

Sewanou Martial Jupiter Lanmadousselo



Umweltethik in beninischen Volksmärchen

Untersucht an den Märchen der Fon-Volksgruppe mit einem Seitenblick auf die Grimm'schen Kinder- und Hausmärchen

Sewanou Martial Jupiter Lanmadousselo

Umweltethik in beninischen Volksmärchen

Untersucht an den Märchen der Fon-Volksgruppe
mit einem Seitenblick auf die
Grimm'schen *Kinder-und Hausmärchen*

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Kassel als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

Gutachter: Prof. Dr. Holger Ehrhardt
Prof. Dr. Nikola Roßbach

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Mai 2021

Gedruckt mit der Unterstützung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes.



Diese Veröffentlichung – ausgenommen Zitate und anderweitig gekennzeichnete Teile – ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>) lizenziert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Zugl.: Kassel, Univ., Diss. 2021
ISBN 978-3-7376-0985-2
DOI: <https://doi.org/doi:10.17170/kobra-202109244801>

© 2021, kassel university press, Kassel
<https://kup.uni-kassel.de>

Druck und Verarbeitung: Print Management Logistik Service, Kassel
Printed in Germany

Für

- meine Eltern
Monique Noukpo und Thomas Lanmadoussélo
- meine ganze Familie

Da nach der Ansicht des heidenthums die ganze natur für lebendig galt, den thieren sprache und verständnis menschlicher rede, den pflanzen empfindung zugegeben, unter allen geschöpfen aber vielfacher wechsel und übergang der gestalten geglaubt wurde; so folgt von selbst, dass einzelnen ein höherer werth beigelegt, ja dieser bis zur göttlichen Verehrung gesteigert werden konnte. götter und menschen wandelten sich in bäume, pflanzen oder thiere, geister und elemente namen thierformen an; es lag nahe den cultus, dessen sie theilhaft waren, der abgeänderten besonderheit ihrer erscheinung nicht zu entziehen. Unter diesen gesichtspunct gebracht hat eine verehrung der bäume oder thiere nichts befremdliches. roh geworden ist sie nur dann, wenn im bewusstsein der menschen das höhere wesen hinter der angenommenen form schwand und diese nun allein es zu vertreten hat.¹

Vorwort

„Welche Antworten hat Folklore auf die Fragen der Menschheit bereit?“² oder „Welche Modelle von Lebensbewältigung stellt sie zur Verfügung?“³ fragt der namhafte Volkskundler Lutz Röhrich und hebt die Problematik der gesellschaftlichen Relevanz der Folklore in seinem Vortrag anlässlich der Übergabe der Friedrich-Metz-Stipendien 1972 in Freiburg/Breisgau und knüpft somit an die Kritik an, ob Stoffe der vorindustriellen Welt noch weiterhin vermittelt werden sollen und ob Märchen u. a. nicht in unseren Schulbüchern doch lieber durch Texte unserer Zeit abgelöst werden sollen.⁴

Setzt man sich mit den Märchen auseinander, stellt man jedoch fest, dass die Märchen nicht von den gesellschaftlichen Themen und somit von der Wirklichkeit abgeschnitten sind. Obwohl Märchen als überholte, alte Geschichten abgestempelt wurden und werden, sind diese

¹ Grimm 1835, S. 35.

² Röhrich 1972, S. 5.

³ Ebd. .

⁴ Ebd.

Schöpfungen des menschlichen Geistes menschliche Neigungen bzw. Projektionen und berichten auch von Themen, die über ihre Zeit hinausragen.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit einem gesellschaftlich relevanten und hochaktuellen Thema, der Umweltproblematik in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen. Sie hat sich bemüht zu zeigen, dass die Märchen auch von Problemen der Menschheit wie der Umweltproblematik, die heutzutage in allen Debatten präsent ist, berichten und Lösungen vorschlagen.

Einer der Gründe, warum ich mich für eine Dissertation über die Märchen entschieden habe, geht auf meine Ferienzeiten bei meiner Großmutter in Avogbanna, einem Bezirk von Bohicon südlich Benins, zurück. Meine Geschwister und ich bekamen abends beim Mondschein um eine Öllampe von unserer Großmutter viele Märchen erzählt. Einer unserer Lieblingsfiguren war *Ádɔnɔyɔgbo* (auch als *Yɔgbo* bezeichnet), ein Nimmersatt, der uns damals lustig erschien. Beim Essen kam es nicht selten vor, dass die Großmutter uns scherzhaft als *Ádɔnɔyɔgbo* nannte, wenn wir nicht satt waren und immer mehr zu essen verlangten. Wir brachen in Lachen aus und erinnerten uns an die *Ádɔnɔyɔgbo*-Märchen, die sie uns zu pflegen erzählte. Diese Zeit hat mich sehr geprägt.

Ein weiterer Grund, der mich dazu gebracht hat, eine Dissertation über die Märchen der Volksgruppe Fon zu schreiben, liegt in der bitteren Beobachtung, dass die Erzählsitzungen, die in den ländlichen Fon-Gebieten gang und gäbe waren, heutzutage von der Modernisierung und der Globalisierung verdrängt werden. Den Fon-Märchen steht das Verschwinden bevor, wenn sie nicht gesammelt und dokumentiert werden. Diese Arbeit ist ein Schritt in diese Richtung.

Dass die Fon-Märchen im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen, erklärt sich weiterhin dadurch, dass ich der Fon-Volksgruppe angehöre und dass mir die Fon-Kultur vertraut ist. Hinzu kommt die Sprachbarriere, denn Benin zählt ca. 60 Sprachen und Ethnien.

Diese Arbeit wäre nicht ohne die Hilfe von manchen Persönlichkeiten zustande gekommen, denen ich zu Dank verpflichtet bin. Ehre, wem Ehre gebührt. Mein Dank geht zuerst an Prof. Dr. Holger Ehrhardt, der mir ohne Zögern seine volle Unterstützung zusagte, als ich 2015 mit ihm per E-Mail Kontakt aufnahm und ihm von meinem Interesse an einer Promotion sprach. Er stand mit Tat und Rat auf meiner Seite während der ganzen Promotionszeit und leistete mir Hilfe jeglicher Art. Mir fehlt es an Wörtern, ihm meine Dankbarkeit auszusprechen. Mein Dank geht ebenfalls an Prof. Dr. Nikola Roßbach, die Zweitgutachterin dieser Arbeit.

Gedankt sei auch Prof. Dr. Wekenon Tokponto Mensah für seinen Beistand und seine nützlichen Ratschläge während der Promotionszeit und meiner ganzen akademischen Ausbildung.

Gerichtet sei mein herzlicher Dank an den Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) für das Stipendium und für die Beratung während des Promotionsverfahrens.

Mein Dank geht ebenfalls an Dr. Lutz Kuntzsch und Frau Marie-Louise Lange für die Korrektur des Manuskripts sowie an Prof. Dr. Michael Meckenburg, Herrn Jürgen Janning, Prof. Dr. Wolfgang Mieder und Herrn Bernd Griesshammer für ihre Unterstützung.

Dr. Vincent Atabavikpo und Dr. Sinseingnon Germain Sagbo sollen nicht unerwähnt bleiben.

Gedankt seien auch alle Dozenten des Département d'Etudes Germaniques (DEG) der Université d'Abomey-Calavi.

Herrn Boniface Boko Bonito bin ich für die Bücher, die er mir zur Verfügung stellte, dankbar.

Sègla J. Davodoun, Gohoungodji Crespin, Jonas Lokossou, Adjoum Tougoudine, Dr. Essi Djinkpor und allen Gewährsleuten möchte ich herzlich danken.

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1.	Kontext und Problemstellung	1
1.2.	Fragestellung und Zielsetzung	12
1.3.	Begriffsbestimmung der Umweltethik	14
2.	Forschungsbericht und methodische Vorgehensweise ..	18
2.1.	Zum Stand der Märchenforschung in Benin	18
2.2.	Das methodische Vorgehen	22
2.2.1.	Die Feldforschung und ihre komplexen Umstände: Zusammenfassung	22
2.2.2.	Zu den ausgewählten Fon-Märchen	23
2.2.3.	Zentrale Ergebnisse des Interviews mit Gewährsleuten ...	23
2.2.4.	Zur Transkription und Übersetzung der gesammelten Daten	25
2.2.5.	Vom Methodenspektrum der Interpretation	26
3.	Über Verhältnisse des Menschen zu Tieren und Pflanzen in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen	32
3.1.	Über Verhältnisse des Menschen zu Tieren	32
3.1.1.	Tiere als Helferwesen	32

3.1.2.	Tiere als Bräute bzw. Bräutigame	59
3.1.3.	Tiere als nahe Verwandte	67
3.2.	Über Verhältnisse des Menschen zu Pflanzen	76
3.2.1.	Die Bäume	76
3.2.1.1.	Zufluchts- und Proviantorte	76
3.2.1.2.	Begegnungsorte mit übernatürlichen Vögeln	81
3.2.1.3.	Der wunderbare Baum	85
3.2.2.	Der Wald	96
3.2.2.1.	Ein Locus amoenus	96
3.2.2.2.	Ein Aussetzungs-, Irrführungs- und Züchtigungsort	102
3.2.2.3.	Begegnungsort mit übernatürlichen Wesen	107
4.	Über Verhältnisse des Menschen zur unbelebten Natur in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen	113
4.1.	Das Wasser	113
4.1.1.	Das Wasser und die Probe	113
4.1.2.	Das Wasser und das Wunderbare	117
4.2.	Die Termitenhügel	125
4.2.1.	Gefängnis, Bewährungs- und Begegnungsort mit übernatürlichen Wesen	127
4.2.2.	Eine Quelle von Reichtümern	130
4.3.	Der Stein	132

5.	Soziokulturelle Ursachen und Hintergründe der Umweltethik in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen	138
5.1.	Religiöse und mythologische Aspekte	138
5.1.1.	Der mythologische Ursprung des Fon-Königreichs „Danxomé“	138
5.1.2.	Traditionelle Religionen der Fon	141
5.1.3.	Fon-Märchen mit mythologischen Hintergründen	145
5.1.4.	Mythologische und christliche Aspekte in den Grimm'schen Märchen	151
5.2.	Sozioökonomische Aspekte	156
5.2.1.	Gesellschaftliche Abbilder in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen	156
5.2.2.	Armut und Reichtum in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen	164
5.3.	Kulturelle Aspekte	168
5.3.1.	Das Fon-Verständnis des Begriffs „Märchen“	168
5.3.2.	Erzählstrukturen der ausgewählten Fon-Märchen	172
5.3.3.	Funktionen der Fon-Märchen	178
5.3.4.	Die Frage nach der Authentizität der Fon-Märchen	184
5.3.5.	Archetypische Bilderwelt in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen	192

6.	Schlussbetrachtung	197
7.	Literatur	202
7.1.	Primärliteratur	202
7.1.1.	Die Gewährsleute und Märchenerzähler	202
7.1.2.	Schriftliche Quellen	204
7.2.	Sekundärliteratur	207
7.3.	Internetquellen	224
8.	Anhang	227
8.1.	Darstellung von Benin	227
8.2.	Wohngebiete der Fon	230
8.3.	Sprachzugehörigkeit der Fon-Sprache	234
8.4.	Erzähltechnik und performative Rahmenbedingungen der Fon-Märchen	237
8.5.	Korpus der Arbeit	244
8.5.1.	Märchen 1: Xétín, die Baum-Frau	244
8.5.2.	Märchen 2: Das starrköpfige Waisenmädchen	250
8.5.3.	Märchen 3: Eine beispielhafte Freundschaft	269
8.5.4.	Märchen 4: Die zwei Zwillingbrüder	278
8.5.5.	Märchen 5: Der Fluss mit einem magischen Ei	286

8.5.6.	Märchen 6: Sokame und der Jäger	291
8.5.7.	Märchen 7: Die einhändige Frau und die Schlange	297
8.5.8.	Märchen 8: Die alte Frau und ihre Kieselstein-Kinder ...	303
8.5.9.	Märchen 9: Die zwei Jägersöhne	309
8.5.10.	Märchen 10: Die Zwillinge und Aziza	314
8.5.11.	Märchen 11: Der Jäger, der sehr reich werden wollte	326
8.5.12.	Märchen 12: Die zwei Lieder der Tiere	331
8.5.13.	Märchen 13: Der Jäger und die Antilopenfrauen	340
8.5.14.	Märchen 14: Die Termitenhügel Frau	346
8.5.15.	Märchen 15: Das Kind, das von einer Hyäne gerettet wurde.....	352
8.6.	Die Feldforschungen und ihre komplexen Umstände	358
8.7.	Interview mit Gewährsleuten	367
8.8.	Impressionen aus den Feldforschungen	376

1. Einleitung

1.1. Kontext und Problemstellung

Die Umweltverschmutzung war – und ist noch heute – ein hochaktuelles Thema, das auf allen Ebenen der Gesellschaft – politisch, wissenschaftlich-technisch, sozial, wirtschaftlich – debattiert wurde bzw. wird.⁵ Schon mit den technologischen Fortschritten und insbesondere der starken Industrialisierung der westlichen Länder im 18. Jahrhundert wurde auf die Problematik der Umweltverschmutzung aufmerksam gemacht.⁶ Doch geht es der Natur bis heute nicht besser. So stellte die Literaturwissenschaftlerin und Ökokritikerin Glotfelty schon 1996 fest:

In contrast, if you were to scan the newspaper headlines of the same period, you would learn of oil spills, lead and asbestos poisoning, toxic waste contamination, extinction of species at an unprecedented rate, battles over public land use, protests over nuclear waste dumps, a growing hole in the ozone layer, predictions of global warming, acid rain, loss of topsoil, destruction of tropical rain forest, controversy over the Spotted Owl in the Pacific Northwest, a wildfire in Yellowstone Park, medical syringes washing onto the shores of Atlantic beaches, boycotts on tuna, overtapped aquifers in the West, illegal dumping in the East, a nuclear reactor disaster in Chernobyl, new auto emissions standards, famines, droughts, floods, hurricanes [...].⁷

⁵ Es sei hier exemplarisch die jeweils 1992 in Rio in Brasilien veranstaltete Konferenz der Vereinten Nationen über Umwelt und Entwicklung und die 2016 in Marrakesch (Marokko) veranstaltete UN-Klimakonferenz (COP 22) angeführt.

⁶ Vgl. Fromm 1996, S. 30–39.

⁷ Glotfelty/Fromm 1996, S. XVI.

Hauptverursacher der Naturschädigung ist der Mensch. Als ‚Herrscher des Universums‘ hat er die Natur und ihre Ressourcen für seine eigenen Interessen verwendet,⁸ ohne die daraus resultierenden Konsequenzen zu berücksichtigen, so dass das Ökosystem – und der Mensch ist Teil dieses Ökosystems – gefährdet wird. Mit anderen Worten, die vom Menschen selbst verursachte Naturzerstörung schlägt auf ihn zurück. Auf diese paradoxe Situation wies der Kulturanthropologe Kurt Derungs hin:

Selbstverständlich ist die Herrschaft des Menschen über die Natur und ihre Ressourcen eigentlich eine paradoxe Situation. Denn einerseits beansprucht der Mensch [...] die Macht und Gewalt über die Natur (Superioritätsanspruch), andererseits sind wir von dieser Welt abhängig und ein Teil des Ökosystems (Dependenzfaktor).⁹

Diese Situation stellt die Herrschaft des Menschen über die Natur in Frage. Es liegt somit auf der Hand, dass der Mensch seine Beziehung zur Natur überdenken muss, wenn er sein Dasein auf der Erde nicht weiter gefährden will. Um eine Antwort auf die Umweltproblematik zu geben, entstand in den 1980er Jahren in den USA der Ecocriticism.¹⁰

Gegenstand des Ecocriticism ist, einen Zusammenhang zwischen Literatur und Umwelt herzustellen, denn die Problematik der Umwelt-

⁸ Z. B. die Zerstörung von Bäumen und Wäldern wegen des Städtebaus und der Modernisierung, das Aussterben der Pelztierarten, deren Pelz von Kosmetikindustrien sehr gepriesen wird (u. a. die Elefantenwilderei in Südafrika und Kenia) etc.

⁹ Derungs 1994, S. 7.

¹⁰ Der Terminus ‚Ecocriticism‘ hat im deutschen Raum verschiedene Äquivalente: ökologisch orientierte Literaturkritik, ökologisch orientierte Literaturbetrachtung, ökokritische literaturwissenschaftliche Analyse oder Ökokritik. Vgl. Hofer 2007, S. 34. In der vorliegenden Arbeit werde ich mich auf die ursprüngliche Bezeichnung Ecocriticism beschränken.

zerstörung und die Notwendigkeit, sie zu lösen, sind nicht nur in neuerer – auch naturwissenschaftlicher – Fach- und Sachliteratur weltweit zum Thema geworden, sondern auch in fiktionaler Literatur.¹¹ Insofern schlägt der Ecocriticism eine Brücke zwischen literarischen Produktionen und ‚physical environment‘.¹² Dabei verfolgt die Literatur das Ziel, anhand von literarischen Produktionen an der Debatte über die Umweltzerstörung teilzunehmen, um die Menschen für den Schutz der Natur zu sensibilisieren und ein umweltfreundliches Bewusstsein innerhalb der Gesellschaft zu fördern. Dies erklärt das seit den 1980er Jahren immer wachsende Interesse der universitären Sphäre am Ecocriticism. Viele Forschungsdisziplinen wie die Anthropologie, die Psychologie, die Theologie und die Philosophie haben die Umweltproblematik in ihr Untersuchungsfeld gerückt. Im Übrigen hat Letzteres die Teildisziplin der Umweltethik generiert, die im Mittelpunkt der vorliegenden Studie steht:

In philosophy, various subfields like environmental ethics, deep ecology, ecofeminism, and social ecology have emerged in an effort to understand and critique the root causes of environmental degradation and to formulate an alternative view of existence that will provide an ethical and conceptual foundation for right relations with the earth.¹³

Der Grundstein für diese neue Forschungsdisziplin – den Ecocriticism – wurde mit dem Buch *Silent spring* der amerikanischen Biologin Rachel Carson gelegt, in dem sie die Auswirkungen des Pestizids Dieldrin (DDT) in den USA an den Tag legte. Dieses hatte nicht nur die ins Visier genommenen Insekten, sondern auch

¹¹ Vgl. Zapf 2008, S. 19.

¹² Glotfelty 1996, S. XVIII.

¹³ Ebd., S. XXI.

Vogelpopulationen und ihre Lebensräume vergiftet.¹⁴ Der weltweite Erfolg dieses Buchs hat zur Stärkung des Umweltbewusstseins wesentlich beigetragen und bei der Entstehung des Ecocriticism eine wichtige Rolle gespielt. Eine nicht weniger wichtige Publikation, die Ansporn zur Entstehung des Ecocriticism gegeben hat, ist *A Sound Country Almanac, and Sketches here and there*¹⁵ von Leopold Aldo. Eine der bedeutendsten Publikationen, die den Ecocriticism als Forschungsrichtung etabliert haben, geht auf William Rueckert in *Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism*¹⁶ zurück, in dem er ausgehend von literarischen Produktionen – insbesondere von Gedichten – versucht hat, Literatur mit Ökologie zu verbinden. Er beschreibt selbst wie folgt seine Vorgehensweise:

One has to begin somewhere. Since Literature is our business, let us begin with the poets or creators in this field and see if we can move toward a generative poetics by connecting poetry to ecology. As should be clear by now, I am not just interested in transferring ecological concepts to the study of literature, but in attempting to see literature inside the context of an ecological vision.¹⁷

Eine Entwicklung erfährt jedoch der Ecocriticism in den USA mit dem Anfang der Zusammenarbeit unter Literaturwissenschaftlern, aus der das Buch *Teaching Environmental Literature: Materials, Methods, Resources*¹⁸ 1985 entstand. Vier Jahre später, im Jahre 1989, gründete Alicia Nitecki die erste Zeitschrift, die sich vielfältig der

¹⁴ Vgl. Hofer 2007, S. 15; Brenner 2014, S. 130; Kopisch 2012, S. 18.

¹⁵ Aldo 1968.

¹⁶ Rueckert 1996, S. 105–123.

¹⁷ Ebd., S. 115.

¹⁸ Vgl. Glotfelty 1996, S. XVII.

‚Environmental Literature‘ widmet, mit dem Titel *The American Nature Writing Newsletter*¹⁹. Diese Entwicklung in der Geschichte des Ecocriticism gab Anlass zu Veranstaltungen vieler Vorträge und Kolloquien wie u. a. das 1991 von Harold Fromm veranstaltete Kolloquium *Ecocriticism: The Greening of Literary Studies*²⁰, das 1992 den Weg zur Gründung der „Association for the Study of Literature and Environment“ (ASLE) ebnete, deren Zielsetzung es ist, eine ökologisch orientierte Literatur weltweit zu fördern. Wichtige Werke wie *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*²¹ und *The environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the formation of American Culture*²² haben die Entwicklung des Ecocriticism in den USA unterstützt.

Der Begriff Ecocriticism verbreitet sich in den 1990er Jahren in England bzw. in Europa durch Bates Monographie *Romantic Ecology*²³. Als Forschungsfeld wird er unter dem Schlagwort ‚Green Studies‘ geführt. Dies wird durch die Publikation *The Green Studies Reader* von Laurence Coupe²⁴ erreicht, die mit einer kritischen Annäherung den Sammelband von Glotfelty/Fromm ergänzt und erweitert hat.²⁵

Der Ecocriticism hat sich in Deutschland ab 2000 entwickelt. Sein Initiator ist der Amerikanist und Literaturwissenschaftler Hubert Zapf, der die Theorie der ‚Literatur als kulturelle Ökologie‘²⁶ entwickelt hat. Zapf zufolge haben sich viele Publikationen im deutschen Raum mit dem Ecocriticism befasst. Einige wichtige davon sind

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² Buell 1996.

²³ Bate 1991.

²⁴ Coupe 2000.

²⁵ Vgl. Starre 2010, S. 20.

²⁶ Vgl. Zapf 2002.

Grewe-Volpp (2004)²⁷, Wanning (2005)²⁸, Gersdorf/Mayer (2005)²⁹, Hofer (2007)³⁰, Ermisch/Kruse/Stobbe (2010)³¹ und Kopisch (2012)³². Mit Blick auf die Fülle der gewichtigen Publikationen hebt im Übrigen Kopisch hervor, dass der theoretischen Aufarbeitung des Ecocriticism ein hoher Stellenwert in der deutschen Sprache eingeräumt wird:

Für ökologisch orientierte Studien in deutscher Sprache lässt sich generell feststellen, dass theoretische Überlegungen hier eine größere Rolle spielen. Dies liegt mit Sicherheit einerseits an der stärkeren Betonung theoretischer und methodologischer Aspekte an deutschsprachigen Hochschulen sowie andererseits daran, dass sich die ökologisch orientierten Studien der deutschsprachigen Germanistik mit einer ganz anderen Auswahl von Primärtexten beschäftigt haben: das Genre des ‚nature writing‘ etwa – welches im Zentrum der Kritik steht – hat kein direktes deutschsprachiges Äquivalent.³³

Der Ecocriticism hat relativ spät – im 21. Jahrhundert – Eingang in Afrika gefunden, so dass es zu früh ist, von einer Ökokritik à l’africaine zu sprechen. Sie ist noch in der Anfangsphase. Fakt ist, dass sie in den englischsprachigen Ländern mehr als in den französischsprachigen Ländern – wie z. B. Benin – entwickelt ist. Dies liegt zum einen darin begründet, dass die amerikanische und britische Ökokritik die englischsprachige Literatur in Afrika stark beeinflusst haben. Dementsprechend sind die meisten Werke, die dem Ecocriticism verpflichtet sind, in den USA oder in den Großbritannien veröffentlicht

²⁷ Grewe-Volpp 2004.

²⁸ Wanning 2005.

²⁹ Gersdorf/Mayer 2005.

³⁰ Hofer 2007.

³¹ Ermisch/Kruse/Stobbe 2010.

³² Kopisch, 2012.

³³ Ebd., S. 23.

worden. Zahlreiche Publikationen u. a. von Roos/Hunt (2010)³⁴, Wright (2010)³⁵, Deloughrey/Handley (2011)³⁶, Myers (2016)³⁷, Caminero-Santangelo (2016)³⁸ zeugen davon. Zum anderen hängt die Spärlichkeit der Publikationen in der französischsprachigen Literatur mit dem Genre ‚nature writing‘ selbst zusammen, zu dem es kein französisches Äquivalent gibt. Indem sie Bezug auf die Ausarbeitung der Literaturwissenschaftlerin Stephanie Posthumus nehmen, schreiben ihre Fachgenossen Douglas Boudreau und Marnie Sullivan in diesem Zusammenhang:

The absence of contributions on authors who write in French in these collections begs a question answered by Posthumus in her article “Vers une écocritique française”: Why are there so few examples of ecocritical inquiry in French language literatures? Because, according to Posthumus, nature writing as a genre is so alien to french literary tradition that it is referred to in French with the Anglicism le “nature writing”.³⁹

Alle erwähnten englischsprachigen Autoren haben in ihren jeweiligen Werken versucht, eine Verbindung zwischen Ecocriticism und Postkolonialismus herzustellen. Das heißt, dass der Ecocriticism im afrikanischen Kontinent durch den Postkolonialismus sehr geprägt ist. Wie oben aufgezeigt, genießt der Ecocriticism in den frankophonen Ländern – besonders in Westafrika – bisher bei Literaturwissenschaftlern nur geringes Interesse. Sehr wenige Studien aus dem ökokriti-

³⁴ Roos/Hunt 2010.

³⁵ Wright 2010.

³⁶ Deloughrey/Handley 2011.

³⁷ Myers 2016.

³⁸ Caminero-Santangelo 2016.

³⁹ Boudreau/Sullivan 2016, S. 8.

schen Blickwinkel sind bisher vorhanden oder in diesem Forschungsgebiet verortet. Die wenigen Literaturwissenschaftler, die sich damit befasst haben, sind – in den meisten Fällen – in den USA wohnhaft. Es sei hier verwiesen auf den Sammelband *Aspects écocritiques de l'imaginaire africain*⁴⁰, der interessante Beiträge umfasst, die von gesellschaftlich-wirtschaftlichen und literarischen Themen bis hin zu Umweltfragen des gegenwärtigen Afrikas unter dem Blickwinkel von Theorien des Postkolonialismus und des Ecocriticism reichen. In diesem Zusammenhang haben die Autoren der Beiträge eine Verbindung zwischen Ecocriticism und Postkolonialismus hinsichtlich der Problematik der Erhaltung einiger öffentlicher Plätze in Afrika hergestellt. Relevant für die vorliegende Studie ist u. a. der Beitrag von Maurice Amuri Moala-Lutebele *Littérature orale et questions environnementales en Afrique subsaharienne: Cas du Mutanga chez les Lega de la République Démocratique du Congo*, in dem er anhand der oraltraditierten Literatur der Volksgruppe Lega aus der Demokratischen Republik Kongo versucht, eine Brücke zwischen Oraltradition und Umweltfragen zu schlagen. Fakt ist wiederum, dass alle diese Beiträge von Literaturwissenschaftlern aus Kongo, Kamerun, Gabun, Togo, Südafrika und Mayotte, die zum größten Teil in die USA ausgewandert sind, verfasst wurden; das lässt vermuten, dass sie von dem amerikanischen Ecocriticism, wie oben bei den englischsprachigen Autoren aufgezeigt, beeinflusst worden sind. Ein nicht weniger bedeutender wissenschaftlicher Beitrag über den Ecocriticism in Afrika in der französischen Sprache ist die 36. Konferenz der „Association de la Littérature Africaine“ über das Thema *Eco imagination: African and Diasporan Literatures and Sustainability*⁴¹, die vom 10. bis 14. März 2010 an der University of Arizona Tucson stattgefunden hatte, wobei

⁴⁰ Lassi 2013.

⁴¹ Näheres hierzu in: D'Almeida/Viakinnou-Brinson/Pinto 2014.

der Fokus auf die Wahrnehmung der Umwelt und weitere umweltbezogene Fragen sowohl in afrikanischen literarischen als auch in schwarzamerikanischen literarischen Werken gelegt wurde. Der beninische Literaturwissenschaftler Guy Ossito Midiohouan seinerseits unterscheidet in seinem Aufsatz *Le créateur négro-africain et l'environnement: De la contemplation à l'engagement*, basierend auf der Naturwahrnehmung des „Créateur négro-africain“ hinsichtlich der Zeitströmung drei Zeiträume, die die Umweltdarstellung der schwarzafrikanischen Literatur sehr geprägt haben, und zwar: „Le temps de la stabilité“, die die Vorkolonial- und Kolonialzeit umfasst, „Le temps de la rupture“, also die Zeit kurz vor der Unabhängigkeit der schwarzafrikanischen Staaten und „Le temps de la recherche d'un paradis perdu“.⁴² Auffällig in Midiohouans Aufsatz ist, dass sich die westafrikanische Literatur hinsichtlich der Umweltfragen nur schwer von der Kolonialzeit – davor und danach – trennen lässt. Abgesehen von Midiohouans Aufsatz ist die Umweltproblematik in frankophonen literarischen Kunstwerken schon einmal in einer Dissertation herausgearbeitet worden: Yawo Mensah M. Koto ging in seiner Arbeit zum Thema *L'environnementalisme en Afrique francophone. La représentation de l'environnement dans la littérature et le cinéma africains francophones au sud du Sahara*⁴³ anhand von Romanen und Filmen west- und zentralafrikanischer Autoren der Problematik der Beziehung des Menschen zur Umwelt nach.

Aus dem Einblick in die Entwicklungsgeschichte des Ecocriticism und der damit zusammenhängenden Literatur in groben Umrissen kann man feststellen, dass dem ‚postkolonialistischen Ecocriticism‘ in Afrika ein gewisser Stellenwert eingeräumt wird. Dabei ist die

⁴² Midiohouan 1999 [ohne Seitenangabe].

⁴³ Koto 2016.

Oralliteratur zugunsten schriftlicher Literatur, oft Romane und Gedichte, vernachlässigt worden. Die Umweltethik – die Problematik des Eingriffs des Menschen in die Natur – in der Oralliteratur ist quasi übersehen worden. Jedoch ist die Literatur in vielen Ländern Afrikas im Allgemeinen und in Benin im Besonderen immer noch sehr durch Oralität geprägt. Bräuche und Sitten, gesellschaftliche Vorschriften und Werte und traditionelle Medizin etc. vieler Volksgruppen – im Besonderen der Fon-Volksgruppe – schlagen sich in den Oralgenres wie Sprichwörtern, Volkliedern, Sagen, Mythen, Legenden, Panegyrici, Märchen etc. nieder, so dass die Weltanschauung, die Lebensweise und auch die Naturauffassung bzw. das Naturverständnis dieser Volksgruppen in die bezeichneten Genres einfließen. Dies betont der Kulturanthropologe Abdramane Diarra noch stärker: „Die autochthone afrikanische Kultur beruht auf mündlicher Überlieferung, wobei die Sprache eine zentrale Bedeutung einnahm.“⁴⁴ Umso dringlicher ist es von daher, sie aufzuzeichnen, schriftlich festzuhalten und zu analysieren, um das Naturverständnis der traditionellen Gesellschaft der Fon in Benin an den Tag zu legen. In diesem Zusammenhang wird in der vorliegenden Studie ein Teil der Märchen der Fon unter die Lupe genommen. Die Arbeit befasst sich mit ihrem Naturverständnis, das in diesen Märchen steckt, unter dem ökokritischen Blickwinkel, um zum einen eine wissenschaftliche Lücke im Ecocriticism in Afrika, und zum anderen in der Märchenforschung im Allgemeinen und im Besonderen in Benin zu schließen. Das Korpus basiert auf fünfzehn facettenreichen Märchen der Fon, die sich in vielerlei Hinsicht auf den Umgang der menschlichen Figuren mit der Na-

⁴⁴ Diarra 1993, S. 2.

tur beziehen. Das Korpus ist das Ergebnis jahrelanger Feldforschungen, die im Jahre 2009 begonnen haben.⁴⁵ Sie wurden in den folgenden Jahren nicht nur in den Wohngebieten der Fon, sondern auch in weiteren Regionen Benins, wo die Fon ansässig sind, weitergeführt, so dass für die vorliegende Studie über eine Datenbasis von über hundert Fon-Märchen zur Verfügung steht. Dass die Umweltproblematik in den Industrieländern – u. a. in Deutschland – seit dem 18. Jahrhundert mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt schon angeschnitten wurde, hat sich auch in den *Kinder- und Hausmärchen*⁴⁶ der Brüder Grimm, deren erste Fassung am Anfang des 19. Jahrhunderts veröffentlicht wurde, niedergeschlagen. Zudem eignen sich die KHM als Vergleichsfolie nicht zuletzt wegen der folgenden Aussage Wilhelm Grimms:

Kölle hat fünf Jahre in Sierra Leone gelebt, wo er [...] Überlieferungen mit musterhafter Treue gesammelt hat. Diese sind um so wichtiger als ein Einfluß der Schrift nicht statt finden etwas Fremdartiges sich einmischen konnte. Mit Überraschung bemerkt man auch hier Verwandtschaft im Ganzen oder in einzelnen Zügen mit den Märchen anderer weit entfernten Völker. Die Darstellung ist im höchsten Grade einfach, weiß nichts von einer Verschönerung oder der Beimischung irgend eines Reizes und denkt nur den Inhalt so wiederzugeben wie sie ihn empfangen hat. Merkwürdig, daß außer Zaubereien kaum etwas übernatürliches oder wunderbares vorkommt, keine Riesen, Zwerge und Kobolde; diese Mittelglieder scheinen dort unbekannt. Die Thiermärchen sind die zahlreichsten, wie überall, aus dem ununterbrochenen Umgang des Menschen mit den Thieren hervorgegangen, und auf die Natur derselben, auf ihr eigenthümliches Wesen gegründet. Der Hahn, die Henne, die Katze,

⁴⁵ Vgl. Lanmadousselo 2012, S. 10.

⁴⁶ Im Folgenden: KHM.

die Thiere des Waldes und Feldes, sogar die Grille und Ameise treten darin auf und zeigen sich ohne Rückhalt in ihren guten und bösen Eigenschaften. Den Menschen stehen sie viel näher, ihre Verhältnisse und Einrichtungen gleichen sich vollkommen, ja sie haben Priester und wenden sich mit ihren Bitten und Wünschen an das höchste Wesen, das über ihre Handlungen Urtheil spricht. Es erscheinen nur die Thiere des Landes, natürlich also auch der Elefant, der Löwe, der Leopard, die Hyäne und die Schlange.⁴⁷

Die Wahl der KHM als Repräsentanten der europäischen Märchen erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass sie sich einer weltweiten Beliebtheit erfreuen. Sie gelten als das weitverbreitetste und meistübersetzte Buch der deutschen Sprache.⁴⁸

1.2. Fragestellung und Zielsetzung

Ausgehend von verschiedenen Methoden der Märcheninterpretation,⁴⁹ geht es in der vorliegenden Studie darum, auf den Umgang der menschlichen Figuren mit der Natur in den Märchen der Fon mit einem Seitenblick auf die KHM einzugehen. In diesem Zusammenhang wird ein besonderes Augenmerk auf sowohl die belebten als auch die unbelebten Naturbestandteile, mit denen die menschlichen Figuren oft in Kontakt treten, gelegt.

In vielen Märchen der Fon und der Brüder Grimm kommt den menschlichen Figuren, die einen Umgang mit der Natur pflegen, die Rolle des Protagonisten zu. Diesen Märchen wird in der vorliegenden

⁴⁷ Grimm 1856, S. 361–362.

⁴⁸ Vgl. Bluhm 2012 [ohne Seitenangaben].

⁴⁹ Nähere Details hierzu, siehe 2.2.5.

Untersuchung ein hoher Stellenwert eingeräumt. Auch die Naturbestandteile haben einen wichtigen Anteil an der Handlung in den beiden Märchenwelten und werden nicht als Nutzressourcen betrachtet. Sie fungieren als Hauptfiguren und -handlungsorte. Die Frage nach ihrer Rolle in den beiden Märchenwelten wird ebenfalls erörtert.

Es handelt sich in den beiden Märchenwelten um fiktive Texte, die „[i]m Gegensatz zu der nüchternen Analyse der Wissenschaft und der pragmatischen Erwägungen der Politiker [...] herkömmlicherweise Strategien der Verzerrung und Übertreibung verwenden“⁵⁰, die als „reine Dichtung“⁵¹ betrachtet werden sollen. Die Naturbestandteile werden in den beiden Märchenwelten handlungsorientiert fikionalisiert. Auf die Bedeutung der Naturfikionalisierung im Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit wird ein besonderes Augenmerk gelegt. Im Mittelpunkt stehen die menschlichen Figuren und ihr achtsamer, respektvoller, bewertender oder feindlicher Umgang mit den anderen Naturbestandteilen. Diese verschiedenen Verhaltensweisen sollen erörtert und bewertet werden. Dabei interessieren die Umstände, unter denen Protagonisten die Natur achten. Einer dieser Gründe liegt in der Naturauffassung, die in den Sammlungsorten der Märchen herrscht bzw. herrschte. Eine volkskundlich ausgerichtete Analyse soll erhellend, warum etliche Naturbestandteile in den beiden Märchenwelten verehrt bzw. als heilig betrachtet werden.

Die Verhaltensweisen der menschlichen Protagonisten zu den anderen Naturbestandteilen sind bedeutend für den Gang der Handlung und haben einen Einfluss auf das Schicksal der menschlichen Figuren. Dementsprechend wird das Schicksal, das den menschlichen Protagonisten wegen ihrer jeweiligen Verhaltensweisen zu den Naturbestandteilen widerfährt, in Betracht gezogen.

⁵⁰ Goodbody 1998, S. 21.

⁵¹ Pöge-Alder 2007, S. 208.

In nicht wenigen Fon-Märchen und KHM wird den menschlichen Figuren die Hilfe von Tieren zuteil, ohne dass vorher von der Naturacht-samkeit dieser Figuren die Rede ist. In diesen Tierhelfermärchen in-teressieren die Umstände und die Konsequenzen für das Leben der Protagonisten.

In den beiden Konvoluten haben die Naturbestandteile eine symboli-sche Rolle. Die Symbole, die sich hinter dieser Rolle verstecken, sol-len hervorgehoben und verdeutlicht werden.

Die Fon-Märchen und die KHM weisen in Bezug auf die Fragestel-lung der vorliegenden Arbeit sowohl Parallelfälle als auch jeweilige Eigentümlichkeiten auf. Die Frage nach den Gründen der Ähnlichkei-ten afrikanischer Märchen mit dem KHM haben schon viele Märchen-forscher beschäftigt. Nach Sourou Dieudonné Agléwé z. B. ist die Antwort auf diese Frage im Märchen selbst als Erzählgenre ange-legt.⁵² Diese Arbeit geht über Agléwés These hinaus und sucht die Gründe für die Ähnlichkeiten afrikanischer Märchen mit den KHM in dem Menschen selbst.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Frage nach dem Umgang der Menschen mit der Umwelt aus der Perspektive der ver-gleichenden Märchenforschung.

1.3. Begriffsbestimmung der Umweltethik

Wie oben angeschnitten, ist die Umweltethik, auch als ökologische Ethik oder Naturethik bezeichnet, aus der ökologischen Krise (Klima-wandel, Artensterben, Ozonloch, zunehmende Wasserknappheit in et-lichen Regionen der Welt, Waldsterben, Bodenerosion, Desertifika-tion, Bevölkerungsexplosion, Verstädterung usw.) und der damit zu-

⁵² Agléwé 2015, S. 5.

sammenhängenden Gefährdung des menschlichen Daseins entstanden. Als Teilbereich der Ethik stellt sie eine geistige Antwort auf die Zerstörung der Natur bzw. der Umwelt dar, indem sie Werte und Normen fördert, die den Menschen dazu auffordern sollen, seine Herrschaft über die Natur in Frage zu stellen bzw. seinen Umgang mit der Umwelt zu überdenken. Die Umweltethik bezweckt also den Umweltschutz. Als solches ist sie eine Disziplin, die sich mit dem ‚guten‘ Umgang des Menschen mit der Natur auseinandersetzt. Die Natur umfasst die Tiere, die Pflanzen und die Biosphäre. Der Umweltethiker Konrad Ott fasste den Gegenstand seines Forschungsgebiets folgenderweise zusammen:

Die Umweltethik (synonym: environmental ethics, Naturethik) fragt zum einen nach den Gründen und den aus ihnen gewonnenen Maßstäben (Werte und Normen), die unser individuelles und kollektives Handeln im Umgang mit der außermenschlichen Natur bestimmen sollten. Zum anderen fragt sie danach, wie diese Maßstäbe umgesetzt werden könnten. Die Umweltethik hat also eine theoretische und eine praktische Dimension.⁵³

Die praktische Dimension der Umweltethik erklärt die Tatsache, dass sie als eine Teildisziplin der ‚angewandten Ethik‘ betrachtet wird. In der Tat befasst sich die angewandte Ethik damit, praktische Orientierungen bzw. Ratschläge zur Lösung von Gegenwartsproblemen zu vermitteln. Sie umfasst weitere Bereiche wie u.a. die Medizin, die Wirtschaft, die Medien, also Bereiche, die im Mittelpunkt menschlicher Praxis stehen.⁵⁴ Die Umweltethik gliedert sich nach Ott⁵⁵ in drei Hauptbereiche auf: die Tierethik, die Naturethik und die Ressourcenethik.

⁵³ Ott 2010, S. 8.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 13; Brenner 2014, S. 159.

⁵⁵ Vgl. Ott 2000, S. 16.

Die Tierethik untersucht moralische Aspekte mit Tieren, indem sie der Frage des menschlichen Umgangs mit Tieren nachgeht. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, den ethischen Status der Tiere zu ermitteln. Aber nicht alle Tiere sind betroffen. Nur höhere Tiere bzw. leidensfähige Tiere (Affe, Pferde usw.) kommen hier in Frage. Tiere sind nur schutzwürdig, weil sie wie der Mensch empfindungsfähig sind oder gar, wenn ihr Leidensempfinden Mitleid beim Menschen auslöst. Da alle Tiere – und nicht nur die höheren Tiere – leidensfähig sind, ist man berechtigt von einer Diskriminierung zwischen Tierarten zu sprechen. Auch Ott scheint dieser Diskriminierung nicht zuzustimmen: „Der Ausdruck ‚Tierethik‘ ist daher leicht mißverständlich, da in den meisten Konzepten der Tierethik [...] nicht alle, sondern nur schmerzempfindlichen Tiere berücksichtigt werden [...]“⁵⁶

Der Anlass dafür, Tieren einen ethischen Status zuzuerkennen, liegt in der Massentierhaltung und Schlachtung, in Tiertransporten, in den nicht artgerechten Lebensumständen von Zootieren sowie in Tierversuchen, wie sie beispielsweise in der Kosmetikindustrie ausgeführt werden. Einer der Nestoren der modernen Tierethik ist Peter Singer:

Mit Animal Liberation hat Peter Singer die Debatte um den ethischen Status der Tiere angestoßen und bis heute entscheidend geprägt. Die Sache der Tiere verteidigt Singer dabei von zwei Ansätzen aus: Zum einen hinterfragt er die SONDERSTELLUNG DES MENSCHEN und zum anderen baut er den tierischen Ansatz des Utilitarismus⁵⁷ weiter aus.⁵⁸

Singers Verdienst besteht darin, die Debatte um die Tierethik um den Begriff Tierrechte erweitert zu haben, einen Begriff, der an den der

⁵⁶ Ott 2000, S. 17.

⁵⁷ Dem Utilitarismus zufolge ist ein Wesen schützenswert, wenn es unmittelbar das Interesse des Menschen darstellt, bzw. wenn seine Zerstörung das Dasein des Menschen und das der künftigen Generationen gefährdet.

⁵⁸ Brenner 2014, S. 165 (Hervorhebung im Original).

Menschenrechte erinnert. Indem er sich auf diese bezieht, geht Singer vom Prinzip aus, dass, wenn die Menschenrechte eng mit dem Prinzip der Heiligkeit des Lebens verwoben sind, die Tierrechte ebenso zu begründen sind.⁵⁹ Nicht nur der ethische Status der Tiere steht im Mittelpunkt der Umweltethik. Eine andere Teildisziplin der Umweltethik heißt Naturethik.

Die Naturethik betont den eigenen Wert der Natur. Hier umfasst die Natur das gesamte Inventar des Lebens auf der Erde. Dazu zählen niedere Lebewesen (niedere Tiere, Pflanzen, Pilze, usw.) und überindividuelle biotische Entitäten wie Arten, Biozönosen, Landschaften usw.⁶⁰ Eine zentrale Frage der Naturethik ist, welchen Wesen oder Dingen ein Eigenwert innerhalb der Natur zuerkannt werden soll. Die Naturethik hat also im Vergleich zu der Tierethik die schutzwürdigen Naturelemente um einen Schritt erweitert. Ausgerechnet in dieser Tatsache liegen ihre Begründungsprobleme, denn es wird die Fragen aufgeworfen, ob mit dem Schützen bestimmter Naturelemente nicht attraktive Spezies bevorzugt werden. Die Antwort auf diese Frage ist in der Ressourcenethik zu finden.

Unter Ressourcenethik versteht man das Zusammenspiel aller Ökosysteme. Hier verschwindet das Einzelne zugunsten des Ganzen, d. h. das ganze Ökosystem ist schutzwürdig. Dabei werden moralische Aspekte des Umgangs mit knappen und zerstörbaren Ressourcen, mit fragilen Umweltmedien (Wasser, Boden, Luft, Klima usw.) und erneuerbaren biotischen Ressourcen (Fischbestände, Wälder) berücksichtigt.

Die Umweltethik ist durch viele Theorien geprägt, die alle mit den oben erwähnten Teilbereichen der Umweltethik zusammenhängen.

⁵⁹ Ebd., S. 171.

⁶⁰ Vgl. Ott 2000, S. 17.

Verwiesen sei u. a. auf den Anthropozentrismus, nach dem moralische Verpflichtungen nur dem Menschen gegenüber bestehen; den Pathozentrismus, der nicht nur dem Menschen einen Selbstwert zuerkennt, sondern auch höheren leidensfähigen Tieren wie Affen, Schimpansen usw. und den Physiozentrismus, nach dem die ganze Natur schützenswert ist.

Die verschiedenen Positionen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen einander und stehen in einem integrativen Dialog. Über die Abhängigkeit der verschiedenen Positionen voneinander äußerte sich Ott: „Umweltethische Argumente haben keine scharfen Ränder, sondern berühren einander und überlappen sich.“⁶¹

2. Forschungsbericht und methodische Vorgehensweise

2.1. Zum Stand der Erforschung der Märchen in Benin

Die Märchenforschung in Benin ist noch eine junge Disziplin, und die Frage nach der Verschriftlichung des Märchens ist ein hochaktuelles Thema. In der Tat wird das Märchen in Benin immer noch zum größten Teil mündlich überliefert. Damit es nicht in Vergessenheit gerät und nicht verschwindet, sind Märchensammler und -forscher, wie die Brüder Grimm im 19. Jahrhundert in Deutschland, um seine schriftliche Fixierung sehr bemüht.⁶² Dies erklärt die Tatsache, dass in den zwei letzten Jahrzehnten viele Märchenbücher veröffentlicht worden sind. Erwähnt seien z. B. *La femme panthère et autres contes du Bénin*,⁶³ *Dogoélé, l'enfant prodige. Contes du Bénin*,⁶⁴ *Zinsa et Zinhoué. Les sœurs jumelles. Contes fon du Bénin*,⁶⁵ *Ablavi, la femme buffle -*

⁶¹ Ebd., S. 20.

⁶² Die Pionierarbeiten gehen auf europäische Missionare, Gesandte (Vertreter der Kolonialmächte), Lehrer und Forscher zurück. Näheres hierzu in 5.3.4.

⁶³ Mensah 2006.

⁶⁴ Boko Bonito 2015.

⁶⁵ Mama 2008.

*et autres contes du Bénin*⁶⁶ und *Contes du Bénin. L'oracle du hibou*⁶⁷. Über diese Publikationen hinaus sollen die Erzählbände des Germanistikprofessors Wekenon Tokponto nicht unerwähnt bleiben: *Fliegende Märchen. Volksmärchen aus Benin*,⁶⁸ *Mein Märchen springt hin und her*,⁶⁹ *Der Regenwurm und sein Onkel. Märchen aus Benin. Quellen und Kommentare*⁷⁰ und *Les contes qui volent et virevoltent. Contes populaires du Bénin*⁷¹. Im Jahr 2018 veröffentlichte Lanmadousselo *Wie die Frauen ihre Busen bekamen. Oraltradierte Märchen der Fon-Volksgruppe aus Benin*⁷² und *Pourquoi la grenouille ne va pas à quatre pattes et autres contes du Bénin*.⁷³

Zu den relevantesten bisher erschienenen wissenschaftlichen Arbeiten zählt die Dissertation von Wekenon Tokponto, in der er die Menschen- und Tierfiguren, Motive und Themen der Märchen der Fon mit den KHM verglichen hat.⁷⁴ Außer der Tatsache, dass die Arbeit den Umgang des Menschen mit den Tierfiguren partiell in Betracht zieht, ist das aus 20 transkribierten und ins Deutsche übersetzten Märchen bestehende Korpus der Arbeit sehr interessant für die vorliegende Studie, denn es umfasst Märchen, die die Umweltproblematik thematisieren. Von Sagbo 2006 stammt eine vergleichende Analyse zwischen den Märchen der Aïzo und den KHM, deren Schwerpunkt die Motivforschung in den beiden Märchenwelten ist. Ein hier untersuchtes Motiv ist der Wald. Aus der Analyse ergibt sich, dass der Wald generell in den beninischen Märchen als ein eigenartiger Ort, als Zuflucht der Geister auftaucht, wo echte Wunder entstehen.

⁶⁶ Agbolan-Afoutou 2004.

⁶⁷ Aguessy 2004.

⁶⁸ Wekenon Tokponto/Hahmann 2005.

⁶⁹ Wekenon Tokponto/Schellenberger 2008.

⁷⁰ Wekenon Tokponto 2015.

⁷¹ Wekenon Tokponto 2012a.

⁷² Lanmadousselo 2018a.

⁷³ Lanmadousselo 2018b.

⁷⁴ Wekenon Tokponto 2003.

In den Jahren 2012 und 2015 hat die Genderthematik eine Entwicklung in der beninischen Märchenforschung erfahren. Dafür sprechen die Maîtrise-Arbeit⁷⁵ von Lanmadousselo und die Dissertation⁷⁶ von Agléwé. Im Mittelpunkt der ersten erwähnten Arbeit stehen die Rolle der Stiefmutter und die daraus resultierenden Konsequenzen ihrer Beziehungen zu den anderen Figuren in den Märchen der Fon und in den KHM. Die zweite Arbeit hat sich mit den verschiedensten Frauenfiguren mit Fokus auf ihre Rollen und Charaktereigenschaften in den Märchen der beninischen Volksgruppe Mahi und in den KHM befasst. Ein Teil der Arbeit handelt vom Umgang des Menschen mit dem Tier bzw. von der Vermählung der Menschen mit Tierfiguren. Es handelt sich im Wesentlichen um Tierbräute und -bräutigame, also Tierfiguren, die sich in eine Frau oder in einen Mann und umgekehrt verwandelt haben.

Über die erwähnten wissenschaftlichen Arbeiten hinaus wird der Umgang des Menschen mit der Natur in afrikanischen Märchen – besonders in den Fon-Märchen – thematisiert. Dies belegt der Aufsatz von Wekenon Tokponto zum Thema *Naturverständnis und Achtsamkeit in afrikanischen Märchen*.⁷⁷ Hauptthema seiner Arbeit ist der Umgang von Protagonisten mit Tierfiguren. Aus der Analyse ergibt sich, dass Tiere in vielerlei Hinsicht wie Menschen über nie dagewesene Handlungsfähigkeiten verfügen. Sie werden sogar beseelt und totemisiert. Ausgehend von der Tatsache, dass Tiere in den von ihm untersuchten afrikanischen Märchen in verschiedenen Rollen – wie dankbare Wesen, Helfer, Ratgeber, Wegweiser, Glücksbringer, Heiler, Warner bzw. Visionär, als Wesen, die sich verwandeln können, als

⁷⁵ Lanmadousselo 2012.

⁷⁶ Agléwé 2015. Erwähnenswert ist auch Agléwés Maîtrise-Arbeit zum Frauenbild in den Märchen seiner Volksgruppe Mahi und in den KHM. Da sich seine Dissertation mit dieser Arbeit überschneidet, beschränke ich mich hier auf die Dissertation.

⁷⁷ Wekenon Tokponto 2012b, S. 47–65.

Rächer und eine Verkörperung der Gerechtigkeit – erscheinen, kommt Wekenon Tokponto zum Fazit, dass das Tier beispielhafte Beziehungen mit dem Menschen pflegt. Dieser bemerkenswerte Aspekt der Analyse Wekenon Tokpontos kann auf andere Figuren und Bestandteile der Natur erweitert werden. Erste Ansätze dazu finden sich 2018 bei Lanmadousselo in einem Aufsatz über *Umweltethik in den Benin'schen Märchen*.⁷⁸ Der Aufsatz verschafft einen ersten Überblick über die vorliegende Dissertation.

Die Umweltproblematik in den Fon-Märchen ist, wie dargelegt, unzureichend und wissenschaftlich ungenügend bearbeitet worden. Nur wenigen Naturelementen wie dem Wald und einigen Tieren wird ein Stellenwert eingeräumt. Bestandteile der unbelebten Natur, die eine wichtige Rolle in den Fon-Märchen spielen, wurden bisher nicht in Betracht gezogen. Auch eine wissenschaftliche Arbeit, die sich speziell mit der Umweltproblematik im Märchen befasst, fehlt bisher. Die vorliegende Studie bezweckt, diese Lücke zu schließen. Dabei beschränkt sie sich nicht auf das Korpus der Fon-Märchen. Angesichts der hohen Aktualität des Themas und seiner weltweiten Resonanz⁷⁹ wird die Untersuchung Bezug auf die Grimm'schen *Kinder- und Hausmärchen* nehmen, um nach eventuellen Vergleichsräumen zu suchen.

⁷⁸ Lanmadousselo 2018c, S. 37–43.

⁷⁹ Auch in der Märchenforschung in Deutschland, z. B. die Jahrestagung der Märchen-Stiftung Walter Kahn (Jahrgang 2011) zum Thema „Lasst die Tiere in Frieden, ich leid's nicht, das ihr sie stört“ – Achtsamkeit im Umgang mit Mensch und Natur im Märchen“, wobei die Achtsamkeit als ein umweltethischer Aspekt im Märchen diskutiert wird. Vgl. Märchenspiegel 1/2012.

2.2. Das methodische Vorgehen

2.2.1. Die Feldforschung und ihre komplexen Umstände: Zusammenfassung

Das Fon-Märchen wird in Benin zum größten Teil immer noch mündlich überliefert. In diesem Zusammenhang wurde im Rahmen dieser Arbeit eine Feldforschung durchgeführt.⁸⁰ Die Feldforschung, die auf die Sammlung von Fon-Märchen und auf empirische Daten abzielt, bestand aus vier Phasen⁸¹ und wurde vorrangig in den ländlichen Fon-Gebieten von Abomey, Bohicon und Zakpota durchgeführt. Diese Gebiete stellen ähnlich wie das Kurfürstentum Hessen zu der Zeit der Brüder Grimm die Hochburg der mündlichen Überlieferung⁸² bei den Fon dar. Dort ist die mündliche Überlieferung immer noch lebendig. Dabei werden die alten Personen als mündliche Bibliotheken angesehen. Die meisten Gewährspersonen im Rahmen der Feldforschung waren alte Personen, die in Handwerksberufen tätig sind.

Bei der Feldforschung ist eine Reihe von Problemen aufgetreten:

- die Seltenheit der freiwilligen Gewährspersonen: Sie erklärt sich durch das immer wachsende Desinteresse der Fon an den Märchen, nicht zuletzt wegen der Modernisierung der traditionellen Fon-Gesellschaft,
- die übertriebene finanzielle Forderung von manchen Gewährspersonen, die mit den Märchen Profite machen wollen,
- die Unzuverlässigkeit mancher Gewährspersonen: Sie beachten nicht die festgelegten Termine,

⁸⁰ Zur technischen Ausstattung gehörten ein Fotoapparat (CASIO EX-Z350) mit Rekorder und ein Handy (Infinix-X551) mit Videokamera.

⁸¹ Juli 2015–August 2015, Juni 2016–August 2016, September 2017–Oktober 2017 und 5. März–4. April 2018.

⁸² Vgl. KHM 1843, S. XX: „Hessen hat als ein bergichtes, von großen Heerstraßen abseits liegendes, und zumeist mit dem Ackerbau beschäftigtes Land den Vortheil, daß es alte Sitten und Ueberlieferungen besser aufbewahren kann.“

- das Beachten von traditionellen Praktiken und Aberglauben wie das Nicht-Unterbrechen einer alten Person bei einem Gespräch und das Erzählen von Märchen nur in der Nacht.

Trotz dieser Schwierigkeiten wurden insgesamt 150 Märchen aufgezeichnet und wichtige empirische Daten rund um das Thema der Arbeit erhoben. Erwähnenswert ist, dass Letzteres aus mehreren Phasen bestanden hat, um einige Aspekte der Arbeit zu vertiefen.

2.2.2. Zu den ausgewählten Fon-Märchen

Nach der Sammlung der Fon-Märchen hat es sich als nötig erwiesen, die Märchen, die einen Bezug zum Thema haben, auszusuchen und zu kategorisieren: „Before it can become an object of serious and well-considered study, every branch of knowledge needs to be classified.“⁸³

Von den 150 Märchen konnten nicht alle in der vorliegenden Untersuchung in Betracht gezogen werden. Lediglich 54 wiesen einen Bezug zum Thema der Studie auf, von denen wiederum 15 als Leitversionen mehrerer Varianten ausgewählt und kategorisiert wurden. Die Kategorisierung dieser Märchen ermöglicht einen facettenreichen Überblick über das Thema.

2.2.3. Zentrale Ergebnisse des Interviews mit Gewährsleuten

Das Interview fand am 14. Oktober 2017 zur gleichen Zeit mit den Gewährsleuten Dah Kandougbe und Akpé René in Abomey statt. Das Interview⁸⁴ wurde in der Fon-Sprache durchgeführt und ins Deutsche übersetzt. Hauptziele waren die Quelle der Märchen der Interviewten,

⁸³ Thompson 1977, S. 413.

⁸⁴ Aufgenommen mit Fotoapparat (CASIO EX-Z350) mit Rekorder.

der Stand der mündlichen Überlieferung in dem untersuchten Forschungsfeld sowie speziellere Fragen mit Hinblick auf die Problematik der Arbeit.

Den Aussagen der Gewährsleute zufolge geht die Quelle der Fon-Märchen auf eine alte Tradition zurück, nach der Eltern bzw. Großeltern ihren Kindern bzw. Enkeln Märchen erzählen. Die Tradition werde bisher fortgesetzt. Die Ähnlichkeiten bestimmter Fon-Märchen mit den KHM würden nicht bedeuten, dass die Fon einige ihrer Märchen aus den KHM geschöpft hätten. Die Fon-Märchen hätten sich durch die Sammlungen von europäischen Gelehrten in den Fon-Gebieten und durch deren Übersetzung in Fremdsprachen und deren Anpassung an die europäische Kultur im europäischen Raum verbreitet. Die mündliche Überlieferung von Märchen im untersuchten Forschungsfeld gehe derzeit stark zurück. Dieser Rückgang sei im Nichtbeachten der traditionellen Vorschriften und in der Lehre der importierten Religionen begründet, die die traditionellen Glauben verteufern und somit zu Misstrauen zwischen den alten Personen – den Kennern der Märchen und meistens Anhängern der traditionellen Religionen – und dem Nachwuchs, der meistens an die importierten Religionen glauben. Auch seien die Neuen Medien für das Desinteresse am Märchen mitverantwortlich. Letztlich gebe es nach den beiden Interviewten kein Märchen ohne Vorkommen von Naturbestandteilen. Naturbestandteile würden eine wichtige Rolle in den Fon-Märchen spielen.

2.2.4. Zur Transkription und Übersetzung der gesammelten Daten

Nach der Aufzeichnung der Fon-Märchen und der Durchführung von Interviews mit einigen Gewährsleuten in Benin wurden die Daten verschriftlicht, indem die gesammelten Märchen in die Fon-Sprache transkribiert und ins Deutsche übersetzt wurden. Auch ein Interview mit Gewährsleuten wurde als Beispielgespräch ins Deutsche übersetzt.

Problematisch bei der Verschriftlichung⁸⁵ ist die Tatsache, dass die Fon-Sprache, wie im vorherigen Abschnitt beschrieben, eine Tonsprache ist und ein Wort je nach den Tonvariationen mehrere Bedeutungen haben kann. Die Schwierigkeit bestand in der Transkription exakter Tonvariationen, um den Sinn des Originaltextes richtig wiederzugeben.⁸⁶

Eine nicht weniger schwierige Phase war die Übersetzung der Daten ins Deutsche und dies aus zwei Gründen. Erstens unterliegen die deutsche Sprache und die Fon-Sprache nicht denselben grammatischen Strukturen. Konkret heißt es z. B.:

Originalversion in der Fon-Sprache	Wort-für-Wort-Übersetzung	Grammatisch korrekte Übersetzung
Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yí je glesì dɔ́kpó jí	Märchen mein fliegt hin und her und setzt Bauer ein auf	Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich auf einen Bauern

⁸⁵ Sie war kein einfaches Unternehmen, denn das Alphabet der Fon-Sprache umfasst einige Zeichen, die sich nicht auf der klassischen Tastatur befinden. Das ist z. B. der Fall der Buchstaben ɔ, ɛ, ɔ, die zum Fon-Alphabet gehören, die aber in den westlichen Sprachen nicht vorhanden sind.

⁸⁶ Diese Schwierigkeiten konnten mit dem Fon-Wörterbuch *Dictionnaire Fon-Français* (Seguro/Rassinoux 2000) bewältigt werden.

Zweitens spielt die Sprache bei den Fon besonders und bei vielen afrikanischen Völkern, die die Schriftlichkeit relativ spät kennengelernt haben, eine wichtige Rolle bei der Aufbewahrung der Tradition, der Sitten und Bräuche.⁸⁷ Daher lassen sich manche Redewendungen und häufig verwendete Stilmittel in der Fon-Sprache nur mit vielen Kommentaren ins Deutsche übersetzen. Das ist z. B. der Fall bei dem Fachbegriff ‚Fá‘, bei dem Zauberspruch ‚Agbėti cē cē dē gbò‘ und bei den Ideophonen ‚Cáxooó‘ und ‚ó yéégé‘.⁸⁸ Über die Wörter hinaus enthalten manche Märchen ein bzw. mehrere Lieder, deren besondere Formen und Inhalte schwer zu verschriftlichen sind. Dennoch wurde angesichts ihrer wichtigen Funktionen in den Märchen⁸⁹ eine Übersetzung gewagt. Allerdings sind mit der Verschriftlichung der Märchen Gestik, Mimik, Bewegungen und andere Handlungen der Erzähler, die die Märchenhandlung ‚würzen‘, verloren gegangen, worauf auch Lüthi verwiesen hat:

Beim Übergang ins Buch gehen die außersprachlichen Mittel des Erzählers, sein Mienenspiel, seine Gesten, sein Herumgehen und Herumhinken (mit dem er eine seiner Figuren imitiert und vorführt) verloren, und erst recht die Reaktionen des Publikums, die auch zum Erzählerlebnis gehören.⁹⁰

2.2.5. Vom Methodenspektrum der Interpretation

Wenn es um das Märchen geht, hat fast jeder etwas zu sagen, und alle haben etwas anderes zu sagen. Volkskundler, Kulturanthropologen, Historiker, Soziologen, Erzieher, Literaturwissenschaftler, Psychologen, sogar

⁸⁷ Vgl. Calame-Griaule 1963, S. 52.

⁸⁸ Diese wurden im Original belassen und mit Fußnoten versehen.

⁸⁹ Näheres hierzu, siehe 8.3.

⁹⁰ Lüthi 1975, S. 88.

Kriminologen – sie alle haben den Anspruch erhoben, als Sachverständige und Interpreten der Märchen eine herausragende Stellung einzunehmen.⁹¹

Dieses Zitat der Märchenforscherin Maria Tatar zeigt die Vielfalt der methodischen Ansätze innerhalb der Märchenforschung. Darüber hinaus zeigt sich, dass das Märchen im Mittelpunkt verschiedener Forschungsdisziplinen steht. Es dient als Materiallieferant für vorgefasste Thesen. Viele der aufgezeigten Wissensgebiete finden in dieser Textsorte ein Untersuchungsfeld. Die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen stehen jedoch nicht in einem Konkurrenzverhältnis, sondern ergänzen sich. Eine methodische Festlegung ist somit ein schwieriges Unterfangen: „Jegliche Verabsolutierung einer Deutung erscheint angesichts der Vielzahl einander zugleich ergänzender und relativierender Interpretationsansätze als misslich.“⁹²

Dieser Methodenpluralismus innerhalb der Märchenforschung erschwert die Arbeit des Märcheninterpreten, zumal die Interpretation einsichtig und nachvollziehbar sein muss. Es gibt keine absolute Methode für die Märcheninterpretation. Insofern sollen die für diese Untersuchung ausgewählten und angewendeten Methoden als Annäherung ans Thema verstanden werden.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Studie stehen die Fon-Märchen und die KHM als literarisches Produkt. Zunächst wird deren Inhalt ein besonderes Augenmerk geschenkt. Um der Inhaltsanalyse gerecht zu werden, wird auf die textimmanente Analyse zurückgegriffen:

Der Philologe setzt sich in erster Linie mit der künstlerischen Wirkung der Erzählungen auseinander und er versucht, diese zunächst aus deren Gestalt abzuleiten. Dabei werden (in der Regel abstrahiert vom Kontext) vorrangig

⁹¹ Tatar 1990, S. 69.

⁹² Rölleke 2009, S. 939.

Stilformen, Menschenbild und Aussage des Märchentextes problematisiert.⁹³

Anhand dieser Methode wird die Bedeutung der Natur für die menschlichen Figuren in den Fon-Märchen und in den KHM untersucht. Dabei fokussiert die Analyse auf die Beurteilung der menschlichen Figuren und ihres Umgangs mit der Umwelt. Insofern werden Handlungssequenzen berücksichtigt. Es wird gefragt, inwiefern die Naturbeschreibung den Umgang der menschlichen Figuren mit den anderen Naturbestandteilen in den beiden Märchen geprägt hat. Eine rein textimmanente Analyse könnte allerdings nicht alle Aspekte der vorliegenden Studie in Betracht ziehen, nicht zuletzt vom Erzählgenre Märchen selbst, denn die Märchen reflektieren die lokale Färbung bzw. die Umwelt der Erzähler.⁹⁴ Sie enthalten ein großes Potential an soziologischen Phänomenen, darunter den Umgang des Menschen mit der Natur⁹⁵, dessen Erläuterung nicht isoliert bzw. abstrahiert vom Kontext, sondern kontextorientiert erfolgen soll. Darauf deutet wiederum Derung hin:

Die narrative Form darf nie isoliert betrachtet werden, sondern lebt in der Verwobenheit mit Festen, Bräuchen und jahreszeitlichen Naturereignissen, so dass durch diese eine zusätzliche Sinnerhellung möglich ist.⁹⁶

Die soziologischen Elemente des Umgangs des Menschen mit der Natur in Fon-Märchen mit Bezug auf die KHM in Betracht zu ziehen, ist Gegenstand der volkskundlichen Märchenforschung. Sie versucht, die Beziehungen zwischen frühem Brauchtum und einzelnen Mär-

⁹³ Feustel 2012, S. 65.

⁹⁴ Vgl. Röhrich 1974, S. 209.

⁹⁵ Derungs 1994, S. 57.

⁹⁶ Ebd., S. 58.

chenmotiven zu untersuchen, um ihren Wirklichkeitsbezug herauszufinden. Einer ihrer namhaften Vertreter ist Lutz Röhrich mit seinem Buch *Märchen und Wirklichkeit*⁹⁷, in dem er versucht hat, die Wirklichkeitsbezüge in dem Märchen zu untersuchen.

Anhand dieser Methode kann die Frage beantwortet werden, inwiefern die Märchen das Naturverständnis der beiden Völker, der Fon und der Europäer, widerspiegeln. Weiterhin wird hier die Grenze zwischen Realität und Fiktionalität bzw. Symbolik hervorgehoben, denn nicht alles, was im Märchen steht, ist im realen Leben vorstellbar.⁹⁸ Bei der Analyse von Bräuchen, Naturereignissen, Sitten, Survivals und Relikten in den Fon-Märchen und in den KHM eröffnet die Analyse – wie von Derung empfohlen – Spielräume für Besonderheiten, Eigentümlichkeiten und Spezifika, die ausgewertet werden können. Eine wissenschaftliche Arbeit über die Fon-Märchen und die KHM zu schreiben ist nur möglich, weil beide Märchenwelten Gemeinsamkeiten aufweisen und kulturübergreifende Bedeutungen und Botschaften ausdrücken, die verglichen werden können.⁹⁹ Die Frage nach den Gemeinsamkeiten kann eine Antwort in der anthropologischen Theorie finden. Diese Theorie setzt sich mit der Entstehung und Verbreitung von Märchen auseinander und versucht zu erklären, warum Märchen von zeitlich und räumlich entfernten Völkern übereinstimmende Merkmale tragen. Diese Theorie begründet die übereinstimmenden Merkmale im Märchen mit der Tatsache, dass es manche Eigenschaften gibt, die auf alle Menschen zurückzuführen sind.¹⁰⁰ Diese Eigenschaften beziehen sich auf die gleichen Grundbedingungen, -veranlagungen und -situationen aller Völker. Auch Wilhelm Grimm schreibt:

⁹⁷ Röhrich 1974.

⁹⁸ Vgl. Löwis of Menar 1912, S. 30.

⁹⁹ Vgl. Geider 2003, S. 158.

¹⁰⁰ Vgl. Pöge-Alder 2007, S. 98.

Die Übereinstimmung zwischen Märchen durch Zeit und Entfernung weit getrennter nicht minder als nahe an einander grenzender Völker beruht theils in der ihnen zu Grunde liegenden Idee und der Darstellung bestimmter Charaktere, theils in der besonderen Verflechtung und Lösung der Ereignisse. Es gibt aber Zustände, die so einfach und natürlich sind, daß sie überall wieder kehren, wie es Gedanken gibt, die sich von selbst efinden, es konnten sich daher in den verschiedensten Ländern dieselben oder doch sehr ähnliche Märchen unabhängig von einander erzeugen: sie sind den einzelnen Wörtern vergleichbar, welche auch nicht verwandte Sprachen durch Nachahmung der Naturlaute mit geringer Abweichung oder auch ganz übereinstimmend hervor bringen.¹⁰¹

Zuletzt sollen die gewonnenen Informationen verglichen und analysiert werden. Mit dem Vergleich und der Konfrontation der Fon-Märchen aus Benin mit den KHM mündet die Interpretation in die Methode der Hermeneutik, auf deren Untersuchungsziele in der Märchenforschung Helge Gerndt verweist:

Hermeneutik bleibt die vergleichende Methode bis zu einem gewissen Grade immer an das erkennende Subjekt gebunden. [...] Gleichwohl lassen sich Erzählungen und Erzählmotive bezüglich ihrer Inhalte, Strukturen oder Funktionen vergleichen, und zwar bevorzugt nicht im regionalen, sondern im interkulturellen oder weltweiten Vergleich.¹⁰²

¹⁰¹ Grimm/Rölleke 1995, S. 405.

¹⁰² Gerndt 2014, S. 30.

Die Hermeneutik hat bereits den Weg zum Vergleich von beninischen und deutschen Märchen¹⁰³, von deutschen und namibischen Märchen¹⁰⁴, von deutschen und russischen Märchen¹⁰⁵ und sogar von europäischen und koreanischen Märchen¹⁰⁶ geebnet.

¹⁰³ Wekenon Tokponto 2003; Agléwé 2015.

¹⁰⁴ Schmidt 1999.

¹⁰⁵ Löwis of Menar 1912.

¹⁰⁶ Chang 1981.

3. Über Verhältnisse des Menschen zu Tieren und Pflanzen in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen

3.1. Über Verhältnisse des Menschen zu Tieren

3.1.1. Tiere als Helferwesen

In den Fon-Märchen und KHM – vor allem Zaubermärchen –, in denen Tiere in der Rolle der Helfer der Menschen auftreten, ist am Anfang der Erzählung von einer Mangellage die Rede. Diese Mangellage zwingt die menschlichen Figuren (oft sind sie die Helden) zum Aufbruch. Unterwegs begegnen ihnen Tierfiguren, die ihnen zu Hilfe eilen. Die Gründe, die zu den Hilfeleistungen führen, variieren von einem Märchen zum anderen. Einer der Hauptgründe ist die Achtsamkeit der Menschen den Tieren gegenüber. Der Psychotherapeut und Märchenforscher Ulrich Freund definiert in einem seiner Beiträge den Begriff der Achtsamkeit wie folgt: „Achtsam miteinander umzugehen bedeutet eben auch liebevoll sich einander zuzuwenden und Beziehung zueinander gestalten zu können.“¹⁰⁷ In zahllosen Märchen der Fon und der Grimms helfen Tiere Menschen, nachdem die Menschen diese Charaktereigenschaft ihnen gegenüber bewiesen haben. Das Fon-Märchen *Der Jäger, der sehr reich werden wollte*¹⁰⁸ berichtet in diesem Zusammenhang von einem wunderbaren Vogel als Helfer eines armen Jägers. Der Vogel hilft dem Jäger, der immer ohne Beute von der Jagd zurückkehrt und mit seiner Familie ein kümmerliches Leben führt, aus der Armut zu kommen. Die Hilfe des Vogels besteht darin, tagtäglich ein goldenes Ei zu legen, das der Jäger verkaufen kann und wodurch er reich wird. Sie erfolgt nicht ohne Grund. Der Jäger hat zuvor dem Vogel das Leben gelassen: „Als der Jäger vom goldenen Ei gehört hatte, war er sehr begeistert und steckte schnell

¹⁰⁷ Freund 2012, S. 4.

¹⁰⁸ Märchen 11 des Korpus.

sein Gewehr wieder ein. Dann nahm er den Vogel sorgfältig und brachte ihn nach Hause.“¹⁰⁹

In der Fortsetzung des Märchens hat der Jäger den Vogel umgebracht, indem er seinen Bauch aufgeschlitzt hat. Er erhoffte im Bauch des Vogels viele Eier zu finden und diese verkaufen zu können, um noch reicher zu werden. Er findet aber keine Eier mehr im Bauch des Vogels. Dies zeigt, dass die Hilfe des Vogels mit der Gegenleistung des Jägers, ihm das Leben zu lassen, zusammenhing. Verständlich ist in diesem Fall, warum die den Jäger reich machenden Eier bei der Tötung des Vogels verschwunden sind. Nach der Tötung des Vogels verliert der Jäger sein ganzes Vermögen, das ihm der Vogel verschafft hatte und gerät wieder in Armut. Ihm wird für seine Tierfeindlichkeit auch eine körperliche Züchtigung von einem anderen Vogel auferlegt. Das bedeutet, dass der Jäger sich gut um den Vogel hätte kümmern und ihn nicht töten sollen, wenn er hätte reich bleiben wollen. Dass er daran gescheitert ist und dafür bestraft wird, liegt also an seinem schlechten Umgang mit dem Vogel.

In *Le chasseur et le boa*¹¹⁰ (dt.: „Der Jäger und die Boa“) aus der Elfenbeinküste tritt auch ein Mensch, der ein Tier verschont hat und dem das Tier dankbar ist, in Erscheinung. Das Märchen schildert genauso wie das vorhergehende einen Jäger, der keinen Erfolg hat. Er stößt auf eine Boa und will sie erschießen. Die Boa bittet den Jäger, sie nicht umzubringen und verspricht, ihn reich zu machen. Nachdem der Jäger der Bitte der Boa stattgegeben und sie nicht erschossen hat, befiehlt diese ihm, ihr zu folgen. So gehen sie in den sogenannten Wald der Boas („La forêt des boas“). Dort überreicht sie dem Jäger zwei Kürbisflaschen mit den folgenden Anweisungen: „Retourne chez toi, et dès ton arrivée, jette à terre la gourde que voici et conserve cette

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Dadié 1955, S. 97–106.

autre gourde grâce à laquelle tu comprendras le langage de tout ce qui vit sur la terre.“¹¹¹ (dt.: „Geh jetzt nach Hause zurück und wirf die eine Kürbisflasche auf den Boden. Bewahre aber die andere, dank ihr wirst du die Sprachen aller Lebewesen auf der Erde verstehen können.“

Der Jäger befolgt die Anweisungen der Boa und wirft nach seiner Rückkehr nach Hause die eine Kürbisflasche auf den Boden. Auf der Stelle erscheint vor ihm ein Schloss, in dem sich allerlei Reichtümer befinden. So hat der Jäger seine Armut überwunden. Dank der anderen Kürbisflasche, die er bewahrt hat, hat er die Warnungen eines räudigen Hundes verstanden und seine Familie vor einer bevorstehenden Pest und einem Unfall gerettet. Die Hilfe der Boa im Märchen ist also zweierlei. Dank ihrer Gabe und ihren Ratschlägen wird der Jäger reich und überlebt eine Pest und einen Unfall. Ohne die Hilfe der Boa wäre es dem Jäger unmöglich gewesen, seine Armut zu überwinden, zumal er am Anfang des Märchens selbst daran gescheitert ist. Die Boa hält ihr Versprechen und macht den Jäger reich, was ihre Worttreue, ihre Güte und ihre Ehrlichkeit verdeutlicht: „Eh bien, nous les animaux [...] nous aimons prouver notre bonté.“¹¹² (dt.: „Na klar, wir, Tiere, [...] mögen unsere Güte beweisen.“)

Im Fon-Märchen *L'ingratitude punie*¹¹³(dt.: „Die bestrafte Undankbarkeit“) holt ein Jäger eine Schlange aus einer Grube, in die sie hineingefallen ist, heraus. Die dankbare Schlange schenkt ihm keine magischen Dinge, die reich machen, sondern sie offenbart ihm die Blätter, die Schlangenbisse heilen. Dank dieser Offenbarung gelingt es dem Jäger, eine von einer Schlange totgebissene Königstochter wieder zu erwecken:

¹¹¹ Ebd., S. 100.

¹¹² Ebd., S. 99.

¹¹³ Wekenon Tokponto 2012a, S. 202–206.

En venant le chasseur avait cherché la feuille que le serpent lui avait montrée, la tritura et en mit quelques gouttes dans la morsure. Soudain la princesse fut réveillée de son sommeil de mort ce qui provoqua étonnement et un grand enthousiasme dans le royaume.¹¹⁴

Als Belohnung für die Leistung des Jägers teilt der König, dessen Tochter der Jäger geheilt hat, sein Königreich in zwei Teile und ernannt ihn zum König einer der beiden Teile. Auch wird die geheilte Königstochter seine Frau. Der Schlange verdankt der Jäger seine Belohnung, denn sie hat ihm das Heilmittel für die Schlangenbisse offenbart.

In gewissen Fon-Märchen übernehmen Tierfiguren, die von menschlichen Figuren verschont werden, die Rolle von Schützern und Erlösern. Die Figuren, die von dem Schutz oder von der Erlösung profitieren, sind selbstverständlich jene, die sie verschont haben. So im Fon-Märchen *La peine*¹¹⁵ (dt.: „Das Leid“): Ein Jäger stößt auf einen Löwen, der in eine Falle hineingefallen ist. Anstatt den Löwen zu erschießen, befreit er ihn. Zum Dank für seine Befreiung verspricht ihm der Löwe seine Hilfe in lebensgefährlichen Situationen: „Si jamais tu te trouves en danger, dit le lion, n’hésite pas à m’appeler au secours en criant: „Sauve-moi, invincible lion à la crinière rouge, sauve-moi!““¹¹⁶ Tatsächlich kommt der Löwe dem Jäger zu Hilfe, als er von einer Büffelherde attackiert wird. Der Löwe greift ein und jagt die Angreifer weg.¹¹⁷ Durch diese Rettungsaktion hat der Löwe die Achtsamkeit des Jägers ihm gegenüber vergolten.

In einem Märchenzyklus der Fon belohnen die Tiere die Menschen, die ihren Jungen das Leben gerettet haben. In solchen Märchen stellt der Mensch selbst keine Gefahr für die kleinen Tiere dar, sondern eine

¹¹⁴ Ebd., S. 205.

¹¹⁵ Pliya 2005, S. 97–107.

¹¹⁶ Ebd., S. 97.

¹¹⁷ Ebd., S. 98–99.

Ameisenschar, die sie attackiert. Obwohl der Mensch nicht direkt in das Unglück der kleinen Tiere verwickelt ist, greift er ein und rettet sie vor dem Tod, der ihnen durch die Ameisen bevorsteht. Ein aussagekräftiges Beispiel dafür liefert das Fon-Märchen *Die Frau und der Panther*¹¹⁸. Eine alte Frau namens Nagbo pflückt Blätter im Busch zu holen. Dabei stößt sie auf die zwei Neugeborenen eines Panthers, die gegen eine Schar von tiefschwarzen Ameisen um ihr Überleben kämpfen. Die alte Frau erbarmt sich der kleinen Panther und hilft ihnen, die Ameisen loszuwerden, und dies ungeachtet der entstandenen Schwierigkeiten:

Nagbo fühlte sich davon so erschüttert, dass sie sofort die im Sterben liegenden kleinen Panther fing und sie den Ameisen entreißen konnte. Dabei wurde die Frau von den Kleinen am Fuß und Arm schwer verletzt. Trotzdem hielt Nagbo so lange stand, bis sie den Panther das Leben gerettet hatte.¹¹⁹

Die Mutter der kleinen Panther, die die Rettungsszene aus der Ferne beobachtet hat, folgt heimlich der alten Frau und entdeckt, wo die Retterin wohnt. Dann geht sie auf die Jagd und tötet eine Antilope, die sie bis zur Tür der Retterin als Belohnung schleppt. Und damit stillt diese ihren Hunger. Auch im Fon-Märchen *Der verschwiegene Jäger*¹²⁰ unternimmt ein Jäger dieselbe Rettungsaktion an den Jungen eines Löwen. Als Zeichen ihrer Dankbarkeit verschenkt die Mutter der kleinen Löwen keine Wildtiere wie der Panther im vorhergehenden Märchen, sondern ein magisches Blatt und nützliche Ratschläge, die den Jäger reich machen.¹²¹

¹¹⁸ Wekenon Tokponto 2003, S. 64–66.

¹¹⁹ Ebd., S. 64.

¹²⁰ Wekenon Tokponto/Hahmann 2005, S. 62–64.

¹²¹ Ebd., S. 62–63.

In manchen Fon-Märchen kommt die Achtsamkeit gegenüber Tieren nicht direkt von der menschlichen Figur, sondern sie wird ihr von einem Gespenst auferlegt. Das ist z. B. der Fall in *Eine beispielhafte Freundschaft*¹²². Ein armer und unglücklicher Mann trifft im Wald auf ein Gespenst und teilt ihm seine Sorgen mit. Das Gespenst überreicht ihm daraufhin ein Huhn, das ihn aus seiner Armut bringen soll, mit den folgenden Anweisungen: „Ich mache dich aber auf Folgendes aufmerksam. Den Tag, an dem das Huhn krank wird und stirbt, wird all dein Reichtum in Rauch aufgehen und deine Armut wird größer sein als jetzt.“¹²³

Wie vom Gespenst vorausgesagt, macht das Huhn den Mann reich. Das Huhn legt tagtäglich goldene Eier, die er verkaufen geht. Er heiratet sogar und bekommt viele Kinder. Nachdem er das Huhn wegen der Krankheit seines unzertrennlichen Freundes geopfert hat, gerät er wieder in akute Armut. Evident ist in diesem Märchen, dass das Huhn dem Glück des Mannes zugrunde liegt, was seine Rolle als Helfer im Märchen belegt. Trotz der Hilfe des Huhns wird es geopfert. Das Opfern von Hühnern findet seine Erklärung in der Kultur der Fon in Benin. Das Huhn gilt als eine der bevorzugten Opfergaben an Gottheiten.¹²⁴ In der Zeit, in der es keine Krankenhäuser in den Fon-Gebieten gab, pflegte und pflegt die Bevölkerung bis heute zu den traditionellen Priestern, den sogenannten Bokɔnɔ in der Fon-Sprache, zu gehen, wenn sie krank sind. Die traditionellen Priester fungieren als Heiler. Ihnen obliegen die Aufgaben, nach einer Orakelbefragung den Gottheiten Opfergaben anzubieten, damit die kranken Personen von ihrer Krankheit geheilt werden. Eine der Opfergaben ist das Huhn. Nicht nur die Fon-Angehörigen widmen sich diesem Brauch. Bei weiteren Volksgruppen südlich Benins und auch in vielen Ländern Westafrikas

¹²² Märchen 3 des Korpus.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Hierzu auch Mandela 2004, S. 8.

ist dieser Brauch präsent. So meint der aus der Elfenbeinküste stammende Ethnologe Manou Kouassi:

Bei Krankheit und anderen wichtigen Anlässen sowie zur „Behebung“ von Unfruchtbarkeit ist der geistige Beistand vonnöten, der durch Opferzeremonie erfolgen soll. Meist sind es Priester oder Hellseher, die die Opfer bestimmen; im Traum kann auch der Betreffende „sehen“, was er opfern soll. Muss jemand größere und im volkstümlichen Sinn wichtigere Tiere darbringen (sie reichen von Hühnern bis zu Rindern), so ist dies ein Hinweis auf den Ernst der Lage.¹²⁵

Das Gespenst schenkt in der Fortsetzung der Erzählung dem armen Mann ein weiteres Huhn, weil er mit der Opfergabe des ersten Huhns seinem Freund das Leben gerettet hat. Das zweite Huhn macht ihn wieder reich. Dies zeigt, dass der Mann nur gedeihen kann, wenn es dem Huhn gut geht bzw. wenn der Mann sich dem Huhn gegenüber achtsam verhält.

Das Motiv eines Menschen, der ein Tier verschont und dafür belohnt wird, schimmert auch in den KHM durch.¹²⁶ Die verschonten Tierfiguren und die von ihnen geleistete Hilfe variieren von einem Märchen zum anderen. In KHM 85, *Die Goldkinder*, verschont ein bedürftiger Fischer einen Fisch, weil dieser ihn zu überzeugen weiß: „Und als er den Fisch voll Verwunderung betrachtete, hub dieser an zu reden und sprach ‚Hör, Fischer, wirfst du mich wieder hinab ins Wasser, so mach ich deine kleine Hütte zu einem prächtigen Schloss.‘“¹²⁷

In der Fortsetzung der Erzählung leistet er dem Fischer, weil er ihn frei gelassen hat, dreimal Hilfe, indem er ihm ein großes Schloss mit einem Schrank voll Speisen verschafft. Durch seine Hilfe bringt der Fisch den Fischer aus der Not. In KHM 107, *Die beiden Wanderer*,

¹²⁵ Kouassi 1986, S. 140.

¹²⁶ Z. B. in KHM 60, 62, 85, 107 und 191.

¹²⁷ Grimm/Rölleke 2009, S. 395.

ist die Zahl der verschonten Tiere größer geworden, weil sich die Zahl der ‚Achtsamkeitsproben‘ für den menschlichen Protagonisten – einen Schneider – erhöht hat. Allerdings unternimmt der Schneider, ungeachtet dass er zu jenem Zeitpunkt hungrig ist und nichts zu essen hat, keine Tötungsversuche an einer Krähe, an einem braunen jungen Pferd, an einem Storch, an einer Ente und an Bienen, denen er auf der Wanderschaft begegnet ist. Die Tiere helfen ihm deswegen, Proben in der Luft, auf der Erde und im Wasser zu bestehen. Die Proben bestehen im einzelnen darin, eine goldene Krone aus tiefem Wasser heraufzuholen¹²⁸, ein königliches Schloss in Wachs nachzubilden¹²⁹, einen Wasserstall in einem königlichen Schloss in einem Tag zu errichten¹³⁰ und einen Sohn durch die Lüfte herbeitragen zu lassen¹³¹. Wegen der allegorischen Hilfe, die die Tiere dem Schneider geleistet haben, heiratet er am Ende des Märchens eine Königstochter. In KHM 62, *Die Bienenkönigin*, und in KHM 191, *Das Meerhäschen*, ist von der Hilfe von Tieren bei einer Heiratsprobe die Rede, nachdem die menschlichen Figuren den Tieren das Leben gelassen haben. Im ersten Märchen rät ein Dummling seinen älteren Brüdern ab, einen Ameisenhaufen aufzuwühlen¹³², Enten zu fangen und zu braten¹³³ und Bienen zu ersticken, indem er ihnen sagt: „Lasst die Tiere in Frieden, ich leid’s nicht, dass ihr sie stört.“¹³⁴ Da der Dummling mit seinen Worten seine Achtsamkeit gegenüber den erwähnten Tieren gezeigt hat, eilen ihm die verschonten Tiere bei einer Heiratsprobe zu

¹²⁸ Grimm/Röllerke 2009, S. 500.

¹²⁹ Ebd., S. 501.

¹³⁰ Ebd., S. 502.

¹³¹ Ebd., S. 503.

¹³² Grimm/Röllerke 2009, S. 326.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd.

Hilfe. Die Ameisen helfen ihm, die tausend Perlen einer Königstochter vor Sonnenuntergang zu finden.¹³⁵ Die Enten holen den Schlüssel der Königstochter aus der See.¹³⁶ Schließlich suchen die Bienen für den

Dummling die jüngste und liebste Königstochter aus drei schlafenden Königstöchtern, die sich vollkommen gleichen, heraus. Dank der Hilfe der Tiere heiratet der Dummling die jüngste und liebste der Königstöchter und erbt sogar ein Königreich. Zur Achtsamkeit des Dummlings den Tieren gegenüber merkte die Märchenforscherin Renate Vogt an: „Ob Tiere oder menschliche Wesen, er [der Dummling] begegnet ihnen hilfsbereit und offen, ohne zu wissen, dass sie ihm im entscheidenden Augenblick helfen werden.“¹³⁷ Die zwei älteren Brüder des Dummlings, die die Tiere töten wollen, werden im Märchen zeitweilig von einem Männchen in Steine verwandelt. Sie erhalten erst ihre menschliche Gestalt wieder zurück, nachdem der Dummling die oben angesprochenen Proben bestanden hat. Dies zeigt, dass die böse Absicht der beiden älteren Brüder den Tieren gegenüber in diesem Märchen nicht unbestraft geblieben ist. Im zweiten Märchen helfen ein Rabe und ein Fuchs einem Jüngling, der sie verschont hat, sich vor einer Königstochter zu verstecken und sie zu heiraten. So geht der Rabe vor:

Er holte ein Ei aus seinem Nest, zerlegte es in zwei Teile und schloss den Jüngling hinein: dann machte er es wieder ganz und setzte sich darauf. Als die Königstochter an das erste Fenster trat, konnte sie ihn nicht entdecken [...].¹³⁸

¹³⁵ Ebd., S. 327.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Vogt 2012, S. 27.

¹³⁸ Grimm/Rölleke 2009, S. 757.

Der Fuchs seinerseits gibt dem Jüngling einen nützlichen Ratschlag: „Wenn die Königstochter ans Fenster geht, so krieche schnell unter ihren Zopf.“¹³⁹ Dank der jeweiligen Hilfe der Tiere gelingt es dem Jüngling, alle Aufgaben, die ihm die Königstochter gestellt hat, zu bestehen und sie zu heiraten.

In KHM 60, *Die zwei Brüder*, ist von der Auferweckung eines Menschen durch ein Tier die Rede. Zwei Brüder haben das Jägerhandwerk und die Schießkunst erlernt. Nichtsdestoweniger verschonen sie auf der Jagd zwei Löwen, zwei Bären, zwei Wölfe, zwei Füchse und zwei Hasen, die ihnen dann nachziehen und dienen. Unterwegs wird einer der Brüder, der beim Schlafen ist, vom Marschall eines Königs umgebracht. Einer der beiden verschonten Hasen belebt ihn mit einer Lebenswurzel wieder:

Da wollten sie [die anderen verschonten Tiere] über ihn [den Hasen] herfallen, aber er bat und sprach „bringt mich nicht um, ich will unsern Herrn wieder lebendig machen. Ich weiß einen Berg, da wächst eine Wurzel, wer die im Mund hat, der wird von aller Krankheit und allen Wunden geheilt [...] Da sprang der Hase fort, und in vierundzwanzig Stunden war er zurück, und brachte die Wurzel mit. Der Löwe setzte dem Jäger den Kopf wieder an, und der Hase steckte ihm die Wurzel in den Mund, alsbald fügte sich alles wieder zusammen, und das Herz schlug und das Leben kehrte zurück.“¹⁴⁰

Der Jäger heiratet am Ende des Märchens eine Königstochter. Die Auferweckung des Jägers ist zustande gekommen, weil er zuvor den Hasen verschont und somit seine Tierfreundlichkeit bewiesen hat. Dem namhaften Märchenforscher Heinz Rölleke zufolge sei der gute Umgang des Menschen mit den Tieren nicht nur Maßstab für Sittlichkeit und Menschlichkeit. Er sei Vorbedingung für märchenhaftes

¹³⁹ Ebd., S. 758.

¹⁴⁰ Rölleke 2009, S. 307–308.

Glück oder Unglück.¹⁴¹ Da der Jäger sich den Tieren gegenüber gut verhalten hat, siegt er dank deren Hilfe sogar über den Tod und lebt glücklich am Ende des Märchens.

In allen bisher angesprochenen Fon-Märchen und KHM leisten die Tiere den Menschen eine Hilfe, wenn diese ihnen ihre Achtsamkeit gezeigt haben. In bestimmten Fon-Märchen verlangen die Tiere selbst eine Gegenleistung von dem Menschen, bevor sie ihm zu Hilfe eilen. Bei der Hilfe handelt es sich in solchen Märchen um die Namensoffenbarung von unbekanntem Wesen. Kommt der Mensch der Nachfrage der Tiere entgegen, dann erwirbt er das Glück. Tut er das Gegenteil, dann bekommt er keine Hilfe von den Tieren und zieht Unglück auf sich. In *Das starrköpfige Mädchen*¹⁴² wird ein Mädchen wegen seiner Starrköpfigkeit von Gespenstern mit den Namen Doblígodo als Geisel in einem Termitenhügel genommen. Dort bekommt es schwierige Arbeiten und soll erst freigelassen werden, wenn es ihm gelingt, jedes einzelne der Gespenster mit seinem richtigen Namen zu rufen. Da das Mädchen die Namen der Gespenster zuvor nicht kannte, kommt ihm eine Nachtigall zu Hilfe und verrät ihm alle Namen der Gespenster. Aber nicht umsonst:

Kaum waren sie [die Gespenster mit dem Namen Doblígodo] spazieren gegangen, flog eine Nachtigall an dem Mädchen vorbei und setzte sich nicht weit von seiner Mahlstelle. Dann fing sie an zu singen: „Kpáfe, Kpáfe, Jungfrau Kpáfe, Gib mir ein bisschen von deinem Maiskorn zum Picken, damit ich dir die Namen der Doblígodo verrate.“ Sofort warf ihr das Mädchen etwas vom gemahlten Maiskorn auf den Boden.¹⁴³

Aufgrund der Freigiebigkeit, mit der das Mädchen sich der Nachtigall gegenüber ausgezeichnet hat, verrät sie ihm den jeweiligen Namen

¹⁴¹ Rölleke 2000, S. 240.

¹⁴² Märchen 2 des Korpus.

¹⁴³ Ebd.

der Gespenster. So ruft das Mädchen jedes einzelne Gespenst mit seinem Namen und wird nicht nur freigelassen, sondern reich beschenkt. Die neidische Stiefschwester des Mädchens, die sich in dasselbe Abenteuer wie das Mädchen begibt, scheitert, nicht zuletzt, weil sie sich weigert, der Nachtigall Mais zu schenken. Konsequenterweise bekommt sie keine Hilfe von der Nachtigall und wird von den Gespenstern umgebracht. Das Märchen lehrt, dass die Vögel durch ihr Wissen die Menschen retten können. Ohne die Hilfe der Nachtigall wäre es dem Mädchen unmöglich gewesen, die Namen der Gespenster zu erraten und mit heiler Haut nach Hause zurückzukommen.

In *Die alte Frau und ihre Kieselstein-Kinder*¹⁴⁴ ist zwar auch von einer Nachtigall als Namensverräterin die Rede, aber mit einer anderen Handlungsperspektive. Die in Menschen verwandelten Steine verlangen von einer kinderlosen alten Frau, die sie wie ihre eigenen Kinder behandelt, dass sie sie mit ihren jeweiligen Steinamen ruft und drohen ihr mit ihrer Rückverwandlung. Da die alte Frau die Steinkinder behalten will, hilft ihr eine Nachtigall, die Namen der Steinkinder zu erraten, nachdem sie ihr Mais gefüttert hat. Dank der Hilfe, die die Nachtigall der alten Frau geleistet hat, gelingt es ihr, die Rückverwandlung der Steinkinder zu verhindern und sie als Kinder weiter zu behalten.

Eines ist in den beiden erwähnten Märchen auffällig: Die Nachtigall bietet sich als Helferin des Menschen an. Die Hilfe kommt zustande, sobald der Mensch ein bestimmtes Kriterium erfüllt hat, nämlich die Beschaffung von Futter.

In weiteren Fon-Märchen belohnen die Tiere die Menschen, die sich ihnen gegenüber respektvoll und tolerant verhalten und bestrafen jene, die das Gegenteil verkörpern. Darauf verweist *Die zwei Lieder*

¹⁴⁴ Märchen 8 des Korpus.

*der Tiere*¹⁴⁵. Die Tiere überreichen dem Jungen, der ein Loblied über sie gesungen hat und sie zu begeistern weiß, eine magische Kürbisflasche namens Atáwúngwé und empfehlen ihm Folgendes: „Das Geschenk [die Kürbisflasche] wirst du, wenn du an dein Haus herankommst, auf dem Boden zerbrechen. Wenn du diese Anweisungen befolgst, wirst du reich werden.“¹⁴⁶

Der Junge befolgt die Anweisungen der Tiere und wird reich. Sein eifersüchtiger Stiefbruder, der sich auf dasselbe Abenteuer einlässt, scheitert wegen seines respektlosen Verhaltens den Tieren gegenüber. Er singt ein Schimpflied über sie und wird von ihnen aufgefressen. Respekt vor den Tieren kann also für Menschen vorteilhaft sein. Respektlosen Menschen widerfährt ein böses Schicksal. Das Auffressen des Stiefbruders im erwähnten Märchen zeugt davon. Auffällig im zitierten Märchen ist auch, dass die Tiere die Sprache der Jungen verstehen. Sie können die Botschaft der Lieder, die die beiden Jungen gesungen haben, verstehen und dementsprechend agieren. Dass die Tiere die Menschensprache verstehen, hat eine Schlüsselrolle in der Beurteilung der Verhaltensweisen der beiden Jungen gespielt.

