

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.

## 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 juxtapositions, ... 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 versehen (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 *očaj*. 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

an Georg. *elva, eluwa*: Blitz, Donner (Karst, S. 174) erinnert, was einerseits zum Germ. *lohe, lough* usf. und zu *Loki*, "Gott der Flamme" (Kluge 1957, S. 445), führt, andererseits und vor allem aber zu *Luwe, Ruwas* usw. (s. unten).

Zweierlei kann die Feuerstätte markieren, braucht es aber nicht zu tun: die runde, flache Vertiefung im geklopften Lehm Boden, zuweilen mit etwas erhöhtem Rande, und die drei "Kochsteine," auf die der von den Frauen gefertigte Kochtopf aus Lehm gesetzt wird. Man wäre jedoch blind, wollte man hier nur Vertiefungen und Steine sehen. Stayt (S. 33) beschreibt den Herd der Venda Nordtransvaals folgendermassen: "... slightly raised from the level of the floor in two or three concentric circles. The three cooking-stones, *matswia*, are always beside the fire." Nun sind konzentrische Kreise auch in Afrika seit alters etwas sehr Gewöhnliches (Sicard, 1964, S. 41-47) und brauchen nicht viel zu besagen. In gewissen Zusammenhängen sind sie aber ganz eindeutig Symbol des weiblichen Geschlechtes. Ein Vergleich des kulturhistorischen Materials ergibt einwandfrei den sexuellen Charakter dieses Symbols (Jaritz, S. 56; cf. oben Hausa *duri*: Vulva). Auch beim Herd ist das der Fall. Übrigens heisst die Hauptfrau auf Venda *mune watswia*: Herrin des Herdsteins.

Die drei Herdsteine heissen auf Twamamba *ma-swiya*; auf Kar. *ma-pfiwa*; auf Swahili *ma-figa* (Pedi *le-fsika*: Stein), *jiko* ist die Feuerstelle (*fulani hajapata jiko*: So-und-so hat noch keine Feuerstelle, d.h. er ist noch unverheiratet), *jike*: Weibchen. Auf Kar. heissen die Feuersteine auch *ma-tego*, *-sika* bedeutet Feuer mit Quirlhölzern entzünden, die man sich als männlich und weiblich denkt; auf Twamamba heissen die Feuersteine auch *ma-seko*; bei den Leya am Limpopo *le-thsêhô*, usw. Bei den Luba am Luapula bedeutet *-teka*: auf das Feuer setzen und auch herrschen (Cunnison 1959, S. 217; cf. oben *gota*). Die Berber nennen den Herdstein *tinkt*; auf den Kanarischen Inseln heisst er *tenike* (Wölfel 1955, S. 93).

Natürlich handelt es sich bei den drei Herdsteinen vor allem um eine rein praktische Anordnung. Zu ihrem Verständnis genügt jedoch dieser Gesichtspunkt nicht. Deshalb sei zunächst darauf hingewiesen, dass in Südnigerien bei den Yache drei Steine an der Wurzel eines Baumes die Erdgöttin symbolisieren; dass die Mbembe daselbst diese Göttin *Issik* nennen und dass z.B. bei den Boki Symbol derselben Göttin der Lehmtopf ist. Darauf, dass diese Gestalten auf altmediterrane Einflüsse zurückzuführen sind, hat Talbot schon 1912 (S. 13) hingewiesen. Übrigens wird der sumerisch-chaldäische Nin-Urta, Gott des Ungewitters, des Blitzes und der Jagd, dessen Kult besonders im assyrischen Kalhu, dem heutigen Nimrud (s. unten), florierte (Karst, S. 230), einmal *Asakku* genannt (Geller 1916, S. 282: 37), wozu Geller (S. 322) kommentiert: "Dies ist eigentlich der Name eines bösen Krankheitsdämons", was jedoch hier gar nicht passen will. Wohl aber wäre zu vergleichen Berber. *sag*: brennen; Bask. *iseki*: glühend heiss sein; *isiki*: einäschern (Wölfel, S. 150).

