

UNIVERSITÄT BIELEFELD

DISSERTATION

Zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors
An der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft
(Fachbereich Germanistik)

Thema:

„Deutsch- beninische Märchenforschung am Beispiel von Märchen
in der Fon- Sprache mit phonetischer Transkription, Studie
und Darstellung der Hauptfiguren und Themenvergleich.“

Vorgelegt von

Mensah WEKENON TOKPONTO

Unter der Leitung von

Prof. Dr. Werner KUMMER

u.

Dr. Eva REICHMANN

Bielefeld, Juni 2002

Vorwort

Schon seit Beginn meines Studiums an der Université Nationale du Benin liebäugelte ich mit der Durchführung einer Arbeit über die mündlich überlieferten Traditionen, die vor einigen Jahren in vielen Teilen Westafrikas noch sehr verbreitet und lebendig waren. Diese Oralliteratur umfaßt mannigfaltige Gattungen, die alle ein sehr umfangreiches Forschungsgebiet ausmachen. Unter all diesen Gattungen nehmen die Märchen eine Schlüsselposition ein. Hier erweist sich die Frage als wichtig, warum den Märchen in der mündlich tradierten Literatur eine so große Bedeutung beigemessen wird. Die Antwort auf diese Frage rechtfertigt die Wahl meines Themas und hat mich dazu veranlaßt, Märchen und speziell die Fon- Märchen aufzuzeichnen. Von vornherein erklärt sich mein Interesse an den Fon- Märchen dadurch, daß es sich um Erzählungen meines Heimatgebietes handelt, in dem ich geboren und aufgewachsen bin. Hinzu kommt, daß ich als Kind in meiner Schulzeit an regelmäßigen Märchenabenden in meinem Familienkreis im Dorf Kinta- Danli teilnahm. Diese Zeit hat mich sehr geprägt und dies angesichts der Inhalte der Märchen und der Stimmung, in der die Erzähler abends das Publikum auf dem Hof des Familienkreises fesselten. Die Erzähler greifen in den Märchen existentielle Fragen auf und geben Antwortversuche. Mein Interesse an den mündlichen Überlieferungen findet auch seinen besten Ausdruck in einem afrikanischen Spruch, der besagt: „Die Worte fliegen weg, aber die Schriften bestehen“.

Dieser Spruch deutet mittelbar darauf hin, daß die Oraltradition in Afrika durch die Schrift gerettet werden soll, da sie nur von Mund zu Mund durch Worte weitergegeben wird, die aber keine dauerhafte Existenz haben. Dies liegt daran, daß die Besitzer der Redekunst mit ihrer ganzen Weisheit und Erfahrung der Vergangenheit aussterben. Ich beschränke deswegen meine Arbeit auf die Märchen, damit sie der Nachwelt erhalten bleiben, denn es handelt sich hier um ein wichtiges kulturelles Erbe, welches die ganze Weltanschauung der Fon widerspiegelt. Als Angehöriger der Volksgruppe Fon bin ich auch in deren Kulturkreis aufgewachsen, deshalb will ich versuchen, die Märchen möglichst so darzustellen, daß durch sie dem Leser ein Teil der Kultur eines Volkes nahe gebracht wird. Insofern umfaßt die Arbeit das Sammeln einiger traditioneller Fon- Märchen, um sie vor der Vergessenheit zu retten. Aber allein das Sammeln reicht nicht aus, denn hinter ihm steckt ein historisches Interesse, die aussterbenden Traditionen zu erwecken, ihnen neue Lebenskraft einzuflößen und das Interesse der heutigen Generation für sie zu wecken. Damit kann man eine Brücke zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart eines Volkes schlagen, denn die Märchen als

Widerspiegelung einer bestimmten gesellschaftlichen Realität führen mittelbar zur Erforschung der Vergangenheit. Das von den Märchen übermittelte Bild ermöglicht die Erklärung gewisser Verhaltensweisen, die uns unerklärlich oder schwer zu verstehen erscheinen, bloß weil sie einem anderen Zeitalter angehören, das uns fremd ist. Diese Brücke, die die Märchen schaffen, ermöglicht es, Vergangenheit und Gegenwart zu vergleichen und zu prüfen, ob oder wie entwicklungsfähig die Tradition ist. Mein Interesse an Märchen ist auch dadurch begründet, daß die Märchen ebenfalls zur Verstärkung der Erforschung und der Bedeutung einer Ethnie und deren Sprache beitragen können. Hier steht die Fon-Ethnie im Mittelpunkt.

Die Erzählungen leisten auch einen großen Beitrag zur Darstellung der afrikanischen Kulturen, nachdem dieser Kontinent lange eher als Konsument fremder Kulturen betrachtet wurde. Ferner können die Märchen eine wichtige Rolle spielen, was die Wertschätzung der afrikanischen Kultur anbelangt. Als charakteristische Form der Oralität führt das Märchen zu einem besseren Verständnis der afrikanischen Mentalität, die ungeachtet der Entfremdung von eigener Kultur oder des Modernismus die Verhaltensweisen vieler Afrikaner erklärt. Alle diese Elemente gehören zu den Funktionen der Fon- Märchen, die auch in dieser Arbeit definiert werden.

Die größte Motivation, eine Arbeit über die mündliche Tradition, und zwar über die Märchen der Fon in Benin zu schreiben, hat mir mein Doktorvater Prof. Dr. Werner Kummer gegeben. Nach Fertigstellung meiner Maîtrise- Arbeit an der Universität des Saarlandes kam ich im November 1994 nach Bielefeld und sprach mit meinem Professor über meine Absicht, in Zukunft eine Promotionsarbeit über vergleichende Märchenforschung zu schreiben. Auf der Stelle sagte er mir seine völlige Unterstützung zu und empfahl mir, bei meiner Rückkehr in Benin mit der Märchensammlung anzufangen, sobald ich meine Maitrise-Arbeit an der Université Nationale du Benin vorgelegt habe. Ich ging diesen Anweisungen meines Doktorvaters nach und begab mich im Juli, August und September 1997 auf mehrere Fon-Dörfer, um Märchen bei traditionellen Erzählern mit dem Tonbandgerät aufzunehmen. Mit den aufgezeichneten Märchen kam ich mit einem DAAD Stipendium im Oktober 1997 nach Deutschland, um mich mit meiner Märchenforschung auseinanderzusetzen. Dabei bestand die Vorarbeit darin, die gesammelten Märchen zu transkribieren und ins Deutsche zu übersetzen. Auf die Schwierigkeiten, die bei dieser Vorarbeit entstanden sind, wird später die Aufmerksamkeit gerichtet. Bei dem Vergleich von Themen aus den Fon- Märchen und Grimms Märchen werden dem Leser verblüffende Ähnlichkeiten auffallen. Dies soll jedoch nicht bedeuten, daß ich Märchen aufgezeichnet habe, die sich schon im europäischen

Erzählgut finden, denn ich hatte anfangs in der Schule (Grundschule) nur wenige nicht-afrikanische Erzählungen aus Frankreich gelesen. Die Durchführung der vorliegenden Arbeit wäre unvorstellbar, wenn mir folgende Personen bei der Konstituierung der Primär- und Sekundärliteratur nicht geholfen hätten. Hier will ich den Erzählern und meinen Informanten Felix Adjogou, Agbokpanzo Michel, Daa Dekakon, Daa Todaho, Houngni Eugène, Robert Tchachabloucou aus Benin und vor allem Herrn Prof. Dr. Werner Kummer und Frau Dr. Eva Reichmann nennen, die die ganze Arbeit durch ihre Anregungen und Ratschläge betreut haben. Dafür bin ich ihnen zu großem Dank verpflichtet. Mein Dank geht ebenfalls an Herrn Prof. Dr. Lutz Röhrich von der Universität Freiburg und Herrn Dr. Thomas Geider von der Universität Mainz für ihre Unterstützung bei der Forschung bezüglich der mir zur Verfügung gestellten Bibliographien über die afrikanische Erzählforschung. Außerdem bedanke ich mich ganz herzlich bei Frau Helga Stautenberg, Ute Pohlmann und Herrn Bernd Westermann für die Korrektur des Manuskripts. Die Hilfsbereitschaft von Frau Margrit Janzen sollte nicht unerwähnt bleiben, denn sie war mir beim Tippen der Arbeit sehr behilflich. Meinen ganz herzlichen Dank richte ich Frau Brigitte Seeberg, meiner ehemaligen Deutschlehrerin in Abomey, Henrike Wanke, Helga-Catharina Lügert, Petra u. Lothar Oemler, Peter Götz und Alfred-Richard Walther für ihre Unterstützung aus. Mein Dank gilt ebenso den Familien Renate u. Joachim Eisen, Gudrun und Werner Niewerth, und Volker u. Uli Kitzmann für ihre Unterstützung meines Studiums an der Université Nationale du Benin. Auch an den DAAD geht mein großer Dank für die finanzielle Unterstützung, ohne welche die vorliegende Arbeit nicht hätte realisiert werden können.

Gewidmet sei diese Arbeit Awandossossi, Kpodohouede, Florian, Jeffrey Wekenon Tokponto und Yvette Angèle S. Ahouantchémè.

INHALTSVERZEICHNIS

| | | |
|------------|---|----|
| 1. | EINLEITUNG | 1 |
| 1.1. | Zum Begriff „Fon- Märchen“ | 1 |
| 1.2. | Das Fon- Land..... | 4 |
| 1.2.1. | Geographisches Milieu..... | 4 |
| 1.2.3. | Bedeutung des Begriffs „Fon“ | 6 |
| 1.3. | Der Ursprung der Fon in Mythos und Historie | 6 |
| 1.3.1. | Sprachzugehörigkeit der Fon..... | 11 |
| 1.3.2. | Ethnische Gesichtspunkte | 11 |
| 1.3.2.1. | Sprachwissenschaftliche Gesichtspunkte..... | 12 |
| 1.4. | Zur Grammatik und Phonetik des Fon | 13 |
| 1.4.1. | Zu den Vokalen..... | 14 |
| 1.4.2. | Zu den Konsonanten..... | 16 |
| 1.4.2.1. | Zu den Digraphen..... | 17 |
| 1.4.2.2. | Weitere Besonderheiten..... | 17 |
| 1.4.2.2.1. | Weglassen des nasalen Zeichens..... | 18 |
| 1.5. | Veränderung der Vokalen i und u | 19 |
| 1.5.1. | Zur Transkription des Satzes..... | 19 |
| 1.5.2. | Zu den Tönen..... | 20 |
| 1.5.2.1. | Phonetische Zeichen..... | 21 |
| 2. | Gespräch mit den Erzählern..... | 22 |
| 2.1. | Zum Thema | 30 |
| 2.1.1. | Das Material..... | 30 |
| 2.1.2. | Schwierigkeiten bei der Aufnahme der Märchen | 30 |
| 2.1.2.1. | Probleme bei der Transkription und Übersetzung der gesammelten Texte..... | 32 |
| 2.1.2.2. | Stand der Erforschung der Fon- Märchen in Benin | 35 |
| 2.1.2.3. | Aufbau und Methode der Arbeit | 36 |
| 2.1.2.4. | Darstellung der aufgezeichneten Fon- Märchen und ihre Transkription und Übersetzung ins Deutsche | 39 |
| 2.1.3. | Märchen Nr 1 : Die Klugheit der Schildkröte | 39 |
| 2.1.4. | Märchen Nr 2 : Wie der Hase die Tochter des Löwen heiratete | 42 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 2.1.4.1. | Märchen Nr 3 : Die gefährliche Freundschaft | 45 |
| 2.1.4.2. | Märchen Nr 4 : Als der Spinnenmann seine Schwiegermutter ertränken wollte..... | 52 |
| 2.1.4.3. | Märchen Nr 5 : Die Frau und der Panther | 55 |
| 2.1.4.4. | Märchen Nr 6 : Die Spinne und die Schildkröte | 57 |
| 2.1.4.5. | Märchen Nr 7 : Wie eine Frau eine Hyäne überlistete, die sie fressen wollte..... | 60 |
| 2.1.4.6. | Märchen Nr 8 : Wie ein Jäger eine Prinzessin rettete, die knapp dem Tod entkam | 63 |
| 2.1.4.7. | Märchen Nr 9 : Warum ein König seine erste Frau umbringen ließ | 66 |
| 2.1.4.8. | Märchen Nr 10 : Die List, die die Schildkröte anwandte, um sich an dem Löwen, der Hyäne und der Natter zu rächen | 69 |
| 2.2. | Märchen Nr 11 : Der König und der magische Stein | 78 |
| 2.2.1. | Märchen Nr 12 : Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter..... | 82 |
| 2.2.2. | Märchen Nr 13: Ein alter Häuptling und sein Sohn | 94 |
| 2.2.3. | Märchen Nr 14: Der junge Bauer und der König | 97 |
| 2.2.3.1. | Märchen Nr 15: Der Jäger und seine Frauen | 100 |
| 2.2.3.2. | Märchen Nr 16 : Die zwei Brüder | 103 |
| 2.2.3.3. | Märchen Nr 17 : Wie ein Mann den Besuch der Erde, des Donners und des Todes bekam | 110 |
| 2.2.3.4. | Märchen Nr 18 : Der Jäger, seine Frau und ihre Söhne | 114 |
| 2.2.3.5. | Märchen Nr 19 : Der merkwürdige Bräutigam | 116 |
| 2.2.3.6. | Märchen Nr 20 : Der König und der Narr | 120 |
| 2.3 | Die Hauptfiguren in den Fon- Märchen: Darstellung Ihrer Charaktereigenschaften und Rollen | 124 |
| 2.3.0. | Die Menschenfiguren | 124 |
| 2.3.1. | Das Kind | 124 |
| 2.3.2. | Das Waisenkind | 132 |
| 2.3.3. | Die alte Frau | 137 |
| 2.3.4. | Der König | 139 |
| 2.3.5. | Die Prinzessin | 142 |
| 2.3.6. | Gott | 143 |
| 2.3.7. | Der Vater | 144 |
| 2.3.8. | Die Schwiegermutter | 145 |

| | | |
|----------|---|-----|
| 2.3.9 | Die Stiefmutter | 147 |
| 3. | Die Tochter der Stiefmutter | 152 |
| 3.1. | Der Bokono | 153 |
| 3.1.1. | Der Narr..... | 156 |
| 3.1.2. | Der Jäger | 158 |
| 3.1.2.1. | Der Aziza | 160 |
| 3.1.2.2. | Adonoyogbo..... | 163 |
| 3.2. | Die Tierfiguren | 168 |
| 3.2.1. | Der Hase | 168 |
| 3.2.2. | Die Schildkröte | 177 |
| 3.2.3. | Die Spinne | 179 |
| 3.2.4. | Der Löwe, der Panther und der Elefant | 185 |
| 3.2.5. | Die Hyäne | 186 |
| 3.2.6. | Das Chamäleon | 189 |
| 3.3. | Themenvergleich | 192 |
| 3.4. | Die Intelligenz | 192 |
| 3.5. | Der Gehorsam | 203 |
| 3.6. | Der Tod | 210 |
| 3.7. | Die Treue | 217 |
| 3.8. | Die Unfruchtbarkeit | 224 |
| 3.9. | Die Gier | 231 |
| 3.10. | Die Metamorphose | 236 |
| 3.11. | Die Bösartigkeit | 243 |
| 3.11.1. | Die Selbstaufopferung | 251 |
| 3.11.2. | Die Gerechtigkeit | 253 |
| 4. | Die Funktionen der Fon- Märchen | 256 |
| 4.1. | Klassifizierung der Fon- Märchen | 267 |
| 4.2. | Auswertung | 271 |
| 4.3. | Schlußfolgerung | 285 |
| 5. | Literaturverzeichnis | 289 |

1. Einleitung

„Mit jedem Greis, der in Afrika stirbt, verbrennt eine Bibliothek¹.“ Dieses Zitat von Amadou Hampaté Bâ, Schriftsteller, Philosoph und Historiker aus Mali beschreibt die Wertschätzung, die dem Greis in Afrika zuteil wird, und diese Aussage gilt nicht nur in Mali. Auch in Benin wie anderswo in Afrika erweist das Zitat seine Wahrheit, wenn ein alter Mensch stirbt; denn in einer Gesellschaft, die keine Schrift kennt und in der alles auf der oralen Überlieferung beruht, sind es die Alten, jene, die dank ihrer Erfahrung und Weisheit die Geschichten, die Sitten, Gebräuche und traditionellen Gesetze kurz gesagt, das Kulturerbe des Volkes besitzen, das sie von ihren Eltern und Ureltern erworben haben und ihrerseits der nächsten Generation weitergeben sollen.

Bei den Fon in Benin läßt sich feststellen, daß schon heute vielen Menschen wichtige Aspekte der Erzähltradition unbekannt sind und dies aus zwei Gründen. Einerseits wollen manche Alten ihre Erzählkunst aus Selbstsucht nicht überliefern. Andererseits halten viele Intellektuelle im Lande es nicht für wichtig, sich bei den Alten über diese Tradition, diese Kultur zu informieren, so daß mit deren Tod ein Teil der Kultur verschwindet; mit ihnen stirbt das ganze Wissen von der Vergangenheit bzw. der Zivilisation des Volkes, den ideologischen Werten, der Kunst, der Religion. So ist die Bewahrung des Kulturgutes der Fon in Gefahr, wesentliche Teile der oralen Überlieferung sind bereits vom Aussterben bedroht.

Die zuvor genannten Kulturgüter kommen durch verschiedene Gattungen der Fon- Oralliteratur, und zwar durch Sprichwörter (Ló), Epen, Rätsel (ájɔ), Volkslieder (hán) und Märchen (hwénúxó) zum Ausdruck, Märchen, mit denen sich die vorliegende Arbeit befaßt, denn das Wissen Afrikas, wie Hampaté Bâ schreibt, steckt in seinen Erzählungen, die als seine Bücher betrachtet werden.

1.1. Zum Begriff Fon- Märchen

Meinen Informanten Felix Adjohou, Agbokpanzo Michel und Daa Dekakon zufolge hat Hwénúxó, also das Märchen auf Fon zwei Bedeutungen: Hwénúxó bedeutet einerseits die erlebte Geschichte, und andererseits die erzählte Geschichte. Hwénúxó bezeichnet zugleich die Zeit, die Epoche und xó das „Wort“. Also wird hwénúxó auf Fon als die Erzählung von dem, was in einer bestimmten oder gekannten Epoche geschehen ist, bezeichnet. Bei den Fon

¹ Afrikanissimo, Afrikas Literatur im Dialog mit Europa, zitiert nach Amadou Hampaté Bâ, Fft am Main, 1998, S.3.

beschreiben manche als Legenden bezeichneten Erzählungen und Lieder meist die Taten während der Herrschaft eines Königs, die Ereignisse oder Jahreszeiten. Die Märchen werden mit dem Mond verglichen, der durch sein Licht den Menschen in der Nacht den richtigen Weg zeigt.

Die Übersetzung des Wortes „hwénúxó“ mit dem deutschen Begriff „Märchen“ reflektiert jedoch nicht seine ganze Bedeutungsvielfalt, weil die Fon im Gegensatz zum europäischen Verständnis des Begriffs „Märchen“ unter dem Wort „hwénúxó“ sowohl Erzählungen über Helden, Volks-, Tier- und Zaubermärchen als auch Sagen, Schwänke und Legenden verstehen. Da die Märchen nur mündlich und von Vater auf den Sohn weitergegeben werden, ist es bei den Fon schwierig, Kunstmärchen von Volksmärchen zu unterscheiden. In den Fon-Märchen und anderen afrikanischen Erzählungen werden meist das Reale, das Phantastische und das Wunderbare miteinander zu einer Einheit verwoben. Es ist schwierig, die verschiedenen Elemente voneinander zu trennen. Was dem Leser in den Fon-Märchen auffallen kann, hängt mit den Anfangs- und Endformeln zusammen. Im Gegensatz zu europäischen Märchen, die oft mit „es war einmal“ oder „es wird eines Tages sein“ beginnen, haben die Fon-Erzählungen eine ganz andere Eingangsformel. Alle Fon-Märchen werden vom Erzähler mit der Formel: „hwénúxó cé zɔn mɔ vɛ́n bó yí je...“ eingeleitet, was „mein Märchen springt hin und her und setzt sich auf ...“ bedeutet. Diese Einführungsformel dient dazu, die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf den Erzähler zu richten. Damit erfährt der Zuhörer gleichzeitig, daß ein Märchen kommt. Auf diesen Aufruf des Erzählers antworten die Zuhörer mit der Formel: „éte jí hwénúxó tówé ká yí je? Bó ɔɔ nú m̀i ná sè“, was bedeutet „Worauf setzt sich dein Märchen? Sag mal! Wir hören zu.“ Und je nachdem, wovon die Erzählung handelt, wiederholt der Erzähler z.B.: Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf „eine Schildkröte und einen Hasen, oder einen König usw...“. Dann fängt er mit der Erzählung selbst an.

Die Fragestellung der Zuhörer beweist ihre Bereitschaft, das beginnende Märchen anzuhören und alle anderen Unterhaltungen während der Erzählstunde zu unterbrechen. Der Gebrauch des Possessivpronomens „mein“ in der Eingangsformel durch den Erzähler will nicht zum Ausdruck bringen, daß das Märchen ihm gehört. Die Märchen werden vom Vater auf den Sohn überliefert, und darin zeigt sich, daß die Fon ihre Märchen als ein gemeinsames Kulturgut betrachten. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß es das Ziel der Einführungsformel der Märchen ist, eine Begeisterungsatmosphäre, ein Wunderklima zu schaffen, damit die Zuhörer akzeptieren, was geschehen soll. Es geht darum, ein „irgendwo anders“ zu schaffen, wo niemanden etwas überrascht. Die Fon-Märchen dürfen wie überall in Afrika nur abends erzählt werden. Der Erzählabend beginnt meist mit Rätseln oder Liedern.

Also, wer von Fon- Märchen spricht, spricht auch manchmal von Märchenliedern. Aber mangels geeigneter musikalischer Vorbildung konnte ich Melodie und Rhythmus der Lieder der im Rahmen dieser Arbeit gesammelten Märchen nicht aufzeichnen. Das Lied kann eine Zauberformel sein, wie das Beispiel von „Die Spinne und die Schildkröte“ im Märchen Nr. 6 aus meiner Sammlung zeigt. Es kann aber auch auf einen Hilferuf hindeuten oder Mitgefühl beim Publikum erwecken. Einen gemeinsamen „Nenner“ haben alle Lieder: Sie sind immer vom erzählten Teil getrennt, was bedeutet, daß der Erzähler während des Gesangs nicht weitererzählt. Er stimmt selbst das Lied an und kann allein bis zum Ende singen, falls die Zuhörer es nicht kennen.

In anderen Fällen singen die Zuhörer mit, bis der Erzähler schweigt, was bedeutet, daß sie ebenfalls schweigen sollen. Manche Lieder sind in die Märchen integriert und hängen unmittelbar mit dem Inhalt oder den Handlungen der Erzählung zusammen. Manchmal reproduziert der Erzähler das Lied einer Figur des Märchens, oder er stimmt selbst ein für die erzählte Situation geeignetes Lied oder ein Lied an, das ein bestimmtes Verhalten illustriert oder kritisiert. Es kommt auch vor, daß das Lied mit der Moral des Erzählten zusammenhängt. Je nach Zusammenhang erweisen sich diese Lieder als ermunternd, lebendig, angsterregend oder rührend. Sie dürfen aber nicht als bloße Verschönerung betrachtet werden, die nach Belieben der Erzählung beigefügt wird. 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. Auf jeden Fall werden die Fon- Märchen durch Lieder bereichert.

Im Vergleich zum Anfang, der mit einer bestimmten und feststehenden Einleitungsformel beginnt, verfügen die Märchen über eine spezifische Endformel und schließen meist mit der Botschaft des Erzählers an die Zuhörer. Diese Botschaft ist oft eine logische Folge der Erzählhandlung, die mit Ausdrücken wie „sín hwéneńú ɔ, aló nú déé wú zɔń bɔ“ d.h. „ seit jenem Tag, jener Zeit, deswegen darf man nicht, wenn ...“ enden kann. Man trifft jedoch auch auf manche Märchen, in denen die Moral eine vom Erzähler spontan erfundene Lehre sein kann, die nicht unbedingt die logische Folge des Erzählten widerspiegelt. Immerhin enden die Fon- Märchen oft mit einer ganz eindeutigen Moral. Allen Endformeln ist eines gemeinsam: sie heben die Märchentexte von der Handlungsebene der Erzählung auf die der realen Welt.

1.2. Das Fon- Land

1.2.1. Das geographische Milieu

Ursprünglich beschränkte sich das Fon- Land auf Agbome und seine Umgebung, die Landstriche wie Kana, Abganzizoun, Zogbodome, Gbohicon, Tindji, Zakpota und Djidja umfaßte. Es handelt sich dabei um eine breite Hochebene, die sich in drei geographische Zonen unterteilt und sich zwischen der atlantischen Küste und dem Zentrum Benins befindet:

- eine Zone von Palmenbäumen,
- eine Savannenzone,
- eine kleine Waldzone um den Fluß Kouffo herum. Daß die Savanne einen großen Teil der gesamten Oberfläche des Fon- Landes einnimmt, erklärt bereits, warum der Hase und nicht die Spinne, die in den Waldzonen lebt, die am häufigsten vorkommende Tierfigur in den Fon- Märchen ist. Alles in allem treten aber sowohl Savanntiere wie der Löwe oder Elefant, der Panther als auch Waldtiere wie die Schildkröte oder das Stachelschwein als Gestalten in den Fon- Märchen auf, wie es das Märchen Nr. 3 aus meiner Sammlung „Die gefährliche Freundschaft“ zeigt. Das Fon- Land hat sich mit der Zeit über seine ursprüngliche Grenze hinaus erweitert. Nach Roberts Pazzi nehmen die Fon nicht nur die Hochebene von Agbomè, sondern auch die ganze Ebene ein, die sich zwischen den Flüssen Kouffo und Weme bis zur atlantischen Küste erstreckt: „Les Fons occupent le plateau d’Agbomè et toute la plaine qui s’étend entre les rivières Kouffo et Weme, jusqu’au littoral.“²

Robert Pazzi zufolge nimmt das Fon- Land einen größeren Teil des Zentrums und Südens Benins ein. Man könne sich die Frage stellen, warum das Fon- Land, das sich ursprünglich nur auf Agbomè und seine Umgebung beschränkte, sich mit der Zeit bis an die atlantische Küste erstreckt hat. Die Gründe dieser Ausdehnung sind eher politischer und wirtschaftlicher Natur. Agbomè, das 1645 die Hauptstadt des Königreiches Danxomè³ war, wurde von mehreren Königen regiert. Nach dem Tod des ersten Königs namens Houégbadja, 1685,

² Robert Pazzi: „Aperçu sur l’implantation actuelle et les migrations anciennes des Peuples de l’Aire culturelle Aja Tado“: Peuples du Golf du Benin de Francois de Medeiros, Editions Karthala, Paris, 1984, p.13.

³ Danxomè: Früheres Königreich und ehemaliger Name der heutigen Republik Benin. Bis 1975 hieß Benin noch Dahomey, das aus Danxomè stammte.

hatten seine Nachfolger eine Politik betrieben, die darin bestand, einen größeren Lebensraum für das Fon- Land zu schaffen, und somit das Königreich Danxomè zu erweitern. Aus diesem Grund führten sie Kriege gegen die Gebiete in der Umgebung von Agbomè. Südlich von Agbomè fühlten sich die Könige von Allada gestört und versperrten ihnen den Weg zum Meer. Somit hinderten Alladas Könige sie daran, in direkten Kontakt mit den Europäern zu treten, die sich in Allada, Jekin und Ouidah an der Küste niedergelassen hatten und mit denen sie Handel treiben wollten. Um dieser Situation ein Ende zu bereiten, überfiel einer der berühmtesten Könige von Agbome namens Agadja 1724 Allada, das er eroberte. Er setzte diese Ausdehnungspolitik fort, und 1727 griff er Savi im Süden an und zerstörte mit seiner Armee das kleine Königreich, das unter seine Kontrolle geriet. 1741 fiel Ouidah, und Agadja profitierte von diesem letzten Sieg, indem er direkte Handelsbeziehungen mit den Europäern aufnehmen konnte. In den eroberten Königreichen von Allada, Savi und Ouidah führte Agadja seine Muttersprache Fon ein, indem er Fon- Repräsentanten und Händler an jeweiligen Orten ernannte, die die ganze Südregion kontrollierten. Zuvor wurden in Allada, Savi und Ouidah andere Sprachen gesprochen und zwar Aizo und Houéda. Diese Sprachen verloren mit der Zeit allmählich ihre Identität und das Fon gewann immer mehr an Bedeutung. Bis heute ist das Fon die einflußreichste Nationalsprache im Süden geblieben, und es gilt noch immer als die bedeutendste Verkehrssprache dieser Region. So hatte sich Danxomè mit der Hauptstadt Agbomè bis in den Süden der heutigen Republik Benin erweitert. Auch nördlich von Agbomè wurde 1858 die Ausdehnungspolitik unter dem König Glèlè verfolgt. Er eroberte Gebiete wie Kpassagon, Dan, Sèto und Savalou, das Mahi- Land, aber auch Ouèssè. Westlich von Agbomè fielen Covè, Zagnanando unter die Kontrolle seines Heeres. Bis heute wird in all diesen Gebieten ein Fon gesprochen, das sich aber von der Aussprache her von dem Fon aus Agbomè stark unterscheidet. Es kann daher als ein Fon- Dialekt bezeichnet werden. Generell wird dieser Dialekt „Mahi“ genannt. Glele scheiterte mit seiner Armee an den Yoruba von Kétou und Abeokuta in Nigeria, denen er Fon aufzwingen wollte. Alles in allem nimmt das geographische Milieu der Fon einen großen Teil des Zentrums und Südens der heutigen Republik Benin ein. Keine andere Nationalsprache des Landes hat sich so verbreiten können, und dies ist den Fon- Königen von Danxomè zu verdanken. Der Einfluß und die Überlegenheit dieser Könige und somit der Fon haben bei ihren Nachbarvölkern Vorurteile entwickelt, denn sie halten die Fon für Feudalherren. Manche Völker betrachteten sie als ein barbarisches Volk und verboten ihren Angehörigen, sich mit den Fon zu verheiraten. Die meisten Fon- Könige waren polygam. Einige ursprüngliche Vorstellungen spiegeln sich in den Märchen wider, wie die Märchen Nr. 20 und Nr. 9 aus meiner Sammlung beweisen. Das Fon- Land besteht offiziell aus vielen Dörfern.

Flüsse darunter Kouffo, Hlan und Zou durchlaufen das Land. In den Märchen werden diese Flüsse ab und zu bei ihren traditionellen Namen genannt.

1.2.3. Bedeutung des Begriffes „Fon“

Das Wort „Fon“ hat nach meinem Informanten Daa Agbadjagon Todaho aus Zakpo Gomè bei Bohicon drei Bedeutungen:

Von vornherein bezeichnet Fon denjenigen, der „à fon á?“ sagt. Dies deutet auf eine Person hin, die dem Fon- Stamm angehört und die die Fongbe- Sprache als Muttersprache benutzt. Überdies bezeichnet das Wort Fon eine Frucht, die aus Fontín, dem Baum stammt, der diese Frucht trägt. Es handelt sich um eine kugelförmige ganz schwarze eßbare Frucht, die so groß wie eine Traube ist.

Die dritte Bedeutung hängt mit dem Gehirn zusammen. Diese letzte Erklärung des Wortes Fon birgt viel in sich, denn hier wird der Fon mit dem Gehirn verglichen. Dies hat damit zu tun, daß die Fon in Benin als intelligent betrachtet werden. Dank ihrem immer frischen Gehirn begreifen sie schnell. Ihnen wird deswegen auch viel Schlaueit zugeschrieben.

1.3. Der Ursprung der Fon in Mythos und Historie

Dieser Teil der Arbeit setzt sich zum Ziel, Auskünfte über einen der wichtigsten Aspekte einer immer wieder lebendigen oralen Tradition zu geben, die mit den größten Zügen der Geschichte Danxomès zusammenhängen, denn die Entstehung der Fon scheint meines Erachtens von der Geschichte des Landes untrennbar zu sein. Deswegen erweist es sich als sehr hilfreich, einen Blick auf den historischen Hintergrund des Landes der Fon „Danxomè“ zu werfen.

Den meist verbreiteten Oraltraditionen und mehreren historischen und ethnologischen Bibliographien zufolge stammen die Danxomenú, d.h. die Fon aus Tado, einem ehemaligen Königreich an der Grenze zum heutigen Togo. Die Entstehungsgeschichte dieses Königreiches geht nach den mündlichen Traditionen auf das Mittelalter zurück.

Die Fon wären danach von Tado weggegangen, um sich in Agbome⁴ niederzulassen, das später Danxome wurde. Wenn sich die Geister über die Ursachen des Weggangs der Fon von Tado auch scheiden, so ist man sich einig über den gemeinsamen Ursprung der Fon und anderer Völker Benins wie Aja, Gun usw. Einen konkreten Hinweis dafür liefert Maurice Ahanhanzo Glèlè, der schreibt:

„La langue rituelle, celle dans laquelle se font les prières et les offrandes en l’honneur des rois d’Abomey est l’Aja primitif connu seulement par quelques initiés.“⁵

Warum sind die Danxomenú, d.h. die Fon, von Tado weggezogen? Verschiedene Faktoren trugen dazu bei.

Der erste Faktor ist mit einem Mythos verbunden, auf den die mündliche Überlieferung der Fon- Geschichte immer wieder verweist. Ob der Mythos erfunden ist, oder ob er uralter Überlieferung entspricht, ist unklar, aber die Oraltradition und wissenschaftliche Forschungsarbeiten über die Geschichte der Fon sind sich darüber einig, daß dieser Mythos den Fon den Ursprung ihrer Vorfahren erklärt. Dieser Mythos besagt, daß die Tochter des Königs von Tado namens Aligbonon eines Tages in den Wald gegangen war, um Holz zu holen. Dabei verirrte sie sich und begegnete einem Panther namens Agassou, der sie vergewaltigte. Aus der Begattung gebar Aligbonon einen Sohn namens Tengisú, der das Fell und die Nägel eines Panthers trug. 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 tierische Ursprünge erinnert. Der Sohn des Panthers, rot vor Zorn, brachte Ajanukóhue um und flüchtete von Tado nach Allada, dem Land der Aizo. Eine ausführliche Fassung dieser Legende verweist auf Maurice Ahanhanzo Gleles Arbeit, in der er den Mythos beschreibt:

„Il y a longtemps, une fille du roi de Tado, la Princesse Posú Adúwene, communément appelée Aligbonu, alla un jour chercher du bois mort dans la forêt de Pove Zungó.

⁴ Agbomè: Frühere Hauptstadt vom Königreich Danxomè. Als die heutige berühmteste historische Stadt Benins trägt Agbomè seit der Kolonialzeit den namen Abomey.

⁵ Maurice A.Glele: Le Danxomè, du pouvoir aja à la nation Fon, Paris, Nubia, 1974, p.36.

S'étant égarée dans la forêt, elle y rencontra une panthère nommée Agassu qui la violenta debout et dont elle eut un enfant mâle qui s'appela Tengisú.“⁶

Im Geschichtsbuch „L'Histoire du Dahomey“ von Jean Pliya wird der Mythos anders geschildert. Darin steht, daß Aligbonon auf der Suche nach Holz im Wald plötzlich in der Nähe eines Flusses vor einem Geist stand, der die Gestalt eines männlichen Panthers annahm und mit ihr schlief. Aus der Begattung wäre Agassou geboren. Diese Fassung weist darauf hin, daß Agassou der Sohn des Panthers ist und nicht der Panther selbst wie bei Ahanhango Glélé geschildert. Bei meiner Forschung zum Thema haben sich die Fassung von Ahanhango Glélé bei meinen Informanten wie Felix Adjogou in Godomey und Daa Dekakon aus Tinji bei Abomey bestätigt. Beide bemerkten, daß der Panther Agassou als Namen trägt, und um ihn herum spielt sich die ganze Geschichte zur Entstehung der Fon aus Abomey ab. Dieser Mythos, der zur Flucht des Sohnes des Panthers von Tado nach Allada beigetragen hätte, setzt einen wichtigen Akzent auf den Ursprung des Fon- Volkes.

Weitere mehr oder weniger widersprüchliche Fassungen erklären die Auswanderung des Sohnes des Panthers nach Allada anders. Nach der am häufigsten zitierten Fassung in Agbomê hätte der Sohn des Panthers unzählige Nachkommen, die um den Thron in Tado stritten. Dies führte zu ihrer Spaltung. Die Streitigkeiten wären so blutig gewesen, daß der neue König von Tado getötet wurde, und somit wanderten die Nachkommen von Agassou nach Allada aus, um das Königreich Allada zu gründen. Der Gründer, namens Ajahuto hatte drei Söhne mit den jeweiligen Namen Tê-Agbanlin, Huézé und Do-Akli. Eine andere mündliche Fassung, die ich bei meinem Informanten Daa Dekakon eingeholt habe, spricht statt drei von zwei Brüdern. Das sind Te- Abaulin und Do- Aklin. Die beiden wollten jeden Streit um die Thronnachfolge in Allada vermeiden. Deshalb hätten sie sich von Ajahuto, ihrem Vater ferngehalten, um jeder seinen Weg zu gehen. Sie gingen, wie Maurice Ahanhango Glélé schreibt: „chercher fortune ailleurs,“ d.h. „ihr Glück irgendwo anders suchen“. Während der eine nach Xogbónu, heute Porto- Novo und Hauptstadt Benins südlich von Allada fortging war, zog der andere nach Kaná nördlich von Allada. Te-Agbanlin ließ sich in Porto- Novo nieder und wurde zum Gründer des Königreichs. Do-Aklin kam nach Kaná .

Nach der oralen Überlieferung hatte er zwei Söhne namens Gangnihessou und Dakodonou, die als Erwachsene nicht mehr in Kaná bleiben wollten. Dakodonou ging nach Agbomê, das

⁶ Ebenda, p.37.

vor seiner Ankunft von Gedevis⁷ bevölkert wurde. Sein sehr einflußreicher Sohn Houégbadja wurde wegen seiner Weisheit und seines Reichtums vom Gedévi- Volk als Chef anerkannt, das ihm ein Stück Land abtrat, auf dem er seinen Palast bauen ließ. Jener Palast lag unweit vom Haus von Dan, der im Grunde genommen gegen Houégbadjas Machtübernahme war. Houégbadja vermied aber, ihn sofort umzubringen, weil er nicht den Zorn der Gedevis-Bevölkerung, die ihn empfangen hatte, erregen wollte. Er bevorzugte es eine List anzuwenden, indem er seinem Sohn Akaba befahl, Dan um ein Stück Land zu bitten. Dan empfing Akaba, aber überlegte gleichzeitig, wie er ihn loswerden konnte. Eines Abends, als sich Akaba zu Dan begab, fielen seine Hunde, die vor ihm herliefen, in ein von Dan tief gegrabenes Loch, das auf dem Weg lag. Akaba war zornig, aber schwieg und kehrte nach Hause zurück. Er wurde jedoch anspruchsvoller und bat Dan erneut um ein noch größeres Stück Land. Jedesmal fand Akaba das ihm von Dan abgetretene Stück zu klein. Schließlich ärgerte sich Dan⁸ und sagte: „Bald wirst du dein Haus in meinem Bauch bauen“. Am Tag darauf überfiel Akaba Dan, brachte ihn um und pflanzte in seinem Bauch das Holz, das zur Stütze seines Hauses dienen sollte. Daraus sei der Name Danxome entstanden, das ursprünglich das Fon- Volk von Agbome und seiner Umgebung umfaßte. Danxomé bedeutet also „im Bauch von Dan“. Aus allen Fassungen geht hervor, daß die historische Wahrheit bezüglich der Entstehung von Danxomé, dem Land der Fon, aber auch von den zwei weiteren Königreichen Allada und Porto- Novo auf Tado zurückgeht. In diesem Zusammenhang verweist der gemeinsame Punkt zwischen dem Mythos und der Realität die gemeinsame Entstehung der oben genannten Königreiche auf Tado. In einer anderen Fassung, gesammelt von Barthelemy Adoukonou, steht Tado nicht als der Ursprungsort der Fon im Mittelpunkt. Es handelt sich um eine mündliche Fassung, die die Entstehung der Fon bis auf Ife in Nigeria zurückgehen läßt.

Er schreibt hierzu:

« Selon les traditions orales que nous avons recueillies nous-mêmes à Abomey et qui concordent avec celles qui nous parviennent de ces autres ethnies soeurs, répandues au Togo ainsi qu'au Sud-Ouest nigérian, Tado, patrie commune des Adja- Fon, n'a été qu'une étape d'une longue migration partie d'Oyo-Ife,

⁷ Gédévi: Das vor der Gründung des Königreichs Danxomé allererste in Agbomé angesiedelte Fon- Volk.

⁸ Dan: bedeutet auf Fon „die Schlange“. Hier war Dan der Oberhäuptling des Gedevis-Volkes.

ancienne et très puissante cité du pays Yoruba. Par delà Tado, petite localité à la frontière du Dahomey et du Togo actuels, c'est à Oyo-Ife que la tradition orale nous fait remonter pour découvrir une origine commune au groupe Adja- Fon et au groupe Yoruba »⁹

Die These von Barthelemy Adoukonou stellt den Vorrang von Tado als Herkunftsort der Fon in Frage, aber nicht völlig, denn sie weist darauf hin, daß Tado auch eine Etappe der Auswanderung der Völkergruppen Adja-Fon bildet und zeigt, inwieweit Völker wie Fon, Adja, Yoruba über Gemeinsamkeiten verfügen.

Die Synthese dieser vielfältigen oralen Traditionen über die Entstehung der Fon ist nicht einfach. Die Erzählungen über die Auswanderungen der Völker aus Tado sind reich sowohl an Feen- Märchen als auch an idyllischen Legenden, die unrealistisch und fiktiv scheinen. Diese unzähligen Erzählungen versetzen den Forscher in verlorene Bilder der Vergangenheit, Bilder, die schwer zu rekonstruieren sind. Ich habe hier versucht, die wesentlichen Etappen der Auswanderungen der Fon auszumachen, und bin ihren Spuren nachgegangen. Aus den oralen Traditionen und den von den Forschungsarbeiten von Autoren wie z.B. Roberto Pazzi, Robert Cornevin und weiteren geschriebenen Bibliographien über den Ursprung der Fon ergibt sich, daß die Fon aus Tado gekommen sind, um sich zunächst in Agbomé niederzulassen. Auch wenn sich die mündlichen Traditionen von den Fassungen der Schriftsteller inhaltlich unterscheiden, ist jedoch festzustellen, daß alle einen gemeinsamen Punkt über die Entstehung der Fon berühren. Alles in allem bleibt Tado der Nabel nicht nur der Fon, sondern auch weiterer Völker und Volksgruppen im Süden Benins. Nun erscheint mir wichtig, die Aufmerksamkeit auf die Sprachzugehörigkeit der Fon unter allen anderen Ethnien in Benin zu richten und dies aufgrund ihrer langen Tradition und ihrer historischen und linguistischen Einflüsse im Lande.

1.3.1. Sprachzugehörigkeit der Fon

Über die Sprachzugehörigkeit der Fon aus Abomey gibt es vielfältige Thesen: Es geht hier darum, die verschiedenen Thesen darzustellen, in denen sowohl ethnische als auch sprachwissenschaftliche Aspekte in Betracht kommen.

⁹ Barthelemy Adoukonou: „Jalons pour une théologie africaine“, P.Lethieleux, Paris, 1980. p.17.

1.3.2. Ethnische Gesichtspunkte

Kulturell gesehen unterscheidet sich die Fon- Gesellschaft von ihren Nachbarn durch die Koexistenz von vielen Bräuchen, die sich auch im Märchen widerspiegeln. Das dreizehnte Märchen aus meiner Sammlung ist ein Beispiel dafür. Die Ursprungsgebiete der Fon sind Abomey und seine Umgebung und zwar Djija, Abgangnizoun, Zogbodome, Bohicon, Zakpota. Es gibt in ganz Westafrika unzählige Ethnien (darunter Fon) und Sprachen, die von Ethnologen mal als Sprachen, mal als Dialekte bezeichnet werden. Etliche von ihnen werden für Dialekte gehalten, denn sie bieten untereinander viele Ähnlichkeiten. In Benin z.B. können Sprachen wie Goun, Maxi, Kotafon, Agouna, Seto, Torri, Weme als Dialekte betrachtet werden, denn sie stammen alle aus dem Fongbe (der Fon- Sprache) ab, zeigen verglichen zu Fon jedoch in ihrer Einheit und Aussprache viel mehr Unterschiede.

Sie gehören alle zu einer ethnischen Gruppe, die die Fon- Gruppe genannt wird. Nach der neuesten Volkszählung¹⁰ in Benin gibt es acht „Ethnische Gruppen“ und zwar:

- ADJA-Gruppe: 15,6%. Zu dieser Gruppe zählen Sprachen wie Adja, Sahoue, Mina, Houla, Houéda.
- FON-Gruppe: 42,2%. Dieser Gruppe gehören Fon, Goun, Aizo, Weme, Torri, Maxi, Kotafon, Tofi, Seto, Agouna an.
- Bariba-Gruppe: 8,6%. Sie besteht aus Sprachen wie Bariba, Boo und Boko.
- Dendi-Gruppe: 2,8%. Dazu gehören Dendi und Djerma.
- YOA LOKPA-Gruppe: 3,8% setzt sich aus Sprachen wie Yoa, Lokpa, Windji-Windji, Koto-Koli, Kabye und Soruba Biyobe zusammen.
- Peulh-Gruppe (6,1%). Dazu gehören Peulh, Fulfulbe und Gando.
- Otamari-Gruppe (6,1%) darunter Otamari, Berba, Waaba, Yende und weitere.
- Yoruba-Gruppe (12,1%). Sie umfaßt Sprachen wie Nago, Chabe, Idatcha, Yoruba, Mokole und weitere. Aus dieser Klassifizierung der verschiedenen Ethnien in Benin ergibt sich deutlich, daß die Fon- Gruppe die größte Ethnie (42,2%) bildet. Also nimmt Fon eine Sonderstellung unter sämtlichen im Süden und im Zentrum gesprochenen Stammsprachen ein. Seine Bedeutung als allgemeines Kommunikationsmedium nimmt tendenziell zu. Nach Meinung des Sprachwissenschaftlers Georges Guédou kann diese

¹⁰ Quelle: Laboratoire de Cartographie, Deuxième recensement général de la population, synthèse des résultats du février 1992.

Sprache heute bereits „la langue nationale la plus significative du Benin“¹¹ d.h. „als die bedeutendste Nationalsprache Benins“ bezeichnet werden.

1.3.2.1. Sprachwissenschaftliche Gesichtspunkte

Über die genaue Sprachzugehörigkeit der Fon und vieler anderen westafrikanischen Sprachen herrscht noch Ungewißheit.

Um aus allen diesen Sprachen und Dialekten, nicht nur aus Benin, sondern auch aus ganz Westafrika eine Einheit zu bilden und ihnen eine Ordnung zuzurechnen, haben Sprachwissenschaftler und Ethnologen in verschiedenen Forschungsarbeiten und Publikationen versucht, diese unzähligen Sprachen zu klassifizieren. Dieser Klassifizierung der afrikanischen Sprachen hat „das Lexikon der Afrikanistik“ von Herrmann Jungraithmayr und Wilhelm J.G. Möhlig einen bedeutsamen Platz eingeräumt. Schon im 19. und 20. Jahrhundert stand die Klassifikation dieser Sprachen im Mittelpunkt der Werke weiterer Sprachforscher wie Krause (1885) und Greenberg (1963). Nach den beiden Forschern wurden die westafrikanischen Sprachen in zwei wesentliche Sprachzweige eingeteilt:

Es geht einerseits um die Kwa- Sprachen. Das Wort Kwa ist ein von Krause (1885) vorgeschlagener Terminus zur Benennung einer Gruppe westafrikanischer Sprachen, die an der Guinea- Küste von der Elfenbeinküste bis nach Ostnigeria gesprochen werden.¹²

Das sind Sprachen, bzw. Dialektgruppen, die untereinander engere Beziehungen aufweisen. Eine andere These besagt aber, daß das Kwa bezüglich der Klassifizierung westafrikanischer Sprachen eine Untergruppe der westsudanischen Sprachen bildet (Westermann, 1927), während Bryan (1952) das Kwa als eine Untergruppe der westafrikanischen Sprachen bezeichnet. Eine letzte These, die von Greenberg, betrachtet das Kwa als eine Untergruppe des Niger- Kongo. Offensichtlich scheinen sich die Geister über die genaue Zugehörigkeit des Kwa zu scheiden. Es geht jedoch aus all diesen oben erwähnten Thesen hervor, daß die verschiedenen Gruppen genealogisch gesehen eine Einheit bilden.

¹¹ Georges Guédou: „ Une formule beninoise d’introduction des langues nationales à l’école, UNESCO, Seminaire de formation sur les problèmes de programmation de l’enseignement des langues dans un contexte bi-multilingue, Lomé, sept 1982, p.7-8.

¹² Hermann Jungraithmayr und Wilhelm Möhlig: zitiert nach G. A. Krause und J.H. Greenberg in: „Lexikon der Afrikanistik, afrikanische Sprachen und ihre Erforschung“, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1983, S.95-96 und 141-142.

Die Kwa- Sprachen sind Tonsprachen. Zu den bedeutendsten Sprachen- bzw. Dialektgruppen des Kwa zählen Akan, Ewe, Ga, Yoruba, Igala, Edo, Nupe und Igbo.

Die Fon- Sprache gehört als eine Verwandte von Ewe den Kwa- Sprachen an.

Der zweitwichtigste Sprachzweig verweist auf die Gur- Sprachen, die nach Greenberg einen Sprachzweig des Niger- Kongo bildet. Diese Sprachen werden in Burkina- Faso, Ghana, Togo, Elfenbeinküste, Mali und Nordbenin gesprochen. Dazu gehören Sprachen wie Senufo, Bariba, Gurmantche, Dogon usw.

1.4. Zur Grammatik und Phonetik des Fɔn

Den grammatischen und phonetischen Aspekten der Transkription der Fɔn- Märchen wird hier ein gesonderter Platz eingeräumt, damit sich die Leser, die sich für diese Sprache interessieren, ein erstes Bild von ihrer Grammatik verschaffen können.

Eine detaillierte Darstellung ist aus Zeitmangel im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Auf einige Grundlagen über die relevantesten Aspekte dieser Grammatik wird hier eingegangen. Die Fon- Sprache stellt eine Sprache mit Nominal- Klassen und Adjektivpräfixen wie Pronomen dar. Die Pronomen, Adjektive, Artikel werden von Substantiven getrennt geschrieben. Das Bestimmungswort wird unmittelbar nach dem Substantiv eingesetzt wie in folgenden Beispielen:

àwù wíwí = àwù = Hemd; wíwí = schwarz = schwarzes Hemd

vi le = vi = Kind; le = die = die Kinder

xɔ mitɔn = xɔ = Wohnung; mitɔn = unsere = unsere Wohnung

Die Stellung der Verben bleibt die gleiche wie in Französisch und Deutsch.

Beispiel: Ún ða mɔlikun = ich koche Reis.

Wenn das Substantiv länger als sechs Konsonanten ist, so wird es geteilt, auch wenn es eine einzige und gleiche Tatsache bezeichnet.

Beispiel: Áhwángánkànenenɔ: setzt sich aus sieben Konsonanten zusammen und wird dementsprechend wie folgt gesprochen: Ákwángán kàn enenɔ bedeutet: der Kommandant.

Das Substantiv, das von dieser Regel abweicht oder keine Änderung kennt, ist in der freien Übersetzung meiner Arbeit unteilbar geblieben. Das gilt ebenfalls für die Pluralformen der Wörter, die unteilbar sind. Die Klassen der Adjektive bleiben in der neutralen Form.

1.4.1. Zu den Vokalen

Es gibt in der Fon- Sprache sieben Vokale, die sich in vier Gruppen einteilen und zwar:

1. Die einfachen mündlichen Vokale, wie bei den folgenden Wörtern:

i : vi = Kind

é: léké = Zuckerrohr

ε: keke = Fahrrad

à: àwá = Arm

ɔ: tɔ = Brunnen

o: lo = Sprichwort

u: tú = Gewehr

Drei von diesen Vokalen werden wie in der deutschen Sprache ausgesprochen: Das sind

é wie (leben)

u wie (suchen)

o wie loben

ε wird wie ä in „Tätowierung“ gesprochen;

ɔ wird wie in „locken“ ausgesprochen

a wird wie in „lachen“ ausgesprochen

2. Die mündlichen Doppelvokale. Sie unterscheiden sich von den mündlichen einfachen Vokalen. In der Aussprache eines Wortes sind sie obligatorisch.

Beispiele:

ii: wíwí víí (tief schwarz)

éé: géé (gewiß, sicher)

εε: pεε (genau, richtig)

aa: daa (Vater oder Familienchef)

oo: tóó (Ruhe)

uu: túún (wissen, kennen)

Diese Kombination kann sich je nach Qualität beider Vokale ändern, wie auch Hildegard Höftmann unterstreicht: „In diesen Kombinationen kann die Qualität beider Vokale identisch oder nicht identisch sein.“¹³

¹³ Hildegard Höftmann: „Grammatik des Fon“, Langenscheidt Verlag Enzyklopädie, Leipzig, Berlin, München, Wien, Zürich, New York, 1993, S.49.

Ein Beispiel dafür bietet das Wort „gee“, was „sicher“ heißt; aber „ge“ mit einem e bedeutet die Fußspitze. Die zwei anderen Gruppen bilden die nasalisierten Vokale, auf die im zweiten Teil eingegangen wird.

1.4.2. Zu den Konsonanten

Es gibt in der Fon Sprache zwei Sorten von Konsonanten:

- die einfachen Konsonanten und die zusammengesetzten Konsonanten, die „Digraphe“ genannt werden.
- Die einfachen Konsonanten: Sie treten in folgenden Wörtern auf:

| | | | |
|---|-------|------|--------------------|
| b | bíbí | d.h. | die Schlaueheit |
| c | cící | „ | die Brille |
| d | dán | „ | die Schlange |
| ɖ | ɖà | „ | das Haar |
| f | fífá | „ | die Kühle |
| g | gán | „ | der Chef |
| h | hán | „ | das Lied |
| j | jí | „ | der Regen. |
| k | kàn | „ | die Schnur |
| l | làn | „ | das Fleisch |
| m | má | „ | das Gemüse |
| n | núkún | „ | das Auge |
| p | pɛɛ | „ | genau |
| r | tràn | „ | der Wurm |
| s | sìn | „ | das Wasser |
| t | tà | „ | der Kopf |
| v | vi | „ | das Kind |
| w | wán | „ | der Geruch |
| x | xó | „ | die Rede, das Wort |
| y | yá | „ | die Armut |
| z | zán | „ | die Nacht |

Bemerkung: Die meisten der Konsonanten werden in aller Regel wie die französischen ausgesprochen. Folgende Ausnahmen gibt es. ɖ ist z.B. der Fon- Sprache eigen und wird im Wort „ɖɔ“ d.h. „sagen“, ausgesprochen, c wird anders ausgesprochen als im Deutschen. Es

spricht sich wie „tsch“ wie im „Tschüss“ aus. Alles in allem besteht das Fon- Alphabet aus sieben Vokalen und einundzwanzig Konsonanten¹⁴.

1.4.2.1. Zu den Digraphen

Unter Digraph versteht man eine Mischung von zwei Konsonanten, aus der sich ein einziger Ton ergibt. Insgesamt existieren drei Sorten von Digraphen in der Fon- Sprache:

| | | |
|----|--------|-------------------|
| kp | kpákpá | die Ente |
| gb | gbá | die Kiste, Koffer |
| ny | nyevi | die Nadel |
| | nyɔnú | die Frau |

1.4.2.2. Weitere Besonderheiten

Die Transkription der Fon- Sprache hält bestimmte Regeln bezüglich ihrer Grammatik ein. Die wichtigste Regel dabei bezieht sich auf die nasal ausgesprochenen Vokale, die sich durch Beifügung des Konsonanten „n“ in einen nasalen Vokal verwandeln. Dementsprechend sind folgende Vokale in der Fon- Sprache Nasallaute:

„í, ɛ, a, ɔ, u“.

| | | | |
|------------|-------------|------|-----------------|
| Beispiele: | i + n = in: | átín | (Baum) |
| | ɛ + n = ɛn: | sɛn | (Gesetz) |
| | a + n = an: | hán | (Lied) |
| | ɔ + n = ɔn: | hɔn | (Tür, Skorpion) |
| | u + n = un: | hún | (Trommel) |

Daraus ergeben sich fünf nasal ausgesprochene Vokale in der Fon- Sprache. Das sind: in, ɛn, an, ɔn, un.

¹⁴ Das Fon- Alphabet und die Grammatik der Sprache wurden 1975 bei einem internationalem Kolloquium über die Entwicklung der nationalen Sprachen Westafrikas überarbeitet und von der beninischen Regierung als Alphabet zur Schrift aller nationalen Sprachen in Benin anerkannt und veröffentlicht. An diesem Kolloquium nahmen Sprachwissenschaftler aus Togo, Ghana, Obervolta, Niger, Nigeria und Benin teil. Vgl: Alphabet des Langues Nationales: Commission Nationale de Linguistique, Ministère de l'Education Nationale, BP. 24, Porto-Novo, Benin, 1975.

Abgesehen von diesen oben genannten Vokalen enthält die Fon- Sprache weitere Vokale, die auch nasal ausgesprochen werden und die nasale Doppelvokale genannt werden. Sie setzen sich aus der nasalen Buchstabe „n“ und den mündlichen Doppelvokalen zusammen:

Beispiele:

- ii + n = iin : fín (Erleichterung)
- εε + n = εεn : εεn (ja)
- aa + n = aan : aan (drückt das Erstaunen aus)
- ɔɔ + n = ɔɔn : àɔɔn (fünf)
- uu + n = uun : tùùn (wissen)

1.4.2.2.1. Weglassen des nasalen Zeichens

Die Grammatik der Fon- Sprache bietet Fälle, in denen das Weglassen des nasalen Zeichens obligatorisch ist. So, nach Verwendung der Konsonanten (m), (n) und des Digraphes (ny) wird die nasale Form automatisch und das nasale Zeichen somit unnötig.¹⁵

Beispiele:

- àmá : Blatt
- nákí : Holz zum Feuermachen
- mólíkún : Reis
- nyávi : junger Mann
- náná : Oma
- nyɔɔaxóvi : alte Frau

Nach einer nasalen Silbe benötigen die nasalen Vokale kein Nasalzeichen mehr.

Wenn sie als Pronomen in Akkusativform verwendet werden, ist keine nasale Form nötig.

Beispiele:

- e ɔa ε = er hat es gekocht
- a ɔu i = du hast es gegessen

Das Weglassen der nasalen Form ist auch bei Substantiven mit „ɔ“ zu beobachten.

- Beispiel: hɔn ɔ = die Tür
- lan ɔ = das Fleisch

Bei Partikeln wie (a) und Fragezeichen (à) wird die nasale Form ebenfalls weggelassen.

Beispiele:

¹⁵ Quelle: „Guide pratique de transcription du fongbe“, Direction de l’Alphabetisation, 08BP1134,Cotonou,, 3.trimestre, 1995,p.22.

Cùkú ɔ dǔ i â = Der Hund hat ihn nicht gebissen

E dǔ i à ? = Hat er ihn gebissen?

Die Trennung von zwei nasalen Vokalen, die aufeinander folgen.

Wenn zwei nasale Vokale aufeinander folgen, werden sie durch den Konsonanten „w“ getrennt.

Beispiele:

taún wird „tawún“ geschrieben wie in: e dɔ mɔ tawún = Er hat das klar gesagt.

gbiun wird „gbíwùn“ geschrieben wie in:

e j'ayí gbíwún: gbíwún = drückt ein Geräusch aus!

In diesem Fall bleibt der letzte Vokal nasal.

1.5. Veränderung der Vokale (i) und (u) in „y“ und „w“

Wenn innerhalb einer Silbe der Vokal (i) unmittelbar vor oder nach (ɛ, a, o, ɔ, ɛn, an, ɔn) steht, so verwandelt er sich in „y“.

Diese Regel gilt nach folgenden Konsonanten:

b, c, d, f, a, k, l, m, s, t, v, w, x, y.

Beispiele:

Biɔ wird „byɔ“ = bitten oder eintreten

djɔvi wird „dyɔvi“ = junges Mädchen

fiɔ wird fyɔ = abbrennen

Bemerkung: Der Konsonant „d“ läßt keine nasalen Vokale zu.

Wenn innerhalb einer Silbe der Vokal „u“ unmittelbar vor oder nach (a, ɛ, e, ɛn, an, in) steht, verändert er sich zu „w“. Diese Regel gilt nach Verwendung von folgenden Konsonanten: c, d, d, g, h, k, m, s, t, v, x, y, z, ny.

Beispiele:

xué wird: xwé = Haus

kue wird: kwe = Geld

ázuí wird: ázwi = Hase

Bemerkung: Die Konsonanten „d“ und „y“ lassen keine nasalen Vokale zu.

1.5.1. Zur Transkription des Satzes

Alle Elemente, aus denen sich ein Satz zusammensetzt, werden getrennt transkribiert.

Beispiele:

Ablawa yì àxì mε = Ablawa ist auf den Markt gegangen.

ùn dṵ nù dṵ wε = Ich bin am Kochen

Jí dṵ ná já wε = Es wird regnen

Bemerkung: Bei der Transkription eines Satzes kommen häufig einige Verkürzungen vor. Sie kommen meist vor, wenn sich zwei Vokale bei einem Verb und seinem Objekt treffen. Diese Verkürzungen werden durch ein Auslassungszeichen gekennzeichnet.

Beispiele:

e dṵ n'í wird e dṵ n'í = er hat ihm gesagt.

E je ayí wird e j'ayí = er ist gefallen

mì sà hùn ɔ dó é wird mì sà hùn ɔ d'é = wir haben ihm das Auto verkauft.

Alle diese Regeln zur Transkription des Satzes in der Fon- Sprache werden in dieser Arbeit eingehalten.

1.5.2. Zu den Tönen

Die Töne spielen in den afrikanischen Sprachen eine ausschlaggebende Rolle. Das Fon zählt zu den Tonsprachen. Es gibt im Fon das, was Hildegard Höftmann als „lexikalische Töne“ bezeichnet. Diese haben viel mehr mit den Vokalen zu tun, und als Kernpunkt einer Silbe trägt der Vokal einen Ton. Besser gesagt, bildet jeder Vokal mit seinem Ton eine Einheit (diese Einheit muß hier ausnahmsweise zum Zweck der Schilderung der Sprache unberücksichtigt bleiben).

Die lexikalischen Töne erweisen sich als wichtig für die Unterscheidung von Wörtern.

Beispiele:

Tó = das Ohr

Tò = das Land

Tɔ = der Vater

Tɔ = der Brunnen

Zudem enthält die Fon- Sprache weitere Töne, die zur Unterscheidung grammatischer Funktionen dienen. Sie ermöglichen, die diversen Zeiten in der Konjugation der Verben zu unterscheiden und bestimmen gleichzeitig die Stufen des Subjektpronomen.

Beispiele:

É dṵ mṵlikún = er, sie, es kocht Reis = Pers. Pron. 3.Pers. Sing.

oder = er, sie, es hat Reis gekocht

ún dṵ = ich koche oder ich habe gekocht

| | | |
|-------|---|-----------------------------------|
| á dâ | = | du kochst |
| mì dâ | = | wir kochen oder wir haben gekocht |
| mí dâ | = | ihr kocht, ihr habt gekocht |
| yé dâ | = | sie kochen, sie haben gekocht |

Die Analyse der Fon- Sprache ergab folgende Töne:

Hochton = ´

Tiefton = `

modulierter Ton (tief- hoch) =

modulierter Ton (hoch-tief) = ^

Mittelton = -

| | | | | |
|------------|-------------------------------|---------|---|---------|
| Beispiele: | Tiefton: | lì | = | Hirse |
| | Hochton: | tó..... | = | Ohr |
| | modulierter Ton (tief- hoch): | vi | = | Kind |
| | modulierter Ton (hoch- tief): | vɛn | = | Wein |
| | Mittelton: | ko | = | zwanzig |

Bemerkung: Bis heute hat sich die Bedeutung einzelner Töne leicht verändert. Zum Beispiel ist der modulierte Ton (hoch- tief) nicht mehr so gebräuchlich. Er wird nur bei manchen Wörtern (Fremdwörtern) französischer Abstammung verwendet, wie:

bâ = Restaurant

vɛn = vin = der Wein

lɛ = lait = die Milch

Abgesehen von diesem modulierten Ton (hoch- tief) sind die weiteren Töne sehr gebräuchlich besonders in der schriftlichen Sprache. In der vorliegenden Arbeit werden alle Töne benutzt.

1.5.2.1. Phonetische Zeichen

Alle phonetischen Zeichen der Fon- Sprache werden in dieser Arbeit berücksichtigt. Auch diejenigen, die nicht direkt auf der Tastatur des Computers zur Verfügung stehen, habe ich gesucht und an die Maschine angepaßt. Diese Sonderzeichen befinden sich im IPA (Internationales phonetisches Alphabet). Das sind folgende Laute: d, ɔ und ɛ.

2. Gespräch mit den Erzählern

Zweck des nun folgenden Teils der Arbeit ist es, Fragen zur Originalität der Erzählungen, an die Erzähler, zu ihrer Person und ihrer Umwelt zu stellen und konkrete Antworten einzuholen, denn sie waren diejenigen, die der Arbeit die Grundsatzsubstanz gaben. Mit ihren Wortbeiträgen und ihrer Bereitschaft während der Feldforschung haben sie einen gewichtigen Anteil an der vorliegenden Studie und können als Ko- Autoren dieser Abhandlung betrachtet werden. Das Gespräch, an dem fünf Erzähler und zwar Daa Dekakon, Felix Adjogou, Agbokpanzo Michel, Houngni Eugène, Adanlin Nicolas, Freunde von mir namens Francois Fanou, Robert Tchatchabloucou, Angehörige der Erzähler und ich selbst teilnahmen, fand am 13.02.99 bei Daa Dekakon in Tindji bei Abomey statt. Das Interview wurde mit einem Kassettenrecorder Marke ITT TINY 220-FTZ 11/513-220V-50-60Hz aufgenommen und natürlich auf Fon, der Muttersprache aller Teilnehmer, durchgeführt.

Den Sitten und Gebräuchen der Fon zufolge wurden meine Fragen an den Ältesten der Erzähler gestellt, denn älteren Leuten werden die besten Kenntnisse im Bereich der Oralliteratur und Lebensweisheit zugeschrieben. Dementsprechend sprechen meine Fragen Daa Dekakon an, mit dessen Zustimmung Adjogou Felix und Agbokpanzo Michel, auch die jüngeren Erzähler sehr oft zu Wort gekommen sind, um zusätzliche Erläuterungen hinzuzufügen.

Festzustellen war, daß der jüngere Erzähler dem älteren nie widersprach. Die von mir gestellten Fragen beziehen sich zum Teil auf die Arbeit von Thomas Geider über „Die Figur des Ogers in der traditionellen Literatur und Lebenswelt der Pokomo in Ost-Kenya“¹⁶.

Nun folgt die freie Übersetzung des Gesprächs ins Deutsche. Eine phonetische Transkription kommt hier nicht in Betracht. Bei den Fon muß man nach der Sitte jeden Älteren siezen, worauf hier geachtet wurde.

Hier wurden die Namen der Teilnehmer¹⁷ abgekürzt, um das Gespräch übersichtlicher zu machen.

Fragen:

V: Stellen Sie sich bitte vor; sagen Sie uns Ihren Namen, Ihr Alter, kurze Angaben zu Ihrer Person.

¹⁶ Thomas Geider: „Die Figur des Ogers in der traditionellen Literatur und Lebenswelt der Pokomo in Ost Kenya“, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 1990, S.13-54.

¹⁷ Abkürzung der Namen der Teilnehmer an dem Gespräch: D steht für Daa Dekakon; V für den Verfasser und drei andere Erzähler.

D: Ich heiße Daa Dekakon, bin in Tindji genauer gesagt, im Dorfviertel Kini gon geboren und lebe dort.

Als Bauer habe ich vier Kinder und gehöre zur Generation, in der Danxome von Agoli- Agbo regiert wurde. Diese Generation geht auf den Anfang des 20. Jahrhunderts zurück. In dieser Zeit wurde Danxome von den Franzosen besiegt, die den König Gbehanzin festnahmen und ihn nach Blida (Algerien) deportierten. Das war die Epoche des Verfalls des Königreiches.

V: Warum der Name Dekakon? Es ist doch kein französischer Name, wie viele von Ihren Mitbewohnern hier im Dorf tragen?

D: Ja, ich bin kein Katholik. Und Dekakon nannten mich meine Eltern, bevor die Franzosen uns kolonisierten und den Katholizismus hier einführten, und diesen Namen will ich nicht ändern. Ich will meine afrikanische Identität behalten. Man nennt mich zusätzlich Daa, weil ich hier wegen meines Alters der Dorfcchef bin.

V: Was für einen Beruf üben Sie außer Ihren bäuerlichen Tätigkeiten aus?

D: Ich bin Bokn, d.h. ich beherrsche die Zeichen des Orakels und viele Leute kommen zu mir, um das Orakel zu befragen, wenn sie in Schwierigkeiten geraten. Überdies erzähle ich auch Märchen (mein Freund Robert Tchachabloucou und der dritte Erzähler Michel Agbokpanzo stimmten zu, indem sie nickten). Ich leite auch im ganzen Dorf traditionelle Zeremonien und Sorge für den Respekt vor dem Ahnenkult.

V: Nun sprechen wir über Ihre Märchen.

D: Ich, Daa Dekakon, habe keine Märchen.

V: Heißt es, daß Sie kein Mrchenerfinder sind?

D: Ja, ich besitze kein Märchen und denke keines aus; ich erzähle nur die Märchen weiter, die ich in meiner Kindheit bei den alten Leuten hier im Dorf gehört habe.

V: Geht es also um ein Erbe?

D: Nein, meine Eltern hatten keine spezielle Begabung für Märchen. Als Kind hatte ich selbst Erzählern während der Mrchenabende zugehört, und jetzt erzähle ich weiter.

V: Wie fanden diese Mrchenabende statt?

D: Nach den schweren Feldarbeiten, die tagsüber geleistet wurden, kamen die Menschen abends nach Hause und versammelten sich nach dem Essen um ein auf dem Hof angezündetes Feuer oder im Mondschein. Abgesehen von den Kindern, die als erste auf den Hof kamen und den Abend mit Rtsellsungen anfangen, waren auch Erwachsene, Männer und Frauen dabei, und der Erzähler tauchte im letzten

Augenblick auf und stimmte ein Lied an, das vom ganzen Publikum wiederholt wurde. Danach begann er mit seiner Erzählung.

V: Heute erzählen Sie auch. Bekommen Sie Geld dafür?

D: Nein! Nein! Nein! Märchen erzähle ich aus Spaß, besonders wenn Kinder und Erwachsene mir gerne zuhören möchten.

V: Warum erzählen Sie oder erzählten Sie die Fon- Märchen?

D: Ich erzähle Märchen, um sowohl Kinder als auch Erwachsene zu lehren, denn nur so können sie die Lehren und die Weisheit unserer Vorfahren erfahren, die meistens in den Märchen versteckt sind. Diese Lehren sollen nicht in Vergessenheit geraten. Leider zeigen die Leute im Dorf immer weniger Interesse an Märchen. Felix Adjogou, der zweite Erzähler, fügte mit Erlaubnis von Daa Dekakon hinzu:

A: Wenn die Leute und zwar die Jungen die Lehre der Märchen hörten und dementsprechend agierten, würden sie wenige Ärger haben. Sie würden nicht mehr miteinander streiten, denn die Märchen fordern zur Solidarität und zum Zusammenhalt unter den Menschen auf. In den Märchen treten Menschen und allerlei Tiere auf, und es ist wichtig, daß die Kinder die Tiere kennenlernen, um die Märchen besser verstehen zu können. Das Gespräch wird mit Daa Dekakon fortgesetzt.

V: Wie erklären Sie selbst die Tatsache, daß die Jungen im Dorf kein Interesse mehr für die Erzählungen zeigen?

D: Dieses Desinteresse der Jungen existiert nicht nur gegenüber Märchen, sondern auch gegenüber Volksliedern und Initiationsfeiern, die heutzutage allmählich, aber sicher verlorengelassen werden. Es wird nicht mehr lange dauern, dann verschwindet die ganze Kultur unserer Vorfahren. Das ist eine persönliche Bemerkung. Heutzutage gibt es kaum mehr Märchenabende. Die Schule der Europäer und nun das Bildungsfernsehen nehmen uns unsere Zuhörer weg. Alle Kinder möchten so weit wie möglich in die Schule der Weißen gehen und lernen und später Minister oder reich werden. Guck mal, ich werde immer älter und bald sterben. Wenn keiner meine Märchen anhört, dann sterben sie mit mir.

V: Heißt es also, daß die Schule der Weißen verantwortlich für dieses Desinteresse der Jungen an Ihren Märchen ist.

D: Nein; meinen Kindern und Enkeln habe ich selbst geraten, sie sollten in die Schule gehen, denn das bietet eine große Zukunft. Ich bekomme nichts für die Märchen, die ich erzähle; wie soll ich denn auskommen, wenn ich nur erzählen will? - Andere Dorfbewohner lachen über uns, da sie meinen, Erzähler vergeuden die Zeit, statt auf

dem Acker zu arbeiten. Es ist auch bedauerlich, daß die Behörden heutzutage nichts tun, um die Erzähler zu fördern.

V: Wie sah früher die Lage der Erzähler aus?

D: In der Kolonialzeit gab es immer Erzählabende. Die Missionare und andere Kolonialherren besuchten mit Tonbandgeräten diese Abende, an deren Ende der beste Erzähler mit kostbaren Stoffen und Getränken belohnt wurde. Heutzutage hat die Geldgier alles zerstört. Auch die eingeborenen sogenannten Intellektuellen interessieren sich kaum für unsere Märchen, die der Schatz unserer Vorfahren sind. Wir freuen uns sehr, daß du als Kind unserer Gegend in die Schule gegangen bist und dich für die Sammlung unserer Erzählungen interessierst. Wir erzählen dir so viel wie möglich. Aber denke daran, daß du nochmals vorbeikommst und uns die Kassetten vorspielt, damit wir unsere Stimmen hören.

V: Daa Dekakon, Sie sagen gerade, daß der beste Erzähler früher belohnt wurde. Meinen Sie, daß bessere Erzähler zu finden sind.

D: Selbstverständlich! Das Märchenerzählen stellt eine Kunst dar. Beim Tanzen ist festzustellen, daß es gute und schlechte Tänzer gibt. Das Gleiche gilt für die Märchenerzählung.

V: Gibt es Kriterien, die ein Erzähler erfüllen muß, um als guter Erzähler betrachtet zu werden?

D: Ja, ja! Der gute Erzähler soll ein guter Schauspieler sein und ein Meister der Rede. Darüber hinaus ist der gute Erzähler derjenige, der viele Weisheitsworte besitzt. Er ist in der Lage, nicht nur Märchen zu erzählen, sondern auch schön zu singen, zu tanzen. Er verfügt über einen Erzählstil, der auf der ästhetischen Ebene gleichzeitig den Gebrauch der Stimme und der körperlichen Hilfsmittel z.B. Gesten, Körperhaltung, Gesichtsausdruck, Intonation, Schweigen, umfaßt.

- Der zweite Erzähler fügte hinzu:

Der gute Erzähler beherrscht die Kunst der Dramatisierung und des Inszenesetzens, was die Zuhörer noch aufmerksamer macht und das ist das, was dem Erzähler noch mehr Appetit gibt. Er kann die passenden Gesten der Märchengestalten gut nachahmen. Er vergißt keinen Abschnitt. Wenn der gute Erzähler die Wortkunst beherrscht, so kommen die Zuhörer spontan zu ihm.

- Der dritte Erzähler setzte fort.

Ein guter Erzähler ist intelligent, phantasievoll, verfügt über ein gutes Gedächtnis, eine Kultur, Humor und eine eigentümliche Redeweise. Bei seiner Erzählweise stellt er alle

seine persönlichen Ressourcen bereit, um das Kind zu beeindrucken, das an seinem Erzählabend teilnimmt und das bewußt oder unbewußt anfängt, den Erzähler nachzuahmen. Der gute Erzähler setzt alles daran, um vom Publikum geschätzt zu werden.

V: Kann ein Kind, das Märchen erzählen lernt, auch sein Publikum finden?

D: Bestimmt! Aller Anfang ist schwer; aber ein Kind ist in der Lage, wenn es gut hört, nach vier Märchenabenden genauso gut wie der Erwachsene Märchen erzählen. Es ist eben schade zu beobachten, daß die heutigen Kinder nur den Besuch der Schule der Weißen anstreben und die ihrer Vorfahren völlig vernachlässigen. Mit zehn Jahren konnte ich bereits gut erzählen, was die Erwachsenen froh machte, und sie gratulierten mir immer wieder und ermutigten mich.

V: Wieviel Märchen können Sie im Laufe eines Märchenabends erzählen?

D: Heutzutage zeigen die Leute kaum noch Interesse an Märchenabenden. Wenn jedoch ein Märchenabend zufällig stattfindet, dann kann ich neun bis zwölf Märchen erzählen. Hauptsache ist, daß die Zuhörer nicht einschlafen oder früh schlafen gehen, denn ein Märchenabend ohne Publikum ist kein Erzählabend. Wenn ich „hwénúxó cé zón mō víín“ rufe, dann muß ich seitens der Teilnehmer hören: „bó yi je éte jí ?“ Sonst muß ich aufgeben.

V: Welche Bedeutung haben diese beiden Formeln, sind sie überhaupt auf Fon?

D: Ja, das sind doch Fon- Begriffe, aber ich habe keine Ahnung, welchen Sinn sie haben, denn diese Formeln gehören nicht zur Alltagssprache. Aber sobald sie abends gehört werden, da denkt man unvermittelt an Märchen, und nur an Märchen. Sie dienen zur Einleitung der Erzählung.

V: Werden Märchen erst abends erzählt?

D: Nein, Märchen dürfen auch tagsüber erzählt werden. Unsere Vorfahren sagten: „Wer tagsüber erzählt, verliert seine Mutter oder ein Auge“. Da die Leute ihre Mütter oder ihre Augen nicht verlieren wollten, trauten sie sich nicht, tagsüber Märchen zu erzählen. Das ist eine pure Lüge, muß ich hier betonen.

Der zweite Erzähler ergänzte:

In der Zeit unserer Vorfahren wurde ganztägig auf dem Feld gearbeitet.

Bäuerliche Tätigkeit beschäftigte die Leute tagsüber. Erst wenn sie abends von den Feldern zurückkamen, hatten sie nach dem Abendessen Zeit fürs Märchenerzählen. Soweit ich weiß, ist bisher niemand gestorben, wenn sein Kind am Tage Märchen erzählt hatte.

- V: Haben Sie Märchen, die Sie im Laufe eines Abends besonders gerne erzählen?
- D: Alle Märchen halte ich für bedeutend. Nur hängt alles vom Publikum und von den Umständen ab. Wenn sich das Publikum aus Kindern zusammensetzt, so erzähle ich Märchen wie: „lógózó sín bíbí d.h. (die Klugheit der Schildkröte)“.¹⁸ Wenn mehr Mädchen zum Abend kommen, so erzähle ich gerne das Märchen von „Àgámá dà dádá ví (Der merkwürdige Bräutigam)“.¹⁹ Falls sich das Publikum vorwiegend aus Erwachsenen zusammensetzt, erzähle ich Märchen wie „Die List, die die Schildkröte anwandte, um sich an dem Löwen, der Hyäne und der Natter zu rächen“.²⁰
- V: Gibt es diverse Arten von Publikum oder nur eines?
- D: Lauter, ich habe dich nicht richtig verstanden.
- V: Ich möchte wissen, ob es ein Publikum von Kindern oder eins von Erwachsenen gibt.
- D: Es gibt kein ausgewähltes Publikum. Ich kann den Zuhörern nicht sagen: Heute will ich nur Erwachsenen erzählen oder nur Kindern. Es kann vorkommen, daß ganz spontan mehr Kinder auftauchen, da sich die Erwachsenen nach dem Abendessen etwas ausruhen wollen, damit sie für den folgenden Tag mehr Kraft für die Feldarbeit gewinnen. Danach kommen sie zum Erzählabend. Oder mitunter geschieht es auch, daß Kinder im Laufe der Erzählung auf dem Boden einschlafen. In diesem Fall besteht die Zuhörerschaft aus Erwachsenen.
- V: Wo werden Märchen erzählt?
- D: Es gibt keine bestimmten Plätze fürs Märchenerzählen. Überall im Dorf können Märchen erzählt werden. Früher wurden Märchen auf einem öffentlichen Platz im Dorf erzählt, wenn der Mond schien, oder man Feuer angezündet hatte. Es kommt auch vor, daß Märchen im Wohnzimmer erzählt werden oder auf dem Hof vor dem Haus. Alles hängt von der Zuhörerschaft ab. Abgesehen von den gewöhnlichen Abenderzählungen werden Märchen bei den Begräbnisfeiern eines verstorbenen Erzählers zum Andenken an ihn, erzählt.
- V: Wie wird der Erzählabend gestaltet?
- D: Die Zuhörer bilden einen Halbkreis, die Kinder nehmen ganz vorne Platz, und die Erwachsenen hinter ihnen. Ich stehe in der Mitte des Kreises und so können mich alle besser sehen und mir Fragen stellen.
- V: Dürfen die Kinder Sie bei der Erzählung unterbrechen?

¹⁸ Siehe Märchen nr.1 des vorliegenden Korpus, S.39.

¹⁹ Siehe Märchen nr.19 des vorliegenden Korpus, S.119.

²⁰ Siehe Märchen nr.10 des vorliegenden Korpus, S. 70.

- D: Natürlich! Diese Unterbrechungen beruhen meist auf Fragen oder Erklärungen und all dies macht die Erzählung lebendiger und treibt mich noch mehr dazu, meine Märchen besser zu erzählen. Es gibt jedoch Fälle, wo Fragestellungen während der Erzählungen nicht erwünscht sind, um den Rhythmus der Erzählung nicht zu stören. Erst nach der Erzählung dürfen diese Fragen gestellt werden.
- V: Ich habe festgestellt, daß Lieder während mancher Erzählungen gesungen werden. Wie erklären Sie diese Tatsache?
- D: Das Lied und die Erzählung gehören zusammen. Manche Helden drücken ihre Gefühle durch das Lied aus. Lieder helfen bei der Beschwörung eines Unglücks und dienen auch dazu, eine Botschaft zu vermitteln. Sie erlauben, die Handlung des Märchens mit Akzenten zu versehen. Die Kinder, die während des Märchenabends auf dem Boden schlafen, werden durch die Lieder aufgeweckt. Diese Lieder dienen also dazu, die Leute an der Handlung teilhaben zu lassen und schaffen eine gute Stimmung unter den Zuhörern.
- V: Warum tauchen Personennamen und alltägliche Dinge in den Märchen auf?
- D: Das ist ein wichtiges Zeichen dafür, daß die in den Erzählungen handelnden Figuren ebenfalls im Alltag gefunden werden können. Darunter ist also zu verstehen, daß die Märchen keine Lüge sind. Sie stellen die Widerspiegelung der Lebenserfahrung dar und bergen in sich Lehren, denen zu folgen ist, um ein besseres Verständnis fürs Leben zu erwerben und mit Vernunft zu handeln: Die Zuhörer fühlen sich betroffen, wenn die Personennamen in den Erzählungen erscheinen.
- V: Der Hase gilt in den Fon- Märchen als das klügste Tier. Wie erklären Sie das?
- D: Du siehst, wie oft der Hase in unseren Märchen als der Schlaue erscheint. Er leistet den in Not geratenen Figuren Beistand und kann gute Ratschläge geben und verfügt über eine hohe und schnelle Handlungsfähigkeit, um jeder Falle zu entkommen. Unsere Ahnen, die die Märchen überliefert haben, erzählten auch, wie Gott selbst die Klugheit des Hasen erkannte. Ich bin kein Erfinder, und die Überlegenheit der Klugheit des Hasen gegenüber allen Tieren ist in den Fon- Erzählungen jedem bekannt.
- V: Ich habe zwei Fassungen des gleichen Märchens über den Hasen aufgenommen und stelle fest, daß die Moral einer Erzählung variieren kann. Wie erklären Sie das?
- D: Ja, manche Erzähler denken sich am Ende eines Märchens eine eigene Moral aus. Das tue ich nicht. Es erweist sich aber als wichtig, daß die ausgedachte oder erfundene Moral mit dem Ende in Einklang steht.

- V: Ist das Erzählen auch den Frauen offen?
- D: Ich habe dich nicht richtig verstanden.
- V: Ich möchte wissen, ob auch die Frauen Märchen erzählen dürfen.
- D: Ja, die Frauen erzählen aber nur zu Hause, wenn die Kinder eine Erzählung hören wollen. Auf dem öffentlichen Hof aber war das Erzählen immer nur eine Männersache, da die Frauen fast immer mit dem Haushalt beschäftigt waren. Heutzutage gibt es Frauen, die gerne erzählen wollen, aber sie trauen sich nicht, in der Öffentlichkeit aufzutreten. Diese Angst in der Öffentlichkeit aufzutreten, muß überwunden werden, um dieses Tabu zu brechen.
- V: Sind Sie der Meinung, daß das Desinteresse der Jungen den Märchen gegenüber dem Egoismus mancher alten Leute zuzusprechen ist?
- D: Du spielst ganz bestimmt auf dein schlechtes Erlebnis an. Du hast vielleicht recht in diesem Fall. Jedoch muß ich zugeben, daß sich die jungen Leute den Alten gegenüber so verhalten, daß diese den respektlosen Kindern ihre Weisheit nicht überliefern wollen.
- V: Bei meiner ersten Feldforschung bin ich bei Erzählern gewesen, die mir versprochen haben, Varianten von etlichen Märchen zu erzählen. Sie haben mir aber einen üblen Streich gespielt und keine Erzählung zur Verfügung gestellt unter dem trügerischen Vorwand, daß sie immer länger auf dem Feld arbeiten müssen, da der Regen dieses Jahr spät begonnen habe oder sie krank seien. In der Tat wollten sie keinem ihre Kenntnisse mitteilen, der ihrer Familie nicht angehört. Sie meinten, ich würde die Bücher aus dieser Märchensammlung in Deutschland herausgeben zugunsten meiner eigenen Familie. Das heutige Gespräch aber endete glücklich, da alle Erzähler, die daran teilgenommen hatten, zu mir sagten, daß ich jederzeit vorbeikommen dürfe, um Märchen aufzunehmen, so lange sie noch lebten. Daa Dekakon bat mich am Ende um einen Liter „Sodabi“²¹, der von allen Anwesenden getrunken wurde. Ein Schluck davon wurde auf den Boden gegossen, um den Ahnen eine Ehre zu erweisen, damit sie den Sammler ihrer Märchen segnen.

²¹ Sodabi: bezeichnet einen ländlichen beninischen Schnaps, den man aus gegorenem Palmwein bekommt.

2.1. Zum Thema

Zentrales Anliegen dieser Arbeit ist es, zur Märchenforschung einen Beitrag zu leisten, indem sie sich auf beninische und ausgewählte Märchen der Gebrüder Grimm stützt.

2.1.1. Das Material

Verschiedene Faktoren werden in diesem Teil der Arbeit in Betracht gezogen. Das Material umfaßt eine Sammlung von traditionellen Fon- Märchen, die bei Erzählern aus verschiedenen Dörfern Benins aufgezeichnet wurden. In diesen Sammlungen befinden sich das ganze Denken, die Glaubensvorstellung, das Fühlen und Leben, die Weltanschauung der Fon. Die Jahrhunderte alten alltäglichen Realitäten der Fon und das Königtum im früheren Danxome werden in den Märchen dargestellt. Es sind insgesamt über vierzig Märchen gesammelt worden, die dann in die Fongbe- Sprache transkribiert wurden. Danach wurden zwanzig Stück ausgesucht und ins Deutsche übersetzt. All diese Arbeiten haben mir Schwierigkeiten bereitet, auf die ich hier kurz eingehen möchte.

2.1.2. Schwierigkeiten bei der Aufnahme der Märchen.

Die Aufnahme der Fon- Märchen ist kein leichtes Unternehmen gewesen, obwohl ich selber dem Fon- Stamm angehöre. Bei dieser Aufzeichnung der oralen Erzählungen habe ich mich eines Tonbandgerätes bedient, obwohl das zeitgemäßere Verfahren zweifellos das Festhalten der Erzählung und des Erzählers in Ton und Bild gewesen wäre. Das heißt, alles sollte besser mit einer Videokamera aufgezeichnet werden. So ein Unternehmen erweist sich als zu kostspielig für einen Studenten. Deswegen scheint mir die Tonbandaufnahme auch eine Lösung zu sein, denn sie ermöglicht, den Tonfall und die Stimm- Modulation festzuhalten. Die Rechtfertigung meiner Wahl ist also finanzieller Natur, denn als ich mich entschlossen hatte, mich mit der mündlichen Literatur der Fon zu beschäftigen, konnte ich mir keine teure Videokamera leisten. Das größte, fast unlösbare Problem lag darin, daß nicht mehr wie früher erzählt wird und ich freiwillige Erzähler finden mußte, auch manchmal Zuhörer, die ab und zu bei der Erzählung selbst das Wort ergreifen. Da das Erzählen nicht mehr wie früher zum Alltag gehört, mußte ich viel Geduld zeigen, bis der Erzähler seine Zuhörerschaft versammelt hatte, was viel Zeit in Anspruch nahm. Manchmal mußte sich der Erzähler am Erzählabend

viel Mühe geben, um die Kinder zur Ruhe zu bringen. Ich selber mußte sie zwischendurch zur Ruhe auffordern, damit ihre Stimmen nicht gleichzeitig mitaufgenommen wurden.

Ein unvorhersehbares Problem ergab sich, als ich mit einem Erzähler aus dem Dorf Adanhondjigon, etwa hundertvierzig Kilometer von Cotonou entfernt, einen Termin vereinbart hatte und pünktlich bei ihm eintreffen wollte. Auf halbem Weg platzte der vordere Reifen meines Mopeds. Ich verfügte aber über keinen Ersatzreifen. Die Panne konnte auch nicht mehr rechtzeitig behoben werden, da es in der Nähe keine Werkstatt gab. Die Dörfer liegen weit voneinander entfernt. Ich mußte dann das Moped zu Fuß bis ins Dorf des Erzählers schieben. Bis dahin waren die Zuhörer schon auseinandergegangen. Folglich fiel der Erzählabend aus.

Bei einem anderen Erzähler konnte ich trotz unseres vorher vereinbarten Treffens erst kein einziges Märchen aufzeichnen, da er alle Märchen, die er früher gekannt hatte, schon wieder vergessen hatte. Auf die Frage, warum ihm das Erzählen seiner Märchen entfallen sei, antwortete er: „Unsere Kinder und Leute hier im Dorf fordern mich nicht mehr dazu auf. Sie sind mit den Lektionen ihrer Lehrer schon sehr belastet, und wegen des Fernsehens wollen viele keine Märchen mehr hören. Mein Gedächtnis ist kein `Tonbandgedächtnis. Wenn man regelmäßig erzählt, so kann man sich viel merken, und das Erzählen findet heute hier bei uns im Dorf nicht mehr regelmäßig statt. Das ist schade“. Bei Felix Adjogou, einem Erzähler aus Godomey wurden meine Aufzeichnungen öfter durch den Lärm der vorbeifahrenden Motorräder und Autos gestört, denn der Erzähler wohnt an einer sehr belebten Straße. Beim Vorbeifahren eines Autos mußte ich immer die Aufnahme unterbrechen, damit der Lärm nicht aufgenommen wurde. Dies war dafür verantwortlich, daß meine Aufnahmen sich bei diesem Erzähler über mehrere Erzählabende hingezogen haben. Jedoch war ich schließlich zufrieden mit der Bilanz, denn allein bei ihm hatten fast zwanzig Märchen aufgezeichnet werden können.

Eine erhebliche Schwierigkeit stellte auch der Mangel an Kooperation unter manchen Erzählern dar. Bei zwei anderen Erzählern, die an demselben Ort wohnen, wollte ich Märchen sammeln. Ich mußte dann aber feststellen, daß der eine Erzähler Geld von mir verlangte, ehe er mir Märchen erzählen wollte, obwohl vielen Leuten in diesem Dorf bekannt ist, daß Studierende arme Leute sind. Der zweite Erzähler wollte mir kein Märchen erzählen, nachdem er feststellte, daß ich nicht seiner Familie angehöre. Für den einen Erzähler kam es nicht in Frage, mir Märchen zu erzählen, weil ich daraus ein Buch veröffentlichen und verkaufen, und das Geld daraus allein für mich behalten könnte. Für den anderen Erzähler

würden seine Erzählungen nur meiner Familie und mir dienen. Deswegen wollten mir beide ihre Märchen nicht überliefern.

All dies zeugt von dem Egoismus und Mangel an Kooperation von manchen Erzählern, die dafür verantwortlich sein könnten, daß der ganze Fon- Märchenschatz bald verschwindet. Es gibt eine andere Gruppe von Erzählern, die die gleiche Vorstellung haben wie die zwei oben erwähnten. Der Unterschied unter beiden Erzählergruppen liegt darin, daß die letzte Gruppe schließlich Verständnis zeigte, und mir Märchen erzählte, nachdem ich sie von der Notwendigkeit der Sammlung der Märchen ihrer Ahnen überzeugt hatte.

In einem anderen Dorf hatte ich den Erzählern und Zuhörern „Sodabi“ kaufen und zur Verfügung stellen müssen, bevor mir Märchen erzählt wurden. Auch aus Selbstsucht wollten mir einige Erzähler kein Märchen sagen, unter dem Vorwand, daß sie nach den Feldarbeiten übermüdet oder fiebrig seien.

Ganz typisch für etliche alte Leute bei den Fon, die noch viel über die Tradition wissen, ist die Tatsache, daß sie kein Gespräch mit mir führen wollten, das auf Tonband aufgenommen wurde. Sie begründeten dies damit, daß ihre Stimme nicht erscheinen dürfe. Bei denen, die nicht auf Tonband sprechen wollten, mußte ich alles handschriftlich notieren, denn sie verfügten über wichtige Motive und Redewendungen, die festzuhalten waren. Paradox war, daß manche Erzähler hinterher ihre eigenen Stimmen gerne hören wollten und zwar über die vollständige Aufnahmelänge. In vielen Fällen fanden die Zuhörer die Reproduktion der Erzählung interessanter als den Sprechvortrag selber. Trotz all dieser Schwierigkeiten und Umstände ist es mir dank der Bemühungen mancher Erzähler und Informanten doch gelungen, eine ausreichende Anzahl von Fon- Märchen zu sammeln, von denen ich eine Auswahl für die Durchführung der vorliegenden Studie nutzte.