In weiteren Märchen der Fon und der Grimms reicht allein das Leid der Menschen aus, um die Hilfe der Tiere zu bekommen. In *Die zwei Zwillingsbrüder*¹⁴⁷ z. B. sticht Zinsou seinen Zwillingsbruder Sagbo die beiden Augen aus und dieser wird blind. Wegen seiner Blindheit hinkt Sagbo bis zu einem Baum. Dann setzt er sich darunter und fängt an, Passanten um Almosen zu bitten. Genau zu diesem Zeitpunkt setzen sich Vögel auf den Baum, unter dem er sich befindet, und decken ihm das Heilmittel für die Blindheit auf:

¹⁴⁵ Märchen 12 des Korpus.

¹⁴⁶ Märchen 12 des Korpus.

¹⁴⁷ Märchen 4 des Korpus.

Es trug sich zu, dass ein paar Vögel sich eines Tages auf den Baum, unter dem Sagbo saß, setzen, und anfangen, dessen Früchte zu fressen. Indem sie die Früchte fraßen, enthüllten sie: „Die Blätter dieses Baums können die Blindheit heilen, wenn man welche davon abholt, sie knetet und in die Augen träufelt.“ Sagbo hatte aber alles mitgehört.¹⁴⁸

Sagbo weiß die Botschaft der Vögel umzusetzen und wird von seiner Blindheit geheilt. Die Vögel verkörpern allegorisch in diesem Märchen die Rolle der Heiler. Dank ihrer Offenbarung heilt Sagbo in der Fortsetzung des Märchens einen kranken König und wird selbst zum König ernannt. Dabei kommt es zu keiner Gegenleistung Sagbos gegenüber den Vögeln, denn es ist im Märchen nur von seinem Leid die Rede. Deutlich ist im Märchen, dass er die Vogelsprache beherrscht und die Botschaft der Vögel ernst nimmt. Dies begründet Sagbos Respekt vor den Vögeln. Im zweiten Teil des Märchens erhält Sagbos eifersüchtiger und gewalttätiger Zwillingsbruder Zinsou, der sich selbst einen Nagel in die Augen geschlagen hat und blind geworden ist, keine Hilfe von den Vögeln, obwohl er sich unter denselben Baum wie Sagbo gesetzt hat. Er bleibt vergebens unter dem Baum sitzen, bis er stirbt. Zinsous trauriges Schicksal zeigt, dass es nicht reicht, dass die Menschen, die von der Hilfe der Tierfiguren profitieren, leiden. Das Leiden muss echt sein. Ansonsten hätten die Vögel dem gewalttätigen Zinsou genauso wie seinem Zwillingsbruder Sagbo geholfen. Vögel, die einem Menschen wegen des Verlustes eines Körperteils zu Hilfe kommen, treten auch in den KHM. In *Die Krähen* (Anh. 20)¹⁴⁹ stechen zwei Kameraden einem Soldaten die beiden Augen aus und berauben sein Geld. Der Soldat, der nun blind geworden ist, wird an einem Balken festgebunden. Da fängt er an, Gott zu beten. Als er Gott

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Veröffentlicht 1815 als KHM 21 und 1819–1840 als KHM 107. Vgl. Uther 2013, S. 450.

bettet, hört er drei Krähen, die sich auf den Balken gesetzt haben, an dem er festgebunden ist, sich wie folgt unterhalten:

„Schwester, was bringt ihr Gutes? Ja, wenn die Menschen wüssten, was wir wissen! Die Königstochter ist krank, und der alte König hat sie demjenigen versprochen, der sie heilt; das kann aber keiner, denn sie nur gesund, wenn die Kröte in dem Teich dort zu Asche verbrannt wird, und sie die Asche mit Wasser trinkt.“ Da sprach die zweite „ja, wenn die Menschen wüssten, was wir wissen! Heute Nacht fällt ein Tau von Himmel, so wunderbar und heilsam, wer blind ist, und bestreicht seine Augen damit, der erhält sein Gesicht wieder.“ Da sprach auch die dritte „ja, wenn die Menschen wüssten, was wir wissen! Die Kröte hilft nur einem, und der Tau hilft nur wenigen, aber in der Stadt ist große Not, da sind alle Brunnen vertrocknet, und niemand weiß dass der große viereckige Stein auf dem Markt muss weggenommen und darunter gegraben werden, dort quillt das schönste Wasser.“

Der Soldat hat den Austausch der Vögel mit angehört. Und nachdem diese fortgeflogen sind, macht er sich von seinen Banden los, bückt er sich, bricht ein paar Gräschen ab und bestreicht seine Augen mit dem Tau, der darauf gefallen ist. Gleich danach wird er sehend. Er geht zu einem Teich, gräbt das Wasser davon ab, holt eine Kröte heraus und verbrennt sie zu Asche. Mit der Asche geht er auf den Königshof und lässt die Königstochter davon einnehmen. Kaum hat sie von der Asche eingenommen, wird sie gesund. Nachdem sie gesund geworden ist, verlangt der Soldat sie als Gemahlin. Da er dem König nicht gefällt, weil er Lumpen anhat, unterzieht dieser ihn einer Probe: er muss der Stadt, in der sie sich befinden, Wasser verschaffen, weil alle Brunnen vertrocknet sind. Dadurch hofft der König, ihn loszuwerden. Als der Soldat Abschied von dem König nimmt, ruft er die Leute zu sich und fordert sie dazu auf, den viereckigen Stein auf dem Markt wegzuheben und darunter nach Wasser zu graben. Die Leute befolgen die Anweisung und kommen zu einer Quelle, aus der ein

mächtiger Wasserstahl springt. So gibt der König ihm seine Tochter zur Frau. Als er an einem Tag spazieren geht, begegnen ihm seine beiden ehemaligen Kameraden und fragen ihn nach dem Grund seiner Gnade. Vor Erbarmen erzählt er ihnen, was ihm ergangen ist. Die beiden Kameraden werden neidisch auf ihn und gehen auch sich unter denselben Balken wie er setzen, und hofften, etwas Gutes zu hören. Inzwischen haben die Vögel bemerkt, dass jemand sie behorcht hat, zumal die Königstochter geheilt ist, ein Blinder sehend geworden ist und in der Stadt ein frischer Brunnen gegraben ist. Deswegen beschließen sie, den Horcher zu bestrafen. Als sie sich auf den Balken wieder setzen wollen und die beiden Kameraden finden, sitzen sie ihnen auf den Köpfen, hacken ihnen die Augen aus und fortsetzend ins Gesicht, bis sie sterben.

Zieht man das oben ausgesprochene Märchen und dieses KHM in Vergleich, bemerkt man, dass sie Parallelen und etliche Eigentümlichkeiten aufweisen. Den beiden Märchen gemeinsam ist, dass die Augen der Helden ausgestochen sind, dass sie die Unterhaltung von Vögeln behorcht haben, in der von dem Heilmittel der Blindheit die Rede ist und dass sie sie mithilfe der von den Vögeln offenbarten Heilmittel (die aus Blättern gewonnene Flüssigkeit in dem Fon-Märchen und der auf Gräßchen gefallene Tau in dem KHM) geheilt haben. Auch sterben die Augenstecher am Ende beider Märchen. Die Eigentümlichkeiten sind u.a.: der Kontext des Augenstechens (die Eifersucht in dem Fon-Märchen, der Raub von Geld in dem KHM), die Augenstecher (ein Zwillingsbruder in dem Fon-Märchen, zwei Kameraden in dem KHM), die Art des Heilmittels (eine aus Blättern gewonnene Flüssigkeit in dem Fon-Märchen, der Tau in dem KHM), der Ort der Heilung (unter einem Baum in dem Fon-Märchen, in der Nähe eines Balkens in dem KHM) und die Art der Bestrafung (der Augenstecher sticht sich selbst die Augen und verhungern unter dem Baum,

unter dem der Held war in dem Fon-Märchen; Vögel töten die beiden Augenstecher in der Nähe des Balkens, wo der Held war).

Auch in KHM 107, *Die beiden Wanderer*, begegnet Vögel, die einen Menschen heilen: Ein Schneider, dem ein Schuster auf der Wanderschaft die beiden Augen aussticht, übernachtet ungeachtet der Müdigkeit, der Schmerzen und des Hungers im Wald. Den Tag darauf hört er die Unterhaltung von zwei Krähen, bei der sie das Heilmittel der Blindheit enthüllen:

Vor Müdigkeit, Schmerz und Hunger schlief der Unglückliche [der Schneider] ein und schlief die ganze Nacht. Als der Tag dämmerte, erwachte er, wusste aber nicht wo er lag. An dem Galgen hiengen zwei arme Sünder, und auf dem Kopfe eines jeden saß eine Krähe. Da fing der eine an zu sprechen „Bruder, wachst du?“ „Ja, ich wache“ antwortete der zweite. „So will ich dir etwas sagen“, fing der erste wieder an, „der Tau der heute Nacht über uns vom Galgen herabgefallen ist, der gibt jedem, der sich damit wäscht, die Augen wieder. Wenn das die Blinden wüssten, wie mancher könnte sein Gesicht wieder haben, der nicht glaubt dass das möglich sei.“ Als der Schneider das hörte, nahm er sein Taschentuch, drückte es auf das Gras, und als es mit dem Tau befeuchtet war, wusch er seine Augenhöhlen damit. Als bald gieng in Erfüllung was der Gehenkte gesagt hatte, und ein paar frische und gesunde Augen füllten die Höhlen. Es dauerte nicht lange, so sah der Schneider die Sonne hinter den Bergen aufsteigen [...].¹⁵⁰

Der Unterschied zwischen diesem KHM und dem oben zitierten Fon-Märchen liegt auch im Ort der Heilung und in der Natur des Heilmittels. In dem Fon-Märchen erfolgt die Heilung unter einem Baum, während in dem KHM vom Wald die Rede ist. Das Heilmittel für die Blindheit im Fon-Märchen sind Blätter. In dem KHM besitzt der Tau diese Heilungsraft.

¹⁵⁰ Grimm/Rölleke 2009, S. 496–497.

In einem weiteren Fon-Märchen, nämlich *Die einhändige Frau und die Schlange*¹⁵¹, haben das Helfertier und das geheilte Glied gewechselt, selbst wenn der Grund der Heilung derselbe wie in den beiden letzterwähnten Märchen geblieben ist. Die einhändige Königsfrau ist ungeachtet der Tatsache, dass sie unter ihrer körperlichen Behinderung zu leiden hat, zu der Zeremonie des Hirsestampfens gezwungen. Sie flüchtet deswegen in den Wald und stößt auf eine Schlange, der sie all ihr Leid erzählt. Die Schlange ist berührt davon und versieht sie mit einer glänzenden Hand, indem sie ihr Maul breit aufgemacht und die Frau ihre versehrte Hand hineinlegt hat. Die Heilung basiert also auf dem gegenseitigen Vertrauen der Frau und der Schlange. Hätte die Frau kein Vertrauen in die Schlange gehabt, dann würde sie ihre versehrte Hand nicht in ihr Maul hineingelegt haben. Die Schlange tritt in diesem Märchen nicht nur als ein harmloses und empfindungsfähiges Tier, sondern auch als Heilerin auf. Dank der Hilfe der Schlange kann die Frau erfolgreich an der Zeremonie des Hirsestampfens teilnehmen und wird die einzige Frau des zuvor polygamen Königs.¹⁵² Die Rolle der Schlange als Helferin der Menschen ist in der Kultur der Fon verankert. Die Schlange wird von manchen Fon-Angehörigen als Gottheit anerkannt und sichert ihren Gläubigen das Glück.¹⁵³ Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Schlange im angesprochenen Märchen als Glücksbringerin auftritt.

Das Leid als Haupttriebfeder der Hilfe, die die Menschen von Tieren bekommen, geht im Fon-Märchen weiter. In *L'amitié entre l'homme et la panthère*¹⁵⁴ (dt.: „Die Freundschaft zwischen einem Menschen und einem Panther“) hilft ein Affe einer schwangeren Frau bei der

¹⁵¹ Märchen 7 des Korpus.

¹⁵² Eine ähnliche Rolle hat die Schlange im Märchen *Les princesses jumelles* übernommen. Vgl. Mama 2012, S. 23–30.

¹⁵³ Näheres in 5.1.2.

¹⁵⁴ Wekenon Tokponto 2012a, S. 80–84.

Entbindung. Es handelt sich um eine Frau, die in den Wald gezogen und in Einsamkeit geraten ist. Die Hilfe kommt zustande, nachdem der Affe die Geburtswehen der einsamen Frau vernommen und sich der Frau erbarmt hat:

À peine s'était-elle assise qu'elle commença à ressentir les douleurs de l'enfantement. Mais elle ne trouva personne pour l'aider dans ce milieu où seuls les animaux et les grands arbres cohabitaient. C'est alors qu'un singe, qui passait par là, entendit les gémissements et lui vint en aide. Elle mit au monde un petit garçon.¹⁵⁵

In KHM 89, *Die Gänsemagd*, spricht das Pferd namens Falada aus Mitleid mit einer menschlichen Figur. Durch dieses wunderbare Pferd erfährt der König von der Gewalt, die eine Kammerfrau über ihre ehemalige Herrin ausübt.¹⁵⁶ Dank der Offenbarung des Tieres widerfährt der vertauschten Königsbraut ein gutes Schicksal und sie kann mit ihrem Bräutigam ein glückliches Leben beginnen.

Das Leid als Grund der Hilfe, die die Tiere den menschlichen Figuren leisten, ist facettenreich. In weiteren Märchen der Fon und der Grimms erhalten Kinder, die von ihren Eltern im Wald ausgesetzt werden, auch Hilfe von Tierfiguren. Dafür ist das Fon-Märchen *Das Kind, das von einer Hyäne gerettet wurde*¹⁵⁷ ein gutes Beispiel. Das Märchen handelt von einem Kind, das wegen Armut von seinem Vater in den Wald geführt wird. Das Kind wird an einem Baum festgebunden und seinem Schicksal überlassen. Wegen der erbärmlichen Situation des Kindes erscheint vor ihm eine Hyäne, die ihm nichts Böses antut, sondern sich vielmehr von der Aussetzung erzählen lässt. In der Fortsetzung des Märchens tritt die Hilfe der Hyäne ein:

¹⁵⁵ Ebd., S. 81.

¹⁵⁶ Grimm/Rölleke 2009, S. 418.

¹⁵⁷ Märchen 15 des Korpus.

Die Hyäne erbarmte sich des Jungen, band ihn los und sagte: „Nimm diesen Schwanz! Jedes Mal, wenn du Hunger hast, nenne ein Wunschessen und schlag den Schwanz auf den Boden. Auf der Stelle wird das gewünschte Essen vor dir erscheinen und du wirst dich satt essen.“¹⁵⁸

Der Junge befolgt die Anweisungen der Hyäne und bekommt jedes Mal, wenn er den Schwanz auf dem Boden schlägt, ausreichend zu essen. Dank des magischen Schwanzes, den die Hyäne dem Jungen gegeben hat, gelingt es ihm, seine Eltern und ein ganzes Königreich vor einer Hungersnot zu retten und wird deswegen zum König ernannt. Also nicht nur der Junge hat von dem magischen Schwanz, den die Hyäne ihm überreicht hat, profitiert, sondern ein ganzes Königreich. Das magische Objekt, das das Tier dem Kind gegeben hat, ist zum Gemeingut eines ganzen Volks geworden und hat ihm das Verhungern erspart. Das Tier besitzt eine Eigenschaft, die allen menschlichen Figuren im Märchen fehlt: das Überleben in einer Hungersnot. Das Märchen zeigt, dass das Tier dem Menschen in diesem Zusammenhang überlegen ist, und dass der Mensch viel von ihm lernen soll, sofern er ein glückliches Leben führen will, denn, so Röhrich, die Tiere wissen mehr als die Menschen über die naturgegebene, richtige Ordnung der Dinge.¹⁵⁹

In KHM 15, *Hänsel und Gretel*, hilft ein Vogel einem von ihren Eltern im Wald ausgesetzten hungrigen Geschwisterpaar namens Hänsel und Gretel, indem er sie zu einem Häuschen, das „aus Brot gebaut“, „mit Kuchen gedeckt“ und dessen Fenster vom „hellen Zucker“ sind, führt.¹⁶⁰ Dank der Hilfe des Vogels essen sich Hänsel und Gretel satt.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Vgl. Röhrich 2002, S. 148.

¹⁶⁰ Grimm/Röllerke 2009, S. 100.

Außer dem Aussetzungsmotiv bekommen die Menschen, vor allem jene, die einen Elternteil verloren haben, von den Tieren Hilfe, wenn sie vor der Ausführung von schwierigen Aufträgen bzw. vor einer schwierigen Probe stehen. In einigen dieser Märchen verkörpern die hilfreichen Tiere den Geist des verstorbenen Elternteils. Ein Beispiel dafür liefert das Fon-Märchen *Le père et ses trois enfants*¹⁶¹ (dt.: „Der Vater und seine drei Kinder“): Ein Mann hat drei Söhne und schenkt den beiden ältesten Söhnen seinen Reichtum. Dem Jüngsten unter ihnen gibt er aber ein schwächtiges Zicklein, dem der Junge nach seinem Tode seine Sorgen mitteilt und das ihm hilft. Nach dem Tod des Vaters verschafft das Zicklein dem Jungen, weil er ihm seine Wünsche geäußert hat, Frauen und Reichtümer und macht ihn sogar berühmt.¹⁶² Das Zicklein fungiert im Märchen als Repräsentant des verstorbenen Vaters des Jungen und kommt seinem Wunsch nach. Es stellt die Bindung zwischen dem Jungen und seinem verstorbenen Vater dar, denn es sorgt genauso wie ein Vater für den Jungen. Ein Paradebeispiel für einen derartigen Handlungsverlauf begegnet uns in KHM 21, *Aschenputtel*. In diesem Märchen haben Vögel dieselbe Funktion wie das Zicklein im zitierten Fon-Märchen inne, nämlich die Funktion der Verkörperung der verstorbenen Mutter Aschenputtels. Nicht zuletzt aus dem folgenden Grund:

Aschenputtel ging alle Tage dreimal darunter [unter den Baum, dort, wo seine verstorbene Mutter begraben wird], weinte und betete, und allemal kam ein weißes Vöglein auf den Baum, und wenn es einen Wunsch aussprach, so warf ihm das Vöglein herab was es sich gewünscht hatte.¹⁶³

¹⁶¹ Gnimagnon Adjahi 2002, S. 17–20.

¹⁶² Ebd., S. 19–20.

¹⁶³ Grimm/Rölleke 2009, S. 133.

In der Fortsetzung des Märchens ist es nicht mehr der einzige weiße Vogel, der Aschenputtel bei einer unlösbaren Aufgabe zu Hilfe kommt, sondern „alle Vöglein unter dem Himmel“. ¹⁶⁴ Sie helfen ihm, eine Schüssel Linsen aufzulesen. Sie verschaffen ihm auch ein prächtiges und glänzendes Kleid mit goldenen Pantoffeln und helfen ihm zuletzt seine falschen Konkurrentinnen bei einer Brautprobe zu entlarven und die Braut eines Königssohns zu werden:

Rucke di guck, rucke di guck
Blut ist im Schuck (Schuh):
Der Schuck ist zu klein,
die rechte Braut [Aschenputtel] sitzt noch daheim. ¹⁶⁵

Zur Hilfe der Vögel in diesem Märchen schrieb der Erzählforscher Hans-Jörg Uther:

KHM 21 ist jedoch, vom Standpunkt der Heldin betrachtet, auch ein typisches Beispiel für den Optimismus des Märchens. Mit Hilfe übernatürlicher Wesen [die Vögel] überwindet die unschuldig verfolgte junge Frau soziale Schranken. ¹⁶⁶

In einer Märchenkette der Fon fungiert der Sperber als Transporttier und Nachrichtenüberbringer. Derartige Märchen erzählen von einem Menschen, der auf eine Probe gestellt wird. Der Sperber tritt nach der Probe in der Handlung auf, egal, ob der Mensch die Probe bestanden hat oder nicht. Sein Eingreifen kommt durch den Wunsch von wunderbaren Wesen, die den Menschen auf die Probe gestellt haben. Die Rolle des Sperbers als Transporttier rechtfertigt sich dadurch, dass die

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd., S. 137.

¹⁶⁶ Uther 2013, S. 52.

Probe, auf die der Mensch gestellt wird, sich jenseits des menschlichen Lebensraums – weit vom Wohnsitz der betroffenen menschlichen Figuren bzw. von dem Wohnsitz ihrer Angehörigen – abspielt und der Mensch nicht den Weg nach Hause finden kann. Darauf verweisen die Fon-Märchen *Das starrköpfige Mädchen*¹⁶⁷ und *Die zwei Lieder der Tiere*¹⁶⁸. Im ersten Märchen kommt ein Sperber dem Wunsch von Doblígodos nach, sobald diese einen aussprechen:

Als das Mädchen die Augen schloss, öffneten die Doblígodos die Kiste und legten es hinein. Danach machten sie die Kiste wieder zu. In jener Zeit gingen noch alle ausgesprochenen Wünsche unverzüglich in Erfüllung. Kaum hatten die Doblígodos die Wünsche ausgesprochen, holte ein Sperber die Kiste ab. Er legte die Kiste dann auf das alte Dach der verstorbenen Mutter des Mädchens ab. Als die Hausbewohner die Kiste erblickten, fingen sie an zu jammern.¹⁶⁹

Der Sperber trägt in diesem Märchen das Mädchen nach der Probe, auf die es bei den Gespenstern gestellt wird, davon und legt es auf dem Dach seiner Mutter ab. Dadurch wird den Angehörigen des Mädchens das Schicksal, das ihm nach der Probe widerfahren ist, verkündet. Die Funktion des Sperbers als Nachrichtenüberbringer liegt an einer bäuerlichen Tradition bei den Fon, nach der das häufige Auftauchen von Sperbern bzw. ihr Schweben über den Lebensräumen der Menschen die Trockenzeit verkündet. Die Erklärung für die Rolle des Sperbers als Transporttier findet sich in der Natur des Sperbers als Raubvogel. In den tropischen Regionen – Benin gehört dazu – rauben Sperber in der Trockenzeit nicht wenige Küken und transportieren sie mit ihren Krallen. Diese natürliche Fähigkeit des Sperbers schlägt sich auch in den Märchen nieder, wobei das transportierte Wesen oft

¹⁶⁷ Märchen 2 des Korpus.

¹⁶⁸ Märchen 12 des Korpus.

¹⁶⁹ Märchen 2 des Korpus.

ein Mensch ist. In den westafrikanischen Märchen tritt neben dem Sperber der Geier als Nachrichtenüberbringer und Transporttier auf. Der Ethnologe Manou Kouassi erklärt, warum der Geier eine analoge Rolle wie der Sperber in dem westafrikanischen Märchen spielt:

Viele böse Taten werden im Märchen jenseits des menschlichen Lebensraums begangen, und es sind in den meisten Fällen Vögel, die den betroffenen Angehörigen der Opfer die Nachrichten überbringen. Eine mythische Interpretation des Vogeldaseins verleiht bestimmten Vögeln, z. B. den Geiern, die Verkörperung der Verstorbenen, so dass, wenn beispielweise ein Lämmergeier sich auf das Dach eines Hauses setzt, man ihn nicht verjagt; er ist nach Glaubensvorstellungen der Nafana, aber auch anderer Völker Westafrikas, gekommen, um die Familie zu begrüßen. Wenn aber viele Geier in der Luft über einem Dorf schweben, dann ist es eine Vorahnung des Todes: irgendein Kranker wird im Dorf sterben; in allen Fällen läßt die Anwesenheit von Geiern auf Aas schließen. Es ist also keine Besonderheit, wenn ein Vogel in unserem Märchen [die westafrikanischen Märchen] als Bote fungiert.¹⁷⁰

In den KHM fungieren Tiere zwar auch als Transporttiere, aber sie transportieren die menschlichen Figuren als Gegenleistung für ihnen geleistete Dienste oder, wenn sie in schwierigen Lagen geraten. Die Hilfe zielt auf die Überwindung von Hindernissen ab, z. B. das Überqueren einer Quelle und wird nicht wie in den Fon-Märchen von einem übernatürlichen Wesen beauftragt. KHM 15, *Hänsel und Gretel*, liefert in diesem Zusammenhang ein interessantes Beispiel. Eine Ente hilft dem Geschwisterpaar Hänsel und Gretel aus einem Hexenwald herauszukommen, indem sie sie über ein großes Wasser fortträgt, das sie nicht allein überqueren können. Dabei besteht Gretel, die um das Wohlergehen des Tiers besorgt ist, darauf, nicht gemeinsam mit Hänsel transportiert zu werden.¹⁷¹

¹⁷⁰ Kouassi 1986, S. 76–77.

¹⁷¹ Grimm/Röllerke 2009, S. 103–104.

Nicht selten treten in den KHM Haustiere wie Esel, Hund, Katze und Hahn auf, die ihren Herrn jahrelang helfen bzw. dienen und wegen ihres hohen Alters von ihm fortgejagt¹⁷² oder mit dem Erschießen bedroht¹⁷³ werden. Manchmal wandern sie wegen der Drohungen ihres Herrn selbst aus.¹⁷⁴ In solchen Märchen werden die Undankbarkeit und Verantwortungslosigkeit des Menschen gegenüber den Haustieren denunziert:

Zentrales Thema [in den angesprochenen Märchen] ist die Undankbarkeit und Verantwortungslosigkeit des Menschen, die sich gegen seinesgleichen, gegen die Natur oder, wie hier, gegen Tiere richtet; der Mensch behandelt die Tiere nicht mit der erforderlichen Achtsamkeit. Seine Einstellung zur Umwelt ist einzig an der Arbeits- und Leistungsfähigkeit orientiert.¹⁷⁵

In diesen Märchen nehmen die Haustiere Rache an ihren Herrn und spielen ihnen einen Streich, um wieder deren Gnade erlangen zu können¹⁷⁶, oder sie fügen Menschen – z. B. Räubern – aus Rache physisches Leid zu.¹⁷⁷ In den Fon-Märchen treten wenige Haustiere auf, die neben dem Menschen handeln. Falls sie es tun, sind sie meistens mit dem Menschen verwandt.¹⁷⁸

Nicht nur Tiere im engen Sinne helfen Menschen in beiden Märchenwelten. Ab und zu kommt auch Menschen, die in Tiere verwandelt werden, dieselbe Rolle zu. Dies ist z. B. der Fall in KHM 57, *Der goldene Vogel*, KHM 127, *Der Eisenofen*, und in KHM 179, *Die Gänsehirtin am Brunnen*. In *Der goldene Vogel* hilft ein in einen Fuchs

¹⁷² Vgl. KHM 132.

¹⁷³ Vgl. KHM 48.

¹⁷⁴ Vgl. KHM 27.

¹⁷⁵ Uther 2013, S. 69.

¹⁷⁶ Vgl. KHM 48, KHM 132.

¹⁷⁷ Vgl. Grimm/Rölleke 2009, S. 156.

¹⁷⁸ Vgl. 3.1.3.

verzauberter Königssohn einem Jüngling, weil er nicht auf ihn geschossen hat, die verschiedenen Heiratsproben, auf die er gestellt wird, zu bestehen. Er erteilt ihm nützliche Ratschläge und transportiert ihn anhand seines Schwanzes an magische Orte (ein Wirtshaus, einen Stall und ein goldenes Schloss), die den Menschen im Märchen schwer zugänglich sind. Dank der Hilfe gelingt es dem Jüngling, den goldenen Vogel zu finden, den der König verlangt hat. Nach der Hilfe erbittet der Fuchs vom Jüngling die Enthauptung und verwandelt sich auf diese Weise in einen Menschen zurück.¹⁷⁹ Uther zufolge

[bewirkt] wie so oft und märcheneigentümlich die Enthauptung zugleich die Erlösung, das heißt die Verwandlung des Tiergestaltigen in eine anthropomorphe Gestalt: Der Fuchs verwandelt sich in den Bruder der Königstochter.¹⁸⁰

In *Die Gänsehirtin am Brunnen* fungieren die in Gänse verzauberten Mädchen als Haushüterinnen für eine weise Frau, die ihnen Gras, wilde Birnen und Äpfel verschafft.¹⁸¹ Ihre Rückverwandlung in Menschen bleibt im Märchen unerwähnt. Das lässt den Schluss zu, dass ihre Rückverwandlung für die Handlung nicht wichtig ist.

In Tiere verwandelte Menschen als Helferwesen erscheinen in den Fon-Märchen nicht, denn diese Rolle kommt nur echten Tieren zu. Sollen Tiere eine menschliche Gestalt annehmen und in der Rolle von Helfern auftreten, erfolgt die Verwandlung anders als in den KHM. In den Fon-Märchen ist von der Verwandlung eines Tieres in einen Menschen die Rede. Übernehmen sie trotzdem diese Rolle, dann kann sich dahinter Rache verstecken. In dem Fon-Märchen *Le chasseur et sa femme*¹⁸² (dt.: „Der Jäger und seine Frau“) bekommt ein Jäger, der

¹⁷⁹ Grimm/Rölleke 2009, S. 287–288.

¹⁸⁰ Uther 2013, S. 137.

¹⁸¹ Grimm/Rölleke 2009, S. 712.

¹⁸² Wekenon Tokponto 2012a, S. 181–185.

eine Antilope erschießt, Lepra. Da der Jäger magische Kräfte besitzt und trotz seiner Lepraerkrankung nur schwer umgebracht werden kann, verwandelt sich ein Junges der erschossenen Antilope in ein schönes Mädchen. Das Mädchen weiß den Jäger anzulocken, heiratet ihn und heilt ihn von der Lepra:

Le chasseur lui raconta sa mésaventure en lui expliquant pourquoi il était devenu lépreux et la fille le rassura en disant qu'elle allait l'aider à guérir la maladie par des tisanes. Elle alla elle-même chercher des tisanes qu'elle apporta au chasseur. Celui-ci les utilisa selon les prescriptions de son épouse jusqu'à ce que sa maladie soit guérie.¹⁸³

Wegen der Hilfe der verwandelten Antilopenfrau vertraut ihr der Jäger und enthüllt ihr, in welche Wesen er sich verwandelt, wenn er auf der Jagd vor Schwierigkeiten steht. Daraufhin nimmt die Frau ihre Antilopengestalt wieder an und attackiert den Jäger. Er kann nur überleben, weil er der Antilope von einem der Wesen, in das er sich verwandelt hat, zuvor nicht erzählt hatte. Hinter der Hilfe der verwandelten Antilope verbirgt sich im Märchen also die Rache ihrer Mutter, die vom Jäger erschossen wurde.

In dem senegalesischen Märchen *Toumany le lépreux*¹⁸⁴(dt.: „Toumany, der Lepra-Kranke“) ist einem Vogel, der sich in eine Frau verwandelt hat, die Rolle der Helferin zugekommen. Toumany, der Held des Märchens erkrankt an Lepra und verliert dabei Finger und Zehen. Wegen seiner Krankheit will ihn keine Frau heiraten. Enttäuscht beschließt er, ins Gebüsch zu ziehen und dort zu leben. Dort besucht ihn der in eine Frau verwandelte Vogel und überreicht ihm eine Medizin, die ihn von der Lepra heilt:

¹⁸³ Ebd., S. 183.

¹⁸⁴ Sarr/Dieng 2010, S. 50.

Ainsi, en partant, elle lui laissa de la poudre de racines qu'il devait diluer dans de l'eau et se laver avec cette décoction. Ce médicament aussitôt appliqué, Toumany guérit complètement de sa lèpre. Il redevint un jeune homme admirable de beauté et d'élégance.¹⁸⁵

Die Hilfe des Vogels ermöglicht es Toumany, seine Ehelosigkeit zu überwinden.

3.1.2. Tiere als Bräute bzw. Bräutigame

Im Märchen heiraten nicht nur Menschen untereinander, auch Menschen und Tiere gehen eine Lebensgemeinschaft ein, sowohl in den Fon-Märchen als auch in den KHM.

Allerdings treten in den beiden Märchenwelten Tierbräute und -bräutigame auf. Die Umstände der Heirat und die Natur der Tierpartner bzw. der Tierpartnerinnen unterscheiden sich aber in den beiden Märchenwelten erheblich.

In denjenigen Fon-Märchen, in denen von der Heirat zwischen Mensch und Tier die Rede ist, taucht ein Tier auf, das eine weibliche Gestalt annimmt. Seine Verwandlung findet meistens in der Nähe eines Termitenhügels statt, in dem das Tier seine Felle ablegt und dann eine weibliche Gestalt annimmt. Die Verwandlung des Tiers in eine weibliche Gestalt zielt nicht primär auf das Treffen mit dem potentiellen menschlichen Bräutigam ab, sondern auf die Teilnahme des verwandelten Tiers am Alltag der Menschen. In den Fon-Märchen *Der Jäger und die Antilopenfrauen*¹⁸⁶ und *Der Jäger und seine Frauen*¹⁸⁷ z. B. ist das primäre Ziel der Verwandlung der Verkauf von Lebensmitteln auf dem Markt. In einem weiteren Fon-Märchen *Le chasseur*

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Märchen 13 des Korpus.

¹⁸⁷ Wekenon Tokponto 2003, S. 119–122.

*et son secret*¹⁸⁸ (dt.: „Der Jäger und sein Geheimnis“) ist von der Teilnahme an einem Dorffest die Rede. Der Verwandlungsort – wiederum ein Termitenhügel – liegt außerhalb der menschlichen Lebensräume, denn die Verwandlung soll unauffällig bzw. in Abwesenheit von menschlichen Wesen geschehen. In allen erwähnten Märchen liegt der Termitenhügel im Wald oder im Gebüsch. Dennoch wird das verwandelte Tier in den meisten Fällen von einem menschlichen Wesen erblickt. Es ist kein einziges Märchen bekannt, in dem die Verwandlung von Tieren in eine weibliche Gestalt heimlich erfolgt. In jenem Augenblick taucht immer ein Jäger in der Nähe des Verwandlungsorts auf und beobachtet aus der Ferne die Verwandlungsszene. In den oben erwähnten Fon-Märchen *Der Jäger und die Antilopenfrauen* und *Der Jäger und seine Frauen* z. B. wird eine Antilope, die einen Termitenhügel betreten hat, von einem Jäger erblickt. Er beobachtet, wie die Antilope ihre Felle auszieht und sich in eine weibliche Gestalt verwandelt. In *Le chasseur et son secret*¹⁸⁹ (dt.: „Der Jäger und sein Geheimnis“) ist es ein Büffel, der von einem Jäger erblickt wird.

Der erste Kontakt des Menschen mit der potentiellen Tierbraut erfolgt aber nicht in jenem Augenblick der Verwandlung. Da diese auf eine vorübergehende Teilnahme des Tiers an menschlichen Tätigkeiten abzielt, findet das erste Treffen erst später statt. Das erste Treffen des verwandelten Tiers mit dem potentiellen Bräutigam findet statt, nachdem der Mensch sich der Felle des in eine weibliche Gestalt verwandelten Tiers bemächtigt und sie verborgen hat.¹⁹⁰ So z. B. im Märchen *Der Jäger und die Antilopenfrauen*:

¹⁸⁸ Gnimagnon Adjahi 2002, S. 119–123.

¹⁸⁹ Ebd., S. 119.

¹⁹⁰ In manchen Fon-Märchen sind es drei Protagonisten, wie es im Märchen 13 des Korpus zu lesen ist.

Nachdem die beiden Antilopenfrauen auf den Markt gegangen waren, trat der Jäger in den Termitenhügel ein, fand ihre Antilopenfelle darin auf, nahm sie und versteckte sie. Danach kehrte er in sein Versteck zurück und wartete auf die Rückkehr der beiden Antilopenjungfrauen.¹⁹¹

Der Ablauf der Handlung ist nicht zufällig. Die Tatsache, dass der Jäger im erwähnten Märchen die Felle der Antilopenfrauen verborgen hat, ermöglicht es ihm, aus einer dominierenden Position heraus mit dem Tier ins Gespräch zu kommen, denn das verwandelte Tier kann ohne Felle seine tierische Gestalt nicht wieder annehmen und ist gezwungen, unter den Menschen zu leben. In diesem Fall bietet die dominierende Position des Menschen Anlass zum Dialog zwischen ihm und dem verwandelten Tier, wobei es dem Menschen gelingt, das verwandelte Tier zur Heirat zu überreden. Der Dialog bezieht sich also zum einen auf den Wunsch des Menschen, das verwandelte Tier bzw. die verwandelten Tiere zu heiraten,¹⁹² zum anderen auf die Tarnung der wahren Natur des Tiers, die der Mensch nicht aufdecken soll. Das ist die Vorbedingung der Heirat:

Ich bin bereit, dir zu helfen, damit du wiederfindest, was du verloren hast [die Felle der Antilope]. Aber nur wenn du mich heiratest. Stimmt du zu?“, fragte der Jäger. Das Mädchen sagte zu, verbot aber dem Jäger weiterzusagen, dass es eine Antilope sei, die sich in ein Mädchen verwandelt habe. Der Jäger schwor, keinem das Geheimnis zu verraten. So heiratet er das Mädchen, das ihm drei Kinder schenkte.¹⁹³

Oft ist sich das verwandelte Tier während des Dialogs, der in solch einer Situation zwischen Mensch und Tier entsteht, dessen bewusst, dass die Offenbarung seiner wahren Natur seinen Aufenthalt unter

¹⁹¹ Märchen 13 des Korpus.

¹⁹² Vgl. Märchen 13 des Korpus; Gnimagnon Adjahi 2002, S. 121; Wekenon Tokponto 2003, S. 120.

¹⁹³ Wekenon Tokponto 2003, ebd.

den Menschen gefährden kann. Daher geht das Antilopenmädchen im erwähnten Märchen auf den Ehevorschlag des Jägers erst ein, nachdem dieser versprochen hat, niemandem deren tierische Herkunft zu verraten. Die Offenbarung des Geheimnisses würde automatisch zum Abbruch der Lebensgemeinschaft führen, denn sie wäre ein Tabubruch. Der Erfolg des Zusammenlebens zwischen Mensch und Tier setzt also das Erfüllen bestimmter Kriterien voraus, die Wekenon Tokponto ausdrücklich betont:

Es ist bekannt, dass generell im Märchen Tiere, Menschen, Pflanzen und leblose Dinge miteinander sprechen und sich verstehen können. Aber bevor die unter Mensch und Tier existierende Beziehung gut funktioniert, müssen bestimmte Kriterien erfüllt werden wie auch bei zwischenmenschlichen Verhältnissen, und dazu zählen der Dialog, das gegenseitige Verständnis, die Toleranz, der gegenseitige Respekt und das Vertrauen zueinander. Solange der Mensch bereit ist, das Tier als Lebewesen und als mit Fähigkeiten versehenen Naturbestandteil zu betrachten, entsprechend zu handeln und sich ihm gegenüber wie seinesgleichen zu verhalten, laufen die Beziehung und das Zusammenleben mit ihm friedlich und harmonisch.¹⁹⁴

In allen Fon-Märchen dieser Art hat der menschliche Bräutigam bereits eine Frau. Wegen des Drucks, den die eifersüchtige Frau auf den Mann, nun auch den Bräutigam des verwandelten Tiers, ausübt, deckt er ihr die wahre Natur der Tierbraut und das Versteck ihrer Felle auf.¹⁹⁵ Indem der menschliche Bräutigam seiner ersten Frau die wahre Natur der Tierbraut offenbart, erfüllt er nicht das Kriterium für ein friedliches Zusammenleben zwischen ihm und der

¹⁹⁴ Wekenon Tokponto 2012b, S. 51.

¹⁹⁵ Vgl. Märchen 13 aus dem Korpus; Wekenon Tokponto 2003, S. 120; Gnimagnon Adjahi 2002, S. 121.

Tierbraut. Er begeht einen Tabubruch und der führt zur Rückverwandlung der Tierbraut, denn die erste Frau des menschlichen Bräutigams zeigt sich geschwätzig und deckt der Tierbraut das Versteck ihrer Felle auf. Viele Fon-Märchen zeugen davon, dass dieser Tabubruch nicht unbestraft bleibt. In *Der Jäger und seine Frauen* attackiert und tötet die Antilopenfrau den menschlichen Bräutigam und seine erste geschwätzigste Frau.¹⁹⁶ In *Le chasseur et son secret* (dt.: „Der Jäger und sein Geheimnis“) unternimmt die Büffelbraut einen ähnlichen Tötungsversuch an der ersten Frau des Bräutigams. Der Bräutigam selbst kommt davon, weil er magische Kräfte besitzt.¹⁹⁷ Die gewaltsame Reaktion der Tierbräute in den erwähnten Märchen lässt den Schluss zu, dass jegliche Missachtung, Intoleranz, Indiskretion des Menschen in Bezug auf die Natur der Tierbräute für ihn und seine Familie verhängnisvoll ist. Die Tierbräute erhalten ihre tierischen Gestalten zurück, nachdem sie ihre Felle wiedergefunden haben. Trotz ihres Aufenthaltes unter den Menschen haben sie ihre tierische Natur nicht verloren.¹⁹⁸

In den erwähnten Fon-Märchen heiraten Mensch und Tier und bekommen Kinder und aus Perspektive der menschlichen Bräutigame ist dies selbstverständlich, obwohl ihnen die tierische Natur der verwandelten Tiere nicht unbekannt ist. Damit das Zusammenleben friedlich verläuft, sollen die menschlichen Bräutigame zu ihrem Wort stehen und die tierische Herkunft der Tierbräute nicht preisgeben. Sie scheitern aber in der Regel daran und zerstören damit das Zusammenleben. Nicht nur in dem Fon-Konvolut, auch in weiteren afrikanischen Märchen ist dies anzutreffen, z. B. in dem Konvolut der Mwera aus Tansania, wobei die Tabubrecher keine Mitfrauen wie in den Fon-Märchen sind, sondern die Verwandten der menschlichen Braut selbst

¹⁹⁶ Wekenon Tokponto 2003, S. 121–122.

¹⁹⁷ Gnimagnon Adjahi 2002, S. 122.

¹⁹⁸ Näheres im nächsten Abschnitt.

(z. B. ihr Bruder und ihre Mutter), weil oft in diesen Märchen von Tierbräutigamen die Rede ist.¹⁹⁹

In weiteren Fon-Märchen erfolgt die Heirat zwischen Mensch und Tier erst nach einer Brautprobe, woran sowohl Tiere als auch menschliche Konkurrenten teilnehmen. Bei solch einer Brautprobe handelt es sich um eine schwierige Aufgabe, die die Bewerber erfüllen müssen. Im Fon-Märchen *Comment le lièvre but de l'eau bouillante et épousa la belle princesse*²⁰⁰(dt.: „Wie der Hase siedendes Wasser trank und die schöne Prinzessin heiratete“) z. B. sollen die Bewerber einer Königstochter einen Wasserkrug voll mit siedendem Wasser in einem Zug austrinken, woran die menschlichen Bewerber allesamt scheitern. Nur der Hase besteht die Probe und heiratet die Königstochter, denn er weiß alle Anwesenden zu überlisten, indem er so lange redet, bis das siedende Wasser kalt wird, bevor er es in einem Zug austrinkt.²⁰¹ Derartige Märchen zeigen also, dass Tiere klüger sein können als die Menschen.

Im nigrischen Märchen *La guerre des animaux*²⁰² (dt.: „Der Krieg unter Tieren“) sind es nur Tierkonkurrenten, die um die Hand eines Mädchens kämpfen. Es gelingt dem Hahn durch die Unterstützung aller Vögel gegen eine Elefantenherde zu siegen und das Mädchen zu heiraten.

Eines fällt in diesen Märchen auf: Die Heirat zwischen Mensch und Tier erfolgt, ohne dass das Tier eine endgültige menschliche Gestalt annimmt. Dies unterscheidet die Fon-Märchen von den KHM.

In den Tierbräutigam-Märchen der KHM tritt ein in ein Tier verzauberter Mensch – oft ist es ein Königssohn – auf, der nach der Heirat mit einer Königstochter seine menschliche Gestalt zurückerhält. Die

¹⁹⁹ Vgl. Reuster-Jahn 2018, S. 271.

²⁰⁰ Mama 2012, S. 123–127.

²⁰¹ Ebd., S. 126.

²⁰² Hama/Keletegui 1984, S. 51–55.

Gründe der Verwünschung, der Heirat sowie die Umstände der Rückverwandlung variieren von einem Märchen zum anderen. In KHM 1, *Der Froschkönig oder der eiserne Heinrich*, z. B. hilft ein in einen Frosch verhexter Königssohn einer Königstochter, ihre goldene Kugel aus einem Brunnen heraufzuholen. Die Rückverwandlung des verhexten Königssohns erfolgt, nachdem die Königstochter ihn aus allen Kräften gegen die Wand wirft. Nach der Rückverwandlung des verwünschten Königssohns heiratet er die Königstochter: „Als er aber herabfiel, war er kein Frosch, sondern ein Königssohn mit schönen und freundlichen Augen. Der war nun nach ihres Vaters Willen ihr lieber Geselle und Gemahl.“²⁰³

In manchen KHM ist schon bei der Geburt des Königssohns von einer Tierhaut die Rede. Dies ist z. B. der Fall in KHM 108, *Hans mein Igel*, und in KHM 144, *Das Eselein*, in denen ein Königssohn bei der Geburt die Haut jeweils eines Igels bzw. eines Esels trägt. In beiden Märchen weiß der verwandelte Königssohn einem König zu helfen und bekommt als Belohnung die Tochter des Königs. Seine vollständige Rückverwandlung in einen Menschen erfolgt in dem Märchen, nachdem seine Tierhaut verbrannt wird.²⁰⁴ KHM 88, *Das singende springende Löweneckerchen*, bietet eine andere Handlungsperspektive an. In diesem Märchen heiratet eine Königstochter einen Königssohn, der bei Tag ein Löwe aber in der Nacht ein Mensch ist, und kämpft um seine Erlösung bzw. seine vollständige Rückverwandlung in einen Menschen. Der Erlösungsvorgang ist doppelter Art. Zum einen zählt die Königstochter die Ruten am Meer, schneidet die elfte ab und schlägt damit einen Lindwurm, worauf ihr in einen Löwen verwandelter Bräutigam seine menschliche Gestalt wieder erhält.²⁰⁵ Da der

²⁰³ Grimm/Röllerke 2009, S. 32.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 509 u. 634.

²⁰⁵ Ebd., S. 413.

Bräutigam dadurch nicht erlöst wird, muss sie ihn noch von der Verzauberung eines bösen Mädchens befreien.²⁰⁶ Hans-Jörg Uther zieht hierzu folgenden Schluss:

Hier liegt auch ein wesentlicher Unterschied zu manch anderen Tierbräutigam-Märchen. Während etwa im Froschkönig-Märchen (KHM 1) die Tochter auf Anordnung ihres Vaters den Frosch ins Zimmer lässt und dessen Entzauberung durch den unbedachten zornigen Wurf an die Wand gelingt, vollzieht sich in KHM 88 der Erlösungsprozess dank der selbstlosen Mithilfe der Tochter. Sie kehrt aus freien Stücken zu ihrem Tierbräutigam zurück, begibt sich sogar auf die Suche nach ihm und kämpft um ihn.²⁰⁷

In KHM 35, *Die weiße und die schwarze Braut*, ist von einer Braut, die sich in eine Ente verwandelt hat, die Rede. Sie tritt im Märchen als die rechtmäßige Braut eines Königs auf und wird von dessen böser Stiefmutter und -tochter in ein tiefes Wasser gestürzt und in eine Ente verwandelt. Im Vergleich zu allen angesprochenen KHM handelt es sich bei dieser Verwandlung nicht um eine Verwünschung, sondern um die Anpassung des verwandelten Mädchens an den neuen Lebensraum. Die Rückverwandlung erfolgt, nachdem der Bräutigam der Ente den Hals abschlägt.²⁰⁸ Zu der Rolle, die die Enthauptung bei der Rückverwandlung der Menschen spielt, merkt Rölleke an:

Die Enthauptung eines Tieres wird zur Erlösungstat, weil eine solche Enthauptung nicht als eine Zerstörung, sondern im wörtlichen Sinne als Entwandlung eines Tieres zum Menschen aufgefasst wird. In diesen Fällen bedeutet Tod nicht Vernichtung, sondern Verwandlung und Wiedergeburt.²⁰⁹

²⁰⁶ Ebd., S. 415.

²⁰⁷ Uther 2013, S. 193–194.

²⁰⁸ Grimm/Rölleke 2009, S. 613.

²⁰⁹ Rölleke 2000, S. 225.

3.1.3. Tiere als nahe Verwandte

Über die Tatsache, dass Tierfiguren als Bräutigame bzw. Bräute der menschlichen Figuren in den Fon-Märchen und in den KHM auftreten, hinaus, kommt es, dass Tiere bzw. tierähnliche Kinder einen menschlichen Elternteil haben.

In vielen Fon-Märchen, in denen eine menschliche Figur eine Tierbraut hat, entspringen aus der Beziehung Kinder zur Welt, die während des Zusammenlebens ihrer Eltern eine menschliche Gestalt haben. Da aber solche Beziehungen in den meisten Fällen wegen der Offenbarung der wahren Natur der Tierbraut scheitern, gelangt die Braut wieder in den Besitz ihrer Tierhaut und verwandelt sich mit ihren Kindern in Tiere zurück. Darauf verweist das Fon-Märchen *Der Jäger und die Antilopenfrauen*²¹⁰. Nach der Offenbarung des Verstecks ihrer Haut gelangt die Antilopenfrau in deren Besitz, nimmt wieder ihre tierische Gestalt an und verleiht diese auch ihren Kindern. Die Rückverwandlung erfolgt im Märchen durch den Kontakt der Antilopenfrau mit ihren Fellen. Erst danach ist von der Verwandlung ihrer Kinder die Rede. Wenn bei der Antilopenfrau von der Rückverwandlung die Rede ist, weil sie am Anfang des Märchens einmal als Tier existiert hat, gilt von ihrem Kind nicht dasselbe. Es existiert im Märchen zuerst in der Gestalt eines Menschen und bewahrt diese Natur bis zu dem Zeitpunkt, an dem seine Mutter – die Antilopenfrau – wieder ihre tierische Gestalt annimmt. Wörtlich heißt es im angesprochenen Märchen „So nahmen sie [die Antilopenfrau], ihre Schwester und ihre jeweiligen Kinder ihre Antilopengestalten wieder an und kehrten ins Gebüsch zurück.“²¹¹ Diese Kinder sind also keine Menschen, sondern Tierkinder, die aus der Beziehung eines Menschen und

²¹⁰ Märchen 13 des Korpus.

²¹¹ Ebd.

eines Tieres entsprungen sind. Nicht nur Antilopenkinder treten in den Fon-Märchen als Kinder mit einem menschlichen Elternteil auf, viele Fon-Märchen berichten auch von einem Büffelkind bzw. Büffelkindern.²¹² Die Anzahl derartiger Kinder variiert von einem Märchen zum anderen. Dabei variiert die Handlungsstruktur nicht: Das Tierkind existiert in der Gestalt eines Menschen bis zu dem Zeitpunkt der Rückverwandlung seiner Mutter in ein Tier, wobei es die Tiergestalt annimmt und ihr zu einem bestimmten Ort folgt. Das ist z. B. der Fall im zitierten Fon-Märchen, in dem die Tierkinder ihrer Tiermutter ins Gebüsch folgen. Der Ort, zu dem das rückverwandelte Tier und sein bzw. seine Kinder zurückgehen, ist oft derjenige Ort, an dem sich der menschliche Bräutigam und die Tierbraut zum ersten Mal begegnet sind. Er befindet sich, wie bereits erwähnt, in der Nähe eines Termitenhügels oder seltener auch in der Nähe eines Ameisenhügels.²¹³ Die Tierkinder übernehmen keine bestimmte Rolle in diesen Erzählungen. Sie treten als passive Figuren auf. Ein senegalesisches Märchen²¹⁴ erzählt nicht von einem Tierkind aus einer Beziehung zwischen einem menschlichen Bräutigam und einer Tierbraut wie es in den Fon-Märchen der Fall ist, sondern aus einer Beziehung zwischen einem Tierbräutigam und einer menschlichen Braut. Das Tierkind existiert von seiner Geburt bis zur Trennung seiner Eltern in der Gestalt eines echten Kindes. Erst nach der Trennung seiner Eltern nimmt er selbst die Gestalt eines Löwen, jene seines Vaters, an, und geht in den Wald, wo sein Vater, lebt: „Ce lionceau, quand il eut atteint l'âge adulte, rentra dans la forêt. Et c'est lui qui devint l'ancêtre de tous les lions.“²¹⁵

²¹²Z. B. im Fon-Märchen *Le chasseur et son secret*. Vgl. Gnimagnon Adjahi 2002, S. 119–121.

²¹³ Vgl. Wekenon Tokponto 2003, S. 276.

²¹⁴ Sarr/Dieng 2010, S. 67–72.

²¹⁵ Ebd., S. 72.

Auch in den KHM erscheinen Kinder in der Gestalt von Tieren. Dies ist z. B. der Fall in KHM 49, *Die sechs Schwäne*, in KHM 108, *Hans mein Igel*, in KHM 144, *Das Eselein*, und in KHM 197, *Die Kristallkugel*. Die Gründe der Annahme von Tiergestalten variieren. In *Das Eselein* wünscht sich ein Ehepaar ein Kind und als sie eines bekommen, ist es kein echtes Kind, sondern ein junges Eselein.²¹⁶ In *Hans mein Igel* ist hingegen von einem in ein Tier verwünschten Kind vor der Geburt die Rede. Der Vater spricht vor Verzweiflung wegen der Kinderlosigkeit eine Verwünschung über das gewünschte Kind aus:

Öfters, wenn er mit den andern Bauern in die Stadt ging, spotteten sie und fragten warum er keine Kinder hätte. Da ward er endlich zornig, und als er nach Hause kam, sprach er „ich will ein Kind haben, und sollt’s ein Igel sein.“ Da kriegte seine Frau ein Kind, das war oben ein Igel und unten ein Junge, und als sie das Kind sah, erschrak sie und sprach „siehst du, du hast uns verwünscht.“²¹⁷

Die Verwünschung kann aber auch nach der Geburt des Kindes von der Mutter über ihre eigenen Kinder²¹⁸ oder von einer Stiefmutter über die Kinder ihres Manns aus einer ersten Ehe²¹⁹ ausgesprochen werden.

In denjenigen KHM, in denen die Kinder bei der Geburt eine Tiergestalt haben, gehen die Eltern unterschiedlich mit ihnen um. Während

²¹⁶ Auf ein derartiges Tierkind bin ich in einem Fon-Märchen während meiner Forschungen gestoßen. Im besagten Märchen bekommt ein armes Ehepaar, das sich längst ein Kind gewünscht hat, ein Kind, das die Gestalt eines Kükens hat. Das Küken ist von der Natur her ein Mensch, der in Abwesenheit seiner Eltern seine Kükenhaut auszieht, seine menschliche Gestalt annimmt und zu spielen pflegt. Da dieses Märchen das einzige der Art ist, das mir während meiner Forschungen begegnet ist, vermute ich, dass es kein authentisches Fon-Märchen ist, zumal ich es einem Märchen-Buch entnommen habe und seine Quelle nicht zurückverfolgen kann. Näheres hierzu in Bonito Boko 2015, S. 49–53.

²¹⁷ Grimm/Rölleke 2009, S. 504.

²¹⁸ KHM 197

²¹⁹ KHM 49

die Geburt derartiger Kinder von einigen Eltern akzeptiert wird: „Der König sprach: ‚Nein, hat Gott ihn gegeben, soll er auch mein Sohn und Erbe sein, nach meinem Tod auf dem königlichen Thron sitzen und die königliche Krone tragen‘“²²⁰, werden Tierkinder in den meisten Märchen als eine Strafe angesehen. In *Hans mein Igel* heißt es: „So lag er [Hans der Igel] da hinter dem Ofen acht Jahre, und sein Vater war ihn müde und dachte wenn er nur stürbe.“²²¹

Als Mischfiguren haben die Tierkinder der erwähnten KHM im Gegensatz zu den Tierkindern der Fon-Märchen eine bestimmte Funktion inne. In *Das Eselein* übernimmt die Titelfigur die Rolle eines gelernten Meisters und weiß einen ganzen Königshof mit seiner Musik zu ermuntern und die Sympathie des Königs zu erobern. Wegen dieser Leistung zögert der König nicht, ihm seine Tochter zur Braut zu geben.²²² Dank seiner halben Igelgestalt gelingt es Hans mein Igel im gleichnamigen Märchen, sich flink und geschickt in einem Wald zu bewegen und sich mit ihm vertraut zu machen. Dadurch kann er einem König helfen, der sich dort verirrt hat, den Weg aus dem Wald heraus zu finden und bekommt als Belohnung die Königstochter.²²³ Eine Erklärung für die schnelle Vertrautheit von Hans der Igel mit dem Wald liefert Edelgard Siegmund:

In einer Reihe von Märchen gewahren Tiere dem Menschen, ihre tierliche Gestalt anzunehmen; sie übertragen ihm damit auf Zeit die Macht, über die elementaren Kräfte der Natur zu verfügen. Diese nur für die gestellte Aufgabe zu nutzenden Fähigkeiten ermöglichen die Erlösung.²²⁴

²²⁰ Grimm/Röllerke 2009, S. 632.

²²¹ Ebd., S. 504.

²²² Ebd., S. 633–634.

²²³ Ebd., S. 508.

²²⁴ Siegmund 2009, S. 44.

Die tierähnlichen Kinder erhalten ihre menschliche Gestalt nach ihrer Heirat mit Königstöchtern zurück, wobei ihre Tierhaut ins Feuer geworfen wird.²²⁵

In den KHM, in denen normale Kinder von der neuen Frau des Vaters in Tiere verwünscht werden, sind diese Kinder gezwungen, das elterliche Haus zu verlassen. In *Die sechs Schwäne* fliegen die verwünschten Kinder eines Königs in den Wald und erhalten tagtäglich eine Viertelstunde ihre menschliche Gestalt zurück. In *Die Kristallkugel* müssen die von ihrer Mutter selbst jeweils in einen Adler und in einen Walfisch verwandelten Brüder auf einem Felsengebirge und im tiefen Meer hausen. Die Verwünschung der beiden Söhne in Tiere ist nicht zufällig. Sie helfen ihrem kleinen Bruder, dem es gelingt, der Verwünschung der Mutter zu entgehen, eine Königstochter zu erlösen und zu heiraten. Die Hilfe des Adlerbruders besteht darin, einen Feuervogel mit seinem Schnabel anzustoßen, damit dieser ein glühendes Ei fallen lässt.²²⁶ Der Walfischbruder seinerseits hat ein Ei vor dem Verbrennen gehütet, indem er Wasser in die Höhe getrieben hat.²²⁷ Nach der Erlösung der Königstochter erhalten sie ihre menschliche Gestalt zurück. In *Die sechs Schwäne* nehmen die verwünschten Brüder nicht wie in den vorhergehenden Märchen aktiv an der Beseitigung ihrer Verwünschung teil. Ihrer jüngeren Schwester, die nicht verwünscht wird, kommt diese Rolle zu.²²⁸

Röhrich zufolge unterliegen Märchen, in denen Tierkinder mit menschlichen Elternteilen auftreten, einer bestimmten Bedeutung:

Wenn man solche Entwicklungen als „anthropologisches Modell“ verstehen will, so bleibt als Basisgedanke: dass jeder Mensch in seiner Kindheit

²²⁵ Z. B. KHM 108 u. KHM 144.

²²⁶ Grimm/Rölleke 2009, S. 786.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Ebd., S. 243–245.

und Jugendentwicklung, in seinem Zivilisationsprozess, erst einmal ein Stück Tier, ein Stück Kalb oder Schwein, sozusagen den „inneren Schweinehund“ überwinden muss.²²⁹

Nicht nur Tierkinder mit einem menschlichen Elternteil erscheinen in den Fon-Märchen und in KHM. In einem Märchenzyklus der Fon tritt eine Tierfigur auf, deren Onkel eine menschliche Figur ist. *Der Regenwurm und sein Onkel*, so lautet z. B. ein Fon-Märchen in dem gleichnamigen Buch.²³⁰ Ein Regenwurm hat als Onkel einen Schmied. Durch seine handwerklichen Fähigkeiten kann der Mensch für Tiere ein kunstvolles Skelett anfertigen und er stattet alle Tiere seiner Gegend damit aus. Nur sein Neffe, der Regenwurm, geht auf Grund seiner übertriebenen Zuversichtlichkeit und seiner Vernachlässigung leer aus. Er hat die Anfertigung seines Skelettes ständig auf später verschoben, bis sein Onkel unerwarteter Weise verstorben ist. Der entsprechende Dialog des Märchens lautet wie folgt:

Der Löwe und der Hase ergriffen das Wort: „Verehrter Herr Regenwurm, dein Onkel ist der Schmied, und er hat uns alle mit wunderbaren Knochen versehen, und so können wir uns geschmeidig bewegen und gut laufen. Warum willst du denn keine Knochen, ja ein ganzes Skelett bei ihm bestellen?“ Höhnisch entgegnete der Regenwurm: „Ihr, Herr Löwe, und Ihr, Herr Hase, und auch die anderen, Ihr wisst doch, dass dieser Schmied mein Onkel ist! Er lebt gewiss noch sehr lange, und ich muss mich nicht beeilen, um ein Skelett von ihm zu bekommen.“ Diese hochmütige Antwort empörte die anderen Tiere sehr, und so wurde die Versammlung abgebrochen, und die Tiere gingen ihres Weges.²³¹

²²⁹ Röhrich 2002, S. 165. Näheres hierzu auch in Lüthi 2004, S. 27.

²³⁰ Vgl. Wekenon Tokponto 2015, S. 35–36.

²³¹ Ebd., S. 35.

In einem weiteren Fon-Märchen *Der Hahn und sein Onkel*²³² ist es der Hahn, dem dasselbe Schicksal widerfährt. Er bekommt im Gegensatz zu den anderen Tieren keine Zähne von seinem Onkel hergestellt, weil er diese ständig hinausschiebt und der Onkel schließlich verstirbt. Die Verwandtschaftsbeziehungen in diesen Märchen besteht zwischen Mensch und Tier, ohne dass die betroffenen Tierfiguren jemals ihre ursprüngliche Natur, sei es auch zeitweilig, verloren hätten. Man beobachtet eine gewisse Buntheit in diesen Verwandtschaftsbeziehungen.²³³ Wekenon Tokponto zufolge hänge diese Tatsache mit der Fon-Kosmogonie zusammen, nach der Tiere mit Menschen verwandt sind.²³⁴ Bei solchen Märchen handelt es sich um die Erklärung von nicht verstandenen Naturphänomenen. Sie werden als ätiologische Märchen bezeichnet:

Ätiologien (von griech. Aition = Ursache) sind den Lexika zufolge Ursachen erklärende Erzählungen, besser gesagt: Versuche, nicht verstandene Naturphänomene auf eine vermeintliche Ursache zurückzuführen. Sie berichten von der wunderbaren Entstehung des Menschen, der verschiedenen Stände, bestimmter Tierarten oder auffallender Merkmale einzelner Tiere wie Aussehen, Stimme oder Name.²³⁵

Die erwähnten ätiologischen Märchen erklären, warum der Regenwurm und der Hahn jeweils kein Skelett und keine Zähne haben. Eine derartige Mensch-Tier-Beziehung gibt es in den KHM nicht. In ihnen erscheinen vielmehr Tiere als Geschwister von menschlichen Figuren. Dabei handelt es sich um Menschen, die in Tiere verwünscht bzw. verwandelt werden. Ein typisches Beispiel stellt KHM 11, *Brü-*

²³² Ebd., S. 37–39.

²³³ Vgl. Lundt 2015, S. 16.

²³⁴ Vgl. Wekenon Tokponto 2012b, S. 53.

²³⁵ Solms 1998, S. 51.

derchen und Schwesterchen, dar, in dem Brüderchen in ein Rehkälbchen verwandelt wurde, nachdem er Wasser aus einem Brunnen, der von der Stiefmutter verzaubert wird, getrunken hat. Trotz seiner Verwandlung in ein Tier trennt sich Schwesterchen nicht von ihm. Es kümmert sich gut um den verwandelten Bruder und hält ihm die Treue.²³⁶ Es zieht sogar mit seiner Schwester ins Haus ihres Gemahls:

Der König nahm das schöne Mädchen [Schwesterchen] auf sein Pferd und führte es in sein Schloss, wo die Hochzeit mit großer Pracht gefeiert wurde, und war es nun die Frau Königin, und lebten sie lange Zeit vergnügt zusammen; das Rehlein ward gehegt und gepflegt und sprang in dem Schlossgarten herum.²³⁷

Die Rückverwandlung des Rehkälbchens in einen Menschen erfolgt nach der Verbrennung der bösen Stiefmutter, die an der Verwandlung des Brüderchens mitgewirkt hat.

Der Grund für die Verwandlung von Geschwistern in Tiere variiert von einem Märchen zum anderen. Die Verwünschung der Geschwister kann von dem Vater selbst herkommen, nachdem die Verwünschten einen Auftrag (z. B. Taufwasser zu holen) nicht rechtzeitig ausgeführt haben. Sie erfolgt in diesem Fall wegen der Ungeduld des Vaters.²³⁸ Das Unheil über Geschwister kann aber auch von der jüngeren Schwester nach ihrer Geburt kommen. KHM 9, *Die zwölf Brüder*, zeugt davon: Eine jüngere Schwester, die ihren in den Wald geflohenen Brüdern eine Blume schenken will, verwandelt sie aus Versehen in Raben, nachdem sie die Blume abgebrochen hat.²³⁹ Die Stiefmutter kann auch, wie schon oben angeschnitten, als Verursacherin der Verwünschung des Geschwisters in ein Tier auftreten. In *Die sechs*

²³⁶ Grimm/Rölleke 2009, S. 78.

²³⁷ Ebd., S. 81.

²³⁸ Ebd., S. 147.

²³⁹ Grimm/Rölleke 2009, S. 73.

Schwäne verwandelt sie sieben Brüder in Schwäne, die nur eine Viertelstunde ihre menschliche Gestalt erhalten.²⁴⁰ Nur die jüngere Schwester ist der Verwünschung entgangen. Ihr kommt in den drei erwähnten Märchen²⁴¹ die Rolle zu, sich auf eine abenteuerliche Wanderung einzulassen und Bewährungsproben (z. B. jahrelanges Schweigen) zu bestehen, damit ihre Brüder erlöst werden. Eine Erklärung für die Verwandlung findet sich bei der Märchenforscherin Dore Rebbholz:

Ganz willkürlich vermögen sich manche Menschen in Tiere zu verwandeln, um ein ihnen erstrebenswert erscheinendes Ziel zu erreichen: hier ist also die Verwandlung des Menschen zum Tier zum Zweck. Aber der Mensch, der sich in ein Tier verwandelt, nimmt damit durchaus keine niedrigere Stellung ein als vorher. Im Gegenteil, denn dadurch, daß er Tiergestalt annimmt, erringt er ja erst den Erfolg, der ihm in seiner ursprünglichen Gestalt versagt geblieben wäre.²⁴²

Zusammenfassend können Tiere und Menschen sowohl in den Fontänenmärchen als auch in den KHM miteinander verwandt sein. Die Untersuchung zeigt, dass der Mensch in beiden Sammlungen erstaunliche Erlebnisse mit Tieren macht.

²⁴⁰ Ebd., S. 242.

²⁴¹ Vgl. KHM 9, KHM 25, KHM 49.

²⁴² Rebbholz 1944, S. 80.

3.2. Über Verhältnisse des Menschen zu Pflanzen

3.2.1. Die Bäume

3.2.1.1. Zufluchts- und Proviantorte

Bäume spielen im Leben der Menschen im Besonderen und im Ökosystem im Allgemeinen eine wichtige Rolle. Im Märchen übernimmt der Baum eine nicht weniger wichtige Funktion, denn er ist einer der Hauptbegegnungsorte menschlicher Figuren mit anderen Wesen.

In den Fon-Märchen und in den KHM kommen dem Baum verschiedene Funktionen zu. Die Synthese der Funktionen des Baums in den beiden Märchenwelten ergibt, dass der Baum auch als eine Zuflucht für die menschlichen Figuren, vor allem für Helden, fungiert. Die Zuflucht ist der Ort, den die Figuren in der Not aufsuchen, um Schutz und Hilfe zu bekommen. Sie ist eine Sicherheit für eine verfolgte oder für eine in Not geratene Figur.²⁴³ Die Gründe, weshalb sich die Figuren einen Baum als Zuflucht im Märchen suchen, sind vielfältig. In *Xetin, die Baum-Frau*²⁴⁴ z. B. ist der Grund der Zuflucht eines Bauern auf einen Baum die Suche nach Schutz. Der Bauer klettert auf den riesigen Käsebaum, der vor einem Königshof steht, um die wahre Natur einer Königsfrau – sie ist ein Baum, der sich in eine Frau verwandelt hat – zu lüften. Die Königsfrau ist die ehemalige Frau des Bauern, die ihm der König wegen ihrer Schönheit genommen hat. Der Bauer will durch sein Handeln Rache an dem König nehmen, obwohl er sich dessen bewusst ist, dass dieses Handeln ihn das Leben kosten kann. Er klettert auf einen hohen Käsebaum, um sich vor einer potentiellen Vergeltungsaktionen der Hofleute zu schützen, denn er hat durch die

²⁴³ Vgl. Duden-Online.

²⁴⁴ Märchen 1 des Korpus.

Offenbarung der pflanzlichen Herkunft der Königsfrau eine Majestätsbeleidigung begangen. Der Baum tritt in dem Märchen in der Rolle des Beschützers auf.

In weiteren Fon-Märchen verstecken sich die Menschen auf einem Baum, um unauffällig übernatürliche Wesen zu beobachten. *Die zwei Jägerssöhne*²⁴⁵ und *Die Zwillinge und Aziza*²⁴⁶ liefern dafür interessante Beispiele. In *Die zwei Jägerssöhne* versteckt sich ein Jägerssohn auf einem Baum, um sich die magische Formel von Gespenstern namens Aziza, die in einen Termitenhügel eintreten wollen, in dem viel Geld zu finden ist, erlauschen zu können. Der Jägerssohn versteckt sich deswegen auf dem Baum, weil die Gespenster gewalttätig sind und ihn umbringen würden, wenn sie ihn erblickten. Es gelingt dem Jägerssohn, auf diese Weise, die magischen Formeln zu hören und sie beim Zugang zu dem Termitenhügel zu verwenden. Er nimmt sich viel Geld und wird reich. Der Baum spielt in diesem Märchen eine Schlüsselrolle beim Erfolg des Jägerssohns. Ohne ihn hätte sich der Jägerssohn nicht getraut, den Gespenstern zu lauschen. In dem zweiten Märchen, *Die Zwillinge und Aziza*, versteckt sich ein hungriger Junge namens Sagbo auf einem Baum, um ein gefährliches Gespenst, das magische Kräfte besitzt und gerade beim Essen ist, aus der Ferne zu beobachten. Dank seinem Versteck auf dem Baum wird er nicht vom Gespenst bemerkt und beobachtet dessen schwachen Punkt, denn das Gespenst hat ein rauhaariges Gesicht und kann nicht nach vorne blicken. So gelingt es dem Jungen die Speise zu stehlen, womit er und sein Bruder ihren Hunger stillen können. Die Tatsache, dass der Junge Zuflucht auf einen Baum gefunden hat, hat ihm und seinem Bruder ermöglicht, ihre Mangellage, von der am Anfang des Märchens die Rede ist, zu beheben. In einem weiteren Fon-Märchen, *Le chasseur et*

²⁴⁵ Märchen 9 des Korpus.

²⁴⁶ Märchen 10 des Korpus.

*son secret*²⁴⁷, (dt.: „Der Jäger und sein Geheimnis“) versteckt sich ein Jäger auf einem Baum, der sich in der Nähe eines Termitenhügels befindet und beobachtet, wie sich ein Büffel in eine weibliche Gestalt verwandelt und seine Felle in einem Termitenhügel ablegt. Während der Abwesenheit des verwandelten Büffels bemächtigt er sich der Felle, versteckt diese und verhindert somit die Rückverwandlung. Dadurch kann er die Büffelfrau heiraten. Der Baum spielt aber hier nicht nur eine Rolle für die Heirat des Jägers mit der Büffelfrau, er beschützt ihn auch vor der Gefährlichkeit des Wildtiers.

Auch in den KHM fungieren Bäume als Zuflucht für die menschlichen Figuren und bringen ihnen Vorteile. Aschenputtel verbirgt sich auf einem „schönen“ und „großen“ Birnbaum, um einem Königssohn, der es verfolgt und sein Haus finden will, zu entwischen. Wegen dieses Verstecks werden Aschenputtels neidischer Stiefschwestern, die sich für würdigere Bräute halten, im weiteren Verlauf des Märchens gedemütigt²⁴⁸ und Aschenputtel gelingt es den Königssohn zu heiraten. Das Versteck Aschenputtels auf dem Baum hat zwar seine Heirat mit dem Königssohn retardiert, es hat ihm aber auch ermöglicht, seine direkten Konkurrentinnen, seine Stiefschwestern, loszuwerden.

In einer Reihe von Märchen der Grimms fungiert der Baum, genauso wie in den Fon-Märchen, als ein Schutz vor bevorstehenden Gefahren für die Menschen, die Zuflucht auf ihm suchen. In KHM 123, *Die Alte im Wald*, und KHM 142, *Simeliberg*, z. B. schützt ein Baum ein Dienstmädchen und einen armen Mann vor gewalttätigen Räubern, weil sie sich darauf verborgen haben. In KHM 111, *Der gelernte Jäger*, schützt sich der junge Bursche vor wilden Tieren, indem er sich auf einen hohen Baum setzt.²⁴⁹ In manchen KHM fungiert der Baum sogar als Unterkunft für die Menschen, die sich vor wilden Tieren

²⁴⁷ Adjahi Gnimagnon 2002, S. 119–123.

²⁴⁸ Grimm/Rölleke 2009, S. 137–138.

²⁴⁹ Grimm/Rölleke 2009, S. 515.

schützen wollen.²⁵⁰ In KHM 3, *Marienkind*, zielt der Schutz auf die Witterung (Sturm, Regen, Schnee und Eis) ab.²⁵¹ In *Die zwölf Brüder* ist nicht von der Schutzfunktion des Baums die Rede. Der Baum fungiert hier als Aufenthaltsort für eine Königstochter, die auf eine Schweigeprobe gestellt wird. Auf dem Baum verbringt sie die Zeit, die sie schweigen muss, um die Erlösung ihrer verwünschten Brüder zu erreichen.²⁵² Der Märchenforscherin Katalin Horn zufolge hat der Baum in allen Märchen, in denen er ein wahrer Ort der Geborgenheit für die Menschen ist, mütterliche Funktionen. Er biete ihnen Schoß und Umarmung.²⁵³ Die Menschen haben in den erwähnten Märchen vor bevorstehenden Gefahren oder wegen einer Probe den Baum als Zuflucht gesucht.

In weiteren Fon-Märchen und KHM stellt der Baum einen Ort dar, den die Menschen in der Not aufsuchen, um Hilfe zu bekommen. Die Not kann die Folge eines zugefügten Leids sein. Darauf verweist das Fon-Märchen *Die zwei Zwillingsbrüder*. Der Baum hat in diesem Märchen zwei Funktionen inne. Unter ihm bekommt der blinde Sagbo Lebensmittel und das Heilmittel für seine Blindheit. Auch in *Der Jäger, der sehr reich werden wollte*²⁵⁴ eilt ein armer und hungriger Jäger, der erfolglos von der Jagd zurückkommt, auf einen Baum als Zeichen der Verzweiflung zu: „Als er eines Tages auf die Jagd ging und kein Tier erschoss, setzte er sich verzweifelt unter einen Baum. Da fing er wieder an zu jammern.“²⁵⁵ Genau in jenem Augenblick erscheint ein Vogel auf dem Baum und hilft ihm, seiner Mangellage zu entrinnen. Eine ähnliche Rolle spielt ein Baum in *Aschenputtel*. Aschenputtel geht alle Tage dreimal unter den Baum, den es auf dem

²⁵⁰ Z. B. KHM 11, 127, 163 und 179.

²⁵¹ Grimm/Röllerke 2009, S. 38.

²⁵² Ebd., S. 73.

²⁵³ Horn 1998, S. 102.

²⁵⁴ Märchen 11 des Korpus.

²⁵⁵ Ebd.

Grab seiner verstorbenen Mutter gepflanzt hat, weint und betet, weil seine Stiefmutter es misshandelt. Dann kommt ein weißes Vöglein auf den Baum und erfüllt alle seine ausgesprochenen Wünsche.²⁵⁶ Der Baum stellt also in den erwähnten Märchen einen Ort par excellence dar, wo die Menschen Hilfe von wunderbaren Figuren bekommen. In manchen Fon-Märchen und KHM wird die ernährende Funktion des Baums in den Vordergrund gerückt. So z. B. in *Qui devinera le nom de la princesse*²⁵⁷ (dt.: „Wer wird den Namen der Prinzessin erraten“) und KHM 31, *Das Mädchen ohne Hände*. Das Fon-Märchen berichtet von einem Mangobaum, unter dem vier Prinzessinnen heruntergefallene reife Mangos sammeln und essen. Im erwähnten KHM betritt ein Mädchen bei Mondschein einen Garten, worin Bäume voll schöner Früchte stehen, und isst von der Birne eines Baums, um seinen Hunger zu stillen.²⁵⁸

²⁵⁶ Grimm/Rölleke 2009, S. 133.

²⁵⁷ Mama 2012, S. 145–153.

²⁵⁸ Grimm/Rölleke 2009, S. 170.

3.2.1.2. Begegnungsorte mit übernatürlichen Vögeln

In den Tierhelfermärchen, in denen der Baum als ein Begegnungsort der Menschen mit übernatürlichen Vögeln fungiert, ist am Anfang die Rede von der Mangellage der menschlichen Hauptfiguren. Diese Mangellage treibt sie dazu, sich auf den Weg zu machen. Unterwegs stoßen sie auf Bäume, unter denen sie Begegnungen mit wunderbaren Vögeln machen. Die Bedeutung der übernatürlichen Vögel besteht darin, den menschlichen Figuren nützliche Ratschläge zu erteilen oder ihnen magische Dinge auszuhändigen, die sie zur Behebung ihrer Mangellage benötigen. Ohne die Begegnung mit den wunderbaren Vögeln können die Menschen ihre Mangellage nicht beheben und ihr Glück erlangen. Dass die übernatürlichen Wesen, die die Menschen unter Bäumen begegnen, Vögelgestalt haben, hängt mit diesen typischen Aufenthaltsorten von Vögeln zusammen.

Nicht wenige Fon-Märchen und KHM sind dem beschriebenen Handlungsschema untergeordnet. In *Die zwei Zwillingsbrüder*²⁵⁹ begegnet der Held, dessen Augen von seinem Zwillingsbruder ausgestochen werden, den übernatürlichen Vögeln unter einem Baum, der sich in der Nähe seines Hauses befindet. Sie offenbaren ihm das Heilmittel für seine Blindheit: Die Blätter des Baums. Das Übernatürliche an den Vögeln liegt hier auf der einen Seite an der Tatsache, dass ihnen die Blindheit des Helden wohl bekannt ist, ohne dass sie zuvor einander kennengelernt haben. Es handelt sich also um eine einmalige Begegnung und nicht um etwas Geplantes. Hinzu kommt die Tatsache, dass die Sprache, in welcher der Austausch zwischen dem Vogel und dem Jäger erfolgt, die Menschensprache ist. Dies geht daraus hervor, dass es der Vogel ist, der den Jäger zuerst angesprochen hat und dass der Jäger sich darüber wundert. Auf der anderen Seite besitzen die Vögel

²⁵⁹ Märchen 4 des Korpus.

Wissen über Heilkunde, denn sie liefern dem Blinden das Mittel gegen seine Krankheit. Von der Begegnung des Helden mit den übernatürlichen Vögeln profitiert auch ein König, der blind geworden ist. Die Vorteile derartiger Begegnungen sind über den ‚Schatten des Baums‘ hinaus gegangen, denn er wird selbst zum König ernannt. Nicht jede menschliche Figur kann in diesem Märchen eine Begegnung mit den übernatürlichen Vögeln machen, sondern nur der Held des angesprochenen Märchens, der von seinem Zwillingsbruder geschädigt wurde. Seinem Zwillingsbruder, dem Schädiger, wird diese Hilfe nicht zuteil. Das Leid der menschlichen Figuren soll nicht selbstverschuldet sein. Ist es selbstverschuldet, dann fällt die Begegnung mit den übernatürlichen Vögeln aus, wie es dem gewalttätigen Bruder des Helden im zitierten Märchen passiert ist. Der Baum hat in dem angesprochenen Märchen auch Anteil an der Bestrafung des gewalttätigen Bruders, er hat an seinem Tod mitgewirkt, denn alle Blätter des Baums, unter den er sich gesetzt hat, verwelken genau zu diesem Zeitpunkt.

Auch in *Der Jäger, der sehr reich werden wollte*²⁶⁰ begegnet ein bedürftiger Jäger unter einem Baum einem Vogel. Der Vogel kennt das Leid des Jägers gut, ohne dass sie einander zuvor kennengelernt haben. Da der Jäger den Vogel nicht erschossen hat, verschafft ihm der Vogel tagtäglich ein goldenes Ei, das ihn reich macht. Er verfügt also über übernatürliche Fähigkeiten. Er ist ein Hellseher und kann magische Eier legen. Dabei spielt der Baum eine wichtige Rolle, denn unter ihm hat die Begegnung des Jägers mit dem Vogel stattgefunden. Er ist also kein bloßes dekoratives Element im Märchen. Ihm kommen hier verschiedene Rollen zu, auf die der Literaturwissenschaftler Konan Yao wie folgt verweist:

²⁶⁰ Märchen 11 des Korpus.

L'arbre est loin d'être un simple élément décoratif dans le tissu narratif. Sa signification va au-delà de ses apparences et ce qui le particularise le plus, c'est son caractère ambivalent. Il entretient, en effet, une pluralité de facettes et d'attributs que l'on peut résumer à un ensemble de binômes: il est invariablement le lieu de coexistence entre le naturel et le surnaturel, entre le passé et le présent, entre le visible et l'invisible, entre les vivants et les morts.²⁶¹ (Dt.: „Der Baum ist nicht bloß ein dekoratives Element im narrativen Gefüge. Seine Bedeutung geht über seine Erscheinungen hinaus und das, was ihn am Besonderen unterscheidet, ist sein ambivalenter Charakter. Ihm werden allerdings viele Facetten und Attribute, die in folgenden Begriffspaaren zusammengefasst werden können, zugeschrieben: Er stellt unverändert einen Schnittpunkt zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren und zwischen den Lebenden und den Toten, dar.“)

Manche Vögel, auf die arme menschliche Figuren unter einem Baum stoßen, machen sie reich, wenn sie getötet und ihre Herzen gegessen werden. Beispielhaft dafür ist das Fon-Märchen *Les jumeaux*²⁶² (dt.: „Die Zwillinge“). In diesem Märchen erblickt ein armer Holzfäller namens Gbènoukpo auf einem Baum einen Papagei, der ein goldgrünes Gefieder, rote Füße und einen glänzenden silbernen Schwanz hat.²⁶³ Dass der Papagei kein gewöhnlicher Vogel ist und zwei Herzen besitzt, die reich und glücklich machen können, bringt er selbst wie folgt zum Ausdruck: „Je suis un oiseau rare. Nulle part, il en existe de pareil à moi. Avec mes deux cœurs, je suis un prodige de la nature. Mes deux cœurs sont une source de prospérité et de bonheur.“²⁶⁴ Der Papagei verspricht dem armen Holzfäller, ihn reich zu machen, sobald

²⁶¹ Konan 2013, S. 151.

²⁶² Pliya 2005, S. 69–95.

²⁶³ Ebd., S. 76.

²⁶⁴ Ebd.

er ihn tötet und seine beiden Herzen isst. In der Fortsetzung des Märchens ist es nicht der arme Holzfäller selbst, der die magischen Herzen des Papageis isst, sondern es sind seine Zwillingsöhne. Sobald sie die Herzen des Papageis gegessen haben, spucken sie in jeder Nacht Geld und Gold aus und machen somit ihren Vater reich. Die Begegnung des Holzhackers mit dem Papagei unter dem Baum hat ihn aus der Armut gebracht.

Auch in den KHM finden nicht selten Begegnungen von Menschen mit übernatürlichen Vögeln unter Bäumen statt und tragen wesentlich zur Behebung ihrer Mangellage bei. Darauf verweist z. B. *Aschenputtel*. Der Vogel erfüllt Aschenputtels Wünsche, nachdem es unter den Baum, den es selbst gepflanzt und mit Tränen gegossen hat, läuft und ihm seine Wünsche äußert. Röhrich begründet Aschenputtels Handlung psychologisch: „In Bäumen ist also sowohl Heiliges und Wünschenswertes wie auch Gefährliches verborgen. Der Baum erscheint wie eine Art Projektionsort von Angst- und Wunscherfüllung.“²⁶⁵ Der Zaubervogel fungiert in diesem Märchen als Vermittler zwischen Aschenputtel und dem Baum.

In weiteren KHM erscheinen goldene Vögel, deren Begegnung mit den menschlichen Figuren unter einem Baum Heirat und Glück bringt. In KHM 57, *Der goldene Vogel*, z. B. vernimmt ein Junge auf dem Baum, worunter er Wache hält, einen goldenen Vogel, der die Äpfel stiehlt, dessen Feder so kostbar ist wie das gesamte Königreich. Da es dem Jungen gelungen ist, den goldenen Vogel zu fangen, erbt er das Königreich und heiratet die Königstochter. In KHM 64, *Die goldene Gans*, findet ein Dummling in einem Baum, den er fällt, eine goldene Gans, an deren Federn die Finger und die Hände ihrer Räuber hängen bleiben. Diese besondere Fähigkeit der Gans bringt eine Königstochter, die in ihrem Leben noch nie gelacht hat, zum Lachen,

²⁶⁵ Röhrich 1988 [ohne Seitenangabe].

worauf der Dummling, der Fänger der Gans, einen sozialen Aufstieg erfährt, indem er die nun lachende Königstochter zu Frau erhält.

3.2.1.3. Der wunderbare Baum

Das Thema des Baums hat zu allen Zeiten das symbolische Denken ange-regt. Es findet sich in Afrika in zahlreichen Sagen und Erzählungen wieder, wo sich die Permanenz einiger großen symbolischen Bilder offenbart, die ebenfalls in den Riten und Glauben sichtbar werden.²⁶⁶

Manche Bäume werden bislang in Afrika als heilig betrachtet, denn die Afrikaner gehen davon aus, dass sie von Gottheiten oder überna-türlichen Kräften bewohnt werden.²⁶⁷ Unter ihnen werden Zeremo-nien veranstaltet, um die Gunst dieser Gottheiten auf sich zu ziehen. In Benin bei den Fon z. B. wird der Irokobaum²⁶⁸ (Lòkò in der Fon-Sprache) als ein heiliger Baum betrachtet. Er wird von manchen Fons als Atínsú²⁶⁹ bezeichnet, um ihn von Bäumen zu unterscheiden. Die Gottheiten, die ihn bewohnen, werden als Atínmevódún bezeichnet. Wegen seiner Heiligkeit wird der Irokobaum in vielen Zaubersprü-chen verwendet. Ein interessantes Beispiel liefert der folgende Zau-berspruch in der Fon-Sprache: „Jòhòn nò nyi nú atínsú nò dán òò gotò à“ (dt.: „Kein Wind kann den Stamm eines Irokobaums schütteln.“)²⁷⁰ Der Benutzer dieses Zauberspruchs meint damit, dass seine potentiellen Feinde nichts gegen ihn unternehmen können. Er ist also wie ein

²⁶⁶ Calame-Griaule 1969, S. 14.

²⁶⁷ In Europa galt die Eiche als ein heiliger Baum. Im Sommersemester 2018 ver-anstaltete der Lehrstuhl für Europäische Ethnologie an der Universität Bamberg die Ausstellung „Auf den Eichen wachsen die besten Schinken“, die die Spuren der Eiche in der deutschen Kultur nachzeichnet.

²⁶⁸ Wissenschaftliche Namen: *Chlorophora excelsa*, moraceae.

²⁶⁹ Dt.: „männlicher Baum“. Die Bezeichnung bezieht sich auf dessen riesige Ge-stalt.

²⁷⁰ Vgl. Segurola/Rassinoux 2009, S. 78.

Irokobaum, den kein Wind (seine Feinde) beunruhigen kann. Als heiliger Baum darf ein Irokobaum nicht gefällt werden, nur eingeweihten Leuten obliegt diese Aufgabe. Wer die Verantwortung auf sich nimmt, einen Irokobaum zu fällen, erntet auf der Stelle die Konsequenzen seines Handelns. Darauf macht das Fon-Novellenmärchen *L'arbre fétiche*²⁷¹ (dt.: „Der Fetischbaum“) aufmerksam. Wegen der Verstärkung wird ein Holzfäller namens Dossou beauftragt, einen Irokobaum zu fällen. Der Irokobaum wird aber von Hexengeistern bewohnt und fungiert zugleich als Vermittler zwischen den Dorfbewohnern und den Gottheiten. Obwohl der Holzfäller an die heilige Funktion des Irokobaums erinnert wird, geht er das Risiko ein, den Baum zu fällen. Aber als er damit anfängt, fällt der Baum auf ihn. Gleichzeitig fängt ein Regen an und er wird vom Blitz erschlagen. Die Szene wird ausführlich wie folgt beschrieben:

Enfin l'iroko fut rendu (sic!). La frondaison se mit à osciller comme le mât d'un bateau par temps de cyclone. Toute la membrure du géant fut secouée de spasmes. Un craquement sourd comme un râle d'agonisant signala que le support venait de céder. Dossou se trouvait dans le sentier, juste à hauteur de l'arbre. Le tronc, brusquement, s'affaissa. Le parasol vert noirâtre bascula en direction du sentier. La panique figea sur place les assistants. Au cri d'angoisse qui jaillit des poitrines, Dossou se retourna d'un bloc. Il eut à peine le temps de comprendre l'imminence du danger qui le visait. La feinte de l'adversaire le stupéfia. Désarmé, il voulut fuir, mais sa jambe éclopée ne suivit pas l'élan de tout l'être qui tentait d'éviter le choc mortel. Au lieu de regarder, avant d'amorcer sa course claudicante, dans quel sens l'arbre allait tomber, il tourna le dos. La puissance du choc étant décuplée par l'accélération au niveau de la ramure, une terrible volée le plaqua au sol. [...] C'est alors qu'amplifiant la solennité de la scène, l'orage qui couvait depuis le matin éclata, avec des explosions de tonnerre

²⁷¹ Pliya 1971, S. 5–26.

et des éclairs aveuglants. Le dieu Heviosso [dieu du tonnerre] exprimait sa colère en crachant du feu.²⁷²

Auch in KHM 99, *Der Geist im Glas*, ist das Motiv des Baums, der Geister beherbergt, präsent. Es handelt sich um eine große gefährliche Eiche, die hunderte Jahre alt ist. Im Baum hält sich ein orientalisch anmutendes Gespenst auf: „Als bald stieg ein Geist heraus und fieng an zu wachsen, und wuchs so schnell, dass er in wenigen Augenblicken als ein entsetzlicher Kerl, so groß wie der halbe Baum, vor dem Schüler stand.“²⁷³

Der Eiche kommt hier nicht dieselbe Rolle wie im vorherigen Fon-Novellenmärchen zu. Unter ihr wird ein Geist gebannt, um ihn seiner schädlichen Wirkung – er kann Menschen umbringen²⁷⁴ – berauben. Die Eiche fungiert in diesem Märchen wie ein Beseitigungsort, eine Art Gefängnis für das Gespenst. Dass der Geist sich gerade in einer Eiche aufhält, könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Eiche in der Mythologie der europäischen Völker als heilig betrachtet wird.²⁷⁵

In manchen Fon-Märchen und KHM nimmt der Baum eine menschliche Gestalt an. Die Art des Baums und seine Verwandlungsfunktionen variieren jedoch in beiden Märchenwelten. In den Fon-Märchen, in denen der Baum eine menschliche, vor allem weibliche Gestalt annimmt, übernimmt er die Rolle der Braut eines Mannes. Die Verwandlung erfolgt nach der Begegnung des Menschen mit dem Baum, dessen wunderschöne Gestalt bei derartiger Gelegenheit in den Vordergrund gerückt wird. In *Xetin, die Baum-Frau*²⁷⁶ z. B. ist von einem

²⁷² Ebd., S. 24–25.

²⁷³ Grimm/Röllerke 2009, S. 468.

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Hierzu z. B. Kaiser 2016, http://www.deutschlandfunkkultur.de/zur-religioesen-bedeutung-der-eiche-sinnbild-fuer-das-ewige.1278.de.html?dram:article_id=350108 [Zugriff am 11. 08. 2019].

²⁷⁶ Märchen 1 des Korpus.

schönen und aufrechten Baum die Rede: Der Baum ist gelblich und mit Dornen versehen. Die vermeintliche Schönheit des Baums bietet dem Menschen, der ihn erblickt, Anlass, um mit ihm ins Gespräch zu kommen, denn jener wundert sich über dessen Schönheit. „Wäre dieser schöne Baum eine Frau, die ich heiraten könnte, so würde ich mich darüber über die Maßen freuen“²⁷⁷ oder „Ich würde mich sehr freuen, wenn ich auf eine Frau treffen könnte, die so schön aussehen wie dieser Baum und mich stark lieben würde“²⁷⁸, wünschen sich oft die Märchenfiguren in solchen Situationen. Darauf folgt ein Dialog zwischen dem Menschen und dem Baum, denn Mensch und Baum kommunizieren in derartigen Märchen auf derselben Augenhöhe miteinander. Wie es oft der Fall in der Tier- und Menschbeziehung ist,²⁷⁹ verwandelt sich der Baum in eine weibliche Gestalt, sobald der Mensch dem Baum Diskretion über dessen pflanzliche Natur zusichert. Im Vergleich zu der Tier- und Menschbeziehung tritt in der Baum- und Menschbeziehung ein wesentlicher Aspekt hinzu. Die Verwandlung des Baums in eine weibliche Gestalt erfolgt, nachdem der Mensch dem Baum den Rücken zugekehrt hat:

Danach forderte ihn der Dornenbaum auf, ihm den Rücken zuzukehren. Und der Bauer kehrte ihm den Rücken zu. Kaum hatte der Bauer dem Dornenbaum den Rücken zugekehrt, verwandelte er sich auf der Stelle in eine wunderschöne Jungfrau. So brachte der Bauer die Jungfrau nach Hause und sie wurde seine Frau.²⁸⁰

Derartige Bäume verlieren ihre Rückverwandlungskraft nicht. Sobald der Mensch sein Versprechen bricht und die wahre Natur der Baum-

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Wekenon Tokponto 2003, S. 116.

²⁷⁹ Vgl. 3.1.2.

²⁸⁰ Märchen 1 des Korpus.

Frau preisgibt, nimmt dieser seine pflanzliche Gestalt wieder an.²⁸¹ Dieser Zusammenhang wird auch von Calame-Griaule beschrieben: „Le passage d’un règne à l’autre est fréquent: des arbres se changent en femmes et deviennent de parfaites épouses, mais reprennent leur première forme si le mari évoque imprudemment leur origine.“²⁸² (dt.: „Die Verwandlung eines Naturbestandteils in ein anderes erfolgt häufig: Bäume verwandeln sich in Frauen und werden gute Bräute, aber sobald ihre Bräutigame ihre wahre Natur aufdecken, verwandeln sie sich in ihre originellen Gestalten zurück.“).

Auch in etlichen KHM nehmen Menschen eine pflanzliche Gestalt an. Im Gegensatz zu den Fon-Märchen sind es hier Menschen, die vorübergehend in eine Pflanze verwandelt werden oder die sich in eine Pflanze verwandeln. Solchen Verwandlungen kommen verschiedene Rollen zu. In KHM 76, *Die Nelke*, z. B. zielt sie auf die Überwindung bestimmter Hindernisse ab: Ein Königssohn mit „wünschlichen Gedanken“ (alles, was er sich wünscht, verwirklicht sich auf der Stelle) verwandelt seine Braut in eine schöne Nelke, um sich von ihr nicht trennen zu müssen. Nach der Verwandlung der Braut in eine Nelke steckt der Königssohn sie in die Tasche und kehrt mit ihr nach Hause zurück. Nachdem er zu Hause angekommen ist, verwandelt er die Nelke in seine Braut zurück. In KHM 123, *Die Alte im Wald*, ist von einer Verwünschung in einen Baum die Rede. Eine alte Frau verwünscht einen Königssohn in einen Baum, dessen Zugang nur mit einem Schlüsselchen möglich ist. In diesem Baum gibt es auch ein schönes weiches Bettchen, goldene Kleider, Edelsteine und reichlich zu essen. Es gelingt der Heldin, einem bedürftigen Mädchen, in den Baum einzutreten, sich satt zu essen und schließlich den im Baum

²⁸¹ Vgl. ebd.

²⁸² Calame-Griaule 1969, S. 22.

verwünschten Königssohn zu erlösen und zu heiraten. Die Verwünschung des Königssohns in einen Baum ist hier also handlungsorientiert. Weil er ihn erlöst hat, heiratet der Königssohn das Mädchen, das den Baum betreten hat. In einem weiteren KHM, *Fundevoegel*, KHM 51, verwandeln sich Fundevoegel und Lenchen jeweils in einen Rosenstrauch und in ein Röschen, um einer bösen Köchin und ihren Knechten, die sie umbringen wollen, zu entgehen. Nachdem sie dem Tötungsversuch entgangen sind, erhalten beide Geschwister ihre menschliche Gestalt wieder. Die Verwandlung der Hauptfiguren in Sträucher übernimmt in diesem Märchen eine Tarnungsfunktion. In allen erwähnten Fon-Märchen und KHM ist eine gewisse Verwandtschaft zwischen Mensch und Baum beobachtet, denn der Mensch kann sich in einen Baum verwandeln und umgekehrt. Dieser hier im Märchen thematisierten Beziehung zwischen Mensch und Baum liegt ein naturwissenschaftlicher Zusammenhang zugrunde:

Die Verwandtschaft der Menschen mit den Pflanzen offenbart sich auch heute noch konsequentem Denken. Halten wir uns an die Kohlendioxidassimilation der Pflanzen und das Atmen der Menschen. Die Kohlendioxid dringt in die grünen Pflanzenzellen ein und wird dort aufgespalten in Kohlen- und Sauerstoff. Letzterer ermöglicht das Atmen der Lungen. Doch auch der von der Pflanze zunächst zurückgehaltene Kohlenstoff geht, soweit er zum Aufbau von Fett, Zellulose, Stärke und Zucker verwendet wird, als Nahrung in den Menschen ein. Sich die Zugehörigkeit der Menschen zur Pflanzenwelt verstandesmäßig zum Bewusstsein zu bringen, ist eine Aufgabe der modernen Menschheit, deren Nichtbeachtung sich rächen würde. Die Zusammenhänge sind vielseitig. Was sich auf höherer Ebene in der Menschheit vollzogen hat, oder sich noch vollziehen soll, spiegelt sich irgendwie in der Pflanzenwelt.²⁸³

²⁸³ Usteri 1947, S. 3-4.