HIERAN SCHLIESST SICH — für unser Empfinden zunächst ganz unvermittelt — etymologisch und mythologisch der Honigvogel an, mit Vorstellungen, die z.T. bis in die älteste Zeit der Sammler und Jäger mit dem dazugehörigen weiblichen Element zurückzureichen scheinen. In Angola ist er 1732 als *sengo* erwähnt; die Cokwe

nennen ihn *ka-sek-we*, die Pare in Ostafrika *segu* oder *sheu*, die Karanga *shezhu* oder auch *mukaranga*, was die Bezeichnung für die meisten von Monomotapas Frauen war. Im Märchen lässt er den jungen Jäger im Frauendorf nach Überwindung der Hexe, für die er Brennholz schlagen soll, alle Frauen und Mädchen gewinnen. Mit diesem kurzen Hinweis muss ich mich hier begnügen. Wichtig ist, dass wir hier wieder auf die jägerische Komponente stossen. Übrigens ergibt sich von hier aus auch ein Anschluss an die germanischen Sprachen (cf. Kluge, sub *sengen*).

Der Karanga-Ausdruck *-pisa guva* (wörtlich "das Grab brennen") besagt: "To burn the grave of the deceased by having sexual intercourse with his widow or daughter before his estate has been distributed" (NADA, Salisbury, 10/1932, S. 61). Im Ndaubedeutet *gova* die Vertiefung, im Tsonga *nkova*. Auf Hethitisch aber heisst das Grab *kupas*, was wieder über Feuer und Geschlechtsverkehr zur altmediterranen Kultur führt (cf. Sicard 1956, S. 934). Mitten hinein in unseren Zusammenhang führt der Ausdruck *zai rehuta* in den Ei-Märchen der Karanga (Sicard 1965, S. 194). Ich habe ihn mit "Ei des Anschwellens" übersetzt und auf dessen Zusammenhang mit Stamm, Stammvater, Hebamme, Schwangerschaft und satt sein hingewiesen (1965, S. 190: 3; 1956, S. 908: 9). Die vorliegende Untersuchung von Herd und Herdfeuer zeigt, wie sehr diese Dinge mythologisch zusammengehören. Es soll natürlich nicht bestritten werden, dass die Mythologie archaischer Hochkulturen des östlichen Mittelmeerraumes an unserem Stoff mitgeformt hat (Baumann 1963, S. 333), nur darf nicht übersehen werden, dass der Stoff als solcher älter ist und nach unserer heutigen Kenntnis der Dinge aus einer Zeit stammt, wo der Mensch sich noch mit weniger als "Welt-Ei" und "Welt-Berg", Mondrind und Mondkönigen begnügte, wo die Gesichtspunkte der Astralmythologen noch ausserhalb seines Lebenskreises lagen und wo ihm Venusberg, Herd und Ei der Wunder genug waren, wo im Mythos Männer und Frauen getrennt lebten, die Männer als Jäger, die Frauen als Wächterinnen des Herdfeuers (Baumann 1936, S. 368, 383; Abramova 1966, S. 73-77), und wo Jagd und Fortpflanzung in einem Feuer zusammenflamnten.

Rein sprachlich gibt es wieder zu denken, wenn schon im Altindischen *lubdhas* sowohl "begierig" als auch "Jäger" bedeutet, wenn das griechische *γαμος* im englischen *game* sowohl zum "Spiel" als auch zum "Wild" wird, und wenn das russische *ochóta* (von *-chot-*) Wunsch, Neigung, Passion und Jagd, *chot'* aber die Gattin oder Gemahlin ist (Vasmer III, S. 268). Hier klingen uralte Zusammenhänge an, die vom Herde und Herdfeuer nicht zu trennen sind. Und wenn Zelenin (S. 23ff.) Feuer- und Geschlechtstabu der Jäger Ostasiens mit dem stark entwickelten Geruchssinn des Wildes zu erklären geneigt ist, liegt darin gewiss etwas Berechtigtes, als einzige Erklärung wirkt es aber bei weitem nicht überzeugend, und das Problem als solches streift er nur mit der Annahme (S. 76). "Na pochve razrushenija starykh vozzrenij popytki porodnit' lesnogo zverja s domashnim ochagom vpolne vozmozhny, i ochevidno oni javljajutsja podrazheniem svadebnomu obrjadu, gde nevesta chuzherodka prinimaetca pod krov novogo domashnego ochaga."