2.1.2.1. Probleme bei der Transkription und Übersetzung der gesammelten Texte.

Nach Abschluß der Feldforschung mußten die aufgezeichneten Märchen schriftlich fixiert werden. In der Oralliteratur Afrikas ist die Übertragung eines Textes vom Mündlichen zum Schriftlichen kein einfaches Unternehmen. Bei der Transkription der Märchen bin ich auf große Schwierigkeiten gestoßen. Von vornherein muß darauf hingewiesen werden, daß sich bei den „schriftlosen“ Völkern Afrikas die gesprochene Alltagssprache von der gesprochenen Sprache der Kunst unterscheidet. In den Erzählungen ist zu beobachten, daß das Niveau der Sprache nicht für jeden Beliebigen verständlich ist. Dies geschieht aufgrund der Ästhetik, die

verlangt, daß ab und zu besondere Wörter und Wendungen gebraucht werden, die man nicht im Alltagsleben verwendet.

Das erste Problem bei der Transkription hängt mit den konventionellen Zeichen zusammen, die nicht auf jedem Computerprogramm zu finden sind.

Diese Zeichen sind u.a. **ɔ**, **ɛ**, **ɔ̃** und gehören zum Fon- Alphabet. Darüber hinaus ist die Fon- Sprache eine Tonsprache, so daß alle bedeutungsunterscheidenden Töne in der Transkription nur schwer wiedergegeben werden konnten. Diesen Schwierigkeiten ausgesetzt mußte ich erst alle Märchen mit den normalen und verfügbaren Zeichen und Tönen transkribieren, bis ich mit Hilfe meines Doktorvaters, Prof. Werner Kummer, Zugang zum IPA (Internationales Phonetisches Alphabet) Programm hatte, das es mir ermöglichte, diese konventionellen Zeichen und Töne in den Texten sichtbar zu machen. Einige besondere Töne mußten mangels Vorkommens im IPA Programm sorgfältig mit einem Stift eingesetzt werden.

Das zweite Problem hing mit meinem Kassettenrecorder zusammen. Nach der Sammlung mußten die Kassetten mit den Märchen immer wieder gespielt werden, damit die Transkription erfolgen konnte. Dabei kam es häufig vor, daß das Gerät die Stimme des Erzählers nicht richtig wiedergab. Es ging also um ein akustisches Problem, das mit den Lauten und der Lautstärke des Geräts verbunden ist. Die Suche nach der Lösung dieser Schwierigkeit führte mich in die Mediothek der Universität Bielefeld, die mit adäquaten Hörgeräten ausgestattet ist und die Behebung dieses Problems ermöglichte.

Allgemein ist bekannt, daß der gesprochene und der schriftlich fixierte Ausdruck bei allen Völkern unterschiedlichen Vorschriften unterliegen. Die Aufzeichnung der Fon- Märchen, die ins Deutsche übersetzt wurden, war das schwierigste Problem, mit dem ich mich auseinandersetzen mußte. Viele Forscher, die sich vorher damit beschäftigt hatten, afrikanische Märchen aufgrund ihres kulturellen Wertes in eine europäische Sprache zu übersetzen, hatten diese Schwierigkeit erlebt, denn die mündliche Tradition enthält viele an die Oralität geknüpften Aspekte, die sich nur schwer oder gar nicht in eine andere Sprache übertragen lassen. Hierzu schreibt Calame- Griaule:

„Outre ces différences de structure, la valeur expressive du vocabulaire africain pose de graves problèmes de traduction. Plus encore, le critère symbolique des textes, le rôle qu’y joue l’allusion et expression énigmatique, les empêchent d’être directement traduisibles à un public

occidental et obligent à tout un appareil de commentaires.“²²

Dieses Zitat weist nicht nur auf die Tatsachen der Oralliteratur, sondern auch auf den generellen Vermerk hin, wonach Sprachen keine Wortsammlungen sind. Das heißt, auf ein Wort in der eigenen Sprache kommt nicht absolut ein Wort aus einer fremden Sprache. Betrachtet man, daß manche Begriffe und Wendungen unübersetzbar erscheinen, daß die Realitäten z.B. der Fon und der Deutschen durchaus verschieden sind, so kommt man dazu, daß die Übersetzung nicht mit dem Originaltext übereinstimmen kann. Mehrere in den Fon-Erzählungen vorkommende Wörter finden keine direkte Äquivalenz im Deutschen. So z.B. das Wort „àtínmeswe“, es bedeutet wörtlich: „in dem Baum, mit dem man jemand sticht“ d.h. aber sinngemäß „Statue aus Holz“. In zahlreichen Fällen habe ich diese Wörter in den Erzählungen in ihrer Originalform gelassen und in Fußnoten erklärt.

Die Übersetzung wird noch dadurch erschwert, daß die Erzähler ebenfalls außersprachliche Mittel verwenden, die einen zusätzlichen Bestandteil des oralen Sprachsystems darstellen, wie die Geschwindigkeit, die Intonation, die Gestik, die Mimik.

Die Gestik, die Mimik und das Blickverhalten des Erzählers können im geschriebenen Text nicht nachgezeichnet werden, obwohl sie für die Erzählrunde und die Botschaft der Märchen sehr bedeutungsvoll sind. Die Übersetzung wie auch die Transkription leiden darunter. Darauf macht auch Max Lüthi aufmerksam:

„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.“²³

Diesem Zitat zufolge geht ein beträchtlicher Teil der Kunst des Erzählens verloren, denn die Mimik und die Gestik leisten einen großen Beitrag zur der Bereicherung des Erzählstils und machen die Erzählung lebendiger. Ihr Mangel im geschriebenen Text ist folglich ein großer Verlust für die Oralität.

²² Geneviève Calame- Griaule: *L'art de la parole dans la culture africaine*, Présence Africaine, nr.47, 3.trimestre, 1963, p.52.

²³ Max Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung, Ästhetik und Anthropologie*, Düsseldorf u. Köln, 1975, S.88.

Eine andere große Schwierigkeit bilden die Übersetzung der in den Fon- Erzählungen vorkommenden Ideophone oder Onomatopöen ins Deutsche, da die Lebens- und Kulturformen, die Weltanschauung beider Völker verschieden sind. Dies macht die Übersetzung lautmalerischer Fon- Ausdrücke wie z.B. „héélú“ und „c'óxóxòwóó“²⁴ ins Deutsche unmöglich. Diese Ausdrücke lasse ich in der Originalform und gebe ihnen in einer Anmerkung eine Erklärung, um den Erzählstil nicht zu beeinträchtigen. Aus allen oben erwähnten Problemen resultiert, daß beim Übergang eines mündlichen Textes in einen geschriebenen eine Verfälschung unvermeidbar ist. Daher droht der afrikanischen Erzähltradition, die sich nur auf die Oralität beschränkt, eine große Gefahr.

2.1.2.2. Stand der Erforschung der Fon- Märchen in Benin

In den Dörfern Benins ist man mit den Märchen im Alltag sehr vertraut, denn sie haben einen großen Anteil am Erzählgut des Landes. Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit diese Märchen bisher schon analytisch und interpretatorisch bearbeitet worden sind, und inwieweit sich dabei die vorhandene ganz wenige Forschungsliteratur mit den Fon- Märchen beschäftigt hat. Ungeachtet aller Popularität der Fon- Märchen ergibt sich der erstaunliche Befund, daß über sie bisher nicht systematisch geforscht wurde. Die wenigen Forscher, die sich damit befaßt haben, begnügten sich nur mit ihrer Sammlung, ohne auf sie wissenschaftlich und analytisch einzugehen. Beninische Schriftsteller wie Paul Hazoumè, Julien Alapini, Maximilien Quenum, Jean Pliya haben sich in ihren jeweiligen Werken „Le pacte de sang au Dahomey“, „Les Noix sacrées“, „Au Pays des Fons: us et coutumes au Dahomey“, „La fille têtue“ mit den Fon- Märchen und Sprichwörtern beschäftigt, ohne sie zu analysieren.

Ein Überblick über ihre Werke verweist meist nur auf Sammlungen.

Der Franzose René Trautmann, der als Mediziner in der französischen Armee der Kolonialzeit in Dahomey war, hat in seinem 1928 veröffentlichten Werk „La Littérature Populaire à la Côte des Esclaves“ Fon- Märchen, aber auch Märchen anderer Ethnien Benins gesammelt, eine Sammlung, die ohne Verzerrungen geblieben ist, für die jedoch ebenfalls keine Analyse

²⁴ Héélú u. c'óxówóó: bezeichnen Fon- Onomatopöen, die sich kaum ins Deutsche übersetzen lassen.

und Interpretation vorliegt. Sie verfolgte, wie Heinz Hug notiert « weniger ein künstlerisches, denn ein wissenschaftlich-dokumentierendes Ziel »²⁵ .

Festzustellen ist, daß ORTB²⁶ zur Zeit montagabends Sendungen über die Fon- Märchen überträgt. Davor wurden Interviews mit Märchenerzählern durchgeführt, wobei die Fon-Moderatoren beim Rundfunk, wie z.B. Albert Kinhouandé und Marcelin Tokplonou, Märchen auf Tonband sammelten und diese hinterher im Radio ausstrahlten. Bei meiner letzten Feldforschung vom 17.12.2000 bis 18.01.2001 in Benin teilte mir ein Erzähler beim Rundfunk mit, daß er es sehr schade findet, daß der Nationalrundfunk (ORTB) das Programm über die Sendung der Märchen gestrichen hat. Felix Adjogou, der Märchenerzähler fügte hinzu, daß sich die Kassetten, auf denen die Märchen aufgenommen wurden, beim Rundfunk (ORTB) in einem beklagenswerten Zustand befänden. Bei meinem Besuch beim Rundfunk während dieser Feldforschung hat sich herausgestellt, daß die Kassetten mit Märchenaufnahmen nicht verfügbar sind. Nach einer Umfrage bei den Erzählern ergibt sich, daß die auf Kassetten aufgenommenen Märchen entweder aus dem Programm gestrichen oder verkauft werden.

Von daher ist es vonnöten, daß die Fon- Märchen nicht nur gesammelt, sondern auch schriftlich fixiert werden, doch daran wird heutzutage im Lande kaum gedacht.

Wie schon erwähnt, blieben bisher alle Forschungsarbeiten über die Fon- Märchen auf Sammlungen beschränkt. Die Lektüre dieser Forschungsliteratur ermöglicht also eher ein elementares, auf jeden Fall jedoch Neugier weckendes Vorverständnis von den Märchen. Überzeugende methodologische Anregungen zur Erfassung und Analyse von Themen und Motiven aus diesen Märchen bietet diese Literatur jedoch kaum, so daß ich nach und nach die Wege der vorliegenden Studie beschritten habe.

2.1.2.3. Aufbau und Methode der Arbeit

Die vorliegende Arbeit setzt sich einerseits aus einem Kapitel über das Fon- Volk, seine Bedeutung, Entstehung und seine Sprache, das Fon, zusammen. Sie umfaßt überdies ein Gespräch mit den Erzählern. All dies wurde schon angeschnitten. Nun folgt ein Kapitel über

²⁵ Heinz Hug: Die orale Tradition in der afrikanischen Literatur „Neue Züricher Zeitung“, Nr.77, Samstag/Sonntag 3.und 4.April 1999, S.75.

²⁶ ORTB: Office National de la Radio et de la télévision du Benin(Staatlicher Rundfunk Benins).

zwanzig Fon- Märchen mit phonetischer Transkription und freier Übersetzung. Andererseits wird in dieser Studie auch dem Vergleich von ausgewählten Themen aus Fon- Märchen und Märchen der Gebrüder Grimm ein großer Platz eingeräumt. Diese Untersuchung dient dazu, die Parallelen und Unterschiede, die z.B. bei manchen Figuren beider Märchenwelten auftreten, hervorzuheben. Um die Analyse gut zu untermauern, werden auch Beispiele aus Märchen anderer Stämme Benins und Westafrikas aufgegriffen. Im Gegenzug zu zahlreichen afrikanischen Märchensammlungen, die als unauthentische, in literarischer Sprache geschriebene Texte vorliegen, will sich diese Studie den Fon- Erzählungen wissenschaftlich nähern. Denn wie Wolfgang Zimmer in einem Artikel feststellt, muß eine wissenschaftliche Arbeit über die Oralliteratur auch die Echtheit der Texte in Betracht ziehen. Er schreibt:

„Un travail scientifique en effet ne peut se contenter d'éléments inauthentiques, rassemblés uniquement pour leur contenu et les thèmes traités et provenant souvent de seconde ou troisième main.“²⁷

Wie in vielen Kulturen Afrikas ist die Literatur der Fon eine mündlich vermittelte Wortkunst. Das geschriebene Wort spielt eine eher untergeordnete Rolle, und deswegen ist es wichtig, daß großer Wert bei der Verarbeitung dieser Literatur auf die Originalität der Texte gelegt werden muß. Und ausgerechnet dies fehlt bei den Autoren, die sich mit der Oraltradition der Fon und vor allem mit den Märchen befaßt haben.

Was bei diesen Autoren auffällig ist, ist die Tatsache, daß keiner ihrer Texte auf Fon ist. Es fehlt in ihren Sammlungen die Suche nach der Authentizität und Ursprünglichkeit dieser oralen Tradition, denn wie schon erwähnt, lassen sich manche Worte oder Begriffe der transkribierten Texte einfach nicht ins Französische oder in eine andere Fremdsprache übersetzen, und müßten daher im Original bleiben. Für diese Authentizität und Originalität hat die Übersetzung meiner gesammelten Märchen bei dieser Studie gesorgt. Die freien Übersetzungen beschränken sich deshalb also auf die phonetischen Transkriptionen; denn Ziel meiner Übersetzungen der Märchen war nicht, Texte in literarischer Sprache vorzulegen, sondern originalgetreue Texte beizubehalten, die die Erzählstruktur der Märchen und das Phänomen der mündlichen Überlieferung so gut wie möglich bewahren. Bei der Übersetzung von den Fon- Märchen in die deutsche Sprache war ich besonders großen Schwierigkeiten ausgesetzt, denn es ist typisch für das Fon- Märchenerzählen, daß der Erzähler die Pronomen

²⁷ Wolfgang Zimmer: „La collecte des contes africains“, Notre Librairie, Nr.Special: Les contes nr.42-43, juillet, septembre, Clef, Paris, 1978, p.36.

innerhalb eines Satzes wechselt. Bei Unstimmigkeiten mit der deutschen Grammatik werden diese Pronomen in der freien Übersetzung gewechselt, was aber nicht als eine Verfälschung der Originaltexte betrachtet werden darf. Ein Beispiel dafür bietet der folgende Satz:

„Aziza ɖɔ nú gbéto ɖɔ n'í wa“ bedeutet wörtlich „Aziza sagt zum Jäger zu kommen zu mir.“

Die sinnvolle Übersetzung wird: Aziza sagt zum Jäger, er solle zu ihm kommen.“ Hier wird das Pronomen „du“ zum er. Damit man eine Vorstellung vom Fon- Volk, seiner Weltanschauung, seiner Vorstellung über Gott, die Menschen, die Tiere, kurz gesagt über Wesen und Dinge bekommt und so seine Kultur und Literatur überhaupt schätzen kann, habe ich im Rahmen dieser Arbeit ein Kapitel den wichtigsten Figuren der Fon- Erzählungen gewidmet. Dabei werden Gestalten wie Adɔnɔyɔgbó, Azízà, Bókɔnɔ, der Hase, die Schildkröte und deren Rollen, Funktionen und Motivation, sowie ihre Charaktereigenschaften und Verknüpfungen mit weiteren Figuren dargestellt und untersucht, denn manche dieser Gestalten sind nicht nur in der Erzählhandlung lebendig sondern vielmehr auch in der realen Lebenswelt. In dieser Studie habe ich versucht, die Gesamtheit der Fon- Märchen nach ihren verschiedenen Motiven zu klassifizieren und ihre Funktionen zu definieren. Die Klassifizierung stützt sich auf die Werke von A. Aarne und Stith Thompson, die als ein interessantes und internationales Klassifizierungswerkzeug betrachtet werden können, denn sie ermöglichen dem Forscher, den universalen Charakter mancher Märchen zu entdecken.

2.1.2.4. Darstellung der aufgezeichneten Fon- Märchen

2.1.3.

1-

Hwénúxó cé zɔn mɔ víín bó yí je lógózó kpó àzwì kpó jí.

Märchen Nr.1: Die Klugheit der Schildkröte

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf eine Schildkröte und einen Hasen.

2-

D'àyì xóxó ɔ lógózó kpó àzwì kpó ɔ, xɔntɔn venávená we yé nyí bó nɔ le nɔ glétóxó d́ókpo ɔ me.

Vor langer Zeit waren die Schildkröte und der Hase echte Freunde und lebten in demselben Dorf.

3-

Ayí d́ókpo wá hɔn bɔ lógózó kpó xɔntɔn tɔn Àzwì ɔ kpó len d́o émi ná yí tɔ d́e nú bó ná yí wlí hwéví.

Eines Tages beschlossen die Schildkröte und ihr Freund, an einen Fluß zu gehen, um Fische zu fangen.

4-

Tɔ éne ɔ è nɔ ylɔ d́o hlán bɔ é ká le lín d́o tòxò yétɔn d́ébú à.

Jener Fluß hieß „Hlán“ und lag nicht weit von ihrem Dorf entfernt.

5-

Bó ná d́o kpé nù mɔnhúnkɔ wú ɔ, yé zɔn d́o yétɔn d́ókpo d́ókpo len bó d́idó tɔ ɔ nú.

Um ihr Ziel erreichen zu können, ließ sich jeder der beiden eine Reuse anfertigen, und dann gingen sie an den Fluß.

6-

Dɔn jíje yétɔn gúdó ɔ, lógózó sɔ d́o tɔn zín d́o tɔ ɔ tentín; àzwì ɔ sɔ éye tɔn d́o tɔ ɔ tónú.

Dort angekommen, setzte die Schildkröte ihre Reuse in die Mitte des Flusses, und der Hase legte seine nahe dem Ufer ins Wasser.

7-

Zánzán tegbe ɔ àzwì nɔ wá tɔ ɔ nú je núnkɔn bó nɔ húzú hwéví d́èè d́o xɔntɔn sín d́o me ɔ bí d́o éye tɔn me.

Morgens kam der Hase immer als erster an den Fluß und schüttete den Inhalt aus der Reuse seiner Freundin in seine um.

8-

Lógózó wá mɔ d́o àzwì nɔ wlí hwéví gánjí hwébinú bɔ émi le kún ká nɔ wlí nùd́e gbédé ó.

Mit der Zeit stellte die Schildkröte fest, daß der Hase immer einen guten Fang machte, während sie fast nie etwas fing.

9-

Nù éne wá zɔn bɔ nùvedóme sín àyíxá wá je xòme byɔ nú lógózó jí.

Aus diesem Grund begann sie, den Hasen zu verdächtigen.

10-

Gbèdòkpó wá sù bọ lógózó len ɔ́ é mí ná yí kījé kpɔn ɔ̀ fá nú ɔ́ bókɔnɔ xwé bó ná dó tùùn àjótɔ é mítɔn.

Darauf hin beschloß die Schildkröte eines Tages, sich zum Bókɔnɔ²⁸ zu begeben, um das Orakel zu befragen, wer der Dieb sein könnte.

11-

Dèè é je ɔ́n ɔ́, bókɔnɔ kánbyɔ́ é tóóló ɔ́:
Éte we hen wé wá ɔ́n cè?
Lógózó ɔ́ n'í ɔ́:
„Mèdè we nɔ́ jájó dó mì tɛgbetɛgbɛ bó nɔ́ bɛ hwéví cé bí bọ ùn jló ná kījé kpɔn ɔ̀ fá nú.“

Als sie dort ankam, fragte der Bókɔnɔ:
„Was hat dich zu mir geführt?“ Die Schildkröte antwortete ihm:
„Jemand hat öfters meine Fische gestohlen, und ich möchte das Orakel befragen.“

12-

É ɔ́ mɔ́ kpoùn bọ bókɔnɔ ɔ̀ fá tɔn zɛhwɛ bó hùn dú ɔ́ bó ɔ́:
„Mɛ è ɔ̀ àjótɔ jà dó wé we ɔ́, ákpá tówé jen mɛ ɔ́ ɔ̀ ɔ̀, bọ mídò kpɔ.“

Nach ihren Beschwerden holte der Bókɔnɔ sein Orakel heraus, befragte es und sagte:
„Wer deine Fische stiehlt, der wohnt bei dir und ihr seid zusammen.“

13-

Lógózó kánbyɔ́ è ɔ́:
Éte é mí ná bló bó ná dó wlí àjótɔ ɔ́ kpó àlɔ́ kpó?
Bókɔnɔ yígbe n'ì bó ɔ́:
„Blò àtínmeswe kpó kò kpó ɔ́ tɔ ɔ́ nú bó sá denú kpɛdè dó, tóóló ɔ́ à ná tùùn àjótɔ tówè.“

Die Schildkröte fragte ihn:
„Was soll ich denn tun, um den Dieb auf frischer Tat zu ertappen?“
Der Bókɔnɔ erwiderte:
„Fertige am Ufer des Flusses ein Átínmeswe²⁹ aus Lehm an und bestreiche es mit etwas Leim, dann wirst du sofort deinen Dieb kennen.“

14-

Lógózó sɔ́ nɔtè ɔ̀ébù a, é bló lèè bókɔnɔ jle n'ì gbɔn ɔ́.

Gesagt, getan. Die Schildkröte tat, wie der Bókɔnɔ es ihr empfohlen hatte.

15-

Àyíhɔngbé tɔn zánzán fùù ɔ́, àzwì kó le wá tɔ ɔ́ nú bó mɔ́ àtínmeswe ɔ́ bó sìn xòme; é nyí áfɔ́ dó àtínmeswe ɔ́ lé kpoùn bọ àfɔ́ tɔn wè le bí te dó àtínmeswe ɔ́ wú.

Am folgenden Morgen kam der Hase früh an den Fluß, sah den Átínmeswe und war so wütend, daß er ihm Fußtritte versetzte. Doch da blieben seine beiden Läufe an der Statue kleben.

²⁸ Bókɔnɔ: gilt als den Orakelpriester, den man nicht mit dem Dorfzauberer verwechseln darf.

Mit seinem Orakel kann die Zukunft und das Schicksal eines Menschen voraussagen. Er kennt im allgemeinen Rezepte und Heilkräuter.

²⁹ Átínmeswe: bezeichnet meistens bei den Fon eine menschliche Statue. Sie wird normalerweise aus Holz angefertigt. Aber in diesem Märchen ist sie aus Lehm und soll den Zorn des Hasen hervorrufen, um ihn zu überführen.

16-

É wá nyí àlò dó àtínmeswè ɔ bɔ àlò tòn wé lè
lò bí tɛ dó wùtú tòn.

Nun gab er dem Atínmeswè Ohrfeigen,
jetzt klebten auch seine beiden Pfoten
daran fest.

17-

Dèè lógózó wà tɔ ɔ nú záándé
gúdó ɔ, é mɔ àzwì kò dọ títe dó àtínmeswè ɔ wú
bó wá mɔ dọ éye wɛ nɔ fin hwéví émitòn.
É xótóme nú àzwì káká bɔ gbɔje tòn wá kpò
dókpó dókpó.

Als die Schildkröte bald darauf an den
Fluß kam, sah sie den Hasen an der
Statue festkleben und erkannte, daß er
ihre Fische gestohlen hatte. Daraufhin
schlug sie so lange auf den Hasen ein, bis
er halbtot war.

18-

Àzwì wá mɔ dọ émí nɔ lìn dọ émí bí hú kànlín
lɛɛ bixwíí é ɔ bìbì émitòn lɛ wá zín émí de.

So kam es, daß der Hase, der sich immer
für das schlauste Tier gehalten hatte,
seiner eigenen Schlaueit zum Opfer fiel.

19-

Nù dèé wú zɔn bɔ è dọ:
É nɔ ywenù í vɔ gbédé à; sù wɛ é nɔ sù vɔ.

Deswegen sagt man:
Man wird erwachsen, aber man lernt nie
aus.

2.1.4.

1-

Hwénúxó cé zɔn mɔ vín bó yí je àzwi kpó kíníkíní kpó jí.

Märchen Nr. 2: Wie der Hase die Tochter des Löwen heiratete!

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf den Löwen und den Hasen.

2-

D'àyì xóxó ɔ kíníkíní we nyí kànlín dèè dò gbéhàn me ɔ bì sìn àxɔsú.

Vor langer Zeit war der Löwe, der König aller Wildtiere.

3-

É ká dọ nyɔnúvì dɛkpe dɛkpe dọkpó lobó jló ná sɔ ná àsú.
Éne wútú ɔ, é dọ kplé dǎxó dọkpó bó ylo kànlín déé dọ gbéme ɔ bíxwíí bɔ yé bì wà bɔ é sɔ xó ɔ dọ àgùn bó dɔ:
„Vi cé nyɔnú ɔ we ùn jló ná sɔ ná asù; àmɔ có nú meḍé ná dà é ɔ, ùn dọ ná bló tenkpɔn dọkpó nú me ɔ.“

Er hatte eine sehr hübsche Tochter, die er zur Frau geben wollte. Zu diesem Zweck berief er eine große Versammlung aller Wildtiere ein, zu der alle kamen. Dann unterbreitete er ihnen seine Absicht. Er sprach:
„Die Hand meiner Tochter will ich jemandem geben. Aber ehe er sie heiratet, muß ich ihn auf die Probe stellen.“

4-

Kànlín le wá kanbyɔ é dɔ:
tenkpɔn dé te we àjí?

Hernach fragten die Tiere ihn:
„Um welche Probe handelt es sich eigentlich?“

5-

Kíníkíní dɔ nú yé dɔ:
“Mí kpɔn zen déé dọ myɔ nú dɔn ɔ sìn we dé me bó kó hùn zò bì.
Me déé jló ná dà vi cé ɔ, me ɔ dọ ná nù sìn zózó dèè dọ zen ɔ me ɔ bì zɛɛn.
É dọ ná sɔ zen ɔ kpé nù àzɔn wè à.“

Da entgegnete der Löwe ihnen:
„Schaut euch jenen Topf dort auf dem Feuer mal an! Er enthält siedend heißes Wasser. Wer meine Tochter heiraten will, der muß den Topf mit kochendem Wasser mit einem einzigen Schluck austrinken. Der Topf darf nicht zweimal zum Mund gebracht werden.“

6-

É dɔ mɔ tóóló bɔ kànlín déé kó dọ kɔ dé dọ nyɔnúvì ɔ we ḍayì le bì fɔngù.

Kaum hatte der Löwe ausgedet, so ereiferten sich alle Tiere, die schon vorher die Tochter begehrt hatten.

7-

Àjánúhlá cítè bleún bó dɔ:
„Nyɔnúvì élo ɔ lè dọ é nyɔ dɛkpe sɔ ɔ, ùn dọ ná ḍà é jen we dọ mì sɔgbé xá mìḍéé dín.
sìn zózó éne ɔ, nùnú tɔn xwenwùn ḍì nùḍébù nú mì à.“

Sogleich stand die Hyäne auf und sagte:
„Dieses Mädchen von ausgesuchter Schönheit muß ich besitzen, denn wir passen gut zusammen. Das Austrinken dieses sehr heißen Wassers mit einem einzigen Schluck macht mir nichts aus“.

8-

Hwéneńú ɔ àgbó yí xó bó ɔ:

„Meqéńvó ɔ sixú yí yɔkpɔ éne sín así cé à, ùń kó dà é we.“

Mì sɔgbé xá mìqéé, ló bɔ sín zózó éne ɔ nùńù tɔń xwenwún ɔ àdóhùhù qéńù nù mí à.“

Zugleich sagte der Büffel:

„Niemand anders kann mir dieses Mädchen wegnehmen, ich habe es schon im Voraus geheiratet und wir gehören zusammen. Ich scheue mich überhaupt nicht, dieses kochende Wasser auf einmal auszutrinken.“

9-

Nùqókpo ɔ jen zúnvwín, je, àjínákú, àwàsàgbé, kpó kpɔ ɔ.

Yéme qéńù yí zen ɔ kɔń ɔ bó tɔdó sín ɔ nùńù tɔń wú ɔ yé nɔ hwédéwú. Yéme qéé jló ná dà nyɔńùví ɔ qéńù kpéwú bóná nù sín zózó ɔ xween à.

É qó mɔ có yé kpó qó àdán sín we qó yé qéé me.

Dasselbe sagten der Wolf, der Fuchs, der Elefant, das Eichhörnchen und der Panther. Aber bei jedem Versuch scheiterten alle Tiere kläglich. Es gelang keinem, das kochend heiße Wasser mit einem einzigen Schluck auszutrinken. Trotzdem stritten sie sich untereinander weiter.

10-

Hwéneńú ɔ kíníkíní júnjányí qò átíńkpò qé jí bó qò yé kpɔń we, qó é qéjí dó éqésú ɔ wú qó kàńlín le qéńù kún sixú tɔń tà qò tenkpɔń éne me ò.

Indessen saß der Löwe auf einem Holzstamm und beobachtete sie, denn er war sich sicher, daß kein Tier diese Probe bestehen konnte.

11-

Dèè kàńlín qéé jló ná dà nyɔńùví ɔ kpó qó àdán sín we qò yé qéé me ɔ, kàńlín qókpo wá cíte bleún sín gbegɔńú ɔ me.

Kàńlín éne ɔ, àzwì we.

Während sich die Bewerber weiter um die Heirat der Tochter stritten, trat plötzlich ein Tier aus dem Gedränge heraus. Das war der Hase.

12-

É cíte dede bó yí zen qéé me sín zózó qé ɔ kɔń. Tóóló le kpòń ɔ kàńlín qé le bì je nyɔme ɔ wú tɔń jí bó nɔ dó àxwá bó nɔ ɔ: „Éte àzwì gùgù xesínɔ éne ká sixú bló hú mì? Nù mebí qò ákɔńkpínkpán qó we bó ná dà kíníkíní sín vi ɔ àzwì qó ná yí hwlá cí dò tɔń me we.“

Er stand langsam auf und ging zum Topf mit heißem Wasser. Kaum rückte er an den Topf heran, da begannen die anderen Tiere, sich über ihn lustig zu machen, indem sie ausriefen:

„Was kann dieser dumme und feige Hase mehr schaffen als wir? Auch wenn ein jeder wagen würde, die Tochter des Löwen zu heiraten, so müßte doch der Hase sich in seiner Grube verstecken.“

13-

Nyɔme yétɔń éne le má qó nùqé nù àzwì.

É yì myɔ ɔ kɔń bó sɔ zen ɔ kpó sín zózó ɔ kpó bó ɔ:

„Ùn nɔ jló ná nù nùzózó hwébinú.“

Der jedoch trotzte jeder Verspottung, ging zum Feuer und holte den Topf mit dem heißen Wasser und sagte:

„Ich habe immer Lust, etwas Heißes zu trinken“.

14-

Có bó nú àzwi kà ná nú
sìn zózó ɔ bì xwenwún ɔ, é sɔ zen ɔ hen àlò
mébó gbɔn kànlín le jì dókpó dókpó.
É je medé jí ɔ, é nɔ dɔ:
„Á mɔ á, xɔntɔn cè, zen élɔ ɔ, sìn zózó we dé
me bó gɔ. Ún hen ɔ nà nù bí dín xwenwún bɔ à
ná mɔ.“

Ehe der Hase das heiße Wasser austrank,
ging er mit dem Topf in der Hand von
einem Tier zum anderen. Zu jedem
sprach er:

„Siehst du, mein Freund, dieser Topf ist
voll mit kochendem Wasser; wie du
gleich sehen wirst, kann ich ihn mit
einem einzigen Schluck leeren.“

15-

É je kànlín dèbù jì ɔ, nù dókpó ɔ jen é nɔ dɔ.
Có bó nú àzwi ná gbɔn kànlín le bì jì bó ná
wlí nùdókpó ɔ dɔ fò ɔ, sìn zózó ɔ kó fá bì tɔtɔ.

Zu jedem Tier sagte er dieselben Worte.
Bis er die Runde beendet und jedem
dasselbe erzählt hatte, war das heiße
Wasser schon kalt geworden.

16-

Ló ɔ, é dɔ nú kànlín déé wá àgbáhwlenhwlen ɔ
dóme le dɔ:
„Mí kpɔn, mí kpɔn!“

Dann sagte er zu den Tieren, die an der
Probe teilgenommen hatten:
„Guckt! Guckt!“

17-

Káká nú kànlín dè le ná kpɔn é lé kpòun ɔ, é
sɔ zen ɔ kpénù dókpó lé bó nù sìn ɔ bì
xwenwún.

Kaum hatten ihn die anderen Tiere
angeguckt, so brachte er den Topf zur
Schnauze und trank ihn mit einem
einzigen Schluck aus.

18-

Kànlín dè le bì xòkpe n'ì, có medé le dò yé me
bɔ nù tɔn dò nùkún yè tɔn me sù we dó nyɔnù
tɔn dɛkpedɛkpe ɔ wú.

Alle Tiere bejubelten ihn, obwohl ihn
manche unter ihnen offenbar um seine
schöne Frau beneideten.

19-

Kíníkíní àxɔsú kànlín le bì tɔn kpàgbé n'ì káká
lóbó sɔ nyɔnùví tɔn ná é léé é dɔ gbɔn ɔ.

Der Löwe, der König aller Tiere,
gratulierte ihm und gab ihm seine
hübsche Töchter zur Frau, wie er es
versprochen hatte.

20-

Fídèè àzwi dò wá nyí bìbì hú kànlín dè le bì
dè bó wá dá kíníkíní vi ɔ ne.

So zeigte sich, daß der Hase schlauer war
als die anderen Tiere und die Tochter des
Löwen heiratete.

2.1.4.1.

1- Hwénúxó cé zón mọ́ wíń bó yí jẹ gbèkọ́
kpó àjìjá kpó jí.

2-

D'àyí xóxó ọ, àjìjá kpó gbèkọ́ ọ, xònton
zònzònfòn wẹ yè nýí bọ́ meḡé ọ́ má
mọ́ wègọ́ tòn a ọ, é nọ́ seten a.
Mọ́dọ́kpó ọ, meḡé ọ́ má mọ́ ḡé ọ́ a ọ, é nọ́ ḡù
nú é dọ́kpó gbèḡé a.
Hùn xònton zónjẹzònfòn wẹ yé nýí ne.

3-

Xònton yétòn ọ́ yé hen káká bó wá sù bó ḡó
àsì bó jí ví.
Àjìjá sín ví le kpó gbèkọ́ sín ví le kpó ọ,
hwínyáhwínyá nọ́ nọ́ yé me gbèḡé a;
ḡì nú hwendò tọ́ yétòn le tòn wẹ yé sọ́ ḡó
xònton sín àlọ́ xwé ḡòhùn.

4-

Àjìjá ọ, máwù ká ná àce dọ́kpó é bọ́ éne zón
bọ́ é gbònvó nú kànlin ḡé le bí.
Xá tòn le wẹ nýí àce dọ́kpó éne.
É ná bọ́ dà gá d' e ọ, xá tòn jí jen é nọ́ jẹ bọ́
núḡébù nọ́ kpé wùtú tòn gbèḡé a.
Gbèkọ́ sín àce ọ́ wẹ ká nýí fen tòn
cánkàncánkàn le;
núkún tòn ḡéé nọ́ ḡó myámyá jí hwèbínú ọ́ lọ
wá gọ́ ná bọ́ é zón éne le bí wù bọ́ kànlin
ḡé le bí nọ́ ḡì xesi n'í.
Àmọ́ é ḡó wùtú tòn ná kpé wẹ ọ́ bleún me wẹ
ḡé.

5-

Xònton yétòn ḡó mọ́ káká bọ́ gbè
dọ́kpó wá sù bọ́ gbèkọ́ wá ylọ́ àjìjá jẹ
kpásátín ḡàxó ḡé sá bó ḡó:
„Ún ylọ́ wé ḡó xó ḡé le ḡé bọ́ mì ná ḡó.
Xònton vive wẹ yen kpó hwe kpó mì nýí; hwe
ḡì é máwù ká blọ́ wé ḡó àlọ́kpá ḡé bọ́ núḡébù nọ́
wá wè gbèḡé a.
Àmọ́ nú è ká nýí xònton ọ, nú xó ḡé tíń
bọ́ nýí xó venávená metòn ọ,
è ḡó ná nọ́ ḡó nú me ḡéé.“

**Märchen Nr.3: Die gefährliche
Freundschaft.**

Mein Märchen springt hin und her und
setzt sich endlich auf ein Stachelschwein
und einen Panther.

Früher waren das Stachelschwein und der
Panther enge Freunde. Der eine ging
selten aus, wenn der andere abwesend
war und umgekehrt. Desgleichen aß der
eine fast nie alleine, während der andere
nicht da war. So waren sie
unzertrennliche Freunde.

Sie hielten ihre Freundschaft lange
aufrecht, bis sie erwachsen wurden,
heirateten und Kinder bekamen. Die
Kinder des Stachelschweins verstanden
sich gut mit denen des Panthers, als
würden sie die Freundschaft ihrer Väter
fortsetzen.

Dem Stachelschwein hatte Gott eine
Gabe verliehen, die es von allen anderen
Tieren unterschied: Seine Stacheln waren
sein Schutz. Auch wenn man einen Pfeil
auf ihn abschoß, so stieß er auf die
Stacheln, und keiner hatte es leicht, das
Stachelschwein zu töten. Seinerseits
hatte der Panther seine Macht: seine
spitzen Krallen. Überdies waren seine
Augen immer so rot, daß sich jedes
andere Tier vor ihm fürchtete. Aber er
war leicht verletzbar.

Ihre Freundschaft dauerte so lange, bis
der Panther eines Tages das
Stachelschwein unter einen
Riesenenbrotbaum einlud und zu ihm
sagte: „Ich habe dich eingeladen, damit
wir einiges besprechen. Wir sind gute
Freunde, aber Gott hat dich so
geschaffen, daß niemand es leicht hat,
dich zu verletzen. Doch wenn man eng
befreundet ist, so muß der eine dem

6-

Étewú? Àjijà kàn mọ byọ kpọ.

anderen all seine Geheimnisse verraten und umgekehrt.“

„Warum?“ fragte das Stachelschwein mißtrauisch.

7-

„Jò m̀dó nú má ẹ́ xó fọ.“ Kpọ ẹ́ mọ nú àjijá.
„Bó ẹ́ xó bó“, àjijá ẹ́ mọ n'í.

„Laß mich ausreden!“, erwiderte der Panther dem Stachelschwein. „Erzähl mal!“, sprach das Stachelschwein zu ihm.

8-

Gbèkpọ wá yí xó bó ẹ́:
„Nú mì ẹ́ núnọmẹ éne xá miqéé ọ, xánton
miton ná le lídò lóbó ná le língá.
Nú éne we zọn bọ ún jló ná ẹ́ xó cè
venávená le nú wè dín tóóló.“

„Wenn wir uns zueinander so verhalten, kann unsere Freundschaft noch länger dauern. Deshalb möchte ich dir jetzt mein größtes Geheimnis sagen“, sprach der Panther.

9-

Àjijá kánbyọ é kpó sísí kpó ẹ́:
„Xó venávená te le we nyi xó le, xánton cè?“

„Worin besteht denn dieses Geheimnis, mein lieber Freund?“, fragte das Stachelschwein höflich.

10-

Nú ún ẹ́ yé nú wé ọ, a sọ ẹ́ ná hwlá nùqébu
sín xòme dó mì a me, kpọ ẹ́ mọ có bó le
wá yí xó bó ẹ́:
„Xó cè venávená le ọ ẹ́ ẹ́ nú wé ton ẹ́
nùqébu nú mì a.“ Àjijá ẹ́:
„Bó ẹ́ bó, ún ẹ́ tó ẹ́ wé we gánjí.“

„Wenn ich es dir verrate, dann darfst du auch mir gegenüber nichts mehr geheimhalten“, sagte der Panther, der weiter sprach:
„Das macht mir nichts aus, dir meine wichtigsten Geheimnisse anzuvertrauen.“
Da sprach das Stachelschwein: „Erzähl mal! Ich höre dir mit gespannter Aufmerksamkeit zu.“

11-

Kpọ ẹ́ n'í ẹ́:
„Kànlìn qébu nọ yí dó mí a, nú ún ẹ́ fen cè kpó
àqú cè xwíqíxwíqí ọ kpó ton ọ, é ná bó ẹ́ àtín
qébu jí ọ, ún nọ wlí i bó nọ hú i lóbó nọ nú hún
ton bọ hwéqélenú ọ, ún nọ jò cyọ ton dó nú
àjànúhlá xọvetọnọ le. Mọqópó ọ, nú è ẹ́ ná
sọ gbá mì we ọ, bleún me we ẹ́. Nú gbèto ká yí
wú nú mì bọ ún má mọ é a bọ e dàtú mì ọ, é ná hú
mì tóóló. Ún sixú ble wè a; xó cè venávená bí ọ
ne.“

Dann sagte der Panther zu ihm:
„Kein Tier kann mir entfliehen, wenn ich schleiche und meine spitzen Krallen und Zähne gebrauche. Egal auf welchem Baum es steht, fange ich es und töte es, saufe sein Blut und gebe manchmal den verhungerten Hyänen seine Leiche. Aber ich bin ein leicht verletzbares Tier. Wenn ein Jäger mir unbemerkt auflauert und auf mich schießt, dann tötet er mich sofort. Lieber Freund, ich kann dich nicht belügen. Darin besteht mein größtes Geheimnis.“

12-

Àjijá kànbȳ è ɔ:

É vɔ à? À ɔ̀ jidè dó hwe ɔ́éé wú ɔ̀ é mí ɔ̀ xó tówé venávená le bi nú mì núgbó à? Ún hen ɔ̀ ná ɔ́éjì dó wùtú tówé à?

„Ist es alles? Bist du sicher, mir all deine Geheimnisse verraten zu haben? Kann ich mich auf dich verlassen? Darf ich an das, was du erzählt hast, glauben?“, fragte das Stachelschwein.

13-

Gbèkɔ yigbé n' i bó ɔ:

„Éte wú a má ná ɔ́ jidè à? À mɔ ɔ̀ ɔ́ àyì ɔ̀ xónùgbó jen ún nɔ ɔ̀ nú wè tegbe à cé? À hen ɔ̀ a ná ɔ̀ nù nú xó cè venávená le bi. Dín ɔ̀ xɔ̀ntɔ̀n cé, ún byɔ̀ wè ɔ̀ hwe ɔ́ésù ná yì xó bó ná ɔ̀ xó tówé venávená le nú mì.“

„Warum nicht? Siehst du nicht, daß ich dir zuvor immer die Wahrheit gesagt habe? Du kannst ehrlich fest an meine verratenen Geheimnisse glauben. Nun bitte ich dich darum, mein lieber Freund, mir auch deine größten Geheimnisse zu sagen“, sprach der Panther zu ihm.

14-

Àjijá ɔ̀ nú gbèkɔ ɔ̀:

„Xɔ̀ntɔ̀n cè, xó ɔ́éé a ɔ̀ le bí ná mì gànjewú bɔ̀ ná xókpɔ̀n lɔ̀ cò bó ná ɔ̀ xó cè venávená le nú wè a.“

Das Stachelschwein sagte zum Panther: „Mein lieber Freund, deine Aussagen haben mich überzeugt, und ich werde dir unverzüglich meine Geheimnisse verraten“.

15-

Gbèkɔ ɔ̀:

„Ún ɔ̀ tóɔ́ wè we dó yiyá jì bó ná dó sè xó tówé venávená le.“

„Ich höre dir zu“, sagte der Panther, der schon gespannt war auf die Geheimnisse des Stachelschweins.

16-

Àjijá ɔ̀ n' i ɔ̀:

„Ún ɔ̀ hwéndó jí a, mì ni tó bà dékin kpéɔ́ bó zín ɔ̀ hwe.“

Da sprach das Stachelschwein zu ihm: „Ich habe es nicht so eilig, laß uns erst einige trockene Palmnüsse holen, knacken und fressen!“

17-

Xòme sìn gbèkɔ tóóló bɔ̀ é kànbȳ àjijá ɔ̀:

„Fíte mì ná mɔ̀ dékín ɔ̀ ɔ́é ɔ́ dékín ɔ̀ nɛ má yá fí a nɛ.“

Sofort wurde der Panther rot vor Zorn und fragte:

„Wo bekommen wir denn diese Nüsse her? Die Palmen stehen weit entfernt von hier.“

18-

Àjijá ɔ̀:

„Dékín ɔ̀ dóme ɔ̀ kpàsátín ɔ́éé sá mì ɔ̀ xóɔ́ ɔ́é we ɔ̀ kɔ̀. Tóóló kpoun ɔ̀ é yì àkpá ɔ́kpó xwé nú àtín ɔ̀ lóbó be dékín gégé wá.“

„Es gibt Palmnüsse in dem Loch am Fuße des Affenbrodbaums, unter dem wir uns gerade unterhalten“, sagte das Stachelschwein, das auf die andere Seite des Baums ging und eine Menge Nüsse herbrachte.

19-

Àni mì ná dó zín dékín le ná, àlò xá tówé gágá sínyesínye kpó we à?
kpó kàn mọ byọ àjijá kpó nyọme dudu kpó.

„Womit werden wir denn die Nüsse knacken? Mit deinen harten und langen Stacheln?“, fragte der Panther spöttisch.

20-

Àjijá dọ nú kpó:
„Étewú a dọ nù mádótádé éne kánbyọ mí we, hwàn ne nùkọn fine ne á cé? Yi zé hwàn ọ bó je dékín le zín jí.“

„Warum stellst du mir so eine dumme Frage, während Steine da vorne liegen? Hol sie und fang damit an, die Nüsse zu knacken!“, sagte das Stachelschwein zu dem Panther.

21-

Gbẹkpọ bewézún yí nùkọn bó be hwàn wè, kpẹvi dọkpọ dọxọ dọkpọ lóbó je dékín le zín jí. Záándé ọ é mọ dọ nùcikọ nú émi bọ dékín déé zìn émi dé ọ kún ká dọ vùvo we ó. Kpọún ọ, é dọ nú xọntọn tọn dọ:
„Àlódó tówé dọ àzọ genyígenyí élo kọn ọ ná nylán a me. Éne ọ, mì ná sixú yáwú bó ná zín dékín le bí bó ná dọ bọ a ná dọ xó tówè venávená le nu mì.“

Der Panther eilte nach vorn, holte zwei Steine, einen großen und einen kleinen und begann, die Nüsse zu knacken. Nach einer Weile fühlte er sich müde und stellte fest, daß er noch lange nicht mit dem Knacken fertig war. Da sagte er zu seinem Freund:

„Deine Hilfe bei dieser anstrengenden Arbeit wäre nicht überflüssig. So könnten wir schneller alle Nüsse knacken und fressen, damit du mir deine Geheimnisse verrätst“.

22-

Àjijá dọ:
„Dò dékín zín we kpọún nú má yí dùn sìn bó wá bleún nú mì dọ nù fó ọ mì ná nú. É dídó tọ ọ nú, tọ ọ ná dọ nùjlekpọ wòtà àtọọn mọ dé dó yé, lóbó zín gótà tọn dó tọ ọ tentín bó wún sìn ọ. Cọ bó nú é ná lekọ wá ọ, gbẹkpọ kọ zín dékín ọ fó, bọ é dọ:
“Ún kọ wá, dín ọ mì ná dọ nù.“

Das Stachelschwein erwiderte:
„Knacke weiter, ich hole gleich schnell Wasser, das wir nach dem Essen trinken“. Es ging an einen Fluß, der fünfhundert Meter entfernt war, tauchte seine Kalebasse hinein und holte Wasser. Bevor es zurückkam, war der Panther mit dem Nußknacken fertig. „Ich bin schon da, nun können wir fressen“, sagte es.

23-

Yé me wè le je nú dọ jí bọ gbẹkpọ dọ nú xọntọn tọn dọ:
„Mì nyi xọntọn vive dín ọ é kọ lín dín bọ a le dọ xùxókpọn we sìn tegbe có bó ná dọ xó tówè venávená le nú mí. Yen ká dọ ce le bí nú wè kpọ xọme kpó, dín ọ gán ọ xò.“

Beide begannen zu essen, als der Panther zu seinem Freund sagte:
„Seit Jahrzehnten sind wir gute Freunde, und du zögerst seit langem, deine größten Geheimnisse zu verraten, während ich dir meine schon gesagt habe. Nun ist es höchste Zeit, sie mir zu enthüllen.“

24-

Àjijá dọ:
„Mì ní tọ dọ nù fó hwe, xọntọn cè vive, àmọ a ká

„Essen wir zu Ende, mein lieber Freund, du bist zu hartnäckig“, sprach das

trító me.“ Gbèkpò ci xwíí. Dèè yè dù nú fò lóbó nù sín ɔ, àjijá yí xó bó dɔ:
 “Dín ɔ ná dɔ xò cè venávená le nú wè.“ Gbèkpò dɔ: “Bó yáwù dɔ, ún dɔ síjá jí.“

25-

Àjijá dɔ:
 „Máwú ɔ jen dó xá ɔ jí cè be nyí àcè. Yen dèṣù tùùn lèè jen nù le nyí gbɔn a.“

26-

Gbèkpò kànbyo é dɔ:
 „Nè è ná bló gbɔn bó ná dó kpé wùtù tówé?“

27-

Àjijá dɔ:
 „È jlò ná kpé wùtù cè ɔ, é vewù dèbù a, é ná gbléwù mí bleún, dɔ nù dágba nɔ sù gbè nùkún me a. Máwù dèé bló nù tɔn dókpo dókpo ɔ jen tùùn lèè é ná fò gbɔn ɔ.“

28-

É wá dɔ nú gbèkpò dɔ:
 „Nú è jlò ná wí mì dín bó zɔn jí cé gbíwún ɔ, ún nɔ nyí xá dó me bɔ è nɔ kù. Àmɔ ún nɔ sixú nyí xá dó àdísí kpó àmyo kpó jí zɛen a. Hùn nú ún dò xá nyí dó me dè dè dè dè dè jí jí bɔ me ɔ lile hàzàwún wá yí àmyo cè jí ɔ, ná kpó dò xá nyí dó àdísí cé jí we dɔ ún sɔ sixú lekɔ a. Ún le dò amyɔ jí bɔ me ɔ wá yi àdísí jí ɔ nùdókpo ɔ jen ná le je. Másixù nyí xá dó àlɔ wè le bí jí zɛen we nyí fí dèé ùn fùdà dè ɔ, xɔntɔn vive.“

29-

Gbèkpò dó kúdázɔ káká nú xɔntɔn tɔn dɔ é kó tùùn lèè é ná bló gbɔn bó kpé wùtù tɔn ɔ.

30-

Yè ká kó nɔ dà àyihún dè bɔ me dókpo nɔ je àyi

Stachelschwein. Der Panther schwieg. Nach dem Fressen und Trinken ergriff das Stachelschwein das Wort und sagte: „Nun verrate ich dir meine Geheimnisse.“ „Erzähl mal“, äußerte der Panther sehr gespannt.

Da sprach das Stachelschwein:
 „Gott hat mir meine Stacheln als einen Schutz geschenkt. Ich selber weiß nicht, wie die Dinge geschehen sind.“

Der Panther fragte es:
 „Wie kann man dich loswerden?“

„Es ist sehr einfach, mich zu verletzen, wenn man es will, denn jedes Tier, egal wie riesig und stark es ist, kann von der Natur wieder gefressen werden. Nur Gott, der jedes Ding geschaffen hat, weiß, wie es enden wird“, sagte das Stachelschwein.

Es sprach nun zu dem Panther:
 „Wenn jemand mich fangen will und auf mich plötzlich losspringt, so werfe ich ihm meine Stacheln entgegen, bis er daran stirbt. Aber ich kann nicht gleichzeitig meine Stacheln nach links und nach rechts werfen. Also wenn ich auf jemanden zu meiner Rechten die Stacheln werfe und er sofort zu meiner Linken geht, so kann ich nur weiter zu meiner Rechten Stacheln werfen, denn ich kann mich nicht schnell zur Linken drehen und umgekehrt. So liegt meine Schwäche darin, daß ich meine Stacheln nicht gleichzeitig in beide Richtungen werfen kann, lieber Freund.“

Der Panther bedankte sich sehr bei seinem Freund, denn er wußte nun, wie er ihn loswerden könnte.

Nun aber hatten sie früher immer

bɔ meɔɔ ɔ nɔ zɔn jí tɔn, bɔ meɔɔ ɔ lɔ nɔ je àyí bɔ me ɔ́kpó nɔ je jí tɔn.

zusammen gespielt. Das Spiel bestand darin, daß sich der eine auf den Boden hinlegte und der andere auf ihn sprang und dies abwechselnd.

31-

Gbèdɔ́kpó sù bɔ gbèkpɔ yɔ àjijá bó ɔ n'í ɔ: „Xɔntɔn cè vive, ún jló ɔ mi ná le dà àyihún mítɔn ɔ́kpó.“

Eines Tages lud der Panther das Stachelschwein zu diesem Spiel ein und sagte zu ihm:
„Mein lieber Freund, ich möchte gerne, daß wir unser Spiel noch einmal spielen.“

32-

Àjijá sɔ gbɛ a, bɔ yè je àyíhún ɔ dà jí bó nɔ zɔn yè ɔ́é jí, káká kpóún ɔ, é wá je hwèdénú bɔ gbèkpɔ tùùn gáán bó zɔn àjijá jí kpó húnhlɔn kpó bɔ àyihún ɔ húzú tóóló.

Das Stachelschwein stimmte zu, das Spiel begann und beide Tiere sprangen aufeinander. Plötzlich sprang der Panther mit Gewalt auf das Stachelschwein. Jetzt nahm das Spiel eine andere Wende.

33-

Àjijá kánbyɔ kpó ɔ ne ká gbɔn bɔ é húzú àyihún ɔ sɔ nyí zíngídí nú á jí?

„Warum verwandelst du das Spiel in ein gewalttätiges?“, fragte das Stachelschwein den Panther.

34-

Gbèkpɔ yígbé n'í ɔ é mí bló mɔ kpóún wɛ.

„Nur so“, erwiderte der Panther.

35-

Xòme sín àjijá bɔ é je xá nyí dɔ gbèkpɔ ɔ́é ɔ àɔ́sì tɔn jí ɔ kpòtòkpòtò. Gbèkpɔ ɔ́í é ká kó tùùn fí ɔ́é àjijá sín fúɔ́á ɔ́é, é yí àmyɔ jí n'í bɔ àjijá ká kpó ɔ́é xá nyí dɔ àɔ́sì jí wɛ, é sɔ síxú líle wá àmyɔ jí a. Lèé yè ɔ́wú káká bɔ nù wá cikɔ nú àjijá bɔ é sɔ síxú nyí xá ɔ ɔ́bú a. Kpóún ɔ gbèkpɔ hen àwɔnú tɔn kpó fen kpó lóbó vún i bó hù àjijá bó nù hún tɔn. Éne ɔ gúdó ɔ é hɔnbú.

Wutentbrannt begann das Stachelschwein, Stacheln auf den Panther zu werfen. Der Panther, der die Schwäche des Stachelschweins nun kannte, ging zu seiner Linken, und das Stachelschwein warf weiter Stacheln nach rechts, denn er konnte sich nicht zugleich nach links drehen. So ging das Spiel weiter, bis das Stachelschwein müde war und keine Stacheln mehr werfen konnte. Da ergriff der Panther das Maul seines Freundes mit den Krallen, zerriß es mit den Zähnen und brachte das Stachelschwein um, dessen Blut er soff. Danach verschwand er.

36-

Záándé ɔ́é nùbàdàbàdà éne je wá yí ɔ, àjijá sín vi le wá ten ɔ me bó wá mɔ ɔ gbèkpɔ kó hù tɔ é mítɔn.

Ein Weilchen nach dem entsetzlichen Zwischenfall kamen die Kinder des Stachelschweins an den Tatort und stellten fest, daß ihr Vater von dem Panther getötet worden war.

37-

Àjijá sín vi d̀axó ɔ kpɔn káká bó ḍɔ nú nɔvi
tɔn ḍɛ le ḍɔ:

„Lèé tɔ m̀tɔn zé x̀ɔmɛ ḍɔ wen bó ḍɔ x̀ɔmɛ nú
x̀ɔntɔn tɔn vive ɔ, è kún ná ḍɔ x̀ɔmɛ bi nú
x̀ɔntɔn metɔn gbédé ó lé
x̀ɔntɔn metɔn jen nyí kú metɔn.“

Vor vollendete Tatsachen gestellt, sagte
der älteste Sohn des Stachelschweins zu
seinen Brüdern:

„Unser Vater war sehr offen und hat dem
Panther, seinem engen Freund, all seine
Geheimnisse verraten. Man darf auch
seinem Freund nicht alle Geheimnisse
enthüllen, denn das ist tödlich.“

38-

Fíne we yè wá dó hàn ḍɛ bó ḍɔ:

„Má t́nme ó, nɔvi, má t́nme nú medé ó, àyí
yétɔn báǰá lɔ hwe nyɛen cé, má t́nme nú
gbetɔ ó, má t́nme ó, ḍéé a
nɔ wà nù tówé gbɔn ɔ, má t́nme nú medé ó,
àyí yétɔn
báǰá lɔ hwe nyɛen cé bó má t́nme nú medé ó,
má t́nme ó, ḍèè a nɔ wà nù tówé ḍé gbɔn ɔ, má
t́nme nú medé ó,
gbetɔ báǰá lɔ hwe nyɛn a, má t́nme
nú medé ó.“

Da begannen sie mit dem Lied:

„Verrate nichts, mein Bruder, verrate
keinem etwas.

Denn die Leute werden es dir
übelnehmen, verrate keinem etwas.

Verrate niemandem, wie du lebst und
dich durchschlägst, sonst werden die
Leute dir Übles tun.

Verrate nicht, wie du deine Sachen führst,
verrate es keinem, denn die Leute werden
dir übel wollen“.

39-

Nù ḍèè wú zɔn bɔ è ḍò ná ḍɔ x̀ɔmɛ bí nù
x̀ɔntɔn metɔn gbédé a, má nyí mɔ a ɔ kú we
nɔ wá x̀úx̀ú hɔn nú mɛ.

Deshalb darf man seinem Freund nicht all
seine Geheimnisse verraten, sonst würde
der Tod einem an die Tür klopfen.

2.1.4.2.

1-

Hwènúxó cé zòn mọ wíín bó yi je yeglétété
kpó àsitòn nọ kpó jí.

2-

É kó lín òxó dín bọ yeglétété, àsi tòn, vi tòn
le kpó àsitònno kpó nọ nọ glétòxó ò me ò
zúkán zùù ò tentín.

3-

Kpónúnọ yétòn ò gánjí káká bọ hwèdénú wá sù
bọ àdọ òxó ò wá tòn. Dèè
yeglétètè we kà nyi xwétọ ọ, é ò
ná nọ yí bà nùdùdù wá nú àkọ tòn le tegbe
tegbé.
Gbèdókó sù bọ yeglétètè yi nùdùdù bá gbé.
Àmọ gbènegbé ọ é mọ nùdébú a bọ wù je
kúkú i jí có ọ é kpón dó mọ wù a lóbó kpó ò
nùdùdù ọ bá we ò yíyí we káká bó wá yí mọ
hwàn keḡ. É gbọ bó ò:
„Ààn hwàn keḡ mọ we ùn ò égbé à.“

4-

Mọ we é ò pẹ bọ hwàn òkó sé bó ò:
„Sọ mì, éne ọ ná nùdùdù wè.“

5-

Yeglétètè kánbyọ é ò gbọn ne é á jí?

6-

Hwàn yígbé n'í ò:
„Sọ mí dó zen òkó me bó wún sìn dó zen ọ
me lóbó flo myọ d' é.“

7-

Dèè é ò gbọn ọ yeglétètè bló gbọn mọ nùgbò.
Záándé kpóun ọ nùsìnù ò je.
Mòlikún gọ zen ọ bọ àkọ tòn le kpó éḡsú
yeglétètè ọ kpó bí ò nú bó gọxò.

Märchen Nr. 4: Als der Spinnenmann seine Schwiegermutter ertränken wollte.

Mein Märchen springt hin und her und
setzt sich endlich auf einen Spinnenmann
und seine Schwiegermutter.

Vor vielen Jahren lebten der
Spinnenmann, seine Frau und Kinder und
seine Schwiegermutter in einem Dorf
inmitten eines dichten Waldes.

Ihr Zusammenleben verlief friedlich, bis
es zu einer Zeit kam, wo eine nie
dagewesene Hungersnot ausbrach. Als
Familienvater mußte der Spinnenmann
jeden Tag auf die Suche nach Nahrung
für seine ganze Familie gehen. Eines
Tages ging der Spinnenmann wieder auf
die Suche nach Nahrungsmitteln. Aber an
jenem Tag fand er nichts und begann zu
verzweifeln. Nach einer Weile faßte er
wieder Mut und suchte und suchte weiter
und sah aber nur Steine. Da sagte er zu
sich:

„Na was! Heute sehe ich nur Steine.“

Kaum hatte er dies gesagt, so hörte es
einer der Steine, der sagte:
„Nimm mich mit, dann gebe ich dir zu
essen.“

„Wieso?“, fragte die Spinne.

Der Stein erwiderte ihm:
„Lege mich in einen Topf mit Wasser
und mach ein Feuer an, stell den Topf
darauf!“

Gesagt, getan. Nach einer Weile geschah
etwas Ungewöhnliches. Der Topf war
voller Reis, und der Spinnenmann und
seine Familie konnten sich satt essen.

8-

É lín xóó ɔ, àsitɔnnɔ ɔ é mí kún ɔxò ó, éyé
dèè nùdè mánɔ kpé é gbédé a ɔ nɔ fine lóbó
yí zen ɔ kɔn bó jló ná dè mɔlikúnkwí dèè te
cí zenɔ xóme le bó ná dù.
Éne gbéme we é dè lóbó yí mí hwàn báqábáqá
ɔ.

Einige Tage später sagte die unersättliche
Schwiegermutter des Spinnenmannes:
„Ich bin nicht satt.“ Sie ging auf den Topf
zu und wollte die am Grunde des Topfes
klebenden Reiskörner ablösen und essen.
Dabei verschluckte sie den magischen
Stein.

9-

Yeglétètè dèè kó zehwe d'àyí ɔ wá wà
xwégbè kpó xòve kpó bó kɔn zen ɔ me
lóbó bà hwàn ɔ kpó bó kànbyɔ
àsitɔnnɔ ɔ:
„Fite hwàn cé dé?“, àsitɔnnɔ yígbè n'í ɔ é mí
kó dù i.

Der Spinnenmann, der zur Zeit weg war,
kam hungrig nach Hause, blickte in den
Topf hinein und fand den Stein nicht. Da
fragte er seine Schwiegermutter, wo sein
Stein liege. Sie entgegnete ihm, sie habe
den Stein gegessen.

10-

Yeglétètè ɔ n'í ɔ:
„So hwàn cé wá, má nyí mɔ a ɔ, ná dó srá nú
wè.“ Àsitɔnnɔ vesín àlísá ɔ we é dé sín bɔ
yeglétètè ɔ é kɔn nùbí lé é ɔ ná dó
srá ɔ jen we.

Der Spinnenmann sagte zu ihr:
„Gib mir meinen Stein zurück, sonst muß
ich dir ein Abfuhrmittel geben.“ Die
Schwiegermutter glaubte, er scherzte,
aber der Spinnenmann beharrte darauf,
daß sie den Stein unbedingt abfuhrte.

11-

Nùgbó ɔ é dó srá nú àsitɔnnɔ bɔ é yen hwàn ɔ
tɔn.
Yeglétètè sɔ hwàn ɔ bó klo é gánjí bó le sɔ é
sɔ dó zen ɔ me lóbó wún sín déji bó zé zen ɔ
ɔ ɔ àdójí.
Àmɔ dín tɔn ɔ nùsínù ɔ sɔ je a, ɔ záándé
kpoún ɔ zen ɔ ɔ vɔtɔ, mɔlikún kwíqókpó dé
me a.

Tatsächlich gab der Spinnenmann seiner
Schwiegermutter ein Abfuhrmittel. Dabei
gab sie den magischen Stein zurück. Der
Spinnenmann nahm den Stein, spülte ihn
und tat ihn wieder in den Topf mit
Wasser. Er stellte den Topf aufs Feuer.
Diesmal kam es jedoch zu nichts
Außergewöhnlichem, denn nach einem
Weilchen war der Topf immer noch ganz
leer. Drin war kein einziges Reiskorn zu
sehen.

12-

Yeglétètè ɔ nú àsitɔnnɔ ɔ:
„So zánzán tɛen ɔ mì ná yí hwàn le ɔn bó ná yí
byɔ nùdùdù yè, má nyí mɔ a, xòve ná
hú mì.“

Da sagte der Spinnenmann zu seiner
Schwiegermutter:
„Morgen früh gehen wir zu den Steinen,
um sie um Nahrung zu bitten, sonst
werden wir verhungern.“

13-

Àyihɔngbè
tɔn nùgbó ɔ yeglétètè sɔ àti kpínkpen ɔqókpó bɔ
yè me wè le sɔ àlì.
Dèè yé ɔ yiyi we ɔ, yè kpé jònɔ ɔqókpó bɔ é
hen átán.

Am folgenden Tag nahm der
Spinnenmann einen dichten Sack, und
beide machten sich auf den Weg. Auf
halbem Weg begegneten sie einem
Fremden, der Palmwein bei sich hatte. Er

Jòṅṅ ᵉ ná àtàn núnú kpedé yè bó kánbyᵉ yè
ᵉ: Fite mí ká xwè?

Dèè yè me dèbú má dᵉ gbèyí we a ᵉ, jòṅṅ ᵉ
ᵉ nù yeglétètè ᵉ:

„Wli àlì swíí éne tᵉᵉ bó dᵉ yiyì we ᵉ, a ná
mᵉ dètín húhú dᵉkᵉ bó ún tᵉn bó gótà
dᵉkᵉ dᵉ nù bó àtàn dᵉ me.“

gab ihnen etwas Palmwein zu trinken und
fragte:

„Wohin geht ihr?“ Als beide nicht
antworteten, sagte der Fremde zum
Spinnenmann:

„Geh diesen schmalen Weg geradeaus.
Du findest eine umgehauene Palme, an
der Seite mit dem Bohrloch liegt eine
Kalebasse, die noch mehr Palmwein
enthält.“

14-

Yeglétètè dó kúdázᵉ n'í lóbó ᵉ nù àsitᵉnᵉ
ᵉ:

„Nᵉtᵉ kᵉn mì dᵉfì bó sᵉ àtì éᵉ sᵉ cyᵉn, ná
wá dín záándé.“ Àsitᵉnᵉ yì xó ᵉ sè.

Tóóló kᵉún ᵉ yeglétètè sᵉ nᵉtᵉ a, é wli àlì dᵉé
é jᵉ n'í ᵉ bó dᵉdᵉ àtàn ᵉ gbème.

Der Spinnenmann bedankte sich bei ihm
und sprach dann zu seiner

Schwiegermutter:

„Warte auf mich hier und verstecke dich
in diesem Sack. Ich komme gleich
wieder.“ Die Schwiegermutter gehorchte
dem Befehl. Unverzüglich ging der
Spinnenmann dem angegebenen Weg auf
der Suche nach Palmwein nach.

15-

Àsitᵉnᵉ ᵉ dᵉ dó finemáᵉ tᵉn wù bó dᵉ àtì ᵉ
sín wùtú lóbó

ᵉ nùᵉé gbème yè dᵉ ᵉ nù jòṅṅ ᵉ ᵉ
lé hwàn we.

Dèè jòṅṅ ᵉ mᵉ dó nù nùᵉé hwàn ᵉ nᵉ wá ᵉ, é
yí nyᵉdᵉxóví ᵉ sín tenme lóbó sᵉ àtì ᵉ sᵉ cyᵉn.
Hwènenú ᵉ àsitᵉnᵉ kᵉ hᵉnyí bí.

Die Schwiegermutter nutzte seine
Abwesenheit aus, streifte den Sack ab
und verriet dem Fremden, was sie
suchten, nämlich den Stein. Nachdem der
Fremde wußte, wozu der Stein diente,
nahm er die Stelle der Schwiegermutter
ein und versteckte sich in dem Sack.
Indessen war die Schwiegermutter
davongelaufen.

16-

É ná lín xóó ᵉ yeglétètè lekᵉ wá bó kᵉ nù
àtàn tᵉn mú bí bó dᵉᵉ àtì ᵉ dᵉ é len ᵉ àsì

émítᵉn nᵉ we dᵉ me bó émí ná

sᵉ éye kᵉᵉ àtì ᵉ kᵉᵉ bi sᵉ nyí tᵉ dᵉ me bó é ná
kútᵉ.

É tᵉnᵉn ᵉ àsì émítᵉn nᵉ kᵉ hᵉnyí a bó dᵉ yiyì
kᵉᵉ àtì ᵉ kᵉᵉ xwè tᵉ ᵉ nù.

Nach einiger Zeit kam der Spinnenmann
ganz betrunken wieder und packte sich
den Sack auf den Kopf, denn er glaubte
fest daran, daß sich seine
Schwiegermutter darin befand. Seine
Absicht war es, den Sack mit seinem
Inhalt in einen Fluß zu werfen und
dadurch seine Schwiegermutter zu
ertränken. Er wußte nämlich nicht, ob
seine Schwiegermutter schon
davongelaufen war und ging mit Sack
weiter seinen Weg zum Fluß.

17-

Àlì ᵉ jí ᵉ é kᵉᵉ dᵉ àyì tᵉn me ᵉ àsì émítᵉn nᵉ
jen nyí àgbán dᵉé dᵉ tᵉ nù émí ᵉ, àdì jòṅṅ ᵉ we
hwlá ci àtì ᵉ me.

Unterwegs dachte er, er trüge seine
Schwiegermutter auf dem Kopf. Nun aber
war es der Fremde, der sich in dem Sack

Dèè é ò ò zónlín káká ò, é wá wà tò ò nú bọ àgbán ò dọ tà n'í bọ é dọ:
 „Àsì cè nọ, àzán tówé gùdò tòn ò wé nyí égbé.
 Hwé wé zón bọ hwàn bàdábàdà cè sọ sixú ná málíkún dè
 yèn kpó àkọ cè lẹ kpó a, hwé wé hù àcẹ tòn.
 Xó tówé fọ, ná sọ wé nyí tò mẹ bọ a ná kú.“

versteckt hatte. Nach einer sehr langen Wanderung kam er mit dem Gepäck auf dem Kopf an den Fluß und sagte:
 „Meine Schwiegermutter, heute ist dein letzter Tag. Deinetwegen kann mein magischer Stein meiner Familie und mir keinen Reis mehr geben. Du hast ihn machtlos gemacht. Nun ist es aus mit dir, ich werfe dich in den Fluß hinein und du wirst sterben.“

18-
 Káká nú é ná dọ xó fọ ò, gbé dẹ jẹn ylọ é kpó àxwá kpó
 sín àtì ò mẹ bó dọ:
 „Yèn wé dọ àtì ò mẹ, àsì tòwè nọ wé a.“
 Yeglétètè dẹé kò dọ àdàn jì ò dọ émí kún ná sé ó lóbó se yì tò ò tentín bó zé àtì ò zín d' é mẹ.

Kaum hatte er ausgedet, da rief ihm eine laute Stimme aus dem Sack zu und sagte:
 „Ich bin in dem Sack, es ist nicht deine Schwiegermutter.“ Der Spinnenmann, der schon sehr verbittert war, wollte kein Wort mehr hören und ging in die Mitte des Flusses und warf den Sack hinein.

19-
 Fìdèè yeglétètè dó wá nyí jónọ dèè ná é àtàn ò hù tò dè ò nẹ dọ é vesín àsì émítòn nọ wé sín. Nya ò nù sín bó kú.
 Nùdèè wú zón bọ nú è jà nùdè wàgbé ò, è dọ nà nọ yí àgbọnjí kpedé, xòmẹ nà bọ sín mẹ gbọn dẹbù.

So hatte der Spinnenmann den Fremden, der ihm Palmwein geschenkt hatte, ertränkt, weil er dachte, er sei seine Schwiegermutter. Der freundliche Mann starb. Deshalb muß man immer Besonnenheit zeigen, ehe man eine Handlung verrichtet, egal wie ärgerlich man ist.

2.1.4.3.

Märchen Nr.5: Die Frau und der Panther

1-
 Hwènúxó cé zón mọ víín bó yí jẹ nàwè dọkpó kpó gbèkpọ kpó jí.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf eine Frau und einen Panther.

2-
 Nàwè ò nọ nyi Nagbo bó nọ nọ tòxó dè mẹ dọ gbèhàn dè mẹ kpó àsú tòn kpó, è kó lín dín.
 É nọ yí gbèhàn mẹ tegbetegbe lóbó nọ bà àmá bó nọ zé bú gì dèè é nọ sà ò ná.

In einem Dorf, das im Busch versteckt war, lebte vor vielen Jahren eine Frau namens Nagbo mit ihrem Mann. Oft ging sie in den Busch, pflückte Blätter, mit denen sie ihre gegorenen Klöße bedeckte, die sie verkaufen wollte.

3-
 É wá yi gbèhàn ò mẹ gbé dọkpó bó xwè àmá bà gbé bọ vláfó ò, é mọ àdọten gbèkpọ dẹ tòn.

Eines Tages war sie im Busch auf der Suche nach Blättern und zufällig

Kànlín ɔ ḍésú ḍò ḍó ɔ me a, vi yeye t̄on wè le we é m̄o ḍò ḍó ɔ me b̄o yè ḍò kùzùkp̄o xó we ḍò àzánhwán wíwì víkávíká ḍé le nùk̄on. Àzánhwán le ɔ zánme we yè wá gbá yé bó ḍò yé men we káká b̄o n̄o yè̄t̄on kó h̄on ḍè nù.

entdeckte sie die Höhle eines Panthers. Das Tier war nicht da. Nur seine zwei neugeborenen Kinder waren darin zu sehen, die gegen eine Schar von tiefschwarzen Ameisen um ihr Überleben kämpften. In der Nacht zuvor waren die Ameisen in die Höhle eingefallen und hatten die Panther derart gestochen, daß die Mutter schon davongelaufen war.

4-

Nù éne kùwù nù Nagbo káká b̄o tóóló ɔ é wli gbèkp̄o sín vi yeye ḍèè ḍò kùzùkp̄o xó we le bó jló ná ḍé àzánhwán le sín yè wù. Hwènenú ɔ vi le gblé wù i wántànkányá. É ḍò m̄o có é de ḍè nù káká bó ḍè yé sín kùyózó ɔ nù.

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.

5-

Éne gùdó ɔ, é be kànlín vi le yí z̄o ḍò gbéhán d̄axó d̄è me bó bló d̄ó d̄ókp̄o kp̄o se kp̄o bó be yè d̄ó d̄ó ɔ me.

Danach nahm sie die Tiere mit, brachte sie in ein buschiges Gestrüpp, machte eine andere Grube mit Stroh und setzte sie hinein.

6-

Dò hwènenú ɔ kp̄o n̄ok̄o ɔ kó hwlá cí àtín d̄è jí bó m̄o lèè nàwé ɔ hwlen vi t̄o le gb̄on ɔ, nàwé ɔ jen má t̄ùun d̄o é d̄ò émi c̄o we a.

Indessen lag die Mutter der kleinen Panther auf der Lauer auf einem Baum und sah zu, wie die Frau ihre Kinder rettete. Nagbo wußte aber nicht, daß die Panthermutter sie beobachtete.

7-

Dèè nàwé ɔ d̄èd̄e yè f̄ó ɔ, é ken àmá bó d̄ídá d̄ó tà bó d̄ídó xwé. Záándé ɔ gbèkp̄o n̄ok̄o ɔ l̄on jetè sín àtín ji bó yí d̄ú̄d̄o wù nù vi t̄on le lóbó bló xwelee bó je gùdó nù nàwé ɔ.

Nachdem Nagbo die kleinen Panther befreit hatte, pflückte sie Blätter, packte sie auf den Kopf und ging nach Hause. Bald darauf sprang die Mutter der kleinen Panther herunter, leckte ihre Kinder und schlich der Frau hinterher.

8-

Nagbo d̄ó yiyi we bó seyá xwé t̄on kpoún ɔ, gbèkp̄o xá mágátín gb̄ee d̄é ji bó d̄ó c̄uc̄o é we kp̄o nùk̄un kp̄o káká bó wá m̄o fid̄èé nàwé ɔ n̄o n̄o ɔ. L̄ò ɔ é jetè bó h̄on wá yi vi t̄on le ḡon.

Als sie sich ihrem Haus näherte, kletterte der Panther unbemerkt auf einen dicht belaubten Mangobaum, verfolgte die Frau mit den Augen, und entdeckte, wo sie wohnte. Dann kam er herunter und lief zu seinen Kindern.

9-

Gbàdánú t̄on ɔ gbèkp̄o yi gbè bó hù àgbánlín

In der folgenden Nacht ging der Panther

ḡáxó ḡókpó bó ḡon káká wá ḡó Nagbo sín ḡon ḡà.

Dèè nàwé ḡ fḡn zánzán fùù bó ḡun ḡon ḡon ḡ, é mḡ àḡbànlín kúkú ḡ bḡ xesi ḡé jeji ḡon bḡ é ḡó héélù.

Tóóló ḡ àsú ḡon lḡ fḡn bó kpḡn àkpà ḡèè ḡó kḡ nù kànlín ḡ káká bó ḡḡ:

„Gbèkànlín ḡé sín fḡn sín àkpà jen ná nyí dándán“.

10-

Hwènenú ḡ tóxó ḡ bí kplé ḡó kànlín ḡèè mávú sedó ḡ. Bḡ nàwé ḡ wá wlí gbemenú ḡéé gbó é ḡò sḡ yí ḡèè ḡon wá yí ḡ me ḡò gbèhán zùù ḡé me kpó kpḡ vi lḡ kpó àzánhwán kpó ḡ ḡḡ.

Éne me we yé wá ḡésín ḡḡ gbèkpḡ ḡ jen ná kḡ hú àḡbànlín ḡ wá n'í bó ná ḡó ḡókù ḡon n'í.

Nagbo kpó àsú ḡon kpó wá ylḡ tóxò ḡ bi bó má lán ḡ xá. Nùḡéé wú zḡn

bḡ ḡàḡbéwíwà sín lé má nḡ bú gbéḡé a ḡ ne.

Hùn ḡàḡbéwíwà nḡ bù gbéḡé a.

2.1.4.4.

1-

Hwènúxó cé zḡn mḡ víín bó yí je yeḡlètètè kpó lógózó kpó jí.

2-

Hwèḡnú we bḡ yeḡlètètè kpó lógózó kpó nyí xḡntḡn víve.

Gbéḡókpó sú bḡ yè jló ná yí tò línlín ḡè me bó ná yí xḡ àvún wè bó ná ḡó nyágbé ná. Zánzán fùù ḡ yè wlí

àlì bó ḡó yíyí we káká bó wá yí tò ḡ me lóbó xḡ cúkú lḡ.

3-

Dò kḡlile me ḡ, yeḡlètètè mḡ ḡḡ àvún émitḡn mḡ lánme dín lóbó lḡ ḡójó ḡésú.

Lò ḡ é ḡḡ nù lógózó ḡḡ:

„Cúkú lèhúnkḡ ḡ ún sixú zé nyágbè ná gbéḡé a, é nyí àvún ḡàḡbé bó ná nyágbé a.“

Àdì xḡve ḡàngàn ḡé we kḡ sín yeḡlètètè bḡ é ḡó

auf die Jagd und tötete eine riesengroße Antilope, die er bis zur Tür der Frau schleppte. Als Nagbo morgens früh aufstand und die Tür aufmachte, sah sie die tote Antilope. Eine große Angst überkam sie und sie schrie um Hilfe. Ihr Mann stand auf, kam und betrachtete lange die Wunde am Hals des Tiers und sagte:

„Diese Wunde kann nur durch die Krallen eines wilden Tiers verursacht sein.“

Indessen versammelte sich das ganze Dorf um das „vom Gott geschickte Tier“. Da erzählte die Frau ihre Erlebnisse am Tag zuvor im buschigen Gestrüpp mit den von Ameisen befallenen kleinen Panthern. So kamen die Dorfbewohner darauf, daß der Panther, dessen Kinder Nagbo gerettet hatte, diese Antilope gebracht hatte, um sich bei der Frau zu bedanken. Nagbo und ihr Mann luden das ganze Dorf zu sich ein und teilte mit ihm das Antilopenfleisch. So geht eine Wohltat nie verloren.

Märchen Nr.6: Die Spinne und die Schildkröte

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf eine Spinne und eine Schildkröte.

Es gab einmal eine Spinne und eine Schildkröte, die gute Freunde waren. Eines Tages wollten sie in ein entlegenes Land gehen, um zwei Hunde zu kaufen, mit denen sie auf die Jagd gehen wollten. Morgens früh machten sie sich auf den Weg und kamen nach langer Wanderung in das Land und kauften die Hunde.

Auf dem Rückweg stellte die Spinne fest, daß ihr Hund zu dick und zu fett war. Da sprach sie zu der Schildkröte:

„Mit so einem Hund kann ich nie auf die Jagd gehen. Das ist kein Jagdhund.“ In Wahrheit hatte die Spinne schrecklichen

àyí bà wε bó ná hú cùkú tòn lóbó ná dú i.

Hunger und suchte Vorwände, um ihren Hund zu töten und ihn zu fressen.

4-

É ylo àvún ɔ bɔ é wá gɔn tɔn kpoun bɔ é zé
kpótà d̄axó d̄é bó hù i tóóló bó ylo lógózó ɔ
dó nùd̄úd̄ú wú. Yè me wé le xísí dó bó
d̄ú lán ɔ bí bɔ é wá kpó cùkútà ɔ keɖe bɔ
yeglétètè d̄ɔ nú xɔntɔn d̄ɔ é mí ná hen éye wù.

Sie rief den Hund, der sofort auf sie zukam. Plötzlich griff die Spinne einen großen Stab, mit dem sie ihn mit einem Schlag tötete. Danach lud sie ihre Freundin, die Schildkröte, zum Essen ein. Beide fraßen das ganze Fleisch, und es blieb nur der Kopf des Hundes übrig. Da sprach die Spinne:
„Den behalte ich.“

5-

Dèè yé d̄ù nù fó ɔ, yè le wlí àlì yètɔn d̄ídó
keɖe lé lóbó mɔ àgbánlín d̄ókpó bɔ é d̄ò àlì ɔ
dàsá wε. Yeglétètè d̄ɔ nú lógózó d̄ɔ:
„É ve nú mì bɔ ún kò hù àvún cè bó kó d̄ù i
má nyí mɔ a ɔ ná tún i sɔ nyi tè bɔ é ná nyá é
káká bó ná hù i“.

Gleich nach dem Essen gingen sie ihren Weg weiter und sahen eine Antilope, die den Weg überquerte. Da sagte die Spinne zu der Schildkröte:
„Ich bedaure es, meinen Hund schon getötet und gefressen zu haben, sonst würde ich ihn auf der Stelle loslassen, damit er nach ihr jage und sie töte.“

6-

Káká nú é ná d̄ɔ mɔ kpoun ɔ lógózó
tún avún tɔn d̄èè d̄ò blàblá ɔ sɔ nyi té bó d̄ɔ :
„Nyá àgbánlín éne káká bó wli i“.
Cùkú ɔ je kánlín ɔ yónú bɔ lógózó xwèd' é.

Kaum hatte sie dies gesagt, so ließ die Schildkröte ihren gefesselten Hund los, damit er die Antilope jage und fange.
„Verfolge diese Antilope und fange sie!“, befahl sie ihrem Hund. Er lief hinter dem Tier her, und die Schildkröte folgte ihm.

7-

Dèè yeglétètè tùn d̄ɔ lógózó ɔ àkwétézɔnlín wε
é nɔ zún ɔ, é kánwézún hùù bò zε xɔntɔn
tɔn wù.
Hwènenú ɔ lógózó sín àvún ɔ kó nyá àgbánlínɔ
káká bó kó wlí i lóbó kó hù i bó d̄ó tè kpɔn gàn
tɔn.

Aber da die Spinne wußte, daß die Schildkröte einen Schneckengang hatte, lief sie schneller und überholte ihre Freundin. Indessen hatte der Hund die Antilope verfolgt, bis er sie fing und tötete. Er wartete nun auf die Schildkröte, seine Herrin.

8-

Yeglétètè d̄èè ká hen àvún tɔn kùkú ɔ sín tà
gló me ɔ wá
fíd̄èè é hù àgbánlín ɔ d̄èè je nùkɔn.
Dèè é mɔ d̄ɔ lógózó kpò d̄ò gùdó ɔ, é d̄è àvún
tɔn d̄èè kó kú ɔ sín tà sín gló me bó kle àglán
tɔn bó zé àd̄ù tɔn le bɔ d̄ó kɔ nú àgbánlín bó
ná xle d̄ɔ cùkú é mí tɔn wε hù i.

Die Spinne, die den Kopf ihres schon getöteten Hundes in dem Sack schleppte, gelangte als erste an den Ort. Da sie merkte, daß die Schildkröte noch weit weg war, holte die Spinne den Kopf ihres bereits toten Hundes aus dem Sack heraus, tat sein Maul weit auf und schlug seine Zähne in den Hals der Antilope, um

9-

Dèè lógózó zùn àkwétézónlín tòn káká bó wá fyo
 ɔ, yeglétètè dɔ n'í dɔ:
 „Cùkú cé we hù àgbánlín ɔ, àvún tówé we a.“
 Ne àvún tówé ká ná síxú le hù àgbánlín ɔ
 gbɔn? Lógózó kàn mɔ byɔ.
 Á mɔ cùkú cé sìn àdú ne bɔ dɔ kɔ nú àgbánlínɔ
 dín à cé? Yeglétètè yígbè gbɔn mɔ.

zu zeigen, daß ihr Hund das Tier getötet habe.

Als die Schildkröte mit ihrem Schneckengang endlich an den Ort kam, sagte die Spinne zu ihr:
 „Mein Hund hat die Antilope getötet, nicht deiner.“ „Wie kann dein Hund noch die Antilope töten?“, fragte die Schildkröte. „Siehst du nicht, daß die Zähne meines Hundes am Hals der Antilope hängen geblieben sind?“, fragte die Spinne.

10-

Xòme sìn lógózó káká, é ká mɔ meɔé ní ná
 xòhúhwe é dɔ metáfútáfúnú dèè yeglétètè bló
 xá é kɔn a. Yeglétètè jló ná zé àgbánlín kùkù
 ɔ yi xwé bɔ wù kú lógózó káká.
 Hwènenú ɔ àsɔklé dɔkpó dɔ díndín we bɔ
 lógózó wlí xó ɔ bi tínme n'í.

Die Schildkröte war plötzlich rot vor Zorn, fand aber niemanden, der sie über den Betrug seitens der Spinne trösten konnte. Die Spinne wollte die tote Antilope nach Hause mitnehmen, und die Schildkröte war sehr traurig. Da kam ein Rebhuhn vorbei, und die Schildkröte erzählte ihm die ganze Geschichte.

11-

Àsɔklé dɔ n'í dɔ:
 „Ná dó àlɔ wè, àmɔ a ná dò àjɔ mì.“ Lógózó dɔ:
 „Dò jídè dó wùtú cè.“
 Nú a tenkpɔn bó gbà metáfútáfú nú dèé
 yeglétètè bló xá mì ɔ dó ɔ, ná bló gbɔn àlɔkpá
 bì bɔ nùdúdí tówé xwè élɔ me tɔn bì ɔ a ná
 je tàgbà có bó mɔ a.“

Das Rebhuhn sagte zu ihr:
 „Ich werde dir helfen, aber du mußt mich dafür belohnen.“ Die Schildkröte sprach zu ihm:
 „Verlaß dich auf mich! Wenn du versuchst, diesen Betrug der Spinne rückgängig zu machen, werde ich mein Möglichstes tun, damit du ohne Mühe deine Vorräte des laufenden Jahres bekommst.“

12-

Nùdèè lógózó dɔ ɔ le ná gànjewú àsɔklé bɔ é dɔ
 émí ná fɔnzán bó ná yí yeglétètè xwé. Có
 bó nú é ká ná yi gɔntɔn ɔ, àsɔklé sá àfín wíwí dè
 dó wùtú. Dèè
 é je yeglétètè gɔn tóóló ɔ, é je và tɔn le
 húnhún jí, bó nɔ líle éqéé kpó hlɔnhlɔn kpó dó
 àfúntúntún me lóbó bló àxexexese jɔhɔn dɔkpó.

Die Worte der Schildkröte versicherten das Rebhuhn, das versprach, sich früh am folgenden Morgen zur Spinne zu begeben. Bevor es zu ihr ging, puderte sich das Rebhuhn den Körper mit einer schwarzen Asche. Gleich nach seiner Ankunft bei der Spinne begann es, die Flügeln zu rühren, rollte sich heftig im Staub und rief so einen Wirbel hervor.

13-

Hwènú dèè àfúntúntún dɔ jí yí we ɔ, àsɔklé nɔ
 ylɔ núnyí àzɔmɔkpán bó nɔ dɔ:

In dem Augenblick, wo der Staub in die Luft ging, sprach das Rebhuhn mehrfach

„Nùdèè má nyí meton a bọ é yí kọ́ hlonhlon kọ́ ọ, àcẹ wẹ bọ é má sọ jó a ọ, é nọ kú kpoún wẹ.“

Zaubersprüche, indem es sagte:
„Was einem nicht gehört und man durch Gewalt wegnimmt, muß man zurückgeben, sonst ist es eine Sünde, und man stirbt daran.“

14-

É ọ́ mọ ọ́ wẹ káká bọ xesí ọ́xọ ọ́ je yeglètètè jí bọ é kánwézún tóóló yí lógózó gọ́n bó zé àgbánlínlán ọ́ yí jó n'í.
Dèè yá bọ àsọklé yi lógózó gọ́n bó byọ àjọ tọ́n ọ, é ọ́ n'í ọ́:
„Yi dó fifá mẹ, xontọ́n cè.“
„Hwèdébùnú ọ́è a ná mọ glésì ọ́ bọ é ná ọ́ dó sán wẹ ọ, a ná yi kàn dó ọ, éne ọ, a ná bà nùdèè a ná ọ́ kọ́ gbéde a.“

Es wiederholte diese Beschwörungsformeln so lange, daß eine große Angst die Spinne überkam, die sofort zu der Schildkröte lief und ihr das Antilopenfleisch zurückgab. Als das Rebhuhn hernach zur Schildkröte zurückging und um seine Belohnung bat, sprach sie zu ihm:
„Geh ruhig weg, mein Freund. Jedesmal, wenn du einen Bauern siehst, der seinen Acker umgräbt, geh dessen Löcher auskratzen. Dann wirst du immer zu essen finden.“

15-

Sín hwènenú ọ, àsọklé mọ glésì ọ́ dó sán wẹ ọ́ fidé ọ, é nọ yi kàn dó ọ́ bó nọ mọ nùdúdí bọ éyẹ kọ́ glésì kọ́ lọ́ húzú kentọ́ sín hwènenú mēen.

Seit jener Zeit ging das Rebhuhn immer dorthin, wo es einen Bauern beim Graben sah.

Da kratzte es das Loch aus und fand immer zu fressen. Daher wurden der Bauer und das Rebhuhn zu Feinden.

2.1.4.5.

Märchen Nr.7: Wie eine Frau eine Hyäne überlistete, die sie fressen wollte.

1-

Hwénuxó cé zọ́n mọ́ víín bó yi je nówé wé ọ́ le kọ́ hlá kọ́ jí.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf zwei Frauen und eine Hyäne.

2-

Mẹdọ́kọ́ nọ nyí Náwi, medé ọ́ nọ nyí Navo bọ yẹ mẹ wẹ le bi nọ nọ kọ́ ọ́ tòxó línlín ọ́ mẹ.

Die eine hieß Náwi, die andere Navo und beide lebten in einem fernen Dorf zusammen.

3-

Gbádánú ọ́kọ́ sù bọ yẹ mẹ wẹ le len ọ́ é mí ná gbọ́n xwégbé xwégbé bó ná ọ́ àlísá.
Hwènenú ọ́ Navo ọ́ nú nágán tọ́n xọ́dọ́tọ́ ọ́ ọ́:
„Sọ kóklókwási hwénú ọ́ ná wá fọ́n wẹ bọ mí ná yí tọ́ nú bó ná yí dún sín ọ́kọ́.“
Náwi ọ́ n'í ọ́ é mí ọ́ gbésùsọ mẹ.

An einem Abend beschlossen sie, von Haus zu Haus zu gehen und zu plaudern. Da ergab es sich, daß Navo zu ihrer geschwätzigen Begleiterin sagte:
„Im nächsten Morgenrauen komme ich zu dir und wecke dich, damit wir

4-

Hwéneńú ɔ àjánúhlá dókpo yi wú dọ xọ yétɔn gúdó bó sé xó dèè nàwé wé ɛ dọ ɔ bixwíí.
 Àjánúhlá ɔ lín dó xòmɛ dọ émí ná dọ mọ nú međókpo dọ yé me bó ná hù i lóbó ná dọ i.

zusammen an den Fluß gehen, um Wasser zu holen.“ „Einverstanden!“, antwortete Náwi.

5-

Bó nú nùdèè
 hlá lín ɔ ná dó nyi blòblò tɔ ɔ, é dè hlányú tɔn d'ayi bó húzú nyɔnù bó ɛ dọ gbè tɔn bó é cí Návɔ tɔn dọhún.
 Cọ nú kókló núkɔn tɔn ná kọ ásí ɔ, hlá wá xúxú hɔn nú Náwi dèè kpo dọ àmlɔ dọ we gbeme ɔ bó dọ:
 „Fɔn, fɔn!
 fɔnlínɔ; gàn kò xò, sɔ nú mí ná yí tɔ nú bó yí dún sín.“

Indessen lag eine Hyäne hinter ihrem Haus auf der Lauer und erfuhr alles, was die beiden Frauen erzählten. Die Hyäne dachte sich, sie würde diese Gelegenheit ausnutzen, um einer von beiden eine Falle zu stellen, sie zu töten und zu fressen.

Um das zu erreichen, verwandelte sich die Hyäne in ein Weib, verstellte ihre Stimme, daß sie der Navo ähnelte. Lange vor dem ersten Hahnenschrei kam die Hyäne und klopfte an die Tür von Náwi, während diese noch schlief. Sie sagte zu ihr:
 „Stehe auf! Faulenzerin. Es ist schon höchste Zeit, daß wir an den Fluß zum Wasserholen gehen.“

6-

Náwi dọ n'í dọ:
 „À ble hwedé, àblù kpo dọ té dín.“ Hlá yígbè dọ:
 „Hwe we dọ hwedèe ble we, kókló kọ kwási àzɔn mɔkpán.“
 Káká je hwéneńú ɔ, Náwi vedósín nágán émítɔn we dọ xó dọ xá émí we sín bó fɔn dó àwù bó sɔ tɔyizen tɔn nyí tà bó mlen tɔ nú lí bó hlá dèè húzú nágán tɔn ɔ xwéd'é.
 Àlìjì ɔ, mọ jen yé me wè ɛ dọ xó dọ we mágbókɔ.

Náwi entgegnete der verwandelten Hyäne:
 „Du hast dich getäuscht! Es ist noch ganz dunkel.“ Die Hyäne sprach:
 „Du irrst dich! Der Hahn hatte schon mehrmals gekräht.“ Náwi glaubte, sie spräche mit ihrer Gefährtin, stand auf, zog sich an, packte ihren großen Krug auf den Kopf und machte sich auf den Weg zum Fluß, begleitet von der in eine Frau verwandelten Hyäne. Unterwegs plauderten beide unaufhörlich.