In weiteren Fon-Märchen und KHM treten Bäume bzw. Pflanzen auf, deren Blätter magische Heilkräfte, die nur Tieren bekannt sind, besitzen. Da sich die Menschen solchen Tieren gegenüber gut verhalten oder Tiersprache verstehen, erfahren sie die Heilkraft der Blätter, heilen selbst ihre Krankheit oder heilen eine andere Person.²⁸⁴ In einem weiteren Fon-Märchen *L'ingratitude punie*²⁸⁵ (dt.: „Die bestrafte Undankbarkeit“) verrät eine Schlange einem Jäger die Heilkraft von Pflanzenblättern gegen die Schlangenbisse. Der Jäger hat die Schlange zuvor aus einer Grube errettet, in die sie hineingefallen ist. Dank der wunderbaren Blätter erweckt der Jäger eine Königstochter von Tod, die infolge eines Schlangenbisses gestorben war:

En venant le chasseur avait cherché la feuille que le serpent lui avait montrée, la tritura et en mit quelques gouttes dans la morsure. Soudain la princesse fut réveillée de son sommeil de mort ce qui provoqua étonnement et un grand enthousiasme dans le royaume.²⁸⁶

Das Motiv der Auferweckung eines Menschen durch die wunderbaren Blätter eines Baums begegnet auch in manchen KHM. In KHM16, *Die drei Schlangenblätter*, erweckt ein Mann seine verstorbene Gemahlin, nachdem er gesehen hat, wie eine Schlange ihre zerstückelte Gesellin anhand von Blättern auferweckt hat. Ebenfalls erweckt ein Hase in KHM 60, *Die zwei Brüder*, anhand der Wurzel einer Pflanze einen Jäger, weil dieser ihn verschont hat.

In gewissen Fon-Märchen sind es Früchte, die eine wunderbare Kraft besitzen. Die Bäume, auf denen derartige magische Früchte zu finden sind, sind nur Wesen mit übernatürlichen Fähigkeiten bekannt. Sie sind es, die den Menschen die wunderbaren Bäume zeigen. Die Hilfe

²⁸⁴ Vgl. Märchen 4 des Korpus.

²⁸⁵ Wekenon Tokponto 2012a, S. 202–206.

²⁸⁶ Ebd., S. 205.

kommt aber nicht ohne Gegenleistung zustande. Die Menschen gehen zuerst aufopferungsvoll und demütig auf sie zu. In solchen Märchen ist das primäre Ziel der Menschen nicht das Pflücken der wunderbaren Früchte. Erst nach ihrer Begegnung mit den übernatürlichen Wesen und nach Erfüllung mehrerer Aufgaben ist von dem Pflücken der wunderbaren Früchte die Rede. Das Wunderbare an den Früchten besteht darin, dass sie jenen, die es schaffen, sie zu pflücken und sie nach bestimmten Regeln zu zerbrechen wissen, Glück bringen. Schaffen die Menschen es nicht, die zuvor von ihnen geforderten Leistungen zu erbringen, sorgen die wunderbaren Früchte für ihre Bestrafung. In *Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter*²⁸⁷ z. B. stößt ein Waisenmädchen, das von seiner Stiefmutter malträtiert wird und das eine schwierige Aufgabe verrichten muss (es soll einen schwarzen Stoff so lange waschen, dass er blendend weiß wird), auf eine alte Frau und fragt sie nach dem Weg zum Fluss. Die Alte, die eine breite und übelriechende Wunde am Fuß hat, fordert zuerst von dem Mädchen, dass es ihre Wunde leckt und beschreibt ihm dann den Weg. Bei der Rückkehr des Mädchens zeigt ihm die alte Frau einen Baum, der hinter ihrem Haus steht, mit folgenden Anweisungen:

Geh hinter mein Haus! Dort siehst du Àtáwúngwé [magische Früchte] auf dem Baum. Guck richtig die Àtáwúngwé an und pflücke drei von denjenigen, die ganz ruhig sind und nichts sagen. Du siehst bestimmt manche, die zu dir sagen werden: „Pflücke mich! Pflücke mich! Ich bin die beste!“ Solche Àtáwúngwé darfst du nicht pflücken, sondern nur die ruhigsten!²⁸⁸

Gleich nachdem das Waisenmädchen drei ‚ruhige‘ Früchte gepflückt hat, ergreift die alte Frau wieder das Wort: „Nach einer kurzen Wan-

²⁸⁷ Wekenon Tokponto 2003, S. 98–111; ebd. 2008, S. 62–71.

²⁸⁸ Ebd. 2003, S. 105.

derung auf dem Heimweg, zerbrich eine Àtáwúngwé. Bald darauf zerbrich eine andere. Wenn du deinem Haus nahe kommst, so zerbrich die dritte!“

Das Waisenmädchen befolgt die Anweisungen der alten Frau und wird reich, denn die magischen Früchte verwandeln sich nach ihrem Zerschneiden auf dem Boden in ein schönes Haus und kostbare Dinge.²⁸⁹ Die neidische Stieftochter, die sich in dasselbe Abenteuer wie das Waisenmädchen begeben hat, wird von Wildtieren aufgefressen, weil sie der alten Frau nicht gehorcht und die schreienden Früchte des Baums gepflückt hat. In einer anderen Märchenvariante der Fon kommt einem Gespenst namens Aziza die Rolle der alten Frau zu.²⁹⁰ Auch in KHM 130, *Einäuglein, Zweiäuglein und Dreiäuglein*, schimmert das Motiv eines Baums, der wunderbare Früchte trägt, durch. Dieser Baum ist an der Stelle, wo die Eingeweide einer verstorbenen Ziege begraben sind, aufgewachsen und nur die Heldin des Märchens namens Zweiäuglein, die sich zu den Lebzeiten der Ziege gut um sie gekümmert hat, kann seine Früchte pflücken. In KHM 24 ist von einem Apfelbaum, der die Heldin anspricht, die Rede.

In manchen Fon-Märchen tritt ein Baum auf, dessen Früchte nicht gepflückt werden dürfen. Nur auserwählten Menschen kommt diese Aufgabe zu. Die Menschen, die es wagen, werden auf der Stelle verzaubert. Beispielhaft dafür ist *Der heilige Wald*²⁹¹. In diesem Märchen werden die sogenannte Baloi und ihre Dienstmädchen, die im Wald einen Korb Eierfrüchte holen wollen, von einer Eierpflanze durch ihren klangvollen und melodischen Gesang bezaubert und tanzen unaufhörlich. Erst nach einer Zeremonie werden sie erlöst.

²⁸⁹ Ebd., S. 106–107.

²⁹⁰ Vgl. ebd. 2008, S. 84–89.

²⁹¹ Ebd. 2005, S. 24–27.

In weiteren Fon-Märchen liegt das Wunderbare am Baum weder in dem übernatürlichen Wesen, das ihn bewohnt, noch in dessen magischen Früchten, sondern es hängt mit dem Wesen des Baums selbst zusammen.²⁹² Ihm werden menschliche Fähigkeiten verliehen (er kann z. B. sprechen und agieren) und er besitzt auch magische Kräfte. Er verwendet die magische Kraft, um bedürftigen Menschen zu Hilfe zu eilen. Die bedürftigen Menschen müssen ihm zuvor versprechen, ihm jedes Jahr etwas zu schenken. Aber der Mensch zeigt sich undankbar, hält sein Versprechen nicht und wird dafür bestraft. In solchen Märchen nimmt der Baum sehr aktiv an der Handlung teil und tritt als eine der Hauptfiguren auf. Ein aussagekräftiges Beispiel ist *Adjigan oder die böse Milbe*²⁹³: Ein armer Bauer stößt unterwegs zum Feld auf einen Irokobaum, der ihm den folgenden Vorschlag macht: „Ich bin es, Adjigan, der Baum, unter dem du gerade stehst. Du kommst oft hier an mir vorbei. Ich möchte dir gern etwas Gutes tun. Aber du wirst mir auch etwas dafür geben müssen. Bist dazu bereit?“²⁹⁴

Da der Bauer dem Baum versprochen hat, ihm jedes Jahr ein Schaf zu opfern, verwandelt der Baum die Strohütte des Bauern in einen kleinen schönen Palast, der von einem Garten und von einer großen Herde umsäumt ist. Sobald der Bauer aber reich geworden ist, vergisst er sein Versprechen an den Baum. Wegen seiner Undankbarkeit lässt der Irokobaum seinen ganzen Reichtum verschwinden und er verbringt den Rest seines Lebens in Armut. Der Irokobaum besitzt also im Märchen die Kraft, den Menschen reich oder arm zu machen. Ein derartiges direktes Eingreifen des Baums in den Handlungsverlauf findet

²⁹² Mehr zu solch einem Baum, siehe auch das Bambara-Märchen *Le figuier de l'orpheline* (dt.: „Der Feigenbaum des Waisenmädchens“) aus Mali. Vgl. Görög 1979, S. 58–59.

²⁹³ Wekenon Tokponto/Hahmann 2005, S. 11–15.

²⁹⁴ Ebd., S. 11.

sich in den KHM nicht. In *Aschenputtel* ist es nicht der Baum, den Aschenputtel auf dem Grab seiner verstorbenen Mutter gepflanzt und mit den Tränen gegossen hat, die direkt in die Handlung eingreift, sondern magische Vögel, die von dem Baum bewohnt werden. Nichtsdestoweniger soll die glückbringende Funktion des Baums nicht verschwiegen sein:

Der von Aschenputtel (Grimm, KHM 21) auf das Grab der Mutter gepflanzte Zweig wird zum glückbringenden Baum, durch den die Verstorbene weiterhin ihre mütterlich schützenden Arme über das Waisenkind ausbreitet. Eine ähnliche Segenspende aus dem Grab finden wir schon in der Vorstufe dieses Märchens, in dem Märchen vom „Erdkühlein“. Da gibt es einen wunderbaren Apfelbaum, der aus den einzelnen Teilen des in der Erde begrabenen „Erdkühleins“ hervorwächst.²⁹⁵

In *Der Dreschflegel vom Himmel*²⁹⁶ kommt ein Baum vor, der bis an den Himmel reicht: ein sogenannter himmelhoher Baum. Der Baum ermöglicht es einem Bauern, der darauf steigt, Engel im Himmel zu schauen. Das Motiv des himmelhohen Baums wäre Uther zufolge

Inbegriff einer Verknüpfung zwischen Himmel und Erde; durch diese Verbindung sei die Entstehung des Lebens auf der Erde erst ermöglicht worden. Damit verbunden ist die Vorstellung von einem direkten Kontakt der Irdischen zum Himmel, zu den Gestirnen und den dort wohnenden Jenseitigen.²⁹⁷

²⁹⁵ Röhrich 1988, [ohne Seitenangabe].

²⁹⁶ KHM 112.

²⁹⁷ Uther 2013, S. 242.

Unter ethnologischem Blickwinkel knüpft die Vorstellung vom himmelhohen Baum, der bis zu den Sternen reicht, an ein schamanistisches²⁹⁸ Motiv an. Hiermit ist die Rolle des Baums in der schamanistischen Zeremonie gemeint: „Wenn der Schamane den Baum erklimmt, zieht er die Geister der Ahnen zu Rat oder wendet sich mit den Wünschen der Gemeinschaft an einen Gott, der auf dem Wipfel des Baums wohnt“.²⁹⁹

3.2.2. Der Wald

3.2.2.1. Ein Locus amoenus

In zahllosen Fon-Märchen und KHM, wird der Wald als sehr groß bezeichnet. Zu dieser Beschreibung des Waldes treten in den KHM weitere Attribute wie finster, dunkel (KHM 1)³⁰⁰ und wild (KHM 53)³⁰¹ hinzu. Er sei ein gefahrvoller und undurchdringlicher Ort für den Menschen und stehe im Kontrast zu den bewohnten Lebensräumen.³⁰² Die Märchenforscherin Dore Rebholz beschreibt den Wald der KHM, dass er dunkel und schrecklich sei und weder den fröhlichen Wanderer zu schattiger Rast locke, noch dem Bekümmerten Tröstung verheiße.³⁰³ Bei näherer Betrachtung der Fon-Märchen und der KHM kommt man zur Feststellung, dass der Wald darüber hinaus als ein attraktiver Ort angesehen wird. Er ist nicht immer ein undurchdringlicher und gefahrvoller Ort. Er stellt auch einen Ort dar, den Be-

²⁹⁸ Der Schamane wird verstanden als eine Person mit magischen Fähigkeiten, besonders der Fähigkeit mit Geistern in Verbindung zu treten.

²⁹⁹ Röhrich 1988, [ohne Seitenangabe].

³⁰⁰ Vgl. Grimm/Rölleke 2009, S. 29.

³⁰¹ Ebd., S. 259.

³⁰² Vgl. Rimasson-Fertin 2008, S. 107.

³⁰³ Vgl. Rebholz 1944, S. 9.

kümmerte aufsuchen, um Schutz und Hilfe zu bekommen. Mit anderen Worten ist der Wald in vielen Märchen kein schrecklicher Ort, sondern ein Ort, der aus bestimmten Gründen die Menschen anzieht. In *Eine beispielhafte Freundschaft*³⁰⁴ flüchtet ein armer Mann, dessen Frauen alle verstorben sind, in den Wald, um aus seinen Sorgen herauszukommen. Dort trifft er auf ein Gespenst mit dem Namen Aziza, dem er all sein Leid erzählt. Das Gespenst überreicht ihm ein magisches Huhn, das ihm Reichtümer, Frauen und Kinder verschafft. Der Wald fungiert in diesem Märchen als eine Zuflucht für den armen Mann und bietet ihm zugleich den Rahmen, eine ausschlaggebende Begegnung mit einem übernatürlichen Wesen zu machen. Dadurch wird seine Sorge zur Freude.

In *Die einhändige Frau und die Schlange*³⁰⁵ ist die Flucht einer menschlichen Figur in den Wald die Folge ihrer Angst vor Demütigung. Es handelt sich um eine einhändige Frau, die zweite Frau eines Königs. Ihre Angst vor Demütigung erklärt sich dadurch, dass die Zeremonie des Hirsestampfens bevorsteht, woran sie teilnehmen muss. Da sie einhändig ist und nicht mit derselben physischen Kraft wie die normalen Frauen an der Zeremonie teilnehmen kann, flüchtet sie in den Wald. Dort stößt sie auf eine Schlange, die ihr eine zweite Hand verschafft, dank der sie schließlich erfolgreich an der Zeremonie teilnimmt. Der Wald stellt in diesem Märchen einen Heilungsort dar. Nicht nur in den Fon-Märchen tritt der Wald als eine Zuflucht für körperlich behinderte Frauen auf. Das malische Märchen *La coéponse bossue ou la méchanceté punie*³⁰⁶ (dt.: „Die bucklige Nebenfrau oder die bestrafte Bosheit“) berichtet von zwei Frauen desselben Mannes. Die eine ist normal, die andere aber ist bucklig. Die normale Frau

³⁰⁴ Märchen 3 des Korpus.

³⁰⁵ Märchen 7 des Korpus.

³⁰⁶ Bâ Hampâté 2000, S. 65–67. Ein derartiges Märchen befindet sich auch bei Diop (1961, S. 31–41).

lacht aber tagtäglich über die bucklige Nebenfrau. Sie lacht sogar in Anwesenheit von Gästen über sie, denn sie will sie demütigen. Daher zieht die bucklige Nebenfrau in den Wald: „Une nuit, après que sa compagne l'eut encore plus malmenée que d'habitude, la pauvrete, qui n'en pouvait plus, sortit de la maison, quitta le village et s'enfonça dans la brousse.“³⁰⁷ Im Wald stößt die bucklige Nebenfrau auf Waldgeister, die ihr ihren Buckel wegnehmen und sie wird eine normale Frau.

Während der Grund für die Zuflucht in den beiden angesprochenen vorhergehenden Märchen die Demütigung ist, ist in *Die Zwillinge und Aziza*³⁰⁸ von Misshandlung die Rede. Zwei Bauernsöhne werden nach dem Tod ihres Vaters ihrem Onkel anvertraut, der sich aber nicht gut um sie kümmert und sie misshandelt. Die beiden Zwillingenbrüder ziehen deswegen in den Wald, lassen sogar eine Hütte darin errichten und leben vom Ackerbau, und sind frei von jeglicher Misshandlung des Onkels. Sie kommen erst an dem Tag, nachdem sie ein Gespenst umgebracht und sich seines Reichtums bemächtigt haben, wieder aus dem Wald heraus. Hier tritt der Wald als angenehmer Wohnort für die beiden Bauernsöhne auf, denn sie errichten eine Hütte darin und betreiben Ackerbau.

Im Fon-Märchen *L'amitié entre l'homme et la panthère*³⁰⁹ (dt.: „Die Freundschaft zwischen dem Menschen und dem Panther“) ist die Funktion des Waldes als Zufluchtsort noch ausgeprägter. Eine schwangere Frau, deren Mann verstorben und die in Einsamkeit geraten ist, bekommt keine Unterstützung von ihren Nachbarn bzw. den Dorfbewohnern, denn diese hassen und verachten sie: „Hélas, peu de temps après, l'homme mourut subitement et la femme dut assumer

³⁰⁷ Bâ Hampaté 2000, S. 65.

³⁰⁸ Märchen 10 des Korpus.

³⁰⁹ Wekenon Tokponto 2012a, S. 80–84.

seule sa grossesse car les villageois, au lieu de la soutenir, nourrissait à son égard haine et mépris.“³¹⁰

Vor Verzweiflung zieht die schwangere Frau in den Wald. Dort erhält sie bei der Entbindung Hilfe von einem Affen. Die Frau hat also hier die Nächstenliebe und die Zuneigung erfahren, die ihr im Dorf versagt blieb. Der Wald, fern von dem Hass und der Bosheit der Menschen, ist hier als der bessere Lebensort dargestellt.

Auch in den KHM ist das Motiv des Waldes als Zufluchtsort sehr präsent, denn der Wald hat auch im besagten Märchenkopus eine wesentliche Funktion.³¹¹ Die Gründe für die Zuflucht der Menschen in den Wald sind wie in dem Fon-Konvolut sehr unterschiedlich. In KHM 49, *Die sechs Schwäne*, versteckt ein König seine sieben Kinder im Wald, damit sie nicht von der Stiefmutter misshandelt werden. Die Versteckfunktion des Waldes wird im Märchen dadurch verstärkt, dass sein Zugang sehr schwierig ist und eine wunderbare Eigenschaft benötigt.³¹² In diesem Märchen ist die Furcht vor der Bosheit der Stiefmutter der Hauptgrund des Verstecks der Königskinder im Wald. In KHM 141, *Das Lämmchen und Fischchen*, und KHM 197, *Die Kristallkugel*, flüchten Kinder vor ihrer Verwünschung in den Wald. Im ersten Märchen führt eine Bäuerin ein Geschwisterpaar namens Lämmchen und Fischchen, vor Angst, dass sie wieder von ihrer Stiefmutter verwünscht werden, in den Wald, wo sie einsam, aber zufrieden und glücklich leben.³¹³ Im zweiten Märchen flüchtet der dritte Sohn einer Zauberin in den Wald, um nicht wie seine älteren Brüder in ein Tier verwandelt zu werden. Dem Wald kommt also in dem Märchen eine schützende Rolle zu.

³¹⁰ Ebd., S. 80.

³¹¹ Vgl. Röhrich 1974, S. 200.

³¹² Grimm/Röllerke 2009, S. 241.

³¹³ Ebd., S. 628.

In Ausnahmefällen fliehen die Menschen in den Wald, nachdem sie bereits in Tiere verwünscht worden sind. Davon zeugt z. B. KHM 161, *Schneeweißchen und Rosenrot*: Ein Königssohn wird in einen Bären verwünscht und geht, um in den Wald zu leben. Er kommt daraus jeden Abend zu einer bestimmten Stunde zu Besuch bei menschlichen Figuren. Der Wald, in den der verwünschte Königssohn flüchtet, ist nicht gefährlich. Er beherbergt nur harmlose Tiere.

In weiteren KHM, in denen der Wald eine Zufluchtsfunktion innehat, ist die Haupttriebfeder der Menschen, dorthin zu fliehen, die Angst vor dem Tod. Viele KHM illustrieren dies. In KHM 9, *Die zwölf Brüder*, flüchten zwölf Brüder, die die Söhne eines Königs sind, in den Wald, denn sie wollen nicht getötet werden, wenn ihre Mutter ein Töchterchen zur Welt bringt.³¹⁴ In dem sehr bekannten KHM 53, *Sneewittchen*, muss sich das wunderschöne Sneewittchen im Wald aufhalten, damit seine eifersüchtige und böse Stiefmutter nicht weiß, dass es lebt. Seine Flucht in den Wald erfolgt, nachdem die böse Stiefmutter einen Jäger beauftragt hat, es umzubringen. Der Wald, in dem Sneewittchen sich versteckt hat, wird hier als ein großer und gefährlicher Ort präsentiert, wo spitze Steine, Dornen und wilde Tiere zu finden sind.³¹⁵ In einem weiteren KHM, nämlich KHM 97, *Das Wasser des Lebens*, ist ein junger Königssohn, der in den Wald flüchtet, um der Tötung auszuweichen, die sein Vater gegen ihn geplant hat. In manchen KHM nimmt die Zuflucht der Menschen in den Wald die Form eines Exils an.³¹⁶ Die Betroffenen sind Räuber. Der Wald, in den sie ins Exil gehen, ist ein unbewohnter Raum, ein Versteck für sie. Im Wald werden sie nicht gefunden und können nach Raubzügen nicht gefangen werden.

³¹⁴ Ebd., S. 69.

³¹⁵ Ebd., S. 259.

³¹⁶ Z. B. KHM 29, 40, 166 und 199.

Über seine Funktion als eine Zuflucht für die Menschen hinaus, übernimmt der Wald in einigen Fon-Märchen und KHM eine die Menschen ernährende Funktion. Im Fon-Märchen *L'amitié entre l'homme et la panthère*³¹⁷ (dt.: „Die Freundschaft zwischen dem Menschen und dem Panther“) z. B. ernähren sich eine Frau und ihr Kind von Früchten, die sie im Wald pflücken.³¹⁸ In einem weiteren Fon-Märchen *Der arme Mann und der Geist*³¹⁹ zieht ein sehr armer Mann wegen der Hungersnot, die in seinem Dorf herrscht, in den Wald. Dort ernährt er sich von reifen Früchten: „Als er merkte, dass er es nicht im Dorf schaffte, zog er sich in den Wald zurück. Dort ernährte er sich von reifen Früchten, die er zur Genüge fand. Das ging so eine lange Zeit.“³²⁰

Auch in etlichen KHM sammeln menschliche Figuren rote Beeren, Wurzeln und Nüsse, um ihren Hunger zu stillen.³²¹ Dabei ist die Suche nach den Früchten in den KHM nicht das primäre Ziel der Figuren. Da sie sich oft im Wald aufhalten müssen, sind sie gezwungen, sich von Früchten zu ernähren. In dem oben angesprochenen Fon-Märchen *Der arme Mann und der Geist* ist die Suche nach Früchten im Wald das primäre Ziel.

Zusammenfassend spielt der Wald im Leben der menschlichen Figuren in den erwähnten Fon-Märchen und KHM eine wichtige Rolle. Trotz seiner furchterregenden Darstellung in den beiden Märchenkorpora ist es evident, dass die Menschen gute und lebensrettende Abenteuer darin erleben. Die Rolle des Waldes in allen erwähnten Märchen bekräftigt die Einstellung, dass der Wald schützenswert ist. Nachdem sie eine Anspielung auf den Umgang des Menschen mit dem Wald

³¹⁷ Wekenon Tokponto 2012a, S. 80–84.

³¹⁸ Ebd., S. 82.

³¹⁹ Wekenon Tokponto/Hahmann 2005, S. 50–52.

³²⁰ Ebd., S. 50.

³²¹ Z. B. KHM 3, 11, 161.

bezüglich der erwähnten positiven Funktionen des Waldes in den KHM gemacht hat, schreibt Siegmund:

Vor allem der Wald hat in Deutschland eine weitgehende positive Ausstrahlungskraft. Zwar betritt ihn der Mensch mit gewissen Ängsten, wofür zahlreiche Märchen ein beredtes Zeugnis ablegen, aber stets erlebt er ihn mit großer Ehrfurcht und grundsätzlicher Zuneigung. Der Wald in seiner Einheit und Stärke ist schützens- und hegenwert.³²²

3.2.2.2. Ein Aussetzungs-, Irrführungs- und Züchtigungsort

Der Mensch sucht nicht nur freiwillig den Wald auf, wenn er in der Not ist. Auch kommt es häufig vor, dass sein Aufenthalt im Wald zwangsläufig oder aus Versehen geschieht. In diesem Fall ist von der Aussetzung, der Irrführung oder im Extremfall von der Züchtigung des Menschen im Wald die Rede. Ersteres Motiv findet in dem Märchenkonvolut der Fon und in dem der Grimms einen festen Niederschlag. Der Aussetzung im Wald liegen verschiedene Erklärungen zugrunde. Die Figuren, die verantwortlich für die Aussetzung sind, wechseln von einem Märchen zu einem anderen. Auch zielt die Aussetzung auf verschiedene Ergebnisse. In den beiden Märchenwelten sind die Ausgesetzten oft Kinder oder Jugendliche.

In *Das Kind, das von einer Hyäne gerettet wurde*³²³ setzen ein Bauer und seine Frau ihr einziges Kind im Wald aus. Der Grund, der sie zu diesem Handeln angetrieben hat, ist, dass beide Eltern eine schlechte Ernte haben und ihr Vorrat an Lebensmitteln in jenem Jahr vorzeitig verbraucht wird. Wegen ihrer Mangellage beschließen sie, ihr Kind

³²² Siegmund 2009, S. 189.

³²³ Märchen 15 des Korpus.

im Wald auszusetzen. Dem Vater kommt dabei die Aufgabe des Aussetzens zu. Im Fon-Märchen *Les deux jumeaux abandonnés*³²⁴ (dt.: „Die zwei überlassenen Zwillinge“) erhöht sich die Zahl der ausgesetzten Kinder auf zwei, der Grund für die Aussetzung bleibt derselbe: Ein hungriges Ehepaar verlässt seine Zwillingssöhne im Wald, um überleben zu können. Die Frau spielt eine bestimmende Rolle bei der Aussetzung ihrer Kinder, indem sie ihren Mann davon überzeugt hat. Die Rolle der Frau in diesem Märchen erinnert an die der Mutter von Hänsel und Gretel.³²⁵ Allerdings überzeugt diese ihren Mann, denn er ist ein armer Holzhacker und schafft es nicht, für die Familie aufzukommen, Hänsel und Gretel im Wald auszusetzen. Obwohl die Kinder durch die List Hänsels – er hat Kieselsteine auf dem Weg nach Hause ausgestreut – bei der ersten Aussetzung im Wald den Weg zurück nach Hause finden, scheitern sie bei der zweiten Aussetzung, den Weg zurück nach Hause wiederzufinden, nicht zuletzt weil die Vögel das von ihnen unterwegs ausgestreute Brot weggepickt haben.³²⁶

Im Fon-Märchen *L'enfant dont on n'avait pas voulu*³²⁷ (dt.: „Das unerwünschte Kind“) ist die Hässlichkeit der Grund für die Aussetzung von Kindern im Wald. Hangan-Hangan-Gba, der letztgeborene Sohn eines Königs, ist so hässlich bei seiner Geburt, dass der König ihn nicht als Kind behalten will und er befiehlt, dass das Kind im Wald ausgesetzt wird: „À peine le roi eût-il donné cet ordre qu'il fut exécuté, et Hangan-Hangan-Gba, tout enfant qu'il était, se retrouva parmi les bêtes sauvages au cœur de la jungle.“³²⁸

³²⁴ Bonito Boko 2015, S. 131–134.

³²⁵ Vgl. KHM 15.

³²⁶ Grimm/Röllerke 2009, S. 100.

³²⁷ Mama 2012, S. 15–19.

³²⁸ Ebd., S. 15.

In einem anderen Fon-Märchen unter dem Namen *Les jumeaux orphelins*³²⁹ (dt.: „Die Waisenzwillinge“) ist der Hass die Triebfeder der Aussetzung. Zwei Zwillinge, deren Mutter verstorben ist, leben mit ihrer Stiefmutter zusammen. Die Stiefmutter ist aber böse und hasst die beiden Kinder. Als die Stiefmutter und die Zwillinge Holz im Wald holen, lässt sie die beiden Kinder allein zurück, indem sie sie glauben lässt, dass sie sie später noch abholen würde. Sie kommt aber nicht mehr zurück.

Im KHM 60, *Die zwei Brüder*, setzt ein armer Mann aus Angst seine eigenen Kinder im Wald aus. Es handelt sich um Kinder, die das Herz und die Leber eines goldenen Vogels gegessen haben und die deswegen jeden Morgen Gold ausspucken. Da dies dem Bruder des armen Manns bekannt ist und er nicht will, dass der arme Mann von dem Gold profitiert, welches die Kinder ausspucken, erzählt er ihm, dass das Gold unglücksbringend ist.

Der Grund für die Aussetzung in KHM 179, *Die Gänsehirtin am Brunnen*, z. B. ist der nicht standesgemäße Erbwunsch einer Prinzessin. Der König setzt gegen den Willen seiner Frau seine jüngste Tochter im Wald aus, weil sie einen einer Königstochter nicht würdigen Wunsch geäußert hat. Sie wünscht sich Salz als Erbe, weil ohne Satz nichts schmeckt. Rot vor Zorn befiehlt der König, dass sie in den Wald geführt wird.³³⁰

In den meisten erwähnten Fon-Märchen und KHM mit einem Aussetzungsmotiv im Wald haben die Ausgesetzten weder gehungert noch sind sie ums Leben gekommen. Im Gegenteil haben sie im Wald wunderbare Abenteuer erlebt, die zur Behebung der Mangellage, wovon am Anfang dieser Märchen die Rede ist, geführt hat.³³¹

³²⁹ Bonito Boko 2015, S. 37–43.

³³⁰ Grimm/Rölleke 2009, S. 717.

³³¹ Näheres hierzu im darauffolgenden Abschnitt.

In den KHM kann der Wald – im Gegensatz zu den Fon-Märchen – ein Ort sein, an dem man sich verirrt. Die Figuren und der Grund für die Verirrung im Wald sind dabei unterschiedlich. In manchen Märchen sind es Könige, die sich beim Jagen im Wald verirren. In KHM 49, *Die sechs Schwäne*, verirrt sich ein König, der auf der Jagd ist, in einem großen Wald. Er findet den Ausgang nur dank der Hilfe einer alten Frau.³³² Die Hilfe erfolgt aber nicht ohne Gegenleistung: Er hat die Tochter der alten Frau heiraten müssen, bevor sie ihm den Weg aus dem Wald zeigt.

Manchmal ist der Grund der Verirrung des Königs nicht genannt. Das ist z. B. der Fall in KHM 108, *Hans mein Igel*, in dem sich zwei Könige hintereinander in einem Wald verirren. Sie kommen erst dank der Hilfe von Hans mein Igel aus dem Wald heraus, nachdem sie ihm „was ihnen zuerst am königlichen Hofe begegnet“ versprochen haben. In allen erwähnten KHM, in denen der König sich in den Wald begibt, verirrt er sich. Dem König erscheint der Wald als ein Ort, den er nicht beherrscht. Natacha Rimasson-Fertin bemerkt dazu:

Ici, comme souvent, le roi s'égaré lors d'une partie de chasse en forêt: c'est un espace qu'il ne maîtrise pas, contrairement à ce que nous apprend l'histoire du mot „forêt“: au Moyen Âge, la forêt était un territoire défendu et réservé à l'usage exclusif du roi.³³³

Wenn es nicht ein König ist, der sich im Wald verirrt hat, sind es seine Kinder. So z. B. in KHM 127, *Der Eisenofen*, und in KHM Anhang 21, *Der Löwe und Frosch*. Im ersten erwähnten Märchen verirrt sich eine Königstochter im Wald und bringt darin neun Tage zu. Sie

³³² Grimm/Röllerle 2009, S. 240.

³³³ Dt.: „Hier verirrt sich wie oft der König während eines Jagdausflugs im Wald: Er ist ein Raum, den er im Gegensatz auf das, worauf uns der Begriff im Mittelalter verweist, nicht beherrscht. Im Mittelalter war der Wald ein überwachter Ort, der nur dem König zugänglich war.“ Rimasson-Fertin 2008, S. 110.

schaft es, das Reich ihres Vaters nur dank der Hilfe eines verwünschten Königssohns, den sie erlöst hat, wiederzufinden. Die Verirrung der Königstochter hat also als Funktion den verwünschten Königssohn zu erlösen. Im zweiten Märchen ist es ein Prinz, der sich im Wald verirrt. Er wird dabei in einen Löwen verwünscht und schließlich von seiner Schwester erlöst.

Außer den Königen und den Königssöhnen und -töchtern verirren sich auch Kinder aus sozial niederen Schichten aus verschiedenen Gründen im Wald. In KHM 29, *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*, verirrt sich ein Knabe, der einer Königin einen Brief bringen will, im Wald. Erst den Tag darauf kann er mithilfe von Räufern, die im Wald wohnen, den Wald verlassen. Bei einer Wanderschaft verirrt sich auch das Schneiderbüschchen in KHM 163, *Der gläserne Sarg*, in einem großen Wald und verbringt die ganze Nacht darin. Auch in KHM 197, *Die Kristallkugel*, flüchtet der dritte Sohn einer Zauberin, der nicht wie seine älteren Brüder in ein Tier verwandelt werden will, in den Wald und verirrt sich darin. Seine Verirrung im Wald ist der Ausgangspunkt zu weiteren Abenteuern.

Nicht nur Kinder, auch Eltern aus sozial niederen Schichten verirren sich im Wald. Davon zeugen z. B. KHM 93, *Die Rabe*, und KHM 136, *Der Eisenhans*. In KHM 93 verirrt sich ein Mann vierzehn Tage lang in einem dunklen Wald. Er kommt nur mit der Hilfe eines Riesen wieder heraus. Der Mann verirrt sich, weil er auf der Suche nach einem goldenen Schloss ist. In KHM 136 ist von einem großen und gefährlichen Wald, in dem mehrere Jäger sich verirrt haben, die Rede. Zuerst verirrt sich der Jäger, der die Aufgabe bekommt, ein Reh zu schießen. Dann sind es die Jäger, die sich auf die Suche nach dem Verirrten begeben.³³⁴ Wegen der wiederholten Verirrung von Jägern

³³⁴ Grimm/Rölleke 2009, S. 614.

wird der Wald in diesem Märchen zu einem Ort, den niemand mehr betreten will. Dies stellt aber eine Ausnahme dar.

In den KHM erscheint der Wald auch in der Funktion eines Züchtigungsorts für böse Figuren. Das typische Beispiel dafür ist KHM 11, *Brüderchen und Schwesterchen*. Das Märchen berichtet von einer bösen Stiefmutter, die einem Geschwisterpaar das Leben schwer macht. Das Geschwisterpaar flieht deswegen von Zuhause, aber selbst das bremst den Willen der bösen Stiefmutter nicht, sie ins Unglück zu stürzen. Sie verzaubert ihr Trinkwasser. Und als Schwesterchen einen König heiratet, wird die Stiefmutter eifersüchtig. Sie schiebt dem König ihre eigene hässliche Tochter unter. Da diese Tat entlarvt wird, wird sie in den Wald geführt und von wilden Tieren zerrissen.

3.2.2.3. Begegnungsort mit übernatürlichen Wesen

Der Wald war und ist immer noch bei der Fon-Volksgruppe kein gewöhnlicher Ort, denn er wird mit Gottheiten und Gespenstern assoziiert, mit denen nur Eingeweihte kommunizieren können. Das Betreten mancher Wälder ist sogar verboten. Jenen, die sich wagen, das Verbot zu übertreten, soll ein Unheil passieren. Der Kulturanthropologe und Germanist Germain Sagbo machte auf die Zeremonien aufmerksam, derer er sich während seiner Feldforschung hatte unterziehen müssen, um den Wald Zongbé in Akassato in Benin betreten zu dürfen. Er berichtete, dass dieser Wald ein Ort von Zeremonien und Ritualen sei, der nur von den traditionellen Priestern und von anderen traditionellen Heilern betreten werden dürfe.³³⁵ Auch in Abomey befindet sich Zougbo Bogon, ein kleiner Wald, dem okkulte Kräfte zugeschrieben werden. Dank dem Zougbo Bogon gelang es den Vorfahren aus dem

³³⁵ Sagbo 2012, S. 147.

Nachbardorf Djigbe Weme, von ihren Gegnern freizukommen. Über den Wald kursiert die folgende Sage:

Als unsere Vorfahren wegen der wiederholten Kriege aus der Region von DJIGBE WEME fortwanderten, um ihren Gegnern zu entkommen, kamen sie in einem kleinen Wald in der Nähe von Abomey an, wo sie sich niederließen. Kurz danach merkten sie, dass alle Bäume und Tiere dieses Waldes wie Menschen sprechen konnten und ihnen traditionelle Heilkunst beibrachten. Auch wenn sie mit anderen Schwierigkeiten konfrontiert wurden, konnten die Bäume und Tiere sie in der Not beraten. Sie verstanden, dass es eigentlich ein heiliger Wald war, und sie benannten ihn ZOUNGBO BOGNON, das heißt, „der Wald mit okkulten Kräften“. Bis heute kommen traditionelle Heiler aus dem ganzen Land, um in ZOUNGBO BOGON Kenntnisse zu erwerben.³³⁶

Außer Akassato und Abomey befindet sich auch in Ouidah in Benin ein heiliger Wald namens Kpassè, der von Pythons, die verehrt werden, bewohnt wird.

Von dem Wald wird auch gesagt, er werde von den Geistern von Zwillingen bewohnt. Allerdings werden Zwillinge bei den Fon als Gottheiten betrachtet.³³⁷ Daher wird ihr Tod nicht wie jener eines einfachen Menschen verkündet. Es gibt dafür besondere Ausdrücke in der Fon-Sprache wie z. B.: „É yi zùn“ (dt.: „Der verstorbene Zwilling ist in den Wald gegangen“) oder „É yi nakí bá gbé“ (dt.: „Der verstorbene Zwilling ist zum Holzholen in den Wald gegangen“).

Im Wald darf auch kein Mensch jagen, wenn er nicht geistig darauf vorbereitet ist. Der Wald wird – und dies berichten viele Märchen der Fon – von Tieren wie Antilopen, Büffeln und Pantheren mit Verwandlungskraft, von wunderbaren Bäumen mit einer Sprechfähigkeit und von einem Gespenst namens Aziza, mit dem sich nur geistig mächtige

³³⁶ Ebd., 2018, S. 157–178, hier S. 166.

³³⁷ Vgl. 5.1.2.

Personen unterhalten können, bewohnt. Nach einer im Fon-Milieu verbreiteten Glaubensvorstellung stellt Aziza eine Inspirationsquelle für die Sänger, die ihm im Wald begegnen, dar. Diesem Gespenst würden viele Sänger ihren Erfolg verdanken:

Même né sous une brillante étoile, le musicien doit se faire orienter par le Aziza Kɔ-Vodún, détenteur et dispensateur du don de compositions d'oeuvres exceptionnelles, pédagogiques hors hiérarchies, philosophiques, clairvoyantes et denses.³³⁸

Kein Zufall, dass Aziza eines der übernatürlichen Wesen ist, dem der Mensch oft in dem Konvolut der Fon im Wald begegnet. In allen diesen Märchen wird dieses Wesen sowohl als eine Helferfigur als auch als eine zu befürchtende Figur geschildert. Stark variiert auch in diesen Märchen die Schilderung seiner Gestalt. Manche Erzähler beschreiben das Gespenst als ein kleines Wesen, genauso wie der Zwerg oder das Männchen in den KHM. In *Die Zwillinge und Aziza*³³⁹ z. B. taucht ein langhaariges Gespenst, dessen Gesicht wegen seiner langen Haare kaum zu sehen ist, auf. In dem Fon-Märchen *La fille têtue* (dt.: „Das starrköpfige Mädchen“) wird das Gespenst Aziza wie ein Zwerg mit einem großen Schädel, roten Augen, gelben Zähnen, weißen Haaren in den Ohren und mit einem langhaarigen Bart geschildert.³⁴⁰

Tritt Aziza als Helferfigur in den Fon-Märchen auf, dann erfolgt die Hilfe im Wald. Die Bedürftigen brauchen keine bestimmte Gegenleistung zu erbringen, außer dass sie zu Aziza freundlich sein sollen. Da sie in Not geratene Personen sind, ist die Erwähnung ihrer Not Grund genug, um die Hilfe des Gespenstes zu erhalten.³⁴¹

³³⁸ Ananou 2012, S. 263.

³³⁹ Märchen 10 des Korpus.

³⁴⁰ Pliya 2005, S. 17.

³⁴¹ Vgl. Märchen 3 des Korpus.

Manche Fon-Märchen schildern das Gespenst Aziza als ein erschreckendes Wesen, dem der Mensch sich wegen seiner Macht nicht nähern soll, da er sonst sein Leben aufs Spiel setzt. In solchen Märchen müssen die menschlichen Figuren, die auf das Gespenst Aziza im Wald stoßen, dagegen kämpfen, um ihr Leben zu retten. Dieser Kampf führt sie zum Glück, wenn sie das Gespenst umbringen und sich seiner Kraft bemächtigen.³⁴²

Wegen des Gespenstes Aziza darf in manchen Märchen kein Mensch den Wald ohne die Erlaubnis eines traditionellen Priesters betreten, denn der Wald wird als heilig betrachtet. Es kommt aber immer zu Verletzung des Gebots. Im Fon-Märchen *La fille têtue*³⁴³ (dt.: „Das starrköpfige Mädchen“) geht ein starrköpfiges Mädchen zum Holzholen in einen heiligen Wald, den niemand in ihrem Dorf betreten darf, weil der Wald das Gespenst Aziza beherbergt. Das Mädchen trifft im Wald auf Aziza und bittet nach einer langen Unterhaltung, ihm zu helfen, seine Holzbündel auf den Kopf zu tragen, obwohl es wohl weiß, dass das Gespenst von allen Dorfbewohnern gefürchtet wird:

Ho! Ho! Ho! Grogna de nouveau Aziza. Ainsi, toi-même tu as décidé de chercher du bois, comme ça! Par curiosité dans mon domaine ? “Oui!” Répondit Trito. „Je voulais connaître le secret de cette forêt. Rien d’extraordinaire, en vérité. Je vais repartir. “ „Hi!hi!“ ricana le génie. „Elle est venue chercher du bois. Elle aura vraiment du bois. “ „Aide-moi à charger le fagot sur ma tête, dit Trito, en posant son coussinet sur ses cheveux tressés.³⁴⁴

Aziza hilft dem starrköpfigen Mädchen, die Holzbündel auf dem Kopf zu tragen, springt aber sogleich darauf, so dass die Bündel noch

³⁴²Vgl. Märchen 10 des Korpus.

³⁴³ Pliya 2005, S. 9–28.

³⁴⁴ Ebd., S. 17–18.

schwerer werden. Das Mädchen wird weder die Bündel los, noch bekommt es Hilfe von den Leuten, denen es auf dem Rückweg begegnet, denn alle fürchten sich vor dem Gespenst. Es trägt, die Zähne zusammenbeißen, die Last bis nach Hause. Auch zu Hause schafft niemand es, dem Mädchen die Last abzunehmen. Schließlich schafft es seine Mutter mithilfe des Feuers, das Gespenst zu entfernen. Aus seinem Abenteuer mit dem Gespenst im Wald lernt das starrköpfige Mädchen, dass man Gebote nicht übertreten darf.

Das Motiv der Begegnung eines Menschen mit einem Waldgeist ist in den afrikanischen Märchen sehr präsent. In dem malischen Märchen *La coépouse bossue ou la méchanceté punie*³⁴⁵ (dt.: „Die bucklige Nebenfrau oder die unbestrafte Bosheit“) stößt eine bucklige Frau, die tagtäglich von ihrer Nebenfrau wegen ihres Buckels verspottet wird, im Wald auf Waldgeister, die am Tanzen sind. Sie geht zu ihnen und fängt an mitzutanzten. Einer der Waldgeister nimmt der buckligen Frau ihren Buckel weg und sie wird ein normaler Mensch:

Et d'un geste il déchargea notre bossue de sa grosseur, comme s'il s'était agi d'un enfant. La jeune femme, si heureusement et miraculeusement guérie de sa difformité, n'attendait pas plus longtemps pour s'éclipser. Elle regagna son foyer, alla s'allonger sur sa couchette et s'y endormit du sommeil paisible d'une âme éprouvée qui a retrouvé le bonheur.³⁴⁶

Auch in *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau*³⁴⁷ von der Elfenbeinküste begegnet ein Jäger einem Waldteufel namens Sasabronsam. Sasabronsam pflegt dem Jäger einen Teil seiner erbeuteten Tiere aus den Händen zu reißen. Da der Jäger nicht böse darauf

³⁴⁵ Bâ Hampâté 2000, S. 65–67.

³⁴⁶ Ebd., S. 66.

³⁴⁷ Kouassi 1986, S. 106.

reagiert, überreicht ihm der Waldteufel ein Amulett, womit er die Tiersprachen verstehen kann.

Neben Gespenstern treten in den Fon-Märchen Tiere mit übernatürlichen Kräften auf. Die übernatürliche Kraft solcher Tiere variiert von einem Märchen zum anderen. In gewissen dieser Fon-Märchen nehmen manche Tiere eine weibliche Gestalt an und heiraten den Menschen, der ihnen im Wald begegnet ist.³⁴⁸ Auch in den KHM fungiert der Wald als Begegnungsort mit übernatürlichen Tierbräuten und -bräutigamen.³⁴⁹

In einem Märchenzyklus der Fon taucht die Schlange als eine übernatürliche Helferfigur auf. Die Hilfe erfolgt oft im Wald. Davon zeugt das Fon-Märchen *Die einhändige Frau und die Schlange*.³⁵⁰ Eine weitere Tierart, die häufig den Menschen in den Fon-Märchen und in den KHM im Wald erscheint, sind Vögel. Ihre Erscheinung wird oft mit einem Wunder verbunden.³⁵¹

Ab und zu kommen auch Wildtiere wie z. B. der Löwe und die Hyäne als Protagonisten in den Fon-Märchen vor und besitzen magische Fähigkeiten, mit denen sie den menschlichen Figuren helfen.³⁵² Dieselbe Rolle kommt in Tiere verwandelten Menschen in den KHM zu.³⁵³

³⁴⁸ Vgl. 3.1.2.

³⁴⁹ Vgl. ebd.

³⁵⁰ ebd.

³⁵¹ Vgl. 3.2.1.2.

³⁵² Vgl. 3.1.1.

³⁵³ Ebd. Auch stoßen die Menschen auf wunderbare Bäume und Pflanzen im Wald. Vgl. 3.2.1.3.

4. Über Verhältnisse des Menschen zur unbelebten Natur in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen

4.1. Das Wasser

4.1.1. Das Wasser und die Probe

Das Wasser erscheint im Märchen in verschiedenen Formen. Während in gewissen Märchen einfach von der Flüssigkeit die Rede ist, tauchen in weiteren Märchen Quellen, Gewässer, Flüsse und in seltenen Fällen Seen als mit dem Wasser verbundene Naturelemente auf. In den Fon-Märchen, in denen Wasser eine Rolle spielt, müssen die menschlichen Protagonisten bestimmte Proben ablegen. Die Natur der Wasserprobe ist dabei facettenreich. In *Die Termitenhügelfrau*³⁵⁴ z. B. ist von einer Badeprobe die Rede. Das Märchen präsentiert ein Gewässer, in dem Frauen ausgekleidet baden müssen, um ihre Weiblichkeit zu zeigen. In ihm wird eine bizarr anmutende Nebenfrau, die ein männliches Geschlecht hat, auf die gleiche Probe gestellt. Ihren Erfolg verdankt sie ihrer magischen Kraft bei der Probe, was zur Bestrafung ihrer eifersüchtigen Rivalin führt.

In manchen Fon-Märchen hängt die Probe mit der schwierigen Aufgabe, die eine menschliche Figur an einem Fluss verrichten soll, zusammen. Die Schwierigkeit liegt nicht nur in der Natur der Aufgabe, sondern auch in dem schwierigen Zugang zu dem Fluss. Ein aussagekräftiges Beispiel dafür liefert das Fon-Märchen *Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter*³⁵⁵: Ein Waisenmädchen bekommt von seiner Stiefmutter einen kohlschwarzen Stoff und soll ihn an einem Fluss namens Nōsisitōnu so lange waschen, bis er weiß wie Kaolin wird. Der Zugang zum besagten Fluss fällt dem Waisenmädchen sehr

³⁵⁴ Märchen 14 des Korpus.

³⁵⁵ Wekenon Tokponto 2003, S. 98–111.

schwer. Bevor es den Weg findet, hat es sich von Kieselsteinen, Nachtigallen und Schimpansen schlagen lassen und danach die stinkende Wunde einer alten Frau lecken müssen. Erst nach der Überwindung dieser Hindernisse fängt die Waschprobe an: „Es ging ein paar Meter hinter dem Wald und sah wirklich den Fluss und begann, den tief-schwarzen Stoff zu waschen. Lange hat es den Stoff gewaschen, bis er wirklich so weiß wurde wie der Kaolin.“³⁵⁶

Da das Waisenmädchen sich gegenüber der alten Frau, der es unterwegs zum Fluss begegnet ist, gut verhalten und ihre Wunde geleckt hat, wird es nach der Waschprobe reich. Die Waschprobe hat also eine wesentliche Funktion beim sozialen Aufstieg des Mädchens. Derartige Märchen sind nicht nur im Benin, sondern auch an anderen afrikanischen Orten anzutreffen.³⁵⁷

In gewissen Fon-Märchen und den KHM findet die Probe, auf die die menschlichen Protagonisten gestellt werden, unter Wasser in einem Fluss statt, ohne dass von ihrem Ertrinken die Rede ist. Die betroffenen Figuren scheuen sich nicht, in das Wasser hinein zu tauchen. Im Fon-Märchen *Le tam-tam magique*³⁵⁸ (dt.: „Die magische Trommel“) wird ein Waisenkind von seiner Stiefmutter aus dem Haus verstoßen und soll seine Nahrungsmittel wegen der zu jenem Zeitpunkt herrschenden Hungersnot selbst besorgen. Bei der Suche nach Nahrungsmitteln stößt er auf drei Palmnüsse, welche er zu öffnen versucht. Die Palmnüsse entgleiten ihm jedoch und fallen in einen Fluss. Er taucht hinterher und erblickt am Grunde des Flusses ein grünes Dorf, wo sich grüne Gräser, üppige Bäume, schöne Blumen, singende Vögel und allerlei Fische befinden.³⁵⁹ Er geht ins Dorf und trifft auf eine alte

³⁵⁶ Ebd., S. 105.

³⁵⁷ Z. B. das Märchen *Le pagne noir* (Dt.: „Der schwarze Stoff“) von der Elfenbeinküste. Vgl. Dadié 1955, S. 18.

³⁵⁸ Mama 2012, S. 49.

³⁵⁹ Ebd., S. 50.

Frau. Die alte Frau verspricht ihm ihre Hilfe, stellt ihn aber zuerst auf eine Probe: Er bekommt ein einzelnes Maiskorn zu mahlen und zuzubereiten, damit alle Bewohner des Dorfs zu essen haben. So beginnt der Junge mit dem Mahlen des Korns. Erstaunlicherweise mehrt sich das Maismehl, sodass er es zubereiten und den Bewohnern des Dorfes servieren kann. Als Belohnung für seine Leistung bekommt er nicht allein die Palmnüsse zurück, sondern auch eine kleine magische Trommel, die ihn so reichlich mit Nahrung versorgt, dass er seine Gegend aus der Hungersnot retten kann und berühmt wird. In diesem Märchen fungiert der Fluss als ein Ort, der nicht lebensgefährlich für das Waisenkind ist. Seine Rückkehr an Land wird im Märchen verschwiegen, als wäre sie eine Selbstverständlichkeit, weil sie für den Handlungsverlauf nicht relevant ist.

Ein aussagekräftiges KHM ist *Frau Holle*, KHM 24: Eine Stiefmutter zwingt ein Waisenmädchen, dem eine Spule beim Spinnen am Brunnen aus der Hand gesprungen und hinabgefallen ist, diese wieder heraufzuholen. Das Waisenmädchen springt in den Brunnen und entdeckt in dem Wasser eine Wiese. Dort macht es Bekanntschaft mit Frau Holle, die ihm allerlei Hausarbeiten auferlegt. Das Waisenmädchen zeigt sich gefügig und fleißig und verrichtet alle Aufgaben, die von ihm verlangt werden. Als Belohnung bekommt es die hinabgefallene Spule zurück und hierzu eine Menge Gold. Seine Rückkehr auf die Erde hat nichts Natürliches. Das Waisenmädchen hat vorher ein magisches Tor schließen müssen. *Frau Holle* ähnelt dem oben angesprochenen Fon-Märchen *Le tam-tam magique* (dt.: „Die magische Trommel“) in vielerlei Hinsicht. In beiden Märchen ist von der Suche nach ins Wasser gefallenen Dingen und von der Probe bei einer alten Frau unter dem Wasser die Rede. Dieser Aufenthalt der menschlichen

Figuren unter Wasser wird in den beiden Märchen als selbstverständlich geschildert und die Figuren gehen dort normalen Aktivitäten nach:

La première remarque qui s'impose à la lecture des textes est la suivante: en dépit de sa localisation, le monde subaquatique est en tous points semblable à celui des humains. Hormis le moment du passage dans le monde subaquatique et la désignation des habitants de celui-ci par un nom qui associe indubitablement à l'eau [...] rien ne signale, dans le texte du conte, que le héros se trouve sous l'eau. On ne trouve notamment aucune mention de l'eau ou des poissons. Cet élément n'est donc là que parce qu'il permet de mobiliser un imaginaire et des créatures qui participent à une symbolique spécifique.³⁶⁰

Der Wasserprobe, auf die manche menschliche Figuren gestellt werden, liegt in manchen Fon-Märchen ein Heiratsvorhaben zugrunde. Ihr Nicht-Bestehen bleibt unbelohnt. Davon zeugt das Fon-Märchen *Comment le lièvre but de l'eau bouillante et épousa la belle princesse*³⁶¹ (dt.: „Wie der Hase siedendes Wasser trank und die schöne Prinzessin heiratet“).³⁶²

Das Motiv der Wasserprobe als Heiratsgrund findet auch in KHM 13, *Die drei Männlein im Walde*, einen Niederschlag. Da er unschlüssig ist, wieder zu heiraten, bittet ein Mann seine Tochter um Folgendes:

Der Mann sprach »was soll ich tun? das Heiraten ist eine Freude und ist auch eine Qual.« Endlich, weil er keinen Entschluss fassen konnte, zog er seinen Stiefel aus und sagte »nimm diesen Stiefel, der hat in der Sohle ein Loch, geh damit auf den Boden, häng ihn an den großen Nagel und gieß dann Wasser hinein. Hält er das Wasser, so will ich wieder eine Frau neh-

³⁶⁰ Rimasson-Fertin 2008, S. 239.

³⁶¹ Ebd., S. 123.

³⁶² Mehr zu diesem Märchen, siehe 3.1.2.

men, läuft's aber durch, so will ich nicht.« Das Mädchen tat wie ihm geheißen war: aber das Wasser zog das Loch zusammen, und der Stiefel ward voll bis obenhin. Es verkündigte seinem Vater wie's ausgefallen war. Da stieg er selbst hinauf, und als er sah dass es seine Richtigkeit hatte, gieng er zu der Witwe und freite sie, und die Hochzeit ward gehalten.³⁶³

Im Ausnahmefall kann das Scheitern an einer Wasserprobe für die menschlichen Protagonisten vorteilhaft sein. Das ist z. B. der Fall des KHM 136, *Der Eisenhans*, in dem es einem Jäger misslingt, über einen hellen und klaren Goldbrunnen zu wachen, in den nichts hineinfallen und der nicht verunreinigt werden soll. Der Jäger übertritt jedoch dieses Verbot aus Versehen mehrmals mit seinen Fingern und seinen Haaren und hat demzufolge goldene Finger und Haare. Wegen seines besonderen Aussehens verliebt sich eine Königstochter in ihn und heiratet ihn.

4.1.2. Das Wasser und das Wunderbare

In den traditionellen Gesellschaften Afrikas im Allgemeinen und bei den Fon im Besonderen ist das Wasser mit Glaubensvorstellungen verbunden. Quellen, Flüsse und Seen werden als heilig betrachtet, weil man glaubt, dass sie Gottheiten beherbergen, die zu Wundern fähig sind, wenn ihnen bestimmte Zeremonien gewidmet oder ihnen bestimmte Opferdinge gebracht werden: „Au Sud-Bénin, la mer est un élément important des croyances autochtones [...]. Nombre d'offrandes sont offertes aux différents dieux qui la peuplent.“³⁶⁴

³⁶³ Grimm/Röllerke 2009, S. 88.

³⁶⁴ Tidjani 1983, S. 13.

Die Seltenheit des Regens wird nicht immer als eine Konsequenz des Klimawandels angesehen, sondern als Bestrafung oder als Ärger der Gottheiten gegen die Menschen. Damit es wieder regnet, sollen bestimmte Zeremonien veranstaltet werden, um die Gottheiten zu beruhigen. Auch kann der Regen verhindert werden, falls bestimmte wichtige traditionelle Ereignisse vorliegen und ein bevorstehender Regen ihren normalen Verlauf bedroht.

Um die erwähnten Glaubensvorstellungen um das Wasser herum hat sich eine Reihe von Märchen entwickelt. Daher werden das Wasser und alle mit ihm verbundenen Elemente wie das Gewässer, die Quelle und der See in unzähligen Fon-Märchen mit dem Motiv des Wunderbaren assoziiert. In *Sokame und der Jäger*³⁶⁵ taucht eine Schlange auf, die die Kraft besitzt, den Regen zu verhindern, wenn ihr nicht jedes Jahr ein Menschenopfer gebracht wird. Erst nach der Tötung der Schlange fängt es wieder an zu regnen. Aus diesem Märchen wird klar, dass die Schlange mit der Kraft des Wassers verbunden ist.³⁶⁶ Nicht nur die Schlange besitzt diese Kraft. In KHM 29, *Der Teufel mit den drei goldenen Haaren*³⁶⁷, erklärt der Teufel, warum ein Brunnen, aus dem sonst Wein quillt, trocken geworden ist, wie folgt: „Es sitzt eine Kröte unter einem Stein im Brunnen, wenn sie die töten, so wird der Wein schon wieder fließen.“³⁶⁸ Auch wenn es sich nicht eigentlich um Wasser in diesem Märchen handelt, ist es evident, dass der Frosch auch mit der Kraft des Wassers verbunden werden kann,

³⁶⁵ Märchen 6 des Korpus. Hierzu auch das Fon-Märchen *L'enfant dont on n'avait pas voulu* (dt.: „Das unerwünschte Kind“). Vgl. Mama 2012, S. 15.

³⁶⁶ Hierzu Mandela 2004, S. 8. In dem Tuareg-Märchen *La source du crocodile* (dt.: „Der Krokodilfluss“) aus Algerien ist es vielmehr ein Krokodil, das die Rolle der Schlange übernommen hat. Vgl. Goual Doghmane 2009, S. 220, <https://bu.umc.edu.dz/theses/francais/GOU1058.pdf> [Zugriff am 20. 10. 2019].

³⁶⁷ KHM 29.

³⁶⁸ Grimm/Rölleke 2009, S. 164.

zumal er die Kraft besitzt, Brunnen auszutrocknen. Darauf weist auch Rimasson-Fertin hin:

Le fait que le tarissement de la fontaine soit lié à une grenouille évoque des croyances et des récits mythiques où des animaux chthoniens comme la grenouille ou le serpent retiennent l'eau du ciel et où ils doivent être tués pour qu'il pleuve de nouveau.³⁶⁹

In weiteren Fon-Märchen wird das Motiv des Wunderbaren in Bezug auf das Wasser anders geschildert. Nicht das Wasser selbst, sondern ein Fluss wird in solchen Erzählungen mit dem Wunderbaren verbunden. Dank seiner Wunderkraft greift der Fluss in die Handlung ein und beeinflusst negativ oder positiv das Schicksal der menschlichen Protagonisten. *Der Fluss mit einem magischen Ei*³⁷⁰ berichtet beispielweise von einem Fluss, der sich auf wunderbare Weise vermehrt, nachdem eines der beiden Mädchen, die ihn überqueren wollen, ein Wasserhühnerei zerbrochen hat. Bei der Rückkehr der Mädchen teilt sich der Fluss vor dem Mädchen, das kein Ei zerbrochen hat und macht ihm Platz. Aber vor jener, die das Ei zerbrochen hat, schwillt der Fluss an und verschlingt es. Der Fluss ist hier mit übernatürlicher Kraft ausgestattet. Jene, die ihn ohne Risiko überqueren wollen, sollen sich ihm gegenüber achtsam verhalten, also beispielweise die Eier der Wasserhühner, die sich den Fluss entlang befinden, nicht zerbrechen.

Die Episode von der Teilung des Wassers in dem zitierten Märchen erinnert an den Auszug der Israeliten aus der Knechtschaft Ägyptens, der in der Bibel erzählt wird. Genauso wie in dem angeführten Fon-

³⁶⁹ Dt.: „Die Tatsache, dass das Austrocknen des Brunnens mit dem Frosch verbunden wird, geht auf mythische Glaubensvorstellungen und Erzählungen zurück, in denen Höhlentiere wie der Frosch und die Schlange Regen verhindern und getötet werden müssen, bevor es wieder regnet.“ Vgl. Rimasson-Fertin 2008, S. 223.

³⁷⁰ Märchen 5 des Korpus.

Märchen überquerten die Israeliten unter der Führung von Moses trockenen Fußes das rote Meer und entkamen den Reitern des Pharaos, die ihnen nachsetzten. Das rote Meer wurde durch Gottes Hand geteilt, um ‚seine Kinder‘ in Sicherheit zu bringen. Hingegen wurden die nachsetzenden Reiter des Pharaos von den über sie hereinbrechenden Meeresfluten verschlungen.³⁷¹ Auch in dieser Bibelpassage wird Wasser einem Wunder Gottes assoziiert. Mit dem Wunder, das an dem Fluss oder am Meer zustande gekommen ist, wird implizit ein Urteil über die Protagonisten ausgesprochen. In dem Fon-Märchen verdient das achtsame Mädchen weiterzuleben, während das andere Mädchen wegen seiner Unachtsamkeit ertrunken ist.

Ein ähnliches Motiv begegnet uns in KHM 81, *Bruder Lustig*. Bruder Lustig bringt ein Lamm um und isst dessen Herz alleine. Da er dem heiligen Petrus, der nach diesem Herz verlangt hatte, die Wahrheit verschweigt, passiert ihm Folgendes:

Sie giengen weiter, da machte der heil. Petrus dass ein großes Wasser quer über den Weg floss und sie hindurch mussten, Sprach der heil. Petrus »geh du nur voran. « »Nein«, antwortete der Bruder Lustig, »geh du voran«, und dachte »wenn dem das Wasser zu tief ist, so bleib ich zurück. « Da schritt der heil. Petrus hindurch, und das Wasser gieng ihm nur ans Knie. Nun wollte Bruder Lustig auch hindurch, aber das Wasser wurde größer und stieg ihm an den Hals. Da rief er »Bruder, hilf mir. « Sagte der heil. Petrus »willst du auch gestehen dass du das Herz von dem Lamm gegessen hast? « »Nein«, antwortete er, »ich hab es nicht gegessen. « Da ward das Wasser noch größer, und stieg ihm bis an den Mund: »Hilf mir, Bruder«, rief der Soldat. Sprach der heil. Petrus noch einmal »willst du auch gestehen dass du das Herz vom Lamm gegessen hast? « »Nein«, antwortete er, »ich hab es nicht gegessen. « Der heil. Petrus wollte ihn doch nicht ertrinken lassen, ließ das Wasser wieder fallen und half ihm hinüber.³⁷²

³⁷¹ Exodus 14, 21–27.

³⁷² Grimm/Rölleke 2009, S. 377.

In diesem KHM ist der heil. Petrus der Verursacher des Wasserwunders. Auch in KHM 29, *Der Teufel mit den goldenen Haaren*, ist dasselbe Motiv präsent. Ein Kind, dem im vierzehnten Lebensjahr die Tochter eines Königs als Frau vorhergesagt wird, wird von dem König in eine Schachtel gelegt und in ein Wasser geworfen, denn er will diese Vorhersage verhindern. Die Schachtel versinkt aber nicht, sondern bewegt sich wie ein Schiffchen, bis das Kind gerettet wird. Dass die Schachtel nicht versunken ist, kann als ein Wunder betrachtet werden. Dem Kind gelingt es im Fortgang des Märchens, die Königstochter zu heiraten. Das Wasserwunder ist also eine notwendige Voraussetzung für das glückliche Ende des Märchens.

Eine weitere Facette des Wasserwunders findet sich in dem Fon-Märchen *Die böse Frau*³⁷³. Hier versinkt eine Frau beim Wasserholen wegen falscher Ratschläge ihrer Nebenfrau in einem Krokodilfluss und verbringt mehrere Tage, ohne dass sie von den Krokodilen aufgefressen wird. Sie wird nach einer Opfergabe erlöst. Die Krokodile werden in diesem Märchen den Wasser- und Flussgöttern zugeordnet,³⁷⁴ wie das in vielen westafrikanischen Märchen der Fall ist, wo Alligatoren als Wassergottheiten auftreten. In dem legendenartigen Märchen *Le caïman sacré*³⁷⁵ (dt.: „Der heilige Kaiman“) z. B. aus Togo helfen Kaimane nach einer Zeremonie einem Volk, einen mit großen Wellen fließenden See zu überqueren, indem sie auf wunderbare Weise eine Brücke aus Baustämmen vor ihnen erscheinen lassen. Nach dem Überqueren des Sees verschwindet die Brücke auf mysteriöse Weise:

La passerelle se disloqua et les troncs disparurent sous les flots. Le devin se retourna alors et remarqua deux yeux jaunes [des caïmans] qui s'enfonçaient lentement sous l'eau. Serein, Boko Sagbo se prosterna sur le rivage

³⁷³ Lanmadousselo 2012, S. 11.

³⁷⁴ Vgl. Kouassi 1986, S. 92.

³⁷⁵ Agbopletou/Hanvi 2008, S. 3.

et se répandit en remerciements. Le peuple qui l'accompagnait en fit autant.³⁷⁶

In manchen Fon-Märchen brauchen die menschlichen Protagonisten, die sich unter Wasser aufhalten, keine Hilfe von übernatürlichen Wesen, um überleben zu können. Ihr Aufenthalt dort wird als etwas Normales empfunden, selbst wenn sie keine biologischen Voraussetzungen dazu besitzen. Unter Wasser werden ihnen verschiedene Aufgaben auferlegt,³⁷⁷ wie in einigen KHM zu sehen ist.

Der Aufenthalt der menschlichen Figuren unter Wasser erfolgt in den KHM nicht immer wegen der Probe, auf die sie unter dem Wasser gestellt werden oder wegen eines Unglücks. Dahinter versteckt sich z. B. in KHM 181, *Die Nixe im Teich*, die Rache einer Wassernixe: Ein armer Müller verspricht der Nixe eines Teichs unwissentlich seinen Sohn. Da er sein Versprechen jedoch nicht halten will, rät er seinem Sohn von jeglichem Kontakt mit dem Wohnort der Nixe ab. Nachdem viele Jahre verflossen sind, vergisst der Sohn den Ratschlag seines Vaters und geht an den Teich, um seine Hände zu waschen. Dabei wird er von der Nixe in den Teich hineingezogen und er überlebt dort, bis er erlöst wird.

Auffälliger Weise wird in vielen KHM das Wasser mit dem Motiv der Verwandlung von menschlichen Figuren in Tiere assoziiert. Dabei wird dem Wasser eine übernatürliche Kraft verliehen. Die Menschen werden bei dem Kontakt mit dem Wasser entweder in Tiere verwandelt³⁷⁸ oder ihre Körperteile werden vergoldet.³⁷⁹ Der Metamorphose kommen verschiedene Rollen zu. In KHM 13, *Die drei Männlein im Walde*, und KHM 135, *Die weiße und die schwarze Braut*, wird die

³⁷⁶ Ebd., S. 14.

³⁷⁷ Vgl. 4.1.1.

³⁷⁸ Z. B. KHM 11, 13, 135 und 191.

³⁷⁹ KHM 136.

rechtmäßige Braut eines Königs, die von einer Stiefmutter und ihrer Tochter ins Wasser gestürzt wird, beim Kontakt mit dem Wasser in eine Ente verwandelt und kann so überleben. Das Wasser taucht in diesen Märchen nicht als ein bloßes Naturelement auf, sondern als Retter der rechtmäßigen Braut. Dank der Metamorphose, die die Braut im Wasser erlebt hat, überwindet sie das Hindernis des Todes und das Märchen endet glücklich. Weiterhin hat das Wasser durch die Verwandlungskraft, die es der Braut verliehen hat, den Handlungsverlauf reguliert. Ohne dessen Verwandlungskraft wäre die Braut ertrunken und könnte nicht mehr ein glückliches Leben mit dem König führen. Dieselbe Funktion hat das Wasser in KHM 136, *Der Eisenhans*, und KHM 191, *Das Meerhäschen*, inne. Dank der Tiergestalt und den vergoldeten Gliedern, die sie beim Kontakt mit dem Wasser erhalten haben, ist es Eisenhans und dem Jüngling in den jeweiligen Märchen gelungen, eine Königstochter zu heiraten.

Hingegen hat die Verwandlung von Brüderchen in ein Reh in KHM 11, *Brüderchen und Schwesterchen*, weil es aus einem Brunnlein getrunken hat, eine negative Konsequenz und wird selbst im Märchen als eine Verwünschung bezeichnet. Dies erklärt sich durch die Tatsache, dass die Verwandlung nicht vom Wasser selbst herkommt, sondern durch die Verzauberung des Wassers von der Stiefmutter des Geschwisterpaars.

In den Fon-Märchen ist das Motiv der Verwandlung der Menschen beim Kontakt mit Wasser sehr selten. Es lässt sich nur ein einzelnes derartiges Märchen finden: *L'origine des crocodiles, poissons et autres bêtes aquatiques*³⁸⁰ (dt.: „Der Ursprung der Krokodile, der Fische und weiterer Wassertiere“). In dem Märchen sind ein Mann und eine Frau beim Überqueren eines Flusses untergegangen. Sie sterben aber nicht, sondern verwandeln sich in Krokodile. Diese Ätiologie erklärt

³⁸⁰ Mama 2012, S. 129.

den Ursprung der Krokodile und die Verwandlungskraft des Wassers. Hierzu bemerkt der französische Schriftsteller Jacques Lacarrière: „L'idée qu'un être vivant puisse être engendré par un fleuve n'a rien que de très naturel puisque les fleuves sont eux-mêmes des êtres vivants, doués du pouvoir de métamorphose.“³⁸¹

Neben seiner Verwandlungskraft besitzt das Wasser in einer Reihe von Märchen der Grimms Heilkraft. Keine Krankheit scheint ihm standzuhalten. In KHM 97, *Das Wasser des Lebens*, wird ein alter König von einer schweren Krankheit geheilt, nachdem er Brunnenwasser getrunken hat. Die wunderbare Kraft des Wassers wird in diesem Märchen, dessen Titel die Brüder Grimm selbst formuliert haben, prägnant in den Vordergrund gerückt.

Während im vorhergehenden KHM die Krankheit des Königs nicht näher beschrieben wird, wird in KHM 107, *Die beiden Wanderer* und KHM 121, *Der Königssohn der sich vor nichts fürchtet*, deutlich, dass die menschlichen Protagonisten durch das Wasser ihre zwischenzeitlich verlorene Sehfähigkeit wieder erlangt haben.

Weiterhin besitzt das Wasser in den KHM auch die übernatürliche Kraft, Menschen vor der Hexerei zu schützen. Dies belegt KHM 31, *Das Mädchen ohne Hände*. Das Wasser hindert den Teufel daran, sich einer Müllertochter zu nähern und sie zu verhexen, weil sie sich vorher damit gewaschen hat: „Tu ihr alles Wasser weg, damit sie sich nicht mehr waschen kann, denn sonst habe ich keine Gewalt über sie“³⁸², erkennt der Teufel selbst.

Es gibt hingegen kein Fon-Märchen, in dem das Wasser eine Krankheit heilt oder den Menschen vor dem Teufel schützt. Dies deutet darauf hin, dass sich hinter diesen Funktionen des Wassers in den KHM

³⁸¹ Dt.: „Die Tatsache, dass ein Lebewesen einem Fluss entstammen kann, ist ganz natürlich, da die Flüsse selbst Lebewesen, die über eine Verwandlungskraft verfügen, sind.“ Lacarrière 1998, S. 98.

³⁸² Grimm/Rölleke 2009, S. 169.

christliche Vorstellungen verbergen könnten. Auch Röhrich schließt diese Hypothese nicht aus:

Immerhin: Für viele Forscher, nicht nur für Theologen, sind Märchen »der Vorhof der Religion«. Und in der Tat ist eine solche Argumentation nicht völlig aus der Luft gegriffen, denn unzweifelhaft hat das Märchen eine religiöse Dimension. Religionsgeschichtlich sehr altartige Motivkomplexe wie die Suche nach dem Wasser der Lebens (sic!) überdauern im Märchen.“³⁸³

4.2. Die Termitenhügel

Termitenhügel sind vor allem in den tropischen Regionen anzutreffen. In Benin ist ihre Präsenz sehr auffällig, wobei ihnen verschiedene Funktionen zugeschrieben werden. In seinem Buch *L’homme et les termitières en Afrique* erklärt der beninische Historiker Félix Iroko, wie neue Könige im Südosten Benins an dem Tag ihrer Krönung eine Termitenkönigin zur Verankerung ihrer Macht und zum Gedeihen ihres Königreichs essen sollten,³⁸⁴ worin sich die soziokulturelle Signifikanz der Termitenhügel bei dieser Volksgruppe widerspiegeln. Bei den Fon spielen Termitenhügel eine nicht weniger wichtige Rolle. Substanzen aus Termitenhügeln dienen z. B. zur Herstellung einer Medizin namens ‚Flín‘, die gegen Vergesslichkeit helfen und das Gedächtnis stärken soll. Bisher ist keine wissenschaftliche Untersuchung angestellt worden, um die Wirksamkeit einer derartigen Medizin zu bestätigen, zumal die Medizin von traditionellen Priestern hergestellt und als Zaubermittel, also als nichts Wissenschaftliches, betrachtet wird. Die Medizin wird überwiegend von professionellen Erzählern,

³⁸³ Röhrich 2002, S. 9. Auch Schindler 2015, S. 24.

³⁸⁴ Iroko 1996, S. 9.

sogenannten Griots und traditionellen Sängern verwendet, um ihr Gedächtnis zu stärken. Sie soll ihnen ermöglichen, ein breites Repertoire von Erzählungen und Liedern bei den dafür vorgesehenen Gelegenheiten zu erzählen oder zu singen.³⁸⁵

Die Fon unterscheiden zwischen zwei Arten von Termitenhügeln: dem großen Termitenhügel namens Kótá und dem kleinen Termitenhügel namens Gbakwégbakwé. Auch werden Termitenhügel in den Fon-Gebieten nicht als irgendwelche Naturelemente betrachtet, sondern ihnen wird eine übernatürliche Kraft zugeschrieben. So finden sie sich in gewissen Fon-Zaubersprüchen. Beispielhaft ist der folgende Zauberspruch: „Kótá we nɔ nɔ kpó á, dè ná nyí kótá, dè ná nyí gbakwégbakwé“ (dt.: „Zwei Termitenhügel, die nebeneinander stehen, können nie dieselbe Höhe haben. Der eine soll der höchste sein, und der andere der kleinste.“) Dieser Zauberspruch wird verwendet, um Konkurrenten oder Feinden zu trotzen, indem ihnen implizit gesagt wird, dass man ihnen überlegen ist.

Außerdem werden Termitenhügel nach Glaubensvorstellungen der Fon auch als Wohnorte von Gespenstern und Treffpunkt von bösen Geistern angesehen. Eines der bekanntesten Gespenster, dessen Wohnort sich in den Termitenhügeln befindet, ist das bereits im Kapitel 3 erwähnte Gespenst Aziza. Daher werden auf den Termitenhügeln häufig Opfer abgelegt, um die Gunst der Geister, die in ihnen wohnhaft sind, auf sich zu ziehen. Die Opfer können aber auch eine Verzauberung bezwecken. Nach Felddarstellungen besitzen die traditionellen Priester die magische Kraft, die Termitenhügel zu betreten und mit Gespenstern zu kommunizieren.

³⁸⁵ Information aus einem Gespräch mit der Gewährsperson Akpé René, 15. Oktober 2017 in Ouémé Agbokpa in Benin. Nach Akpé wird die Medizin nicht nur von Griots und von traditionellen Sängern benutzt. Auch Schüler, Studierende, Wissenschaftler und Fachkräfte nehmen sie ein, um ihre Leistungsfähigkeit zu erhöhen.

Wegen der Komplexität dieses Mythos um die Termitenhügel in den Fon-Gebieten, ist es notwendig, sich mit ihren Funktionen in den Märchen auseinanderzusetzen. Die analogen Naturschauplätze in den KHM scheinen Berge und Hügel zu sein. Auf sie wird in den nachfolgenden Abschnitten eingegangen.

4.2.1. Gefängnis, Bewährungs- und Begegnungsort mit übernatürlichen Wesen

Die Termitenhügel sind, wie erwähnt, Wohnorte von Gespenstern oder von anderen übernatürlichen Wesen, die in vielen Fon-Märchen in die Handlung eingreifen. Ihr Auftreten verfolgt ein bestimmtes Ziel: Sie helfen den menschlichen Protagonisten, die ihnen treu und gehorsam sind, aus ihrer Mangellage zu kommen und bestrafen deren Antagonisten. In den Fon-Märchen, die sich diesem Handlungsschema unterwerfen, spielt sich die ganze Handlung in einem Termitenhügel oder in dessen nächster Umgebung ab.

Findet die Handlung in einem Termitenhügel statt, fungiert dieser oft als vorübergehendes Gefängnis oder Initiationsort für die menschlichen Protagonisten, denn sie können sich befreien, ohne dass ihnen ein Gespenst zur Hilfe eilt. Ein Beispiel hierfür ist *Das starrköpfige Mädchen*³⁸⁶. Das Mädchen folgt, ohne es zu wissen, dem Gespenst Doblígodo, weil dieses zum Zeitpunkt der Begegnung menschliche Gestalt angenommen hat, in einen Termitenhügel. Dort erblickt es zu seinem großen Entsetzen weitere Doblígodos in ihrer ursprünglichen Gestalt. Das Mädchen überkommt eine Angst. Es kann aber nicht fliehen, denn der Termitenhügel öffnet sich nur auf magische Weise. Das Mädchen ist so gezwungen, bei den Doblígodos in dem Termitenhügel zu bleiben und wird auf verschiedene Proben gestellt. Die erste

³⁸⁶ Märchen 2 des Korpus.

Aufgabe besteht darin, aus einem einzelnen Maiskorn und einem Tierknochen ein Essen für die sieben Doblighodos zu kochen, was ihm gelingt. Dann verlangen die Gespenster von ihm das Erraten ihrer jeweiligen Namen. Da das Mädchen alle Proben besteht, belohnen sie es mit allerlei Reichtümern und lassen es frei. Die Proben im Termitenhügel können als Initiationsrituale interpretiert werden. Sie stellen im Märchen einen unumgänglichen Weg zur Belohnung des Mädchens dar, ein Scheitern hätte weitreichende Konsequenzen. So wird im Fortgang des Märchens die Stiefschwester umgebracht, weil sie sich weigert, die Aufgaben zu lösen.

In den KHM finden sich als solche magischen Orte Berge, Hügel und Felsen. Diese haben aber eine ähnliche Funktion wie Termitenhügel in den Fon-Märchen und stellen Gefängnisse für die menschlichen Protagonisten dar. In diesen Fällen ist meistens von verwünschten menschlichen Figuren die Rede.³⁸⁷ Die Verwünschten kommen erst aus diesen Orten wieder heraus, nachdem sie entzaubert werden und ihre menschliche Gestalt erhalten. In KHM 97, *Das Wasser des Lebens*, z. B. verwünscht ein Zwerg zwei Königssöhne wegen ihres ungebührlichen Verhaltens ihm gegenüber. Die Verwünschten geraten in eine Bergschlucht und können weder vorwärts noch rückwärts gehen.³⁸⁸ Erst nachdem sie vom Zwerg entzaubert werden, können sie die Schlucht wieder verlassen.

In seltenen Fällen halten sich in den KHM auch normale Menschen in den Bergen eingesperrt auf. Davon zeugt KHM 163, *Der gläserne Sarg*, in dem ein Mädchen innerhalb eines Bergs von einem Fremden in einem gläsernen Sarg eingesperrt gehalten wird, bis es von einem Schneider erlöst wird.

³⁸⁷ Vgl. KHM 97, 127 und 197.

³⁸⁸ Vgl. Grimm/Rölleke 2009, S. 459.

Diese Orte in den KHM haben oft mythologische und magische Ursprünge. In KHM 127, *Der Eisenofen*, erscheint ein Berg, der aus Glas besteht und sich mit großen Nadeln öffnen lässt. In *Der gläserne Sarg* wird das wunderschöne Mädchen in einem Felsen, in dem sich u. a. zwei große gläserne Kästen ausgestattet mit einem Schloss befinden, eingesperrt.

Werden die menschlichen Figuren in den Fon-Märchen nicht in einem Termitenhügel eingesperrt, dann haben sie in deren Umgebung Begegnungen mit übernatürlichen Wesen.³⁸⁹

In einer Reihe der Fon-Märchen ertappen die menschlichen Protagonisten mehrere Azizas, die in einen Termitenhügel eintreten wollen. Sie folgen den Gespenstern und finden im Termitenhügel Reichtümer.³⁹⁰

Auch in manchen KHM taucht der Berg als Begegnungsort mit numinosen Wesen auf. Davon berichtet KHM 181, *Die Nixe im Teich*. Die Frau eines Jägers begibt sich in den Berg zu einer alten Frau, von der sie geträumt hat und bittet sie um ihre Hilfe, denn die alte Frau besitzt magische Gegenstände und Verwandlungskräfte, die ihren Ehemann von seiner Gefangenschaft bei einer Nixe befreien kann. Der jungen Frau gelingt es durch die Hilfe der alten Frau, den Müller zu befreien. In KHM 60, *Die zwei Brüder*, tritt der Berg als Wohnort eines Drachen, dem jährlich ein menschliches Opfer gebracht wird.

³⁸⁹ Vgl. 3.1.2.

³⁹⁰ Auf diesen Aspekt der Rolle der Termitenhügel wird im nächsten Abschnitt eingegangen.

4.2.2. Eine Quelle von Reichtümern

In einigen Märchen der Fon stellen Termitenhügel einen Ort dar, an dem menschliche Figuren Gold- und Geldschätze entdecken und mitnehmen. In solchen Märchen, die alle fast den gleichen Handlungsverlauf haben, gehören diese Gold- und Geldschätze den Gespenstern Aziza. Sie sind es, die die Formeln zum Betreten und zum Verlassen derartiger Termitenhügel kennen. Die menschlichen Protagonisten, denen es gelingt, diese Formeln zu erlauschen, haben so bei der Abwesenheit der Gespenster Zugang zu den Termitenhügeln. Für ihre Habgier werden sie jedoch von den Gespenstern ertappt und bestraft. In *Die zwei Jägersöhne*³⁹¹ z. B. geht ein Jägersohn an einem Tag, an dem die Azizas abwesend sind, zu einem Termitenhügel und holt sich mit Hilfe der Formeln „Termitenhügel, öffne dich!“ und „Termitenhügel, schließe dich!“ viel Geld. Da er seinem Bruder von dem Termitenhügel erzählt hat, werden beide bei weiteren Versuchen von den Azizas ertappt und umgebracht. Auffällig in diesem Märchen ist, dass der Termitenhügel als Schatzvorrat fungiert. Dieses findet sich auch in dem burkinischen Märchen *Liguidi-Malgam*³⁹², wo Nitjéma-l’Ancêtre bei Feldarbeiten unter verdorrten Sträuchern einen Termitenhügel entdeckt und aus Versehen dessen oberen Teil beschädigt. Als er hineinschaut, erblickt er einen Geld- und Goldvorrat:

Nitjéma-l’ancêtre travaillait, depuis le matin, au champ. Le soleil tombait droit sur son dos courbé. Lorsque d’un coup de hoyau, il défonça une termitière parmi tant d’autres, qui alternaient avec les souches calcinées et parsemaient le sol défriché, par le trou de la termitière défoncée, Nitjéma-l’ancêtre aperçut des tas d’or et d’argent.³⁹³

³⁹¹ Märchen 9 des Korpus.

³⁹² Kane 1971, S. 143–153.

³⁹³ Ebd., S. 147.

Nitjéma-l'ancêtre und seiner Frau gelingt es nur nach großer Mühe, die große Menge von Geld und Gold aus dem Termitenhügel zu holen. Das burkinische Märchen unterscheidet sich von dem Fon-Märchen dadurch, dass der Protagonist keine magische Formel braucht, um Zugang zu dem Termitenhügel zu haben. Der Schatzvorrat scheint, im Gegensatz zu dem damit ähnlichen Fon-Märchen, niemandem zu gehören. In beiden Märchen geht es um Geld, nicht um den Fund von Bodenschätzen.

Auch in KHM 142, *Simeliberg*, erscheint ein Berg, der fast dasselbe Charakteristikum wie der Termitenhügel in dem Fon-Märchen aufweist. In dem Märchen ist von einem großen und kahlen Berg, der eine Quelle von Reichtümern (Silber, Gold, Perlen und Edelsteine), ist, die Rede. Er gehört zwölf wilden großen Männern, die die richtige Eingangs- und Ausgangsformel („Berg Semsî, Berg Semsî, tu dich auf“ und „Berg Semsî, Berg Semsî, tu dich zu“) kennen. Ein armer Junge hört zufällig die beiden Formeln mit an, merkt sie sich, öffnet damit den Berg und füllt sich die Taschen mit Gold. Er wird reich, sorgt gut für seine Familie und hilft den Bedürftigen. Und wenn er Geld braucht, borgt er bei seinem wohlhabenden Bruder einen Schefel und holt es damit vom Berg. Dadurch erfährt der wohlhabende Bruder von diesem Versteck und von den Formeln. Als er nun auch den Berg betritt, vergisst er die Ausgangsformel und wird von den zwölf großen Männern ertappt und umgebracht. Dieses KHM ist dem Fon-Märchen *Die beiden Jägersöhne*³⁹⁴ in vielen Aspekten ähnlich. In beiden Märchen geht es jeweils um zwei Jungen, um Gespenster bzw. Männer mit magischen Kräften und um einen Schatzvorrat. Nur das Ende der beiden Märchen ist unterschiedlich: Im Fon-Märchen sind beide Brüder von den Gespenstern Aziza umgebracht worden,

³⁹⁴ Märchen 9 des Korpus.

während in dem KHM nur einem Bruder dieses böse Schicksal widerfährt. Hinzu kommt die Tatsache, dass der Berg des KHM nicht nur Geld und Gold enthält, sondern weitere kostbare Dinge wie Perlen und Edelsteine.³⁹⁵

Termitenhügel und Berge als Schatzvorräte sind nicht nur in den afrikanischen und europäischen Märchen präsent. In der orientalistischen Erzählung *Geschichte des Ali Baba und der vierzig Räuber*³⁹⁶ spielt ein Felsen eine derartige Rolle: Ein armer Holzfäller namens Ali Baba erblickt vierzig Räuber und ihren Anführer, die einen Felsen mit Hilfe der Formeln „Sesam, öffne dich!“ und „Sesam, schließe dich!“ jeweils öffnen und schließen. Ali Baba, der zu jenem Zeitpunkt auf einem Baum sitzt, erlauscht die Formeln und betritt den Fels, nachdem die Räuber weggeritten sind. Er findet darin Lebensmittel, Ballen von Kaufmannswaren, Seidenstoffen und Brokat, Teppiche und besonders viel Gold und Silber, das teils in Haufen aufgeschüttet, teils in lederen Säcken oder Beuteln daliegt. Er holt sich das Gold und kehrt nach Hause zurück. Im Fortgang der Geschichte nehmen die Räuber Rache an dem glücklichen Schatzfinder. Bei den Reichtümern, die sich in den Felsen in dieser orientalistischen Geschichte befinden, handelt es sich im Gegensatz zu denen in dem Fon-Märchen und dem KHM um Diebesgut.

4.3. Der Stein

Der Stein gehört auch zu den Naturbestandteilen, die gelegentlich in den Fon-Märchen in Erscheinung treten. Seine Rolle in den Märchen lässt sich allgemein unter drei Stichpunkten subsumieren: der Stein in

³⁹⁵ Vgl. Grimm/Rölleke 2009, S. 629.

³⁹⁶ Weil 2013, S. 1186–1219.

der menschlichen Gestalt, der Stein als Helfer und der Stein als recht-schaffene Figur.

Fon-Märchen, in denen der Stein bzw. Steine eine menschliche Gestalt annimmt, beginnen oft mit der Kinderlosigkeit der menschlichen Protagonisten. Diese stoßen unterwegs auf Steine, die ihnen wegen ihrer besonderen Beschaffenheit (ihrer Farbe, ihrer Gestalt oder ihres Glanzes) gefallen und wünschen sich die Steine als Kinder. Die Steine sind jedoch oft magisch, denn sie verfügen über die Sprechfähigkeit und fordern vor ihrer Verwandlung in Kinder von den menschlichen Protagonisten Diskretion. Typisch dafür ist *Die alte Frau und ihre Kieselstein-Kinder*³⁹⁷: Eine kinderlose alte Frau stößt an einem Fluss auf sieben kleine weiße und glänzende Wassersteine. Da die Steine ihr gefallen, äußert sie den Wunsch, sie als Kinder zu haben. Die Steine versprechen ihr, ihren Wunsch zu erfüllen, fordern aber zuerst ihre Diskretion. Die Verwandlung der Steine in Menschen erfolgt sogleich, nachdem die Frau die Forderung annimmt. Dass Steine sich in den Märchen in Menschen verwandeln können, beruht auf archaischen Glaubensvorstellungen. Derung zufolge sind Steine Seelensitze und Orte der Herkunft der Kinder.³⁹⁸ Die Steine spielen eine wichtige Rolle im Handlungsgefüge des Märchens, indem sie die Kinderlosigkeit der alten Frau beseitigen.

Die Metamorphose von Mensch und Stein kann man auch in den KHM beobachten. Allerdings werden hier umgekehrt Menschen in Steine verwandelt, was hier als eine Verwünschung betrachtet wird. In KHM 60, *Die zwei Brüder*, verwandelt eine Hexe mit Hilfe ihrer magischen Rute einen Jäger in einen Stein. Die Verwandlung zielt in dem Märchen darauf ab, den Jäger daran zu hindern, rechtzeitig zu

³⁹⁷ Märchen 8 des Korpus.

³⁹⁸ Derung 1994, S. 51.

seiner Braut zurückzukehren. Im Fortgang des Märchens wird der Jäger jedoch erlöst. In KHM 62, *Die Bienenkönigin*, sind es zwei Brüder eines Dummlings, die in Steine verwünscht werden. Beide haben dieses Schicksal erlitten, weil sie an einer Probe gescheitert sind. Nur am Ende des Märchens erhalten sie dank der Leistung des Dummlings ihre menschliche Gestalt zurück. Ihre Verwandlung in Steine beeinflusst den Handlungsverlauf des Märchens nicht wesentlich. Der Grund dafür liegt in ihrer Rolle von Nebenfiguren, die nach dem Gesetz des Achtergewichts nur den Erfolg des dritten Versuchs erhöhen. Die Verwandlung der Menschen in Steine in den KHM bedeutet den vorübergehenden Verlust am Menschsein. Die in Steine Verwandelten können sich nicht bewegen und sprechen und sind gefühllos.³⁹⁹

In manchen Fon-Märchen, in denen der Stein auftritt, übernimmt er auch die Rolle des magischen Helfers für Protagonisten, die in Not geraten. In dem Fon-Märchen *Als der Spinnenmann seine Schwiegertochter ertränken wollte*⁴⁰⁰ spielt ein Stein eine ausschlaggebende Rolle, weil er einer ganzen Familie das Leben rettet. Das Märchen erzählt von einem Spinnenmann und seiner Familie – samt der Schwiegermutter –, die zusammenleben. Nachdem eine Hungersnot gekommen ist, macht sich der Spinnenmann auf die Suche nach Nahrungsmitteln. Unterwegs stößt er auf einen magischen Stein, der sprechen kann. Dieser gibt dem Spinnenmann Rat: „Lege mich in einen Topf mit Wasser und mach ein Feuer an, stell den Topf darauf!“⁴⁰¹ Er bringt den Stein nach Hause, folgt seinen Anweisungen und bekommt so ausreichend zu essen, denn der Stein verschafft ihm und seiner Familie jeden Tag eine üppige Speise. Da aber die Schwiegermutter zu gierig ist, verschluckt sie eines Tages aus Versehen den Stein und nimmt ihm damit seine magische Kraft. Der Stein fungiert in diesem

³⁹⁹ Vgl. Knoch 2001, S. 107.

⁴⁰⁰ Wekenon Tokponto 2003, S. 60–63.

⁴⁰¹ Ebd., S. 60.

Märchen als Nahrungsversorger und hilft dem Spinnenmann und seiner Familie, die Hungersnot zu überleben. Er kommuniziert mit dem Spinnenmann und besitzt die übernatürliche Kraft, Nahrung zu produzieren. Um die Hilfe des Steins zu bekommen, muss der Spinnenmann keine Gegenleistung erbringen. In dem Märchen ist nur von seiner Mühe, Nahrungsmittel zu finden, die Rede. Seine Fähigkeit, Schwierigkeiten zu überwinden, endet im Märchen dort, wo die Hilfe des Steins beginnt. Dessen Macht endet wiederum dadurch, dass die Gegenleistung der menschlichen Protagonisten, ihm Aufmerksamkeit zu schenken, nicht erbracht wird.

In dem Fon-Märchen *Les cordes*⁴⁰² (dt.: „Die Seilrollen“) beschafft ein runder Stein einem armen Seiler ein Vermögen. Der arme Seiler hat den Stein von einem alten Mann als Lohn für eine verkaufte Seilrolle bekommen:

Un après-midi, un vieillard couvert de haillons se présenta: il voulait acheter un rouleau de cordes mais, manquant d'argent sur lui, il souhaitait l'emporter et laisser une pierre ronde qu'il tira de l'une de ses poches, en témoignage sincère de son retour.⁴⁰³

Beim Aufräumen seiner Sachen fällt dem armen Seiler der runde Stein auf den Boden und verwandelt sich zum Teil in Gold, das ihn reich macht. Indem der Seiler den runden Stein anstelle von Geld als Lohn nimmt, erkennt er den Wert des Steins. Im Vergleich zu den Fon-Märchen fungieren die Steine in den KHM nur als Requisiten, als Gegenstände ohne tiefere Bedeutung. Bei *Hänsel und Gretel*, KHM 15, fungieren die Steine als Hilfe, den Weg zurück zu finden: „Und als der Mond aufgestiegen war, so nahm Hänsel sein Schwes-

⁴⁰² Kpogodo 2011, S. 19.

⁴⁰³ Ebd., S. 20.

terchen an der Hand und gieng den Kieselsteinen nach, die schimmer-
ten wie neu geschlagene Batzen und zeigten ihnen den Weg.“⁴⁰⁴ Bei
Rotkäppchen, KHM 26, werden dem Wolf als Strafe schwere Steine
in den Bauch gelegt.

Neben der Rolle des Steins als Helfer wird er in manchen Fon-Mär-
chen mit dem Motiv der Gerechtigkeit assoziiert. In dem Fon-Mär-
chen *Les cordes*, in dem ein armer Seiler dank einem runden Stein
reich wird, versuchen die ehemalige Frau des Seilers und ihr neuer
Geliebter, weil ihnen das Gerücht vom Reichtum des Seilers zu Ohr
gekommen ist, ihm den runden Stein wegzunehmen. Sie klagen ihn
des Diebstahls an, indem sie sagen, ein Seiler könne mit seinem Beruf
nicht so reich werden. Dem Seiler wird deswegen der runde Stein ge-
nommen und seiner ehemaligen Frau und ihrem Geliebten anvertraut.
Dabei glaubten die Liebenden, der Stein würde sie auch reich machen.
Als sie den runden Stein nach Hause bringen, taucht jedoch ein Bie-
nenschwarm auf und sticht sie, bis sie die Besinnung verlieren.
Schließlich geben sie dem Seiler den runden Stein zurück.⁴⁰⁵ Der
Stein ist hier der Auslöser zur Wiederherstellung von Gerechtigkeit.
Eine derartige Funktion hat auch ein magischer Stein im Fon-Mär-
chen *Der König und der magische Stein*.⁴⁰⁶ Ama, der Held des Mär-
chens geht wegen der Hungersnot, die in seinem Land herrscht, im
Gebüsch auf die Suche nach Nahrungsmitteln und stößt auf eine ma-
gische Kürbisflasche, die Essen ausspucken kann. Ama bringt die
Kürbisflasche nach Hause und diese ernährt ihn und seine Familie.
Außer sich vor Freude erzählt er dem geschwätzigem Adononyogbo
davon. Dieser erzählt wiederum dem König der Gegend, der auch von
der Hungersnot getroffen ist, von der Kürbisflasche und von ihrer
wunderbaren Eigenschaft. Ohne Zögern beschlagnahmt der König die

⁴⁰⁴ Grimm/Rölleke 2009, S. 98.

