heisst das Feuer *myoto (moto)*. *Coto* ist aber auch der Schmelzofen, den die Schmiede früher als weiblichen Körper darstellten und mit Brüsten und Fruchtbarkeitstatuierung versahen (cf. Redinha 1955, S. 25; Baumann 1940, S. 45, 121). Mit *va-gota* wird auf Kar. die 2. Frau bezeichnet, und *gota* ist ein mit dem Häuptling nicht verwandter Unterhäuptling, während *guta* das Häuptlingsdorf, aber auch die Fülle nach reicher Ernte ist. So ergänzen *coto* und *guta* einander und entsprechen bis zu einem gewissen Grade der doppelten Bedeutung von *focus*, *Herd* und *očag*. Estermann (1957, S. 53; cf. 1961, S. 198) nennt den *otyoto* " o altar familiar". Bei den Herero und auch bei den Cimba Südangolas heisst der heilige Feuerplatz *oku-luo*, was Estermann etymologisch nicht befriedigend erklären kann (1961, S. 198, 200). Es sei daher an das kuschitische *luw:* brennen, entzünden (Cohen, S. 183) und