7-

Yè ná jó tòxó ɔ dó vele kpóun ɔ bó ná gbɔn gbèhán dọxó dé tentín ɔ, nàwé ɔ má ɛ húzú àjánúhlá bleún bó xesi dọxó de je Náwi jí dọ é mọ dọ nùdébú kún sɔ síxú hwlen émí sín nú nyányá élɔ me ó.
 Tóóló ɔ hlá dọ n'í kpo ádán kpo dọ:
 „Má sɔ dọ nùdè sín núkún ó,
 ná tren wé dọ jen we“.

Kaum hatten sie das Dorf verlassen und befanden sich inmitten des Busches, da verwandelte sich die scheinbare Navo wieder in die Hyäne. Náwi überkam eine große Angst, da sie dachte, sie könnte nicht mehr aus dieser Gefahr gerettet werden. Zugleich sagte die Hyäne drohend zu ihr:
 „Es gibt keine Hoffnung mehr für dich. So oder so werde ich dich fressen.“

8-

Náwi dó kɛnkɛn nù hlà ɖɔ:
 „Nɔtè kpɔn mí ɖófi ɖejú ɖókpó ɖó nùdè myá
 nùkún nù mí bɔ ún ɖó ná bló dó yiyá jí, a ná
 kɛnkɛn bɔ ná sɛ yí zɔ kpɛɖé bó nù ún bló
 nù ɔ fó ɔ ná wá bɔ a ná sɔ mí ɖù“.

Náwi bat die Hyäne um Aufschub und sprach zu ihr:

„Warte einen Augenblick auf mich! Ich habe etwas Dringendes zu erledigen. Gestatte es mir, mich ein Weilchen zu entfernen. Nachdem ich die Sache abgewickelt habe, komme ich, und du kannst mich fressen.“

9-

Àjánúhlà sé xó éne le kpóún bɔ nù viví n'í
 káká bɔ jí le ɖ'é dó nùdèè ná bló we é ɖé ɔ
 wú bɔ é ɖɔ nù Náwi ɖɔ:
 „Ná nɔtè kpɔn wè fɛɛ, ún ɖò hwɛndó jí a.“
 Lò ɔ, é júnjányi bó vò ɖó tɔyizen ɖèè Náwi zé
 ɖó àyi ɔ kpà lóbó kó ɖó drɔ kú dó nùdúɖú
 ɖágbé ɖèè ná ɖú we é ɖé dín záandɛ ɔ wù we.

Die Hyäne war übergücklich, als sie die versichernden Worte von Náwi hörte. Sie war ihrer Tat sicher und sagte zu Náwi: „Geduldig warte ich auf dich, ich habe es nicht eilig“. Da saß die Hyäne neben dem von Náwi auf dem Boden abgestellten Krug. Sie träumte schon von dem reichlichen Essen, das sie bald einnehmen würde.

10-

Náwi vò fɛɛ bó sɛyízɔ.
 É byɔ gbèhán ɖé me bó nɔ kpɔn fí bí mlámlá
 ɖó é ɖò àli ɖèè é ná bá bó ná dó gló àjánúhlà ɔ
 bà we. Tóóló kpóún ɔ é mɔ àtín ɖé ɖò
 málínmálín me bɔ àtín ɔ yíjí dín a bɔ
 xevióso kó j'é bɔ núvinú tɔn xwíɖí gà ɖɔhún
 lóbó le ɖá káká.

Náwi hatte sich Zeit genommen und sich entfernt. Sie betrat den Busch, blickte verzweifelt um sich und suchte einen Ausweg, um der Hyäne zu entkommen. Plötzlich erblickte sie unweit von sich einen vom Blitzschlag gespaltenen und schräg durchgeschnittenen hohen Baum, der in eine Art sehr spitzen und scharfen Speer verwandelt worden war.

11-

Náwi júnjányí ɖò àtíngódó ɔ sín gùdò bó ɖè
 àvɔ tɔn bó zé cyɔn n'í.
 Éne ɔ gùdó ɔ è ɖè àfɔ dede lóbó bàɖénú.
 Hwénenú ɔ àdó kó ɖó hlà hù we ɖó é wà mɔ
 ɖɔ náwé ɔ kún sɔ ɖò kɔɛ wá we ó.
 Ló ɔ é dó àxwá bó ɖɔ:
 „Náwi, Náwi, a jáwé a, a jáwé a, ún sɔ sixú
 nɔtè dín a me.“
 Gbè fààn ɖé yìgbé n'í ɖɔ ɛɛn, é mí ná wá dín.

Náwi setzte sich hinter den Baumstamm, wickelte ihren Stoff ab und bedeckte damit den Baum. Hernach schlich sie davon. Indessen begann die Hyäne unruhig zu werden, als sie feststellte, daß die Frau nicht zurückkam. Sie stieß einen Schrei aus:

„Náwi, Náwi, kommst du, kommst du? Ich kann nicht mehr lange warten.“ Da antwortete eine undeutliche Stimme: „Ja, ja! Ich komme gleich wieder.“

12-

Záandɛ ɔ meɖébù sɔ ɖó wìwá we a, bɔ xòme
 sín hlà bɔ é cítè bó kplɔ hùù byɔ gbèhán ɔ me.
 É mɔ àvɔ ɔ sedó lóbó vedó ɖɔ náwé ɔ we sɔ é
 ɔ bùdó wútú bí sín.

Nach einer Weile kam immer noch niemand, und wütend stand die Hyäne auf und drang in den Busch ein. Sie erblickte den Stoff und dachte, es wäre

Ló ɔ é ɔ nɔtè dɛ̀bù a bó lɔn yí jí xéé lóbó zɔn àvɔ dɛ̀é é búdó àtíntá ɔ jí bɔ é tɔn àdɔ n'í bó xótɔn d̀ò negbé bɔ hlà súxó káká ɔ gló jen gló bɔ é kú.
Nùdɛ̀è wù zɔn bɔ nú àyì d̀oté nú me ɔ é nɔ gló nùnyányá gégé ɔ nɛ.

die Frau, die den ganzen Körper mit dem Stoff bedeckt hätte. Da stürzte sie sich unverzüglich mit Gewalt auf den mit dem Stoff überzogenen speerartigen Ast los, der ihr den Bauch bis zum Rücken zerriß. Die Hyäne schrie lange um Hilfe, aber vergeblich, sie starb. So kann man mit etwas Geistesgegenwart vielen Gefahren entkommen.

2.1.4.6.

1-
Hwénúxó cé zɔn mɔ víín bó yí je àxɔví d̀ókpó k̀pó àsú tɔn k̀pó jí.

Märchen Nr.8: Wie ein Jäger eine Prinzessin rettete, die knapp dem Tod entkam.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf eine Prinzessin und einen Prinzen.

2-
Hwédɛ̀nú we bɔ Ayaba d̀èè nyí àxɔví bó ká nɔ d̀ɔ xó káká k̀pó Hunnu àxɔví bó le nyí àsú tɔn ɔ k̀pó d̀ò sàd̀í we k̀pó vi yètɔn le k̀pó. Cò nú yè ká ná je àlì jí ɔ, àxɔví Hunnu d̀ɔ nú àsì tɔn d̀ɔ:
„Mì nà wá zle tóxó bàd̀ábàd̀á d̀é.
Nù d̀ò àbàd̀á d̀èè a ná mɔ le bì ɔ, má kenú dé wú ó.
Má nyí mɔ a ɔ gbɛ tówé ná wá húsú àlɔk̀pá d̀éwó.“

Es war einmal eine sehr geschwätzige Prinzessin. Sie und ihr Mann, der Prinz, wollten eines Tages mit ihren Kindern einen Spaziergang machen. Ehe sie sich auf den Weg machten, warnte der Prinz seine Frau:

„Wir werden durch eine magische Gegend gehen. Du wirst merkwürdige Dinge sehen, aber halt deinen Mund, sag kein Wort dazu! Es würde dein Leben in Gefahr bringen.“

3-
Yé d̀ò yíyí we záán ɔ, yé mɔ gbɔ d̀ókpó bɔ é d̀ó gléle we gbɛtɔ d̀ɔhùn.
Káká nú àxɔví nùyámɔnɔ ɔ ná mɔ éne ɔ, é d̀ɔ nú àsú tɔn d̀ɔ:
„Nù bàd̀ábàd̀á d̀ì é.
Núkɔn tɔn d̀ì é ún mɔ kánlín bɔ é d̀ò gléle we è.“
„Nù d̀èè ún kò gbɛ nú wé ɔ, a sè a bó le k̀pó d̀ó xó bà wɛ, hen nú tòwé!“ Àxɔví gbɛ n'í.

Sie gingen ihren Weg, als sie kurz darauf ein Schaf sahen, das wie ein Mensch den Acker bestellte. Plötzlich sprach die geschwätzige Prinzessin zu ihrem Mann: „Merkwürdig! Zum ersten Mal sehe ich ein Tier, das das Feld bebaut.“ „Trotz meines Befehls schwatzst du blindlings drauflos. Halt deinen Mund!“, sagte ihr Mann.

4-
Yè seyízɔ k̀pedé bó mɔ tà gólíó bɔ é d̀ò zɔnlín d̀ì we gbɔn kɔme bɔ àxɔví kó le d̀ó àxwá bó d̀ɔ:
„Nùjìwù!
Xesí d̀ì mì d̀ó tà éne d̀èè d̀ò wézún kán we ɔ wù, ún jló ná lɛkɔ yi xwégbè.“

Danach sahen sie einen einsamen Kopf, der auf dem Boden entlang lief.
„Entsetzlich!“, schrie die Prinzessin.
„Ich habe Angst vor diesem Kopf, der läuft! Ich möchte nach Hause.“ „Nein“,

Àxovi súnú ɔ gbe bo yè le je sa yèton dji jí.

erwiderte der Prinz und bestand darauf, daß der Spaziergang weiterging.

5-

Dò àfɔdè ten nábídé dó yè ɔ, àgɔntín dókpró kó le dọ glétɔn le we xwíí.
É kpáca àxovi káká, é síxú kpɔn nù kedɛ bó le dó àxwá bó dɔ:
„Kpɔn, kpɔn , àgɔntín glési!“
Àgɔntín sè mɔ bó lɔn bo é kpò
kpedè bo é ná hù i bo àxovi kó le wá
dǎ yé nú é má wá gbídí àsì tɔn ó.

Ein paar Schritte weiter bebaute eine Kokospalme ruhig ihr Feld. Erstaunt beobachtete die Prinzessin dies nicht nur, sondern sie schrie:

„Schau mal, schau mal! Eine Kokospalme, die den Acker bestellt!“
Die Kokospalme hörte dies, stürzte auf die Frau los, und beinahe hätte sie sie getötet, doch der Prinz griff ein, damit seine Frau nicht erschlagen wurde.

6-

Dèè yè dọ yiyí we bó mɔ nyibù dókpró bo é dọ
nùdò we ɔ, àxovi dò àxwá bó dɔ:
„Kpɔn! Nyibù glési!“
Dèè nyibù ɔ sè mɔ ɔ xóme sìn é bo é dó
zó tɔn le
dó bó ná sɔ àxovi bo àsú tɔn wá dǎ yè.

Als sie ihren Weg weitergingen und einen Ochsen sahen, der mit der Saat auf dem Feld beschäftigt war, sprach die Prinzessin schon wieder laut:

„Guck mal! Ein Ochs, der auf dem Feld aussät!“
Nachdem das Tier diese Worte gehört hatte, wurde es wütend und stürzte mit gesenkten Hörnern auf die Prinzessin los. Da schaltete sich der Prinz wieder ein und schaffte es, die beiden auseinander zu bringen.

7-

Hwénenú ɔ àtín , gbetɔ kpró kànlín kpró
nɔ dɔ xó nú yè déé bó nɔ mɔ nù je yè dèè me.

Zu jener Zeit sprachen Menschen, Bäume und Tiere miteinander und verstanden sich untereinander.

8-

Dèé àxovi wè le kpró vi yèton le kpró dọ yiyí
we bó yá xwé dé kpoun
ɔ, yè mɔ kíníkíní dókpró bo é dọ sìn
dɔn dọ dótɔ me we. Àxovi dèè núgblá kó sìn
ɔ yi kíníkíní gɔn bó byɔ sìn e.
Hwénenú ɔ àsú tɔn àxovi ɔ gbe dɔ é mí kún ná
nɔtè kpɔn é ó bó seyí zɔ bó dɔ:
„Ún kó wlí àlì cè bó dọ yiyí we, a nú sìn fó
hún wá xwédó mì wù.“

Danach gingen der Prinz, die Prinzessin und ihre Kinder weiter. Als sie sich einem Haus näherten, sahen sie einen Löwen, der Wasser aus einem Brunnen holte. Die Prinzessin, die inzwischen Durst hatte, ging auf den Löwen zu und bat ihn darum, ihren Durst zu löschen. Indessen weigerte sich der Prinz, auf sie zu warten, entfernte sich und sagte zu ihr:
„Ich gehe meinen Weg weiter. Komm uns nach, wenn du getrunken hast.“

9-

Dèè àsú tɔn àxovi ɔ dɔ mɔ bó bú kpró vi le kpró
kpoun ɔ, kíníkíní zɔn àsì tɔn àxovi nuyámɔnɔ
ɔ jí tóóló kpoun lóbó mì i xwenwún.
Hwénenú ɔ gbènyátɔ dókpró dọ nùglwe bó mɔ

Als der Prinz nach diesen Worten mit den Kindern verschwand, stürzte der Löwe auf die geschwätzigste Frau zu und verschluckte sie mit Haut und Haar.

lèè nù ɔ je gbɔn ɔ lóbó dàtú kíníkíní bó vún
àdome n'í bɔ tàglà bɔ é le mɔ àxɔvi ɔ dɔ
gbɛ bó d'é sín àdɔ kíníkíní tɔn mɛ.

10-

Tóóló kpoún ɔ àxɔvi dó hán bó dɔ:
„Fìte àsú cé dè?
É gbɛ nú mí dɔ nyi mɔ nùdè hún nyi má dɔ ó.
Ún mɔ gbɔ bɔ é dɔ glé le we bɔ ún dɔ!
Ún mɔ tà gólíó bɔ é dɔ zɔnlín dí we gbɔn kɔ
mɛ bɔ ún dɔ!
Ún mɔ nyíbú dɔ nù dò we dɔ glé mɛ bɔ ún dɔ!
Ún mɔ àgɔntín bɔ é dɔ glé le we xwíí bɔ ún
dɔ!
Ún mɔ kíníkíní dɔ sín dún sín dótɔ mɛ we bɔ
ún dɔ!
Kíníkíní mí mì bɔ tàme bɔ mí bɔ gbènyátɔ wá
hù i bó dè mí sín xò tɔn mɛ.
Fìte àsú cé kpó vi le kpó dè?

11-

Àxɔvi kánwézún wá àsú tɔn kpó vi le kpó gɔn
bó wlí nùdèè gbó é ɔ dɔ nú yè.
Àsú tɔn àxɔví dɔ n'í dɔ émí má gbɛ n'í dɔ é
má dɔ xó dó nù le wú ó a jí lé àdánú we nyi lé
tàsínyensínyen tɔn we wá dɔn é wá fíne
có bó lekɔ wá gbèto ɔ gɔn bó dó kúdàzo n'í
káká bó ná àjɔ é.

12-

Nù éne we zɔn bɔ nú è wá dɔ xó
dɔ dín we hwédélenú
ɔ, é nɔ wá sɔ gbɛ metɔn dɔ àgbàgbàdà.

Indessen hatte ein Jäger, der auf der
Lauer lag, alles gesehen. Er erschoss den
Löwen, schlitze ihm den Bauch auf und
zum Glück fand er die Prinzessin noch
lebend vor und holte sie heraus.

Sofort begann die Prinzessin ein Lied:

„Wo ist mein Mann?
Er hatte mich gewarnt, mich davor zu
hüten, etwas zu dem zu sagen, das ich
sehen würde.
Ich habe ein Schaf gesehen, das das Feld
bestellte. Ich habe es gesagt!
Ich habe einen einsamen Kopf gesehen,
der auf dem Boden lief.
Ich habe es gesagt!
Ich habe einen Ochsen gesehen, der auf
dem Feld säte.
Ich habe es gesagt!
Ich habe eine Kokospalme gesehen, die
ruhig das Feld bestellte.
Ich habe es gesagt!
Ich habe einen Löwen gesehen, der
Wasser aus einem Brunnen holte.
Ich habe es gesagt!
Der Löwe hat mich verschluckt!
Zum Glück hat der Jäger den Löwen
getötet!
Ich bin aus dem Bauch des Löwen
herausgeholt worden.
Wo ist mein Mann mit den Kindern?“

Da kam die geschwätzigste Prinzessin zu
ihrem Mann und den Kindern gelaufen
und erzählte ihnen ihr Erlebnis. Der Prinz
sagte zu ihr:

„Vor solch einer Gefahr hatte ich dich
gewarnt, und du siehst, wozu dein
Eigensinn dich geführt hat.“

Der Prinz kam zu dem Jäger, sagte ihm
ein herzliches Dankeschön, und belohnte
ihn.

Deshalb muß man unter manchen
Umständen seinen Mund halten, denn
eine winzige Geschwätzigkeit kann
lebensgefährlich sein.

2.1.4.7.

1-

Hwénúxó cé zɔn mɔ vín bó yí je dádá d́ókpo kpo àsi tɔn le kpo jí.

2-

D'áyí xóxó ɔ dádá d́áxó d́ókpo tíín bó dà àsi àfɔd́é bɔ é kpo yè kpo d̀ò hɔn d́ágbé d́é mɛ.

Àmɔ àsí nùkɔn tɔn ɔ ká jí vi d́ébú a.

Dádá d̀ò fíne káká ɔ, é le wá dà d́yɔvi d́ekpe d́ekpe d́évó.

Hùn àsi àfɔd́é nùkún d́ókpo we dádá dà nɛ.

3-

Àzán d́é má je gán má je ɔ, nyɔnù gùdó tɔn ɔ sɔ ken bó d̀oté kpon yeye d́ókpo.

Nù éne sìn xòme nú àsi nùkɔn tɔn d̀èè má jí vi d́ébú a ɔ káká bɔ é je wúhwán jí d̀ò gbeme. Bó ná dó wá nù nyányá dó àsísí tɔn wù ɔ, é len d̀ò émí ná wá v̀ijídóme àsísí ɔ tɔn.

4-

Hwéneú ɔ dótóxwé d̀é tíín a bɔ xwégbé we é nɔ jí vi le d́é bɔ tányinɔ we nɔ dó àlɔ nyɔnú vi jí tɔ ɔ.

Hùn nyɔnù nùkɔn tɔn ɔ, tányinɔ, we já nù éne bló gbé d̀ò dádá hennú nɛ.

D̀èè v̀ijíjí sìn àzán ɔ sɔgbé ɔ, nyɔnù d̀èè má jí vi d̀é a ɔ wá dádá sìn àsi yoyɔ ɔ gɔn nùgbó bó ná dó àlɔ é.

É já v̀ijí dó ɔ mɛ ɔ, é blá àvúnvi d́ókpo dó àvɔ me bó zé wá.

5-

Märchen Nr.9: Warum ein König seine erste Frau umbringen ließ!

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf einen König und seine Frauen.

Es war einmal ein berühmter König, der hatte zweihundert Frauen und lebte mit ihnen in einem wunderschönen Palast. Seine erste Frau, Tányinɔ³⁰ hatte aber kein Kind bekommen. Nach langer Zeit heiratete der König noch eine andere hübsche junge Frau. So hatte der König insgesamt zweihunderteins Frauen.

Nicht lange danach wurde die letzte Frau schwanger und erwartete ein Baby. Die erste unfruchtbare Frau war darüber so ärgerlich, daß sie einer tiefen Eifersucht verfiel. Sie nahm sich deshalb vor, ihrer Rivalin bei der Geburt des zukünftigen Babys Schaden zuzufügen.

Zu jener Zeit gab es noch keine Entbindungsheime, und Kinder wurden zu Hause geboren. Die Rolle der Hebamme kam in jener königlichen Familie der ersten Frau zu. Am Tag der Entbindung kam Tányinɔ, die unfruchtbare Frau, zur jüngsten Frau des Königs, um ihr bei der Geburt zu helfen. Ehe sie ankam, hatte sie ein Hündchen in einen Stoff gerollt und mitgebracht.

³⁰ Tányinɔ: deutet auf eine Frau mit einem gewissen Alter hin. Bei den Fon übernimmt eine führende Rolle bei jeder Familie und vor allem bei manchen ritellen Zeremonien. Sie hilft wegen ihrer Erfahrung oft bei der Entbindung. Deswegen kann sie in dieser Erzählung als eine „Wehmutter“ betrachtet werden.

Káká nú dádá sín àsí gúdó tòn ɔ ná jí nyɔ̀nùvi lè kpoún ɔ, é dɔɔ nyɔ̀nùvi yeyè dèè wá gbeme tóóló ɔ bó zé àvúnvi ɔ dọ́ ten tòn me bó é nyí dọ́ nyɔ̀nù vijító ɔ we já vijígbé bó yí jí àglávúnwésù.

Éne gúdó ɔ é sò àlì dọ́ émí ná yí wlí núbádábádá dèè je ɔ dọ́ nú dada.

É dọ́ yíyí we ɔ, é zé viyeyè dèè é dɔɔ kpó cùkú kpó ɔ sò nyí dó zúnkan zùù dè me.

6-

Hwéneńú ɔ nyɔ̀dàxóví dè tíín bó é nò ylo Nágbo bó é dọ́ àmá ken we dọ́ zúnkán málínmálín dè me lóbó mò é.

Vi ɔ we é sò nyí dó gbéhán ɔ me keɖe lè kpoún bó yí tóóló bó nyɔ̀dàxóví yí be vi ɔ bó zé yí xwégbé bó lébé n'í ganji.

7-

É tɔjú viyeyè káká bó vi ɔ wá sú bi lóbó hwen àhlwívù dèkpe dèkpe bó mebi nò dèkò d' é.

É nyò dèkpe hù mebi dọ́ tò ɔ me.

8-

Nyɔ̀dàxóví ɔ kà nò le glé dè dádá sín gbádéglé kpá bó è lo mò nò dó gbádé.

Nú gbádé ɔ je zinzin jí ɔ, nyɔ̀nùvi ɔ nò yí nò dɔn bó nò nyá xe dèè nò wá dọ́ gbádé nàwé ɔ tòn le.

Bó ná dó nyá xe le ɔ, nyɔ̀nùvi ɔ yí xá àtɔxwe dèè è bló dọ́ glé ɔ tentín ɔ jí àgá bó nò nyí hwán kpó klówán kpó dó xe le.

9-

Àwà dè ɔ jí fíqèé dádá sín glé ɔ dè ɔ, kánúmò le lo dọ́ xe nyá we.

Gbè dọ́kpó wá sù bó kánúmò le wá vi ɔ gon dọ́ glé ɔ me bó dọ́ n'í gánágáná dọ́:

„É kpácá bó a nò bló nùdébú bó nò nyá xe dèè nò wá dọ́ gbádé dọ́ gán mìtòn glé me ɔ a.“

Kaum wurde die jüngste Frau von einer Tochter entbunden, da tauschte Tanyino sofort das frisch auf die Welt gekommene Baby gegen das Hündchen, als ob ein Hund von der Mutter geboren worden wäre. Danach wollte sie zum König, um ihm das nie dagewesene Phänomen zu erzählen. Das gegen ein Hündchen getauschte Baby hatte sie auf dem Weg in ein Gebüsch geworfen.

Das jedoch wurde von einer alten Frau namens Nagbo beobachtet, die Blätter im Wald daneben pflückte. Kaum hatte Tanyino das Baby ins Gebüsch geworfen und war fort, da nahm die alte Frau sofort das Baby mit nach Hause und pflegte es aufopferungsvoll.

Sie kümmerte sich lange und sorgfältig um das Kind, bis es groß war und alle Leute es bewunderten. Es war das schönste Mädchen der ganzen Gegend.

Jene alte Frau bestellte aber einen Acker, an dessen Grenze sich das Maisfeld des Königs befand. Sie säte meistens auch Mais. Wenn der Mais reif wurde, verbrachte das Mädchen den größten Teil seiner Zeit auf dem Feld der alten Frau, indem es die Ernte vor den plündernden Vögeln schützte. Um nach den Vögeln zu jagen, setzte sich das Mädchen hoch auf einen in der Mitte des Feldes gebauten Aussichtsturm, wo es mit seiner Schleuder Steine auf die Vögel warf.

Auf der anderen Seite, wo das Feld des Königs lag, jagten die Diener des Königs auch nach den Vögeln. Eines Tages kamen die Diener aufs Feld der alten Frau zu dem Mädchen und warfen ihm offen vor:

„Es ist unvorstellbar, daß du nichts tust, um nach den Vögeln zu jagen, die die Ernten auf dem Feld unseres Herrn auffressen“.

10-

Bó ná dó yigbé nú yè ɔ nyɔ̀nùvi ɔ dó hán:
 „Nɔ cé jí nyɔ̀nùvi dè bɔ́ dádá sín à̀sì nùkɔ̀n tɔ̀n ɔ́
 zé vi éne sɔ́ nyí gbèhán zùù dè me.
 Nyɔ̀dàxóví wà be vi kpenyɛn kpenyɛn ɔ́.
 Yen ná dɔ̀fí dín bɔ́ xe le ná d̀ù gbádé nɔ́ d̀èè
 sɔ́ mí bó jíyà dó mì ɔ́ tɔ̀n we à?
 Gbédé yé ni yí d̀ù dádá sín gbádé.

Das Mädchen entgegnete ihnen, indem es ein Lied anstimmte:

„Meine Mutter wurde von einer Tochter entbunden. Die erste Frau des Königs hat dieses Kind ins Gebüsch geworfen. Eine alte Frau hat diese Tochter aufgenommen. Würden die Vögel bei meiner Anwesenheit den Mais meiner adoptierten Mutter plündern? Nie und niemals! Mögen sie den Mais des Königs auffressen!“

11-

Dèè àzàglɔ̀gán tɔ̀n le sè hán éne ɔ́, yè yí dádá
 gɔ̀n bó yí wlí nyɔ̀nùvi ɔ́ sín xó dɔ́ n'í.
 Tóóló ɔ́ dádá ylɔ́ nyɔ̀nùvi ɔ́ lóbó dɔ́ tògbésɔ́
 d̀axó d̀ókpó d̀ó gbé ɔ́ gbé bɔ́ tòvi le kpó dádá
 sín à̀sì le kpó bì wà.
 Lò ɔ́ é kàn nù byɔ́ nyɔ̀nùvi ɔ́ d̀ò dádá kpó
 àhwán le kpó sín nùkún me dó hán tɔ̀n wù.

Nachdem die Diener dieses Lied gehört hatten, waren sie zu dem König gegangen und hatten ihm von jenem Mädchen erzählt. Sofort rief der König das Mädchen herbei und berief am gleichen Tag eine große Versammlung ein, an der die ganze Bevölkerung und alle Königinnen teilnehmen sollten. Dabei wurde das Mädchen vor dem König und der Menschenmasse über sein Lied befragt.

12-

É yigbé dɔ́ hán émitɔ̀n ɔ́ xójxó we lóbó le jí
 hán ɔ́ àzɔ̀n àtɔ̀n dɔ́ nù d̀èè dɔ́ we hán ɔ́ dè ɔ́
 nù we nyí lóbó je dó é mí d̀ésú ɔ́ wù.
 Dádá yi xó lóbó dɔ́ d̀ò tòhwán me nú nyɔ̀nùvi ɔ́
 dɔ́:
 „Dò àhwán tòbútòbú élo me ɔ́, tenkpɔ̀n bó bà
 nɔ́ tówé d̀ésúd̀ésú ɔ́ bó mɔ́.“

Es beteuerte die Wahrheit des Liedes, das es dreimal wiederholte. „Mein Lied handelt von einem Ereignis, das mir selbst geschehen ist, fügte es hinzu. Der König ergriff das Wort und sagte dem Mädchen vor der Menge:
 „Versuch, deine echte Mutter unter der Menge herauszufinden.“

13-

Má sɔ́ xókpɔ̀n d̀ébú a ɔ́ nyɔ̀nùvi ɔ́ dín tɔ̀lɔ́ bó
 yí dádá sín à̀sì gùdó tɔ̀n ɔ́ gɔ̀n bó dɔ́ n'í dɔ́ éye
 we nyí nɔ́ émitɔ̀n.

Ohne Zögern ging das Mädchen direkt zur jüngsten Frau des Königs und sagte zu ihr: „Mutter, du bist meine Mutter.“

14-

Tentɔ̀n me fíne tóóló ɔ́ dádá nágbe dɔ́ è ni kùn
 dò d̀axó d̀ókpó ni yìdò gánjí lóbó nú è be àtínvi
 xúxú kɔ̀nyi me ni gɔ́.
 É dɔ́ mɔ́ tóóló bɔ́ yè bló; kánúmɔ́ le kùn dó ɔ́
 bó be àtínvi dé me be gɔ́.
 Dín ɔ́ dádá nágbe dɔ́ è ni flɔ́ myɔ́ dó àtínvi le,
 bɔ́ é bló tóóló.

Auf der Stelle befahl der König, ein breites tiefes Loch zu graben und es mit dürren Ästen zu füllen. Gesagt, getan! Die Diener gruben das Loch und füllten es mit Ästen. Nun erteilte der König den Befehl, die Äste in Brand zu setzen, was unverzüglich getan wurde.

15-

Dèè àtínvi le dọ zọjí we ọ, dádá dọ nú àsì tòn le dọ:

„Me dọkpọ dọkpọ dọ ná lòn gbọn dọ ọ kpọ myọ ọ kpọ tà

nú. Me dèè ná je dọ ọ me ọ, me ọ ná tùùn dọ é mí we fin nyọ̀nùvi yeyé d'àyì bó zé nyì gbéhàn me.“

Yé dọ lúnlòn we dọkpọ dọkpọ káká bọ é wá je à sí nùkọn tòn ọ jí.

É lòn kroún bó dè àfọ gbọ bọ myọ wli i bọ é je dọ ọ me bó kú.

Éne wá xle dádá kpọ tòvi le bì kpọ dọ eye we zé yeyé dádá sín àsì gùdọ tòn ọ tòn zé nyì zúnkán me.

Nùdèè wú zọn bọ nú é dọ wúhwán dín we ọ, é nọ wá nyì mátiíntọ ọ ne.

Während die Äste in Flammen aufgingen, sprach der König zu all seinen Frauen:

„Jede von euch muß über das Loch und die Glut springen. Wer ins Loch hineinfällt, muß die sein, die früher das Baby gestohlen und ins Gebüsch geworfen hat.“ Eine nach der anderen sprangen die Frauen über das Feuer, bis Tanyinọ, die unfruchtbare Frau, an die Reihe kam. Kaum war sie gesprungen und gestolpert, da hatten die Flammen sie auch schon gefangen und gefressen und sie fiel ins Loch hinein. Daher wußten der König und die ganze Bevölkerung, daß sie das Baby der jüngsten Frau ins Gebüsch geworfen hatte. So kann eine extreme Eifersucht zum Tod führen.

2.1.4.8.

1-

Hwénúxọ cé zọn mọ víín bó yí je kíníkíní, àjánúhlá, àmánọnú jàkpàtá kpọ lógózọ kpọ jí.

2-

Máwù we dọ gbe, gbetọ, àtín kpọ kán kpọ kánlín le bí kpọ.

D'àyì xóxọ dọ kánlín le bì me ọ, kíníkíní, hlà, àmánọnú kpọ lógózọ kpọ ọ, xọntọn vive we yè nyí. Yé nọ yí yé dèé gọn hwehwe.

Nú yè kplé dọ me dọkpọ gọn égbé ọ, sọ ọ yè nọ kplé yé dèè dọ me dèvo gọn.

3-

Mọ we yè dè káká bọ kíníkíní áxọsù kánlín le bì tòn wá dọ kplé dọxọ dọkpọ dọ kpàsátín dọxọ dè sín yeten lóbó ylọ xọntọn tòn le bì. Yébi wá kplé ọ bọ kíníkíní yí xó bó dọ nú yè dọ:

„Xọntọn cè vive le mí, kplé dèè mí nọ kplé hwehwe ọ kpọ kponúnọ mìtọn kpọ ọ nyí nùdè bó nyọ nùkún cé me táwùn.

Bó nú xọntọn mìtọn ná lídò bó má ná yáwú gblé a ọ, me dọkpọ dọkpọ dọ ná nọ cọ

Märchen Nr. 10: Die List, die die Schildkröte anwandte, um sich an dem Löwen, der Hyäne und der Natter zu rächen.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf einen Löwen, eine Hyäne, eine Natter und eine Schildkröte.

Gott schuf die Welt, die Pflanzen, die Menschen und die Tiere. Vor sehr langer Zeit waren unter allen Tieren der Löwe, die Hyäne, die Natter und die Schildkröte die engsten Freunde. Sie besuchten sich öfters untereinander. Wenn sie sich heute bei einem versammelten, so besuchten sie morgen einen anderen.

So hatten sie lange gelebt, bis der Löwe, der König aller Tiere, eines Tages all seine Freunde im Schatten eines Riesenaffenbrotbaums zu einer Versammlung einlud. Als alle da waren, ergriff der Löwe das Wort und sagte: „Ich freue mich sehr über unsere regelmäßigen Treffen und unser Zusammenleben. Zur Festigung und Dauerhaftigkeit unserer Freundschaft

xógbé dèé é ná zán bọ xógbé
 ọ má ná sín xóme nú meḍé ọ a ọ. Àfọ dèé
 é ná dè bó má ná gbà ḍe nú me ḍé ọ a, é dọ ná
 le ọ éne dèṣú.
 Éne ọ we zọn bọ ún dọ byọbyọ me dọkpó
 dọkpó we ḍọ, é ná ḍọ tàwún kpó xóme kpó
 ágbáwúngbá nùḍéé nọ sínxòmen'í hú nùbi ọ.“

4-

Jòno le bì yìgbé nú xó dèé kíníkíní àxọsú ọ ḍọ ọ
 bó ḍọ:
 „Àyìxà ḍágbé we nyí éne.“
 Nù éne vívì nú jákpàtà káká bọ é dúḍọ ḍe
 tọn àglwí ḍọhún ọ mọkpán.
 Àjánúhlá dó àxwá bó cíté bó le júnjányí.
 Àkpátalógózó húnhún tà yí àḍísí kpó ámyọ kpó
 bó ḍọ:
 „É dọ ná túún me dọkpó dọkpó sín tenme nú
 me. Kíníkíní ni ḍọxó je núkọn.“

5-

Kíníkíní yí xó bó ḍọ:
 „Lógózó ọ kplọn ḍágbé we é yí bọ xó dèé é ḍọ ọ
 vívì nú mí tàwún bọ sọ mí sọ sú dèṣú.“
 Kíníkíní le dó àxwá kpó yeyí kpó:
 Mí bì tùùn ḍọ mejọme dọkpó we nú mí bọ ún
 nọ le wá ḍágbé nú me sùkpọ.
 Ún nọ hú kánlín dọ àḍọ cé keḍe wú a.
 Yen we zọn bọ hlá kpó àhwán tọn le kpó nọ
 mọ nùdúḍú dọ gbéhán me bó nọ dú, tààlà ọ
 kánlín kúkú le.
 Éne we zọn bọ ún je fíḍé ọ, yé nọ dọ gúdó nú
 mì tegbe.
 Xó è zínwó dèé má yí kplọn ḍágbé a le nọ dọ
 dúḍọ we dó wùtù cé bó nọ ḍọ jọ we gọ kọjá cé
 me ḍí àyún yètọn dèé cíḍọ dọ àzín dó wùtú ná ọ
 ḍọhún ọ, ún nọ bló nú ún dó tókúsé me ḍọhún.
 Ún nọ jó àjínákú dèé dágbá éne le dó bọ yé
 nọ dọ àxwá dó we bó nọ vesín émí dọ húnhlọn
 hú mí we sín.
 Xó nyányá gégé tíín bọ é nọ ḍọ nú mí có ùn
 nọ zé bí ke me; àmọ nù dèé nọ ve nú mí hú
 nùbí ọ we nyí ḍọ meḍébú dọ ná kpọn núkúnsó
 cé me bó ná ḍọ émí kpó yen kpó dọ há dọkpó ọ
 jí a.
 É ná ḍí memási, bọ ná sọke me ọ a.“
 Kíníkíní ḍọ mọ kpọún bọ kánlín le bí líle núkún
 sín jí tọn dọ yé ní má wá dọ àdánkánlín
 núkúnsóme kpọn we bó wá gbá àxọsú kánlín

sollte jeder von uns darauf achten, jeden
 beleidigenden Spruch seinem Nächsten
 gegenüber zu vermeiden. Auf jede
 demütigende Tat seinem Nächsten
 gegenüber muß ebenfalls geachtet
 werden. Deshalb bitte ich sehr darum,
 daß jeder ehrlich und offenbar verrät, was
 ihn am meisten ärgert“.

Die Gäste stimmten dem Vorschlag ihres
 Königs zu. „Das ist ein guter Vorschlag“,
 wiederholten sie. Hoherfreut züngelte
 die Natter mit ihrer gabelförmigen Zunge.
 Die Hyäne brummte, stand auf und setzte
 sich wieder. Die Schildkröte schüttelte
 den Kopf nach links und nach rechts und
 sagte:
 „Ehre, wem Ehre gebührt. Möge der
 Löwe als erster sprechen!“

Der Löwe sprach:

„Ich bewundere die ausgezeichnete
 Erziehung der Schildkröte. Was sie
 gesagt hat, hat mich sehr gefreut und mir
 eine große Ehre erwiesen.“ Er brüllte vor
 Vergnügen:
 „Wie ihr wißt, bin ich ein ehrwürdiges
 Wesen und tue vielen wohl. Tiere töte ich
 nicht nur, um meinen Hunger zu stillen.
 Meinetwegen finden die Hyäne und ihre
 Vettern als Nahrung getötete Tiere im
 Busch. Deswegen gehen sie immer
 meiner Spur nach. Ich überhöre alles, was
 die schlecht gezähmten Affen von mir
 erzählen, wenn sie sagen, daß meine
 Mähne von Flöhen und Läusen wimmele
 wie ihre krätzige Haut. Ich lasse jene
 Riesenelefanten schreien, die glauben, sie
 seien stärker als ich. Ich verzeihe viele
 Beleidigungen, aber was mich am
 meisten ärgert, ist Folgendes:
 Niemand darf mir unmittelbar ins Auge
 blicken und sagen, daß wir gleich sind.
 So eine Rücksichtslosigkeit kann ich
 keinem verzeihen“.
 Kaum hatte der Löwe verraten, was ihn
 am meisten ärgerte, so lenkten plötzlich
 alle anderen Tiere den Blick ab, um dem
 König nicht direkt ins Auge zu blicken

le tɔn sɪn sɛn ɔ.

6-

Bó ná dó àyìxá dó gánji cóbó ná yí xó ɔ,
 Àjánúhlá kle kɔme kpédé bó ɔ:
 „Ún nɔ kenú a bó ká le nyí nùwátɔ.
 Kpódó àklású le kpó ɔ ún nɔ dé lánkúkú le
 sín cyɔ sín gbéhán me, má nyí mɔ a ɔ, cyɔ éne
 le ná wá zɔn bɔ gbéhán ɔ me ná wá venúnɔ.
 Nú gbɔ àgblínɔ dé le dọ búbù we lóbó má
 sɔ tùun álí yétɔn a ɔ, ún nɔ wli yé bó nɔ já yé
 hányá bó yáwù gbòkɔ nú nù déé dọ àyímeyà dó
 nú yé we ɔ.
 Kánlín dèé kó nɔ dọ gbéhán bó nyí kánlín kpeví
 lóbɔ àxwádúdó yétɔn nɔ dó tàgbá nú
 kínikíní ɔ, yé sè núwíwá cé ɔ, yébí nɔ xwe
 xwíwún bó nɔ hɔn yí.
 É ɔ nú mí ɔ húnkúkú cé ɔ, xesi we ɔ, àlò è ɔ
 nú mí ɔ nú cé nɔ hwénwán ɔ, é nɔ dı nùdébú
 nú mí a.
 Nú é nyí ɔ mezúnzún dọ nú jen we ɔ, é nɔ dı
 nùdébú nú mí a. Àmɔ nú è nyí kɔ dó fún cé
 me ɔ bó ná dó xle ɔ ún kún nyí kánlín jɔ
 kánlín dé ó ɔ, ún nɔ sínxóme bó nɔ xle nùdée
 wánú ún nyí ɔ me tóóló.
 Éne wútú ɔ me dè dọ ná nyí kɔ dó mí gbédé a,
 gbédé kɔn a.“

7-

Àmánɔnújápátá yí xó bó ɔ:
 „Xó le bí vívì sisè.
 Hwe mítɔn jɔ bó mí dó byɔ mesísí, má nyí mɔ a
 ɔ, kɔnúnɔ mítɔn ná wá vewú dè sù.
 Mí bó kɔn nú me dè le ná nɔ yì nùgó àyún cé
 dı dı fifá ɔ wú, bó me dè ná nɔ jle mí dò
 átín gbíngbán wú, bó me dè le tíín bó nɔ ɔ é
 kpácá bó é mí jápátá nɔ dı zɔnlín bó
 é mí kún ká dọ àfɔ ó.
 Mí vesín ɔ mezúnzún éne le nɔ hen xòme cé
 gblé we à? Dèbú a!
 Dò wézúnkínán me àlò tɔlínlín me ɔ, ún nɔ
 dı xesi dò me dèbú wú a. Nùdú dı cé vɔ dọ kánlín
 dèè nɔ xwle nù dọ gbème ɔ kpó xe kpevíkpeví
 dèè nɔ dọ àxwá dó we dó yácóme dọ
 átínsóme le jí.
 Xe dèè nɔ yí dọ àfɔ ene jí le bó nɔ dọ átínjí
 átín jí gbɔn we lóbó nɔ dọ àfɔ te jí cé we
 má tùun le ɔ, ún nɔ zé ke yé.

und somit ihn nicht zu beleidigen.

Um die Fassung nicht zu verlieren,
 räusperte sich die Hyäne und sagte:
 „Ich bin schüchtern und arbeitsam. Mit
 den Schakalen und Geiern säubere ich
 das Gebüsch von Leichen der getöteten
 Tiere, sonst würden sie es unbewohnbar
 machen. Wenn sich die dummen Schafe
 verlieren und nicht mehr wissen, wie sie
 ihren Weg wieder finden sollen, dann
 fange ich sie und schlachte sie
 barmherzig, um ihre Not abzukürzen. Bei
 allen Nagetieren, deren Schrei den Löwen
 stört, setze ich meinen Willen durch.
 Wenn sie meinen Schritt und meinen
 Schrei hören, so müssen sie sofort
 schweigen und davonlaufen. Mir macht
 es nichts aus, wenn man meine Vorsicht
 für Feigheit hält oder sagt, daß mein
 Maul stinkt. Solange es sich um
 mündliche Beleidigungen handelt,
 überhöre ich sie. Aber wenn man mir
 Sand in die Haare wirft, um zu zeigen,
 daß ich wirklich nichts taue, dann werde
 ich sofort rot vor Zorn und reagiere
 heftig. Also, nie und niemals darf mir
 jemand Sand in die Haare werfen“.

Die Natter ergriff das Wort und sagte:
 „Na! Alles läßt sich gut hören. Ihr habt
 Recht, Respekt unter uns zu fordern,
 sonst wäre unser Zusammenleben kaum
 denkbar. Stellt euch mal vor, daß manche
 Leute meine glatte und kalte Haut
 verspotten, mich mit einer Schlingpflanze
 vergleichen und sich darüber wundern,
 daß ich mich ohne Pfoten bewege. Glaubt
 ihr, daß ich mich über solche
 Beleidigungen ärgere? Überhaupt nicht!
 Beim Laufen oder Schwimmen scheue
 ich niemanden. Was meine Ernährung
 anbelangt, begnüge ich mich nur mit dem
 Verschlucken von kleinen Nagetieren und
 Vögeln, die vergeblich unter den
 Baumzweigen piepsen. Ich verzeihe den
 hochsitzenden vierfüßigen Tieren, die
 von Baum zu Baum laufen und mich aus

Àmò meḍé te áfò sì cé jí ɔ, héélù men ɔ.
 Cɔcɔ si cé!
 É òjǎ́ dín a, àmò é ve nú mí hú fí dèè ɔ̀
 wútú cé le bí.“

8-

Àkpátalógózó yí xó bó ɔ̀ nú xɔ̀ntɔ̀n tɔ̀n le ɔ̀:
 „É víví nú mí tàwún bɔ̀ ún dó sè nù éne le bí.
 Ná ɔ̀ nú vi cé le ɔ̀ yé ni le ɔ̀ sí sí nú mí bí
 hú xóxó ɔ̀.
 Cɛ ɔ̀ we nyí ɔ̀ ún nɔ̀ ɔ̀ sí sí nú mebí.
 Ún nɔ̀ ɔ̀ è áfò dede nú àfúntúntún má wá mlí ó,
 àló ún má te áfò gbetɔ̀ le jí ó. Ún nɔ̀ dàn tà yì
 àḍísí kǔpó àmyɔ̀ kǔpó nú ún má wá ɔ̀ meḍé sín
 nùkúnsó me kǔpɔ̀n we ó.
 Àḍɔ̀tɔ̀n le ná bó fín àsí cé sín ázín ɔ̀, áló è ná
 bó ylɔ̀ mí ɔ̀ kǔpó tɔ̀n lóbó nɔ̀ le ɔ̀ nyɔ̀me
 wútú cé ɔ̀ ún nyí kànlín gbíngbán ɔ̀,
 ún nɔ̀ zé nù éne le bí sɔ̀ ke me.
 Àmò àgbɔ̀njíyíyí cé ɔ̀, fíḍé we é nɔ̀té ɔ̀.
 Hún ún nɔ̀ bá nú è ná nɔ̀ ɔ̀ xó ɔ̀ le nú mì
 kǔpó wángbenúme kǔpó a.“

9-

Àjánúhlá kánbyɔ̀ lógózó ɔ̀ éte ɔ̀ we é ɔ̀ bó
 ɔ̀ mɔ̀ ɔ̀ we á jí?

10-

Kíníkíní kánbyɔ̀ é ɔ̀:
 Wángbenúme xó te ɔ̀ we a ká ɔ̀?
 Le tɔ̀nme nú mì kpeḍé, hwe xóḍɔ̀tɔ̀ kpeví!
 Má ɔ̀ xesí ó! Dɔ̀ nùḍèè má nɔ̀ jló wé a ɔ̀!

11 –

Àmánɔ̀nú yí xó bó ɔ̀ nú lógózó ɔ̀ xɔ̀ntɔ̀n cé
 vive, má xòkǔpɔ̀n có bó ɔ̀ nùḍèè nɔ̀ sínxòme
 nú wé hú nùbì ɔ̀ ó.

12-

Lógózó ɔ̀:
 „É nyɔ̀ gánjí!“
 Ún nɔ̀ bà nú é ná nɔ̀ ɔ̀ nú mí kǔpó

Versehen treten. Aber wehe demjenigen,
 der auf meinen Schwanz tritt! Ja, mein
 Schwanz! Er ist nicht sehr lang aber stellt
 den empfindlichsten Teil meines Körpers
 dar.“

Die Schildkröte sprach zu ihren
 Freunden:

„Ich freue mich riesig, alles dies gehört
 zu haben. Ich mache meine Kinder darauf
 aufmerksam, daß sie auf euch mehr
 Rücksicht nehmen sollen als früher. Was
 mich betrifft, benehme ich mich höflich
 allen gegenüber. Ich mache sorgfältig
 langsame Schritte, um keinen Staub
 aufzuwirbeln und um die Leute nicht zu
 treten. Ich bewege meinen Kopf ständig
 von rechts nach links, um keinem direkt
 ins Auge zu blicken. Es macht mir nichts
 aus, wenn die Vielfraße die Eier meiner
 Gefährtin stehlen oder wenn man mich
 für ein buckliges oder spöttisch krummes
 Tier hält. Jedoch hat meine Geduld ihre
 Grenzen. So mag ich gar nicht, daß man
 mich mit Schimpfworten belegt.“

„Was meinst du damit?“, fragte die
 Hyäne.

Der Löwe fragte die Schildkröte:

„Von welchen Verachtungsworten redest
 du denn? Erkläre es uns mal, du kleine
 Schwätzerin! Hab keine Angst! Sag uns
 genau, was dir nicht gefällt!“

„Sag mal, liebe Freundin“, sprach die
 Natter. „Sag unverzüglich, was dich am
 meisten ärgert!“

„Ausgezeichnet!“, sagte die Schildkröte.
 „Man darf nicht zu mir mit Verachtung
 'Pwii'³¹ sagen! Außerdem mag ich nicht,

³¹ Pwíí: bezeichnet in der Fongbe Sprache ein Schimpfwort und drückt im weiteren Sinne eine bittere Ironie aus.

wángbenúme kpó ɔ̄ pwiī a!
 Ún ká nɔ̄ le bá nú è nà ɔ̄ xó cè nyányá dó gúdó
 cé a, má nyí mɔ̄ a ɔ̄, ún ɔ̄̀ kpevi bó ɔ̄̀
 húnhlɔ̄n ɔ̄̀ a kpóun wɛ, é je éne me ɔ̄,
 ún nɔ̄ xle nú ún nyí ɔ̄ me.“

13-

Kínikíní, àjánúhlá kpó àmánɔ̄nú kpó cí xwíī bɔ̄
 áyí yétɔ̄n le bá ná gbádó.
 Lógózó sɔ̄ ɔ̄̀ xóɔ̄é hú mɔ̄ a lóbó dán lwíī bó
 byɔ̄ gbéhán me bó bú. Àmɔ̄ é ká yí zɔ̄ a.
 Xɔ̄ntɔ̄n tɔ̄n le vesín ɔ̄̀ é kó yì zɔ̄ bì wɛ sín.
 Kínikíní ɔ̄̀è má nɔ̄ jló ná gbà tàme dín a ɔ̄ nɔ̄
 mɔ̄ lóbó húnhún kɔ̄jà tɔ̄n kpó xòmesín kpó.
 Àjánúhlá zé àbɔ̄tá tɔ̄n tritri ɔ̄̀ dó jí lóbó lele dó
 éɔ̄ésú ɔ̄̀ jí ɔ̄̀kpó bó kpɔ̄n àmánɔ̄nú.

14-

Àmánɔ̄nú ɔ̄̀ ɔ̄̀ tɔ̄n àvláno ɔ̄̀ tɔ̄n bó ká ɔ̄̀ xó
 ɔ̄̀ a. Kínikíní yí xó bó ɔ̄̀:
 „Nùɔ̄èè ɔ̄̀ wɛ lógózó ɔ̄̀ ɔ̄̀ wa ze.
 É ɔ̄̀ nyɔ̄me mì wú à cé?
 Nèkágɔ̄n é nɔ̄ bló me má nɔ̄ kenù à ɔ̄̀hún?
 Éte sín wyán kú wɛ lógózó nɔ̄ ɔ̄̀ bó nɔ̄ yáwú
 hwlá éɔ̄éé dó àkpà tɔ̄n glwe sɔ̄ mɔ̄?
 Nù ɔ̄̀è ún kànbyɔ̄ kpóun ɔ̄̀ jen kó byɔ̄
 xòmesíná?
 Ne mɔ̄ é ká ná bló gbɔ̄n nú ún ká ɔ̄̀ pwiī n'í
 ɔ̄̀! Fɛn cè ɔ̄̀è hwè hú fɛn le bí ɔ̄̀ kó kpé bó ná
 vún àhɔ̄nme n'í.“

15-

Àjánúhlá tò dɔ̄n àtán tɔ̄n ɔ̄̀kpó hwe bó ɔ̄̀:
 „Lógózó sín nú bláwù nú mí dóó, ɔ̄̀ é tùun
 zɔ̄nlín ɔ̄̀ a, é ká le tùun wézúnkán a.
 Nyá gónɔ̄ éne ɔ̄̀ mì ná ɔ̄̀ é sín áhwán ɔ̄̀ me.
 Àni é ká sixú wà nú mì nú ùn dó àxwá bó ɔ̄̀
 pwiī nì ɔ̄̀? Àjánúhlá kònu xéxé bó ɔ̄̀: pwiī pwiī!
 É hwɛn tàwún!
 É tùun ɔ̄̀ ún myɔ̄ kwín ɔ̄̀kpó yàà bó dó é ɔ̄,
 kɔ̄me jen é ná je bleún à cé?“

16-

Àmánɔ̄nú yí xó bó ɔ̄̀:
 „Ún nɔ̄ kànbyɔ̄ yɛn ɔ̄̀è ɔ̄̀ àló ún ká mɔ̄ núkún

daß man mir Übles nachredet, denn so
 klein und schwach ich auch bin, kann ich
 mich wehren.“

Eine verlegene Stille überkam plötzlich
 den Löwen, die Hyäne und die Natter.
 Ohne ein anderes Wort zu sagen, schlich
 die Schildkröte langsam in die Gräser und
 verschwand. Weit weg war sie aber nicht.
 Ihre Freunde glaubten, sie wäre außer
 Hörweite. Der Löwe, der sich nicht lange
 besinnen wollte, schüttelte rot vor Zorn
 seine Mähne. Die Hyäne zuckte ihre
 stämmigen Achseln, drehte sich im Kreis
 herum, blickte auf die Natter.

Die Natter schwenkte ihre gabelförmige
 Zunge aber äußerte sich nicht.

Der Löwe sagte:

„Die Schildkröte übertreibt. Hat sie sich
 nicht über uns lustig gemacht? Warum
 sieht sie so schüchtern aus? Wessen
 schämt sie sich, wenn sie sich so häufig
 in ihrem Panzer versteckt? Was nützt es,
 sich über einen einfachen Ausruf zu
 ärgern? Wie würde sie übrigens darauf
 reagieren, wenn ich zu ihr `Pwiī` sagte?
 Die kleinste meiner Krallen reicht aus, ihr
 den Schädel zu durchstechen.“

Die Hyäne streichelte sich den Bart und
 sagte:

„Tatsächlich habe ich Mitleid mit dieser
 Schildkröte. Sie kann weder laufen noch
 gut treten. Diese Person mit dem
 Rückenschild werden wir wohl aus der
 Gemeinschaft ausweisen. Was kann sie
 mir antun, wenn ich sie `Pwiī` nenne?“
 Die Hyäne krümmte sich vor Lachen:
 „Pwiī! Pwiī! So ein Witz! Weiß sie nicht,
 daß ich sie mit einem Faustschlag schnell
 niederstrecken kann?“

Die Natter sprach:

„Ich frage mich, ob ich die

je memási xó dèè lógózó ɔ me gánjí a we
 a. Nùdèè nɔ je nú é yì gbeto mádótàdè dó
 àhwán metɔn me ɔ ne. Hún é kpácá a.
 Hwénù dèè ádán nyányá dè ná wá gbó mì ɔ a ni
 kánlín gùgù dèè má nɔ yáwú dèbú a ɔ ká
 sixù gbɔ nú mí?
 Bɔ é glá káká bó gbɛ gbídígbídí ɔ é kún ná
 ɔ pwii nú é mí o.
 É sè gbédè ɔ àdí cé dó víve dè sú bó nɔ hù
 me sɔ nyí kɔme we á?
 Ne ká gben bɔ é ná gbɛ nú mì ɔ yen kún ná
 ɔ pwii ó!
 É ná dò yíyí we àkwété dɔhùn jáwé mìgɔn
 dín.
 É jló mí ɔ, ná ɔ pwii n'í dó ún nɔ dì xesi dó
 me dèbú wù ze àjijá wánlúnwánlún ɔ kpó tɔme
 dán le kpó wú a.“

17-

Hàgbɛ àtɔn le kpó dò xó nyányá ɔ dó lógózó
 dèè hwlá ó gbéhán glɔ ɔ dó málínmálín dó yé
 ɔ wú we bɔ é sé xó dèè yè ɔ bí.
 É nɔ lín kpó xòmesín kpó ɔ xɔntɔn báqábáqá
 we é mí dó, bɔ yé nɔ dó gbè wè, yè mɔ é ɔ yé
 nɔ ɔ xó é mítɔn dágbe, é ká dó gùdó yè tóóló ɔ,
 xó é mítɔn nyányá ɔ jí jenyé nɔ je.

18-

Lógózó lín ɔ nú yè má dó kɛnkɛn nú é mí a
 ɔ, é mí ná dè áklwiménú yè tɔn gbà bó ná dɔn
 yé bí gúdú. Záándè ɔ é dè tá tɔn sín gbèglwe có
 bó wá dè é dè sú ɔ bí zehwe bó
 bló nú me gósín zɔ wá dɔhún.
 É bló me dèè nù kpácá ɔ dɔhún lóbó ɔ:
 „Xɔntɔn víve le mí, é kpácá mì bɔ mí kpó dèfí!
 Ún vedósín mì kó gbádó xóxó we sín.“

19-

Àjánúhlá yí xó bó ɔ:
 „Nà yí we yen kó dè ke dè, mí dò xó dó dó nù
 màdótàdè dè le wù we.“ Àmánɔnú ɔ:
 „ɔ! Ún dò nùdè bó ná yí bló dó yíyá jí.

rücksichtslosen Sprüche der Schildkröte
 gut verstanden habe. So etwas kommt
 vor, wenn man minderwertige Leute in
 seine Gemeinschaft aufnimmt. Dann ist
 es kein Wunder. Was kann diese dumme
 und unentschlossene Person für uns bei
 Gefahr tun? Und sie wagt, davor zu
 warnen, daß man zu ihr 'Pwii' sagt. Hat
 sie nie von der betäubenden und
 tödlichen Macht meines Giftes gehört?
 Wie kann sie mich daran verhindern,
 'Pwii' zu sagen! Sie kommt gleich zu uns
 mit ihrem Schneckengang. Wenn ich Lust
 habe, kann ich zu ihr 'Pwii' sagen, denn
 ich fürchte niemanden außer jenen
 stinkenden Igel und überheblichen
 Schlangennadlern.“

Während die drei Gefährten eine Weile
 weiter der armen Schildkröte, die
 inzwischen in den Gräsern unweit von
 ihnen versteckt war, Übles nachredeten,
 hatte sie alles mitgekriegt. Verdrossen
 dachte sie an die Unaufrichtigkeit und die
 Doppelzüngigkeit ihrer Freunde, die sie
 in ihrer Anwesenheit lobten und sie
 verspotteten, sobald sie ihnen den Rücken
 zukehrte.

Die Schildkröte dachte sich, sie würde
 die Heuchelei ihrer Freunde offenbar
 machen und sie durcheinanderbringen,
 wenn sie sie nicht um Verzeihung baten.
 Bald darauf kam der Kopf der
 Schildkröte aus den Gräsern hervor,
 bevor ihr ganzer Körper auftauchte, als
 käme sie von weitem. Sie simulierte,
 erstaunt zu sein und rief aus:
 „Liebe Freunde, es ist überraschend, daß
 ich euch noch hier wiederfinde! Ich
 dachte, ihr wäret schon lange
 fortgegangen!“

Die Hyäne sprach:

„Oh! Ich wollte mich gerade
 verabschieden. Wir redeten über
 belanglose Dinge.“

É dábò.“

Kíníkíní dren éḍéé bó hún nú nyí núvó bó ɔ:
„Xòvè dǎxó ḍé ɔ̀ sínsín mí wè, ná yí nyá gbè.“

20-

Lógózó ɔ̀ nú yé ɔ̀:

„Mí kènklen bó notè kpedé! Dèè mí jló ɔ̀ é ná
nò ɔ̀ xóxòme ɔ̀, mí bó kènklen nú má ɔ̀ nú
míkpo sísi kpo ɔ̀ mí ble mí bò wù kú mì bí.
Xó cé nyányá dèè mí ɔ̀ dó gúdó cé le kpo
nyome dèè mí ɔ̀ dó wùtú cé le kpo ɔ̀ nyí nùḍé
bó vè nú mì dó ún sè bixwii. Àní ká zòn bò mí
túmì dó ɔ̀ má ɔ̀ nùḍèè nò vè nú mí hú
nùbì ɔ̀, có mí tùún gánjí dó xòme ɔ̀ é kó yá ɔ̀ é
mí ná wá ɔ̀ nyome wùtú cé?“

21-

Kíníkíní ɔ̀ nú lógózó ɔ̀:

„Vlevle, xwe ɔ̀ fíne, lógózó kpeví!
Nú a jló ná gbè xó kùjìkùjì ɔ̀ ɔ̀ nú mí ɔ̀, hún
hwe mìtòn jò bò mì hen ɔ̀ mì ná ɔ̀
nyome wùtú tówé, nyome ɔ̀ wè
nyí ɔ̀ mí ná ɔ̀ pwii nú wé! À sè dín à? Pwii!
À má cí xwii dín a ɔ̀, ná tren wé ɔ̀.“

22-

Lógózó yígbé bó ɔ̀:

„Ún hen ɔ̀ ná gbè nú mí ɔ̀ mí kún síxú gán ɔ̀
pwii nú mí ó.“

23-

Kíníkíní ɔ̀ kpo xòmésín kpo: Gbòn ne é?

Àmánonú ɔ̀:

Memási te ká ne! Ne a ká vè mì dó?

Kíníkíní le yí xó bó ɔ̀:

„Gbè nù dèè jló wé ɔ̀ bí.

Àmò yen wè nyí àxósú kànlín dèè dó gbéhán me
ɔ̀ bí tòn, ún hen ɔ̀ ná ɔ̀ kpo àwájije kpo pwii!
pii!

Xòmésín àjánúhlá káká bò é ɔ̀:

Yen á? Nú ún ɔ̀ ɔ̀ ló!

Me ká hen ɔ̀ é ná gbè nú mí ɔ̀ ún má ɔ̀ pwii
ó!

24-

„Oh nein!“, sagte die Natter:

„Ich gehe eine dringende Angelegenheit
erledigen. Auf Wiedersehen!“

Der Löwe reckte sich, gähnte und sagte:
„Ich habe einen schrecklichen Hunger
und wollte auf die Jagd gehen.“

Da sprach die Schildkröte zu ihnen:

„Wartet bitte einen Augenblick. Da ihr
Aufrichtigkeit wünscht, gestattet mir,
euch höflich meine Enttäuschung
auszudrücken. Ich bin sehr enttäuscht
über eure üblen Nachreden und
Verspottungen mir gegenüber. Alles habe
ich gehört. Warum habt ihr mich dazu
verleitet, zu sagen, was mich am meisten
ärgert, obwohl ihr wißt, daß ihr mich
nachher mit euren Spöttereien belasten
würdet?“

„Ach nein! Nicht so stürmisch, meine
Kleine“, unterbrach sie der Löwe:

„Wenn du uns solche unangenehmen
Vorwürfe machen willst, so können wir
dich ohne weiteres verspotten, indem wir
dir ‘Pwii’ sagen. Hörst du? ‘Pwii!’ Willst
du schweigen! Noch ein Wort und ich
fresse dich auf“, sprach der Löwe weiter.

Die Schildkröte erwiderte:

„Ich kann euch verbieten, zu mir ‘Pwii’
zu sagen“.

„Wieso?“, sagte der Löwe empört.

„Welch eine Unhöflichkeit!“, betonte die
Natter. „Was hältst du von mir?“

Wieder schalt der Löwe und sprach:

„Verbiete alles, was du willst. Ich, der
Herr des Busches kann mit Vergnügen,
‘Pwii! Pwii!’ sagen.“

Verbittert sprach die Hyäne:

„Und ich? Na und! Wer kann mich daran
hindern, auch ‘Pwii’ zu sagen!“

Kíníkíní, àmánonú kpó hlá kpó bí wá kplé bó dó àxwá dọ kpó kpó àwàjíje kpó lóbó dọ: pwii! pwii! Bọ yé le je kùkó jí.

Einer nach dem anderen schrien, der Löwe, die Natter und die Hyäne mit frohem Zusammenklang: „Pwii! Pwii! Pwii!“, indem sie vor Lachen sich krümmten, piffen, brummen und heulten.

25-

Xòme sín àkpátalógózó káká bọ é dıblá gbà, é mọ dọ yé dé é mí kpò lóló ká cí xwii. É sọ dẹkọ kpọn xọntọn tọn mádótàdẹ le dẹẹ kpó dọ àxwádọwe bó nọ dọ pwii, pwii dı wángbenúme dọhún ọ a, é dó gúdò yé bó yì hwlá édẹẹ kpedẹ dó àmá xúxú dé le glọ. É gán je àfọ tọn núkọn tọn le jí lóbó jíjé édẹé kpó húnhlọn kpó bó nyi kọ kpedẹ dó hlá sín yónú bó họnbú dó gbéhán ọ me bleún.

Die Schildkröte fühlte sich beleidigt, gedemütigt und war rot vor Zorn, aber sie schwieg. Ohne ihre sogenannten Freunde anzublicken, die weiter „Pwii, Pwii“ wiederholten, kehrte sie ihnen den Rücken zu und ging, sich unter den dünnen Blättern halb verstecken. Dort stützte sie sich auf ihre vorderen Füße, warf mit Gewalt etwas Sand auf die Kruppe der Hyäne und verschwand schnell in die Gräser.

26-

Kọ byọ fún me nú hlá bọ é nọtẹ xwii bó nylán núkúnme bí lóbó kplọ àwọnú tọn dó jí. É lekọ bó wá kpọn medẹẹ jen ká sínye tà dąxọ éne wùtú tọn ọ bó wá mọ kıníkíní dọ gúdó nú édẹé bó dọ: „Nùjlónámọnọ áxọsú éne vesín yen ná zé yen dẹẹ sọ kọnyányi lógózó dọhún we a. Yen ná húzú kprán núkọn é.“ É nọ dı zọnlín me bá ná tọn dọhún yì àdısí kpó ànyọ kpó lóbó jlọ sí tọn bọ kọjá tọn bí cítẹ bọ é wá jlọ dọ kıníkíní sín núkọn bó nọ kpọn núkún tọn me.

Der Sand drang ins Fell der Hyäne ein. Sie fühlte ihn und hielt ein Weilchen, verbittert mit aufgekrempelten Lefzen. Sie drehte sich um, um denjenigen zu sehen, der gewagt hatte, sie herauszufordern. Da befand sie sich dem Löwen gegenüber. Sie dachte sich: „Dieser unnütze und anspruchsvolle König glaubte, ich würde mich wie die Schildkröte demütigen lassen. Ich werde ihm trotzen“. Mit gerecktem Schwanz und gesträubter Mähne humpelte sie nach links dann nach rechts und stand dem Löwen Auge in Auge gegenüber.

27-

Kíníkíní kánbyọ é kpó àdán kpó dọ: Éte wú a nọ kpọn mí gbọn àlọkpá éne, àvún hlá? Kıníkíní sọ dọ édẹé me dẹbú a.

„Warum guckst du mich auf diese Weise an, arme Hyäne?“, fragte der Löwe wütend.

28-

Lẹẹ nùbáđábadá ọ yáwú je gbọn ọ kpácá àmánonú káká bọ é sọ tùn nùdẹẹ jen zọn bọ kıníkíní kpó hlá kpó dọ dẹ sọ dẹme nú yé déé we ọ a. É cítẹ bó dọ é mí ná dą yé. Hwénenú ọ kıníkíní kọ lón kpó húnhlọn kpó lóbó je hlá jí kpó àkà kpó bó zín i de bó gbọ gbée tówún.

Der Zwischenfall trug sich so schnell zu, daß sich die Natter darüber wunderte, warum der Löwe und die Hyäne einander herausforderten. Sie stand auf, um sie zu trennen. Aber der Löwe war bereits losgesprungen und hatte die Hyäne niedergeschlagen und erwürgt.

29-

Àfò te àyì hwénú tòn ɔ, kíníkíní te àfò
àmánónú sín sì jí
bò é ve jákpátá tílí bò é se yì gbéhán me
kpedé bó xú àdú kíníkíní dó ònkánme.

Als er seine Pfoten wieder auf den Boden herabsetzte, zertrat der Löwe den Schwanz der Natter, die furchtbare Schmerzen empfand und sich ins Gras schlich und ihn fest in die Beine biß.

30-

Kíníkíní mɔ ɔ nù kleún dé tòn é mí. Àdɔ we é
vún nú hlá fò kpóún bó je túntòn jí.
É wá mɔ ɔ amánónú sín àdì dèè sín yèn ɔ wá
byò lán me nú kíníkíní bí bò é súxó bó mɔ ɔ
émí ná wen hún.
É xò kúzùkpɔ kpedé kpóún bó wá kú je
kpàsátín dé kɔ.

Der Löwe fühlte den Biss kaum. Sobald er aber der Hyäne den Bauch aufgeschlitzt hatte, begann er zu humpeln. Unter der Wirkung des Giftes empfand der Löwe, daß ihm das Herz sehr schwach wurde. Da brüllte er. Nach einem kurzen Todeskampf starb er am Fuße des Affenbrotbaums³².

31-

Àmánónú jló ná húhwe víve tòn lóbó líle édéé
bó ná dúdɔ wùtú kpóún ɔ é le yí xú àdú sí
édésú tòn bò víve ɔ dé le je déjí bò é hɔn gà
dɔhún bó wá nɔté bó dánwù me dò kúzùkpɔ xò
we dɔhún. É ná nɔ záán kpóún ɔ, é lɔ mɔ kú
bò nú tòn bí nyí àdífún.

Die Natter krümmte sich, um ihre Schmerzen zu beruhigen und sich den Körper zu lecken. Dabei biß sie sich in den Schwanz. Ihr Schmerz wurde schlimmer und sie lief pfeilgeschwind davon, hielt aber ein paar Meter danach, weil sie im Sterben lag. Als einige Minuten verflossen waren, starb auch sie, das Maul voller Schaum.

32-

É ná lín xóó ɔ lógózó wá tòn sín fíqèè é
hwlá édéé dó ɔ bó ɔ me ɔ lò dó we dɔhún:
„É nylán!
Gùgù hlá tòn wá zɔn bò é bú ɔ àdìngbán me;
xòme sín kíníkíní tòn zɔn bò é kú; àdì dèè
jàkpátá nɔ sɔ wánú xá medé le ɔ wá zɔn bò
jàkpátá wá kú.“

Gar nicht lange danach trat die Schildkröte aus ihrem Versteck heraus und sagte mit einem bedeutungsvollen Ton:
„Schade! Die Dummheit der Hyäne hat sie zu ihrer Verlogenheit geführt. Der Zorn des Löwen hat ihn geblendet. Das Gift der Natter, das für andere Leute bestimmt ist, hat sie selbst erstickt“.

33-

Nù víví nú lógózó káká bò é dídó bó nɔ
dán tàtòn ɔ é mí dú dò yè
me dèè báhá é mí ɔ bí jí.

Langsam schwenkte die Schildkröte den Kopf und ging weg, stolz darauf, daß sie ihre Beleidiger besiegt hatte. So muß ein jeder den Platz des anderen erkennen, egal wie klein, schwach oder schüchtern er sein mag.

³² Affenbrotbaum: wird auch Baobab genannt. Er zählt zu den riesigsten und höchsten

Bäumen nicht nur in Benin, sondern auch in Afrika und gibt eine Frucht, die die Affen gerne fressen.

2.2.

1-

Hwénúxó cé zɔn mɔ vín bó yí je nyá dókpo jí.

2-

D'ayi xóxó ɔ nyá dé tíín bɔ é nɔ ylɔ dɔ Ama
bɔ é nɔ nɔ tò línlín dé me.
Nyá éne ɔ, àdɔ tɔn dɔ tò tɔn me káká bɔ medé
sɔ nɔ mɔ núdúdí bó ná dù à.

3-

Medé kó fɔn kpoun ɔ, é nɔ dído dékínkánme,
dékín cyán dú gbé.
Mɔ we nú ɔ dé káká bɔ Ama wá dɔ dékín ɔ
gbéme bó dɔ yiyi we dɔ gbéhán me bó wá yí
xá àtín kpeví dé jí lóbó mɔ kpàsátín àditi
dókpo sedó dɔ zɔ.

4-

Tóóló ɔ é jetè sín àtín ɔ jí bó dído kpàsátín ɔ
kɔn.
É je kpàsátín kɔn bó dotè lé kpoun ɔ, é sé gbé
dé bɔ gbé ɔ ylɔ nyíkɔ tɔn bó dɔ: „Ama, Ama.“
Bɔ é kan wézún bó yí fí déé gbé ɔ gósín ɔ. É
je dɔn kpoun bó yí mɔ dágbáká wéwé tété
dókpo bɔ núsú dɔ ká ɔ nú bɔ é dɔ: „Àán!
Ká yàya jen dɔ ylɔylɔ mí we à!“

5-

Ká ɔ kenú bó dɔ ní dɔ:
„Ún yí ká dé kpoun à, dágbáká má mɔkpɔn dé
we ùn nyi, yáwú sɔ mí bó dído xwé!“

6-

Ama kánbyɔ ká ɔ dɔ:
„Éte ná síxú wá nú mì we a ká dé dɔ
xwégbé?“ Ká ɔ dɔ n'í dɔ nyíkɔ émitɔn nɔ nyi
Nyénúmedù. Ama kánbyɔ é dɔ:

Märchen Nr.11: Der König und der magische Stein

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf einen Mann.

Vor langer, langer Zeit lebte in einem fernen Land ein Mann namens Ama. In jenem Land kam es zu einer Zeit vor, daß eine nie dagewesene Hungersnot ausbrach und niemand etwas zu essen hatte.

Jeden Tag gingen die Leute auf die Suche nach Palmnüssen, um sie zu essen. So war die Lage in jenem Land, bis Ama in den Busch auf die Suche nach Palmnüssen ging und dort einen kleinen Baum sah. Er kletterte auf diesen Baum und sah von weitem einen Riesenaffenbrotbaum .

Sogleich kam Ama vom kleinen Baum herunter und ging zu jenem Affenbrotbaum. Als er unter dem Baum stand, rief ihm eine Stimme zu: „Ama, Ama“. Da lief er zum Ort, wo die Stimme herkam. Kaum gelangte er an die Stelle, so sah er eine blendend weiße Kalebasse, die mit einem Deckel versehen war. Nun sagte er: „Ach! War es bloß eine Kalebasse, die mich gerufen hat?“

Da sprach die Kalebasse zu ihm:
„Ich bin nicht irgendeine Kalebasse. Ich bin eine magische Kalebasse. Nimm mich sofort mit nach Hause!“

Ama fragte sie:
„Was kannst du für mich zu Hause tun?“
„Mein Name ist ' ich spucke etwas aus, das die Leute essen '“, erwiderte die

„Àní wé à kà nò yèn, bó yèn dè nú má kpon!“

Kalebasse. Ama fragte weiter: „Was erbrichst du? Übergib dich mal!“

7-

Tentòn me ɔ ká ɔ yèn wɔ, àbɔbɔ, nùsúnú bɔ nyá ɔ d̀ù nù káká bó gɔxò.

Ènè gúdó ɔ é zé ká tòn wá yì xwé.

Auf der Stelle spuckte die Kalebasse Maisbrei, Soße, Bohnen und Ama konnte sich satt essen. Danach nahm er die Kalebasse mit nach Hause.

8-

Dèè Ama sɔ ká ɔ wá xwégbé lè kpoun lóbó ylɔ nyikɔ tòn ɔ, é yèn nùd̀ú d̀ú àlɔkpálɔkpà le bì bɔ

vi tòn le kpó àsí tòn le kpó bì d̀ù nú káká bó nyɔ wú bó d̀ò kponɔkponɔ, àdɔ wé ká wá d̀ò tò ɔ me bɔ mebì xúgò.

Kaum hatte er die Kalebasse nach Hause mitgebracht und ihren Namen ausgesprochen, da spuckte sie wieder allerlei Gerichte aus, und Amas Frau und Kinder konnten sich auch satt essen. Sie wurden immer dicker, während die schreckliche Hungersnot viele Leute sehr mager gemacht hatte.

9-

Àyì dè kó hɔn kpoun ɔ ká ɔ nɔ d̀ò nùd̀ú d̀ú

Àlɔkpálɔkpá yèn wé bɔ nyá ɔ kpó ákɔ tòn le kpó nɔ d̀ò nù é jló yé ɔ d̀ú wé kpoun.

Tò yétòn me ɔ àd̀ingbánnɔ d̀ókpó tiin bɔ è nɔ ylɔ d̀ò àd̀onoyogbo.

Ama wá d̀ò fine káká kpó ká tòn kpó ɔ, é wá d̀ó wén sɛd̀ó é gbé d̀ókpó bɔ àd̀onoyogbo

wá bɔ é d̀ò n'í d̀ò ni kàn ká

émítòn sìn nyikɔ byɔ bɔ àd̀onoyogbo kànbyɔ bɔ ká ɔ d̀ò é mí nɔ nyí Yenúmed̀ú.

Jeden Tag brach die Kalebasse allerlei Essen aus, und Ama und seine Familie aßen, was sie wollten. In jenem Land gab es aber einen berühmten Lügner namens Ad̀onoyogbo³³ den Ama lange nach dem Fund seiner magischen Kalebasse zu sich rufen ließ. Da kam Ad̀onoyogbo, und er sagte zu ihm:

„Frag nach dem Namen meiner Kalebasse!“ Ad̀onoyogbo fragte danach. Da entgegnete die Kalebasse: „Mein Name ist 'ich spucke etwas aus, das die Leute essen'“.

10-

Àd̀onoyogbo d̀ò nú ká d̀ò:

„Ani wé à ká nò yèn? Bó yèn nú má kpon!“

Ká yèn nùd̀ú d̀ú d̀èè kó nɔ nyɔ yɔgbó nùkúnme ɔ bí n'í.

Nun sprach Ad̀onoyogbo:

„Was brichst du aus? Übergib dich einmal!“ Sofort brach die Kalebasse allerlei Gerichte aus, die Ad̀onoyogbo gern aß.

11-

Àd̀onoyogbo d̀èè má nɔ d̀ù

nú bó nɔ gɔxò gbédè à ɔ d̀ù nù káká bó gɔxò

lóbó blá d̀ó àvɔ me wá yì xwé.

Ad̀onoyogbo, der sich nach dem Essen sonst nie satt fühlte, hatte sich richtig satt gegessen, und einen Teil des Essens in ein Tuch eingewickelt und mit nach Hause genommen.

³³ Adonoyogbo: Eine sehr gefräßige und mythische Figur in den Fon- Märchen.

12-

Yɔ wá xwégbé kpòun ɔ é dín tɔɔɔ bó yí ɔ́ nù dádá ɔ́:
 „Nyáví ɔ̀è nyí Ama ɔ́, ká ɔ̀ ɔ̀ àsítɔn dín bó nɔ yen nùdúɔ́ kɔ bó àsì tɔn kɔ́ vi tɔn kɔ́ ɔ̀ ká ká bó ɔ̀ kɔnɔkɔnɔ.
 À ɔ̀ nà sɔ àxɔsú sìn àfɔ bó ná yí gɔntɔn bó yí ká sìn àsítɔn.“

Gleich nach seiner Heimkehr begab sich Adɔnɔyɔgbo zum König, der über jenes Land herrschte. Er sagte zu ihm:
 „Es gibt einen Mann namens Ama, der eine Kalebasse besitzt, die ihm und seiner Familie genug zu essen anbietet, so daß alle dick geworden sind. Als König solltest du zu Ama gehen, um ihm die Kalebasse wegzunehmen.“

13-

Dádá se wen dó Ama gbé me nùgbò bó wenságún le yí kplá nyá ɔ́ kɔ́ ká ɔ́ kɔ́ wá yí bó ká ɔ́ cí dádá sí.
 Ká éne ɔ̀è nɔ yen nùdúɔ́ keɔ́ nù Ama ɔ́, dádá yí bó sɔ ɔ̀ kɔ́ me bó ká ɔ́ nɔ yen síká n'ì, bó nɔ yen je kɔ́ gán
 kɔ́ n'ì bó dádá húzú ɔ̀kúnno bó síká ɔ̀ xwé tɔn gbé kɔ́.

Der König ließ durch seine Boten Ama zu sich rufen. So geschah es, daß die Boten Ama und die Kalebasse zum König brachten, der die magische Kalebasse beschlagnahmte. Die Kalebasse, die Ama reichlich zu essen gegeben hatte, wurde ihm vom König weggenommen, der sie in seinem Badezimmer verborgen hielt. Da erbrach die Kalebasse nicht nur Essen, sondern auch Gold, Perlen und allerhand andere Dinge, so daß der König sehr reich wurde. Sein Palast strotzte von Gold.

14-

Ama gbɔ bó lekɔ àgbá wá yí xwé bó le je dékín tɔn cyán ɔ̀ jí ɔ̀ àɔ ɔ̀ tò ɔ́ me titeúngbé.

So kehrte Ama unverrichteter Dinge heim und fing wieder an, wie vorher nach Palmnüssen zum Essen zu suchen, denn die Hungersnot war in dem Land immer schlimmer geworden.

15-

Dékín ɔ́ gbé me we é ɔ̀ bó ɔ̀ yiyí we gbé ɔ̀kɔ́ bó le yí xá àtín ɔ̀ jí ɔ̀ gbéhán me lóbó mɔ̀ lòkó ɔ̀xó àdítí ɔ̀ sedó ɔ̀ zɔ.
 É jetè sìn àtín ɔ́ jí bó ɔ̀ é mí ná yí káká yí lòkó éne sá bó ná yí kɔn ɔ̀ gbeto we ká ɔ̀ fine à jí.

Als Ama eines Tages auf der Suche nach Palmnüssen in den Busch ging, kletterte er auf einen Baum und sah von weitem einen Irokobaum³⁴. Er kam herunter und wollte sich zu dem Irokobaum begeben, um festzustellen, ob jemand darunter war.

16-

É ɔ̀ yiyí we káká bó yí je lòkó ɔ́ sá me kpòun ɔ́, é kó le sè gbé ɔ̀vò kó le ylo é bó nɔ ɔ̀:
 „Ama, Ama!“

Kaum befand er sich nach langer Wanderung unter dem Baum, da rief ihm wieder eine schrille Stimme zu:
 „Ama, Ama!“ Sogleich lief er auf den

³⁴ Irokobaum: Auf fon “Lókótín“ deutet auf einen Baum hin, der sehr riesig ist und im allgemeinen als ein heiliger Baum angesehen wird.

Nyá ɔ sè mɔ bó kànwézún bó yí kpòun ɔ, é yí mɔ àwýán gbádákenwó wéwé tété dé.
Gbádákenwó dèè dɔ wé è dé ɔ, àvɔsúɔ tɔn sɔ yɔkpɔvú dɔkpó sín tà mɔ.

17-

Ama kpɔn káká bó dɔ:
„Áán, àwýán yàya wé dò ylɔylɔ mí wé mɔ!“
É dɔ mɔ kpòun bɔ àwýán lɔn yi jí bó xò tóme n'ì káká bɔ tà tɔn bí hlɔn.

18-

Àwýán wá dɔ n'ì dɔ é mí kún nyí àwýán ó lé kenklòklò wé é mí nɔ nyí.
Á zé mì dín hùn kplà mì káká sɔ yi me dèè yi ká ɔ sín àsí tówé ɔ sín xwégbé.

19-

Ama tó sɔ àwýán ɔ wá yi xwé tɔn gbé hwe bɔ vi tɔn le kpó àsí tɔn kpó vesín dɔ núdúdí wé tɔ yétɔn hen wá xwégbè sín dɔ xóve kó sín yèbí gwyángwýán.
Lò ɔ yé yi kpɔn àvɔ dèè me nyá ɔ blá àwýán ɔ dó ɔ bó dɔ:
„Àwýán wé tɔ mìtɔn hen wá xwégbé lɔ me.“

20-

Káká nú yè ná dɔ mɔ kpòun ɔ áwýán lɔn yi jí bó xòtóme nú vi kpó àsí kpó dèè dò fíne ɔ káká bɔ tà yèbí tɔn te gɔdɔdɔ.
Ama dɔ nú yé dɔ é kún nɔ dɔ àwýán ó lé ken klókló wé.

21-

Dìn ɔ Ama dó kɔ àwýán ɔ me bó dídó dádásegbo xwé. Dádá mɔ é tóóló bó dɔ:
„Ama, à nɔ mɔ nùdé jen wé.
Ani à ká kò le hen wá nú mí?“

22-

Ama tún àvɔ dèè me é blá àwýán ɔ dó ɔ kpòun bɔ dádá mɔ bó dɔ:
„Ama, áwýán wé à hen wá nú mí à?“

Platz, wo die Stimme herkam. Dort fand er einen blendend weißen Kieselstein. Jener Stein war so groß wie der Kopf eines Kindes.

Ama betrachtete ihn lange und sagte:
„Na! Wie kann mich ein bloßer Kieselstein rufen!“
Kaum hatte er dies gesagt, da sprang der Stein auf ihn los, gab ihm Ohrfeigen derart, daß sein Kopf anschwell.

Danach sprach der Stein zu ihm:
„Ich bin kein Kieselstein, sondern ein großer Stein. Wenn du nun mich nimmst, führe mich direkt zu demjenigen, der dir die Kalebasse entwendet hat!“

Zuerst brachte Ama den Stein mit nach Hause. Sogleich dachten seine Frau und seine Kinder, Ama hätte Nahrungsmittel nach Hause mitgebracht, denn sie waren schon von Hunger gepeinigt. Dann blickten sie in das Tuch, in das Ama den Stein eingehüllt hatte. Da sagten sie:
„Nur einen Kieselstein hat unser Vater nach Hause mitgebracht.“

Kaum hatten sie ausgedet, da hörte es der Stein, stürzte auf die Frau und die Kinder los und gab ihnen so viele Ohrfeigen, daß ihre Köpfe anschwellen. Hernach sagte Ama zu ihnen:
„Man darf ihn nicht Kieselstein nennen, sondern einen großen Stein.“

Nun packte Ama den großen Stein auf den Kopf und begab sich zum König. Als der König ihn sah, sagte er:
„Ama, du findest immer etwas. Was hast du mir nun wieder mitgebracht?“

Ama machte das Tuch auseinander, in das der Stein eingewickelt wurde. Der König sah dies und sagte:

„Ama, einen Kieselstein hast du mir mitgebracht.“

23-

Káká nú dádá ná ɔ̄ mɔ̄ kpòun ɔ̄, àwɔ́yán lɔn yíjì
bó xòtómé nú dádá kpó me ɔ̄ ɔ̄ hɔn ɔ̄ me
fine le bì kpó káká bɔ̄ tà yé bí tɔn te hee.

Kaum hatte er dies gesagt, so sprang der große Stein auf ihn und die anderen Diener im Palast los und gab ihnen Ohrfeigen dermaßen, daß ihre Köpfe dick wurden.

24-

Hwénenú ɔ̄ ɔ̄ àwɔ́yán ɔ̄ tà gbá nú yé we ɔ̄,
Ama mɔ̄ ten bó byɔ̄ dádá sín kpá me bó zé ká
tɔn bó sɔ̄ wá yì xwé.
Nùdèé wú zɔn bɔ̄ nù é má nyí metɔn à bɔ̄ é yí
gànúgànú àyíhúnhɔngbe nɔ̄ wá sú àxɔ̄ tɔn me ɔ̄
ne.

Indessen drang Ama ins Badezimmer des Königs ein und holte seine magische Kalebasse, die er wieder mit nach Hause nahm. Also darf man niemanden durch Gewalt ausbeuten, sonst greift Gott ein und läßt die Gerechtigkeit herrschen.

2.2.1.

Märchen Nr. 12: Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter.

1-

Hwénúxó cé zɔn mɔ̄ vìn bó yí je nɔ̄cyɔ̄ví
ɔ̄kópó jí.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf ein Waisenmädchen.

2-

Nɔ̄cyɔ̄ví ɔ̄ nɔ̄ nɔ̄ tò línlín ɔ̄ me ɔ̄ àyí bɔ̄ tɔ tɔn
kpó nɔ̄ tɔn kpó bí yáwú kú.
Có bó nú tɔ tɔn ná kú ɔ̄, é le ɔ̄ nyɔ̄nù ɔ̄ ɔ̄
bɔ̄ èlɔ̄ jí nyɔ̄nùví ɔ̄kópó n'ì.
Hún nɔ̄cyɔ̄ví ɔ̄, nyɔ̄nùsísí gɔn ná nɔ̄ we ɔ̄ ne
bó ná mɔ̄ yà ɔ̄ ɔ̄ fine ɔ̄ bì.

Einst lebte in einem fernen Land ein Waisenmädchen, dessen Vater und Mutter früh gestorben waren. Bevor sein Vater verstarb, hatte er eine andere Frau geheiratet, die ihm noch eine Tochter schenkte. Also mußte das Waisenmädchen nun bei seiner Stiefmutter leben, bei der es in der Folgezeit allerlei Leid ertragen mußte.

3-

Dèè metɔn le kú ɔ̄,
é je nɔ̄ tɔn sín àsísí ɔ̄ gɔn nùgbó bɔ̄
nùdèbú ɔ̄ bó nyí xwégbézo ɔ̄ àsísí ɔ̄ sín vi ɔ̄
sɔ̄ ná wá ɔ̄ á bɔ̄ nɔ̄cyɔ̄ví jen è nɔ̄ zɔn,
àgbànkłòkłowe à,
àxìxwłéxwłé we à, è ná zá xwégbé kpó
xɔ̄me kpó we à, nùdíqá we à, è ná dún sín
sín tɔ me we à, éye jen è nà mɔ̄.
Nɔ̄cyɔ̄ví ɔ̄ éne le bí bló we có àlɔ̄gúdókpe jen
nɔ̄sísí nɔ̄ dó n'ì.

Nach dem Tod seiner Eltern zog das Waisenmädchen zu seiner Stiefmutter um. Keine Hausarbeit durfte von der Tochter der Stiefmutter verrichtet werden. Alle Aufgaben wurden dem Waisenmädchen übertragen. Es mußte alles tun, sei es Geschirr spülen, einkaufen, das Zimmer und das Haus sauber machen, Essen kochen, Wasser aus dem Brunnen holen. Es verrichtete alles, was man von ihm verlangte, ohne daß es

4-

Yé dọ̀ fíne mọ́ káká bọ́ gbé dọ́kpó sù bọ́
nyọ̀nùsísí fọ́n bó mọ́ dọ́ nọ́cyọ̀vi élọ́ dẹ̀è kpò dọ̀g
be ọ́ dọ̀ é mí gú we lé kú we é gbọ́ bó kú dín ọ́ l
é é ná nyọ̀hú. Hún nọ́sísí bá d́á dín ọ́ mí mọ́ à cé?

dafür von der Stiefmutter gelobt wurde.

So hatten sie lange gelebt, bis die
Stiefmutter eines Tages zu sich selbst
sagte:

„Dieses Waisenmädchen nützt mir nicht
mehr. Besser wäre es, wenn es stirbt“. Ist
diese Stiefmutter nicht gefährlich ?

5-

Àsísí ọ́ lìn mọ́ bọ́ nù dẹ̀è éye dẹ́sú má síxú wà
gbédé a, àlọ́ é má síxú zọ́n vi tọ́n gbédé dọ́
é ná blọ́ a ọ́, nù éne we é zọ́n nọ́cyọ̀vi.
Àzọ́ te ká nyí àzọ́ dẹ̀è we ọ́?

Diese bösen Gedanken führten sie dazu,
dem armen Waisenmädchen, eine Arbeit
aufzutragen, die sie selbst nie gemacht
oder ihrer eigenen Tochter nie anvertraut
hätte. Um was für eine Arbeit ging es?

6-

É zé áhónọ́ wíwí cúcwí dọ́kpó jó nú nọ́cyọ̀vi
bó dọ́ n'í dọ́:
„A dọ́ ná nyà àvọ́ élọ́ káká bọ́ é ná wé pléplé bó
ná cí hwèmlímlí dọ́hún.
A kà dọ́ ná nyà àvọ́ ọ́ dọ́ xwégbe á.“

Sie gab dem Waisenmädchen einen
tiefschwarzen Indigostoff und sagte zu
ihm:

„Du mußt diesen schwarzen Stoff so
lange waschen , bis er weiß wird wie der
Kaolin. Aber du darfst auf keinen Fall
den Stoff zu Hause waschen.“

7-

Nọ́sísí jle tọ́ dẹ̀è nú é ná yì bó ná nyà àvọ́ ọ́
n'í. Tọ́ éne ọ́, è nọ́ ylọ́ dọ́ „nọ́sísító“ bọ́ é dọ́
àlìjlekpò kándé kándé dọ́ àyízen mọ́ dọ́
tòxò dẹ̀è me yé dẹ́ ọ́.
Hún tọ́ ọ́ nú lín táwún; dọ́n jen nọ́cyọ̀vi ká dọ́
ná nyà àvọ́ ọ́ dẹ́.

Die Stiefmutter nannte dem
Waisenmädchen einen Fluß, an den es
gehen sollte, um den Stoff zu waschen.
Jener Fluß hieß Nọ́sísítónu³⁵ und lag
zweihundertfünfzig Kilometer von ihrem
Dorf entfernt. Also lag jener Fluß in
weiter Ferne, und dort mußte das
Waisenmädchen den Stoff waschen.

8-

Hwénenú ọ́ keke dẹ́ kó dẹ́ a, hún lọ́ ká dẹ́ a.
Àlì dẹ̀è jì é ná gbọ́n bó yì tọ́ ọ́ nú ọ́, àlìhwín,
àlì swìì dẹ́ we bọ́ nọ́cyọ̀vi ná sọ́ àfọ́ bó ná
wlí àlì ọ́ káká bó yì dọ́n.

Zu jener Zeit gab es weder Fahrrad noch
Auto. Der Weg zum Fluß war sehr, sehr
schmal, und lange, lange mußte das
Waisenmädchen wandern, bevor es an
den Fluß gelangen würde.

9-

Àlì dẹ̀è dọ́ we é dẹ́ ọ́, nù we nyí bó dọ́ àlì ọ́ jí à,
é ná dọ́ ọ́ nọ́sísí se nọ́cyọ̀vi dọ́ kú táwún we.
É tùùn dọ́ é dán káká bó yì nọ́sísítónú éne ọ́,

Auf jenem engen Weg gab es allerlei
merkwürdige Dinge zu sehen. Die
Stiefmutter glaubte, daß das

³⁵ Nosisitonu: bedeutet wörtlich Stiefmutterfluß, und bezeichnet hier einen Fluß, der über eine magische Macht verfügt, die alle schwarzen Dinge entfärben kann.

é kún sò síxú gán lèkò wá gbédé o, dọ́ fí ọ́ lín
bò nùbáqábáqá kẹdẹ ká lẹ dọ́ àlì ọ́ jí.

Waisenmädchen nie mehr
zurückkommen könnte, wenn es jenen
Weg zum Nosisitonu ging. Der Weg war
sehr lang, und barg viele ungeheure
Dinge in sich. Man kann sagen, daß die
Stiefmutter das Waisenmädchen wirklich
zum Teufel schicken wollte.

10-

Àzò éne dèè é ká zòn nọcyovi ọ́ ká nylán vi ọ́
núkún me ló á, bọ́ nọcyovi yí àhónvọ́ ọ́ bó sọ́ nù
wlí àlì bó dídó má tùùn àlì d'àyí.
É jle àlì dẹ́ n'í kpoùn we.