⁴⁰⁵ Kpogodo, S. 21.

⁴⁰⁶ Wekenon Tokponto 2003, S. 93–97.

Kürbisflasche, die ihm nicht nur Essen, sondern auch Gold, Perlen und allerlei kostbare Dinge beschert. Währenddessen muss Ama, der ursprüngliche Besitzer der Kürbisflasche hungern. Als er sich eines Tages ins Gebüsch begibt, stößt er auf einen blendend weißen und großen Stein, der ihm verspricht, ihm dabei zu helfen, erneut in den Besitz der magischen Kürbisflasche zu kommen. Da Ama dem Stein vertraut und ihn zu dem egoistischen König bringt, schlägt der Stein den König und seine ganze Familie blutig und Ama bekommt seine magische Kürbisflasche zurück. Auch hier wird durch den Stein Gerechtigkeit wiederhergestellt.

5. Soziokulturelle Ursachen und Hintergründe der Umweltheik in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen

5.1. Religiöse und mythologische Aspekte

5.1.1. Der mythologische Ursprung des Fon-Königreichs „Danxomè“

Die Gründung von Danxomè, dem ehemaligen Königreich der Fon, die ursprünglich als „Adja-Tadonou“ bezeichnet waren, war durch mythische Ereignisse geprägt. Dies begründet die Vielfalt der mündlichen Fassungen solcher Mythen, die bis heute kursieren. Diese verwirrende Vielfalt hat die Forschungen zu diesem Abschnitt erschwert, zumal eine Synthese der meist verbreiteten Fassungen intendiert war. Die Entstehungsgeschichte des Königreichs geht auf das Ende des 14. Jh. zurück, eine Epoche, in der die „Agassouvi“ von Tado, im heutigen Togo, weggezogen waren.⁴⁰⁷ Der Name Agassouvi entstammt dem Mythos von Aligbonon, der Tochter des damaligen Königs von Tado, und einem Panther. Diesen Fassungen zufolge begab sich die Prinzessin Aligbonon eines Tages, begleitet von ihren Dienstoffrauen, in den Wald, um Holz zu holen. Dort stießen sie auf einen Panther. In großer Panik liefen ihre Dienstoffrauen davon und ließen die Prinzessin im Stich. Der Panther fraß sie aber nicht, sondern schlief mit ihr. Und als die Dienstoffrauen, die inzwischen die Soldaten des Königreichs von Tado um Hilfe riefen, in den Wald zurückkehrten, fanden sie Aligbonon wohlbehalten wieder. Der Panther hatte schon Abschied von ihr genommen. Neun Monate später gebar Aligbonon einen Jungen namens Agassou, der das Fell und die Krallen eines Panthers hatte.

⁴⁰⁷ Vgl. Ahanhanzo Glèlè 1974, S. 36; Adoukonou 1980, S. 17; Boko/Adam 1983, S. 27.

Jenes Kind wurde groß und bekam viele Kinder, die Agassouvi genannt wurden. Mit der Zeit entwickelten sich die Nachkommen von Agassou zu einem der mächtigsten und einflussreichsten Clans innerhalb des Königreichs Tado, und der Clan visierte den Thron von Tado an. So entbrannte nach dem Tode des Königs eine Streitigkeit zwischen dem Clan der Agassouvi, den Nachkommen der Prinzessin Aligbonon, und den legitimen Prinzen, die die Nachkommen von Aligbonons Brüdern waren. Die Greise und Weisen des Königreichs von Tado – die sogenannten Traditionsbewahrer –, die damals eine wichtige Rolle bei der Ernennung zum König spielten, hatten also gemäß der Tradition der Thronfolge, die der Prinzessin Aligbonon und ihrer Nachkommenschaft jegliche Machtübernahme verbot, den Agassouvi die Thronbesteigung verweigert. Dies hatte für Spannung im Königreich gesorgt und die Agassouvi dazu getrieben, den neuen König zu ermorden. Wegen dieser Ermordung wurde Landè, der Anführer des Agassouvi-Clans, Ajahuto (Töter des Aja) genannt. Später wanderten die Nachkommen von Agassou nach Allada im heutigen Benin aus, um das Königreich von Allada zu gründen.

Auf eine ähnliche Version verweist Wekenon Tokponto, wobei folgender Beweggrund für den Weggang der Agassouvi vom Königreich Tado angegeben wird:

Aus der Begattung gebar Aligbonon einen Sohn namens Tengisú, der das Fell und die Nägel eines Panthers trugen. Tengisú bekam seinerseits einen Sohn namens Hunnúngún, der über magische Kräfte verfügte. Dieser hatte inzestuöse Beziehungen zu einer Verwandten, der Frau eines gewissen Ajanukóhue. Bei einem Streit hatte Ajanukóhue Hunnúngún an seine tierischen Ursprünge erinnert. Der Sohn des Panthers, rot vor Zorn, brachte Ajanukóhue um und flüchtete von Tado nach Allada, dem Land der Aizo.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Wekenon Tokponto 2003, S. 9.

Eine weitere Fassung⁴⁰⁹ beschreibt den Mythos anders. Demnach war die Königin des Königreichs von Tado unfruchtbar und alle ihre Versuche, ein Kind zu bekommen, waren gescheitert. Als sie eines Tages aufs Feld ging, hörte sie das Schreien eines Kindes, bei dem sich eine Kuh und ein Panther befanden. Der Königin gelang es, das Kind an sich zu nehmen. Ihr Mann, der König von Tado, adoptierte es. Ab dieser Zeit wurde das Kind als ein Prinz behandelt. Als Erwachsener war er mutig und stark. Es wurde sogar mit einem Panther verglichen. Als der König von Tado starb, kam es zu Streitigkeiten zwischen den legitimen Nachfolgern (den Kindern von Aligbonons Brüder) und dem Adoptivkind, wobei der neu ernannte König getötet wurde. Ajahuto, das Adoptivkind, und seine vielen Kinder wanderten später nach Allada, im heutigen Benin, aus. Dem beninischen Historiker Quenum zufolge hatte Ajahuto nicht nur den neuen König von Tado umgebracht. Er hatte vor seiner Flucht den Königspalast ausgeplündert, indem er sich der im Königspalast von Tado befindlichen Gottheiten namens „Pénates“ und „dieux Lares“ bemächtigte.⁴¹⁰ Als Ajahuto und sein Clan ins Königreich von Allada im heutigen Benin einzogen, gelang es ihnen, den Thron zu erobern, wie der Ethnophilosoph Germain de Souza erwähnt:

Ajoutons d'autre part que nos régicides qui ont fui de Tado sont devenus les maîtres à Allada. Ils se sont en effet emparés du pouvoir monarchique d'Allada qu'ils ont su d'ailleurs assumer jusqu'au début du XVII^e siècle.⁴¹¹

Nach einer langen Herrschaft hatte sich unter drei Nachkommen von Ajahuto namens Tê- Agbanlin, Do-Aklin und Mèdji die Frage der

⁴⁰⁹ Vgl. Lanmadousselo 2012, S. 4.

⁴¹⁰ Vgl. Quenum 1999, S. 12.

⁴¹¹ De Souza 1975 [Einleitung ohne Seitenangabe]

Thronnachfolge gestellt und sie konnten sich nicht einigen. Da die drei jeden Streit um die Thronfolge in Allada vermeiden wollten, ließ sich Te-Agbanblin in Porto-Novo⁴¹² nieder und Do-Aklin kam nach Kana⁴¹³. Beide verzichteten zugunsten ihres erstgeborenen Bruders Mèdji auf den Thron. Do-Aklin wurde Vater zweier Söhne namens Gangnihessou und Dakodonou, die, als sie erwachsen waren, nicht mehr in Kana bleiben wollten. Dakodonou ging nach Agbomè,⁴¹⁴ das vor seiner Ankunft von Gedevis⁴¹⁵ bevölkert wurde. Er bekam viele Kinder, unter denen der reichste und weiseste Houégbadja war. Dieser wurde wegen seines Reichtums und seiner Weisheit zum Anführer der Gedevis-Volksgruppe ernannt. Um Houégbadjas Macht zu befestigen, brachte sein Sohn Akaba den unerwünschten Rivalen seines Vaters namens Dan um und pflanzte in seinem Bauch das Holz, das zur Stütze seines Palastes dienen sollte. So ist der Name Danxomè (dt.: „im Bauch von Dan“) entstanden. Auf die Ermordung von Dan verweist der Historiker Jérôme Alladayè: „C’est à Akaba que l’on doit le célèbre nom Danxomè pris par le royaume. C’est en effet lui qui perpétra le meurtre du chef de terre Dan.“⁴¹⁶ Über die tragische Szene, die zur Entstehung des Königreichs von Danxomè geführt hatte, gibt es ein Volkslied auf Fon mit dem Titel *Akaba xwe gbé do dan gbé*.⁴¹⁷

5.1.2. Traditionelle Religionen der Fon

Die Fon wie die anderen Völker Benins sind gläubig. Sie glauben an das Dasein eines obersten Wesens, das sie auf ihre Weise anbeten.

⁴¹² Porto-Novo liegt im Süd-Ost Benins.

⁴¹³ Kana im Südbenin, unweit von Abomey.

⁴¹⁴ Agbomè ist das heutige Abomey.

⁴¹⁵ Volksgruppe, die sich zuallererst vor der Gründung des Königreichs Danxomè in Agbomè angesiedelt hatte.

⁴¹⁶ Alladayè 2008, S. 79.

⁴¹⁷ Übersetzung: „Akaba besucht Dan“. Vgl. ebd., S. 79.

Dieses Wesen nennen sie Măwũ⁴¹⁸. Das Wesen befindet sich jedoch fern der Menschen. So wird auf die vermittelnde Gottheit Vodún zurückgegriffen, um Măwũ anzubeten. Die Nähe des Vodún⁴¹⁹ zu den Menschen liegt darin begründet, dass es sich um Naturbestandteile wie Donner, Wasser, Tiere, Erde, Bäume, Wald usw. handelt, die beseelt und verehrt werden, nicht nur bei den Fon, sondern im ganzen Süden Benins. Auf eine ähnliche Naturverehrung bei den Săxwé, einem südbeninischen Volksstamm, verweist der Sprichwörterforscher Vincent Atabavikpo:

Wie bei den anderen beninischen Ethnien (Aja, Fɔn, Mina usw.) verehren die Săxwé Naturgötter. Die gesamte Natur wird beseelt und zu Gottheiten personifiziert. Der Mensch unterwirft sich der Natur. In bestimmten Bäumen, Tieren, in der Erde, im Wind, im Wasser usw. wird etwas Heiliges gesehen.⁴²⁰

Der Begriff Vodún kommt aus der Fon-Sprache und bedeutet nach Kpodégbé Toï Djigla⁴²¹ eine unerschöpfliche Quelle⁴²². Der Vodún vermittelt zwischen den Menschen und ihrem göttlichen Schicksal. Es gibt eine Vielfalt von Vodún und dementsprechend vielfältige Bedeutungen.⁴²³ Einige der Gottheiten des Fon-Pantheons sind folgende:⁴²⁴

⁴¹⁸ Von „Nũ dé má hú“(dt.: „das, was nichts übertrifft“).

⁴¹⁹ Näheres hierzu vgl. Savary 1976, S. 142–143.

⁴²⁰ Atabavikpo 2003, S. 21.

⁴²¹ Kpodégbé Toï Djigla ist der König von Allada, einem ehemaligen Königreich von Danxomè. Könige werden in Benin als Traditionsbewahrer betrachtet.

⁴²² Hierzu sagt er: „Notre illustre ancêtre Adjahouto disait il y a 700 ans: Vo bo dún; ce qu’il traduit: mettons-nous à l’aise pour puiser royalement dans notre patrimoine culturel. Vgl. Lanmadousselo 2012, S. 5.

⁴²³ Vgl. Iroko 2009, S.5.

⁴²⁴ Wobei die Reihenfolge nichts mit ihrer Bekanntheit bzw. ihrer Bedeutung innerhalb der Fon-Gesellschaft zu tun hat.

- **Dàn** (dt.: „Schlange“): Gottheit aus dem Mahi-Land, westlich von Abomey. Sie ist mit den Farben des „Ayìdòhweḍó“ (dt.: „Regenbogen“) dargestellt und wird deswegen auch als „Dàn ayìdòhweḍó“ (dt.: „Schlange des Regenbogens“) bezeichnet. Sie symbolisiert das Fortpflanzung, die Bewegung, den Reichtum bzw. den Wohlstand. Sie vertritt die Urahn. Deshalb wird ihr Altar vor den Häusern der Eingeweihten errichtet.⁴²⁵

- **Sakpatá** (Gottheit der Erde): Ihr Ursprung geht auf die Nago-Ethnie im Südosten Benins und im Südwesten Nigerias zurück. Sie ist durch eine Antilope (Agbanlín) gekennzeichnet. Sie wird als eine der furchterregenden Gottheiten im Fon-Milieu betrachtet, so dass es den Nicht-Eingeweihten aus Angst, die Pocken zu bekommen, verboten wurde, ihren Namen zu rufen.⁴²⁶ Aus diesem Grund wird der Name Sakpatá „Ayínon“ vorgezogen. Ihre Eingeweihten werden als „Sakpatasi“ oder ‚Anagonu‘ genannt. Letzteres hängt mit der Herkunft der Gottheit Sakpatá aus dem Nago-Land zusammen.

⁴²⁵ Vgl. Ahoyo 1976, S. 571.

⁴²⁶ Über die Einführung der Pockenepidemie („àxòsusisɛn“ in der Fon-Sprache) ins Königreich von Danxomè kursieren zwei verschiedene Versionen. Dem beninischen Soziologen Tingbé (1987, S. 167) zufolge wurde die Pockenepidemie in Agbomè 1708 durch ein Sklavenschiff eingeführt, das an der atlantischen Küste östlich von Abomey vor Anker lag. Das erste Opfer war Akaba, einer der berühmtesten Könige des Königreichs von Danxomè, der in demselben Jahr daran starb. Diesem unglücklichen Ereignis zufolge hätten die Fon diese Gottheit von den Mahi (sie wohnen im Zentrum und im Süd Benins) als Beistand erhalten, um die Epidemie zu bekämpfen. Deshalb würde die Gottheit Sakpata als Gottheit der Pocken betrachtet. Eine weitere Version, nämlich die von de Souza unterscheidet sich von Tingbés Version. Ihm zufolge wären die Pocken vielmehr nach dem Krieg zwischen der Armee Dahomeys und dem Hondji (einem Volk aus Mono im Südwesten Benins), wobei viele Soldaten an der besagten Epidemie erkrankten, ins Königreich Danxomè eingeführt worden. Erschrocken vor der stetig ansteigenden Sterberate innerhalb seiner Armee, hätte der König Akaba einige Hofdiener zu den Dassa (einem Volk, das im Zentrum Benins wohnhaft ist) geschickt, um dort die Verehrung der Gottheit Sapkatá zu erlernen. Das erworbene Wissen hätte zur Bekämpfung der Epidemie beigetragen (Vgl. de Souza 1975, S. 49). Eines ist den beiden Versionen gemeinsam: Die Gottheit Sakpatá wurde ins Königreich Danxomè eingeführt, um die Pockenepidemie zu bekämpfen.

- **Xevioso** (dt.: „Donner“): Gottheit des Donners, sie wurde von Hêvié im Süd-Benin ins Königreich von Danxomè eingeführt.⁴²⁷ Von daher besteht ihr Name aus „Xevié“, also dem Namen ihres Herkunftsorts und „Sô“ (dt.: „der Blitz“). Die Gottheit Xevioso verwirft die Verschwörungen, die Sakrilege und tötet die bösen Geister bzw. die bösen Leute durch Blitzschlag. Letzteres erklärt, warum sie auch als ein Wettergott betrachtet wird. Sie wird durch einen Widder symbolisiert, und ihre Eingeweihten, die „Xeviososi“, tragen eine zweischneidige Axt.

- **Gũ** (Gottheit der Yoruba in Nigeria): Sie ist die Gottheit von allen Leuten, deren Arbeit einen Bezug zum Eisen hat. Gemeint werden hiermit u. a. Schmiede, Bauern, Fischer, Jäger, Fleischer, Schneider, Friseure, Mechaniker und Fahrer. Die Gottheit Gũ hilft den Arbeitern des Eisens, Erfolg im Beruf und Wohlstand zu erwerben. Sie wird auch als Gottheit des Kriegs betrachtet.

- **Tòxósú** (Gottheit der Gewässer): Sie ist den geistig oder körperlich behinderten Kindern in der Gestalt eines Geistes angeboren. Um Neugeborene von Tòxósú zu befreien, werden Opfer an Gewässern dargebracht.

- **Legba** (Vermittler zwischen Gott und den Menschen): Um die Gunst des Gottes auf sich zu ziehen, sollen der Legba Opfergaben⁴²⁸ dargebracht werden. Sie ist mit einer Erdscholle in einer menschlichen Gestalt dargestellt und wird als die Gottheit des Guten und des Bösen zugleich betrachtet. Sie fungiert auch als Hausbeschützer, deshalb wird sie vor dem Haus errichtet.

- **Hõxò** (dt.: „die Zwillinge“): Die Hõxò werden wegen des außergewöhnlichen Charakters ihrer Geburt als Repräsentanten der Gottheiten betrachtet. Sie symbolisieren Vermögen und Glück.

⁴²⁷ Ahoyo 1976, S. 571.

⁴²⁸ Die Bestandteile des Opfers sind u. a. Maismehl, Wasser und Palmöl.

- **Kenlensi** (Gottheit der Hexerei): Sie wurde ab Calavi⁴²⁹ in den Fon-Gebieten verbreitet. Ihre Aufgabe besteht darin, verhexte Leute zu erlösen. Sie wird aber auch verwendet, um Böses zu bezwecken.

5.1.3. Fon-Märchen mit mythologischen Hintergründen

Die Fon unterscheiden nicht deutlich zwischen den verschiedenen Oralgattungen. So kommt es, dass die Märchen und die Mythen im integrativen Dialog stehen.⁴³⁰ Kein Zufall also, dass manche Fon-Märchen in Hinblick auf die Problematik der Arbeit mythologische Hintergründe haben. Die Analyse des Umgangs des menschlichen Protagonisten zeigt in den Fon-Märchen ein facettenreiches Verhältnis mit Tieren, Bäumen, Wald, Wasser, Termitenhügeln, Bergen und Steinen. Dieses Verhältnis ist in vielen Fällen von den Glaubensvorstellungen und von der mythologischen Welt beeinflusst, wobei folgende Elemente ins Spiel treten:

Mythos hat etwas zu tun mit der Vorzeit, mit der Schöpfung des Universums und der Erde. Deshalb hat das erklärende, ätiologische Element in Mythen immer einen wichtigen Anteil. Mythen sind vorzugsweise Göttergeschichten; sie sprechen von den Handlungen und Leidenschaften der Götter, ihren Kämpfen, Leiden und Siegen. Menschen haben an der Göttergeschichten insofern Anteil, als die göttliche Welt auf die irdische einwirkt. Inhaltlich gesehen gibt es verschiedene Arten von Mythen: theologische, kosmogonische und anthropogonische; eschatologische und ätiologische oder Urstandsmythen, zum Beispiel die, die den Ursprung des Todes, des Sexuallebens, der Sintflut und die Neuschöpfung der Welt erklären. Es gibt Mythen, die im Zusammenhang mit Naturphänomenen stehen;

⁴²⁹ Die Stadt von Calavi liegt im Süden, unweit von Cotonou, der wirtschaftlich wichtigsten Stadt Benins.

⁴³⁰ Näheres in 5.3.1.

Mythen, die historische Überlieferungen festhalten, und Mythen, die metaphysische Ideen veranschaulichen.⁴³¹

Die Funktionalisierung der Tiere bzw. der in Menschen verwandelten Tiere als Helfer, Bräute, bzw. Bräutigame, als nahe Verwandten und auch als Gottheiten (z. B. die Schlange in dem Märchen 6) in den Fon-Märchen verweist auf etliche Glaubensvorstellungen und Mythen der Fon. Allerdings pflegten die Fon seit der Entstehung ihres Königreichs Danxomè ein privilegiertes Verhältnis mit den Tieren. Dem mythischen Ursprung des Königreichs zufolge haben sie eine verwandtschaftliche Beziehung mit dem Panther, weshalb der Panther bis heute für die königliche Familie von Abomey⁴³² ein Totemtier ist.⁴³³ Auch für einige der Könige waren manche Tiere Totemtiere. Dies hängt damit zusammen, dass ihre magischen Kräfte mit einer der Eigenschaften dieser Tiere assoziiert waren.⁴³⁴ Houégbadjas Macht (1645–1685) z. B. wurde durch den Fisch symbolisiert: „Le poisson qui a échappé à la nasse n’y retourne pas.“ (dt.: „Der Fisch, der aus der Falle entkommt, geht nicht wieder hinein.“). Bei Gbehanzin (1889–1894) war es der Hai: „Oui, je suis un requin. Je n’abandonnerai pas un pouce de mon royaume“ (dt.: „Ja, ich bin ein Hai. Und ich werde keinen Zentimeter meines Königreichs aufgeben“). Desgleichen ist

⁴³¹ Röhrich 1984, S. 11–12.

⁴³² Abomey stellt heute symbolisch das ehemalige Königreich Danxomè dar. Dort thront der Tradition nach der ernannte König. Er gilt als eine moralische Instanz. Ihm obliegt auch die Aufgabe, manche bedeutsamen, traditionellen Ereignisse bzw. Zeremonien in die Obhut zu nehmen. Ebenfalls ist sein Einfluss auf die politische Sphäre auffällig.

⁴³³ Contenu minimum, S. 9.

⁴³⁴ Vgl. <https://lavoixauvent.wordpress.com/2017/11/04/les-noms-des-rois-du-dahomey-les-symboles-et-les-devises-representes/> [Zugriff am 17. 07. 2020].

die Rolle mancher Vögel wie der Sperber als Bote in den Fon-Märchen (Märchen 2 und 12) in der Fon-Glaubensvorstellung verankert.⁴³⁵

Die verwandtschaftliche Beziehung des Menschen mit den Tieren erklärt sich auch durch etliche jägerliche Glaubensvorstellungen, die in dem Fon-Milieu verbreitet waren und sind. Einen großen Teil dieses Milieus nimmt eine Savanne ein, in der Wildtiere wie z. B. der Panther, der Büffel, der Löwe und die Antilope leben. Da die Jagd eine der Hauptaktivitäten der Fon war, kamen Jäger oft in Kontakt zu diesen Tieren, die nach den Glaubensvorstellungen über Verwandlungskräfte verfügen und menschliche Gestalten annehmen können. So kam es, dass Jäger mit diesen verwandelten Tieren von der Jagd zurückkamen und sie heirateten. Eine derartige Vorstellung findet z. B. im Märchen 13 einen Niederschlag. In einer Reihe von Fon-Märchen wird die verwandtschaftliche Beziehung des Menschen durch eine ätiologische Mythe über die Gestalt mancher Tiere wie die Schnecke und den Hahn in Zusammenhang gebracht.⁴³⁶

Neben der Tatsache, dass Mensch und Tier nach der Fon-Mythologie untereinander eine verwandtschaftliche Beziehung pflegen, ist zu beobachten, dass die Schlange, wie im Abschnitt 5.1.2. erläutert, verehrt wird. Dies erklärt die Tatsache, dass in dem Märchen 6 einer Schlange Opfer gebracht wird, damit es wieder regnet. Selbst wenn die Schlange am Ende des Märchens getötet wird, zeigt dieses Beispiel, dass Tierverehrung in dem Fon-Konvolut vertreten ist. In dem Märchen 7 sucht eine in Not geratene einhändige Frau Hilfe bei einer Schlange im Wald. Diese Schlange kann nicht nur als eine einfache Helferin der Frau betrachtet werden. Dahinter steckt auch die besondere Beziehung der Fon zur Schlange. Nicht nur bei den Fon, sondern

⁴³⁵ Vgl. 3.1.1.

⁴³⁶ Vgl. 3.1.3.

auch bei den Xweda, die heute der Fon-Volksgruppe angehören⁴³⁷, wird die Schlange, vor allem der Python, verehrt. Durch einen Kult bestehend aus Niederwerfen, Gebeten und Zeremonien, der z. B. im 17. Jh. von einem Priester und dem König der Xweda geführt wurde, sagte ein Python voraus, ob das darauffolgende Jahr glücklich wäre, ob das Königreich Kriege gewinnen würde und ob die Ernte gut wäre:

Le roi seul avec le prêtre du pays [royaume] entrèrent dans l'enceinte, où après beaucoup de prosternations, de prières et de cérémonies, le prêtre s'approcha d'un trou où l'on supposait qu'il y avait un serpent. Il lui parla de la part du roi, et lui fit les questions accoutumées sur le nombre de vaisseaux qui viendraient l'année suivante, sur la guerre, la moisson, et autres choses. A mesure que le serpent répondait à une demande, le prêtre portait la réponse au roi, qui était un peu éloigné du trou, à genoux, et en posture de suppliant. Ce manège étant fait plusieurs fois, on publia enfin, que l'année suivante serait heureuse, qu'il y avait beaucoup de traite, et qu'on prendrait bien des esclaves.⁴³⁸

Die Analyse der Fon-Märchen zeigt weiterhin, dass Pflanzen sich in menschliche Gestalten verwandeln und aktiv an der Handlung teilnehmen (Märchen 1) und dass der Iroko heilig ist. Ersteres hängt mit magischen Praktiken zusammen, nach der pflanzliche Gestalten nach der Anwendung von Zaubersprüchen (oft von einem Jäger oder einem Bauern) entsprechend handeln können. Je nach dem Zauberspruch kann ein Baum sprechen, verschwinden oder verlegt werden. Nach einer jägerlichen Glaubensvorstellung können sich Jäger dank ihren magischen Kräften auch in pflanzliche Gestalten verwandeln, wenn sie auf der Jagd vor lebensgefährlichen Situationen stehen und ihnen

⁴³⁷ Näheres in 8.2.

⁴³⁸ Labat 1724, S. 41. Bis heute gibt es einen Pythontempel in Ouidah.

entgehen möchten. Einer anderen Version der Fon-Mythologie zufolge können Bäume von selbst sprechen.⁴³⁹ Die erwähnten Beispiele zeigen, dass die Grenze zwischen Mensch und Pflanze in den Fon-Glaubensvorstellungen unscharf ist. In einem Fon-Novellenmärchen⁴⁴⁰ ist von einem heiligen Iroko die Rede. Allerdings stellt der Iroko für viele Volksgruppen in Benin einen heiligen Baum dar. Er wird verehrt, weil diese glauben, dass er sie vor Pandemien, Epidemien, Verkehrsunfällen und vor bösen Geistern schützt.⁴⁴¹ Es handelt sich um eine Glaubensvorstellung, die weit in die Vergangenheit zurückweicht: „Le processus de sacralisation de l’iroko [...] est long et relativement ancien.“⁴⁴² Der Iroko wird von Gottheiten bewohnt, deren Wahl den traditionellen Priestern nach einer Orakelbefragung zukommt. Dazu gehört z. B. die Gottheit Dàn. Unter dem Iroko werden den Gottheiten Opfer gebracht. Dies erklärt auch, dass der Baum oft als einen Begegnungsort mit Vögeln, die über übernatürliche Kräfte verfügen, fungiert (Märchen 4 und 11).

Weiterhin zeigt die Analyse, dass manche Wälder heilig und Begegnungsorte mit übernatürlichen Wesen wie der Gottheit Dàn (Märchen 7) und dem Gespenst Aziza (Märchen 3 und 10) sind. In dem Märchen 10 z. B. fungiert der Wald als ein Initiationsort für die beiden Zwilingsbrüder. Diese Rolle des Waldes in den Fon-Märchen hat ihren Ursprung in der Glaubensvorstellung sowie in der Mythologie der Fon.⁴⁴³

⁴³⁹ Vgl. 3.2.2.3.

⁴⁴⁰ Vgl. 3.2.1.3.

⁴⁴¹ Vgl. Ministère de l’Environnement, de l’Habitat et de l’Urbanisme (Bénin). BEN/97/G31. Création et renforcement de capacité pour la préservation et l’entretien des connaissances et innovations, pratiques des communautés autochtones et locales liées à la diversité biologique et constituant des composantes de mode de vie traditionnelle au Bénin, S. 13.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Vgl. 3.2.2.3.

Die Fon-Märchen zeigen auch, dass der Fluss als eine Opferstätte (z. B. Märchen 6) und auch als ein Initiationsort fungiert. Allerdings spielen Flüsse und Gewässer in den traditionellen Religionen der Fon eine wichtige Rolle. Sie werden z. B. mit der Gottheit Tòxósú (Gotttheit der Gewässer) assoziiert. An ihnen werden Opfer dargebracht.⁴⁴⁴ Ebenfalls stellten Flüsse Initiationsorte für die neu ernannten Könige des Königreichs Danxomè dar.⁴⁴⁵ In dem Fon-Gebiet Agbangnizoun befindet sich ein Fluss mit dem Namen „Akodénakou“, an dessen Entstehung sich ein Mythos haftet. Er geht auf eine Frau zurück, die gegen Mitte des 19. Jh. vor einem Krieg in Couffo, einer benachbarten Region der Fon, flüchtete und Zuflucht in einem Gebüsch in Agbangnizoun fand. Da es in ihrem Zufluchtsort keine Gewässer gab, wo sie ihren Durst stillen konnte, und sie über magische Kräfte verfügte, stellte sie eine magische Kalebasse verkehrtherum auf den Boden, die sie mit Wasser versorgte. Eines Tages nahm sie die Kalebasse und verschwand. Seitdem quoll Wasser aus der Stelle, wo die Kalebasse gestanden hatte, und daraus entstand der Fluss. Später wuchs an der Stelle ein Wald mit gleichem Namen, der heute als ein heiliger Wald betrachtet wird.⁴⁴⁶

Termitenhügel als Begegnungs- und Initiationsorte in den Fon-Märchen gehen, wie im Kapitel 4.2. dargelegt, auch auf die Glaubensvorstellungen der Fon zurück, allerdings nicht nur bei den Fon. Bei den Aïzo z. B., einer benachbarten Ethnie der Fon in Tori im Südbenin, dürfen die Bauern an bestimmten Tagen ihre Felder nicht mit einem Metallwerkzeug bebauen. Übertreten sie dieses Verbot, werden ihre Felder von Termiten geplündert. Um das Unglück zu bannen, sollen

⁴⁴⁴ Vgl. 5.1.2.

⁴⁴⁵ Vgl. 5.2.2.1.

⁴⁴⁶ Vgl. Rapport provisoire de délimitation des forêts sacrées. Communes de Gogounou – Ségbana – Allada – Ouidah – Agbangnizoun – So-Ava – N’dali-Ségbana – Banikoara – Djakotomé – Athiémé. Juin 2013, S. 31–32.

nach einer Orakelbefragung, die von den traditionellen Priestern mit dem Namen Kōsunon gemacht wird, Reinigungszeremonien durchgeführt und den Gottheiten der Termitenhügel Opfergaben dargebracht werden.⁴⁴⁷

Schließlich ergibt die Analyse, dass Steine sich in Kinder verwandeln und aktiv an der Handlung teilnehmen. Dass Kindern Steinen entstammen, ist auch in den Fon-Glaubensvorstellungen verankert. Diese Glaubensvorstellung findet in dem Fon-Ausdruck „ken je wū tōn“⁴⁴⁸ (dt.: „ein Stein hat sie berührt“), was bedeutet, dass eine Frau schwanger ist, seinen besten Ausdruck.

5.1.4. Mythologische und christliche Aspekte in den Grimm'schen Märchen

Das europäische Volksmärchen entstammt etymologisch dem Mythos:

Es ist nicht zu leugnen, dass es zahlreiche Beziehungen des heutigen europäischen Märchens, eingeschlossen des deutschen, zur griechischen Mythologie gibt. Schon das Wort »Märchen« ist im Griechischen von »Mythos« abgeleitet: Paramýthi meint dem Wortsinn nach eine Erzählung aus der Umgebung des Mythos [...] Das ältere griechische Wort »Paramythia« oder auch »Paramýthon« bedeutet: Zuredete, Ermahnung, Beruhigung, Trost, Erklärung, aber auch Ergötzung und Erholung. Das alles sind Funktionsbeschreibungen, die wir auch für das Märchen gelten lassen können.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Vgl. Iroko 1996, S. 197.

⁴⁴⁸ Segurola/Rassinoux 2000, S. 304.

⁴⁴⁹ Röhrich 1984, S. 11.

Interessiert man sich für die KHM, stellt man fest, dass außer der Tatsache, dass das europäische Volksmärchen terminologisch dem Mythos entstammt, sie ihren Ursprung „in den Mythen des indoeuropäischen Kulturkreises, in den antiken des Mittelmeerraums wie zugleich in den germanischen des Nordens“⁴⁵⁰ fanden, die in hohes Altertum reichen.⁴⁵¹ Den Mythen zuzuordnen ist z. B. die Funktionalisierung der Tiere und der in Tiere verwandelten Menschen als Helfer, Bräute bzw. Bräutigame und als nahe Verwandte in den KHM. Die Rolle der dankbaren und hilfreichen Tiere geht hier ursprünglich auf altertümliche (jägerliche) Vorstellungen zurück, nach denen Mensch und Tier ein symbiotisches Lebensgefühl zeigten.⁴⁵² Die Rolle der Vögel als Helfer geht darauf zurück, dass sie als Boten der Götter betrachtet wurden.⁴⁵³ Im KHM 105 ist von einer Unke, mit der ein Kind in Symbiose lebt, die Rede. Über dieses freundschaftliche Verhältnis verweist Röhrich auf einen Bericht des 16. Jahrhunderts:

Wir haben aus dem 16. Jahrhundert den Bericht eines Deutschen, Michael Herberer, der 1592 von Nyköping in Schweden nach dem Süden reiste: Er wollte während eines Pferdewechsels essen, aber in jedem Haus sah er zahme Schlangen, die mit den am Boden sitzenden Kindern aus derselben Schüssel Grütze aßen; da verging ihm der Hunger.⁴⁵⁴

Das symbiotische Verhältnis zwischen Mensch und Schlange verweist auch auf einen böhmischen Volksglauben, nach dem es in manchen Häusern Familienschlangen gibt, von denen jedes Glied ein

⁴⁵⁰ Heindrichs 2001, S. 13. Näheres hierzu u. a. Grimm, W. 1808, S. 75–121 u. 216–88; Grimm J. 1813, S. 53–75.

⁴⁵¹ Grimm 1835, S. 749.

⁴⁵² Röhrich 1974, S. 81–82.

⁴⁵³ „An der spitze des wilden gevögels steht der adler als könig, und ist des Zeus bote“ (Vgl. Grimm 1835, S. 559).

⁴⁵⁴ Röhrich 1974, S. 72.

Glied der menschlichen Familie vertritt. Dadurch ist das Schicksal der Schlangen und der Familienmitglieder verbunden.⁴⁵⁵

Das Auftreten mancher Haustiere wie Esel, Hund, Katze und Hahn in den KHM als Helfer deutet auf den Einfluss eines bäuerlichen Grundsatzes auf diese Märchen hin.⁴⁵⁶ Im KHM 16 erweckt der Held seine Gemahlin, nachdem er beobachtet hat, wie eine Schlange anhand von Blättern ihre tote Genossin wieder zum Leben erweckt. Das erinnert an den Volksglauben, dass, wenn eine Schlange in Not ist, sie ein Zeichen gibt, worauf ihr alle anderen Schlangen der Umgebung zu Hilfe kommen.⁴⁵⁷ In KHM 89 berichtet ein Pferdhaupt dem König über das Leid, das eine Kammerfrau ihrer ehemaligen Herrin zufügt. Das Abschneiden und Aufstellen der Pferdehäupter ist eine uralte deutsche Sitte.⁴⁵⁸ In den Tierbräutigam-Märchen der KHM treten vorübergehend in Tiere verwandelte Bräute bzw. Bräutigame menschlicher Protagonisten auf. Derartige Verwandlungen sind auf einen heidnischen Glauben zurückführbar, nach dem die ganze Natur lebendig ist.⁴⁵⁹ In derartigen KHM werden Mensch und Tier gleichgestellt: „Aus dem Tierhaften sieht das Menschliche heraus, und die Verbundenheitsgefühle mit dem Tierreich können bis zur Wesensgleichheit von Mensch und Tier, zum Erlebnis eines tierischen ‚alter ego‘ führen.“⁴⁶⁰ Im KHM 107 z. B. hängt die Hilfe, die die Vögel dem menschlichen Protagonisten leisten, mit christlichen Glaubensvorstellungen zusammen: „Da erkannte der Schneider sein leichtsinniges Leben, bat den lieben Gott um Verzeihung [...]“⁴⁶¹ In der Fortsetzung der Erzählung eilen ihm zwei Vögel zur Hilfe.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S. 73.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 82.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., S. 79–80.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 549.

⁴⁵⁹ Grimm 1835. 4. Aufl., S. 35.

⁴⁶⁰ Röhrich 1974, S. 84.

⁴⁶¹ Grimm/Röllerke 1995, S. 496.

Die Funktionalisierung der in Tiere verwünschten Menschen als Kinder wird in einigen KHM auch mit christlichen Glaubensvorstellungen verbunden. Im Mittelpunkt derartiger Glaubensvorstellungen steht die Behinderung (Tiergestalt) bei der Geburt: Wenn die Mutter die christlichen Gebote in der Schwangerschaft beachtet, bekommt das Kind keine Verkrüppelung; wenn bei der Geburt gesündigt wird, wird das Kind ein Werwolf.⁴⁶² Solche christlichen Glaubensvorstellungen sind z. B. in den KHM 76 und 144 zu finden. Das Motiv der ungewöhnlichen Geburt des Helden ist nicht nur den erwähnten KHM eigen. Auch in den Legenden findet es einen Niederschlag.⁴⁶³ Dieser Motivaustausch zwischen den Märchen und den Legenden erklärt sich wie folgt:

Solche Neigungen des Volksmärchens zur Legende hin bringen nur zum Teil eine Veränderung des Wirklichkeitsbildes: was im Bereich des Volksglaubens als Taten von dämonischen Gestalten nicht mehr für wahr gehalten wird, das wird dann in den des Glaubens, der dogmatisierten Hochreligion verwiesen und christlichen Jenseitsmächten zugeschrieben; d. h., das Übernatürliche des Märchens erscheint nicht länger glaubhaft, wenn man es nicht in den Bereich der gültigen Religion und des christlichen Wunders verpflanzt.⁴⁶⁴

Die Verwandlung von Menschen in Pflanzen in den KHM verweist auf einen heidnischen Glauben.⁴⁶⁵ Dem zuzuordnen ist ebenfalls die Funktionalisierung z. B. der Eiche als heiliger Baum bzw. als Initiationsort für menschliche Protagonisten. Letzteres kommt auch dem

⁴⁶² Vgl. Ebd., S. 88–89.

⁴⁶³ Vgl. Röhrich 1974, S. 38.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 42–43.

⁴⁶⁵ Grimm 1835. 4. Aufl., S. 35.

Wald zu: Er stellt die noch wilde Umgebung des kultivierten Landes und somit den hauptsächlichen Schauplatz des Zaubers dar.⁴⁶⁶

Darüber hinaus zeigt sich in den KHM auch, dass Wasser mit Wundern assoziiert ist. Dieser Funktionalisierung des Wassers liegen christliche Glaubensvorstellungen zugrunde.⁴⁶⁷ In KHM 136 z. B. verletzt der Held aus Versehen das Verbot, einen Brunnen zu verunreinigen, indem er das Wasser aus dem Brunnen mit seinen Gliedern berührt und diese dadurch vergoldet werden. Dieses Verbot war ursprünglich ein Zeichen der Unberührtheit im Sinne kultischer Reinheit.⁴⁶⁸ Die Funktionalisierung von Gewässern und Flüssen in manchen KHM als Initiationsorte verweist aber auch auf einen heidnischen Glauben. Schon in der Antike wurden an Flüssen Opfer dargebracht, denn sie wurden als Wohnorte von Flussgöttern betrachtet. Das Gleiche gilt auch für Berge und Hügel:

Heilige Berge und Hügel gab es in Menge; doch scheint dabei kein elementarischer Cultus zu walten: man verehrte sie wegen der Gottheit, die darauf ihren Sitz hatte, vgl. Wuotans und Donners Berge. Wenn bei Agathias, ohne solchen Bezug (Hügel und Schluchten) als Gegenstände des Cultus genannt werden, so kann die Beobachtung unvollständig, und ein Wasser oder Feuercultus an den Berg geknüpft gewesen sein.⁴⁶⁹

In einigen KHM zeigt sich auch, dass menschliche Protagonisten sich in Steine verwandeln. Diese Verwandlung begründet ihre vorübergehende Inaktivität. Eine Erklärung dafür findet sich bei Christina Schlatter, die auf eine ostschweizerische Mythologie verweist:

⁴⁶⁶ Vgl. Röhrich 1974, S. 202.

⁴⁶⁷ Vgl. 4.1.2.

⁴⁶⁸ Vgl. Röhrich 1974, S. 123.

⁴⁶⁹ Grimm 1844. 2. Aufl., S. 610.

Steine markieren Grabstätten und Eingänge zur Anderswelt, dort entsteht gemäß den alten Wiedergeburtsvorstellungen neues Leben. An diesen regenerativen Orten des Erdschosses halten sich die Seelen der Verstorbenen [der in Steine verwandelten Menschen] auf, behütet von der Urahnin, der Weissen Frau, der Heiligen Verena.⁴⁷⁰

5.2. Sozioökonomische Aspekte

5.2.1. Gesellschaftliche Abbilder in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen

Märchen sind nicht nur fiktive Texte, denn sie können auch einen Hinweis auf die gesellschaftlichen Strukturen und somit auf die sozialen Ordnungen ihrer Zeit geben. Die Frage nach den gesellschaftlichen Abbildern z. B. in den europäischen Volksmärchen im Allgemeinen und in den KHM im Besonderen wurde bereits unter mehreren Blickwinkeln erörtert.⁴⁷¹ Zusammengefasst schimmern in den KHM antiquierte gesellschaftliche Verhältnisse durch, die an die Feudalzeit erinnern, eine Epoche, in der alle Macht beim König lag und sein Wille als Recht galt.⁴⁷² Die Gesellschaft in den KHM ist überhaupt in zwei Schichten strukturiert: die obere Schicht und die untere Schicht. Der König steht an der Spitze der oberen Schicht. In KHM 180 z. B. ist diese Stellung von Gott selbst eingesetzt,⁴⁷³ danach folgen die Königin und der Prinz bzw. die Prinzessin. Dem König nachgeordnet sind Herzöge, Fürsten, Grafen, Freiherren und Edelleute (z.

⁴⁷⁰ Schallter, Christina. Steine und Sagen. <https://www.mythologie-atlas.de/thematische-beitr%C3%A4ge/steine-und-sagen/> [Zugriff am 21. 07. 2020].

⁴⁷¹ Z. B. Röhrich 1974 und 2002; Nitschke 1976; Gille 2010; Feustel 2012.

⁴⁷² Röhrich 1974 [Vorwort ohne Seitenangabe].

⁴⁷³ Vgl. Röhrich 2002, S. 133.

B. KHM 180).⁴⁷⁴ Die Hauptaufgabe des Königs besteht in der Rechtsprechung: Er spricht ein Urteil über die handelnden Figuren und stellt somit die Gerechtigkeit in den Märchen her (z. B. KHM 89).⁴⁷⁵ Das Urteil ist entweder eine Begnadigung oder eine Strafe, wobei sich z. B. das Blenden, das Abhauen von Fuß oder Hand, das Vierteilen, das Ertränken in einem Sack oder Faß, das Verbrennen und das Lebendigbegraben kulturhistorisch bestimmten Entwicklungsschichten des Strafrechts zuordnen lassen.⁴⁷⁶ Zur unteren Schicht gehören Landarbeiter, Handwerker, abgedankte Soldaten und Diener. Diese treten in vielen der KHM (z. B. KHM 15, 99, 106, 107, 120) auf. In den KHM sind die Grenzen zwischen den sozialen Schichten flüchtig:

Ebenso uneinheitlich ist etwa die Schilderung der Stände im Märchen, so dass sich daraus kein sicheres Bild einer geschichtlichen sozialen Wirklichkeit ergibt: Altgermanisch anmutende Berserkertypen stehen neben mittelalterlichen Rittern; entlassene Soldaten, die aus den Söldnerheeren des 30jährigen Krieges zu stammen scheinen, finden sich neben Handwerkertypen, die ebensogut dem späten Mittelalter wie dem 19. Jahrhundert angehören können. Und alle diese Figuren sind vielfach auswechselbar.⁴⁷⁷

Hinzu kommt die Tatsache, dass eine Figur aus der unteren Schicht am Ende der Märchen König werden kann. Hinter diesem in den KHM häufiger dargestellten sozialen Aufstieg steckt der Wunsch der Beiträgerinnen bzw. Beiträger der Märchen, die in der Mehrheit aus der unteren Schicht herkommen:

⁴⁷⁴ Ebd. Jäger gehören nicht dazu, weil sowohl Könige als auch einfache Leute sich der Jagd in den KHM widmen. In der Regel gehörten die Jäger zur oberen Schicht der Gesellschaft: „Der Jäger war Teil des Hofgesindels und galt von jeher als hohes Amt, und die Jagd als alleiniges höfisches Tun beanspruchte höchste Ehre.“ (vgl. Zwingmann 2007, S. 19).

⁴⁷⁵ Röhrich 2002, S. 134.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 384.

⁴⁷⁷ Röhrich 1974, S. 103.

Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts hat sich nicht nur das Märchen selbst, sondern auch die gesellschaftliche Schichtung seiner Träger entscheidend verändert: Waren einst die dörflichen Spinnstuben die Hauptquellen der Sammler, so finden sich nach den Angaben der neueren Sammlungen unter unseren Märchenerzählern nur noch wenige Bauern. Etwas schon zahlreicher sind die Handwerker vertreten; am häufigsten jedoch trifft man das Märchen in den untersten Schichten der Bevölkerung. Es ist nun eine reizvolle Aufgabe, die wichtigsten der neueren Sammlungen auf Beruf und Stand ihrer Erzähler hin durchzusehen, und für eine Darstellung der sozialen Wirklichkeit im Märchen selbst erscheint dies als eine unerlässliche Voraussetzung.⁴⁷⁸

Heirat und Ehe in den KHM setzen in der Regel Liebe voraus. In einigen KHM sind aber wirtschaftliche Interessen der Grund für eine Heirat und Ehe. In solchen KHM sind z. B. die Fähigkeit des Spinnens (KHM 14 und 55) und Fleiß (KHM 24 und 56) Heiratsbedingung.⁴⁷⁹ Dies spiegelt auf eine alte Tradition wider, nach der Eheschließungen von praktischen Erwägungen, in Adelskreisen z. B. von dynastischem und politischem Kalkül, in bürgerlichen und bäuerlichen Schichten von wirtschaftlichen Interessen geleitet waren.⁴⁸⁰ Da in den Märchen im Allgemeinen und in den KHM im Besonderen Figuren aus der oberen Schicht und aus der unteren Schicht heiraten, wird die Ehe zu „eine[r] Versorgungsehe, die dem Habenichtts Einheirat in ein Königreich bietet.“⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Ebd., S. 207. Ein Hinweis darauf findet sich auch in dem Vorwort zu den KHM (vgl. Grimm/Rölleke 2009). Spezifisch zu den Biographien einzelner Beiträger bzw. Beiträgerinnen der KHM, siehe z. B. Ehrhardt 2012, 2016 und 2019.

⁴⁷⁹ Vgl. Röhrich 2002, S. 70.

⁴⁸⁰ Ebd.

⁴⁸¹ Ebd., S. 61.

Das Bild der Frauen in den KHM ist sehr bunt und facettenreich. Ihnen kommen verschiedene soziale Rollen zu. Sie sind Königin, Königstochter, Grafentochter, Ritterfrau aber auch Hausfrau und Handwerkerin.⁴⁸²

Die Geburt wird als eine Gnade Gottes betrachtet, die Kinderlosigkeit aber als ein Unsegen.⁴⁸³

Die gesellschaftlichen Abbilder in den Fon-Märchen verweisen auf die vorkoloniale Zeit, auf das Königreich Danxomè. Dies zeigt sich z. B. in den Fon-Märchen 1, 4 und 5, in denen der König einer der Protagonisten ist und über viele Machtbereiche verfügt. Danxomè bestand ursprünglich aus drei sozialen Schichten, an deren Spitze der König stand: die Prinzen und Prinzessinnen („Axòvi“), die Nicht-Prinzen („Anatò“) und die Sklaven („Kànumɔ“). Die Frauen des Königs kamen nicht aus dem Stand der Prinzessinnen: „Il ne faut pas oublier que le roi choississait ses épouses Kpòsi parmi les familles non-princières ou n'appartenant pas en tout cas à la famille royale d'Abomey.“⁴⁸⁴ Die Sklaven waren Kriegsgefangene. Sie arbeiteten in den Plantagen und wurden auch verkauft. Der König hatte auch Minister („Gbonugán“), die ihm beim Regieren des Königreichs halfen. Sie wurden aus den zwei ersten Schichten (Prinzen und Nicht-Prinzen) ausgewählt. Zu den Ministern zählt z. B. Migan, der „erste Minister“, dessen Aufgaben darin bestanden, u. a. die Verwaltung der besetzten Gebiete zu beaufsichtigen, die Armee zu leiten und einige bedeutende Missionen zu erfüllen. Letztere Aufgabe findet z. B. im Märchen 1 einen Niederschlag. Der König hatte auch einen traditionellen Priester Bokɔnɔ, der er pflegte und hegte. Grund dafür ist die

⁴⁸² Vgl. z. B. Gilles 2010 und Feustel 2012.

⁴⁸³ Vgl. 5.1.4.

⁴⁸⁴ Savary 1976, S. 125.

wichtigste Stelle, die die Orakelbefragung in dem Königreich einnahm, dessen Priester der Bokɔnɔ war und ist. Der König unternahm nichts, ohne die Orakel zu befragen. Schon bei seiner Machtübernahme erkundigte er sich dort, um den Verlauf seiner Regierzeit zu erfahren und im Notfall Opfer darzubringen. Der Bokɔnɔ griff auch im Fall von Krankheiten ein. Dieser Bokɔnɔ ist von dem zu unterscheiden, dem die gleichen Aufgaben innerhalb des Volks zukamen und zukommen (vgl. Märchen 3).

Im Mittelpunkt der Fon-Gesellschaft steht die Familie. Sie besteht aus einer oder mehreren Abstammungslinien. Im letzteren Fall handelt es sich um eine Familiengemeinschaft, deren Mitglieder einen gemeinsamen väterlichen Vorfahren haben und an deren Spitze ein Leiter mit dem Namen „Xɛnugán“ steht. Die Mitglieder einer Familiengemeinschaft leben meist in einem Familienhaus („Xwéta“) zusammen, dies ist jedoch nicht notwendiger Weise so. Wichtig zu erwähnen ist, dass jede Familie („Xwé“) selbstständig ist. Sie ist entweder monogam oder polygam (vgl. z. B. Märchen 7, 13 und 14), denn die Polygamie war und ist geduldet. Ihr lagen ökonomische und gesundheitliche Ursachen zugrunde. Indem man viele Kinder bekam, verfügte man über viele Arbeitskräfte für die bäuerlichen Tätigkeiten. Die gesundheitliche Ursache liegt in der Rücksicht, mit schwangeren und stillenden Frauen keine intimen Beziehungen zu haben.⁴⁸⁵ Eine weitere Ursache war die hohe Sterberate der Kinder und der Frauen bei der Entbindung.⁴⁸⁶ Und auch nachdem diese Ursachen wegen der Modernisierung der traditionellen Fon-Gesellschaft nicht mehr aktuell sind, besteht die Polygamie weiter. Bei einer polygamen Familie werden die Nebenfrau bzw. die Nebenfrauen, als auch Stiefmütter („Nɔsisi“ oder

⁴⁸⁵ Ebd., S. 119–120.

⁴⁸⁶ Ebd.

„Asisi“) bezeichnet⁴⁸⁷, genannt (vgl. z. B. Märchen 2 und 12). Nicht selten kommt es zur Eifersucht, zu Missverständnissen und Streitigkeiten unter den Frauen.⁴⁸⁸ Traditionsgemäß kommt es den Verwandten der Eheleute zu, beim Schlichten der erwähnten Probleme zu helfen.

Bei der traditionellen Ehe hatten die Eltern, vor allem der Vater, bei der Wahl der Partnerin bzw. des Partners eine Schlüsselrolle. Beim Letzteren kann er sich z. B. für einen Partner entscheiden, der ihn materiell und finanziell bei bestimmten Gelegenheiten unterstützt hatte. Dieser brauchte dann nicht die Tochter anzusprechen. Anders gesagt war eine gute Beziehung zu dem Vater ein entscheidender Vorteil (vgl. Märchen 3). Diese Praktik ist aber heute in einigen Fällen überholt. Bei der traditionellen Ehe handelt es sich um eine Mitgift. Sie besteht aus wertvollen Sachen und Geld, die der Partner der Familie der Ehefrau gibt. Der Partner selbst darf nicht bei der Zeremonie der Mitgift anwesend sein.⁴⁸⁹ Er soll sich von einem Verwandten (z. B. von dem Leiter der Familiengemeinschaft, von dem ältesten Onkel etc.) vertreten lassen. Bei dieser Zeremonie müssen die Ehefrau und ihre Familie dabei sein. Es obliegt dem Leiter der Familiengemeinschaft der Ehefrau oder eines ihrer nächsten Verwandten die Mitgift zu erhalten.

Die traditionelle Fon-Gesellschaft ist patriarchalisch. Dem Mann obliegt die Aufgabe, für die Familie aufzukommen (z. B. Märchen 1 und 13). Er ist der Familienleiter und entscheidet in seinem Namen (z. B. Märchen 3). Die Frau bzw. Frauen zollen ihm Respekt. Männer sind es auch, der die hohen Ämter im Königreich bekleideten und bekleiden (z. B. Märchen 4). Stirbt ein Mann, geht sein Erbe vorrangig an

⁴⁸⁷ Das Äquivalent für „Marâtre“ auf Französisch Vgl. Dictionnaire universel, 1995, 3. Edition. Paris : EDICEF 58, S. 740.

⁴⁸⁸ Die Märchen 3 und 13 z. B. berichten davon.

⁴⁸⁹ Im Märchen 14 ist von dieser Ehe die Rede.

die Söhne (vor allem an den Ältesten). Das Erbe kann materielles Gut sein. Es kann sich aber auf den Beruf (Handwerker, Sänger etc.) beziehen, weil manche Berufe in der traditionellen Fon-Gesellschaft bis heute patrilinear sind (z. B. die Jagd im Märchen 9).⁴⁹⁰

Im Vergleich zu den Männern spielen die Frauen in der traditionellen Gesellschaftsstruktur der Fon eine periphere Rolle. Sie huldigt den drei Ks: Kinder (z. B. Märchen 2), Küche (z. B. Märchen 7), Kirche.⁴⁹¹ Letzteres hängt mit ihrer Rolle innerhalb der traditionellen Zeremonien zusammen. Die höhere Stelle, die den Frauen hierbei zukommt, ist die der „Tasino“, der ältesten Frau innerhalb der Familiengemeinschaft, eine Frau in der Menopause. Im weitesten Sinne ist sie eine alte Frau, die sich in der Fon-Tradition (Name der Vorfahren, Panegyrici, Bräuche und Sitten, Riten etc.) auskennt. Sie greift in manche Zeremonien ein, die den Vorfahren gewidmet werden oder z. B. in die traditionelle Taufzeremonie mit dem Namen „Vidètɔn“⁴⁹². Nicht zufällig verlangt die älteste Frau des Königs von ihm die Veranstaltung einer Zeremonie des Hirsestampfens im Märchen 7. Sie übernimmt in diesem Märchen die Rolle der Tasino. Ungeachtet der

⁴⁹⁰ Näheres im 5.2.2.

⁴⁹¹ Vgl. Agléwé 2015, S. 348.

⁴⁹²Die Zeremonie findet nach der Geburt eines Kindes statt und wird von der Tasino geleitet. An dieser Zeremonie dürfen die Familienmitglieder des Vaters des Kindes, Freunde und Gäste sowie der Leiter der Familiengemeinschaft teilnehmen. Letzterem obliegt die Aufgabe, den Namen des Kindes nach der folgenden Formel bekanntzugeben:

„A partir de ce jour, ce garçon ou cette fille n'est plus un étranger dans cette famille. Tu es descendant (e) de la lignée.

C'est notre arrière ancêtre qui t'a mis au monde pour que tu vives parmi nous sur cette terre.

A partir de ce jour, nous t'appelons désormais ...“

(dt.: Von diesem Tag an ist dieser Junge bzw. diese Tochter in dieser Familie kein Fremder bzw. keine Fremde mehr.

Er bzw. sie ist der Nachkomme bzw. die Nachkommin der Familiengemeinschaft.

Wir und er bzw. sie haben den gleichen Vorfahren.

Damit du auf der Erde weiterhin unter uns leben kannst,

nennen wir dich von diesem Tag an ...). Vgl. Tingbé 1987, S. 59–60.

unterprivilegierten Rolle, die den Frauen in der Gesellschaftsstruktur der Fon zugewiesen ist, stellen sie also eine ihrer Grundpfeiler dar. Zusammenfassend schreibt Agléwé zu dem Bild der Frauen in den beninischen und westafrikanischen Märchen:

Außerdem spiegelt das Bild, das sich der Erzähler [...] in den Mahi-Märchen von der Frau macht, bei genauerem Hinsehen vor allem in Benin und vielen anderen Ländern Afrikas, eine frauenfeindliche patriarchale Gesellschaft wider, was in gewisser Weise zur Tradition des Märchens gehört. Die ganze Gesellschaftsstruktur in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft basiert auf Gesetzen, die den Männern den Großteil der Macht einräumen.⁴⁹³

Der Hauptzweck der traditionellen Ehe bei den Fon sowie bei vielen andern afrikanischen Volksgruppen ist es, Kinder zu haben. Außer den oben erwähnten Gründen für den Kinderreichtum der Fon,⁴⁹⁴ kommt hinzu, dass die Fon der ländlichen Gebiete keine sozialen Leistungen erhalten und finanziell auf die Kinder angewiesen sind, wenn sie alt werden oder krank sind. Viele Kinder in solch einer Situation zu haben, wird schnell zu einem Vorteil, deswegen wird das Kind als ein „Reichtum“ betrachtet:

Sur le plan social, la défense et la protection de la famille et du clan ne peuvent être garanties que par un grand nombre d'enfants qui assument en outre la perpétuation de la descendance. L'enfant est donc celui qui confère honneur et bonheur à la famille.⁴⁹⁵

Verständlich ist, warum die alte Frau im Märchen 8, die keine Kinder hat, sich die Verwandlung der Kieselsteine in Kinder wünscht. Dass

⁴⁹³ Agléwé 2015, S. 348.

⁴⁹⁴ Wobei die Geburtenrate heutzutage wegen der Alphabetisierung und der schwierigen wirtschaftlichen Lage im Vergleich zu früher rückläufig ist.

⁴⁹⁵ Tingbé 1987, S. 42.

ihr Wunsch sich erfüllt und sie in der Fortsetzung der Erzählung bemüht ist, die Kieselstein-Kinder zu behalten, ist aus dieser Sicht zu verstehen.

Schließlich ist auffällig, dass die Märchen die traditionelle Fon-Gesellschaft abbilden. Ausgehend von der Tatsache, dass sie von Beiträgerinnen und Beitragern, die aus der niederen Schicht stammen, kann schlussgefolgert werden, dass sich Reflexe ihrer sozialen Verhältnisse in den Märchen wiederfinden.

5.2.2. Armut und Reichtum in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen

Die textimmanente Analyse der Fon-Märchen und der KHM zeigt, dass Armut und Reichtum ein wichtiges Thema ist. Sie sind zwei Gegenpole, deren Grenzen flüchtig sind: Arme Menschen werden reich, denn sie schaffen es nach ihrem Kontakt zur Natur, ihre kümmerliche Lage zu beheben. Im Mittelpunkt solcher Märchen stehen also die sozioökonomischen Lebensverhältnisse der menschlichen Protagonisten. Im Märchen 2 z. B. kommt ein Mädchen aus einem einfachen sozioökonomischen Milieu, das seine Stiefmutter zum Einkaufen schickt, mit Reichtümern zurück. Im Märchen 3 ist von einem sehr armen Mann, der dank einem magischen Huhn reich wird, die Rede. Die Märchen 4 und 10 berichten ebenfalls von jungen Bauern, denen es gelingt, die Schwierigkeiten, mit denen sie konfrontiert sind, zu bewältigen und reich zu werden. Ebenfalls schaffen es der Jäger in den Märchen 6 und 11, die armen Jungen in den Märchen 12 und 15, aus ihren jeweiligen schwierigen wirtschaftlichen Lagen zu kommen und reich zu werden. Auch in den KHM ist das Thema häufig vertreten. Beispielhaft sind KHM 60, 62, 85, 107 und 191, in denen die menschlichen Protagonisten (Fischer, Schneider, Jäger, Dummling)

reich bzw. Könige werden. Auffällig ist, dass in vielen der Märchen, in denen dieses Thema präsent ist, die Helden und Heldinnen sozial Benachteiligte sind:

Gleichwohl gibt es im Zaubermärchen kein höheres Ziel, als zu eben diesem Königtum aufzusteigen [vor allem in den KHM]. Volksmärchen kann man geradezu als kompensatorische Erzählungen für wirtschaftlich und sozial Benachteiligte bezeichnen. Das Glücksverlangen als ein zentrales Thema des Märchens scheint jedenfalls zum großen Teil eine Folge der äußeren sozialen Verhältnisse der Märchenträger zu sein.⁴⁹⁶

Interessiert man sich für den Beruf und Stand der Beiträgerinnen und Beiträger im 19. und 20. Jahrhundert in Deutschland, bemerkt man, dass einige von ihnen aus der untersten Bevölkerungsschicht kommen. Sie sind z. B. Kleinbauer, Knechte, Mägde, Tagelöhner, Händler, Handwerksburschen, invalide Soldaten etc.⁴⁹⁷ In diesem Zusammenhang lassen sich einige KHM einem bestimmten Beruf oder Stand zuordnen. Außer den oben genannten treten folgende Berufe hinzu: KHM 15, 169 (Holzhackerskinder), KHM 106, 107, 120 (wandernde Handwerksburschen), KHM 83 (Knechte), KHM 152 (Küchen- und Hirtenjunge).⁴⁹⁸ Diese Präsenz von Heldinnen und Helden aus der unteren Sozialschicht in den KHM erklärt sich zum Teil dadurch, dass die Brüder Grimm bei der Märchensammlung Beiträgern aus ländlichen Gebieten wie dem damaligen Hessen einen hohen Stellenwert einräumten. Wilhelm Grimm beschreibt in der Vorrede zu den KHM die wirtschaftlichen Lebensverhältnisse der Menschen in Hessen z. B. wie folgt:

⁴⁹⁶ Röhrich 2002, S. 171.

⁴⁹⁷ Röhrich 1974, S. 207–208.

⁴⁹⁸ Vgl. ebd., S. 209.

Ein gewisser Ernst, eine gesunde, tüchtige und tapfere Gesinnung, die von der Geschichte nicht wird unbeachtet bleiben; selbst die große und schöne Gestalt der Männer in den Gegenden, wo der eigentliche Sitz der Chatten war, haben sich auf diese Art erhalten und lassen den Mangel an dem Bequemen und Zierlichen, den man im Gegensatz zu andern Ländern, etwa aus Sachsen kommend, leicht bemerkt, eher als einen Gewinn betrachten. Dann empfindet man auch dass die zwar rauheren aber oft ausgezeichnet herrlichen Gegenden, wie eine gewisse Strenge und Dürftigkeit der Lebensweise, zu dem Ganzen gehören.⁴⁹⁹

In Niederzwehren bei Kassel trafen die Brüder Grimm z. B. Dorothea Viehmann, eine Schneidergattin und Gastwirtstochter aus einer hugenottischen Familie,⁵⁰⁰ die ihnen zum ersten Band z. B. KHM 31 und 108 und zum zweiten Band weit über 30 Märchen und Varianten zu den schon vorhandenen des ersten Bandes erzählte.⁵⁰¹

Generell kommen die Beiträgerinnen und Beiträger der Fon-Märchen auch aus ländlichen Gebieten,⁵⁰² wo der Lebensstandard sehr niedrig ist. In diesen Gebieten ist der Ackerbau wie im Hessen des 19. Jahrhunderts die Haupteinkunftsquelle. Er basiert auf dem Anbau von Mais, Maniok, Bohne, Yamswurzel, Okra, Palmennüssen, Erdnüssen, Ölpalmen, Tomaten, Orangen und Bananen, wobei archaische Werkzeuge wie Hacke und Buschmesser benutzt werden. Neben dem Ackerbau werden auch Geflügel und Ziegen gehalten. Weiterhin ist die Jagd in diesen ländlichen Fon-Gebieten sehr beliebt, selbst wenn sie in den letzten Jahrzehnten wegen der Abholzung, der Entwaldung und häufiger Buschfeuer sowie des daraus resultierenden Artensterbens stark zurückgegangen ist. Ein Teil der Fon, die in den ländlichen

⁴⁹⁹ Grimm/Rölleke 2009, S. 20.

⁵⁰⁰ Ebd., S. 927.

⁵⁰¹ Vgl. Ehrhardt 2012, S. 8–29.

⁵⁰² Vgl. Auch die Beiträger der Märchen des Korpus. Vgl. 7.1.1.

Gebieten wohnhaft sind, betreibt Handel. Dabei geht es um den Verkauf der oben erwähnten Agrarprodukte und Zuchttiere auf u. a. den Märkten von Bohicon⁵⁰³ und Houndjroto⁵⁰⁴. Außerdem nahm und nimmt bis heute das Handwerk einen hohen Stellenwert in den Fon Gebieten ein. Dieses Interesse am Handwerk geht auf die Hierarchisierung des Königreichs von Danxomè zurück, in dem bestimmten Familien bzw. Linien spezifische Handwerksarbeiten zugeteilt wurden. So wurden u. a. die Familien Hountondji und Yémadjè mit der Herstellung von Kunstwerken⁵⁰⁵ beauftragt, wie z. B. die Herstellung von Jagdgewehren, Schmucksachen, Edelsteinen, Gemälden, Leintüchern, usw. Diese Tradition wird bis heute fortgesetzt.⁵⁰⁶ Weitere Handwerksarbeiten wie Mauern, Schreinern, Schneidern etc. sind dort auch entwickelt.

Dass in den beiden Korpora Heldinnen und Helden aus einer unteren Sozialschicht ausgewählt werden, die dann einen sozioökonomischen Aufstieg erleben, kann also auch auf die wirtschaftlichen Lebensverhältnisse der Beiträgerinnen und Beiträger zurückgeführt werden:

Die Lebensverhältnisse der angesprochenen, sozial inferioren Überlieferungsgruppen des Märchens sind vor allem durch wirtschaftliche Abhängigkeit und Unsicherheit, oft durch Armut und Not gekennzeichnet. Diese ganz evidente ökonomische Situation der Erzähler findet ihren natürlichen

⁵⁰³ Bohicon ist eine Verzerrung des Fon-Wortes Gbɔxicɔn. Das Wort besteht aus „Gbɔ“ (Ziege), „xi“ (Markt) und „cɔn“ (unweit von) und bedeutet „Ziegenmarkt“, also der Markt, wo Ziegen verkauft werden. Heutzutage werden aber allerlei Produkte auf dem Markt verkauft.

⁵⁰⁴ Der Markt befindet sich in Abomey.

⁵⁰⁵ Die Kunstwerke beziehen sich auf Bereiche wie die Tinktur, die Stickarbeiten, die Bildhauerei, die Schneidekunst usw.

⁵⁰⁶ Informationen aus einem persönlichen Gespräch mit Dah Hountondji (Historisches Museum von Abomey, 02.09.2016). Hountondji ist Handwerker von Beruf und verkauft im historischen Museum von Abomey Kunstwerke, die er selbst herstellt. „Ich habe diesen Beruf von meinem Vater ererbt und lebe davon“, so Dah Hountondji. Er selbst wird diesen Beruf an seine Kinder vererben.

Niederschlag a) in der der Gestalten und b) in der Anlage ihrer Märchen.⁵⁰⁷

5.3. Kulturelle Aspekte

5.3.1. Das Fon-Verständnis des Begriffs „Märchen“

Le mot «conte» ne recouvre pas partout les mêmes réalités, et les différents mots africains traduits en français par «conte» ne sont pas nécessairement des «contes» au sens français du terme. Pour essayer de cerner de plus près la réalité exacte que telle société orale appelle «conte» dans sa langue, il faut situer cette réalité parmi les autres manifestations de la tradition orale.⁵⁰⁸ (dt.: „Das Wort ‚Märchen‘ schließt nicht überall dieselben Realitäten ein und die verschiedenen afrikanischen Begriffe, die ins Französische mit „Märchen“ übersetzt werden, entsprechen in Wahrheit im engsten Sinne des Wortes nicht dem französischen „Conte“. Um gut verstehen zu können, was eine mündlich sehr geprägte Gesellschaft mit „Märchen“ meint, soll man versuchen, dieses Oralgenre mit den anderen Oralgenres zu vergleichen.“)

Ersetzt man das Wort Französisch durch Deutsch hat man eine aussagekräftige Illustration der Schwierigkeiten, vor denen man steht, wenn man den Fon-Begriff Hwénuxó mit dem deutschen Begriff Märchen vergleichen will. Die Fon-Gesellschaft ist wie alle anderen traditionellen afrikanischen Gesellschaften stark mündlich geprägt. Dementsprechend kann ein Wort viele Begriffe in sich schließen. Was verstehen denn die Fon-Angehörigen unter dem Begriff Hwénuxó, die heutige Übersetzung für den Begriff Märchen?

Nach den Gewährspersonen Adowanon Albert und Akpé René umfasst das Wort Hwénuxó ursprünglich zwei Unterbegriffe: die erlebten Geschichten, die als Tàn bezeichnet werden, und die unwahren

⁵⁰⁷ Nörtersheuser 1977, S. 790.

⁵⁰⁸ Cauvin 1980, S. 5.

Geschichten Xexó⁵⁰⁹ oder Yexó⁵¹⁰ auf Fon. Die wahren bzw. erlebten Geschichten umfassen die Oralgenres wie Legenden, Mythen, Sagen und Epos. Die unwahren Geschichten ihrerseits beziehen sich auf Märchen und Fabeln. Als solches stellte Hwénúxó den Oberbegriff für alle Geschichten – wahr oder unwahr – dar, zumal sich das Wort etymologisch aus „Hwé“ (dt.: „Epoche, Zeit“) und „Xo“ zusammensetzt und bedeutet, was in vergangenen Zeiten geschehen ist.

Allmählich wird in der Verwendung der Fon-Sprache kein Unterschied mehr zwischen dem Oberbegriff Hwénúxó und dem Unterbegriff Xexó oder Yexó, also den fiktiven Erzählungen, gemacht. Folglich wird der Unterbegriff Xexó oder Yexó in der Fon-Umgangssprache heutzutage nicht mehr verwendet. Er ist vom Oberbegriff Hwénúxó ersetzt, wie Wekenon es zu Recht anmerkt:

Mit der Zeit wird xexó durch Hwenuxo verschluckt, zumal nur Hwenuxo in der Umgangssprache benutzt wird, um beide Konzepte zum Ausdruck zu bringen. Sozusagen sind unter Hwenuxo bei den Fon nicht nur erlebte Geschichten, Mythen, Legenden zu verstehen, sondern auch Märchen oder Fabeln.⁵¹¹

Zudem ergibt ein Blick in das *Dictionnaire Fon-Français* das folgende Ergebnis über die Bedeutungen des Wortes Hwenuxó: „Hwenuxó: Conte, histoire, récit (plutôt légendaire)“⁵¹² (dt.: Hwenuxó: Märchen, Geschichte, legendenartige Erzählung).

⁵⁰⁹ Aus „xe“ (dt.: „Vogel“) und „xó“ (dt.: „Wort“), also das Wort des Vogels.

⁵¹⁰ Aus „Yε“ (dt.: „Geist“) und „xó“, also das Wort des Geistes.

⁵¹¹ Wekenon Tokponto 2003, S. 310.

⁵¹² Segurola/Rassinoux 2000, S. 271.

Letztlich ist die oben angeschnittene Theorie, die besagt, dass die afrikanischen Bezeichnungen des Begriffs Märchen keine direkte Äquivalenz mit der europäischen haben, durch die Überprüfung des Begriffs Hwénuxó innerhalb der Fon-Sprache wissenschaftlich fundiert. Selbst wenn Hwénuxó keine direkte Äquivalenz mit der europäischen Auffassung des Begriffs Märchen hat, ergibt die Textanalyse, dass die Fon-Märchen und die KHM die gleichen literarischen Merkmale aufweisen, z. B. die Form, die Funktionen und die Fiktionalisierung der Natur. Naturbestandteilen werden Fähigkeiten und Fertigkeiten zugeschrieben, die mit jenen der realen Welt nicht immer übereinstimmen.⁵¹³ Die Darstellung der Naturbestandteile weicht in vielerlei Hinsicht in den beiden Konvoluten von der Realität ab. Tiere werden sublimiert bzw. ihnen werden übernatürliche Fähigkeiten verliehen, die sie im realen Leben nicht besitzen: Heilkunde (z. B. Märchen 4 und 7; KHM 60), magische Dinge (z. B. Märchen 12 und 15; KHM 191), Transportmittel (Märchen z. B. Märchen 2; KHM 15). Darüber hinaus beobachtet man in den beiden Korpora eine Neigung zum Anthropomorphisieren der Tiere. Tiere verwandeln sich oft in Menschen (in den Fon-Märchen) und umgekehrt (in den KHM) oder gar nicht (in den Fon-Märchen und in den KHM) und handeln ähnlich dem Menschen. Die Trennlinie in den beiden Märchenkorpora zwischen Mensch und Tier ist nicht scharf gezogen und lässt eine gewisse Durchlässigkeit zu.⁵¹⁴

Außer den Tieren werden auch Bäume in den Fon-Märchen anthropomorphisiert. Bei der Verwandlung eines Baums in einen Menschen spielt seine äußere Erscheinung in manchen Fon-Märchen eine nicht weniger wichtige Rolle und wird in den Vordergrund gerückt (z. B. Märchen 1). Echte Bäume, die sich in Menschen verwandeln, treten

⁵¹³ Vgl. Sagbo 2012, S. 78.

⁵¹⁴ Vgl. Freund 2012, S. 6.

in den KHM nicht auf. In den KHM verläuft die Darstellung der Bäume anders: Es ist von Menschen die Rede, die sich in Sträucher und Blumen verwandeln bzw. verwandelt werden, um einer Gefahr zu entgehen. Erwähnenswert ist weiterhin der himmelhohe Baum als Spezifikum der KHM, der sich auch von der Realität entfernt.

Ebenfalls werden die Steine in den Fon-Märchen anthropomorphisiert, denn sie können sich in Menschen verwandeln. Die Verwandlung bezweckt, die Kinderlosigkeit der menschlichen Protagonisten zu beseitigen. Die Schilderung der äußeren Erscheinung dieser Steine sagt viel über ihre besondere Beschaffenheit aus und bereitet die Hörschaft darauf vor, das von ihnen bewirkende Wunder zu akzeptieren. In den KHM ist oft von in Steine verwandelten Menschen die Rede. Weiterhin ergibt sich aus der Textanalyse, dass der Stein, der ursprünglich als ein unbelebter Naturbestandteil betrachtet werden soll, in den Fon-Märchen in einen belebten Naturbestandteil wechseln kann. Echte Steine sprechen und beeinflussen die Handlung, ohne dass von ihrer Verwandlung in Menschen die Rede ist. Ihr Anthropomorphisieren wird von den menschlichen Protagonisten als etwas Normales angenommen. In diesem Zusammenhang unterscheiden sich die Fon-Märchen von den KHM. In den KHM sind es die menschlichen Protagonisten, die versteinert werden. Ihre Versteinierung wird als eine Art Verwünschung oder Bestrafung angesehen, denn sie werden stumm und bewegungslos und können nicht an der Handlung teilhaben.⁵¹⁵

In gewissen Fon-Märchen und KHM läuft der Alltag unter Wasser wie im realen Leben. Der Aufenthalt der menschlichen Protagonisten im Wasser ist nicht lebensgefährlich. Dort befinden sich schöne, bewohnbare Häuser und Dörfer. Es wird vermutlich von den Erzählern dieser Märchen eine imaginäre Landschaft unter Wasser geschaffen,

⁵¹⁵ Z. B. KHM 60.

um die Handlung in Gang zu setzen. Die Fiktionalisierung des Wassers ermöglicht es den menschlichen Protagonisten, sich unter Wasser Proben zu unterziehen bzw. Initiationsriten zu durchlaufen.

Außer den erwähnten Naturbestandteilen fällt auch in den analysierten Fon-Märchen und KHM die Schilderung der Termitenhügel, der Berge und der Hügel auf. In ihnen sind Geld und Kostbarkeiten zu finden, was der Realität nicht entspricht. Die Fiktionalisierung dieser Naturbestandteile verkündet die Präsenz eines materiellen Wunsches.

5.3.2. Erzählstrukturen der ausgewählten Fon-Märchen

Unter der Struktur der Fon-Märchen ist ihr Handlungsverlauf zu verstehen. Das Interesse, die Struktur der Märchen zu untersuchen, geht auf den russischen Folkloristen Wladimir Propp mit seiner Arbeit über die Morphologie des Märchens⁵¹⁶ zurück, in der er anhand der klassischen Märchensammlung seines Landsmanns Afanas'ev der Frage nach der Systematik, die ein umfassendes Verständnis der Struktur von Märchen ermöglichen kann, nachgegangen ist.⁵¹⁷ Propp zufolge sind die Handlungen bzw. die Funktionen im Märchen, insbesondere in Zaubermärchen konstant, und dies unabhängig davon, von wem sie ausgeführt werden. D. h. die Personen bzw. die Figuren können wechseln, die Funktionen bleiben dieselben. Diesbezüglich definierte er die Funktion als Aktion einer handelnden Person, die für den Gang der Handlung bedeutend ist.⁵¹⁸ In diesem Zusammenhang

⁵¹⁶ Propp 1972.

⁵¹⁷ Vgl. Pöge-Alder 2007, S. 186.

⁵¹⁸ Propp 1972, S. 27.

stellte er eine Liste von 31 Funktionen zusammen, die den Handlungsverlauf des Märchens zusammenfassten.⁵¹⁹ Jahrzehnte später schloss sich Wilhelm Solms der strukturalistischen Arbeit von Propp in seinem Buch *Die Moral von Grimms Märchen*⁵²⁰ an, indem er die Struktur der Grimm'schen Zaubermärchen unter das folgende Handlungsschema subsumierte:

Ausgang:

(Konflikt-) Situation, die zum Aufbruch des Helden (vor allem menschliche Figuren) führt.

Handlungskern:

- Lösung unlösbarer Aufgaben
- Erfüllung unerfüllbarer Aufträge
- Überwindung unüberwindbarer Hindernisse

durch

- wunderbare Helfer
- Zaubermittel
- Zauberkräfte

Zuteilwerden des Glücks in Form von Schönheit, Macht und Reichtum.

Auch die Struktur vieler Fon-Märchen des Korpus unterliegt diesem Handlungsschema.

⁵¹⁹ Nach Propp sind die 31 Funktionen nicht in allen Zaubermärchen enthalten. Vgl. ebd., S. 27–28.

⁵²⁰ Solms 1999, S. 14.

- **Ausgangslage**

Die (Konflikt-) Situation, die den Helden zum Aufbruch führt, wird in den Zaubermärchen, die den größten Teil des Korpus bilden, unter verschiedenen Aspekten zum Ausdruck gebracht. Sie kann eine Mangellage sein wie die Ehelosigkeit und Kinderlosigkeit (z. B. Märchen 1, 2, 3, 8), der Tod eines Elternteils, vor allem der des Vaters (Märchen 10), die Armut (Märchen 12 und 15) oder eine Plage (Märchen 4 und 7) u.a.

- **Handlungsverlauf**

In dieser Etappe lässt sich der Held auf ein Abenteuer ein, um seine mangelhafte Ausgangssituation zu beheben. Auffällig ist bei dieser Etappe der Ortswechsel in den meisten Märchen des Korpus. Dabei wird die Natur zum beliebten Schauplatz: Bäume, Wälder, Termitenhügel, Gewässer als Handlungsorte sprechen dafür. Auch weitere Naturelemente wie Tiere treten in dieser Etappe in der Erzählung auf und helfen auf die eine oder die andere Weise dem Helden, sein Ziel zu erreichen. So hat das Waisenmädchen, der Held des Märchens 1, den Reichtum in einem Termitenhügel erworben; die beiden unzertrennlichen Freunde (Märchen 3) treffen in einem Wald auf ein Gespenst namens Aziza, das ihnen ein magisches Huhn überreicht, das sie reich macht und sie somit von ihrer akuten Armut befreit; im Märchen 4 bekommt der Held namens Sagbo unter einem Baum Hilfe von Vögeln, die zur Heilung seiner Blindheit führt. Auch kommt es in vielen Märchen des Korpus vor, dass sich Bäume oder gar Tiere in eine Frau verwandeln, um die Ehelosigkeit des Helden zeitweilig zu beseitigen, wie z. B. in den Märchen 1 und 13; oder dass sich Steine in Menschen verwandeln, um die Kinderlosigkeit einer weiblichen Figur zu beheben (Märchen 8). In einem weiteren Märchen (Märchen 15) gelangt der Held, ein Junge, in den Besitz eines magischen Schwanzes, der

ihm, seiner Familie und einem ganzen Königreich die Hungersnot erspart. Dabei ist der Geber des magischen Schwanzes eine Hyäne, also ein Tier. In den meisten Märchen des Korpus erreicht der Held sein Ziel erst, wenn er sich gegenüber den Helfern gehorsam, untertänig, gut usw. verhält, wie u. a. in den Märchen 2 und 3. Tut er dies nicht, so gerät er wieder in die Mangelsituation des Ausgangs, wie z. B. in den Märchen 11 und 13, d. h., der Held muss sich in den meisten Fällen⁵²¹ die Hilfe verdienen. Verdient er sie, so erreicht er das Glück.

- **Das glückliche Ende**

Das Zuteilwerden des Glücks nimmt verschiedene Formen in den Märchen aus dem Korpus an. Hier erfährt der Held einen sozialen Aufstieg, wie z. B. in den Märchen 4 und 15, in denen der Held zum König ernannt wird, oder in den Märchen 3 und 10, in denen der Held am Ende den Reichtum erwirbt. Es kann aber auch die Behebung der Kinderlosigkeit sein, wie im Märchen 8. Kurz gesagt hängt das Zuteilwerden des Glücks von der Art der mangelhaften Ausgangssituation ab. Manche Helden haben ihr erreichtes Glück am Ende einiger Erzählungen verloren. In diesen Fällen handelt es sich um Helden, die ihre Gegenleistungen, z. B. das Nicht-Ausplaudern von einem Geheimnis, nicht erbracht haben (Märchen 1).

In dem Märchen 3 z. B. tritt das von Solms entwickelte klassische Handlungsschema zweimal zutage, denn der wahre Held – der falsche Held ist der Freund – hat das erworbene Glück – seinen Reichtum – wieder verloren und sich wieder unterwegs zu seiner Eroberung gemacht. Der Wiedereroberung des Glücks liegt die Solidarität seines unzertrennlichen Freundes zugrunde, der ihm in seinen Mangellagen – Ehelosigkeit und Armut – unterstützt hat. Es handelt sich bei diesem

⁵²¹ In einigen Märchen reicht das Leid des Helden aus, um eine Hilfe zu bekommen (Märchen 15).

Märchen um ein zweiteiliges Märchen. Seine Struktur lässt sich wie folgt schematisieren:

Erster Teil

Mangellage:

Ehelosigkeit und Armut: Der Held hat keine Frauen und lebt von der Hand in den Mund. Sein Freund hingegen ist wohlhabend und hilft ihm, von seiner Armut loszukommen. Um die Ehelosigkeit des Helden zu beseitigen, verschafft der Freund dem Helden dreimal hintereinander drei Frauen, die alle sterben, darunter seine eigene Tochter.

Handlungskern:

Überwindung unüberwindbarer Hindernisse: Der Held begibt sich in den Wald und macht dort die Bekanntschaft eines Gespenstes, dem er sein Leid erzählt. Das Gespenst erbarmt sich seiner und überreicht ihm ein Huhn, dessen Eier ihn reich machen. Er heiratet sogar viele Frauen und bekommt in der Folge viele Kinder.

Zuteilwerden des Glücks:

Der Held wird reich, heiratet Frauen und bekommt viele Kinder.

Zweiter Teil:

Verlust des erworbenen Reichtums:

Hier handelt es sich um den Verlust des Reichtums. Nachdem der Held das reich machende Huhn, das das Gespenst ihm im Wald überreicht hat, wegen der Krankheit seines vertrauten Freunds als Opfer dargebracht hat, gerät er wieder in Armut.

Wiedereroberung des verlorenen Reichtums:

Gleich nach dem Opfern des Huhns und der Heilung des Freundes und dem daraus resultierenden Verlust seines Besitzes begeben sich der Held und sein Freund in den Wald. Dort überreicht ihnen das Gespenst jeweils ein Huhn zur Belohnung für ihre gegenseitige Treue und Solidarität.

Endgültige Erwerbung des Glücks:

Der Held und sein Freund erwerben endgültig das Glück.

Es sei betont, dass nicht alle Märchen des Korpus den aufgezeigten Handlungsschemata unterliegen. Ein Beispiel hierfür bietet das Märchen 5, das mit dem Tod der Heldin endet. Dies kann durch die Tatsache erklärt werden, dass das Märchen in die Kategorie der Warn- und Schreckmärchen sowie lehrhaften Erzählungen gehört. Hier kreist das Handlungsschema um den Zusammenhang „Verbot – Übertretung des Verbots – Tod“. Auf die Strukturen derartiger Märchen verweist Wekenon Tokponto:

Weitere Typen wie Warn- und Schreckmärchen sowie lehrhafte Erzählungen sind im westafrikanischen Erzählgut ebenfalls präsent. Deren Strukturen basieren auf der Tatsache, dass sie Kinder, oft Mädchen, als Protagonisten haben, die aber den Inbegriff des Eigensinns, der Naivität darstellen. Darüber hinaus werden sie als einfältige, leichtgläubige und ungehorsame Figuren präsentiert und müssen am Ende der Erzählung oft für diese Verhaltensweisen bezahlen. Ziel dieser Geschichten ist es, durch die Vermittlung einer klaren Moral, nämlich der des Gehorsams seinen Eltern gegenüber, dem Kind Angst zu machen.⁵²²

⁵²² Wekenon Tokponto 2012c, S. 32.

5.3.3. Funktionen der Fon-Märchen

Wenn von Märchen die Rede ist, denkt man zuallererst an eine Unterhaltung oder Zeitvertreib. Dies belegen die entspannte und feierliche Stimmung und das Ritual, die das Erzählen in vielen traditionellen Gesellschaften Afrikas aber auch überall auf der Welt begleiten. Auch die Fon entziehen sich dieser Tradition nicht, was das Märchen zu einem ihrer bevorzugten Unterhaltungsmedien macht. Nicht zuletzt, wenn sie nach harter Arbeit am Abend nach Hause zurückkommen und das Bedürfnis spüren, sich zu entspannen. Nicht selten und sogar sehr häufig werden Erzählabende veranstaltet, an denen Kleine, Große und Erwachsene teilnehmen dürfen. Dies geschieht entweder im engen Familienkreis (Eltern und Kinder), im breiten Familienkreis (Großeltern, Eltern und Kinder) oder in der Gemeinschaft. Dadurch wird dem Erzähler (oft den Großeltern, den Eltern oder anderen älteren Personen) die Gelegenheit geboten, mittels des Märchens mit der Zuhörerschaft aus verschiedenen Altersstufen ins Gespräch zu kommen. Ein Gespräch, das sehr interaktiv verläuft, gekennzeichnet durch Lieder, Sprichwörter, Gestik, Mimik, Tonvariationen des Erzählers, um die Stimmen der Märchenfiguren nachzuahmen. Alle Mittel sind willkommen, um die Zuhörerschaft zu begeistern und ihr die Möglichkeit zu geben, zeitweilig aus ihrem schwierigen Alltag zu entfliehen. Das Klatschen der Hände, das Lachen der Zuhörerschaft, ihr Gesichtsausdruck und manchmal der Tanz bei der Erzählstunde tragen dazu bei, dass das Märchen als das bevorzugte Unterhaltungsmedium der Fon angesehen wird. Auch die Modernisierung des Lebens in den Fon-Gebieten und der daraus resultierende Zurückgang von Erzählabenden haben die Fon-Märchen ihrer Unterhaltungsfunktion nicht beraubt. Spezielle Märchensendungen werden an bestimmten

Tagen vor allem abends in der Fon-Sprache in Radiosendern ausgestrahlt.⁵²³ Dabei werden sie als Unterhaltungssendungen („Gbadalisa“) bezeichnet. Die Erzählumstände gleichen denen der Märchenabende, allerdings mit der folgenden Nuance: Das Erzählen wird live ausgestrahlt und die Zuhörer können während der Sendung anrufen und mitmachen. Das Märchen ist somit ein orales Spiel, bei dem sowohl der Erzähler als auch die Zuhörerschaft mitmachen dürfen. Aber hat das Fon-Märchen neben seiner Unterhaltungsfunktion, die dem Begriff Märchen selbst anhaftet, keine weiteren Funktionen mehr? Der afrikanische Märchenforscher Mohamadou Kane hat vor Jahrzehnten versucht, auf diese Frage zu antworten:

La première fonction du conte est de divertir. S'il instruit en divertissant, c'est tout simplement parce que, dans la société traditionnelle, aucune conception de la gratuité de l'art n'a cours; toute occasion est mise à profit pour illustrer l'enseignement dispensé ou achever la formation de l'individu.⁵²⁴

Kane zufolge bezweckt das Märchen neben der Unterhaltungsfunktion, seiner ersten Funktion, die Zuhörer zu belehren, denn man kann sich in den traditionellen Gesellschaften Afrikas keine Erzählsitzung ohne didaktischen Zweck vorstellen. Die Erzählumstände des Märchens waren geeignet und boten den Rahmen dafür.

Unter der Erzählsitzung sind aber nicht nur, wie oben aufgezeigt, die Erzählumstände des Märchens zu verstehen. Dies betrifft auch den Inhalt des Märchens. Davon ausgehend lohnt es sich, die didaktische Funktion der Fon-Märchen unter den beiden Aspekten hervorzuheben.

⁵²³ Z. B.: in Bohicon: Radio Carrefour; in Abomey: Radio Royal FM (Stand: 2020).

⁵²⁴ Kane 1978, S.18.

Das Erzählen eines Fon-Märchens verläuft interaktiv. D. h. ein Dialog bzw. ein Austausch entsteht zwischen dem Erzähler und seiner Zuhörerschaft bezüglich des Inhalts. Die Einführungsformel „Hwenuxó cé zón mɔ víín ...“, auf die jeder Erzähler der Fon-Märchen zurückgreift, um seine Zuhörerschaft auf den fiktionalen Charakter der Märchen vorzubereiten, schließt nicht die Wirklichkeitsbezüge in ihnen aus, denn die Märchen sind nicht von ungefähr entstanden. Sie sind immer in einer Gesellschaft verankert und spiegeln deren Lebensweise und Weltanschauung wider. Kurz gesagt: Die Fon-Märchen tragen in sich viele Informationen über die Fon-Volksgruppe, die während des Austauschs des Erzählers mit seiner Zuhörerschaft erklärt, vertieft und illustriert werden, um den Zuhörern die traditionellen Vorschriften, die Bräuche und Sitten, die Werte der Fon-Gesellschaft zu vermitteln. Diese werden den Kindern und den Jugendlichen beigebracht, um ihre Integration in die Fon-Gesellschaft zu erleichtern oder um die Erwachsenen an die gesellschaftlichen Normen zu erinnern. In diesem Zusammenhang ist dem malischen Historiker und Ethnologen Bâ Hampâté zuzustimmen, wenn er schreibt: „Tout conte est plus ou moins initiatique, parce qu’il a toujours quelque chose à nous apprendre sur nous-mêmes.“⁵²⁵ Daher ist es verständlich, dass die Zuhörerschaft den Erzähler beim Erzählen unterbrechen darf, um ihm eine Frage bzw. Fragen über bestimmte Aspekte des Erzählten oder über die Verhaltensweisen einer Figur, die eine gesellschaftliche Norm übertritt, zu stellen. Kommt dem Erzähler selbst diese Initiative zu, bezweckt sie, die Zuhörerschaft im realen Leben auf eventuelle ähnliche Schwierigkeiten vorzubereiten, damit sie imstande ist, sie zu bewältigen. Dies zeigt, dass das Fon-Märchen nicht nur als Unterhaltung erzählt wird, sondern auch einen didaktischen Zweck hat. Auch die Struktur des Fon-Märchens, wie es der Fall in vielen Märchen der

⁵²⁵ Bâ Hampâté 2000, S. 6.

Welt⁵²⁶ ist, zeugt davon. Die Ausgangssituation, die nicht anders als eine Mangellage des Helden bzw. der Heldin ist, der Handlungsverlauf, der die Behebung dieser Mangellage dank der Gegenleistung des Helden bzw. der Heldin ist, und das glückliche Ende zeigen nicht zuletzt, wie die Märchenfiguren, die die gesellschaftlichen Vorschriften und Werte beachten, am Ende dafür belohnt werden. Somit bietet das Fon-Märchen implizit den Rahmen für deren Beförderung an. In diesem Zusammenhang schreibt Solms über die Grimm'schen Märchen: „Die gute Lehre des Märchens lautet demnach: Wer immer gut und fromm bleibt, auch wenn andere ihm Böses antun, erhält Hilfe und wird zuletzt reich belohnt. Umgekehrt, umgekehrt.“⁵²⁷

Kein Zufall also, dass das Fon-Märchen verschiedene Motive wie Besonnenheit, Tugend, Gehorsam, Gerechtigkeit, Geduld, Solidarität, Freundlichkeit und Frieden, um nur einige davon zu nennen, aufgreift. Ferner bietet die Struktur der Fon-Märchen für das Kind, das sich das Märchen anhört, den Rahmen für seelische Erfahrungen. So erlebt es gemeinsam mit dem Helden, vor allem wenn dieser auch ein Kind ist, seine schwierigen Momente (Trauer, Unglück, Misshandlung) aber auch seine guten (Erfolg, Glück). Hierzu schreibt der Erziehungswissenschaftler Alfred Pointner:

Ohne sich realiter zu verletzen, erlebt das Kind im immerwieder ermöglichten Miterleben der vordergründig nur als solche erscheinenden Märchenabenteuer alle existentiellen Stationen und Probleme einer Lebensfahrt und kann so die entsprechenden Konflikte ebenso wie die Lösungsmodelle verinnerlichen.⁵²⁸

⁵²⁶ Vor allem Zaubermärchen. Näheres hierzu bei Propp 1972.

⁵²⁷ Solms 1999, S. 17.

⁵²⁸ Pointner 2000, S. 10.

Das Märchen bereichert also innerlich und bietet dem in Not geratenen Kind eine Orientierungshilfe. Dies wurde bereits vom Psychologen Bruno Bettelheim in *Kinder brauchen Märchen*⁵²⁹ nachgewiesen. Es ist daher verständlich, warum auch die Fon-Märchen im Unterricht in der Grund- und Realschule in Benin eingesetzt werden.⁵³⁰

Dass das Fon-Märchen immer eine Morallehre vermittelt, zeigen nicht zuletzt die Endformeln die immer von den Verhaltensweisen einer Hauptfigur (in den meisten Fällen der Held) abgeleitet werden. Diese Botschaft beruht also auf dem Symbol und dem Bild von dem Handlungsverlauf, frei von rationalen Erklärungen. Diesbezüglich ist das Fon-Märchen nicht nur für Kinder, sondern für alle Altersstufen gedacht. Das Märchen trägt in sich verschiedene Bedeutungsstufen und ein Bild oder ein Symbol kann je nach Zuhörer verschiedenartig verstanden werden. Es obliegt jedem Zuhörer bzw. jeder Zuhörerin, die für ihn bzw. für sie wichtigen latenten Bedeutungen zu entdecken, wie von Bâ Hampâté darauf verwiesen: „Les contes comportent de multiples niveaux de signification, et la même image peut exprimer plusieurs sens selon l’entendement des gens. Il appartient à chacun de découvrir ces richesses latentes.“⁵³¹

Deshalb empfiehlt er weiterhin, das Märchen anhören zu lernen:

Il faut apprendre à écouter les contes, les enseignements [...] à plusieurs niveaux à la fois. C’est cela en réalité l’initiation. C’est la connaissance profonde de ce qui est enseigné à travers les choses, à travers la nature et les apparences. Tout ce qui est, enseigne en une parole muette. La forme est langage. L’être est langage. Tout est langage.⁵³²

⁵²⁹ Bettelheim 1980.

⁵³⁰ Z. B. das Märchenbuch „Pourquoi le bouc sent mauvais“ von Raouf Mama [Vgl. Mama 2012] wird in der 7. Klasse in der Sekundarstufe in Benin eingesetzt [Stand: Schuljahr 2019–2020].

⁵³¹ Bâ Hampâté 2000, S. 11–12.

⁵³² Ebd., S. 13.

Zusammenfassend hat das Fon-Märchen heutzutage zwei wichtigste Funktionen: eine unterhaltsame und eine didaktische Funktion. Die didaktische Funktion ist Teil einer sozialen Funktion, zumal die in den Fon-Märchen enthaltenen Botschaften die gesellschaftlichen Werte und Tugenden der Fon-Gesellschaft fördern und somit zu deren Verankerung beitragen.⁵³³ Die unterhaltsame und die didaktische Funktion verfolgen denselben Zweck: die Bewahrung der Fon-Kultur.⁵³⁴ In dieser Hinsicht sollen sie als zwei Aspekte derselben Funktion betrachtet werden.