Wir sind immer noch weit von der Hirtenkultur entfernt, wenn bei den Karanga aus dem Ei des *huta* (cf. oben *guta*!) schwarze Rinder mit glänzend weissen Hörnern herauskommen oder wenn es im alten lettischen Liede heisst: "Schwarze Stiere, weisse Hörner, sie frassen Röhrich im Daugava. Das waren nicht schwarze Stiere, das waren

Dievs Rösslein" (Biezais 1961, S. 103), wobei Biezais hinzufügt, dass diese Vorstellung nicht zu den sonstigen von Dievs Pferdchen passt und dass ihre schwarze Farbe "anscheinend nicht unter dem Einfluss der Himmelserscheinungen entstanden ist" (S. 104). Handelt es sich letzten Endes bei den Karanga sowohl wie bei den Letten um den Stier des Gewitter-, Berg- und Jagdgottes — *Ruwas* bei den Hurriten, *Luwe* mit seinen Derivaten im subsaharischen Afrika, und bei den weissen Hörnern um das Feuer des Blitzes, der zugleich Waffe ist?

Während das Feuer und die Waffe des Blitzes nur an der Peripherie unserer Betrachtung aufleuchten, nimmt das Quirlholzfeuer des Herdes in der von Frobenius aufgezeichneten berühmten Schöpfungslegende der Karanga (1931, S. 237) einen zentralen Platz ein. Von der Jägerkomponente her wird auch verständlich, weshalb der Wunderknabe der Urzeit so oft mit voller Waffenrüstung als Jäger geboren wird (Belege in meinem Kommentar zu V. Martins Cokwe-Märchen, im Druck, Lissabon), bei den Cokwe sogar mit Feuer. Ein weiteres Beispiel für die Verbindung von Jäger und Herd bieten u.a. die Damara Südwest-Afrikas, wo der Jäger nach geglückter Jagd Wasser aus dem Munde über seine Füße spritzt "and also in the fire of his own hearth" (Andersson 1856, S. 224).

AUF DIE ART DER FEUERGEWINNUNG brauche ich hier nicht näher einzugehen, etwa auf das vom Blitz entzündete Feuer, auf das Feuerschlagen und Feuerreiben, dessen Gerät, *wertuška*, z.B. auch im Nowgorodschen vor noch nicht langer Zeit vorkam (Tokarev 1957, S. 66), während in Afrika die schon erwähnten Feuerstäbe dazu benutzt wurden, wobei die Feuerfunken ihre "Kinder" waren (NADA 14/1936/7, S. 20). Bei den Herero repräsentiert der "männliche" Stab "o antepassado longínquo da linhagem familiar" (Estermann III, S. 201) und steht zugleich in direkter Verbindung mit *omusisi*, dem heiligen Stier (cf. meinen Kommentar 10: 2 zu Martins Cokwe-Märchen). In Buganda wiederum ist *Musisi* Gott des Erdbebens (Ashe, S. 64s.). Jetzt leuchtet es auch ein, weshalb vom Kuhhirten (dairyman) des letzten Rozwi-Herrschers in Rhodesien (gegen 1830) erzählt wird, er sei zugleich Feuerzünder (fire-kindler) des Königs gewesen (Sebina 1947, S. 88): hier haben sich Reste des Glaubens an den alten Gewitter- und Jagdgott mit jüngeren Vorstellungen vom Mondstier und Mondgottkönigtum vermengt. Wo das Staatsfeuer vorkommt (Sicard 1964, S. 657), ist die alte Vorstellung von den Herdsteinen verloren gegangen, und so werden sie z.B. bei den Venda bei seiner Entzündung durch neue ersetzt (Stayt, S. 207). Übrigens hat Baumann auf die Jäger als traditionelle Staatengründer in Afrika hingewiesen (1956, S. 122 s.), was gut in den Zusammenhang von *guta*, *gota* und *teka* (s. oben) passt. Einen würdigen Vorläufer haben diese Jäger im Kuschiten-Sohn *Nimrod*, der Jäger und Reichsgründer war; die Traditionen von ihm fallen in die Zeit vor 800 v. Chr. (1. Mos. 10: 8-10). Das Herdfeuer erleuchtet die Tatsache, dass Jäger und Schmiede als Feuerbringer in den Sagen afrikanischer Hochkultur als Ergebnis einer Entwicklung betrachtet werden müssen, die von der vorherrschenden Stellung der "Mütter" zu derjenigen der "Väter" führte.