Das Waisenmädchen fand diese
schwierige Arbeit, die es zu leisten hatte,
aber gar nicht schlecht. Es nahm den
Indigostoff³⁶ entgegen und machte sich
auf den Weg, den es vorher nicht kannte.
Die Stiefmutter hatte ihm irgendeinen
Weg angegeben.

11-

É dọ́ yíyí we káká bó wá je àxì dọ́kpó me bọ́
àxì éne me ọ́ nù dèè nýí gbetọ́ mì dọ́hún ọ́
dẹ́bú dọ́ àxì ọ́ me á.
Àxí ọ́ me ọ́ è nọ́ mọ́ kànlín bọ́ é nọ́ dọ́ nù sá
we, àjánúhlá nọ́ hen àte tà bó nọ́ dọ́ nù jlá we,
kíníkíní nọ́ dọ́ ágbán kòn kọ́já hee bó nọ́ zé
fen tòn zehwe gánjí bó nọ́ dọ́ nù
sá we.

Nach einer langen Wanderung erreichte
das Waisenmädchen einen Markt, auf
dem es kein menschliches Wesen gab.
Auf jenem Markt waren Tiere zu sehen,
die Dinge verkauften. Es sah eine Hyäne,
die eine Wanne auf dem Kopf trug und
ihre Waren hin und her schleppte. Einen
Löwen, der mit dichter Mähne und
gespreizten Krallen vor einem Regal
voller Waren saß und verkaufte, hat es
auch gesehen.

12-

Nọcyovi wá yí mọ́ xevi dọ́kpó bọ́ é dọ́ kwlíkwlí
jlá we bó nọ́ dọ́:
„Kwlíkwlínọ́ djí é, kwlíkwlínọ́ djí é, mí wá xọ́
kwlíkwlí, mí wá xọ́ kwlíkwlí, kwlíkwlínọ́ djí é.“

Nun sah das Waisenmädchen ein
Vöglein, das Fladen hin- und her
schleppte und dabei rief:
„Hier ist der Verkäufer von Fladen!
Hier ist der Verkäufer von Fladen!
Kommt Fladen kaufen!
Hier ist der Verkäufer von Fladen!“

13-

³⁶ Indigostoff: Auf fon „Ahovo“ deutet auf einen Stoff hin, der mit Indigo gefärbt ist, Indigo bezeichnet nach Brockhaus Konversations- Lexikon von 1902, s.552, einen der wichtigsten Farbstoffe, der zum Färben der verschiedensten Gespinnstfasern dient und dessen Farbe sich durch hohe Schönheit und größte Echtheit auszeichnet und der infolgedessen schon im Altertum als Deckfarbe zum Malen benutzt worden ist. Seine bekannteste Farbe, die man aus Blättern bestimmter Sträucher bekommt, ist blau. Aber im vorliegenden Märchen ist der Stoff tiefschwarz gefärbt.

É notè záán bó kpɔn káká bɔ é kpac'ɛ bɔ é
 ɔɔ:
 „Fite ún ká le wá je dín é?“

14-

Éye ɔ́í é má ká tùùn àyí ɔ̀ò fíne a ne, é ká
 síxú le yí àxí ɔ me à, é gbɔ bó wá seyì xevi ɔ
 ɔɔn bó kánbyɔ é ɔɔ:
 „Nú ún kà kàn xó ye byɔ wé ɔ, à ná síxú
 yígbé tɔn nú mí à?
 Xevi ɔ ɔɔ nú nɔcyɔvi ɔɔ é mí le kún nɔ ɔɔ nùdè
 nú meɔé ɔ̀ò fí ó.
 Cò bó nú ná ɔɔ xó ɔ̀ébú xá wé ɔ, à ɔɔ ná yí
 kwlíkwlí gbán cè bó ná jlá bí lóbó ná sà bí
 hwɛ.“

15-

Nɔcyɔvi ɔɔ:
 „Gbetɔ ɔ̀è ɔ́í é má ká ɔ̀ò àxi ɔ me a è.
 Ne ùn ká ná bló élo gbɔn dín?
 É lìn tà me záán lóbó yígbé nú xó ɔ̀èè xevi ɔ ɔɔ
 ɔ bó yí kwlíkwlí ɔ̀ò tà byɔ àxi ɔ me bó je
 kwlíkwlí jlá jí.
 É tùùn gbé bù é me é ná jlá nù ɔ dó ɔ à bó
 gbɔ bó wá je xevi ɔ sín gbé vle jí bó nɔ ɔɔ
 kpó gbé fààn ɔ̀é kpó:
 „Kwlíkwlíno ɔ́í é, kwlíkwlíno ɔ́í é, kwlíkwlíno
 ɔ́í é, kwlíkwlíno ɔ́í é.“

16-

Mɔ ɔɔ we é ɔ̀é kpó xósúsú kpó káká bó wá sà
 kwlíkwlí ɔ bíxwíí bɔ xevi ɔ ɔɔ:
 „Ène! Nù ɔ̀èè à bló dín ɔ é nyɔ gánjí.“
 Dín ɔ é kánbyɔ xevi ɔ ɔɔ àlì te é mí ná gbɔn bó
 yì nɔsísítɔnú a jí bɔ xe ɔ jle àlì ɔ n'í.
 Nɔcyɔvi vesín é mí kó ze nùbàɔ̀áɔ̀á le bí wú
 we sín bó le wlí àlì.
 Àdì yà le kpó ɔ̀ò nùkɔn n'í kpó. Nɔcyɔvi ɔ̀ò
 yíyí we káká ɔ, é wá yí mɔ gbádákɛnwó wè
 bɔ ye ɔ̀ò húnxò we bɔ é ɔɔ dó xòme ɔɔ:
 „Ààn lé ken nɔ xòhún we à!“
 É notè bó kpɔn ye káká, éye ne má ká le tùùn
 àlì ɔ̀òfí à ne.
 É gbɔ bó seyí ken le ɔɔn bó ɔɔ nú ye ɔɔ:
 „Mí kenklen sé a, àdàn ɔ̀é we gbó mi bɔ ún ɔ̀ò

Das Waisenmädchen hielt an, betrachtete
 lange alles mit Erstaunen und sagte zu
 sich:

„Wo bin ich denn nun hingekommen?“

An jenem Ort kannte es sich nicht aus. Es
 konnte auch nicht auf den Markt gehen.
 Mit unsicheren Schritten näherte es sich
 dem Vöglein und fragte es:

„Kannst du mir antworten, wenn ich dich
 nach etwas frage?“

Das Vöglein sprach zu dem
 Waisenmädchen:

„Hier erzählen wir keinem was! Ehe ich
 mit dir irgendwas bespreche, mußt du erst
 meine Fladen nehmen, sie hin- und her-
 schleppen und alle verkaufen.“

Da sagte das Waisenmädchen zu sich:

„Es gibt aber kein menschliches Wesen
 auf diesem Markt! Wie soll ich das denn
 tun?“ So überlegte es ein Weilchen und
 stimmte dem Vorschlag des Vögleins zu.
 Dann nahm das Waisenmädchen die
 Fladen, packte sie auf den Kopf und
 betrat den Markt. Es schleppte sie hin und
 her. Es wußte aber nicht, in welcher
 Sprache es schreien sollte. Da begann es
 die Sprache des Vögleins nachzuahmen.
 Es sagte mit einer verstellten Stimme:
 „Hier ist der Verkäufer von Fladen!
 Hier ist der Verkäufer von Fladen!“

Lange, lange mußte es so schreien, bis es
 alle Fladen verkauft hatte. Jetzt sprach
 das Vöglein zu ihm:

„Na gut! Was du getan hast, finde ich
 gut!“ Nun fragte es nach dem Weg zum
 Nɔsísítɔnu und das Vöglein erklärte ihm
 dem Mädchen. Das Waisenmädchen
 dachte aber, es hätte alle merkwürdigen
 Dinge hinter sich und machte sich wieder
 auf den Weg, aber hatte es noch weitere
 Schwierigkeiten vor sich.

Nach einer langen Wanderung sah das
 Waisenmädchen zwei Kieselsteine, die
 gegeneinander schlugen. Da sagte es zu
 sich:

wézún tòn jí bó dọ àlì bá dọ tà wú wé!“

17-

Bọ kẹn lẹ dọ:

„Ete ká gbó wé?“

É dọ nú yè dọ nọsísítónú wé émí wá xwè lé émí kún ká tùùn àlì ó. Dín ọ kẹn lẹ dọ n'í dọ: „Có bó nú à ná dìn dín ọ, à ná tó byọ tentín mítòn hwe bó mì ná xó wé vejle tòn.“

Nọcyọvi sọ gbẹ à bó byọ kẹn lẹ tentín bó yè je xùxò è jí.

Medẹ xó é gbọn gúdó ọ, medẹ ọ nọ xó é gbọn núkọn.

Yè dọ xùxò è wé mọ káká bó nú wá cìkọ nú yè bó yè dọ:

„Éne!“ Bó gbọn àlì swíí ène dídó!

Kẹn lẹ jle àlì ọ n'í bó é dídó.

Nọcyọvi sọ nọ gbẹ nùdẹ a dọ é wá mọ dọ yà kedẹ ná jì wé émí dẹ gbè éne gbè.

18-

É dọ yìyì wé káká bó wá yí mọ àlẹ wè bó yè kó dọ húnxòwé bó é dọ:

„Àn!“ Éte ká dí é?

Nọcyọvi nọ zọ bó kpọn hùn ọ káká bó gbọ bó wá seyì yè gọn bó kánbyọ yé dọ:

„Mí ná síxú jle nọsísítónú lì nú mí à?“

Àlẹ lẹ dọ n'í dọ:

„Nọsísítónú wé hwe xwè dín à?“

Mídele nọ jle àlì dẹè yì dọn ọ nú medẹ dọfí a!

Á tùùn fídẹè a dẹ ọ a wé à?

Á mọn gbẹtọ tòwè dọhún dẹ dọfí dín à?

19-

Bọ nọcyọvi dọ nú yè dọ yè ni kẹnklin lé àdàn

„Steine, die sich gegenseitig schlagen?“.

Es betrachtete sie lange. Auch hier war das Waisenmädchen gar nicht ortskundig. Wie zuvor näherte es sich den Steinen und sagte zu ihnen:

„Bitte, ich bin in großen Schwierigkeiten und suche einen Ausweg.“

„Was ist mit dir passiert?“, fragten die Kieselsteine. Da entgegnete ihnen das Waisenmädchen:

„Ich muß an den Stiefmutterfluß gehen, aber ich finde mich nicht zurecht“. Nun sprachen die Steine zu ihm:

„Bevor du nun weitergehst, mußt du dich zwischen uns stellen, und wir schlagen dich hart.“ Das Waisenmädchen weigerte sich nicht und stellte sich zwischen die beiden Kieselsteine, die es zu schlagen begannen. Sowohl von vorne als auch von hinten bekam es harte Schläge. Sie schlugen es so lange, bis sie müde waren. Nun sagten sie zu ihm:

„Na gut! Geh diesen schmalen Weg da!“ Die Steine gaben ihm den Weg an, und es ging weiter. Nach diesem Erlebnis sagte das Mädchen zu sich, es müßte an jenem Tag all dies Leid wohl ertragen.

Nachdem das Waisenmädchen mehrere Kilometer zurückgelegt hatte, traf es auf zwei Nachtigallen, die mit ihren Schnäbeln aufeinander einhackten. „Na so was!“, sagte es zu sich. Eine Weile betrachtete das Waisenmädchen den Kampf von weitem. Dann fragte es die beiden, nachdem es auf sie zugekommen war:

„Könntet ihr mir den Weg zum Nọsísítónu zeigen?“ Da erwiderten ihm die Nachtigallen:

„An den Nọsísítónu willst du jetzt gehen? Hier erklären wir keinem den Weg dorthin. Weißt du denn nicht, wo du bist! Hast du hier auch nur ein menschliches Wesen wie dich gesehen?“

„Ich bitte euch um Verzeihung, daß ich

we gbò émí bọ yè ɔ̀ àmọ́ có bó nú émí ná
jle àlì ɔ̀ n'í dín ɔ̀, é ɔ̀ ná tó byọ́ tentín
émítọ́n bọ émí ná tren é hwe.

Nọ́cyọ́vi sọ́ gbe à bó byọ́ tentín yétọ́n bọ́ yé je
be yétọ́n xwídíxwídí ɔ̀ tọ́n lán me n'í jí.
Medé nọ́ tọ́n é dó negbé ɔ̀, bọ́ medé ɔ̀ nọ́ tọ́n é
dó àwà kọ́pọ́ àfọ́ kọ́pọ́ káká bọ́ hún tọ́n sín
nọ́cyọ́vi lán me.
Ló ɔ̀ yé ɔ̀ n'í ɔ̀ ni zé àlì ɔ̀ dèè ɔ̀ tentín fíne ɔ̀
bó ɔ̀ dídó. Hún yé jle àlì ɔ̀ bọ́ é wlí bó ɔ̀ dídó.

störe, aber eine Gefahr droht mir“, sagte
das Waisenmädchen zu ihnen. Doch jene
antworteten ihm:

„Ehe wir dir den Weg zeigen, mußt du
dich zwischen uns stellen, damit wir mit
unseren Schnäbeln auf dich einhacken
können.“ Das Waisenmädchen weigerte
sich nicht und stellte sich zwischen sie.
Da begannen sie sofort, es mit ihren
spitzen Schnäbeln zu schlagen. Während
die eine Nachtigall das Waisenmädchen
am Rücken mit dem Schnabel attackierte,
pickte die andere auf seine Arme und
Füße ein. Das ging so lange, bis das
Waisenmädchen zu bluten begann. Dann
sprachen sie zu ihm:

„Geh diesen Weg da in der Mitte!“ So
gaben sie ihm den Weg an, und es ging
weiter.

20-

Nọ́cyọ́vi ɔ̀ zọ́nlín káká bó wá mọ́ hágbáká bọ́ yé
lọ́ ɔ̀ húnxọ́ we mọ́húnkọ́tọ́n ɔ̀ àlì ɔ̀ jí.
É kánbyọ́ éđèè ɔ̀ àlì éne húnxíxọ́ kedé we é ká
bló ná à jí!
Yè ɔ̀ hún ɔ̀ xó we bọ́ hà dé nọ́ zé sí bó nọ́ sen
nú medé ɔ̀ bọ́ me éne lọ́ nọ́ zé éye tọ́n bó nọ́
sen nú me ɔ̀ kọ́pọ́ bọ́ yé dé wú mọ́ káká bó ká
ɔ̀ gbóblí we ɔ̀ kẹ́kọ́n bó nọ́ le be hún ɔ̀.
Nọ́cyọ́vi kọ́n yé káká bó ɔ̀:
„Mí gbọ́! Mí gbọ́! Mí kenklen, àdàn we gbó mí!“

Nach einer längeren Wanderung traf das
Waisenmädchen zwei Schimpansen, die
auch auf dem Weg aufeinander
einschlugen. Es fragte sich, ob jener Weg
nur für Kämpfe bestimmt war. Bei jenem
Kampf schlug der eine Schimpanse den
anderen mit dem Schwanz, und der
andere tat es genauso. Lange dauerte der
Kampf, und sie fielen einer nach dem
anderen zu Boden, nahmen aber den
Kampf sogleich wieder auf. Das
Waisenmädchen beobachtete sie eine
Weile und rief:

„Hört auf! Hört auf! Bitte, ich bin in
Not!“

21-

Yé kenù dé me n'í à, hún ɔ̀ xó we jen yé dé
gídígídí. Dín ɔ̀ é ɔ̀ nú yé ɔ̀ nọ́sítọ́nú we émí
jlo ná yí dín bọ́ yé ɔ̀:
„Nọ́sítọ́ nú we a xwè dín à!
Hún bó tọ́ wá fi hwe bó nú mí ná tó sen sí
mítọ́n wé dé nú
wé hwe, má nyí mọ́ a ɔ̀, mì síxú
jle tọ́ ɔ̀ nú sín àlì nú wé a.
Nọ́cyọ́vi ɔ̀ émí kún gbe ó lóbó byọ́ tentín
yétọ́n.
Nú hágbáká ɔ̀ kọ́pọ́ sen sí ɔ̀ n'í dó àwà ɔ̀ kọ́pọ́
jí ɔ̀, medé ɔ̀ nọ́ sen éye tọ́n n'í dó àwà dé ɔ̀ jí.
Hwénenú ɔ̀ hágbáká ɔ̀ éwọ́ dọ́n é sọ́ zínde bó

Sie sagten kein Wort zu ihm und
schlugen sich weiter. Dann sagte es zu
ihnen:

„Ich möchte an den Nọ́sítọ́nu gehen.“
Da antworteten sie ihm:

„An den Nọ́sítọ́nu willst du gehen!
Dann komm hierher, damit wir dich mit
unserem Schwanz eine Weile peitschen.
Sonst können wir dir den Weg dorthin
nicht zeigen.“ Das Waisenmädchen
gehörte und stellte sich in ihre Mitte.
Wenn ein Schimpanse es auf einer Seite
mit dem Schwanz hart peitschte, so

blá bɔ yé xó é káká bɔ wútú tɔn bí nyí àkpá
mányá. Ákpá le ɔ húndó we mágbókɔ.
Dín ɔ hágbáká le wá ɔ n'í ɔ ni zé àlì tɔɔlɔ
ɔ, éne ɔ é ná yì tɔ ɔ nú.

schlug es der andere genauso auf der
anderen Seite. Unterdessen kam ein
dritter Schimpanse und zog es, ließ es zu
Boden fallen und fesselte es und sie
schlugen es so lange, bis der ganze
Körper des Waisenmädchens mit
Wunden bedeckt war. Die Wunden
bluteten unaufhörlich. „Geh jenen Weg
geradeaus, dann erreichst du den Fluß!“,
sagten die bösen Schimpansen zu ihm.

22-

É zé àlì ɔ èè yé jle n'í ɔ bó ɔ yiyì we káká bó
wá yì mɔ nyɔɔ́áxòvì ɔ́kpó bɔ àgádá
mányámányá ɔ́ ɔ́ àfɔ tɔn bó nɔ lúnwán.
Dèè nyɔɔ́áxòvì dógbé n'í ɔ nɔcyɔvì yígbé n'í
bó wá kánbyɔ é ɔ́ é ná síxú jle nɔ́sítɔnú sín
àlì nú é mí a jí.
Nyɔɔ́áxòvì wá ɔ́ n'í ɔ́ lé tɔ éne ɔ meɔ́ébù
kún nɔ yì nú ɔ́fi ó lé cɔ
bó nú é ná yì dín ɔ léé ɔ́
ná dúɔ́ àkpá é mí tɔn me káká bɔ é
ná me bó ná ɔ́ pléplé.

Es ging den angegebenen Weg und mußte
noch lange, lange wandern, bis es eine
alte Frau sah, die eine breite und sehr
stinkende Wunde am Fuß hatte. Als die
alte Frau das Waisenmädchen begrüßte,
erwiderte es den Gruß und fragte, ob sie
ihm den Weg zum Nɔ́sítɔnu
beschreiben könnte. „Von hier geht
keiner an jenen Fluß“, erwiderte ihm die
alte Frau und setzte fort:
„Ehe du hingehst, mußt du meine breite
und eklig stinkende Wunde so lange
lecken, bis sie sehr sauber wird.“

23-

Nɔcyɔvì ɔ́ lé é kún wá nùɔ́ é lé é mí ná
dúɔ́, bɔ tóóló ɔ́ é je àkpá ɔ me dúɔ́ jí nùgbó
bó ɔ́ dúɔ́dúɔ́ we káká bɔ nyɔɔ́áxòvì wá
ɔ́ n'í ɔ́ lé é nyɔ́ lé nú é yì zúnkán dèè ɔ́ dɔn
ɔ́ gúdó fine ɔ́, é ná mɔ nɔ́sítɔ ɔ́.
Nɔcyɔvì ɔ́ ɔ́ bó ná bló nùjlekpò nábíɔ́ kpòun
ɔ́, é mɔ tɔ ɔ́ bó je àhónɔ ɔ́ nyá jí bó ɔ́ nyínyá
we káká bɔ àvɔ ɔ́ wá wé bí nùgbó bó cí
hwémlímlín ɔ́hún.
Éne gúdó ɔ́ nɔcyɔvì jló ná lekɔ.

„Das macht nichts, ich lecke sie“, sagte
das Waisenmädchen. Sofort begann es,
die Wunde zu lecken. Lange, lange leckte
es, bis die alte Frau zu ihm sprach:
„Es reicht! Geh hinter diesen Wald da
drüben! Dort siehst du den Nɔ́sítɔnu“.
Es ging ein paar Meter hinter den Wald
und sah wirklich den Fluß und begann,
den tiefschwarzen Stoff zu waschen.
Lange hat es den Stoff gewaschen, bis er
wirklich so weiß wurde wie der Kaolin³⁷.
Danach wollte das Waisenmädchen
zurückkehren.

24-

É lekɔ tóóló lé kpòun bó le mɔ nyɔɔ́áxòvì ɔ́ èè é Kaum hatte es sich auf den Heimweg

³⁷ Kaolin: bedeutet nach „Brockhaus Enzyklopädie“ von 1990 eine Porzellanerde, dichtes feinerdiges Lockergestein, das mit Wasser plastisch wird. In Benin symbolisiert das Kaolin ein traditionelles Produkt, das unter vielen Umständen z.B. bei Orakel- Befragung benutzt wird. Es hat meistens eine runde Form und ist reinweiß.

dúḍḍò àkprá me ná ɔ bó ḍḍò n'í ḍḍò é mí kó yí tɔɔ
 nú bó kó lɛkɔ wá xwè xwégbé lé é
 ḍḍò ázɔ dé ḍḍò fine bó é mí ná bló n'í à jí?
 Nyɔḍáxóvi ɔ ḍḍò é mí kún ḍḍò ázɔ dé bó ná zɔn é
 ó lé é mí mɔ ḍḍò é nyɔ jújɔ táwùn lóbó nyí vi
 kplɔnkplɔn déé jí.
 Nyɔḍáxóvi wá ḍḍò n'í ḍḍò é ni yí xɔ é mɪtɔn gú
 dó fine lé é je dɔn ɔ é ná mɔ àtáwúngwé dé le
 ḍḍò atín jí.
 Lé é ni kɔn àtáwúngwé le cé dé cé dé bó gbe
 àtɔn ḍḍò dèè cí xwíí bó má ḍḍò nùkɛ we à le me.
 Lé é ná mɔ dé le bó yè ná ḍḍò n'í ḍḍò:
 „Wá gbe mì! Wá gbe mì! Wá!
 Yen we nyí ḍḍàgbé ɔ!“
 Lé é má gbe éne le ḍḍò ó lé dèè ḍḍò xwíí le we é
 ná gbe.
 Hwénenú ɔ atín kpró kánlín kpró gbetɔ kpró nɔ
 ḍḍò xó nú yè déé bó nɔ sè nù je yè dèè gbé
 me.

25-

Nɔcyɔvi yí xɔ ɔ gúdó nùgbó bó mɔ àtáwúngwé
 le. Káká nú é ná seyí ḍḍò le kɔn kɔun ɔ, yè je
 xósú jí bó nɔ ḍḍò:
 „Wá gɔn cé, wá gɔn cé!
 Yen gɔn we è se wé dó! Wá gbe mì!
 Gɔn cé we é se wé dó!“
 Nɔcyɔvi cí xwíí bó ḍḍò kprúnkɔn yè me we
 káká bó wá
 mɔ àtáwúngwé dèè è jle n'í le bó yè ḍḍò
 xwíí bó é gbe àtɔn ḍḍò yè me bó be wézún wá
 nyɔḍáxóvi gɔn bó ḍḍò é mí kó gbe.
 Nyɔḍáxóvi ḍḍò n'í ḍḍò:
 „Éne! Á ḍḍò yíyí we bó seyí kɔpé ɔ, a ná gbà
 àtáwúngwé ɔ ḍḍòkpró, a le yí xóó ɔ, a ná gbà
 wègɔ ɔ, a seyá xwé tówé ɔ, a ná gbà àtɔngɔ
 ɔ.“

gemacht, so sah es die alte Frau wieder,
 deren Wunde es geleckt hatte. Da sagte es
 zu ihr:

„Ich war schon am Fluß und bin nun auf
 dem Heimweg. Hast du eine Arbeit, die
 ich für dich verrichten kann?“ „Ich habe
 nichts, was du für mich machen könntest,
 aber du bist sehr freundlich und ein sehr
 gut erzogenes Kind“, entgegnete ihm die
 alte Frau, die zu ihm weiter sprach:
 „Geh hinter mein Haus! Dort siehst du
 Àtáwúngwé³⁸ 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!“
 Zu jener Zeit nämlich sprachen die
 Dinge, die Menschen und die Tiere noch
 miteinander.

Das Waisenmädchen ging hinter das
 Haus und sah die Àtáwúngwé. Kaum
 hatten es einige von ihnen kommen
 sehen, so begannen sie laut zu schreien:
 „Komm zu mir, komm zu mir! Zu mir hat
 man dich geschickt! Pflücke mich! Zu
 mir hat man dich geschickt!“ Das
 Mädchen blieb ruhig und betrachtete sie
 lange, bis es unter all den Àtáwúngwé die
 entdeckt hatte, die ganz schweigsam
 waren. Das Waisenmädchen pflückte drei
 von den ruhigsten und eilte zu der alten
 Frau, zu der es sagte:
 „Die drei Àtáwúngwé habe ich schon
 gepflückt.“ Nun sprach die Alte zu ihm:
 „Na gut! Nach einer kurzen Wanderung
 auf dem Heimweg zerbrich eine

³⁸ Àtáwúngwé: bezeichnet die Frucht eines Baumes, der nicht überall wächst. Es geht um eine nicht eßbare Frucht, die in sich das Geheimnis des Guten und des Bösen birgt. In den Fon-Märchen taucht häufig das Wort Àtáwúngwé auf und tut jemandem Gutes, wenn er sich gehorsam zeigt und Böses, wenn er nicht folgsam ist. Es gibt meistens zwei Sorten und zwar die ruhigen Àtáwúngwé, die Wohltat verkörpern, und die schreienden Àtáwúngwé, die Übles tun.

26 –

Nɔcyɔvi yígbe n'í bọ wí xwé lí dede dídó.
É dí zɔnlín nú cejú nábíde kpoùn bọ so
Àtáwúngwé dókpo bọ gbà lé kpoùn bọ àlì gágá
dèè é gbɔn nú àzán mɔkpán ɔ sɛwún bì
xwíí bọ nɔcyɔvi wá mɔ édeè dọ fí de bọ fí ɔ
kó yá dó xwé tɔn.

É kpácá é káká bọ é dọ ààn hún nú dágbe we
nyɔdájóvi ná é mí lɔ me.

Dèè é dọ yíyí we záán ɔ é gbà átáwúngwé
wégo ɔ, ten tɔn me fine tóóló, é mɔ gángbá
dókpo dọ núnún nú édeè bọ gbá ɔ dọ núnó.
É kpɔn gbá ɔ me bọ mɔ síká kede dọ àkpá
dókpo, àkpá de ɔ xwé ɔ áfɔkpá dágbedágbe
we dọ fine, dọ gbá ɔ me ɔ, é le vɔ mɔ àkwe
kpó cígánvɔ kpó.

Nɔcyɔvi dɔn gbá sú bọ zé bọ dídó dede dọ gbá
kpen. Cọ àhòvɔ ɔ lɔ d' àsitɔn.

É nà xà gánhúxò dókpo mɔ wá yí gúdó kpoùn ɔ,
nɔcyɔvi gbà átáwúngwé àtɔngɔ
ɔ bọ wá mɔ édeè dọ xwé dágbe
dágbe de me.

27-

Xwé deè dọ we è de ɔ le yí dọ nɔsisi xwé kpá.
Dín ɔ nɔcyɔvi zé àhòvɔ wíwí deè wá húzú
wéwé ɔ bọ dídó nɔsisi gɔn.

Dèè é je dɔn bọ zé àvɔ ɔ jó nú nɔsisi ɔ, é kpácá
é káká bọ é bɔdɔ ávɔ ɔ kpɔn àzɔn mɔkpán
bọ nɔ kpɔn trírí tɔn bọ wá dọ lé é nyɔ.

Nɔcyɔvi wá dọ n'í dọ lé é mí ná be nú bo ná yí
je fí málínmálín dọ nɔsisi.

Nùgbó ɔ é yí je xwé tɔn mlenlen ɔ gbé.

Gbé dókpo wá sù bọ nɔsisi tɔn lé kpoùn bọ wá
mɔ nɔcyɔvi dọ xwé tɔn dekpɛ dekpɛ ɔ me.

Átáwúngwé. Bald darauf zerbrich eine
andere. Wenn du deinem Haus nahe
kommst, so zerbrich die dritte!“

Das Waisenmädchen merkte sich die
Worte der alten Frau und machte sich
langsam auf den Heimweg. Nach einigen
Minuten Wanderung griff das
Waisenmädchen eine Átáwúngwé und
zerbrach sie. Plötzlich wurde der sehr
lange Weg, den es tagelang zurückgelegt
hatte, bevor es an den Fluß gelangt war,
kürzer, und es befand sich an einem Ort,
der nicht mehr weit von seinem Haus
entfernt war. Erstaunt sagte das
Waisenmädchen zu sich:

„Das ist aber ein gutes Ding, das die alte
Frau mir gegeben hat!“ Als es weiterging
und einige Meter hinter sich hatte,
zerbrach es die zweite Átáwúngwé. Auf
der Stelle sah das Waisenmädchen einen
eisernen Koffer vor sich, der weit offen
stand. Es blickte hinein und fand auf
einer Seite nur Gold. Auf der anderen
Seite des Koffers lagen schöne Schuhe.
Darin waren auch Geld und eine Menge
kostbare Stoffe zu sehen. Da machte das
Waisenmädchen den Koffer zu, packte
ihn und ging langsam weiter, denn er war
sehr schwer. Es hatte auch noch den
Indigostoff seiner Stiefmutter bei sich.
Als ungefähr eine Stunde Wanderung
verstrichen war, knackte das
Waisenmädchen die dritte Átáwúngwé
und befand sich in einem herrlichen
Haus.

Jenes Haus lag neben dem seiner
Stiefmutter. Nun nahm das
Waisenmädchen den weiß gewordenen
Indigostoff und ging zu seiner
Stiefmutter. Als es ihr den weißen Stoff
übergab, war sie über allen Maßen
erstaunt. Sie drehte mehrmals den Stoff
und betrachtete ihn mit Aufmerksamkeit.
Dann sagte sie:

„Na gut!“ Das Waisenmädchen aber
sprach zu ihr: „Ich verlasse dich und
ziehe in ein Haus unweit von hier.“ Es

28-

Dèè é wá xwégbé kpoún ɔ, é je nyɔ̀nùvi tɔn dèdó jí bó nɔ dɔ n'í dɔ é nyí xlò̀nɔ lé é nɔ dɔ fɔ̀nlín dín, lé è zɔ̀n àzɔ̀ dè ɔ é kún nɔ bló gbédé ó.

Nùdèè é nɔ blá xá nɔcyɔ̀vi d'àyí ɔ, é je blóbló xá vi éqésú tɔn jí.

Lé nù xlò̀nɔ ye wá yí zé àhó̀nɔ é̀lɔ̀ bó wá yí nyá dò nɔ́sísítɔ̀nú lé dɔ̀n we è nɔ nyá dè lé é nɔ dɔ fɔ̀nlín dín

lé é mɔ nɔcyɔ̀vi kó húzú dɔ̀kúnɔ̀ dín a céé jí.

É dɔ̀ mɔ̀ bɔ̀ vi tɔn yávi káká dò é kó nɔ wà àzɔ̀ sínyensínyen mɔ̀húnkɔ̀ dè d'àyí bɔ̀ é má dó é a bɔ̀ nɔ́sísí nɔ̀ bɛ́bɛ́ é.

Nyɔ̀nùvi tɔn zé à̀vɔ̀ ɔ̀ bó wli nɔ́sísítɔ̀nú sín à̀lì dídó.

29-

É dò yiyi we káká bó wá je àxí dèè me kànlín kɛdɛ dèè ɔ̀ éje núhúnhún dɔ̀ jí bó nɔ̀ dɔ̀:

„Éte ká nyí é̀lɔ̀ bɔ̀ kánlín ná nɔ̀ dò̀ nù sà we! Yen mɔ̀ nú bádábádá é̀lɔ̀ kɔ̀n gbédé a me, bɔ̀ xevi nɔ̀ dɔ̀ kwlíkwlínɔ̀ dɔ̀ é, kwlíkwlínɔ̀ dɔ̀ é!“

Dín ɔ̀ é dɔ̀ nú xevi dókpò dɔ̀:

„Yáwù wá fí bó wá dɔ̀ xó xá mì, jle à̀lì dèè yì nɔ́sísítɔ̀nú ɔ̀ nú mì!“

Xevi ɔ̀ dɔ̀ n'í dɔ̀:

„Có nú ná jle à̀lì ɔ̀ nú wé ɔ̀, a nà tó yí kwlíkwlí cè lóbó ná jlá bó ná sà bí hwe.“

Nyɔ̀nùvi ɔ̀ dɔ̀ nú xevi ɔ̀ dɔ̀ é mí àhwlívú dɛkpe dɛkpe é̀lɔ̀ kún síxú wà éne dè ɔ̀ lé é kɔ̀n é mí gánjí a we a jí lé é ni kɔ̀n é dè́sú ɔ̀ bó wá kɔ̀n é mí le!

30-

Xevi ɔ̀ dɔ̀ n'í dɔ̀ lé é nyɔ̀ lé é ni sɔ̀ à̀lì ɔ̀ bó dò̀ yíyí we.

zog also in seine schöne Villa ein. Als die Stiefmutter eines Tages ausging, sah sie das Waisenmädchen in seinem neuen schönen Haus.

Nach Hause zurückgekehrt, begann sie ihre Tochter zu schelten, indem sie zu ihr sagte:

„Du, Dummkopf! Du faulenzst zuviel! Du machst nie die Arbeit, die man von dir verlangt!“ Was sie früher dem

Waisenmädchen angetan hatte, tat sie nun ihrer eigenen Tochter an. „Du

Dummkopf, nimm den schwarzen Stoff da und geh ihn am Nɔ́sísítɔ̀nu waschen!

Du darfst ihn nur dort waschen. Wasche ihn, bis er ganz weiß wird! Du faulenzst

zuviel. Hast du nicht gesehen, daß das Waisenmädchen reich geworden ist?“

Lange weinte ihre Tochter, denn sie war gar nicht an solche Arbeiten und Leiden

gewohnt. Die Stiefmutter hatte sie nur verwöhnt. Die Tochter packte den Stoff

und machte sich auf den Weg zum Nɔ́sísítɔ̀nu.

Als sie den Markt erreichte, wo nur Tiere zu sehen waren, begann sie zu nörgeln und sagte zu sich:

„Was soll all dies heißen, wenn Tiere Dinge verkaufen! So etwas habe ich nie zuvor gesehen! Und Vögelchen, die

sagen: hier ist der Verkäufer von Fladen! Hier ist der Verkäufer von Fladen!“ Sie

sprach nun zu einem Vögelchen:

„Komm sofort und sprich mit mir! Gib mir bitte den Weg zum Nɔ́sísítɔ̀nu an!“

Da erwiderte ihr das Vögelchen:

„Erst mußt du meine Fladen hin- und herschleppen und alles verkaufen“ Da sagte die Tochter zu ihm:

„So etwas kann ich als schönes Mädchen nicht tun. Hast du mich nicht richtig

angeguckt? Guck mich an und dann schau dich selbst!“

„Na gut! Geh den Weg weiter!“, sagte das Vögelchen zu ihr. Als die Tochter der

Dèè n̄s̄s̄s̄s̄ v̄i d̄ò ȳíȳí w̄e ɔ, é wá m̄o k̄en wé b̄o yè d̄ò h̄únx̄ò w̄e b̄o é k̄páçá é káká b̄o é d̄o n̄ú éd̄èé d̄o:

„Nekágb̄on b̄o n̄úbáçábáçá k̄eç̄e j̄en n̄o j̄e d̄ò àlì çè x̄ò a jí? B̄o k̄en wè ná d̄ò h̄únx̄ò w̄e.“

Ló ɔ é wá d̄o n̄ú k̄en le d̄o:

„Mí x̄l̄e àlì d̄èè ȳi n̄s̄s̄s̄s̄t̄on̄ú ɔ mì bó n̄ú má ȳí nyá àv̄o él̄o d̄ò d̄on!“

K̄en le d̄o n'í d̄o é ni tó bȳo t̄entín émít̄on bó n̄ú émí ná x̄ò é hw̄e.

N̄s̄s̄s̄s̄v̄i d̄o n̄ú yè d̄o émí d̄ésú d̄ȳov̄i d̄ek̄p̄e d̄ek̄p̄e ná wá ȳí t̄entín ȳét̄on b̄o yè ná wá x̄ò émí káká b̄o wútú émít̄on bí ná wá doh̄un, émí kún ná bȳo t̄entín ȳét̄on gbéd̄é ó.

31-

É d̄o m̄o bó l̄on j̄e z̄o çáçáá bó x̄ò lógó me k̄p̄aùn k̄p̄ó àl̄o k̄p̄ó.

K̄en le d̄o m̄o w̄e é j̄o a jí lé é ni bó s̄o àlì ɔ bó d̄ò ȳíȳí w̄e lé n̄ú é kó d̄ò àlì ɔ jí bó d̄ò ȳíȳí w̄e ɔ é ná wá m̄o gb̄et̄o t̄ásinȳen̄o é t̄on d̄oh̄ún le.

Àlì ɔ w̄e n̄s̄s̄s̄s̄v̄i w̄lì bó d̄ó ȳíȳí w̄e lóbó wá ȳí m̄o àv̄omegb̄on̄ú wè b̄o yé l̄o d̄ò j̄l̄e d̄o w̄e k̄p̄ó z̄igidi k̄p̄ó b̄o é d̄o nȳome yé wú.

É ná s̄eȳí k̄p̄ed̄é k̄p̄oùn bó m̄o nȳoçáx̄óv̄i d̄ekw̄ín

d̄ókp̄ó b̄o náwé ɔ d̄o n'í d̄o é ná k̄enk̄l̄en bó ná d̄úç̄o àk̄p̄à émít̄on v̄ányáványá wánlúnwánlún ɔ me n̄ú émí b̄o é d̄o n̄ú nȳoçáx̄óv̄i ɔ d̄o:

„Dèè a ná t̄ojú àk̄p̄à tówé gánji ɔ, a t̄ojú à bó n̄o wá yl̄o mí dó d̄úç̄od̄úç̄o t̄on wú.

Ún gb̄e, ún síxú a k̄p̄oùn, n̄o f̄ine n̄ú med̄èè n̄o d̄úç̄o me n̄ú wé ɔ ni wá bó wá d̄úç̄o.“

32-

Nȳoçáx̄óv̄i d̄o é nȳo lé é ni bó ȳi t̄o ɔ n̄ú.

N̄s̄s̄s̄s̄v̄i ȳi t̄o ɔ n̄ú bó nyá àv̄o ɔ káká b̄o é wé bí. Ló ɔ é wá ȳí nȳoçáx̄óv̄i ḡon bó d̄o n'í d̄o émí kó nyá àv̄o b̄o náwé k̄p̄ùk̄p̄ò ɔ d̄o n'í d̄o:

„Ȳi x̄o cé gúdó f̄ine bó ȳí gb̄e àt̄awúngwé àt̄on d̄ò d̄èè n̄o d̄o wá gb̄e mì wá gb̄e mí le me.“

N̄s̄s̄s̄s̄v̄i ȳi nȳoçáx̄óv̄i ɔ sín x̄o gúdó bó gb̄e àt̄awúngwé àt̄on d̄ò d̄èè d̄ó x̄ósú w̄e le me bó vesín d̄o émí l̄o ná j̄e d̄okún n̄ocȳov̄i d̄oh̄ún w̄e sín bó d̄o dó àȳí me d̄o:

Stiefmutter weiterging, sah sie zwei Steine, die sich schlugen. Sehr erstaunt sagte sie zu sich:

„Warum geschehen nur so merkwürdige Dinge auf meinem Weg? Wie ist es zu verstehen, daß sich zwei Steine schlagen?“ Dann sprach sie zu den Steinen:

„Zeigt mir den Weg zum N̄s̄s̄s̄s̄t̄on̄u, damit ich dort den Stoff wasche!“ „Stelle dich erst zwischen uns, damit wir dich schlagen“, entgegneten ihr die Steine. Da sprach sie zu ihnen:

„Aha! Ich, ein hübsches Mädchen soll mich zwischen euch stellen, und ihr werdet mich dermaßen schlagen, daß mein Körper blutet. Das tue ich nie“

Bei diesen Worten entfernte sie sich und klatschte selbstgefällig und eitel mit der Hand auf ihren Po. „So bist du! Geh dann den Weg da! Unterwegs wirst du dickköpfige Leute wie dich treffen“, sprachen die Steine zu ihr. Als sie ihren Weg weiterging, fand sie zwei Nadeln, die sich untereinander stritten, und die Tochter verspottete sie. Wenige Schritte weiter traf sie eine alte Frau, die sie darum bat, ihre breite und stinkende Wunde zu lecken. Sie erwiderte der alten Frau:

„Anstatt deine Wunde sorgfältig zu behandeln, hast du es nicht getan und lädst mich ein, sie zu lecken. Nein, ich kann es nicht! Bleibe da, bis jemand kommt und sie leckt!“

Da sprach die alte Frau:

„Nun gut! Geh weg! Geh an den Fluß!“ Die Tochter ging an den Fluß und wusch lange den schwarzen Stoff, bis er weiß wurde. Dann kam sie zu der alten Frau und sagte zu ihr, sie habe den Stoff schon gewaschen. Nun sagte die alte Frau zu ihr:

„Geh hinter mein Haus und pflücke drei von den Át̄awúngwé, die sagen: `Pflücke mich! Pflücke mich!`. Sie ging hinter das

„Nùdèè nɔcyɔvi bló bɔ nɔ cé dò zúnzún mì we mágbòkɔ ɔ, yen lo mɔ ná bló dín záándé.“

Nyɔdǎxóvi wá dɔ n'í dɔ:

„Á dɔ yíyí we dò àlì jí ɔ, a dò ná gbà àtáwúngwé àtɔn le.“

33-

Dèè nɔsísívi sɔ xwé lì bó dɔ yíyí we káká ɔ, é gbà àtáwúngwé nùkɔn tɔn ɔ bɔ tóóló kpóún ɔ, Àlì dèè jí é dɔ bó dɔ yíyí we ɔ bí húzú gbéhán zùù. Dò fíne ɔ, é dɔ dɔ àyí me dɔ:

„Fíte ún kà ná gbɔn din?“

É sɔ tùùn lé bú é ná bló gbɔn a bó cíté xwíí.

Dèè é má sɔ dò àlì dɛ́bú mɔ we a ɔ, é gbà àtáwúngwé wègɔ ɔ, ten tɔn me fíne ɔ, é nɔ sé xósúsú àdànkánlín le sín àlɔ le bi xwé.

Kánlín le dò xó ɔ sù we mágbòkɔ bɔ xesi dǎxó dɛ́ wá je nɔsísívi jí.

Káká je hwénenú ɔ, é ká kó mɔ kánlín dèè dò xósú we le dɔkpó lé à.

34-

Lèè nù le bí wá zùn hányáhányá mɔ ɔ, nɔsísívi má ná kó gbɔ bó ná zé àtáwúngwé dɔkpó dèè kpó ɔ yì xwé a, éwó, é bló mɔ a.

Káká nú é ná gbà àtáwúngwé àtɔngɔ ɔ kpóún ɔ, àdànkánlín le zehwe bó zɔn jí tɔn lóbó tren é bó dǔ i.

Xú tɔn le ɔ yè be kplé dó àvɔ ɔ wéwé ɔ me bó blá bó jódó sɔ nyí fíne.

Yí we àdànkánlín le yí keɖe lé kpóún bɔ hɔnsúhɔnsú dɔkpó zɔn wá jeté lóbó zé àvɔ bláblá ɔ kpó xú ɔ kpó bó

zɔn déji bó wá sɔ bi sɔ yì nɔsísí xɔ tà.

35-

É nɔ záándé kpóún ɔ, nɔsísí tɔn wá kɔxò bó mɔ àvɔ bláblá ó sedó dò jí xɔ tɔn tà bó dɔ:

„Éte ká nyí éne bó dò jí dɔn?“

Mɔ we é dɔ lóbó sɔ kpò bó dɔn àvɔ ɔ wá kɔ mebó vesín dɔ vi émitɔn we kó je dɔkún bó sɔ wá sín.

É tún àvɔ ɔ lé kpóún bó mɔ dɔ vi émitɔn sín

Haus der alten Frau, pflückte die drei schreienden Àtáwúngwé und dachte, sie würde reich werden wie das

Waisenmädchen und sagte zu sich:

„Was das Waisenmädchen geschafft hat, weswegen meine Mutter unaufhörlich auf mich schimpft, schaffe ich auch gleich.“

Die alte Frau aber sprach zu ihr:

„Unterwegs sollst du die drei Àtáwúngwé zerbrechen.“

Als sich die Tochter auf den Heimweg machte, zerbrach sie nach einer längeren Wanderung die erste Àtáwúngwé, und plötzlich wurde ihr Weg zu einem dichten Gebüsch. Da sagte sie zu sich:

„Wie komme ich hier heraus?“ Sie blieb lange ratlos stehen. Da sie keinen

Ausweg mehr fand, zerbrach sie die zweite Àtáwúngwé. Auf der Stelle hörte sie von allen Seiten das Gebrüll wilder Tiere. Lange, lange schrien die Tiere. Da überkam die Tochter der Stiefmutter eine große Angst. Sie hatte aber bislang keines der schreienden Tiere gesehen.

Da alles plötzlich so ausweglos schien, sollte sie die dritte Àtáwúngwé nach Hause bringen. Aber das tat sie nicht. Kaum hatte sie die dritte Àtáwúngwé zerbrochen, so tauchten mehrere wilde Tiere auf, die auf sie losstürzten, sie zerrissen und auffraßen. Ihre Knochen hüllten sie in den weißen Stoff ein, anstatt sie in einen Sarg zu legen. Dann ließen sie das Stoffbündel liegen. Kaum waren die Tiere fort, da flog ein Geier herab, hob den Stoff mit den Knochen auf und flog wieder weg, um ihn auf dem Dach der Stiefmutter abzusetzen.

Nicht lange danach kam die Stiefmutter nach draußen, sah das Stoffbündel oben auf ihrem Dach und sprach sofort:

„Was liegt denn da oben?“ Als sie den Stoff mit einem Stock herunterbrachte, dachte sie, ihre Tochter hätte ihr den Reichtum gebracht. Da machte sie den

xú ɛ wɛ ɔ́ mɛ lóbó wù kù i káká bɔ nùkún
 tɔn ɛ je ɔ́sìn jà jí.
 Nɔ́sísí wá nɔ gbe kpeɔ́ bó nɔ àyi é ɔ́kpó bɔ
 nɔcyɔvi ɔ́ wá ɔ́ àsú ɔ nɔ gbe mɛ káká kpó
 Àwàjije kpó ɔ́ xwé tɔn ɔ́gbéɔ́gbé ɔ mɛ.
 Nùɔ́èè wú zɔn bɔ è ɔ́ ná táfún nɔcyɔvi a, ɔ́
 lán ɔ́ mǎ ɔ́ sí a ɔ, àyihúnhɔngbe wɛ nɔ nyá
 sùkpɔ n'í.

gebundenen Stoff auseinander und stellte
 fest, daß er die Knochen ihrer Tochter
 enthielt. Groß war ihre Enttäuschung, und
 plötzlich brachen ihre Augen in Tränen
 aus. Die Stiefmutter mußte den Rest ihres
 Lebens in Einsamkeit verbringen,
 während das Waisenmädchen zur
 gleichen Zeit heiratete und lange
 glücklich in seinem schönen Haus lebte.
 Man sollte dem Waisenkind kein Leid
 bereiten, denn das Tier, das keinen
 Schwanz hat, wird von Gott vor den
 Fliegen geschützt.

2.2.2.

1-
 Hwénúxó cè zɔn mɔ vín bó yi je tòxɔsú ɔ́kpó
 kpó vi tɔn kpó jí.

Märchen Nr.13: Ein alter Häuptling und sein Sohn.

Mein Märchen springt hin und her und
 setzt sich endlich auf einen alten
 Häuptling und seinen Sohn.

2-
 É kó lín dín káká bɔ tòxɔsú ɔ́kpó tíin bó ɔ́ vi
 ɔ́kpó géé bɔ vi ɔ nɔ nyí Agɔxe.
 Hwénú ɔ́èè vi ɔ wyán bó sù àsi dà ɔ, tɔ tɔn
 byɔ é ɔ́ ní kpɔn nyɔnù ɔ́èè wyán lóbó nyí
 tòxò yétɔn mɛ nú ɔ bó dà.

Einst hatte ein Häuptling einen einzigen
 Sohn namens Agoxe. Als der Sohn das
 Alter zur Eheschließung erreichte, riet
 ihm der Häuptling, ein Mädchen ihrer
 Gegend zu heiraten.

3-
 Dɔnkpeví Agɔxe lín tà mɛ kpɔn káká bó ɔ́ é mí
 gbe xó éne ɔ́èè tɔ é mí tɔn ɔ́ ɔ táwùn.
 Tɔ tɔn kánbyɔ é ɔ́:
 „Étɛwú a gbe?“
 „Ùn gbe ɔ́ nyɔnù ɔ́èè ɔ́ tò mɛ fí ɔ́ ɔ́bù ɔ́
 àlɔji nú àsú yétɔn ɛ a.“ Tɔ tɔn kánbyɔ é ɔ́:
 „Fíte a ná mɔ nyɔnù ɔ́èè je xá wé ɔ́ ɔ́?“
 Agɔxe ɔ́ n'í ɔ́ é mí ná zehwe yí tò ɔ́èè mɛ, é
 ne ɔ́ é mí ná mɔ.
 Tɔ tɔn ɔ́ n'í ɔ́ é mí yìgbé nú xó ɔ́ ɛ àmɔ é
 ní ká tùùn ɔ́ nùyàyà wá gbé é mí xwè.

Nach reiflicher Überlegung lehnte der
 junge Agoxe den Vorschlag seines Vaters
 ausdrücklich ab. „Warum diese
 Ablehnung?“, fragte der Häuptling seinen
 Sohn. „Weil keine Frau dieser Gegend
 ihrem Mann treu ist“, erwiderte der Sohn.
 „Aber wo findest du denn eine Frau, die
 deinen Wünschen entsprechen wird?“,
 fragte der Vater. „Ich gehe auf eine Reise
 in ein anderes Land, um sie ausfindig zu
 machen“, entgegnete der Sohn. Da sagte
 der Häuptling: „Einverstanden, aber denk
 daran, daß dein Unternehmen ein völliger
 Unsinn ist.“

4-
 Zánzàn àkúhwénú ɔ́kpó kpóún ɔ́ Agɔxe sɔ nú
 bó fɔ fenyɛ tá wè ɔ́ kpó àfinlán hihì kpó
 lóbó dó sìn dó gótá
 mɛ mǎɔ́tò xó ɔ́èè tɔ tɔn ɔ́ ɛ, é dógbé nú tɔ

An einem Morgen der Trockenzeit nahm
 der Sohn zwei Stücke gekochte Maniok
 mit etwas gebratenem Buschrattenfleisch
 und eine Kalebasse Wasser. Dann

tɔn bó sɔ nɔté a bó byɔ gbɛ ɔ mɛ dídó nyɔ̀nù
dèè dò àlɔ̀ji ɔ bá gbé.

verabschiedete er sich von seinem Vater
und stürzte sich in das Abenteuer, eine
treue Frau zu suchen.

5-

Dò àzán tántɔn gblà mɛ ɔ, é gbɔn glétòxò
gégé mɛ bó ká mɔ nútɔn a bó wú je kúkú i
jí cò bó wá mɔ vláfò dègénɔ kpùkpò dé dò
àyíjúnjɔn dò xɔ tɔn lihennú.

Binnen acht Tagen hatte er unzählige
Dörfer bereist, doch vergeblich. Da
began er, die Hoffnung aufzugeben, als
er zufällig einen alten Mann mit grauen
Haaren sah, der vor seiner Tür saß.

6-

Dèè nyá mɛxó mɔ ɔ mɔ tòxɔsú sín vi ɔ, é
kánbyɔ é tóóló dɔ:
„Jònɔ, éte bá wɛ a ká dé bó wá tɔn dòfi?“
Nyávi ɔ dɔ n’i dɔ nyɔ̀nù déé dò àlɔ̀ji ɔ bá wɛ
émí dé bó ná dá. Dàà ɔ dɔ n’i dɔ:
„É nyɔ! Yi ká nùsúnɔ élɔ bó yí xwé lóbó byɔ
àyíkúngbán dókpó tɔ tówé bó je tentín tɔn bó
hùn ká ɔ.“

Als der Greis den Sohn des Häuptlings
sah, fragte er ihn sofort:
„Fremder, was suchst du denn hier?“
„Eine treue Frau, die ich gern heiraten
würde“, erwiderte der junge Agoxe. Da
sagte der Greis:
„Nun gut! Nimm diese unversehrte
Kalebasse und kehre heim. Dann bitte
den Häuptling, deinen Vater um ein
Grundstück, in dessen Mitte du die
Kalebasse aufschlägst.“

7-

Agɔxɛ yi àjɔ ɔ bó lɛkɔ wá yi tò tɔn mɛ bó byɔ
àyíkúngbán ɔ bó tòxɔsú ɔ ná ten mɛ gblógbóló
dókpó kpànnúkɔn fídeè éye dɛsú nɔ nɔ ɔ wú.
É sɔ lín vó a bó Agɔxɛ yí àkúngbán ɔ sín tentín
lèè nyá
mɛxó mɔ dɔ n’i gbɔn ɔ bó hùn ká ɔ lé kpoun
bɔ síngbó dɔgbé dé wúkùn sín kɔ mɛ.

Der Sohn nahm die Kalebasse entgegen,
kehrte in sein Land zurück und bat um
das Grundstück. Der Häuptling trat ihm
ein sehr breites Stück unweit von seinem
eigenen ab. Es dauerte nicht lange, da
ging der Sohn in die Mitte des
Grundstücks, wie der Greis es ihm
empfohlen hatte. Kaum hatte er dort die
Kalebasse aufgeschlagen, da tauchte aus
dem Boden ein wunderschönes Haus mit
mehreren Etagen auf.

8-

Agɔxɛ byɔ xwé ɔ gbé bó hùn hɔn núkɔn tɔn
kpó wègɔ ɔ kpó.
Átɔngɔ ɔ wɛ é hún lé lóbó mɔ dɔyɔvi
dɛkpɛdɛkpɛ dé kó
dò àyímímlɔn dò zán dɔgbédɔgbé dé jí
bɔ àyà cɔɔn dé dò dɔ mɛ n’i.
Dɔyɔvi ɔ dó gbé Agɔxɛ
bó dɔ: „Á fɔn dɔgbé à, àsú cé!“

Der Sohn trat in das Haus ein und machte
die erste und die zweite Tür auf. Als er
die dritte Tür aufschloß, sah er ein
Mädchen von ausgesuchter Schönheit,
das in einem schön bezogenen Bett lag.
Das Mädchen hatte einen schönen Kamm
in die Haare gesteckt. Es grüßte ihn:
„Guten Morgen, mein Mann.“

9-

Nyɔ̀nùvi déé dɔ wɛ è dé ɔ kpó dó àlɔ̀ji.
Dɔnkɛvù Agɔxɛ dà nyɔ̀nùvi ɔ tóóló bó yí ylɔ

Es handelte sich um ein jungfräuliches
Mädchen. Der junge Agoxe heiratete es

Àxòsú ò ò ní wá jlá gbé nú yáwó yoyó. Àxòsú sè mọ́ bó kánwézún. Hwénenú ò ví tòn sín àsì kó ò ní kúkú ò é ni ñà nùdúdí ògbé òkópó bọ́ é wá bó nọ́ fine bọ́ yé ò ní gánjí bọ́ Àxòsú lekò yì xwè tòn gbé.

auf der Stelle und lud seinen Vater dazu ein, die junge Ehefrau zu besuchen. Der Häuptling beeilte sich, nachdem er von dieser Heirat erfahren hatte. Unterdessen befahl seine Schwiegertochter dem Koch, ein reichhaltiges Mahl zuzubereiten. Der Häuptling kam und sie aßen sich satt. Danach kehrte er heim.

10-

Nú kó víví nú Agòxe káká bọ́ é nọ́ ò wùhwán we ò àsì émitòn kún ná tòn ó bọ́ nyonù tòn òfine nú sùzán àtòn mà zehwe sín xwégbè. Agòxe nọ́ yígbé yàà nú é ná xwé d' é bó ná yí òjì sà a.

Der Sohn schätzte sich schon glücklich und war sogar darauf sehr eifersüchtig, daß seine Frau ausgehen wollte. Weil ihr Mann ihr nicht erlaubte, das Haus zu verlassen, blieb sie drei Monate lang zu Hause. Sie durfte ihren Mann nicht einmal bei seinen Spaziergängen begleiten.

11-

Gbé òkópó wá sù bọ́ Agòxe tòn sín xwégbè bó jó àsì tòn dọ́ sọ́ nyí xwé ò gbé é òkópó lóbó jó hantògbó le bí ò nùvò gbàà. É ò yíyí we bó wá flín ò é mí wòn àzokwe é mí tòn. Tóóló ò é lekò wá xwégbé bó já àzokwe sọ́ gbé bó wá mọ́ ò hòn le bí ò sùsù bọ́ é kpác' e káká.

Eines Tages ging der junge Ehemann aus und ließ seine Frau ganz allein im Haus und alle Türen standen weit offen. Unterwegs erinnerte er sich, daß er seine Pfeife vergessen hatte. Sofort kam er zu seinem Hause zurück, um sie zu holen, als er mit Erstaunen feststellen mußte, daß alle Türen zugeschlossen waren.

12-

Lò ò é hùn hòn nùkòn tòn dede bó wá hùn wègò ò. Dèè é hùn hòn àtòngò ò é mọ́ nyávi ònkpevu ò kó ò àyímímlòn ò àsì tòn kpá ò zán ò jí. Dèè nyonù ò mọ́ àsù tòn tóóló lé kpoún ò, é zé àyà wíwí mlènlen ò è kó j' àyí xóxó ò zán ò jí ò dó ò me bleún. Nyávi ònkpevu ò, é bà éye kpo zèen.

Leise machte er die erste Tür auf, dann die zweite. Als er die dritte Tür öffnete, sah er einen jungen Mann, der im Bett neben seiner Frau lag. Kaum sah sie ihren Mann, steckte die Frau blitzschnell den schönen Kamm, der zwischenzeitlich aufs Bett gefallen war, in ihre Haare und im Nu verschwand der junge Mann.

13-

Agòxe kánbyò é ò fite nyávi tòn gbòn à jí? Àsì tòn ò é ble é ò è, lé meqébu kún ò fine ò' àyí ó, lé Àyà émitòn keqé jen ò àkpá nú é mí bọ́ é mí zé dó ò émitòn me. É kánbyò ò àsù tòn ò éte sín wùhwán we é ká ò à jí lé é má ò ní tòn ò lé nyonù òébu kún ò bó nọ́ nọ́ àlòjì o a cé, lé nú nyí mọ́ a cé á jí lé tàdù we é be à jí?

„Wo ist dein Liebhaber?“, fragte der Ehemann.

„Du täuschst dich! Es gibt keinen Liebhaber hier. Nur mein Kamm lag neben mir und ich habe ihn wieder in die Haare gesteckt“, erwiderte die Frau ihrem Mann. Sie fragte ihn weiter:

„Warum bist du so eifersüchtig? Du hast doch deinem Vater gesagt, es gäbe keine ehrliche und treue Frau. Nicht wahr? Du bist doch närrisch!“

14-

Agɔxe wá Àxɔsú dáá tɔn ɔ gɔn bó wá wli lèè é wli àsi
 tɔn kpó súnú dɛ́vó kpó àlɔ kpó gbɔn dɔ̀
 zán émítɔn jì gbɔn ɔ dɔ̀ n'í. Àxɔsù dɔ̀ n'í dɔ̀:
 „Nùdɛ́bù dɔ̀ fíne bó kpácà mí à.
 É le wá tɔnme dɔ̀ nyɔ̀nù le bí we dɔ̀ jújɔ
 nyányá lóbó nɔ le dɔ̀ nùvù gánágáná.
 Xójɔxó dɔ̀kpó we éne nyí bɔ
 me dɛ́bù síxú dɔ̀n a.
 Ùn dɔ̀ nù wè dɔ̀ hwí bá nyɔ̀nù dɔ̀ tò me fi
 kpóun bó jó xó dɔ̀ bɔ a be wézún xéé bó dɔ̀ zɔ
 we émí ná yi bà nyɔ̀nù
 dɛ́ bɔ nyɔ̀nù lɔ le wá cí dɛ̀ le dɔ̀hún pee.
 À ná kó gbɔ xwíí bó bà nyɔ̀nù dɔ̀fí.“

Der Sohn kam zu dem Häuptling, seinem Vater, und erzählte ihm, daß er seine Frau mit einem Liebhaber in seinem Bett auf frischer Tat ertappt hatte. „Das ist für mich kein Wunder“, entgegnete der Häuptling seinem Sohn und erklärte weiter:

„Alle Frauen benehmen sich schlecht und lügen unverschämt. Das ist eine unanfechtbare Wahrheit! Ich habe dir doch geraten, einfach eine Frau unserer Gegend zu suchen, doch du hast alles überhört und bist weit gegangen, um eine Frau zu finden, die genau den anderen ähnelt. Es wäre weise von dir gewesen, eine Frau aus unserem Land zu heiraten.

15-

Wù kú Agɔxe káká bɔ wínyá lɔ le je jí tɔn bɔ é yì tɔ dɛ́ nù lóbó byɔ́ é me bó nù sìn bó kú.
 Nùdɛ́è wú zɔn bɔ nylándó dájáxó we nyí nù me dɛ́ vesín dɔ̀ émí ná dɔ̀ yíyí we bó ná mɔ nyɔ̀nù dɔ̀kpó bɔ é ná dɔ̀ àlɔjì nùgbó.

Ganz enttäuscht und verschämt ging der Sohn an einen Fluß, stürzte sich hinein und ertränkte sich.

Und die Moral von dieser Geschichte lautet: Es ist gefährlich, zu glauben, daß man auf eine wirklich treue Frau trifft und man soll die Ratschläge seiner Eltern befolgen .

2.2.3.

1-

Hwénúxó cé zɔn mɔ víin bó yi je glési dɔ̀nkpevu dɔ̀kpó jí.

Märchen Nr.14: Der junge Bauer und der König

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf einen jungen Bauern.

2-

D'àyí ɔ glési dɔ̀nkpevu dɔ̀kpó tìin bɔ é nɔ ylo dɔ̀ Kake.
 É nyí nùwátɔ dɛ́sú bó ká dɔ̀ tren me, àmɔ é kútà kpedé dɔ̀ é byɔ́há nyɔ̀nù gégé bó ná dà lóbó ká mɔ nù tɔn à.

Es war einmal ein junger lediger Bauer namens Kakè. Er war sehr fleißig, aber er hatte etwas Pech, denn er hatte vergebens um die Hand vieler Mädchen angehalten.

3-

Dèè é mɔ dɔ̀ émí je fi dɛ́bù ɔ bó dɔ̀ xó éne ɔ é nɔ gbe émí ɔ, wú je kúkú i jí bɔ é sɔ nɔ dɔ̀ nùdɛ́bù sìn nùkún a bó nɔ lìn dɔ̀ émí kún sɔ dɔ̀ tàmebùbɔ bó ná wá dɔ̀ àsí kpó vi kpó ó.

Mit der Zeit stellte er fest, daß sein Antrag überall auf Ablehnung stieß und begann, die Hoffnung aufzugeben. Er dachte sich, es gäbe keine Chance mehr für ihn, eine Familie zu gründen.

4-

Zánzán dǫkpó sù bǫ Kake yì zúnkàn me bó ná yí gbò àtín.
È byǫ zúnkán ǫ me tóóló kpoùn bó mǫ àtín jlojlo dǫgbédǫgbé dǫ bǫ àtín ǫ nyǫ núkún tǫn me dǫsú.

Eines Morgens ging Kakè in den Wald, um Holz zu schneiden. Kaum drang er in den Wald ein, da sah er einen herrlichen und geraden Baum, der ihm sehr gefiel.

5-

É kpon àtín ǫ káká bó dǫ kpó gbé yee dǫ kpó:
„È ná vívì nú mí dǫsú nú ná sixú kpé nyǫnú dǫ bǫ é ná nyǫ dǫkpe àtín élo dǫhún bó ná yìwán nú mí tàwún.“

Er betrachtete lange den Baum und sagte halblaut:
„Ich würde mich sehr freuen, wenn ich auf eine Frau treffen könnte, die so schön aussehen wie dieser Baum und mich stark lieben würde !“

6-

É dǫ mǫ bó dǫdó bó ná bló nùjlekpò àtǫn mǫ kpoùn ǫ, é sè dǫ gbè dǫ ylo émí sín gúddò lóbó lekó lé bǫ àtín ǫ dǫ n'ì dǫ:
„Nyǫnú we nú mì, à ná dá mì á?
Dèè Kake má dǫ gbéyì nú àtín ǫ we à ǫ dǫ é kpácá é wú ǫ, àtín ǫ húzú dǫyivi dǫgbédǫgbé dǫ dó núkún me n'ì.

Mit diesen Worten ging er weiter, als ihn kurz darauf eine Stimme von hinten rief. Er drehte sich um, und der Baum sprach zu ihm:
„Ich bin eine Frau! Willst du mich heiraten?“ In Erstaunen versetzt, erwiderte Kakè dem Baum, der sich unter seinen Augen in ein sehr hübsches Mädchen verwandelt hatte, zunächst nichts.

7-

Glési dǫnkpeví ǫ sùn nyikó é dǫ Sèwena lóbó kplá é wá xwégbé.
É sǫ dǫ nú medǫbù à bó dà nyǫnúvi ǫ.
Nù éne kpácá tòxó tǫn me nù le káká bó yè je dóbánú fidèè nyǫnú dǫyivi mecemecem éne ǫ gósín ǫ, yé dǫ wú káká bó xó ǫ gbá kpé fìbì bleún.

Kakè nannte das Mädchen Sèwèna. Er hielt alles geheim und heiratete Sèwèna. Erstaunt wollten die Leute seines Dorfes wissen, wo diese junge und sehr schöne Frau herstammte. Bald verbreitete sich die Nachricht von Kakès schöner Frau wie ein Lauffeuer über ihr Dorf.

8-

Dádá dèè kpàce dǫ tò yétǫn me ǫ sé xó ǫ bó tóóló ǫ, é dǫ émí ná tùn àhwlívú dǫkpedǫkpe éne.
É se wen dò Kake kpó àsì tǫn kpó dǫ yè ni wá hǫn me dín tóóló.
Dèè yè me wè le sè dádá sín wen yè jlo dó hǫn me bó dádá kpon nyávì ǫ sín àsì káká bó dǫ n'ì dǫ é nyǫ dǫkpe dǫsú lóbó dǫ nú àsú ǫ dǫ:
„À hen ǫ à ná yì xwé! Hwe glétànù má vó nùdǫ élo ná dǫ àsì dǫgbédǫgbé léhúnkó à.
Ná hen nyǫnú ǫ wú dǫ hǫnme fì bó é ná nyí àsì cè.“

Nachdem der König die Nachricht erfahren hatte, war er sehr begierig darauf, jene hübsche Frau kennenzulernen. Sofort bestellte er das Ehepaar in seinen Palast. Als der junge Bauer und seine Frau die Botschaft des Königs vernommen hatten, meldeten sie sich unverzüglich im Palast. Dort betrachtete der König lange die Frau des jungen Bauern und sagte zu ihr, er fände sie sehr schön. Nun sprach er zu dem Bauern:
„Du darfst heimkehren! Wie kannst du, du ,ein Habenichts, so eine hübsche Frau

9-

Glési ðankpévú ð kpon àxósú ð káká bó xwé
nyo bó soxwénú lóbó nò linkpon me káká nú
àzán wó mọ.
Zánzán ðókpo sù bọ Kake ðò sáđi we lele gbón
hón me sín núkón bó
mọ dádá ðò àlísá ðó xá àsì tón we.

10-

Xòme sín ðankpévú ð hwéneńú káká
bọ é je àsì tón xóxó ð zún jí kpo àdán kpo bó nọ
súxó mágbòkọ:
„ðò tò élo me fí ð, ún mọ nyonù ðébù bó
ná dà à, bó gbọ bó wá yì zúnkán me.
Đon ð ún mọ àtín bọ é húzú nyonù ðyoví bọ ún
dà. Nyonù éne ðèè dádá yí sín asì cé
gànùgànù ð àtín we.
Ūn byọ nùmesen lebí ðọ yè ni le zé Sewena
húzú àtín bó nú é je àgbàzá tón xóxó ð me.“

11-

Hwénu ðéé Kake ðò nù dó we mọ ð,
gbeto ðéé ðò dínđín we gbón hónme sín
núkón lebi noté
xwíí có Kake kpo ðò vódún ðò nù we.

12-

Záándé kpoún ð nyonù se dede sín àsú tón
yoyọ dádá ð kpa lóbó húzú àtín ðókpo.

13-

Dádá cí xwíí nú cejú nábíqé bó nọ kpon
nùbáqábáqá ð sedó.
Hwéneńú ð, dádá sín àzàglógán le kó wlí
glési ð.

14-

Áyíhngbé tón ð, dádá kplé mebi lóbó nágbé
Àzàglógán tón le ðọ yé ni jókàn glési ð lé
Émí le we kù hwé.
Nù ðèè wú zón bọ é nọ ðọ ðọ nú à táfú
medé gánùgánú ð, àklúnọ nọ wá gbò xwe tón.

heiraten! Ich behalte sie für mich im
Palast und sie wird meine Frau.“

Der junge Bauer betrachtete ein Weilchen
den König und ging ganz betrübt nach
Hause. Zehn Tage lang war er in bitteren
Gedanken versunken. Als er eines
Morgens um den Palast herumstreifte,
erblickte er den König, der seine Frau
neckte und umschwärmte.

In diesem Augenblick wurde der junge
Bauer rot vor Zorn. Er beschimpfte seine
Ex- Frau gewaltig und schrie
unaufhörlich aus vollem Halse:
„Da in diesem Land keine Frau etwas von
mir will, bin ich in den Wald gegangen .
Dort heiratete ich einen Baum als Frau.
Diese Frau, die mir der König mit Gewalt
weggenommen hat, ist ein Baum. Ich
bitte die Götter sehr darum, Sèwèna, die
Frau, in ihre frühere Gestalt, einen
Baum, zurückzuverwandeln!“

Während Kakè seinen Fluch aussprach,
blieben alle an dem Palast
vorbeigehenden Leute stehen, und er
wiederholte seine Schmährufe.

Kurz danach trat die Frau langsam von
ihrem neuen Mann zurück, dem König
beiseite und verwandelte sich wieder in
einen Baum.

Der König blieb lange wortlos und
betrachtete nur das Wunder, während
seine Untertanen den Bauern festnahmen.

Am folgenden Tag ließ der König alle
Leute versammeln und befahl die
Freilassung des jungen Bauern, indem er
sein Unrecht eingestand. Deshalb sagt
man:

„Unrecht Gut gedeihet nicht“.

2.2.3.1.

Märchen Nr.15: Der Jäger und seine Frauen

1-

Hwénúxó cé zón mọ́ wíín bó yí je gbényátọ́ dọ́kpó jí.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf einen Jäger.

2-

D'àyí xóxó ọ́ gbényatọ́ dọ́kpó tíín bó dà àsì wè lóbó kà jì vi gégé.

Gbé dọ́kpó wá sù bọ́ é yì gbè lóbó hwlà cì gbè d́áxó dé glwẹ́ dọ́ málímálin dọ́ xwé tón.

Hwénenú ọ́ é mọ́ àgbánlín dọ́kpó dín lóbó nọ́ mọ́ bleún bó húzú dycovi dọ́kpó.

Einst hatte ein Jäger zwei Frauen und viele Kinder. Eines Tages ging er auf die Jagd und versteckte sich in einem Gebüsch unweit von seinem Haus. Da sah er eine Antilope vorbeigehen, die sich plötzlich in ein junges schönes Mädchen verwandelte.

3-

Có bó nú é ná zé àlì tón dídó ọ́, kánlín dèè húzú dycovi ọ́ sọ́ àyún tón hwlá dó kótá dọ́kpó sín dó mẹ́.

D'àyí hwénenú ọ́ gbetọ́ nọ́ húzú kánlín bọ́ kánlín lọ́ nọ́ húzú gbetọ́.

Mọ́dọkpó ọ́, kánlín dọ́ xó ọ́, gbetọ́ nọ́ sé, gbetọ́ lọ́ dọ́xó ọ́ kánlín nọ́ sé.

Mọ́ jen dé dọ́ àtín kpó gbetọ́ kpó mẹ́.

Bevor es seinen Weg weiterging, verbarg das in ein Mädchen verwandelte Tier sein Fell in dem Loch eines Termitenhügels. Zu jener Zeit konnte sich ein menschliches Wesen in ein Tier verwandeln und umgekehrt. Ebenfalls konnte der Mensch die Sprache der Tiere verstehen und umgekehrt. Auch der Baum und der Mensch sprachen damals noch miteinander.

4-

Hwénù kánlín dèè húzú dycovi ọ́ dọ́ àyún tón hwlá dó kótá dọ́ mẹ́ wẹ́ ọ́, gbéto ọ́ mọ́ é.

É zé àlì tón bó dídó kẹdẹ́ kpoun bọ́ gbéto zehwe sín gbéhan mẹ́ bó wá sọ́ lányún ọ́ bó zé yí hwlá dó àgbàtà dọ́ xwégbé lóbó lẹkọ́ wá hwlá édèè dọ́ gbè ọ́ glọ́.

In dem Augenblick, als das in ein Mädchen verwandelte Tier sein Fell in dem Termitenhügel versteckte, sah es der Jäger. Kaum ging es seinen Weg weiter, da trat der Jäger aus dem Gebüsch heraus, nahm das Fell mit nach Hause und versteckte es auf seinem Dach. Danach ging er wieder ins Gebüsch.

5-

Záándé dọ́ kólíle gbéto ọ́ tón mẹ́ ọ́, nyonù dycovi ọ́ lọ́ xwétón lóbó hen ká dé tà bọ́ fèví gọ́ é mẹ́.

É seyá kótá ọ́ lóbó zron àgbàn tón bó dọ́ nú gọ́xó lóbó jló ná zé àgbázá tón xóxó ọ́ zé cyon bó ná le húzú àgbánlín.

Gar nicht lange danach tauchte das junge Mädchen auf, das eine Kalebasse voller Okra auf dem Kopf trug. Es näherte sich dem Termitenhügel, stellte das Gefäß auf den Boden ab und aß sich satt. Nun wollte es seine frühere Tiergestalt annehmen und sich in eine Antilope zurückverwandeln.

6-

É yí kpon katá dò o me bo dò kó dọ vọ séé.
Tóóló o gbèto no mo bó ton sín gbè glọ bó
kánbyo dọvi o dọ:

„Ète bá we à dẹ?“

Nyonú o dọ n'í dọ nùdẹ bá we émi dẹ.

Gbèto o dọ n'í dọ émi dọ gbésùso me bó ná dó à
lo è bo é ná mo nùdèè é hen bú o, lé àmo é ká
dọ ná yígbè bó ná
dà émi. É kánbyo é dọ é yígbé à jí?

Als es in den Termitenhügel
hineinblickte, war alles leer. Gerade in
diesem Augenblick kam der Jäger aus
seinem Versteck und fragte es:
„Was suchst du denn da?“ „Etwas
Bestimmtes!“ erwiderte das junge
Mädchen. „Ich bin bereit, dir zu helfen,
damit du wiederfindest, was du verloren
hast. Aber nur wenn du mich heiratest.
Stimmst du zu?“, fragte der Jäger.

7-

Nyonùvi dọ n'í dọ émi yígbé àmo é ni má dọ
gbédé nú àsi ton dẹ le dọ kánlín we émi nyí bó
wá húzú nyonù ó.

Gbèto o dọ émi kún ná dọ gbédé ó lóbó dà
nyonù o bo é

húzú àsí ton àtongo o bó jí vi àton n'í.

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
heiratete er das Mädchen, das ihm drei
Kinder schenkte.

8-

Yè dọ àyí káká é o, gbèto o kpó àsi ton nùkọn
ton wè le kpó o tàgbá wá byo yè tentín bo
nú gbèto o jló ná dọ xó

xá yé hwédébúnú zán me o, yé no gbe bó no
dọ:

„Àsi àtongo dèè a dà o,

mì dọ ná túùn fídèè é gósín o dándán, má nyí mo
a o, a so ná tún àvo dọ àlín nú mì gbédé a.“

Lange lange danach kam es zu einem
Streit zwischen dem Jäger und seinen
zwei ersten Frauen, und jedesmal wenn
der Jäger in der Nacht mit ihnen schlafen
wollte, weigerten sich die beiden Frauen
und sagten zu ihm:

„Von der dritten Frau, die du geheiratet
hast, müssen wir unbedingt wissen, wo
sie herkommt, sonst wirst du unseren
nackten Körper nie mehr sehen“.

9-

Gbè dọkpó wá sù bo gbèto lín tà me sù lóbó dọ
nú yé dọ lé àsi émiton àtongo o lé àgbánlín we
bó húzú nyonù bo émi mo bó dà.

Xó venávená we nyí bo ún dọ nú mí, àmo mí
má dọ dọ fídé gbédé ó, mí hen dò xò
mítan me.

Eines Tages gab der Jäger nach und
verriet seiner ersten und seiner zweiten
Frau, daß seine dritte Frau eine
verwandelte Antilope sei, die er
geheiratet hatte. Nun sagte er zu ihnen:
„Jetzt habe ich euch beiden das größte
Geheimnis verraten, das ihr aber
nirgendwo anders zu enthüllen habt.
Behaltet es nur für euch!“

10-

Gbèto wá ton sín xwégbè gbé dọkpó ló bo
nyonù mexó è le tò jle xá ásísí yétan bó dọ
zúnzún i we káká bó no súxó bó no dọ:

„Hwe o, àgbánlín we a nyí sín, kánlín we nú
wè, a nyí gbeto a.

Àyún tówé dọ hwlàhwlá àgbàtà fine.“

Als der Jäger eines Tages hinausging,
brach ein Streit zwischen den ersten
beiden Frauen und der dritten aus. Dabei
kam es dazu, daß sie auf sie schimpften
und zu ihr sagten:

„Du! Du bist nur eine Antilope! Du bist
ein Tier und kein menschliches Wesen.

11-

Meḍèè yè ḍò zúnzún we ɔ, xòme sín é káká
 có é ká kenù ḍò ten ɔ me fine a.
 É yí kpɔn fíḍèè àyún tɔn ḍò hwlàhlá ḍé ɔ.
 Lò ɔ é lín tà me kpɔn kpeḍé bó yí zé àlɔ ḍó
 àyún ɔ wú kpóún bó gósín gbetɔ gbázá
 me bó le húzú àgbánlín bó ḍò zó jángán.

12-

É zehwe lé kpóún bó sɔ zó àsísí tɔn wè le bó hù
 yè kpó vi yétɔn le kpó, zó ɔ kpó
 ábà tɔn le kpó jen é dó wà éne
 lóbó wá ylɔ vi éḍésú tɔn le.
 Xesí je vi le ji bó yè ḍɔ é mí jló ná yí bá tɔ
 é mítɔn mɔ.

13-

Àgbánlín ɔ mɔ gbètɔ já wé sín zɔ lóbó seje
 kpeḍé. Gbètɔ wá xwégbé bó kánbyɔ vi àtɔn le
 ḍɔ fíte àsí é mítɔn le ḍé à ji?

14-

Yɔkpɔvù àtɔn le túún lé yé ná yígbé n'í
 gbɔn a.
 Lò ɔ éḍésú gbɔ bó je àsí tɔn le bà gbɔn xwé ɔ
 gbé kpó ákplá le kpó lóbó wá yí mɔ cyɔ yétɔn
 ḍò átín ḍó gúdó ḍò xwé ɔ kpá.

15-

Lò ɔ é dín bó yí kpɔn fíḍèè é zé àgbánlín yún ɔ
 hlwà dó ɔ bó bà àyún ɔ kpó.
 Lóbó wá mɔ ḍɔ nùnyányá we nyí núḍéé je ɔ.

16-

Tóóló ɔ é hɔn bó yí be cí gbèhàn zùù ḍèè me é
 nɔ nɔ bó ḍò tè xíí.
 Záándé kpóún ɔ àgbánlín jen xwétɔn lóbó zɔn jí
 tɔn lóbó zó é dó àḍogó me bó é kú xwíwún.

17-

Àgbánlín húzú àxɔsú gbéhán ɔ me tɔn kpó vi
 tɔn àtɔn le kpó bó é hen yé káká bó yébí wá

Dein Fell liegt da oben auf dem Dach.“

Die Beschimpfte reagierte aber nicht auf der Stelle. Verbittert ging sie auf die Suche nach ihrem Fell und fand es dort, wo es verborgen war. Dann überlegte sie ein Weilchen und faßte das Fell an. Im Nu gab sie ihre menschliche Gestalt auf und wurde wieder zu einer Antilope mit sehr langen und spitzen Hörnern.

Dann ging sie hinaus und stieß den beiden Frauen und ihren Kindern die Hörner in den Körper und tötete sie. Danach rief sie ihre eigenen Kinder zu sich. Entsetzt sagten die Kinder zu ihr, daß sie ihren Vater suchen wollten.

Als die Antilope den Jäger von weitem herankommen sah, entfernte sie sich. Der Jäger kam nach Hause und fragte die drei Kinder nach seinen Frauen.

Die drei Kinder wußten nicht, wie sie ihrem Vater antworten sollten. So suchte der Vater selbst, seine Frauen im Haus und in der Nähe. Dabei entdeckte er ihre Leichen hinter einem Baum neben dem Haus.

Daraufhin ging er gucken, wo er das Antilopenfell versteckt hatte. Da stellte er das Verschwinden des Fells fest und erkannte, daß etwas Schlimmes passiert war.

Sofort lief er los, um sich in seinem Gebüsch zu verstecken. Da wartete er. Kurz darauf tauchte die Antilope auf, stürzte auf ihn los und stieß ihm die Hörner in den Bauch, und auch er starb.

Da wurde die Antilope zur Heldin des Waldes mit ihren Kindern, für die sie so

sù bó dọ àsi.

18-

Àyí dọkpó wá hɔn bọ àgbánlín kplé vi tɔn lɛ bó dọ nú yè dọ:

„Vi cé venàvená lɛ mí, búbù dọ mí cé káká yí tɛgbe gbé yá. Cọ bó nú ún kà ná bú ɔ ná kplɔn nù tàjí wè mí:

Mí nọ hwlá xòme, mí má kà dọ xòme nú nyɔnù dẹ gbédẹ ó, dọ xòme dọ nù nyɔnú ɔ kú we dẹ me.“

gut sorgte, daß sie erwachsen wurden und heirateten.

Eines Tages versammelte sie ihre Kinder und sagte zu ihnen:

„Liebe Kinder, bald werde ich mich für immer von euch verabschieden! Aber bevor ich verschwinde, gebe ich euch folgende wichtige Ratschläge: Bleibt immer verschwiegen! Es ist tödlich, seiner Frau all seine Geheimnisse zu verraten. Auch sollt ihr ein Vertrauen nie brechen!

2.2.3.2.

1-

Hwénúxó cè zɔn mọ víín bó yí je nyá dọkpó jí.

2-

D'àyì xóxó ɔ nyá dẹ nọ nọ glétóxò dẹ me. Nyá éne ɔ gbèto we lóbó ká dọ vi wè bọ me dọkpó nọ nyí Donu bọ me dẹ ɔ nọ nyí Gbèffa.

3-

Vi lɛ sù je fí dẹbú a bọ tɔ yètɔn kú jó yè dọ. Hwénú tɔ yètɔn dọ gbe ɔ, yé nọ xwéd' e dọkpódọkpó yí gbé lóbó é wá kú é ɔ yé sọ húnkán tɔn lóbó gbe ɔ jen nọ ná nùdú dọ yé.

Märchen: Nr. 16: Die zwei Brüder

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf einen Mann.

Vor langer Zeit lebte ein Mann in einem Dorf als Jäger. Er hatte zwei Söhne. Der eine hieß Donu und der andere Gbèffa.

Die Kinder waren noch sehr jung, als ihr Vater starb. Aber zu seinen Lebzeiten waren sie ab und zu mit ihm auf die Jagd gegangen, so daß sie nach seinem Tod die Jagd fortführten und davon eine Zeit lang leben konnten.

4-

Yé dọ gbè ɔ nyá we káká lóbó sọ wá dọ àkwe dẹ a, é dọ mọ có wú kú yè a. Donu ɔ vi dągbé we é ye nyí bó yí kplɔn bọ é dọ n'í dọ má yí fí lè ɔ, é nọ yí a, nọ xwíí ɔ, é nọ cí xwíí, má bló nú lè ó ɔ, é nọ yí sè. É zɔn nédẹbú i ɔ, é nọ bló.

Sie widmeten sich der Jagd so lange, bis sie kein Geld mehr hatten. Trotzdem gaben sie die Hoffnung nicht auf. Donu war ein gut erzogenes und folgsames Kind. Wenn man zu ihm sagte: „Geh nicht dorthin!“ Dann ging er nicht hin. Sagte man ihm: „Bleib ruhig!“ So blieb er ruhig oder: „Tu das nicht!“ So gehorchte er und verrichtete ruhig und mutig jede Arbeit, die man von ihm verlangte“.

5-

Gbèffa ɔ, dọ bó wà vọ dọ we, é sínyen tà hú káke lóbó sètónú dẹbú a. Nùdèè è gbe n'í we é nọ bló.

Gbèffa aber war ein sehr dickköpfiger Kerl und überhörte alles. Was man ihm verbot, das tat er gerade. Auch wenn sein

Nɔvi tɔn gbɛ nùdɛ n'í ɔ é nɔ dó tókúsé mɛ.
Má dɔ lè ɔ, é ná dɔ, má gbɔn fí lè ɔ, é nɔ
gbɔn. É kplɔn nùdɛbú i ɔ, é nɔ sé a.

Bruder ihm von etwas abriet, so folgte er nicht. Wenn er zu ihm sprach: „Sag das nicht!“ Dann sagte er es. „Geh diesen Weg nicht!“ So ging er ihn und schlug jeden Rat in den Wind.

6-

Gbé dɔkpó ká wá sù bɔ Donu dɔ é mí ná yí
nyá gbè é mí dɔkpó.
Dèè é je gbèhán ɔ mɛ ɔ, é mɔ Àzizà lóbó trɔ
tú tɔn tóóló bó jló ná d'ɛ bɔ Àzizà dɔ n'í dɔ:
„Gbètɔ, má hú mí ó.“
Ló ɔ gbètɔ sɛkpɔ é bɔ é dɔ n'í dɔ ní dógúdó
émí.
Káká nú gbètɔ ná dógúd' é lé kpoún ɔ, yé yí
tɔn dò xwé dágbé dé gbè.

Eines Tages beschloß Donu, sich auf die Jagd zu begeben. Als er in den Busch kam, sah er „Aziza“³⁹ und zog plötzlich sein Gewehr heraus. Als er auf sie schießen wollte, sagte Àzizà zu ihm: „Jäger, töte mich nicht!“ Da näherte sich der Jäger ihr, und sie sprach: „Kehre mir den Rücken zu!“ Kaum hatte er ihr den Rücken zugekehrt, so fanden sich beide in einem wunderschönen Haus wieder.

7-

Dɔn ɔ Àzizà dɔ n'í dɔ:
„Má nyí lèè a ná bló gbɔn bó ná dù nú ɔ bá
wɛ a dé a cé?“ Gbètɔ ɔ yígbé n'í kpó tà kpó.
Àzizà dɔ é nyɔ lé é mí ná lewù bɔ é ná tɪnten
negbé nú é mí kpó àlɔ kpó. Donu yígbé n'í.

Dort sagte Àzizà zu Donu:
„Nun bist du auf der Suche nach Nahrung, oder?“ „Ja“, nickte der Jäger „Gut“, sagte Àzizà und sprach weiter: „Ich werde mich waschen, und du wirst mir mit der Hand den Rücken waschen“. Donu, der Jäger, willigte ohne Widerspruch ein.

8-

Dín ɔ Àzizà yí wùlekpa mɛ; è ká kpɔn negbé
tɔn ɔ, nù tenmetenmɛ wɛ è ná mɔ, gá wɛ a,
jívi góxwɛ, wún, húnjen, é sínú.
Dín ɔ é ylɔ gbètɔ bó dɔ n'í dɔ é yá.
Gbètɔ mɔ núbáqábáqá éne le bɔ é kpác' ɛ bɔ
xɛsì le je jí tɔn có é ká sɔ dɔ nùdɛ a bó je
negbé ɔ tɪnten n'í jí.

Nun ging Àzizà in die Dusche. Ihr Rücken war mit allerlei fürchterlichen Dingen bedeckt, und zwar Pfeilen, Messern, Glasscherben, Nägeln und Dornen. Entsetzlich! Dann rief Àzizà den Jäger zu sich und sagte: „Los!“ Mit Erstaunen sah der Jäger das Schreckliche im Rücken von Àzizà, und eine große Angst überkam ihm. Aber ohne ein Wort zu sagen, begann er, ihr den Rücken zu waschen.

9-

Záándɛ ɔ àlɔ tɔn le nyí kànjo bó je vive é jí bɔ
àvùvòfún bl' ɛ.
Àzizà kànbyɔ é dɔ é gbléwú wɛ à jí bɔ gbètɔ

Gar nicht lange danach begannen seine Hände zu bluten, es gruselte ihm und die Hände taten ihm weh. „Hast du dich

³⁹ Aziza: tritt häufig als Figur in den Fon- Märchen auf und bedeutet die Fee, Sie verkörpert das Genie, den Reichtum aber verfügt auch über eine Macht, die arm und reich machen kann. Aziza symbolisiert auch die Begabung.

ḡḡ xéwò.

Dín ḡ Àzizà ḡḡ n'í ḡḡ é ní klò àlò dò àmàsín
ḡḡḡ ḡḡ zengbán ḡ me ḡḡḡ ḡ me.

verletzt?“, fragte ihn Àzizà. „Nein“,
antwortete der Jäger. Nun sprach Àzizà
zu ihm:

„Wasche dir die Hände in dem dort
stehenden Behälter mit Kräutern!“

10-

Káká nú Donu ná nylɔn àlò ḡḡḡ ḡḡ hún dó we ḡ
dò àmàsín ḡ me kpoún ḡ, àlò lebí le vɔ je léé yé
ḡḡ ḡ'àyí ḡ bɔ àkpà lebí bù tóóló.

Kaum hatte der Jäger seine blutenden
Hände in die Kräuter hineingetaucht, da
schlossen sich die Wunden, und seine
Hände waren unversehrt wie zuvor.

11-

Dín ḡ Àzizà ḡḡ nú Donu ḡḡ:

„Yi xɔ cè gúdó, a ná mɔ àtáwúngwé ḡḡ le ḡḡ
àtín jí.

Nú ḡḡ le ḡḡ nú wé ḡḡ wá gbe mí wá gbe mí
hún, mà gbe yé ó, ḡḡḡ cí cúḡḡḡḡ ḡḡ àtín ḡ
jí le keḡḡ we à ná gbe.“

Dann sprach Àzizà zu dem Jäger:

„Geh hinter mein Haus. Dort siehst du
gewisse Átáwúngwé⁴⁰ auf dem Baum.

Wenn einige zu dir 'pflücke mich!' 'pflücke mich!' sagen, so pflücke sie nicht! Pflücke nur diejenigen, die ganz ruhig auf dem Baum sind.“

12-

Gbèḡ ḡ bló núgbó.

É yí Àzizà sín xɔ gúdó bó mɔ àtáwúngwé le
bó gbe ḡḡḡ

ḡḡ xwíí le lóbó lekɔ wá Àzizà gɔn bɔ

Àzizà ḡḡ n'í ḡḡ:

„Dín ḡ bó myɔ núkún.“

Bɔ gbèḡ myɔ núkún núgbó.

Tóóló ḡ Àzizà húzú dàn bɔ yé me wè le vɔ yí
mɔ yè ḡḡḡ ḡḡ gbèhàn me.

Gesagt, getan! Der Jäger ging hinter das
Haus von Àzizà, sah den Baum mit den
Átawungwé, pflückte die ruhigen und
kam wieder zu Àzizà, die nun zu ihm
sagte:

„Nun mach die Augen zu.“ Der Jäger
schloß seine Augen, und plötzlich
verwandelte sich Àzizà in eine Schlange.
Als er die Augen wieder öffnete,
befanden sich beide wieder im Busch.

13-

Dàn ḡ kpl'ɛ káká je àtín ḡókpó sá bó ḡḡ:

„Nú a seyá xwé tówé ḡ,

a ná gbà àtáwúngwé ḡ ḡókpó.

Éne ḡ a ná je dɔkún, àmɔ xwè ḡókpó wá ḡ a
ná nɔ hú nyíbú ḡókpó dó mí ḡḡ àtín élɔ sá.

Àmɔ má zɔn sɔ jí bó wá fí gbéḡḡ ó.“

Da führte ihn die Schlange bis zum
Schatten eines Baums und sagte zu ihm:

„Wenn du dich deinem Haus näherst,
zerbrich eine Átáwúngwé. Danach sollst
du mir jedes Jahr unter diesem Baum
einen Ochsen schenken. Aber reite nie bis
zu dem Baum!“

14-

Donu yí xó ḡḡḡ dàn ḡḡ ḡ bí sè bɔ yé jó yé ḡḡḡ
dó. Dèè é je xwé lí jí ḡ àkpàkpà kò ḡḡ sú
sɔ é we

dó nú ḡḡ ḡḡ ná je x'ɛ we ḡ wú.

É seyá xwé tɔn lóbó gbà àtáwúngwé ḡókpó ḡḡḡ
dán ḡ ḡḡ n'í gbɔn ḡ.

Der Jäger merkte sich all diese Worte der
Schlange, und beide gingen auseinander.
Auf dem Heimweg war der Jäger sehr
gespannt, was mit ihm passieren würde.
Als er sich seinem Haus näherte, zerbrach
er eine Átáwúngwé, wie die Schlange es

⁴⁰ Átáwúngwé: Erklärung: Siehe Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S.83.

Tóóló ɔ àkwe kɔn nyí kpɔ bó led' é.
Xwé tɔn dèè kó dò mùmù lɔjí ɔ húzú xwé
yɔyɔ, àkpá tɔn lɔ húzú bí.
Éye dɛsú húzú dɔkúnno lóbó nyí gán dǎxó
dǔkpó dò srá ɔ me.

15-

Dèè Gbɛfa lɔ yì gbè bó nɔ gbèhán me káká
bó wá wà xwégbé ɔ, é mɔ dɔ nɔvi émitɔn
Donu ɔ kó húzú dɔkúnno bí. É kpácá
d' é káká bɔ é nɔ kpɔn dɔkún nɔvi tɔn tɔn bó
wá kánbyɔ é dɔ ne é bló gbɔn bó yàwú húzú
dɔkúnno a jí Donu dɔ n' i dɔ kànlín dèè émi
hù le we émi sà bó dó je dɔkún ná.
Gbɛfa dǔ nù nú xó a bó lìn tà me kpɔn xóó bó
dɔ é kún nyí xójɔxó ne nɔvi émitɔn dɔ nú émi
ne ó.