⁵³³ Bei der Untersuchung der Funktionen der Fon-Märchen wurde dem heutigen Kontext der Märchenüberlieferung in Benin ein hoher Stellenwert eingeräumt, denn die Märchen werden heutzutage nicht mehr wie früher erzählt. Sie sind durch Globalität und neue Medien viel herausgefordert worden. Sogar in den Dörfern, wo früher Märchenabende im Familienkreis oder auf öffentlichen Plätzen, Wettbewerbe fürs Märchenerzählen, Märchenabend zum Gedenken an verstorbene Märchenerzähler usw., veranstaltet wurden, ist das Märchenerzählen stark zurückgegangen. Diese Tatsache hat sich negativ auf die traditionellen Funktionen der Fon-Märchen ausgewirkt. Davon betroffen ist z. B. die Beschränkung der sozialen Funktion des Fon-Märchens auf die Förderung der gesellschaftlichen Werte. Das Märchenerzählen zum Gedenken an verstorbene Märchenerzähler und der Einsatz von Märchen zum Schlichten von Missverständnissen zwischen zwei Familien während eines Märchenabends sind heutzutage stark zurückgegangen. Auch die rhetorische Funktion des Fon-Märchens – hiermit wird nicht nur die Überzeugungskraft, sondern auch das Benehmen vor einem Publikum gemeint –, die es Kindern und Jugendlichen, die vor einem Publikum erzählen, ermöglicht, sowohl ihre sprachlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten, als auch ein anständiges Benehmen vor einem Publikum zu entwickeln, scheint heutzutage an ihrer Wirksamkeit verloren zu haben, und dies für zwei Gründe: Die Kinder und Jugendlichen, vor allem die der Dörfer, zeigen wegen der neuen Massenmedien immer mehr Desinteresse daran, sich die Märchen anzuhören. Hinzu kommt die Tatsache, dass sie sich nicht mehr trauen, Märchen zu erzählen (Beobachtungen aus den Feldforschungen). Es wird eine Europäisierung der Funktionen der beninischen Volksmärchen konstatiert: eine Unterhaltungsfunktion und eine didaktische Funktion.

⁵³⁴ Vgl. Bascom 1954, S. 333–349.

5.3.4. Die Frage nach der Authentizität der Fon-Märchen

Die Frage nach fremden Einflüssen auf die Fon-Märchen bzw. auf die beninischen Volksmärchen hängt mit den starken Ähnlichkeiten zwischen einzelnen afrikanischen Märchen und den europäischen Märchen zusammen. Bereits im 19. Jahrhundert hatten die Ähnlichkeiten von Märchen aus kulturell unterschiedlichen Regionen das Interesse von Märchensammlern und -forschern geweckt. Die Grimms stellten z. B. bei ihren Sammeltätigkeiten viele Ähnlichkeiten ihrer Märchen, nicht nur untereinander, sondern auch mit weiteren europäischen Märchen fest.⁵³⁵ Ab 1999 machen u. a. Schmidt⁵³⁶, Wekenon⁵³⁷ und Aglewe⁵³⁸, die sich einer vergleichenden Studie zwischen Grimm'schen und afrikanischen Märchen gewidmet haben, die gleiche Feststellung: dass manche Märchen sowohl in den afrikanischen als auch in den deutschen bzw. europäischen Konvoluten präsent sind. In einem Interview berichtete die Volkskundlerin Sabine Wienker-Piepho, dass sie in dem madagassischen Konvolut auf eine Variante von *Rotkäppchen* gestoßen sei.⁵³⁹ Auch ergibt sich aus der Textanalyse, wenn auch mit unterschiedlichen Spezifika, dass bestimmte Fon-Märchen und KHM Ähnlichkeiten aufweisen. Es seien z. B. *Die zwei Zwillingsbrüder* und *Die beiden Wanderer* (KHM 107) bzw. *Die zwei Jägersöhne* und *Simeliberg* (KHM 142) erwähnt.⁵⁴⁰ So erheben die Ähnlichkeiten mancher Fon-Märchen mit europäischen Märchen die

⁵³⁵ Vgl. 2.2.5.

⁵³⁶ Schmidt 1999.

⁵³⁷ Wekenon Tokponto 2003.

⁵³⁸ Agléwé 2015.

⁵³⁹ Interview mit Liane von Billerbeck am 24.11.2017 über „Das Lieblingsmärchen gibt Ihre gesamte Psyche preis“ https://www.deutschlandfunkkultur.de/sabine-wienker-piepho-ueber-maerchen-daslieblingsmaerchen.1008.de.html?dram:article_id=401473 [Zugriff am 08.08.2019].

⁵⁴⁰ Näheres nach der Reihenfolge in den Abschnitten 3.1.1. und 4.2.2.

Frage nach ihrer Authentizität bzw. ihrer Herkunft, etwa ob europäische Märchen nicht migriert sind und die Fon-Konvolute beeinflusst haben.

Wie oben angedeutet, hatten sich Jacob und Wilhelm Grimm mit einer ähnlichen Frage beschäftigt und waren zu der Feststellung gekommen, dass die indogermanischen Völker viele ähnliche Märchen teilten. Wenn beide Brüder anfangs die Märchen den germanischen Völkern zuschrieben, hatte sich ihre Position, nachdem sie Zugang zu fremden Konvoluten gehabt hatte, im Verlaufe der Zeit verändert. Sie hielten zuerst die Wanderung der Märchen von einem Land zum anderen für möglich, Jacob Grimm widersprach dem aber später im Vorwort zu Felix Liebrechts Ausgabe des *Pentamerone*:

Man lasse fahren den wahn, sie seien an irgend einer begünstigten stelle aufgewachsen, und von da erst auf äusserlich nachweisbarem weg oder pfad in die ferne getragen worden. Das ist jetzt schon durch sorgfältige sammlungen, nicht nur in allen strichen Deutschlands, sondern auch des Nordens und des Südens, widerlegt [...].⁵⁴¹

Die verschiedenen Positionen der Grimms über die Frage nach dem Ursprung der Märchen bilden die Grundlage für viele Theorien, darunter die Theorien der Migration und der Polygenese.

Der Migrationstheorie zufolge geht der Ursprungsort der Märchen auf Indien zurück. Dort wurden die ersten Märchen „aus einem der ersten nachchristlichen Jahrhunderte“⁵⁴² unter dem Titel *Pantschatantra* aufgezeichnet. Der Göttinger Sanskritforscher Theodor Benfey, einer der Vorreiter dieser Theorie, formulierte die These, dass die

⁵⁴¹ Basile 1846, S. IX.

⁵⁴² Bausinger 1968, S. 30.

Pantschatantra sich von Indien über Europa auf der ganzen Welt verbreitet haben.⁵⁴³ Im Mittelpunkt dieser Verbreitung stehen Märchen und deren Erzählstoffe.⁵⁴⁴

Die Theorie der Polygenese, ein anthropologischer Ansatz, widerlegt die Verbreitung der Märchen durch Migration und Literatur und schreibt die Entstehung und Verbreitung der Märchen vielmehr der Polygenese zu. Die Anhänger dieser Theorie, deren Vorreiter die englischen Gelehrten Edward Burnett Tylor und Andrew Lang sind, gingen vom Postulat aus, dass die Märchen sich nicht von einem Land zu einem anderen verbreitet haben, sondern in verschiedenen Ländern bzw. in räumlich und zeitlich entfernten Gegenden unabhängig voneinander entstanden sind. Sie begründen weiterhin diese Theorie durch die gleichen Grundbedingungen und -veranlagungen der Menschen bzw. durch die gleichen mentalen Dispositionen aller Menschen.⁵⁴⁵

Aus dem Blickwinkel dieses methodologischen Rahmens fällt es schwer zu behaupten, dass die westafrikanischen Märchen und besonders die Fon-Märchen von fremden Märchen (asiatischen und europäischen) beeinflusst sind.

Das ehemalige Königreich Danxomè, heute Benin, war wie viele westafrikanische Länder schriftlos. In Abwesenheit von Schriften und Büchern war das Hauptkommunikationsmittel die Oralität. Literatur existierte nur mündlich, sie war und ist bis heute in den ländlichen Gebieten sehr lebendig. Dabei nahmen und nehmen immer noch die

⁵⁴³ Vgl. Aarne 1913, S. 4.

⁵⁴⁴ Vgl. Pöge-Alder 2007, S. 81–82.

⁵⁴⁵ Vgl. Aarne 1913, S. 6.

Oralgemes wie Panegyrici⁵⁴⁶, Sprichwörter, Mythen⁵⁴⁷, Volkslieder⁵⁴⁸ und Märchen eine Schlüsselrolle ein.

Erst nach der Verbreitung des katholischen Glaubens im Jahre 1861⁵⁴⁹ und der damit einhergehenden Einführung von Schule und Bildung einheimischer Westafrikaner wurde der Weg zu den ersten Feldforschungen geebnet. Der Afrikanist Wilhelm Möhlig weist auf die besagte Periode hin, indem er schreibt: „Kurz vor der Jahrhundertwende [1900] entstand eine auch heute noch lebendige Forschungsrichtung, deren Ziel es ist, auf der Grundlage der afrikanischen Volksliteraturen in die Geisteswelt der Afrikaner vorzudringen.“⁵⁵⁰ Missionare, Gesandte (Vertreter der Kolonialmächte), Lehrer und Forscher fingen seitdem an, afrikanische Märchen zu sammeln:

Sie sind geborene Erzähler, meine afrikanischen Freunde, und Märchen kennen sie alle. Es ist nur schwer, den Fluß der lebendigen Rede, der noch durch eine lebhaftige Gebärdensprache unterstützt wird, in der Schrift festzuhalten. Fängt man an zu schreiben, dann ermüdet der Erzähler leicht und begnügt sich damit nur kurz den Inhalt wiederzugeben. Darum erscheint manches Märchen hier zu knapp in seiner Form. Als ein Muster afrikanischer Freude an der Breite mag aber das erste Märchen vom Sultan Darai dienen. Aus mancherlei Quellen stammen diese Märchen – aus Sammlungen volkstümlicher Stoffe, Grammatiken, Wörterbüchern, Zeitschriften. Die sie aufzeichneten, waren zumeist Missionare, – auch Gelehrte, wie Dr.

⁵⁴⁶ Bis dato wird jede Fon-Familie in Benin mit einem Panegyrici gekennzeichnet. Panegyrici gelten als Lobreden jeder Familie oder jeder Familiengemeinschaft. Mehr hierzu bei Agossavi 2008, S. 177–188.

⁵⁴⁷ Z. B. die Entstehung des Königreichs Danxomè.

⁵⁴⁸ Sie beziehen sich z. B. auf bedeutende Ereignisse bei der Fon-Volksgemeinschaft (z. B. das Volkslied über die Entstehung des Königreichs Danxomè). Näheres zu den Funktionen der Volkslieder in den traditionellen Gesellschaften im Südbenin bei Acakpo 2018.

⁵⁴⁹ Balard 1999 [Kommentar auf dem Buchumschlag]; Alladaye 2003, S. 28.

⁵⁵⁰ Möhlig 1988, S. 332.

Büttner und Professor Westermann gehören dazu – aber auch Lehrer, Beamte, Sprachforscher haben an der Aufzeichnung der Märchen mitgearbeitet, auch Frauen.⁵⁵¹

1854 führte der englische Missionar Sigismund Wilhelm Kölle eine fünfjährige Sprachforschung im westafrikanischen Sierra Leone durch, bei der er u. a. Sprichwörter und Tiermärchen der Kanuri-Volksgruppe aufzeichnete. Dabei ließ er sich bei der Übersetzung der aufgezeichneten Märchen ins Englische von den damals wenigen einheimischen gebildeten Leuten helfen.⁵⁵²

Fast ein Jahrzehnt später folgte François-Victor Équilbecq, einer der Vertreter der französischen Verwaltung in Westafrika, Kölles Forschungen. Équilbecqs Verdienst liegt darin, dass er nicht nur westafrikanische Märchen sammelte, sondern sie wissenschaftlich untersuchte.⁵⁵³ Ihm zufolge sammelte René Trautmann, der in der französischen Kolonialarmee als Arzt tätig war, viele Märchen im damaligen Dahomey.⁵⁵⁴ Auch der deutsche Ethnologe und Afrikaforscher Leo Frobenius, der wegen seiner Forschungstätigkeiten mehrmals nach Afrika reiste und Bücher über die damals in Europa über die Afrikaner herrschende rassistisch-geringschätzende Einstellung schrieb,⁵⁵⁵ konnte auch nicht widerstehen, afrikanische Märchen zu sammeln. Aus seinen Sammeltätigkeiten erschien 1921 *Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*.⁵⁵⁶ Frobenius zufolge veröffentlichte R. P. Barreau 1948 *Contes et légendes du Dahomey*, eine Sammlung von Märchen und Mythen.⁵⁵⁷ 1958 gaben Melville

⁵⁵¹ Meinhof 1921, S. 3.

⁵⁵² Vgl. Kölle 1854, S. V.

⁵⁵³ Equilbecq 1913.

⁵⁵⁴ Vgl. Trautmann 1927.

⁵⁵⁵ Vgl. Honold/Scherpe 2004, S. 482.

⁵⁵⁶ Vgl. Frobenius 1927. Die Liste ist nicht ausgeschöpft.

⁵⁵⁷ Barreau 1948.

und Frances Herskovits *Dahomean Narrative. A cross-cultural analysis* heraus.⁵⁵⁸ In dem Buch geht es um Allgemeinheit über beninische Erzählungen, insbesondere um Sammlungen von Märchen und Mythen der Fon, die thematisch eingeordnet werden. Da einige von den Herskovits gesammelten Märchen sich thematisch mit der vorliegenden Arbeit überschneiden, weist das Korpus der vorliegenden Arbeit etliche Varianten mit ihnen auf.⁵⁵⁹

Die Motivationen zu den Feldforschungen variieren je nach den Anliegen der Feldforscher. Während bei Kölle und Frobenius z. B. von der Erforschung der afrikanischen Kulturen und Literaturen die Rede ist, verbirgt sich ein anderes Ziel hinter den Feldforschungen der Beamten und Vertreter der kolonialen Verwaltung. Bei der Sammlung westafrikanischer Märchen hatte Équilbecq z. B. die Erforschung der Psychologie, der Lebensweise und der Glaubensvorstellungen westafrikanischer Völker im Blick:

Pour bien connaître une race humaine, pour apprécier sa mentalité, pour dégager ses procédés de raisonnement, pour comprendre sa vie intellectuelle et morale, il n'est rien de tel que d'étudier son folklore, c'est-à-dire la littérature naïve et sans apprêts issue de l'âme populaire et nous la livrant dans sa nudité primitive. Aussi convient-il d'encourager tous ceux qui, appelés par leurs fonctions à vivre au contact de populations aussi mal connues de nous que le sont encore les Noirs de l'Afrique Occidentale, ont eu la patience et le talent d'écouter parler les indigènes et de recueillir de leur bouche les contes merveilleux ou légendaires, les fables animaux, les apologues satiriques qui constituent le fond de la littérature orale de ces peuplades privées de littérature écrite.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Vgl. Herskovits M./ Herskovits F. 1958

⁵⁵⁹ Z. B. Märchen 1: *Xétin, die Baum-Frau*, vgl. Herskovits Nr. 79, S. 322–324: *Tree into woman: The king must not take the wife of a poor man*; Märchen 10: *Die Zwillinge und Aziza*, vgl. Herskovits Nr. 63, S. 271–272: *Flight up the tree: Why hunters do not tell what they see in the forest*.

⁵⁶⁰ Equilbecq 1913, S. II.

Den methodischen Vorgehensweisen der erwähnten Pioniere der westafrikanischen Märchenforschung zufolge haben sich europäische Märchen in Westafrika nicht durch den Kontakt der Europäer mit den westafrikanischen Völkern verbreitet. Sie bestätigen vielmehr die Annahme, dass die Märchen schon vor der Ankunft der Missionare, Gelehrten und Händler in Westafrika existierten. Maurice Delafosse, einer der Vertreter der französischen Kolonialmacht in Westafrika, machte in seinem Vorwort zu Équilbecqs Buch darauf aufmerksam:

Par tout le continent africain, et notamment dans l'immense région qui s'étend entre le Sahara la forêt équatoriale et que nous appelons communément le Soudan, cette littérature orale fleurit depuis des siècles et elle a acquis, de génération en génération, une richesse et une ampleur d'autant plus considérable que, sauf dans une minorité de musulmans instruits et versés dans la langue arabe, aucune littérature orale n'est venue lui faire concurrence.⁵⁶¹

Versucht man Delafosses Annahme, dass es nur eine geringe Wahrscheinlichkeit gibt, nach der die westafrikanischen Märchen von der arabischen Oralliteratur beeinflusst worden seien, an den Fon-Märchen zu prüfen, kommt man zu keinem aussagekräftigen Ergebnis. Die Fon waren in ihren Traditionen sehr verankert.⁵⁶² Dass ihr erster Kontakt zu der religiösen Sphäre mit den europäischen christlichen Missionaren erfolgte, wurde bereits in einigen Werken erwähnt.⁵⁶³

⁵⁶¹ Dt.: „Überall auf dem afrikanischen Kontinent und vor allem in der immensen Region, die sich zwischen der Sahara und dem Äquatorialwald erstreckt und die von uns Sudan benannt wurde, blüht diese Oralliteratur seit Jahrhunderten auf und hat von Generation zu Generation so eine große Reichhaltigkeit und Beliebtheit erworben, dass außer einer geringfügigen Zahl von gelehrten, mit der arabischen Sprache vertrauten Muslimen keine andere Literatur mit ihr in Konkurrenz gestanden hat.“ Vgl. Ebd.

⁵⁶² Vgl. 5.1.2.

⁵⁶³ Vgl. ebd.

Die Fon-Gebiete waren nicht wie z. B. das Swahili-Gebiet an der Ostküste Afrikas arabisiert.⁵⁶⁴

Heutzutage hat sich der Überlieferungskontext der Märchen in vielen westafrikanischen Ländern und besonders in Benin stark geändert. Das Land ist auf dem Weg zur Modernisierung. Die Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, ist keine Ausnahme mehr wie in der Vorkolonialzeit, denn immer mehr Leute besuchen die Schule. Auch der Buchmarkt erfährt eine neue Entwicklung. Viele ausländische Märchenbücher wie *Les contes de Perrault*⁵⁶⁵ aus Frankreich, *Les mille et une nuit*⁵⁶⁶ aus dem Orient und die Grimm'schen *Les contes de l'enfance et du foyer*⁵⁶⁷ haben Eingang in die beninischen Bibliotheken und Buchhandlungen gefunden. Manche Fabeln des französischen Schriftstellers La Fontaine⁵⁶⁸ werden in den beninischen Grundschulen rezipiert.⁵⁶⁹ Wenn davon ausgegangen werden kann, dass die europäischen Märchen bzw. die Grimm'schen Märchen sich bei einigen Fon-Angehörigen, die eine schulische bzw. akademische Ausbildung absolviert haben, bekannt sind und eventuell deren Kenntnisse der Fon-Märchen verfremden könnten, muss dem entgegengestellt werden, dass die fremden Märchen in den ländlichen Gebieten sehr wenig bekannt sind. Gründe dafür sind die hohe Analphabetenquote

⁵⁶⁴ Zwischen Asien und dem Swahili-Gebiet hat Kontakt schon seit vorchristlicher Zeit bestanden. Dort verbreiteten sich früh der Islam und das damit einhergehende Lesen und Schreiben auf Arabisch. Bereits vor der Jahrhundertwende 1900 war das Lesen arabischer Schriften wie *Tausendundeine Nacht* keine Seltenheit. Vgl. Schmidt 1999, S. 190–191.

⁵⁶⁵ Vor allem die Märchen in seinem Buch *Histoire du temps passé*, vgl. Perrault 1697.

⁵⁶⁶ Die erste Übersetzung ins Französische geht auf Antoine Galland zurück, vgl. Galland 1704.

⁵⁶⁷ Die erste Übersetzung ins Französische geht auf Frederic Baudry zurück, vgl. Baudry 1855.

⁵⁶⁸ Z. B. *La poule aux œufs d'or* (dt.: „Das Huhn mit goldenen Eiern“) und *Le corbeau et le renard* (dt.: „Die Rabe und der Fuchs“)

⁵⁶⁹ Stand: Schuljahr 2019–2020.

der Leute, die in diesen armen Gebieten wohnhaft sind. Nicht von ungefähr wurden die meisten Märchen des Korpus dieser Arbeit in diesen Gebieten aufgezeichnet.

5.3.5. Archetypische Bilderwelt in den Fon-Märchen und in den Grimm'schen Märchen

Archetypische Bilder entstehen in dem Unbewussten des Menschen. Der Begriff des Unbewussten bezeichnete unter dem psychologischen Blickwinkel am Anfang den Zustand verdrängter oder vergessener Inhalte.⁵⁷⁰ An diese Bestimmung des Begriffs des Unbewussten knüpfte z. B. Sigmund Freud seine Traumtheorie an. Dieser Theorie zufolge sind Träume Manifestationen der Triebe und Wünsche, die aus dem Unbewussten aufsteigen. Diese kommen am besten im Märchen zum Ausdruck, wobei die sexuelle Komponente überwiegt.⁵⁷¹ Freud beschränkt damit das Märchen nur auf ein Material für Fälle aus der psychiatrischen Praxis. Er zieht in seiner Theorie den Eigenwert des Märchens nicht in Betracht⁵⁷², etwa die Frage nach dem Wesen und Sinn der Märchen, die weitergegeben werden oder neu entstehen.⁵⁷³ Der Begriff des Archetypus geht auf die psychologische Forschung von Carl Gustav Jung zurück, bei der er Freuds Auffassung des Unbewussten nicht nur übernimmt, sondern erweitert:

Jungs „komplexe Psychologie“ unterscheidet sich von Freuds Psychoanalyse vor allem dadurch, dass sie das Unbewusste anders definiert. Er sieht darin nicht nur verdrängte Wünsche, die das Bewusstsein nicht wahrhaben will, sondern einen notwendigen Teil der menschlichen Persönlichkeit, ohne den der Prozeß der Selbstwerdung (Individuation) nicht vollzogen

⁵⁷⁰ Vgl. Jung 1990, S. 7.

⁵⁷¹ Vgl. Poser 1980, S. 57.

⁵⁷² Ebd.

⁵⁷³ Vgl. Isler 1977, S. 746.

werden kann. Jung unterscheidet zwischen dem persönlichen und dem kollektiven Unbewussten, und dieses letztere ist es, was in manchen – den sogenannten „großen“ Träumen – sowie in Märchen und Mythen zum Ausdruck kommt.⁵⁷⁴

Im Mittelpunkt Jungs Theorie steht das Psychische als eine autonome Erfahrung unbekannter Wesensart, das sich von dem Ichbewusstsein⁵⁷⁵ dissoziiert.⁵⁷⁶ Dieses nennt er „objektiv-Psychische“ oder „kollektive Unbewusstsein“. Das kollektive Unbewusstsein entsteht in Phantasien, in Träumen und in Visionen und ist menschlich strukturiert, denn seine Inhalte lassen sich nicht diffusen Typen zuordnen. Diese Grundstruktur ist vererbt.⁵⁷⁷ Die aus der Grundstruktur konstitutiven Elemente nennt Jung „Archetypen“, ursprünglich als „urtümliche Bilder“ oder „Urbilder“ bezeichnet. Die archetypischen Bilder als Produkte des kollektiven Unbewussten gehören nicht einem Individuum allein zu, sondern einer ganzen Gruppe von Individuen, einem ganzen Volk, sogar der ganzen Menschheit.⁵⁷⁸ Sie sind z. B. von den gefühlsbetonten Komplexen zu unterscheiden, welche die persönliche Intimität des Seelenlebens ausmachen.⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Vgl. Poser 1980, S. 58.

⁵⁷⁵ Das Ichbewusstsein geht auf Karl Jaspers zurück und verweist auf die innere Wahrnehmung bzw. die Intuition. Es steht Jaspers zufolge im Kontrast zu dem Gegenstandsbewusstsein, das auf die äußere Wahrnehmung abzielt. Es ist Wahrnehmung, Körperempfindung, Erinnerung, Vorstellung, Gedanke, Gefühl etc. (vgl. Jaspers 1953, S. 101). Es hat vier formale Merkmale: „1. das Tätigkeitsgefühl, ein Aktivitätsbewusstsein, 2. das Bewusstsein der Einfachheit: ich bin einer im gleichen Augenblick, 3. das Bewusstsein der Identität: ich bin derselbe wie von jeher, 4. das Ichbewusstsein im Gegensatz zum Außen und zum Andern.“ (ebd.).

⁵⁷⁶ Vgl. Isler 1977, S. 743.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd.

⁵⁷⁸ Jung 1948, S. 272. Z. n. Poser 1980, S. 58.

⁵⁷⁹ Vgl. Jung 1990, S. 8.

Im Märchen kommen die Archetypen durch Motivübereinstimmungen und Gemeinsamkeiten zum Ausdruck.⁵⁸⁰ Beispielhaft ist das Auftreten der hilfreichen Tiere, die menschenähnliche Verhaltensweisen haben:

Häufig begegnen wir im Märchen das Motiv der hilfreichen Tiere. Diese benehmen sich menschlich, sprechen menschliche Sprache und zeigen eine Klugheit und ein Wissen, welches demjenigen des Menschen sogar überlegen ist. In diesem Fall kann man wohl mit Berechtigung sagen, dass der Archetypus des Geistes durch eine Tiergestalt ausgedrückt werde.⁵⁸¹

Desgleichen drückt sich der Archetypus durch die Tierbräute bzw. Tierbräutigame aus, weshalb sie auch als Seelenbräute bzw. als Seelenbräutigame bezeichnet werden.⁵⁸² Im Märchen ist ebenfalls der Archetypus des Vaters verkörpert.⁵⁸³ Er erscheint z. B. als Mensch, Tier oder Jenseitiger.⁵⁸⁴ In einigen Fon-Märchen und KHM z. B. kommen die Tiere eine theomorphe Symbolik zu:

Die Beschreibung unseres Archetypus wäre nicht vollständig, wenn wir nicht noch einer besonderen Erscheinungsweise derselben gedächten,

⁵⁸⁰ Vgl. Pöge-Alder 2007, S. 216.

⁵⁸¹ Jung 1948, S. 35.

⁵⁸² Vgl. Ebd., S. 46–47.

⁵⁸³ „Der Vater-Archetyp bewegt sich im Spannungsfeld zwischen Unterstützung/Stärkung einerseits und Herausforderung/Bedrohung andererseits. Die Essenz ist die Stärke. Der Archetyp des Vaters ist wie alle anderen Archetypen polar angelegt. Erst wenn sowohl die positiven als auch negativen Aspekte des jeweiligen Archetyps integriert sind, entfaltet sich deren volle Essenz. Der Vater-Archetyp beinhaltet also als Qualität eine unterstützende, stärkende, erdende, haltende Seite und in seiner Verzerrung eine destruktive, herausfordernde, verletzende Seite. Erst wenn der Vater mit allen seinen Seiten vom Sohn angenommen wurde, wenn also die Vater-Wunde ganz gefühlt und als Wirklichkeit angenommen wird, kann der Vater zur Quelle der väterlichen männlichen Energie werden und die Söhne schöpfen aus dieser Quelle Kraft für ihr eigenes Leben.“ (Bartsch, Olivier. Männerarbeit: Die sieben Archetypen der Seele. <https://www.sein.de/maennerarbeit-die-7-archetypen-der-seele/> ; Zugriff am 03.08.2020).

⁵⁸⁴ Poser 1980, S. 58.

nämlich seiner Tierform. Diese gehört ganz im Allgemeinen zum Theriomorphismus der Götter [z. B. die Schlange in den Fon-Märchen] und Dämonen [der Rabe in den KHM] und hat die gleiche psychologische Bedeutung. Die Tiergestalt zeigt nämlich an, dass die in Frage kommenden Inhalte und Funktionen sich noch im außermenschlichen Bereiche, d. h. in einem Jenseits des menschlichen Bewusstseins befinden, und daher einerseits am Daemonisch-Ueberschlichen, andererseits am Tierisch-Untermenschlichen teilhaben. Dabei ist aber in Betracht zu ziehen, dass die Trennung nur im Raume des Bewusstseins Geltung hat, wo sie einer notwendigen Bedingung des Denkens entspricht.⁵⁸⁵

Der Kontakt zum Wasser und zum Wald drückt im Märchen die Zugehörigkeit zum Unbewussten aus.⁵⁸⁶ Der Wald z. B. symbolisiert die ursprüngliche und unendliche Natur. Er steht an der Schnittstelle der Kulturwesenhaftigkeit des Menschen (der Abgeschlossenheit vom Treiben der Welt) und seines natürlich-animalischen Urgrunds (wilde Kreatur). In dem Wald unterziehen sich die menschlichen Protagonisten im Märchen verschiedenen Reifungsprozessen (Prüfungen, Proben und Abenteuern), die sich als ausschlaggebend für die Verwirklichung ihres Schicksals entpuppen. In diesen Reifungsprozessen sieht Jung die Manifestation des Unbewussten, weshalb der Wald auch symbolisch das Unbewusste darstellt.⁵⁸⁷

Wie in 5.2.2. angesprochen hängt die starke Präsenz des Themas Armut und Reichtum in den beiden Korpora mit den wirtschaftlichen Verhältnissen der Trägerinnen und der Träger zusammen. Sozialpsychologisch ist somit das Märchen eine utopische Wunschphantasie:

⁵⁸⁵ Jung 1948, S. 34.

⁵⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 24.

⁵⁸⁷ Vgl. Chevalier/Gheerbrant 2008, S. 456.

Aus den wirtschaftlichen Verhältnissen, der daraus resultierenden sozialen Geringschätzung und dem Bewusstsein der Machtlosigkeit und Unterlegenheit heraus muss die sozialpsychologische Funktion der Märchen gesehen werden. Das Märchen kann für wirtschaftlich und sozial benachteiligte Gruppen sein: a) die Kompensation der nicht real veränderbaren wirtschaftlichen und sozialen Leiden durch utopische Wunschphantasien (Reichtum, soziales Ansehen, Macht) [...].⁵⁸⁸

Diese sozialpsychologische Funktion der Erzählungen ist somit mit der der Träume vergleichbar und hat in diesem Kontext ein kompensatorisches Ziel.

⁵⁸⁸ Isler 1977, S. 790.

6. Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit hat sich bemüht, auf die Frage nach dem Umgang der Menschen mit der Natur in den Fon-Märchen und in den KHM zu antworten. Sie hat gezeigt, dass die Umweltproblematik seit jeher in allen Gesellschaften der Welt ein wichtiges Thema ist. Davon zeugt das Korpus der Arbeit bestehend aus den bisher immer noch zum Teil nur mündlich überlieferten Märchen der Fon und den KHM, die seit dem 19. Jahrhundert schriftlich festgehalten worden waren. Um der Hauptfrage der Arbeit gerecht zu werden, wurde eine Textanalyse durchgeführt, wobei den Fon-Märchen ein höherer Stellenwert eingeräumt wurde und die KHM als Vergleichsfolie ausgewertet wurden. Die Analyse hat Bezug auf weitere Märchen aus Afrika, Europa und Asien genommen und erhebt dabei den Anspruch auf Vertretbarkeit.

Aus der Auseinandersetzung mit der Hauptfrage der Arbeit ergibt, dass der Mensch eine besondere Beziehung zu Tieren, Bäumen, Wäldern, Termitenhügeln, Bergen und Steinen jeweils in beiden Märchenkorpora pflegen. Von diesen Naturbestandteilen haben die Tiere die aktivste Rolle. Sie sind Helfer, Schenker, Erlöser, Retter, Heiler, Ratgeber, Beschützer, Boten, Diener, Bräute und Bräutigame und erweisen sich sowohl in den Fon-Märchen als auch in den KHM als die engsten Partner der menschlichen Protagonisten. Neben den Tieren haben Steine in den Fon-Märchen im Gegensatz zu den KHM eine aktivere Rolle, denn sie können sich in Menschen verwandeln und sind Kinder menschlicher Protagonisten. Sie sind auch Nahrungsversorger und Ordnungshüter. Die Verwandlung der Menschen in Steine in den KHM verweist auf einen Ruhezustand, denn sie erhalten ihre menschlichen Gestalten wieder. Der Stein ist in den beiden Korpora für die Menschenseele ein regenerativer Ort par excellence.

In den beiden Märchenschätzen wird eine Natursublimierung konstatiert. In ihrer Beziehung zu den menschlichen Handlungsträgern werden den Naturbestandteilen übernatürliche Fähigkeiten verliehen, die sie im realen Leben nicht besitzen. Während diese Naturbestandteile in den Fon-Märchen zu menschlichen Wesen mutieren, wird in den KHM das Gegenteil beobachtet. Diese Natursublimierung in den beiden Märchenwelten ist nicht zufällig. Sie ist die ‚Zutat‘, die die Handlung würzt und die sie voranbringt. Sie beeinflusst negativ oder positiv das Schicksal der menschlichen Protagonisten.

In vielen Fon-Märchen und KHM verhalten sich die menschlichen Protagonisten je nach der Art der Naturbestandteile achtsam. Sie verhalten sich schützend den Tieren gegenüber, obwohl sie in einer Position der Stärke sind und sie erbeuten können. Was die anderen Naturbestandteile angeht, erkennen die menschlichen Protagonisten ihre Eigenwerte und suchen sie in der Not.

Die Analyse der Fon-Märchen und der KHM hat weiterhin aufgezeigt, dass das Verhältnis der menschlichen Protagonisten zu den Naturbestandteilen auf Glaubensvorstellungen und Mythologie verweist. Dies betrifft fast alle Naturbestandteile, wobei dieses Verhältnis lebendiger in den Fon-Märchen als in den KHM zum Ausdruck gebracht wird. Beispielhaft dafür sind die Verehrung mancher Tiere wie die Schlange und das Krokodil und das Auftreten von heiligen Bäumen und Wäldern in den Fon-Märchen. In den KHM ist nicht deutlich davon die Rede, obwohl diese Glaubensvorstellungen in der germanischen Mythologie existiert hatten. Dass die Naturverehrung in den Fon-Märchen gut vertreten ist, erklärt sich dadurch, dass mythischer Glaube und mythisches Denken in den Fon-Gebieten immer noch aktuell sind. Da die Fon-Märchen zum Teil oral tradiert werden, finden diese Naturvergötterung in ihnen einen festen Niederschlag. Mythi-

ches Denken ist in Europa allmählich von einem Dispositiv wissenschaftlicher Art abgelöst worden.⁵⁸⁹ Nicht von ungefähr fingen die Grimms in der Wende des 19. Jh. mit ihren Sammeltätigkeiten an. Dem sogenannten „mythischen Denken der Vergangenheit“, das Heindrichs so bezeichnet, um auf die Entzauberung der europäischen Welt wegen der starken Rationalität aufmerksam zu machen⁵⁹⁰, wird also das mythische Denken der Gegenwart bei den Fon in den analysierten Märchen gegenübergestellt.

Aus der Untersuchung geht ebenfalls hervor, dass es den menschlichen Protagonisten von Vorteil ist, sich achtsam gegenüber der Natur zu verhalten. Wenn sie naturachtsam sind, werden sie in beiden Märchenwelten belohnt. Die Belohnung bezieht sich meistens auf die Behebung der Mangellage der menschlichen Protagonisten, von der am Anfang der Märchen die Rede ist und in einigen Märchen auf die Erlösung vor lebensgefährlichen Situationen. Die Belohnung, die oft ein sozialer Aufstieg ist, hat sozioökonomische Ursachen, die sich nicht nur auf die belohnten Figuren, sondern auch auf die Beiträgerinnen und Beiträger der Märchen beziehen.

Die naturwidrigen menschlichen Protagonisten werden hingegen bestraft. Ihre Bestrafung erscheint öfter und strenger in den Fon-Märchen als in den KHM. In den Fon-Märchen ist von Scheidung, Misserfolg, Verfluchung und Tod die Rede. Ein Grund dafür liegt in der Rolle der Naturbestandteile in den beiden Konvoluten.

In einigen Tierhelfermärchen ist das Motiv der Achtsamkeit als Grundlage für die Hilfe, die Tiere den menschlichen Protagonisten leisten, nicht transparent.

⁵⁸⁹ Vgl. Ruppel, S. 24. Näheres zur Entstehung der okzidentalen Rationalität in Schönknecht (2017).

⁵⁹⁰ Vgl. Heindrichs 1984, S. 35.

In den beiden Märchenwelten verbergen sich hinter der Rolle der Naturbestandteile verschiedene Symbole, die je nach der Art der Naturbestandteile variieren. Einige dieser Symbole überlappen sich in den beiden Korpora und haben mythologische Hintergründe.

Im Hinblick auf die Hauptfrage der Arbeit weisen die Fon-Märchen und die KHM also sowohl etliche Eigentümlichkeiten als auch Ähnlichkeiten auf. Letzteres bezieht sich auf einzelne Märchen und Motive. Dies berechtigt aber nicht zu der Annahme, dass die Fon-Märchen nicht authentisch sind, zumal diese Märchenvariante auch in weiteren Konvoluten anzutreffen sind. Im Mittelpunkt der Ähnlichkeiten zwischen den beiden Märchenwelten steht der Mensch selbst durch seine mentale Disposition als Erzeuger derselben oder ähnlicher Märchen.

Über die auffälligen Gemeinsamkeiten zwischen den Fon-Märchen und den KHM hinaus sind etliche Eigentümlichkeiten beobachtbar, die kulturell bedingt sind. Angesichts der Modernisierung und der Globalisierung der Welt lohnt es sich, die Fon-Märchen schriftlich festzuhalten, um deren Eigentümlichkeiten vor der Verfremdung zu schützen und somit ihre Authentizität zu bewahren.

Durch den Umgang der menschlichen Protagonisten mit den anderen Naturbestandteilen lehren die Fon-Märchen und die KHM, dass der Mensch nicht Herr seines Schicksals ist. Er kann nicht allein sein Glück schmieden und braucht dafür die Hilfe der anderen Naturbestandteile. Während der Mensch im realen Leben über viele Naturbestandteile herrscht, scheint die Lage in den untersuchten Märchen gegenteilig zu sein. Der Mensch muss zu seinem Wohl mit anderen Naturbestandteilen einen guten Umgang pflegen und sie nicht als Nutzressourcen ausbeuten. In den meisten untersuchten Fon-Märchen und KHM wirken die Menschen und die anderen Naturbestandteile zu-

sammen und bringen die Handlung voran, was an die Theorie der Ressourcenethik bzw. des Physiozentrismus erinnert. Das Märchen bietet diesbezüglich ein anderes umweltethisches Angebot. Es obliegt den Zuhörern bzw. den Lesern der Märchen, und darüber hinaus allen Menschen, die Botschaft, die sich hinter diesem Angebot versteckt, zu vernehmen und ihren Umgang mit der Natur zu überdenken.

Bei der Auseinandersetzung mit der Hauptfrage der Arbeit ist die Genderproblematik in dem Verhältnis des Menschen zur Natur in die Analyse eingeflossen, ohne dass sie spezifisch erörtert wird. Eine monographische Arbeit über dieses Thema steht noch aus.

7. Literatur

7.1. Primärliteratur

7.1.1. Die Gewährsleute und Märchenerzähler

Name: Adowanon Albert

Alter: 68

Beruf: Wärter

Ort: Cotonou

Name: Akpé René

Alter: 75

Beruf: Bauer

Ort: Ouémé Agbokpa

Name: Atingbeton Damien

Alter: 55

Beruf: Grundschullehrer

Ort: Abomey

Name: Dah Houngbédji

Alter: 63

Beruf: Handwerker

Ort: Abomey

Name: Dah Kandougbe

Alter: über 100

Beruf: Bauer

Ort: Ouémé Agbokpa

Name: Dedo Oscar

Alter: 47
Beruf: Glaser
Ort: Parakou

Name: Gohoungodji Micheline
Alter: 85
Beruf: Bäuerin
Ort: Zakpota

Name: Goudou Crespin
Alter: 44
Beruf: Schneider
Ort: Abomey

Name: Kpangon Moïse
Alter: 71
Beruf: Schreiner
Ort: Bohicon

Name: Souhe Jeanne
Alter: 52
Beruf: Händlerin
Ort: Zakpota

Name: Vidjinnankpon Rock
Alter: 35
Beruf: Maurer
Ort: Avogbanna

7.1.2. Schriftliche Quellen

- Agbolan-Afoutou, Bienvenu. 2004. Ablavi, la femme buffle et autres contes du Bénin. Paris: L'Harmattan.
- Agbopletou, Messan u. Hanvi, Adamah. 2008. Le caïman sacré. Lomé: Editions Graines de Pensées.
- Aguessy, Dominique. 2004. Contes du Bénin. L'oracle du hibou. Maisonneuse et Larose.
- Bâ Hampâté, Amadou. 2000. Il n'y a pas de petite querelle. Nouveaux contes de la savane. Contes choisis et présentés par Hélène Heckmann. Éditions Stock.
- Barreau, R. P. 1948. Contes et légendes du Dahomey. Collection Lavigerie. Namur: Grands Lacs.
- Baudry, Frederic (édit.). 1855. Contes choisis des frères Grimm. Paris: L. Hachette.
- Boko Bonito, Boniface. 2015. Dogoélé, l'enfant prodige. Contes du Bénin. Abomey: Les éditions naguézé.
- Brüder Grimm. 1956. Kinder- und Hausmärchen. 3. Bd. 3. Aufl. Göttingen. S. 361–379.
- Brüder Grimm. 1843. Kinder-und Hausmärchen. 1. Bd. Grosse Ausgabe, Göttingen.
- Dadié B., Bernard. 1955. Le pagne noir. Contes africains. Paris: Présence Africaine.
- De la Fontaine, Jean. 1668. Erstveröffentlichung. Paris: Claude Babin.
- Diop, Birago. 1961. Les contes d'Amadou Koumba. Paris: Présence africaine.
- Galland, Antoine (Hrsg.). 1704. Les Mille et une nuit. Contes Arabes. Traduits en Français par Antoine Galland. Nouvelle édition corrigée. Tome I. Paris: Compagnie des Librairies.

- Gnimagnon Adjahi, Christine. 2002. Do Masse. Contes fon du Bénin. Collection Légendes des Mondes. Paris : L'Harmattan.
- Görög, Veronika. 1979. Contes bambara du Mali. Paris: L'Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- Grimm, Wilhelm. 1850. Vorrede. In: Kinder- und Hausmärchen. Hgg. von Jacob und Wilhelm Grimm. Göttingen.
- Hama, Boubou u. Keletegui, Mariko. 1984. Contes du Niger. Paris: Éditions Fernand Nathan.
- Lanmadousselo, Sewanou Martial Jupiter. 2018a. Wie die Frauen ihre Busen bekamen. Oraltradierte Märchen der Fon-Volksgruppe aus Benin. Norderstedt: Bod Verlag.
- Lanmadousselo, Sewanou Martial Jupiter. 2018b. Pourquoi la grenouille ne va pas à quatre pattes et autres contes du Bénin. Édition Muse.
- Mama, Raouf. 2012. Pourquoi le bouc sent mauvais et autres contes du Bénin. Cotonou: Edition Kini Kini.
- Mama, Raouf. 2008. Zinsa et Zinhoué. Les sœurs jumelles. Contes Fon du Bénin. Paris: L'Harmattan.
- Mandela, Nelson. 2004. Meine afrikanischen Lieblingsmärchen. Aus dem Englischen von Matthias Wolf. 5. Auflage. München: C.H. Beck.
- Meinhof, Carl (Hrsg.) 1921. Afrikanische Märchen. Jena: Eugen Diederichs.
- Mensah, Israël. 2006. La femme panthère et autres contes du Bénin. Gallimard Jeunesse.
- Perrault, Charles. 1697. Histoire du temps passé. Paris : Claude Baudin.
- Pliya, Jean. 2005. La fille têtue. Contes et récits traditionnels du Bénin. Cotonou: Star Editions.
- Pliya, Jean. 1971. L'arbre fétiche. 7^e Edition. Yaoundé: Éditions CLE.

- Rölleke, Heinz (Hrsg.). 2009. Brüder Grimm Kinder-und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand. Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Rölleke, Heinz (Hrsg.) 1995. Kinder-und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Band 3. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Sarr, Ibrahima; Dieng, Alioune. 2010. Contes du Sénégal. Dakar: Editions Papyrus Afrique.
- Tidjani, Abdou Serpos. 1983. Le dilemme. Editions Silex/A.C.C.T.
- Weil, Gustav [Übers.]. 2013. 1001 Nacht. Vollständige Ausgabe mit über 700 Illustrationen. Band 2. Hamburg: Nikol Verlag.
- Wekenon Tokponto, Mensah. 2015. Der Regenwurm und sein Onkel. Märchen aus Benin. Quellen und Kommentare. Berlin [u. a.]: Lit Verlag.
- Wekenon Tokponto, Mensah. 2012a. Les contes qui volent et virevoltent. Contes populaires du Benin. Presses scolaire et universitaire du Bénin.
- Wekenon Tokponto, Mensah u. Schellenberger, Matthias. 2008. Mein Märchen springt hin und her. .. ges. und niedergeschrieben von Mensah Wekenon Tokponto. Ill. von Matthias Schellenberger. 2., neu überarbeitete Aufl. Tübingen: Universitas Verlag.
- Wekenon Tokponto, Mensah u. Hahmann, Adelheid. 2005. Fliegende Märchen. Volksmärchen aus Benin, 1. Aufl. Halle: Projekte-Verlag.

7.2. Sekundärliteratur

- Aarne, Antti. 1913. Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung, Hamina.
- Acakpo, Constant Juliadie Sedote. 2018. Hòn oder Volksgesänge. Populäre Lieder als Indikatoren für Weltanschauung und Glaubensvorstellungen der Mahi (Bénin). University of Bamberg Press.
- Adoukonou, Barthelemy. 1980. „Jalons pour une théologie africaine“, Paris: P. Lethieleux.
- Agléwé, Sourou Dieudonné. 2015. Die Frau in beninischen Volksmärchen. Eine Studie zu den Frauenbildern in den Märchen der Volksgruppe Mahi mit Bezug auf die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Diss., Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- Agossavi Simplicie. 2008. „Akomlamla“ oder Panegyrika bzw. Lobreden: Bedeutung und Funktion einer Gattung, am Beispiel mündlicher Überlieferung der Fon-Sprache. Annales de l'Université de Lomé, Tome XXVIII-2. Série Lettres et Humaines, S. 177–188.
- Ahanhanzo Glèlè, Maurice. 1974. Le Danxomè, du pouvoir Aja à la nation Fon, Paris: Nubia.
- Ahoyo, J. Roger Vidayigain. 1976. Les villes d'Abomey et de Bohicon: Une capitale historique et un centre commercial moderne dans le centre – Sud du Dahomey (Étude d'un doublet urbain en pays sous – développé). Thèse de doctorat. Université de Paris VII, Manuscrit.
- Aldo, Leopold. 1968. A Sound Country Almanac, and Sketches here and there, Oxford: Oxford University Press.

- Alladayè, Jérôme. 2008. Fresques danxoméennes. Cotonou: Les Éditions du Flamboyant.
- Ananou, Bertrand. 2012. Le Vodún: La religion traditionnelle du Danxome, Lumière sur l'univers spirituel du Bénin. Éditions ACT2D.
- Atabavikpo, Vincent. 2003. Sprichwörter im Volksmund und in der Literatur: Eine Studie über Sprichwörter in Sákswé-Sprichwortliedern, im Roman Things Fall Apart von Chinua Achebe und in den Dramen Furcht und Elend des Dritten Reiches und Die Gewehre der Frau Carrar von Bertolt Brecht. Dissertation. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang.
- Attolou, Gbènkpon Rodrigue. 2012. Guide de gestion de l'environnement par l'approche 3R. Cotonou : Edition Weziza.
- Balard, Martine. 1999. Dahomey 1930: mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877–1945). Missionnaire et ethnographe. Paris: L'Harmattan.
- Bascom, William. 1954. Four Functions of Folklore. In: Journal of American Folklore 67 (1954) S. 333–349.
- Basile, Giambattista. 1846. Der Pentamerone oder: Das Märchen aller Märchen. Aus dem Neapolitanischen übertragen von Felix Liebrecht. Nebst einer Vorrede von Jacob Grimm. Bd. 1. Breslau: Max.
- Bausinger, Hermann. 1968. Formen der „Volkspoesie“. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bate, Jonathan. 1991. Romantic Ecology. Wordsworth and the Environmental Tradition. London: Routledge.
- Benfey, Theodore. 1859. Panschatantra I, Vorrede, S. XXI ff. Zitiert nach Antti, Aarne. 1913. Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung, Hamina.

- Bettelheim, Bruno. 1980. *Kinder brauchen Märchen*. Stuttgart: DTV.
- Bibel. Exodus 14, 21–27.
- Bluhm, Lothar. 1991. Sprichwörter und Redensarten bei den Brüdern Grimm. In: Sabban, Annette u. Wirrer, Jan (Hrsg.) *Sprichwörter und Redensarten im interkulturellen Vergleich*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 206–224.
- Boko, Michel u. Adam, Kolawolé Sikirou. 1983. *Le Bénin*. Paris: Edicef.
- Bonfils, Jean. 1999. *La mission catholique en République du Bénin. Des origines à 1945*. Préface d'Alphonse Quenum. Paris: Éditions Karthala.
- Boudreau, L. Douglas u. Sulliwán, Marine M. (Hrsg.). 2016. *Ecocritical Approaches to Literature in French*. London: Lexington Books.
- Brenner, Andreas. 2014. *UmweltEthik. Ein Lehr- und Lesebuch*, 2. Aufl., Würzburg: Königshausen & Neumann, Universität Freiburg.
- Buell, Lawrence. 1996. *The environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing and the formation of American Culture*, Auflage: Revised ed., Harvard University Press.
- Calame-Griaule, Geneviève. 1969. Einführung auf Deutsch. In: Calame-Griaule, Geneviève (Hrsg.). *Le thème de l'arbre dans les contes africains*. Paris : SELAF, 14–16.
- Calame-Griaule, Geneviève. 1963. *L'art de la parole dans la culture africaine*. Bd. 47. Paris: Présence africaine.
- Caminero – Santangelo, Bryon. 2016. *Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology*; The University of Virginia Press.
- Cauvin, Jean. 1980. *Comprendre les contes*. Éditions Saint-Paul.

- Chang, Chin-Gill. 1981. Der Held im europäischen und koreanischen Märchen. Ein literaturwissenschaftlicher Vergleich unter besonderer Berücksichtigung der Handlung (Beiträge zur Volkskunde). Basel: Krebs.
- Cheryll, Glotfelty. 1996. Introduction: Literary Studies in an Age of Environmental Crisis. In: Glotfelty, Cheryll u. Fromm, Harold (Hrsg.): *The Ecocriticism Reader*. Georgia: University of Georgia Press.
- Chevalier, Jean; Gheerbrant Alain. 2008. *Dictionnaire des symboles. Mythes, Rêves, coutumes, Gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Édition revue et augmentée*. Paris: Robert Laffont/Jupiter.
- Constitution du Bénin du 07 novembre 2019.
- Contenu minimum à l'usage des guides du musée d'Abomey. Version du 02 avril 2001.
- Coupe, Lawrence (Hg.). 2000. *The Green Studies Reader. From Romaniticism to Ecocriticism*. London: Routledge.
- D'Almeida, Irene Assiba; Viakinnou-Brinson, Lucie; Pinto, Thelma (Hrsg.) 2014. *Eco-Imagination: African und Diasporan Literatures and Sustainability*. 1. Auflage. Trenton: Africa World Press.
- De Souza, Germain. 1975. *Conception de vie chez les "Fon"*. Cotonou: Éditions du Bénin.
- Deloughrey, Elizabeth u. Handley George B. (Hrsg.). 2001. *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. Oxford University Press.
- Der Spiegel. Dahomey, Grimms Märchen, Nr. 30, 1976, S. 86–87
- Derungs, Kurt. 1994. *Umwelt als Mitwelt. Die Bedeutung der Landschaft und Natur in traditionellen Erzählungen (Märchen)*, Bern: edition amalia.

- Diarra, Abdramane. 1993. Afrikanische Gesellschaften und ihre Entwicklungsprobleme. Münster: Lit.
- Dossou, Robert. 1993. Benin: Du monolithisme à la démocratie pluraliste. Un témoignage. In: G. Conac (Hrsg.): L’Afrique en transition vers le pluralisme politique. Paris: Economica, 179–197.
- Ehrhardt, Holger. 2019. Eine bisher unbeachtete Beiträgerin zu KHM 171 »Der Zaunkönig«. In: Über Nachtfliegen, Zaunkönige und Meisterdiebe. Neue Beiträge zur Grimm- und Märchenforschung. Hrsg. von Ehrhardt, Holger/Lange, Johann Friedrich/Lange, Marie-Louise/Schütz F. Christopher. Kassel university press, S. 197–230.
- Ehrhardt, Holger. 2016. Die Marburger Märchenfrau oder Aufhellungen eines „nicht einmal Vermutungen erlaubenden Dunkels“. Kassel: Boxan.
- Ehrhardt, Holger. 2015. Einleitung zum „200 Jahre Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm“. In: Brinker-von der Heyde; Ehrhardt, Holger; Ewers, Hans-Heino u. Inder, Annetrin (Hrsg.): Märchen, Mythen und Moderne. 200 Jahre Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Teil 1. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ehrhardt, Holger. 2012. Dorothea Viehmann, geb. Pierson. Herkunft, Lebensweg und Erinnerung. In: Dorothea Viehmann. Hrsg. von Ehrhardt, Holger. Kassel: Euregioverlag, S. 8–29.
- El-Fahem, Tobias; Glele, Louise. 2006. Fongbe für Benin – Wort für Wort. Bielefeld: Peter Rump Verlag.
- Equilbecq, François-Victor. 1913. Essai sur la littérature merveilleuse des noirs; suivi de contes indigènes de l’Ouest africain français. Tome premier. Paris: Ernest Leroux, Éditeur.

- Ermisch, Maren; Kruse, Ulrike; Stobbe, Urte (Hrsg.). 2010. Ökologische Transformationen und literarische Repräsentationen. Veröffentlichungen des Graduiertenkollegs Interdisziplinäre Umweltgeschichte, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Feustel, Elke. 2012. Rätselprinzessinnen und schlafende Schönheiten. Typologie und Funktion der weiblichen Figuren in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. 2. Aufl., Hildesheim: Olms.
- Freund, Ulrich. 2012. Die Achtsamkeit des Märchenhelden gegenüber Mensch und Natur. In: Märchenspiegel 1/2012. Hohengehren: Schneider-Verlag.
- Frobenius, Leo. 1927. Atlantis. Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas. Bd VI. München: Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie.
- Fromm, Harold. 1996. From Transcendence to Obsolescence. A ROOT MAP. In: Glotfelty, Cheryll; Fromm, Harold (Hrsg.): The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology. Athens und London: The University of Georgia Press, S. 30–39.
- Gbegnonvi, Roger. 1985. Lõ ou "Proverbes" Structure et fonctions d'un épiphénomène du parler Fon des Aja-Fon du Danxome au Sud-Bénin. Diss., Universität Bielefeld, Manuscrit.
- Geider, Thomas. 2003. Motivforschung in Volkserzählungen der Kanuri, Tchadsee- Region, Köln. Verlag: Rüdiger Köppe.
- Gerndt, Helge. 2014. Vergleich. In: Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichende Erzählforschung. 14. Vergeltung - Zypern, Nachträge: Ābī - Zombie Ranke, Kurt (Begr.) Berlin [u.a.] : de Gruyter.

- Gersdorf, Catrin; Mayer, Sylvia (Hrsg.): Natur – Kultur – Text. Beiträge zu Ökologie und Literaturwissenschaft, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2005.
- Gille, Mirjam. 2010. Die adoleszenten Jungfrauen in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Dortmund: Technische Universität.
- Glotfelty, Cheryll. 1996. Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis. In: Glotfelty, Cheryll; Fromm, Harold (Hrsg.): The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology. Athens und London: The University of Georgia Press, S. XV–XXXVII.
- Goodbody, Axel. 1998. Literatur und Ökologie. Zur Einführung. In: ders. (Hrsg.) Literatur und Ökologie. Amsterdamer Germanistik zur neueren Germanistik. Bd. 43. Amsterdam u. Atlanta: Rodopi.
- Grewe – Volpp, Christa. 2004. „Natural Spaces Mapped by Human Minds“: Ökokritische und ökofeministische Analysen zeitgenössischer amerikanischer Romane. Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft, Bd 58. Tübingen: Narr.
- Grimm, Jacob. 1844. Deutsche Mythologie. 2. Ausgabe. 1. Bd. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Grimm, Jacob. 1835. Deutsche Mythologie. Bd. 2. Um eine Einleitung vermehrter Nachdruck der 4. Auflage, besorgt von Elard H. Meyer. Wiesbaden: Drei Lilien Verlag.
- Grimm, Jacob. 1813. Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte. In: Deutsches Museum. Januarheft. Wien: Camesinasche Buchhandlung, S. 53 – 75.

- Grimm, Wilhelm. 1808. Ueber die Entstehung der altdeutschen Poesie und ihr Verhältniß zu der nordischen. In: Studien. Daub, Carl/Creuzer, Friedrich. 4. Band. Heidelberg: bey Mohr und Zimmer, S. 75–121 u. 216–288.
- Heindrichs, Heinz-Albert. 2001. Märchen und Mittelalter – gestern und heute. In: Als es noch Könige gab. Forschungsberichte aus der Welt der Märchen. Heindrichs, Heinz-Albert/Lox, Harlinda (Hrsg.). Kreuzlingen [u.a.].
- Herskovits Melville/Herskovits Frances. 1958. Dahomean Narrative. A cross-cultural Analysis. Evanston: Northwestern University Press.
- Hofer, Stefan. 2007. Die Ökologie der Literatur. Eine systemtheoretische Annäherung. Mit einer Studie zu Werken Peter Handkes. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Höftmann, Hildegard. 1993. Grammatik des Fön. Leipzig u. a.: Langenscheidt. Verlag Enzyklopädie.
- Honold, Alexander; Scherpe, R. Klaus (Hrsg.). 2004. Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit mit 149 Abbildungen. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Horn, Katalin. 1998. Der Baum im Zaubermärchen. In: Heindrichs, Ursula; Heindrichs, Heinz-Albert (Hrsg.). Zaubermärchen: Forschungsberichte aus der Welt der Märchen/im Auftr. der Europäischen Märchengesellschaft. – München: Diederichs, S. 98–107.
- Iroko, A. Felix. 2009. Politique et société, Chronique des temps anciens. In: La Croix du Benin, n. 979 du 30 janvier 2009.
- Iroko, A. Félix. 1998. L'étape de Houawé dans la longue marche des Adja-Sadonou. In: Histoire de Tado, Tome 1. ONG RECADES.

- Iroko, A. Félix. 1996. *L'homme et les termitières en Afrique*. Paris: Éditions Karthala.
- Isler, Gotthilf. 1977. Archetypus. In: *Enzyklopädie des Märchens*. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Ranke Kurt [u. a.]. Bd. 1. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 743–748.
- Jaspers, Karl. 1953. *Allgemeine Psychopathologie*. Sechste unveränderte Auflage mit drei Abbildungen. Berlin/Heidelberg: Springer -Verlag.
- Jung, Carl Gustav. 1990. Archetypen. Urbilder und Wirkkräfte des kollektiven Unbewussten. Hrsg. v. Lorenz Jung. Eschbach: Edition C. G. Jung im Patmos Verlag.
- Jung, Carl Gustav. 1948. *Symbolik des Geistes*. Studien über psychische Phänomenologie mit einem Beitrag von Dr. phil. Riwkah Schärf. Zürich: Rascher Verlag.
- Kane, Mohamadou. 1978. *Les contes d'Amadou Koumba, du conte traditionnel au conte moderne*, thèse de doctorat, Langues et Littératures, n°16, Université de Dakar.
- Kane, Mohamadou. 1971. *Birago Diop*. Paris: Présence africaine.
- Knoch, Linde. 2001. *Praxisbuch Märchen*. Verstehen – Deuten – Umsetzen. Gütersloher Verlagshaus.
- Kölle, Sigismund Wilhelm. 1854. *African native literature, or proverbs, tales, fables, and historical fragments in the Kanuri or Bornu Language*. London: Church Missionary House.
- Konan, Yao. 2013. Fonctionnalité et symbolisation de l'arbre dans les contes ouest-africains d'expression française. In: *Echo des études romanes*. Revue semestrielle de linguistique et littératures romanes. Vol. IX / Num. 1. Institut d'études romanes de la Faculté des Lettres de l'Université de Bohême du Sud, 2013, S. 147–153.

- Kopisch, Wendy Anne. 2012. Naturlyrik und die ökologische Krise. Neue Herausforderungen für ein verrufenes Genre, Kassel: University Press.
- Koto M., Yawo – Mensah. 2016. L'environnementalisme en Afrique francophone. La représentation de l'environnement dans la littérature et le cinéma africains francophones au sud du Sahara. Dissertationsschrift. Göttingen : Cuvillier Verlag.
- Kouassi, Manou. 1986. Untersuchungen zu den Akan-Erzählungen. „Ethno-Texte“ und Interpretationen. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kpogodo, Bernadin. 2011. Morphologie et fonctionnalité du conte africain. Cotonou: Editions plumes du soleil.
- Labat, Jean-Baptiste. 1724. Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique. Tome 2, contenant l'histoire naturelle de ces pays, l'origine, les mœurs, la [...]. La Haye: Edition P. Husson.
- Lacarrière, Jacques. 1998. Au coeur des mythologies. En suivant les dieux. Paris: Editions du Félin, Philippe Lebaud.
- Lanmadousselo, Sewanou Martial Jupiter. 2019. Funktion des Sprichwortes in der Erzähltechnik der Fon-Märchen aus Benin. In: Proverbium 36. Yearbook of International Proverb Scholarship, hrsg. von Prof. Dr. Wolfgang Mieder, University of Vermont, S. 155–163.
- Lanmadousselo, Sewanou Martial Jupiter. 2018c. Umweltethik in Benin'schen Märchen. In: Märchenspiegel 1/2018. Hohengehren: Schneider-Verlag, S. 37–43.
- Lanmadousselo, Sewanou Martial Jupiter. 2012. Das Bild der Stiefmutter und ihre Beziehungen zu den anderen Figuren in Grimm- und Fonmärchen, Maîtrise-Arbeit, Université d'Abomey-Calavi, Manuskript.

- Lassi, Étienne-Marie (Hrsg.). 2013. Aspects écocritiques de l'imaginaire africain. Mankon, Bamenda: Langaa Research & Publishing cig. Löwis of Menar, August von. 1912. Der Held im deutschen und russischen Märchen, Jena, Eugen Diederichs.
- Lundt, Bea: Narrating (Hi)stories. Märchen in Afrika als Zeugnisse der Erinnerungskultur im transkulturellen Diskurs (zur Einführung). In: Wekenon Tokponto, Mensah. 2015. Der Regenwurm und sein Onkel. Märchen aus Benin. Quellen und Kommentare. Berlin [u.a.] : Lit Verlag, S. 1–20.
- Lüthi, Max. 2004. Märchen. Zehnte Aufl. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Lüthi, Max. 1975. Das Volksmärchen als Dichtung: Ästhetik und Anthropologie. Düsseldorf u. Köln: E. Diederichs.
- Lüthi, Max. 1962. Es war einmal – Vom Wesen des Volksmärchens. Göttingen: Vandoeck u. Ruprecht.
- Mahmoudian, Mortéza; Mondada, Lorenza (Hrsg.). 1998. Le travail du chercheur sur le terrain. Questionner les pratiques, les méthodes, les techniques de l'enquête, cahier N°IO, Presses Centrales de Lausanne.
- Märchenspiegel 1/2012. Hohengehren: Schneider-Verlag.
- Meinel, Gertraud; Klima, R. Joseph. Blumenmädchen. In: Brednich, Rolf Wilhelm (Hrsg.). 1979. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 2. Berlin u. a. : De Gruyter, S. 495–506.
- Ministère de l'Environnement, de l'Habitat et de l'Urbanisme (Bénin). BEN/97/G31. Création et renforcement de capacité pour la préservation et l'entretien des connaissances et innovations, pratiques des communautés autochtones et locales

liées à la diversité biologique et constituant des composantes de mode de vie traditionnelle au Bénin.

- Möhlig, J. G. Wilhelm; Jungraithmayr, Herrmann. 1998. Lexikon der afrikanistischen Erzählforschung. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Möhlig, J. G. Wilhelm. 1988. Die Erforschung der afrikanischen Oralliteraturen durch deutschsprachige Gelehrte. Entwicklung und derartiger Stand. In: Möhlig, J. G. W; Jungraithmayr, H; Thiel, J. F. (Hrsg.). Die Oralliteratur in Afrika als Quelle zur Erforschung der traditionellen Kulturen. La littérature orale en Afrique comme source pour la découverte des cultures traditionnelles. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 331–S. 339.
- Myers, Garth. 2016. Urban environments in Africa: A critical analysis of environmental politics; Policy Press at the University Bristol.
- Nitschke, August. 1976. Soziale Ordnungen im Spiegel der Märchen. Stuttgart-Bad Cannstatt. Fromman-Holzboog.
- Nörtersheuser, Hans-Walter. 2017. Arm und reich. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Ranke Kurt [u. a.]. Bd. 1. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 790–794.
- Oloukpona – Yinnon P. A. 1996. Gbehanzin und die Deutschen. Politische Korrespondenz zwischen dem Deutschen Reich (1882–1892). Deutsch-französische Dokumentation, Berlin: Edition Ost.
- Ott, Konrad. 2010. Umweltethik zur Einführung. Hamburg: Junius.

- Ott, Konrad. 2000. Umweltethik – Einige vorläufige Positionsbestimmungen. In: Ott, Konrad; Gorke, Martin (Hrsg.): Spektrum der Umweltethik. Marburg: Metropolis-Verlag.
- Passot, Bernard. 1993. Le Bénin. Paris: L'Harmattan.
- Pazzi, Roberto. 1984. Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja Tado. In : Peuples du Golf du Benin de François de Medeiros, Paris: Editions Karthala.
- Pliya, Jean. 1992. L'histoire de mon pays: Le Bénin. Cotonou: Librairie Notre Dame.
- Pöge-Alder, Kathrin. 2007. Märchenforschung: Theorien, Methoden, Interpretationen. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Pointner, Alfred. 2000. Umweltschutz und Märchen. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren.
- Poser, Therese. 1980. Das Volksmärchen. Theorie – Analyse – Didaktik. 1. Aufl., München: Oldenbourg.
- Propp, Wladimir. 1972. Morphologie des Märchens. München: Carl Hanser Verlag.
- Quenum, Maximilien. 1999. Au pays des Fons. Us et coutumes du Dahomey. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Rapport provisoire de délimitation des forêts sacrées. Communes de Gogounou – Ségbana – Allada – Ouidah – Agbangnizoun – So-Ava – N'dali-Ségbana – Banikoara – Djakotomè – Athiémé. Juin 2013.
- Rebholz, Dore. 1944. Der Wald im deutschen Märchen. Das Erlebnis als Grundlage für die Auffassung des Waldes, seine Darstellung und Rolle im deutschen Märchen. Dissertation, Heidelberg.

- Reuster-Jahn, Uta. 2018. Erzählungen der matrilinearen Mwera (Tansania, Ostafrika) von Heirat, Ehe und Familie. In: Lundt, Bea (Hg.): Ananse und andere Erzählungen aus Afrika. Zur narrativen Kultur Afrikas aus deutscher und afrikanischer Perspektive. Münster: LIT Verlag, S. 263–284.
- Rimasson-Fertin, Natacha. 2012. „Echt hessische“ Märchen? Französische Einflüsse und Motive in den Viehmannschen Märchen der Brüder Grimm. In: Ehrhardt, Holger (Hg.). Dorothea Viehmann. Kassel: Euregioverlag, S. 46–58.
- Rimasson-Fertin, Natacha. 2008. L'autre monde et ses figures dans les contes de l'enfance et du foyer des frères Grimm et les contes populaires russes. Thèse de doctorat. Université Stendhal Grenoble 3.
- Röhrich, Lutz. 2002. » Und weil sie nicht gestorben sind ...
« Anthropologie, Kulturgeschichte und Deutung von Märchen, Köln [u.a.]: Böhlau.
- Röhrich, Lutz. 1984. Märchen – Mythos – Sage. In: Antiker Mythos in unseren Märchen. Hrsg. v. Wolfdietrich Siegmund. Veröffentlichungen der Europäischen Märchengesellschaft. Bd. 6. Kassel: Röth-Verlag, S. 11–35.
- Röhrich, Lutz. 1974. Märchen und Wirklichkeit. 3. Aufl., Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Röhrich, Lutz. 1972. Volksdichtung als anthropologisches Modell. Hrsg. von Kuratorium zur Verleihung der Prof. Dr. Friedrich-Metz-Stipendien im Auftrag der Stiftung F. V. S. Hamburg. Waldkirch: Waldkirscher Verlagsgesellschaft.
- Rölleke, Heinz. 2000. Die Märchen der Brüder Grimm. Quellen und Studien. Gesammelte Aufsätze. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.

- Roos, Bonnie; Hunt, Alex (Hrsg.). 2010. *Postcolonial Green: Environmental Politics and World Narratives*; University of Virginia Press.
- Rueckert, William. 1996. *Literature and Ecology. An Experiment in Ecocriticism*. In Glotfelty, Cheryll u. Fromm, Harold (Hrsg.), *op. cit.*, S. 105–123.
- Ruppel, Sophie. 2019. *Botanophilie. Mensch und Pflanze in der aufklärerisch-bürgerlichen Gesellschaft um 1800*. Köln [u.a.]: Böhlau Verlag.
- Sagbo, Sinseingnon Germain. 2018. *Sagen aus Benin. Eine wenig erforschte Gattung der mündlichen Überlieferung aus Afrika*. In: Lundt, Bea (Hg.): *Ananse und andere Erzählungen aus Afrika. Zur narrativen Kultur Afrikas aus deutscher und afrikanischer Perspektive*. Münster: LIT Verlag, S. 157–178.
- Sagbo, Sinseingnon Germain. 2012. *Tradition und Entwicklungsprozesse in Benin*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Sagbo, Sinseingnon Germain. 2006. *Motivforschung in der deutsch-beninischen Märchenliteratur anhand von Aizo- und Grimms Märchen*. Maîtrise-arbeit, Université d'Abomey-Calavi, Manuskript.
- Savary, Claude. 1976. *La pensée symbolique des Fõ du Dahomey. Tableau de la société et étude de la littérature orale d'expression sacrée dans l'ancien royaume du Dahomey*. Genève: Editions Médecine et Hygiène.
- Schindler, Christoph. 2015. *Ein Versuch zur Deutung der eindrucksvollsten Märchen der Brüder Grimm mit Hilfe der Kundgaben von Max Seltmann aus seiner Broschüre „Heimgefunden“*. Krefelder Buchverlag G. Kirvel.

- Schmidt, Sigrid. 1999. Hänsel und Gretel in Afrika. Märchentexte aus Namibia im internationalen Vergleich. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Schönknecht, Hans-Joachim. 2017. Mythos – Wissenschaft – Philosophie. Zur Entstehung der okzidentalen Rationalität in der griechischen Antike. Bd. 3. Marburg: Tectum Verlag.
- Segurola, B.; Rassinoux, J., 2000. Dictionnaire Fon-Français. Cotonou: Imprimerie Gutenberg.
- Siegmund, Edelgard. 2009. Der „Herr der Tiere“ in europäischen Volksmärchen: ein Beitrag zur vergleichenden Erzählforschung. Dissertation. Gießen: VVB Laufersweiler Verlag.
- Solms, Wilhelm. 1999. Die Moral von Grimms Märchen. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Solms, Wilhelm. 1998. Das Märchenwunder. In: Heindrichs, Ursula; Heindrichs, Heinz-Albert (Hrsg.): Zauber- Märchen: Forschungsberichte aus der Welt der Märchen / im Auftr. der Europäischen Märchengesellschaft. – München: Diederichs, S. 30–44.
- Starre, Alexander. 2010. Always already green. Zur Entwicklung und den literaturtheoretischen Prämissen des amerikanischen Ecocriticism. In: Maren, Ermisch; Kruse, Ulrike; Stobbe, Urte (Hg.): Ökologische Transformationen und literarische Repräsentationen. Graduiertenkolleg Interdisziplinäre Umweltgeschichte. Seminar für Deutsche Philologie. Göttingen: Universitätsverlag.
- Tatar, Maria. 1990. Von Blaubärten und Rotkäppchen: Grimms grimmige Märchen. Salzburg, Wien: Residenz-Verlag.
- Thompson, Stith. 1977. The folktale. Berkley: University of California Press.

- Tingbé, A. Albert. 1987. Le nom individuel chez les Adja-Fon du Bénin (Une sociologie de l'anthroponymie). Thèse de doctorat. Université de Paris V, Manuscrit.
- Trautmann, René. 1927. La Littérature populaire à la Côte des Esclaves. Paris: Institut d'ethnologie.
- Usteri, Alfred. 1947. Die Pflanzenwelt in der Sage und im Märchen. Basel: Rudolf Geering Verlag.
- Uther, Hans-Jörg. 2013. Handbuch zu den »Kinder- und Hausmärchen« der Brüder Grimm. Entstehung – Wirkung – Interpretationen. 2. Aufl. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Vogt, Renate. 2012. Von der besonderen Achtsamkeit des Dummlings gegenüber sich selbst, der Natur und den Menschen. In: Märchenspiegel 1/2012. Hohengehren: Schneider-Verlag.
- Wanning, Berbeli. 2005. Die Fiktionalität der Natur. Studien zum Naturbegriff in Erzähltexten der Romantik und des Realismus, Berlin: Weidler.
- Weil, Gustav [Übers.]. 2013. 1001 Nacht. Vollständige Ausgabe mit über 700 Illustrationen. Band 2. Hamburg: Nikol Verlag.
- Wekenon Tokponto, Mensah. 2012b. Naturverständnis und Achtsamkeit in afrikanischen Märchen. In: Ewers, Hans-Heino; von Glasenapp, Gabriele; Pecher, Claudia Maria (Hrsg.): Natur, Umwelt und Umweltschutz in der Kinder- und Jugendliteratur. Schriftenreihe der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur, Band 41, Hohengehren: Schneider-Verlag, S. 47–65.
- Wekenon Tokponto, Mensah. 2012c. Strukturen und Typologien deutscher und westafrikanischer Märchen: eine Untersuchung zu Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Erzählungen

zweier unterschiedlicher Kulturen. In: eDUSA. Deutschunterricht im Südlichen Afrika. Band 7, Nr. 1. Germanistenverband im südlichen Afrika.

Wekenon Tokponto, Mensah. 2011. Tabus und tabuisierte Handlungen in deutschen und afrikanischen Märchen. In ACTA GERMANIKA. Jahrbuch des Germanistenverbandes im südlichen Afrika. Band 39.

Wekenon Tokponto, Mensah. 2003. Deutsch-beninische Märchenforschung am Beispiel von Märchen in der Fon-Sprache mit phonetischer Transkription, Studie und Darstellung der Hauptfiguren und Themenvergleich, Universität Bielefeld, Dissertationsarbeit, 1. Aufl. Frankfurt: Peter Lang Verlag.

Wright, Laura. 2010. Wilderness into Civilized Shapes: Reading the postcolonial Environment, Neue Aufl.; University of Georgia Press.

Zapf, Hubert (Hrsg.). 2008. Kulturökologie und Literatur. Beiträge zu einem transdisziplinären Paradigma der Literaturwissenschaft. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Zapf, Hubert. 2002. Literatur als kulturelle Ökologie. Zur kulturellen Funktion imaginativer Texte an Beispielen des amerikanischen Romans. Tübingen: Niemeyer.

Zwingmann, Franz. 2007. Jagd und Jäger in Grimms Märchen. Bezwinger von Wolf und Wildschwein. In: Jagd in Bayern 12/2007. Wolnzach: Kastner.

7.3. Internetquellen

Bartsch, Olivier. Männerarbeit: Die sieben Archetypen der Seele.
<https://www.sein.de/maennerarbeit-die-7-archetypen-der-seele>.

- Blum, Lothar. Die „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm
Eine literatur- und kulturwissenschaftliche Einordnung eines
,Bestsellers‘. Archiv / Frühere Ausgaben / Nr. 12, Dezember
2012/ Schwerpunkt: 200 Jahre "Kinder- und Hausmärchen"
der Brüder Grimm / Essays. http://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=17417
- Carlos, Jérôme. 2013. Zéro rancoeur dans les coeurs. In: La nouvelle
Tribune vom 11.07. 2013. [ohne Seitenangabe].
<http://www.lanouvelletribune.info/reflexions/chronique/15103-zero-rancoeur-dans-les-coeurs>.
- „Das Lieblingsmärchen gibt Ihre gesamte Psyche preis“.
https://www.deutschlandfunkkultur.de/sabine-wienker-piepho-ueber-maerchen-daslieblingsmaerchen.1008.de.html?dram:article_id=401473
- Goual Doghmane, Fatima. 2009. Etude semio-narrative des contes
Touareg production féminine. Dissertation.
<https://bu.umc.edu.dz/theses/francais/GOU1058.pdf>
<https://www.duden.de/rechtschreibung>
<https://lavoixauvent.wordpress.com/2017/11/04/les-noms-des-rois-du-dahomey-les-symboles-et-les-devises-representes/>
- INSAE – BENIN : Recensement Général de la Population et de
l’habitation (RGPH4) : Que retenir des effectifs de popula-
tions en 2013? S 3. <http://www.insae-bj.org/population.html?>
- Kaiser, Peter. Zur religiösen Bedeutung der Eiche. Sinnbild für das
ewige Leben. http://www.deutschlandfunkkultur.de/zur-religioesen-bedeutung-der-eiche-sinnbild-fuer-das-ewige.1278.de.html?dram:article_id=350108.

- Midiohouan, Guy Ossito : Le créateur négro-africain et l'environnement: de la contemplation à l'engagement. Mots pluriels, Nr. du septembre 1999, ohne Seitenangabe. <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1199gom.html>
- Röhrich, Lutz. 1988. Der Baum in der Volksliteratur, in Märchen, Mythen und Riten. www.maerchenlexikon.de/texte/archiv/roehrich01.htm.
- Schallter, Christina. Steine und Sagen. <https://www.mythologie-atlas.de/thematische-beitr%C3%A4ge/steine-und-sagen/>

8. Anhang

8.1. Darstellung von Benin

Benin ist ein kleines Land Westafrikas. Etwa 51,2 % der Gesamtbevölkerung sind Frauen.⁵⁹¹ Es erlangte seine Unabhängigkeit am 1. August 1960 unter dem Namen „République du Dahomey“. Dahomey war der Name eines der mächtigsten ehemaligen Königreiche in Benin. Das heutige Benin setzte sich ursprünglich aus mehreren Königreichen zusammen, unter denen Danxomè das prominenteste war.⁵⁹² Seine Bekanntheit verdankte es einem seiner Könige namens Gbehanzin, der gegen die französische Kolonialmacht Widerstand leistete. Gbehanzin, auch bezeichnet als „Kondo, le requin“⁵⁹³, war der vorletzte König der Agassouvi-Linie. Er war der König, dessen Regentschaft sich mit der französischen Kolonisation in Afrika überschneidet. Die Professionalität seiner Armee, die aus Soldaten und Amazonenleibgarden bestand, flößte den anderen Königreichen Westafrikas Angst und Respekt ein. Er war mit dem deutschen Kaiser Wilhelm II. befreundet. Dieser hat ihm während des Widerstandskrieges (1890–1892) gegen die französische Kolonialmacht Hilfestellungen geleistet.⁵⁹⁴ Er hatte der einheimischen Armee nicht nur viele Kanonen ausgeliefert, sondern ihr auch vier Kriegsberater – darunter einen Belgier – zur Verfügung gestellt. Als Belohnung dafür erhielt Wilhelm II. Handelsvergünstigungen. Die vier entsandten Kriegsberater wurden von französischen Truppen hingerichtet, denn die Franzosen

⁵⁹¹ Eine aktualisierte Erhebung ist noch nicht vorhanden. Vgl. INSAE-BENIN 2013, S. 3.

⁵⁹² Das Wort „Dahomey“ wurde von den französischen Kolonialherren verwendet und ist eine entstellte Form von Danxomè auf Fon. Danxomè ist das ehemalige Königreich der Fon.

⁵⁹³ Übersetzung: „Kondo, der Hai“.

⁵⁹⁴ Vgl. Der Spiegel, Nr. 30, 19. 7. 1976, S. 86–87; Oloukpona-Yinnon 1996, S. 147.

wollten nicht, dass die Deutschen ihre Einflussgebiete auf Danxomè ausdehnten.⁵⁹⁵ Im November 1892 marschierten die französischen Truppen in Abomey, der Hauptstadt von Danxomè, ein. Gbehanzin ergab sich am 15. Januar 1894. Am 10. Dezember 1906 verstarb er in Blida, Algerien, wohin er deportiert worden war.

Nach der Unabhängigkeit Benins am 1. August 1960 wurde Hubert Maga zum Präsidenten ernannt. Die Zeit von 1963 bis 1972 war durch eine Reihe von Putschversuchen geprägt, was eine chronische politische Instabilität zur Folge hatte. Aus diesem Grund wurde das Land als „L'enfant malade d'Afrique“ bezeichnet. Gleichzeitig erfreuten sich die Führungskräfte Benins wegen ihrer Kompetenz eines guten Rufs und hatten demzufolge in den französischsprachigen Ländern Afrikas Führungspositionen inne. Dies begründet die Bezeichnung „Quartier latin d'Afrique“⁵⁹⁶, die dem Land gegeben wurde.

Als der Offizier Mathieu Kerekou 1972 nach einem Putsch an die Macht kam, erklärte er 1975 den Marxismus und Leninismus als politische Ideologie seiner Regierung und benannte am 30. November 1975 das Land in „République Populaire du Bénin“ um. Gegen Ende der 1980er Jahre traten schwerwiegende wirtschaftliche Schwierigkeiten auf, die zum Ende des Regimes führten. Das Land durchlief zwischen 1980 und 1989 eine Übergangsperiode, bis 1990 eine neue Verfassung verabschiedet wurde, die die Abkehr vom Marxismus und Leninismus verkündete. Der Name Benin wurde beibehalten. Nur wurde République hinzugefügt, so dass das Land seither République

⁵⁹⁵ Im Gedenken der vier umgebrachten Soldaten hat die deutsche Botschaft in Benin fast ein halbes Jahrhundert später – im Jahre 1994 – ein Denkmal in der beninischen Stadt Abomey errichtet, mit der Inschrift „ZUR ERINNERUNG AN DIE DEUTSCHEN, DIE IM DIENSTE DAHOMES IHR LEBEN LIESSEN“.

⁵⁹⁶ Der Ausdruck wurde zuallererst vom Franzosen Emmanuel Mounier, dem Leiter der französischen Zeitschrift *Esprit*, 1948 in einem seiner Artikel verwendet. Vgl. Passot 1993, S. 285.

du Bénin heißt. Seitdem haben mehrere demokratische Präsidentschaftswahlen stattgefunden. Bei den ersten Präsidentschaftswahlen im Jahre 1991 wurde Nicéphore Dieudonné Soglo zum Präsidenten gewählt. Die darauffolgenden Präsidentschaftswahlen von 1996 und 2001 gewann Mathieu Kerekou. Sein Nachfolger Boni Yayi wurde auch zweimal (2006 und 2011) gewählt. Der gegenwärtige Präsident seit dem 6. April 2016 ist der reiche Geschäftsmann Patrice Talon. Die Hauptstadt Benins ist Porto-Novo, aber Cotonou ist die größte und wirtschaftlich wichtigste Stadt. Dort befinden sich der Regierungssitz und viele internationale Institutionen und Entwicklungshilfeorganisationen.⁵⁹⁷ Amtssprache ist Französisch und die Währung ist der „Franc CFA“⁵⁹⁸. Die Nationalflagge besteht aus den Farben Grün, Gelb und Rot. Die soziokulturelle und linguistische Vielfaltigkeit ist ein weiteres Charakteristikum Benins, wozu etwa 62 Ethnien gehören.⁵⁹⁹ Dabei ist die Fon-Sprache die meist gesprochene Sprache. Das Land gehört nach Dossou zu den besten Demokratien Afrikas.⁶⁰⁰ Seit zwei Jahrzehnten stehen, um die Lebensgrundlagen der Bevölkerung zu schützen, die Umweltfragen im Mittelpunkt der Entwicklungspolitik der verschiedenen Regierungen im Benin. Nicht zuletzt, weil der Umweltschutz in der beninischen Verfassung verankert und seine Umsetzung durch das sogenannte Gesetz „Loi cadre sur l’environnement“ bestimmt ist.⁶⁰¹ In diesem Zusammenhang haben die Verwaltungen viele Maßnahmen getroffen, um die Umwelt in Benin

⁵⁹⁷ U. a. die Deutsche Botschaft, die Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), der Deutsche Entwicklungsdienst (DED), die Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) und die Friedrich-Ebert-Stiftung (FES).

⁵⁹⁸ FCFA: Franc de la Communauté Financière d’Afrique.

⁵⁹⁹ Nach aktueller Erhebung von Sprachwissenschaftlern an der Universität von Abomey-Calavi in Benin.

⁶⁰⁰ Vgl. Dossou 1993, S. 179–197.

⁶⁰¹ Absatz 27 der „Constitution du Bénin“ (dt.: „beninische Verfassung“) du 07 novembre 2019; Attolou 2012, S. 14.

zu schützen. Erwähnenswert sind z. B. der sogenannte „Journée Nationale de L’Arbre“⁶⁰² und das Projekt „10 Millions d’Âmes, 10 Millions d’Arbres“⁶⁰³. Ungeachtet dessen wurde festgestellt, dass manche Lobbys – hierzu gehören sowohl nationale als auch multinationale Unternehmen – wegen ihrer Ausnutzung mancher Naturressourcen eine Bremse für eine effizientere Umweltpolitik im Benin darstellen. Darüber hinaus kommen der fehlende Bürgersinn, die Zerstörung des Lebensraums und des Ökosystems durch jahrelangen intensiven Ackerbau – insbesondere durch den Anbau von Baumwolle und dem damit zusammenhängenden Einsatz von Pestiziden –, der Städtebau und die Wilderei in den Nationalparks⁶⁰⁴ als zu lösende Umweltprobleme hinzu.

8.2. Wohngebiete der Fon

„Que le Danxomè soit fait toujours plus grand.“⁶⁰⁵ lautet die erste der 40 Vorschriften von Houégbadja, dem ersten König vom Königreich Danxomè. Auf diesen prägnanten Satz stützte sich im Königreich Danxomè die ganze Expansionspolitik. Viele Nachfolger des Königs Houégbadja haben nicht nur diese Politik weiter betrieben. Sie haben sie verstärkt, denn die Ausdehnung des Königreichs wurde schnell zu einem wirtschaftlichen Faktor. Dies erklärt die Tatsache, dass die Fon-Gebiete, die sich ursprünglich auf Agbomè und seine Umgebung

⁶⁰² Der nationale Baumtag findet an jedem 1. Juni statt. An diesem Tag werden Bäume im ganzen Land gepflanzt.

⁶⁰³ Dieses Projekt, „10 Millionen Seelen, 10 Millionen Bäume“, wurde vom ehemaligen Präsidenten Yayi Boni am 1. Juni 2016 ins Leben gerufen. Ziel ist es, jede Beninerin und jeden Beniner dazu aufzufordern, einen Baum zu pflanzen.

⁶⁰⁴ Es gibt zwei Nationalparks in Benin: der Nationalpark von Pendjari und der sogenannte Park W. Die beiden Parks befinden sich im Norden des Landes.

⁶⁰⁵ Übersetzung: „Danxomè sei ständig ausgedehnt.“ Vgl. Contenu minimum à l’usage des guides du musée d’Abomey. Version du 02 avril 2001, S. 10.

Houawé, Kana, Gbohicon, Agbangnizoun, Zogbodomè, Tindji, Zapkota und Djidja beschränkten, heute weitere Landstriche umfassen.

Um Zugang zur Atlantischen Küste südlich des Königreichs von Danxomè zu haben und direkt mit dem Westen Handel zu betreiben, hatte das Königreich Danxomè viele Kriege geführt, nicht nur Kriege gegen die Königreiche, die ihm den Weg zum Meer versperrten⁶⁰⁶, sondern seine Bräuche und Sitten und auch die Fon-Sprache in den eroberten Gebieten durchgesetzt. So hatte Akaba, einer der berühmtesten Könige von Danxomè, nachdem er 1724 das Königreich von Allada erobert hatte, viele Fon-Familien nach Allada kommen lassen. Seitdem ist die Geschichte des Königreichs von Danxomè mit der von Allada verwoben, wie de Souza es zu Recht anmerkt: „Des familles ‚Fon‘ d’Abomey sont alors allées s’établir à Allada. À partir de cette époque se confondent l’histoire d’Allada et celle d’Abomey.“⁶⁰⁷

Nach Allada wurde das Königreich von Savi im Südwesten angegriffen und besiegt und der König namens Houffon am 7. Februar 1727 umgebracht.⁶⁰⁸ Sein Nachfolger Tegbessou – der Nachfolger von Agadja – vollendete dessen Werk, indem er Ouidah – ursprünglich Glexwe genannt – 1741 eroberte. Die eroberte Stadt war wegen ihrer geographischen Lage bzw. ihrer Nähe zum Meer von großer wirtschaftlicher Bedeutung für das Königreich Danxomè, denn es diente als Treffpunkt mit europäischen Handelspartnern. Mit dieser Eroberung war das Ziel, den Handel mit dem Westen zu intensivieren, erreicht. Um dieser Politik gerecht zu werden, wurden Zollämter an strategischen Ortschaften wie Jèkin und Xlagba-Denu⁶⁰⁹ errichtet. Der König Tegessou ernannte sogar einen „Yovogan“ als seinen Vertreter in Ouidah, der als Gesprächspartner des Königreichs mit den

⁶⁰⁶ Z. B. die Königreiche von Allada, Savi und Gléxwé (Ouidah).

⁶⁰⁷ De Souza 1975 [Einleitung ohne Seitenangabe].

⁶⁰⁸ Vgl. Ramin/Koubetti/Guilhem 1964, S.182. Zitiert nach de Souza, ebd.

⁶⁰⁹ Fon-Gebiete, die zwischen Abomey und Ouidah liegen.

Europäern fungierte. Dies trug entscheidend zum Wohlstand bei. Wegen der Herrschaft des Königreichs Danxomè über Savi und Ouidah, die bis dahin Aizɔgbé und Houédagbé gesprochen hatten, ließen sich viele Fon-Angehörige in den beiden Gebieten nieder und führten ihre Sprache in den besagten Gebieten ein. Dies hat zweifelsohne zur Verwobenheit der drei unterschiedlichen ethnischen Kulturen beigetragen, wie das der Fall beim Königreich von Allada war. Bis heute gelten diese Regionen als Fon-Gebiete.

Aber nicht nur die Königreiche südlich von Danxomè wurden Ziel dieser Expansionspolitik. Viele Ortschaften wie Kpassagon, Dan und Sèto, die das Königreich im Norden begrenzten, fielen unter die Kontrolle und Führung des Königs Glele (1858–1889). Durch seine starke, am Westen orientierte Expansionspolitik gelang es ihm, die Wohngebiete der Fon um Savalou, das Mahi-Land, Covè und Zaganando zu erweitern. Mit Blick auf die Größe der eroberten Gebiete, bemerkte der italienische Missionar Roberto Pazzi: „Les Fons occupent le plateau d’Agbomè et toute la plaine qui s’étend entre les rivières Kouffo et Wemè jusqu’au littoral.“⁶¹⁰

Demnach nehmen die Fon nicht nur die Hochebene von Agbomè, sondern die ganze Ebene ein, die sich zwischen den Flüssen Couffo und Wémè bis zur Atlantischen Küste im Südbenin erstreckt. Die Fonsprache wird also, um einige bisher noch nicht erwähnte Gebiete zu nennen, heute im Departement von Atlantique in den Landstrichen Cotonou, Akassato, Zinvié, Atogon, im Departement von Wémè in Veji, Kpanku, Gannnyigon und Atakplamè, im Departement von Mono in Lalo, Fonkomè, Dekanji, Axogbèya, Klwekanmè, und in den Departements von Zou-Collines in Agonlin-Houégbo, Covè, Tio, Agouagon, die den Dialekt Mahi als Muttersprache anerkennen, gesprochen.

⁶¹⁰ Pazzi 1984, S. 13.

Die Landschaft der Fon-Wohngebiete ist zum größten Teil durch Savannen gekennzeichnet. Hinzu kommen Palmen, kleine Wälder, Termitenhügel, Flüsse wie der Kouffo und der Zou und der historisch geprägte See namens Hlan⁶¹¹ als wichtige geographische Merkmale der Fon-Gebiete. Kein Zufall also, dass diese Naturelemente in die Fon-Märchen einfließen, wie es der Fall ist in den Märchen 12 und 15 des Korpus, in denen Savanntiere wie der Panther und der Löwe auftreten, in den Märchen 3, 4 und 10, in denen Bestandteile der Flora auftreten, in den Märchen 5, 6 und 8, in denen der wichtigste Handlungsort ein Gewässer ist, oder in den Märchen 2 und 14, in denen Termitenhügel erscheinen.

Der Südteil von Benin – hierzu gehören die Fon-Wohngebiete – liegt zwischen den Wendekreisen unweit des Äquators. Daher bleiben die Temperaturen in den Fon-Gebieten relativ hoch, aber stabil. Sie pendeln zwischen 22 °C und 23 °C als Minimaltemperaturen und zwischen 31 °C und 32 °C als Maximaltemperaturen.⁶¹² Es gibt vier Jahreszeiten:

- eine lange Regenzeit von April bis Juli,
- eine kurze Trockenzeit von August bis September,
- eine kurze Regenzeit von Oktober bis November,
- eine lange Trockenzeit von Dezember bis März

⁶¹¹ Dieser See fungierte im Königsreich von Danxomè als ‚heiliger See‘. In ihm fand die einmal jährlich veranstaltete Badezeremonie namens ‚Hwewulilè‘ aller Könige des Königreichs Danxomè statt. Vgl. Vortrag vom Historiker Prof. Dr. Félix Iroko zum Thema „L’étape de Houawé dans la longue marche des Adja-Sadonou“, der am 9. Januar 1998 in Houawé (Abomey) stattgefunden hatte. Eine Zusammenfassung hierfür befindet sich im Heft *Histoire de Tado*, 1998, S. 21.

⁶¹² Vgl. Ahoyo 1976, S. 39. Ahoyos Schätzungen sind immer noch aktuell.

8.3. Sprachzugehörigkeit der Fon-Sprache

Die Einführung des Christentums in die Fon-Gebiete geht mit dem Anfang der Verschriftlichung der Fon-Sprache einher. Diese gehört zu der großen Sprachfamilie Kwa, die auch als Agni-Tchi bezeichnet wird. Die Kwa-Sprachen sind entlang der Guinea-Küste, die zwischen der Elfenbeinküste und der Mündung des Flusses Niger liegt, verbreitet. Die Sprachfamilie Kwa ist also über mehrere westafrikanische Länder verbreitet, von Ghana über Togo und Benin bis in das westliche Nigeria.⁶¹³

Die Sprachfamilie Kwa teilt sich in zwei Untergruppen, Èdé und Gbé. Letzteres umfasst die Fon-Sprache, aber auch weitere Sprachen, die im Süd-Benin gesprochen werden, wie u. a. Gungbé, Gengbé, Ayizɔgbé, Ajagbé und Kɔtafɔngbé. Daher weist das Alphabet der Fon-Sprache viele Gemeinsamkeiten mit den erwähnten Sprachen auf. Es zählt insgesamt 35 Buchstaben („wékwin“)⁶¹⁴, davon 12 Vokale („wékwin àsi“) und 23 Konsonanten („wékwin àsu“):

a an b c d ɖ e ɛ en f g gb h i in j k kp l m n ny o ɔ on p s t u un v w x y z

Zu den Vokalen⁶¹⁵ gehören die Oralvokale:

Oralvokale (Majuskel und Minuskel)	Beispiele von Fon-Wörtern	Aussprache auf Deutsch
A a	àví (das Weinen)	der Aberglaube
E e	tévi (die Jamswurzel)	egal
ɛ ɛ	xɛvi (der Vogel)	sägen

⁶¹³ Vgl. El-Fahem/Glele 2006, S. 12.

⁶¹⁴ Der Buchstabe r gehört nicht dazu. Er ist stets durch l ersetzt. Vgl. Segurolo/Rassinoux 2000, S. V.

⁶¹⁵ „Wékwin àsi“ in der Fon-Sprache.

I ⁶¹⁶	i	ji (der Regen)	der Witz
O	o	tò (das Land)	oben
Ɔ	ɔ	sɔ (gestern)	der Mopp
U	u	xú (der Knochen)	gut

Die Nasalvokale: Sie bestehen aus den Oralvokalen i, ε, ɔ, u, a, zu denen der Konsonant n hinzugefügt wird:

Nasalvokale (Majuskel und Minuskel)	Beispiele von Fon-Wörtern	Aussprache auf Deutsch
IN in	àfín (die Asche)	singen
EN en	sén (das Gesetz)	der Enkel
ON on	tòn (die Spitzmaus)	die Onkologie
UN un	wùn (der Dorn)	die Lunge
AN an	ahàn (das Getränk)	der Bandit

Zu den Konsonanten⁶¹⁷ gehören die einfachen Konsonanten:⁶¹⁸

Konsonanten (Majuskel und Minuskel)	Beispiele von Fon-Wörtern	Aussprache auf Deutsch
B b	bèsé (der Frosch)	die Bahn
C c	cúkú (der Hund)	der Matsch
D d	dàn (die Schlange)	die Dame
Ð ð	ɖà (das Haar)	(palataler Okklusiv) ⁶¹⁹
F f	fifá (der Friede)	die Familie
G g	gàn (die Uhr)	die Garage
H h	hùn (das Blut)	der Hase
J j	jó (die Laus)	der Dschungel
K k	kàn (das Seil)	der Kuli

⁶¹⁶ „I“ wird ersetzt durch den Konsonanten y zwischen einem Konsonanten und einem Vokal. z. B. fyɔ (brennen), byɔ (bitten), pyánwún (blitzschnell).

⁶¹⁷ „Wékwín asú“ in der Fon-Sprache

⁶¹⁸ „Wékwín asú xòlòlò“ in der Fon-Sprache.

⁶¹⁹ Vgl. Höftmann 1993, S. 40.

L	l	làn (das Fleisch)	lehren
M	m	mă (das Gemüse)	mehren
N	n	náfí (dieTante)	der Neffe
P	p	pípàn (der Zug)	die Panne
S	s	só (das Pferd)	sehen
T	t	tosisa (der Fluss)	tanzen
X	x	xesi (die Angst)	der Halt
V	v	vi (erbrechen)	worin
W	w	wíwí (schwarz)	der Workshop
Y	y	yà (die Armut)	der Joghurt
Z	z	zin (das Gewicht)	der Sinn

Die zusammengesetzten Konsonanten oder Diagraphen⁶²⁰ sind:

Diagraphen	Beispiele von Fon-Wörtern	Aussprache auf Deutsch
gb	agbàn (das Gepäck)	(velarer Okklusiv) ⁶²¹
ny	nyaví (der junge Mann)	die Länge
kp	afòkpà (der Schuh)	(velarer Okklusiv) ⁶²²

Das Fon-Alphabet hat vier Buchstaben mehr als das deutsche Alphabet: den Vokal ɔ und die Konsonanten ɖ, gb, kp, ny.