Da das Herdfeuer von alters her tief religiös-emotional wirkt, in der Spannweite

von Jagd, Gewitter und Geburt, wird bei der Schaffung eines neuen "Herdes" nicht ganz einfach ein neues Feuer entzündet, sondern ein Brand des alten Feuers in kultischem Akt ins neue Heim hinübergetragen. Feuerübertragung kommt natürlich auch in ganz profaner Weise vor, wenn einem z.B. im Laufe des Tages das eigene Feuer ausgegangen ist. Das Hinübertragen zum neuen Heim dagegen ist traditionsgebunden und genau geregelt (cf. Andersson 1856, S. 223; Estermann II, S. 106; III, S. 200f.). In Südnigerien werden bezeichnenderweise die "seeds of fire" (d.h. die Kohlen) von der alten zur neuen Wohnstätte von einer Frau in den Händen getragen, "who has borne many children but is now too aged to bear more" (Talbot 1923, S. 250; cf. Lisician 1955, S. 234).

Eine natürliche Folge von allem bisher Gesagten ist, dass die Herdsteine bei manchen Stämmen Tabu sind. So dürfen etwa die Twamamba nichts essen, was die Herdsteine berührt hat (Stayt, S. 189). Dasselbe gilt von der mit ihnen verwandten Schmiedekaste der Leya, und zwar mit der Begründung, sie selbst seien "Steinkocher", d.h. Metallschmelzer (Warmelo, S. 7, 82, 194). Das Tabu führt bei den genannten Klanen zu den Herdsteinen als Totem (Sicard 1950, S. 7, 9). Die älteste Vor-Copi-Bevölkerung am unteren Sabi nannte sich *Siga* (Erskine, p. 53), und unter den Swazi gibt es einen *Maseko*-Klan, der zur Urbevölkerung gehört (Dumbrell, S. 190f.). In einigen Fällen ist das Feuer (*cauke*, *mlilo*) selbst zum Totem geworden (cf. z.B. Junod I, S. 24). Die *Maseko*-Swazi und die mit den Leya verschwägerten *Tawatsinde* übten in mythischer Folgerichtigkeit Leichenverbrennung.

Dievs Rösslein" (Biezais 1961, S. 103), wobei Biezais hinzufügt, dass diese Vorstellung nicht zu den sonstigen von Dievs Pferdchen passt und dass ihre schwarze Farbe "anscheinend nicht unter dem Einfluss der Himmelserscheinungen entstanden ist" (S. 104). Handelt es sich letzten Endes bei den Karanga sowohl wie bei den Letten um den Stier des Gewitter-, Berg- und Jagdgottes — *Ruwas* bei den Hurriten, *Luwe* mit seinen Derivaten im subsaharischen Afrika, und bei den weissen Hörnern um das Feuer des Blitzes, der zugleich Waffe ist?

Während das Feuer und die Waffe des Blitzes nur an der Peripherie unserer Betrachtung aufleuchten, nimmt das Quirlholzfeuer des Herdes in der von Frobenius aufgezeichneten berühmten Schöpfungslegende der Karanga (1931, S. 237) einen zentralen Platz ein. Von der Jägerkomponente her wird auch verständlich, weshalb der Wunderknabe der Urzeit so oft mit voller Waffenrüstung als Jäger geboren wird (Belege in meinem Kommentar zu V. Martins Cokwe-Märchen, im Druck, Lissabon), bei den Cokwe sogar mit Feuer. Ein weiteres Beispiel für die Verbindung von Jäger und Herd bieten u.a. die Damara Südwest-Afrikas, wo der Jäger nach geglückter Jagd Wasser aus dem Munde über seine Füße spritzt "and also in the fire of his own hearth" (Andersson 1856, S. 224).