16-

Gbɛfa gbɔ bó je àlúwe me bó júnjányí kpó
wùkúkú kpó.
Donu wá kú nùblánɔwú tɔn bó gbɔ bó wá dɔ
xòme dɔkún tɔn tɔn nú nɔvi tɔn dɔ Àzizà we
ná émi dò gbèhán me.

17-

Tóóló lé kpóun ɔ Gbɛfa wlí àlì bó yì gbèhán
me bó mɔ Àzizà bó trɔ tú tɔn bó ná d' é bɔ
Àzizà dɔ n' i dɔ:
„Gbègán dǎxó má dà mí ó!“
Gbɛfa dɔ émi ná mɔ é lé gánágáná dín bɔ é
ná dɔ émi má hù émi ó à jí?

18-

Àzizà dɔ n' i dɔ é ní wá bɔ Gbɛfa dɔ émi ná
wá nú é ná bló éte à jí? Á ná d̀mì kàbí?
Àzizà wá dɔ n' i dɔ ni wá lé émi kún d̀ò
nùnyányá d̀é ná bló n' i we ó.
Gbɛfa wá d̀ò àkɔnkpínkpán bó seyì Àzizà gɔn
bɔ Àzizà dɔ n' i dɔ ní bó d̀ò gú d̀ò émi.
Gbɛfa lìn tà me kpɔn sùù bó dɔ n' i dɔ lé émi

ihm empfohlen hatte. Auf der Stelle
wurde er von einer Unmenge Geld
überschüttet, und sein in Ruinen
liegendes Haus so wie seine Umgebung
erstrahlten plötzlich in neuem Glanz. Der
Jäger wurde reich und zum Häuptling
seiner Gegend.

Als Gbèffa, der inzwischen auch lange
auf der Jagd im Busch gewesen war,
heimkehrte, stellte er fest, daß sein
Bruder Donu sehr reich geworden war.
Mit Erstaunen betrachtete er dessen
Reichtum und fragte seinen Bruder:
„Wie ist es dir gelungen, so schnell so
reich zu werden?“ „Die Tiere, die ich auf
der Jagd getötet habe, habe ich verkauft,
um reich zu werden“, entgegnete ihm
sein Bruder Donu. Gbèffa besann sich
eine Weile, und in ihm kamen Zweifel
auf, ob ihm sein Bruder die Wahrheit
gesagt hatte.

Er war ganz verzweifelt und betrübt.
Betroffen von dem augenblicklichen
Zustand seines Bruders beschloß Donu,
ihm das Geheimnis seines Reichtums zu
verraten. „Das war die Gabe von Àzizà
im Busch“, erklärte er ihm.

Sofort machte sich Gbèffa auf den Weg
und ging in den Busch, wo er auf Àzizà
traf. Als er sein Gewehr herauszog und
sie erschießen wollte, sprach Àzizà zu
ihm:
„Großer Jäger, erschieße mich nicht!“
„Ich sehe dich nun, und du bittest mich
darum, dich nicht zu töten“, erwiderte der
dickköpfige Gbèffa.

Da sprach Àzizà zu ihm:
„Komm!“ „Was würdest du mir antun,
wenn ich käme? Du wirst mich auffressen
oder?“, entgegnete der große Jäger.
„Komm! Ich werde dir nichts Böses
antun“, sagte Àzizà zu ihm. Mutig kam
dann der Jäger auf Àzizà zu, die zu ihm

gbe lé é mí tá wá dó gúdó é bó nú é ná wá
gbò tà nú é mí.
Àzizà ɔ é ní bló nùdèè é mí zòn é ɔ bɔ Gbèfa
gbɔ bó wá sè lóbó líle negbé d' é.
Káká nú é ná bló mɔ kpóún ɔ yè me wè le yí
tòn bleún ɔ xwé dágbe dé gbé.

19-

Dò fíne ɔ Àzizà ɔ é mí ná lewú bɔ é ná tinton
negbé nú é mí.
Negbé tòn bí we ká nyí wún, híkè, húnjen,
góxwe, nù sínú we.
Gbèfa mɔ éne lebí bɔ xesi je jí tòn bɔ é kpòn
káká bó ɔ éte ká nyí hízihízí éne le à jí.
Dèè dokún jíje kà ɔ
àyíme n' i ɔ bɔ é jló ná húzú dokúnno nɔvi tòn
ɔhún ɔ, é gbɔ bó wá je negbé ɔ súnsún nú
Àzizà jí.

20-

Záándé kpóún ɔ àlɔ tòn le je hún dó jí bɔ
Àzizà ɔ n' i ɔ é ní yí kló àlɔ dó àmásin
dèè ɔ àgbàn me ɔ me.
É bló nùgbó bɔ Àzizà wá ɔ n' i ɔ é ní yí xɔ
émítòn gúdó lé é ná mɔ àtáwúngwé gégé lóbó
ná jó dèè ɔ xó
sù we bó nɔ ɔ wá gbe mì, wá gbe mì le dò bó
ná gbe dèè ɔ cúdúdí le.

21-

Nùgbó ɔ é yí dòn bɔ àtáwúngwé le be
àxwádúdó
bɔ Gbèfa be àdán dó yé jí ɔ Àzizà kó
ɔ nú é mí ɔ yé me dèè ná kenú le ɔ, é mí má
gbe yé ó, ɔ me dèè cí xwí le we é mí ná gbe.
É gbe àtáwúngwé déé ɔ xwí le bó yí Àzizà
zòn bɔ Àzizà ɔ n' i ɔ lé é ní myɔ nùkún.

22-

Káká nú Gbèfa ná myɔ nùkún lé kpóún ɔ, yè me
wè le yí kpé yé dèè ɔ gbéhán me bɔ
Àzizà kpl' e yí àtín dókpo

sprach: „Kehre mir den Rücken zu!“ Ein
Weilchen überlegte Gbèffa und sagte zu
ihr:

„Nein, wenn ich dir den Rücken zukehre,
so wirst du mir den Kopf abschlagen!“
„Tu, was ich dir empfehle!“ sprach
Àzizà zu ihm. Dann gehorchte Gbèffa
und kehrte ihr den Rücken zu. Kaum tat
er so, da fanden sich beide blitzschnell in
einem schönen Haus.

Dort sagte Àzizà zu ihm:

„Nun werde ich mich waschen, und du
wirst mir den Rücken putzen!“ Ihr
Rücken war aber mit Dornen, Messern,
Glasscherben und Nägeln entsetzlich
übersät. Als der Jäger all dies sah,
überkam ihn eine gewaltige Angst. Er
betrachtete alles mit Schrecken. Da er
aber so reich werden wollte wie sein
Bruder, begann er, Àzizà den Rücken zu
waschen.

Nach gar nicht langer Zeit, begannen
seine Hände zu bluten. „Geh dir die
Hände in den Kräutern dort im Behälter
waschen!“ sagte Àzizà zu ihm. Gesagt,
getan! Nun sprach Àzizà zu ihm.
„Geh hinter mein Haus! Dort findest du
viele Átawungwé. Diejenigen, die
'pflücke mich, pflücke mich! schreien,
laß hängen und pflücke nur die
ruhigsten!'

Gbèffa ging hinter das Haus und sah die
Átawungwé, die sofort zu schreien
begannen. Da schrie Gbèffa sie an:
„Àzizà hat mir schon empfohlen, die
schreienden Átawungwé nicht zu
pflücken, sondern die schweigsamen.“ Er
pflückte die ruhigsten und kam zu Àzizà
zurück, die zu ihm sagte: „Mach die
Augen zu!“

Kaum hatte der Jäger die Augen
geschlossen, so fanden sich beide
unversehens im Busch wieder. Dort

sín yeten bó ðo n'í ðo nú xwè kpé o é ná no
wá ná nùdúdí é mí ðò fine.
Àmo é má ká dó so wá àtín o sá gbéde ó.

23-

Gbefa ðo kóoyì!
Ne é mí má ná sè xó ton a gbón a jí lé éye we
ðó ðokún ná dó nú é mí we lé é mí kún ná kún
so wá àtín o kón gbéde ó.

24-

Dín o Àzizà ðo n'í ðo é ní myo nukún bó gbà
àtawungwé o bo Gbefa myo nukún nugbo bó
gbà àtawungwé o kpoún bó wá mo éde è ðò
xwé ðágbé de me lóbó le ðó so ðágbé wéwé
de bo élo húzú ðokúnno novi ton ðohún.

25-

Káká nú àyí ná hón lé kpoún o é xá so jí bó yí
novi ton gon bó yí tà jlá nú éde è gbé.
Fíne tóóló o novi ton kplón nù i bó ðo lé medé
kún no zánzínzàn éne ó lé é ná bó je ðokún o.
É kún byo é ná ðò medèè so xle we so mo ó.

26-

Dín o xwè o dí é kpéé bo me ðokpóðokpó ná
yí ná àjo ton Àzizà ðò àtín o sá.
Dèè Donu xwè Àzizà gon o, é zé so ton bó xà jí.
Dèè fí o yá o é jetè zo bó zé so o sìn dó àtín
kpevi de wú
bó zon àfo káká yí Àzizà o gon bó ná
nyíbu o é.

27-

Dèè xwè kpé bo Gbefa deè no jlá tà nú éde è
káká o jló ná yí ná àjo ton dán o é kún so ton
káká yí àtín deè sá Àzizà de o.
Àzizà sìn xòme bó je àdàn d'é.
Gbefa byo é ðo é ní so ke é mí lé é mí kó wón
sen deè é dó nú é mí o, bo Àzizà o soke é nugbo.

führte ihn Àzizà zu einem Baum und
sprach zu ihm: „Zu jedem Jahreswechsel
darfst du hierher kommen, um mir
Nahrung darzubringen. Aber nie und
nimmer darfst du näher als bis zur
Schattengrenze des Baumes reiten!“

„Oh, nein! Ich werde alles nach deiner
Weisung machen, denn du hast mich
reich beschenkt. Nie werde ich hierher
reiten“, erwiderte ihr der Jäger.

Nun sprach Àzizà zu ihm:
„Mach die Augen zu und zerbrich die
Àtawungwé.“ Der Jäger schloß die
Augen und brach die Àtawungwé
auseinander und befand sich in einem
wunderschönen Haus. Er besaß auch ein
schönes weißes Pferd und wurde selbst so
reich wie sein Bruder.

Kurz vor dem Tagesanbruch bestieg
Gbèffa sein Pferd und begab sich zu
seinem Bruder, um sich prahlerisch zu
zeigen. Auf der Stelle riet ihm sein
Bruder: „Niemand benimmt sich so!
Auch wenn man reich wird, sollte man
nicht so eine Wichtigtuerei betreiben!“

Nun kam der Jahreswechsel und jeder
sollte Àzizà unter dem Baum sein
Geschenk geben. Als Donu zu Àzizà
wollte, nahm er sein Roß, schwang sich
auf dessen Rücken und ritt fort. In
einiger Entfernung vor Àzizà stieg er
herunter, band sein Roß an einen kleinen
Baum und ging zu Fuß bis zu Àzizà, der
er einen Ochsen schenkte.

Als Gbèffa, der Wichtigtuere, Àzizà zum
Jahreswechsel seine Nahrung geben
wollte, ritt er direkt bis zu dem Baum,
unter dessen Schatten Àzizà stand. Àzizà
geriet in große Wut und schrie auf ihn
ein. Gbèffa bat sie um Verzeihung, denn
er hatte die Weisung von Àzizà

28-

Àzándè ná je ɔ Gbefa kó le wá kpó vi tɔn le kpó àsi tɔn kpó lóbó le zɔn sɔ tɔn jí káká yì àtín ɔ sá.

Dàn ɔ le sínxòme bó kà le sòke é.

vergessen. Da vergab ihm Àzizà.

Als einige Tage verflossen waren, ritt Gbèffa begleitet von seiner Frau und seinen Kindern wieder bis zu dem Baum. Die Schlange regte sich auf, und als Gbèffa sie um Verzeihung bat, schwieg sie.

29-

Xwè dèwó le wá kpé bɔ Gbefa tótrímɔnɔ ɔ kó le dó sɔ tɔn káká yì àtín ɔ sá.

Dín ɔ Àzizà ɔ dɔ n'í dɔ ní xwédó é mí bɔ é je gúdó n'í bɔ Àzizà ɔ dɔ ní dɔ ní líle negbé bɔ é líle negbé bɔ yé yí tɔn dɔ xwé dé gbè.

Ein Jahr später ritt der dickköpfige Gbèffa wieder bis zu dem Baum. Da sagte Àzizà zu ihm: „Folge mir!“ Der Jäger folgte ihr, und nun sprach Àzizà zu ihm: „Kehre mir den Rücken zu!“ Er kehrte ihr den Rücken zu, und dann fanden sie sich sogleich in einem Haus wieder.

30-

Dɔn ɔ Àzizà ɔ dɔ n'í dɔ:

„Dèè a má wɔn mì a bá ná nùdúdí mì ɔ, nà ná à ce dèwó wè bɔ dɔkún tówé ná le její.

Le yì xɔ cé gúdó bó gbe àtáwúngwé dèè nɔ dɔw á gbe mì ɔ dókpo.“

Da sprach Àzizà zu ihm:

„Da du mich nicht vergessen und mir Nahrung dargebracht hast, verleihe ich dir eine andere Kraft, damit du noch reicher wirst. Geh mal wieder hinter mein Haus und pflücke eine der Àtawungwé, die schreien: 'pflücke mich, pflücke mich!'“

31-

Nùgbó ɔ Gbefa gbe àtáwúngwé ɔ bɔ Àzizà dɔ n'í dɔ é ní bó myɔ núkún lé nú é wá mɔ àsi tɔn kpó vi tɔn hùn, ní gbà àtáwúngwé ɔ.“

Gbèffa pflückte die Àtawungwé, und Àzizà sagte zu ihm:

„Mach die Augen zu und zerbrich die Àtawungwé, sobald du deine Familie wiedergesehen hast!“

32-

Gbefa myɔ núkún bó wá mɔ éqèé dɔ fíqèé é jó àsi tɔn kpó vi tɔn le kpó sɔ nyí ɔ.

Gbèffa schloß die Augen und befand sich wieder mit seinem Pferd an dem Ort, wo er seine Frau und Kinder zurückgelassen hatte.

33-

Káká nú é ná mɔ yé kpoun ɔ é gbà àtáwúngwé bɔ tóóló ɔ vi tɔn, àsi tɔn, sɔ tɔn, xwé tɔn kpó dɔkún tɔn kpó bí bú xwíwún bɔ é kpó gbèhwi tɔn kpó tù tɔn dókpo ɔ kpó.

Kaum hatte er sie wiedergesehen, da zerbrach er die Àtawungwé. Plötzlich verschwanden seine Kinder, seine Frau, sein Roß, sein schönes Haus und all sein Reichtum. Ihm blieben nur sein Jagdmesser und sein Gewehr übrig.

34-

Dèè é dọ̀ yìyì wẹ̀ káká bó wá je nọ̀vi tọn sín xwé dágbedágbe ọ̀ kọ̀n ọ̀ é be àvi lóbó dó hán dọ̀kpó bó dọ̀:

„Àkwe dẹ̀è Àzizà ná mì ọ̀, Àzizà le yí kwe ọ̀. Àzizà dó dọ̀kún nú mì bó dọ̀sen nú mì dọ̀ nyí má kùn sọ̀ wà é mí gọ̀n ó.

À mọ̀ à nọ̀vi cé Donu, Donu?

Àzizà dó sọ̀ sen nú mì. Ádíví dẹ̀è Àzizà ná mì ọ̀, Àzizà yí.

Àzizà dó dọ̀kún nú mì bó dó sọ̀ sen nú mì bó ún gbà sen ọ̀ bọ̀ Àzizà le sọ̀ mì nyí yá me.

Als er nach einer langen Wanderung dem schönen Haus seines Bruders nahe kam, begann er bitterlich zu weinen und stimmte ein Lied an:

„Das Geld, das Àzizà mir gegeben hat, hat sie wieder genommen. Àzizà hat mich reich gemacht und mir verboten, bis zu ihrem Baum zu reiten! Siehst du, mein Bruder Donu, Donu. Àzizà hat verboten, bis zu ihr zu reiten. Das Kind, das sie mir gegeben hat, hat sie mir wieder weggenommen. Àzizà hat mich reich gemacht und das Reitverbot verhängt. Ich habe ihr Gebot übertreten, und sie hat mich wieder arm gemacht.“

35-

Nọ̀vi tọn Donu kọ̀n é gbọ̀n kpá tọn tá bó dọ̀ n'í dọ̀ lé nú vi dẹ̀ má sè tó nú a ọ̀ lèè gbe tọn nọ̀ wá nọ̀ ọ̀ ne bó nọ̀ yá tówé me.

Fìdẹ̀è Gbẹ̀fa dẹ̀è kó nyí dọ̀kúnno d'àyí ọ̀ le wá húzú yàtọ̀nọ̀ bó jiyà hù núbí dẹ̀ ọ̀ ne.

Donu blickte von seinem Haus aus über seine Zäune hinaus, sah seinen Bruder und sagte zu ihm: „Wenn ein Kind nicht gehorsam ist, so wird es bestraft. Bleibe denn so in deiner Armut.“

So trug es sich zu, daß Gbèffa der sehr reich gewesen war, nun ärmer war als eine Kirchenmaus.

2.2.3.3.

1-

Hwénúxó cé zọ̀n mọ̀ víín bó yí je àyikúngbán, xebiosò, àbàdàxwéjesú kpó nyá dọ̀kpó kpó jí.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf die Erde, den Donner, den Tod und einen Mann.

2-

Gbè dọ̀kpó wẹ̀ tíín bọ̀ àyikúngbán, xebiosò kpó kú kpó sọ̀nù lóbó dídó tò línlin dẹ̀ me. Yé dọ̀ ná dẹ̀ zọ̀nlín káká có bó ná wá yì tò dẹ̀è dọ̀ wẹ̀ è dẹ̀ ọ̀ me.

Einst machten sich die Erde, der Donner und der Tod bereit, um in ein fernes Land zu gehen. Lange, lange mußten sie wandern, bevor sie an ihr Ziel gelangen sollten.

3-

Yé ná vlọ̀ àlì ọ̀ dọ̀ wẹ̀ mọ̀ kpoún bọ̀ hwèsivọ̀ gàngàn dẹ̀ cyọ̀ yè, núgblá dájó dẹ̀ wá sín yé lóbọ̀ xòve lọ̀ blà yé bí. Àyikúngbán wá dọ̀:

„È ká nyí sín kpedé wẹ̀ mì mọ̀ dín bó nù ọ̀, é má ná tó nọ̀ xòve ọ̀ dóme hwe à“

Auf halbem Weg wurden sie von einer glühenden Sonne überrascht, ein tierischer Hunger und ein großer Durst überkamen sie. Da sagte die Erde: „Würden wir etwas Wasser zu trinken finden, so könnte dies unseren Hunger

àyikúngbán ɔ̃ mɔ̃.
Yé le ɔ̃ mɔ̃ àtín dókpõ lè lóbó ná gbɔ̃je dɛ̃
sá a bó kó je den kɔ̃xe bí.

4 –

Záándɛ̃ dɛ̃è yé wlí àlì ɔ̃ bó dò yíyí we ɔ̃,
yé mɔ̃ xwé dɛ̃ dò àlì ɔ̃ kpá.
Tóóló kpóún ɔ̃ yé lín dɔ̃ mɛ̃dɛ̃ dɔ̃ ná nɔ̃ nɔ̃ xwé
ɔ̃ gbè. Mɔ̃ we yé lín lóbó jló ná byɔ̃ xwé ɔ̃
gbè bó ná byɔ̃ sìn nù.

5-

Tóóló xwe ɔ̃ àyikúngbán byɔ̃ xwé ɔ̃ gbè lóbó
mɔ̃ xwétɔ̃ dókpõ bó dɔ̃ n'í dɔ̃:
„Mì me àtɔ̃n we zɔ̃n dín bó xwè tò línlín dɛ̃ me
bɔ̃ nùgblá ká sìn mì káká lóbɔ̃ xòve lɔ̃ le sìn mí.
Me wè dɛ̃è kpó nyí kpó zɔ̃n le dò tè kpɔ̃n mì dò
àlító.
Á má ná kenklen bó ná ná sìn kpɛ̃dɛ̃ mì bì à?“

6-

Nyá ɔ̃ kánbyɔ̃ é dɔ̃ ne nyíkɔ̃ tɔ̃n nɔ̃ nyí à jí.
É dɔ̃ nú nyá ɔ̃ dɔ̃ é mí nɔ̃ nyí àyikúngbán.
Àyikúngbán dɛ̃è jí a kùn dòtɔ̃ tówé dɔ̃ ɔ̃ we nú
mì. Nyá ɔ̃ wá dɔ̃ n'í dɔ̃ é mí kún ná ná sìn
kwíndókpõ lè éye ó.

7-

Káká nú nyá ɔ̃ ná dɔ̃xó fó lè ɔ̃,
xebiosò jen byɔ̃ xwé ɔ̃ gbè bó dógbè nú nyá ɔ̃
lóbó dɔ̃ n'í dɔ̃:
„Ná sìn kpɛ̃dɛ̃ mì bó nú má nù.“
Nyá kánbyɔ̃ é dɔ̃ ne éye nɔ̃ nyí à jí bɔ̃ é dɔ̃ é mí
nyí xebiosò dɛ̃è nɔ̃ ná sìn sìn jí kɔ̃n nyí àyì ɔ̃.
Nyá ɔ̃ dɔ̃ áán lé mɔ̃ we à jí lé élo mɔ̃ ɔ̃,
émí kún ná ná sìn kwíndókpõ' é o.

8-

Éne ɔ̃ dɔ̃ we yé dɛ̃ keɛ̃ bɔ̃ àbádáxwéjesú byɔ̃
xwé ɔ̃ gbè lóbó dógbè nú nyá ɔ̃ bɔ̃ nyá ɔ̃
yígbé n'í. Lò ɔ̃ é dɔ̃ nú nyá ɔ̃ dɔ̃:
„Mì me àtɔ̃n we zɔ̃n àyikúngbán, xebiosò
kpó yen àbádáxwéjesú ɔ̃ kpó bó xwè yígbè tò

vorläufig stillen“. Sie fanden auch keinen
Baum, unter dessen Schatten sie sich
etwas hätten ausruhen können, und ihnen
stand der Schweiß auf der Stirn.

Als sie wenige Meter ihren Weg
weitergegangen waren, sahen sie ein
Haus am Wege liegen. Sofort dachten sie,
jemand müsse in dem Haus wohnen. Sie
wollten hineingehen und um Wasser
bitten.

Zunächst ging die Erde in das Haus und
sah einen Mann und sagte zu ihm:
„Wir sind zu dritt und wollen in ein
fernes Land gehen. Meine zwei Begleiter
warten am Weg auf mich. Aber wir alle
haben viel Durst und einen tierischen
Hunger. Wärest du so lieb, uns etwas
Wasser zu geben?“

„Wie ist dein Name?“, fragte sie der Herr
des Hauses. „Mein Name ist Erde; die
Erde, auf der du deinen Brunnen gebaut
hast“, erwiderte die Erde. Nun sprach der
Mann zu ihr:
„Dir gebe ich keinen einzigen Tropfen
Wasser zu trinken!“

Kaum hatte der Mann ausgedet, da
tauchte der Donner auf, grüßte den Herrn
und sagte zu ihm:
„Gib mir etwas Wasser zu trinken!“ „Wie
heißt du?“, fragte ihn der Mann. „Mein
Name ist Donner. Ich bin der, der das
Wasser vom Himmel herunterfallen
läßt!“, entgegnete ihm der Donner. „Ach
so! Von mir bekommst auch du kein
Wasser.“

Als sich der Donner und der Mann weiter
unterhielten, betrat plötzlich der Tod das
Haus. Er grüßte den Mann, der seinen
Gruß erwiderte. Nun sprach der Tod zu
dem Mann:

me bo núgblá ká sin é mí bí lé é ní kenklen bó ná
sin kpedé é mí nú é mí ná nù.“

„Wir drei, die Erde, der Donner und ich
sind auf dem Weg in ein fernes Land, und
wir haben viel Durst. Gib uns doch bitte
etwas Wasser zu trinken!“

9-

Nyá ɔ ɔ́ nù kújesú ɔ́:

„Nà xókpɔn ɔ́jú dókpo có bó ná ná sin wè a.

Hwe bá ná dó kenklen có bó ná nù sin.

Ná ná sin wè bo a ná nù bo é ná kpé wè. È
jló wé ɔ, a nà le lewú.

Kú ɔ ɔ́ n'í ɔ́ éte ɔ́ we é ká dé bó ɔ́ mɔ à
ji?

Nyá ɔ ɔ́ n'í ɔ́ é nyɔ lé é ní kpɔn lé nú è kpɔn

gbe ɔ me bí dín ɔ, lé éye dókpo we nyi

hwejúɔ téélé dèè dé ɔ

dééjí, dò gbetòme fí we a àlo kútòme dɔn we a, é
dókpo we nɔ dáhwe gánjí.“

Da sagte der Mann zu dem Tod:

„Ich zögere nicht den Bruchteil einer
Sekunde, dir Wasser zu geben. Du
brauchst nicht darum zu bitten, bevor du
deinen Durst stillst. Ich gebe dir genug
Wasser zu trinken. Wenn du willst,
kannst du auch damit duschen.“ „Was
meinst du damit?“, fragte ihn der Tod.
Nun sprach der Mann zu ihm: „Na gut!
Schau mal! Wenn man sich in der ganzen
Welt umschaut, bist du der einzige
redliche Richter auf der Erde und im
Jenseits.“

10 -

Dín ɔ nyá ɔ kánbyɔ kú ɔ́ lé é tùn nùdèè wú

zɔn bo é mí kún ná ná sin àyikúgbán

Ó ɔ á ji, bo kú ɔ́ héwò. Nyá ɔ ɔ́:

„Ún dɔ xɔntɔn wè bo yé nɔ leglé yétɔn yétɔn
bo glé le bí ká dɔ àdàgblógblo dókpo ɔ.

Dín ɔ yé bí dó gbádé kpànù kò kò.

Gbádé yá hwénú ɔ,

medé yá gbádé àti kánwèkó bo medé ɔ ká yá
gbádé àti gbán géé.

Hwejúɔ nú te àyikúgbán ká wá dɔ́ fíne dín?

É wà hwejúɔ nú dókpo a, má nyí mɔ a ɔ,

xɔntɔn wè lebí we ná yá gbédé àti kánwèkó

kánwèkó. Nùdèè wú zɔn bo ùn má ná sinnùnù dé
àyikúgbán ɔ a ɔ ne.“

„Weißt du, warum ich der Erde kein
Wasser zu trinken geben wollte?“, fragte
der Mann den Tod. „Nein!“, erwiderte
der Tod. Und der Mann sagte zu ihm:
„Ich habe zwei Freunde, die ihr
jeweiliges Ackerland mit der gleichen
Fläche bestellt haben. Jeder hatte zwanzig
Kilo Mais ausgesät. Als die Erntezeit
kam, hat der eine Freund hundert Säcke
Mais geerntet, während der andere nur
dreißig Säcke bekommen hat. Da hat die
Erde nichts Gerechtes getan, sonst hätten
beide Freunde dieselbe Menge Mais
geerntet. Deshalb gab ich der Erde kein
Wasser.“

11-

Kújesú kánbyɔ nyá ɔ ɔ́ lé nekágbɔn bo é má

ná ná sin xebiosò à cé à jí? Nyá ɔ ɔ́ nù kú ɔ́:

„Xebiosò ɔ́ dè sú ɔ, ná ná sin dè éye a dɔ

nù we é nɔ cyán dɔ́ nùme, é nɔ dè sinfífa sín

sinzózó me lóbó nɔ kpɔn medèè é

nyíwán ná ɔ bó nɔ wá dágbe ná.

Medèè é má nyíwán ná a ɔ, é nɔ wà nyányá

nù me ɔ. Hwédénú nɔ wá sù dɔ́ jíhwénú bo

xebiosò nɔ cyán

fíqèè nyɔ nùkún tɔn me bó nɔ ná sin kɔn nyí fí

éne le bo jínùkún nɔ nyɔ nú me le dɔ́ fí éne le.

Hwénenú ɔ é nɔ jó fíqé le dó bo sin

kwíndókpo nɔ jàyi dɔ́ fí éne le a lóbó àkú

„Und warum willst du dem Donner kein
Wasser geben?“, fragte der Tod den
Mann. „Auch dem Donner würde ich nie
Wasser anbieten, weil er zu viele
Unterschiede macht. Er wählt
irgendeinen aus, den er mag und tut ihm
Gutes. Wen der Donner nicht mag, dem
tut er Böses an. Wenn die Regenzeit
beginnt, so kommt es häufig vor, daß es
an den von dem Donner bevorzugten
Orten regelmäßig regnet und die Leute
gut ernten. Unterdessen läßt er in
manchen Regionen keinen Wassertropfen

no dɔ bo ʔdo no ton dɔ fi ene le lɔbo gbeto
le no mo ya tawun.
Nudɛɛ wu zon bo un ma na na sin de xebiosɔ
gbɛde a o ne.“

12-

Nya o le dɔ nu ku dɔ emi na sin eye
Abadaxwe jesu
o ganji dɔ a no wa hwejujo nu tawun bo no gbɔh
we teele lɔbo no kan to, no, vi, asu kro asi
kro dɔ vo a.
A no hu mebi kaka je dada de no dɔ le de emi
nyi dada daxo o we zon bo emi kun na ku
gbɛde o.
E jlo we o a no hu togan de krae do to nu o.
A no hu azongbleto de no dɔ nu
mede dɔ kuliji o emi no hwlen
me o gan o le ene we zon bo emi kun na ku
gbɛde o o, e no glo we a, a no hu i kpoun.
Kaka je dotoo daxo de no dɔ emi we dɔ ace bo
nu mede dɔ na ku we dɔ ceju aton glame
we o, emi no tun o, e no glo we a.

13-

„Mede dɔ emi dɔ akwe sukro bo nyi dokunno
daxo bo de emi dɔ akwe gega o we zon bo jesu
na jo emi do o, a no gbe ni toolo bo no hu i.
A no jo dokunno do a, a ka no le jo yaton lo
mo do a, a no hu mebi.
Nudɛɛ wu zon bo na na sin we ganji bo a na
nu bo na le do lewu o ne. A do wen desu,
hagbe towe le xebiosɔ kro ayikungban kro o
na na sin de yedele a dɔ ye no wa hwejujo nu a.
Hun nudɛɛ zon bo hwejujo no dokro de dɔ gbe
o me o ne nyi
abadaxwejesu ne.

fallen, so daß dort Dürre und Hungersnot
herrschen und die Leute zu viel leiden.
Deswegen bekam der Donner von mir
kein Wasser zu trinken“, sprach der
Mann zu dem Tod.

Er sprach zu dem Tod weiter:

„Dir, dem Tod, gebe ich reichlich Wasser
zu trinken, weil du sehr gerecht bist und
jeden Streit mit Gerechtigkeit beilegst.
Du machst keinen Unterschied zwischen
Vater, Mutter, Sohn, Mann und Frau. Du
tötest alle, auch den König, der sagt, er
sei der berühmteste und mächtigste Mann
und deswegen müsse der Tod ihn
verschonen. Selbst das Staatsoberhaupt
entkommt dir nicht. Auch den großen
Heiler, der sagt, er könne problemlos
einen im Sterben liegenden Mann retten
und deshalb sterbe er nie, bringst du
einfach um. Den Facharzt, der sagt:
„Ich bin der mächtigste Arzt, der
jemandem sagen kann, daß sein Tod in
drei Sekunden erfolgen wird“,
erschlägst du“.

Wer sagt:

„Ich habe so viel Geld, daß ich darin
schwimmen kann, ich bin ein sehr
reicher Mann. Da ich viel Geld habe, hat
mich der Tod verschont.“ Diesem sagst
du lediglich nein und bringst ihn um.
Deswegen gebe ich dir genug Wasser zu
trinken, und du kannst auch ein Bad
nehmen, wenn du willst. Du bist sehr
rechtschaffen. Deinen Begleitern, dem
Donner und der Erde gebe ich keinen
Tropfen.“ So verschonte der Tod in
jenem Land auch weiterhin weder den
Reichen noch den Armen. So trug es sich
zu, daß der Mann dem Tod einen
einmaligen Empfang widmete und den
Donner und die Erde durstig und hungrig
zurückließ, denn der Tod ist der einzige
gerechte Richter der Welt.

2.2.3.4.

1-

Hwénúxó cè zón mọ wíín bó yí je nàwè dọkpó
kpó vi tòn wè le kpó jí.

2-

É kó lín dín bọ nàwé dọkpó tíín bó dọ àsú
bọ àsú ọ nọ nyágbé.
É ká jì vi dẹbú ọ vi ọ nọ kú, káká ọ é wá
jì súnú wè bọ yé de lebí gàn bó wá sù lóbó
kplón gbènyínyá.

3-

Nọ yétón kpó tọ yétón kpó ọ é ká gbedó yé
kpedé.
Nọ yétón ọ nọ bà àmá dọ àtín jí lóbó nọ yọ bó
nọ sà.

4-

Yé dọ àyì káká ọ àsú tòn wá kú bọ vi le gbo
bó zé gbènyínyá sìn àzà ọ sọ xwè bọ gbè ọ jen
yé nọ nyá.
Yé yí gbè ọ yé nọ hù nú hú gbèto é kpó yé
kpó nọ nyágbe ọ bí.

5-

Gbé dọkpó wá sù bọ yé yí gbè dọ gbèhán dẹ me
kpoún ọ, súnú vi le dọkpó mọ àgbó lóbó
dátú dó é bọ àgbó ọ yíkpen àmọ é ká kú a.
É je tuntón jí lóbó kpló dó gbèto ọ bó sọ zó é dó
àdógó me lóbó hù' i bọ é kú zeen.

6- Dèè kánlín ọ sè xósúsú nọvi tòn dèè dọ
málinmálin d' é ọ tòn ọ, é kpló dó élo mọ
bó hù' i tówún.

7-

Degán dèè kpó yé kpó yí gbè ọ me le wá sè
àxwádúdó ọ lóbó tówú nú àgbó ọ bó dátú' i bó
hù' i tówún.

8-

Éne gúdó ọ gbèto le wá xwégbè bó yí mọ

Märchen: Nr. 18: Der Jäger, seine Frau und ihre Söhne.

Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf eine Frau und ihre zwei Söhne.

Es war einmal eine Frau. Ihr Mann war ein Jäger. Jedesmal wenn sie ein Kind gebar, so starb es. Lange blieb es so, bis sie zwei Söhne zur Welt brachte, die erwachsen wurden und auch jagen lernten.

Ihre Eltern waren aber sehr arm. Die Mutter pflückte Blätter von Bäumen, kochte und verkaufte sie.

Nach langer Zeit starb ihr Mann, und die Söhne übernahmen seine Stelle und widmeten sich nur der Jagd. Sie jagten besser als alle anderen Jäger.

Eines Tages, als sie in einem Wald auf die Jagd gingen, machte einer der Söhne einen Büffel ausfindig und schoß auf ihn. Das Wild wurde getroffen, aber es war nicht tot. Humpelnd griff der Büffel den Jäger an und stieß ihm die Hörner in den Bauch. Der Mann starb auf der Stelle.

Als das Tier nun hörte, daß der andere Bruder, der in der Nähe stand, laut aufschrie, kam es sofort auf ihn zu und tötete auch ihn.

Die übrigen Jäger, die mit ihnen auf der Jagd waren, hörten den Notruf, lauerten dem Büffel auf und schossen auf ihn. Diesmal war er mausetot.

Daraufhin kamen die Jäger nach Hause

tòxosú dèè kpàce dó tòxò yétòn nú ò gòn bó
 ɔ n'í ɔ:

„Nàwé dókpo tíín bə mì kpó vi tòn le kpó yí
 gbè. Dòn ò yé mə àgbó dókpo bó dàtú bə àgbó
 yíkpen, é ká kú a lóbó kplə dó yé me wé ləbí
 bó hù yé.“

9-

Tòxosú ò ɔ nú yé ɔ:

„É ná bó ɔ nú nò yétòn dín ò, é ná ɔ é mí lə
 ná kú.

Hùn éne wútú ò mí ná ləkə yí gbéhán me bó ná
 kùn yə̀dò

àtòn bó nú nò yétòn ɔ kú jen é mí lə ná
 kú hùn mí sə é lə sə ɔ́í dó dò le dókpo me.“

10-

Dèè tòxosú ɔ mə nú yé kpóún ò,
 yé sə nù ləkə yí gbè ò me lóbó kùn yə̀dò àtòn
 le bó yí nàwé ò gòn bó ná yí kpl'ə.

Dèè yé je dòn ò yé ɔ n'í ɔ lé vi tòn le hù lán
 lé é ní wá má yí nú é ná yí be lán
 ò wá yí xwé.

11-

Nàwé ò yígbé bó xwèdó yé sə yí gbéhán ò me
 bə yé wá ɔ n'í ɔ:

„Nùdèé wútú zòn bə mì kplá wé wá fí dín ò we
 nyí ɔ vi tówé le mə àgbó dókpo lóbó
 dàtú d'é bə kánlín ò yí kpen bó ká kú tentòn me
 a lóbó kplə dó bó hù yé kpó zó tòn le kpó.“

12-

Nò yétòn sè mə kpóún bó be àxwádúdó kpó
 àvi kpó ɔ é mí kún síxú nò gbe gbédé ó lé
 é mí ná hù é mídèè jen we.

13-

Degán le ɔ n'í ɔ lé é nyə lé dò dèè me é ná
 nò ò ɔ́í é é mí kó kún dófí é dèè
 jí dò vi tòn le tòn kpá lé nú kú jen

zurück und begaben sich zu ihrem
 Dorfcchef und sprachen zu ihm:

„Es gibt eine Frau, mit deren Söhnen wir
 auf die Jagd gegangen sind. Dort sahen
 sie einen Büffel und schossen auf ihn.
 Das Tier wurde schwer getroffen, aber es
 war nicht tot, griff sie an und tötete sie.“

Da sagte der Dorfcchef zu ihnen:

„Wenn man es ihrer Mutter mitteilt, so
 wird sie sagen, sie würde sich umbringen.
 Aus diesem Grund sollt ihr bei eurer
 Rückkehr in dem Busch drei Gräber
 graben, und wenn ihre Mutter sagt, sie
 würde unbedingt sterben wollen, so müßt
 ihr sie auch in eines der Gräber legen.“

Gleich nach diesen Worten des
 Dorfcchefs kehrten die Jäger in den Busch
 zurück und gruben die drei Gräber.
 Danach begaben sie sich zu der Frau, um
 sie abzuholen. Dort sagten sie zu ihr:
 „Deine Söhne haben Wild getötet. Komm
 mit, damit du das Fleisch holen und mit
 nach Hause nehmen kannst!“

Die Frau nahm an und ging mit ihnen in
 den Busch. Nun sagten sie zu ihr:
 „Der wahre Grund, aus dem wir dich
 hier hergebracht haben, ist folgender:
 Deine zwei Söhne haben einen Büffel
 gesehen und auf ihn geschossen. Das Tier
 wurde schwer getroffen, aber es war nicht
 tot. Dann hat es sie angegriffen und sie
 mit seinen Hörnern getötet.“

Kaum hatte die Frau dies gehört, da stieß
 sie einen furchtbaren Schrei aus und aus
 ihren Augen brachen Tränen. Dann sagte
 sie:

„Ich will nicht mehr leben, ich werde
 mich gewiß umbringen.“

Da sprachen die Jäger zu ihr:

„Na gut! Das Grab, wohin du gehörst,
 haben wir hier neben den Gräbern deiner

èlò ná kù ò è
kún sò bá ná kùn dò d'èwó ò lé dò kó d'ò fíne.

14-

Dín ò n'áwé ò be àxwá bó d'ò:
„É nyí m'ò jen nyí ò ná gb'ò bó yì xwé tóóló bó
ná n'ò bá àmá c'è bó ná n'ò sà.“
Hùn n'ò y'èt'ò h'òn d'ò kú ò n'úk'òn b'ò gb'èt'ò le
gb'ò bó d'ì vi t'òn le k'ed'è.
N'ùd'èé wú z'òn b'ò é n'ò d'ò d'ò f'òn d'ò
w'ányí n'ú n'òzo v'ò d'ò y'òd'ò t'ò ò n'è.

2.2.3.5.

1-

Hw'ènúxó c'è z'òn m'ò v'íin bó yi je d'ádá d'òk'pó
jí.

2-

D'áyi x'óxó m'èxó le hw'ènú ò, d'ádá d'òk'pó t'íin
bó n'ò n'ò h'òn d'àgb'èd'àgb'è d'è m'è d'ò z'únk'án d'è
t'ò.

3-

D'ádá éne ò le d'ò h'òn d'àgb'è g'àng'án d'èw'ò b'ò é
d'ò àl'ij'èk'p'ò k'ò m'ò dò fi d'èé é d'ésú n'ò n'ò ò.
Dò h'òn éne m'è ò vi t'òn ny'òn'ù n'úk'òn t'òn àx'òvi
ò w'è n'ò n'ò f'íne.

4-

D'ádá w'á z'òn àx'òs'ú z'ínk'p'ò w'è bl'ó l'òb'ó be d'ò
h'òn éne m'è d'èb'òd'òd'èw'ù b'ò àx'òvi ò n'ò j'únj'òn
d'òk'p'ò jí b'ò w'èg'ò ò n'ò n'ò v'òt'ò.
D'ádá k'p'òn k'ák'á bó d'ò z'ínk'p'ò w'èg'ò k'ún six'ú
d'ò v'òt'ò hw'èbin'ú m'ò ò lé é m'í ná d'ású d'òk'p'ò n'ú
àx'òvi ò b'ò z'ínk'p'ò ò k'ún s'ò ná n'ò v'ò d'è ò.

5-

Gb'èd'òk'p'ò w'á s'ú b'ò é d'ò t'ògb'és'ò bó y'ò gb'èt'ò le
k'p'ò k'ánlin lebi k'p'ò d'ò h'òn m'è.
T'ògb'és'ò éne ò gb'èt'ò le w'á b'ò c'ùk'ú, àzwi, gb'ò,
s'ò, l'óg'òz'ò, k'ín'ík'íní, k'p'ò, àgb'ánlín,
àgb'ánlínk'òg'á, àj'án'úhl'á k'p'ò àg'amá k'p'ò w'á.

Söhne schon gegraben. Man braucht nicht
mehr ein anderes Grab zu graben, wenn
du dich wirklich umbringen willst.“

Da schrie die Frau laut auf und sagte:
„Wenn dem so ist, gehe ich sofort nach
Hause und kümmere mich um das
Pflücken und den Verkauf meiner Blätter.
So floh die Mutter der Söhne vor dem
Tod. Und die Moral von dieser
Geschichte ist: Die Liebe hört am Grab
auf.

Märchen: Nr.19: Der merkwürdige Bräutigam.

Mein Märchen springt hin und her und
setzt sich endlich auf einen König.

Zur Zeit unserer Urahnen lebte ein König
in einem herrlichen Palast nahe am Wald.

Der König besaß aber noch einen anderen
großen Palast, der etwa zwanzig Meilen
von ihm entfernt lag. In jenem lebte ganz
allein eine Prinzessin, seine älteste
Tochter.

Mit der Zeit ließ der König zwei Throne
anfertigen, die er einen neben dem
anderen in diesem Palast aufstellte. Auf
einem saß die Prinzessin, der andere war
immer leer. Nach reiflicher Überlegung
beschloß der König, die Prinzessin zu
verheiraten, damit der zweite Thron nicht
mehr leer blieb.

Da in den uralten Zeiten Menschen und
Tiere noch miteinander sprachen, berief
der König eines Tages eine große
Versammlung in seinen Palast ein und
lud alle Lebewesen dazu ein. Abgesehen
von den Menschen antworteten der Hund,
der Hase, die Ziege, das Pferd, die
Giraffe, das Chamäleon, die Hyäne, die

Antilope, der Panther und der Löwe auf diese Einladung.

6-

Dèè kánlín lè kpó gbeto lè kpó wá ɔ dò hwéneńú dèè kánlín kpó gbeto kpó bi nɔ dɔ xó dó yé dèé gbé me ɔ, dádá yí xó bó dɔ nú yé dɔ:
„Dòò nú mí! Ún ylo mí dọ àgbàhwlenhwlen dè wú bɔ me dèé ná tɔn tà dọ àgbàhwlenhwlen éne me ɔ ná yí àjɔ klòkló dọkpó.“

Als Menschen und Tiere zu der Versammlung gekommen waren, in jener Zeit, in der beide Lebewesen noch miteinander sprachen, sagte der König zu ihnen:

„Herzlich willkommen! Ich habe euch eingeladen, weil ich einen Wettbewerb plane, der mit einer Belohnung gekrönt werden wird.“

7-

Kíníkíní kánbyɔ dádá ɔ dɔ àgbàhwlenhwlen dè te ká we à ji.
Dádá yígbé dɔ lé me dèé ná kánwézún je núkɔn bó ná júnjɔn zínkpò dèé dò vɔ dò àxɔvi tɔn kpá dọ hɔn cè wègɔ ɔ me ɔ, me ɔ we ná dà vi cè àxɔvi ɔ.

„Um welchen Wettbewerb geht es?“, fragte seine Majestät, der Löwe. Da erwiderte der König:

„Wer am schnellsten laufen wird und sich als erster auf den leeren Thron neben der Prinzessin in meinem anderen Palast setzt, der heiratet meine Tochter.“

8-

Káká nú dádá ná dɔ mɔ kpóún ɔ góó, hwínyáhwínyá byɔ gbeto lè kpó kánlín lè kpó me.

Kaum hatte der König ausgeredet, so brach ein Gemurmel unter den Menschen und den Tieren aus.

9-

Cùkú dɔ émí nɔ kánwézún hùù.
Ágbánlín dɔ émí we nɔ kánwézún hú mebí.
Àzwi dɔ émí we ná dà àxɔvi ɔ lé medébú kún sixú kánwézún ze émí wú ó.

„Ich laufe schnell“, sagte der Hund. „Am schnellsten laufe ich“, fügte die Antilope hinzu. „Ich werde die Prinzessin heiraten.“ „Keiner kann schneller laufen als ich“, verkündete der Hase.

10-

Hwèńú dèé kánlín lè dọ àgbàhwlenhwlen ɔ xó dɔ we ɔ, gbeto lè dɔ émí kún dí ó, ne émí gbeto lè ká ná dọfí bɔ kánlín lè ká ná dà àxɔvi gbɔn à ji lé nù mɔhúnkɔ kún ná je gbédé ó, gbédé kpɔn ó.
Àxɔvi ɔ dọ ná nyí medókpó tɔn dọ mì me.

Während sich die Tiere um den Wettlauf stritten, sagten die Leute:

„Unglaublich! Wie kann es sein, daß Tiere die Prinzessin heiraten, wo doch wir Menschen da sind? Das darf nicht sein, niemals!“ Die Prinzessin muß einem von uns gehören“.

11-

Hwèńú gbeto lè kpó kánlín lè kpó dọ àdán sín we dọ yé dèé me dɔ émí jen ná tɔn tà dọ àgbàhwlenhwlen ɔ me ɔ, àgámá gbɔn gùdò bó yí bókɔnɔ gɔn.

Während sich die Menschen und Tiere weiter um den Wettlauf stritten, hatte sich das Chamäleon unterdessen zum Bokɔnɔ begeben.

12-

Dɔn ɔ é ɔ nú bókɔnɔ ɔ lé àgbàhwlenhwlen
 ɔ ɔ ɔ àzán àtɔɔn gbè ɔ kànlín le kpó gbeto
 le kpó tentín bó kàn àxɔvi ɔ ɔ dídá.

13-

Bókɔnɔ kánbyɔ àgámá ɔ àgbàhwlenhwlen ɔ
 te ká we à ji?

Àgámá ɔ lé àgbàhwlenhwlen ɔ we nyí ɔ
 meɔéé ná je nùkɔn lóbó ná kánwèzún hú
 mebí bó ná yi júnjɔn àxɔsú
 zínkpò ɔ ɔ ɔ ɔ ɔ àxɔvi tɔn kpá ɔ ɔ dádá
 sín hɔn me ɔ ɔ ɔ, me ɔ we ná dà àxɔvi.
 Dèè ún mà kà tùn wèzún kán bléblé a ɔ we
 zɔn bó ún ɔ ná wá kíjé kpɔn ɔ ɔ fá nú bó
 ná dó tùn lèbù ná bló gbɔn bó
 ná ɔ ɔ ɔ àgbàhwlenhwlen éne ɔ ɔ ɔ dádá
 ɔ ɔ ɔ ji ɔ lóbó ná dà vi tɔn àxɔvi ɔ.

14-

Bókɔnɔ hùn dú ɔ bó ɔ nú àgámá ɔ:

„Xɔ làn bó xɔ lànxú bó ná ɔ ɔ àmíwɔ.

Àgbàhwlenhwlenzán gbè ɔ, à ná fɔnzán bó
 ná zé àmíwɔ ɔ ɔ ɔ àlì ɔ ɔ meɔéé ná yi
 àgbàhwlenhwlen ɔ tenme le ná
 gbɔn ɔ tó.

À seyí kpeɔé ɔ, à ná zé lánxú ɔ kpó làn ɔ kpó
 ɔ ɔ ɔ àlì ɔ ɔ ɔ tó.

Lò ɔ a ná hwlá hweɔéé dó gbèhán me ɔ ɔ
 málimálin dó lànxú ɔ.

À cí fíne xwíí bó nú cùkú ɔ ɔ ɔ kánwèzún
 hú làn ɔ ɔ le bí ɔ wá je fíne bó mɔ àmíwɔ, làn ɔ
 kpó lànxú ɔ kpó ɔ, é ná nɔté jen we bó ná ɔ ɔ yé.
 Hwènenù ɔ a ná mɔ ten bó
 ná wà dede bó fán sí tɔn
 téwúntéwún lóbó ná dó wèzún kpó é kpó.

À bló mɔ ɔ a ná ɔ ɔ ɔ àgbàhwlenhwlen ɔ ɔ ɔ
 lóbó ná dà dádá sín vi ɔ.“

15-

Àgámá blò nùɔéé bókɔnɔ ɔ n'í ɔ bi lóbó hwlá
 éɔéé nùgbó
 dó gbèhán me ɔ ɔ ɔ lànxú ɔ kpá.

16-

Àgbàhwlenhwlenzán sɔgbé bó kànlín le kpó

Dort sagte es zum Bokɔnɔ:

„Es gibt in fünf Tagen einen Wettlauf
 zwischen den Menschen und den Tieren
 bezüglich der Heirat einer Prinzessin.“

„Wie sind die Bedingungen“, fragte der
 Bokɔnɔ das Chamäleon. „Wer am
 schnellsten läuft und als erster den leeren
 Thron neben der Prinzessin im
 königlichen Palast besetzt, dem wird die
 Prinzessin gehören. Da ich nicht schnell
 laufe, komme ich zu dir, um das Orakel
 zu befragen, damit ich weiß, wie ich
 vorgehen soll, um diesen vom König
 organisierten Wettlauf zu gewinnen und
 somit die Prinzessin zu heiraten“,
 erwiderte das Chamäleon.

Der Bokɔnɔ befragte das Orakel und
 sagte zu dem Chamäleon:

„Kaufe Fleisch und Knochen und bereite
 einen festen Maisbrei mit rotem Öl zu.
 Am Tag des Wettlaufs stehe früh auf und
 setze den Maisbrei mit rotem Öl an einer
 Ecke der Strecke ab, die die
 Wettbewerber zum Palast laufen sollen.
 Wenige Schritte weiter setze die Knochen
 und das Fleisch an der gleichen Strecke
 ab, dann verstecke dich ruhig im Busch
 nahe den Knochen. Wenn du da ruhig
 versteckt bleibst, dann wird der Hund,
 der beim Laufen schneller ist als alle
 anderen Tiere unbedingt anhalten, sobald
 er den Maisbrei, das Fleisch und die
 Knochen sieht. Dann wird er sie fressen.
 Unterdessen kannst du dich ruhig und
 unbemerkt so fest an seinen Schwanz
 hängen, daß du auch mitläufst. Nur so
 kannst du den Wettlauf gewinnen und die
 Prinzessin heiraten.“

Gesagt, getan! Das Chamäleon tat alles,
 was ihm der Bokɔnɔ empfohlen hatte und
 versteckte sich im Busch neben den
 Knochen.

Am Tag des Wettlaufs waren die Leute

gbeto le bí kpó wá kplé dọ́ dádá sín hɔn me nùkɔn.
Záándé kpoún ɔ́ dádá nágbe bɔ wèzún ɔ́ ná be.

und die Tiere vor dem königlichen Palast zusammengetroffen. Bald darauf gab der König das Startzeichen, und der Lauf begann.

17-

Gbeto le kpó kànlín le bi kpó be wèzún xéé bó wlí àlì déé yí dádá sín hɔn wègɔ ɔ́ me dọ́ fídèè àxɔsú sín vi ɔ́ kpó zínkpò vɔtɔ ɔ́ kpó dé ɔ́.

Alle Leute und Tiere liefen die Strecke zum Palast, wo sich die Prinzessin und der leere Thron befanden.

18-

Wézúnkántɔ dèbù je fídéé àgámá sɔ àmíwɔ ɔ́ kpó làn ɔ́ kpó lànxú ɔ́ kpó dọ́ ɔ́, é nɔ nɔté a bó nɔ be wézún dídó.
Gbeto le, lógózó, gbɔ, sɔ kpó kànlín le bí kpó je fíne bó dín.

Jeder Läufer, der den Platz erreichte, wo das Chamäleon den Maisbrei mit rotem Öl, das Fleisch und die Knochen abgesetzt hatte, hielt nicht an, sondern lief seinen Weg weiter. Die Menschen, die Schildkröte, die Ziege, das Pferd, alle Tiere liefen vorbei.

19-

Dèè cùkú dọ́ wèzún kán we káká bó wá je fíne
lóbó mɔ àmíwɔ kpó lán kpó ɔ́, è nɔté tóóló bó zɔn jí bó dù bí lóbó wlí àlì ɔ́ dídó záán bó wá mɔ lànxú le bó dọ́:
„Kóóyi!
Àlì ye jí ɔ́ ná nyɔ nú mí we ká dé a nyá!
Medé má ká dọ́ ná yí te mí we ne, nà wlí yébi bó ná le ze ye wú, yen jen ná yí je nùkɔn júnjɔn zínkpò ɔ́ jí bó ná dà àxɔvi.“

Als der Hund kam und den Maisbrei mit rotem Öl und das Fleisch sah, hielt er sofort an und griff zu, fraß alles auf und lief seinen Weg weiter. Wenige Meter danach fand er die Knochen und sagte: „Oho! Diese Strecke scheint mir Glück zu bringen! Keiner wird vor mir dorthin gelangen. Alle werde ich ein- und überholen. Ich komme ihnen schon zuvor, besetze den Thron und heirate die Prinzessin.“

20-

Cùkú dọ́ mɔ lóbó júnjányí tɔn fɛe bó dọ́jídé dọ́ édéé wú gánji bó zɔn lánxú ɔ́ jí bó gbà lóbó dù bí.

Nach diesen Worten setzte sich der Hund gemächlich nieder, geduldig und zuversichtlich. Dann begann er, die Knochen Stück für Stück bis auf den letzten zu zermalmen.

21-

Hwènú àvún ɔ́ júnjányi bó dọ́ lànxú ɔ́ gbà we ɔ́, àgámá dèè dọ́ hwláhlwá ɔ́ wá dede lóbó tɔn bó zúnfán
cùkú ɔ́ sín sí bó hen syensyen bó cijí xwíí.

Während der Hund saß und beim Zerbrechen der Knochen war, schlich das Chamäleon mit seinem Schneckentempo unbemerkt herbei und hängte sich ruhig an den Schwanz des Hundes, an dem es sich festhielt.

22-

Cùkú ɔ́ dù nú tɔnhwen bó be wèzún dídó bó tùùn dọ́ émí jen ná júnjɔn zínkpò ɔ́ me je nùkɔn bɔ àgámá ká dọ́ sí tɔn jí.

Als der Hund die Knochen aufgefressen hatte, lief er schnell weiter, sicher, daß er als erster den Thron besetzen würde. Das

É be wèzùn bó ze kànlin dè le bí wù kpó
nù dèè kó nyí gbeto bó dò àlì ɔ jí ɔ bí wú
dó é jló ná yí dà àxovi ɔ jen
we.

23-

Dèè cùkú be wèzùn xéé bó yí dɔn je nùkɔn ɔ,
é mɔ àxosú zínkpò vɔtɔ ɔ kpó àxovi kpó,
éye dò àyijúnjɔn dò zínkpò tɔn jí.

É jló ná júnjɔn zínkpò vɔtɔ ɔ ji.

Káká nú sí tɔn ná je zínkpò ɔ tó lé kpóún ɔ,

àgámá déé kó te dó si ɔ wú ɔ je nùkɔn

n'í bó lɔn júnjɔn zínkpò ɔ me bleún bó dɔ nú
cùkú ɔ:

„Blò dede! Ùn dɔfí.

Ùn kò dɔfí còb' a wá, nyí we dò àxosúzínkpò ɔ
me.“

24-

Cùkú ɔ ná nyikɔ kpɔn gùdó dó zínkpò ɔ me

kpóún ɔ, é mɔ dɔ àgámá kó dò fíne nùgbó.

Cùkú kpɔn káká bó mí tà bɔ wú le kù i.

Fí déé àgámá dó nyí bíbí hú kànlin dè le kpó

gbeto le kpó tɔn dè bó wá dà dádá

sín vi dé áyisɔmɔ ɔ ne.

Dádá kpà gbé nú àgámá káká bó le sɔ hɔn me

tɔn dɔgbé éne sɔ ná é kpó àxovi ɔ kpó.

Nùdèé wú zɔn bɔ àdɔ je nùkɔn nú me nylán

lóbɔ è kà dò ná le dɔ jídé dó mɛdèé wú dín

dò àgbàhwlenhwlen

sín ten me a, má nyí mɔ a ɔ, é nɔ wá

byɔ nùfeto mɛ.

2.2.3.6.

1-

Hwènúxó cé zɔn mɔ víín bó yí je àxosú dòkpó
kpó tàdùnɔ dòkpó kpó jí.

2-

Àxosú dòkpó tíín d'ayi xóxó bó kpàce dó tò dé
nú bó nylánhún káká.

3-

Àxosú déé dɔ we é dè ɔ nylánhún káká bɔ
xwèwúxwèwú tegbe ɔ é nɔ se àzàglɔgán tɔn

Chamäleon aber hielt sich weiter an
seinem Schwanz fest. Der Hund lief am
schnellsten und überholte alle Leute und
Tiere, die auf der Strecke waren, denn er
wollte unbedingt die Prinzessin heiraten.

Als erster kam der Hund dort an, sah die
Prinzessin, die auf ihrem Thron saß.

Neben ihr stand der leere Thron. Er

wollte sich hinsetzen. Kaum hatte sein

Schwanz aber den Rand des Throns

berührt, sprang das Chamäleon schnell

herunter und saß nun schon auf dem

Thron. Es sagte zu dem Hund:

„Bitte langsam! Hier bin ich. Ich bin

schon vor dir angekommen. Den Thron

habe ich schon besetzt.“

Der Hund blickte nach hinten und stellte

fest, daß das Chamäleon den Thron

wirklich schon besetzt hatte. Er

beobachtete es eine Weile und schüttelte

den Kopf und sah sehr traurig aus. So war

das Chamäleon gescheiter als der Hund

und alle anderen Tiere und heiratete die

Prinzessin. Der König gratulierte dem

Chamäleon und schenkte dem neuen

Ehepaar seinen zweiten wunderschönen

Palast. So führt ein extremes

Selbstvertrauen manchmal zur

Selbstüberschätzung, und man sollte auch

nicht seiner Gefräßigkeit freien Lauf

lassen.

Märchen Nr. 20: Der König und der Narr

Mein Märchen springt hin und her und
setzt sich endlich auf einen König und
einen Narren.

Es war einmal ein sehr böser König, der
über ein Land herrschte.

Jener König war so böse und grausam,
daß er jährlich viele Leute seines Landes

le dó bọ yé nọ yí wli tò tọn me nù gégé wá bọ é nọ dẹgbè dó bọ mìgàn tọn le nọ hù yé.

festnehmen und hinrichten ließ. Seine Henker waren damit beauftragt, diese Hinrichtungen zu vollstrecken.

4-

Súnú we à nyonù we à àzàglogán le nọ gbọ̀n àlì jí àlì jí àlò xwégbè xwégbè bó nọ wli yé lóbó nọ blà kpó kán kpó bó nọ kplà yé wá nù àxọ̀sú ọ bọ éye nọ nágbé mìgàn tọn le bọ yé nọ gbò gbé yè.

Die Diener des Königs gingen von Straße zu Straße und von Haus zu Haus und nahmen sowohl Männer als auch Frauen fest, auf die sie trafen. Dann wurden sie mit Schnüren gefesselt und zu dem König gebracht, der seinen Henkern befahl, ihnen den Garaus zu machen.

5-

Tàdúnọ dọkpó we wá gbẹ nù àxọ̀sú éne bọ é sọ hù meḍé gbédé dọ̀ tò éne me káká có bó kú a.

Doch es gelang einem Narren, jenem König diese Schlächtereie zu verleiden, und er konnte bis zu seinem Tod niemand mehr hinrichten lassen.

6-

Gbé dọkpó wá sù bọ dádá ọ se wen dó gbeto gégé bọ è ylo yé wá họn tọn me sín nùkọ̀n. Meḍéé ká wá le bí ná hù we é ká dẹ bọ dọ éne wú ọ mìgàn le bi kó dọ̀ àcẹ́jí.

Eines Tages ließ der König zahlreiche Leute zum Hof seines Palastes herbeirufen, die alle abgeschlachtet werden sollten. Die Henker hatten sich deshalb bereit gemacht.

7-

Meḍéé è kplá wá gbénegbé bó ná hù le bi yi kàndé mọ bọ è tò yé céḍéḍé. Me nábi dẹé gúdó a dẹ bọ é wli wé ọ sín gùdó we a ná nọ bọ è ná hù wè. Tàdúnọ dọkpó ká dọ̀ meḍéé ná hù we é dẹ le me.

Die Leute, die an jenem Tag sterben sollten, standen am Hof an. Ihre Anzahl belief sich ungefähr auf vierzig. Das Anstellen wurde je nach der Reihenfolge bei der Festnahme vorgenommen. Zu den Leuten, die hingerichtet werden sollten, zählte ein Narr.

8-

Dádá ọ ká kó dọ̀ àyijúnjọ̀n bó vò bi dọ̀ àxọ̀sùzinkpó tọn me bọ mìgàn le kó dẹ hwí yétọ̀n le zehwe bọ̀ dọ̀tẹ̀ kpọ̀n àxọ̀sù ọ sín gbèníná.

Unterdessen saß der König schon gemütlich auf seinem Thron, und die Henker hatten ihre Schwerter schon herausgezogen und warteten auf den Befehl des Herrschers, der sich göttliches Recht anmaßte.

9-

Záándé kpọ̀un ọ dádá ọ dẹ gbé bọ mehùhù dọ̀ ná be. Nù mehùhù ọ je meḍé jí ọ mìgàn ọ nọ kpé sín nù me ọ bó nọ dọ̀ me ọ dọ̀ ná jekpò bó ná kpọ̀n jí.

Nicht lange danach erteilte der König den Befehl, und die Tötung sollte beginnen. Wenn jemand an die Reihe kam, so sagte ihm ein Henker, er solle niederknien. Dann gab ihm ein anderer Henker etwas Wasser und befahl ihm nach oben zu blicken.

10-

Káká nú me ɔ ná kpɔn ji lé kpóún ɔ miǵàn nɔ
 dè tà sín kɔ nú n'í bɔ é nɔ bli je kɔ me.

Kaum schaute er nach oben, da
 enthauptete ihn der Henker, und er fiel zu
 Boden.

11-

Mɔ lɔ bló we miǵàn le dé káká lóbó kò hù gbeto
 yí gbàn mɔ, hún tàdúnɔ dókpo dèé dɔ
 yé me ɔ ná
 hù we é dè bó je éye jí bɔ é ká dɔ ná
 seya miǵàn bɔ é ná dè tà sín kɔ nú n'í.

So taten die Henker und hatten schon
 etwa dreißig Leuten den Kopf
 abgeschlagen. Nun kam der Narr an die
 Reihe, und er sollte sich dem Henker
 nähern, um enthauptet zu werden.

12-

Déé tàdúnɔ sekpɔ miǵàn kpóún lèé ɔ, miǵàn
 dɔ n'í dɔ ní jekpò bò zé tà dóji bɔ tàdúnɔ bló
 mɔ nùgbó. Káká nú miǵàn ná gbò kɔ n'í
 kpóún ɔ, tàdúnɔ dɔ:
 „Éwò, éwò! Dádá àxɔsú, é wà nùdébù a me.
 Hwe jló ná hù yen dín bó dɔ.
 Àmɔ nú ún wá mɔ àfɔ tòwé dɔ kú tò me
 gbèdè ɔ é ná kpácá mi me.
 À hù mi hún, hwe má sɔ wá kútóme gbèdè ó.
 Gbé déé gbè a ná wá dɔn ɔ, a ná mɔ lèè è
 ná wà nù tówé gbɔn ɔ!“

Der Narr stand vor dem Henker, der zu
 ihm sagte, er solle niederknien und den
 Kopf hochheben, was der Narr tat. Kaum
 aber wollte der Henker ihn enthaupten, da
 rief der Narr:
 „Nein, Nein! König, es macht nichts, daß
 du mich nun hinrichten lassen willst.
 Aber laß dich bloß nicht irgendwann bei
 mir in der Welt der Toten blicken! Wenn
 du mich töten läßt, denk daran, nie in
 diese Welt zu kommen. An dem Tag, an
 dem du dorthin kommst, wirst du sehen,
 wie ich dich mißhandeln werde.“

13-

É kpácá dádá káká bɔ é dɔ nú miǵàn tóóló dɔ é
 ni tó jó é dó hwe lé é ni má tó hù i hwe ɔ,
 nùdè dɔ gbé jen nyá éne já.

Über die Maßen erstaunt sprach darauf
 der König zu dem Henker:
 „Laß ihn erst los! Enthaupte ihn noch
 nicht! Der da hat gewiß etwas
 vorzubringen.“

14-

Éne gùdó ɔ fíbí cí tóó bɔ dádá wá dɔ nú
 tàdúnɔ dɔ ní wá lé è ní tunkàn ní wá émi ɔn.
 Nùgbó ɔ è tún kàn nú tàdúnɔ bɔ é yi àxɔsú ɔ
 ɔn lóbó je kpóli dɔ nùkɔn tɔn bó dèkɔ lóbó
 kísí nú dádá sín àfɔ.

Ein Schweigen folgte dieser Rede. Dann
 rief der König den Narren zu sich. „Laß
 ihn los, damit er zu mir kommt!“, sagte er
 zu dem Henker. Der Narr wurde sofort
 von den Fesseln befreit, er ging zum
 König, ließ sich auf die Knie vor ihm
 nieder, senkte den Kopf, bis seine Lippen
 den Boden berührten. Dann küßte er den
 Fuß des Königs.

15-

Dádá dɔ n'í dɔ nùdèé é dɔ dín ɔ ni le vɔ dɔ nú
 émi ná sè gánji.

Da sprach der König zu ihm:
 „Wiederhole mal das, was du gerade
 gesagt hast, damit ich es richtig höre.“

16-

Tàdùnò ɔ́ nù dádá ɔ́:

„Xeen, mo we ún ɔ́ fee.

Ún ɔ́xó ɔ́fí dín ɔ́, mebi ná ɔ́ tàdùnò we nù mí, ún kenù ɔ́ mebí nò ɔ́ gbeto tàdùnò we ún nyí bò yen jen nyí tàdùnò ɔ́kpó ɔ́e ɔ́ tò élo me fi ɔ́.

Nú me le wá gòn tówé ɔ́, yébi nò je kpòli lóbó nò kisi nù áfo tówè.

Nyi lo ún wá fí dín é ɔ́ má nyí mo jen ún blò a, bò a nò hù mebí ɔ́ a nyí gàn bó kpàce wútú.

Bò tùn ɔ́ émi lo nò káká ɔ́ émi ná wá kú.

Medée a kò hù wá yì le ɔ́ bi kó ɔ́ kútóme

dòn. Gbè dée gbè a ná gósín àyikúngbàn

jí fí lóbó ná wákútóme dòn ɔ́, me ɔ́e a kò hù

wá yì le kpó dée kpó bò a ná hù le kpó ɔ́ mi

ná ɔ́ té kpòn wè ɔ́ dòn bó ná dó yá

nù wè héélù tòn bò a ná húzú sendónú.“

Der Narr ergriff das Wort und sagte zum König:

„Ja, das habe ich freilich gesagt. Wenn ich rede, halten mich alle Leute für einen Narren. Alle sehen in mir einen verrückten Mann und betrachten mich als den einzigen Narren dieses Landes. Wenn die Leute zu dir kommen, dann lassen sie sich auf die Knie nieder und küssen deinen Fuß. Nun bin ich vor dir und habe genauso getan und man hält mich für einen Narren. Du läßt alle töten, weil du mächtig und König bist. Nun sollst du wissen, daß du über kurz oder lang sterben wirst. Diejenigen, die du schon hast hinrichten lassen, leben nun im Jenseits. An dem Tag, an dem du die irdische Welt verlassen wirst, um ins Jenseits zu kommen, werde ich mit allen von dir hingerichteten Leuten dort sehnsüchtig auf dich warten, um dich grausam zu mißhandeln als abschreckendes Beispiel für alle Tyrannen.“

17-

É ɔ́ mo nù dádá kpoun ɔ́, wù kú dádá tóoló bò é flín me dée é kó hú wá yì le lóbó be àvi bó nò lín nù dée ɔ́ tē kpòn é ɔ́ kpòn.

É yàvi káká lóbó wá ɔ́ nù mìgàn tòn

le ɔ́ yè ni má sò hù tàdùnò ɔ́ kpó me ɔ́e

kpó bò é ná hù le kpó ɔ́ ó lóbó tunkàn nù yé

bi nù yé ní yí xwé. Sín hwènenú ɔ́ àxósú éne

sò hù medé gbédé ɔ́ tò éne me a, hún tàdùnò

le nyonwíi ɔ́sú bò è ɔ́ ná dó ve nù yé a.

Als der König diese Worte hörte, war er auf der Stelle ganz bestürzt und dachte eine Weile über die schon abgeschlachteten Leute nach. Traurig über das, was im Jenseits auf ihn wartete, strömten ihm Tränen aus seinen Augen. Nun befahl er seinen Henkern, sowohl den Narren als auch die noch nicht hingerichteten Leute zu befreien. Seit jener Zeit ließ dieser grausame König niemand mehr in jenem Land töten.

2.3. Die Hauptfiguren in den Fon- Märchen: Darstellung ihrer Charaktereigenschaften und Rollen

2.3.0. Die menschlichen Figuren

2.3.1. Das Kind

Da die Märchen bei den Fon und in Afrika eine überwiegende Rolle in der Oralliteratur und in der Erziehung der Kinder spielen, ist es kein Wunder, daß diese Figur im Mittelpunkt vieler Fon- Märchen und anderer afrikanischer Erzählungen steht. Die Kindermärchen verweisen unmittelbar auf den Menschen, weil zwischen Kindern und Erwachsenen kein wesentlicher Unterschied besteht. Das Benehmen und die Handlungen der Kinder in den Märchen erweisen sich als sehr aufschlußreich. Die Märchen, in denen sie erscheinen befassen sich mit verschiedenen Themen. Die Kinder sind meistens unterwegs, und ihre Begegnungen mit weiteren Figuren weisen oft spannende, aber auch fürchterliche Szenen auf.

In den afrikanischen Märchen lassen sich verschiedene Typen von Kindern unterscheiden. Die einen können als „normale“ Kinder bezeichnet werden. Darunter soll verstanden werden, daß es um Kinder geht, die man jeden Tag sieht und die in jedem Dorf zu treffen sind. Sie stellen keine außergewöhnlichen Kinder dar. In den Märchen, in denen sie auftreten, wird entweder kurz oder gar nicht über ihr physisches Erscheinungsbild berichtet. Der Erzähler schildert eher das Benehmen und zeigt durch Taten und Gesten den Charakter des „normalen“ Kindes.

Die Märchen über das „normale“ Kind heben einige Züge, beispielsweise den Ungehorsam hervor, die Kindern und Jugendlichen zu eigen sind. Nun aber will die traditionelle afrikanische Moral, daß das Kind seinen Eltern gehorcht. So schließt ein Aja- Märchen mit den Worten:

„Enfants, écoutez donc les conseils de vos parents qui ont de
l'expérience Si vous leur obéissez, aucun mal ne peut vous arriver.“⁴¹

Dies bedeutet, daß die Kinder die Ratschläge ihrer Eltern befolgen und ihnen gehorchen sollen, um sich keinen Gefahren auszusetzen, denn die Eltern hätten mehr Erfahrung. Die Märchen präsentieren also ungehorsame Kinder, die bestraft werden, um darauf aufmerksam zu machen, daß sie Respekt vor ihren Eltern haben sollen. Ein Beispiel dafür bietet ein von

⁴¹ Das Märchen stammt aus dem Aja-Volk aus dem Süden Benins, liegt aber nicht in unserem Korpus vor. Ich habe es von Claude Amoussou aus Athiémè in Mono Provinz gehört.

Pierre de Beaumont gesammeltes Märchen an, das sich folgendermaßen zusammenfassen läßt. Es geht darin um die Geschichte eines alten Krokodils, das in einem Fluß lebte und zu den Einwohnern des Nachbardorfes sehr freundlich war, denn es ließ die Frauen Wasser vom Fluß holen, ihre Sachen darin waschen und die Bewohner schwimmen. Kinder ließ es auch spielen, denn sie waren zu ihm sehr höflich. Deshalb sagten die Eltern zu ihren Töchtern, sie sollten sich nie über das Krokodil lächerlich machen. Aber als es vorkam, daß ein Mädchen zu ihm sagte: „Wie häßlich du bist!“, fühlte sich das alte Krokodil, das trotz seines Alters noch schnell laufen konnte, beleidigt. Es sprang auf, fing das Mädchen und nahm es mit (Le crocodile se précipita sur la fille et l'emporta) ⁴².

Diese Zusammenfassung des Märchens deutet an, daß das ungehorsame und unhöfliche Kind Unglück auf seinem Weg findet.

Ein weiteres, von den Fon- Märchen dargestelltes Merkmal bei dem „normalen“ Kind ist die Lüge, die in den meisten Erzählungen als teuflisch bezeichnet wird und eine harte Strafe wie den Tod verdient. Das „normale“ Kind tritt auch als eine unschuldige Figur auf, und seine Unschuld wird in einem Märchen von Birago Diop geschildert, in dem ein Kind namens Goné dem in einem Busch verlorenen Kaiman Hilfe leistete. Das Kind kannte die Gefährlichkeit des Kaimans nicht. Es trug das Tier bis in den Fluß, wo es hingehörte. Nun beschloß der Kaiman, es zu fressen, weil er hungrig war. Einem Hasen gelang es, das naive Kind zu retten. So beschreibt der Autor den Zwischenfall:

„Un enfant trouve Diassigue, le caïman perdu dans la brousse; il l'enroule dans une natte et le porte sur sa tête jusque dans le fleuve. Comme l'animal est encore engourdi, Goné, l'enfant marche dans l'eau jusqu'aux genoux, puis jusqu'à la taille, puis jusqu'à la poitrine, puis jusqu'aux épaules. Quand il le dépose, le caïman saisit son bras et veut le dévorer, car il a faim.“ ⁴³

Das Kind war sich der Bosheit des Kaimans nicht bewußt und kannte die Gefahr nicht, die auf es lauerte, indem es dem Tier half. So ist die Unschuld einer der Züge, wodurch das Kind gekennzeichnet wird, und die afrikanischen Märchen richten häufig die Aufmerksamkeit des Lesers darauf.

⁴² Pierre de Beaumont: Contes Africains, Editions Africaines, livret 1, Abidjan, 1964, p. 14-17.

⁴³ Diop Birago: Les contes d'Amadou Koumba, Présence Africaine, Paris, 1961, p.99.

Das „normale“ Kind übernimmt in gewissen Märchen die Rolle des Aufdringlichen. Es stellt eine indiskrete Figur dar, der jede Zurückhaltung fehlt, was sich aus seiner natürlichen Naivität ergeben könnte.

Andere Erzählungen handeln von eifersüchtigen und neidischen Kindern. In diesen Märchen geht es meistens um eine Rivalität zwischen zwei Brüdern, wobei sich der eine benachteiligt fühlt. Der andere bleibt unnachgiebig und weist jede Verzeihung zurück. Er muß wegen seiner Unnachgiebigkeit bestraft werden, der andere Bruder aufgrund seiner Eifersucht. Dieselbe Eifersucht läßt sich ebenso zwischen zwei Schwestern oder zwischen einem Waisenmädchen und der Tochter der Stiefmutter beobachten. Ziel solcher Märchentypen ist es, den zuhörenden Kindern einen der größten moralischen Werte beizubringen, und zwar das Verzeihen der Fehler und darüber hinaus die Eifersucht aus der sozialen Gruppe zu beseitigen.

Auch Faulheit wird dem „normalen“ Kind in den Fon- Märchen zugeschrieben, und unzählig sind diese Erzählungen, die faule Kinder darstellen. Dies zeichnet sich in dem zwölften Märchen meiner Sammlung ab, in dem die verwöhnte Tochter der Stiefmutter nichts machen darf und von jeder schwierigen Aufgabe verschont wird. Als sie später das erfolgreiche Waisenmädchen nachahmen will, scheitert sie immer da, wo das arme Mädchen besteht, weil sie nicht daran gewöhnt ist, schwere Arbeiten zu leisten.

Das „normale“ Kind vereinigt also viele Mängel in sich, die die Märchen hervortreten lassen und die zugleich bestraft werden. Es geht darum, die Aufmerksamkeit des Kindes auf seine Fehler zu lenken, damit es vermeidet, was es nicht tun soll. Aus allem, was zu dem „normalen“ Kind erläutert wird, geht hervor, daß sich die Märchen zum Ziel setzen, die Menschen in einer bestimmten Gesellschaft zu erziehen.

Die Fon- Märchen enthüllen jedoch nicht nur die Fehler des Kindes, sondern sie betonen auch gewisse Züge seines Charakters, die als bewundernswert angesehen werden können. So ist es keine Seltenheit, daß viele Märchen schlaue und gescheite Kinder darstellen. Das Kind verrichtet in solchen Erzählungen manchmal ohne Schwierigkeiten Taten, die seine Eltern und sogar die älteren Brüder nicht vollbringen können. Es ist in der Lage, den Weg anzugeben, den man einschlagen soll, um ans Ziel zu gelangen. Weitere Märchen unterstreichen den Mut, die Kühnheit bei dem Kind. So kommt es vor, daß sich ein Kind traut, einem Ungeheuer zu trotzen, um ein ganzes Dorf zu retten. Auch kann ein Märchen beispielsweise ein Kind präsentieren, das wagt, in einen scheinbar äußerst gefährlichen Wald zu gehen, dessen Betreten jedem verboten ist. Indem das mutige Kind das Tabu straflos

bricht, entlarvt es den vermeintlichen Zauber und jeder kann in diesem Wald von nun an ohne Risiko spazieren gehen oder darin Holz suchen.

In den Fon- Märchen werden auch aufgeweckte und neugierige Kinder dargestellt. Dabei handelt es sich meistens um Kinder, die etwas zu verstehen suchen oder immer mehr wissen wollen.

Alles in allem stellt das „normale“ Kind in den Märchen ein Wesen dar, dessen Benehmen mannigfaltig ist. Es verkörpert Kontraste, und zwar Laster und Tugenden. Die verschiedenen Erzählungen weisen nur einige Aspekte seines individuellen Charakters auf. Die wesentliche Rolle des Kindes in den Märchen ist es, eine Moral zu übermitteln.

Abgesehen vom „normalen“ Kind inszenieren die Fon- Märchen einen weiteren Kindertyp. Es geht um „Wunderkinder“. Das sind Kinder mit besonderen Aspekten, denn manche darunter kommen vorzeitig und schon reif zur Welt. Sie sind manchmal mit einer außergewöhnlichen Intelligenz versehen und verfügen über eine überlegene Kraft. Ein Wunderkind verkörpert eigentlich eine übernatürliche Gabe und stellt eine unübertreffliche Figur dar. Der Erzähler schildert meistens das Äußere des Wunderkindes, das durch eine scheinbare Schwäche gekennzeichnet wird. Einige Erzähler beschreiben detailliert die außergewöhnliche Geburt und Kindheit der Wunderkinder wie zum Beispiel „es war ein eintägiges oder ein einwöchiges Kind“. So ein Kind kann einen Tag, eine Woche oder sogar sofort nach seiner Geburt schon auf den Füßen laufen, Schritte machen, sprechen, seinem Vater folgen, um ihm auf dem Feld zu helfen. Die außergewöhnlichen Bedingungen, unter denen gewisse dieser Kinder geboren werden, deuten auf das Omen eines besonderen Schicksals hin. In einem von mir gesammelten aber nicht im Rahmen dieser Arbeit einbezogenen Fon- Märchen sprach der Erzähler von einem Wunderkind, das durch das Knie seiner Mutter zur Welt kam und das sofort aufstand und mit der Mutter sprach. Jenes Kind verkörpert eine übernatürliche Gabe, denn es konnte am gleichen Tag seiner Geburt seine Mutter vor jeglicher künftigen Gefahr warnen, der sie ausgesetzt war⁴⁴.

Es behütet infolgedessen seine Mutter vor jeder Gefahr und übernimmt dadurch die Rolle des Retters. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Wunderkind in den Märchen von den anderen Kindern durch seine übernatürliche Kraft, seine Intelligenz und seine außergewöhnliche Geburt. Dieser Auffassung sind M. J. und J. Tubiana, denn sie schreiben:

⁴⁴ Eine Zusammenfassung eines von Nikolas Adanlin erzählten Märchens, das ich bei meiner Forschung in Abomey gesammelt habe aber das nicht zu dem vorliegenden Korpus nicht gehört. Der Erzähler ist auch einer meiner Informanten gewesen.

„Ce qui est original ici, c'est que le héros surpasse l'ogre non seulement par son intelligence, mais par la possession de pouvoirs magiques qui semblent indiquer qu'il s'agit en fait d'une incarnation d'un être surnaturel.“⁴⁵

Dies bedeutet, daß das Wunderkind über eine Besonderheit seiner Herkunft verfügt, und zwar scheinen seine Intelligenz und insbesondere sein Besitz magischer Kräfte darauf hinzuweisen, daß es sich eigentlich um die Verkörperung eines übernatürlichen Wesens handelt. Das Wunderkind ist ebenfalls in der Lage, fürchterliche Ungeheuer zu besiegen und ein ganzes Dorf von einem ständigen Alptraum zu befreien. Das unterstreicht ein Fon- Märchen von Jean Pliya. Es handelt sich darin um ein sehr eigensinniges Mädchen namens Trito, dem es gelingt, ein böswilliges Ungeheuer, dem keiner im ganzen Dorf widersteht, umzubringen. Dieser böse Geist lebt in einem Riesenwald, den er undurchdringlich gemacht hat. Er terrorisiert alle Menschen, und seinetwegen traut sich niemand, Holz aus diesem Wald zu holen. Aber Trito stellt sich ihm und beseitigt ihn. Seitdem konnte jeder furchtlos in den wundervollen Wald gehen.⁴⁶

In diesem Zusammenhang gelten die Wunderkinder als kleine Wesen, die sich in den Märchen gegen den Mächtigen durchsetzen. Das Wunderkind ist jedoch keine Figur, deren Erscheinung sich nur auf Fon- Erzählungen beschränkt. Itzik Manger stellt so ein Kind mit einer merkwürdigen Geburt und einer übernatürlichen Gabe in seinem Werk „Das Buch vom Paradies“ vor. Es geht darin um ein Kind, das auf den Zehenspitzen seiner Mutter in die Welt eingetreten ist. Es kann gleich nach seiner Geburt schon mit seiner Mutter sprechen, laufen, sich waschen und sich mit dem Handtuch abtrocknen. Als seine Mutter es in die Wiege hineinlegen will, damit es schläft, erwidert das Kind:

„Ich will noch nicht schlafen, ich will warten, bis der Vater aus der Synagoge heimkommt. Ich will hören, wie er den Weinsegen spricht. Ich will diesen ersten Freitagabend mit Vater und Mutter bei Tisch sitzen. Und nach dem Essen will ich dem Vater helfen, Sabbatlieder zu singen“. Diese Antwort auf die Frage der Mutter deutet offensichtlich auf die seltsamen Fähigkeiten des neugeborenen Kindes hin, das, wie es in der Erzählung steht, es schafft, das Sabbatlied mit einer so bezaubernden Stimme zu singen, daß sich eine Schar von Menschen

⁴⁵ M.J., J. Tubiana: Contes Zaghawa. Trente sept contes et deux légendes recueillis au Tchad, Les Quatre Juedis, Paris, 1962, p.134-135.

⁴⁶ Jean Pliya: La fille têteue, contes et récits traditionnels du Bénin, les Nouvelles Editions Africaines, Abidjan, Dakar, Lomé, 1982, p.9-21.

um es ansammelt, um ihm zuzuhören. Das Kind verfügt ebenfalls über eine übernatürliche Kraft, die ihm erlaubt, mit den Fliegen zu kommunizieren⁴⁷. Alle diese Züge kennzeichnen das Wunderkind der Erzählungen, dessen Intelligenz und Gabe es vom „normalen Kind“ unterscheiden, und darauf weist auch Manger in seinem Buch hin.

Auch Zwillingenkinder treten in den Fon-Märchen häufig auf. Dies kommt nicht von ungefähr, denn das von ihnen in der Realität der Fon bzw. der afrikanischen Weltanschauung verkörperte Bild unterscheidet sich kaum von dem des Märchens. Sowohl bei den Fon als auch bei vielen weiteren afrikanischen Völkern ist die Geburt von Zwillingen ein Anlaß zu besonderen Zeremonien und wird in der traditionellen Gesellschaft verschieden interpretiert. Während einige Völker, wie z.B. die Mbali aus Angola, die Geburt der Zwillinge als eine Plage für das Volk ansehen, betrachtet sie das Fon- Volk als ein Zeichen für das Glück. Sie sind „Kinder Gottes“, und man sieht in ihrer Mutter eine gesegnete Person. Bei den Zwillingskindern stellt sich allerdings die Frage nach dem Ältesten, auf das die Aufmerksamkeit gerichtet werden soll. Während der Erstgeborene der Zwillinge bei manchen Völkern Afrikas den Ältesten darstellt, wird hingegen bei den Fon der zuletzt geborene Zwilling als der Ältere angesehen. Auf die Frage, warum der letzte Zwilling als der Älteste angesehen wird, wurde uns stets derselbe Grund genannt:

„Wenn man aufs Feld, auf eine Reise oder ins Ausland will, so geht das kleinste Kind vorne. Deshalb ist der Letzte der Zwillinge der Älteste; der Erstgeborene, der vorne geht, ist nur sein Botschafter.“⁴⁸

In der beninischen Märchenwelt werden die Zwillinge durch eine unzertrennliche brüderliche Liebe und große Anhänglichkeit gekennzeichnet. Die Erzähler beschäftigen sich selten mit der Schilderung ihres physischen Porträts. Die Zwillinge, wie sie in den Märchen vorgestellt werden, halten das Alleinsein nicht aus und wollen immer zusammenleben. Da sie zusammen geboren, erzogen und aufgewachsen sind, entwickelt sich unter ihnen eine so große Anhänglichkeit, daß sie sich durch jede Trennung in ihrer Natur selbst bedroht fühlen. Deshalb glaubt man zum Beispiel bei den Fon- und Yoruba- Völkern, daß die Zwillinge eine einzige und identische Seele besitzen. In einigen Märchen werden sie als unsterbliche Wesen präsentiert. Dieses Bild beschränkt sich nicht nur auf die Erzählungen, sondern verweist auch

⁴⁷ Itzik Manger: Das Buch vom Paradies, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994, S.33-44.

⁴⁸ Ich habe alte Leute aus verschiedenen Fon- Gebieten befragt.

auf Bräuche in der Realität. Wenn einer der Zwillinge stirbt, wird er durch eine hölzerne Statue vertreten, der man alles schenkt, was auch der lebende Zwilling bekommt. Diese künstliche Vertretung sichert der Ansicht dieser Völker nach die Unsterblichkeit des verstorbenen Zwilling. Der Überlebende trägt diese Statue bei sich, pflegt und ernährt sie, was nicht nur auf die Unsterblichkeit seines Bruders hindeutet, sondern auch auf ihr weiteres Zusammenleben und ihre gegenseitige Anhänglichkeit. Auch wenn beide Zwillinge sterben, werden sie durch hölzerne Statuen ersetzt, verehrt und angebetet. Dies bestätigt David Ananou, wenn er schreibt:

„En cas de décès de l'un ou des deux jumeaux, il faut remplacer ou représenter le ou les défunts par des statuettes en bois que l'on soigne, lave, „nourrit“ et pare“⁴⁹.

Die Zwillinge werden auch für Nachkommen von Affen gehalten, die ihre Geister leiten und schützen. Diese Affen leben im Wald und dürfen nicht gejagt und getötet werden. Der Glaube an die Abstammung der Zwillinge von Affen bedingt die Tatsache, daß die Fon- Zwillinge kein Affenfleisch essen dürfen. Wenn darüber hinaus ein Zwilling stirbt, sagt man, er sei in den Wald gegangen, was bedeutet, daß er zu seinen Vorfahren zurückgekehrt sei. Übrigens endet ein Märchen aus „la fille tête“ von Jean Pliya wie folgt:

„Depuis ce jour, quand des jumeaux meurent, on dit qu'ils ont rejoint la forêt. En outre, il est interdit aux chasseurs de tuer les singes, esprits des jumeaux“⁵⁰.

Dies bedeutet: Seit jenem Tag sagt man, wenn Zwillinge sterben, daß sie wieder in den Wald zurückgekehrt sind... Ferner ist es den Jägern verboten, Affen, Geister der Zwillinge, zu töten. Ein anderer in den Märchen auftretender Charakterzug der Zwillinge ist ihr merkwürdiges Verhalten. Beispielsweise setzt der Erzähler in seiner Beschreibung oft einen besonderen Akzent auf die Unbesonnenheit des einen Zwilling und die Weisheit des anderen. Einige Erzählungen lassen Zwillingskinder auftreten, die sich unverantwortlich und böse zeigen und die außerdem aufeinander neidisch sind. Dies hat P. Erny in seinem Werk festgestellt:

„Les puissances qui sont revenues dans les jumeaux cherchent à se

⁴⁹ David Ananou: Le fils du fétiche, Nouvelles Editions Latines, Paris, p.59.

⁵⁰ Jean Pliya: La fille tête, a.a.O., p.64.

nuire mutuellement. Les enfants cherchent à s'ensorceler l'un l'autre; ils sont considérés comme plus ou moins irresponsables de leurs actes, de leur folie, de leurs jalousies.“⁵¹

Andere Märchen präsentieren die Zwillinge als kühne, aber auch gewalttätige Kinder, die sich überaus widersprüchlich verhalten. Sie sind die Verkörperung des Guten und des Bösen. Für viele westafrikanische Völker, darunter die Fon der traditionellen Gesellschaft, stellen Zwillingskinder keine gewöhnlichen Kinder dar, denn ihre Handlungsweisen gleichen manchmal denen der Wunderkinder. In dieser Hinsicht werden auch ihnen die Wundertätigkeit und die Gabe einer übernatürlichen Kraft zugesprochen. Dies wird deutlich in einem Fon- Märchen von Jean Pliya, in dem zwei Zwillingskinder namens Ozin und Osâ ein paar Monate nach ihrer Geburt ihre sehr armen Eltern reich gemacht haben. Sie haben ihnen in der Nacht Kaurimuscheln und Gold geschenkt. Das ist ein großes Wunder, das der Erzähler so beschreibt:

„Dès le premier chant des coqs, elle se réveilla, alluma sa lampe pour les regarder. Ils dormaient, les poings fermés. Mais Sessi vit quelque chose d'étrange: sortant des oreilles des jumeaux des filières de cauris et des pièces d'or s'empilaient régulièrement sur la natte. Quel prodige! S'exclama-t-elle! D'où viennent ces pièces? Jamais je n'en ai vu autant à la fois.“⁵²

Dieser Auszug des Märchens weist darauf hin, daß Zwillinge in der Lage sind, Wunder zu tun. Das ist auch das Bild, das von ihnen in der Realität existiert. Danach gelten sie als die Verkörperung des Reichtums. Die Zwillinge erscheinen schließlich in den Fon- Erzählungen als Wesen, die sich nach Belieben in Schlangen oder Vögel verwandeln können und die auch das Unsichtbare sehen. Somit übernehmen sie die Rolle des Propheten, denn sie können durch den Traum ihren Eltern den richtigen Weg zur Erfüllung ihrer Wünsche aufzeigen.

Dennoch ist es äußerst wichtig festzustellen, daß die Zwillinge, die abgesehen von ihrer Rolle des Retters bei manchen Völkern als „Kinder Gottes“ betrachtet werden, keineswegs die Aufgabe des Vermittlers zwischen der wirklichen Welt und dem Jenseits haben. Der ganze

⁵¹ P. Erny: L'enfant dans la pensée traditinnelle de l'Afrique Noire. Le Livre Africain, Paris,1968, p.103.

⁵² Jean Pliya: La fille têtue, a.a.O., p.55.

übernatürliche Aspekt der Zwillinge, auf den man in der Wirklichkeit in Afrika stark die Aufmerksamkeit richtet, wird in den Märchen nicht speziell angesprochen. Was die Erzähler meistens interessiert, sind nicht die Zwillinge als außergewöhnliche Wesen. Sie bemühen sich eher um die Beschreibung ihrer widersprüchlichen Verhaltensweisen, denn Zwillinge sind Figuren, die dazu fähig sind, ihre große Liebe zueinander aber auch ihre Dummheit zu zeigen. Im großen und ganzen verkörpert das Kind bei den Fon und in anderen afrikanischen Erzählungen ein komplexes Bild und bleibt deswegen eine allgegenwärtige Figur. Die verschiedenen Kindertypen, die ich oben dargestellt habe, sind ein Zeichen dafür. Ein Kindertyp, der am häufigsten auch in den Märchen erscheint, ist das Waisenkind, dem ich angesichts seiner Rolle und seiner Wichtigkeit ein besonderes Kapitel widme.