Die zwei Vokale ε und ɔ aus der Fon-Sprache werden in der deutschen Sprache wie ä und o (kurz) ausgesprochen, wie in den Wörtern sägen und Socke.

In der Fon-Sprache ist die Paarung derselben mündlichen Vokale, die sogenannten mündlichen Doppelvokale, keine Seltenheit. Sie werden sowie auf Deutsch als lange Vokale ausgesprochen: aa: fààn (dunkel,

⁶²⁰ „Wékwín asú wéqòbu“ in der Fon-Sprache.

⁶²¹ Höftmann 1993, S. 40.

⁶²² Ebd.

nicht hell); ee: éǵéé (selbst); εε: lεε (unauffällig); ii: wíwí víí (tief schwarz) und ɔɔ: atóón (fünf).

Gewisse Konsonanten, die sich in den beiden Alphabeten – Fon und Deutsch – befinden, werden unterschiedlich ausgesprochen: der Buchstabe j, der als [dj] in der Fon-Sprache aber als [y] in der deutschen Sprache ausgesprochen wird.

Die Fon-Sprache ist auch eine Tonsprache. Es gibt vier Tonvariationen in der Fon-Sprache: der mittlere Ton [kein Zeichen], der Hochton [´], der Tiefton [˘] und der tiefsteigende Ton [ˆ].

Ein Wort kann je nach der Tonvariation mehrere Bedeutungen haben: tɔ (der Brunnen) aber tó (der Vater); nu (der Mund) aber nù (trinken) oder gar nǔ (die Sache, das Ding); kpɔn (die Hängematte) aber kpón (anschauen); sùn (der Mond) aber sún (ausreißen); awà (der Arm) aber awǎ (die Freude).

8.4. Erzähltechnik und performative Rahmenbedingungen der Fon-Märchen

Die Erzählsitzung verläuft bei den Fon-Angehörigen unter bestimmten Rahmenbedingungen. Es wird entweder im Familienkreis oder auf öffentlichen Plätzen, insbesondere in den ländlichen Regionen gehalten. Die bevorzugte Zeit dafür ist der Abend. Daraus ist der Begriff „Erzählabend“ entstanden. Bei solchen Erzählabenden sind es die Kinder, die durch Rätselaufgaben und -lösungen (Nūbasɔ auf der Fon-Sprache) die Erzählsitzung eröffnen. Diese Rätsel greifen verschiedene Themen auf, die den Alltag der Fon widerspiegeln. Sie können sich z. B. auf ihre bäuerlichen Aktivitäten beziehen, wie das folgende Rätsel in der Fon-Sprache es belegt: „Dadá Sǵbó sín vi ɔkpo zɔn mɛ yì glétá bò gbá vɔ wá xwé kólíle tɔn mɛ. Mɛ wɛ nyí Dadá Sǵbó sín vi éné?“ (dt.: „Eine der Schöpfungen Gottes begibt sich

immer unbekleidet aufs Feld, kommt aber immer bekleidet nach Hause zurück. Wer ist es?“) Nach der Rätselaufgabe sollen die Kinder überlegen und die Antwort finden. Bei dem aufgegebenen Rätsel z. B. lautet die Antwort: Es ist der Mais. Der Rätsellöser kann bei dieser kurzen und prägnanten aber richtigen Antwort bleiben. Er kann auch seine Lösung erklären, falls die anderen Kinder sie nicht verstanden haben. Bei dem angeführten Beispiel lautet die Erklärung der Lösung: Der Maiskeim wird gepflanzt, keimt, wird eine Pflanze und bringt Maiskolben hervor. Dann wird der Maiskolben mit seinem Lieschblatt, das ihn umhüllt und schützt, geerntet und nach Hause gebracht. Zusammenfassend steht das aufs Feld mitgebrachte und gepflanzte Maiskorn für die Schöpfung Gottes, die sich immer unbekleidet aufs Feld begibt; der zweite Teil des Rätsels steht seinerseits für den nach der Ernte in seinem umhüllten Lieschblatt gelassenen Maiskolben, der nach Hause gebracht wird.

Bei der Lösung des Rätsels soll eine bestimmte Ordnung herrschen, vor allem, wenn viele Bewerber dasselbe Rätsel lösen möchten. In diesem Fall kommt dem Rätselaufgeber die Aufgabe zu, einen Bewerber zu bezeichnen. Sollte dieser die richtige Antwort nicht finden, dann bezeichnet der Rätselaufgeber einen anderen Bewerber, bis einer der Bewerber die richtige Antwort findet. Falls kein Kind das Rätsel lösen kann, ergreift der Rätselaufgeber wieder das Wort und gibt die Lösung bekannt. Diese Rätselaufgabe und -lösung verfolgt zwei Zwecke: Zum einen ermöglicht sie es den Kindern, ihre Überlegungskraft zu entwickeln, zum anderen zielt sie darauf ab, die Kinder mit der Kultur, der Weltanschauung, der Lebensweise der Fon-Volksgruppe vertraut zu machen, denn die Rätsel greifen ihre verschiedenen Lebensbereiche auf. Bei der Rätselaufgabe wird den besten Rätsellösern meistens durch Komplimente oder Applaus gratuliert. Nach der Gratulation beginnt das Märchenerzählen im eigentlichen Sinne.

Das Erzählen eines Fon-Märchens beginnt mit einer Einführungsformel: „Hwenuxó cé zɔn mɔ víín ...“ (dt.: „Mein Märchen fliegt hin und her ...“). Darauf antwortet die Zuhörerschaft: „É zɔn mɔ víín ɔ, é te jí we é ká yí jɛ? (dt.: „Worauf setzt sich denn dein Märchen?“). In manchen Fällen fügt die Zuhörerschaft den folgenden Satz hinzu: „Bó ɔ̀ nù mí ná sè“ (dt.: „Sag mal! Wir hören zu.“). Diese Formel hat die Funktionen, die Aufmerksamkeit der Zuhörerschaft auf den Erzähler zu richten. Außerdem gilt sie als Mittel, die Zuhörerschaft, die sich aus allen Altersstufen – auch Kinder gehören dazu – zusammensetzt, zur Ruhe zu bringen. Durch die Antwort auf die Einführungsformel erklärt die Zuhörerschaft ihre Bereitschaft, sich das Märchen anzuhören, denn jeglicher Lärm kann den Erzählprozess beeinträchtigen. Die Einführungsformel „Hwenuxó cé zɔn mɔ víín ...“ bedeutet nicht, dass das Märchen dem Erzähler gehört bzw. er es selbst erfunden hat, denn die Märchen werden über Generationen hinweg überliefert. Der Erzähler hat „sein Märchen“ selbst überliefert bekommen. Diese Formel bezweckt vielmehr, die Phantasie der Zuhörer anzuregen, damit sie das Fiktive, das Wunderbare in dem Märchen verstehen und akzeptieren.

Nach der Einführungsformel setzt der Erzähler die Erzählsitzung fort, indem er bekannt gibt, worauf sich sein Märchen setzt. Das kann z. B. Folgendes sein: „Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yí jè gbètó ɔ̀kpó jí“ (dt.: „Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich auf einen Jäger“). An dieser Stelle beginnt das eigentliche Märchen.

Dass die Anfangsformel mit der Angabe einer Figur bzw. von Figuren endet, hängt damit zusammen, dass sie eine wichtige Rolle in dem zu erzählenden Märchen spielt. Sie ist entweder der Held oder sein Gegner oder gar die beiden zusammen. Das heißt aber nicht, dass die Anfangsformel unbedingt als Titel der Erzählung betrachtet werden soll, denn die Fon-Märchen haben keinen Titel. In den meisten Fällen sind

die Märchensammler und -übersetzer dazu gezwungen, basierend auf der Rolle der erwähnten Zentralfiguren der Anfangsformel, diese Märchen zu betiteln. Zu demselben Schluss ist der beninische Märchensammler und -erzähler Raouf Mama gekommen: „Les contes populaires fon n’ont pas de titre. Les titres de ces histoires sont de mon invention, mais en choisissant chaque titre j’ai fait en sorte qu’on y trouve l’essence de l’histoire à laquelle il est attaché.“⁶²³

Der besseren Verständlichkeit halber wurde allen ins Deutsche übersetzten Märchen des von mir gesammelten Korpus ein Titel gegeben, der auf der Rolle einer der erwähnten Zentralfiguren in der Anfangsformel basiert.

Auf die Anfangsformel folgt das Erzählen der Handlung. Um seine Zuhörerschaft zu fesseln, setzt der Erzähler alles daran, damit es lebendig läuft, indem er seine Erzählkunst an den Tag legt. Der Gebrauch der Stimme (Intonation, Schweigen) und die Körperhaltung (Gestik, Mimik) spielen dabei eine wichtige Rolle und sollen im Einklang mit dem Handlungsverlauf stehen. Aber nicht allein der Erzähler hat das Wort. Die Zuhörer nehmen auch aktiv am Erzählen teil. Dies erfolgt oftmals, wenn der Held bzw. die Heldin des erzählten Märchens mit einer Schwierigkeit konfrontiert wird oder wenn er bzw. sie ein Hindernis überwinden soll. Zu diesem Zeitpunkt des Erzählens entsteht ein Dialog zwischen dem Erzähler und der Zuhörerschaft. Eine Unterbrechung des Erzählens kann aber auch jederzeit vorkommen, wenn ein Zuhörer dem Erzähler eine Frage zum Handlungsverlauf stellt. Wohlgedacht, der Zuhörer achtet darauf, dass seine Frage den Gang des Erzählten nicht beeinträchtigt. Was den Dialog zwischen dem Erzähler und der Zuhörerschaft angeht, ist er durch Fragen, Sprichwörter und Lieder gekennzeichnet, die eng mit

⁶²³ Mama 2008, S. 8. Auch die Brüder Grimm sahen sich mit einem ähnlichen Phänomen konfrontiert. Viele der ihnen mitgeteilten Märchen hatten keinen Titel.

dem Verlauf des Erzählten zusammenhängen. Oftmals stellt der Erzähler der Zuhörerschaft selbst folgende Frage: „É nyí mì dò ten tòn me ɔ, ne mì ká nà bló gbòn?“ (dt.: „Was würdet ihr tun, wenn ihr an der Stelle der betroffenen Figur wäret?“). Dabei hört er sich die verschiedenen Lösungsvorschläge der Zuhörer an, ohne Werturteile abzugeben, denn die Antwort auf die Frage ist die Folge der Erzählung. Diese Frage hat zwei Funktionen. Zum einen bezweckt sie, die Einbildungskraft der Zuhörerschaft auf die Probe zu stellen und sie auf die Bewältigung der Schwierigkeiten, mit denen sie im realen Leben konfrontiert werden, vorzubereiten. Zum anderen ist es ein Mittel, ihr Interesse am Erzählten zu testen.

Während des Dialogs kann der Erzähler auch auf ein Sprichwort zurückgreifen, um die schwierige Lage, in der der Held sich befindet, zum Ausdruck zu bringen, weil viele Fon-Sprichwörter zweiteilig und dialogisch sind und dementsprechend eine dem Rätsel ähnliche Gestaltung haben.⁶²⁴ In diesem Fall erraten die Zuhörer selbst den zweiten Teil des Sprichworts wie zum Beispiel: „Cukú dò wèzu jí bó yì t'afɔ myɔ kán jí, ne é ká dɔ?“ (dt.: „Ein laufender Hund ist auf eine glühende Kohle getreten und hat darauf reagiert. Was hat er gesagt?“). Die Zuhörer sollen den zweiten Teil des Sprichworts erraten, indem sie antworten: „É dɔ baɗabaɗa vò djíé“ (dt.: „Der Hund hat gesagt: ‚Auch das noch!‘“). Der laufende Hund steht in diesem Sprichwort für einen Hund, der vor einer gefährlichen Situation zu fliehen versucht. Der verbrannte Fuß des Hundes tritt als ein weiteres Hindernis hinzu, das der Hund zu überwinden hat. Das Sprichwort wird vom Erzähler während der Sitzung eingesetzt, um den aufeinander folgenden Tod der Frauen des unglücklichen Manns im Märchen 3 des Korpus zu illustrieren. Im Spiegel des angeführten Beispiels haben die

⁶²⁴ Atabavikpo 2003, S. 37–38.

Fon-Sprichwörter eine dialogisierende und eine rhetorische Funktion.⁶²⁵

Abgesehen von den zwei erwähnten Mitteln kann der Erzähler auf ein Lied zurückgreifen, um eine erzählte Situation zu illustrieren oder zu kritisieren. In diesem Fall singen die Zuhörer mit, wenn ihnen das Lied bekannt ist. In den meisten Fällen ist das Lied in dem Märchen selbst enthalten, wie z. B. in den Märchen 1, 2, 4 und 5 des Korpus. Auf die Funktion des Liedes während einer Erzählsitzung deutet der Literaturwissenschaftler Mohamadou Kane hin: „Le chant constitue un élément poétique appréciable qui apporte une touche émotionnelle nouvelle.“⁶²⁶ Kane zufolge besteht die Funktion des Liedes im Märchen darin, mehr Emotionen bei der Zuhörerschaft hervorzubringen. So kann ein Lied ermunternd, lebendig, angsterregend oder rührend sein.⁶²⁷ Aus diesem Grund sind alle Lieder, die in den ausgewählten Märchen vorkommen, ins Deutsche übersetzt worden, um die Märchen nicht von diesem wesentlichen Element abzuschneiden, wie auch von Wekenon Tokponto empfohlen:

Die Lieder treten als wichtige Bestandteile des Märchens auf, und es ist sehr bedauerlich, diese Lieder teilweise nicht berücksichtigen zu können, wenn man afrikanische Märchen in europäische Sprachen übersetzt. Das Weglassen der Lieder in einem Fon-Märchen bedeutet, daß das Märchen von einem wesentlichen Element seines Bestandteils abgeschnitten ist, denn die Lieder vermitteln eine Botschaft, enthüllen Taten, die die Spannung verstärken oder eine akute Situation entspannen. Sie leisten einen großen Beitrag bei der Zuhörerschaft zur Teilnahme an der Erzählung, erwecken das Interesse für das Märchen und regen die Inspiration des Erzählers an.⁶²⁸

⁶²⁵ Vgl. Lanmadousselo 2019, S. 155–163.

⁶²⁶ Kane 1971, S.66.

⁶²⁷ Vgl. Wekenon Tokponto 2003, S. 3.

⁶²⁸ Ebd., S. 3–4.

Die Erzählung endet mit der Morallehre, die in den meisten Märchen mit folgenden Endformeln eingeleitet wird: „Nù dé wú zòn b̀ ...“ (dt.: „Deshalb soll man nicht ...“) oder „Sín hwè éne nù we ...“ (dt.: „Seit jener Zeit ...“). Manchmal endet die Erzählung mit einem Sprichwort oder mit einer sprichwortartigen Formel.⁶²⁹ Die Morallehre ist von der Erzählhandlung abgeleitet. Im Allgemeinen bezieht sie sich auf die Charaktereigenschaften der erwähnten Figur bzw. Figuren in der Anfangsformel.

Alles in allem ist das Erzählen eines Fon-Märchens in vier Sequenzen aufgeteilt: die Einleitungsformel, die Anfangsformel, der Handlungsablauf und die Endformel.⁶³⁰ Vor der Zuhörerschaft fungiert der Erzähler als ein Schauspieler, ein Unterhalter, der die Zuhörerschaft am Erzählten teilhaben lässt. Er genießt selbst das Erzählen und vermittelt dies seiner Zuhörerschaft. Diese Rolle des Fon-Erzählers innerhalb der Fon-Gesellschaft fasste der Sprichwörterforscher Roger Gbegnonvi wie folgt zusammen:

Dans le cadre d'une civilisation de l'oral, telle du moins quelle se manifeste chez les Fon, le plaisir du texte n'est jamais ... solitaire, mais au contraire communautaire, un plaisir de participation. Face à son auditoire, le conteur est un acteur, ou un animateur qui s'implique lui-même entièrement afin de pouvoir impliquer son auditoire. Il interroge les gens, les prends à témoins ou les rends juges, réfléchit à haute voix.⁶³¹

⁶²⁹ Märchen 15 des Korpus. Zu derartigen Märchen, siehe auch Wekenon Tokponto 2003, S. 48 und 111; auch in den Märchen aus der Elfenbeinküste, vgl. Kouassi 1986, S. 108.

⁶³⁰ Auch haben viele KHM eine Anfangsformel („Es war einmal“, „In Zeiten, als das Wünschen noch geholfen hat“) und eine Endformel („Und wenn sie nicht gestorben sind ...“).

⁶³¹ Gbegnonvi 1985, S. 85.

8.5. Korpus der Arbeit

8.5.1. Märchen 1: Xétín, die Baum-Frau

Erzählerin: Gohoungodji Micheline

Alter: 85

Beruf: Bäuerin

Datum: 10. August 2016

Ort: Zakpota

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ vín bó yí je glesi dɔkpó ji.
- 2 Glesi éne ɔ ká dɔ asi á. É kɔn nɔ̀ yí gleta tegbe tegbe.
Gbèdɔkpó sù bɔ̀ é yí gleta bó dɔ̀ glè le we káká bɔ̀ gbadanu
sù kpowùn ɔ̀ é mɔ̀ xétín dɔkpó dɔ̀ glè ɔ̀ ta. Bɔ̀ xétín ɔ̀ nyɔ̀
ɔ̀kpe káká bó jlɔ̀ ganjí.
- 3 Ð'ayi xóxó ɔ̀, é dɔ̀ xó nú atín ɔ̀, atín nɔ̀ dɔ̀ xó nú me; é dɔ̀ xó
nú kanlín ɔ̀, kanlín nɔ̀ dɔ̀ xó nú me. Bɔ̀ é kpɔ̀n atín ɔ̀ káká bó
dɔ̀: „Bó nú atín éló ɔ̀, nyɔ̀nù we é nyí din bɔ̀ ùn dɔ̀ din ɔ̀, é ná
nyí nù dé bó ná viví nú mi tawùn.“
- 4 É dɔ̀ mɔ̀ ɔ̀, xétín ɔ̀ dɔ̀: „E jló mín din bɔ̀ ùn dɔ̀ á ná nyí sù din
ɔ̀, á ná nyí á?“ Bɔ̀ glesi ɔ̀ yí gbè bɔ̀ dɔ̀ ganjí é mí ná nyí. Xétín
ɔ̀ dɔ̀, é ní dɔ̀ gùdó é mí. Bɔ̀ glesi ɔ̀ dɔ̀ gùdó é kpowùn ɔ̀, xétín
hùzú je dɔ̀vĩ fánnáfánná.
- 5 Fine ɔ̀, glesi ɔ̀ kple sɔ̀ yí xwé gbé. Bɔ̀ é hùzú je asi tɔ̀n. Nyɔ̀nù
ɔ̀ dɔ̀ : „É lè vɔ̀ kpò sù dɔkpó bɔ̀ nà dɔ̀ nú é. Á dɔ̀ yí yí we
gbedé bó dɔ̀ xétín we nú mì ɔ̀, ná le hùzú je lé ùn dé gbɔ̀n dɔ̀
zunkàn me bɔ̀ à wá mɔ̀ mí ɔ̀.“ Glesi yí gbè ní bɔ̀ dɔ̀, é mí kù
ná dɔ̀ mɔ̀ ó.
- 6 Ð'ayi ɔ̀, bó nù é dɔ̀ asi ní é nyɔ̀ ɔ̀kpe ganjí ɔ̀, dadá hen ɔ̀, é
ná yí sín me sí. Á ká glá bó kè nù dé wú á, mà nyí mɔ̀ á ɔ̀, è

Máǵú cécéǵé cé áǵó cé

- 12 Glesì sín asì ǵ ká kó jí ví atòn nú dada ǵ. Dé é sè glesì sín hàn kpowùn ǵ, é kplé vǐ tòn atòn le bí dó wǔtú, bó hùzú je xétín. Kpowùn ǵ, jǵhòn ǵaxó ǵokpó je nyìnyì jí bó sǵ xétín kpó xétín vǐ le kpó bó sǵ è ǵò dò éme è gó sín ǵ.
- 13 Dadá ká ǵó xwé ǵ gbé hwè éne nú á. Dé dadá wá xwé ǵ gbé ǵ, é sǵ mǵ asì tòn xétín ǵ á. Fine ǵ, é sé wèn dó glesì. Bǵ glesì yí bó ǵò émí kún tùn fí ǵé xétín yì ó.
- 14 Glesì wá lè kò yì fí ǵé é mǵ xétín ǵé ǵ'ayi ǵ, bó mǵ xétín ǵò ten tòn me.
- 15 Nǔ é zòn bǵ é dó sù nú me ǵ, é ǵò ná nǵ nyì ǵ ne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf einen Bauern.
- 2 Jener Bauer hatte keine Frau und pflegte täglich aufs Feld zu gehen. Als er eines Tages aufs Feld ging und bis zum Abend arbeitete, stieß er auf einen Baum namens Xétin⁶³², der auf dem Feld stand. Dieser Dornenbaum war sehr schön und stand ganz aufrecht.
- 3 Einst konnten Menschen und Bäume miteinander sprechen. Auch Menschen und Tiere sprachen miteinander. Der Bauer blickte den Dornenbaum lange an und sagte: „Wäre dieser schöne Baum eine Frau, die ich heiraten könnte, so würde ich mich über die Maßen freuen!“
- 4 Und der Dornenbaum antwortete ihm: „Bist du sicher, dass du niemandem sagen wirst, dass ich ein Dornenbaum bin, wenn

⁶³² Ein mit Dornen versehener Baum, dessen Holz gelblich ist und der sehr leicht brennt.

ich in deinen Wunsch einwillige?“ Ohne Zögern versprach es der Bauer. Danach forderte ihn der Dornenbaum auf, ihm den Rücken zuzukehren. Und der Bauer kehrte ihm den Rücken zu. Kaum hatte der Bauer dem Dornenbaum den Rücken zugekehrt, verwandelte er sich auf der Stelle in eine wunderschöne Jungfrau.

5 So brachte der Bauer die Jungfrau nach Hause und sie wurde seine Frau. Zu Hause angekommen, sagte die schöne Frau erneut zu ihrem Mann: „Ich will dir noch etwas sagen. Ich würde es nicht ertragen, wenn man mich Dornenbaum nennt. Ansonsten verwandle ich mich sofort in einen Dornenbaum zurück und kehre in den Busch, an meine ehemalige Stelle, zurück.“ Und der Bauer versprach es ihr erneut.

6 In den alten Zeiten konnte ein König alle Frauen seines Königreichs, die ihm gefielen, heiraten, vor allem wenn sie von ausgesprochener Schönheit waren. Sie mochten bereits verheiratet sein oder nicht. Sollten sie bereits verheiratet sein, so durften ihre Männer nicht dagegen protestieren, ansonsten wurden sie geköpft. So wurden der Migan⁶³³ und seine Diener damit beauftragt, die schönsten Frauen des Königreichs aufzufinden und sie dem König zu bringen.

7 Als die wunderschöne Frau des Bauern sich eines Tages auf den Markt begeben wollte, fiel ihre Schönheit dem Migan und seinen Dienern auf. „Wessen Frau ist die wunderschöne Frau dort? Wo wohnt sie denn?“, fragte der Migan. Eine andere Frau erkannte die wunderschöne Frau des Bauern und verriet es dem Migan.

⁶³³ Migan war die Bezeichnung für den ersten Minister im Königreich von Danxomè. Er galt in dieser Epoche als der Vollstrecker der Befehle des Königs.

- 8 Und die Frau wurde auf der Stelle festgenommen und zum König gebracht. Danach wurde dem Bauern der Befehl übermittelt, zum Königspalast zu kommen. Und er begab sich dorthin. Als er dort angekommen war, teilte ihm der König mit, dass die wunderschöne Frau von nun an nicht mehr die des Bauern, sondern seine eigene sei.
- 9 „Ich kann nicht um eine Frau mit einem König streiten. Ich überlasse Ihnen die Frau, Majestät“, antwortete der Bauer dem König respektvoll. Danach ging der Bauer ohne Zögern nach Hause zurück, denn er fühlte sich sehr getroffen, weil er auf seine wunderschöne Frau zugunsten des Königs verzichten musste.
- 10 Als der Bauer eines Tages eingeschlafen war, träumte er vom Geheimnis, das ihm seine frühere Frau anvertraut hatte. Da erwachte er plötzlich und ging unmittelbar auf den Markt, eine Flöte kaufen. Vor dem Königspalast stand ein riesiger Käsebaum. So kletterte er darauf und stimmte, die Flöte spielend, das folgende Lied an:
Ich habe Hirse angebaut, doch fehlt ein Erntearbeiter,
Ich habe lange gearbeitet und Geld bekommen, um einen
Dornenbaum zu heiraten,
Meine Baum-Frau ist aber die Frau des Königs geworden,

Lass mich „cécédé cé ájó cé“⁶³⁴ tanzen,
Lass mich „cécédé cé ájó cé“ tanzen.
- 11 „Wer ist dabei, solch ein Lied zu singen?“, fragte sich die ehemalige, wunderschöne Baum-Frau des Bauern, nachdem sie

⁶³⁴ Rhythmus des Liedes.

das Lied vernommen hatte. Aber der Bauer stimmte das Lied erneut an:

Ich habe Hirse angebaut, doch fehlt ein Erntearbeiter,
Ich habe lange gearbeitet und Geld bekommen, um einen
Dornenbaum zu heiraten,
Meine Baum-Frau ist aber die Frau des Königs geworden,

Lass mich „cécédé cé ájó cé“ tanzen,

Lass mich „cécédé cé ájó cé“ tanzen.

- 12 Die ehemalige, wunderschöne Frau des Bauern hatte zu jenem Zeitpunkt schon drei Kinder mit dem König bekommen. Als sie das Lied wieder hörte, rief sie ihre drei Kinder zu sich und sie verwandelten sich auf der Stelle in Dornenbäume. Gleich danach fing es an zu stürmen und der Dornenbaum kehrte mit seinen Kindern an seine ehemalige Stelle zurück.
- 13 Zu dieser Zeit war der König nicht anwesend. Bei seiner Rückkehr merkte er, dass seine wunderschöne Baum-Frau nicht mehr zu Hause war. Auf der Stelle ließ er den Bauern kommen und fragte ihn, wo sich seine Frau wohl befinden könnte. Aber jener wusste nicht Bescheid.
- 14 Kurz danach ging der Bauer auf das Feld zurück, wo er den schönen Dornenbaum zuerst gesehen hatte, und stellte fest, dass dieser tatsächlich an seinen ursprünglichen Ort zurückgekehrt war.
- 15 Deshalb soll man unter keinen Umständen ein Geheimnis lüften.

8.5.2. Märchen 2: Das starrköpfige Mädchen

Erzählerin: Gohoungodji Micheline

Alter: 85

Beruf: Bäuerin

Datum: 10. August 2016

Ort: Zakpota

- 1 Hwenuxó cé zòn mɔ víín bó yí je nɔcyóvĩ dókpó jí.
- 2 Nɔcyóvĩ éne ɔ, é ne asú dɛ́bú ɔ, é nò gbe. Nòtòn ká kó kú b̀ è d̀ò nɔsísì gòn. Nɔcyóvĩ jen é k̀òn nò sè d'axime.
- 3 Gbèd̀okpó wá sù b̀ è lè v̀ è sè nɔcyóvĩ d'axi ɔ me. B̀ è nɔcyóvĩ yí m̀ è doblígodo d̀okpó b̀ è é nyo d̀ekpe káká bó d̀ó xed̩e xed̩e. Nũ é d̀ó wũ tú tòn ò bí we é ká bý ɔ bó wá axi ɔ me. É bý tá, awà, af̩. Nɔcyóvĩ ɔ ká t̀ùn á.
- 4 Dé nɔcyóvĩ ɔ m̀ è doblígodo kpoẁùn ɔ, é d̀ò asù é ná dá we é mí d̩é ɔ ne. É d̀ò m̀ è kpoẁùn ɔ, doblígodo jen d̩é atán súílílí d̀ó aǹ è ví ɔ tòn me. B̀ è v̩ ɔ d̀ò: „Cáxóxóó! Asú cé nádànáà.”
- 5 Fine ɔ, é kán wez̀ùn wá xwé gbé bó yl̩ daá tòn bó d̀ò mí kó m̀ è asú. Daá tòn d̀ò é ní bó kplá asú tòn wá nú mí ná t̀ùn í.
- 6 Doblígodo d̩ésú yí gbè d̀ò mí ná wá t̀ùn me tòn le az̀àn at̀òn gbé. Nɔcyóvĩ m̀ è d̀ò é kó lín din bó d̀ò: „Gbèd̩é! Ná gbò bó xwè d̀ò é bó ná yí t̀ùn f̩ é á nò ǹ è ɔ.” B̀ è è d̀ìd̀ó.
- 7 È z̀òn tlélé bó d̀ó yiyì we ɔ, gbèhán ǹ è d̀ò ẁùwù e d̀ó alì ɔ jí az̀òn d̀okpó az̀òn d̀okpó. È wá yí je me d̩é é sí doblígodo hwé tà d̩é ɔ. B̀ è t̀àǹ è d̀ò: „Cáxóxoóó! Sín z̀ānz̀ān á yí tà cé bó d̀ò mí ná yí aximè b̀ è wá b̀ è ùn d̀ò t̀è kp̀òn wé. Zè tà cé nú mì.” Káká có nú é ná d̀ò m̀ è ɔ, tà ɔ j'ayí b̀ è t̀àǹ è ɔ s̀ ó tà tòn.

- 8 Bò è lè vò òdò. Dé è jè awàndò xwé ó, awàndò ò: „Cáxóxoó! Sín zǎnzǎn á yí awà cé bó ò mí ná yí aximè bò wá bò ùn ò tè kpon wé. Zè awà cé nú mì.” Káká có nú é ná ò mò ó, awà ó j’ayí bò awàndò ó só awà tòn.
- 9 Bò è lè vò òdò. Nɔcyóví ó ká kè nù á. È wá yí je afɔndò xwé. Bò afɔndò ò: „Cáxóxoó! Sín zǎnzǎn á yí afɔ cé bó ò mí ná yí aximè bò wá bò ùn ò tè kpon wé. Zè afɔ cé nú mì.“ Káká có nú é ná ò mò ó, afɔ le j’ayí bò afɔndò ó só afɔ tòn le.
- 10 Bò doblígodo jè kòme bó jè bli bli jí bó dó hàn:

Le káká yí kpé ahwli òkpó

Á tlí tó

Le káká yí kpé ahwli òkpó

Tà òé má mlìn tà òé nù we mí xwé é

Á tlí tó

Awá òé má mlìn awá òé nú we mí xwé é

Á tlí tó

Afɔ òé má mlìn afɔ òé nù we mí xwé é

Á tlí tó

- 11 Nɔcyóví kè nù á, bó òé gùdò tòn bò é ká òé bli bli é òé nukɔntòn. È wá yí jè kótá òkpó kɔn. Dé è jè kótá ó kɔn ó, kótá ó hùn bó cí ali òé hùn. Doblígodo byó kótá ó me. Nɔcyóví ló mò byó kótá ó me. Bò kótá ó sú hèn. Dé kótá ó sú hèn mò é ó, nɔcyóví ó mò òé gbe émi tòn vò.
- 12 È wá yí je xwé ò’é gbé bò doblígodo tenwè òé xwé ó gbé. Ayíhón tòn gbé ó, doblígodo tenwè le só gbadékwin òkpó kpó, lànxú òkpó kpó ní bó òé é ní òé nǔdúdí ò’ayí nú è ná wá òé. È òé mò ó, è tòn.

- 13 Bò nɔcyóvĩ sɔ gbadékwín ɔ sɔ yì séta bó je lili jí kpowùn ɔ, linfin jen kɔnnyí kpó ɔ. Bò è kplɔ dó pkɔ bó dà wɔ. È dà wɔ kpé ɔ , é dɔ lànxú ɔ adò jí. Cò nú é ká ná dà lànxú ɔ, é wún je kpeḍé dé me. Káká cò nú é ná hùn gànzín é me lànxú ɔ dé ɔ kpowùn ɔ, làn kó gò ε bí. Fíne ɔ, é kán wɔ bó fɔ làn ɔ dè d'éjì bó d̀, d̀ é t̀n d̀ émi t̀n ɔ, vɔ we é kó vɔ.
- 14 Zaanḍé ɔ, doblígodo le wá xwé gbé b̀ é kán nũd̀d̀ ɔ nú meḍokpó ḍokpó bó sɔ jó n'í. Bò è d̀. È ká t̀n ganjí d̀ nɔcyóvĩ kán wɔ ɔ ḍéwú bó d̀ cò bó ká kè nù á.
- 15 Dé è d̀ kpé ɔ, è xlé ε x̀ kpeví ḍokpó d̀ x̀ le gùdò d̀n; b̀ kanlin tenme tenme le go x̀ ɔ me. Bò è d̀ fí d̀ é ná nò ɔ éne.
- 16 Ayihón ɔ, è lè v̀ sɔ gbadékwín ḍokpó n'í kpó lànxú ḍokpó kpó d̀ éni d̀ nũd̀d̀ d'ayí n'í è nú è ná wá d̀. È d̀ m̀ ɔ, è lè v̀ t̀n bó d̀idó. Bò v̄ ɔ lè v̀ li gbadékwín ḍokpó ɔ bó d̀ wɔ ɔ bó sɔ lànxú ɔ d̀ adò jí bó kán bó d̀. Dé doblígodo le lè k̀ wà ɔ, é kán nú è b̀ è d̀.
- 17 Azān atɔng̀ gbé ɔ, è d̀ n'í d̀ é d̀ nù égbé t̀n ɔ, cò nú é ná kán ní è ɔ, é d̀ ná ylo è me bí sín nyikɔ ḍokpó ḍokpó cò bó ná kán nũd̀d̀ nú è. È má nyi m̀ á, ná hwí we è dé bó ná d̀ ε d̀. Bò ví ɔ kò nũ d̀ nù kpá bó d̀: „È nỳ.“ Bó d̀ d̀ ayixàme d̀: „Sín hwenú ùn wá fí din ɔ ùn nò d̀ nũ bó nò go x̀. Ùn d̀ t̀ cé gon ɔ, ùn nò d̀ nũ bó nò go x̀ dé m̀ á.“
- 18 Doblígodo le lè v̀ sɔ gbadékwín ḍokpó n'í kpó lànxú ḍokpó kpó d̀ éni d̀ nũd̀d̀ d'ayí n'í è nú è ná wá d̀. Bó d̀idó toxòme.
- 19 È yì kpowùn ɔ, ale ḍokpó z̀n víin bó jè t̀ d̀ k̀xótà fí d̀ nɔcyóvĩ d̀ gbadékwín li dé we ɔ bó d̀:

Kpáfe é, kpáfe nyɔnúvĩ kpáfe é

Kpáfe wá kán nǔdúqú kpedé má d̀̀
Má yló asú nyì le nú wé

- 20 Dé ale d̀̀ m̀̀ ó, é wún agbadékwín zize kpedé só yí k̀̀me n'í.
B̀̀ ale d̀̀:

„Dé ó nyí Hólókpóhólókpó,
Dé ó nyí Hólókpósínsí,
Dé ó nyí Átánmágbókónín,
Dé ó nyí Kpómándándé,
Dé ó nyí Kóinnín Kóinnín,
Dé ó nyí Kóinnín Kóinnínádítíkóinnín,
Dé ó nyí Húnsinhwévítákpíkpen. “

- 21 Dé ale d̀̀ m̀̀ ó, é lè v̀̀ wún gbadékwín d̀̀ lí we é d̀̀ ó kpedé
n'í. B̀̀ ale le d̀̀:

„Dé ó nyí Hólókpóhólókpó,
Dé ó nyí Hólókpósínsí,
Dé ó nyí Átánmágbókónín,
Dé ó nyí Kpómándándé,
Dé ó nyí Kóinnín Kóinnín,
Dé ó nyí Kóinnín Kóinnínádítíkóinnín,
Dé ó nyí Húnsinhwévítákpíkpen. “

- 22 B̀̀ nocyóvĩ je nyíkó le d̀̀ jí bó hèn bì dó tàme. Fíne ó, ale ó
d̀̀ é mà hèn bí dó tàme á, è ná hwí í. Dé ale ò d̀̀ m̀̀ ó, é d̀̀dó.
B̀̀ v̄́ ó d̀̀ nǔ kpé bó d̀̀.

- 23 Zaandé ó, doblígodo le wá xwé gbé. Dé è wá xwé gbé kpowùn
ó, v̄́ ó kán wó nú è me tenwè le bí bó só nú è me d̀̀kpó d̀̀kpó
bó d̀̀:

„Hólókpóhólókpó, tòwè dí é,
Hólókpósínsí, tòwè dí é,
Átánmágbókɔnín, tòwè dí é,
Kpɔmándándé, tòwè dí é,
Kɔínnín Kɔinnín, tòwè dí é,
Kɔínnín Kɔínnínádítíkɔínnín, tòwè dí é,
Húnsìnhwévítákpíkpen, tòwè dí é. “

- 24 É kpácá doblígodo le káká b̀ è d̀ nũ s̀ kpé. Dé è d̀ kpé kpowùn s̀, è kàn bý ε d̀ me ká d̀ nyíkó yè̀tòn n'í tawùn á jí. B̀ é yí gbé d̀: „Me d̀bũ d̀ nyíkó mì̀tòn nú mí á. “
- 25 Zaandé s̀ doblígodo le d̀ éní kpón x̀ é d̀ nukòn fine s̀ me. É ná m̀ gbã wè, éní s̀ d̀okpó. Gbã s̀ d̀okpó d̀ fine b̀ è bú lágwé wèwé tété d̀okpó dó. Wè̀g s̀, è ká bú av́ kwídjí kwídjí d̀okpó dó. B̀ àkwé, av́, ó jé, ó gàn, d̀kún le bí we dé me. Nɔcyóvĩ s̀ z̀n t̀l̀l̀ bó yí s̀ gbã blíblí s̀ wá dó asáme nú doblígodo le.
- 26 Fíne s̀, è d̀ éní mý nukún. B̀ v̄ s̀ mý nukún. B̀ è hùn gbã s̀ bó s̀ v̄ s̀ dé me bó sùn gbã s̀ dó.
- 27 Hwè éne nũ s̀, é ká d̀ nũ d̀bũ s̀, nũ s̀ we ǹ jè. Káká có nú doblígodo le ná d̀ gen ní wá s̀ gbã s̀ kpowùn s̀, gen wá s̀ gbã s̀. Bó s̀ gbã s̀ yí ǹt̀n sín x̀tá. Me d̀bũ ká s̀ d̀ x̀ s̀ me á, b̀ x̀ s̀ kó d̄ x̀.
- 28 Dé gen s̀ s̀ gbã s̀ nyí x̀ s̀ tá m̀ kpowùn s̀, me dé dé d̀ xwé s̀ gbé le bì bè x̀ s̀ s̀: „Ó yéégé! Ó yéégé! Gbã dé díé d̀ nɔcyóvĩ x̀tá é me.“ Fíne s̀, ǹt̀n sísi é ǹ dédé s̀ yí s̀ aliá bó xá jí bó wá dede bó dé gbã s̀ je t̀. Bó hùn gbã s̀ kpowùn, nɔcyóvĩ t̀n sín gbã s̀ me. Gbã s̀ me s̀, d̀kùn tenme tenme le bì we ká dé me.

- 29 Bò n̄cyóvĩ húzú je d̄okunn̄d̄, bó l̄è v̄d̄ gbá n̄t̄on sín x̄d̄, bó yí me dó fine b̄d̄ è n̄d̄ kp̄é nukún w̄t̄ú t̄on.
- 30 N̄d̄s̄isi ó l̄ó ká d̄ó nȳd̄n̄v̄i kp̄ev̄i d̄okp̄ó. D̄é è m̄o m̄d̄ ó, é sé v̄i ó d̄ěs̄ũ dó ax̄ime.
- 31 V̄i ó yí m̄d̄ dobl̄ígodo d̄ò ax̄i ó me bó d̄ò: „Yéégé! Ûn kó m̄d̄ asú é ná dá é, bó jl̄ó ná yí d̄ò nú n̄t̄on d̄ò xw̄é gbé.
- 32 Káká có nú n̄t̄on ná m̄d̄ è se d̄õ kp̄owùn ó, é d̄ò é ní xw̄é d̄õ dobl̄ígodo yì. É s̄o n̄d̄ t̄è kp̄on xó é t̄t̄on ná d̄ò ó á. B̄d̄ ví ó xw̄é d̄õ dobl̄ígodo n̄ùgbó.
- 33 È d̄ò yiyì we káká ó, è wá yí j̄è tan̄d̄ ó xw̄é b̄d̄ tan̄d̄ bȳs̄ ta t̄on!“ F̄ine ó, ví ó bé xó susú bó d̄ò: „Cáxóxoó! É ná s̄ó ta jó á? É s̄ó ta jó ó, te é kán ná m̄d̄?“ Dobl̄ígodoó s̄ó ta ó jó. B̄d̄ ví ó l̄è v̄d̄ sú xó bó d̄ò: „Cáxóxoó, gb̄et̄o émi! N̄ũ é ùn xw̄é d̄õ é d̄í á?“ Dobl̄ígodo ká k̄è n̄d̄ d’éme n’í á.
- 34 È d̄ò yiyì we káká ó, è wá yí j̄è awàn̄o ó ḡon. B̄d̄ awàn̄d̄ d̄ò: „Hw̄é ó, az̄ān át̄ongbé ó, á s̄o ná m̄d̄ awà ó dé á.“ É d̄ò m̄d̄ kp̄owùn ó, awà le bí k̄onnyí ayì. B̄d̄ ví ó l̄è v̄d̄ d̄ò: „Ó cáxóxoó! Awà bí we wá yí b̄d̄ é kp̄ò me d̄ěs̄ũ ó d̄ò t̄è lé á?“ Dobl̄ígodo ká k̄è n̄d̄ á.
- 35 È wá yí je af̄d̄n̄d̄ ḡon b̄d̄ af̄d̄n̄d̄ yí af̄d̄t̄on. V̄i ó l̄è v̄d̄ d̄ò: „Éte? Af̄d̄ bí s̄ó jó we é dé l̄ó me, b̄d̄ éte jí ná z̄d̄n we é ká dé ? “ Káká có nú é ná d̄ò m̄d̄ ó, dobl̄ígodo s̄è t̄en kp̄owùn ó, af̄d̄ ó wá yí.
- 36 B̄d̄ dobl̄ígodo je bl̄íbl̄í jí bó dó hàn:
 Le káká yí kp̄é ahw̄li d̄okp̄ó
 Á tl̄í tó
 Le káká yí kp̄é ahw̄li d̄okp̄ó
 Tà dé má m̄lin tà dé n̄d̄ we mí xw̄é é
 Á tl̄í tó
 Awá dé má m̄lin awá dé nú we mí xw̄é é

Á tlí tó
Afḏ dé má mlin afḏ dé nù we mí xwé é
Á tlí tó

- 37 Bò ví s ḏè émi kún ná lè kò yì xwé gbedé ó. Bò è lè vò ḏidó.
Bò doblígodo
lè vò dó hàn:

Le káká yí kpé ahwli ḏokpó
Á tlí tó
Le káká yí kpé ahwli ḏokpó
Tà dé má mlin tà dé nù we mí xwé é
Á tlí tó
Awá dé má mlin awá dé nù we mí xwé é
Á tlí tó
Afḏ dé má mlin afḏ dé nù we mí xwé é
Á tlí tó

- 38 É ká ḏò blíblí we bó ḏó yíyí we. Bò ví s ḏè: „Cáxóxoó! Fí te
ùn ká ná gbòn? “
- 39 È wá yí je kótá s kḓn. Bò doblígodo bys kótá s me. Fíne s, vī
s ḏè: „Nye ḏēsũ ná bys kótá s me we á? “Bò doblígodo yí
gbè.
- 40 Káká có nù ví s ná bys kótá s me kpowùn s, kótá s sún ali.
Fíne s, é mḏ
doblígodo dé le sè ḏò bó ḏè: „Kóoyì! Yé me gègé we. Gbe cé
vò égbé lò.“ Doblígodo ká kè nù dé me ní á.
- 41 Ayihón kpowùn s, è sḓ gbadékwín dokpó n'í bó ḏè é ní lì bó
ḏà wḓ ná. Bò ví s ḏè: „Gbadékwín ḏokpó? Ne ùn ká ná wá
gbḓn bó ná ḏà wḓ ná ?“ Bò è lè vò zè lánxú ḏokpó n'í bó ḏè

ení dā. VÍ s lè vò dè: „Ó yégéé! Ó lànxú? É dā s, ne é ká ná cí ? “

42 É wá s s gbadékwín s yí séta bó je lilí jí. Kpowùn s, lífin jen kōnyí kpō. Bò é dā wó bó dā lànxú s d'éjì. É ká dū dēbū d'émé á bó nà dobligodo lè.

43 Azān atōngō s, è lè vò zē gbadékwín dēvo nú vī s bó dè é ní dā nūqúqú ná,
á mó dín tōn s, é dè ná yló nyíkó yētōn dōkpó dōkpó có bó ná nūqúqú è.

44 Dé vÍ s dè gbadékwín s li we kpowùn s, ale wá xwétōn bó dó hàn:

Kpáfe é, kpáfe nyōnúvÍ kpáfe é
Kpáfe wá kán nūqúqú kpedé má dū
Má yló asúnyí le núwé.

45 Káká có nú é ná jì hàn s kpé kpowùn s, vÍ s zē akízà bó nyà ale bò ale hōn. Bó dā nū kpé.

46 Gbadanu s, dobligodo le lè kò wá xwé gbé. Bò vÍ s s nūqúqú s s dō ása yētōn me dōkpó dōkpó. Fíne s, è dè é ní yló nyíkó yētōn. Bò vÍ s dè é mí kó dè fí bó tūn nyíkó yētōn dè we á jí. È ní dū nū.

47 Dé è dū nū kpé kpowùn s, è dè ní dè gbā é dè xò é dè dōn s me s, é ní s dōkpó wá bó nú é ná s s ε dé me bó ná s s ε yì xwé. VÍ s dín tloḷò s, é yì s gbā wèwé cōdōn dè lāwé d'éwú é. Gbā éne s, dàn kpó kanlin gbéme tōn kpó hlíke kpó we go me.

48 Bò è hùn gbā s, bó s vÍ s s zín dō gbā s me. Fíne s, è dè gen ní wá s s gbā s. Bò gen s s gbā s vÍn bó s yì nōtōn sín xōta.

- 6 Dem Doblígodo gefiel die Reaktion des Vaters und er versprach dem Mädchen, seine Eltern in drei Tagen zu besuchen. Da dem Mädchen diese Zeit zu lang erschien, sagte es zum Doblígodo: „Drei Tage sind mir zu lang! Besser wäre es, dass ich dir zuerst in dein Haus folge.“ Da machten sich beide auf den Weg zum Doblígodo.
- 7 Während sie den Weg entlanggingen, wuchsen Unkräuter hinter ihnen. Unterwegs kamen sie bei dem vorbei, der dem Doblígodo seinen Kopf geliehen hatte. Und er sagte: „Doblígodo, du hast seit dem Vormittag meinen Kopf ausgeliehen und wolltest damit auf den Markt gehen und ich wartete auf dich. Gib mir jetzt bitte meinen Kopf zurück!“ Kaum hatte er das gesagt, fiel der Kopf vom Hals des Doblígodo auf den Boden. Und der Kopfausleiher nahm seinen Kopf zurück.
- 8 Etwas später kamen sie an dem Haus desjenigen vorbei, der seine Arme verliehen hatte. Auch dieser sagte: „Doblígodo, du hast seit dem Vormittag meine Arme ausgeliehen und wolltest damit auf den Markt gehen und ich wartete auf dich. Gib mir jetzt bitte meine Arme zurück!“ Kaum hatte er das gesagt, fielen die Arme auf den Boden. Und der Armausleiher nahm seine Arme zurück.
- 9 Das Mädchen folgte ihm aber stillschweigend. Noch später kamen sie an dem Haus des Fußausleihers vorbei. Und jener sagte: „Doblígodo, du hast seit dem Vormittag meine Füße ausgeliehen und wolltest damit auf den Markt gehen und ich wartete auf dich. Gib mir jetzt bitte meine Füße zurück!“ Kaum hatte er das gesagt, fielen die Füße auf den Boden. Und er nahm seine Füße zurück.
- 10 Da fing der Doblígodo an, auf dem Boden zu rollen und stimmte ein Lied an:

Geh herum und stoß auf ein Mädchen
Du bist starrköpfig
Geh herum und stoß auf ein Mädchen
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Kopf hat
Du bist starrköpfig
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Arm hat
Du bist starrköpfig
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Fuß hat
Du bist sehr starrköpfig.

- 11 Das Mädchen folgte ihm aber stillschweigend und er rollte vor ihm her. Nach einer Weile stießen sie auf einen Termitenhügel. Kaum hatten sie sich dem Termitenhügel genähert, da öffnete sich ein Weg vor ihnen. Und sie machten sich auf diesen Weg. Gleich danach schloss sich der Termitenhügel. Das Mädchen bekam Angst, als es dies bemerkte.
- 12 Etwas später traten sie in ein Haus ein, wo sieben Dogligodos wohnten. Dort übernachteten sie. Den Tag darauf übergaben die sieben Doblignodos dem Mädchen ein Maiskorn und einen Tierknochen und befahlen ihm, für sie zu kochen, damit sie nicht hungrig blieben. Danach gingen sie fort.
- 13 Nach einer Weile legte das Mädchen das einzelne Maiskorn auf einen Mahlstein und fing an, es zu mahlen. Überraschender Weise vermehrte sich plötzlich das Maismehl. Und das Mädchen sammelte es und kochte Maisteig. Danach legte es den Tierknochen in einen Topf hinein und setzte ihn auf das Feuer. Bevor es ihn aber auf das Feuer setzte, tat es ein bisschen Salz hinein. Als es nach einer Weile den Topf öffnete, war er ganz mit Tierfleisch gefüllt. Da aß das Mädchen vom

- Maisteig und ein Stück vom Fleisch und dachte, es würde bei der Rückkehr der sieben Doblíodos umgebracht werden.
- 14 Nach einer kurzen Weile kamen die sieben Doblíodos nach Hause und das Mädchen servierte einem um den anderen die Speise. Und diese aßen sich satt. Sie wussten wohl, dass das Mädchen von der Speise gegessen hatte. Aber sie ließen sich nichts anmerken.
- 15 Nachdem sie sich satt gegessen hatten, zeigten sie dem Mädchen ein Zimmer, das sich auf der hinteren Seite des Hauses befand, wo allerlei Haustiere wohnten und befahlen ihm, dort zu übernachten. Und das Mädchen übernachtete bei den Haustieren.
- 16 Den Tag darauf übergaben sie ihm erneut ein Maiskorn und einen Tierknochen zum Kochen, damit sie nicht hungrig blieben. Daraufhin gingen sie wieder fort. Kaum hatte das Mädchen das einzelne Maiskorn zum Mahlen auf den Mahlstein gelegt, vermehrte es sich auf der Stelle. Und das Mädchen kochte den Maisteig und den Tierknochen. Dann servierte es sich selbst die Speise und aß sich satt. Als die sieben Doblíodos nach einer Weile nach Hause zurückkamen, servierte es ihnen ihren Teil und auch sie aßen sich satt.
- 17 Am dritten Tag verlangten die Doblíodos von dem Mädchen, dass es sie von nun an alle bei ihren jeweiligen Namen nennen sollte, bevor es ihnen das Essen servierte. Ansonsten würden sie es umbringen. Aber das Mädchen lächelte die Doblíodos an und antwortete ihnen: „Gerne! Das werde ich schaffen!“ Danach sprach es zu sich: „Es lohnt sich! Seitdem ich hier bin, esse ich mich satt. Bei meinen Eltern war das nicht der Fall.“
- 18 Die Doblíodos gaben ihm wieder ein Maiskorn und einen Tierknochen zum Kochen. Dann gingen sie spazieren.

19 Kaum waren sie spazieren gegangen, flog eine Nachtigall an dem Mädchen vorbei und setzte sich nicht weit von seiner Mahlstelle. Dann fing sie an zu singen:
„Kpáfe⁶³⁷, Kpáfe, Jungfrau Kpáfe
Kpáfe, gib mir ein bisschen von deinem Maiskorn zum Picken
Damit ich dir die Namen von den Doblígos verrate.“

20 Sofort warf ihr das Mädchen etwas vom gemahlten Maiskorn auf den Boden. Und die Nachtigall sang weiter:

„Der erste heißt Hólókpóhólókpó
Der zweite heißt Hólókpósínsí
Der dritte heißt Átánmágbókónín
Der vierte heißt Kpómándándé
Der fünfte heißt Kóinnín Kóinnín
Der sechste heißt Kóinnín Kóinnínádítíkóinnín
Der siebte heißt Húnsinhwévítákpíkpen.“

21 Kaum hatte die Nachtigall das Lied fertig gesungen, so warf ihr das Mädchen erneut ein gemahltes Maiskorn auf den Boden. Und diese fing wieder an, das Lied zu singen:

„Der erste heißt Hólókpóhólókpó
Der zweite heißt Hólókpósínsí
Der dritte heißt Átánmágbókónín
Der vierte heißt Kpómándándé
Der fünfte heißt Kóinnín Kóinnín
Der sechste heißt Kóinnín Kóinnínádítíkóinnín
Der siebte heißt Húnsinhwévítákpíkpen.“

⁶³⁷ Bezeichnet hier das Mädchen.

- 22 Gleichzeitig wiederholte das Mädchen alle Namen und behielt sie im Kopf. Die Nachtigall warnte sie davor, die Namen nicht zu vergessen, sonst würde es von den Doblíodos umgebracht werden. Dann flog sie weg. Und das Mädchen kochte den Maisteig und den Tierknochen und aß davon.
- 23 Kurz danach kamen die sieben Doblíodos nach Hause. Da servierte das Mädchen ihnen das Essen und sagte:
- „Hólókpóhólókpó, hier ist dein Essen,
Hólókpósínsí, hier ist dein Essen,
Átánmágbókónín, hier ist dein Essen,
Kpómándándé, hier ist dein Essen,
Kóinnín Kóinnín, hier ist dein Essen,
Kóinnín Kóinnínádítíkóinnín, hier ist dein Essen,
Húnsínhwévítákpíkpen, hier ist dein Essen.“
- 24 Das erstaunte die Doblíodos über alle Maßen. Trotzdem aßen sie erst einmal weiter. Dann fragten sie das Mädchen, wer ihm ihre Namen verraten hatte. „Niemand hat mir eure Namen verraten“, erwiderte das Mädchen.
- 25 Nach seiner Antwort zeigten sie dem Mädchen ein Zimmer auf der vorderen Seite des Hauses, in dem es zwei Kisten gab und befahlen ihm, eine der Kisten zu bringen. Die eine Kiste war mit schneeweißem Stoff bedeckt. Die andere hingegen war mit einem sehr schmutzigen Stoff bedeckt. Aber in der schmutzigen Kiste befanden sich Geld, allerlei Stoffe, Perlen und alle kostbaren Dinge dieser Welt. Ohne Zögern holte das Mädchen die mit dem sehr schmutzigen Stoff bedeckte Kiste und legte sie vor den Doblíodos ab.
- 26 Danach befahlen ihm die Doblíodos, die Augen zu schließen. Und das Mädchen machte seine Augen zu. Als das Mädchen

- die Augen schloss, öffneten die Doblígodos die Kiste und legten es hinein. Danach machten sie die Kiste wieder zu.
- 27 In jener Zeit gingen noch alle ausgesprochenen Wünsche unverzüglich in Erfüllung. Kaum hatten die Doblígodos die Wünsche ausgesprochen, holte ein Sperber die Kiste ab. Er legte die Kiste dann auf das alte Dach der verstorbenen Mutter des Mädchens ab.
- 28 Als die Hausbewohner die Kiste erblickten, fingen sie an zu jammern: „Ó yéégé! Ó yéégé⁶³⁸! Seht dort die Kiste, die sich auf dem Dach der verstorbenen Mutter des Mädchens befindet!“ Ohne Zögern holte sich die Stiefmutter, der das Mädchen anvertraut wurde und die es schlecht behandelte, eine Leiter, stieg hinauf und ließ die Kiste hinunterbringen. Als sie die Kiste aufmachte, stand das Waisenmädchen auf und kam heraus.
- 29 Da es aber in der Kiste allerlei Reichtümer gab, wurde das Mädchen reich und ließ das alte Zimmer seiner verstorbenen Mutter wiederaufbauen. Auch stellte es eine Dienstmagd an.
- 30 Seine Stiefmutter hatte auch eine Tochter. Da sie das Mädchen um seinen Reichtum beneidete, schickte sie ihre eigene Tochter auf den Markt.
- 31 Es trug sich zu, dass die Tochter auf dem Markt auch auf den Doblígado stieß und ihn ansprach: „Yéégé⁶³⁹! Heute habe ich den Mann, den ich heiraten möchte, gefunden.“ Nachdem sie den Doblígado so angesprochen hatte, kehrte sie nach Hause zurück und erzählte es ihrer Mutter.
- 32 Als die Mutter, die bereits vor Ungeduld brannte, ihre Tochter aus der Ferne erblickte, befahl sie ihr, ohne die Meinung ihres

⁶³⁸ Ausruf des Jammers.

⁶³⁹ Ausruf der Freude.

Mannes zu holen, dem Doblígodo zu folgen. Und die Tochter folgte dem Doblígodo.

33 Unterwegs kamen sie am Haus vom Kopfausleihers vorbei. Und dieser forderte seinen Kopf zurück. Da fing die Tochter an, den Doblígodo anzuschreien, indem sie sagte: „Cáxóxoó⁶⁴⁰! Wieso kann ein Kopf ausgeliehen werden? Kann man denn überhaupt etwas sehen, wenn man keinen Kopf hat?“ Der Doblígodo gab aber den Kopf zurück. Da schrie die Tochter den Doblígodo erneut an: „Mensch! Wem bin ich gefolgt?“ Der Doblígodo antwortete ihr aber nicht und ging fort.

34 Später kamen sie am Haus des Armausleihers vorbei. Und jener sagte: „Na sowas! Das nächste Mal werde ich dir nicht mehr meine Arme leihen, Doblígodo.“ Kaum hatte er das gesagt, fielen die Arme auf den Boden. Da sagte die Tochter wieder: „Na sowas! Werden hier sogar die Arme ausgeliehen?“ Der Doblígodo antwortete ihm aber nicht und ging weiter.

35 Etwas später kamen sie am Haus des Fußausleihers vorbei und der Doblígodo gab ihm seine Füße zurück. Da sagte die Tochter erneut: „Ach so! Werden hier auch die Füße ausgeliehen? Womit kann man sich denn fortbewegen, wenn man die Füße zurückgibt?“

36 Der Doblígodo aber fing an zu rollen und stimmte ein Lied an:

„Geh herum und stoß auf ein Mädchen
Du bist starrköpfig
Geh herum und stoß auf ein Mädchen
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Kopf hat
Du bist starrköpfig

⁶⁴⁰ Ausruf des Erstaunens.

Wir gehen in ein Land, wo man keinen Arm hat
Du bist starrköpfig
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Fuß hat
Du bist sehr starrköpfig.“

- 37 Trotzdem wollte die Tochter ihm folgen und nicht nach Hause zurückgehen. Und sie gingen weiter. Da stimmte der Doblígodo wieder einmal das Lied an:

„Geh herum und stoß auf ein Mädchen
Du bist starrköpfig
Geh herum und stoß auf ein Mädchen
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Kopf hat
Du bist starrköpfig
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Arm hat
Du bist starrköpfig
Wir gehen in ein Land, wo man keinen Fuß hat
Du bist sehr starrköpfig.“

- 38 Indem der Doblígodo das Lied sang, rollte er weiter. Da sprach die Tochter voller Angst zu sich: „Mensch, wie kann ich mich jetzt retten?“
- 39 Plötzlich stießen sie auf einen Termitenhügel. Da trat Doblígodo in den Termitenhügel ein. Und die Tochter fragte ihn: „Darf ich auch in den Termitenhügel eintreten?“ Der Doblígodo gewährte ihre Bitte und sie betrat den Termitenhügel.
- 40 Kaum hatte sie den Termitenhügel betreten, schloss er sich wieder. Aus der Ferne erblickte die Tochter die anderen Doblígos und sagte: „Kóoyi⁶⁴¹! Es sind aber viele. Heute werde

⁶⁴¹ Ausruf der Resignation.

ich getötet werden.“ Der Doblígodo sagte aber kein Wort, bis sie im Haus ankamen.

41 Den Tag darauf übergaben die sieben Doblígodos ihr ein Maiskorn zum Mahlen und Zubereiten. Aber sie erwiderte auf der Stelle: „Nur mit einem Maiskorn Teig zubereiten? Wie kann ich das schaffen?“ Trotz ihrer Proteste übergaben die Doblígodos ihr einen Tierknochen zum Kochen dazu. Und sie erwiderte noch einmal: „Ó yégéé⁶⁴²! Ein Tierknochen? Wie wird er aussehen, wenn er gekocht wird?“

42 Zögerlich legte das Mädchen das einzelne Maiskorn auf einen Mahlstein und fing an, es zu mahlen. Auf der Stelle vermehrte sich das Maismehl. Und sie kochte den Teig und dann den Tierknochen. Sie aß aber nicht davon und servierte es bei ihrer Rückkehr den Doblígodos.

43 Den dritten Tag übergaben die Doblígodos dem Mädchen ein weiteres Maiskorn zum Mahlen und zum Kochen, aber diesmal mit der Anweisung, sie bei ihren jeweiligen Namen zu nennen, bevor sie das Essen servierte.

44 Als die Tochter das Maiskorn auf dem Mahlstein zu mahlen anfang, flog die Nachtigall vorbei und fing an zu singen:

„Kpáfe, Kpáfe, Jungfrau Kpáfe

Kpáfe, gib mir etwas vom gemahlten Maiskorn zum Picken
Damit ich dir die Namen der Doblígodos verrate.“

45 Kaum hatte die Nachtigall das Lied gesungen, griff die Tochter nach einem Besen und verjagte den Vogel. Danach kochte sie den Maisteig und den Tierknochen.

⁶⁴² Ausruf des Erstaunens.

- 46 Als die Doblígodos an jenem Abend nach Hause kamen, servierte sie ihnen das Essen. Bevor die Doblígodos aber aßen, verlangten sie zuerst von ihr, sie bei ihren jeweiligen Namen zu nennen. Da entgegnete die Tochter, sie kenne ihre Namen nicht. Sie sollten einfach essen.
- 47 Und die Doblígodos aßen widerwillig. Danach zeigten sie dem Mädchen das Zimmer auf der vorderen Seite des Hauses, in dem sich eine schmutzige und eine schöne Kiste befanden und befahlen ihr, eine der Kisten zu holen. Ohne Zögern holte die Tochter die schöne Kiste. In jener Kiste aber waren Schlangen, Messer und allerlei Wildtiere.
- 48 Da machten die Doblígodos die Kiste auf und legten das Mädchen hinein. Dann befahlen sie dem Sperber, die Kiste wegzutragen. Und der Sperber holte die Kiste und brachte sie mit schnellen Flügelschlägen auf das Dach ihrer Mutter.
- 49 Die Mutter wartete ungeduldig auf ihre Tochter und blickte immerzu auf ihr Dach. Kaum hatte der Sperber die Kiste auf ihr Dach gelegt, fing sie an, die Mitbewohner um Hilfe anzuflehen: „Zu Hilfe, bitte! Meine Tochter ist endlich zurück!“ Als die Mitbewohner ihr zu Hilfe kamen, holten sie eine Leiter. Kaum waren sie damit auf das Dach gestiegen und hatten die Kiste berührt, öffnete sie sich und die Knochen ihrer toten Tochter fielen heraus.
- 50 Sie fing an zu weinen, indem sie sagte: „Ó yéégé⁶⁴³! Ich bin schuldig am Tod meiner Tochter.“
- 51 Deshalb soll man Andere nicht um ihren Erfolg beneiden.

⁶⁴³ Ausruf des Bedauerns.

8.5.3. Märchen 3: Eine beispielhafte Freundschaft

Erzähler: Goudou Crespín

Alter: 44

Beruf: Schneider

Datum: 20. Juli 2016

Ort: Abomey

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yí je xóntɔn xóntɔn wè jí.
- 2 Xóntɔn xóntɔn wè éne le nyí zɔnjezɔnfɔ́n. Medokpó tìn bó dọ àkwé, asì kpó dó vī kpó. Me dẹ ɔ dọ alonú m̀ dẹ á. É ká dọ asì á. Me dẹ é dọ alonú kpedé ɔ kpón káká bó dọ: „Nú díé nỳdò nú mí é. Xóntɔn cé zɔnjezɔnfɔ́n ká dọ alonú dẹ á. Taala ɔ, é dà nyɔ̀nù á. Ne ùn ká ná bló gbɔn dín b̀ é ná dá asì dọkpó?“
- 3 Dé dọ m̀ kpowùn ɔ, é je asì ɔ sín kàn xó jí. É ká dọ xó dẹ nú xóntɔn tɔn ɔ á.
- 4 Dé é bló ayí ɔ jí dọ b̀ ayí ɔ jí nỳdò n'í ɔ, é wá ylɔ́ xóntɔn tɔn bó dọ mí dọ linlin dọkpó dọ wùtù tɔn. Linlin é mí dọ dō wùtù tɔn we nyí: „Á dọ asì á. Ùn dọ àkwé xó dọ we dín á. Àm̀d̀ á dọ ná dọ asì bó ná jì vī d̀and̀an. Vī we nyí d̀okùn.“ B̀d̀ xóntɔn alonùm̀anỳd̀ nà ɔ, yí xó bó dọ: „Linlin dągbè we á dọ.“ Fíne ɔ, xóntɔn alonùǹd̀ ɔ je ahàn b̀d̀ è nù. Xóntɔn alonùǹd̀ ɔ cí t̀è bó dá asì ɔ nú xóntɔn alonùm̀anỳd̀ nà ɔ. B̀d̀ nyɔ̀nù ɔ wá je x̀d̀tɔn sá nùgbó.
- 5 Sunzán at̀d̀n wá yí kpowùn ɔ, nyɔ̀nù ɔ j̀è ta cé ta cé dọ jí bó kú. É kpácá alonùǹd̀ ɔ káká b̀d̀ é dọ ne é mí ká ná dà asì n'í b̀d̀ é ná bló sunzán at̀d̀n yàyà bó ná kú gbɔn. É dọ m̀d̀ ɔ, é l̀è v̀d̀ dà nyɔ̀nù ḍěvo n'í.

- 6 Bò nyɔnú s m̀d̀ x̀ò. X̀ò s ná bló s̀ùn at̀òn m̀d̀ kpoẁùn s, é l̀s̀ l̀è v̀d̀ j'̀ayi bó kú. É kpáca alɔ̀nùm̀anỳd̀nà s kákà b̀d̀ é d̀: „Ǹù te x̀ónt̀on é m̀i t̀on alɔ̀nùǹd̀ s ná l̀ìn d̀ó é m̀i ẁù dìn á jì?“ X̀d̀nt̀on alɔ̀nùǹd̀ s d̀ésú s̀è x̀ó s, é le kpáca e kákà. B̀d̀ é d̀ ǹù x̀ónt̀on alɔ̀nùm̀anỳd̀nà s d̀: „É ní cí xwí. Dà we ùn ǹd̀ dá bó ǹd̀ s̀ó j̀ó ǹù wé b̀d̀ è ǹd̀ kú. Dìn t̀on s, ví d̀é nyi d̀ésú ùn j̀í s we ná s̀ó ǹù wé, d̀ó é kó wínyán.“
- 7 Ǹùgbó s, x̀ónt̀on alɔ̀nùǹd̀ s s̀ó v̀i t̀on j̀ijí ná x̀ónt̀on alɔ̀nùm̀anỳd̀nà s bó d̀é v̀i é m̀i t̀on d̀ésú we é m̀i ne e. É ní kú dìn bó ǹù è ná kpón.
- 8 V̀i s je x̀ónt̀on alɔ̀nùm̀anỳd̀nà s sí. É l̀è v̀d̀ bló s̀ùn at̀òn kpoẁùn s, é j̀è ta cé ta cé d̀é jí bó kú. É wá h̀ugàn x̀ónt̀on alɔ̀nùm̀anỳd̀nà s b̀d̀ é d̀: „Ná gb̀o bó d̀ó ta z̀ungb̀o me. Ùn d̀ó àkwé á, ùn d̀ó v̀i á, b̀d̀ asì d̀é é dá ǹù m̀ìd̀ l̀è v̀d̀ kú. Gbe te me ùn ká wá b̀d̀ Ḿáhú s t̀è ǹù le bí m̀i!“ É d̀é m̀d̀ s, é d̀ó ta z̀ungb̀o me ǹùgbó.
- 9 É d̀é yìyì we bó d̀ó àlé nà we kákà s, azizà d̀é wá xwè t̀ón d̀é nuk̀ont̀ón bó kàn bỳó ǹù é bá we é d̀é d̀é z̀ungb̀o s me s. Fíne s, é z̀òn x̀ó jí bó d̀é adán é d̀é gbígbó we lé s bì ǹù azizà s. B̀d̀ azizà s d̀é: „É nỳd̀. Ùn kó sè.“
- 10 Koklòò d̀okpó ká d̀é azizà s sìn al̀d̀ me. B̀d̀ é s̀ó koklòò s s̀ó j̀ó n'̀í bó d̀é:
„Zè koklòò s yì xwé; ǹù koklòò s je azìn d̀é jí s, á nà je d̀okùn bó nà dà asì bó nà jí v̀i gb̀on kamè gomè b̀d̀ hwe d̀ésú nà d̀é héélú éte ká díé? Á m̀d̀ ǹù d̀okpó d̀é. Koklòò s wlí àz̀on gbédé bó kú s, d̀okùn tú é bí nà gbádó b̀d̀ á nà l̀è v̀d̀ j̀ì yà h̀ú x̀óx̀ó s.“
B̀d̀ é d̀é é nỳd̀ bó yì koklòò s bó s̀ó wá yì xwé.
- 11 Ǹùgbó s, koklòò s bé azìn d̀id̀ó. B̀ó d̀okùn t̀on t̀ùn flá. É d̀é ò je, ò gàn, àkwé. B̀d̀ me é dà nyɔ̀nù ná s, é ǹd̀ kú s, é wá dá nyɔ̀nù bó d̀é v̀i.

- 12 È dọ fine káká s, alonùnḡ s bé azḡn. Bḡ azḡn s sinyen káká bḡ è dọ é kú sḡ s, é sixú ḡn á. Bḡ nyà é núwányḡnà s sḡ nù bó yí kpḡn xḡntḡn tḡn é má nyḡ nà é. Azḡn s ká kò sinyen káká bḡ me è dọ àkwé káká d'áyí s, azḡn kò dú àkwé tḡn bì. Nù é dọ asítḡn le bí we é sà lḡ bḡ byḡ yà me. Bḡ xḡntḡn é núwányḡnà s dọ: „Gbedékḡn! Nù sixú yí mḡ á. Kàn é á xḡ dḡ mí s, ùn sixú dọ fí bó jó wé dḡ mḡ á.“
- 13 È dọ mḡ kpé s, éls mḡ bé àkwé zín zán. Azḡn s gbḡ á. Bḡ è gbḡ wá sḡ e yí bokḡnḡ xwé bó yí kàn fá. È zín fá de kpowùn s, fá s dọ: „Nùdḡ dḡ xḡntḡn é núwányḡnà din s sí. Bḡ có bó nú azḡn s ná gbḡ s, é dḡ ná sḡ jó dándàn.“ Tlḡó s, xḡntḡn é núwányḡnà vè dḡ dḡ xwé émi tḡn dḡ émi gbá le we sin. Bó kàn byḡ fá bḡ fá gbe. Fíne s, ayí tḡn wá finli koklḡó s. Bḡ è kàn byḡ fá s, fá yí gbè bó dḡ é sḡ koklḡó s wá tlḡó bó hù í s, azḡn s nà gbḡ.
- 14 Xḡntḡn é núwányḡnà s kpḡn jí s é nḡ kpḡn dḡ, dḡ é hù koklḡó s, é ná lè vḡ jí yá hù xóxó s. Medḡdḡ é dḡ xḡ s té ná le bí dḡ éní má sḡ koklḡó s jó gbedḡ ó. Bḡ é dḡ émi ná sḡ jó. Émi sixú sḡ koklḡó s jó bó jí yà. Vĩ tḡn ḡokpḡ ká nyí Àdúgbáxwé bó xwé d' é wá bokḡnḡ s xwé. Bḡ é ylḡ Àdúgbáxwé bó dḡ é ní yí xwé bó yí wlí koklḡó s wá nú émi.
- 15 Nùgbḡ s, Àdúgbáxwé bé wèzùn yí xwé bó yí wlí koklḡó s wá. Así tḡn le bì xwè dḡ vĩ s bó dḡ éní sḡ koklḡó s wá. Bó xwé d' é káká sḡ wá bokḡnḡ s xwé. Fíne s, asú yḡtḡn wà tḡnme nú è d' é xḡntḡn tḡn gḡ alḡ n' í d' ayí gbḡn bó ká dḡ azḡn je we din bḡ koklḡó s jen é ná mḡ có azḡn s ná gbḡ gbḡn s, dḡ émi dḡ ná finlin sḡ n' í . Bḡ así tḡn le bí lè kḡ sḡ yí xwé.
- 16 Nùgbḡ s, è sḡ koklḡó s bó hù dḡ azḡn s bḡ azḡn s gbḡ. Tendḡ s me s, xḡntḡn s sin xwé kpḡ dḡ xwé tḡn dḡsú kpḡ wlí zḡ. Dé

è lè kò yí xwé gbé s, è sò tùn fí dè è nà nò á. É kpáca è káká b̀ è sò tùn nù dè è ná bló s á.

17 É wá d̀ nù xónton dè az̀n t̀n gb̀ s d̀ éni wá me yí z̀ngb̀ é me we émi yí b̀ húzú je d̀kuǹ b̀ dà asi d̀b̀ s, é m̀ so ǹ kú á é. B̀ è me wè le d̀ ta z̀ngb̀ s me bó d̀d̀.

18 Z̀ngb̀ s me we è d̀ ta b̀ d̀ atín é jí we xónton s m̀ aziza s d̀ s, bó d̀ gbeme ỳt̀n xwlé we kpoẁn s, aziza jen wá xwè t̀n d̀ nuk̀n ỳt̀n bó k̀n bỳ è d̀ nù te bá we è ká d̀ d̀ fí á jí. Fíne s, xónton é ǹwánỳnà d̀: „Á finlí d̀ nye we nù gblé d̀ d̀ ayí b̀ ùn wá fí b̀ á s k̀lò d̀kpó nù mí bó d̀ é ná d̀ d̀kuǹ nù mí á? K̀lò s bé azin d̀ d̀ s, ùn je d̀kuǹ gb̀n káme góme. Àm̀ dè xónton cé wá bé az̀n b̀ nù bí wá gblé d' é s, ùn wá k̀n fá gb̀n fí bí b̀ fá s gbe nù bí. B̀ k̀lò s jen fá s bỳ. Hwí ne ká d̀ k̀lò s kú s, d̀kuǹ s bi ná gblé b̀ nà le jí yà hú xóxó s ne. Ùn gb̀ bó s k̀lò s jó b̀ d̀kuǹ s v̀.

19 Aziza kò nù káká bó d̀: „É ne! yenwe d̀ az̀n xónton tú é b̀ d̀ k̀lò s jen é ná hú d̀ az̀n s có b̀ az̀n s ná gb̀. S̀ má finlínnumet̀ le we z̀n b̀ ùn bló gb̀n m̀. Ùn bló m̀ bó ná kp̀n d̀ á ná finlìn s̀ n' í á jí.“ É d̀ m̀ é s, é sò k̀lò d̀kpó d̀kpó nù è me bí b̀ è lè kò yí xwé. B̀ k̀lò le je azin d̀ jí b̀ nù lè v̀ nỳ nù è.

20 Nù é z̀n b̀ d̀gbè wiwá m̀ ǹ bú gbedé á ne.

Ins Deutsche übertragen:

1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf zwei unzertrennliche Freunde.

- 2 Zwei Freunde waren unzertrennlich. Der eine war reich und hatte viele Frauen und Kinder. Der andere war aber arm und hatte keine Frau. Eines Tages dachte der reiche Freund nach und sagte zu sich selbst: „So ist es, dass ich wohlhabend bin. Mein guter Freund aber ist sehr arm und er hat auch keine Frau. Was kann ich nur tun, damit er heiraten wird?“
- 3 Nach langem Überlegen fing er an, eine Frau für seinen Freund zu suchen. Dem Freund aber hatte er nichts von seiner Absicht erzählt.
- 4 Nachdem er eine Frau für seinen Freund gefunden hatte, rief er ihn zu sich und sagte: „Was ich dir jetzt sagen möchte, hat nichts mit Geld zu tun. Bisher hast du keine Frau. Du sollst eine Frau haben, damit ihr Kinder zur Welt bringt, denn Kinder werden als Reichtum betrachtet.“ Da antwortete ihm der arme Freund: „Dein Ratschlag ist sehr wertvoll.“ Nach dieser kurzen Unterhaltung kaufte der reiche Freund etwas zu trinken. Und sie tranken zusammen. Danach zeigte er seinem armen Freund die Frau, die er für ihn gefunden hatte.
- 5 Drei Monate später aber fing die frisch verheiratete Frau an, über Kopfweh zu klagen und starb unerwartet daran. Als der Wohlhabende die traurige Nachricht erfuhr, war er erstaunt und fragte sich, wieso die Frau, die er für seinen Freund gesucht habe, nach nur drei Monaten gestorben sei. Er ließ sich deswegen aber nicht entmutigen und es gelang ihm, seinem Freund eine andere Frau zu verschaffen.
- 6 Kurze Zeit später wurde die Frau schwanger. Aber drei Monate später starb auch sie unerwartet. Das erstaunte den armen Freund sehr und er sagte: „Was wird der wohlhabende Freund jetzt von mir denken?“ Als er diesem die traurige Nachricht erzählte, war er wiederum sehr erstaunt. Trotzdem beruhigte

er seinen armen Freund: „Mach dir keine Sorgen! Zweimal hintereinander habe ich für dich Frauen gesucht, die gestorben sind. Diesmal werde ich dir meine eigene Tochter zur Frau geben, denn sie ist schon heiratsfähig.“

7 Gesagt, getan! Der Wohlhabende gab dem armen Freund seine eigene Tochter zur Frau und dachte bei sich: „Mal sehen, ob sie wie die anderen Frauen sterben wird.“

8 Als die Tochter ins Haus des armen Freundes einzog, fing sie drei Monate später an, über Kopfweh zu klagen und starb daran. Da sagte der arme Freund ganz verzweifelt: „Jetzt ziehe ich lieber in den Wald. Ich habe weder Geld noch Kind. Hinzu kommt, dass alle meine Frauen gestorben sind. Was für ein Leben, in dem mir alles fehlt!“ Nachdem er diese Worte ausgesprochen hatte, zog er tatsächlich in den Wald.

9 Als er im Wald ankam und jammerte, tauchte ein Gespenst vor ihm auf und fragte ihn, was er hier im Wald mache. So erzählte er dem Gespenst von seinem Leid. Da antwortete ihm das Gespenst: „Ich verstehe! Mir ist dein Leid jetzt bekannt.“

10 In diesem Augenblick hatte das Gespenst ein Huhn in seiner Hand und überreichte es dem armen Mann mit den Worten: „Nimm dieses Huhn mit nach Hause! Sobald es Eier zu legen beginnt, wirst du reich werden, Frauen haben und so viele Kinder bekommen, dass du selbst darüber erstaunt sein wirst. Ich mache dich aber auf Folgendes aufmerksam. Den Tag, an dem das Huhn krank wird und stirbt, wird all dein Reichtum in Rauch aufgehen und deine Armut wird größer sein als jetzt.“ Der arme Mann willigte in die Bedingung des Gespenstes ein und nahm das Huhn mit nach Hause.

- 11 Im Haus des armen Manns fing das Huhn an, Eier zu legen. So wurde der arme Mann sehr reich und hatte viele Frauen und Kinder, die alle gesund waren.
- 12 Es trug sich zu, dass sein wohlhabender Freund, der ihm viele Frauen verschafft hatte, darunter sogar seine eigene Tochter, sehr krank wurde und im Sterben lag. Daher beschloss der nun reiche Mann, seinen kranken Freund zu besuchen. Als er ihn sah, bemerkte er, dass die Krankheit so schlimm war, dass dieser schon all sein Vermögen dafür ausgegeben hatte und in Not geraten war. Da sprach er zu sich: „Dieser kranke Mann hatte mich gehegt und gepflegt, als ich arm war. Ich kann ihn nicht im Stich lassen.“
- 13 Daraufhin beschloss er, alle wegen der Krankheit seines Freundes entstandenen Kosten zu übernehmen, bis dieser wieder gesund wäre. Alle Geldausgaben waren aber ergebnislos. Unverrichteter Dinge entschied er sich, seinen kranken Freund zum Wahrsager zu bringen, damit dieser durch seine Fâ-Wissenschaft⁶⁴⁴ die Ursachen der Krankheit erkunden konnte. Als der Wahrsager die Fâ auf den Boden fallen ließ, enthüllte er: „Der vertraute Freund des Kranken besitzt etwas, das zum Opfer gebracht werden muss, bevor der Kranke wieder gesund wird. Ohne dieses Opfer wird der Kranke sterben.“ Zuerst dachte der nun reiche Freund an seine vielen Häuser und glaubte, sie wären es, worum es sich handelte. Als der Wahrsager die Fâ nach den Häusern befragte, verneinte sie. Da fiel dem Mann ein, dass er das Huhn zu Hause hatte, das ihm von dem Gespenst gegeben worden war, und fragte den Wahrsa-

⁶⁴⁴ Sie wird von einem Bokonon (Fâ-Priester) verwendet, um die Zukunft vorherzusagen oder den Grund eines Unglücks zu erkunden. Das Zu-Boden-Werfen der Fâ hängt mit Geomantie zusammen.

ger, ob es sich um das besagte Huhn handelte. Und die Fâ bestätigte, dass es sich um das Huhn handelte, das dem Mann von einem Gespenst im Wald geschenkt worden war.

- 14 Da fing der nun reiche Mann an zu überlegen, denn, wenn er das Huhn opferte, würde er wieder in tiefere Armut geraten. Während er überlegte, wurde ihm von allen Leuten, die auch beim Wahrsager waren, empfohlen, das Huhn nicht zu opfern. Aber nach langem Überlegen fasste er den Entschluss, es dennoch zu tun, damit sein Freund von seiner Krankheit genesen könne. Auf der Stelle rief er eine seiner Töchter namens Adugbaxwé, die ihn zum Wahrsager begleitet hatte, zu sich und befahl ihr, das Huhn zu holen.
- 15 Die Tochter befolgte die Anweisungen ihres Vaters und brachte das Huhn mit, ungeachtet der vielen Versuche ihrer Mutter und Stiefmütter, sie daran zu hindern. Zudem folgten sie der Tochter bis zu dem Wahrsager, denn sie wollten wissen, wozu das Huhn gebraucht würde. Als sie angekommen waren, erklärte ihnen ihr Mann, dass sich der nun kranke und arme, aber vorher gesunde und reiche Freund ihm gegenüber gut verhalten und ihm sogar seine eigene Tochter zur Frau gegeben habe, die unglücklicherweise verstorben sei. Er solle das magische Huhn zum Opfer bringen, damit er ihn von seiner Krankheit heilen könne. Die Frauen hatten die Erklärungen ihres Mannes verstanden und kehrten nach Hause zurück.
- 16 So brachte der Mann dem Wahrsager das Huhn zum Opfer. Kaum hatte der Wahrsager das Huhn geopfert, war der im Sterben liegende Freund wieder gesund. Gleichzeitig aber gingen die Häuser beider Freunde in Flammen auf. Als sie nach Hause zurückkehrten, hatten sie keine Unterkunft mehr. Sie

waren sehr erstaunt und wussten nicht mehr, was sie anfangen sollten.

- 17 Da schlug der Mann, der sich früher in den Wald begeben hatte, seinem Freund vor, in den Wald zu ziehen, genau dort hin, wo er Reichtum und Glück gefunden hatte. Der genesene Mann ließ sich nicht bitten und folgte dem Freund auf der Stelle.
- 18 Als sie im Wald ankamen und sich unter demselben Baum, unter dem einem der beiden Freunden ein Gespenst erschienen war und ihn reich beschenkt hatte, befanden und jammerten, tauchte dasselbe Gespenst wieder auf und fragte sie nach dem Grund ihrer Anwesenheit im Wald. Darauf antwortete der Freund, der sich schon einmal im Wald aufgehalten hatte: „Gespenst, du hattest mir ein Huhn geschenkt und mir gesagt, dass ich sehr reich sein würde, wenn das Huhn anfangen würde, Eier zu legen. Du hast auch hinzugefügt, dass das Huhn nicht sterben sollte, ansonsten würde ich ärmer als früher sein. So geschah es, dass mein vertrauter Freund schwer krank geworden ist und ich gezwungen war, das Huhn zum Opfer zu bringen, damit er von seiner Krankheit geheilt würde. Da ich das Huhn zum Opfer brachte, bin ich tatsächlich in eine sehr große Notlage geraten.“
- 19 Das Gespenst brach auf der Stelle in Lachen aus und sagte: „Ich bin es, der deinen Freund krankgemacht und der das Huhn zu seiner Heilung verlangt hat. Ich wollte die undankbaren Leute vor ihrer Undankbarkeit warnen und sehen, ob du deinem Freund für seine Wohltaten dir gegenüber dankbar sein wirst.“ Da übergab das Gespenst jedem der beiden

Freunde ein magisches Huhn und sie kehrten nach Hause zurück. Und je mehr Eier die Hühner legten, desto reicher wurden sie.

- 20 Deshalb soll man seinem Wohltäter dankbar sein, denn die Dankbarkeit zahlt sich immer aus.

8.5.4. Märchen 4: Die zwei Zwillingbrüder

Erzählerin: Gohoungodji Micheline

Alter: 85

Beruf: Bäuerin

Datum: 10. August 2016

Ort: Zakpota

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ vín bó jí jè Zinsou kpó Sagbo kpó jí.
- 2 Sagbo ɔ̀ nɛ̀ wà nũ bó dọ̀ nũ. Zinsou ká dọ̀ nũ dẹ́ á. Ayihón tegbe ɔ̀, Zinsou nɛ̀ xò Sagbo. Sagbo kɔn nɛ̀ kè nũ á.
- 3 È dẹ̀ wù m̀ káká b̀ ayì dọkpó wá hón b̀ Zinsou wá yì Sagbo gɔn. Gàn éne me ɔ̀, Sagbo dọ̀ aml̀ d̀ we. B̀ é blá al̀ tɔn kpó af̀ tɔn kpó. Káká có nũ Sagbo ná f̀n bó ná kàn bý ɛ́ éte ká we á jí kpoẁn ɔ̀, é s̀ g̀nhwínjen bó t̀n nukún tɔn wè le bí. B̀ Sagbó je flú me.
- 4 Atín dọkpó ká dọ̀ xwé ỳt̀n g̀dó b̀ alì gbɔn sá bó yì axime. Sagbo wá dẹ̀dẹ́ káká bó yì jíjón atín ɔ̀ sá. Me dẹ̀bũ wá m̀ Sagbo d̀ atín ɔ̀ sà ɔ̀, é ǹ d̀: „Kóyì! Nyà dągbè dągbè éló, éte ká we b̀ é ká t̀n nukún? Nũ tɔn we é ǹ wá ne, é m̀ ǹ bà me dẹ́ ne, gleta we é ǹ yì ne. Agbàdé kpó ayikún kpó we é ǹ sà. É sí we mí nó x̀ nũ dẹ́ dọ̀ nuk̀n ne.“ B̀ me bì ǹ sàvò n'í bó ǹ né nũdũdũ. Nú é d̀ nũ ɔ̀ kpó ɔ̀ , é ǹ tenkpon káká

- bó nò bé nù le yì xòtòn sá. Bò ayihón ó, é nò lè kò yì atín ó sá, dọ axì ó kòn nò je tegbe tegbe.
- 5 Hwè éne nù ó, xe ká dọ nú ó, gbetò kòn nò sè. Xe dé le wá dọ dó atín é sá Sagbo dé ó, bó dọ atinsisen le dù we. Fine ó, xe le dọ: „Amà éló din ó, nukún dọ nù wá xá meḍé we, bó nú é fiò d' éjí ó, é nò gbò.“
- 6 Dé Sagbo sè mò kpowùn ó, é zè tó. Xeví le yì alá dokpó jí kpowùn ó, alá ó dọkpó wen bó jè ta tòn. Bò é bà amà ó dó alowù. Bó sọ, bó ken dó alòwù bò é yì wè mò, bó tùn atàn dé wù bó nyinyen káká bò é dọ sìn. É fyón dó nukún dọkpó jí. Bó lè vò fyón dọ nukún dé ó jí. Bó myè nukún bó cí xwí. É hùn nukún kpowùn ó, nukún ó hùn. Dé nukún tòn hùn mò ó, Sagbo lè vò je nù tòn wá jí.
- 7 Dé Zinsou tón nukún Sagbó bò me dẹbũ kàn byó e, é nò dọ Zinsou we bló
mò nú émi ó, Zinsou ó, me é dọ toxò ó me ó bí sọ wàn n'í. É sọ nò dó gbè me dé nú me ó nò dó gbè á. É húzú je me bi kentó.
- 8 Azän mà je ó, dadá toxó ó me tòn dẹsú tón nukún. Bò é ná mò nũ bò é gló. Fine ó è dọ Sagbó ó, Zinsou tón nukún tòn azän ná bí dẹ ó, nukún ó hùn. Dadá ó dọ: „nùgbó á?“ Bò è yì gbè n'í. Dadá ná gbè dọ è ní bó kplá Sagbo wá nú émi gbadanu.
- 9 Gbadanu ó, é kplá Sagbo sọ yì jó n'í nùgbó. Bò é dọ nù Sagbo dọ, nú é hùn nukún émi tòn nú émi ó, émi ná vló tò ó dó wè, bó ná sọ dọkpó n'í. Émi ná né àkwé, bò é kún sọ ná bà nũdúdí kpo gbedé ó. Émi já hontò din ó, me we nó hen alò émi tòn bò émi nó wá, dọ nù dé dọ jíje we din ó, émi kún sọ nó mò dé ó. Bò Sagbo dọ émi ná gblé n'í, dé ayihón ó, émi ná wá.
- 10 Ayihón zänzän teen ó, Sagbo yí bà amà ó, bó sọ dó gló tòn me bó dídó dadá xwé. Dé é je dón kpowùn ó, è bí je dídó jí

q̄̀: „Sagbo wá ne, Sagbo wá ne!“ B̀ è q̄̀: „É ó! È nyi Sagbo wá we á. Me q̄̀ q̄̀ x̀ ó me ná bý we có nú ná gblé az̀n nú dadá á“. È q̄̀ m̀ ó, é yí m̀ dadá q̄̀ x̀ t̀n me. Bó só amà ó bó tún atán d' éjí, bó nyinyen. Bó fyón dó dadá nukún jí. È nó zaàn ó, é lè v̀ fyón dó nukún t̀n jí. B̀ é le nó zaàn ó, é lè v̀ fyón at̀n g̀ ó, bó q̄̀ é ní mỳ nukún. B̀ dadá mỳ nukún. B̀ é q̄̀, é ní hùn nukún; b̀ é hùn nukún. B̀ è q̄̀ é m̀ émi òn á jí. B̀ é q̄̀ émi m̀ ε.

11 Kpowùn ó, dadá cí t̀ bó lón yí jí, bó wá hontó. B̀ me q̄̀ é q̄̀ kóxò le jè q̄̀q̄̀ jí q̄̀: „Dadá hùn nukún! Dadá hùn nukún!“ B̀ toxò ó bí cí t̀ bó wá kpon.

12 Fíne ó, é vl̀ t̀ ó dó wè bó só q̄̀kpó nú Sagbo. Bó q̄̀ é nì só só q̄̀kpó wá nú Sagbo ná xá jí. Bó só g̀nwù nú Sagbo b̀ é gbe q̄̀ m̀ kún ná dó ó. É le só g̀nf̀kpá n'í b̀ é le gbe. Bó q̄̀ nũ émi ná ǹ q̄̀ ó jen bá we émi q̄̀ kpowùn. B̀ è só gbó kándé, koklòò kándé, nyibú kándé nú Sagbo, bó só ε ò toxò dadá ne ó me.

13 Az̀n je b̀ Sagbo q̄̀ só jí wá xwé ùn gbé b̀ Zinsou m̀ ε bó q̄̀: „Ǹvi cè!“ Dé Sagbo m̀ ε ó, é q̄̀ só ó t̀ bó dó gbé n'í. B̀ Zinsou q̄̀: „Ne gb̀n? Éte á ká m̀ bó wá òkùn bì lé?“ Sagbo yí gbè n'í q̄̀: „Zinsou, nũ á bló xá m̀ hwè éne nù ó me jen ùn je òkùn q̄̀.“ Zinsou q̄̀: „M̀ á?“ B̀ Sagbo q̄̀ hwè nù á só g̀nhwíjjen bó blá m̀ bó t̀n nukún cé ó, ùn nó yí bý nù q̄̀ q̄̀ atín é q̄̀ x̀ mí t̀n g̀dó fíne ó sá. Atín ó, amà t̀n ó, é bá bó fyón bó dó nukún jí ó, nukún nó hùn. É we ùn bló b̀ nukún cé hùn b̀ ùn jè òkùn.

14 Zinsou sè m̀ ó, è yí xwé gbé kpowùn bó só hwíjjen bó t̀n nukún é q̄̀sù t̀n wè le bì. Bó wá dede káká bó yí jíj̀n atín ó sá. Hwè éne nù ó, zozò hèn atín ó káká b̀ amà t̀n le bì fyó.

B̀ Zinsou ǹ f̀ne ḱḱ ǹ ḿ d̀, s̀n ḿ ǹ, aḿ ḿ m̀ d́
nukún jí ḱḱ b́ ḱ.

- 15 Sagbo s̀ x́ ó, é je k̀n x̀ jí b́ x́ cyógbǎ b́ d́ d̀d̀zǎngbé
t̀n. Az̀n ó s̀gbé b̀ af̀ bí s̀gbé kpoẁn ó, é d́ hàn:

Á x̀ t́ m̀ ń ḿ b̀ nukún cé ve
lè gb̀ ná x̀ ń é gb̀n ó á t̀n á?
Á x̀ t́ m̀ ń ḿ b̀ nukún cé ve
lè gb̀ ná x̀ ń é gb̀n ó á t̀n á?
È wá z̀ gbǎ ó d́ d̀ m̀.

- 16 É d̀ gbeme b́ d̀ adaká x̀ ẁ ó, lé gb̀ ǹ wá ś ax́ ń m̀
gb̀n éne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf zwei Zwillinge namens Zinsou und Sagbo.
- 2 Sagbo war arbeitsam und wohlhabend. Zinsou war faul und arm. Jeden Tag schlug Zinsou seinen Bruder Sagbo, aber Sagbo reagierte nicht darauf.
- 3 Als Sagbo eines Tages am Schlafen war, begab sich Zinsou zu ihm. Da fesselte er seine Hände und Füße. Und als Sagbo erwachte und feststellte, dass er gefesselt wurde, nahm Zinsou auf der Stelle einen Nagel und schlug ihn in die Augen. Und Sagbo wurde blind.
- 4 Hinter Sagbos Haus stand ein Baum, unter dem es einen Weg gab, der zum Markt führte. Da fing Sagbo an zu schwanken, bis er sich unter jenen Baum setzte. Alle Passanten, die ihn

unter dem Baum sitzen sahen, hatten Mitleid mit ihm und sagten: „Na sowas! Ist dieser gute Mann blind geworden? Was ist denn mit ihm passiert? Er ist unkompliziert und widmet sich der Feldarbeit. Er ist es, bei dem wir gern Getreide kauften.“ Nach diesen Worten gaben sie ihm zu essen. Und jedes Mal, wenn Sagbo sich satt gegessen hatte, nahm er den Rest des Essens ins Haus mit. Den Tag darauf setzte er sich wieder unter den Baum, denn jeden Tag war Markttag und viele Passanten gingen an ihm vorbei.

- 5 In jener Zeit verstanden die Menschen die Vogelsprachen. Es trug sich zu, dass ein paar Vögel sich eines Tages auf den Baum, unter dem Sagbo saß, setzten, und anfangen, dessen Früchte zu fressen. Indem sie die Früchte fraßen, enthüllten sie: „Die Blätter dieses Baums können die Blindheit heilen, wenn man welche davon abholt, sie knetet und in die Augen träufelt.“
- 6 Sagbo hatte aber alles mitgehört. Als sich die Vögel nach einer Weile auf einen anderen Ast des Baums setzen wollten, brach plötzlich einen Ast ab und fiel auf den Kopf von Sagbo. Da holte sich Sagbo zwei Blätter des abgebrochenen Astes, bespuckte sie, knetete sie mit der Hand und träufelte die daraus gewonnene Flüssigkeit in die beiden Augen. Dann machte er die Augen zu und blieb bewegungslos sitzen. Als er nach einer Weile die Augen aufmachte, wurden seine beiden Augen wieder sehend. Nach seiner Heilung widmete sich Sagbo wieder ohne viel Aufhebens den Feldarbeiten.
- 7 Seitdem Zinsou seinen Zwillingsbruder Sagbo blind gemacht und Sagbo es den Passanten erzählt hatte, wurde Zinsou von allen Leuten, die in der Gegend wohnten, gehasst. Keiner von

ihnen wollte von ihm hören, denn er wurde als ein Feind betrachtet.