AUF DIE ART DER FEUERGEWINNUNG brauche ich hier nicht näher einzugehen, etwa auf das vom Blitz entzündete Feuer, auf das Feuerschlagen und Feuerreiben, dessen Gerät, *wertuška*, z.B. auch im Nowgorodschen vor noch nicht langer Zeit vorkam (Tokarev 1957, S. 66), während in Afrika die schon erwähnten Feuerstäbe dazu benutzt wurden, wobei die Feuerfunken ihre "Kinder" waren (NADA 14/1936/7, S. 20). Bei den Herero repräsentiert der "männliche" Stab "o antepassado longínquo da linhagem familiar" (Estermann III, S. 201) und steht zugleich in direkter Verbindung mit *omusisi*, dem heiligen Stier (cf. meinen Kommentar 10: 2 zu Martins Cokwe-Märchen). In Buganda wiederum ist *Musisi* Gott des Erdbebens (Ashe, S. 64s.). Jetzt leuchtet es auch ein, weshalb vom Kuhhirten (dairyman) des letzten Rozwi-Herrschers in Rhodesien (gegen 1830) erzählt wird, er sei zugleich Feuerzünder (fire-kindler) des Königs gewesen (Sebina 1947, S. 88): hier haben sich Reste des Glaubens an den alten Gewitter- und Jagdgott mit jüngeren Vorstellungen vom Mondstier und Mondgottkönigtum vermengt. Wo das Staatsfeuer vorkommt (Sicard 1964, S. 657), ist die alte Vorstellung von den Herdsteinen verloren gegangen, und so werden sie z.B. bei den Venda bei seiner Entzündung durch neue ersetzt (Stayt, S. 207). Übrigens hat Baumann auf die Jäger als traditionelle Staatengründer in Afrika hingewiesen (1956, S. 122 s.), was gut in den Zusammenhang von *guta*, *gota* und *teka* (s. oben) passt. Einen würdigen Vorläufer haben diese Jäger im Kuschiten-Sohn *Nimrod*, der Jäger und Reichsgründer war; die Traditionen von ihm fallen in die Zeit vor 800 v. Chr. (1. Mos. 10: 8-10). Das Herdfeuer erleuchtet die Tatsache, dass Jäger und Schmiede als Feuerbringer in den Sagen afrikanischer Hochkultur als Ergebnis einer Entwicklung betrachtet werden müssen, die von der vorherrschenden Stellung der "Mütter" zu derjenigen der "Väter" führte.

Da das Herdfeuer von alters her tief religiös-emotional wirkt, in der Spannweite

von Jagd, Gewitter und Geburt, wird bei der Schaffung eines neuen "Herdes" nicht ganz einfach ein neues Feuer entzündet, sondern ein Brand des alten Feuers in kultischem Akt ins neue Heim hinübergetragen. Feuerübertragung kommt natürlich auch in ganz profaner Weise vor, wenn einem z.B. im Laufe des Tages das eigene Feuer ausgegangen ist. Das Hinübertragen zum neuen Heim dagegen ist traditionsgebunden und genau geregelt (cf. Andersson 1856, S. 223; Estermann II, S. 106; III, S. 200f.). In Südnigerien werden bezeichnenderweise die "seeds of fire" (d.h. die Kohlen) von der alten zur neuen Wohnstätte von einer Frau in den Händen getragen, "who has borne many children but is now too aged to bear more" (Talbot 1923, S. 250; cf. Lisician 1955, S. 234).