2.3.2. Das Waisenkind

Das Waisenkind steht in dem Märchenschatz der Fon als Hauptfigur im Vordergrund. Es stellt eine der in den Märchen am häufigsten auftauchenden Figuren dar. Auch in der Literatur vieler anderer Völker spielt es eine wichtige Rolle. Der Zustand des Waisenkindes stellt überall ein akutes Problem, und zwar das Drama eines Kindes dar, das seinen Vater oder seine Mutter verloren hat. Alleine ist es den Schwierigkeiten des Lebens ausgesetzt. In den Fon-Märchen ist das Waisenkind meistens unterwegs und begegnet etlichen Wesen, die zu ihm nicht immer sympathisch oder nett sind. So kommt es vor, daß es im Falle einer ausweglosen Situation seine verstorbene Mutter zu Hilfe ruft, und die Mutter leistet ihm Beistand. Die Märchen, in denen es um einen Waisenknaben geht, liefern meistens nur wenige Elemente über sein physisches Erscheinungsbild. Aber seine Armut und sein Elend werden häufig unterstrichen. Selten sind die Märchen, in denen seine Kleidung beschrieben wird. Je nach dem Lebensraum, in dem der Waisenknabe lebt, kann man sich ein Bild von seinem physischen Zustand machen. Dagegen wird sowohl das äußere als auch das innere Aussehen des Waisenmädchens meistens von den Erzählern beschrieben. In den Fon-Märchen setzen manche Erzähler einen Akzent auf seine Schönheit. Das physische Erscheinungsbild des Waisenmädchens hängt mit seinem Charakter zusammen. Diesen schildert der Erzähler detailliert, um die Aufmerksamkeit der Zuhörerschaft und des Lesers auf diese Heldin zu richten, die meist die Sympathie vieler Märchenwesen anlockt.

In den Märchen richtet sich unsere Aufmerksamkeit besonders auf die Lage des Waisenmädchens bei der Stiefmutter. Dies stellt das Hauptthema im Märchenzyklus des

Waisen dar. Sowohl der Waisenknabe als auch das Waisenmädchen stellen sich bei der Stiefmutter denselben Schwierigkeiten. Sie werden meist als Sündenböcke betrachtet und sind Opfer von allerlei Mißhandlungen. Sie werden geschlagen und gedemütigt, kurz gesagt müssen sie alles aushalten. Jede lästige Hausarbeit kommt ihnen zu, wie es ein von mir gesammeltes Märchen andeutet:

Die Stiefmutter gab dem Waisenmädchen einen tiefschwarzen Indigostoff und sagte zu ihm: "Du mußt diesen schwarzen Stoff so lange waschen, bis er so weiß wird wie der Kaolin. Aber du darfst auf keinen Fall den Stoff zu Hause waschen. Du mußt zu Fuß an den Stiefmutterfluß gehen, der zweihundertfünfzig Meilen von unserem Dorf entfernt liegt, um ihn zu waschen."⁵³

Sie dachte, das Waisenmädchen käme nicht mehr zurück, denn der Weg zu jenem Fluß war weit und auf dem Weg lebten unzählige Ungeheuer, die das Kind fressen konnten. Darüber hinaus unterstreicht ein Watchi- Märchen, wie ein Waisenmädchen namens Abra mißhandelt und schweren Arbeiten unterzogen wird. Die Mißhandlungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Es wird verlassen, geschlagen, muß immer Wasser schöpfen, Wäsche waschen, den Hof kehren, Hirse stampfen, Töpfe spülen, von morgens bis abends arbeiten und es schläft kaum. Unaufhörlich wird die arme Abra gescholten und verprügelt.

Sie darf sich nur vom Müll ernähren.⁵⁴

Das Waisenmädchen erscheint auch in den Fon- Märchen als eine gutwillige Figur, die von der Stiefmutter körperlich und moralisch gequält wird. Es verkörpert weitere moralische Werte, die die traditionelle afrikanische Gesellschaft dem Menschen zuschreibt. Die Eigenschaften, die ihm in den meisten afrikanischen Märchen verliehen werden, sind: die Selbstaufopferung, die Freundlichkeit, die Hilfsbereitschaft, der Gehorsam, die Höflichkeit, der Mut, die Zurückhaltung.

Das Waisenmädchen wird oft auf die Probe gestellt. Dabei muß es Mut, Unterwerfung, Hilfsbereitschaft, Zurückhaltung, Gehorsam usw. zeigen. Aber da es schon diese Eigenschaften besitzt, besteht es ohne Schwierigkeiten alle Proben. Als eine Stiefmutter, eine alte Frau, Kieselsteine, Nachtigallen, Schimpansen, Vögelchen ein Waisenmädchen auf die

⁵³ Siehe Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S. 83.

⁵⁴ S. Lavage: Contes de la savane, Conseil international de la Langue française, C11, Fleuve et Flamme, Paris, 1975, p.42-46.

Probe stellen und es um Dienste bitten, erweist das Waisenkind diese von ganzem Herzen und zeigt sich auch erfolgreich bei den Proben. Es steht ihnen immer zur Verfügung.⁵⁵

Eine gründliche Betrachtung des Verhaltens dieses Mädchens den Figuren gegenüber, denen es unterwegs begegnet, deutet seine wesentlichen Eigenschaften an: erstens die Hilfsbereitschaft, denn das Mädchen leckt die Wunde der alten Frau und fragt sie dann noch, ob sie eine Arbeit habe, die es für sie verrichten könne; zweitens die Unterwerfung: das Mädchen erfüllt jedesmal jeden Dienst ohne sich zu beschweren.

Ein Senoufo- Märchen stellt z.B. das Waisenmädchen als eine Figur vor, die von Selbstlosigkeit, Demut, Zurückhaltung und Selbstbeherrschung geprägt ist. Diese Eigenschaften werden in diesem Märchen wie folgt beschrieben:

Auf seinem Weg begegnet es (das Waisenmädchen) einer alten Frau, die es fragt, warum es weine. Da stimmt es ein Lied an. Dann bittet die Alte es darum, sie zu entlausen. In ihren Haaren findet das Waisenmädchen ein Reiskorn und einen Knochen, die ihm auf Anweisung der Alten dazu dienen, reichlich Essen zuzubereiten. Das Essen serviert es der Alten auf einem ganz neuen Teller mit Kuhbutter und sich selbst auf einem alten Teller mit Kakaobutter. Dann trifft es auf dem Weg nach Massako einen alten Mann, der beim Waschen der eigenen Därme ist; gleich danach begegnet es einer alten Frau, die sich, den Kopf aufs Knie gestützt, entlaust. Aber das Waisenmädchen erklärt, nachdem es von beiden befragt worden ist, warum es sich bei ihrem Anblick nichts hatte anmerken lassen, es habe nichts gesehen. Daraufhin zeigen ihm die Alte und der Alte den richtigen Weg. Dann übernachtet es in einem Haus voller geräucherter Fische, ohne einen einzigen davon zu nehmen.⁵⁶

In diesem von mir zusammengefaßten Abschnitt aus dem Märchen zeigt sich das Waisenmädchen selbstlos und demütig, indem es der alten Frau das Gericht auf einem neuen Teller serviert und sich selber mit einem alten begnügt. Es hat bei seiner Begegnung mit dem abstoßenden Anblick nichts gesagt; es hat alles für sich behalten, was offenbar auf seine Zurückhaltung und sein Taktgefühl hindeutet. Die Heldin beherrscht sich selbst und leistet der Versuchung Widerstand, indem sie hungrig in einem Haus voller Fische übernachtet, ohne einen einzigen davon gegessen zu haben. Sowohl das Waisenmädchen aus dem zwölften Märchen meiner Sammlung als auch das aus dem Senoufo- Märchen verkörpern die Eigenschaften, die die traditionelle afrikanische Gesellschaft von einem idealen Kind erwartet. Die Erzähler haben in der Darstellung des moralischen Porträts beider Heldinnen

⁵⁵ Siehe Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S. 83.

⁵⁶ Geneviève Calame-Griaule: zitiert nach Toundoun Sessouma in : „Recherche Pédagogique et Culture“, AUDECAM, Paris, 1975, S. 77.

einigermaßen übertrieben, die Übertreibung jedoch gehört zu der traditionellen Technik des Erzählers. Genau darauf beruht das Märchendrama im Themenkreis des Waisenkindes. Je tugendhafter das Waisenmädchen ist, desto interessanter ist seine Geschichte, so daß es die Sympathie aller Zuhörer erweckt. Seiner Schönheit, seiner Freundlichkeit, Selbstaufopferung, kurz gesagt seiner Tugend wegen ist der Zuhörer empfindsam für die Ungerechtigkeit und den Haß, denen es die Stiefmutter unterwirft, jene Stiefmutter, deren Strafe am Ende der Märchen niemand bedauert.

Das Waisenkind in den Fon- Märchen zeigt unter manchen Umständen ein bemerkenswertes Benehmen, aber es ist kein außergewöhnliches Wunderkind. Es verfügt über keine übernatürliche Macht, aber ist beliebt und genießt unterwegs die Gunst vieler übernatürlicher Wesen, wie z.B. Azizas, der alten Frau und seiner schon verstorbenen Mutter. Wegen seiner Armut und seines respektvollen Charakters haben die „Götter“ Mitleid mit ihm und seine Bitten werden erhört, so daß alle diejenigen, die ihm Unrecht tun, bestraft werden. Darauf macht Pierre N'Da folgendermaßen aufmerksam:

„L'orphelin peut paraître parfois extraordinaire, étrange mais il n'est pas pour autant un enfant exceptionnel, prodige, il n'a pas de pouvoir surnaturel. Comme tout pauvre, sa prière est exaucée par les dieux qui ont pitié de lui et l'écoutent avec bienveillance et comme tout enfant il jouit de la faveur des dieux; et tous ceux qui lui font du tort, connaissent un châtement.“⁵⁷

In den afrikanischen Märchen wird die Schwäche meist geschützt. Dem Armen, dem Waisenkind, dem Bedürftigen stehen übernatürliche Kräfte bei. In diesem Sinne endet das zwölfte Märchen des vorliegenden Korpus mit den Worten:

„Man sollte also einem Waisenkind kein Leid bereiten, denn das Tier, das keinen Schwanz hat, wird von Gott vor den Fliegen geschützt.“⁵⁸

Zum Beispiel sagt man bei den Mossi- Völkern aus dem ehemaligen Obervolta, der Vater des Waisenkindes sei Gott, und man dürfe ihm kein Übel antun, denn Gott schütze es. Die Fon-

⁵⁷ Pierre N'DA,K: Le Conte Africain et l'Education, Eddition L' Harmattan, Paris, 1984, p.71.

⁵⁸ Siehe Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S. 83.

Mentalität vergleicht seinerseits das Waisenkind mit einem Tier ohne Schwanz, das Gott vor Fliegen schützt, was auf Fon bedeutet „lan dee ma do si a ɔ, ayihunhongbe we no nya sukponí“.

In den afrikanischen Märchen ist jedoch festzustellen, daß sich das Waisenkind selten in irgendein Ding verwandeln kann, um zum Beispiel fürchterlichen Ungeheuern zu widerstehen oder einer Falle zu entweichen.

In gewissen Märchen der Fon bzw. anderer afrikanischer Völker aber kann das Waisenkind eine List anwenden, um seinem Begleiter einen üblen Streich zu spielen. Dies macht sich in Märchen bemerkbar, in denen das Waisenkind und die Spinne auftreten. So kommt es in einem nicht veröffentlichten Märchen aus der Elfenbeinküste vor, in dem „ein Waisenknabe und die Spinne Fischer waren. Nachts ging der heimtückische Knabe an den Fluß und schüttete die Reuse der Spinne in seine um, so daß die Spinne immer unverrichteter Dinge nach Hause zurückkehren und verhungern sollte.“

Trotz gewisser negativer Züge in der Figur des Waisenkindes kann festgestellt werden, daß es überwiegend eine sympathische Figur bleibt. Jeder Zuhörer wünscht sich, daß sein Unglück ein Ende hat. Diese Tatsache kommt nicht von ungefähr, denn die meisten Waisenmärchen schließen zugunsten des Kindes so, als ob seine Leiden zu seinem Glück beitragen sollten, dessen Türen ihm bis dahin verschlossen waren. Nicht selten sind die Märchen, in denen die Waisenkinder nach langjähriger Armut reich, zum Chef oder König ernannt werden. Dies reflektiert das Bild des Waisenmädchens aus dem zwölften Märchen meiner Sammlung. Ein armes Waisenmädchen, das von seiner Stiefmutter und weiteren Figuren gequält und verschiedenen schweren Proben unterzogen wurde, erlangte einen unerwarteten Reichtum und lebte glücklich bis zu seinem Ende. So wird seine glückliche Lage dargestellt:

„Als es weiterging und einige Meter hinter sich gelassen hatte, zerbrach es die zweite Atawungwe. Auf der Stelle sah das Waisenmädchen einen eisernen Koffer vor sich, der weit offen stand. Es blickte hinein und fand auf der einen Seite nur Gold. Auf der anderen Seite des Koffers lagen schöne Schuhe. Darin waren auch Geld und eine Menge kostbarer Stoffe zu sehen. Da machte das Waisenmädchen den Koffer zu, packte ihn und ging langsam weiter. Als ungefähr eine Stunde Wanderung verstrichen war, knackte das Waisenmädchen die dritte Atawungwe und befand sich in einem herrlichen Haus.“⁵⁹

⁵⁹ Siehe Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S.83.

Diese Zeilen deuten offensichtlich auf den Reichtum dieses Waisenkindes hin, das, aufgrund seiner ursprünglichen Armut jede Hoffnung auf ein besseres Leben aufgegeben hatte. Das Waisenkind tritt auch in manchen Märchen auf, die sich mit politischen Problemen befassen (wie z.B. Machtmißbrauch, Willkür, Tyrannei). Da erscheint es als Gegner. Als friedlicher, aber wirksamer Revolutionär wendet es seine List an, die die einzige Waffe darstellt, über die es verfügt. Eine der wichtigsten Rollen des Waisenkindes ist es, mit den Menschen zu leben, was an Mitleid, Großzügigkeit, Nächstenliebe, Solidarität unter den Menschen appelliert. Es stört als armer Mensch das egoistische Glück der einen und fordert die anderen durch den Fleiß zu einem energischen Kampf gegen das Elend und die Ausbeutung auf.

2.3.3. Die alte Frau

Unter allen häufig in den Fon-Märchen auftretenden übernatürlichen Wesen, gibt es eins, das sich als besonders bemerkenswert erweist. Hierbei handelt es sich um die alte Frau. Jede Zuhörerschaft auf dem Dorf weiß, daß die alte Frau oder auch mal der alte Mann in den Märchen als ein Inhaber übernatürlicher Kräfte beschrieben werden.

In vielen Erzählungen taucht die Figur der alten Frau auf, und der Erzähler hebt zumeist ihre scheinbare Senilität (Altersschwäche) besonders hervor. Der Zustand ihres hohen Alters wird betont, wie es in dem von mir gesammelten zwölften Märchen steht:

„Nach einer langen Wanderung begegnet das Waisenmädchen einer sehr, sehr alten Frau.“

In „Le Pagne Noir“ von Bernard Dadié traf Koffi, das Waisenkind, alte Frauen, die folgendermaßen beschrieben werden:

„Alte Frauen mit ganz grauem Haar, die auf ihre Stöcke gestützt mühselig ihren Weg gingen. Beim Aufstehen konnte man ihre Gelenke knarren hören.

Unter ihnen gab es einige, die sich nicht mehr erheben konnten...“⁶⁰

Dieser Abschnitt des Märchens deutet offensichtlich auf die Altersschwäche und den physischen Zustand der Figur der alten Frau hin.

Darüber hinaus erscheint die alte Frau öfter als eine sehr alte Person mit einer unbeschreiblichen Häßlichkeit, als eine Frau, die meist von einer abscheulichen Krankheit befallen ist. Im zwölften Märchen meiner Sammlung wird sie wie folgt dargestellt: „Eine alte Frau, die eine breite und eklig stinkende Wunde am Fuß hatte.“

⁶⁰ Bernard Dadié: *Le Pagne Noir*, Présence Africaine, Paris, 1955, p.29.

Die Wunde, um die es sich handelt, ist eine kaum heilbare Krankheit.

Der Figur der alten Frau begegnet man auch in Märchen aus verschiedenen Teilen Afrikas, wo sie beispielsweise als ein merkwürdiges Wesen beschrieben wird, das einen einzigen Busen besitzt. In solchen Märchen beschreibt der Erzähler danach, wie lang ihr einziger Busen ist. Manchmal hängt er bis zu den Knien. Der Busen schwankt und macht einen fürchterlichen Krach, wenn sie sich bewegt. Dies Porträt der alten Frau deutet darauf hin, daß es sich entweder um eine böse Hexe handelt oder um eine Menschenfresserin.

Eine solche Hexengestalt findet sich jedoch in keinem der von mir gesammelten Fon-Märchen, obwohl in der Realität eine sehr alte Frau in manchen Dörfern Benins bis heute gefürchtet und deshalb sie in vielen Fällen zu Unrecht beschuldigt wird, eine Hexe zu sein. Eigentlich ist die alte Frau in beninischen Märchen keine böse Figur. Je nachdem wie man sich ihr gegenüber benimmt, zeigt sie sich als Wohltäterin oder Gegnerin. Wenn man sie mit Mitleid behandelt, dann hilft sie einem. Aber wenn man sie mit Mißachtung behandelt, so wird man bestraft.

In den Märchen, in denen die alte Frau als eine Hexe dargestellt wird, ist sie äußerst böse. Dieser Charakter der alten Frau tritt in einem senegalesischen Märchen von Birago Diop auf, in dem „ein altes Weib namens Zinimo, eine Menschenfresserin, ihre eigenen Kinder umbrachte, weil sie glaubte, sie hätte es mit dem hinterlistigen Samba⁶¹ und den ihm ähnlichen Tieren zu tun.“⁶²

Die alte Frau kann auf den ersten Blick wegen ihres abstoßenden Aussehens als eine gefährliche Menschenfresserin angesehen werden, was in der Tat nicht stimmt. In den Fon-Märchen macht sie sich auf den Weg mit der Absicht, zu vermitteln und den Helden zu helfen. Wie jede andere gute alte Oma ist sie eher wohlwollend; aber bevor sie dem Helden ihre Segnungen, Gnade und ihren Beistand zum Bestehen jeder Probe und zum Überwinden einer Gefahr gewährt, rechnet sie damit, daß er sich ihr gegenüber folgsam, höflich und hilfsbereit zeigt. Wenn sich ein Held ihr gegenüber ungehorsam und verächtlich benimmt, so bestraft ihn die alte Frau manchmal durch magische Mittel. Zahlreich sind die Märchen, in denen die alte Frau die Rolle der Vermittlerin und der Retterin übernimmt. Meistens taucht diese Rolle in Märchen über Waisenkinder auf. Mein zwölftes Märchen über das Waisenmädchen und seine Stiefmutter schildert, wie die alte Frau das arme, aber sehr höfliche, freundliche und hilfsbereite Mädchen von der Drangsalierung seiner bösen Stiefmutter befreit und ihm den Weg zum Reichtum zeigt. Die Tochter der Stiefmutter wird in

⁶¹ Samba bezeichnet in den senegalesischen Erzählungen den Hasen, der häufig Mensch und Tier überlistet.

demselben Märchen jedoch hart bestraft wegen ihrer Unhöflichkeit und ihres Ungehorsams der alten Frau gegenüber. Die alte Frau spielt in diesem Märchen nicht nur die Rolle der Retterin, sondern auch die der sozialen Gerechtigkeit und der Aufrechterhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung, denn sie belohnt die gute Heldin und bestraft die böse und ungehorsame.

Die Rolle der Wohltäterin und der Retterin spielt die alte Frau in einem anderen von mir gesammelten Fon- Märchen, in dem sie ein von einer eifersüchtigen Frau in einen Busch geworfenes neugeborenes Baby aufhebt und sich so lange um das Mädchen kümmert, bis es groß ist. Dank ihrem Wohlwollen wird das unschuldige Kind gerettet.⁶³

Darüber hinaus spielt die alte Frau die Rolle der Initiatorin. In den Märchen, in denen sie diese Rolle übernimmt, führt sie das mit dem Geist der Selbstaufopferung ausgestattete, aber auch gehorsame Kind in die Welt geheimnisvoller Kenntnisse ein. Dabei hilft sie dem Kind durch verschiedene Proben, den Zugang zur Integration in die gesellschaftliche Gruppe zu finden. Dank ihrer Ratschläge und wertvollen Gaben kommt das Waisenkind dazu, jeder Falle auszuweichen, die ihm meistens unterwegs gestellt wird. Sie schenkt ihm materielle, geistige und soziale Reichtümer.

Alles in allem kann die Figur der alten Frau in den Fon- Märchen als eine Wohltäterin betrachtet werden. Ihr Alter verleiht ihr sowohl Erfahrung als auch Weisheit, was ihr erlaubt, jedem ihr gehorsamen Helden zu helfen, seine Hindernisse zu überwinden.

2.3.4. Der König

In den afrikanischen Märchen und im besonderen in den Fon-Märchen aus Benin wird der Figur des Königs ein wichtiger Platz eingeräumt. Er tritt in unzähligen Fon-Märchen auf. Dieser Aspekt hängt mit der Fon- Mythologie zusammen, die besagt, daß Danxome (das ehemalige Fon- Land) jahrhundertlang ein Königreich war, das von verschiedenen Königen regiert wurde. Jene Könige verfügten über eine unbeschränkte Macht. Sie verkörperten die Willkür und niemand durfte gegen ihren Willen handeln. Die Beschreibung ihres physischen Erscheinungsbildes in den Märchen versetzte jedermann in Angst.

Darüber hinaus erscheint der König in den Märchen als eine mit mehreren Frauen verheiratete und somit eine polygame Figur, die auch viele Kinder hat. Er wird in den Märchen ebenfalls

⁶² Diop Birago: Les nouveaux contes d'Amadou Koumba, a.a.O., p. 109-122.

⁶³ Siehe Märchen Nr.9 des vorliegenden Korpus, S. 67.

als ein Herrscher dargestellt, der sehr reich ist und mit seinen Dienern in einem prächtigen Palast lebt. Er beruft häufig Versammlungen ein, bei denen er Helden, sowohl menschliche als auch tierische, auf Proben stellt. Die Proben haben meistens mit einem Wettlauf oder mit der Lösung eines Rätsels, aber auch mit sehr schwierigen, gefährlichen Spielen zu tun, wobei der König dem Gewinner große Ehre zuteil werden läßt. Häufig bestimmt der König eine Prinzessin, die den Gewinner heiraten muß. Die Belohnung, die dem Gewinner am Ende der Probe zukommt, kann auch aus der Hälfte des Reichtums des Königs bestehen, das heißt, der König kann seinen ganzen Reichtum in zwei gleiche Teile aufteilen und dem Gewinner die Hälfte abtreten .

Es gibt sehr viele Märchen, in denen der König seine Tochter demjenigen zur Heirat schenkt, der seine Probe bestanden hat. In einem von mir gesammelten Märchen hat ein Hase eine Prinzessin geheiratet, denn er war unter allen Teilnehmern der einzige, der die Probe bestand, kochendes Wasser in einem Zug zu trinken. Ohne Zögern gratuliert ihm der König, der ihm auch auf der Stelle befiehlt, er solle seine Tochter mit zu sich nach Hause nehmen.⁶⁴

Ein weiteres Märchen meiner Sammlung zeigt, wie es einem Chamäleon gelang, schlauerweise einen von einem König veranstalteten Wettlauf zu gewinnen und als Belohnung heiratete es eine Königstochter, was den Neid aller anderen Tiere hervorrief.⁶⁵ Hier muß darauf hingewiesen werden, daß der König in vielen Märchen als eine Figur erscheint, die ihr Versprechen immer einlöst. Er legt großen Wert auf seine Würde und deshalb muß er immer sein Versprechen halten. Dies ist meist in den Märchen zu beobachten, in denen er Menschen oder Tiere auf die Probe stellt.

Wenn der König in etlichen Märchen derjenige ist, der als mächtig und reich dargestellt wird und zur Wahrung seiner Würde immer sein Versprechen hält, so ist es auch nicht selten, daß andere Märchen ihn als die Verkörperung der Bosheit, der Grausamkeit, der Willkür charakterisieren.

Eines der von mir im Rahmen meiner Forschungen gesammelten Märchen spricht die Willkür und die Grausamkeit eines Königs an, der aus Spaß immer wieder Bewohner seines Landes auswählen und hinrichten ließ.⁶⁶ Dieses Märchen präsentiert den König als eine grausame Figur. Von dem Machtmißbrauch eines Königs erzählt ein anderes Märchen, in dem ein König einem Mann seine magische Kalebasse entwendete, die jenem zu essen gab.

⁶⁴ Siehe Märchen Nr.2 des vorliegenden Korpus, S.43.

⁶⁵ Siehe Märchen Nr.19 des vorliegenden Korpus, S.119.

⁶⁶ Siehe Märchen Nr.20 des vorliegenden Korpus, S.123.

Der „König gilt auch hier als Ausbeuter“⁶⁷

Ein anderes Märchen meiner Sammlung präsentiert den König als so mächtig, daß er jedermanns Frau wegnehmen kann, wenn sie ihm gefällt und er sie schön findet.

Ungeachtet seiner Macht und seines Einflusses erscheint der König in vielen Märchen als eine Figur, über die jemand sich lächerlich macht. Auch den Schwächeren, egal ob Gegenständen, Tieren oder Menschen gelingt es zuweilen, ihm einen Streich zu spielen.

Dies läßt sich in einem Märchen meiner Sammlung feststellen, in dem ein einfacher Narr einem gottähnlichen König trotzt, indem er vor der Öffentlichkeit den König durch eine bedrohliche Weissagung so sehr verunsichert, daß dieser seiner Hinrichtung Einhalt gebietet.

In demselben Zusammenhang taucht in einem weiteren Märchen diese lächerliche Seite des angeblichen charismatischen Königs auf. Ein magischer Stein gibt einem Willkürherrscher so viele Ohrfeigen, daß er die von ihm einem Mann zwangsweise entwendete magische und wertvolle Kalebasse zurückgibt.

In gewissen Märchen erscheint der König als der Richter, der den Übeltäter bestraft und somit vor jeder Übeltat warnt. Er duldet keine extreme Eifersucht bei seiner eigenen Frau und läßt die Täterin nicht straffrei ausgehen. Das wird in einem Märchen meiner Sammlung deutlich, in dem ein König dargestellt wird, der seine erste Frau bei lebendigem Leibe verbrennen läßt, weil diese wegen ihrer eigenen Unfruchtbarkeit das Baby der letzten Frau des Königs in den Busch wirft, nachdem sie es gegen ein Hündchen ausgetauscht hat.⁶⁸

Er gilt also in diesem Märchen als der Richter, der das Recht hat, über Leben und Tod seiner Bürger zu verfügen. Dies bemerkt auch Maurice Ahanhanzo Glele, der den König folgendermaßen schildert:

„Il est le souverain, la summa protestas au Danxome. Tous le considérait comme la source du pouvoir et de tous les biens comme le Pharaon et le Grand roi de Perse. On le venerait comme: semedo- maître du monde, ayino- maître éminent de la terre, dokunno- maître et possesseur de toutes les richesses, jexosu- maître des perles“⁶⁹.

Dies bedeutet, daß der König in Danxome der Souverän war. Alle sahen ihn als die Quelle der Macht und aller Güter an, ähnlich den Pharaonen und den persischen Königen. Er wurde als

⁶⁷ Siehe Märchen Nr.11 des vorliegenden Korpus, S.79.

⁶⁸ Siehe Märchen Nr.9 des vorliegenden Korpus, S.67.

⁶⁹ Maurice A. Glèlè: Le Danxomè, du pouvoir aja à la nation Fon, a.a.O., p.67.

Herrscher der Welt, der Erde, Besitzer aller Reichtümer, und Herr der Perlen verehrt. Alle diese Attribute beweisen, daß der König als die Verkörperung der Macht und des Reichtums angesehen wird. Er verfügt über einen unbegrenzten Einfluß auf sein Volk. Alle diese der Realität entsprechenden Aspekte der Figur treten in den Märchen auf. Der König ist mächtig und reich, aber oft voller Bosheit und Willkür. Die List eines Schwachen kann ihn zuweilen in eine dumme und feige Figur verwandeln. Seine Bosheit wird in den Märchen in vielerlei Hinsicht bestraft und dies als eine Art Warnung vor jeder Tyrannei.

2.3.5. Die Prinzessin

Der Erzähler setzt in vielen Erzählungen der Fon einen Akzent auf die Beschreibung des Erscheinungsbildes der Prinzessin. Ihr schönes Aussehen wird häufig geschildert. Als Tochter des Königs wird die Prinzessin des Märchens sowohl von Menschen als auch von Tieren begehrt, die sie oft als Frau besitzen wollen. Die Prinzessin wird aber wie jede andere Frau in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft als eine unterwürfige Frau dargestellt. Sie mußte sich jeder Entscheidung des Königs beugen. Viele Märchen präsentieren die Prinzessin als eine Figur, vor der jeder Respekt hat. Sie steht im Mittelpunkt mehrerer vom König veranstalteter Wettbewerbe, an deren Ende der Gewinner sie heiraten darf. Die Proben, die die Bewerber bestehen müssen, haben meistens mit einem Wettlauf, der Lösung eines Rätsels oder mit dem Namen der Prinzessin zu tun, den man bei einer vom König einberufenen, großen Versammlung der Menschen und Tiere herausfinden soll. In diesen Fällen ist häufig festzustellen, daß der Hase die Probe besteht und die Prinzessin heiratet. Ein armes Waisenkind löst häufig ein Rätsel bezüglich des Namens der Prinzessin und heiratet sie. In diesem Fall kann es nach dem Tod des Königs dessen Nachfolger werden und den ganzen Reichtum des Königreiches erben. Es gibt viele Märchen, die die Prinzessin als eine sehr geschwätzige Figur darstellen. Sie ist in ihren Reden nicht zurückhaltend. Ein von mir gesammeltes Fon- Märchen deutet auf diese Charaktereigenschaft der Prinzessin hin. In diesem Märchen ging eines Tages eine Prinzessin mit ihrem Mann spazieren. Zuvor warnte der Mann seine Frau davor, sie dürfe nichts sagen, sobald sie unterwegs vor merkwürdigen Ereignissen stehen würden. Die Prinzessin aber übertrat mehrfach das Gebot ihres Mannes, obwohl dieser sie jedesmal darauf aufmerksam machte. Als die Prinzessin einen Löwen bei Wassers schöpfen aus dem Brunnen sah, schrie sie, sie habe noch nie einen Löwen bei so einer Arbeit gesehen. Der Löwe hörte dies und wütend stürzte sich er auf sie und fraß sie auf. Dank

der Hilfe eines Jägers konnte sie gerettet werden. Und die Moral von der Geschichte ist: „Man soll bei manchen Gelegenheiten den Mund halten.“

Das hat die geschwätzige Prinzessin gelernt.⁷⁰ Im allgemeinen lebt die Prinzessin in den Fon-Märchen im Palast und stellt eine unterwürfige Frau dar, die sich den Entscheidungen des Königs beugen muß. Die Wahl ihres Mannes kommt nur dem König zu.

2.3.6. *Gott*

Zu den übernatürlichen Wesen, die in den Fon-Märchen erscheinen, zählt Gott, der allerdings nur selten auftritt. In den wenigen Märchen, in denen er auftaucht, wird zumeist seine Allmacht unterstrichen. Er wird auch als Schöpfer der Natur und von allem, was sie umfaßt, dargestellt. Bei den Fon gibt es viele Götter, oberhalb derer der Schöpfer der Natur steht. Auf diesen Schöpfer, den Allmächtigen, wird häufig in Märchen hingedeutet. Ein von mir gesammeltes und niedergeschriebenes Märchen fängt wie folgt an:

„Gott schuf die Welt, die Pflanzen, die Menschen und die Tiere.“⁷¹

In einem Agni-Märchen aus Togo lehnt ein Kind einen von seinen Eltern vorgeschlagenen Namen ab, gibt sich selber einen Namen. Wenn es nach seinem Namen gefragt wird, so erwidert es:

„C'est Dieu qui a tout pouvoir“⁷², dies bedeutet, daß die ganze Macht Gott gehört. Das Märchen unterstreicht also, wie überlegen Gott ist und daß seine Macht für dieses Kind wertvoller ist als die Macht der Menschen.

In den Märchen über Waisenkinder spielt Gott die Rolle der Providenz, das bedeutet desjenigen, der die Welt regiert, über ihre Schöpfungen wacht und für die Armen und Bedürftigen sorgt. In solchen Märchen setzt der Erzähler meist einen Akzent auf die Art und Weise, wie das verlassene oder ausgebeutete Waisenkind von Gott geschützt wird. Er hört immer seinen Bitten mit gespannter Aufmerksamkeit zu und beschützt es vor jeder Gefahr. Deshalb sagt man auch bei den Fon:

⁷⁰ Siehe Märchen Nr.8 des vorliegenden Korpus, S.64.

⁷¹ Siehe Märchen Nr.10 des vorliegenden Korpus, S.70.

⁷² Pierre N'Da K.: *Le Conte Africain et L'Education*, a.a.O., p.106.

„E do na wa nyanya do nocyovi a, do mawu we no co e“, man soll einem Waisenkind kein Übel tun, denn Gott schützt es.

Die Figur Gottes in den Fon- Märchen stellt ein mächtiges und wohlwollendes Wesen dar. Er schützt den Schwächeren und übernimmt die Rolle des Vaters der Armen.

2.3.7. Der Vater

Die Vaterfigur taucht in vielen Fon- Märchen auf. Sowohl in den Märchen der Fon als auch in zahlreichen anderen afrikanischen Märchen existiert kein gutes Bild von ihm. Er wird meist als ein schlechter Vater dargestellt, der sein unerträgliches, ungehorsames, faules Kind prügelt, es verläßt oder sogar seine Vaterschaft leugnet. In diesem Zusammenhang deutet ein von Rene Trautmann im südlichen Teil von Benin gesammeltes Fon- Märchen auf einen Vater namens Codjo hin, der sich vor einem König weigerte, zuzugeben, eine Frau namens Adakou geschwängert zu haben. Als das Kind geboren wurde, ähnelte es sehr Codjo, und sein Geburtstag stimmte mit dem Codjos überein, der trotz allem die Vaterschaft weiterhin leugnete. Als er mit der Zeit alt wurde und erfuhr, daß der Sohn mittlerweile reich geworden war, bat er ihn um Hilfe. Der Sohn stand ihm bei und sagte:

„- Bien! Répondit l'adolescent. Puisque mon père reconnaît aujourd'hui l'enfant abandonné, j'ai pitié de lui et cours à son secours!“⁷³

In diesem Märchen übt der Erzähler Kritik an den Vätern, die sich irgendwie ihrer Verantwortung als Vater gegenüber ihren Kindern entziehen.

Weitere Märchen prangern den Mißbrauch der Autorität gewisser Väter an, die ihre Tochter einem nur ihnen genehmen Mann schenken. So einen Vater stellt ein Fon- Märchen in „La fille têtue“ von Jean Pliya dar.

Darin beschloß der Vater, seine einzige, ungehorsame und eigenwillige Tochter namens Trito einem Königssohn zur Frau zu geben. Das Mädchen widersetzte sich hartnäckig diesem Plan und ließ nicht locker, so daß der Vater wie auch andere Mitglieder der Familie nachgeben mußten.⁷⁴

⁷³ Rene Trautmann: La Littérature Populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p. 11.

⁷⁴ Jean Pliya: La fille têtue, Contes et récits traditionnels du Benin, a.a.O., p.20-21.

Dieses Märchen gilt als die Widerspiegelung eines Phänomens, das trotz eines drastischen Rückgangs immer noch bei den Fon bzw. allgemein in Teilen der afrikanischen Gesellschaft fortlebt. Das Märchen kritisiert dieses Verhalten vieler Väter, die ihren Töchtern keine Gelegenheit zur freien Wahl ihrer Männer geben. Dieses Märchen sollte ihnen als eine wirkliche Mahnung dienen, denn das Mädchen soll bei solchen Gelegenheiten mitentscheiden.

Man muß darauf hinweisen, daß die Figur des Vaters meist in den Märchen auftritt, die von Kindern und ihrem Verhältnis zu ihren Eltern erzählen. Sowohl der Vater als auch die Mutter übernehmen darin selten die reale Rolle, die ihnen im wirklichen Leben zukommt. Die Märchen dienen somit als eine Art übertrieben schlechtes Beispiel, aus denen die Eltern eine positive Lehre ziehen sollen.

2.3.8. Die Schwiegermutter

Die Figur der Schwiegermutter steht häufig im Mittelpunkt der Fon- Märchen und Sprichwörter. Die Rolle, die sie in den Märchen spielt, unterscheidet sich sehr von der in den Sprichwörtern. Während die Schwiegermutter im richtigen Leben in Afrika eine Respektsperson ist, der man nichts verbieten darf, stellt sie in vielen Märchen eine wirkliche „Menschenfresserin“ dar, das heißt, diejenige, die alles rauben und fressen will. In manchen Märchen erscheint die Schwiegermutter als eine Figur, deren Unersättlichkeit sich als verhängnisvoll erweist. Diesen Charakter der Schwiegermutter hebt eines der von mir gesammelten Märchen hervor.

Darin handelt es sich ausgerechnet um den Spinnenmann und seine Schwiegermutter, die aufgrund ihrer Gefräßigkeit den magischen Stein ihres Schwiegersohnes verschluckt hat. Der gefressene Stein, der in der Periode der Hungersnot der ganzen Spinnenfamilie Nahrung gab, hat seine Macht verloren, nachdem der Spinnenmann seine Schwiegermutter dazu gezwungen hatte, den Stein mit Hilfe eines Abführmittels wieder auszuscheiden. Dadurch daß die Schwiegermutter den Stein wirkungslos machte, war die Familie des Spinnenmannes dem Verhungern nahe. Von der Wut hierüber angestachelt wollte der Spinnenmann seine Schwiegermutter in einem Fluß ertränken. Dies scheiterte aber an der Unachtsamkeit des Spinnenmannes.⁷⁵

⁷⁵ Siehe Märchen Nr.4 des vorliegenden Korpus, S. 52.

Weitere Märchen schreiben der Schwiegermutter die Verantwortung für die Spannungen innerhalb der Ehe ihrer Tochter zu. Das hat einer meiner Informanten namens Felix Adjogou bestätigt, wenn er sagt:

„Asino we no zon bo vi ton yonu no no asuxwe; e má jló á, vi o na no asu ton si kaka so yi a“⁷⁶, die Schwiegermutter trage eine große Verantwortung, was die Dauer der Ehe ihrer Tochter mit einem Mann anbelangt. Wenn sie es will, dann geht die Ehe schnell kaputt.

Es ist ebenfalls nicht selten, bei den Fon die Schwiegermutter sagen zu hören:

„Yà déé un mo dò àsúxwe o vi cé so do na mo gbédé a“. Damit meint sie, ihre Tochter solle es nie so schwer in ihrer Ehe haben wie sie. Solche Ansprüche seitens der Schwiegermutter sind sehr wirksam und führen manchmal zu Verstimmung zwischen ihr und ihrem Schwiegersohn. Dagegen wäre es nützlich, wenn ihre Tochter in ihrer Ehe eigene Erfahrungen sammeln kann, die sie wiederum ihren Kindern weitergibt.

Die meisten Schwiegermütter haben in den Märchen keinen guten Ruf. Sie sind zumeist für den Streit zwischen dem Mann und seiner Frau verantwortlich. Deshalb ist es in der allgemeinen Sichtweise der Fon empfehlenswert, folgende Elemente in Betracht zu ziehen, bevor man eine Frau heiratet. Das erste Element besteht darin, die Familie richtig zu beobachten, aus der die Braut kommt. Dann ist es angebracht, das Benehmen der Mutter der Braut, also der Schwiegermutter, ihrem Mann gegenüber, gut zu analysieren. Wenn man das Benehmen der Schwiegermutter nicht richtig prüft, bevor man ihre Tochter heiratet, so gerät man in unlösbare Probleme, besonders aufgrund der übertriebenen Forderungen ihrerseits.

Manche Märchen präsentieren die Schwiegermutter als eine Figur, die die Bosheit verkörpert. Dieses Bild der Schwiegermutter tritt in einem Märchen von André Raponda Walter auf, das „La tueuse de gendres“, (die Mörderin von Schwiegersöhnen) betitelt ist. Tatsächlich handelt es sich in diesem Märchen um eine Schwiegermutter, die viele ihrer künftigen Schwiegersöhne ermordete, weil sie alle ihre Tochter heiraten wollten. Zuerst unterzog sie den ersten Bewerber um die Hand ihrer Tochter einigen Prüfungen, die im wesentlichen darin bestanden, im Wald auf einen Fruchtbaum zu klettern und vier Körbe mit Früchten zu füllen. Obwohl der Bewerber diese schwierige Aufgabe erfüllte, wurde er von der Schwiegermutter mit einem Messer getötet, als er vom Baum herunterkam. Mit derselben Vorgehensweise gelang es der bösen Figur, viele andere Schwiegersöhne umzubringen.⁷⁷

⁷⁶ Félix Adjogou: Märchenerzähler und Rätsellöser, wohnt in Godomey, Benin.

⁷⁷ André Raponda-Walker: Contes gabonais, Présence Africaine, les classiques africains, Paris, 1967, p.333-337.

Das Märchen schließt mit dem Erfolg eines letzten, sehr schlaun Bewerbers, dem es seinerseits gelingt, die böse Schwiegermutter umzubringen und anschließend ihre Tochter zu heiraten. Auf die Frage, warum sie die Schwiegersöhne ermordet hatte, antwortete die Schwiegermutter: „Meine Tochter darf sich nicht von mir trennen.“ Das versteht sich von selbst. In einem weiteren Märchen desselben Autors hat eine andere Schwiegermutter verlangt, daß sich derjenige, der ihre Tochter heiraten will, an dem Tag begraben lassen muß, an dem sie, also die Schwiegermutter, sterben werde. Gemeint war damit, daß der Schwiegersohn am Tage des Todes seiner Schwiegermutter in demselben Grab bei lebendigem Leibe bestattet werden müsse wie sie.⁷⁸

Diese grausame Bedingung deutet auf die Bosheit und Ichsucht der Schwiegermutter hin. Obwohl die Märchen Dinge beschreiben, die nicht immer der Realität entsprechen, warnen sie jedoch vor gewissen Schwiegermüttern, die auch in der Wirklichkeit die Ehe ihrer Tochter mit einem Mann erschweren. Die oben erwähnten Beispiele stellen die Schwiegermutter als eine Figur dar, deren verwerfliches Benehmen ihren Schwiegersöhnen gegenüber nicht allzu realitätsfern ist. Daß manche Mütter ihre Töchter beneiden, wenn sie eine glückliche Ehe führen und einen wohlhabenden Mann finden, bleibt eine Tatsache in vielen Teilen Afrikas. In Wirklichkeit stehen viele Schwiegersöhne in verborgenem Konflikt mit ihrer Schwiegermutter, deren unersättliche Ansprüche eine Katastrophe hervorrufen können.

In einigen Fon- Märchen werden die Schwiegermütter als ungeduldige Frauen bezeichnet. Zum Beispiel wird bei den Bete aus der Elfenbeinküste die Schwiegermutter in den Märchen als „ein unerträgliches Wesen“ dargestellt. Sie symbolisiert die Figur, die alles essen will und mit der man jeden Streit vermeiden muß, um nicht den Frieden im Haus zu beeinträchtigen. Wie die Märchen es andeuten, spielt die Schwiegermutter nicht die normale Rolle, die ihr zukommt und die darin besteht, ausgleichend auf die Ehe ihrer Tochter einzuwirken. Die Schwiegermutter der Märchen mischt sich in die inneren Probleme des Haushaltes ihrer Tochter ein und ruft Spannungen zwischen ihrem Schwiegersohn und ihrer Tochter hervor. Sie ist somit die Verkörperung der Bosheit und der Eifersucht.

2.3.9. Die Stiefmutter

Die Stiefmutter wird in den Fon- Märchen „Nosisi“ genannt. Sie tritt vor allem in den Märchen über Waisenkinder auf. Es gibt aber auch Märchen, die nichts mit einem Waisenkind

⁷⁸ Vgl. , André Raponda-Walker, p. 455-460.

zu tun haben, in denen die Stiefmutter erscheint. Die Stiefmutter wird in den Märchen durch wesentliche Züge gekennzeichnet. Diese Züge und das Verhältnis der Stiefmutter zum Kind der verstorbenen Mutter werden hier hervorgehoben. In diesem Zusammenhang stellt die Stiefmutter die negativste Figur in den Fon- Märchen dar. Sie gilt als eine fürchterliche Frau, die das Waisenkind in ständige Angst versetzt. Die Stiefmutter taucht in allen Märchen als eine ungerechte, böswillige und sadistische Figur auf, die zur Übertreibung neigt und bei den anderen Figuren sehr unbeliebt ist.

Ein von René Trautmann in Südbenin gesammeltes Märchen stellt eine Stiefmutter vor, deren Beispiel sich als besonders abschreckend erweist. Es geht darin um zwei Frauen, die ihrem Mann je eine Tochter geschenkt haben. Leider starb die Mutter einer der beiden Töchter namens Yabedji frühzeitig. Das Kind wurde nun von seiner Stiefmutter aufgenommen. Von dieser wurde Yabedji mißhandelt und schwierigen Aufgaben unterzogen. Wie folgt beschreibt das Märchen das Verhalten der Stiefmutter dem Waisenmädchen gegenüber:

„L’orpheline, en toutes circonstances, maltraitée, faisait un dur apprentissage de la vie! Un jour l’infortunée Yabedji ayant, par maladresse, cassé une assiette, se vit expulsée de la case, avec injonction de la réintégrer seulement lorsqu’elle aurait remplacé, par un semblable l’ustensile brisé. L’enfant, ayant amené une assiette semblable, fut sévèrement corrigée, car elle ne voulait pas lui dire de quelle source provenait son apport.“⁷⁹

Das bedeutet, das Waisenmädchen wurde mißhandelt und auf die härtesten Proben des Lebens gestellt. Als das arme Mädchen eines Tages einen Teller aus Versehen zerbrochen hatte, wurde es von seiner Stiefmutter aus dem Haus verstoßen. Es durfte nur heimkehren, wenn es den zerbrochenen Teller durch einen neuen, dem anderen ähnlichen ersetzen würde. Nachdem das Mädchen einen neuen Teller mitgebracht hatte, wurde es aber trotzdem von seiner Stiefmutter verprügelt, denn es wollte ihr nicht sagen, wo der neue Teller herkam. Diese Zeilen deuten auf die Bosheit der Stiefmutter hin, denn sie rechnet nicht damit, daß das Waisenkind einen neuen Teller findet und damit ihre Forderung einlöst.

Ein anderes Watchi –Märchen von S. Lavage beschreibt die übermäßige Forderung der Stiefmutter an das Waisenkind folgendermaßen:

„Il était une fois un homme qui avait deux femmes. Chacune des épouses

⁷⁹ Rene Trautmann: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p. 5-6.

a mis au monde une petite fille. Malheureusement, la première est morte, laissant son bébé à la charge de la coépouse qui se montre très cruelle envers l'orpheline. La vilaine marâtre est très injuste. Autant sa propre fille est dorlotée, soignée, gâtée, autant Abra est délaissée. C'est sur elle que retombent toutes les corvées domestiques. Continuellement les insultes, les coups s'abattent sur la malheureuse fillette. Un jour, elle va au marigo pour laver les ustensiles de cuisine (...). L'eau emporte une cuiller (...) La méchante femmese met à hurler, elle frappe la fillette de toutes ses forces avec un gros bâton ...“⁸⁰

Damit wird gemeint: Es war einmal ein Mann, der hatte zwei Frauen. Jede Frau brachte eine Tochter zur Welt. Leider starb die erste Frau, und deren Tochter wurde dann von der zweiten Frau aufgenommen. Diese zeigte sich sehr grausam dem Waisenmädchen gegenüber. Die häßliche Stiefmutter war sehr ungerecht. Während ihre eigene Tochter sehr gepflegt und verwöhnt war, wurde Abra vernachlässigt. Alle schweren Arbeiten mußte sie leisten. Das unglückliche Mädchen wurde fortwährend verprügelt. Eines Tages, als es an den Fluß ging, um das Geschirr zu spülen, schwemmte das Wasser einen Löffel weg. ... Die böse Frau begann zu schelten und schlug mit einem großen Knüttel stark auf das Mädchen ein. Das Bild dieser Stiefmutter ist das gleiche in allen Fon- Märchen über das Waisenkind. Sie verkörpert eine unvergleichliche Böswilligkeit. Ihre Grausamkeit dem Mädchen gegenüber ist die Folge des Hasses und der Verachtung, die sie der leiblichen Mutter des Mädchens gegenüber empfand; und das Kind muß nun dafür bezahlen. Ihre Böswilligkeit und Überforderung der Voll- oder Halbwaise gegenüber bestätigt Pierre Smith, wenn er schreibt:

„Avec l'enfant qui a perdu sa mère, la marâtre, se montre d'autant plus abusive et malveillante qu'elle occupe seule la place face à un orphelin ou à un demi-orphelin.“⁸¹

Vom psychologischen Standpunkt aus sieht die Stiefmutter in dem Waisenkind einen Gegner, der sie, wie zuvor seine Mutter, daran hindert, alleine die Früchte des Ehelebens zu genießen.

⁸⁰ S. Lafage: Contes de la savane, a.a.O., p.50

⁸¹ Pierre Smith: Le récit populaire au Rwanda, A. Colin, Paris, 1975, p.209.

In demselben Zusammenhang wird das Waisenkind von der Stiefmutter als Rivale ihrer eigenen Kinder bezüglich der Liebe des Vaters, und als Konkurrent um die Erbschaft angesehen. Daher entsteht diese Aggressivität gegenüber dem Waisenkind, mit dem die Stiefmutter kein Mitleid haben will. Schwere Arbeiten, Demütigungen, Prügel und Mißhandlungen sind Zeichen für diesen Haß seitens der Stiefmutter.

In weiteren Märchen bestraft die Stiefmutter das Waisenkind, indem sie es unerfüllbaren Prüfungen unterzieht, wie z.B. die Suche nach der Mähne eines Löwen zum Flickeln einer zerbrochenen Kalebasse, oder wenn sie ihm aufträgt, einen tiefschwarzen Stoff zu waschen bis er schneeweiß wird. Manche Stiefmütter schicken das Waisenkind an einen weit entfernten Ort in der Hoffnung, daß das Kind nie mehr zurückkommen kann. Aus alledem ergibt sich, daß sich die Stiefmutter nur das Unglück oder den Tod des Waisenkindes wünscht.

Es gibt einen offensichtlichen Kontrast, was das Verhalten der Stiefmutter gegenüber ihrer eigenen Tochter und gegenüber dem Waisenkind anbelangt. Dieser Kontrast zwischen dem mißhandelten Waisenmädchen und der verwöhnten Tochter der Stiefmutter hebt die Börsartigkeit dieser Frau ohne Herz besonders hervor und erregt die Entrüstung und Empörung der Zuhörerschaft an den Erzählenden bei den Fon. Die böse und ungerechte Stiefmutter erscheint aber auch als eine neidische und gierige Figur. In einem Märchen von Bernard Dadié wird z.B. der Neid der Stiefmutter deutlich, wenn sie die strahlende und reizende Schönheit von Aiwa, einem Waisenmädchen, dessen herrliches Lächeln alle Menschen in der Umgebung bezaubert, beneidet. Wie folgt beschreibt der Erzähler die Heldin:

„Elle était belle, la petite Aiwa, plus belle que toutes les jeunes filles du village.
Et cela encore irritait la marâtre qui enviait cette beauté resplendissante,
captivante. Plus belle multipliait les humiliations, plus Aiwa souriait,
embellissait, chantait, et elle chantait à ravir. ... ce sourire magnifique
charmait tout à l'entour, au coeur de la marâtre mit du feu.“⁸²

Dies bedeutet, das kleine Waisenmädchen namens Aiwa war schön, schöner als alle anderen jungen Mädchen des Dorfes. Und dies ärgerte seine Stiefmutter, die es um seine glänzende und bezaubernde Schönheit beneidete. Je mehr ihre Demütigungen dem Mädchen gegenüber zunahmen, desto mehr lächelte und sang Aiwa, desto schöner wurde sie. Ihr Lied war immer

⁸² Bernard Dadié: Le pagne noir, a.a.O., p.18-19.

bezaubernder...Und ihr herrliches Lächeln verzauberte die ganze Umgebung, und dies alles machte die Stiefmutter immer nervöser.

Die Eifersucht der Stiefmutter zeichnet sich deutlich in einem von mir gesammelten Fön-Märchen ab, in dem die Heldin, ein Waisenmädchen, nachdem es aus dem Haus verstoßen wurde, mit außergewöhnlichem Reichtum zurückkam und dies nachdem sie zahlreiche lebensgefährliche Abenteuer durchgemacht hatte.⁸³

Während meiner Forschungen im südlichen Teil Benins teilte einer meiner Gesprächspartner mit, daß die Stiefmutter auch in der realen Welt eine große Gefahr für die Familie angesehen wird, in der der Mann zwei oder viele Frauen hat.

So gab es in dieser Gegend eine Stiefmutter, die dem Kind der zweiten Frau ihres Mannes einen Nagel in den Kopf geschlagen hat. Eine andere Stiefmutter hatte ihre Nachbarin durch „Gri- gri“⁸⁴ vergiftet.⁸⁵

Hier muß darauf hingewiesen werden, daß Grundkonflikt solcher Situationen ist: Kinder desselben Vaters, aber verschiedene Mütter.

Die in den Märchen dargestellte Boshaftigkeit der Stiefmutter soll vor den Gefahren Eifersucht, Haß, Bösartigkeit unter Frauen mit einem gemeinsamen Mann warnen, denn diese beeinträchtigen das Leben der Kinder, die unschuldige Opfer sind.

Das Märchen soll hier eine Botschaft vermitteln, die sich auf einen konfliktgeladenen Zusammenhang bezieht. Ziel der Erzählung ist es, die Stiefmutter so böswillig wie möglich darzustellen. Sie ist die Verkörperung der bösen Figur, die die Gesellschaft ausstoßen möchte. Vor diesem Hintergrund steht am Ende vieler dieser Märchen die Strafe. Die böse Stiefmutter kann auch von ihrem eigenen Mann zur Strafe getötet werden, sobald dieser ihre Bösartigkeit entdeckt. In manchen Märchen wird ihre eigene Tochter wegen Ungehorsams und Frechheit von wilden Tieren gefressen, was auch eine Art und Weise darstellt, die Stiefmutter zu bestrafen.

In einem psychoanalytischen Zusammenhang sieht Bruno Bettelheim in der Stiefmutter ein Symbol der Spaltung. Er führt aus, daß die Stiefmutter eine der Figuren der Spaltung der Mutter in zwei darstellt und zwar in die gute und die böse Mutter, die sie beide verkörpert.⁸⁶

⁸³ Siehe Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S.83.

⁸⁴ Gri-gri: Eine Magie, womit einem Gutes oder Böses getan werden kann.

⁸⁵ Félix Adjogou: Märchenerzähler aus Benin.

⁸⁶ Bruno Bettelheim: *Psychanalyse des contes de fée*, Plon, Paris, 1976, p. 95.

3. Die Tochter der Stiefmutter

Es kommt nicht von ungefähr, daß die Tochter der Stiefmutter so häufig in den Fon- Märchen auftritt, denn ihre Erscheinung ist mit den Märchen über Waisenkinder eng verbunden. Wie ihre Mutter ist sie neidisch auf das Waisenmädchen und wird meist als ein von ihrer Mutter sehr gepflegtes und verwöhntes Kind dargestellt, im Gegensatz zum armen und häufig mißhandelten, verachteten Waisenmädchen. Die Tochter der Stiefmutter wird in den Märchen als eine von jeder schweren Aufgabe im Haushalt verschonte Figur präsentiert. In zahlreichen Märchen wird sie als ein faules, ungehorsames und unhöfliches Mädchen beschrieben. Deshalb haben die wohlwollenden Figuren, wie z.B. die alte Frau oder die Fee, die sie unterwegs trifft, kein Mitleid mit ihr. Im Falle einer Gefahr will ihr keiner beistehen. In dieser Hinsicht scheitert die Tochter der Stiefmutter immer da, wo das Waisenkind leicht Erfolg hat. Aufgrund ihrer Eifersucht und ihres verwerflichen Benehmens wird die Tochter der Stiefmutter am Ende vieler Märchen, in denen sie auftritt, häufig schweren Strafen unterzogen.

Sie macht sich nie freiwillig auf den Weg und wird nie von ihrer Mutter aus dem Haus verstoßen, wenn sie einen Fehler begangen hat. Ihr Verlassen des Hauses hängt immer mit der Nachahmung des Waisenmädchens zusammen. Immer wenn sie im Auftrag ihrer Mutter das meist beliebte und wegen seines guten Benehmens reich gewordene Waisenmädchen nachahmen will, wird die Tochter der Stiefmutter von den Figuren, denen sie unterwegs begegnet, in die falsche Richtung geschickt. Keiner will ihr helfen aufgrund ihres schlechten Verhaltens.

Dies läßt sich in einem der von mir gesammelten Märchen beobachten, in dem sich die Tochter der Stiefmutter einer alten Frau gegenüber unhöflich benommen und nicht hilfsbereit gezeigt hat. Als sie aber die Alte um einen Dienst bittet, gibt diese ihr eine Unglück bringende „Atawungwe“⁸⁷, die sie zerbrechen soll. Nachdem die Tochter der Stiefmutter die Atawungwe zerbrochen hat, findet sie statt großen Reichtums nur wilde Tiere, die sie auffressen.

In einem anderen von Veronika Göräk gesammelten und dargestellten Märchen aus Mali, das Chevrier in „Contes et récits traditionnels de l’Afrique Noire“ zitiert, macht sich die negative Rolle der Tochter der Stiefmutter, die sich wie ein verwöhntes und unbesonnenes Kind benimmt, wie folgt bemerkbar. In der zweiten Episode des Märchens tritt eine Tochter der Stiefmutter auf, die eifersüchtig auf ein Waisenmädchen ist. Sie ahmt das Mädchen nach,

⁸⁷ Atawungwe: Vgl. Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S.83.

indem sie die schon von ihm bestandenen Proben wiederholt. Ihre Absicht ist es, so reich wie das Waisenmädchen zu werden, was sie letztlich nicht erreichen kann, da sie bei jeder Probe durchfällt.⁸⁸ Das Märchen deutet darüber hinaus an, wie die Tochter der Stiefmutter ihr Schicksal durch die Nachahmung herausgefordert hat. Sie hat dadurch bewiesen, daß sie nicht für die Proben reif ist. Die Proben, auf die sie gestellt wird, zeigen, daß sie eine brutale, freche und indiskrete Figur ist. Ihr fehlt die Zurückhaltung. Überdies weigert sie sich, einer alten Frau zu helfen und wird deshalb bestraft, denn die Alte gibt ihr sieben Krüge mit bössartigen wilden Tieren, die sowohl sie als auch ihre Mutter fressen.

Die Proben, auf die beide Mädchen, und zwar sowohl das Waisenmädchen als auch die Tochter der Stiefmutter in diesem Märchen gestellt werden, sollen im Wesentlichen ihre gesellschaftlichen Tugenden testen, und zwar die Diskretion, die darin besteht, keine Verwunderung über merkwürdige Dinge zu äußern, die Höflichkeit und vor allen Dingen den Gehorsam alten Personen gegenüber. Alles in allem spielt die Tochter der Stiefmutter in den Märchen der Fon und anderer afrikanischer Völker eine sehr negative Rolle, zum einen aufgrund ihrer Eifersucht dem Waisenkind gegenüber und zum anderen wegen der Respektlosigkeit den Figuren gegenüber, denen sie unterwegs begegnet. Deshalb bedauert niemand die Strafe, die ihr am Ende vieler Märchen zuteil wird.

3.1. Der Bokɔnɔ

Zu den Hauptfiguren der Fon- Märchen zählt auch der Bokɔnɔ. Er stellt eine Figur dar, deren Tätigkeit das Alltagsleben der Fon- in Benin sehr beeinflusst. Sein regelmäßiger Auftritt in den Märchen kommt also nicht von ungefähr, wenn man die von ihm in der Fon- Gesellschaft überwiegend gespielte Rolle in Betracht zieht. Der Bokɔnɔ ist der Priester von „Fa“, und Fa ist das Orakel, dessen Zeichen er beherrscht und damit Zukunft und Schicksal der Menschen voraussagen kann. Das Bestehen dieser Wissenschaft, die das Orakel symbolisiert, führt auf Agadja zurück, einen der berühmtesten Könige des ehemaligen Fon- Landes Danxome. Er regierte im 17. Jahrhundert und brachte das Fa aus Ife (einem Yoruba- Gebiet aus Nigeria) mit.

⁸⁸ Veronika Göräk: Conte Bambara, repris par Jacques Chevrier dans „Contes et récits traditionnels de l’Afrique Noire, Hatier, Paris, 1957, p.53-57.

Der Bokɔɔ befragt also das Orakel und kennt genau die Bedeutung jedes Zeichens, aus dem es besteht. Das Orakel setzt sich im Wesentlichen aus sechzehn verschiedenen Zeichen zusammen. Ursprünglich gehörten die ersten Bokɔɔ zum Königshof, da sie im Dienst des Königs standen. Der allererste Bokɔɔ bei den Fon Danxomes hieß „Gedegbe“. Er half dem König mit dem Orakel bei der Durchführung seiner Pläne. Sein Auftrag bestand darin, sich mit der Orakelbefragung zu beschäftigen und die bösen Geister zu beschwören. Das hat ebenso Maurice Ahanhanzo Glele beschrieben:

„Le Roi entretenait un collègue de devins ou bokonon dont la tâche quotidienne consistait, dans le „ fa.....“ ou „salon du faa“, à interroger les oracles, conjurer le mauvais sort.“⁸⁹

Darüber hinaus ist anzumerken, daß der Glaube an Fa, dessen Zeichen zur damaligen Zeit nur der Bokɔɔ beherrschte, bei den damaligen Königen Danxomes sehr verwurzelt war. Der Bokonon wurde als die einzige Quelle der Wahrheit betrachtet.

Der damals dem Bokɔɔ zugewiesene Auftrag war noch gewaltiger, denn Antritt und Verlauf der Reisen des Königs, die Kriege und die Feste machten zuvor die Befragung des Orakels nötig, wofür allein der Bokɔɔ zuständig war. Nichts konnte vom König ohne das Eingreifen des Bokɔɔ durch eine vorherige Orakelbefragung entschieden werden. Angesichts der Rolle, die er im Alltagsleben des Königs spielte, kann man sich fragen, ob er nicht sogar die Macht mit dem König teilte. Er galt jedenfalls als eine sehr geachtete und einflußreiche Person am Königshof. Die Nachfolge des Königs in Danxome erfolgte nur nach Befragung des Orakels durch Bokɔɔ.

Mit der Zeit ging die Rolle des Bokɔɔ über die Grenze des Königshofes hinaus und weitete sich auf die gesamte Fon- Bevölkerung aus. Der Bokɔɔ durfte einfachen Menschen die Beherrschung der Zeichen des Orakels beibringen. So waren die Fon mit der Orakelbefragung vertraut.

Die Rolle des Bokɔɔ besteht nun z.B. darin, nach der Geburt eines Kindes und bei seiner Ritualtaufe das Orakel zu befragen. Ziel dieser Befragung ist es zu erfahren, welchen Vorfahren das Kind verkörpert. Diese Zeremonie, bei der der Bokɔɔ mit dem Orakel das Schicksal des Kindes voraussagt, nennt man auf Fon „viɔenyi“.

⁸⁹ Maurice A. Glèlè: Du pouvoir aja à la nation fon, a.a.O., p.74.

In der realen Welt ist der Bokɔnɔ ebenfalls der Kenner von vielen Heilkräutern, was nicht mit Hexerei verwechselt werden darf, wie viele Europäer es glauben. In dieser Hinsicht definiert ihn Jean Pliya folgendermaßen:

„Le Bokonon, tout à fait différent du sorcier tels que les Européans le comprennent, est le prêtre du Fâ, l’oracle, qui permet de connaître l’avenir et le destin des hommes.“⁹⁰

Dies bedeutet, der Bokɔnɔ ist nicht mit der Hexe zu verwechseln, wie man oft bei Europäern zu beobachten ist. Er ist der Pfarrer des Fâ , des Orakels, das es ermöglicht, die Zukunft und das Schicksal der Menschen vorauszusagen.

Von den obengenannten Tatsachen ausgehend läßt sich leicht verstehen, warum der Bokonon in der Märchenwelt der Fon aus Dahomey, dem heutigen Benin, eine Figur darstellt, die eine führende Rolle spielt. Die Bedeutung dieser Figur in den Märchen beruht auf seiner Rolle als Wegweiser. Der Bokɔnɔ hilft in den Märchen den Personen, die einen Ausweg suchen, um irgendein Problem zu lösen, dem sie ausgesetzt sind. Er zeigt ihnen mit seinem Orakel den richtigen Weg zur Lösung ihrer Probleme. Aus diesem Grund bekommt er Besucher, die nicht nur der Menschenwelt, sondern auch der Tierwelt angehören.

Das erste Märchen des vorliegenden Korpus bietet hierfür ein interessantes Beispiel, in dem sich eine vom Hasen betrogene Schildkröte zum Bokɔnɔ begibt, um sich mit ihm über eine Vorgehensweise zur Entlarvung des Betrügers zu beraten. Er befragt sein Orakel und gibt der Schildkröte Anweisungen, nach denen sie ihren Betrüger erwischen wird. In der Tat hat der Hase regelmäßig und unbemerkt die Fische seiner Freundin, der Schildkröte gestohlen. Der Bokɔnɔ empfiehlt der Schildkröte, eine menschliche Statue aus Lehm anzufertigen, am Ufer des Flusses aufzustellen und sie mit Klebstoff zu bestreichen. Nachdem die Schildkröte die Ratschläge des Bokɔnɔ in die Tat umgesetzt hatte, erwischt sie bald darauf auf frischer Tat den Hasen, der an den Fluß kommt, um erneut Fische zu stehlen. Er bleibt an der Statue kleben und kann sich nicht mehr bewegen, bis die Schildkröte kommt, ihn sieht und heftig auf

⁹⁰ Jean Pliya: Histoire du Dahomey, Edition les Classiques Africains, Avenue de Verdun – 92130 Issy les Moulineaux, France, 1970, p.94.

ihn schlägt.⁹¹ Der Bokɔɔ wird in diesem Märchen als eine Figur dargestellt, die den Weg zum Erfolg weist.

Seine Rolle erweist sich in anderen Märchen als noch wichtiger, so z.B. als er jemandem durch seine Orakelbefragung helfen kann, einen Wettlauf zu gewinnen. Dies beschreibt ein von mir gesammeltes Märchen, in dem das sehr langsame Chamäleon einen Wettlauf um die Heirat einer Königstochter gewinnt, nachdem es die von Bokɔɔ gegebenen Anweisungen befolgt und in die Tat umgesetzt hat. Der Wettlauf bezieht viele andere Tiere wie den Hund, den Löwe usw. ein, die doch viel schneller laufen können als das Chamäleon.⁹²

Andere Märchen präsentieren den Bokɔɔ als eine Figur, die beim Bestehen vieler schwieriger Proben behilflich ist.

In einem Märchen von Jean Pliya hat sich ein König an den Bokɔɔ wenden müssen, um einem Täter auf die Spur zu kommen, der einen heiligen Wald in Brand gesetzt hatte. Seine Entlarvung verdankte er der Orakelbefragung des Bokɔɔ, da diese den Namen des Täters offenbarte.

Alles in allem kann man feststellen, daß der Bokɔɔ in den Fon- Märchen einen guten Ruf genießt und als eine Figur gilt, die sehr hilfsbereit und weise ist. Er ist ein Helfer und Wegweiser und kein Hexer.

3.1.1. Der Narr

Bei den Fon- gehört der Narr, auf Fon „Anuwanumɔɔ“ keiner Gesellschaftsschicht an. Er stellt eine Figur dar, die nach Belieben handelt und nicht auf die gesellschaftlichen Werte achtet. Dies entspricht auch der Realität. Die Übertretung der gesellschaftlichen Normen gehört zu seinem Verhalten. Er geht und kommt wie jeder andere und fällt allein durch seine Unruhe auf. Das hat Roger Gbegnonvi wie folgt betont:

„Tant qu’il n’est pas „fou à lier“, il va et vient comme tout le monde,
à la différence qu’il va, plus souvent qu’il ne vient“.⁹³

⁹¹ Siehe Märchen Nr.1 des vorliegenden Korpus, S.39.

⁹² Siehe Märchen Nr.19 des vorliegenden Korpus, S. 119.

⁹³ Roger Gbegnonvi: Fonctions sociales des Lo aja-Fon, Thèse de Doctorat de Troisième Cycle, Université de Bielefeld, 1985, p.113.

Der Narr wird besonders häufig von seinem Umfeld verstoßen. Er hat vor nichts Respekt, und nichts hält ihn auf. Er leidet scheinbar an einer mentalen Schwäche, redet nach Auffassung seiner Mitmenschen dummes Zeug. Er genießt im wahrsten Sinne des Wortes Narrenfreiheit. Sein Auftreten in den Fon- Märchen ist somit kein Wunder aber es muß hier darauf hingewiesen werden, daß der Narr häufiger in den Fon- Sprichwörtern vorkommt als in den Märchen.

Dennoch tritt er in einigen Märchen auf, in denen er eine entscheidende Rolle spielt. In diesen Märchen ist er stets der Klügere und seinen Mitmenschen überlegen. Er macht die, die ihn ihrerseits für ein verrücktes Wesen halten, das seinen Verstand völlig verloren hat, lächerlich. Durch konkrete Taten beweist die Figur ihre Klugheit und kann sogar einen Chef, der seine Macht mißbraucht, zur Vernunft bringen. Auf seine Intelligenz deutet ein von mir gesammeltes Märchen hin. Es zeigt, wie es einem Narr gelingt, der Tyrannei eines grausamen Königs Einheit zu gebieten. Während sich alle anderen Menschen von den Henkern des Königs widerspruchslos hinrichten lassen, trotz der Narr auf schlaue Weise der Majestät des Königs, macht ihn nachdenklich und ändert so sein Handeln.⁹⁴

Eine andere Variante bemerkt man in einem Märchen von André Raponda-Walter. In diesem Märchen hat ein Narr, der in einem Dorf mit vielen Menschen lebte, einen Nachbarn lächerlich gemacht und dadurch den anderen Menschen gegenüber seine Klugheit bewiesen. Jener Narr tauchte eines Tages unerwarteterweise an einem Fluß auf, an dessen Ufer ein Mensch seine Kleider liegengelassen hatte und im Fluß schwamm. Unbemerkt hob der Narr die Kleider auf und ging weg. Dann zog er sie an. Normalerweise ging er aber immer nackt, und aus diesem Grunde hielten ihn alle Menschen des Dorfes für einen Narren. Als der Schwimmer ans Ufer kam und sich wieder anziehen wollte, stellte er fest, daß seine Kleider verschwunden waren. Er war gezwungen, nackt ins Dorf zurückzukehren. Unterwegs sah er von weitem den Narren, der seine Kleider trug.

Er lief hinter ihm her, und dem Dorf nahe rief er laut um Hilfe: „Halten Sie den Dieb! Halten Sie den Dieb!“ Da er nackt, aber der Narr schön gekleidet war, betrachteten die Menschen eher ihn als verrückt und schützten den bekleideten Narren vor den Angriffen des anderen. Der Nackte wurde gefesselt, da man nun ihn für den Narren hielt.⁹⁵

Und die Moral von der Geschichte ist: Man soll immer mit Gelassenheit handeln und darf einen Narren nicht unterschätzen. Er ist doppelt so klug wie ein normaler Mensch. Wenn der normale Mensch den Dorfbewohnern ruhig erklärt hätte, daß der Narr seine Kleider gestohlen

⁹⁴ Siehe Märchen Nr.20 des vorliegenden Korpus, S.123.

⁹⁵ André Raponda-Walker: Contes gabonais, a.a.O., p.49-50.

hat, hätten sie ihn verstanden. In anderen Märchen übernimmt der Narr die Rolle des Retters. Das wesentliche Merkmal, das alles in allem dem Narren in den Fon- Märchen bzw. auch anderen afrikanischen Märchen zugesprochen wird, ist seine Klugheit.

3.1.2. Der Jäger

Zu den häufig in den Fon- Märchen auftretenden Hauptfiguren gehört auch der Jäger. Er spielt in den Märchen verschiedene Rollen. Afrikanische Ethnologen haben herausgefunden, daß dem Jäger eine wichtige Rolle bei der Gründung vieler Völker zukommt. Die Geschichte der Entstehung vieler afrikanischer Völker, darunter des Fon- Volkes verdankt man dem Jäger. Deshalb kommt seine Erscheinung in den Märchen eines Volkes nicht von ungefähr. Er tritt in den Märchen als Wohltäter auf. Der Jäger trifft in den Fon- Märchen meistens einen „Aziza“⁹⁶, mit dem er spricht. Der Aziza gibt ihm Zaubermittel, die z.B. den Jäger bereichern oder ihm erlauben, ohne große Bemühung viele wilde Tiere zu töten. Da der Jäger im Busch vielen Tieren wohltut, belohnen sie ihn, indem sie ihm Heilkraft zur Behandlung vieler Krankheiten verraten. Diese Rolle des Wohltäters zeichnet sich in einem Märchen von Yves E. Dogbe ab. In diesem Märchen geht es um einen Jäger, der nach einer Jagd unverrichteter Dinge nach Hause zurückkehren wollte. Als er aber zufällig eine Hirschkuh sah und auf sie schießen wollte, sagte das Tier zu ihm: „Jäger, nicht schießen!“ Der Jäger zögerte eine Weile, entschloß sich dann aber doch zu schießen. Nun sagte ihm die Hirschkuh abermals: „Hör zu, Jäger! Wenn du mein Leben verschonst, so werde ich dich mit einer Wundermacht versehen. Wir, Tiere, verfügen über eine Sprache, die die Menschen nicht verstehen. Und wenn du mich nicht umbringst, dann verrate ich dir das Geheimnis der Tiersprache.“ Der Jäger gab daraufhin seine Absicht auf, und das Tier gab ihm einen Grashalm und befahl ihm, ein Stück davon zu essen. Gesagt, getan und sofort beherrschte der Jäger die Sprache der Tiere. Ferner sprach die Hirschkuh zu ihm:

„Prenez cette herbe; gardez-la jalousement; avec elle vous guerirez toutes les maladies“, was bedeutet: „Nimm diesen Grashalm und bewahre ihn sorgfältig. Damit kannst du alle

⁹⁶ Aziza: Vgl Märchen Nr.16 des vorliegenden Korpus, S.104.

Krankheiten heilen.“ Und das Märchen endet mit den Worten: Deswegen kennen die Jäger viele medizinische Pflanzen.⁹⁷

Offensichtlich hebt das Märchen die gute Tat des Jägers hervor, der trotz seiner vergeblichen Jagd die Hirschkuh nicht getötet hat. Er wird durch die Beherrschung der Tiersprache belohnt, was ihm erlaubt, auf der Jagd vielen Gefahren auszuweichen. Darüber hinaus erhält er die Gabe der Heilung von Krankheiten. Deshalb wird er auch bei den Fon als ein Kenner vieler Heilpflanzen und als Heiler vieler Krankheiten bezeichnet.

In weiteren Märchen erscheint der Jäger als ein Retter, denn er schützt und rettet viele Personen, die Gefahren ausgesetzt sind. Sein Eingreifen in verschiedenen Episoden vieler Märchen scheint meistens willkommen zu sein. Diese von dem Jäger gespielte Rolle des Retters hebt das achte Märchen meiner Sammlung hervor, in dem eine sehr geschwätzi- gige Prinzessin von einem Löwen verschluckt und von einem Jäger gerettet wird, der aus seinem Versteck kam, den Löwen erschoss und ihm den Bauch aufschlitzte. Glücklicherweise fand er die Prinzessin noch am Leben. Dank seinem Eingreifen konnte die Prinzessin gerettet werden und ihren Weg weitergehen.⁹⁸

Der Jäger wird in manchen Märchen als eine Figur dargestellt, die sich nicht verschwiegen zeigt. Dieser Mangel an Diskretion wird in solchen Märchen hart bestraft, und auf diesen Zug des Jägers weist ein anderes von mir gesammeltes Märchen hin, in dem sich eine Antilope in ein hübsches Mädchen verwandelt und einen Jäger unter einer Voraussetzung geheiratet hat. Dieser Voraussetzung entsprechend darf der Jäger auf keinen Fall seinen ersten beiden Frauen verraten, daß seine dritte Frau eine Antilope sei, die zu einem Mädchen wurde. Leider kann der Jäger das Geheimnis nicht für sich behalten. Als sich seine ersten beiden Frauen weigern, mit ihm zu schlafen, es sei denn, daß er ihnen die Herkunft der neuen Frau verrate, bricht der Jäger das Versprechen. Er erzählt beiden Frauen, daß seine dritte Frau eine verwandelte Antilope sei. Die Enthüllung des Geheimnisses kostet dem Jäger das Leben, da sich die dritte Frau, nachdem sie den Verrat erfahren hat, wieder in eine Antilope zurückverwandelt und den Jäger umbringt.⁹⁹

⁹⁷ Yves Emmanuel Dogbe: *Contes et Légendes du Togo*, Editions Akpangnon-ACCT, Lomé-Togo, 1997, 114-116.

⁹⁸ Siehe Märchen Nr.8 des vorliegenden Korpus, S.64.

⁹⁹ Siehe Märchen Nr.15 des vorliegenden Korpus, S.101.

Dies deutet auf einen der wichtigen Werte der traditionellen afrikanischen Gesellschaft hin, die dem Menschen Zurückhaltung und Treue in vielerlei Hinsicht empfiehlt. Das Märchen richtet die Aufmerksamkeit des Zuhörers und des Lesers auf diese Tatsache.

Viele afrikanische Märchen, auch die der Fon präsentieren den Jäger als eine Figur, die über die Macht der Metamorphose verfügt. Dies ermöglicht ihm, sich nach Belieben zu verwandeln, um den Fallen, die ihm von wilden Tieren, feindlichen Wesen und bösen Kräften gestellt werden, zu entgehen. Ein Gurunsi Märchen aus Burkina- Faso, dem früheren Obervolta macht darauf aufmerksam. In dem Märchen hat sich ein Jäger dank seiner magischen Kräfte im Busch in einen Baumstamm, in üppige Gräser, in einen Termitenhügel, in einen Wasserkrug und schließlich in eine Nadel verwandeln können, um so der Rache eines wütenden Büffels, der ihn lange verfolgte hatte und töten wollte, zu entgehen. Nach den geschilderten Wandlungen gelang es ihm, den wilden Büffel umzubringen.¹⁰⁰

Im selben Märchen taucht der Jäger als ein großer Kenner der Pflanzen auf, und seine Gabe des Heilens zeigt sich darin, daß er seine im Sterben liegende Freundin mit bestimmten Kräutern ins Leben zurückrufen kann. Diese Macht erlaubt dem Jäger ebenfalls, Schlangen zu entfernen und sogar zu töten.

Es gibt Märchen, in denen sich der Jäger der Rache der wilden Tiere stellt, weil er zu geschickt ist und am Ende diese Tiere töten kann. Überwiegend übernimmt der Jäger in den Fon- Märchen die Rolle des Retters, und seine Gabe des Heilens von Krankheiten ist unbestritten. Er gilt aber auch als der Feind vieler Tiere, die sich an ihm rächen wollen. Dank seiner Macht kommt er aber immer davon und genießt in den Märchen überwiegend einen guten Ruf.

3.1.2.1. Der Aziza

Mehr als jede andere Figur erscheint Aziza sehr häufig in den Fon- Märchen. Er stellt einen Geist dar, dessen physisches Porträt verdient, geschildert zu werden, denn viele Erzähler legen besonderen Nachdruck auf seine Erscheinungsform.

Manche Erzähler schildern Aziza als ein seltsames Wesen, das verschiedene Gestalten annehmen kann. Er kann riesig oder ein Zwerg sein. Er kann sich als ein Wesen mit Haaren

¹⁰⁰ Jacques Chevrier: Contes et récits traditionnels de l’Afrique Noire, Hatier, Paris, 1957, p.104-105.

vorstellen, die bis auf die Füße fallen. Manche Aziza haben verkehrte Füße oder halbe Rümpfe. Aziza kann auch wie eine Fee erscheinen.

In einem Märchen von Jean Pliya tritt Aziza auf und wird dargestellt als „ein kleiner Mann, kleiner als der kleinste der Zwerge mit einem großen Schädel, mit roten Augen und gelben Zähnen. Seine Ohren sind voll von grauen Haaren. Er hat einen schweren und langen Bart, der den Boden berührt. Seine Augenlider sind halb geschlossen und böse guckt er Tritto, eine Heldin des Märchens, die sich gar nicht beeindruckt gezeigt hat, an. Die Beschreibung endet mit: Il est unijambique et ses bras sont velus (er ist einbeinig und seine Arme sind haarig).¹⁰¹

Nach der Definition des Autors stellt Aziza eine menschliche, aber merkwürdige Figur dar, deren Äußeres meistens erschreckt. Seine Mißgestalt ist außergewöhnlich.

In gewissen Märchen offenbart er sich als ein böser Geist, mit dem sich der Jäger oder das Kind auseinandersetzen muß. In einem Popo- Märchen bezeichnet Rene Trautmann Aziza als „méchants nains barbus“ (böse und bärtige Zwerge)¹⁰²

Das Märchen schildert die böse Absicht von Aziza, dem sich ein Jäger stellte.

Über die Herkunft von Aziza scheiden sich die Geister. Für die einen Erzähler stammt Aziza aus den Termitenhügeln, was ein Popo- Märchen folgendermaßen bestätigt:

„Un chasseur, marié à deux femmes, s'en fut, un jour dans la grande brosse et s'arrêta devant une termitière de laquelle sortaient d'innombrables Aziza“, was bedeutet, daß ein mit zwei Frauen verheirateter Jäger eines Tages in den Busch ging und vor einem Termitenhügel anhielt, aus dem unzählige Aziza hinausgingen.¹⁰³

Für die anderen Erzähler stellt Aziza ein unsichtbares Wesen dar, das in jedem Menschen lebt. Aziza gibt dem Menschen den Verstand für alles, und seinetwegen kann der Mensch in der Nacht träumen. Er kann hier also im Sinn von Seele verstanden werden.

Aus allem ergibt sich, daß Aziza eine Doppelbedeutung hat. Einerseits stellt er einen Geist, ein menschliches, aber mißgestaltetes Wesen dar, das dem Jäger in der Nacht im Busch Zaubermittel gibt, damit er sich mit jeder Gefahr auseinandersetzen kann. Je nachdem sich der Mensch, der ihm begegnet, verhält, tut Aziza ihm Gutes oder Böses. Gutes tut er, wenn der Held des Märchens keine Verwunderung bei seiner Erscheinung äußert, ihm gehorcht und sein Gebot nicht übertritt. Dies bestätigt sich in einem von mir gesammelten Märchen, in dem zwei Brüder als Jäger auf der Jagd Aziza treffen, der zunächst beide bereichert. Dann wird

¹⁰¹ Jean Pliya: La fille têtue, a.a.O., p. 14-18.

¹⁰² Rene Trautmann: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p.45.

¹⁰³ Ebenda, p.45.

einer der Brüder wieder arm, nachdem er Azizas Anweisungen nicht eingehalten hat, während der andere Bruder lebenslang reich bleibt.“¹⁰⁴

So wäre es lückenhaft zu behaupten, daß Aziza nur böse Zwerge darstellt, wie Rene Trautmann es in einem seiner in Benin gesammelten Märchen beschrieben hat.

Dem Aziza als guter Geist in den Märchen verdankt der Jäger die Kenntnis der Pflanzen zur Heilung vieler Krankheiten. Andererseits symbolisiert Aziza den Geist, der den Menschen führt. Er ist in diesem Zusammenhang die Verkörperung des Unsichtbaren, und jeder Mensch besitzt sein „Aziza“, seine Seele. Bei den Fon sagt man üblicherweise: „Aziza we no na han mè“ , was bedeutet: Die Gabe der Erfindung eines Liedes verdankt man dem Aziza, dem Geist der Musik. Deswegen bittet der Sänger bei den Fon anfangs seines Liedes meistens um Azizas Macht, bevor er sein Lied anstimmt.

Aziza ist in diesem Fall nicht mit dem Geist in den Märchen zu verwechseln. Die vorliegende Studie hat mit dem sichtbaren Aziza zu tun, das heißt, Aziza, der in Erscheinung tritt und zu den übernatürlichen Schöpfungen zählt, die die Fon bzw. Afrikaner Geister nennen. Aziza kann in den Märchen die Gestalt eines Ungeheuers annehmen, das heißt, er erscheint als eine seltsame und phantastische Schöpfung. Es gibt welche, deren Gestalt sich fast als unbeschreiblich erweist, weil „ihre zwei Beine so riesig sind wie die der größten Baobabs und deren großer Kopf mit so üppigen Haaren überzogen sind, daß die Vögel darin nisten können“¹⁰⁵.

Offensichtlich versucht jeder Erzähler, je nach seinem Vorstellungsvermögen, Aziza so schrecklich wie möglich zu machen, indem er in der Erzählung die Mißgestalt von Aziza ausmalt.

Es handelt sich hier darum, sich mit der Außergewöhnlichkeit auseinanderzusetzen. So stellt das sechzehnte Märchen des vorliegenden Korpus Aziza dar, dessen Rücken mit Glasscherben Nägeln, Messern bedeckt ist.

Es liegt daran, darauf hinzuweisen, daß es in den Märchen verschiedene Aziza als Geist gibt. Equilbecks Klassifizierung entsprechend gibt es vier verschiedene Geister und zwar „les esprits de la terre, de l’air, de l’eau et du feu“¹⁰⁶, d.h. die Erdgeister, die Luftgeister, die Wassergeister, und die Feuergeister.

¹⁰⁴ Siehe Märchen Nr.16 des vorliegenden Korpus, S.104.

¹⁰⁵ Ibrahim Seid: Au Tschad sous les étoiles, Présence Africaine, Paris, 1962, p. 36.

¹⁰⁶ Francois Victor Equilbecq: Contes populaires de l’Afrique Occidentale, Maisonneuve et Larose, Paris, 1972. p.116.

Aber in den von mir gesammelten Fon- Märchen treten nur häufig Aziza des Busches (Les génies de la brousse) auf. Die Geister des Wassers und der Luft erscheinen selten.

In den Märchen werden Aziza im Ganzen gesehen als außergewöhnliche Wesen dargestellt, die der afrikanischen Weltanschauung der übernatürlichen Welt angehören und den Menschen erschrecken können. In zahlreichen Märchen übernehmen sie die Rolle des Führers des verlorenen Kindes. Sie führen auch die Bedürftigen, helfen dem gehorsamen Waisenkind bei seiner Suche nach Lösungen für seine Probleme, bestrafen jedoch das freche und ungehorsame Kind. Meistens begegnet das Waisenkind im Busch dem Aziza, der zunächst erschreckend und abstoßend wirkt.

Aber ungeachtet ihres immer erschreckenden Aussehens zeigen sich die Aziza ambivalent. Sie verhalten sich wie die Menschen, denen sie begegnen. Je nach dem Benehmen der Menschen ihnen gegenüber zeigen sie sich gut oder böse. Sie bestrafen unfolgsame Kinder und züchtigen jene, die die Gebote nicht einhalten oder die kein Geheimnis für sich behalten können. Sie führen diejenigen irre, die sie verachten oder die sich über sie lächerlich machen. Während ein hilfsbereites Waisenmädchen belohnt wird, werden eine überhebliche und freche Tochter der Stiefmutter sowie ihre Mutter von Aziza gezüchtigt. Aziza belohnt kurz gesagt die Guten und bestraft die Bösen. Aus Spaß erschreckt Aziza die Menschen, die alleine im Wald oder im Busch Spaziergänge machen mit der Absicht, ihren Mut auf die Probe zu stellen. Alles in allem können die Aziza eher als gute Wesen bezeichnet werden: sie dienen als Schutz für die Schwächeren, die Trostlosen, die unterdrückten Waisenkinder, denen sie den Weg zum Erlangen des Glücks weisen. In manchen Märchen machen sie der unfruchtbaren Frau die Freude, Mutter zu werden. Ein Aziza stellt also meistens einen Wohltäter dar, während er auf den ersten Blick als Gegner der Menschen erscheint.

3.1.2.2. Adɔnɔyɔgbɔ

Adɔnɔyɔgbɔ wird ein großer Platz in der mündlichen Überlieferung der Fon eingeräumt, und das nicht zuletzt wegen seines regelmäßigen Auftretens in den Sprichwörtern und vor allem in den Märchen. Adɔ bedeutet „der Magen“ und nɔ „der Besitzer“. Adɔnɔyɔgbɔ ist jemand, dessen Magen nie voll ist, egal was er isst. Der bekannteste Name der Figur in den Märchen lautet „Yɔ“, was auf Deutsch „das Grab“ bezeichnet. Es ist nicht selten, daß er in gewissen Märchen „Yɔgbɔ“ genannt wird. Dabei hat die Figur Yɔ in den Märchen gar nichts direkt mit einem „Grab“ zu tun. Jedoch bringt das Verhalten dieser Märchenfigur viele Erzähler dazu, sie mit dem Grab zu vergleichen: Adɔnɔyɔgbɔ ist nie satt, egal was er isst und somit kann er

auch als „Nimmersatt“ bezeichnet werden. Genau in diesem Zusammenhang ist er mit dem Grab gleichzusetzen, das auch nie satt ist oder sein wird, weil immer Menschen sterben, die unaufhörlich von Gräbern gefressen werden.¹⁰⁷

Die Figur Adɔnɔyɔgbo läßt sich nicht so einfach definieren. Nach Auffassung vieler Erzähler stellt er eine menschliche Figur dar. Andere behaupten aber, daß er ein Tier sei, das ein menschliches Aussehen habe. Manche stellen ihn als eine fiktive Figur dar. Daher gibt es nur widersprüchliche Umschreibungen und keine einheitliche Definition der Figur. Ségurola definiert Adɔnɔyɔgbo folgendermaßen:

„Yɔ: sorte d’ogre (ce serait l’araignée); personnage fabuleux, très glouton et immortel; il échappe à tous les pièges et incarne à la fois l’astuce, la perfidie, l’ingratitude et surtout l’insatiabilité.“¹⁰⁸

Diese der Figur von Segurola verliehene Definition faßt alle Charakteristika zusammen, die Adɔnɔyɔgbo in den Fon- Märchen verkörpert. Segurolas Definition zufolge ist Yɔgbo eine Art von Oger, einer mythischen Figur, die in den Erzählungen mancher afrikanischen Völker auch als ein Menschenfresser angesehen wird. Seine Definition schließt sich der von einem meiner Erzähler an, der sagt: „Yɔ nɔ ku ɔo nuɔe me gbede a!“, d.h. Adɔnɔyɔgbo entgeht allen Fallen, die man ihm stellt. Wo sein Tod erwartet wird, da kommt die Figur immer unversehrt davon, und daher gilt er als unsterblich. Aber Adɔnɔyɔgbo trotz all seiner Untugenden ist bisher in den Fon- Märchen nie als Oger d.h. als Menschenfresser erschienen. R. Pazzi definiert Adɔnɔyɔgbo seinerseits wie folgt:

„L’araignée est le grand protagoniste des contes, où elle joue le personnage plein de ruse, ingrat; insatiable En fon on appelle généralement l’araignée personnage des contes Adɔnɔyɔgbo.“¹⁰⁹

In dieser Definition vergleicht R. Pazzi die Figur Adɔnɔyɔgbo mit der Spinne, die in den Märchen fast die gleichen Züge aufweist wie er. Der Autor behauptet ebenfalls, daß

¹⁰⁷ Daa Dekakon: Orakelpriester und Märchenerzähler aus Tindji (Benin).

¹⁰⁸ R.P.B. Segourola: Dictionnaire fon-français.. Cotonou, Procure de L’Archidiocèse, 1963, 2 vol.

¹⁰⁹ Robert Pazzi: L’homme aja, eve, goun, fon et son univers, Dictionnaire, vonéoté, Lomé, 1976, p.134.

Adɔnɔyɔgbo die Spinne in den Fon- Märchen vertrete. So gemeint sei die Spinne in den Fon- Märchen zu finden, was sich nicht bestätigen läßt, zumal die Spinne im Mittelpunkt gewisser Fon- Märchen steht, die ich im Rahmen dieser Forschungsarbeit gesammelt habe.

So wie Yɔ allen Fallen entgeht, so entzieht er sich auch völlig den menschlichen Werten und Moralvorstellungen. Die Züge, die Adɔnɔyɔgbo kennzeichnen, sind außergewöhnlich abstoßend.

Er verkörpert die Habgier und die Gefräßigkeit, die die Erzähler als maßlos bezeichnen. Die Gefräßigkeit der Figur und deren Gier werden dadurch ergänzt, daß Adɔnɔyɔgbo in manchen Märchen als ein besonders geiziges Wesen dargestellt wird. Ein von Jean Pliya gesammeltes Fon- Märchen hebt vor allem diese Züge hervor. Das Märchen kann man folgendermaßen kurz zusammenfassen:

Es herrschte in einem Land eine akute Hungersnot, und niemand fand etwas zu essen. Ein vorsorgender alter Bauer hatte auf seinem Acker Süßkartoffeln gepflanzt, und sie waren schon reif, um geerntet zu werden. Da es nicht mehr geregnet hatte, und die Hungersnot immer unerträglicher wurde, lud Adɔnɔyɔgbo eines Tages seinen Sohn namens Kavi zur Süßkartoffelernte ein. Nach der Ernte kamen sie nach Hause zurück, und Yɔgbo versteckte gut den Korb mit Süßkartoffeln und danach bat er seine Frau sie zu kochen. Als das Essen bereit war, bekam er überraschend Besuch. Es war ein alter Freund und Nachbar von ihm namens Soukpo. Als sich seine Frau und sein Sohn bedienen wollten, verbot Yɔgbo es ihnen, unter dem Vorwand, daß das Essen noch heiß sei und er als erster es probieren solle. In seinem Innern wollte er mit keinem das Essen teilen weder mit seinem Freund noch mit seiner eigenen Familie. Er fand plötzlich die Süßkartoffeln verdorben und warf sie draußen in den Schlamm auf dem Hof mit der Absicht, er würde sie nach dem Weggang seines Freundes wieder aufsammeln, waschen und alleine essen. Inzwischen waren seine Frau und sein Sohn sehr hungrig. Wie der Freund nun die List von Yɔgbo erahnte, nahm er Abschied von ihm und fing draußen an, die Süßkartoffeln zu stampfen, bis er alles in Schlamm verwandelte. Ohnmächtig und traurig mußte Yɔgbo zuschauen. Die Erzählung endet mit:

„Ton égoïsme méritait bien cette sévère leçon.“¹¹⁰ (Dein Egoismus verdient wohl diese schwere Lektion).

Dieses Märchen richtet die Aufmerksamkeit auf die Figur Yɔgbo, sein moralisches Porträt, kurz gesagt, auf die wesentlichen Züge, die seinen Charakter kennzeichnen.

¹¹⁰ Jean Pliya: La fille têtue , a.a.O., S. 107-113.