- 8 Vor nicht allzu langer Zeit trug es sich zu, dass der König der Gegend blind geworden war und sein völliges Sehvermögen verloren hatte. Daher wurde ihm erzählt, wie es Sagbo gelungen war, sich von seiner Blindheit zu heilen. Zuerst hatte die Nachricht den König in sprachloses Erstaunen versetzt und er fragte seine Informanten: „Seid ihr euch sicher, dass Sagbo wirklich von seiner Blindheit geheilt ist?“ Und diese bestätigten die Nachricht. Auf der Stelle befahl der König, Sagbo an jenem Abend zu ihm zu bringen.
- 9 Tatsächlich wurde Sagbo an jenem Abend zu dem König gebracht. Der König versprach ihm die Hälfte seines Königreichs und viel Geld, damit es ihm an nichts fehlte, wenn er ihn von seiner Blindheit heilte. Dann erzählte er Sagbo weiter, wie er wegen seiner Blindheit nun gezwungen war, sich jedes Mal begleiten zu lassen, wenn er ausgehen wollte. Berührt versprach Sagbo dem König, am folgenden Tag wiederzukommen, um ihn von seiner Blindheit zu heilen.
- 10 Den Tag darauf am frühen Morgen holte Sagbo die Blätter, die ihm die Vögel für seine Heilung enthüllt hatten, legte sie in seine Umhängetasche und ging unmittelbar zum König. Dort angekommen fingen alle Hofdiener an zu jubeln, indem sie sagten: „Sagbo ist wiedergekommen! Sagbo ist wiedergekommen!“ Aber Sagbo erwiderte ihnen: „Nein, es geht nicht darum, ob ich wiedergekommen bin oder nicht. Keiner von euch soll Zugang zum Königszimmer haben, bis ich ihn von seiner Blindheit geheilt habe.“ Dann ging Sagbo zum König. Dort nahm er das Blatt aus der Tasche, bespuckte und knetete es. Danach träufelte er die daraus gewonnene Flüssigkeit in die

beiden Augen des Königs. Nach einer Weile tat er erneut die Flüssigkeit in die beiden Augen des Königs. Nachdem er beim dritten Mal dasselbe wiederholt hatte, befahl er dem König, die Augen zu schließen und sie dann wieder zu öffnen. Und nachdem der König die Augen schloss und sie wieder öffnete, erlangte er sein Sehvermögen wieder.

- 11 Auf der Stelle stand er auf und sprang vor Freude. Dann ging er hinaus. Und alle Hofdiener fingen an zu schreien: „Unser König hat sein Sehvermögen wiedererlangt! Unser König hat sein Sehvermögen wiedererlangt!“ So verbreitete sich die Nachricht im ganzen Königreich und viele Leute eilten herbei, um den König zu sehen.
- 12 Wie versprochen, gab der König Sagbo die Hälfte des Königreichs und befahl, dass die Hofleute ihm ein Pferd mitbrachten, damit er heimritt. Auch gab er ihm königliche, eiserne Kleidung und Schuhe. Aber Sagbo lehnte Letzteres ab und bat den König nur um Lebensnotwendiges. Da übergab ihm der König vierzig Ziegenböcklein, vierzig Hühner und vierzig Rinder. Und Sagbo wurde zum König der anderen Hälfte des Königreichs ernannt.
- 13 Als Sagbo ein paar Tage später durch sein Königreich ritt, wurde er von Zinsou erblickt. Da rief er Sagbo zu: „Sagbo, mein Bruder!“ Als Sagbo die Stimme vernahm, hielt er an und grüßte ihn. Zinsou sagte ganz erstaunt weiter: „Was ist aus dir geworden? Wie hast du dir so viel Reichtum verschafft?“ „Zinsou, durch das Leid, das du mir angetan hast, bin ich König geworden“, erwiderte ihm Sagbo. „Ach so, erzähl mal weiter!“, sagte Zinsou neugierig. „Als du einen Nagel in meine Augen eingeschlagen hattest, bettelte ich unter dem Baum, der sich hinter meinem Zimmer befand. Die Blätter dieses Baums

sind aber heilig. Wenn man welche holt, knetet und die daraus gewonnene Flüssigkeit in die Augen träufelt, heilt man von der Blindheit. Das habe ich auch gemacht und bin dadurch reich geworden“, fuhr Sagbo fort.

14 Als Zinsou vom Reichtum gehört hatte, ging er nach Hause zurück, nahm einen Nagel und stach sich in die Augen und verlor sein Sehvermögen. Da schwankte er bis zum Baum, wovon Sagbo ihm erzählt hatte. Zu jenem Zeitpunkt aber waren alle Blätter des besagten Baums verwelkt. Und Zinsou blieb unter dem Baum, ohne etwas zu essen und die heiß ersehnten Blätter zu finden, bis er starb.

15 Als Sagbo den Tod seines Bruders Zinsou erfuhr, ließ er einen Sarg anfertigen und setzte den Tag der Beerdigungszeremonie fest. Als am festgesetzten Tag alle seine Untertanen sich versammelt hatten, stimmte er das folgende Lied an:

Du hast mir eine Ohrfeige gegeben und mir tun meine Augen weh,

aber weißt du schon, wie das Leben es dir vergelten wird?

Du hast mir eine Ohrfeige gegeben und mir tun meine Augen weh,

aber weißt du schon, wie das Leben es dir vergelten wird?

Dann wurde Zinsou beerdigt.

16 Deshalb soll man Anderen nichts Böses antun, denn die Natur selbst sorgt für die Bestrafung von bösen Leuten.

8.5.5. Märchen 5: Der Fluss mit einem magischen Ei

Erzählerin: Gohoungodji Micheline

Alter: 85

Beruf: Bäuerin

Datum: 10. August 2016

Ort: Zakpota

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yí jè Ađúgbáxwé kpó Fákáme kpó jí.
- 2 Tò é me yɔkpɔvú wè éne le dè s, tɔ dɔkpò dò xà s me, bɔ é xwé ùn gbé axime s, é nò d'asá tɔ s. Tò s nù s, azin dè le ká dò fine. Tòkoklòòzin le ká we. È dò tɔ ná d'asá we bó mò tòkoklòòzin éne bó hen gbà s, có nú é ná yì bó wá s, tɔ s nò kó dì káká bɔ é nò sixú d'asá á, dó tɔ s nò fɔ me xwawùn.
- 3 Gbèdɔkpó wá sú bɔ Ađúgbáxwé kpó Fákáme kpó xwé axi bó yì je tɔ s jí. Fine s, é mò tòkoklòòzin le se dɔ. Fákáme dò mi nà sò tɔzin s. Bɔ Ađúgbáxwé gbè n'í, bó dɔ è mà sò tɔzin s. È s bó hen gbà s, é wá lè kò s, tɔ s ná dì bó ná bé é bì yì. Bɔ é gbè. Fine s, Ađúgbáxwé d'asá tɔ s bó jó è dò bó dídó.
- 4 Fákáme je fine s, è sò tɔzin s bó bɔdɔd kpon bó hen gbà. Bó xwè dɔ Ađúgbáxwé bɔ é dídó.
- 5 Đé é lè kò s, tɔ s kó dì káká bɔ afúntúntún dò nù tɔn, dó tɔzin Fákáme hen gbà s wútù. Đé é me wè le wá je fine s, Ađúgbáxwé zòn nukòn bó wlí aví bó dó hàn:

Ó nyi má sò tɔzin kpón

nyi má sò tɔzin gbá

nyi má sò tɔzin kpón

nyi má sò tɔzin gbá

Fákáme só t̀̀zín kpón
ĺo bó só t̀̀zín gbá
T̀̀ bó gb̀ò xwēen má yí xwé ǹ̀ c̀̀ g̀on.

6 È d̀̀ m̀̀ só, t̀̀ só le bló afúntúntún. B̀̀ è le wlí aví bó le d̀̀:

Ó nyì má só t̀̀zín kpón
nyì má só t̀̀zín gbá
nyì má só t̀̀zín kpón
nyì má só t̀̀zín gbá
Fákáme só t̀̀zín kpón
ĺo bó só t̀̀zín gbá
T̀̀ bó gb̀ò xwēen má yí xwé ǹ̀ c̀̀ g̀on.

7 É d̀̀ m̀̀ só, t̀̀ só gb̀ò xwēen b̀̀ è wá yì.

8 Fákáme wá j̀̀ fine. Kpoẁùn só, éló m̀̀ dó hàn:

Ó nyì má só t̀̀zín kpón
nyì má só t̀̀zín gbá
nyì má só t̀̀zín kpón
nyì má só t̀̀zín gbá
Aq̀ùgbáxwé só t̀̀zín kpón
ĺo bó só t̀̀zín gbá
T̀̀ bó gb̀ò xwēen má yí xwé ǹ̀ c̀̀ g̀on.

9 È d̀̀ m̀̀ só, t̀̀ só gb̀ò á b̀̀ è wlí aví bó d̀̀:

Ó nyì má só t̀̀zín kpón
nyì má só t̀̀zín gbá
nyì má só t̀̀zín kpón
nyì má só t̀̀zín gbá

Aḍùgbáxwé sọ t̀̀zín kpón

lọ bó sọ t̀̀zín gbá

T̀̀ bó gbò xween má yí xwé ǹ̀ cè gòn.

- 10 É ḍ̀ m̀̀ b̀̀ t̀̀ s̀̀ gbò b̀̀ è je tentínme t̀̀n kpoẁ̀n s̀̀, t̀̀ s̀̀ ḍ̀ bó s̀̀ ε s̀̀ ḍ̀ídó. B̀̀ Alùgbáxwé wlí aví bó yí xwé bó yí ḍ̀ nú ǹ̀t̀̀n. B̀̀ é yà aví káká có v̄́ t̀̀n lè k̀̀ wá á.
- 11 Tónú mà sè s̀̀, fí é é ǹ̀ kplá me yí é ne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf zwei Mädchen namens Aḍùgbáxwé und Fákáme.
- 2 Einst gab es in einer Gegend einen Fluss, durch den man gehen sollte, bevor man sich auf den Markt begab. An jenem Fluss gab es ein paar Eier, die nichts anders als Wasserhühnereier waren. Und jedes Mal, wenn man den Fluss überschreiten wollte und eines von den Wasserhühnereiern zerbrach, vermehrte sich das Wasser im Fluss, so dass man bei der Rückkehr ertrinken konnte.
- 3 Es trug sich zu, dass Aḍùgbáxwé und Fákáme sich eines Tages auf den Markt begeben und den Fluss überschreiten wollten. Als sie dem Fluss näherkamen, erblickten sie die Wasserhühnereier. Da wollte Fákáme eines der Eier holen. Aber Aḍùgbáxwé riet ihr davon ab, indem sie sagte: „Wenn du eines der Wasserhühnereier holst und es zerbrichst, wird der Fluss seinen höchsten Stand erreichen und wir werden bei unserer Rückkehr im Fluss untergehen.“ Fákáme weigerte sich aber, die Ratschläge von Aḍùgbáxwé zu beachten. So überschritt Aḍùgbáxwé den Fluss und ging ihren Weg weiter.

- 4 Als Fakame näher an den Fluss herankam und ihn überschreiten wollte, nahm sie eines der Wasserhühnereier und zerbrach es. Dann überschritt sie den Fluss und folgte Aqúgbáxwé auf den Markt.
- 5 Bei ihrer Rückkehr aber hatte der Fluss des zerbrochenen Eis wegen seinen höchsten Stand erreicht. Als beide näher an den Fluss herankamen, stimmte Aqúgbáxwé weinend an:

Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Fakame ist es, die schon mal ein Wasserhühnerei genommen
Und es zerbrochen hat
Fluss, mach mir bitte ein bisschen Platz, damit ich dich überschreiten und zu meiner Mutter gehen kann.

- 6 Als Aqúgbáxwé dieses Lied gesungen hatte, war der Fluss immer noch in demselben höchsten Wasserstand. Da stimmte sie weinend wieder einmal an:

Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Fakame ist es, die schon mal ein Wasserhühnerei genommen
Und es zerbrochen hat
Fluss, mach mir bitte ein bisschen Platz, damit ich dich überschreiten und zu meiner Mutter gehen kann.

- 7 Nachdem sie das Lied wieder gesungen hatte, machte ihr der Fluss Platz und sie überschritt ihn.
- 8 Kaum aber hatte sie den Fluss überschritten, als das Wasser wieder anschwell. Als Fakame ihrerseits den Fluss überschreiten wollte, stimmte sie heuchlerisch an:

Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Ađúgbáxwé ist es, die schon mal ein Wasserhühnerei genommen
Und es zerbrochen hat
Fluss, mach mir bitte ein bisschen Platz, damit ich dich überschreiten und zu meiner Mutter gehen kann.

- 9 Nachdem sie das Lied gesungen hatte, floss der Fluss mit hohen Wellen weiter. Da stimmte Fakame weinend weiter an:

Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Ich habe niemals ein Wasserhühnerei genommen
Ich habe auch kein Wasserhühnerei zerbrochen
Ađúgbáxwé ist es, die schon mal ein Wasserhühnerei genommen
Und es zerbrochen hat
Fluss, mach mir bitte ein bisschen Platz, damit ich dich überschreiten und zu meiner Mutter gehen kann.

- 10 Nachdem sie das Lied noch einmal gesungen hatte, machte ihr der Fluss Platz. Aber kaum fing das Mädchen an, ihn zu überschreiten, wurde sie inmitten des Flusses von Wellen eingeholt und versank. Da brach Aqúgbáxwé in Tränen aus, kehrte nach Hause zurück und erzählte Fakames Mutter vom Zwischenfall. Und die Mutter weinte bitterlich. Ihre Tochter kam aber nie wieder nach Hause zurück.
- 11 Deshalb soll man nicht allzu starrköpfig sein, denn Starrköpfigkeit führt manchmal zum Tod.

8.5.6. Märchen 6: Sokame und der Jäger

Erzählerin: Gohoungodji Micheline

Alter: 85

Beruf: Bäuerin

Datum: 10. August 2016

Ort: Zakpota

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ vín bó yì jè gbètó òkpó jí.
- 2 Xá é me gbètó éne òké s, dadá segbó òkpó òké xá s me bò òké ví á. Àmò asì tòn kpó é kpó bá vi káká s, é wá jí ví nyɔ̀nù òkpó bó sùn nyikó s òké Sòkame.
- 3 Tò é me we é ká jí vi s òké s, jí jà jìjà gbé s, gbeto òkpó we nò yì kú òké tò s me, òké dàn òkpó òké fíne bó nò sò me è ná òké we é òké s hwe, có bò jí s nò jà. Bò dàn s kòn nò òké me hwé. É kòn nò sò me s hen nyì tò s tó bò dàn s nò s e we.
- 4 Bò dàn s òké me òké we káká bó wá yì je dadásegbó sín vi òkpó géé òké jí s jí. Dadásegbó kpó asì tòn kpó sè mò s, è yà avì káká bò é bú òké é.

Sókáme nò ɔ̀: „Ùn hún”
 „Me nú nỳd̀ me me we cé”
 „Ùn hún”
 „Sókáme Sokáme cé ɔ̀”
 „Ùn hún”

- 12 Hwè éne nù ɔ̀ nỳɔ̀ɔ̀xó ɔ̀okpó wá xwè ún gbé af̀j́í b̀ò m̀d̀ Sokáme. É kán wezùn b̀ò ỳì ɔ̀d̀ nú dadá ɔ̀d̀: „Dadá, dadá, ná ỳì nù wé tééé ajábù.” É kà ɔ̀d̀ m̀d̀ ɔ̀, é ǹd̀ ɔ̀d̀ xó tàj́í ɔ̀é nù dadá we, b̀d̀ nũ ɔ̀èbũ è bà ɔ̀, dadá ǹd̀ ná me.
- 13 Dadá kàn bỳɔ̀ ɔ̀d̀ éte é ká m̀d̀ á jí? B̀d̀ é ɔ̀d̀: „Nũ é sín ajábù ùn jl̀ò ná ỳì ɔ̀, dadá, mì s̀ɔ̀ koklò̀òzìn ajábù bó s̀ɔ̀ wá.” Nũ ɔ̀èbũ k̀òn ǹd̀ hán dadá hwè éne nù á. É s̀ɔ̀ koklò̀òzìn ɔ̀ s̀ɔ̀ jó n'í. B̀d̀ nỳɔ̀ɔ̀xó ɔ̀ ɔ̀d̀ mì m̀d̀ Sokáme. B̀d̀ dadá ɔ̀d̀ me é kó kú sìn az̀ān at̀d̀n ɔ̀j́é b̀d̀ me bí ɔ̀d̀ al̀ue me ɔ̀ó f̀ì ɔ̀ we é m̀d̀ á jí.
- 14 F́íne ɔ̀, é ná gbè ɔ̀d̀ lé é ǹd̀ bló ní adigbánǹd̀ gb̀on ɔ̀, é ní bló n'í. B̀d̀ Migán s̀ɔ̀ akpòl̀à bó zl̀ón agbàn sìn tá n'í bó s̀ɔ̀ ỳì d̀d̀ f́íé é ǹd̀ s̀ɔ̀ d̀ó é.
- 15 É ǹd̀ zaandé ɔ̀, Sokáme wá xwé, b̀d̀ àgbá ɔ̀d̀ǹǹ gííí. B̀d̀ Sokáme kpó gbè̀t̀ɔ̀ kpó wá ǹd̀ t̀è ɔ̀d̀ dadá sìn nuk̀d̀ǹ, kà ɔ̀d̀ tà. Dadá ɔ̀d̀ è ní s̀ɔ̀ zinkpò ní è. B̀d̀ é s̀ɔ̀ zinkpò nú è b̀d̀ è jíján aỳì bó kpàn nuk̀d̀ǹ dadá.
- 16 Éde Sokáme wá ɔ̀, toxò ɔ̀ bí kó sè bó wá. Dadá kàn bỳɔ̀ è ɔ̀é nù le je gb̀on ɔ̀. B̀d̀ gbè̀t̀ɔ̀ z̀d̀ǹ xó ɔ̀ jí bó xwí bí ɔ̀d̀ nú dadá. É ɔ̀d̀ xó ɔ̀ kpé ɔ̀, é ɔ̀é dànta ɔ̀ t̀on bó xlé dadá.
- 17 Dadá vl̀ɔ̀ tó ɔ̀ d̀ó wè b̀ò ná ɔ̀okpó gbè̀t̀ɔ̀ bó dà Sokáme n'í.
- 18 Sín hwè éne nù we é m̀d̀ s̀ɔ̀ ǹd̀ ná v́í ɔ̀é dàn có nú j̀ì ǹd̀ já á.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf einen Jäger.
- 2 Dieser Jäger wohnte in einem Königreich, in dem das königliche Ehepaar kinderlos war. Seit langer Zeit hatte sich das königliche Ehepaar ein Kind gewünscht. Und als es endlich eines bekam, war es ein Töchterchen und sie nannten es Sokame.
- 3 In jenem Königreich aber gab es eine Schlange. Und ihr sollte jedes Jahr ein Menschenopfer gebracht werden, bevor es im ganzen Königreich zu regnen anfing. Dabei offenbarte sie selbst die Person, die ihr als Opfer am Fluss, wo sie lebte, gebracht werden sollte. Und keiner der von ihr offenbarten Personen war ihr bis zu diesem Zeitpunkt entwischt.
- 4 Es trug sich zu, dass die Schlange eines Jahres die einzige Tochter des Königs als ihr nächstes Opfer offenbarte. Als der König und seine Frau die Botschaft erfuhren, weinten sie so lange, bis ihre Augen in Tränen schwammen.
- 5 Bevor ihre einzige Tochter aber der Schlange zum Opfer gegeben wurde, verliebte sich ein Jäger in sie, der sie heiraten wollte. Zwar hat ihm Sokame von ihrem bevorstehenden Schicksal erzählt. Trotzdem wollte der Jäger nicht auf seinen Heiratsantrag verzichten.
- 6 Am Tag, an dem Sokame der Schlange am Fluss zum Opfer gebracht werden sollte, schärfte der Jäger sein Messer, legte es in seine Jagdtasche, schlug den Weg zum Fluss ein und wartete auf Sokame.
- 7 Die von der Schlange offenbarte Person sollte aber allein, eine Kürbisflasche auf dem Kopf tragend, zum Fluss gehen. Dort angekommen, sollte sie von der Schlange verschlungen werden, nachdem diese ihren Kopf dreimal aus dem Fluss hinausstreckte. Nachdem Sokame die Kürbisflasche auf den Kopf

- gesetzt und sich auf den Weg zum Fluss gemacht hatte, stieß sie auf den Jäger, der sie begleiten wollte. Aber Sokame riet ihm davon ab, ihr zu folgen, denn das könnte für ihn lebensgefährlich sein. Der Jäger blieb aber standhaft und folgte ihr.
- 8 Als sie den Weg weitergingen, kamen sie, nach einer weiten Strecke, am Fluss an. Da setzte sich Sokame an das Ufer. Und der Jäger setzte sich auf ihre Seite. Erneut bat Sokame ihn, sich vom Fluss zu entfernen, denn die Ankunft der Schlange stand unmittelbar bevor. Aber der Jäger weigerte sich, sich von ihr zu trennen.
- 9 Nach einer kurzen Weile bewegte sich die Schlange und streckte zum ersten Mal ihren Kopf aus dem Fluss heraus. In jenem Augenblick saß der Jäger stillschweigend neben Sokame. Nach einer kurzen Zeit bewegte sich die Schlange und streckte zum zweiten Mal ihren Kopf aus dem Fluss heraus. Als die Schlange sich zum dritten Mal bewegte und ihren Kopf aus dem Fluss herausstreckte, um Sokame mitzunehmen, schlug ihr der Jäger den Kopf ab. Auf der Stelle rollte der Rest der Schlange zusammen und fiel in den Fluss wieder hinein. Da war der Fluss rot von Blut.
- 10 Als die Leute, die im Königreich wohnten, den Lärm vom Zusammenrollen und Hinfallen der Schlange vernahmen, fingen sie an zu schreien: „Sokame ist tot! Sokame ist tot!“ Auch der König und seine Frau gerieten in tiefere Trauer, denn sie glaubten, dass ihre einzige Tochter tatsächlich gestorben wäre.
- 11 Nachdem die Schlange getötet war, fing es an, drei Tage lang im ganzen Königreich zu regnen. Nach dem Ende des Regens legte der Jäger den Schlangenkopf in die Kürbisflasche hinein, ließ sie Sokame auf den Kopf tragen und sie machten sich auf den Weg nach Hause. Unterwegs stimmte der Jäger an:

„Sokame, meine Sokame!“

Und sie beantwortete: „Ja, es bin ich.“

„Du, die mit anderen zu leben weiß.“

„Ja, es bin ich.“

„Sokame, meine Sokame!“

„Ja, es bin ich.“

- 12 Zu jenem Zeitpunkt wurden sie von einer alten Frau, die ihre Notdurft im Busch verrichten wollte, erblickt. Auf der Stelle lief sie zum König und sagte: „König, König, ich will Ihnen etwas Wichtiges verraten.“ Wenn man in jener Zeit dem König etwas Wichtiges sagen wollte, konnte man ihn zuerst um eine Gunst bitten. Und es stand ihm zu, die Gunst zu gewähren, bevor man ihm seine Botschaft lieferte.
- 13 Auf die Frage des Königs, welche Gunst er ihr gewähren könnte, antwortete die alte Frau: „Bevor ich Ihnen die Botschaft liefere, gestatten Sie mir, Seine Majestät, Sie um ein Hühnerei zu bitten.“ In jener Zeit fehlte es dem König an nichts. So verschaffte er der alten Frau auf der Stelle das Hühnerei. Danach enthüllte die alte Frau dem König, dass sie seine einzige Tochter Sokame gesehen hatte. Ganz erstaunt, erwiderte der König, Sokame wäre schon seit drei Tagen verstorben und sie trauerten noch um sie. Es wäre unmöglich, dass die alte Frau sie erblickt hätte.
- 14 Daraufhin befahl er, dass die alte Frau geköpft würde. Und sie wurde von Migan geköpft und ihr Kopf in ein zu diesem Zweck gegrabenes Loch geworfen.
- 15 Aber nach einer Weile tauchten Sokame und der Jäger im Königspalast auf und es wurde eine Kanone abgefeuert, um ihre

- Ankunft bekanntzumachen. Gleich danach gestattete ihnen der König, sich vor ihn zu setzen. Und sie setzten sich vor ihn.
- 16 Kurz danach versammelten sich viele Leute vor dem Königspalast. Sokame und der Jäger wurden aufgefordert, zu erzählen, was mit ihnen passiert war. Und der Jäger übernahm das Wort und erzählte, wie sich alles abgespielt hatte. Danach nahm er den Schlangenkopf heraus und zeigte ihn dem König als Wahrzeichen.
- 17 Da trat ihm der König die Hälfte des Königreichs ab und gab ihm seine einzige Tochter Sokame zur Frau.
- 18 Seitdem wird der Schlange kein Menschenopfer mehr gebracht, bevor es regnet.

8.5.7. Märchen 7: Die einhändige Frau und die Schlange

Erzähler: Kpangon Moïse

Alter: 71

Beruf: Schreiner

Datum: 16. Juli 2016

Ort: Bohicon

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yí jè asísì asísì wè jí.
- 2 Dadá ɖokpó ɖà asì wè. Asì nukɔntɔn ɔ ká bà nú asì wègɔ ɔ ná nɔ dadá sí á, bó nɔ hwàn wũ tàwùn. Asì wègɔ ɔ ká ɖó alɔ ɖokpó có nú dadá dà e á. É ká nyɔ ɖekpe fánnáfánná. Bɔ dadá gbá xɔ ɖokpó bó zě é d'émɛ, ɖó é bà nú asì tɔn nukɔntɔn ná tùn á.
- 3 Dadá ɖésú ká ko dó sɛn bó ɖɔ me ɖěbũ kún ɖó ná dà afɔkponɔ ká bì alɔkponɔ ɖò to ɔ me ó. Hún dadá ɖésú kó tùn ɖɔ émi jè

sén me. Éne wutú ɔ, asi wègɔ ɔ nò tón á. Nūqúqú yàyá ɔ, dadá yí me b̀ è ǹ d̀à d̀ò x̀ò t̀on me we.

- 4 Nù éne kpáca asi nuk̀n nuk̀nt̀on b̀ è j̀ è d̀ò bà nú asìsì t̀on jí. È d̀ò d̀ò bá n'í we káká ɔ, gbèd̀okpó wá sú b̀ è yí b̀ è cí asìsì t̀on x̀ò pká, d̀ò kpá t̀on sín nuk̀n. Asìsì t̀on ká d̀ò wũ le we hwè éne ɔ nù. Kpá ɔ wù ɔ, alì zwíví d̀é ká d̀é wù, b̀ è ká d̀ò ná ván nukún d̀ésú có bó ná m̀ nù d̀é é d̀ò jí je we d'ème ɔ sè d̀ò. Asìsì ɔ xwídánù bó yí kpá ɔ k̀on kpowùn ɔ, é ván nukún gb̀on alì zwíví ɔ me bó m̀ wègɔ t̀on d̀ò wũ le we kpó al̀ d̀okpó kpó. D̀é é m̀ m̀ ɔ, nũ viví ní káká b̀ è l̀ è k̀ò vláwún.
- 5 Azān má je ɔ, é yí m̀ dadá bó flín í d̀ò é d̀ó ná yl̀ kplé d̀okpó b̀ è mí kpó asìsì mí t̀on kpó ná só lì. Lì sí só ká nyí nú yesù d̀ohùn d̀é b̀ è dadá ǹ f̀. Sín hwènù d̀é dadá ká dà asi al̀kpoǹ ɔ, é só k̀ è nù dé wù á, d̀ó é bà nú me d̀èbũ ná t̀un d̀ò asi al̀kpoǹ we mí dà á.
- 6 Nỳnù é ká d̀ò toxò ɔ me ɔ bì we ǹ wá só lì ɔ d̀ò dadá sín h̀nt̀ò.
- 7 D̀é yalé ɔ d̀ò m̀ ɔ, é só t̀un nù d̀é é ná d̀ò ɔ á. È gb̀ bó yí gbè bó d̀ò azān. B̀ è d̀ò g̀n gb̀n toxò ɔ bì me. D̀è azān sè kpó ɔ, é viví nú yalé ɔ káká, d̀ó é t̀un d̀ò azān s̀gbé jen we bó nú lì sisó sín g̀n x̀ò ɔ, me bì ná m̀ asìsì t̀on sín al̀kpo.
- 8 Sín hwènù è al̀kpoǹ sè d̀ò lisisó d̀é ɔ, é d̀ó aml̀mádo n'í, b̀ è ǹ k̀n bỳ é d̀é ne we mí ká ná bl̀o gb̀n din, winnyá ná d̀ù gbé mí já á jí. È d̀ò tàme lìn k̀on we káká b̀ è ayí t̀on mà d̀ò nù d̀èbũ jí je we á ɔ, è d̀ò mí ná gb̀ bó ná h̀nt̀ón sín xwé ɔ gbé bó ná bỳ gbe ɔ me.
- 9 Nùgbó ɔ, ayihón kpowùn ɔ, é wá dede bó t̀on sín xwé ɔ gbé bó d̀ò yiyí we káká bó wá yí bỳ zùngbó d̀axó d̀é me. È wá yí je dàn d̀axó d̀okpó jí. Fíne ɔ, dàn ɔ k̀n bỳ fí é wá xwé ùn gbé d̀ò zùngbó d̀axó él̀ me á jí. È yí gbé n'í d̀ò: „Nye we dà dadá.

Ùn ká dọ alò ọkpó á. Dadá ká ọ̀ è ná só li. Bè é kó ọ̀ azān. Azān ó ká sọ kpó nabíde á. É we zón bè ùn gbọ bó go sín tò ó me tawùn bó ọ̀ ùn kún ná dù winnyá ó.“ Dàn ó yí gbè n’í ọ̀: „É nyò! Ùn kó sè. É nyí ọ̀ ùn ká kè nù ó, á ná sùxú zě alò dō nu cè me á?“ Bè alòkponò ó ọ̀: „Á byó mí jen we ó, ná bló nú é.“

10 Fíne ó, dàn ó kè nu baà bè é só alòtòn zìn dó dàn ó sín nu me. Dé é zín alòkpò ó dó dàn ó sín nu me lé bó ná ọ̀ tón kpowùn ó, alò ó kpé dé nú bó nò ken síká ọ̀hùn.

11 Fíne ó dàn ó ọ̀: „É ne! Dé é nyí m̀ din ó, á ná bú nũ dó alò ó bó ná lè vò lè kò yì xwé gbé.“ Bè alòkponò xòxò ó ọ̀ é ná ce n’í bó blá avò dō alò ó wũ bó bló nũ alòkponò ọ̀hùn bó lè kò nùkukó awajije yì xwé.

12 Asìsì ó ká kó tùn ọ̀ alò tòn kó jè ten tòn me á.

13 Azān è ná só li é wá sọgbé bè asìsì ó we nyí me nukòntó é wá lisóten é. Bó yí m̀ dadá bó ọ̀ n’í ọ̀ é má h̀n asì tòn kpeví ó ó. Međéde ọ̀ dadá gòn ó lò ọ̀ d̀nd̀n me we é ọ̀. Dadá kè nu á, ọ̀ é vè sín ọ̀ asì émi tòn kpeví ó kpó ọ̀ alòkponò nyí we sín.

14 Zaandé ó, tò ó bí kplé. Bè nyò̀nù é kó ọ̀ asúxwé le bí wá li só gbé. É ọ̀ li só we káká bè é wá je dadá sín asì wègo ó jí. Yálé tòn kó ọ̀ nù kó we, ọ̀ é kó só é e tòn bó ọ̀ tè kpon asìsì tòn bó m̀ ọ̀ me bì ná tùn ọ̀ alòkponò we é nyí.

15 Kpowùn ó, asì kpeví ó ọ̀ avò sín alò ó wũ bó jè li ó só jí. É kpácá yálé tòn káká bó jè winnyá jí n’í, ọ̀ é kó jlá kpé ọ̀ alòkponò we nyí asìsì émi tòn. Asì kpeví ó ọ̀ li ó só we kpowùn ó, yálé ọ̀sú nò ọ̀: „Só mí só mí jó! Só mí só mí só mí jó! Só mí só mí só mí yedeđe!“

- 16 É viví nú dadá káká b̀̀ é s̀̀ t̀̀n f̀̀i d̀̀é é ná ǹ̀ á. Me d̀̀é é d̀̀ò f̀̀ine
le bì we m̀̀d̀ d̀̀ò adingban we yá lé ó d̀̀ó. Dadá ná gbè b̀̀d̀ é wlí
í, bó zlón en agb̀̀an.
- 17 Nũ d̀̀é wú zón b̀̀d̀ é m̀̀d̀ ǹ̀d̀ kó me è d̀̀ó bl̀̀d̀ d̀̀ò wũtú le á éne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich auf zwei Königsfrauen.
- 2 Einst hatte ein König zwei Frauen. Die erste Frau war aber sehr eifersüchtig auf die zweite Frau, denn sie wollte die einzige Frau des Königs sein. Die Zweitfrau war einhändig aber von ausgesprochener Schönheit. Wegen ihrer Behinderung trat der König ihr ein Zimmer ab, denn er wollte nicht, dass seine erste Frau ihre Behinderung entdeckte.
- 3 Außerdem hatte der König selbst zuvor seinen Untertanen verboten, eine einbeinige oder eine einhändige Frau zu heiraten. Und er war sich dessen bewusst, sein eigenes Verbot verletzt zu haben. Aus diesem Grund ging die Zweitfrau niemals hinaus. Auch kochte sie nicht. Der König hatte eine Magd in ihren Dienst gestellt.
- 4 Diese besondere Behandlung der Zweitfrau hatte den Verdacht der ersten Frau erregt und sie folglich dazu gebracht, ihre Nebenfrau zu belauschen.
- 5 Es trug sich zu, dass sich die erste Frau eines Tages, genau im Augenblick, in dem die einhändige Frau sich wusch, hinter ihrem Zimmer, auf der vorderen Seite ihres Badezimmers versteckte und sie belauschte. In der Wand des Badezimmers war ein kleiner Ritz, wodurch man ins Badezimmer schauen konnte, wenn man die Augen weit öffnet. Als die erste Frau

- sich dem kleinen Ritz näherte, riss sie ihre Augen auf und guckte in das Badezimmer hinein. Da erblickte sie die Zweitfrau, die sich mit ihrer einzigen Hand wusch. Auf der Stelle geriet sie in große Freude und kehrte in ihr Zimmer zurück.
- 6 Nach ein paar Tagen begab sie sich zum König und verlangte von ihm eine Zeremonie des Hirsestampfens. Das Hirsestampfen war eine Zeremonie, die der König jährlich zu veranstalten pflegte. Seitdem er aber die einhändige Frau geheiratet hatte, hatte er diese Zeremonie nicht mehr veranstaltet, denn er fürchtete, dass ihre körperliche Behinderung entdeckt werden würde, da alle Frauen des Königreichs an dieser Zeremonie teilnehmen durften.
- 7 Als die erste Frau ihn also wegen der Zeremonie ansprach, wusste er nicht, wie er sie davon abbringen konnte. Ungern ging er auf ihren Wunsch ein. Dann setzte er den Zeremonientag fest und jener Tag wurde im ganzen Königreich verkündet. Die erste Frau war sehr zufrieden damit, denn sie glaubte, dass die zweite Frau ihre Behinderung an diesem Tag nicht mehr verstecken könnte.
- 8 Nachdem im ganzen Königreich der Tag des Hirsestampfens öffentlich verkündet wurde, hatte die einhändige Frau keinen Schlaf mehr gefunden, denn es war ihr klar, dass sie an diesem Tag gedemütigt werden würde. Da es ihr unmöglich erschien, erfolgreich an der Zeremonie teilzunehmen, beschloss sie, ihr Zuhause zu verlassen und in die weite Welt zu ziehen.
- 9 Gedacht, getan! Den Tag darauf am frühen Morgen flüchtete sie vom Königspalast und zog in die weite Welt, bis sie in einen großen Wald kam. Dort stieß sie auf eine große Schlange. Da fragte die Schlange die Frau, wohin sie in dem großen Wald wollte. „Ich bin die zweite Frau des Königs. Ich bin aber

ein­hän­dig. Da der Kö­nig be­kannt­ge­ge­ben hat, dass eine Ze­re­mo­nie des Hirse­stamp­fens be­vor­steht, bin ich vom Kö­nig­reich weggelaufen, denn ich will nicht ge­de­mü­tigt wer­den“, an­wor­te­te die ein­hän­di­ge Frau der Schlan­ge. „Na gut! Ich habe nun deine Sorge ge­hört. Kannst du deine ver­sehrte Hand in mein Maul hi­nein­le­gen, wenn ich es auf­ma­che?“, sagte ihr die Schlan­ge wei­ter. „Gern, wenn du mich dar­um bit­test, tue ich das“, er­widerte die ein­hän­di­ge Frau.

10 Da machte die Schlan­ge ihr Maul ganz breit auf und die Frau legte ihre ver­sehrte Hand in ihr Maul. Kaum hatte sie die be­hinderte Hand ins Maul der Schlan­ge ge­legt, bekam sie eine neue Hand, die wie Gold glänzte.

11 „Dein Wunsch ist jetzt er­füllt! Nun sollst du die glän­zende, neue Hand be­decken und in den Kö­nig­palast zu­rück­kehren“, riet ihr die Schlan­ge. Die Frau be­dan­kte sich bei der Schlan­ge da­für, be­deckte die glän­zende, neue Hand mit einem Tuch und kehrte ju­belnd nach Hause zu­rück.

12 Zu die­sem Zeit­punkt wusste die erste Frau nichts da­von.

13 Am Tag, an dem die Ze­re­mo­nie des Hirse­stamp­fens statt­fin­den sollte, ging die erste Frau zum Kö­nig, um ihn da­ran zu er­innern, der zweiten Frau zu er­lau­ben, an der Ze­re­mo­nie teil­zu­neh­men. Da­bei bekam sie die Un­ter­stützung von allen Leu­ten, die sich in jenem Augenblick beim Kö­nig be­fanden. Der Kö­nig nahm aber ihr Wort still­schwei­gend hin, denn er glaubte, dass seine zweite Frau immer noch ein­hän­dig wäre.

14 Nach einer Weile ver­sam­melten sich alle Be­wohner des Kö­nig­reichs. Und alle ver­heirateten Frauen des Kö­nig­reichs be­reiteten sich vor, um an der Ze­re­mo­nie teil­zu­neh­men. Als die Ze­re­mo­nie be­gann, be­kamen die Frauen nach der Rei­he Hirse zum Stampfen, bis die Rei­he an die zweite Frau des Kö­nigs

kam, deren neue Hand wie Gold glänzte. In jenem Augenblick lächelte die erste Frau, denn sie hatte schon ihre Hirse fertig gestampft und dachte bei sich, nun würden alle Leute die körperliche Behinderung der Zweitfrau entdecken.

- 15 Als die zweite Frau an die Reihe kam, zog sie das Tuch, womit sie die glänzende Hand bedeckt hatte, aus, und fing mit ihren beiden Händen an, Hirse zu stampfen. Da geriet die erste Frau in sprachloses Erstaunen, denn sie hatte schon vor vielen Leuten die körperliche Behinderung der Zweitfrau ausgeplaudert. Als die zweite Frau noch am Stampfen der Hirse war, tauchte sie vor ihr auf und sagte vor Verzweiflung: „Stampfe mich anstelle der Hirse! Stampfe mich ohne Zögern anstelle der Hirse!“
- 16 In diesem Augenblick war der König schon außer sich vor Freude. Alle Leute, vor denen die erste Frau die körperliche Behinderung der Zweitfrau ausgeplaudert hatte und die anwesend waren, hielten sie für eine Lügnerin. Da befahl der König, dass sie geköpft werden solle. Und sie wurde geköpft.
- 17 Deshalb soll man nicht über behinderte Personen spotten und sie gut behandeln, denn sie gehören ganz und gar zu unserer Gesellschaft.

8.5.8. Märchen 8: Die alte Frau und ihre Kieselstein-Kinder

Erzähler: Kpangon Moïse

Alter: 71

Beruf: Schreiner

Datum: 16. Juli 2016

Ort: Bohicon

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ vín bó yì jè nǎwè ɔokpó jí.
- 2 Nǎwè éne ɔ ɔ́ ɔ́ vi ɔ́bù á bó nò sàvò tɔn ayi é hón le bí. Gbèɔokpó wá sú b̀ è yí tɔnu. É je t̀ ɔ́ nù ɔ́, é m̀ gbadaɔenwè wèwè kpeví ɔ́ le ɔ́ t̀ ɔ́ nù ɔ́ kòmè. É yì tenwè bó ɔ́ kpo ɔ́ t̀ ɔ́ tónú.
- 3 Fíne ɔ́, è ɔ́:„Nye ɔ́jé má ká ɔ́ ɔ́ ví ɔ́ din á é. É nyí ɔ́ gbadaɔenwè é́l ɔ́ le sixú húzú je ví nù m̀ din ɔ́, é má ná viví nù mí á.“ É ɔ́ m̀ ɔ́ we bó ɔ́ vò ɔ́ sá we bó ɔ́dó, bó líle kpowùn ɔ́, é sè gbè ɔ́, b̀ gbè ɔ́ kàn bý ɔ́ : „Mí ká húzú je gbetó din ɔ́, á ná sixú hèn xòmè á?“ Nǎwè ɔ́ yì gbè ɔ́ émi hen ɔ́ émi ná hèn xòmè.
- 4 Kpowùn ɔ́, è me bí húzú je gbetó bó xwè d̀ nǎwè ɔ́ káká yì xwé gbé. Nǎwè ɔ́ xwé gleta tegbe ɔ́, é kpó è kpó jen nò ɔ́ yì yì we af̀sú af̀se. É ɔ́ gle ɔ́ tá bó wà azo je fí ɔ́ é ná wá je ɔ́, nǎwè ɔ́ nò yì ɔ́ nù wá nù è ɔ́ xwé gbé. É ká ɔ́ nù wá ɔ́, é nò ɔ́:„Ho, yí! Ho, yí!“ ɔ́ é t̀ nyikó é ná d̀ yló é ná á wutú.
- 5 B̀ ví le sín xomè gbèɔokpó bó ɔ́:„Tegbe tegbe nù á ɔ́ nù wá ɔ́, ho yí jen á nò ɔ́, á ɔ́ nyikó ɔ́ nù mí sè gbé ɔ́.“ Gbèɔokpó wá sú b̀ è lè yì gle ɔ́ t̀ b̀ nǎwè ɔ́ lè vò yì xwé nù ɔ́ gbé kpowùn ɔ́, ví le je nyikó ỳt̀n lè yló jí ɔ́ è ɔ́ tentín bó je ɔ́ ɔ́ nǎwè ɔ́ ɔ́ nù égbé tɔn bó má yló nyikó émi tɔn ɔ́kpo ɔ́kpo á ɔ́, émi ná le húzú je gbadaɔenwè bó ná lè k̀ ɔ́dó t̀ ɔ́ nù.
- 6 Ale ɔ́kpo ká ɔ́ atín ɔ́kpo jí ɔ́ ákpá ỳt̀n hwè éne nù bó sè nyikó è yló le bí. Kpowùn ɔ́, é z̀n vlà vlà bó yì nǎwè ɔ́ sín xwé gbé. Nǎwè ɔ́ ká ɔ́ lífín tá we hwè éne nù. B̀ lífín sín yonu ɔ́ kpeɔ́ kɔ́nyi kòmè. Ale ɔ́ é ní kenklen bó wún lífín yonu é kɔ́nyi kòmè ɔ́ kpeɔ́ nù mí ná ɔ́ bá ɔ́ nyikó gbadaɔenwè le tɔn n'í. B̀ é wún lífín ɔ́ nù ale.
- 7 B̀ ale ɔ́ bó d̀ hàn:

Dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Hólókó Hólókó,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Hólókó Kpásá,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Hólókó Tánnyí,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Átínmáqóbɔ́núme,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Bɔ́núme,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Bɔ́núme Minágàn,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Títígwetí.

- 8 Nāwè ɔ̀ hèn nyikó le bí dó tamè á. Bo lè wún linfin yonu ɔ̀ kpedé n'í. Fíne ɔ̀, ale ɔ̀ lè dó hàn:

Dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Hólókó Hólókó,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Hólókó Kpásá,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Hólókó Tánnyí,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Átínmáqóbɔ́núme,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Bɔ́núme,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Bɔ́núme Minágàn,
 dè ɔ̀ nɛ̀ nyì Títígwetí.

- 9 Nāwè ɔ̀ sè nyikó le ganjí bó hèn bí dó támè. É dā nū kpé bléwún bó sɔ́ nū dídó gleta. Vĩ le ká kó wá azɔ́ káká bɔ̀ xòve kó sín é bɔ̀ è dɔ̀ tɛ̀ kpɔ̀n nāwè ɔ̀ bó ná dū nū. É ká tùn dɔ́ xò è tɔ̀n me dɔ̀, é dɔ̀ „Ho yí, Ho yí “ ɔ̀, è ná húzú je gbadákenwé bó ná lè kò yì tɛ̀ é tónú è go sín ɔ̀.

- 10 Nāwè ɔ̀ wá glè ɔ̀ tà bó kán nūqúqú ɔ̀ bó je mìn mán jí bó dɔ̀:
 Hólókó Hólókó, nūqúqú towè dǐé,
 Hólókó Kpásá, nūqúqú towè dǐé,
 Hólókó Tánnyí, nūqúqú towè dǐé,
 Átínmáqóbɔ́núme, nūqúqú towè dǐé,
 Bɔ́núme, nūqúqú towè dǐé,
 Bɔ́númemínágàn, nūqúqú towè dǐé,

Titìgwétí, nǔdúqú towè dǎé.

Bó yló nyikó è me tenwè le tɔn bó ná nǔdúqú è bɔ̀ è dǔ.

- 11 É kpácá è káká bɔ̀ è kàn byó è dǎ fí é ká sè nyikó yètɔ̀n dǎ. Bó húzú je vǐ bì nú nǎwè ó.
- 12 Sín hwè éne nù we è je nyikó ná vǐ jí.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf eine alte Frau.
- 2 Jene Frau hatte kein Kind und jammerte tagelang darüber. Es trug sich zu, dass sie eines Tages an einem Fluss auf ein paar kleine und weiße Kieselsteine stieß. Jene kleinen und weißen Kieselsteine waren sieben an der Zahl und lagen den Fluss entlang.
- 3 Da sagte die alte Frau: „Bis jetzt habe ich kein Kind bekommen. Wenn diese kleinen und weißen Kieselsteine sich in Menschen verwandeln können und meine Kinder werden, werde ich mich sehr darüber freuen.“ Kaum hatte sie diese Worte ausgesprochen und den Kieselsteinen den Rücken zugekehrt, dass sie von hinten eine Stimme vernahm: „Alte Frau, wirst du es nicht ausplaudern, wenn wir uns in Menschen verwandeln und deine Kinder werden?“ Und die alte Frau versprach ihnen, niemand das Geheimnis zu verraten.
- 4 Daraufhin verwandelten sich die kleinen und weißen Kieselsteine in Menschen und folgten der alten Frau nach Hause. Und die alte Frau und ihre Kieselstein-Kinder gingen seit jenem Tag immer zusammen aufs Feld. Und jedes Mal, wenn die Kieselstein-Kinder bei den Feldarbeiten Hunger bekamen,

- kehrte die alte Frau zum Kochen nach Hause zurück und brachte ihnen zu essen. Beim Servieren des Essens sagte sie aber immer: „Du, hier ist dein Essen! Du, hier ist dein Essen!“
- 5 Diese Worte haben die Kieselstein-Kinder eines Tages derart geärgert, dass sie der alten Frau folgende Vorwürfe machten: „Jedes Mal, wenn du uns zum Essen bringst, sagst du immer ‚Du, hier ist dein Essen!‘ Aber du hast uns niemals bei unseren Namen genannt.“ Als die alte Frau und ihre Kieselstein-Kinder eines anderen Tages auf dem Feld arbeiteten und die alte Frau erneut nach Hause zum Kochen zurückkehrte, fingen die Kieselsteine- Kinder an, sie bei ihren jeweiligen Namen zu nennen und zu sagen, dass sie sich wieder in kleine und weiße Kieselsteine verwandeln würden, wenn die alte Frau an jenem Tag beim Servieren des Essens sie nicht bei ihren jeweiligen Namen nannte.
- 6 In diesem Augenblick war eine Nachtigall auf dem Baum, der nicht weit von ihnen stand und hatte alle ihre Namen mit angehört. Daraufhin flog sie mit großen Flügelschlägen zur alten Frau. Zu diesem Zeitpunkt war die alte Frau am Mehlsieben und das gesiebte Mehl lag vor ihr am Boden. Da bat die Nachtigall die alte Frau, ihr ein bisschen von dem schlechten Mehl zu geben. Und die alte Frau gab der Nachtigall ein wenig schlechtes Mehl.
- 7 Die Nachtigall pickte das Mehl und stimmte das folgende Lied an:

Der erste heißt Hólókó Hólókó,
der zweite heißt Hólókó Kpásá,
der dritte heißt Hólókó Tánnyí,
der vierte heißt Átínmáqóbonúme,

der fünfte heißt Bónúme,
der sechste heißt Bónúme Minágàn,
der siebte heißt Títígwetí.

- 8 Aber die alte Frau konnte sich alle Namen auf der Stelle nicht merken. So gab sie der Nachtigall erneut ein wenig schlechtes Mehl. Und sie fing wieder an zu singen:

Der erste heißt Hólókó Hólókó,
der zweite heißt Hólókó Kpásá,
der dritte heißt Hólókó Tánnyí,
der vierte heißt Átínmáḍóbónúme,
der fünfte heißt Bónúme,
der sechste heißt Bónúme Minágàn,
der siebte heißt Títígwetí.

- 9 Die alte Frau hörte aufmerksam allen Namen zu und behielt sie im Kopf. Dann kochte sie schnell das Essen und nahm es aufs Feld mit. Zu diesem Zeitpunkt hatten die Kieselsteine-Kinder so sehr gearbeitet, dass sie alle ganz erschöpft und hungrig waren und auf die alte Frau und das Essen warteten. Sie wussten aber wohl, da sie sich wieder in Kieselsteine verwandeln würden, wenn die alte Frau ihnen das Essen servierte und erneut sagte: „Du, hier ist dein Essen! Du, hier ist dein Essen!“

- 10 Aber als die alte Frau auf dem Feld ankam und ihnen zu servieren anfing, sagte sie zum großen Erstaunen der Kieselstein-Kinder:

„Hólókó Hólókó, hier ist dein Essen,

Hólókó Kpàsá, hier ist dein Essen,
Hólókó Tányí, hier ist dein Essen,
Átínmáqóbónúme, hier ist dein Essen,
Bónúme, hier ist dein Essen,
Bónúmemínágán, hier ist dein Essen,
Titìgwétí, hier ist dein Essen.“

- 11 So war es der alten Frau gelungen, die Rückverwandlung ihrer sieben Kinder in Kieselsteine zu vermeiden.
- 12 Seither haben die Menschen angefangen, ihre Kinder zu benennen.

8.5.9. Märchen 9: Die zwei Jägersöhne

Erzählerin: Souhe Jeanne

Alter: 52

Beruf: Händlerin

Datum: 07. August 2016

Ort: Zakpota

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ vín bó yí jè gbètɔ ɔkpó kpó vī tɔn wè kpó jí.
- 2 Ð'ayì xóxó ɔ, gbètɔ ɔkpó ɔ vī wè bó nɛ kplá è yí gbé. Azǎn má je ɔ, gbètɔ kú jó vī wè le ɔ. Ðé gbètɔ kú ɔ, vī tɔn ɔkpó ɔ mī kún ná jó gbé nyínyán ɔ gbéqé ɔ. Bó wībò nú gbé nyínyán ɔ.
- 3 É wá yì gbé gbèɔkpó bó yì bè cí atín jí bó ɔ lán gbémetɔn le ɔ wɛ. Kpowùn ɔ, é mɛ azizà atɔn ɔ le ɔ atín ɔ sá ɔ kótá ɔ kɔn. Bɔ azizà le ɔ nú kótá á ɔ „Aglì, hùn hùn!“ ɔ,

agli ó nò hùn hèn, b̀ è ǹ byó kótá ó me, bó ǹ be àkwé kpó.
È blò kpé ó, è ǹ d̀ „Agli, sú hèn“, b̀ kótá ó ǹ sú hèn. B̀ é
ǹ d̀ídó.

4 Dé ví ó m̀ m̀ ó, é hèn xó é d̀ le bì dó tamè bó lè k̀ yì xwé.
Azān é je fīne le ó, é c̀ azizà at̀n le káká bó t̀n azān dé gbé
è ǹ wá kótá ó k̀n ó. É wá c̀ hwenù azizà le má yì kótá ó k̀n
á d̀okpó bó yì d̀n bó d̀:„, Agli hùn hèn!“. B̀ kótá ó hùn hèn.
B̀ kótá ó hùn kpoẁn ó, é m̀ àkwé dé me kpó ó bó tún flá.
B̀ é byó me bó bè nabí dé jló é ó bó t̀n. É t̀n ó, é d̀:„, Agli,
sún hèn!“ Tendò ó me ó, agli sú hèn b̀ é d̀ídó.

5 Gbè éne gbé ó, ǹ viví n'í káká b̀ é s̀ t̀n fīdè é ná ǹ á. B̀
é d̀ àkwé sín húdó me ó, è ǹ yì kótá ó me d̀ atín ó sá bó ǹ
bé àkwé s̀ yì kpó ó.

6 Lé gbe t̀n d̀yó gb̀n ò kpácá ǹví t̀n káká b̀ é k̀n byó ε fī
é k̀n ǹ bá àkwé ó sín, d̀ é t̀n d̀ gbètó kún sixú d̀ó àkwé s̀
m̀ ó. B̀ é z̀n xó le bì jí bó d̀ n'í. Bó gbe nú ǹví t̀n d̀ é
má yì d̀n ó, dé azān dé le dé b̀ azizà le ǹ wá kótá ó k̀n.
Ǹví ó yì gbè. É ká t̀n ganjí d̀ é mí ná yì d̀n.

7 Áyihón kpoẁn ó, é s̀ ali bó d̀ídó kótá ó k̀n. É je d̀n ó, é
d̀:„, Agli, hùn hèn!“. B̀ kótá ó hùn b̀ é byó me bó bé àkwé
kpó ó bó t̀n. Dé é t̀n ó, é s̀ flín ǹ é ná d̀ b̀ kótá ó ná sún
ó á, bó je lele d̀ó kótá ó k̀n jí.

8 Azān éne ó gbé we azizà le k̀n ǹ wá kótá ó k̀n. É d̀ó lele
we káká b̀ azizà le wá wlí bó hù í, bó já làn t̀n dó kótá ó jí.

9 Ǹví t̀n bà ε kpò, d̀ó é wá xwé gbé á. Ayì t̀n wá m̀ d̀ é sí
kó d̀ kótá ó k̀n. Dé é yì d̀n kpoẁn ó, é m̀ làn t̀n d̀ó kótá
ó jí bó cí nyà bó s̀ bó yì d̀í.

10 Azān at̀ngó ó gbé ó, azizà le lè v̀ wá kótá ó k̀n bó bà làn ó
kpò. B̀ ayì ỳt̀n d̀ó nú è d̀ é kún nyì medé è hù ó kedé we

schließe dich!“ Und der Termitenhügel schloss sich auf der Stelle.

4 Der Jägersohn merkte sich die Formel und kehrte nach Hause zurück. Die darauffolgenden Tage lauerte der Jägersohn wieder einmal auf die Aziza und kannte die Tage auswendig, an denen sie zum Termitenhügel kamen. So ging er eines Tages, an dem die Aziza nicht gekommen war, zum Termitenhügel und sagte: „Termitenhügel, öffne dich!“ Auf der Stelle öffnete sich der Termitenhügel. Als der Termitenhügel sich geöffnet hatte, betrat ihn der Jägersohn und fand darin viel Geld. Da holte er sich Geld, er tragen konnte, und ging aus dem Termitenhügel heraus. Danach sagte er: „Termitenhügel, schließe dich!“ Und der Termitenhügel schloss sich auf der Stelle.

5 An diesem Tag war er außer sich vor Freude. Seit dieser Zeit ging er zum Termitenhügel, jedes Mal, wenn er Geld brauchte.

6 Aber sein nun höherer Lebensstandard fiel seinem Bruder auf und er fragte ihn, woher er so viel Geld habe. Da offenbarte er dem Bruder die Herkunft seines Reichtums. Aber er verbot ihm, in den Termitenhügel zu gehen, indem er ihm erklärte, dass die Aziza an bestimmten Tagen dort anwesend waren. Der Bruder versprach ihm zwar, nicht in den Termitenhügel zu gehen. Aber nach einer Weile plante er doch, in den Termitenhügel zu gehen.

7 Den Tag darauf machte er sich also auf den Weg zum Termitenhügel. Dort angekommen sagte er: „Termitenhügel, öffne dich!“ Und als der Termitenhügel sich geöffnet hatte, betrat er ihn und holte viel Geld heraus. Da er aber die Formel „Termitenhügel, schließe dich!“ vergessen hatte, fing er an, um den Termitenhügel herumzugehen.

- 8 Zu diesem Zeitpunkt kamen die Aziza und bemerkten seine Anwesenheit. So wurde er festgenommen, umgebracht und seine Leiche zerstückelt und auf dem Termitenhügel ausgebreitet.
- 9 Als der reiche Jägersohn die Abwesenheit seines Bruders bemerkte, ahnte er, dass er in den Termitenhügel gegangen war. Ohne Zögern begab er sich dorthin und fand die zerstückelte und ausgebreitete Leiche seines Bruders auf dem Termitenhügel. Da sammelte er die ausgebreiteten Körperteile zusammen und beerdigte sie.
- 10 Nach drei Tagen kamen die Aziza wieder zum Termitenhügel und bemerkten, dass die Leiche verschwunden war. Dementsprechend dachten sie, dass nicht allein ihr Opfer, sondern auch ein Dritter ihr Geld entwendete. Aus diesem Grund gingen sie ständig in den Termitenhügel.
- 11 Da es eines Tages dem wohlhabenden Jägersohn an Geld fehlte, beschloss er, in den Termitenhügel zu gehen und glaubte, die Aziza wären an jenem Tag nicht darin. Dort angekommen, sagte er wie gewöhnlich: „Termitenhügel, öffne dich!“
- 12 Zu jenem Zeitpunkt aber waren die Aziza auf dem Baum neben dem Termitenhügel und lauerte auf ihn. Kaum wollte er den Termitenhügel betreten, dass die Aziza sich auf ihn stürzten, ihn umbrachten, seine Leiche zerstückelten und sie auf dem Termitenhügel ausbreiteten.
- 13 Deshalb soll man nicht gierig nach Geld sein und sich mit dem begnügen, was man hat.

8.5.10. Märchen 10: Die Zwillinge und Aziza

Erzähler: Dedo Oscar

Alter: 47

Beruf: Glaser

Datum: 02. Juli 2016

Ort: Parakou

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yì je hòóví wè jí.
- 2 Me ɔokpó nɛ nyì Zinsú. Meɔé ɔ nɛ nyì Sagbo. Hwenù é jì hòóví éne le jen tɔ yètɔn kú jó è dó. Bɔ̀ nɛ yètɔn bè è jó nú atagán yètɔn bó nú é ná mɛ ten bó ná kpé nukún dó è wú ganjí.
- 3 Hòó le sín tɔ ɔ glésí ká we. Bɔ̀ ɔé é kú ɔ, è bé glé tɔn le bì dó nɛví tɔn sín alɔme bó nú é ná hen vī le ná wutú. Atagán ɔ kɔn nɛ kpé nukún dó vī le gò ganjí á, bó ɔ̀ ve nú è. ɔ́é hòóví le sù kpeɔé bó nyè nú ɔ, è gbe ɔ̀ è kún sɔ̀ jló ná nɛ atagán ɔ̀ gɔn ó, bó hɔ́n sín fīne, bó wá sá xwé dó zùngbó me, fíɔé me ɔ́ébú má ɔ́é á, bó nɛ lè glé, bó nɛ dó nũ, bó nɛ mɛ ten dó ɔ̀ nũ.
- 4 Sagbo kɔn nɛ ké nu á. Zinsú ɔ̀ tagbanɔ̀ we é ká nyí. Gbèɔokpó wá sù bɔ̀ Sagbo ɔ̀ glé lè we káká bɔ̀ nú wá cikɔ̀ n'í. Atín ɔ̀okpó ká ɔ̀ ákpa tɔn tlóó bɔ̀ é yì atín ɔ̀ sá bó ná gbeje kpeɔé. Fíne ɔ̀, é je ale ná jí ɔ̀: „Hwetenu we yà éls ná vɔ̀ dó? Bɔ̀ é ná nɛ lé káká sɔ̀ yì gbádá we á? Hwetenu we é ká ná nyè dó?“
- 5 É ɔ̀ ale ná we mɛ kpowùn ɔ̀, é sè gbè ɔ́é ɔ̀ zùngbó ɔ̀ me bɔ̀ gbè ɔ̀ d'axwá. É kpɔ́n nukɔ̀n ɔ̀, é mɛ meɔé á. É kpɔ́n gũdò ɔ̀, é mɛ meɔé á. É kpɔ́n aɔ̀sì kɔ̀ amiɔ̀ kɔ̀ ɔ̀, é mɛ meɔé á. É ɔ̀ fīne káká ɔ̀, azizɔ̀ ɔ̀okpó jè tín tɔn sín zùnkàn ɔ̀ me jí. Fíne ɔ̀, é je azizɔ̀ ɔ̀ bà jí. Azizɔ̀ ɔ̀ bá we é ɔ́é káká bó wá yì jè Aziza ɔ̀okpó jí.

- 6 Dà è dọ ta tọn ọ dọgà káká bó gbòn nukún tọn me bí bẹ è nọ mọ nukún tọn me vón ọ ló á. Azizà ọ ká jìnjón azinkpò dọkpó jí. Azinkpò éne ọ we ká nyí dọkùn tọn. Bẹ azizà ọ jìnjón azinkpò ọ jí bó by ọ nù dẹbù ọ, nù ọ nẹ nyí cíce.
- 7 Dẹ Sagbo jẹ fí dẹ azizà ọ dẹ ọ, é cí atín dẹ gùdò bó dọ azizà ọ kpón sé dọ we. Hwè éne nù ọ, azizà ọ ká dọ amagbè sá we bó nẹ dọ: „Agbétí, ce ce dẹ gbó! Á má mọ tawè ta á ọ, á ná mọ nòwè ta! Alotó adokpo nẹ fán dọ bó nọ bà kpò á! Dẹ azizà ọ dọ mọ kpowùn ọ, é zún aló dọ azinkpò ọ jí bó yló nùdúdí é bà we é dẹ ọ. Bẹ nùdúdí ọ wá nukontòn.
- 8 Sagbo cí xúí bó kpòn káká bó dọ éte ká nyí élọ. Azizà ọ ká dọ xò dẹ dọ fine bẹ nù cíko n'í ọ, é nẹ yí gbeje dọ fine. Zandẹ ọ, azizà by ọ xò ọ me bó ná yí gbeje kpedẹ. Fíne ọ, Sagbo lẹ kò bó yí dọ nù dẹ é mọ ọ bì nú Zinsú. Bó dọ éní nẹ fine bó má je tagbà ọ, é nyẹ jen we ọ, è ná dọ. É dọ mọ ọ, é lẹ vò lẹ kò yí fí é azizà ọ dẹ ọ.
- 9 Zandẹ ọ, azizà lẹ kò sín xò ọ me bó jìnjón azinkpò tọn jí bó dọ: „Mọlikún é é, fí á ká dẹ? Ọ lán é é, fí á ká dẹ?“ Káká có nú é ná dọ mọ ọ, nùdúdí wè lẹ bì wá jẹ nukontòn. Azizà ọ sín dọ ká sù kpó káká bẹ é nẹ mọ nù je zò á. Có nú é ná mọ nukún je zò ọ, é dọ ná dẹ dọ é dọ nukún tọn me ọ sín.
- 10 Dẹ Sagbo mọ mọ ọ, é bà aglo dọkpó. Kpowùn ọ, é sẹ kpón azizà ganjí bẹ azizà wún nùdúdí ọ dọkpó dọ nù me ọ, é dẹsú nẹ wún dọkpó. É sọ lán dọkpó ọ, é dẹsú nẹ sọ dọkpó. É dẹ wú mọ káká bẹ aglo ọ bì gó. Dẹ aglo ọ gó ọ, Sagbo lẹ kò yí xwé gbé dọ zùngbó ọ me.
- 11 Zinsú kó nẹ tè kpón Sagbo káká bẹ nù kó cí kò n'í ne. É Sagbo wá kpó aglo tọn kpó kpowùn ọ, Zinsú je dọdọ jí dọ: „Sagbo, fí é mọ á ká yí cí sín tegbe bẹ ùn dọ bì bà wé we sín tegbe bó má mọ wé á?“ Bẹ Sagbo yí gbè n'í dọ: „Yà ọ má sùxú nẹ lẹ

káká sọ̀ yì nẹ̀. Yà sọ̀ vò égbé.“ Kpowùn sọ̀, é dé mọ̀likún kọ̀pọ̀ làn kọ̀pọ̀ tọ̀n. Bẹ̀ é viví nú Zinsú káká, ọ̀dọ̀ é kọ̀ ọ̀dù nǔ ọ̀dẹ̀bú sìn zǎnzǎn á. Bẹ̀ Sagbo ọ̀dọ̀:,, Ìdù nǔ! Bà nǔ ọ̀dù!“ Bẹ̀ Zinsú ọ̀dù nǔ káká bó ọ̀dọ̀ xò bì.

- 12 Ayìhón sọ̀, Sagbo lẹ̀ vò jìlọ̀ ná yì azizà sọ̀ ọ̀gón. Fíne sọ̀, Zinsú ọ̀dọ̀ émi ná xwéde. Sagbo gbe bó ọ̀dọ̀ é ní nò xwé gbé, ọ̀dọ̀ é nò kú hùn á bó nò wà nǔ jaja ; ọ̀dọ̀ é xwé dó émi yì fí é émi xwé sọ̀, é kún ná kọ̀pọ̀ émi ó.
- 13 Fíde azizà sọ̀ dé sọ̀, dò ọ̀dọ̀kọ̀pọ̀ ká ọ̀dọ̀ nukontòn bẹ̀ myè déme. Dé Sagbo lẹ̀ vò yì wègo sọ̀, azizà kọ̀ ọ̀dọ̀ fíne azinkpò tọ̀n jí bó ká kẹ̀ nù á bó ọ̀dọ̀ xwíí. Sagbo ọ̀dọ̀ fíne bó ọ̀dọ̀ azizà cọ̀ é káká bẹ̀ xové jẹ̀ sìn sìn jí.
- 14 Hwè lé kò caá kpowùn sọ̀, azizà ọ̀dọ̀:,,Nyòmlí é, fí á ká dé?“ Káká cọ̀ nú é ná ọ̀dọ̀ mọ̀ kpowùn sọ̀, nyòmlí jen wá tón ọ̀dọ̀ nukontòn. Bẹ̀ é je ọ̀dọ̀dù jí. É kán ọ̀dọ̀kọ̀pọ̀ sọ̀, Sagbo ló nò kán ọ̀dọ̀kọ̀pọ̀ bó nò sọ̀ dó aglo tọ̀n me. Káká sọ̀, aglo sọ̀ ọ̀dọ̀ bẹ̀ é ọ̀dù nǔ ọ̀dọ̀ tendò sọ̀ me káká ló bó ọ̀dọ̀ xò.
- 15 Fíne sọ̀, é lẹ̀ kò yì xwé gbé bó yì ná nǔdúdí sọ̀ Zinsú. Bẹ̀ é ló ọ̀dù nǔ bó ọ̀dọ̀ xò. Zinsú ọ̀dọ̀ nú Sagbo ọ̀dọ̀ atòngo é ló sọ̀, émi ná xwéde bó ná yì tùn fí é é nò bà nǔdúdí sọ̀ sìn sìn. Émi nò nò xwé gbé kpowùn bẹ̀ é nò hèn nǔdúdí le wá bó nò wá ná émi. Bẹ̀ Sagbo ọ̀dọ̀ ní ọ̀dọ̀ lé é nò wá nú gbọ̀n sọ̀ wè zón bẹ̀ émi ọ̀dọ̀ mọ̀ ọ̀dọ̀ we, é ní nò xwé gbé, émi mọ̀ sọ̀, é jen mọ̀. Zinsú gbe bí bó ọ̀dọ̀ émi ná xwéde ján we. Sagbo gbó bó ọ̀dọ̀ é ní wá nú è ná yì.
- 16 Bẹ̀ è jẹ̀ ali. Ali jí sọ̀, Sagbo ọ̀dọ̀ nú Zinsú ọ̀dọ̀ fí é è xwé ún gbé dín sọ̀, è kú nò kẹ̀ nù ó. Bẹ̀ Zinsú ọ̀dọ̀:,,Gbedé! Émi kún ná ọ̀dọ̀ xò ó, xwíí we émi ná cí.“ Bẹ̀ Sagbo ọ̀dọ̀:,,Ùn tùn wé! Mò we á nò ọ̀dọ̀. Á je dọ̀n dín sọ̀, á ná je xó sùn jí.“
- 17 É yì je dọ̀n kpowùn sọ̀, azizà kọ̀ ọ̀dọ̀ azinkpò tọ̀n jí bó ọ̀dọ̀:,,Amiwó é, fí é á ká dé? Koklòò làn é, fí é á ká dé?“ Káká

có nú é ná dè m̀ kpowùn ó, amiwó ó wá kpó koklòò làn kpó b̀ é jè d̀d̀d̀ jí. Azizà kán ǹd̀d̀d̀ ó d̀okpó ó, Sagbo ló ǹ kán d̀okpó bó ǹ kán nú Zinsú b̀ é d̀ésú ǹ d̀.

18 D̀é Sagbo d̀ò m̀ bló wè kpowùn ó, Zinsú m̀ d̀ò é mí d̀ésú hen ó mí ná kán. Kpowùn ó, é je mlamlà bló jí káká b̀ aló t̀on yi só azizà ó. Fíne ó, azizà d̀é gbè d̀ò:„Me é só aló mí din ó, kán d̀okpó ní blà ε.“ Kpowùn ó, kán d̀okpó go sín z̀ngbó ó me bó blá Zinsú.

19 Hwè éne ǹ ó, Sagbo kó h̀n bó yi bú d̀ó atín d̀okpó g̀d̀ò malinmálin d̀ó fí ó, bó d̀ò ǹ é d̀ò jí je wè ó bì kpón s̀é d̀ó wè.

20 Fíne ó, azizà le d̀ò:„Ǹ d̀okpó ní z̀é wé wá d̀ò ó k̀n!“ Káká có nú é ná d̀ò m̀ ó, Zinsú wá m̀ é d̀é d̀ó d̀ò ó k̀n. D̀ò ó, mỳ d̀áxó d̀okpó wè ká d̀é me. Azizà d̀é gbè d̀ó Zinsú jí bó d̀ò:„Ne nyikó tú é k̀n ǹ nyí?“ Zinsú yi gbè d̀ò:„Zinsú.“ B̀ é d̀ò:„Á ní bà wè á d̀é d̀ó fí?“ Zinsú d̀ò:„Z̀ngbó ó me fí wè ùn d̀é bó d̀ò glé le wè b̀ x̀ve sín mì b̀ ùn d̀ò ǹd̀d̀d̀ bà wè bó wá jè jí towè. B̀ d̀é á d̀ò ǹ d̀ò wè ó, ùn d̀ò má wá d̀ú xá wé. Azizà d̀ò:„Ùn ná wé azān t̀énwè. Azān t̀énwegó ó, ná hi wé bó ná d̀ú wé.

21 Sín hwènù é azizà wlí Zinsú ó, Sagbo só ǹ d̀ò ǹ á bó cí atín g̀d̀ó. Azizà ká t̀un d̀ò Sagbó d̀ésú d̀ò fíne á.

22 Azān é je fíne le ó, azizà d̀ò ǹ d̀éb̀ ó, Sagbo ǹ d̀ò x'ε bó ǹ kán Zinsú t̀on d̀ó vò. B̀ azizà byó g̀òx̀ t̀on me ó, é ǹ gb̀n g̀d̀ò bó ǹ yi ná ǹd̀d̀d̀ Zinsú bó ǹ d̀ò:„ Ùn má d̀ò nú é d̀ò á xwé d̀ó mì ó, é ná wlí wé á?“Azizà d̀ésú ká d̀ò ǹd̀d̀d̀ ná en wè.

23 Azān at̀ngó ó, azizà wá kpón lé Zinsú d̀ó kló kló gb̀n wè ó. Azān t̀énwègó ó, azizà jè lele d̀ó Zinsú jí bó ǹ d̀ò:„Zin d̀é me wabaà! Zin d̀é me wabaà!“ Kpowùn ó, é d̀é gbè d̀ò:„Ǹmenù d̀okpó nú wá mỳ é d̀ó d̀ò ó nú ó ǹ!“ Kpowùn ó, ǹmenù

ḡokpó wá myḡ nù. Bḡ azizà tún Zinsú sín kàn ó me bḡ è jè lele dó myḡ ó jí bó nḡ ḡḡ: „Zin dé me waabà! Zin dé me waabà!“ È ká lele dó dò ó azḡn ténwè ó, myḡ ná zè Zinsú.

24 Hwè éne nù ó, Sagbo ká ḡḡ nù é ḡó jí jḡ we ó bí kpón sè dḡ we bó ḡḡ tamè lin dḡ lé é ná bló gbḡn bḡ nḡví tḡn má ná kú á jí we. Ayì tḡn wá mḡ ḡḡ azizà kún jinjón azinkpò tḡn jí ó. Azizà ká cí tè sín azinkpò ó jí ó, é sḡ nḡ ḡḡ hlḡnhlón ḡé á.

25 Fíne ó, é yì bà kpò tḡn ḡokpó bó le kḡ wá bó ḡḡ è cḡ e. Káká có nú azizà kpó Zinsú kpó ná lele dó myḡ ó azḡn ténwègo kpowùn ó, Sagbo nyí kpò ó bḡ kpò ó xḡ nukḡntḡn bḡ è be wezùn bó yì jinjón azizà zinkpò ó jí bó ḡḡ: „Ùn ḡé gbè ḡḡ kàn ḡokpó ní blá wé din zaandé!“ Ganxixo ó me ó, kàn ḡokpó wá blá azizà. Bḡ Sagbo le ḡḡ: „Kanlingbó, hwi we ḡó zùn ó bḡ ùn tḡn. À jló ná hì nḡví cé ḡ'ayi. Égbé din ó, ùn ḡó acè ḡḡ jí towè. Din ó, mí de le we ná hì we.“ Fíne ó, è ḡé gbè ḡḡ: „Ganxixo é me ḡḡ xó dó we ùn ḡé ó, jḡhḡn ḡaxó ḡokpó nú wá zè azizà bó nyì dó myḡ ó me.“

Káká có nú é ná ḡḡ mḡ kpowùn ó, afüntúntún ḡaxó ḡokpó go sín zùnkàn ó me bó je azizà sí se dó myḡ me jí.

26 Azizà ḡésú ká ḡḡ hlḡnhlón zán we, ḡó é bà bó ná jí myḡ á wutú. Káká ó, agbḡntḡn wá vḡ bḡ afüntúntún ó kpíkpe azizà dó myḡ me. Bḡ é jè xó sún jí káká bó fá yḡḡ.

27 Éne gúdó ó, Sagbo ḡé gbè bḡ ḡḡ dò é mḡ we é mí ḡé ḡḡ nukḡn é mí tḡn ó, dò ó ní sún. Bḡ dò ó sún. Sagbo le ḡé gbè ḡḡ atín ḡé lele dó è ó bì nú sè yì zḡgà. Bḡ atín le bì sè. Bḡ é ḡḡ: „Din ó, ùn ḡḡ xḡ ḡaxó ḡokpó bà we kpó dḡkun kpó!“ Bḡ è wá xwè tḡn ḡḡ nukḡntḡn. Bḡ Sagbo kpó Zinsú kpó húzú je dḡkunnḡ ḡaxó.

28 Gbèḡokpó wá sú bḡ Zinsú kpó Sagbo kpó bló saḡḡḡ yì atagán yèḡḡn gón. Atagán ó ká kó ḡḡ tḡ yèḡḡn sín nù le bí bó kḡ jè yà ḡaxó ḡé me . ḡé atagán ó mḡ è kpowùn ó, é je wḡ yā dḡ è jí

ḡḡ: „Vĩ cè le, ùn bà mì káká 3, ùn mò mì á.” Bḡ Sagbo ḡḡ: „Má sè kp3 mí 3. T3 mí t3n we kú bḡ è zè mì dó alḡ towè me. Lé á ká wá hèn mì gb3n éne. B3 nyà mí dó gbé b3 ðù t3 mí t3n sín nũ le bì. Égbé din 3, á wá ḡḡ mì nyí vĩ towè.”

29 Atagán yḡt3n sà v3 nú é. Bḡ è gb3 b3 kú nùbláwũ t3n b3 wá yí í t3 yḡt3n ḡḡhùn.

30 Nù ḡḡ wutú é ḡḡ ná nḡ hèn n3cy3vĩ vĩ met3n ḡḡsú ḡḡhùn 3 éne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf zwei Zwillinge.
- 2 Es waren einmal zwei Zwillinge, der eine hieß Zinsou und der andere Sagbo. Ihr Vater war gestorben, als sie zur Welt kamen. So wurden sie ihrem Onkel anvertraut, damit dieser für sie sorgen konnte.
- 3 Ihr verstorbener Vater war Bauer und besaß ein paar Felder. Diese Felder wurden auch dem Onkel anvertraut. Aber der Onkel kümmerte sich nicht gut um die beiden Zwillinge und misshandelte sie.
- 4 Als die Zwillinge etwas gewachsen waren, beschlossen sie, in einen Wald zu ziehen, weil sie von der Misshandlung die Nase voll hatten. Dort hatten sie eine Hütte errichtet und lebten vom Ackerbau.
- 5 Sagbo war temperamentlos, Zinsou aber temperamentvoll. Nachdem Sagbo eines Tages hart auf dem Feld gearbeitet hatte, fasste er den Entschluss, sich auf einem Baum auszuruhen. So kletterte er einen Baum hinauf, setzte sich auf einen seiner Äste und fing an, sich Gedanken über das kümmerliche

Leben, das sein Bruder und er in dem Wald führten, zu machen, indem er sagte: „Bis wann werden mein Bruder und ich dieses kümmerliche Leben führen? Wann werden wir, sei es auch nur für eine kurze Zeit, im Wohlstand leben?“

- 6 Als er so jammerte, vernahm er eine Stimme, die vom nahe gelegenen Gebüsch herkam. Er sah sich um, erblickte aber nichts. Nach einer langen Weile erblickte er Rauch, der vom Gebüsch herkam. Auf der Stelle stieg er den Baum hinunter und machte sich auf die Suche nach der Quelle des Rauchs. Sehr lange suchte er sie, bis er auf ein Gespenst namens Aziza stieß.
- 7 Das war ein langhaariges Gespenst, dessen Gesicht wegen der Haare kaum zu sehen war. Es saß auf einem Sessel, der seinen Reichtum darstellte. Kaum hegte das Gespenst einen Wunsch, so ging er augenblicklich dank der magischen Kraft des Sessels in Erfüllung.
- 8 Sagbo hielt sich hinter einem Baum versteckt und betrachtete das Gespenst von weitem. Zu jenem Zeitpunkt war Aziza dabei, folgende Zaubersprüche auszusprechen: „Agbétí, cε cε dε gbó⁶⁴⁵! Wer den Kopf seines Vaters nicht findet, wird zumindest den Kopf seiner Mutter finden. Keine Eidechse ist noch am Hochklettern einer Mauer gescheitert!“
- 9 Das erstaunte Sagbo sehr und er traute seinen Augen kaum. Aziza hatte aber eine Hütte, die in der Nähe lag, in der es sich ausruhte, jedes Mal, wenn es den Drang dazu verspürte. So ging es in diese Hütte, um sich auszuruhen. Daraufhin lief Sagbo zu seinem Bruder Zinsou und erzählte ihm, was er gesehen hatte. Dabei beruhigte er seinen Bruder, sie würden bald nicht mehr in Armut leben.

⁶⁴⁵ Zauberwort.

- 10 Als er wieder an den Ort kam, an dem er das langhaarige Gespenst namens Aziza gesehen hatte, war jenes bereits aus seiner Hütte herausgekommen und hatte sich wieder auf seinen magischen Sessel gesetzt. Da sagte es: „Reis, wo bist du? Fleisch, wo bist du?“ Kaum hatte das Gespenst diese Wünsche gehegt, erschienen vor ihm Reis und Fleisch. Das Gespenst konnte aber wegen seiner langen Haare nicht nach vorne blicken, es sei denn, es hätte die Haare aus seinem Gesicht gestrichen.
- 11 Dessen bewusst holte sich Sagbo eine Umhängetasche und näherte sich dem Gespenst. Und jedes Mal, wenn das Gespenst das Essen in den Mund legte, legte Sagbo ein Stück davon in seine Umhängetasche, bis kein Essen mehr übrigblieb. Danach kehrte er nach Hause, in den Wald, zurück.
- 12 Zu diesem Zeitpunkt brannte Zinsou schon vor Ungeduld. Als Sagbo im Haus ankam, fragte er ihn: „Sagbo, wo warst du? Ich habe dich schon vergebens gesucht und mache mir Sorgen um dich.“ Sagbo beruhigte ihn aber und sagte: „Wir werden nicht so kümmerlich weiterleben. Heute ist das Ende unserer Not.“ Indem Sagbo das sagte, zeigte er seinem Bruder eine Tasche voll Reis und Fleisch. Das erfreute Zinsou sehr, denn er hatte Hunger und hatte bis zu diesem Zeitpunkt nichts gegessen. Sagbo sagte ihm also, er solle sich satt essen. Und Zinsou aß sich satt.
- 13 Als Sagbo den Tag darauf noch einmal zum Gespenst gehen wollte, bestand Zinsou darauf, ihn zu begleiten. Aber Sagbo gab seiner Bitte nicht statt und brachte vor, er sei unvorsichtig und könne den Verdacht des Gespenstes erregen.
- 14 Vor dem magischen Sessel des Gespenstes war aber eine Grube zu finden, in der Feuer brannte.

- 15 Als Sagbo noch einmal zum Gespenst ging, saß jenes stillschweigend auf seinem magischen Sessel. Nach einer Weile, genau im Moment, als Sagbo Hunger bekam, stieß es einen Schrei aus: „Nyðmli⁶⁴⁶, wo bist du?“ Kaum hatte es dieses Wort ausgesprochen, erschien vor ihm die gewünschte Speise. Dann fing es an, die Speise zu essen. Jedes Mal, wenn das Gespenst ein Stück in den Mund legte, legte Sagbo auch ein Stück in seine Tasche hinein, bis die Tasche überfüllt war. Danach aß er sich satt und kehrte nach Hause zurück.
- 16 Im Hause angekommen, gab er seinem Bruder Sagbo das Essen. Als Sagbo nachher erneut zum Gespenst gehen wollte, bestand Zinsou darauf, ihn zu begleiten, indem er sagte, er wolle nicht mehr zu Hause bleiben und faulenzten, während Sagbo ihm zu essen brachte und sein Leben riskierte. Aber Sagbo entgegnete daraufhin, er sei ein unvorsichtiger Mann und werde den Verdacht des Gespenstes regen. Wenn es ihm gelänge, das Essen des Gespenstes zu stehlen, so werde er ihm zu essen bringen. Zinsou ließ aber nicht ab, bis Sagbo seiner Bitte stattgab.
- 17 So machten sich die beiden Brüder auf den Weg zum Aziza. Unterwegs riet Sagbo seinem Bruder Zinsou, vor dem Gespenst schweigsam zu bleiben. „Mach dir keine Sorgen! Ich werde vor dem Gespenst alle deine Ratschläge beachten und kein Wort aussprechen“, beruhigte Zinsou seinen Zwilling Bruder. „Ich kenne dich ganz gut. Du wirst meine Ratschläge nicht beachten“, erwiderte Sagbo.
- 18 Als sie vor dem Gespenst ankamen, stieß es einen Schrei aus, indem es sagte: „Amiwo⁶⁴⁷, wo bist du? Hühnerfleisch, wo

⁶⁴⁶ Gekochte Bohne mit rotem Palmöl, die mit Maismehl gegessen wird.

⁶⁴⁷ Maisteig, der mit einem roten Palmöl zubereitet wird.

bist du?“ Kaum hatte das Gespenst dieses Wort ausgesprochen, als roter Maisteig und Hühnerfleisch vor ihm erschienen und es fing an, die Speise zu essen. Und jedes Mal, wenn Aziza ein Stück davon aß, nahm Sagbo auch Stücke, aß davon und gab sie seinem Bruder weiter.

19 Zinsou war aber damit nicht zufrieden und wollte selbst mitessen. Aber indem er selbst aß, berührte er aus Versehen die Hand des Gespenstes. Darauf reagierte das Gespenst auf der Stelle, indem es sagte: „Ich befehle, dass ein Seil erscheint und den Mann festbindet, der meine Hand gerade berührt hat!“ Kaum hatte es dieses Wort ausgesprochen, da kam ein Seil vom Gebüsch her und band Zinsou fest.

20 In diesem Augenblick war Sagbo schon davongelaufen und hatte sich hinter einem Baum versteckt und beobachtete aus der Ferne die Szene.

21 Da sagte das Gespenst weiter: „Ich befehle, dass du vor die Grube dort drüben geführt wirst!“ Gesagt, getan! Zinsou wurde vor die Grube geführt. In jener Grube brannte aber ein weißglühendes Feuer. „Wie heißt du?“, fragte Aziza Zinsou. „Ich heiße Zinsou“, antwortete er. „Was suchst du hier?“, wollte Aziza wissen. „Ich war dabei, auf dem Feld in diesem Wald zu arbeiten und hatte Hunger bekommen. Da habe ich mich auf der Suche nach Essen aufgemacht. So habe ich dich beim Essen erblickt und mich genähert, um mitzuessen“, antwortete Zinsou angsterfüllt. „Du wirst hier sieben Tage verbringen. An dem siebten Tag werde ich dich braten und fressen“, sagte das Gespenst drohend.

22 Seitdem Zinsou festgebunden wurde, war Sagbo der Hunger vergangen und er lauerte dem Gespenst die ganze Zeit auf. Das

- Gespenst hatte seine Anwesenheit hinter dem Baum nicht bemerkt.
- 23 Die darauffolgenden Tage stahl Sagbo die Speisen des Gespenstes weiter. Und sobald das Gespenst in seine Hütte zurückkehrte, kam er aus seinem Versteck heraus und gab Zinsou zu essen, indem er sagte: „Ich hatte dir mehrmals abgeraten, mir zu folgen. Bist du nicht jetzt vom Gespenst festgebunden worden?“ Auch Aziza gab Zinsou zu essen.
- 24 Am fünften Tag kam das Gespenst zu Zinsou und prüfte, wie er dick wurde. Am siebten Tag kam es wieder und fing an, um Zinsou herumzugehen, indem es sagte: „Ich werde dich ohne Mitleid in die glühende Grube hineinstürzen! Ich werde dich ohne Mitleid in die glühende Grube hineinstürzen!“ Dann wünschte es sich: „Ich befehle, dass sich ein Herd auf die weißglühende Grube setzt!“ Kaum hatte es diesen Wunsch gehegt, dass sich ein Herd auf die weißglühende Grube setzte. Dann band es Zinsou los und fing wieder an, um die weißglühende Grube herumzugehen, indem es sagte: „Ich werde dich ohne Mitleid in die glühende Grube hineinstürzen! Ich werde dich ohne Mitleid in die glühende Grube hineinstürzen!“ Das Gespenst sollte aber siebenmal um die weißglühende Grube herumgehen, bevor es Zinsou ins Feuer warf.
- 25 Währenddessen beobachtete Sagbo die Szene aus der Ferne und überlegte, wie er seinen Bruder erlösen konnte. Da fiel ihm ein, dass Aziza in jenem Augenblick nicht mehr auf seinem magischen Sessel war. Auf der Stelle holte er sich einen Stock und fing an, Aziza aufzulauern.
- 26 Als Aziza zum siebten Mal um Zinsou herumging und ihn ins Feuer werfen wollte, schlug Sagbo das Gespenst mit dem Stock und traf es im Gesicht. Daraufhin setzte er sich schnell

auf den magischen Sessel des Gespenstes und sagte: „Ich befehle, dass ein Seil dich auf der Stelle festbindet.“ Kaum hatte er dieses Wort ausgesprochen, als das Gespenst mit einem Seil festgebunden wurde. Dann sagte er weiter: „Gespenst, du warst der König dieses Waldes und wolltest meinen Bruder rösten. Aber in diesem Augenblick bin ich mächtiger als du. Nun werden mein Bruder und ich dich rösten.“ Dann sagte er weiter: „Ich befehle jetzt, dass ein gewaltiger Wind weht und dich in die weißglühende Grube stürzt.“ Kaum hatte er diesen Wunsch geäußert, kam ein Wirbelwind auf und begann, um das Gespenst zu wehen.

27 Und obwohl das Gespenst dem Wind zu widerstehen versuchte, wurde es endlich in die weißglühende Grube gestürzt und vom Feuer geröstet.

28 Dann befahl Sagbo weiter, dass sich die weißglühende Grube schloss. Und sie schloss sich auf der Stelle. Noch einmal befahl er, dass all die Bäume, die ihn umgaben, beiseite gedrängt werden würden. Und alle Bäume wurden verdrängt. „Ich wünsche mir jetzt einen schönen Königspalast und Reichtum“, sprach er weiter. Und seine Wünsche gingen auf der Stelle in Erfüllung. So wurden die beiden Brüder sehr reich.

29 Eines Tages beschlossen sie, sich zu ihrem Onkel zu begeben. Dieser hatte inzwischen schon die Felder ihres verstorbenen Vaters verkauft und war wieder in große Armut geraten. Als die beiden bei dem Onkel ankamen, begrüßte er sie herzlich und sagte: „Ihr lieben Kinder! Wo wart ihr? Ich habe euch lange gesucht und nicht wiedergefunden.“ Da entgegnete ihm Zinsou: „Komm uns nicht zu nahe. Seitdem unser Vater gestorben ist, hast du uns misshandelt und unser Erbe vergeudet. Du wagst es, uns heute als deine Kinder zu bezeichnen.“

- 30 Da fing der Onkel auf den Knien an, beide Brüder um Verzeihung zu bitten. Und die Brüder erbarmten sich seiner und betrachteten ihn von nun an als ihren eigenen Vater.
- 31 Deshalb sollen Kinder gleich und gut behandelt werden, egal, ob sie unsere eigenen Kinder sind oder nicht.

8.5.11. Märchen 11: Der Jäger, der sehr reich werden wollte

Erzähler: Kpangon Moïse

Alter: 71

Beruf: Schreiner

Datum: 16. Juli 2016

Ort: Bohicon

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ vín bó yì jè gbètɔ ɖokpó jí.
- 2 Gbètɔ éne ɔ zùnme jen nɔ̀ yì nyà gbé dé. É ká ɖò zùn ɔ me yì we ɔ, é nɔ̀ mɔ̀ làn dé á bó nɔ̀ sà vò tɔn.
- 3 É wá sù gbèɖokpó bɔ̀ é lè vò yì gbě bó mɔ̀ nù tí hù á bó gbó bó jìnjɔ̀n atín ɖokpó sá. É ɖò atín ɔ sá bó ɖò vò sà we bó ɖò alě ná we ɖò: „Ne ùn ká ná bló gbɔ̀n? Ne vī le ká ná ɖù nū gbɔ̀n ɖò xwé gbè?“
- 4 Kpowùn ɔ, xeví ɖokpó jen zɔ̀n bó wá jè tè dō atín é sá gbètɔ dé ɔ bó jè hàn jìjí. Tlóó ɔ, Gbètɔ ɖìɖá tú bó jló ná dà xeví ɔ. Bɔ̀ xeví ɔ ɖò: „Gbètɔ, má dà tú ɔ ɔ.“ É kpácá gbètɔ káká bɔ̀ é kàn nyíkɔ̀ xeví ɔ tɔn byɔ̀. Bɔ̀ xeví ɔ ɖò : „ Ùn nɔ̀ nyí Nyínbòɖù. Ùn tùn nù dé ɖò wì wá wé we ɔ bì. Á jó mí dó ɔ, ná dó ɖɔ̀kùn nù wé.“
- 5 Gbètɔ gbe bó ɖò: „Nù te ɖò wì wá mí we bɔ̀ á tùn?“ Xeví ɔ yì gbè n'í ɖò: „Ùn tùn ɖò á kú nɔ̀ hù nù ɔ. Vī tú é kpó asì tú é kpó

ká dọ xwé gbè bó dọ xòvè. Á m̀, nye ́, ná dọ dọkùn nú é. Kàn bý mí lé ná dọ dọkùn nú é gb̀n ùn jà ́.“ B̀ gb̀t́ d̀:„Ne á jl̀ ná dọ dọkùn nú mí gb̀n?“

6 B̀ xeví ́ yí gbè n'í d̀:„À ná hén mí keḡ keḡ yí xwé gbè bó ná zè mí d̀ fi dọkpó dọ x̀ towè me. Zānzān tegbe ́, ná ǹ dọ síká zìn dọkpó.“

7 D̀ xeví ́ d̀ m̀ nú gb̀t́ ́, é viví n'í tàwùn b̀ é zè t̀ t̀n kpan bó d̀d̀ xeví ́, bó bló é d̀ bó zè é yí xwé. D̀ é yí xwé ́, é ś xeví ́ dọ x̀me. Ayihón kpowùn ́, é yí fí é xeví ́ d̀ ́ bó yí kpón. D̀ é yí ́, xeví ́ kó dọ síkázìn dọkpó dọ fíne b̀ é ǹ kón nyín nyín. Tlóó ́, gb̀t́ ś síkázìn ́ bó kán wezùn bó yí sà.

8 B̀ ayihón tegbe ́, xeví ́ ǹ dọ síkázìn ́ dọkpó. B̀ gb̀t́ ǹ zè bó ǹ sà. Káká ́, gb̀t́ jè àkwé dọ jí bó jè dọkùn bì.

9 Gbèdọkpó wá sù b̀ gb̀t́ d̀:„Nye ́ àkwé é bà we ùn d̀ ́, ùn má kó m̀ ne. Ùn jl̀ ná húzú je dọkuǹ d̀xó dọkpó we hùn. Dọkùn é xeví éĺ dọ nú mì ́ kó je cé jí á. Din ́, ná hùn x̀ t̀n me tàwùn bó ná t̀n síkázìn ná bí é d̀ x̀ t̀n me ́ bó ná bé bì az̀n dọkpó bó ná sà. Dọkpó dọkpó é ǹ dọ ayihón tegbe ́ kpé mì á.“

10 Nùgbó ́, é jè gbèd̀d̀kpó kpowùn b̀ é d̀d̀ xeví ́ bó zè xòme n'í bó hùn x̀ t̀n me kpowùn ́, é m̀ síkázìn d̀bũ á. É kpón káká bó d̀:„Ná lè v̀ le k̀ yí fí é ùn yí m̀ xeví ́ d̀ ́.“

11 Ayihón ́, é zè t̀ bó d̀d̀ gbè ́ me. Nùgbó ́, é je atín ́ sá ́, é j̀ǹǹ nyí bó le jè alè ná jí: Ne ùn ká ná bló gb̀n? Ne v̄ le ká ná d̀ nũ gb̀n d̀ xwé gbé?“ D̀ d̀ alè ́ ná we m̀ kpowùn ́, xeví dọkpó le wá d̀ dọ atín ́ jí.

12 Kpowùn ́, gb̀t́ le tló t̀ dọ xeví ́ jí. B̀ xeví ́ sà v̀ n'í d̀ é ní kenkléèn bó jó é mì dọ. Fíne ́, gb̀t́ kàn nyikó t̀n bý

ε. Bò é ɔ̀: “Ún nò nyí Blàbòxò.” Gbètó sọ kẹ̀ nù á, ɔ̀ nù ɔ̀okpó é ɔ̀ ta tòn me ọ̀ we nyí ɔ̀kùn.

- 13 Nùgbó ọ̀, gbètó sọ xeví blabóxò ọ̀ wá xwé gbé. Fíne ọ̀, é kàn byó xeví ọ̀ ɔ̀ nù te é jìlọ̀ ná ná é mí á jí. Xeví ọ̀ ká kẹ̀ nù á. Gbètó ɔ̀: „ Blà bó xò nù má kpón!” Kpowùn ọ̀, xeví ọ̀ zòn gbètó jí bó blà bó xò ganjí. Ɖé é xò è kpé mọ̀ ọ̀, é lẹ̀ vò tún nyí.
- 14 Fíne ọ̀, é lẹ̀ kò bó sọ xeví ọ̀ yì atín é jí é mọ̀ en ɔ̀ ɔ̀ ayí ọ̀. Bò xeví ọ̀ ɔ̀ídó. Bò ɔ̀kùn tòn bì vò.
- 15 Nù ɔ̀ wú zón bọ̀ è mọ̀ ɔ̀kùn kpeɔ̀é hún é ní nò kpé me ọ̀ ne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf einen Jäger.
- 2 Jener Jäger pflegte im Wald zu jagen. Er kam aber immer erfolglos von der Jagd zurück und jammerte darüber.
- 3 Als er eines Tages auf die Jagd ging und kein Tier erschoss, setzte er sich verzweifelt unter einen Baum. Da fing er wieder an zu jammern: „Da geschieht es, dass ich heute auch kein Tier erschossen habe! Was werden denn meine Kinder essen?“
- 4 In jenem Augenblick tauchte ein Vogel aus dem Gebüsch auf, setzte sich auf den Baum, unter dem der Jäger sich befand, und fing an zu singen. Auf der Stelle griff der Jäger zu seinem Gewehr und wollte auf den Vogel schießen. Aber kaum hatte er sein Gewehr nach dem Vogel gerichtet, als jener sagte: „Lieber Jäger, erschieße mich nicht!“ Der Jäger war über die Maßen erstaunt, dass der Vogel ihn so angeredet hatte und fragte ihn nach seinem Namen. „Ich heiße Nyinbodu.“⁶⁴⁸ Ich kenne

⁶⁴⁸ Lege Eier und lebe davon!

deine Probleme und kann dir helfen, sie zu lösen. Wenn du mich nicht erschießt, werde ich dich reich machen.“

5 Der Jäger glaubte dem Vogel nicht und fragte weiter: „Welche Probleme habe ich denn?“ „Ich weiß, dass du immer mit leeren Händen von der Jagd zurückkommst und deine Familie deswegen hungrig ist. Ich bin imstande, dich reich zu machen. Frag mich mal, wie ich dich reich machen kann!“, sagte der Vogel weiter. „Wie kannst du mich denn reich machen?“, fragte der Jäger neugierig.

6 „Nimm mich wohlbehalten in dein Haus mit und lasse mir eine Stelle zurechtmachen, wo ich bleiben kann. Jeden Tag am frühen Morgen werde ich ein goldenes Ei legen.“

7 Als der Jäger vom goldenen Ei gehört hatte, war er sehr begeistert und steckte schnell sein Gewehr wieder ein. Dann nahm er den Vogel sorgfältig und brachte ihn nach Hause. Im Hause angekommen, machte er dem Vogel eine Stelle in sein Zimmer zurecht. Früh am Morgen den Tag darauf ging er zum Vogel und fand ein goldenes glänzendes Ei neben ihm auf. Da nahm er das Ei und ging es verkaufen.