Eine natürliche Folge von allem bisher Gesagten ist, dass die Herdsteine bei manchen Stämmen Tabu sind. So dürfen etwa die Twamamba nichts essen, was die Herdsteine berührt hat (Stayt, S. 189). Dasselbe gilt von der mit ihnen verwandten Schmiedekaste der Leya, und zwar mit der Begründung, sie selbst seien "Steinkocher", d.h. Metallschmelzer (Warmelo, S. 7, 82, 194). Das Tabu führt bei den genannten Klanen zu den Herdsteinen als Totem (Sicard 1950, S. 7, 9). Die älteste Vor-Copi-Bevölkerung am unteren Sabi nannte sich *Siga* (Erskine, p. 53), und unter den Swazi gibt es einen *Maseko*-Klan, der zur Urbevölkerung gehört (Dumbrell, S. 190f.). In einigen Fällen ist das Feuer (*cauke*, *mlilo*) selbst zum Totem geworden (cf. z.B. Junod I, S. 24). Die Maseko-Swazi und die mit den Leya verschwägerten Tawatsinde übten in mythischer Folgerichtigkeit Leichenverbrennung.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABRAMOVA, Z. A.  
1966. *Izobrazhenija cheloveka v paleoliticheskom iskusstve Evrazii*. Moskva-Leningrad.
- ANDERSSON, C. J.  
1856. *Lake Ngami*. London.
- ASHE, R. P.  
1887. Buganda. *Journal of the Manchester Geographic Society* (Manchester), 3, pp. 53-65.
- BAUMANN, H.  
1936. *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin.  
1940. *Völkerkunde von Afrika*. Essen.  
1956. Die Frage der Steinbauten und Steingräber in Angola. *Paideuma* (Frankfurt am Main), 6, pp. 118-151.  
1963. Die Geier-Mutter und Verwandtes. *Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag, Studia Instituti Anthropos* (St. Augustin bei Bonn), 18, pp. 317-347.
- BIEZAIS, H.  
1961. *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*. Uppsala.
- COHEN, M.  
1947. *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique*. Paris.
- CUNNISON, I.  
1959. *The Luapula Peoples*. Manchester.
- DUMBRELL, H.  
1952. Pyre Burning in Swaziland. *African Studies* (Johannesburg), 12, S. 190 s.
- ERIXON, S.  
1967. European Ethnology in our Time. *Ethnologia Europaea*, 1, S. 3-11.
- ERSKINE, S. V.  
1875. Journey to Umzila's, South-East Africa, in 1871-72. *Journal of the Royal Geographical Society* (London), 45, S. 45-125.
- ESTERMANN, C.  
1957. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. Lisboa. vols. 2-3.
- FROBENIUS, L.  
1930. *Erythräa*. Berlin.
- GELLER, S.  
1916. Die Serie Lugal-e und Me-lambi Nir-Gal. *Altorient. Texte und Untersuchungen* (Leiden), 1, S. 257-361.
- JARITZ, K.  
1960. Die Kulturreste der Kassiten. *Anthropos* (St. Augustin bei Bonn), S. 17-84.
- JUNOD, H. A.  
1927. *The Life of a South African Tribe*. London.
- KARST, J.  
1948. *Mythologie arméno-caucasienne et héttito-asiatique*. Strasbourg.
- KITTEL, R.  
1923. *Geschichte des Volkes Israel*. Gotha. Vol. 1.
- KLUGE, F.  
1957. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin.
- LISICIAN, S. D.  
1955. Ocherki etnografii dorevoljucionnoj Armenii. *Kavk. etnogr. sbornik*, 1, pp. 182-264.

- MARTINS, V. e H. DE SICARD  
1971. *Contos dos Cokwe*. Lisboa.
- NILSSON, A.  
1905. Äril, spis och ugn. *Ymer* (Stockholm), 25, pp. 193-215.
- REDINHA, J.  
1955. *Museu de Angola. Coleção etnográfica*. Luanda.
- SEBINA, A. M.  
1947. Makalaka. *African Studies*, 6, pp. 82-94.
- SICARD, H. VON  
1950. The Twamamba. *Native Affairs Department Annual* (Salisbury), 27, S. 7-19.  
1956. Das Ei im Märchen der Karanga. *Anthropos*, 51, S. 905-948.  
1964. Relações culturais pré-históricas entre Portugal e a África. *Revista de Guimarães* (Guimarães), 74, pp. 5-78.  
1964. Reiche und Königtum der Rozwi vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. *Festschrift für A. E. Jensen*. München. S. 635-663.  
1965. Ngano dzeciKaranga. Karanga-Märchen. *Studia Ethnographica Upsaliensia* (Lund), 23.
- STAYT, H. A.  
1931. *The Bavenda*. London.
- SUMMERS, R.  
1959. *Prehistoric Rock Art of the Federation of Rhodesia and Nyasaland*. Glasgow.
- TALBOT, P. A.  
1912. *In the Shadow of the Bush*. London.  
1923. *Life in Southern Nigeria*. London.
- TOKAREV, S. A.  
1957. *Religioznye verovanija vostochnoslavjanskikh narodov XIX nachala XX veka*. Moskva-Leningrad.
- VASMER, M.  
1953. *Russisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- WARMELO, N. J. VAN  
1940. *The Copper Miners of Musina*. Pretoria.
- WÖLFEL, D. J.  
1955. *Eurafrikanische Wortschichten als Kulturschichten*. Salamanca.
- ZELENIN, D. K.  
1929. Tabu, I. Zaprety na okhote i inykh promyslakh. *Sbornik muzeja antropologii i etnografii* (Leningrad), 8 pp. 1-151.