Es stellt Yօgbo zunächst als eine unehrliche Figur dar, die viele Untugenden in sich vereinigt: Adօnօyօgbo hat in der Nacht wie ein Dieb die Süßkartoffeln des Bauern gestohlen. Er ist ebenfalls die Verkörperung der Lüge. Er lügt wie gedruckt, um sein Ziel erreichen zu können, auch diesen Zug der Figur unterstreicht das Märchen. Als seine Frau ihn fragt, wann er die Süßkartoffeln gepflanzt habe, erwiderte Yօgbo:

„Ich glaube, du träumst. Du bist zu geschwätzig.“

Als sein Sohn dieselbe Frage stellte, sprach Yօgbo zu ihm:

„Auf dem Feld habe ich nur nachts gearbeitet, um keinen Neid zu erwecken“. „Und warum ernten wir erst heute zum ersten Mal?“, fragte der Sohn weiter.

„Ruhe, du Kleiner! Wenn du Hunger hast und etwas zu essen findest, so stelle nicht zu viele Fragen!“

Die verschiedenen Antworten auf die von seiner Frau und seinem Sohn gestellten Fragen zur Herkunft der Süßkartoffeln sind reine Lüge, die Adօnօyօgbo sorgfältig vorbereitet hat, denn er weiß, daß die Süßkartoffeln einem Bauern gehören, der vorausschauend gepflanzt hatte. Adօnօyօgbos Antworten auf die Fragen deuten ebenfalls seine Verschlagenheit an, indem er die Süßkartoffeln nur nachts erntet, um sich nicht erwischen zu lassen. Um seine Lüge zu vertuschen, zeigt sich Yօgbo manchmal humorvoll. So, als er zu seinem Sohn sagte: „Ruhe, du Kleiner! Wenn du Hunger hast und etwas zu essen findest, so stelle nicht so viele Fragen.“ Wenn es ums Essen geht, hat Yօgbo mit niemandem Mitleid. Seine Gier erweist sich als übertrieben, seine Gefräßigkeit bleibt unvergleichlich, und sein Geiz seiner Frau, seinen Kindern und seinen Freunden gegenüber ist beispiellos. Darüber hinaus will Yօgbo keinem gestatten, vor ihm die gekochten Süßkartoffeln zu kosten, denn er sagte zu seiner Frau, die sich zuerst bedienen wollte:

„Warte eine Weile, es ist sehr heiß. Laß mich erst mal schmecken.“ Zu seinem Sohn, der auch die Süßkartoffel nehmen wollte, sprach er: „Laß sie zuerst probieren, kleiner Fresser“.

Diese Sätze richten die Aufmerksamkeit auf die zügellose Gier und die Gefräßigkeit, die Adօnօyօgbo in den Märchen meistens verkörpert.

Das Märchen schneidet auch den Geiz und die Eigensucht der Figur seinem Freund gegenüber an, denn als der Freund ihn vor der Kalebasse mit Süßkartoffeln überrascht, beschließt Adօnօyօgbo:

„Ich werde mein Essen nicht mit diesem Schmarotzer teilen.“

Und um den Freund daran zu hindern, daß er mitißt, versucht Yօgbo ihn davon zu überzeugen, daß die Kartoffeln verdorben seien. Deshalb wirft er eine Süßkartoffel nach der anderen in den Schlamm und versichert seinem Freund, daß alle Kartoffeln verfault seien, was natürlich nur ein Vorwand war, da Adօnօyօgbo beabsichtigt, die Kartoffeln nach dem

Weggang seines Freundes wieder aufzuheben, sie zu waschen und alleine zu essen. So hinterlistig kann nur Adɔnɔyɔgbo sein. Alle diese Handlungen zeigen das geizige, gierige und eigensüchtige Benehmen einer Figur, die nur an sich denkt und immer großen Appetit hat.

In einem von mir gesammelten Märchen übernimmt Adɔnɔyɔgbo die Rolle des Verräters. Ama, die Hauptfigur dieses Märchens hat eine magische Kalebasse im Busch entdeckt, die ihm und seiner Familie viel zu essen gibt, während im ganzen Land eine akute Hungersnot herrscht. Als Yɔgbo von dieser Kalebasse erfährt, geht er unverzüglich zum König und teilt es ihm mit. Darüber hinaus empfiehlt er dem König, er solle sofort seine Diener zu Ama schicken und ihm die Kalebasse wegnehmen lassen.¹¹¹ Der heimtückische Charakter Adɔnɔyɔgbos wird in diesem Märchen deutlich unterstrichen.

In einem weiteren von Anatole Coissi veröffentlichten Fon- Märchen spielt Adɔnɔyɔgbo die Rolle eines hinterhältigen Vermittlers. Es zeigt, wie arglistig Yɔgbo ist:

Er bekommt von einem König zwei Kaurimuscheln und verspricht, ihm ein schönes Mädchen zu bringen, das der König heiraten würde. Es gelingt ihm, nach einer Reihe von Tauschgeschäften, sein Versprechen einzulösen, indem er alle von ihm unterwegs getroffenen Figuren betrügt und von ihnen ein Ding gegen ein anderes eintauscht. In der vorletzten Episode des Märchens stiehlt Yɔgbo die Leiche einer verstorbenen Frau, die er gegen vier schöne lebende Mädchen eintauscht, was ihm erlaubt, den mit dem König geschlossenen Pakt einzuhalten. In dem Märchen zeigt sich Yɔgbo in allen Unternehmungen erfolgreich. Er macht die Figuren, denen er unterwegs begegnet, lächerlich, improvisiert eine Handlung und zwingt sie dazu, sich seinem Plan zu beugen und dies auf eine schlaue und böswillige Weise.¹¹²

Adɔnɔyɔgbo hat vor nichts und niemandem Respekt; er stiehlt, stellt eine übertriebene Gutwilligkeit zur Schau und betrügt am Ende alle. Alle Figuren, die er in dem Märchen getroffen hat, beschwerten sich über seine Arglist, während der schlaue Adɔnɔyɔgbo über ihre Dummheit lacht. Er hält sie alle für einfältig und naiv, denn die Dinge, die er im Austausch von ihnen bekommt, sind wertvoller als das, was er seinerseits zum Tausch anbietet. Seine List erlaubt ihm, den anderen Figuren Fallen zu stellen, in denen sie alles auf einmal, und zwar Güter und Ehre verlieren. Für Adɔnɔyɔgbo existieren keine Gebote und keine sozialen Bindungen. Segurola bezeichnet ihn als „eine mythische Figur“ und vergleicht ihn mit der

¹¹¹ Siehe Märchen Nr.11 des vorliegenden Korpus, S.79.

¹¹² Montserrat Marti: zitiert nach Anatole Coissi, 7.Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Moscou, 1970, p.152-156.

Spinne. Der Name Adɔnɔyɔgbo wird über die Märchenwelt hinaus verwendet, so wird er z.B. im Alltag Personen zugeschrieben, die viel essen. Man kann also hören:

„Yɔ wɛ ka nu we bɔ a nɔ ɔu nu sɔ mɔ a?“ , d.h. „Bist du Adɔnɔyɔgbo? Du ißt zuviel!“

Dieser Zusammenhang zwischen dem Bild der Figur in den Märchen und der Realität ist ein anderer interessanter Aspekt, denn der Mensch läßt sich mit ihm identifizieren.

Im großen und ganzen bleibt Adɔnɔyɔgbo in den Fon- Märchen eine rätselhafte Figur, die der Welt, den Menschen und Tieren bis heute üble Streiche spielt. Er verkörpert die dunklen Seiten der menschlichen Natur und zwar: Gefräßigkeit, Eigensucht, Diebstahl, Hinterlist, Unehrlichkeit, Lüge, Undankbarkeit, Betrug, Böswilligkeit, Habgier usw. Er ist verräterisch und ungehorsam. Er wendet seine Schlauheit nur mit der Absicht an, anderen übel mitzuspielen. Alle diese Charaktereigenschaften werden in den Märchen hervorgehoben. Die traditionelle afrikanische Gesellschaft verurteilt diese Charakterzüge der Figur scharf, denn sie sind für das Leben in einer Sozialgruppe schädlich. Das hat auch das vorher erwähnte Märchen von Jean Pliya bewiesen, in dem die Figur ihrer Eigensucht zum Opfer gefallen ist. Adɔnɔyɔgbo genießt einen sehr negativen Ruf in den Märchen, in denen er bis heute fortlebt. Diese Märchen dienen als eine Warnung vor schlechten Verhaltensweisen aller Menschen.

3.2. Die Tierfiguren

3.2.1. Der Hase

In den mündlichen Überlieferungen der Fon aus Benin und besonders in den Märchen kommt die Figur des Hasen häufig vor. In Westafrika und vor allem in den Savannenländern steht der Hase im Mittelpunkt unzähliger Märchen. Er trägt in den verschiedenen Gebieten und je nach Völkergruppe unterschiedliche Namen. Bei den Fon wird er „Azwi“ genannt. Aber in den senegalesischen Märchen z.B. heißt er „Leuk“ und bei den Malinké „Nguéré“ usw.

Die Fon- Erzähler beschreiben das Erscheinungsbild des Hasen eher selten. Dagegen wird dieses Bild in den Wolof- Märchen aus Senegal oder Senoufo- Märchen der Elfenbeinküste und Malinke- Märchen aus Mali viel häufiger dargestellt. Wenn es sich darum handelt, von seinem Aussehen zu erzählen, so sagt der Fon- Erzähler, der Hase habe lange Ohren und einen kleinen Körper, was ja auch der Realität entspricht.

Birago Diop vergleicht in einem Märchen die Ohren des Hasen mit den Sandalen, während Leopold Sedar Senghor und Abdoulaye Sadjı in „La Belle Histoire de Leuk-le-lièvre“ in einer

ihrer Geschichten über den Hasen erklären, daß der Mensch dafür verantwortlich sei, daß der Hase lange Ohren, einen kurzen Schwanz und ungewöhnlich geformte Hinterpfoten hat. In einem ihrer Märchen aus demselben Buch empfiehlt ein Held namens Mame Ramdatou, dem Hasen folgendes:

„Si tu gardes tes longues oreilles, tu entendras mieux, si tu gardes tes longues pattes, tu courras mieux; et ta queue écourtée te permettra de mieux sauter“¹¹³, d.h. : wenn der Hase seine langen Ohren, seine langen Pfoten und seinen kurzen Schwanz behält, wird er besser hören, laufen und springen können. Dies deutet darauf hin, daß diese drei Körperteile des Hasen eine ganz wichtige Rolle spielen.

Darüber hinaus stellt der Hase in den afrikanischen Märchen ein fuchsrot- grauhaariges Tier dar, dessen Bauch weiß aussieht. Er ist auch leichtfüßig. Genau so beschreibt Roland Colin den Hasen, wenn er schreibt:

„C’est un petit animal gris-roux au ventre blanc, léger et sautillant.“¹¹⁴

Es kann auch hinzugefügt werden, daß der Hase ein sehr wachsames Tier darstellt. Seine Augen hält er immer offen, und seine Nase schnuppert ständig. Er ist immer sprungbereit, und seine Schnelligkeit erweist sich als unvergleichlich. Das ist einer der Gründe, aus denen er sehr häufig in den Fon- Märchen auftaucht. Bei den Fon wie in jeder anderen Gesellschaft mag man ein wachsames und aufgewecktes Kind, und der Hase verkörpert diese äußerlichen Züge, worauf der Erzähler hinweist.

Wenn man den Hasen in den Märchen mit dem in der Natur vergleicht, fällt die Ähnlichkeit auf: die Farbe, die Gestalt, das Benehmen, alles entspricht seinem wirklichen Bild. Die Auswahl vieler Tiere, wie der Hase, die Schildkröte, die Hyäne, die Spinne usw., die in den Fon- Märchen auftreten, kommt also nicht von ungefähr, denn ihr Verhalten im Busch verkörpert immer eine bestimmte Wertvorstellung, die auf die menschliche Gesellschaft übertragen wird. In diesem Zusammenhang schreibt Thiam:

„Il ne faut pas croire ... que ces animaux (lièvre, tortue, araignée, hyène, lion, éléphant) sont choisis au hasard. Ce sont leurs attitudes physiques, leur façon de se comporter dans la brousse, d’attaquer ou de se défendre qui leur donnent un rôle dans les fables et les contes. En un mot leur allure générale exprime un type moral.“¹¹⁵

¹¹³ L.S. Senghor u. A.Sadji: La Belle Histoire de Leuk-le-lièvre, Hachette, Paris, 1963, p.26-27.

¹¹⁴ Roland Colin: Les contes noirs de l’Ouest Africain, Présence Africaine, 1957, p.129.

¹¹⁵ Thiam: Des contes et fables en Afrique noire, Présence Africaine, 1948, nr 4, p. 667-671.

Dieses Zitat legt dar, wie die Auswahl gewisser Tiere in den Märchen und Fabeln auf bestimmten Kriterien beruht, und wie diesen Tieren verschiedene Aufgaben zugeteilt werden. Daß die Physiognomie des Hasen auf die Gewandtheit und Wachsamkeit hindeutet, ist nicht weiter verwunderlich, und die Fon- Märchen stellen ihn vor allem als ein schlaues, schnelles und listiges Tier dar. In Wirklichkeit bietet jedes Fon- Märchen über den Hasen ein oder sogar mehrere Beispiele für diese Schlauheit.

Dank seiner Wachsamkeit gelingt es ihm, den anderen Tieren zu zeigen, daß er das intelligenteste aller Tiere ist. In vielen Proben beweist der Hase den Tieren und Menschen, sogar den Königen seine Schlauheit und Klugheit.¹¹⁶ Einer der Gegenspieler des Hasen in den Fon- Märchen ist die Hyäne, das Tier, das am häufigsten seiner List zum Opfer fällt. Der Hase wendet seine Schlauheit an, um sich der Macht, der Stärke und der Dummheit gegenüberzustellen. Bei der Hyäne stellt er sich der Gier und der Dummheit entgegen und zeigt ihr, warum man nicht gierig und töricht sein soll. Es kommt sehr häufig in den Fon- Märchen bzw. anderen afrikanischen Erzählungen vor, daß der Hase und die Hyäne dasselbe Mädchen begehren. In diesem Fall trägt der Hase natürlich den Sieg davon. Das zweite Märchen meiner Sammlung erklärt deutlich die von dem Hasen angewandte Schlauheit, um eine Königstochter vor der Hyäne und vielen anderen Tieren zu gewinnen. In demselben Zusammenhang bietet auch ein Märchen von Mamadou Barry ein gutes Beispiel.

Darin haben der Hase und die Hyäne beschlossen, eine Königstochter zu heiraten. Bono, die Hyäne, war sehr reich und hatte vor allem ein Gewehr und eine Herde von unzähligen fetten Ochsen. N'guéré, der Hase, besaß nur eine Trommel, aber diese Trommel klang wie die zärtliche Stimme einer Jungfrau und sang wie ein „Vogel von den Inseln“¹¹⁷. Am Tag des Wettbewerbs um die Heirat der Königstochter stellte die Hyäne fest, daß dem Hasen mit seiner Trommel viel Beifall geklatscht wurde. Nun tauschte sie alle ihre Güter gegen die Trommel des Hasen ein. Wie ein Prinz gekleidet begann der Hase, an die Teilnehmer großzügig Geld zu verteilen, während sich die Hyäne vergeblich um ihre Trommel bemühte, die keinen Ton von sich gab. Der Hase hatte der Hyäne nicht verraten, daß es seine Helfershelferin, die Spinne, war, die in dem Bauch der Trommel saß, sang und auf den

¹¹⁶ Siehe Märchen Nr.2 des vorliegenden Korpus, S. 43.

¹¹⁷ Vogel von den Inseln: Hier wird die Stimme der Trommel des Hasen mit der eines Vogels mit einer bezaubernden Stimme gleichgesetzt. Diesen Vogel stellt der Nachtigall bei den Fon dar.

Schnüren seiner Gitarre zog. So heiratete N'guéré, der Hase, die Prinzessin. Zornig und voller Schande zog sich die Hyäne zurück und mußte ihre Rachegelüste unterdrücken.¹¹⁸

Dieses zusammengefaßte Märchen deutet offensichtlich auf die Schlaueit des Hasen hin, der die Naivität und die Dummheit der Hyäne ausnutzt und so die Königstochter heiratet.

Abgesehen von der Hyäne wird sogar der Löwe, der König der Tiere, vom Hasen in den Märchen überlistet. Hierbei geht es häufig darum, die Stärke und die Macht des Löwen auf die Probe zu stellen. In einem Märchen von Birago Diop überlistet der Hase den Löwen. Zunächst versucht er, den Löwen dazu zu überreden, daß er sein Fell ausziehen solle, damit es nicht beim Überqueren eines Flusses naß werde. Der Löwe glaubt daran, und der Hase profitiert davon und stiehlt das Fell.¹¹⁹

Ein weiteres Märchen von Senghor und Sadjji zeigt ebenso, wie der Hase dem Löwen das Fell über die Ohren gezogen hat. Der Hase erzählt dem Löwen, daß eine schwere Seuche sein ganzes Land befallen wird, wenn keine Gegenmaßnahmen getroffen würden. Das sei eine Offenbarung eines Marabuts aus dem Osten. Als der Löwe ihn fragt, um welche dringende Maßnahme es ginge, erwidert er: „Der Marabut braucht den Zahn eines Löwen, um die prophezeite Seuche zu verhindern“. Naiv glaubt der Löwe dem schlaunen Hasen, der sich die Gelegenheit zunutze macht, um dem Löwen einen Zahn auszuziehen.¹²⁰

So spielt der Hase manchen Tieren, sowohl kleinen als auch großen, übel mit. Er zeigt jedem bösen und dummen, aber auch starken Tier, daß er ihm überlegen ist. Wenn er es mit Menschen zu tun hat, so stellt er sich meistens dem König entgegen, der seine Macht mißbraucht und die brutale Stärke verkörpert. Hier bekämpft der Hase die Bösartigkeit. Der Gewalt setzt er die Klugheit entgegen. Wegen seiner Intelligenz und weil der Hase immer triumphiert, sind sowohl Menschen als auch Tiere neidisch auf ihn. Der Neid der Hyäne auf ihn wird häufig in den Märchen unterstrichen, in denen die Hyäne versucht, seine Handlung nachzuahmen. Sie aber scheitert regelmäßig, wo der Hase sich zuvor erfolgreich zeigte. Davon ausgehend kann schon von einer Lehre des wirklichen Lebens gesprochen werden, denn derjenige, der innerhalb der menschlichen Gesellschaft immer gewinnt, wird nicht geliebt und sieht sich vielen Neidern gegenüber.

Ferner beschreiben manche Erzähler in den Märchen, wie der Hase seine Schlaueit und Intelligenz anwendet, um mit Gott zu verhandeln. Er ist hochmütig und selbstsicher, aber dennoch nicht zufrieden mit seiner Überlegenheit. Trotz aller Vorteile, die ihm seine Klugheit

¹¹⁸ Mamadou Barry: Le mariage de N'guéré le lièvre, Bingo, nr 29, juin 1955, p.29.

¹¹⁹ Diop Birago: Les contes d'Amadou Koumba, a.a.O., p. 115.

¹²⁰ L.S.Senghor u. A.Sadjji: La Belle Histoire de Leuk-le-Lièvre, a.a.O., p. 78.

verschafft, beklagt der Hase bei Gott, daß er nicht klug genug sei, um sich allen Menschen und Tieren zu stellen. Er ist immer auf der Suche nach noch größerer Schlaueit, die es ihm erlauben würde, sich mit den anderen Wesen der Natur zu anzulegen. Diese Suche nach immer größerer Klugheit führt ihn in einem Märchen zu Gott:

Eines Tages ging er zu Gott und bat ihn um „eine Magie für noch mehr Scharfsinn und Schlaueit“. Da sprach Gott zu ihm: „Ja, aber nur wenn du mir eine an einen Bambusstock gebundene Boa, Milch der Löwin, eine Kalebasse voller Moskitos, eine mit Fliegen gekochte Soße und eine männliche Hyäne mitbringst.“ Diese schwierigen Proben besteht der Hase problemlos. Durch seine Schlaueit gelingt es ihm, Gott all dies mitzubringen. Da schlägt Gott dem Hasen auf den Kopf und schickt ihn weg, indem er spricht: „Déguerpis avec ta prière!“, d.h. „Hau bloß ab mit deiner Bitte!“¹²¹

Dieser Satz ist sehr bezeichnend und könnte bedeuten, daß Gott es nicht mehr für nötig ansieht, dem Hasen eine noch größere Schlaueit zu geben, denn dieser verfügt schon über mehr als genug. In einem anderen Märchen bittet der Hase Gott erneut darum, ihn klüger zu machen. Um ihn loszuwerden, stellte Gott ihn auf schwerere Proben und rechnete damit, daß er diese nicht bestehen kann. Zur Überraschung Gottes ist der Hase abermals sehr erfolgreich und triumphiert. Da schlägt Gott dem Hasen auf den Kopf und schickt ihn weg, indem er spricht: „Halte-là! Si j’augmentais ton esprit, tu bouleverserais le monde.“¹²²

Das bedeutet, wenn Gott den Hasen noch klüger machte, so würde der Hase die Welt zerstören. Alle diese oben erwähnten Beispiele sind ein Zeichen dafür, daß der Hase als das schlaueste und klügste Tier nicht nur in den Fon- Märchen, sondern überhaupt in den westafrikanischen Märchen gilt. Das beweist er durch schwierige Proben. Die Tatsache, daß der Hase in den Märchen nicht mit seiner Klugheit zufrieden ist und Gott um noch größere Schlaueit bittet, deutet auf das wirkliche Leben der Menschen hin, die auch nie mit ihrem Erfolg, Fortschritt oder Reichtum zufrieden sind. Von Natur aus ist der Mensch unersättlich und egoistisch, und das gilt auch für die Menschen in der Fon- Gesellschaft.

Glücklicherweise weigert sich Gott in diesem Märchen, den Hasen noch klüger zu machen. Daß Gott die Bitte des Hasen abgelehnt hat, ist ein Zeichen dafür, daß man sich mit seinen Lebensbedingungen begnügen soll. Der Erzähler bedient sich also des Hasen, um den Mißbrauch und den übertriebenen Ehrgeiz in der menschlichen Gesellschaft zu verurteilen. Er richtet die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Übertreibungen, in die der Mensch leichter

¹²¹ René Bassey: Contes populaires d’Afrique „le lièvre et son gri-gri“, Nouvelle Edition, Maisonneuve et Larose, Paris, 1969, p. 173.

¹²² Ebenda, p.182.

verwickelt werden kann. Genauso gibt das Märchen durch die Figur des Hasen eine Lehre, die dem Menschen erlaubt, ein gutes Benehmen in der Gesellschaft zu zeigen.

Wenn sich der Hase klug, schlau und taktvoll in den Märchen zeigt, erweist es sich jedoch als wichtig, die von ihm angewandten Vorgehensweisen zu überprüfen. Woraus bestehen die Instrumente seiner Schlauheit? Das erste Instrument ist die Lüge. Er gilt als ein unverbesserlicher Lügner. Diese Lüge hat das vorher zitierte Märchen von Senghor und Sadjji unterstrichen, in dem der Hase den Löwen angelogen hat, um ihm einen Zahn ausziehen zu können, was nur ein Vorwand war doch wohl auch, um dem Löwen zu zeigen, daß er mächtig aber dumm ist.

Die Lüge ist mit seinem Charakter des vollkommenen Komödianten, des Schönredners, des Schmeichlers, des Schwätzers verknüpft. In der Wirkung seiner Rede täuscht sich der Hase nie. Dies unterstreicht ein Märchen von Senghor und Sadjji, in dem der Erzähler sagt:

„Parce qu’il parle bien“, tout le monde accourt“¹²³, d.h. „Weil er schön redet, laufen alle herbei.“

Weitere Märchen stellen den Hasen als einen Dieb dar. Dies macht sich z.B. in einem von M. Guilhem gesammelten Märchen bemerkbar, in dem der Hase durch eine List das Essen junger Löwen gestohlen und gefressen hat.¹²⁴

Die Lüge, der Betrug, das Schmeicheln, die Unredlichkeit, der Diebstahl sind die Vorgehensweisen, die dem Hasen zum Sieg verhelfen. Diese Meinung vertritt auch M. Colardelle Diarrassouba, wenn sie schreibt:

„Mensonge, flatterie, tromperie, déloyauté, vol, voilà les moyens qui permettent à lièvre de triompher.“¹²⁵

Daraus könnte sich ergeben, daß der Hase eine Figur voller Makel darstellt und somit das Übel verkörpert, was aber in der Wirklichkeit nicht immer so ist, denn in dem Hasen werden auch gute Eigenschaften gesehen. Überprüfen wir nun in der Folge diese positiven Eigenschaften der Figur. Zunächst gilt es festzustellen, daß diese Untugenden meistens die einzigen Mittel für den Hasen darstellen, um seine Ziele zu erreichen.

¹²³ L.S.Senghor u. A.Sadjji: La Belle Histoire de Leuk-le-Lièvre, a.a.O., p. 78.

¹²⁴ M.Guilhem:Contes et Fableaux de la savane, tome2, Ligel, Paris, 1962, p.82.

¹²⁵ M. Colardelle Diarrassouba: Le lièvre et l’araignée dans les contes de l’ouest africain, Union Générale d’édition, France, 1975, p.39.

Es gibt in den afrikanischen Märchen ein edles Mittel zum Erfolg, das der Hase auch anwendet. Hierbei handelt es sich um die Musik, die in allen afrikanischen Künsten gegenwärtig ist. In diesem Zusammenhang schreibt Leopold Sédar Senghor: „Le rythme domine et anime tous les arts négro-africains, même le récit“¹²⁶, d.h. der Rhythmus ist in jeder afrikanischen Kunst auch in der Erzählung vorherrschend ist und belebt sie.

Davon ausgehend stellt der Rhythmus ein wichtiges Element in der Erzählung dar. Er macht das Märchen lebendig, und dessen bewußt bedient sich der Hase auch der Musik, um seine Ziele zu erreichen. Sie spielt eine entscheidende Rolle, was die dramatische Folge in der Technik des Märchens anbelangt, und so stellt der Rhythmus ein wesentliches Talent des Hasen dar. Bei ihm sind das Lied, die Musik und der Tanz eine wirkliche Gabe. Wenn er in einem Märchen eine Melodie spielt oder ein Lied anstimmt, so rechnet der Zuhörer damit, daß er alles erlangt, was er will. Sobald er etwas anstimmt, kann gesagt werden, daß er dem Wunder die Tür aufmacht; denn alles, was auf den ersten Blick unmöglich scheint, wird nun möglich. Dies ist typisch für die Märchen und stellt einen ihrer wesentlichen Züge dar.

Auch Max Lüthi schreibt, ein bedeutender Zug in vielen Märchen ist es, wenn ein Unmögliches möglich wird.“¹²⁷

In der Tat besteht kein Zweifel daran, daß sich merkwürdige und unmögliche Phänomene verwirklichen, wenn der Hase die Musik benutzt, um seine Ziele erreichen zu können. Ein Märchen von Yves Emmanuel Dogbe bietet hierfür ein spannendes Beispiel:

In diesem Märchen wollte der Hase König aller Tiere werden. Um sein Ziel erreichen zu können, begab er sich zu einem Geist¹²⁸ des Waldes und bat darum, ihn zum König zu ernennen. Da sagte der Geist zu, aber zuvor wollte er den Hasen einigen Proben unterziehen, die darin bestanden, erst eine Kürbisflasche mit Vögeln, dann eine Kalebasse mit Hirschkuhmilch zu füllen. Schließlich sollte der Hase dem Geist eine Schlange mitbringen, die so lang sein sollte wie ein Stock, den er ihm gab. Der Hase nahm die drei Dinge, und zwar die Kürbisflasche, die Kalebasse und den langen Stock entgegen und begab sich ans Ufer eines Flusses. Dort setzte er sich nieder und wartete auf Vögel und Schlangen, die an dem Fluß ihren Durst stillten. Als kurz darauf eine Schar von Vögeln an den Fluß kam, stimmte der Hase das folgende Lied an: „Nein, nein und nein! Das ist unmöglich! Wie kann diese Kürbisflasche alle diese kleinen Vögel aufnehmen? Nein, nein und nein“

¹²⁶ Léopold Sédar Senghor: Préface aux nouveaux contes d'Amadou Koumba, p.20.

¹²⁷ Max Lüthi: So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen, VR, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 3.Auflage, 1989, S.13.

¹²⁸ Hier ein Ungeheuer mit einer Menschengestalt. Es lebt im busch und im Wald.

Die Vögel hörten das Lied, und erstaunt über den Refrain fragten sie den Hasen, ob er verrückt wäre. Der schlaue Hase aber überhörte alles und sang weiter. Da wurden die Vögel ärgerlich und wollten wegfliegen, als er sie rief und ihnen von seinen Sorgen erzählte. Ohne Zögern nisteten sich die Vögel in der Kürbisflasche ein. Als die Flasche voll war, schloß der Hase sie schnell. Den gleichen Vorgang wandte er an, um durch das Lied seine Kalebasse mit Milch zu füllen. Desgleichen verführte der Hase mit seinem Lied eine lange Natter und fing sie.

Dann brachte er dem Waldgeist die drei Dinge mit. Überrascht von dem Erfolg des Hasen rief das Genie ihn sofort zum König aller Tiere aus.¹²⁹

Dieses kurz zusammengefaßte Märchen deutet eindeutig darauf hin, daß die Musik und das Lied einen wesentlichen Anteil an dem Erfolg des Hasen darstellen. Damit gelingt es ihm, die Vögel, die Hirschkuh und die Natter zu verführen, um alles zu erlangen, was er von ihnen will.

Der Hase zeigt sich darüber hinaus in gewissen Märchen als zuverlässig. Er ist sich seines Wertes bewußt. Dies liegt daran, daß er immer erfolgreich ist. Manche Erzähler halten ihn für einen Glückspilz; doch sein Sieg im Märchen hängt damit zusammen, daß der Hase vor nichts Angst hat und immer auf seinen Erfolg vertraut. Die Wahrheit dieses psychologischen Zusammenhanges liegt auf der Hand, stellt doch der Optimismus in der Tat eine mächtige Quelle des Erfolges dar. Der Hase ist immer optimistisch. Abgesehen von seiner Intelligenz und seiner blühenden Phantasie müssen die außergewöhnliche Feinheit, die Vorsicht und der Takt des Hasen unterstrichen werden. Wenn er vielen Tieren in den Märchen übel mitspielt, so zeigt er sich anderen Tieren gegenüber gut und großzügig. Er wehrt sich gegen die Ausbeutung des Schwächeren und setzt sich für die Gerechtigkeit ein. Er wendet seine List an, um den Unterdrückten zu schützen und das Recht herrschen zu lassen.

Er gilt in den Fon- Märchen als der Gegner aller Ungerechtigkeit. Dies macht sich auch in einem Märchen von Birago Diop bemerkbar. Darin zeigt sich der Hase als Beschützer des Unterdrückten.

Es geht darin um Gone, ein Kind, das einem Krokodil einen großen Dienst erwies, denn das Kind hatte das Krokodil von einem trockenen Fluß aufgehoben, es auf dem Kopf getragen und bis zu einem anderen Fluß voll Wasser gebracht. Anstatt sich bei dem Kind zu bedanken, wollte das starke Krokodil das Kind fressen, weil es Hunger hatte. Zufällig kam Leuk, der Hase vorbei und ließ sich die ganze Geschichte erzählen. Wütend über die hinterhältige Absicht des Krokodils wandte er seine Schlauheit an und rettete das gehorsame und

¹²⁹ Yves Emmanuel Dogbe: Contes et Légendes du Togo, a.a.O., p.210-214.

sympathische Kind. Dann bestrafte er das Krokodil, das die Absicht hatte, das Gute mit dem Schlechten zu zahlen.¹³⁰

Dieses Märchen ist ein Zeichen dafür, daß die Wohltat nicht durch eine Übeltat belohnt werden soll und zeigt somit, daß das Märchen ein Bild des Lebens darstellt, denn es gibt im richtigen Leben Menschen, die sich genauso wie dieses Krokodil verhalten.

Die Großzügigkeit des Hasen unterstreicht z.B. ein weiteres Märchen mit dem Titel „Les deux gendres“ von Birago Diop:

In diesem Märchen hatte der Hase während einer Hungersnot Mitleid mit der Frau von Bouki, der Hyäne. Der Hyänenmann ließ seine Frau hungern und stahl heimtückisch seiner Schwiegermutter ihre ganze Ziegenherde. Der Hase hat Mitleid mit den beiden Frauen und gab ihnen zu fressen.¹³¹

Merkwürdig und rätselhaft erscheint der Hase in den beninischen bzw. afrikanischen Märchen. Bald zeigt er sich gut und sympathisch, bald böse. Er stellt anscheinend eine Mischung des Guten und des Bösen dar. Sein Charakter ist komplex, und er bleibt ein unberechenbares Tier. Obwohl er in manchen Märchen das Übel ab und zu durch ein wenig unehrliche Methoden bekämpft, bleibt schließlich der Hase in seinem Gesamtbild eine sympathische Figur.

Aufgrund seiner Intelligenz und Schlaueit beweist er in vielen Märchen über den Löwen, den Panther und den Elefant, daß er sie besiegen kann. Er hat es leicht, alle diese Riesen des Busches, die die Stärke und Grausamkeit verkörpern, zu überlisten.

In einem Märchen „Le Tam-Tam du Lion“ von Birago Diop wurde der Hase wegen seiner Klugheit von dem Löwen, dem König, zu Hilfe gerufen, um ihm behilflich zu sein, seine Langeweile loszuwerden. Sofort riet ihm der Hase, ein Trommelfest zu veranstalten, auf dem alle Tiere abwechselnd tanzen würden. Gesagt, getan! Der Löwe hatte viel Spaß am Tanz der Tiere und konnte seine Langeweile bewältigen.¹³²

Manchmal hilft auch der Hase dem Löwen dabei, eine Lösung für seine Probleme zu finden oder ihn zu zerstreuen.

Dennoch muß man darauf hinweisen, daß der Hase auch einmal als Verlierer auftritt. Die Märchen, in denen er verliert, sind zwar selten, aber es gibt Beispiele dafür. Diese Märchen zeigen, wie der Hase auch seiner eigenen Schlaueit zum Opfer fallen kann. Dies wird in dem

¹³⁰ Diop Birago: Les contes d'Amadou Koumba, a.a.O., p.99-105.

¹³¹ Ebenda, p.127-240.

¹³² Diop Birago: Contes et Lavanés, Présence Africaine, Paris, 1961, p.189.

ersten Märchen meiner Sammlung geschildert, in dem der Hase, der regelmäßig die Schildkröte betrogen hatte, am Ende des Märchens überlistet und gedemütigt wurde.

Da wurde der Betrüger betrogen.“¹³³

In demselben Zusammenhang hebt ein weiteres von M. Guilhem in Obervolta (heute Burkina Faso) gesammeltes Märchen hervor, wie es einem Skorpion gelang, den Hasen seiner Willkür auszusetzen.

Eines Tages ließ der Hase aus Versehen einen Skorpion in sein Ohr einschleichen. Daher fühlte er sich gezwungen, ihm zu gehorchen, denn der Skorpion drohte, ihn zu stechen. Unter dieser Drohung zwang der Skorpion den Hasen dazu, den Hunden „Guten Tag“ zu sagen, obwohl sich der Hase und die Hunde sonst nie grüßten. Der Hase war gedemütigt und voller Schande.¹³⁴

Diese Beispiele sind aber die Ausnahme, denn in aller Regel triumphiert der Hase dank seiner List. Er bleibt meistens sympathisch und bemüht sich, das Recht walten zu lassen. Er übernimmt die Rolle des Wortführers aller Tiere. Die afrikanischen Überlieferungen haben aus ihm ein reiches Wesen gemacht, das häufig gewinnt, aber auch manchmal besiegt wird. Er ist gut, aber nicht immer makellos. Er ist klein, aber auch eine komplexe, rätselhafte und unvollkommene Figur; kurz gesagt verkörpert er das Gesamtbild des Menschen! Er verkörpert die Intelligenz und die Schlaueit und stellt dem, der sie braucht, seine Hilfsbereitschaft zur Verfügung.

3.2.2. Die Schildkröte

Im Mittelpunkt einer Reihe von Fon- Märchen steht die Schildkröte. Sie tritt in den Märchen unter verschiedenen Namen auf und dies je nach Gebiet und Völkergruppe. In den Fon-Märchen ist sie unter dem Namen „Lógózó“ bekannt. Sie erscheint vor allem in den Märchen aus den Küstenregionen. Die von der Schildkröte in diesen Märchen übernommenen Rollen sind mannigfaltig. Sie ist ein langsames Tier, und die anderen Tiere verspotten sie deshalb. Die Erzähler beschreiben häufig in ihren Erzählungen den langsamen Gang der Schildkröte. Im richtigen Leben werden bei den Fon die unförmigen Füße eines Menschen mit den krummen Füßen der Schildkröte verglichen. So sagt man auf Fon:

¹³³ Siehe Märchen Nr.1 des vorliegenden Korpus, S.39.

¹³⁴ M.Guilhem: Contes et Fableaux de la savane, a.a.O., p.33.

„E dọ afọ gbíngban lógózó fọ ọ̀phún“ , „Seine Füße sind so krumm wie die der Schildkröte“. Dieser Vergleich gilt als eine Beschimpfung.

Die Schildkröte hat einen ausgewogenen Gang. Ihre Weisheit und ihre Schlauheit erlauben ihr, aus schwierigen, fast ausweglosen Situationen unversehrt herauszukommen. In vielen Gebieten Afrikas wie z.B. in Nigeria streitet die Schildkröte mit dem Hasen um die Palme der Schlauheit.

Mit einer bestimmten List gelingt es ihr, in einem von mir gesammelten Märchen den Hasen auszutricksen, der sie regelmäßig bestohlen hat.¹³⁵

Desgleichen hat die Schildkröte in einem weiteren Märchen meiner Sammlung ihre Schlauheit angewandt, um den Löwen, die Natter und die Hyäne, ihre Gefährten, zu entzweien und loszuwerden, denn diese haben sie beleidigt und gedemütigt, was dazu führt, daß sie sich an ihnen rächt, indem sie ihre Gegner gegeneinander aufbringt, bis sie sich gegenseitig töten.¹³⁶

Die Schildkröte verkörpert ebenso die Vorsicht. Dies unterstreicht ein Märchen von Leopold Sedar Senghor und Abdoulaye Sadjí. In diesem Märchen begegnet Leuk, der Hase, M'Bonate, der Schildkröte, unterwegs in einem Wald. Während der Hase sie nach den Wohnstätten des Löwen, des Elefanten, des Leoparden und des Panthers fragt, antwortete ihm die Schildkröte lächelnd: „Tu peux passer ton chemin, mon bon ami. Je vois que tu veux t'occuper des géants de la terre. Moi j'aime rester tranquille dans ma coquille“¹³⁷, d.h:

„Du kannst deinen Weg weitergehen, mein guter Freund. Ich sehe, daß du dich mit den Riesen und den Mächtigen der Erde beschäftigen willst. Ich bleibe lieber ruhig in meinem Panzer.“

Diese Antwort der Schildkröte deutet auf ihre Weisheit und Vorsicht hin, die sie klug machen. Ihre geistige Überlegenheit ermöglicht ihr, von der Leichtgläubigkeit und der Dummheit vieler Tiere wie der Hyäne zu profitieren und ihnen somit Streiche zu spielen. Das Tier, das meistens der Schlauheit der Schildkröte zum Opfer fällt, ist der Leopard. In den Märchen, in denen sich beide Tiere treffen, richten die Erzähler die Aufmerksamkeit der Hörer auf den Triumph der Klugheit über die Stärke. Der Schwächere besiegt den Mächtigen.

Obwohl die Schildkröte es leicht hat, in den meisten Fällen über die anderen Tieren zu triumphieren, kommt es auch vor, daß sie bei Proben als Verlierer erscheint oder von einem kleinen Tier überlistet wird. Im großen und ganzen symbolisiert die Schildkröte in den Fon-

¹³⁵ Siehe Märchen Nr.1 des vorliegenden Korpus, S.39.

¹³⁶ Siehe Märchen Nr.2 des vorliegenden Korpus, S.43.

¹³⁷ L.S.Senghor u. A. Sadjí: La Belle Histoire de Leuk-le-Lièvre, a.a.O. p.14-15.

bzw. anderen afrikanischen Märchen die Langsamkeit. Diese Langsamkeit wird aber durch Weisheit und Vorsicht wettgemacht, die es dem kleinen Tier erlauben, anderen Tieren zu trotzen und sie zu überlisten. Die Schildkröte stellt neben dem Hasen auch die Verkörperung der Klugheit dar.

3.2.3. Die Spinne

Die Figur der Spinne tritt auch in den Fon- Märchen auf, aber nicht so häufig wie z.B. der Hase, der Löwe, der Panther usw. In den wenigen Fon- Märchen, in denen sie auftaucht, nimmt sie den Namen „Yéglétété“ an. Der Name variiert von einer Völkergruppe zur anderen. So kommt es vor, daß die Spinne in den Märchen von der Elfenbeinküste und genauer gesagt bei den Baoulé „Kakou Ananzé“ genannt wird. Bei den Haoussa- Völkern trägt die Spinne den Namen „Gwiso“. Manche Fon- Erzähler bestehen in der Erzählung auf der Schilderung des physischen Porträts der Spinne. Sie wird als eine häßliche, widerliche Figur dargestellt, was sowohl der Realität als auch ihrem eigenen Charakter in den Märchen entspricht.

„Elle parle d’une voix nasillarde. Son petit corps sombre de même que ses jambes arquées n’inspirent aucune confiance“¹³⁸, d.h. sie spricht mit einer näselnden Stimme. Ihr kleiner und dunkler Körper sowie ihre gebrochenen Stelzbeine flößen kein Vertrauen ein.

Seinerseits findet Bernard Dadié, daß die „Beine der Spinne ohne Maß und abstoßend sind und ihr einen gestaltlosen und häßlichen Gang verleihen.“¹³⁹

Der Rücken der Spinne sieht bucklig aus, was die Häßlichkeit ihres Körpers verstärkt. Ein Märchen von Bernard Dadié gibt Hinweise auf den Buckel der Spinne. Als sie eines Tages das Gebot der Zwerge übertrat, wurde die hochmütige Spinne bestraft. Das Märchen sagt, daß die Spinne das Lied der Zwerge gesungen und ihren Tanz getanzt hat, was ihr streng verboten war. Als Strafe wuchs ihr ein Buckel auf dem Rücken. Seit jenem Tag ist die Spinne bucklig. Das Märchen schließt mit den Worten:

„C’est depuis ce jour qu’araignée est bossu.“¹⁴⁰

¹³⁸ Roland, Colin: Les Contes noirs de l’Ouest africain, a.a.O., p.137.

¹³⁹ Bernard Dadié: Le pagne noir, a.a.O., p.155.

¹⁴⁰ Ebenda, p.39.

Wie in der Wirklichkeit webt die Spinne in den Märchen auch ihr Netz. Das Spinnengewebe gilt als Schutz. In einem Bete- Märchen aus der Elfenbeinküste sieht man eine Spinne, die ein Spinnengewebe aufgebaut hat, um sich vor Tieren zu schützen, die sie zertreten wollen. Das Netz erlaubt ihr, sich zu retten. Mit dem Spinnengewebe gelingt es ihr, Fliegen und Insekten zu fangen und zu fressen. Es dient ihr als eine Falle, die sie den anderen Tieren stellt oder mit der sie ihnen einen Streich spielt. In den wenigen Fon- Märchen, in denen sie erscheint, zeigt sich die Spinne schlau und stellt Fallen. Abgesehen von diesen Zügen, die ihrem tierischen Zustand eigen sind, verkörpert sie auch physische Züge, die den Menschen zugesprochen werden. Zunächst spricht sie und ihre Stimme ist einzigartig. Wie die Hyäne verfügt sie über eine näselnde Stimme. Davon ausgehend läßt sich der dunkle, heimtückische und listige Charakter des Tieres erahnen. Seine Stimme ist so unangenehm wie seine Person selbst. Es ist nicht selten, daß manche Erzähler vom Gesicht der Spinne, von ihren Armen, ihren Schultern, ihren Knien und ihren Beinen sprechen. Sie erscheint als ein merkwürdiges, gestaltloses, ungefälliges und mißliebigen, kurz gesagt, ein recht abscheuliches Wesen. Kleiner Körper, stackelige Beine, buckliger Rücken, näselnde Stimme, extreme Häßlichkeit, das ist das physische Porträt dieses seltsamen, immer widerlichen Tieres in den afrikanischen Märchen. Im Bezug auf ihr moralisches Porträt stellen viele westafrikanische Märchen, besonders die Märchen aus der Elfenbeinküste die Spinne als das schlaueste aller Tiere dar. Sie sei mit einer überlegenen Intelligenz versehen, sehr hochmütig und versuche, überall ihre Intelligenz geltend zu machen. Sie neige zu Eigenlob. Dies ist in einem Märchen von Bernard Dadié zu merken, in dem die Spinne die Vaterschaft ihres eigenen Sohnes verleugnet, nur weil sie das Kind häßlich findet. „Wie kann eine berühmte, schlaue und intelligente Figur wie die Spinne so einen Sohn haben?“ fragt sie sich. Wie folgt berichtet der Erzähler:

„Ca un fils à moi? Kakou Ananze, connu dans l’univers comme le maître de la ruse, l’être le plus intelligent, avoir un tel enfant? ... un jour ... le prenant brutalement par les épaules, il lui dit: va dans ta famille. Je ne suis pas ton père.“¹⁴¹

Diese Zeilen bezeugen den Hochmut der Spinne, die sich als das intelligenteste und schlaueste Wesen bezeichnet. Sie verstößt ihren eigenen Sohn, da sie ihn dumm und abstoßend findet. Wenn man in der Tat die Schlaueheit der Spinne überprüft, stellt man fest, daß sie im allgemeinen grobe Mittel benutzt. Meistens beruht ihre Strategie auf Lüge und Diebstahl, um

¹⁴¹ Bernard Dadié: *Le pagno noir*, a.a.O., p.55.

eine schwierige Situation zu überwinden. Sie bedient sich ihrer unehrlichen Schlaueit, um den anderen üble Streiche zu spielen.

Ein Märchen von Maurice Délafosse bietet hierfür ein interessantes Beispiel.

In diesem Märchen mit dem Titel „L’araignée et l’hyène“ hat die Spinne die Naivität und Dummheit der Hyäne ausgenutzt. In der Tat gelang es ihr, die Hyäne zu einer Situation zu überreden, von der sie profitiert hat. Zunächst empfahl sie der Hyäne, sie solle das von ihr auf der Jagd getötete Wild aufgeben, wenn sie das Brummen der Leoparden höre, sonst würde sie von ihnen gefressen. Als dann die Hyäne den Anweisungen gehorchte, profitierte die Spinne davon und stibitzte alle die von ihr getöteten Tiere.¹⁴²

Wenn sie sich eine List ausdenkt, die meistens grob ist und bezweckt, die Menschen und Tiere zu übertölpeln und sie zu bestehlen, so muß man sich auch fragen, ob sich diese immer als erfolgreich erweist. Auch wenn die Spinne in vielen Erzählungen häufig einen Ausweg findet, um eine schwierige Situation zu bewältigen, so kommt es auch vor, daß viele Märchen sie als eine Figur vorstellen, die oftmals ihrer eigenen Strategie zum Opfer fällt.

Ein von mir gesammeltes Märchen, in dem die Spinne, die eine von dem Hund der Schildkröte gefangene Antilope unrechtmäßig nach Hause mitnahm und schon den größten Teil des Fleisches gefressen hatte, ihrer Schlaueit zum Opfer fiel, unterstreicht dies. Die Schildkröte war nämlich noch schlauer, denn sie schickte das Rebhuhn zu ihr, um sie zu erschrecken. Dem Rebhuhn gelang es, durch Zaubersprüche die Spinne zu verängstigen, die aus Furcht vor dem darin angedrohten Tod sofort der Schildkröte den Rest des Antilopenfleisches zurückgab.¹⁴³

Zugleich hebt das Märchen die Gefräßigkeit der Spinne hervor, denn sie hatte den von ihr gekauften Jagdhund getötet und gefressen, weil sie gleich nach dem Kauf den Hund zu fett zum Jagen fand, was nur ein Vorwand war. Das Märchen stellt des Weiteren die Spinne als eine Figur dar, die sehr feige ist, denn die Beschwörungsformeln eines Rebhuhnes haben ausgereicht, damit sie unverzüglich zur Schildkröte rannte, um ihr das gestohlene Fleisch zu übergeben. In demselben Zusammenhang zeigt ein anderes Baoulé- Märchen, wie eine Spinne in die von ihr selbst gestellte Falle ging.

¹⁴² Maurice Delafosse: Le roman de l’araignée chez les Baoulés de la Côte d’Ivoire, Revue d’Ethnographie et des Traditions populaires, nr3, 3e trimestre, 1920, p.205.

¹⁴³ Siehe Märchen Nr.6 des vorliegenden Korpus, S.58.

In diesem Märchen schlug sie in einer Zeit der Hungersnot den Tieren vor, die „Yams“¹⁴⁴ von Geistern des Busches zu stibitzen. Beim ersten Mal war die Schlaueheit erfolgreich. Während die Tiere beim zweiten Mal den Geistern entflohen, ließ sich die Spinne erwischen und derart schlagen, daß ihr Körper unkenntlich wurde.¹⁴⁵

Die Spinne ist schlau, aber ihre Schlaueheit bleibt beschränkt, denn sie hatte sich in der Hungersnot zwar eine Strategie ausgedacht, die darin bestand, Yams von Geistern zu stehlen. Sie hatte aber nicht daran gedacht, daß sie zu den langsamsten Tieren des Busches zählt und daß sie nicht so leicht fliehen kann wie die anderen. Sie ließ sich erwischen und wurde geschlagen. Ihr Körper war entstellt und sie war unglücklicher als je zuvor. Weil sie grobe Mittel anwendet, kommt es vor, daß die Zuhörer jedesmal vor Freude lachen, wenn die Spinne ihrer eigenen Taktik zum Opfer fällt. Dies stellt auch Maurice Delafosse fest, wenn er schreibt:

„Sa ruse et sa malice sont grossières et souvent cousues de fil blanc ... Aussi lorsqu’il arrive et cela arrive presque toujours que ses ruses sont éventées et que ce trompeur est trompé à son tour, l’auditoire du conteur se livre à des manifestations non équivoques de joie“.¹⁴⁶

Diese Zeilen bekräftigen das wahre Bild der Spinne, die sich immer für intelligent hält und als Sieger fühlt. Sie ist aber ein Lügner und prahlerisch. Ihre Stärke liegt nur im Reden, denn die Wirklichkeit zeigt die Unterlegenheit ihrer Figur. Sie erscheint als der Gegensatz zum Hasen in den Fon- Märchen. Der Hase hat nie behauptet, daß er das schlaueste aller Tiere ist, sondern beweist es durch seine Taten. Verglichen mit dem Hasen, ist die Spinne durch und durch böse und entartet. Dementsprechend schreibt Roland Colin:

„..... sombre, combinarde, voici l’Araignée. A la différence du Lièvre l’Araignée est un être tout a fait pervers.“¹⁴⁷

¹⁴⁴ Yams: bezeichnet die Wurzel einer lianenförmigen Pflanze, die in tropischen Gebieten wächst. Diese Wurzel kann man ausgraben, schälen, kochen und essen.

¹⁴⁵ M. Colardelle Diarrassouba: Le lièvre et l’araignée dans les contes de l’Ouest africain, a.a.O., p.152.

¹⁴⁶ Maurice Delafosse: Le roman de l’araignée chez les Baoulés de la Côte d’Ivoire, a.a.O., p.200.

¹⁴⁷ Roland Colin: Les Contes noirs de l’Ouest africain, a.a.O., p.135-137.

Dieses Zitat deutet darauf hin, daß die Spinne ihre List nur aus bösen Zwecken anwendet. Ihre Schlaueit ist nie dazu bestimmt, jemand anderem irgendeinen Dienst zu erweisen. Im Gegensatz zum Hasen, der das Böse aus moralischen Gründen bekämpft, verkörpert die Spinne das Böse selbst, die verkehrte Welt und übernimmt dadurch die Rolle eines reinen Übeltäters. In weiteren Märchen sieht man, daß die Spinne von Natur aus eine böse und sadistische Figur darstellt. An Übeltaten hat sie viel Spaß. Sie überlistet absichtlich alle Menschen und Tiere und vergießt gleichzeitig Krokodilstränen. So ist die Spinne heuchlerisch, schmeichlerisch, listig, verräterisch und ein Komödiant, wie einige Erzählungen unterstreichen. Ein Märchen mit dem Titel „La vache de Dieu“ von Bernard Dadié zeigt, wie die Spinne Gott selbst auf eine perverse Weise überlistet hat. Eigentlich profitierte sie von der Freundschaft, die Gott mit ihr geschlossen hatte. Gott hielt sie für einen zuverlässigen Freund. Die Spinne aber nutzte das Vertrauen aus, schlich sich in das Innere der schönen Kuh Gottes, ernährte sich dort häufig und reichlich. Da die Kuh mit der Zeit immer magerer wurde, wurde Gott traurig und weinte. Da fing auch die Spinne namens Kakou Ananzé an zu schluchzen und weinte mit Gott, doch sie wußte sehr wohl, daß sie die Kuh ausgenutzt hatte. Vor Gottes Augen schmeichelte sie der Kuh. Folgendermaßen beschreibt der Autor diese Handlung der Spinne:

„Il avait redoublé ses caresses, ses flatteries. Il lui touchait la queue, palpait la coupe, passait la main sur l'échine, lui tapotait la joue, la mouchait. Et ces attentions chaque jour davantage aussi la lient à Dieu.“¹⁴⁸

Diese Beschreibung zeigt, wie heimtückisch die Spinne ist. Sie weiß, daß sie für das Abmagern der Kuh verantwortlich ist. Aber um auch weiterhin Gott zu gefallen, äußert sie ihre scheinbare Liebe zu der Kuh und ihr Mitleid mit Gott, was als Heuchelei bezeichnet werden muß.

Hinter den von der Spinne im allgemeinen gespielten Streichen steckt ein deutlicher Makel; das ist die Eigensucht. Jedesmal wenn die Spinne jemanden zu überlisten versucht, will sie allein von einer Situation profitieren. Dieser Egoismus hängt mit ihrer unersättlichen Gier zusammen. Daß sie das Vertrauen Gottes mißbraucht hat, hat mit ihrer Fressgier zu tun. Die Spinne ist so gefräßig, daß sie oft frißt, während ihre Frau und ihre Kinder verhungern. Die

¹⁴⁸ Bernard Dadié: *Légendes africaines*, dans *Légendes et poème*, Seghers, Paris, 1966, p.71.

Gefräßigkeit und die Verfressenheit sind die Gründe, aus denen sie jedes Familiengefühl verloren hat.

Ein spannendes Märchen illustriert diesen verwerflichen Charakter der Spinne.

Es geht darin um die Spinne und ihre Familie. Während sich ihre Frau und ihre Kinder mit Fliegen ernähren müssen, genießt die Spinne ganz allein den guten Honig, den ihr ein Waldgeist geschenkt hat. Als ihre Familie den Honig probieren will, erklärt ihr die Spinne, es handle sich um einen „mächtigen Fetisch“, dem man sich nicht annähern dürfe, was natürlich eine reine Lüge ist. So wird sie immer fetter, ihre Familie dagegen immer magerer. Dieses Märchen deutet ganz offensichtlich auf die Gefräßigkeit und die Eigensucht der Spinne hin.

Ebenso zeigt ein von uns gesammeltes Märchen, wie die Spinne wegen ihrer Gefräßigkeit ihre Schwiegermutter ertränken lassen wollte, weil diese den magischen Stein verschluckt hatte, der ihr und ihrer ganzen Familie Essen verschaffte.¹⁴⁹

Beispiele für diesen Charakter der Spinne gibt es in Hülle und Fülle, denn sehr viele Märchen schildern die Gier dieses skrupellosen Tieres.

Die Spinne hat vor nichts Respekt, ihre Familie ist gespalten und sie selber ist Gegenstand eines ständigen Mißtrauens seitens ihrer Frau und Kinder, denn diese kennen die List ihres Vaters. Hier muß darauf hingewiesen werden, daß die Spinne als eine männliche Figur betrachtet wird, die eine Frau und Kinder hat. Deshalb wird sie in einigen Märchen als Familienvater vorgestellt.

Während der Hase trotz seiner zahlreichen Streiche in den Märchen immer sympathisch bleibt, wird die Spinne wegen ihrer Gefräßigkeit, Verfressenheit, Eigensucht und ihres Mangels an Familiengefühl verachtet. Jeder haßt sie und mißtraut ihr. Sie rühmt sich, am intelligentesten zu sein. Die von ihr gespielten Streiche fallen auf sie zurück, da ihre Überlegungen immer eine Lücke aufweisen. Die Spinne stellt also eine komplexe und gleichzeitig ungeschickte Figur dar. Im Hinblick auf alles, was zu der Figur gesagt wird, schreibt Denise Paulme:

„L'araignée est un personnage complexe: demiurge maladroit, il n'accomplit la tâche impossible que pour échouer au dernier moment, que sa faute soit étourderie ou imprévoyance, orgueil, fraude enfin, appliquée à un but strictement égoïste“.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Siehe Märchen Nr.4 des vorliegenden Korpus, S.52.

¹⁵⁰ Denise Paulme: La mère dévorante, Essai sur la morphologie des contes africains, Editions Gallimard, Paris, 1976, p.163-164.

Alles in allem symbolisiert die Spinne in der beninischen bzw. afrikanischen Märchenwelt eine Figur, die voller Untugenden ist. Sie ist die Verkörperung des Hochmuts und der Prahlerei. Darüber hinaus zeigt sie sich böse, listig, heuchlerisch, eigensüchtig, grausam, geizig, gewalttätig, gefräßig. Ihre Handlungen sind zumeist abstoßend. Aus Spaß tut sie Böses. Sie ist schlau, aber ihre Schlaueit führt nur zum Bösen. Daß die Spinne nicht sympathisch ist, hat damit zu tun, daß sie das Böse symbolisiert, und das Böse muß bekämpft werden, und darauf richtet die Moral der Geschichten über Spinnen ihre Aufmerksamkeit. Im Gegensatz zum Hasen versucht die Spinne, alle guten oder bösen Tiere systematisch zu betrügen. Für sie zählt nur eines: die anderen überlisten, um für sich alleine davon zu profitieren. Die Märchen über die Spinnen verbreiten ein Gefühl des Unbehagens und scheinen der Existenz gegenüber einen tiefen Pessimismus auszudrücken. Die Spinne erscheint als eine unheilbringende Figur und übernimmt in dieser Hinsicht in den Märchen die Rolle einer wirklichen Hexe.

3.2.4. Der Löwe, der Panther und der Elefant

Der Löwe stellt in den afrikanischen Märchen wie auch in den Erzählungen und Fabeln anderer Länder den König der Tiere dar. Bei den Senoufo- Völkern an der Elfenbeinküste nimmt diese Stelle jedoch der Elefant ein. Der Löwe befiehlt und beruft die Versammlung der Tiere ein. Alle anderen Tiere zittern vor ihm. Sein starkes Brummen reicht aus, damit die Tiere ihm sofort gehorchen. Er ist egoistisch, jeder muß ihm dienen und sich seinem Willen beugen. Wenn die anderen Tiere ihm sofort und blind gehorchen müssen, so dürfen sie ihn keinesfalls verdrießen, sonst wird seine Wut unerträglich. Er ist gewalttätig, brutal, grausam und tyrannisch. Er, der Panther und der Elefant werden in den Märchen als Figuren dargestellt, die als Könige des Dschungels gelten. Sie symbolisieren die Stärke, den Hochmut, die Willkür, die Herrschaft bzw. die Macht. Sie werden vom Bild derjenigen geprägt, die angesichts ihrer familiären, sozialen oder politischen Stellung die anderen mißbrauchen und ausnutzen. Die Märchen, in denen diese Figuren auftreten, heben meistens die Grausamkeit, den Machtmißbrauch, die Willkür und zugleich die Naivität und die Dummheit, den Mangel an Intelligenz der Mächtigen des Busches hervor.

So kommt es vor, daß ein Löwe in einem von mir gesammelten Fon- Märchen wegen seiner Stärke vor allen anderen Tieren eine kleine Schildkröte einschüchtern will, indem er das Gebot des kleinen Tieres übertritt und zu ihm sagt:

„Willst du schweigen! Noch ein Wort und ich fresse dich auf!“¹⁵¹

Dieser Satz deutet auf das willkürliche Benehmen des Löwen hin, der glaubt, er habe Macht über Leben und Tod aller Tiere. Aber das Märchen unterstreicht, daß die Stärke kein Synonym für Erfolg ist, da die Schildkröte durch eine schlaue Vorgehensweise es schafft, den Löwen zu demütigen und ihn umzubringen.

Der Elefant hält sich in manchen Märchen für das Älteste aller Tiere und somit das „Weiseste“, während der kleine Hase ihn dumm findet und nach Belieben überlistet.

Ein von René Trautmann gesammeltes Fon- Märchen zeigt, wie ein Panther, auch ein Symbol der Stärke und der Willkür, bei einem Wettbewerb um ein Mädchen von der Hyäne übertölpelt wird, die ihn am Ende des Märchens zum Selbstmord zwingt“.¹⁵²

Solche Märchen über die starken Tiere sollen beweisen, daß die Schlaueheit nicht nur in der Märchenwelt, sondern auch im richtigen Leben, manchmal besser triumphieren kann als die Stärke. Der Panther begeht Selbstmord, denn er hat sich blöd und naiv gezeigt, und einem Taugenichts wie der Hyäne ist es gelungen, ihm das begehrte Mädchen wegzunehmen. Er fühlte sich gedemütigt.

Wie schon erwähnt, werden der Löwe, der Panther und der Elefant als Figuren dargestellt, die in den afrikanischen Märchen wegen ihrer Macht, ihrer Willkür und ihrer Grausamkeit den anderen Tieren Furcht und Schrecken einflößen. Die Erzähler setzen in ihren Märchen keinen besonderen Akzent auf die Beschreibung des physischen Erscheinungsbildes dieser Tiere, eher schildern sie, wie die Starken auch dumm und naiv sind und manchmal von kleinen Tieren wie Hase und Schildkröte überlistet werden, die sich über sie lustig machen. Diese Märchen schildern schließlich, wie Befehlsgewalt und Intelligenz nicht oft zusammentreffen.

3.2.5. Die Hyäne

Die Hyäne ist eine der Figuren, die nicht nur in den Fon- Märchen, sondern auch in vielen weiteren westafrikanischen Märchen besonders häufig auftritt. Ihr werden in den Märchen je nach den Völkergruppe verschiedene Namen zugeschrieben. So trägt die Hyäne den Namen

¹⁵¹ Siehe Märchen Nr.10 des vorliegenden Korpus, S.70.

¹⁵² Rene Trautmann: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p.35-37.

„Bouki“ in den Wolof- Märchen aus Senegal, „Fouru“ in den Peuhl- Märchen und „Kura“ in in den Haoussa- Märchen usw. In den Fon- Märchen wird die Hyäne „Hla“ oder „Ajanuhla“ genannt. In der Wirklichkeit wird die Hyäne bei den Fon als ein Unglück bringendes Tier angesehen, was auf ihre Eigenart, Leichen auszugraben zurückzuführen ist. Ihr Kopf ist nach vorn gebeugt und ihr Gesäß nach hinten abgelenkt. So hat sie einen Buckel. Ihre Haare sind gesprenkelt und sie verbreitet einen ekelhaften Geruch. Das ist die abstoßende Beschreibung der Hyäne in den Märchen, die auch ihrer realen Erscheinung entspricht. Sie gräbt Leichen aus und frißt das Aas. Sie gilt als ein humpelndes Tier, was in den Märchen darauf hindeutet, daß sie ein dummes Tier sein soll.

Die Hyäne ist bei den Fon gefürchtet, denn sie stiehlt das Vieh und gilt im allgemeinen als sehr gefährlich. Obwohl dies der Realität entspricht, werden jedoch zwei Züge der Hyäne in den Märchen besonders hervorgehoben, und zwar daß sie sowohl am Tag als auch in der Nacht stiehlt jedoch meistens am Tag und darüber hinaus das frische Fleisch frißt. Was ihren Charakter anbelangt, ist die Hyäne im wesentlichen dumm und gefräßig. Die Hyäne zeigt sich in vielen Märchen gierig, neidisch, naiv, egoistisch, listig, heimtückisch und böse. Sie wird nur durch böse Geister geführt. Wegen ihrer Dummheit, Naivität und Börsartigkeit stellen viele Märchen den Hasen der Hyäne gegenüber. In diesen Märchen hat der schlaue Hase es leicht, der Hyäne viele Streiche zu spielen, indem er das dumme Tier bestraft und somit ihre Bosheit bekämpft. Ein interessantes Märchen von M. Guilhem unterstreicht diese Bosheit der Hyäne und die Strafe, die der schlaue Hase ihr zuteil werden läßt. In dem Märchen wird von einer akuten Hungersnot berichtet. Da schlug die Hyäne dem Hasen den Verkauf ihrer Mütter vor. Mit dem erlangten Geld würden sie die Not überwinden. Der Hase nahm den Vorschlag an, fand aber Gelegenheit, seine eigene Mutter von dem Verkauf zu verschonen. Alleine die Hyäne verkaufte ihre Mutter und bekam dafür ein geringes Geld, mit dem sie Salz zum Kochen kaufte. Doch dem schlaunen Hasen gelang es, der Hyäne das Salz zu stibitzen.“¹⁵³ So wird die böse Hyäne bestraft.

Die Hyäne wird sowohl von den Menschen als auch von den Tieren verachtet. Dies wird in einem Märchen von Bocoum Idy erzählt:

„Le chacal a entendu dans le village des hommes que ceux-ci ne les aiment

¹⁵³ M. Guilhem: Contes et Fableaux de la savane, „Noufangou, l’hyène vend sa mère comme esclave“, Tome 2, a.a.O., p.28.

pas à cause d'un animal fourbe, traître, menteur et gourmand."¹⁵⁴

Damit meint der Autor, der Schakal habe im Dorf der Menschen gehört, daß die anderen Tiere des Busches und auch er wegen des heimtückischen, verräterischen, lügnerischen und gefräßigen Verhaltens eines einzigen Tieres nicht geliebt werden. Mit dem Übeltäter war die Hyäne gemeint. Als dann der Löwe erfuhr, daß ein Tier für den Haß der Menschen allen anderen Tieren gegenüber verantwortlich war, berief er eine Versammlung aller Tiere ein, damit Selbstkritik geübt und Zusammenhalt demonstriert werde. Kaum hatte der Löwe am Tag der Versammlung das Thema angesprochen, da lief die Hyäne davon. So war die Versammlung nicht mehr nötig, denn die Verantwortliche hatte sich selbst entlarvt. Auch dieses Märchen weist also auf den heimtückischen, verräterischen und bösen Charakter der Hyäne hin, und sie ist einerseits die Verkörperung der Bosheit und andererseits des Übels, das bekämpft werden muß.

Vor lauter Bosheit und Gier verhält die Hyäne sich oft dumm, und ihre Dummheit wird häufig bestraft. Dies unterstreicht das siebte Märchen meiner Sammlung, in dem eine Hyäne beabsichtigte, eine Frau zu fressen. Aber jene Frau war schlauer als die Hyäne und stellte ihr eine Falle.

In der Tat geht es in dem Märchen darum, daß sich die Hyäne in eine Frau verwandelt hat, um eine Frau aus dem Busch an den Fluß zu begleiten. Auf halbem Weg verwandelt sie sich wieder in eine Hyäne und will die Begleiterin auffressen. Diese erahnt ihre Absicht und sagt der Hyäne, sie soll eine Weile warten. Während das Tier ungeduldig wartet, geht die Frau in den Busch, wo sie einen spitzen Holzstamm entdeckt und ihn mit einem Stoff überzieht. Dann verschwindet sie. Wie sie nach einer Weile nicht zurückgekommen ist, verliert die Hyäne die Geduld. Schließlich begibt sie sich rot vor Zorn in den Busch, sieht das mit einem Stoff überzogene Ding und denkt, es sei die Frau. Unverzüglich stürzt sie darauf los, doch der spitze Holzstamm schlitzt ihr den Bauch auf und die Hyäne stirbt.¹⁵⁵

Das Märchen weist zugleich darauf hin, daß die Hyäne eine gefräßige Figur darstellt und ihre Gefräßigkeit ist der Grund für ihre Bosheit und ihre Dummheit. Ihre Mißgeschicke werden in zahllosen Märchen durch ihre Gefräßigkeit hervorgerufen. Allein das Wort „Fleisch“ reicht aus, damit die Hyäne alles macht, was man will. Das weiß der Hase genau, der sich des

¹⁵⁴ Idy Carras Bocoum: L'hyène et les animaux de la brousse in : „L'Education africaine“, nr 41-42, 1957, p.161-167.

¹⁵⁵ Siehe Märchen Nr.7 des vorliegenden Korpus, S. 61.

Wortes „Fleisch“ bedient, um die Hyäne in vielen Fon- Märchen lächerlich zu machen. Sobald sie etwas von „Fleisch“ hört, wird sie blind und vergißt alles.

Die Hyäne ist ebenso eine neidische Figur. Sie ist eifersüchtig auf die Erfolge des Hasen. Diese Eifersucht der Hyäne auf den Hasen wird in mehreren Märchen dargestellt, in denen sie bei einer Probe den Hasen nachzuahmen versucht, aber kläglich daran scheitert, weil sie die Ratschläge des Hasen nie richtig befolgt hat. Weitere Märchen präsentieren die Hyäne als eine unbelehrbare Figur, die vor nichts Respekt hat.

Alles in allem verkörpert die Hyäne in den Fon- Märchen die Gier, die Gefräßigkeit, die Bosheit, die Tücke, die Dummheit, den Neid, das Ungeschick, den Diebstahl, den Ungehorsam, die Heuchelei und den Egoismus. Sie geht immer in die Fallen, die ihr sowohl Tiere als auch Menschen stellen. Ihr Gang, ihr Aussehen und ihr Benehmen erinnern an ein wenig intelligentes Wesen. In den Märchen erscheint sie als eine unsympathische Figur, die immer benachteiligt ist und über die man sich lustig macht. Sie ist das ewige Opfer, über dessen Mißgeschick die Zuhörerschaft froh ist. Ihr wird die Einführung der Unordnung und Unzuverlässigkeit unter den Tieren zugesprochen, weil sie die Leichen und das Aas zerstückelt und verstreut zurückläßt. Darüber hinaus gilt sie als Symbol der Uneinigkeit, weil sie unter den Tieren getroffenen Abmachungen regelmäßig bricht. Sie übernimmt die Rolle einer sehr negativen Figur.

3.2.6. Das Chamäleon

Das Chamäleon ist in aller Regel ein kleines, einzelgängerisches Tier. Es ist sehr langsam, übernimmt jedoch eine führende Stellung unter den Hauptfiguren der Fon- Märchen, in denen es den Namen „Agama“ trägt. Das Chamäleon hat einen schwankenden und zögernden Gang und man hat den Eindruck, daß es jeden Augenblick danach Ausschau hält, ob es einen Dorn auf seinem Weg gäbe, bevor es einen Schritt macht. Überdies ist das Chamäleon in der Lage, nach Belieben die Farbe der in seiner Nähe liegenden Gegenstände anzunehmen, so wie man es aus der Natur kennt. Es ist die Darstellung der Natur selbst und verfügt über viele Gaben. Durchsichtig und mager sieht es aus; seine Zunge ist mit einem Strom zu vergleichen, der alles, was in seiner engsten Nähe steht, an sich zieht . Es gibt kaum eine Kluft zwischen diesen äußeren Eigenschaften des Chamäleons und denen, die ihm in den Märchen zugesprochen werden. Sein Gang und seine Handlung machen aus ihm ein weises und vorsichtiges Wesen. Diese Weisheit macht sich also in seinem Gang bemerkbar, was Birago Diop bestätigt, wenn er das Tier wie folgt beschreibt:

„Le Chaméléon est sage et circonspect jusque dans sa démarche“¹⁵⁶, d.h. das Chamäleon sei weise und behutsam bis in seinen Gang hinein. Aufgrund seiner Behutsamkeit und Weisheit besteht es in den Fon- Erzählungen viele Proben, die meistens mit einem Wettlauf mit anderen Tieren zu tun haben. Aus solchen Wettläufen geht es sehr oft als Sieger hervor und dies, obwohl es ein sehr langsames Tier ist. Diese Triumphe sind seiner Schläue und seiner klugen Zurückhaltung zu verdanken, die in vielen Märchen hervorgehoben werden. Ein von mir gesammeltes Märchen liefert ein gutes Beispiel dafür. Es wird wie folgt kurz zusammengefaßt:

Es geht darin um einen Wettkampf, dessen Siegespreis die Heirat einer Königstochter sein sollte. Ein König versammelt viele Tiere, darunter das Chamäleon und sagt zu ihnen, daß der, der eine Strecke am schnellsten zurücklegt und sich als erster auf den leeren Thron in seinem zweiten Palast setzen würde, seine Tochter heiraten dürfe. Während sich die anderen Tiere prahlerisch zeigen, was den Lauf anbelangt, verschwindet das Chamäleon wortlos aus der Menge und geht zu einem Bokono, der ihm nach einer Orakelbefragung den Weg zum Sieg angibt. Die Vorgehensweise ist sehr schlau, denn das Chamäleon hält sich unbemerkt am Schwanz eines schnellen Hundes fest, der an jenem Tag des Wettlaufes als erster den Palast erreicht. Kaum legt der Hund seinen Schwanz auf den Thron, da springt das Chamäleon blitzschnell vom Schwanz auf den Thron und ruft: „Bitte langsam! Ich bin schon lange vor dir angekommen!“ So gelingt es ihm, weiser und schlauer als der Hund und die weiteren Tiere zu sein, und es heiratet die Königstochter.“¹⁵⁷

In demselben Zusammenhang beschreibt ein weiteres Märchen von Raponda-Walther einen Wettlauf zwischen dem Panther und dem Chamäleon und wobei das schlaue Chamäleon ebenfalls gewonnen hat. In dem Märchen geht die Wette um ein Stück Land. Jeder mußte seine Rechte auf das Stück Land beweisen. Da fordert das Chamäleon den Panther zu einem Lauf heraus, an dessen Ende das Stück Land dem Sieger gehören soll. Das Chamäleon ist schlauer und weiser und gewinnt den Lauf, aber wie? Vor dem Wettrennen sucht das Chamäleon alle bekannten Chamäleons auf und bittet sie, am Tag des Wettlaufs zu kommen und sich in Abständen am Wegrand aufzustellen. „Wenn der Panther an euch vorbeirent, so müßt ihr ihm zurufen: Schneller! Ich habe dich schon überholt!“ Die Chamäleons versprechen alle, es so zu machen. Am Tag als das Rennen beginnt, läuft nun aber nur der Panther. Das Chamäleon hat sich ins Gras gelegt. Und während der Panther rennt und rennt, erscheint am Wege immer wieder ein Chamäleon, das schreit: „Schneller, lauf schneller! Ich habe dich

¹⁵⁶ Diop Birago: Les contes d'Amadou Koumba, a.a.O., p. 59.

¹⁵⁷ Siehe Märchen Nr.19 des vorliegenden Korpus, S. 119.

schon überholt.“ Noch vor dem Ziel gibt der Panther das Rennen auf und läuft beschämt davon.¹⁵⁸

Diese Zusammenfassung des Märchens deutet die Weisheit und Schlaueit des Chamäleons an, das den Lauf gewonnen hat und zum Besitzer jenes Landstückes wurde. Man kann darüber hinaus sagen, daß das Chamäleon kein böses Tier ist, denn die von ihm angewandten Methoden, um sein Ziel erreichen zu können, erweisen sich als behutsam. Es hat dem Panther keinen körperlichen Schaden zugefügt. In einem weiteren Märchen desselben Autors sieht man, wie ein Leopard einen Wettlauf gegen das Chamäleon verloren und seine Kinder davor gewarnt hat, nie mit diesem kleinen Tier um die Wette zu laufen. Er fügte noch hinzu, das Chamäleon sei sehr schlau, weise und vorsichtig. Überdies sagte er zu seinen Kindern:

„Retenez bien ceci: ne vous vantez jamais de gagner le caméléon en course“¹⁵⁹, d.h. „Rühmt ihr euch nie, das Chamäleon im Rennen zu besiegen.“

Das Chamäleon wird in einem Märchen von Birago Diop als eine Figur mit taktvoller Zurückhaltung bezeichnet. In dieser Erzählung hat der Affe, sein Gefährte, den Palmwein von Ngor gestohlen und ausgetrunken. Da er in Begleitung des Chamäleons war und beide von Ngor überrascht und über das Verschwinden des Weines befragt wurden, schwieg das Chamäleon, denn es wollte den Täter nicht verraten.

So fragte N’Gor das Chamäleon:

„On a volé mon vin de palme et cassé ma gourde. Connaissez-vous le coupable, si ce n’est l’un de vous deux? Le caméléon se tut, se gardant bien d’accuser son compagnon de route.“¹⁶⁰

Dies bedeutet: „Man hat meinen Palmwein gestohlen und meine Kalebasse zerbrochen. Kennt ihr den Täter, wenn es keiner von euch beiden ist?“ Das Chamäleon schwieg, um seinen Gefährten nicht zu beschuldigen.

Die vom Chamäleon gegebene Antwort auf N’Gors Frage deutet erneut auf die Weisheit und die Diskretion der Figur hin. Außerdem zeigt sich das Chamäleon als zuverlässiger Freund, der vorher in demselben Märchen versucht, den Affen von seiner Idee des Diebstahls

¹⁵⁸ André Raponda-Walker: Contes gabonais, a.a.O., p. 70-72.

¹⁵⁹ Ebenda, p.35.

¹⁶⁰ Diop Birago: Les contes d’Amadou Koumba, a.a.O., p.62.

abzuhalten, allerdings vergeblich, indem es äußert: „Mais ce vin de palme n'est pas à nous!“¹⁶¹, d.h. dieser Palmwein gehört uns nicht!

Im großen und ganzen verkörpert das Chamäleon in den Fon- Märchen die Bedächtigkeit, aber auch die Weisheit, die Behutsamkeit, die Schlaueit und Zurückhaltung. Diese Charaktereigenschaften machen aus ihm eine Figur, vor der alle anderen Tiere Respekt haben. Bei Wettläufen ist es fast immer der Gewinner. Die Methoden, die es beim Wettrennen anwendet, sind im Gegensatz zu vielen weiteren schlaueit Tieren behutsam. Sein Auftritt in den Fon- Märchen hängt damit zusammen, daß das Chamäleon in der Mythologie der Fon zu den verehrten Göttern zählt. Es stellt das Symbol der Gottheit „Segbo- Lisa“ dar. Diese Gottheit symbolisiert im Fon- Land den Frieden und den Reichtum, kurz gesagt, das Glück, und ihm gebührt viel Respekt und Ehre.

3.3. Themenvergleich

Es geht in diesem Teil der Arbeit darum, verschiedene ausgewählte Themen aus den Fon- Märchen und den Grimmschen Märchen zu vergleichen, wobei auch Beispiele aus Märchen anderer Völker Benins und Afrikas berücksichtigt werden.

3.4. Die Intelligenz

Die Fon- Märchen greifen in vielerlei Hinsicht und häufig das Thema der Klugheit auf. Dieses Thema fällt meistens ins Auge bei den Märchen über Kinder, im besonderen über die Gestalt des Wunderkindes. Ziel solcher Märchen ist es, die Intelligenz oder den Triumph des Schwachen über den Starken zu zeigen. Es muß hier darauf hingewiesen werden, daß der Begriff „Intelligenz“ oder „Klugheit“ für die Fon- Erzählungen schwer zu definieren ist, da er zugleich Weisheit, List, Falschheit, Behutsamkeit, Aufgewecktheit, Behendigkeit, gutes Reaktionsvermögen sowie Intuition umfaßt.

Abgesehen von Wunderkindern zählen auch Adonoyogbo¹⁶² und der Narr zu den Menschenfiguren, denen Klugheit zugeordnet wird. Wer über diese Eigenschaft verfügt, wird bei den Fon sowohl im Märchen als auch im wirklichen Leben bewundert. Jedoch verwenden manche Figuren ihre Klugheit mit der Absicht, Böses zu tun.

¹⁶¹ Ebenda, p. 62.

¹⁶² Siehe das Kapitel über Adonoyogbo, S. 167.

In den Fon- Erzählungen werden die Fähigkeiten, die Heldentaten, der Mut und die Überlegenheit der Intelligenz des Kindes gelobt, denn die Klugheit trägt zur Bewältigung vielfältiger Schwierigkeiten bei, nicht nur in der Märchenwelt, sondern auch in der Realität. Wer klug ist, weist oftmals eine hohe Kreativität und Innovationsfähigkeit auf. Der Kluge verfügt über eine tiefe Kenntnis der Natur und deren Gesetze, was ihm Erfolg einbringt.

Die häufigste und bemerkenswerteste Form dieser Klugheit ist mit der Vorstellungskraft verbunden, über die viele Wunderkinder in den Märchen verfügen, um spontan einer gestellten Falle zu entgehen, die richtige Antwort auf ein Rätsel zu finden oder sich wagemutig zu verhalten. Die Märchen unterstreichen immer die Genialität des Protagonisten, die dieser jeweils im richtigen Moment anwendet, um seine Klugheit auszudrücken. Hierfür ein Beispiel: In einem Fon- Märchen stellt ein König seiner Tochter Ahwlikpɔnuwa¹⁶³ eine schwere Aufgabe. Er sagt zu ihr:

„Nimm diesen Hengst, Ahwlikpɔnuwa, kümmere dich gut um ihn, bis er ein Fohlen wirft.“

Die Prinzessin dankte ihrem Vater, nahm den Hengst mit und überlegte eine Weile. Eines Tages, als der König am Eingang seines Palastes saß und von seinem Volk geehrt wurde, ritt sie blitzschnell über den Platz. Der König rief sie zu sich und fragte:

“ Wohin reitest du so schnell, meine Tochter?“ „ Zu meinem Mann, denn er ist im Begriff zu gebären, und ich möchte ihm beistehen.“ „Dein Mann wird gebären? Bist du verrückt?“ „Ja“, entgegnete sie, „denn es ist nicht schwieriger für meinen Mann zu gebären als für den Hengst zu fohlen.“ Die umstehende Menge brach in Gelächter aus, und vor Scham fiel der König zu Boden. Das Märchen endet mit: „Il n'est pas plus difficile à mon homme d'être en travail qu'à une bête mâle de mettre bas.“¹⁶⁴

Dieses Märchen weist auf die Klugheit von Ahwlikpɔnuwa hin, die den König in Bedrängnis bringen wollte, weil sie den Palast nicht verlassen durfte, solange der Hengst kein Fohlen zur Welt gebracht hatte. Der König scheiterte, denn die Antwort der Prinzessin auf die gestellte Aufgabe des Vaters, war so geschickt, daß er sich gedemütigt fühlte und zusammenbrach.

¹⁶³ Ahwlikpɔnuwa: Unter Ahwlikpɔnuwa ist eine fiktive Königstochter im ehemaligen Königreich Danxome zu verstehen, die sich durch ihre außergewöhnliche Intelligenz von allen anderen Kindern unterscheidet. Sie hatte den großen Ruf, am Königshof jedes Rätsel und Sprichwort zu lösen.

¹⁶⁴ Maximilien Quenum: „Au pays des Fons“, Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.XVIII, 1. Janv-mars 1935. Le conte est repris et commenté par Denise Paulme dans „La mère dévorante“, a.a.O., p. 192.

Eine Fülle weiterer Fon- Märchen, die das Motiv „ vom Jungen, der ein Kind gebärt“ aufgreifen, bringen die Klugheit des schlaunen Kindes zum Ausdruck.

Dies hebt ein von Dominique Aguessy gesammeltes Fon- Märchen hervor, „in dem ein König die Absicht hat, einen Jungen namens „N’gnannu- hu-fio“ zu töten, um sich so an ihm zu rächen, weil der Junge klüger sein will, als er. Nach mehreren vergeblichen Versuchen, ihn umzubringen, stellt er den Jungen auf eine härtere Probe. Er gibt ihm einen Ziegenbock, der binnen eines Monats ein Zicklein gebären soll, das er ihm mitbringen solle. Der Junge ist nun in Verlegenheit und fürchtet um sein Leben, wenn er diese Prüfung nicht besteht. Er überlegt lange und kommt endlich auf eine geniale Idee. Er greift eine Axt und beginnt, den auf dem Königshof stehenden Baobab zu fällen. Das war ein großes Wagnis, denn niemand im ganzen Land riskierte es, sich dem Baum auch nur zu nähern, in dessen Schatten der König sich ausruhte. Der König wurde sogleich von seinen Dienern darüber informiert, kam sofort und fragte, was er da täte. Da entgegnete ihm der Junge, sein Vater hätte ein Kind geboren, deshalb schlage er Holz, weil es sein Vater benötige, um ein Feuer anzuzünden. Zornig fragte der König ihn, ob ein Mann ein Kind gebären könne? Der Junge erwiderte:

„ Ne le saviez- vous pas, lui répondit l’enfant? Pourtant vous attendez que je vous ramène le chevreau que le bouc aura mis bas“, was bedeutet:
 „Wissen Sie es nicht König? Wenn ein Ziegenbock ein Zicklein gebären kann, dann kann ein Mann auch ein Kind gebären.“¹⁶⁵

Die Menschenmenge lachte über den König und bewunderte die Klugheit des Kindes, das schlauer war als seine Majestät. Das Märchen unterstreicht auf allegorische Weise und mit Humor die persönlichen Eigenschaften und die Fähigkeiten, um die sich jeder bemühen soll. Die Märchen, in denen ein Kind durch seine Klugheit über einen garstigen König triumphiert, sind in Westafrika sehr häufig, nicht nur bei den Fon, sondern auch in anderen Ethnien kommen solche Märchen vor.

In anderen Märchen ist die Intelligenz des Kindes mit seiner Schlaueit, aber dann auch mit der Lüge und der List verbunden.

In den Grimmschen Märchen spielt das Thema der Intelligenz des Kindes eine große Rolle, und es sind viele Ähnlichkeiten zu dem oben erwähnten Märchen zu erkennen. Als Beispiel hierfür kann man „Das tapfere Schneiderlein“ sehen.

¹⁶⁵ Dominique Aguessi: Contes et Légendes du Sénégal et du Bénin, Edition Harmattan, Paris, 1994, p. 15-21.

In diesem Märchen beweist die Hauptfigur auf besondere Art und Weise dem König seine Überlegenheit. Die Hauptfigur wird bei Grimm durch ein Schneiderlein symbolisiert, nicht durch ein Kind. Aber das Diminutiv „lein“ drückt grammatisch eine Verkleinerungsform aus und lässt vermuten, dass es um einen kleinen Schneider geht, also um einen „Kleinen“, dessen Größe über die Intelligenz bewiesen wird. In dem Märchen hat der König dem Schneiderlein versprochen, ihm seine einzige Tochter zur Gemahlin zu geben und sein halbes Reich dazu, wenn es ihm gelänge, zwei Riesen im Wald umzubringen. Der König war überzeugt davon, dass das Schneiderlein diese Prüfung nicht bestehen würde. Das Schneiderlein ist sich dessen bewusst, daß die Riesen stärker sind und daß es sie nur durch eine List überwältigen kann. Die List, die es in dem Märchen angewandt hat, um den Sieg davonzutragen, stellt eine Form der Intelligenz dar, auf die in der Erzählung nicht unmittelbar hingewiesen wird. Es geht um die Auseinandersetzung von Stärke und Intelligenz, denn das Schneiderlein hat nicht nur über die Riesen triumphiert, sondern auch über den König, der ihn unterschätzt hat.¹⁶⁶ Das Thema der Intelligenz greifen auch zahlreiche afrikanische Märchen auf, in denen das Kind im Mittelpunkt steht, auf. Ein Beispiel dafür gibt ein Ashanti- Märchen aus Ghana, in dem ein Kind dank seiner Schlauheit seine älteren Schwestern vor der Bosheit einer alten Hexe rettet, die sie fressen wollte. Wie folgt beschreibt die Erzählung die von dem Jungen angewandte List:

„Pendant que l’ogresse, à la demande du petit s’efforce de puiser de l’eau avec un panier, Kwassi Gynamo, enlève les colliers du cou des garçons de la sorcière pour les mettre au cou de ses soeurs. La sorcière ainsi trompée tuera ses propres enfants. Avant de s’en aller Kwassi se gaussa d’elle pour bien lui montrer sa supériorité.“¹⁶⁷

Diese Zeilen deuten ganz offensichtlich auf die Überlegenheit eines klugen Kindes über eine Hexe hin. In der Fon- Märchenliteratur trifft man auch häufig auf ein solches Kinde, das durch eine raffinierte List seine Brüder oder Schwestern aus einer ausweglosen Lage rettet. Dies ist nicht ausschließlich typisch für afrikanische Erzählungen. Ein Märchen der Brüder Grimm geht auch auf dieses Motiv ein, weist jedoch einen Unterschied auf, der darin liegt, daß es hier um ein kleines Mädchen geht, das durch seine Intelligenz und Aufgewecktheit

¹⁶⁶ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen(KHM Nr.20), 3.Auflage, Parkland Verlag, Stuttgart, 1985,100-109.

¹⁶⁷ R.S.Rattray: Akan-Ashanti folktales, Oxford, 1930, S.220-225.

seinen Bruder aus den Krallen einer bösen Hexe befreit. Das Märchen mit dem Titel „Hänsel und Gretel“ präsentiert eine böse Hexe und dann zwei Kinder, die Geschwister Hänsel und Gretel, die von ihren Eltern, aufgrund eines akuten Elends in ihrer Familie, in den Wald geführt werden, wo sie sich verirren und dort ihrem Schicksal überlassen sind.¹⁶⁸

Die Darstellung dieses Märchens zeigt offensichtlich den Sieg der Schwäche über die Stärke. Die Hexe wurde besiegt aufgrund der Wachsamkeit und Beherztheit der kleinen Gretel, die zudem noch ihren Bruder rettet. Die Aufgewecktheit der Gretel ist ein weiteres Beispiel für die Intelligenz des Kindes im Märchen.

Man könnte alle Gestalten der oben erwähnten Märchen und zwar sowohl Ahwlikp□nuwa und Ngannu- hu-fio der Fon- Märchen, Kwassi Gynamoia des Ashanti- Märchens, als auch das Schneiderlein und Gretel in den Grimmschen Märchen als mutige Helden bezeichnen, die sich getraut haben, übermächtigen Gegnern wie Riesen, Königen und Hexen zu trotzen. Aber reicht tatsächlich allein der Mut aus, um einen Sieg zu erlangen?

Was diese Helden überwiegend charakterisiert, ist ebenfalls ihre Klugheit, ihre Intelligenz, die sie in ihren Taten beweisen. Diese Charaktereigenschaft bezeichnet Bloch als den „Mut der Klugen.“¹⁶⁹ Sie sind Figuren, die ihre Gegner und deren Schwäche prüfen, um darauf ihre listigen Pläne aufzubauen, die es ihnen erlauben, ihre Gegner ohne wunderbare Helfer, Zaubermittel oder – kräfte zu unterwerfen, um endlich als Sieger aus allem hervorzugehen.

Das Kind und besonders das Wunderkind in den traditionellen Fon- Märchen stellt die Verkörperung der Klugheit dar. Das beweisen auch viele Märchen der Gebrüder Grimm. Warum? Das Kind ist von Natur aus ein so schwaches wie harmloses Wesen, aber es genießt den Schutz der Natur und den Schutz Gottes. Das schwache Kind ist dem Starken überlegen, und die Märchen verurteilen dadurch die Überheblichkeit und Dummheit mancher Erwachsenen, die sich für intelligent und überlegen halten.

Auch wenn das Kind in manchen Fon- Erzählungen durch eine Hinterlist einen König besiegt, der sogar am Ende der Handlung vor Schande stirbt, wird es von der Zuhörerschaft der Fon bewundert. Die Zuhörer lachen, und dieses Lachen ruft bei Menschen aus anderen Kulturkreisen ein Mißverständnis hervor, denn sie meinen eher, man sollte in so einer Situation um den König trauern, und die angewandten unmoralischen Mittel des Kindes sollten verurteilt werden. Solche Märchen richten die Aufmerksamkeit der Zuhörer nicht auf die Hinterlist des Kindes, sondern eher auf den Triumph der listigen Intelligenz.

¹⁶⁸ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen, a.a.O., (KHM Nr. 15), S.73-80.

¹⁶⁹ Wilhelm Solms: zitiert nach Ernst Bloch, Verfremdungen I, in : „Die Moral von Grimms Märchen“, Primus Verlag, Darmstadt, 1999, S.99.

Nicht nur die Fon- Märchen lenken die Aufmerksamkeit auf die Klugheit des Kindes, sondern auch manche Fon- Volkslieder. Darauf deutet ein Auszug aus einem Lied von Koussou Houéchéhoun mit dem Titel: „Akowunka“ hin:

„A wa gbè hun tenkpɔn bo ji akowunka eloo, vi ce sukpa ɔ wɛ nyi gbɛduɔu a e, a ji nuvɔnɔ ɔ wi tɔwe na gba, aɖivi ɔ na nyi kan nu vi gbɛ le ɔ, o nukun nɔ gbɛ se kan bo kɔ nyi, akwenu towe ne gbɛ hen gble ne. Dies Bedeutet: Wenn man lebt, soll man dafür beten, daß Gott einem ein kluges Kind schenkt. Daß man viele Kinder hat, bedeutet nicht, daß man ein gutes Leben führt. Wer ein dummes Kind hat, hat keine Ehre in seinem Leben.“¹⁷⁰

Dieses Lied weist darauf hin, dass es nicht ausreicht, eine kinderreiche Familie zu gründen, um ein gutes Leben zu führen, wie es in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft üblich war. Dem Sänger zufolge, können Kinder nur glücklich machen, wenn sie klug sind. Er lobt die Intelligenz als einen Wert, den jeder Familienvater bzw. jede Mutter bei den Kindern fördern soll. Wer dumme Kinder hat, hat nur „den Blick auf die Welt geworfen“ so der Fon-Sänger.

In demselben Zusammenhang schreibt der kamerunische Philosoph Marcien Towa zur Klugheit als einen von der traditionellen afrikanischen Gesellschaft hochgeschätzten menschlichen Wert:

„La pensée traditionnelle ne place rien au-dessus de l'intelligence. Celle-ci est conçue comme la faculté d'invention des solutions à tous les problèmes possibles sur la base de la reconnaissance et du respect des processus objectifs, de fonder sa conduite sur ce qu'on juge bon ou mauvais.“¹⁷¹

Zahlreiche Fon- Märchen von Kindern, dem Wunderkind, dem Waisenkind, dem schlaunen Kind, stellen das Kind als Wesen dar, dessen Frühreife des Verstandes außergewöhnlich ist und illustrieren meistens die Macht des scheinbar schwachen Wesens. Die Märchen solcher Art sind eine wirkliche Satire auf die Gesellschaft, eine Satire, die in einer moralischen Lehre mündet:

¹⁷⁰ Houéchéhoun Koussou: Berühmter Sänger traditioneller Fon-Volkslieder aus Mouillon, einem Dorf bei Abomey. Unter dem Wort „Akowunka“ in seinem Lied ist unter anderem Klugheit zu verstehen. Houéchéhoun starb 1995.