8 Seit jenem Tag legte der Vogel jeden Tag ein goldenes Ei und der Jäger verkaufte es. So blieb es, bis der arme Jäger reich wurde.

9 Aber nach reiflicher Überlegung sagte der Jäger eines Tages zu sich: „Wozu dient mir dieser kleine Reichtum. Ich will reicher werden als jetzt. Das goldene Ei, das der Vogel jeden Tag legt, kann mir hierbei nicht helfen. Besser wäre es, wenn ich den Vogel töte und aufschlitze, um alle goldenen Eier, die sich in seinem Bauch befinden, zu sammeln und auf einmal zu verkaufen. So könnte ich reich werden, wie ich es mir wünsche.“

- 10 Wie gedacht, nahm er eines Tages den Vogel und schlitzte ihn auf. Aber wie war er überrascht! Er sah kein goldenes Ei im Bauch des Vogels. Nichtsdestoweniger fasste er Mut und sagte: „Morgen gehe ich wieder auf die Jagd und setze mich unter denselben Baum wie beim vorigen Mal.“
- 11 So ging er den Tag darauf auf die Jagd wieder und setzte sich unter denselben Baum. Da fing er an, erneut zu jammern: „Wie kann ich mit dieser Lage umgehen? Was werden meine Kinder zu Hause essen?“ Kurz danach tauchte ein anderer Vogel auf und setzte sich auf den Baum, unter dem der Jäger sich befand.
- 12 Da griff der Jäger zu seinem Gewehr und wollte auf den Vogel schießen. Aber der Vogel bat ihn flehentlich, ihn nicht zu erschießen. Da fragte der Jäger übereifrig nach seinem Namen: „Ich heiße Blaboxo⁶⁴⁹“, antwortete der Vogel. Der Jäger passte aber nicht auf den Namen des Vogels auf, denn das Einzige, was ihm in diesem Augenblick am Herzen lag, war, sehr reich zu werden.
- 13 Da nahm er den Vogel nach Hause mit. Im Hause angekommen, fragte er den Vogel, was er ihm wohl schenken möchte. Aber der Vogel blieb sprachlos. „Binde es dann fest und prügeln es, damit ich sehe, wozu du dienst!“, setzte der Jäger spöttisch fort. Auf der Stelle band der Vogel den Jäger fest und prügelte ihn so lange, dass er zu bluten anfangte. Danach band er ihn los.
- 14 So brachte der Jäger den Vogel unter den Baum, wo er ihn aufgefunden hatte, zurück. Und jener flog weg. Seit jenem Tag zerrann all der Reichtum des Jägers und er geriet wieder in Armut.

⁶⁴⁹ Binde es fest und prügeln es!

ò jĩ má jà sìn dọ̀ kọ̀lì me ọ̀hùn.

6 Dé é kplón hàn nukɔ̀ntɔ̀n è fọ́ ọ́, asìsì ọ̀kọ̀pọ́ sìn vĩ nẹ̀ fíne bó
dẹ̀ nù cì kẹ̀ nù é mí. Bó cì tẹ̀ bó ọ̀ìdọ́. É sọ́ nẹ̀ tẹ̀ bó nù dǎwẹ̀ ọ́
ná kplón en hàn wẹ̀go ọ́ á, ọ̀dọ́ é vẹ̀ sìn ọ̀dẹ̀ é mí hèn ọ́ é mí ná je
ọ̀kùn kọ̀pọ́ hàn nukɔ̀ntɔ̀n ọ́ kọ̀pọ́ we sìn.

7 Súnúvì ọ̀dẹ̀ ọ́ ká nẹ̀ tẹ̀ bẹ̀ dǎwẹ̀ ọ́ kplón en hàn wẹ̀go ọ́. Hàn ọ́
ọ̀dẹ̀:

Ò nayé nayé

sèlé tẹ̀ bó kplón mì

má yì sèlèxì

má yì sèlèxì

bà yì mọ̀ dọ̀kunnẹ̀ agbàngbónṅtọ́ le

má yì sèlèxì

bà yì mọ̀ dọ̀kunnẹ̀ agbàngbónṅtọ́ le

Ò nayé nayé

sèlé tẹ̀ bó kplón mì

má yì sèlèxì

8 Bẹ̀ vĩ ọ́ kplón hàn ọ́ káká bó tùn hàn ọ́ bì. Bẹ̀ ọ̀dẹ̀ é kplón kplé
ọ́, dǎwẹ̀ ọ́ ọ̀ìdọ́.

9 Ayìhóngbé ọ́, súnúvì ọ̀dẹ̀ kplón hàn wẹ̀ le bì ọ́ sọ́ alì bọ̀ yì zúng-
bóme nakí bà gbé. É je dọ̀n nùgbọ́ ọ́, é dọ́ hàn nukɔ̀ntɔ̀n ọ́:

Nayé nayé é

sèlé tẹ̀

bọ̀ dọ́ gbẹ̀ cé lá awɔ̀nnu

bọ̀ dọ́ gbẹ̀ cé lá awɔ̀nnu

gbẹ̀ cé lá awɔ̀nnu

ò jĩ má jà sìn dọ̀ kọ̀lì me ọ̀hùn.

Dé kanlìn le sẹ̀ mọ̀ ọ́, è le le dọ́ vĩ ọ́ céjú ọ́ me ọ́.

10 Ìdè wí ń m̀d̀ m̀o kpoẁùn ń, é d̀o hàn wèg̀o ń:

Ò náyé náyé
sèlé t̀è bó kp̀ón m̀ì
m̀á ỳì sèl̀èxì
m̀á ỳì sèl̀èxì
b̀à ỳì m̀d̀ d̀okunǹd̀ agb̀àngb̀óǹd̀t̀o le
m̀á ỳì sèl̀èxì
b̀à ỳì m̀d̀ d̀okunǹd̀ agb̀àngb̀óǹd̀t̀o le
Ò náyé náyé
sèlé t̀è bó kp̀ón m̀ì
m̀á ỳì sèl̀èxì

11 B̀d̀ è j̀ì hàn ń, é ǹd̀ le v̀d̀ j̀ì. Hàn ń viví nù kanlin le káká b̀d̀ è
me bì je wè d̀ú le le d̀o ví ń jí.

12 Fíne ń, kinikíní ỳì x̀ò bó d̀d̀:„Din ń, d̀é á j̀ì hàn b̀o kp̀à m̀ì ń,
m̀ì ná n̄á wé n̄ú d̀okp̀ó. Á je xwé gbé kp̀áá hún, z̄in d̀o k̀d̀me.
Á z̄in d̀o k̀d̀me ń, á ná m̀d̀ n̄ú é ná je fíne ń.“ Kinikíní bé
atáwúngwé at̀d̀n n'í b̀d̀ wí ń d̀ìd̀o xwé gbé.

13 Nùgb̀o ń, wí ń sè kp̀o xwé ń, é z̄in atáwúngwé ń d̀okp̀o d̀o
k̀d̀me. Kpoẁùn ń, av̀d̀ tenme tenmè kp̀od̀o síká nù le kp̀o wá
xwé t̀ón d̀ò nuk̀ont̀d̀n. Zaandé ń, è lè v̀d̀ z̄in atáwúngwé wèg̀o
ń d̀d̀ k̀d̀me b̀d̀ àkwé xwé t̀ón kp̀o ń. D̀é é gbà atáwúngwé
at̀d̀ng̀o ń, é m̀d̀ x̀d̀ ỳd̀ỳo b̀d̀ é k̀o gbá bì.

14 È súnúví ń ỳì xwé gbé ń, è z̀d̀n x̀o ń bì jí bó d̀d̀ nù ǹd̀ton. B̀d̀ è
bé n̄ú j̀è x̀d̀ ỳd̀ỳo ń me. Ǹd̀ton d̀d̀ è ná d̀ù ag̀d̀. B̀d̀ è d̀à n̄ú bó
yl̀o me le s̀o nyí kp̀o ń. Asísì wèg̀o ń d̀ésú wá. Fíne ń, é t̀inmè
d̀d̀ wí émí t̀on we ỳì z̀unme nakí bá gbé bó hèn d̀ok̀un wá xwé.
B̀d̀ asísì ń d̀d̀ d̀o x̀d̀me d̀d̀:„Gbedé, ná m̀d̀ m̀o á!“

- 15 È wá yì xwé gbé kpowùn ɔ, é b̀̀ nù d̀̀ ɔ nù v̄́ tɔn bó d̀̀ é ní wá yì bà nakí wá d̀̀ z̀̀ngbóme bó ná je d̀̀k̀̀n. Nùgbó ɔ, v̄́ ɔ kán wèz̀̀n bó d̀̀d̀ ɔ z̀̀n ɔ me. Đé é je d̀̀n ɔ, é d̀̀ hàn ɔ:

Nayé nayé é
sèlé tè
bò d̀̀ gbè cé lá awɔ̀nnu
bò d̀̀ gbè cé lá awɔ̀nnu
gbè cé lá awɔ̀nnu
ò j̄́ má jà sìn d̀̀ k̀̀li me d̀̀h̀̀n.

- 16 È d̀̀ hàn ɔ jí we káká b̀̀ kanlìn le sè hàn ɔ bó d̀̀: „Me ká d̀̀ hàn él̀̀ jí we d̀̀ fí?“
Kpowùn ɔ, è sè kpó ε. É d̀̀é má ká t̀̀n hàn wèg̀̀ ɔ á é. Đé kanlìn le sè kpó εn, v̄́ ɔ le d̀̀ hàn ɔ d̀̀vo:

Nayé nayé é
sèlé tè
bò d̀̀ gbè cé lá awɔ̀nnu
bò d̀̀ gbè cé lá awɔ̀nnu
gbè cé lá awɔ̀nnu
ò j̄́ má jà sìn d̀̀ k̀̀li me d̀̀h̀̀n.

- 17 B̀̀ è z̀̀n jí tɔn bó v̀̀n làn tɔn bó d̀̀ bì. Éne g̀̀d̀ ɔ, è bé x̀̀tɔn d̀̀ gbã d̀̀kpó me. B̀̀ gen s̀̀ gbã ɔ s̀̀ yì d̀̀ x̀̀tà nù ǹ̀tɔn. Cò b̀̀ gen ɔ ná s̀̀ gbã ɔ wá ɔ, ǹ̀tɔn ká kó d̀̀ nũ bó kplé me le, d̀̀ è vè d̀̀ d̀̀ v̄́ é mí tɔn d̀̀sú ná wá kpó d̀̀k̀̀n kpó we sín.

- 18 Đé gen ɔ s̀̀ gbã ɔ yì x̀̀tɔn tà ɔ, é le bỳ̀ awàjijé vò me. B̀̀ ag̀̀ le bé. É je fí é ná je ɔ, é d̀̀ é ní z̀̀ gbã ɔ je tè bó h̀̀n hwè. Fíne ɔ, è d̀̀ gbã ɔ je tè bó h̀̀n i kpowùn ɔ, è m̀̀ x̀̀ kèd̀̀ d̀̀ gbã ɔ me. B̀̀ asìsì ɔ d̀̀ winnyá.

19 Nù dé wù zɔn b̀̀ è ǹ̀ d̀̀ mɛ sé mɛ sé ɔ éne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt, fliegt hin und her und setzt sich endlich auf zwei Mitfrauen.
- 2 Beide Mitfrauen hatten jeweils einen Sohn. Und die beiden Söhne pflegten jeden Tag im Wald Holz zu holen. Im Haus, wo die Kinder wohnten, gab es einen alten Mann.
- 3 Eines Tages rief der alte Mann die beiden Kinder zu sich und schlug ihnen Folgendes vor: „Ich will euch bestimmte Lieder lehren. Und wenn ihr in den Wald geht und diese Lieder singt, werdet ihr nach Hause mit Reichtum zurückkommen.“
- 4 Es sind insgesamt zwei Lieder. Wenn das erste Lied im Wald gesungen wird, tauchen alle Wildtiere aus dem Gebüsch auf und fressen den Sänger, denn das Lied enthält Schimpfworte über sie. Das zweite ist aber ein Loblied. Der alte Mann hatte aber den beiden Kindern nicht von den Bedeutungen der beiden Lieder, die er sie lehren wollte, erzählt.
- 5 So stimmte er das erste Lied an:

Oma, Oma,
hier sind Wildtiere
die mit ihren Mäulern sprechen
die mit ihren Mäulern sprechen
mit ihren Mäulern sprechen
wenn es nicht regnet, sieht ihr Hals wie ein Behälter aus, der leer ist.⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ Alle Lieder, die im vorliegenden Märchen ins Deutsche übersetzt werden, sind mir von meinem Informanten und Erzähler Kpangon Moïse im Juli 2016 in Bohicon/Benin erläutert worden.

- 6 Nachdem der alte Mann den beiden Kindern das erste Lied vorgesungen und es sie gelehrt hatte, verabschiedete sich eins der beiden Kinder unerwarteter Weise von ihm mit der Ausflucht, dass es müde sei. Dabei glaubte das Kind, dass es nur mit dem ersten Lied reich werden konnte.
- 7 Aber das zweite Kind wartete, bis der alte Mann ihm das zweite Lied lehrte. Und dies lautete:

Oma, Oma,
hier sind Wildtiere, die mich angucken
ich gehe auf den Markt der Wildtiere
ich gehe auf den Markt der Wildtiere,
um die sehr reichen Händler zu treffen,
ich gehe auf den Markt,
um die sehr reichen Händler zu treffen,
Oma, Oma,
hier sind Wildtiere, die mich angucken,
ich gehe auf den Markt der Wildtiere.

- 8 Das zweite Kind lernte das Lied und meisterte es. Danach nahm der alte Mann Abschied von ihm.
- 9 Den Tag darauf begab sich das Kind in den Wald, um Holz zu holen. Dort angekommen, stimmte es das erste Lied:

Oma, Oma,
hier sind Wildtiere
die mit ihren Mäulern sprechen
die mit ihren Mäulern sprechen

mit ihren Mäulern sprechen

wenn es nicht regnet, sieht ihr Hals wie ein Behälter aus, der leer ist.

- 10 Kaum hatten die Wildtiere das Lied vernommen, dass sie aus dem Gebüsch auftauchten und das Kind umgaben. Von Angst ergriffen, stimmte es das zweite Lied an:

Oma, Oma,

hier sind Wildtiere, die mich angucken

ich gehe auf den Markt der Wildtiere

ich gehe auf den Markt der Wildtiere,

um die sehr reichen Händler zu treffen,

ich gehe auf den Markt,

um die sehr reichen Händler zu treffen,

Oma, Oma,

hier sind Wildtiere, die mich angucken,

ich gehe auf den Markt der Wildtiere.

- 11 Dann sang er wiederholt das Lied weiter. Das Lied erfreute die Wildtiere über die Maßen, so dass sie zu tanzen anfangen.

- 12 Da ergriff der Löwe das Wort: „Na gut! Du hast eben ein Loblied über uns gesungen und wir möchten dich jetzt dafür belohnen. Das Geschenk wirst du, wenn du an dein Haus herankommst, auf dem Boden zerbrechen. Wenn du diese Anweisungen befolgst, wirst du reich werden.“ Nach diesen Worten übergab der Löwe dem Kind drei Atáwúngwé⁶⁵¹ und es machte sich auf den Weg nach Hause.

- 13 Als das Kind ans Haus herankam, zerbrach es ein Atáwúngwé auf dem Boden. Auf der Stelle traten vor ihm allerlei Stoffe

⁶⁵¹ Früchte mit magischen Kräften.

und silberne Schmucksachen auf. Nach einer Weile zerbrach er das zweite Atáwúngwé auf dem Boden. Da erschien vor ihm viel Geld. Als er etwas weiter das dritte Atáwúngwé auf dem Boden zerbrach, erschien vor ihm ein wunderschönes Haus.

14 Nach Hause zurückgekehrt, erzählte das Kind seiner Mutter von seiner Erfahrung. Und sie zogen ins neue Haus ein. Auf Vorschlag der Mutter wurde ein Fest veranstaltet, wozu die Nebenfrau und viele Leute eingeladen wurden. Bei dem Fest erzählte die Mutter den Gästen, wie ihr Kind vom Wald mit Reichtum nach Hause zurückgekommen war. Als die Nebenfrau von der Erfahrung des Kindes gehört hatte, wurde sie neidisch darauf und dachte bei sich: „Na sowas! Dein Kind wird nicht das Einzige sein, das vom Wald mit Reichtum nach Hause zurückkommt. Mein Kind kann es auch schaffen.“

15 Nach dem Fest fing sie an, ihr Kind zu prügeln und befahl ihm, Holz im Wald zu holen, um reich wie sein Stiefbruder zu werden. Ohne Zögern befolgte das Kind die Anweisung seiner Mutter.

16 Im Wald angekommen, stimmte es an:

Oma, Oma,
hier sind Wildtiere
die mit ihren Mäulern sprechen
die mit ihren Mäulern sprechen
mit ihren Mäulern sprechen
wenn es nicht regnet, sieht ihr Hals wie ein Behälter aus, der
leer ist.

- 17 Als die Wildtiere das Lied vernahmen, sagten sie: „Wer ist dabei, solch ein Schimpflied zu singen?“ Nach einer Weile näherten sie sich dem Kind und umgaben es. Da das Kind das Loblied nicht kannte und die Wildtiere es umgeben hatten, stimmte es das Schimpflied wieder einmal an:
Oma, Oma,
hier sind Wildtiere
die mit ihren Mäulern sprechen
die mit ihren Mäulern sprechen
mit ihren Mäulern sprechen
wenn es nicht regnet, sieht ihr Hals wie ein Behälter aus, der leer ist.
- 18 Auf der Stelle stürzten sich die Wildtiere auf es und fraßen es. Danach legten sie seine Knochen in eine Kiste hinein. Und der Sperber nahm die Kiste mit und legte sie auf das Dach seiner Mutter ab.
- 19 Die Mutter hatte schon ein Fest veranstaltet, wozu sie viele Gäste eingeladen hatte, denn sie glaubte, ihr Kind würde auch viele Reichtümer nach Hause mitbringen. Umso größer war also ihre Freude, als der Sperber die Kiste auf ihr Dach ablegte. So wurde das Fest fortgesetzt.
- 20 Nach einer Weile befahl sie, die Kiste vom Dach herunterzuholen und aufzumachen. Gesagt, getan! Als die Kiste vom Dach heruntergeholt und aufgemacht wurde, fand sie nur die Knochen ihres Sohnes darin. So wurde sie gedemütigt.
- 21 Deshalb soll man Andere nicht um ihren Erfolg beneiden, denn jeder hat sein Schicksal.

8.5.13. Märchen 13: Der Jäger und die Antilopenfrauen

Erzähler: Atingbeton Damien

Alter: 55

Beruf: Grundschullehrer

Datum: 12. Juli 2016

Ort: Abomey

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yì je agbanlín wè kpó gbètó òkpó kpó jí.
- 2 Agbanlín wè éne le ká nyí agbanlín wínnýá wínnýá jàgì jàgì. Bò è dó feví ò fí òbù ó, è nò nyí bà bì. Bò hwè òbù ó, é nò sè ò tò é me gbètó ò ó: „Ó yéégé! È fin feví cé! Ó yéégé! Me ká fin feví cé!“ È ò mò káká ó, è kón nò mò feví fíntó ó á.
- 3 Gbèòkpó wá sú bò gbètó yì gbè bó yí cí fevígbò òkpó me. Fevígbò éne ó ká yì jí tawùn. Kótá òkpó ká ò fevígbò ó me.
- 4 Kpowùn ó, gbètó mò agbanlín wè sè ò bò è byó kótá ó me. Zandé ó, gbètó levó mò òyó wè tón sín kótá ó me. É kpácá gbètó káká bò é ò: „Agbanlín é ná hù gbé ùn jà bó ò cí cò we ó we wá húzú gbètó mò á?“
- 5 Kpowùn ó, agbanlín wè é húzú je òyó le byó fevígbò ó me gblágblá bó ò feví le dó xasùn yètòn le me káká bò é ó. Bò è ò ò bó jò ò dó. Azán éne ó ká nyí axígbé. Bò è ò ò axí feví sà gbé.
- 6 Gbètó yí sò agbanlín sín anyù yètòn sè xwè bó ò tè kpón è kótá ó kón. Káká ó agbanlín òyó wè le ó lè kò sín áxí wá. É è lè kò wá mò kpowùn ó, è byó kótá ó me bó bà ágbánlinnyù yètòn kpò. Kpowùn ó, è me wè le bì jè xó sún jí bó ò: „Cáxóxoó! Fí é mí ká ná nò? Ne mí ká ná nò gbètó le sín gbeme gbòn? Mì gbó bó kú ó, é nyè hù!“

- 7 Kpowùn ó, gbètó tón sín fí dè é dè ó. Káká có nú è ná m̀ gbètó ó, è d̀:„ Ó yéégé! ahwisú, ne mí ká ná bló gb̀on din?“ B̀ gbètó d̀:„Éte ká we? Nyí ló ó gbè we ùn wá yí bó wá sló dó fí din.“ Agbanlínḡvĩ le d̀:„ Mì ná d̀ xój̀xó nú é.“ Gbètó lè v̀ d̀:„Xój̀xó te ká we? B̀ è d̀:„Agbanlín we mì nyí bó ǹ cyán feví bó ǹ d̀. Feví we mí ǹ d̀ taẁn. Mì d̀ bó nú é kpé mì ó, mì ǹ húzú je gbètó bó ǹ le yí sà.“
- 8 Gbètó yí gbè ní xó ó bó kàn byó ne é ká ná bló gb̀on din? B̀ è d̀ : „Mí jl̀ ná xwè d̀ é só yí xwé towè gbé we.“ B̀ gbètó d̀:„Có nú mì ná xwè d̀ mí yí xwé cé gbé ó, mì ná yí gbè bó ná nyí asì cé á? Nù mí yí gbè ó, ná só me d̀kpó dà nú ǹví cé b̀ nye d̀sú ná hèn me d̀kpó.“
- 9 Agbanlín ḡvĩ le d̀ é mí yí gbè am̀ é kpò nù d̀kpó b̀ é mí ná le d̀ n'í:„É nyí mì je xwé towè gbé din ó, á ná d̀ nú asì towè d̀ agbanlín we nú mì á é? “ Gbètó gbe d̀ é mí kún ná d̀ ó.
- 10 Tendò ó me ó, gbètó sùn nyìkó è bó d̀:„Nàgán, ná d̀ m̀ á. Nàvú, ná d̀ m̀ á.“ Dé è d̀ m̀ ó, è me bì xwè d̀ è.
- 11 Gbètó ká f̀ agbanlín ỳ è t̀n le sè xwè dó ǹt̀n x̀me d̀ k̀z̀nme.
- 12 Nùgbó ó, è wá xwé gbé b̀ gbètó dà nàvú nú ǹvít̀n b̀ é d̀sú dà nàgán.
- 13 Azān d̀ jì je we káká ó, nàgán m̀ xò bó jí v̄. Asìt̀n gbètó é d̀ asìt̀n d' ayí ó je d̀d̀ jí d̀: „Asìsì cé wá asúxwé sín tegbe dín ó, é kó t̀n met̀n le sín tegbe á. Nù é sín asì we é nyí ó, sè jen ná sè.“ Ayihón tegbe ó, jlè éne ó jèn d̀ d̀ gbètó jí we é ǹ d̀.
- 14 Gbadanu d̀kpó wá sù b̀ gbètó kpó é kpó màlannyí kpowùn ó, gbètó d̀ nú asì ó d̀ é mí d̀ xó éló ní h̀n, é ní má d̀ nú meḡé gbeḡé ó. B̀ asì ó yí gbè n'í d̀ é mí kún ná d̀ nú meḡé

- ó. Gbètó ɔ̀: „Á kò tùn ɔ̀ agbanlín ɔ̀ feví wɛ é nò ɔ̀. Asìsì tú é ɔ̀, agbanlín wɛ. Bò ùn m̀ en ɔ̀ fevígbomè b̀ é xwè d̀ m̀.“
- 15 Asi ɔ̀ gbè bó ɔ̀: „Á sìxú m̀ agbanlín ɔ̀ fevígbomè b̀ é xwè d̀ é kpowùn á.“ Fíne ɔ̀ gbètó ɔ̀ lé agbanlín lé jò agbanlínýũ yètòn dó kótá ɔ̀kpó me b̀ bà feví bó yì sì sà gbé ɔ̀ axime b̀ é s̀ agbanlínýũ yètòn b̀ wá sè xwè dó ǹtòn x̀me ɔ̀ kózùn me ɔ̀ bì n'í . Gbètó ɔ̀ m̀ kpé ɔ̀, é ɔ̀ é ní má ɔ̀ nú asìsì tòn sè ó. Bò asi ɔ̀ yí gbè.
- 16 Ayìhón b̀ gbètó yì gbè kpowùn ɔ̀, asi ɔ̀ jè xó tón asìsì ɔ̀ jí, bó jè zunzun í jí ɔ̀ agbanlín wɛ é kpó Návú kpó nyí bó húzú je gbètó b̀ anyũ yètòn ɔ̀ kózùnmè, ɔ̀ gbètó sín ǹ x̀me.
- 17 Káká có nú é ná ɔ̀ m̀ ɔ̀, asìsì ɔ̀ bé wezùn yí x̀ ɔ̀ me bó yì bé agbanlínýũ wè le bì sín kózùn ɔ̀ me. Bò é kpó ǹví tòn kpó v̄ yètòn le kpó húzú je agbanlín bó lè k̀ yì zunkangbomè.
- 18 Nùdèwú zón b̀ é m̀ ǹ ɔ̀ x̀mè bì gbídígbídí ní nỳnù á éne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf zwei Antilopen und einen Jäger.
- 2 Die beiden Antilopen waren über die Maßen groß und ernährten sich von Okras, die sie auf Feldern stahlen. So jammerten tagtäglich die Feldbesitzer, indem sie sagten: „Na sowas! Jemand hat mir meine Okras gestohlen. Na sowas! Wer hat denn meine Okras gestohlen?“ Und sie hatten wohl dieses Gejammer ausgesprochen, sie fanden nie wieder ihre Okras.
- 3 Eines Tages entschied sich dann ein Jäger, auf einem der größten Okrafelder dieser Gegend zu jagen. Auf jenem Okrafeld war ein Termitenhügel zu sehen.

- 4 Dort angekommen, erblickte der Jäger zwei Antilopen, die den Termitenhügel betreten hatten. Kurz danach bemerkte er, dass zwei Jungfrauen aus demselben Termitenhügel heraustraten. Das erstaunte ihn sehr und er fragte sich: „Sind es nicht die zwei Antilopen, auf die ich lauere und die ich erschießen will, die menschliche Gestalten angenommen haben?“
- 5 Ohne die Anwesenheit des Jägers zu bemerken, traten die beiden Antilopenjungfrauen in die Okrapflanzen ein und fingen an, hin und her Okras in ihre jeweiligen Körben zu pflücken, bis die Körbe überfüllt waren. Dann aßen sie davon und ließen einige übrig. Jener Tag war aber ein Markttag. Und sie begaben sich auf den Markt, um den Rest der Okras zu verkaufen.
- 6 Nachdem die beiden Antilopenfrauen auf den Markt gegangen waren, trat der Jäger in den Termitenhügel ein, fand ihre Antilopenfelle darin, nahm sie und versteckte sie. Danach kehrte er in sein Versteck zurück und wartete auf die Rückkehr der beiden Antilopenjungfrauen. Als die beiden Antilopenfrauen nach einer langen Zeit vom Markt zurückkehrten und in den Termitenhügel eintraten, fanden sie ihre Antilopenfelle nicht wieder. Auf der Stelle fingen sie an, laut zu jammern: „Was für ein Unglück! Wie können wir jetzt wieder unsere Tiergestalten annehmen? Wie können wir jetzt unter den Menschen weiterleben? Besser wäre es, dass wir sterben!“
- 7 Nach dem Gejammer der beiden Antilopenfrauen trat der Jäger aus seinem Versteck heraus. Als die Antilopenfrauen ihn erblickten, redeten sie ihn an: „Ó yéégé! Jäger, wie können wir mit unserer schwierigen Lage umgehen?“ „Um welche schwierige Lage handelt es sich? Ich bin gerade von der Jagd zurück“, antwortete ihnen der Jäger. „Wir wollen dir ein Geheimnis verraten“, sagten die Antilopenjungfrauen weiter.

„Was für ein Geheimnis ist das denn?“, wollte der Jäger wissen. „Wir sind beide Antilopen und ernähren uns von Okras, die wir auf Okrafeldern pflücken. Okra ist unser Lieblingsessen. Und nachdem wir uns satt gegessen haben, verwandeln wir uns dann in Jungfrauen, um den Rest auf dem Markt zu verkaufen“, enthüllten ihm die Antilopenjungfrauen.

8 Der Jäger hörte auf die beiden Antilopenjungfrauen und fragte sie, was sie mit ihren Worten meinten. „Wir wollen dir nach Hause folgen“, offenbarten die Antilopenjungfrauen. „Bevor ihr mir nach Hause folgt, sollt ihr zuerst akzeptieren, meine Frauen zu werden. Wenn ihr es akzeptiert, nehme ich eine von euch zur Frau und die andere wird meinen Bruder heiraten“, schlug ihnen der Jäger vor.

9 „Wir nehmen deinen Vorschlag an, aber unter einer Bedingung. Du darfst deiner Frau nicht verraten, dass wir Antilopenfrauen sind, wenn wir deinen Vorschlag annehmen und dir nach Hause folgen“, führten die Antilopenfrauen fort. Und der Jäger versprach ihnen, niemandem das Geheimnis zu erzählen.

10 Er gab beiden Frauen einen Namen, indem er sagte: „Nagan, ich werde es niemandem verraten. Navu, ich werde es niemandem verraten.“ Daraufhin folgten sie ihm nach Hause.

11 Der Jäger hatte aber die Antilopenfelle beider Jungfrauen in einem Kornspeicher, der sich im Zimmer seiner Mutter befand, versteckt.

12 Im Hause angekommen, wurde Nagan die Frau des Jägers und sein Bruder nahm Navu zur Frau.

13 Es trug sich zu, dass Nagan schwanger wurde und ein Kind bekam. Da wurde die erste Frau des Jägers auf sie eifersüchtig und sagte eines Tages zum Jäger: „Seitdem die Nebenfrau in

dieses Haus eingezogen ist, kennt niemand von uns ihre Verwandten. Ich brenne vor Neugierde zu erfahren, was für eine Frau sie ist.“ Und sie stritt sich jeden Tag mit dem Jäger deswegen.

- 14 Als der Jäger und die erste Frau eines Nachts im Bett lagen, sagte der Jäger ihr, er wolle ihr ein Geheimnis anvertrauen. Sie solle es aber niemandem weitersagen. Und die Frau versprach ihm, es nicht weiterzusagen. Da enthüllte der Jäger: „Du weißt schon, dass Antilopen sich von Okras ernähren. Meine Nebenfrau ist eben eine Antilope, auf die ich auf ein Okrafeld gestoßen bin und die mir nach Hause gefolgt ist.“
- 15 Aber die erste Frau wollte mehr wissen und sagte argwöhnisch weiter: „Es ist unmöglich, dass du auf einem Okrafeld auf eine Antilope stößt, die dir bedingungslos nach Hause folgt.“ Da erzählte der Jäger ihr weiter, wie beide Antilopenfrauen ihre Felle in dem Termitenhügel auf dem Okrafeld ausgezogen und zurückgelassen hatten, wie sie danach Okras pflückten, aßen und den Rest verkaufen wollten und wie er ihre Felle weggenommen und sie in einem Speicher im Zimmer seiner Mutter versteckt hatte. Nachher warnte er die Frau erneut davor, die Antilopenfrau darauf anzusprechen. Und sie versprach es ihm.
- 16 Aber als der Jäger den Tag darauf auf die Jagd ging, fing die erste Frau an, die Antilopenfrau zu provozieren und sie zu beschimpfen, indem sie ihr sagte, dass sie und ihre Schwester Navu Antilopen seien, die sich in Menschen verwandelt hätten. Ihre Felle würden sich in dem Speicher befinden, der im Zimmer der Mutter des Jägers sei.
- 17 Kaum hatte sie den Versteckort der Felle enthüllt, dass die Antilopenfrau in den besagten Speicher eindrang und die beiden Felle holte. So nahmen sie, ihre Schwester und ihre jeweiligen

Kinder ihre Antilopengestalten wieder an und kehrten ins Gebüsch zurück.

- 18 Deshalb sollen Männer ihren Frauen nicht von allen ihren Geheimnissen erzählen.

8.5.14. Märchen 14: Die Termitenhügelfrau

Erzähler: Vidjinnankpon Rock

Alter: 35

Beruf: Maurer

Datum: 3. Juli 2016

Ort: Avogbanna

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yì jè súnùnù ɔkpó kpó dó asìtɔn kpó jí.
- 2 Súnùnù ɔ nyí gbètɔ́ bó nɔ̀ nyà gbě. È ɔ̀ ayì káká ɔ́, gbètɔ́ ɔ̀ nù asìtɔn gbèɔkpó ɔ̀ èní kenklèèn bó nǎ é mí gbè bó nù é mí ní dà asì ɔ̀vɔ. È ɔ̀ mɔ̀ ɔ́, asì ɔ́ ɔ̀ gbè yí ní we á. Bɔ̀ è ɔ̀ fíne mɔ̀ bó ɔ̀ asúɔ̀kpónɔ̀ asìɔ̀kpónɔ̀ nyí we.
- 3 È wá jè gbèɔkpó bɔ̀ gbètɔ́ yì gbě bó mɔ̀ nù tí hù á bɔ̀ nù cì kò n'í bɔ̀ é wá jìnjón kótá ɔkpó jí bó ná gbɔ̀jé kpeɔ́. Fíne ɔ́, é ɔ̀: „Ní nyɔ̀nù ɔkpó we ùn sixú lè vɔ̀ dà dín ɔ́, é má ná nyɔ̀ á. È má ná jè asì cé nukɔ̀ntɔ̀n ɔ́ jí bɔ̀ è ná bló wè á.“
- 4 È ɔ̀ mɔ̀ ɔ́, ɔ̀yɔ̀vì fánnáfánná ɔkpó jén go sín kótá ɔ́ me bó wá xwè tón ɔ̀ nukɔ̀ntɔ̀n. Kpowùn ɔ́, ɔ̀yɔ̀vì ɔ́ ɔ̀ ní ɔ̀: „Á ɔ̀ nyɔ̀nù bà we bó ɔ̀ ɔ̀ ɔ̀ we. Á hen ɔ́, á ná hén xó xòmè á?“ Bɔ̀ gbètɔ́ yí gbè. Bɔ̀ ɔ̀yɔ̀vì fánnáfánná ɔ́ ɔ̀: „Bò kplá mì. Be sín égbé dín ɔ́, ná nyí asì nù é.“

- 5 Dyoṽi fánnáfánná éne s, súnnùkwè we dọ asá tɔn me. É jè xesi jí nú gbètṣ. Bḍ dyoṽi fánnáfánná asitɔn s dḍ éní má dḍ xesi ó. É ní ve cì xwíí, dḍ nyɔ̀nù we émí nyí. Gbètṣ dḍ é kún ve wũ ó bó kplá e nùgbó sṣ yì xwé.
- 6 È jè xwé s, é dḍ nú asitɔn dḍ nyɔ̀nù yḍyṣ émí dà s dḍ. Bḍ é dḍ nũ bḍ è dḍ.
- 7 Tḍ dḍkpó ká dḍ xá s me bḍ nyɔ̀nù le bì nḍ lè wũ dḍ nù. Nyɔ̀nù dḍbũ nḍ lè wũ dḍ xwé gbé á. Dadá dó sɛn bḍ nú é gbò nyɔ̀nù dḍ dó bó nú é dḍ wũ lè dḍ xwé gbé we s, è nḍ gbò tà tɔn.
- 8 Nyɔ̀nù yḍyṣ s, nyɔ̀nù le yì tḍnù bó ná yì lè wũ s, élṣ nḍ xwè dḍ è. É ká yì tḍnù bó nú nyɔ̀nù dḍ lè dḍ nũ bó je wũ le jí s, é nḍ dḍ nũ bì á, dḍ é tá wá mḍ nũ je jì tɔn wutú. È kó yì tḍ s azḍn atḍn, bḍ é nḍ lḍn bó nḍ jè me á.
- 9 É kpácá asisi tɔn káká bḍ é bè wùhwínhwán. Fíne s, é wá sḍ nũ gbèdḍkpó bó yì dadá gón. È jè dḍn s, é dḍ nú dadá dḍ asi è asú émí tɔn dà yḍyṣ dḍn s wá tḍ nù s, é kún nḍ dḍ nũ bì có bó nḍ lè wũ dḍ tḍ s me ó. Bḍ dadá dḍ è dḍ ná gbò tà nú nyɔ̀nù éne s.
- 10 Kpowùn s, è dḍ togbesḍ bḍ nyɔ̀nù é nḍ yì tḍnù bó nḍ yì lè wũ le bì dḍ ná jè me bó ná lè wũ.
- 11 Dè gbètṣ sé mḍ s, xesi jè jìtɔn, dḍ é tḍn dḍ asi émí tɔn wègo s sín xó dḍ we è dḍ. É dó wezùn yì fí dḍ é mḍ kótá s dḍ s. Dè é jè dḍn s, é dḍ: „Kótá, ne ùn ká ná bló nú élṣ gbɔn dḍn bḍ nyɔ̀nù á ná mì s ná gán dḍ xó élṣ me?“ É dḍ mḍ kpowùn s, gbè dḍkpó jen go sín kótá s me bó dḍ: „Mle alì élṣ. Á jè dḍn s, á ná mḍ azwì dḍkpó. Dà tú í bó hù í. Á hù í hùn, zè wá kótá s jí.“
- 12 Bḍ gbètṣ mle alì s nùgbó jè dḍn bó mḍ azwì s bó dà tú, bó hù bó sṣ yì kótá s kɔn. Bḍ gbè s le go sín kótá s me bó dḍ: „Zè azwì s yì xwé gbé bó ké, bó hì bí dó adò̀nù, bó jó dó.“

- 13 Gbètó sín asì nukòntòn ká yí wǎn nú làn, taala ó azwìlàn. Dé é sè azwìwǎn kpowùn ó, é ɔ̀: „Éne! Dawè éló hù làn tegbe ó, é kpó asìtòn kpeví ó kpó jen nò ɔ̀. Égbé tòn din ó, nye we ná ɔ̀ bì.“ É ɔ̀ m̀ ó, é zè azwìlàn ó bó ɔ̀ bì.
- 14 Dé é ɔ̀ azwìlàn ó bì m̀ ó, nyònúkwé tòn yì tón ɔ̀ asìsì tòn sín asámè b̀ súnúkwé me ɔ̀ tòn é ɔ̀ asá me n'í ó wá xwè tón ɔ̀ asá tòn me.
- 15 Azǎn è ɔ̀ nú togbesò ó wá sò gbè b̀ nyònú é ɔ̀ xá ó me le bì kplè ɔ̀ t̀ ó nù b̀ ná lè wũ. B̀ nyònú ɔ̀kpó ɔ̀kpó nò ɔ̀ nũ bó nò yì t̀ ó me bó nò lè wũ. Káká ó, é wá jè nyònú kótá tòn é m̀ nò ɔ̀ nũ bì có bó nò byó t̀ ó me ɔ̀ ayì á ó jí. B̀ é ɔ̀ nũ bó lè wũ tòn bì.
- 16 É wá jè asìsì tòn jí kpowùn b̀ é sixú ɔ̀ nũ bì á, ɔ̀ súnúkwé we ɔ̀ asá tòn me. B̀ dadá yì xó b̀ ɔ̀: „Á tùn ganjí ɔ̀ mí kún nò ɔ̀ nũ bì có b̀ nò byó t̀ ó me ó bó ɔ̀ asìsì émi tòn we.“
- 17 Fíne ó, dadá ná gbè b̀ é zlon en agbàn. B̀ è só tà ó yì ɔ̀ dó asìsì ó sín xòlihennú. B̀ é lè wũ tegbe ó, é nò xúxú afè ɔ̀ éjí có bó nò byó xòmè.
- 18 Nùdèwú zón b̀ wùhwínhwán m̀ nò kplá me yì fì jò fì á éne.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf einen Mann und seine Frau.
- 2 Der Mann war Jäger von Beruf und pflegte auf die Jagd zu gehen. Nach einer langen Zeit bat der Jäger seine Frau, ihm zu erlauben, eine andere Frau zu heiraten. Seine Bitte stieß aber auf die Ablehnung seiner Frau. So lebten sie zusammen weiter.

- 3 Es trug sich zu, dass der Jäger eines Tages ergebnislos jagte und sich ganz erschöpft auf einen Termitenhügel setzte, um sich ein bisschen auszuruhen. Da sagte er: „Könnte ich nur eine andere Frau hinzunehmen, so wird sich mein Wunsch nach Polygamie erfüllen.“
- 4 Kaum hatte er diesen Wunsch gehegt, dass ein jungfräuliches Mädchen aus dem Termitenhügel heraustrat und vor ihm stand. Dann sagte sie ihm: „Du hast vor, eine andere Frau zu heiraten. Versprichst du mir, verschwiegen zu sein? Und der Jäger stimmte ihr zu. So sagte ihm das jungfräuliche Mädchen weiter: „Nimm mich in dein Haus mit! Ab heute bin ich deine Frau.“
- 5 Jenes jungfräuliche Mädchen hatte aber ein männliches Geschlecht. Daher geriet der Jäger in Angst. Aber die Jungfrau beruhigte ihn, keine Angst zu haben. Sie sei sehr wohl eine Frau. Ihre Worte beruhigten den Jäger und er brachte sie nach Hause.
- 6 Im Hause angekommen, stellte der Jäger seiner ersten Frau die neue Frau vor. Und sie kochten und aßen zusammen.
- 7 In der Gegend, wo der Jäger und seine Frauen wohnten, gab es ein Gewässer, wo alle Frauen sich waschen mussten. Keine Frau durfte sich zu Hause waschen. Dies war ein Befehl des Königs dieser Gegend. Sollte eine Frau diesen Befehl missachten, wurde sie ohne Mitleid geköpft.
- 8 Als die Nebenfrau des Jägers und die anderen Frauen der Gegend eines Tages zusammen zum Gewässer zum Waschen gingen, zog sich diese nicht ganz aus wie die anderen Frauen und wusch sich halbgekleidet, denn sie fürchtete sich davor, dass die anderen Frauen ihr männliches Geschlecht entdecken könnten.

- 9 Nachdem sie sich dreimal hintereinander halbgekleidet gewaschen hatten, wurde die erste Frau argwöhnisch und begab sich zum König und erzählte ihm von ihrem Argwohn. Und der König beschloss, ihren Argwohn zu prüfen.
- 10 Ohne Zögern ließ er eine Versammlung einberufen, wobei ein Tag festgesetzt wurde, an dem alle Frauen der Gegend sich völlig ausgezogen in dem Gewässer waschen mussten.
- 11 Als der Jäger diese Nachricht erfuhr, geriet er in große Panik, denn er wusste, dass diese Entscheidung auf seine zweite Frau abzielte. Infolgedessen lief er an den Ort, wo er den Termitenhügel gefunden hatte und sagte: „Termitenhügel, wie kann ich damit umgehen, damit die Frau, die du mir verschafft hast, mit heiler Haut von der angekündigten Waschprobe davorkommt?“ Kaum hatte er dem Termitenhügel seine Besorgnis ausgesprochen, dass eine Stimme von jenem tönte: „Schlag den Weg vor dir ein! Ganz vorne wirst du einen Hasen finden. Erschieße ihn! Dann bringt er ihn mir!“
- 12 Wie vom Termitenhügel empfohlen, schlug der Jäger den besagten Weg ein und fand etwas weiter einen Hasen. Auf der Stelle erschoss er das Tier und legte es auf den Termitenhügel ab. Danach tönte die Stimme vom Termitenhügel wieder und sagte: „Nimm den erschossenen Hasen nach Hause mit! Im Hause angekommen, schlitze ihn auf und brate ihn! Dann lass ihn auf dem Herd!“
- 13 Die erste Frau des Jägers aß gern Wildfleisch, vor allem Hasenfleisch. Als ihr der Geruch des gebratenen Hasenfleischs in die Nase stieg, sagte sie vor sich hin: „Auch das noch! Jedes Mal, wenn mein Mann ein Wildtier schießt, isst er es immer mit seiner zweiten Frau. Heute werde ich dieses Hasenfleisch

- allein essen.“ Gesagt, getan! Sie nahm das Hasenfleisch und aß es auf.
- 14 Nachdem sie das Hasenfleisch gegessen hatte, verschwand ihr weibliches Geschlecht und erschien bei der zweiten Frau und umgekehrt, so dass die erste Frau genau zu jenem Zeitpunkt das männliche Geschlecht der Termitenhügelfrau bekam und diese das weibliche Geschlecht der ersten Frau.
- 15 Als alle Frauen der Gegend sich am festgesetzten Tag an dem Gewässer versammelten, zogen sie sich eine um die andere aus und fingen an sich zu waschen. Es kam die Termitenhügelfrau an die Reihe und sie zog sich ganz aus und wusch sich.
- 16 Nachdem die Termitenhügelfrau sich ganz ausgezogen gewaschen hatte und die erste Frau an die Reihe kam, konnte sie sich nicht ganz ausziehen, denn sie besaß zu diesem Zeitpunkt ein männliches Geschlecht.
- 17 Da ergriff der König das Wort: „Liebe Frau, du weißt wohl, dass du es bist, die sich nicht ganz vor dem Waschen auszieht, aber du hattest mich wegen der Nebenfrau deines Mannes angesprochen?“ Auf der Stelle befahl er, ihr den Kopf abzuschlagen. Und sie wurde geköpft und ihr Kopf an der Schwelle des Zimmers der Nebenfrau beerdigt. Und jedes Mal, wenn diese sich wusch, schüttelte sie ihre Füße auf dem beerdigten Kopf, bevor sie in ihr Zimmer eintrat.
- 18 Deshalb sollen Frauen lernen, ihre Eifersucht unter manchen Umständen zu beherrschen.

8.5.15. Märchen 15: Das Kind, das von einer Hyäne gerettet wurde

Erzähler: Kpangon Moïse

Alter: 71

Beruf: Schreiner

Datum: 16. Juli 2016

Ort: Bohicon

- 1 Hwenuxó cé zɔn mɔ víín bó yí jè asú kpó asì kpó òkpó jí.
- 2 Asú kpó asì kpó wè éne le ɔ wamamɔnɔ ðáxó òkpó we é nyí ò xá é me é ðé ɔ. Bò nù ná ò nyí tagbà nù è. Asú kpó asì kpó wè éne le nyí glesì bó nò le glè. È ò yà ɔ jí we mò káká bò gbèòkpó wá sù bò nyɔnù ɔ nò tɛ nù asú tɔn bò ò ví ná jí we bò yí jì súnù glegbenù òkpó. È viví nù glesì wè le, ò é mò ò súnúví éne ná wá sù bó ná gò alò nù è ò glè sín azò le me.
- 3 Ayí ò hì hɔn we ɔ, ví ɔ jè susù jí. Glesì éne le ká dó nù ɔ, è nò sò jinukún nabíðé á. È ò ayí káká ɔ, jinukún wá vò bò nù ná ò wá nyí tagbà.
- 4 Gbèòkpó wá sù bò asú kpó asì kpó wè le wá kàn byó è ðé ò: „Nù tɛ mì ná sixú bló bó má ná kú adòkú òn á?“ È lìn tame ò' é wú káká ɔ, è mò nù ðé á. È gbò bó ò é ná yí zè súnúví òkpó yètò yí sò blá ò zùngbóme bó ná mò ten dó mò agbòn kpeðé ò xovè sí.
- 5 Ayí é ná je fíne ɔ, glesì ɔ ò nù ví tɔn ò éní sò nù nù é ná yí gleta. Bò ví ɔ sò nù nùgbó. Bò è je alì. Gbé éne gbé ɔ, glesì ɔ sò zè alì glè ɔ tɔn á bó kplá ví ɔ sò yí zùngbó ðáxó ðé me. È yí jè atín ðáxó òkpó kɔn, bò é sìn ví ɔ dó atín ɔ wú bó jó é ò bó lè kò wá yí xwé gbé.

- 6 Zaaṅḍé ɔ, aǰānuhla ɔkpó wá xwè tón, bó kàn byó ví ɔ nǔ é bá we é ɔ́ ɔ́ zùṅgbóme gàn éne me ɔ, ɔ́ ɔ́ zǎn kó ɔ́ kùkú we. Bò ví ɔ ɔ́ ɔ́ n'í ɔ́: „Tò cè glesi ɔ we kplá mí wá zùṅgbó ɔ me bó wá sìn mí dó atín wú fí, ɔ́ ɔ́ nùmàmòdú wutú. Éne gúdó ɔ, ví ɔ ɔ́ lé tò tòn kpó nò tòn kpó nyí glesi wamamɔ̀nò bò dó jinukún ɔ, é m̀ nò s̀ ganjí á gbɔn ɔ bí ní aǰānuhla.
- 7 Nù ví ɔ tòn blǎ wǔ nú aǰānuhla káká b̀ é gb̀ bò tùn ví ɔ bó ɔ́: „Yì lansi é́l. Xovè sìn wé gbedé hún, nò yló nǔdúdí é jló wé ɔ sìn nyíkó bó zùn dó k̀mè. Cejú é ná jè fine me ɔ, nǔdúdí ɔ ná wá nuk̀n towè b̀ á ná d̀ nǔ káká bó ná g̀ xò.“
- 8 Dé aǰānuhla ɔ́ m̀ ɔ, é xlé ali é tón sìn zùṅgbó ɔ me ɔ ɔkpó ví ɔ. Ali éne ɔ ká nyí ali é ví ɔ kpó tò tòn kpó gb̀n wá ɔ á, ɔ́ ali éne ɔ tón je toxò ɔ́vo me. É viví nú ví ɔ káká b̀ é dó kú tòn nú aǰānuhla. Bò hla ɔ́dó.
- 9 Xovè kó sìn ví ɔ káká b̀ é zìn lansi ɔ dó k̀mè bó byó amiwó. Káká có nú é ná ɔ́ m̀ ɔ, amiwó jen wá xwè tón ɔ́ nuk̀nt̀n. Bò é d̀ nǔ bó g̀ xò. É viví ní káká b̀ é ɔ́ é mí gán lò.
- 10 Fine ɔ, é jè ali. É wá yí jè toxò ɔkpó me. Toxò éne ká lín din ɔ́ toxò é me me tòn le ɔ́ ɔ́ á. Bò é sá xwé dó fine.
- 11 É ɔ́ ayí káká ɔ, adò ɔ́xó ɔkpó wá tón ɔ́ xá le bí me. Bò me ɔ́bǔ só ɔ́ nǔ m̀ d̀ we á. Súnnúví ɔ sìn xwé gbé keɔ́ we nǔdúdí má hǎn ɔ́ á. Bò me é ɔ́ toxò tòn me ɔ bí nò wá d̀ nǔ ɔ́ xwé tòn gbé. É viví nú tò ɔ me nù le káká b̀ é gb̀ bó zè é dadá. Dadá tò ɔ tòn ɔ́sú só gbe á, ɔ́ alò tòn me we é nò d̀ nǔ ɔ́.
- 12 Hwè éne nù ɔ, adò kó tón ɔ́ tò tòn sìn toxòmè. Bò é kó gbe d̀ é káká b̀ é só ɔ́ nǔ m̀ d̀ we á. É wá sè ɔ́ nǔdúdí ɔ́ tò é ɔ́ àkpá yèt̀n ɔ ɔkpó me. Fine ɔ, é sá alí ɔ́dó yí m̀ dadá tò ɔ tòn ná dó m̀ nǔ kpeɔ́ d̀. É kɔn nò m̀ dadá m̀ á. Gbè jen é nò byó.

- 13 Đé è jè dɔn ɔ, è dɔ̀ é mí jló ná mò dadá. Bò è yí dó wèn ní dadá
 bò é dɔ̀ è ní wá. Đé è yí dɔn kpowùn ɔ, è yí jè vī yětòn jí. È ká
 tùn dɔ̀ é wɛ á. Bò tò ɔ yí xó bó dɔ̀: „Dadá, mì dè kó. Mì wá
 nukòn towè, dɔ̀ xovè sín mì. Mì ká wá nū dɔkpó bò é nyàlàn
 bò yà mí tɔn wá sín nyè d' éjí. Vísúnú dɔkpó é mí dɔ ɔ, mì sɔ e
 yí sín dó zùngbomè dɔ̀ yà wù.”
- 14 Kpowùn ɔ, dadá cì tè bò dɔ̀: „Tò cè kpó nò cè kpó díé. Tlóó ɔ,
 é ná gbè dɔ̀ è ní nà nūdúdí é. Bò è dū nū bó gó xò. Éne gúdó
 ɔ, dadá wá dɔ̀ lé ajānuhla kú núbławũ tɔn bó tún í, bó ne en
 lansí dɔkpó bò é zín d' ayí bó byó nū dé ɔ, nū ɔ nò wá xwè tón
 káká bò é wá zě é dadá ɔ nú è. Fine ɔ, é yí è dɔ̀ hɔnmè.
- 15 Nùdèwú zón bò, wamamòndè kà bì dɔkunnò ɔ, è dɔ̀ ná nò tójú
 vī mɛ tɔn ɔ nɛ.

Ins Deutsche übertragen:

- 1 Mein Märchen fliegt hin und her und setzt sich endlich auf ein Ehepaar.
- 2 Dieses Ehepaar war sehr arm, sogar eines der ärmsten der Gegend, wo es wohnte. Und es fiel ihm sehr schwer, sich zu ernähren. Die Beiden waren Bauern von Beruf und widmeten sich der Feldarbeit. So lebten sie in Armut weiter, bis die Frau eines Tages schwanger wurde und ein Bübchen zur Welt brachte. Das Ehepaar freute sich sehr über die Geburt des Bübchens, denn es dachte, das Bübchen würde ihnen bei den Feldarbeiten helfen, wenn es groß würde.
- 3 Als das Kind später groß wurde, hatten seine Eltern eine schlechte Ernte und ihr Vorrat an Lebensmitteln in jenem Jahr war vorzeitig aufgebraucht, und sie waren in Not geraten.

- 4 Wegen der Not stellte sich das Ehepaar tagtäglich eine Frage: Was tun, um nicht vor Hunger zu sterben? Auf diese Frage fand es aber keine Antwort. In dieser Notsituation beschloss das Ehepaar, seinen einzigen Sohn an einem Baum im Wald festzubinden, um ihn loszuwerden.
- 5 Zu diesem Zweck befahl der Bauer den Tag darauf seinem Sohn, sich vorzubereiten, damit sie zusammen aufs Feld gingen. Und der Junge bereitete sich tatsächlich vor. Dann machten sie sich auf den Weg. Der Bauer hatte an jenem Tag nicht den üblichen Feldweg eingeschlagen, sondern einen Weg, der zum Wald führte. Als sie, dort angekommen, einem großen Baum näherkamen, band er den Jungen daran fest und kehrte nach Hause zurück.
- 6 Nach einer kurzen Weile tauchte eine Hyäne vor dem Jungen auf und fragte ihn, was er im Wald machte, denn die Nacht war schon eingebrochen. Und dieser antwortete ihr: „Mein Vater, der Bauer von Beruf ist, hat mich in diesen Wald geführt und mich, weil sie nichts mehr zu essen haben, an diesem Baum festgebunden.“ Dann fuhr das Kind fort, dass seine Eltern arme Bauern waren und eine schlechte Ernte gehabt hatten.
- 7 Die Hyäne erbarmte sich des Jungen, band ihn los und sagte: „Nimm diesen Schwanz! Jedes Mal, wenn du Hunger hast, nenne ein Wunschessen und schlag den Schwanz auf den Boden. Auf der Stelle wird das gewünschte Essen vor dir erscheinen und du wirst dich satt essen.“
- 8 Nachdem die Hyäne dem Jungen den Schwanz gegeben hatte, zeigte sie ihm einen der Wege, die aus dem Wald führten. Dieser Weg war aber nicht der, den der Junge und sein Vater frü-

her eingeschlagen hatten, denn er führte in eine andere Gegend. Der Junge freute sich sehr darüber und dankte der Hyäne dafür. Und die Hyäne nahm Abschied von ihm.

- 9 Zu jenem Zeitpunkt hatte der Junge großen Hunger. So schlug er den Schwanz auf den Boden und wünschte sich Amiwó. Kaum hatte er diese Speise genannt, als sie vor ihm erschien. Und er aß sich satt. Das erfreut den Jungen sehr und er dachte bei sich, er war gerade kurz vor dem Verhungern.
- 10 Daraufhin machte er sich auf den Weg. Nach mehreren Tagesmärschen erreichte er eine andere Gegend. Diese Gegend lag aber unweit von der Gegend, wo seine Eltern wohnten. Und er ließ sich dort nieder.
- 11 Nach einer bestimmten Zeit herrschte Hungersnot in allen Gegenden und niemand schaffte es, etwas zu essen zu finden. Nur bei dem Jungen gab es zu jenem Zeitpunkt reichlich zu essen. Und alle Leute, die in seiner Gegend wohnten, kamen und aßen bei ihm. Das erfreute diese Leute so sehr, dass sie ihn zum König der Gegend ernannten. Sogar der ehemalige König der besagten Gegend widersetzte sich dem nicht, zumal er selbst bei dem Jungen aß.
- 12 Da die Hungersnot auch in der Gegend, wo die Eltern des Jungen lebten, herrschte und sie tagsüber bereits hungrig geblieben waren, begaben sie sich unverzüglich in die Gegend ihres Sohns, als das Gerücht zu ihren Ohren kam, dass es dort reichlich zu essen gab. Bevor sie aber den König trafen, sollten sie sich melden.
- 13 Als sie dort ankamen und sich meldeten, wurden sie vom König empfangen. Aber sie hatten sich nicht vergewissert, dass der König ihr Kind war. So sagte der Vater: „König, wir verneigen uns vor Ihnen. Wir sind zu Ihnen gekommen, denn wir

haben Hunger. Aber wir möchten Ihnen zuerst sagen, dass wir etwas Böses getan haben, das uns beunruhigt und unser Leid verstärkt hat. Wir haben unseren einzigen Sohn der Armut wegen im Wald ausgesetzt.“

- 14 Auf der Stelle erhob sich der König und sagte: „Ihr seid meine Eltern!“ Ohne Zögern befahl er, dass man ihnen zu essen gab. Gesagt, getan! Sie wurden bedient und aßen sich satt. Danach erzählte er ihnen sein Abenteuer mit der Hyäne und wie er zum König ernannt wurde. Und die Eltern lebten seit jenem Tag in seinem Königspalast.
- 15 Deshalb soll man, ob arm oder reich, sich gut um seine Kinder kümmern.

8.6. Die Feldforschungen und ihre komplexen Umstände

Das Fon-Märchen wird bisher zum Teil mündlich weitergegeben. Der Wissenschaftler, der eine akribische Untersuchung über die Fon-Märchen unternehmen will, ist gezwungen, Feldforschungen durchzuführen. So begab ich mich 2009 und 2010 im Rahmen meiner Maîtrise-Arbeit über die Märchen der Volksgruppe Fon und die Grimm'schen Märchen in einige Fon-Gebiete, um Feldforschungen durchzuführen. Abgesehen von diesem ersten Kontakt mit dem Forschungsfeld sind die Forschungsaufenthalte im Rahmen der vorliegenden Studie zur Sammlung von Märchen und zur Erhebung empirischer Daten in den Fon-Gebieten nicht reibungslos verlaufen. Zunächst soll das Material, mit dem die Daten aufgenommen wurden, dargestellt werden, denn eine gute Feldforschung ist nicht möglich ohne gute Wiedergabe der aufgenommenen Daten. Die Qualität des Aufnahmematerials hat sich in der Feldforschung als sehr wichtig erwiesen, zumal ich mit meiner ersten Erfahrung mit einem Kassettenrekorder nicht zufrieden bin.⁶⁵² Einige von damals aufgezeichneten Märchen konnten wegen der schlechten Wiedergabequalität des benutzten Kassettenrecorders nicht genutzt und ausgewertet werden. Diese technischen Probleme wurden im Rahmen der vorliegenden Untersuchung beseitigt, nicht zuletzt dank meiner Gastfamilie⁶⁵³ während meines Forschungsaufenthaltes in Leipzig, die mir, kurz vor meiner Rückreise nach Benin im Jahre 2011, einen modernen Fotoapparat (CASIO EX-Z350) mit einem Rekorder geschenkt hat. Inzwischen ist es mir auch gelungen, mir ein mit einer Videokamera ausgestattetes Handy (Infinix-X551)

⁶⁵² Hiermit wird Bezug auf die Feldforschungen im Rahmen meiner Magisterarbeit im Jahre 2010 in einigen Fon-Gebieten in Benin genommen.

⁶⁵³ Ich bin Herrn Andreas Pöge und seiner Frau, der Märchenforscherin Dr. Kathrin Pöge-Alder, für diese Unterstützung zu Dank verpflichtet.

zu beschaffen. Diese technische Ausrüstung hatte zum Ziel, zum einen ununterbrochene Feldaufzeichnungen durchzuführen, denn die Feldforschungen fanden meistens in abgelegenen Dörfern, in denen es keine Elektrizität gibt, statt. Wenn z.B. der Akku des Fotoapparats während der Feldforschungen leer war, benutzte ich das Handy. Zum anderen hat diese technische Ausrüstung zum Ziel, mir alle Hör- und Verständnisschwierigkeiten bei der Datenauswertung zu ersparen, wie dies der Fall bei der Feldforschung zur Maîtrise-Arbeit war. Mit dieser materiellen Ausrüstung hielt ich mich zwischen April und August 2016 in den Fon-Gebieten Bohicon, Abomey, Zakpota und ihren Umgebungen auf, um die ersten Feldforschungen für die vorliegende Studie zu unternehmen. Die Wahl dieser Fon-Gebiete ist nicht zufällig. Sie sind, ähnlich wie Hessen bei der Märchensammlung der Brüder Grimm, zunächst mit dem Ackerbau beschäftigte Regionen und haben den Vorteil, alte Sitten und Überlieferungen noch aufzubewahren.⁶⁵⁴ Die Ziele der Feldforschungen waren:

- so viele Märchen wie möglich aufzuzeichnen
- empirische Daten rund um das Thema zu sammeln

Im Forschungsfeld hat sich die Lage komplizierter erwiesen als gedacht. Und dies ungeachtet der Tatsache, dass mir die erwähnten Fon-Regionen sehr bekannt sind und dass ich viele Kontakte vor Ort habe. In der Tat war ich sehr schnell mit der Schwierigkeit der Aufsuche von freiwilligen Märchenerzählern konfrontiert. Die meisten Gewährsleute, die mir empfohlen wurden, erklärten mir, dass sie ihre Märchen schon vergessen hätten und rechtfertigten es mit der Tatsache, dass sie keine Gelegenheiten mehr zum Erzählen hätten. „Unsere Märchenstunden sind von den neuen Massenmedien verdrängt worden“, erklärte Nestor Ahinivi, eine Gewährsperson in Avogbanna⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ Vgl. Grimm/Rölleke 2009, S. 20; Ehrhardt 2015, S. 4.

⁶⁵⁵ Avogbanna ist ein Bezirk der Stadt Bohicon.

Diese Bemerkung schien mir sehr sachlich zu sein, wenn man die heutige immer stärkere Modernisierung der traditionellen Fon-Gesellschaften mit der früheren Lage vergleicht. In der Tat gab es früher in der traditionellen Fon-Gesellschaften keine Elektrizität⁶⁵⁶, keine Radiostationen, keine Fernseher. Auch gab es keine Handys, keine Kinos, wo Filme angeschaut werden konnten. Darüber hinaus waren Schulen in den meisten Fällen von diesen ländlichen Regionen weit entfernt. Die meisten Kinder und Jugendlichen besuchten also keine Schulen und halfen ihren Eltern bei Feldarbeiten bzw. Handwerksarbeiten. In diesem Kontext, wo die Unterhaltungsmöglichkeiten sehr begrenzt waren, hat sich das Märchen als eines der besten Unterhaltungsmittel – wenn nicht das beste – entpuppt. Kinder, Jugendliche, Frauen, Männer und alte Personen scheuten nach der harten Arbeit des Tages keine Mühe, um an Märchenabenden teilzunehmen, die damals auf öffentlichen Plätzen oder im engen Familienkreis veranstaltet wurden. Inzwischen hat sich die Lage in den ländlichen Regionen verändert. Die auffällige Modernisierung der ländlichen Gebiete und die damit zusammenhängenden massiven Schulbauten auf der einen Seite und die Einführung der Technologie (Rundfunk, Fernsehen, Computer, Handy, Videospiele etc.) auf der anderen Seite, die die Jugendlichen, die ersten Adressaten dieser Märchen, polarisieren, haben wesentlich zu der bedauernswerten Lage des starken Zurückgangs des Märchenerzählens beigetragen. Dieses Desinteresse der Jugendlichen an Märchen hat zur Folge, dass viele Erzähler keine Gelegenheiten mehr haben, ihre Redekunst umzusetzen. Folglich werden die Märchen der Vergessenheit ausgesetzt. Mit derselben Schwierigkeit waren auch die Brüder Grimm im 19. Jahrhundert konfrontiert, als die Industrialisierung in Europa einsetzte. So merkte Wilhelm Grimm an:

⁶⁵⁶ Um den Mangel an Elektrizität abzuwehren, wurden Öllampen gebraucht. Bis heute werden diese Lampen immer noch benutzt.

„Es war vielleicht gerade Zeit, diese Märchen festzuhalten, da diejenigen, die sie bewahren sollen, immer seltner werden.“⁶⁵⁷

Angesichts dieser ersten Schwierigkeiten wurden die Kontakte zu den Gewährsleuten, die eine Schlüsselrolle bei den Feldforschungen für meine Maîtrise-Arbeit gespielt hatten, wiederhergestellt. Sie sind zwei an der Zahl, Florent Avinondjessi und Dah Agboliagbo, und wohnen in Abomey. Letztere Gewährsperson ist inzwischen verstorben. Nur mit Florent Avinondjessi ist es mir gelungen, den Kontakt wieder aufzunehmen. Und er hat mir einige Märchen erzählt. Bei einer anderen Gewährsperson in Avogbanna sollte vor der Unterhaltung etwas bezahlt werden. Dennoch wurden keine Märchen erzählt, sondern Ratschläge und Lebensweisheiten, die selbstverständlich kein Ziel der Feldforschung waren, in den Fokus der Diskussion gerückt. Das Frustrierende dabei war, dass ich ihr nicht dazwischenfahren konnte, denn sie ist eine relativ alte Person, der Respekt gezeigt werden muss. Verankert ist diese traditionelle Praxis nicht nur in der Fon-Gesellschaft, sondern auch in vielen Ländern Afrikas, weil ältere Personen nicht nur als moralische Instanzen fungieren, sondern sie gelten auch als wandelnde Lexika oder gar als mündliche Bibliotheken in den oral geprägten Gesellschaften.⁶⁵⁸ Ich war dazu gezwungen, sie sprechen zu lassen. Als ich sie [die alte Person] kurz danach an das Ziel meines Besuchs erinnerte, brachte sie den Vorwand vor, dass sie tagsüber keine Märchen erzähle, denn sie kümmere sich um ihre „Kunden“. In der Tat ist sie ein Bokɔnɔ⁶⁵⁹ und hatte viele Kunden. So wurde der Termin auf den Abend verschoben und fiel dann trotzdem aus.

⁶⁵⁷ Grimm/Röllerke 2009, S. 15.

⁶⁵⁸ Vgl. Kouassi 1986, S. 312–313.

⁶⁵⁹ Traditioneller Priester.

Als ich Crespin Gohoungodji⁶⁶⁰ von diesen Schwierigkeiten erzählte, wurde mir ein Kontakt mit Micheline Gohoungodji vermittelt. Dies ging wegen des schlechten Zustands des Fahrwegs Bohicon–Zakpota, auf dem es viele Unebenheiten gab, nicht reibungslos vonstatten. Von ihr wurden zwanzig Märchen erzählt. Auch war sie bereit, bei einem nächsten Termin, weitere Märchen zu überliefern. Unglücklicherweise ist sie inzwischen krank geworden. Folglich ist der Termin ausgefallen. Die Erzählstunden mit Micheline Gohoungodji fanden unter den Mangobäumen inmitten ihres Hauses statt. Die Erzählstunden sind außer zwei aufgetretenen Störungen relativ gut gelaufen. Die Störungen hängen zum einen mit der Tatsache zusammen, dass ein Pfad am Ort der Erzählsitzung vorbeiführt. So waren wir gezwungen, immer wieder das Erzählen zu unterbrechen, wenn die alte Frau auf die Grüße der Passanten antworten wollte oder wenn Motorräder vorbeifuhren. Die Störungen hängen zum anderen mit der Tatsache zusammen, dass die alte Frau mit ihren Enkeln zusammenlebte, die sie ab und zu anredeten. So kam es vor, dass die Enkel das Erzählen an der spannendsten Stelle unterbrachen, um ihre Oma um Trinkwasser zu bitten. Erst nachdem sie ihnen das Trinkwasser verschafft hatte, wurde das Erzählen fortgesetzt.

Beeindruckend sind die Erzählkunst und das gute Gedächtnis von Micheline Gohoungodji trotz ihres hohen Alters. Sie erzählte bedächtig, sicher und ungemein lebendig. Ihre Redekunst erinnerte an Dorothea Viehmann, eine aus der Sicht der Brüder Grimm ebenso begabte Märchenerzählerin, die eine derartige Bewunderung am Erzählen bei ihnen ausgelöst hatte.⁶⁶¹ Leider wurde keine Videoaufnahme von die-

⁶⁶⁰ Er ist Germanistikabsolvent und kommt aus Zakpota, einem Fon-Gebiet in der Umgebung von Bohicon.

⁶⁶¹ Grimm/Rölleke 2009, S. 927 [Nachwort].

sen Erzählstunden gemacht, weil keine andere Person bei diesen Erzählstunden war, die bei der Aufnahme helfen konnte, zumal ich selbst in der Aufnahme erscheinen wollte.

Die Schwierigkeit bei der Suche nach Märchenerzählern hat mich zudem auch zu Boniface Bocco Bonito⁶⁶² in Abomey geführt. Nach unserem Gespräch empfahl er mir eine Gewährsperson namens Akpé René in Ouémé Agbokpa, einem abgelegenen Dorf bei Abomey, dessen Zugang, angesichts des schlechten Zustands des Wegs, eine weitere Herausforderung darstellte. Diese wurde mithilfe von Gohoungodji Crespin (wir sind mit seinem Moped dorthin gefahren) gemeistert. Bei diesem Märchenerzähler wurden wir gut empfangen. Er hat auch den Leiter der Familiengemeinschaft zu der Erzählstunde eingeladen. Dort wurden bei wiederholten Erzählstunden⁶⁶³ 50 Märchen und dazu einige empirische Daten rund um das Thema aufgezeichnet. Erwähnenswert ist, dass ihnen ein symbolisches Geschenk (eine Geldsumme) am Ende jeder Erzählstunde gegeben wurde, denn, so meine Feststellung, sie rechneten auch damit. Bei den Erzählstunden wurde mehrmals der Erzählort gewechselt. Die erste Erzählstunde fand in einer kleinen Hütte, die sich im Haus des Märchenerzählers Akpé René befindet, statt. Die Hütte fungiert zugleich als Schlafzimmer und umständlicher Kornspeicher. Wegen der Enge der besagten Hütte und der Wärme konnte der Erzähler mir nicht viele Märchen erzählen. Die weiteren Erzählstunden wurden deshalb auf dem Hof abgehalten. Dort befand sich eine Strohhütte⁶⁶⁴, die vor der Sonne

⁶⁶² Er ist Buchautor. Er hat bereits ein Märchenbuch veröffentlicht. Darüber hinaus ist er auch Germanist und Regionalfachberater für Deutsch als Fremdsprache im Departement von Zou (Benin).

⁶⁶³ Wir haben weitere Erzählstunden (insgesamt vier) abgehalten. Bei der vorletzten wurde ich von meinem Cousin Akanzan Ephrem begleitet. Zu diesem Zeitpunkt war Gohoungodji Crespin beschäftigt. Die letzte Erzählstunde ist wegen des Regens ausgefallen.

⁶⁶⁴ Die Strohhütte hat eine Decke, die auf vier Holzpfiler stützt. Der Schatten unter der Decke schützt vor der Sonne.

schützte. Danach hat sich uns Dah Kandougbe angeschlossen. Auch einige neugierige Frauen und Kinder kamen hinzu, denn sie glaubten, dass wir „Journalisten aus der Stadt“ wären, die alte Personen interviewten. Auffällig war auch die Anwesenheit von Akpés Hund bei unseren Erzählsitzungen. Er war meistens auch dabei, auf der Seite seines Herrn. Bei den ersten Erzählsitzungen fürchtete ich mich vor seiner Anwesenheit, denn Hunde sind in Benin oft aggressiv.⁶⁶⁵ Meine Furcht liegt weiterhin darin begründet, dass Hundebesitzer in den ländlichen Regionen aus Armut und der Ignoranz nur sehr selten ihre Hunde von einem Tierarzt oder von einer Fachkraft untersuchen lassen.

Bei Dah Kandougbe wurde das Erzählen zweimal unterbrochen. Er ist wegen seiner Funktion viel beschäftigt und sollte oft familienbezogene Probleme lösen. Mit ihm ist bei der letzten Erzählsitzung etwas Besonderes passiert, das erzählt werden soll. Gohoungodji Crespin und ich brachten zwei Rekorder in der Absicht mit, zwei Aufzeichnungen gleichzeitig durchzuführen. Ich sollte Märchen bei Dah Kandougbe aufzeichnen, während er das gleiche mit Akpé René tun sollte. Damit es zu keiner Interferenz zwischen den beiden Aufzeichnungen kam, musste ich mit Dah Kandougbe an einen anderen Ort gehen. Deswegen hat uns der Erzähler Akpé René, bei dem die Erzählsitzung stattfand, eine kleine Hütte empfohlen, die in der Nähe lag. Aber als Dah Kandougbe und ich Platz in der Hütte nahmen und das Erzählen beginnen sollte, erinnerte er sich daran, dass einer der verstorbenen Ahnen der Familie, dessen Repräsentant (Xontonnon in der Fon-Sprache) er ist, in der besagten Hütte beerdigt worden ist. Auf der Stelle befahl er, dass wir uns an eine andere Stelle setzen sollten.

⁶⁶⁵ In Deutschland habe ich das Gegenteil bemerkt. Hunde sind nicht aggressiv. Sie sind ihren Herrn sehr nah, gehen mit ihnen spazieren, reisen sogar mit ihnen und werden wie Menschen behandelt. Auch sehen sie süß aus, nicht böse wie die Hunde in Benin. Meines Erachtens liegt dies daran, dass sie abgerichtet werden.

Die Beerdigung von Familienmitgliedern zu Hause ist in der Tat keine Seltenheit, vor allem in den ländlichen Regionen Benins. Nicht nur bei den Fon-Angehörigen, sondern auch bei weiteren Volksgruppen Benins und Afrikas ist dies gang und gäbe. Ungeachtet der erwähnten Schwierigkeiten während der wiederholten Erzählsitzungen bei Akpé René und Dah Kandougbe ist es mir gelungen, viele Märchen aufzuzeichnen.

Darüber hinaus wurden mit weiteren Gewährsleuten wie Kpangon Moïse, Noukpo Patrice und Agbozognigbé Cyriaque in Bohicon Erzählstunden abgehalten und viele Märchen und Informationen über das Thema der Arbeit gesammelt. Bei letzterer Gewährsperson sollte dem Termin gemäß unsere Erzählstunde tagsüber stattfinden. Als ich zu ihm ging, erklärte er mir, dass er kein Risiko eingehen wollte, mir tagsüber Märchen zu erzählen. Daher haben wir den Termin auf den Abend verschoben. Als ich ihn am Abend nach dem Grund bzw. den Gründen fragte, warum kein Märchen tagsüber erzählt werden dürfe, erklärte er mir, dass er sich den Zorn der Ahnen nicht zuziehen wollte.⁶⁶⁶ Auf meine Frage, worin der Zorn der Ahnen bestehen könnte und ob er jemanden kannte, der diesbezüglich bereits Opfer des Zorns der Ahnen geworden wäre, bekam ich keine befriedigende Antwort. Zu dieser unbeantworteten Frage habe ich einige andere Gewährsleute angesprochen. Ihrer Meinung nach ist davon auszugehen, dass eine derartige Glaubensvorstellung eher als ein Aberglaube betrachtet werden muss.

⁶⁶⁶ Eine derartige Antwort befindet sich auch bei Wekenon Tokponto. Vgl. Wekenon Tokponto 2011, S. 12.

Nicht zuletzt wurden in der Großstadt Cotonou bei der Gewährsperson Adowanon Albert und in Parakou⁶⁶⁷ bei Dedo Oscar ein paar Märchen gesammelt.

Insgesamt sind 150 Märchen bei drei Feldforschungsphasen⁶⁶⁸ gesammelt worden, deren Auswertung zur Bildung des Korpus der vorliegenden Arbeit beigetragen hat.

Nach der ersten Phase der Erhebung von empirischen Daten rund um das Thema hat es sich als wichtig erwiesen, zum Forschungsfeld zurückzukehren, um eine weitere Feldforschung zu unternehmen, um einige Aspekte der Arbeit zu vertiefen, wie von Mahmoudian und Mondada für eine wissenschaftlich fundierte Feldforschung wie folgt empfohlen:

Dans ce sens [parlant de la recherche sur le terrain], la fréquentation du terrain ne se termine pas lorsqu'on a fini le recueil des données, mais se prolonge dans les questions et les retours sur les matériaux et sur les analyses, rendant souvent nécessaire un retour sur le terrain lui-même.⁶⁶⁹

So habe ich vom 27. September 2017 bis zum 22. Oktober 2017 und vom 5. März 2018 bis zum 4. April 2018 weitere Forschungsreisen zur Ergänzung und Vertiefung einiger Aspekte der Arbeit unternommen. Die Feldforschung bestand zum einen darin, mit der Gewährsperson Micheline Gohoungodji, und zum anderen mit Akpé René und Dah Kandougbe⁶⁷⁰ Gespräche rund um das Thema zu führen. Die

⁶⁶⁷ Parakou liegt im Norden Benins. Dorthin ist eine nicht wenige Zahl von Fon-Muttersprachlern aus beruflichen Gründen gezogen. Ich selbst weilte zu diesem Zeitpunkt in dieser Stadt.

⁶⁶⁸ Juli 2015 – August 2015; Juni 2016 – August 2016 ; und September 2017 – Oktober 2017.

⁶⁶⁹ Mahmoudian/Mondada, Lorenza 1998, S. 4.

⁶⁷⁰ Von ihnen habe ich schon während der ersten Feldforschungen im Juni und Juli 2016 viele Märchen erzählt bekommen und mit ihnen informelle Gespräche rund um das Thema geführt.

Gespräche basierten auf einem zuvor an der Universität Kassel vorbereiteten Fragebogen. Auch wurden weitere informelle Gespräche mit Gewährsleuten geführt. Es sei hier zu guter Letzt erwähnt, dass mir die letzten Feldforschungen weniger Schwierigkeiten als die ersten bereitet haben.

8.7. Interview mit Gewährsleuten

Während der Feldforschungen haben mir einige Gewährsleute, die Märchen überliefert, aus denen sich das Korpus zusammensetzt. Ziel des Interviews war es, einige spezielle Fragen im Kontext der Märchenüberlieferung an die Erzähler Dah Kandougè und Akpé René zu stellen. Die Wahl der Interviewten liegt darin begründet, dass sie während der Feldforschungen trotz ihres hohen Alters und ihres Status in der sozialen Hierarchie der Fon-Volksgruppe – Dah Kandougè ist der Leiter seiner Familiengemeinschaft – durch ihre Erzählweise, ihr immer noch gutes Gedächtnis und ihre gute Kenntnis des Universums der Märchen der Fon-Volksgruppe mich zu beeindrucken wussten. Die Fragen beziehen sich zum einen auf ihre Personen, die Quelle ihrer Märchen, den Stand der mündlichen Überlieferung in dem untersuchten Forschungsfeld und zum anderen auf Fragen rund um die Problematik der Arbeit. Das Interview fand am 14. Oktober 2017 in Ouémé Agbokpa, einem kleinen Dorf unweit der historischen Hauptstadt Abomey in Benin bei Herrn Akpé René statt. Das Interview wurde in der Fon-Sprache durchgeführt und mit dem Rekorder eines Fotoapparates (CASIO EX-Z350) aufgenommen. Die Fragen wurden zuerst gemäß der Tradition der Fon-Volksgruppe an den Ältesten, nämlich an Dah Kandougè gestellt. Erst danach griff Herr Akpé

René ein.⁶⁷¹ In dem Interview wird jeder Teilnehmer durch die Initiale seiner Namen bezeichnet. D steht also für Dah Kandougè, A für Akpé und L für Lanmadousselo.

L: Können Sie sich bitte vorstellen, bzw. mir Ihren Namen, Vornamen und Ihr Alter sagen?

D: Ich heiÙe Dah Kandougè. Ich bin schon über hundert Jahre alt. Ich bin der „Hennùgán“, d.h. der Leiter meiner Familiengemeinschaft.

A: Mein Name ist Akpé René. Ich bin 72 Jahre alt.

L: Was sind Sie von Beruf?

D: Ich bin Bauer von Beruf.

A: Ich bin auch Bauer von Beruf.

L: Woher haben Sie die Märchen, die Sie mir erzählt haben?

D: Ich habe die Märchen, die ich dir erzählt habe, von meinem Vater namens Gangbè überliefert bekommen.

(Apki René nickte zustimmend.)

L: Erinnern Sie sich noch an die Zeit, wo Sie die Märchen überliefert bekommen haben?

D: Ich habe als Kind viele Märchen bei meinem Vater gehört. Die Märchen berichteten von der Entstehung der Welt, von dem, was vor und nach der Geburt unserer Eltern und unserer Vorfahren geschehen war. Das alles wurde uns Kindern damals von den Eltern abends im hellen Mondschein erzählt.

L: Herr Apki René, haben Sie etwas zu ergänzen?

A: Dah Kandougè kennt sich besser im Fach als ich aus, denn er ist älter als ich und ist der Leiter unserer Familiengemeinschaft. Wie er schon gesagt hat, versammelten uns unsere Eltern am Abend, als wir

⁶⁷¹Aus Zeitgründen habe ich auf die phonetische Transkription des Interviews verzichtet.

noch Kinder waren, und erzählten uns im vollen Mondschein Märchen.

L: Wissen Sie, woher Ihre Eltern das Märchen erhalten haben?

D: Du stellst solche Fragen, die unter die Haut gehen. Du bist ein Fon-Angehöriger. Nicht wahr?

(Ich stimmte zu.)

D: Du solltest also wissen, dass die Märchenüberlieferung eine ganz alte Tradition ist. Märchen wurden und werden immer noch von Generation zu Generation überliefert. Meine Eltern hatten wohl auch Eltern. Die sind es, die ihnen die Märchen erzählt haben.

L: Zu welchen Anlässen und wann werden Märchen zu jener Zeit erzählt?

D: Märchen wurden damals abends im vollen Mondschein als Abendunterhaltung eingesetzt. Sogar wenn es keinen Mondschein gab, fand das Erzählen draußen statt. Bis heute ist die Abendunterhaltung als die Hauptmotivation des Märchenerzählens geblieben. Bevor Märchen tagsüber erzählt werden dürfen, soll ein Stück Augenbraue ausgezupft und an die Türschwelle gelegt werden.

L: Was passiert denn, falls man keine Augenbraue auszupft und trotzdem Märchen tagsüber erzählt?

D: Es kann denen ein Unglück passieren, die tagsüber Märchen erzählen. Deshalb sollen sie vor dem Erzählen ein Stück Augenbraue auszupfen, um dem Unglück abzuschwören.

L: Kennen Sie Fälle, bei denen Personen, die Märchen tagsüber erzählt haben, von Unglück getroffen worden sind?

D: Mir ist kein Fall bekannt. Ich habe das Tabu von meinen Eltern auferlegt bekommen. Und es obliegt mir, es weiter zu überliefern.

(Akpé René konnte auch keinen konkreten Fall nennen.)

L: Aus welchen Altersstufen besteht die Zuhörerschaft?

D: Die Zuhörerschaft besteht hauptsächlich aus Kindern. Die Eltern versammeln ihre Kinder und erzählen ihnen Märchen. Erwachsene können, aber müssen nicht daran teilnehmen.

A: Z. B. kann Dah Kandougbe alle Kinder unserer Familiengemeinschaft an diesem Abend zu einem Erzählabend aufrufen. Frauen können aber auch daran teilnehmen, wenn sie fertig mit dem Kochen des Abendessens sind. Sie sind nicht dazu gezwungen. Die Märchen, die dann an jenem Abend erzählt werden, werden von Kindern und Frauen berichten, um die Zuhörerschaft zu belehren. Letzteres ist das Hauptziel des Erzählabends.

L: Können Sie kurz den Erzählrahmen beschreiben?

D: Der Erzählabend findet draußen auf dem Hof im vollen Mondschein statt. Die Zuhörerschaft, die meistens aus Kindern besteht, breitet eine Matte bzw. Matten aus und setzt sich darauf. Der Erzähler setzt sich vor die Zuhörerschaft und erzählt seine Märchen.

L: Können Frauen auch Märchen erzählen?

D: Ja, Frauen können auch Märchen erzählen. Das Märchenerzählen ist nicht geschlechtsabhängig. Sowohl Männer als auch Frauen können Märchen erzählen, wenn ihnen ihre Eltern Märchen erzählt hatten.

L: Welche Kriterien muss ein guter Erzähler bzw. eine gute Erzählerin erfüllen?

D: Märchen erzählen ist kein einfaches Unternehmen. Ein guter Erzähler bzw. eine gute Erzählerin muss begabt sein, damit das Erzählen die Zuhörerschaft nicht langweilt. Sie sollen das Märchen so zu inszenieren wissen, dass die Zuhörerschaft das Märchen erlebt und genießt und nicht nur hört. Sie müssen gut im Gesang sein, denn einige Märchen enthalten Lieder. Sie müssen auch alle Figuren, die in dem Märchen auftreten, verkörpern und sie so nachzuahmen wissen, dass

die Zuhörerschaft glaubt, sie befinden sich wirklich vor jenen Figuren. Es gibt in dem Märchenkonvolut der Fon-Volksgruppe z. B. eine unersättliche Figur namens Yɔgbo, deren Sprechweise sich von allen anderen Figuren unterscheidet, denn sie spricht durch die Nase. Ein guter Erzähler bzw. eine gute Erzählerin muss beim Erzählen dieser Tatsache Rechnung tragen und die Stimme Yɔgbos derart nachahmen, dass die Zuhörerschaft an der Nachahmung die genannte Figur erkennt. Sie müssen auch alle Handlungssequenzen durch Mimik, Gestik und sogar durch den Gesichtsausdruck illustrieren. Sind alle erwähnten Kriterien erfüllt, dann kann man von einem guten Erzähler oder von einer guten Erzählerin sprechen.

A: Der Hauptgrund, warum Kinder sich für Märchen interessieren und abends sich gern Märchen erzählen lassen, bezieht sich auf die Art und Weise, wie die Erzählenden die Lieder singen. Sie lehren der Zuhörerschaft diese Lieder und jene werden zusammengesungen. D.h., das Erzählen läuft mit Klang und Gesang. Du weißt, wie eine solche Stimmung Kindern gefällt.

L: Ungeachtet Ihres hohen Alters erzählen Sie immer noch lebendig und ununterbrochen. Wie schaffen Sie das?

D: Alles ist Gewohnheitssache. Kann man etwas vergessen, das man häufig macht? Ich glaube, nein. Wie kann ich die Märchen vergessen, die ich fast jeden Tag erzähle? Die Märchen gehören zu meinem Alltag. Deshalb kann ich sie trotz meines hohen Alters noch lebendig und ununterbrochen erzählen.

L: Wie schätzen Sie die Märchenüberlieferung heute in den Fon-Gebieten ein?

D: Ich habe dir schon gesagt, dass die Märchen zu meinem Alltag gehören. Kann man seine Muttersprache vergessen? Also für mich ist die Märchenüberlieferung immer noch wie früher.

L: Meine Frage bezieht sich nicht auf Ihre Person, sondern auf die Märchenüberlieferung im Allgemeinen in den Fon-Gebieten.

A: Meiner Meinung nach ist die Märchenüberlieferung heute in den Fon-Gebieten stark zurückgegangen.

L: Worin liegt Ihre Einschätzung begründet?

A: Meine Einschätzung liegt in dem Nicht-beachten der traditionellen Vorschriften, die früher galten, begründet. Heutzutage kann eine alte Person nicht mehr zu sich ein Kind aus einer anderen Familie rufen und ihm Ratschläge geben. Die alte Person wird auf der Stelle als eine Hexe angesehen,⁶⁷² was zu unserer Zeit nicht der Fall war. Ein anderer Grund sind die importierten Religionen und ihre Lehre, die die Fon-Angehörigen von ihrer Tradition entfernen bzw. sie verteufeln. Das alles hat dazu beigetragen, dass die Kinder den Erzählern nicht mehr wie früher vertrauen und Desinteresse an ihren Märchen zeigen.

L: Glauben Sie nicht, dass die Neuen Medien für das Desinteresse am Märchen mitverantwortlich sind?

A: Vielleicht. Aber die Hauptgründe sind meines Erachtens jene, die ich schon genannt habe.

L: Und was halten Sie von der Schule?

A: Die Schule ist nicht mitverantwortlich. In der Schule wird man erzogen und gebildet. Keine Schule wird die Lehre erteilen, sich von den Märchen seiner Volksgruppe abzuwenden. Dein Beispiel ist aussagekräftig. Du hast die Schule besucht. Trotzdem interessierst du dich für die Märchen deiner Volksgruppe. Von daher kann man nicht behaupten, dass die Schule für den Zurückgang der Märchenüberlieferung mitverantwortlich ist. Hätte ich die Schule besucht, so hätte ich viele unserer Märchen schriftlich fixiert.

⁶⁷² Ältere Leute werden nicht selten in den ländlichen Regionen der Hexerei verdächtigt. Man glaubt, sie besitzen magische Kräfte.

L: Welche Initiativen können ergriffen werden, um das Märchenerzählen heutzutage innerhalb der Bevölkerung zu fördern?

D: Ich bin sehr pessimistisch. Bemerkst du nicht, wie die Jugendlichen heutzutage immer mehr Desinteresse an den Märchen zeigen? Ich kann also keine Initiative im Sinne deiner Frage nennen.

(Ein Gast kam während des Interviews zu Herrn Akpé René zu Besuch. Wir unterbrachen das Interview und er empfing den Gast. Danach schloß sich dieser uns an und wir setzten das Interview fort.)

A: Die einzige Initiative, die mir gerade einfällt, ist das Interesse für das Märchen bei den Schülerinnen und Schülern zu wecken. Nur so kann etwas noch gerettet werden. Sonst sehe ich keine andere Initiative. Hauptsache ist es, dass wir alten Personen, die wir uns dem Märchenerzählen noch hingeben, uns nicht deswegen entmutigen lassen und weitererzählen, um dem Nachwuchs den Weg zu zeigen.

L: Da Sie von Schülern gesprochen haben, schließe ich mich dem an und stelle Ihnen die folgende Frage. Während der Feldforschungen habe ich ein Märchen erzählt bekommen, in dem ein Kind die Schule besucht. Ist es Ihrer Meinung nach etwas Gewöhnliches?

(Dah reagierte nicht auf meine Frage. Akpé René griff ein und wiederholte die Frage laut. Ich gehe davon aus, dass ich etwas lauter sprechen soll, damit der Greis meine Frage hört.)

D: In den Märchen, die ich erzähle, ist nie von der Schule die Rede. Frag mal den Erzähler des besagten Märchens.

(Herr Akpé René, mein Begleiter Ahinnivi Marc und ich brachen wegen dieser unerwarteten humorvollen Antwort in Lachen aus.)

A: Dieses Märchen ist kein authentisches Märchen, sondern ein erfundenes Märchen. In den Volksmärchen der Fon kann nicht die Rede von der Schule sein, denn unsere Ahnen und Vorahren haben keine Schule besucht. Auf jeden Fall habe ich kein derartiges Märchen aus dem Mund meiner Eltern gehört.

L: Kennen Sie Beispiele, in denen Märchen sich aufgrund des Umfeldes des Erzählers ändern, indem er seine eigenen Erfahrungen einbaut?

D: Mir ist kein derartiges Märchen bekannt.

A: Ich habe dir schon gesagt, dass man ein Märchen überliefern soll, wie man es überliefert bekommen hat. Wenn ein Märchen sich je nach dem Umfeld des Erzählers ändern soll, dann ist dieses Märchen kein authentisches Volksmärchen mehr, sondern ein erfundenes Märchen.

L: Ich habe viele Märchen der „Weißen“ gelesen, die manchen Fom-Märchen in vielerlei Hinsicht ähneln. Einige Märchen, die Sie mir sogar erzählt haben, ähneln manchen Märchen der „Weißen“. Soll ich annehmen, dass Sie „Ihre Märchen“ aus den Quellen der „Weißen“ geschöpft haben?

D: (Lächeln) Sollst du nicht. Ich bin schon über hundert Jahre alt und habe keine Schule in meinem Leben besucht. Wieso könnte ich denn meine Märchen aus den Quellen der „Weißen“ geschöpft haben? Ich habe dir schon gesagt, dass ich diese Märchen von meinem Vater erzählt bekommen habe, der auch keine Schule besucht hat. Im Übrigen gab es keine Schule zu ihren Lebzeiten.

A: Eine Erklärung für die Ähnlichkeit zwischen den beninischen Märchen und den Märchen der „Weißen“ liegt in der Tatsache, dass viele weiße Ausländer in Benin gelebt hatten. Nach der Unabhängigkeit Benins z. B. waren viele Weiße in den wenigen Schulen, die damals existierten, als Lehrer tätig. Wenn wir unseren Kindern damals Märchen erzählten, erzählten sie diese auch in der Schule. Dabei passierte es oft, dass die ausländischen Lehrer unsere Märchen bei den Kindern aufzeichneten und sie in ihre jeweiligen Sprachen übersetzten, indem sie diese Märchen an ihre Realitäten anpassten. Wenn Sie in ihre Heimatländer zurückkehrten, erzählten sie ihren Landsleuten diese Märchen. Mit der Zeit werden diese Märchen als ihre Märchen betrachtet.

Dies kann ein Grund für die Ähnlichkeit zwischen den beninischen Märchen und den europäischen Märchen sein.

L: Kommen wir nun auf die Problematik meiner Arbeit zurück. Wie gesagt, forsche ich über die Problematik des Umgangs des Menschen mit der Natur. Wie oft treten Naturbestandteile in den Fon-Märchen auf?

A: Es gibt kein Märchen ohne ein Vorkommen von Naturbestandteilen. Märchen und Naturbestandteile sind miteinander verbunden.

L: Welche Naturbestandteile spielen Ihrer Meinung nach im Leben der menschlichen Figuren eine wichtige Rolle?

A: Viele Naturbestandteile wie die Tiere, Bäume, der Wald, der Mond, die Sonne, die Termitenhügel und die Gewässer spielen in den Fon-Märchen eine wichtige Rolle. Die Liste ist nicht ausgeschöpft.

L: Liegt diese Tatsache in ihrer Bedeutung im realen Leben begründet?

A.: Stimmt. Alle von mir erwähnten Naturbestandteile spielen eine wichtige Rolle im realen Leben.

L: Nun, meine letzte Frage: Glauben Sie, dass die Märchen, durch die Botschaft, die sie vermitteln, ein Mittel darstellen, wodurch man die Menschen für den Umweltschutz sensibilisieren kann?

D: Ich glaube, man kann die Leute anhand von Märchen für den Umweltschutz sensibilisieren. Nur würde die Schwierigkeit darin bestehen, wie man das Interesse der Leute an dieser schönen Initiative wecken kann. Herr Akpé René hat dir schon erklärt, wie die importierten Religionen zum Desinteresse der Bevölkerung an unserer Tradition beigetragen haben. Ich bin schon etwas älter und werde bald sterben. Es obliegt dem Nachwuchs – du gehörst dazu –, diese Initiative zu ergreifen. Ob im Leben oder verstorben, hast du meine Unterstützung für ein solches Projekt.

Am Ende des Interviews gab ich Dah Kandougbe und Herrn Akpé René etwas Geld als Zeichen meiner Dankbarkeit für ihren Beitrag. Mein Begleiter Ahinnivi Marc und ich fuhren dann nach Bohicon zurück.

8.8. Impressionen aus den Feldforschungen



Märchensammlungen bei
Micheline Gohoungodji in
Zakpota





Märchensammlungen bei
René Akpé in Ouémé
Agbokpa



Akpé René (rechts)



Märchensammlung bei Dah
Kandougbe (links) in
Ouémé Agbokpa



Märchensammlung bei Dah
Kandougbe (links, graue
Mütze) in Ouémé Agbokpa

Die Umweltverschmutzung war und ist besonders heute ein hochaktuelles Thema. Es wurde bzw. wird auf allen Ebenen der Gesellschaft politisch, wissenschaftlich-technisch, sozial, wirtschaftlich – debattiert. In keinem Bereich des Lebens fehlt diese Debatte. Auch in der Literatur hat sie Eingang gefunden, denn die Umweltzerstörung und die Notwendigkeit, ihr entgegenzuwirken, schlagen sich nicht nur in der Fach- und Sachliteratur nieder. Auch in fiktionaler Literatur ist sie sehr präsent. Die vorliegende Studie befasst sich mit dem Umgang der Menschen mit der Natur in den Märchen der Fon aus Benin und in den Grimm'schen Kinder- und Hausmärchen. Das Märchenkorpus basiert auf jahrelangen Feldforschungen, die nicht nur in den Fon-Gebieten, sondern auch in weiteren Regionen Benins, wo die Fon ansässig sind, durchgeführt wurden, denn die Fon-Märchen werden immer noch zum Teil mündlich überliefert. Ausgehend von verschiedenen Theorien und Ansätzen der Umweltethik und der germanistischen Märchenforschung werden in dieser Arbeit die Verhaltensweisen menschlicher Protagonist/-innen zur Natur in den Märchen der Fon und in den Grimm'schen Märchen unter ethischem, narratologischem, strukturalistischem, pragmatischem sowie semiotischem Blickwinkel erörtert. Sie zeigt, dass die Umweltproblematik seit jeher in allen Gesellschaften der Welt ein wichtiges Thema ist und hebt somit die gesellschaftliche Relevanz der Folklore in dieser hochmodernen Welt hervor.

ISBN 978-3-7376-0985-2



9 783737 609852 >