¹⁷¹ Marcien Towa: L'Idée d'une Philosophie Nègro-Africaine, Conférence de Yaoundé, mai 1977.

Der König, der Häuptling oder Chef, dem eine Macht übertragen wird, sollte seine Untertanen nicht unterdrücken, ausbeuten oder Ungerechtigkeit üben. Sonst triumphiert der Schwache über ihn durch seine Klugheit, die von großem Wert ist und zum Sieg der Gerechtigkeit verhilft.

Sowohl in den Fon- Märchen als auch in den Grimmschen Märchen läßt sich feststellen, daß das Thema der Klugheit nicht nur bei menschlichen Figuren, sondern auch bei Tierfiguren anzutreffen ist. In den Fon- Märchen übernimmt der Hase diese Charaktereigenschaft. Er überlistet dank seiner Klugheit alle Tiere, sogar den Löwen, den König der Tiere. Auch die Menschen können sich manchmal nicht seiner Schlaueit entziehen. Das Tier, das häufig seiner Schlaueit zum Opfer fällt, ist die Hyäne. Sie ist meistens seine Gegenspielerin. Von ihrer körperlichen Kraft her, ist sie dem Hasen überlegen, aber da sie ungeduldig, unvorsichtig und ungeschickt ist, besonders wenn sie das Wort „Fleisch“ hört, gelingt es dem Hasen jedesmal die gefräßige Hyäne zu überlisten.

Daß der Hase klug ist, beweist er durch seine Taten, wie in dem zweiten Märchen meiner Sammlung nachzulesen ist.¹⁷² Darin macht sich der Hase die Unaufmerksamkeit und die Verblendung von Tieren und Menschen zunutze, wendet eine List an und heiratet die Tochter des Löwen. Bezüglich seiner Intelligenz und der ihr von der traditionellen afrikanischen Gesellschaft beigemessen Bedeutung schreibt Collardelle Diarrassouba Folgendes:

„Il semble bien qu'en réalité, il ait une véritable philosophie de l'intelligence dans les contes de l'araignée et du lièvre. Pour la société traditionnelle l'intelligence n'est d'ailleurs plus seulement une simple fonction intellectuelle, mais devient une véritable valeur.“¹⁷³

Weil er intelligent ist, rettet der Hase in zahlreichen westafrikanischen Märchen oft viele hilflose Tiere aus schwierigen Situationen.

In einem senegalesischen Märchen z.B. hat der Hase dem Löwen gezeigt, wie überlegen er ihm ist. Um die Klugheit an der Stärke zu messen, sagte er zu dem Löwen, eine künftige Seuche drohe seinem Land und man brauche einen seiner Zähne, um das Unheil zu verhindern. Dies sei eine Aussage des Marabut¹⁷⁴, fügt er hinzu. Der Löwe glaubte ihm, und

¹⁷² Siehe Märchen Nr.2 des vorliegenden Korpus, S. 43.

¹⁷³ M. Colardelle Diarrassouba: Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'Ouest Africain, a.a.O., p. 194-196.

¹⁷⁴ Marabut: Ein Begriff, um einen Priester bei den mohammedanischen Völkern zu bezeichnen.

der schlaue Hase nutzte diese Leichtgläubigkeit aus, um ihm einen Zahn zu ziehen. Der Löwe schrie, musste aber seine Schmerzen aushalten.

Tatsächlich gibt es in der Erzählung keine angekündigte Seuche. Das Märchen ist nicht nur unterhaltsam, sondern auch und vor allem belehrend, denn es geht hier darum, die Klugheit der Macht gegenüberzustellen, und die Klugheit des Hasen hat gesiegt, auch wenn sie eine pure Lüge bzw. einen Trick benutzt.

Wilhelm Möhlig schreibt im „Lexikon der afrikanischen Erzählforschung“, daß der Hase zu den „Trickstern“¹⁷⁵ zählt.

Diese Beobachtung ist sicherlich richtig. Es muß dennoch erwähnt werden, daß der Hase trotz seiner Klugheit, nicht immer Sieger bleibt, und das liegt oft an seinem Hochmut. In dem von mir im Rahmen dieser Arbeit ersten gesammelten Fon- Märchen hat die Schildkröte den Hasen überlistet und besiegt .

Ein anderes hier zusammengefaßtes Märchen zeigt, wie der Skorpion den Hasen kommandiert hat, indem er ihm befahl, er müsse den Hunden „guten Tag“ sagen und dies trotz der Feindschaft zwischen Hund und Hase. Er mußte gehorchen, denn sonst drohte der Skorpion, der dem Hasen inzwischen ins Ohr geschlichen war, ihn zu stechen.¹⁷⁶

Daß der Hase in den afrikanischen Erzählungen hochmütig ist, darf nicht verwundern, da er so erfolgreich bei den Prüfungen ist, auf die er gestellt wird.

Der Hochmut des Hasen taucht in den Fon- Märchen indessen selten auf. Er tritt dennoch in vielen anderen afrikanischen Erzählungen, wie z.B. in einem Märchen von Senghor und Sadjji auf, in dem die Spinne dem Hasen Ratschläge geben will. Aber er erwidert:

„Je n`ai pas besoin de tes conseils de prudence. Je suis assez grand et assez intelligent pour me défendre quand il le faudra contre Nit – l`homme, Mme Gnéye, l`éléphant, oncle Gainde – le lion, contre la dent des uns et la griffe des autres.“¹⁷⁷

¹⁷⁵ Trickster: bezeichnet eine Reihe von Tieren, die als Hauptfiguren nicht nur in den Fon- Erzählungen, sondern auch in vielen weiteren afrikanischen. Diese Tiere, darunter der Hase und die Spinne überlisten dank ihrer Klugheit mächtige, große aber auch dumme Tiere vor allem „Löwe, Leopard, Hyäne“ und wissen sich, falls sie in die Enge getrieben werden, zu befreien.

¹⁷⁶ M. Guilhem: Contes et Fableaux de la savane, „Scorpion, Lièvre et Hyène“, a.a.O., p.33.

¹⁷⁷ L.S.Senghor u. A.Sadjji: La Belle Histoire de Leuk-le-Lièvre, a.a.O., p.22.

Diese Aussage des Hasen deutet klar und eindeutig auf seinen Hochmut hin, denn er ist sich seiner Überlegenheit über die anderen Tiere aber auch über die Menschen sicher, so daß er keines Ratschlages von irgendwem bedarf, um sich seiner Haut zu wehren, wo es vonnöten ist. Da aber der „Hochmut vor dem Fall kommt“, so ist es nicht verwunderlich, daß der Hase auch von kleinen Tieren manchmal überlistet wird, z.B. vom Skorpion in einem schon oben erwähnten Märchen.

Der Hase läßt sich im Bezug auf die Fon- Märchen mit dem Fuchs in den Grimmschen Märchen vergleichen. In vielen Märchen Grimms gilt der Fuchs als das klügste Tier. Er wird als eine zentrale Figur in den Tiermärchen angeführt und stellt wie der Hase in afrikanischen Märchen eine Verkörperung von Klugheit oder genauer gesagt Schlauheit dar. Diese Eigenschaft wird ihm auch von einer Wölfin in „Der Fuchs und die Frau Gevatterin“ verliehen, indem sich die Wölfin vorstellt, der Fuchs habe einen guten Verstand und viel Geschicklichkeit.¹⁷⁸

In einem weiteren Märchen ordnet ihm die Katze die gleiche Eigenschaft wie folgt zu:

„Er ist gescheit und wohl erfahren und gilt viel in der Welt.“¹⁷⁹

In einem dritten Märchen von Grimm erwirbt sich der Fuchs denselben Ruf bei dem Bären, der zu ihm sagt:

„Du bist der schlauste unter allem Getier.“¹⁸⁰

Der Fuchs beweist seine Klugheit in seinen Taten. Gegen viele Tiere, auch die Stärksten, wendet er seine List an und triumphiert in den meisten Fällen wie der Hase in den afrikanischen Märchen. Sein Gegenspieler, gegen den er sich wiederholt dank seiner Schlauheit durchsetzt, ist der Wolf. Der Wolf ist dem Fuchs von seiner Größe und Stärke her überlegen, jedoch ist der Fuchs klüger als er. Daß der Fuchs meist den Wolf mit einer List besiegt, hängt damit zusammen, daß der Wolf in Grimms Märchen ein unvorsichtiges, ungeschicktes, dummes und gieriges Tier ist.

In „Der Wolf und der Fuchs“¹⁸¹ wird gezeigt, wie der unter Druck gesetzte Fuchs eine List anwendet, um den Wolf loszuwerden. In dem Märchen verlangt der Wolf vom Fuchs, er solle ihm helfen, seinen Hunger zu stillen und droht dem Fuchs ihn zu fressen, wenn er ihm nicht gehorcht. Der Fuchs schlägt ihm vor, ihn zu einem Bauernhof zu bringen, wo ein paar junge Lämmlein sind, an denen der Wolf sich gütlich tun könne. Dort angekommen stiehlt der

¹⁷⁸ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr. 74), a.a.O., S. 342-343.

¹⁷⁹ Ebenda, Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.75), S. 343-344.

¹⁸⁰ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.102), a.a.O., S.451-453.

¹⁸¹ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.73), a.a.O., S.340-342.

Fuchs ein Lamm, bringt es dem Wolf und läuft fort. Da der gefräßige Wolf nach dem Schmaus noch nicht satt ist, will er selbst noch ein Lamm reißen. Er stellt sich jedoch so ungeschickt an, daß das Muttertier erschreckt durch die lauten Geräusche so entsetzlich schreit, daß die Bauern herbeilaufen, den Wolf erwischen und ihn so erbärmlich schlagen, daß er hinkend zum Fuchs kommt.

Dieses Märchen lehrt, daß der Fuchs die Gier und Ungeschicktheit des unersättlichen Wolfes ausnutzt, um seine Schuld am Mißgeschick des dummen Tiers zu vertuschen, was besonders durch die Aussage des Fuchses : „Warum bist Du nur so ein Nimmersatt“ herausgestellt wird. Dieser Ausspruch appelliert an den Verstand, den jedermann bei seinen Umgangsformen anwenden soll.

Wie der Hase in manchen Fon- Märchen benutzt der Fuchs in Grimms Märchen zuweilen seine Klugheit, um in Not geratene Tiere zu retten und einem Angeber einen Streich zu spielen. Dies kommt in „Der Fuchs und das Pferd“¹⁸² der Brüder Grimm vor, in dem der Fuchs einem sehr alten und schwachen Pferd hilft, das auf dem Hof seines Herrn nur dann weiter bleiben darf, wenn es ihm einen lebendigen Löwen mitbringt. Da war es der Fuchs, der den Löwen belogen hatte, um ihn zu fangen und ihn dem Pferd zu bringen. So bestand das Pferd die Prüfung seines Herrn, der sich anschickte, es loszuwerden, nachdem es ihm Jahrzehnte lang treu gedient hat.

Wenn der Fuchs hier klug und hilfsbereit ist, kann er allenfalls sich in manchen Erzählungen jedoch böse, hinterhältig und heuchlerisch zeigen. Weil er intelligent ist, trotz er dem Löwen und dem Bären: Er vereitelt ihren Machtmißbrauch. Wie der Hase ist der Fuchs auch hochmütig und kann somit auch von kleinen Tieren wie der Mücke, der Katze und den Gänsen überlistet werden, wie die Märchen „Der Zaunkönig und der Bär“, „Der Fuchs und die Katze“ und „Der Fuchs und die Gänse“¹⁸³. von Grimm es veranschaulichen. Diese Märchen übermitteln eine deutliche Moral: „Auch wenn man klug und erfolgreich im Leben ist, darf man nicht überheblich und hochmütig sein. Man soll bescheiden sein“.

Das hat der Fuchs aus diesen Märchen gelernt, und die Moral ist mittelbar auch eine pure Satire auf die menschliche Gesellschaft. Es scheint mir angebracht, einen Vergleich über die Charaktereigenschaften, hier besonders über die Klugheit des Hasen in den Fon- Märchen und des Fuchses in den Grimmschen Märchen anzustellen.

Anhand der eingesetzten Mittel werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei beiden Meistern der Klugheit in den Fon- Märchen und Grimmschen Märchen verdeutlicht. Wie

¹⁸² Ebenda, KHM Nr.132., S.564-565.

¹⁸³ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr. 102, 75, 86), a.a.O.

kann man aber zu diesem Vergleich gelangen? Der beste Weg ist meines Erachtens eine tabellarische Gegenüberstellung:

| Fuchs in den Grimms Märchen | Eigenschaften, Mittel und Wege bei Fuchs |
|--|---|
| Name des Märchens | |
| 1- Der Fuchs und das Pferd(KHM:132) | Überredungskunst, Lüge |
| 2- Der Fuchs und die Frau Gevatterin (KHM: 74) | Falsche Versprechungen Fallenstellen, Simulieren Einer Verletzung, Profitieren vom Mitleid |
| 3-Der Fuchs und die Gänse (KHM:86) | Versuch mit der brutalen Wahrheit, ein Reinform für den Fuchs |
| 4- Der Fuchs und die Katze (KHM: 75) | Hochmut und Angeberei (werden ihm zum Verhängnis |
| 5- Der goldene Vogel (KHM: 57) | Vorausschauende Klugheit und Vorsicht, Weisheit, List und Schläue(verzauberter Prinz) |
| 6- Der Wolf und der Fuchs (KHM: 73) | Hinterhältigkeit, List, Ausnutzen von Dummheit und Gier |
| 7- Der Wolf und der Mensch(KHM 72) | Klugheit und Vorsicht |
| 8- Die zwei Brüder (KHM: 60) | Schläue und Kenntnis der Schliche und Wege |
| | |
| Hase in den Fon- Märchen und anderen afrikanischen Märchen | Eigenschaften, Mittel und Wege bei Hase |
| Name des Märchens | |
| 1- Le lion et le lièvre (Der Löwe und der Hase) | Überredungskunst, Lüge |
| 2- Tours de lièvre (Schmeicheleien des Hasen) | Falsche Versprechungen, Fallenstellen, Simulieren einer Verletzung, Profitieren vom Mitleid |
| 3- Comment le lièvre cultive son champ! (Wie der Hase seinen Acker anbaut!) | Musik, Tanz, Rhythmus |
| 4- L'araignée et lièvre (die Spinne und der Hase) | Hochmut und Angeberei werden ihm manchmal fatal |
| 5- Wie der Hase die Tochter des Löwen heiratete! | Vorausschauende Klugheit und Vorsicht, Weisheit, List und Schläue |
| 6- Noufangou, l'hyène et le lièvre (Noufangou, die hyäne und der Hase) | Hinterhältigkeit, List und Ausnutzen von Dummheit und Gier |
| 7- Khâla, l'hyène et Azwi, le lièvre (Khâla, die Hyäne und Azwi, der Hase) | Klugheit und Vorsicht |
| 8- Le salaire (Der Lohn) | Schläue und Kenntnis der Schliche und Wege |
| 9-Le lièvre et la panthère (Der Hase und der Panther) | Diebstahl, Betrug und Bösheit |

Diese Gegenüberstellung¹⁸⁴ zeigt, daß sich beide Figuren kaum unterscheiden. Beide tragen in sich sowohl moralische als auch unmoralische Verhaltensweisen. Jedoch lassen sich die von ihnen bei ihrer Klugheit verwendeten Mittel dadurch unterscheiden, daß der Hase zusätzlich noch den Tanz, die Musik und den Rhythmus als Methoden zum Erfolg anwendet. Dieser Unterschied hängt damit zusammen, dass Musik, Tanz und Rhythmus zum Alltagsleben der Menschen nicht nur bei den Fon, sondern auch bei vielen anderen Völkern Afrikas gehören. Alles in allem können der Hase und der Fuchs dank ihrer Klugheit als die Verkörperung des Menschen angesehen werden.

3.5. Der Gehorsam

Das Thema des Gehorsams wird in zahlreichen Fon- Erzählungen und vor allem in den Kindermärchen sehr ausführlich behandelt. Es erscheint häufig in den Märchen, in denen Beispiele über den Ungehorsam eines Kindes vorkommen.

In verschiedenen Handlungen solcher Märchen werden die Folgsamkeit, die Unterwerfung oder der Gehorsam gegenüber den Eltern und älteren Menschen in der Gesellschaft gelehrt. Darüber hinaus lehren diese Märchen die Diskretion, die Einhaltung der Gesetze und der Geheimnisse innerhalb der Gemeinschaft. Verlangt wird in diesen Erzählungen auch die Einhaltung der Verbote. Das Fon- Märchen mit dem Titel: „Das hartnäckige Mädchen und seine Eltern“ zum Beispiel weist darauf hin, daß das Kind, das den Anweisungen und Ratschlägen seiner Eltern nicht folgt, dem Unglück auf seinem Weg ausgesetzt ist. In dieser Erzählung weigert sich ein Mädchen namens Ayaba, die Männer zu heiraten, die ihre Eltern vorschlagen, weil sie sie häßlich findet. Die Folgen dieser Ablehnung sind für die hartnäckige Ayaba sehr schwerwiegend, denn der Mann, den sie selber in der Folgezeit schön findet und heiratet, ist nichts anderes als ein Ungeheuer, das sich in einen schönen Mann verwandelt und Ayaba verführt hat. Gleich nach der Vermählung nimmt Ayabas Mann namens „Dobligodo“ seine frühere Gestalt eines Ungeheuers wieder an. Vor Ayabas Augen trennen sich alle

¹⁸⁴ Diese Gegenüberstellung umfaßt Märchen aus den Sammlungen der Brüder Grimm, der Fon- Erzählungen und Märchen aus den Sammlungen von Birago Diop, Colardelle Diarrassouba, René Trautmann und Leopold Sedar Senghor und A.Sadji, deren Werke auch in dieser Arbeit berücksichtigt werden.

Glieder vom Körper des Mannes. Sein Kopf beginnt zu singen, seine Füße sowie seine Hände tanzen. Der Kopf singt:

„Ayaba, Ayaba, warum bist du hartnäckig, du hättest auf deine Eltern hören sollen, ich fresse dich auf!“. Die Moral aus dem Märchen ist:

„Enfants, écoutez donc les conseils de vos parents qui ont l'expérience. Si vous leur obéissez aucun malheur ne peut vous arriver!, das heißt, daß die Kinder die Ratschläge ihrer Eltern berücksichtigen sollen, weil diese viel Erfahrung haben. Wenn sie ihnen gehorchen, passiert ihnen kein Unglück..“¹⁸⁵

Die Lehre aus dieser Erzählung verweist zugleich auf eine häufig verwendete Weisheit bei den Fon:

„Vi ðee setónu bó sí tɔ kpó ɔ gbɛ tɔn ɔ nyɔ wɛ nɔ nyɔ“.

D.h. „Das Kind, das seinem Vater und seiner Mutter gehorcht, hat es leichter in seinem Leben.“ Auch in der Bibel steht geschrieben, daß man vor seinen Eltern Respekt haben soll, um die Segnung Gottes zu erhalten. In dieser Hinsicht haben die Eltern bei den Fon einen großen Einfluß auf ihre Kinder, was das Treffen von Entscheidungen anbelangt. Manche Eltern verfluchen ihre Kinder, die ihnen nicht gehorsam sind, und ihr Fluch hat in vielen Fällen negative Auswirkungen auf sie.

Einige Eltern, deren Kinder ungehorsam sind, verzichten darauf, einen direkten Fluch auf die Kinder zu legen. Häufig kann man aber im wirklichen Leben der Fon hören:

„Ún ðò nú nà dó wé wɛ à, amɔ nábi ðèè a bló xá mì ɔ, vi ná sú wè, was darauf hindeutet: „Ich werde dich nicht verfluchen, aber deine Kinder werden es dir heimzahlen.“

Anders gesagt, wenn ihre eigenen Kinder ungehorsam sind, so werden ihre Enkelkinder später ihren Kindern nicht gehorchen. Solche zum Alltag in der Fon- Gesellschaft gehörenden Sprüche verstärken also den Charakter des Gehorsams der Kinder ihren Eltern gegenüber. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß sich die Flüche der Eltern nicht immer erfüllen. Jedenfalls ist das ungehorsame Kind Gefahren ausgesetzt, und dies illustrieren auch die Märchen. Das Verhalten des unfolgsamen Kindes ist negativ und dies in doppelter Hinsicht. In den Erzählungen endet so ein Verhalten oft mit einer Bestrafung oder dem Tod des Helden. Darüber hinaus ist der Ungehorsam vielleicht einer der wichtigsten Aspekte des Fon-

¹⁸⁵ Das Märchen wurde 1996 in Agbangnizoun von Agbokpanzo Michel erzählt und von mir aufgenommen, befindet sich aber nicht in dem vorliegenden Korpus.

Märchens, denn der Ungehorsam wird in den Dörfern der Fon als eine Beschimpfung der Herrschaft, der Hierarchie innerhalb der Familie und der Weisheit der Eltern und somit des Prinzips der Erstgeburt angesehen. Man sieht in dem Ungehorsam eine Auflehnung gegen den lebenswichtigen Einfluß, der vom Vater auf den Sohn, vom ältesten auf den jüngsten Sohn übertragen wird. Indem es sich ungehorsam zeigt, trennt sich das Kind von der Familie.

Der Ungehorsam wird als die Nicht- Anerkennung der Erfahrung der Älteren, ja sogar als ein teuflisches Verhalten betrachtet und deshalb bestrafen die Fon- Erzählungen die starrsinnigen Helden. Zum Gehorsam und der Respektierung der Gesetze innerhalb der Gemeinschaft bei den Fon und weiteren afrikanischen Völkern schreibt Seydou Badian:

„Toute la société traditionnelle africaine est régie par une seule loi; celle de la hiérarchie de l'âge, de l'expérience et de la sagesse.“¹⁸⁶

Dieses Zitat deutet offensichtlich darauf hin, daß der Gehorsam und der Respekt vor den Älteren bei den Fon bzw. Afrikanern einen hohen Stellenwert besitzen, und wer dagegen verstößt, wird bestraft. Die Aussage von Badian besagt ferner, daß die ganze traditionelle afrikanische Gesellschaft von einem einzigen Gesetz regiert wurde, und zwar beruht dieses Gesetz auf der Hierarchie des Alters, der Erfahrung und der Weisheit.

In einem Märchen aus meiner Sammlung wird der Sohn eines Häuptlings bestraft, nachdem er den Ratschlag seines Vaters abgelehnt hat, wonach er eine Frau aus seinem Land und nicht aus einem anderen Land heiraten solle. Der Sohn weigert sich, eine Frau aus seinem Dorf zu nehmen, da seines Erachtens diese alle untreu seien. Nachdem er eine fremde Frau geheiratet hat, muß er seinem Ungehorsam zum Opfer fallen, denn jene Frau hat hinterher auch einen Seitensprung begangen. Zerknirscht hat sich der Junge daraufhin das Leben genommen. Die Moral von der Geschichte ist: „Befolge die Ratschläge deiner Eltern!“¹⁸⁷

Wenn der Gehorsam der Kinder ihren Eltern und somit älteren Menschen gegenüber in den Märchen und in der Wirklichkeit empfohlen wird, so bleibt der blinde Gehorsam d.h. der Gehorsam auf allen Ebenen der Gesellschaft meiner Ansicht nach verwerflich. Ein Kind, das gelernt hat, blind zu gehorchen, kann nicht kreativ sein. Blinder Gehorsam führt nicht nur zum moralischen Handeln, denn dieses setzt eigene Einsicht voraus. Wer blind gehorcht, kann auch zum Verbrecher werden. Er muß nur an eine Autorität geraten, die auch falsch sein kann. Dies hat gar nichts damit zu tun, daß das Kind oder der jüngere Sohn dem Älteren nicht

¹⁸⁶ Seydou Badian: *Sous l'Orage*, Edition Harmattan, Paris, 1961, p.152.

¹⁸⁷ Vgl. Märchen Nr.13 des vorliegenden Korpus, S.95.

gehorsam soll, aber es muß eine Grenze festgesetzt werden, damit das Kind auch die Möglichkeit hat, sich in bestimmten Situationen selber zu entscheiden. Der blinde Gehorsam kann das Kind oder die Jugendlichen in eine gewisse Unbedachtheit bzw. Naivität versetzen. Es wäre daher wünschenswert, daß diese Tradition mehr oder weniger überdacht wird, um mehr Innovation und Kreativität bei dem Kind und den Jugendlichen zu entwickeln.

In den Fon- Märchen wird auch sehr häufig eine Form von Ungehorsam hervorgehoben, und zwar die Indiskretion oder genauer gesagt, der Vertrauensbruch. Wer in den Erzählungen ein Geheimnis ausplaudert, wird bestraft, und dadurch lehren Märchen solcher Art den Respekt vor dem Geheimnis und die Zurückhaltung. Ein Beispiel bietet ein Märchen aus meinem Korpus, dessen Moral lautet: „Man darf keinen Vertrauensbruch begehen und keinen Eid brechen.“¹⁸⁸

Das Märchen empfiehlt den Gehorsam, den Respekt vor dem gegebenen Wort, und daß man unter bestimmten Umständen seinen Mund halten soll, um nicht in Gefahr zu geraten.

Eine Vielzahl von Fon- Märchen weisen darauf hin, daß die Gesellschaft dem einzelnen Menschen Zurückhaltung beibringen soll. Die Reise des Waisenkindes in den Busch, in eine unbekannte und merkwürdige Welt, wo es allerlei Proben besteht, stellt eine wirkliche Etappe des Leidens dar, wobei es die Schwierigkeiten des Lebens lernt. Eine ihm während oder am Ende seiner Reise auferlegte Probe ist ausgerechnet eine Diskretionsprobe. In den Märchen schreit es nicht, zeigt weder Angst noch Erstaunen vor den merkwürdigen Dingen, die sich ihm unterwegs vorstellen. Hierfür ein Beispiel.

Als in einem Baoulé- Märchen aus der Elfenbeinküste ein Waisenkind ein paar junge Leute trifft, die Früchte mit ihren Schwänzen pflücken, einen Greis, der seine eigenen Därme wäscht, sagt es nichts, sobald diese Wesen es zu den Dingen fragen, die das Kind gesehen hat. Es schweigt.

Diese Diskretion, die es zeigt, ermöglicht ihm, die Sympathie, das Mitleid und die Hilfe dieser zu gewinnen.

Auf der anderen Seite führt die Indiskretion des Sohnes oder der Tochter der Stiefmutter zu einem Verlust. All dies deutet auf die Wichtigkeit hin, die der Einhaltung der Geheimnisse oder dem versprochenen Worte in den Erzählungen beigemessen wird. Die Diskretion stellt also eine der Eigenschaften dar, die die Praxis der gesellschaftlichen Tugenden lehrt.

Das ist eine Art der Selbstbeherrschung, die es erlaubt, ein Mensch zu sein, um sich mit manchen Realitäten des Lebens besser auseinandersetzen zu können.

¹⁸⁸ Vgl. Märchen Nr.15 des vorliegenden Korpus, S.101.

Um diese Selbstbeherrschung zu erlangen, werden seit eh und je bei den Einweihungszeremonien in den Vodun- Klöstern bei den Fon Peitschung und Abtötung (körperliche Bestrafung durch Schläge, die den Anhängern mit einem Stab versetzt werden) den Eingeweihten gegenüber ausgeübt. Der Verrat eines Einweihungsgeheimnisses ist ein Synonym für Unreife und Verantwortungslosigkeit.

Dies bedeutet, daß man unfähig ist, der Gemeinschaft der erwachsenen Menschen anzugehören. Bei den Fon aus Danxome existierte früher eine Zeremonie auf einem Königshof namens Gununu oder E nu Vodun¹⁸⁹, bei der der König alle seine Hofleute zu sich rief und einen Vertrag mit seinem engsten Mitarbeiter abschloß. Dabei mußte der Mitarbeiter vor dem König und seinen Hofleuten schwören, daß er den König nie betrügen, nie gegen die Gesetze verstoßen und die Geheimnisse des Königs nie verraten würde. Nach diesem Eid mußten beide menschliches Blut trinken. Das Blut wurde auf ein Schwert gegossen und abwechselnd getrunken. Dies war ein Zeichen dafür, daß der Mitarbeiter im Falle eines Hochverrates mit einer unverzüglichen Hinrichtung zu rechnen hatte. Paul Hazoume nennt diese Zeremonie, über die er ein ganzes Buch geschrieben hat, „Le pacte du sang“¹⁹⁰, das heißt „Der Blutsvertrag“.

So ein Vertrag wird manchmal zwischen einfachen Menschen in der Fon- Gesellschaft geschlossen. So können sich enge Freunde verpflichten, sich gegenseitig nie zu betrügen. Hierfür wird das Blut eines geopfertem Tieres (meist eines Huhnes, eines Ochsen oder einer Ziege) benutzt.

Alle diese Tatsachen deuten darauf hin, daß man bei den Fon bzw. bei anderen Völkern Afrikas auf Vertragstreue beim König besteht.

Wenn häufig Fälle von Ungehorsam in den Fon- Märchen und vor allem in den Kindererzählungen hervorgehoben werden, so will man dadurch auf die Wichtigkeit des Gehorsams auf allen Ebenen hinweisen. Der Gehorsam spielt auch in einem anderen Märchen aus meiner Sammlung, und zwar dem achten Märchen eine große Rolle. Darin wird eine Frau, die das Gebot ihres Mannes übertreten hat, von einem Löwen gefressen. Der Mann empfiehlt ihr, kein Wort zu sagen, sobald sie unterwegs vor merkwürdigen Dingen stehen würde. Weil sie sehr geschwätzig ist und sich nicht beherrschen kann, bricht sie das Tabu und soll dafür bestraft werden, bevor ein Jäger sie im letzten Augenblick rettet. Die Moral aus dem Märchen ist: „Man riskiert manchmal sein Leben, indem man zu schwatzhaft ist.“

¹⁸⁹ Gununu oder e nu vodun: bedeutet, man trinkt Gu (Gott des Eisens bei den Fon) oder man trinkt vodoun.

¹⁹⁰ Paul Hazoumè: Le pacte de sang au Dahomey, Institut d'Ethnologie, Paris, 1937, 170p.

Um von den Werten und dem Ideal der Gesellschaft, der man angehört, durchdrungen zu sein, und sich den Normen dieser Gesellschaft zufolge zu einer Persönlichkeit zu entwickeln, soll man sich gehorsam zeigen. Der Gehorsam wird in diesem Fall die wesentliche Bedingung zum Erfolg im Leben und somit zum Glück, wie zahlreiche Fon- Märchen über Kinder es hervorheben, die sich den Empfehlungen und Anforderungen einer alten Frau unterwerfen. Der Gehorsam als Schlüssel zum Glück und Lebenserfolg scheint nicht nur den Fon- Erzählungen zu eigen zu sein, da das Thema auch von etlichen Grimms Märchen aufgegriffen wird und im Vergleich zum zwölften Märchen aus meiner Sammlung viele Ähnlichkeiten aufweist.

Ich stütze mich hierfür auf „Frau Holle“¹⁹¹, um den Gehorsam als den besten Weg zum Glück darzustellen, wie man ihn vor langer, langer Zeit sah. Also stellt das Märchen drei Figuren vor und zwar Frau Holle und die zwei Töchter einer Witwe. Weil sich die eine Tochter sehr gehorsam nicht nur Dingen wie Brot, Baum und der Frau Holle gegenüber zeigt, indem sie ohne Klagen alles tut, was von ihr verlangt wird, gelangt sie zum Glück und bekommt von Frau Holle viel Gold. Sie wird mit Reichtum überschüttet. Ihre Schwester, die wiederum sehr ungehorsam dem Brot, dem Apfelbaum und der alten Frau gegenüber ist, wird vom Pech verfolgt.

Dieses Märchen zeigt, wie der Gehorsam, der Respekt vor der Natur und all dem, was sie umfaßt, den Weg zum Glück aufzeigen.

Während der Gehorsam belohnt wird, werden der Ungehorsam und die Frechheit bestraft.

Auf diesen Aspekt hat ebenfalls das zwölfte Fon- Märchen aus meiner Sammlung hingewiesen. Jedoch stellt sich in den Märchen solcher Art die Frage, ob allein der Gehorsam seinen Nächsten, Älteren und der Natur gegenüber genügt, um im Leben zum Erfolg und Glück zu kommen?

Allein der Gehorsam kann nicht zum Glück und Erfolg des Einzelnen innerhalb einer Gesellschaft beitragen. Alle Fakten sprechen dafür, daß das Individuum dem Gehorsam auch weitere Eigenschaften beifügen muß, wenn es in seinem Leben glücklich und erfolgreich sein will. Zu dieser Eigenschaft gehören z.B. der Fleiß und die Leistung, aber auch die Klugheit.

Goldmarie hat das Glück erreicht nicht nur wegen ihres Gehorsams, sondern vor allem aufgrund ihres Fleißes und ihrer Leistungen. Ohne diese zusätzlichen Eigenschaften, die sie verkörpert, wäre ihr das gleiche Los vorbehalten wie der Pechmarie, ihrer Schwester, die nicht nur ungehorsam ist, sondern auch noch faul und frech. Der Erfolg im Leben hängt nicht

¹⁹¹ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen(KHM Nr. 24), a.a.O., S.123-126.

nur vom Gehorsam, sondern auch von Fleiß und Leistung ab und diese Tatsache läßt sich sowohl in den Märchen als auch im wirklichen Leben beobachten.

Der Ungehorsame, wenn er intelligent, arbeitsam und leistungsfähig ist, kann auch im wirklichen Leben erfolgreich sein. Entweder der Held ist gehorsam und fleißig und erreicht das Glück, oder er ist ungehorsam und faul und daraus ergibt sich seine Erfolglosigkeit. So werden der Gehorsame und der Ungehorsame meist in den Erzählungen präsentiert.

Ein anderer gemeinsamer Aspekt zeichnet sich in den Fon- und Grimms- Märchen ab, was den Gehorsam betrifft. Dies hängt mit der Strafe zusammen, die am Ende der Erzählung gegen den ungehorsamen Helden verhängt wird. In beiden Märchenformen bleibt er nicht unbestraft. Daher gilt der Gehorsam als eine Tugend, die in den Märchen jeder Gesellschaft empfohlen wird.

Jedoch ist ein Unterschied im Bezug auf die Natur der Strafe in den Fon- Märchen und den Grimms Märchen zu unterstreichen. In Grimms Sammlung scheint die Strafe des Ungehorsams nicht so streng zu sein wie in den Fon- Erzählungen. Im „Marienkind“¹⁹² z.B. wird ein armes Kind von der Jungfrau Maria zum Himmelreich aufgenommen und gut gepflegt. Mit der Zeit hat sich das Mädchen der Jungfrau Maria gegenüber ungehorsam gezeigt, indem es ihr Gebot übertreten hat, wonach es nur zwölf von den dreizehn Wohnungen besuchen darf, aus denen das Himmelreich besteht. Es ist ihm verboten, in Abwesenheit von Jungfrau Maria die Tür der dreizehnten Wohnung aufzuschließen. Das Mädchen aber übertritt das Verbot. Als es gefragt wird, ob es die Tür aufgemacht hat, leugnet es dies.

Als Strafe schickt es die Jungfrau Maria auf die Erde herunter, wo es viel zu leiden hat. So wird der Ungehorsam des Mädchens bestraft. Die Erzählung schildert aber, wie diese Strafe wieder aufgehoben wird, sobald das Mädchen seine Tat eingestanden hat und von der Jungfrau Maria wieder im Himmelreich aufgenommen wird. Das hängt mit dem christlichen Begriff der Vergebung zusammen, die erfordert, daß die Reue eines Fehlers zu verzeihen ist. In den Fon- Erzählungen wird die Strafe nicht so einfach wieder aufgehoben, auch wenn der Held seinen Ungehorsam eingesteht.

Ziel dieser Fon- Märchen ist es, die schweren Folgen zu zeigen, die der Ungehorsam nicht nur für sich selbst, sondern auch für die ganze Gemeinschaft haben könnten. In der traditionellen Gesellschaft der Fon werden die Ehrfurchtlosigkeit, die Indiskretion, die Unfügsamkeit nicht zugelassen. Alles dies wird so aufgefaßt, um die Ordnung und den Respekt vor den gesellschaftlichen Strukturen herzustellen.

¹⁹² Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen(KHM Nr.3), a.a.O., S.12-17.

Bei den Fon sagt man:

„Me dǎé má sí tǎ a, é ná sí gǎn a, káká bó jà hennú sí gbé a“, was bedeutet, „Wer seinem Vater nicht gehorcht, wird dem Chef und der Tradition auch nicht gehorchen.“

Gleichsam gefährdet er das Gesellschaftssystem und die vorher bestehende Ordnung. Deshalb erweist es sich als unentbehrlich bei den Fon, den Gehorsam beizubringen und dieses Ziel streben ebenfalls die Märchen über Ungehorsam an. Die Moral aus diesen Geschichten lautet kurz zusammengefaßt: "Hört auf eure Eltern, gehorcht der Autorität, habt Respekt vor der Tradition, befolgt die gesellschaftlichen Vorschriften, seid diskret!" Diese Moral steht also für die Anpassung an die Anforderungen einer Gesellschaft, der man angehört oder angehören will.

3.6. Der Tod

Eines der am häufigsten in den afrikanischen Märchen behandelten Themen ist auch der Tod, der wie die Geburt zum Leben gehört. Ein Überblick über die Fon- Märchen dieser Art zeigt, daß sie sich häufig mit dem Ursprung des Todes befassen, was auf den ersten Blick auf ihren ätiologischen Charakter hindeutet. Das sind Erzählungen, die z.B. erklären, warum der Tod existiert. In diesem Zusammenhang erschien 1951 ein Buch über den Ursprung des Todes in den Mythen und Märchen Schwarzafrikas.¹⁹³ Der Autor hebt darin verschiedene Motive über den Tod hervor, ohne diese näher zu analysieren.

Während bestimmte afrikanische Erzählungen die Ankunft des Todes in der Welt der Lebenden den Frauen zuschreiben, handeln die beninischen, insbesondere die Fon- Märchen vom Tod als einem Bestandteil des Lebens und einem unabwendbaren Schritt ins Jenseits. Die meisten dieser Erzählungen verbergen in sich vielfältige Lehren, die im wirklichen Leben mit der Glaubensvorstellung der Fon zusammenhängen.

Zu Beginn möchte ich mein Augenmerk auf die Todesvorstellung der Fon richten.

Ihrer Weltanschauung zufolge ist der Mensch unsterblich, und diese Unsterblichkeit erklärt sich dadurch, daß die Seele des Verstorbenen weiterlebt. Diese Glaubensvorstellung ist nicht den Fon eigen, denn auch das Christentum vermittelt diesen Glaubensgrundsatz. Hier stehen Gott und sein Sohn Jesus im Mittelpunkt. Johannes 11 weist in der Bibel darauf hin; da spricht Jesus:

„Ich bin die Auferstehung und das Leben: Wer an mich glaubt, der

¹⁹³ H. Abrahamsson: The origin of death: Study in African Mythology, Uppsala, 1951, S.85.

wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und an mich glaubt, der wird nimmermehr sterben.“¹⁹⁴

Die Fon glaubten an die Wiedergeburt und noch länger an die Reinkarnation, lange bevor das Christentum in Afrika eingeführt wurde.

Auf diesem Glauben beruht „viḡenyi“, eine Zeremonie, die darin besteht, das Orakel zu befragen, damit man weiß, über welchen Vorfahren ein Kind innerhalb der Familie zur Welt gekommen ist. Der durch das Orakel Genannte wird zum Vorfahren, über den das Kind zur Welt gekommen ist, und somit wird von der Wiedergeburt dieses Vorfahren gesprochen. Deshalb soll ihm das Kind jährlich während „Xwètánú“¹⁹⁵ Tieropfer bringen.

In diesem Zusammenhang glauben die Fon, daß sich das Leben nicht nur auf die Befriedigung materiellen und sofortigen Glücks beschränkt, und Viḡenyi und Xwètánú stellen wichtige Zeremonien dar, die jährlich vollbracht werden, um den Toten eine Ehre zu erweisen, ihrer zu gedenken, oder die Beziehungen zu ihnen zu verstärken. Für die Fon sind die Toten nicht gestorben, was auch in einem Gedicht von Birago Diop mit dem Titel „Souffles“ hervorgehoben wird:

„Les morts ne sont pas morts; ils sont partout, ceux qui sont morts ne sont jamais partis.“¹⁹⁶

Diese Aussage fasst die Vorstellung zusammen, die man sich vom Tod nicht nur bei den Fon aus Benin, sondern in Westafrika im allgemeinen macht. Die Fon sind der Auffassung, daß die Ahnen nach ihrem Tod weiterhin eine ausschlaggebende Rolle im Leben ihrer Nachkommen spielen. Die Toten stellen die Einheit, Gemeinschaft, Hierarchie, Ordnung des Universums, Gründung einer engen Verbindung zwischen ihnen und ihren Nachkommen, sowie zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren sicher. Sie sichern den Familienausgleich und die Gesellschaftsordnung und wachen über ihre Nachkommen oder zumindest über die Mitglieder ihrer Familie.

¹⁹⁴ Die Bibel: Johannes 11, Vers 25 und 26.

¹⁹⁵ Xwetanu: bedeutet bei den Fon eine jährliche Zeremonie, bei der den Ahnen bzw. den Vorfahren Opfer gebracht werden, um die Beziehung zu ihnen zu verstärken und damit ihrer zu gedenken. Dabei werden Tiere, Essen und Getränke geopfert.

¹⁹⁶ Diop Birago: „Souffles“ in: Les contes d'Amadou Koumba, a.a.O., p.180.

Doch es besteht bei den Fon ein höchster Gott, hinter dem die verstorbenen Ahnen stehen. Dementsprechend übernehmen die Toten die Rolle des Vermittlers zwischen Gott und den Lebenden und können das Gemeinschaftsleben ihrer Nachkommen weiter beeinflussen. Dies stellt Hermann Helmut fest, wenn er schreibt:

„Für einen Afrikaner ist ein Verstorbener erst dann richtig tot, wenn keiner seiner Nachkommen mehr sich an den Verstorbenen erinnern kann. Deshalb muß den Toten auch weiterhin Nahrung gebracht werden.“¹⁹⁷

Diese Zeilen deuten auf das Opfer hin, das den Toten bei den Fon bzw. bei Afrikanern gebracht wird, um ihre Gunst an sich zu ziehen und sich von ihnen beschützen zu lassen. Allerdings gehen die Fon- Erzählungen nicht auf alle diese Aspekte über die Vorstellung der Menschen von dem Tod ein. Daß der Tote die Lebenden beschützt, taucht auch in den Märchen auf. Er schützt sie, sobald sie in Not geraten sind, indem er z.B. die menschliche Gestalt annehmen kann, um dem Notleidenden zu erscheinen und ihm Hilfe zu leisten.

Zahlreiche Fon- Märchen über die Figur des Waisenkindes bezeugen dies. Hierfür ein Beispiel aus einem von Rene Trautmann gesammelten Fon- Märchen, in dem ein Waisenkind namens Dede einen von seiner Tante erteilten schweren Auftrag erfüllen muß, ehe es etwas zum Essen bekommt.

Wenn Dede die Aufgabe nicht in kurzer Zeit löst, so würde die Tante sie so lange und stark prügeln, daß sie stirbt und ihre leibliche Mutter wiederfindet.

Die Aufgabe besteht darin, sich in ein weit entferntes Dorf zu Fuß zu begeben, um einen schweren Maissack zu kaufen, aus dem Dede „Gibúbú“¹⁹⁸ machen muß.

Dede hält die Lösung der Aufgabe für unmöglich. Als sie in Abwesenheit der Tante in den Busch gegangen war, um Blätter zum Einwickeln der „Gibúbú“ zu pflücken, erblickte sie ihre verstorbene Mutter, die von ihrem Leiden schon wußte und sie vor der Bosheit der Tante schützte, indem sie ihr bei der Lösung der Aufgabe half.

Die Tante kam nach Hause und sah mit großer Überraschung, daß Dede die unmögliche Aufgabe schon gelöst hatte und fragte, wer dabei geholfen habe:

¹⁹⁷ Helmut Hermann: „Heiße Tour Afrika: Mit dem Fahrrad von Algier nach Kapstadt“, Frederking und Thaler, München, 1989, S.75.

¹⁹⁸ Gibubu: Bei den Fon, ein aus gegorenem Maismehl und in ein Blatt von Bäumen eingewickelter Kloß. Er ist eßbar und gehört zu den Hauptgerichten.

„Tu es incapable d’avoir exécuté une aussi irréprochable préparation!
Qui s’en est chargé?“¹⁹⁹

Dede erwiderte, die Arbeit sei von ihr selbst geleistet worden, obwohl es ihre verstorbene Mutter war, die ihr dabei geholfen hatte, um sie zu schützen.

Die Handlung des Märchens bestätigt hier die Auffassung der Fon über den Tod, wonach die Toten nicht gestorben und überall unter den Lebenden sind.

Sie wachen weiterhin über ihre Familienangehörigen und beschützen sie. Daß die Lebenden von den Verstorbenen in den Märchen und besonders in denen über das Waisenkind geschützt werden, ist nicht nur den Fon- Erzählungen zu eigen.

Auch Grimms Märchen liefern Beispiele dafür, und dies ist ein gemeinsamer Punkt mit dem Fon- Märchen.

Das auffälligste Beispiel bei Grimm bezieht sich auf „Aschenputtel“, in dem die Heldin den Schutz ihrer verstorbenen Mutter erhielt, was ihr erlaubte, sich von der schlechten Behandlung ihrer Stiefmutter und deren Töchtern zu befreien.

Der einzige und wichtige Unterschied bei Aschenputtel liegt darin, daß sich die Verstorbene nicht sichtbar ihrer in Not geratenen Tochter offenbart, wie es häufig in den Fon- Erzählungen festzustellen ist. Aschenputtels verstorbene Mutter hatte vor ihrem Tod ihrer Tochter Ratschläge gegeben, die sie einzuhalten hatte, um ihren Schutz zu bekommen. So sprach sie kurz vor ihrem Tod:

„Liebes Kind, bleib fromm und gut, so wird dir der liebe Gott immer
beistehen, und ich will vom Himmel auf dich herabblicken und will um
dich sein.“²⁰⁰

Diese Aussage von Aschenputtels Mutter deutet auf den Einfluß hin, den die Verstorbenen auf die Lebenden ausüben könnten, wenn diese ihnen treu und gehorsam bleiben. Das Märchen schildert ebenfalls, wie die Heldin ein Haselreis auf das Grab ihrer Mutter pflanzt und es mit Tränen begießt, was ihr Glück bringt und bei der Verwirklichung ihrer Wünsche hilft. Daß sie einen jungen Baum ausgerechnet auf das Grab pflanzt, kann damit zusammenhängen, daß sie dadurch ihrer verstorbenen Mutter gedenken und um ihre Hilfe bei der Lösung ihrer Probleme bitten möchte.

¹⁹⁹ René Trautmann: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p.2-5.

²⁰⁰ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.21), a.a.O., S.110-118.

So ein Verhalten kann als eine Ehre betrachtet werden, die Aschenputtel ihrer Mutter erweist. Im Alltagsleben sind oft Menschen zu sehen, die sich mit Blumen in der Hand an Wochenenden auf den Friedhof begeben und sie dort aufs Grab ihrer verstorbenen Angehörigen niederlegen, ein Zeichen dafür, daß sie ihrer gedenken und so ihre Beziehungen zu ihnen aufrechterhalten. Diese Weise in Europa seiner Verstorbenen zu gedenken, ist meines Erachtens nichts anderes als das, was sich bei den Fon vollzieht, die sich an ihre Verstorbenen erinnern, indem sie ihnen ein Tier auf dem Grab opfern, um ihre Gunst und Segnung zu erhalten und somit die Verbindung untereinander aufrechtzuerhalten. In dem einen Fall wie in dem anderen handelt es sich um eine kulturelle Erscheinung, die jedem Volk zu eigen ist und sich in den Märchen der Völker widerspiegelt. Der Unterschied hier liegt in der Tatsache, daß das eine Volk Blumen niederlegt und das andere Tiere opfert, um seiner Ahnen zu gedenken, sonst ist das Ziel das gleiche. Aschenputtel und das schon oben zitierte Fon- Märchen sind, wie Lutz Röhrig es feststellt:

„Erzählungen, die von engen und vitalen Beziehungen der Lebenden zu den Toten und der Toten zu den Lebenden berichten. Sie wollen zeigen, daß der Tod Mutter und Kind, Mann und Frau, Braut und Bräutigam nicht scheidet.“²⁰¹

Wenn die Märchen der Fon und der Brüder Grimm den Tod als einen Durchgang in eine andere Welt darstellen, die uns nah aber unsichtbar ist, so bringen sie auch zum Ausdruck, daß es zwischen Toten und Lebenden gegenseitige vitale Beziehungen gibt.

Auch wenn sich dies nicht als konkret und offensichtlich erweist, sprechen alle Fakten dafür, daß die Toten über eine Kraft verfügen, die ihnen den Schutz ihrer Nachkommen ermöglicht. Darauf weisen die Erzählungen hin.

Die Problematik des Todes in den Märchen wird unter verschiedenen Aspekten aufgegriffen. Bei den Fon erscheint der Tod in manchen Erzählungen als eine Figur, ein Held, der dementsprechend wie viele andere Märchengestalten unterwegs sein und Taten verrichten kann. Er wird in etlichen Märchen als ein Wesen dargestellt, das ursprünglich ruhig im Wald und Busch wohnte, und weil er von Menschen herausgefordert wurde, kommt er in die Welt der Lebenden, die er mit sich fort nimmt, wie in einer Akan- Erzählung mit dem Titel: „Warum der Mensch den Tod nicht sieht“, berichtet wird:

²⁰¹ Lutz Röhrig: „Sagen und Märchen, Erzählforschung heute“, Herder, Basel, Freiburg, 1976, S.13.

„

„Zu jener Zeit lebte der Tod in einem unvorstellbar weit entfernten Busch, wo niemand ihn störte und er auch niemanden störte. Als ein Jäger eines Tages auf die Jagd gegangen war und das geräucherte Fleisch des Todes stahl, kam der Tod in sein Dorf und ließ alle Menschen sterben, bis auf den allerletzten Dorfbewohner.“²⁰²

Dieser Ausschnitt des Märchens zeigt nicht nur den Ursprung des Todes, sondern den Tod selbst als eine Märchenfigur.

Auch ein Fon- Märchen aus meiner Sammlung präsentiert den Tod als einen Wanderer, der mit dem Donner und der Erde auf eine Reise geht.²⁰³

Der Tod als Figur in den Märchen beschränkt sich nicht nur auf afrikanische Erzählungen. Er übernimmt dieselbe Rolle in „Die Boten des Todes“ von Grimm.

In diesem Märchen trifft ein Jüngling eine Vereinbarung mit dem Tod, wonach der Tod ihn nicht überraschen sondern zuvor mehrere Boten schicken will, und der Jüngling wiegt sich in Sicherheit und sagt zu sich selbst: „Sterben werde ich nicht, denn der Tod sendet erst seine Boten.“ Jedoch steht der Tod eines Tages unerwartet vor seiner Tür und bittet ihn, ihm zu folgen. Der Jüngling fühlt sich überlistet, und fragt den Tod : „Hast du mir nicht versprochen, daß du mir, bevor du selbst kämest, deine Boten senden wolltest? Ich habe keinen gesehen“. Da erwiderte der Tod, er habe seine Versprechungen eingelöst und fing an, seine Boten aufzuzählen: „Kam nicht das Fieber, stieß dich an, rüttelte dich und warf dich nieder? Hat der Schwindel dir nicht den Kopf betäubt? Zwickte dich nicht die Gicht in allen Gliedern? Brauste dir's nicht in den Ohren? war's dunkel vor den Augen? Hat nicht mein leiblicher Bruder, der Schlaf, dich jeden Abend an mich erinnert? Lagst du nicht in der Nacht, als wärst du schon gestorben? Das alles waren meine Boten!“²⁰⁴

Der Jüngling wußte nichts zu erwidern und mußte dem Tod folgen.

Aus einem Überblick über dieses Märchen von Grimm geht hervor, daß der Tod als eine Figur in den Märchen eine Gemeinsamkeit mit den Fon Erzählungen aufweist.

Außerdem weisen solche Märchen darauf hin, daß der Tod schon in der Geburt sichtbar wird und daß schon am Lebensbeginn das Lebensende festgesetzt wird. Es ist die fundamentale Einsicht, daß Leben Sterben impliziert. Der Mensch macht sich immer etwas vor in jeder

²⁰² Manou Kouassi: Untersuchung zu den Akan- Erzählungen, Diss, Peter Lang, Frankfurt am main, 1986, S.278-279.

²⁰³ Siehe Märchen Nr.17 des vorliegenden Korpus, S.112.

²⁰⁴ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.177), a.a.O., S.669-670.

Lebenslage: er täuscht sich stets über sein wahres Dasein. Dies ist ganz deutlich in den oben zitierten Märchen festzustellen.

Ein ganz anderer relevanter Aspekt, der sich in Erzählungen über den Tod deutlich abzeichnet, hängt damit zusammen, daß er unausweichlich ist und sich ihm niemand entziehen kann.

Der Tod macht keinen Unterschied zwischen Kleinen und Riesen, Reichen und Armen, Ärzten und Patienten, Schwachen und Starke. Kein Mensch kann dem Willen des Todes widerstehen.

Viele Fon- Märchen machen darauf aufmerksam, daß der Tod der einzige rechtschaffene Richter der Welt ist. Das unterstreicht das siebzehnte Fon- Märchen des vorliegenden Korpus, das den Besuch des Donners, der Erde und des Todes bei einem Mann erzählt, der nur dem Tod einen guten Empfang bereitet, seine Begleiter aber aufgrund ihrer Ungerechtigkeit den Menschen gegenüber aus seinem Haus verweist. Daß der Tod niemanden verschont und dadurch als gerechteres Wesen gilt, ist eine der Gemeinsamkeiten zwischen den Fon- Märchen und Grimms Märchen.

Ich möchte an dieser Stelle auf zwei Erzählungen von Grimm verweisen, um diesen Aspekt zu verdeutlichen.

In dem oben erwähnten Märchen „Die Boten des Todes“ spricht der Tod zu einem Riesen, der ihm begegnete und ihm den Weg versperrte: „Ich bin der Tod, mir widersteht niemand, und auch du mußt meinen Befehlen gehorchen.“ In derselben Erzählung sagte der Tod zu einem Jüngling, den er fragt, ob er ihn kenne: „Ich bin der Tod, ich verschone niemand und kann auch mit dir keine Ausnahme machen“. Am Ende der Erzählung nimmt er den Jüngling mit sich fort, obwohl dieser ihm sehr behilflich gewesen ist. Ein Zeichen dafür, daß auch ein Kind nicht von dem Tod verschont wird.

Zu Beginn der Erzählung wird eine Anspielung auf den Ursprung des Todes gemacht, der ursprünglich eine Person war wie jede andere. Als er aber bei einem Streit mit einem Riesen zusammengeschlagen wurde, beschloß er, nachdem er wieder zu Kräften gekommen war, die Menschen zu töten und dachte, die Welt könne über mehr Platz für die anderen Menschen verfügen, sonst wäre sie überfüllt.

Diese Erklärung der Herkunft des Todes durch das Grimmsche -Märchen unterscheidet sich von den afrikanischen Erzählungen, in denen meist ein Jäger für die Ankunft des Todes in der Menschenwelt verantwortlich ist, weil er auf der Jagd das Fleisch des Todes gestohlen hat. So ruft der Jäger den Zorn des Todes hervor, der daraufhin die Menschen tötet.

Wenn sich die eine Erklärung als sachlich erweist, so beruht die andere auf dem Imaginären. In beiden Märchenformen aber kommt der Tod als ein natürliches Phänomen vor, dem niemand entkommen kann.

Auch Grimms Erzählung „Der Gevatter Tod“ beschreibt, wie der Tod alle Menschen ausnahmslos zu sich ruft, sogar sein Patenkind, einen berühmten Arzt. „Ich bin der Tod, der alle gleichmacht“²⁰⁵, so spricht der Tod in der Erzählung. Ob reich, ob arm, er verschont keinen.

Es sind so viele Gesichter, die der Tod sowohl in den Fon- Märchen als auch in denen der Gebrüder Grimm zeigt und die sich abgesehen von einigen winzigen Unterschieden, sehr ähneln. Die Unterschiede hängen mit den kulturellen Realitäten jedes Volkes zusammen, ansonsten gelten die Märchen als ein wirklicher Anknüpfungspunkt zwischen den Völkern.

3.7. Die Treue

Brockhaus Definition zufolge umfaßt die Treue vier wichtige Aspekte, und zwar den Glauben, die Beständigkeit, den Beistand, das Vertrauen. Sie ist die sittliche Haltung der Beständigkeit in einer eingegangenen Bindung (Ehe, Freundschaft usw.), die nicht um eigener Vorteile willen aufgegeben wird, auf die der andere daher vertrauen kann.

Wilhelm Solms greift das Thema Treue auf, indem er schreibt:

„Die Tugend, die in den Märchen die größte Rolle spielt, also die Kardinaltugend der Märchen, ist die Treue.“²⁰⁶

Der Treue stellt er in seiner Analyse zu den Märchen Grimms die Untreue gegenüber.

Auch in den Fon- Märchen steht das Thema der Treue, die wie die Untreue mit verschiedenen Verhaltensweisen des Menschen zusammenhängt, im Mittelpunkt. Unter Treue kann z.B. die Einhaltung einer Verpflichtung, eines Vertrags oder eines Versprechens zwischen Mann und Mann, aber auch zwischen Mann und Frau, zwischen Brüdern, Schwestern, Freunden, Vater, Mutter und Sohn, Chefs, Königen usw. verstanden werden. All diese Aspekte der Treue kommen in den Märchen vor, die häufig die untreuen Helden bestrafen und folglich als Moral vermitteln, daß man immer das gegebene Wort halten muß. Es handelt sich also um das Motiv der gestraften Untreue, ein Motiv, dessen sich die Märchen bedienen, um die Treue auf allen

²⁰⁵ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen(KHM Nr.44), a.a.O., S.199-203.

²⁰⁶ Wilhelm Solms: Die Moral von Grimms Märchen, a.a.O., S.17.

Ebenen zu lehren. Ein konkretes Beispiel bietet hierfür ein Märchen aus meiner Sammlung, in dem vier eng befreundete Tiere einen Vertrag geschlossen haben, der als Ausgangsbasis für einen Zusammenhalt und eine dauerhafte Freundschaft unter ihnen dienen soll. Geschlossen wird der Vertrag zwischen der Schildkröte, der Natter, der Hyäne und dem Löwen. Diesem Vertrag zufolge muß jedes Tier seinen Freunden verraten, was es am meisten ärgert. Alle vier Tiere müssen also danach handeln, um jede gegenseitige Beleidigung zu vermeiden. Der Schildkröte darf niemand „Pwii“ (bezeichnet ein Schimpfwort) sagen, dem Löwen nie direkt ins Auge schauen, der Natter nie auf den Schwanz treten und der Hyäne nie Sand in die Haare werfen. Als der Löwe, weil er sich als den König aller Tiere betrachtet, eines Tages der Schildkröte „Pwii“ sagte, brach er den Freundschaftsvertrag bzw. das Vertrauen, die Treue, für deren Einhaltung er sich engagiert hat. Folglich ließ die Schildkröte ihn töten. Das Märchen übermittelt dadurch die Treue und verurteilt die Untreue, die sich in der Erzählung als zerstörerisch erwiesen hat, denn der Vertrauensbruch des Löwen hat der guten Freundschaft zwischen ihm und den anderen Tieren ein Ende gesetzt, da die Rache der Schildkröte auch zum Tode der Hyäne und der Natter geführt hat. Davon ausgehend kann man sagen, daß die Treue und der Respekt vor dem Engagement als eine Tugend gelten, die unter Freunden gut gepflegt werden soll.

In der traditionellen afrikanischen Gesellschaft beruhte die ganze Gesellschaftsstruktur auf dieser Treue, die zur Solidarität, zum Zusammenhalt und zum Frieden unter den Menschen einen großen Beitrag geleistet hat. Daß die Fon- Erzählungen von der Treue handeln, kommt also nicht von ungefähr.

In den Märchen wird die Treue unter vielfältigen Aspekten des Lebens behandelt. In diesem Zusammenhang ist es keine Seltenheit, daß manche Fon- Märchen, die z.B. die Problematik der Ehe aufgreifen, auch häufig die Treue anpacken, indem sie vorerst die Aufmerksamkeit auf die Untreue, besonders die der Frau richten.

Also hat der auffälligste Aspekt der Untreue in den Fon- Märchen mit der ehelichen Beziehung zwischen Ehegattin und Ehegatte zu tun. Es handelt sich in zahlreichen Erzählungen um die Untreue zwischen Mann und Frau, wobei die Märchen ganz selten untreue Männer darstellen. Hier kann man sich fragen, warum die Fon- Märchen nur die Untreue der Frau behandeln und nicht die Untreue des Mannes seiner Frau gegenüber thematisieren. Dies könnte damit zusammenhängen, daß die Polygamie in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft legalisiert war.

In dieser traditionellen Gesellschaft ist die Untreue bzw. der Ehebruch der Frau fast tabu, denn die Frau, die das begeht, wird schweren Strafen unterzogen. Die Frau hat in dieser

Gesellschaftshierarchie eine untergeordnete Stellung. Es handelt sich meistens um polygame Familien, in denen der Mann immer das letzte Wort hat.

Die Untreue seitens der Frau führt zu ihrer Verstoßung, was meistens eine Schande nicht nur für die Frau, sondern auch für ihre Eltern ist. Ungeachtet dessen sind Fälle von Ehebruch bekannt. Für die Fon- Gesellschaft beschränkt sich die Untreue der Frau nicht auf ein bestimmtes Gebiet. Vielmehr gibt es zahlreiche Verhaltensweisen, die den Tatbestand der Untreue erfüllen. Man denkt, daß die Frau von Natur aus unersättlich sei und darüber hinaus unverschämt lüge und sich gut heimtückisch zeigen könne.

Dies erklärt ein Märchen meiner Sammlung, in dem ein junger Mann, nachdem es ihm klar ist, daß alle Frauen seines Dorfes untreu sind, auf die Suche nach einer treuen Frau in ein fremdes Land gegangen ist. Sein Vater rät ihm davon ab, und weist darauf hin, daß sich alle Frauen so benähmen und daß er lieber eine Frau seiner Gegend heiraten solle. Der Junge kümmert sich aber nicht darum und heiratet eine Frau eines fremden Landes und denkt, sie sei treu. Doch der Lauf der Dinge hat seinem Vater Recht gegeben, da der Junge eines Tages seine Frau mit einem anderen Mann erwischt, und das sogar im Ehebett. Als er seine Frau fragt, wo ihr Liebhaber sei, leugnet diese und behauptet, sie sei allein im Bett, während sich der Liebhaber unter dem Bett versteckt. Enttäuscht begeht der Junge daraufhin Selbstmord.²⁰⁷

Dieses Märchen enthüllt den heuchlerischen Charakter einer Frau, die lügt, weil sie ihre Untreue verheimlichen will. Was noch in dem Märchen charakteristisch erscheint, ist, daß die Täterin selbst wegen der Untreue nicht bestraft wird, was ein Zeichen dafür ist, daß der Ehebruch bei den Fon sehr verwerflich ist, aber nicht unbedingt mit dem Tod der Täterin bestraft wird.

In manchen Familien wird der untreuen Frau noch eine Chance gegeben, was nicht heißt, daß sie so einfach die ehelichen Beziehungen mit ihrem Mann wieder aufnehmen darf. Ihre Familie muß sich bei der beleidigten Familie des Ehemannes entschuldigen. Diese Entschuldigung ist meistens an gewisse Bedingungen geknüpft. Oft muß die Frau Zeremonien vollziehen. Man glaubt, jeder Geschlechtsverkehr mit der untreuen Frau vor diesen Zeremonien könne zum Tode des Mannes führen. „Afɔklɔklɔ“ heißt die Zeremonie auf Fon, die eigentlich bedeutet, daß der untreuen Frau die Füße gereinigt oder gewaschen werden müssen. Angesichts der Bedingungen, unter denen diese Zeremonien je nach den Bräuchen der Familie des Ehemannes vollzogen werden, kommt es vor, daß die untreue Frau auf jede Entschuldigung verzichtet, weil sie die Schande nicht verträgt.

²⁰⁷ Siehe Märchen Nr.13 des vorliegenden Korpus, S.95.

In einem anderen von René Trautmann gesammelten Fon- Märchen ist festzustellen, daß der Liebhaber der untreuen Frau hart bestraft wird und die Moral daraus lautet:

„Wer die Frau seines Nächsten umwirbt, muß mit viel Unglück rechnen“
(Celui qui recherche la femme d'autrui trouve beaucoup de malheur).²⁰⁸

So ein Märchen dient als warnendes Beispiel für Männer, die verheirateten Frauen nachstellen, indem sie die Gefahr, die dahinter steckt, aufzeigen. Diese Moral kommt auch in einem anderen Fon- Märchen desselben Verfassers auf, in dem sowohl der Liebhaber als auch die untreue Frau namens Setebimia härter bestraft werden. Ihnen wird von dem Betrogenen je ein Ohr mit seinem scharfen Messer abgeschnitten.

Aus beiden Erzählungen geht hervor, daß bei den Fon die Untreue bestraft wird und auf die Treue großer Wert gelegt wird. Dieser von den Fon- Erzählungen vermittelte moralische Wert gilt auch in den Märchen Grimms, in denen die Untreue manchmal sogar mit dem Tod bestraft wird. In diesem Zusammenhang schreibt Wilhelm Solms:

„Der Ehebruch widerspricht nicht nur der Moral, er ist auch ein Verstoß gegen das Gesetz und wird deshalb, zumal wenn er von der Frau begangen wird, hart bestraft.“²⁰⁹

Die Bestrafung der Untreue ist in den Märchen Grimms härter als in den Fon- Erzählungen.

So z.B. das Märchen „Die drei Schlangenblätter“, in dem die Untreue einer Königstochter zu ihrem Tod führt. Ihre Untreue versteckt einen anderen Aspekt, der nichts anders ist als der Mord an ihrem Mann. Die Königstochter ist sehr schön aber auch sehr wunderlich. Sie will sich mit keinem Mann vermählen, der nicht bereit ist, sich an dem Tag, an dem sie sterben würde, mit ihr lebendig begraben zu lassen. Vor so einer Forderung schrecken alle Bewerber zurück. Dann aber schafft ein armer und mutiger Jüngling, an den Königshof zu gelangen, dem König guten Dienst zu leisten und deswegen gefördert zu werden. Der Junge verliebt sich in die Königstochter, heiratet sie und muß nun das oben genannte Versprechen geben.

Gleich nach dem Tod der Königin denkt der junge König an sein Versprechen zurück und will es einlösen, obgleich er Angst hat. Er erhält aber die wunderbare Hilfe von einer Schlange, die ihm ein Zaubermittel gibt, und zwar drei Blätter, mit denen er seine verstorbene Frau ins Leben zurückrufen und sich retten kann. Dann gibt er seinem Diener die Blätter und bittet um sorgfältige Aufbewahrung. Als nun die Königstochter mit dem jungen König zu ihrem Vater

²⁰⁸ René Trautmann: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., S.86.

²⁰⁹ Wilhelm Solms: Die Moral von Grimms Märchen, a.a.O., S.29.

mit dem Boot übers Meer fährt, beschließt sie, ihren Mann loszuwerden, und verspricht dem Fahrer des Bootes, einem Fischer, eine Ehe und das Erbe der Krone.

Dieser stimmt zu und so werfen sie ihren Mann ins Meer. Sie will daraufhin mit dem Fischer auf dem schnellsten Weg zu ihrem Vater fahren und ihm erzählen, daß der junge König unterwegs an einer Krankheit gestorben sei. Doch hat sie sich getäuscht, denn der Diener, dem der getötete junge König inzwischen die drei Blätter gegeben hatte, hat alles erfahren, stellt sehr schnell und unbemerkt ein Schifflein her, mit dem er den Toten holt und ihn mit den Blättern erweckt. Dann fährt er ihn zum König, und beide erzählen ihm alles. Als seine Tochter mit dem Fischer ankommt, prüft sie der König und merkt, daß sie lügt. Daraufhin ruft er mit den Worten „Ich bringe den Toten wieder zum Leben“, indem er die märchenhafte Heilung nachahmt, ihren Mann herbei. Danach verurteilt er seine Tochter, die untreue Frau, wegen Mordes zum Tod.²¹⁰

Das Märchen hebt nicht nur den Verstoß gegen die Treuepflicht der Königstochter hervor, sondern auch ihre Lüge, ihren Betrug und somit Vertrauensbruch. Ausgerechnet hier werden Treue und Untreue gegenübergestellt. Der König hat dazu beigetragen, daß seine Tochter dem unterzeichneten Ehevertrag auch treu bleibt.

Die Lehre, wonach die Untreue in allen Gesellschaften als unmoralisch und verwerflich gilt, führt gleichsam dazu, daß die Märchen, die von diesem Thema handeln, meistens kein Happy- End haben. Auch in den Fon- Märchen endet die Handlung oft mit einem Drama, einer Strafe, die in jedem Fall an der Schwere der begangenen Tat gemessen wird. Doch sowohl die Fon- Märchen als auch die der Gebrüder Grimm kommen zu einem gemeinsamen Ziel, und zwar dem Triumph der Treue als Mittel zum Frieden innerhalb der Gemeinschaft. In den Grimmschen Märchen trifft die Untreue mehr auf andere Bereiche des Lebens zu. Daß sich ein König seinem Soldaten, oder seinem Diener gegenüber nach jahrelang treuem Dienst untreu zeigt, ist keine Seltenheit in den Märchen Grimms. Ein Beispiel dafür bietet „Das blaue Licht“, in dem ein König einen Soldaten von seinem Hof ohne Entschädigung fortgeschickt hat, nachdem dieser ihm Jahre lang treu gedient hat und für ihn im Einsatz im Krieg war. Entlassen wurde er, weil er sich so viel im Krieg verletzt, daß er dem König nicht mehr weiter dienen konnte. Dies darf kein Grund dafür sein, daß der König ihn einfach loswird, denn die Unfähigkeit des Soldaten, ihm weiter Dienste zu leisten, ist nicht freiwillig gewesen. Schuld daran war der Krieg. Bis dahin war der Soldat ihm treu. Und weil der König ihm gegenüber die Treue mit Untreue vergalt, wird er am Ende der Erzählung hart bestraft. Doch man muß darauf hinweisen, daß hier die Untreue mit der Macht zu tun hat, da sich der

²¹⁰ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.16), a.a.O., S.81-85.

König seiner Macht bedient, um den ihm treu gebliebenen Soldaten auszubeuten. Diese Untreue seitens des Stärkeren dem Schwächeren gegenüber ist mit einer Undankbarkeit verbunden, die in dem Märchen irgendwie auch bestraft wird. Hier verliert der untreue König seine Macht und sein Reich zugunsten des Soldaten, dem er auch seine Tochter zur Frau geben muß, um sich das Leben zu retten.²¹¹ Das Märchen zeigt, warum der Chef, egal wie mächtig er ist, seine Verpflichtung seinen Untergebenen gegenüber immer erfüllen soll, denn ohne seine Untertanen wäre er auch kein Chef. Nur die gegenseitige Treue kann ihm die Macht erhalten.

In einem anderen Märchen der Gebrüder Grimm mit dem Titel „Der treue Johannes“ wird die Treue gepriesen. Das Märchen zeigt einen Helden, der einem König und dessen Sohn lebenslang treu gedient hat. Als Belohnung verriet ihm der König alle Geheimnisse seines Schlosses und ernennt ihn zum Pflegevater seines Nachfolgers, d.h. seines Sohnes, dem Johannes, der Held des Märchens sehr treue Dienste geleistet hat. Interessant in diesem Märchen ist die Anerkennung der Treue des Helden durch den König, was in dem oben erwähnten Märchen Grimms in Frage gestellt ist. Diese Anerkennung erscheint in folgender Aussage des jungen Königs am Ende der Erzählung: „Deine Treue soll nicht unbelohnt bleiben.“²¹² Wenn das eine Märchen die Untreue verurteilt und das andere die Treue lobt, dann bedeutet dies, daß die Erzählungen die Treue als einen Grundsatz darstellen.

Was hier die Fon- Erzählungen von denen der Gebrüder Grimm, die das Thema aufgreifen, unterscheidet, ist das Motiv der Untreue des Stärkeren dem Schwächeren gegenüber, ein Motiv, das sich im Märchen „Das Blaue Licht“ abzeichnet. Auch das Motiv der treuen Tiere, d.h. Tiere wie z.B. Pferde, die ihren Herren treu dienen und schließlich vom Hof fortgeschickt werden, erscheinen in keinem Fon- Märchen der vorliegenden Arbeit. Dies könnte damit zusammenhängen, daß das Pferd traditionell kein Hoftier bei den Fon gewesen ist.

Aber sowohl in den Fon- Märchen als auch in denen der Gebrüder Grimm sind „treue Eheleute“, was Liebes- Ehebeziehungen anbelangt, kein Thema. Die Märchen zeigen meist untreue Ehefrauen und untreue Verlobte, wie die Märchen „Die Hochzeit der Frau Füchsin“ und „Der liebste Roland“²¹³ der Brüder Grimm beschreiben.

Auch Fon- Märchen über die Untreue in der Ehebeziehung gibt es in Hülle und Fülle, und wenn sie davon handeln, so wollen die Erzählungen die Aufmerksamkeit auf die Treue

²¹¹ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.116), a.a.O., S.503-508.

²¹² Ebenda, KHM Nr.6, S.32-39.

²¹³ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.38 u.56), a.a.O., S.184-187 u. 262-265.

lenken. Was in der Märchenliteratur feststeht, ist, daß die Untreue, egal unter welcher Form sie in den Erzählungen dargestellt wird, immer bestraft wird, und dies beweisen sowohl die Fon- Erzählungen als auch die Märchen Grimms. Die Treue ist also die Kardinaltugend der Märchen, die den Menschen empfohlen wird, um in Frieden miteinander zu leben.

3.8. Die Unfruchtbarkeit

In gewissen Fon- Märchen räumt der Erzähler dem Thema der Unfruchtbarkeit einen großen Platz ein. Die in den Erzählungen beschriebenen untröstlichen Klagen unfruchtbarer Frauen deuten auf die große Bedeutung hin, die der Geburt eines Kindes bei den Fon bzw. in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft beigemessen wird.

Dies stellt Denise Paulme fest, wenn sie schreibt:

« En Afrique plus qu'ailleurs, il n'est de biens véritables que les enfants. Dans ces sociétés où la terre ne se vend ni ne s'achète, la descendance est considérée non comme une charge économique mais comme le fondement immédiat de toute richesse ou encore à la réussite sociale en milieu traditionnel qui ne se mesure pas à des signes extérieurs tels que l'étendue des terres ou une demeure somptueuse, mais au nombre d'enfants et de petits-enfants ».²¹⁴

Denise Paulme weist darauf hin, daß sich der Erfolg des Menschen in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft nicht an seinem Besitz von schönen Häusern oder von großen Feldern, sondern an der Anzahl seiner Kinder und Enkelkinder messen läßt.

Diese traditionelle Auffassung von der Ehe führt dazu, daß bei den Fon und vielen anderen Völkern Afrikas jeder Mensch moralisch verpflichtet ist, im Laufe seines Lebens zu heiraten und Kinder zu zeugen.

Tut der Mensch das nicht, so setzt er faktisch seinem Leben frühzeitig ein Ende, stirbt auf ewig, da die Linie seiner leiblichen Weiterexistenz abbricht.

Aus der Sicht der Gemeinschaft erhöht die Zeugung von Kindern das soziale Ansehen ihres Chefs, denn diese leistet dadurch einen großen Beitrag zur Weiterexistenz der Gemeinschaft. Charakteristisch für die Reife des Menschen ist, daß man Kinder zeugt. Darüber hinaus ist die Gesellschaft der Auffassung, daß die Kinder eine Sicherung der sozialen und ökonomischen Unterstützung im Alter darstellen, da die staatliche Altersversorgung kaum bekannt ist.

Abgesehen davon läßt die öffentliche Meinung glauben, daß die Aufgaben, die aus dem Unterhalt einer Familie entstehen, leichter fallen, wenn sie von vielen Menschen geteilt werden. Selbstverständlich gibt es Probleme, die schwer zu lösen sind, wenn man eine kinderreiche Familie hat. Mit solchen Belastungen muß man aber sich meist abfinden.

²¹⁴ Denise Paulme. *La mère dévorante*, a.a.O., p.240-242.

Dem Fon- Denken und - Glauben zufolge stellt die Zeugung von Kindern eine sichere Garantie für die Nachkommenschaft, und somit wird die Unsterblichkeit erreicht, die dem Einzelmenschen längst abhanden gekommen ist. Der Kampf gegen den Tod geht über die Kinderzeugung. In dieser Hinsicht schreibt Manou Kouassi:

„Ein Mensch, der in seiner Nachkommenschaft wiedergeboren wird, besitzt die Garantie seiner Unsterblichkeit: Nach seinem körperlichen Tod wird die Erinnerung an ihn wachgehalten, wenn er Kinder hinterlassen hat.“²¹⁵

Vom psychologischen Standpunkt aus ist die Existenz eines Menschen an die der Gemeinschaft geknüpft. So denkt der Erzeuger, wie Nobiti es feststellt:

„Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, bin ich.“²¹⁶

Dieses Zitat spricht für sich. Ein Kind zu haben, ist bei den Fon sowohl für die Frau als auch für den Mann sehr bedeutsam, auch in emotionaler Hinsicht. Der Kinderwunsch liegt der Eheschließung zugrunde.

All diese soziologischen Aspekte der Fon- Gesellschaft erklären, warum für sie die weibliche Unfruchtbarkeit eines der brennendsten Themen in den Erzählungen darstellt.

Wenn ein Mann Monate nach der Eheschließung mit seiner Frau zusammengelebt hat und diese nicht schwanger wird, so beginnen beide, sich Sorgen zu machen. Dauert dies noch länger, so sucht der Mann Hilfe bei Medizinmännern und Priestern, die als Vermittler zwischen den Menschen und der geistigen Welt ein hohes Ansehen genießen. Bei den Fon, wie auch bei vielen weiteren Volksstämmen in Benin herrscht der Glaube, daß die Fruchtbarkeit einer Frau, die zum Weiterleben ihrer genealogischen Linie lebenswichtig ist, von übernatürlichen Kräften gefährdet werden kann. Um so einer Gefahr auszuweichen, begibt sich der Ehemann zum Bokɔnɔ, dem Orakelpriester, der ihm nach Befragung seines Orakels meistens empfiehlt, den Ahnen oder Göttern ein bestimmtes Opfer darzubringen, um ihren Beistand zu erbitten. So ein Opfer verlangt gewöhnlich, daß Haustiere geopfert werden.

²¹⁵ Manou Kouassi: Untersuchung zu den Akan- Erzählungen, a.a.O., S.136.

²¹⁶ John S. Mbiti: Afrikanische Religion und Weltanschauung, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1974,S.254.

Bleiben die Bemühungen des Mannes nach der Hilfe der Priester und Zauberer erfolglos, so wächst in ihm immer mehr das Gefühl der Angst und Scham vor sich selbst und vor der sozialen Gruppe, in der er lebt.

Die Unfähigkeit der Frau, Kinder zu gebären, bedroht somit das Überleben der Gruppe, die den Mann dazu bringt, sich selber in Frage zu stellen. Aus der Sicht der Gemeinschaft trägt die Kinderlosigkeit seiner Frau zu seiner Entwürdigung bei. Er zweifelt immer wieder, ob die Unfruchtbarkeit wirklich an seiner Frau oder an ihm selbst liegt. Die Antwort auf diese Frage führt meistens zu einer Prüfung, die darin besteht, seine eigene Fruchtbarkeit zu testen. Dieser Test ist nichts anderes als der Versuch seitens des Mannes, eine zweite Frau zu heiraten, um mit ihr Kinder zu zeugen. Das ist der unwiderlegbare Beweis seiner Fruchtbarkeit, und folglich wird sein soziales Ansehen wiederhergestellt. Weigert sich die unfruchtbare Frau zu tolerieren, daß ihr Mann seine männliche Kraft durch die Heirat mit einer zweiten Frau zeigt, so kann dies zur Spannung führen, bis die Ehe manchmal kaputt geht. Daher muß darauf hingewiesen werden, daß die Unfruchtbarkeit der Frau so wie die Impotenz des Mannes zu den häufigsten Gründen der Ehescheidung gehören. Daß der Mann wegen Unfruchtbarkeit seiner Frau eine zweite Frau heiratet, führt mittelbar zur Polygamie, die viele Probleme wie Eifersucht seitens der kinderlosen Frau mit sich bringt. Diese Eifersucht hängt nicht damit zusammen, daß sich der Mann mit einer zweiten Frau vermählt, sondern vor allem mit der Unfruchtbarkeit. Daher muß man bedenken, inwieweit bei den Fon und anderen Völkern Afrikas das Kind im Vordergrund der Eheschließung steht.

Dieser Aspekt der Unfruchtbarkeit der Frau wird in vielen Erzählungen hervorgehoben. Die Märchen, die das Thema aufgreifen, vermitteln meist die Vorstellung, daß eine kinderlose Frau ihre Identität verliert. Sie verkörpert den Fehlschlag einer ganzen Gesellschaft, und somit wird sie in ihrer eigenen Familie wenig angesehen und von der Familie ihres Mannes abgestoßen. Sie symbolisiert eine verfluchte Frau und wird für eine Hexe gehalten, deren Eifersucht und Verbitterung zu fürchten sind. Dieser Zug der unfruchtbaren Frau tritt in einem Märchen meiner Sammlung auf, in dem die kinderlose Frau eines polygamen Königs aus Eifersucht das Baby ihrer jüngsten Mitfrau entführt und es ins Gebüsch wirft. Das Kind hat sie bei der Entbindung gegen ein Hündlein ausgetauscht, um den König im Glauben zu lassen, seine jüngste Frau hätte ein Hündlein geboren. Sie tut alles dies, ohne die Wachsamkeit einer alten Frau zu bemerken, die das Baby aus dem Gebüsch holt, es pflegt, bis es herangewachsen ist. Als der König lange danach die Wahrheit entdeckt, läßt er unverzüglich die unfruchtbare Frau zu Asche verbrennen.²¹⁷

²¹⁷ Siehe Märchen Nr.9 des vorliegenden Korpus, S.67.

In dem Märchen gibt es keinen Hinweis auf den hexenhaften Charakter der Frau, jedoch deutet ihre Tat darauf hin, daß sie wegen ihres verzweifelten Lebens, hervorgerufen durch ihre Unfruchtbarkeit, eine Hexe darstellt, die keinen Platz mehr an dem königlichen Hof hat und vor der niemand Respekt hat. Daß die jüngste Frau Kinder geboren hat, schmerzt sie, und daß sie darunter leidet, ist selbstverständlich, denn diese Situation bereitet ihr eine tiefe Demütigung und macht sie zu einer unheilbaren Wunde der Gesellschaft. Ihre Eifersucht ist verständlich, aber da die jüngere Königin für ihre Unfruchtbarkeit nicht verantwortlich ist, muß die ältere wegen ihres bösen Neids bestraft werden. Das Märchen zeigt zugleich, daß eine Frau ohne Kind gar nichts in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft gilt, in der der Mann das Kind als erstes Ziel seiner Eheschließung ansieht.

In einer von Rene Trautmann gesammelten Popo- Fassung aus Benin wird der weiblichen Unfruchtbarkeit ebenfalls ein großer Platz eingeräumt. Das Märchen hebt mittelbar hervor, warum ein König viele Frauen geheiratet hat. Seine soziale Situation als ein polygamer Mann hängt damit zusammen, daß keine von seinen Frauen ihm ein Kind geboren hat. Die Ursache für die Unfähigkeit seiner Frauen, Kinder zu gebären, ist die Unfruchtbarkeit, wie aus folgenden Zeilen hervorgeht:

„Un roi possédait beaucoup de femmes, mais, à son désespoir, aucune d’elles ne lui avait donné un seul enfant.“²¹⁸

Dies bedeutet: „Es war einmal ein König, der hatte viele Frauen; er war aber verzweifelt, denn keine der Frauen hatte ihm ein Kind geschenkt“.

Verzweifelt wegen der Unfruchtbarkeit hat der König in diesem Märchen mehrere Frauen heiraten müssen. Um seine Verzweiflung und seine Schande vor der Gemeinschaft besiegen zu können, heiratet er noch eine jüngere Frau. Mit dieser geht sein Traum in Erfüllung, da die Frau einige Monate nach der Heirat schwanger wird.

Man könnte vermuten, daß der erste Zweck einer Ehe auch bei den Popo durch die Kinderzeugung bedingt wird, da der König nach mehreren Versuchen mit unfruchtbaren Frauen noch eine andere jüngste heiratet und von ihr ein Kind bekommt. Die Eifersucht der Mitfrauen der jüngeren, fruchtbaren gegenüber bringt das Märchen ebenfalls zum Ausdruck. Es stellt heraus, daß die Unfruchtbarkeit einer Frau bei den Fon aber auch bei vielen anderen

²¹⁸ Rene Trautmann: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p.76.

Völkern Benins sie einer großen Erniedrigung aussetzt, denn sie fühlt sich dadurch in ihrem weiblichen Stolz verletzt. Hierzu schreibt P. Erny:

„La stérilité touche la femme dans sa plus grand dignité
Elle ne peut être acceptée socialement en tant que mère.“²¹⁹

Bei näherer Betrachtung dieser soziologischen Angaben kann man behaupten, daß die Kinderlosigkeit nach der traditionellen Auffassung der Fon die Frau erniedrigt, während die Fruchtbarkeit sie veredelt und erhöht. Diese Dialektik der Zeugung beruht sowohl auf den schon oben genannten sozialen und ethnischen Gründen wie auf tieferen und metaphysischen. Balandier schreibt dazu: „La femme épouse, permet à l'homme de s'imposer en tant que géniteur.“²²⁰

Dieses Zitat weist darauf hin, daß es dank der Frau das Leben gibt und somit das Wachstum und das Überleben der sozialen Gruppe gesichert ist. Im Umkehrschluß ist die Unfruchtbarkeit die Negation des Lebens. Ein Mann oder eine Frau ohne Kind wird mit einem Baum ohne Wurzel gleichgesetzt, sobald er stirbt, stirbt er ein für allemal. Zur Unfruchtbarkeit als Negation des Lebens schreibt Calame-Griaule Folgendes:

„La stérilité est l'équivalent de la mort, chacune étant à sa manière la négation de la vie.“²²¹

Diese Behauptung von Griaule findet ihre ganze Bedeutung im Glauben und Denken der Fon, aber auch in der gesamten traditionellen afrikanischen Gesellschaft. Auch in der heutigen Fon-Gemeinschaft gilt immer noch dieser Glaube, wonach sowohl eine unfruchtbare Frau als auch ein unfruchtbarer Mann wenig Wertschätzung genießen, es sei denn, sie sind reich. Dementsprechend wird ihr sozialer Wert an ihrem Reichtum gemessen. Der Ansicht Rechnung tragend, daß Kinder für den Mann und die Gesellschaft wichtig sind, raten manche unfruchtbare Frauen, ihren Männern, eine andere jüngere Frau zu heiraten, um Kinder zu zeugen. Der zeugungsunfähige Mann muß sich mit seiner von der Gesellschaft schlecht angesehenen Situation begnügen, denn keine Frau will ihn. Was aber häufig auffällt, ist, daß die unfruchtbare Frau mehr der moralischen Last innerhalb der afrikanischen Gesellschaft

²¹⁹ Pierre Erny: *L'Enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique Noire*, a.a.O., p.84.

²²⁰ Georges Balandier: *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, 2.édition, Paris, 1965, p.55.

²²¹ Calame Griaule: *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogons*, Gallimard, Paris, 1965, p.55.

ausgesetzt ist. Aus all diesen Fakten versteht man den Jammer, die Verzweiflung und die Bosheit der unfruchtbaren Frau im Märchen, aber auch im Alltagsleben.

In den Grimmschen Märchen ist das Thema nicht so dominant wie in den Fon- Erzählungen. Ein Märchen greift es jedoch auf. Diese Erzählung mit dem Titel „Dornröschen“ weist mittelbar auf die Unfruchtbarkeit eines königlichen Paares hin. Ein Überblick über das Märchen zeigt, daß es auffallend geringe Ähnlichkeiten im Vergleich zu den Fon- Erzählungen aufweist, in denen die Unfruchtbarkeit das Thema ist. Wo liegen die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede?

Im Vergleich zu den Fon- Erzählungen bietet Dornröschen eine erste auffallende Ähnlichkeit bezüglich der Unfruchtbarkeit an. Daß der König und die Königin kein Kind haben, ist ein Hinweis auf die Unfruchtbarkeit. Darüber hinaus ist der Jammer des Paares über den kinderlosen Zustand festzuhalten, wie der einleitende Satz des Märchens belegt:

Vorzeiten war ein König und eine Königin, die sprachen jeden Tag, „ach, wenn wir doch ein Kind hätten!“ und kriegten immer keins.

Das ist nicht anders in den Fon- Märchen. Aber ob die Unfruchtbarkeit auch hier gesellschaftlich geächtet ist, verrät die Erzählung nicht. Immerhin sprechen alle Fakten dafür, daß die Kinderzeugung sowohl in den Fon- Märchen als auch in „Dornröschen“ im Vordergrund der Ehe steht. Hier muß man sagen, daß die Lebensumstände in der Zeit, in der die Gebrüder Grimm ihre Märchen sammelten, völlig anders waren als heute. Ihre Märchen können als traditionell angesehen werden genauso wie die Fon- Erzählungen, die in der vorliegenden Arbeit gesammelt wurden. Im Bereich Kinderwunsch ähnelt Dornröschen den Fon- Märchen, die die Kinderlosigkeit behandeln. Tatsache ist, daß die Königin durch eine wunderbare Hilfe nachher ein Kind, ein Mädchen geboren hat und der König überglücklich ist und ein großes Fest veranstaltet. Das weist auf die Bedeutung des Kindes und die Freude, das Ansehen hin, die es dem Ehemann verschafft. Dasselbe gilt auch für Fon- Erzählungen, in denen der König oder der Ehemann meist die jüngere fruchtbare Frau besonders umhegt, nachdem er jahrelang vergeblich versucht hat, mit seinen ersten Frauen Kinder zu zeugen. Seine Freude ist unermesslich, sobald seine jüngere Frau ein Kind gebärt.

Die Entwicklung des Themas der Unfruchtbarkeit in „Dornröschen“ birgt in sich viele Aspekte, die sich von den Fon- Erzählungen unterscheiden. Dieser Unterschied liegt darin, daß die Erzählung keinen Hinweis darauf gibt, daß der König trotz des kinderlosen Zustandes seiner Ehe eine zweite Frau heiratet. Dies kann sich dadurch erklären, daß die christliche Lehre die „Zweitfrauen“ nie offiziell erlaubt hatte, während die Polygamie als legitim in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft galt. Ein anderer Unterschied deutet darauf hin, daß

„Dornröschen“ nirgends beschreibt, ob die Unfruchtbarkeit auf den Ehemann oder die Ehefrau zurückgeht.

Diese beiden grundsätzlichen Unterschiede zeigen sich nicht nur in „Dornröschen“, sondern auch in „Rapunzel“. Im Gegensatz dazu geben die Fon- Erzählungen dem Zuhörer klar zu verstehen, wer von den beiden Ehepartnern die Verantwortung für die Unfruchtbarkeit trägt. Außerdem spürt der Zuhörer, daß der Ehemann sofort eine zweite Frau heiratet, sobald er nach langer Zeit mit der ersten Frau ohne Kind zusammenlebt.

Die Märchenrealität unterscheidet sich manchmal vom Alltagsleben. Trotz des in Afrika entstandenen Wandels im vergangenen Jahrhundert ist die Unfruchtbarkeit und besonders die der Frau verpönt und wird als eine Negation des Lebens angesehen. Auch in manchen entlegenen Dörfern Benins bzw. Afrikas ist der Reichtum an Kindern trotz der vielen Armut der Menschen heute noch geschätzt. Der hohe Mangel an Bildung und medizinischer Versorgung können die Ursache für dieses Phänomen sein. Unterdessen hatte sich in Europa mit der Industrialisierung, dem Rückgang der Armut, der Berufstätigkeit der Frau, dem schwindenden Einfluß der Kirche, eine Änderung in diesem Bereich ergeben. Mit der Erfindung der Pille ist die Kinderlosigkeit ein normales Phänomen geworden, da sich Paare aus beruflichen Gründen ohne Hemmung und irgendeinen gesellschaftlichen Einfluß entscheiden können, ob sie kinderlos oder nicht zusammenleben. So eine Entscheidung führt häufig dazu, daß sich Frauen im Einvernehmen mit ihren Männern oder Partnern freiwillig sterilisieren lassen, wenn bereits Kinder vorhanden sind, was in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft unvorstellbar wäre. Das sind also zwei völlig verschiedene Auffassungen über die Unfruchtbarkeit.

Darüber hinaus scheiden sich die Geister über das Phänomen der Kinderzeugung als Faktor der Sicherung der Nachkommenschaft. Bei den Fon symbolisiert die Sterilität das Ende des Lebens des Einzelnen, während sie in der deutschen europäischen Gesellschaft immer verbreiteter ist. Es ist alles eine Kulturfrage, aber Afrika, wenn es sich entwickeln will, muß um jeden Preis manche hinderlichen Aspekte seiner Tradition, wie z.B. den Kinderreichtum als wichtigen Faktor für ein hohes Ansehen in der Gesellschaft, loswerden.

3.9. Die Gier

Das Thema der Gier wird in den Erzählungen unter verschiedenen Aspekten behandelt. Der auffälligste dieser Aspekte in den Fon- Märchen bezieht sich auf etliche tierische Figuren, aber auch auf merkwürdige Gestalten, die sich vor nichts schämen, ihre Gier oder anders gesagt, ihre Gefräßigkeit offen zur Schau zu stellen.

Es handelt sich z. B. um „Adɔnɔyɔgbo“, der in jedem Märchen, in dem er auftritt, seine Gier und seine zügellose Sucht nach Essen offenbart. In einer Reihe von Fon- Märchen, die „Adɔnɔyɔgbo- Märchen“ genannt werden können, steht meist seine Gier im Vordergrund. Adɔnɔyɔgbo ist egoistisch, geizig und diese Charaktereigenschaften sind alle mit seiner Gier eng verbunden. Er ist aber auch sehr klug und weiß seine Klugheit im richtigen Augenblick anzuwenden, wenn es darum geht, das Essen nicht teilen zu müssen. Bei den Fon ist die Gier verpönt. Über den Gierigen wird oftmals schlecht geredet. Er gilt als ein der Gemeinschaft schädliches Wesen, weil seine Gier das Gemeinschaftsleben stören könnte. Der Fon- Tradition zufolge soll das Individuum innerhalb der Gesellschaft alles, sei es Nahrung, Acker, Haus usw. mit seinen Mitbewohnern teilen.

Dies ist das Zeichen für eine gegenseitige Hilfe und somit eine Solidarität innerhalb der Gemeinschaft, der es angehört. Sobald jemand durch seine Gier oder sein schlechtes Verhalten aufhört, diesen Solidaritätspakt zu respektieren, wird er aus dem Gemeinschaftsleben verstoßen und muß sich der Gesellschaftsordnung gemäß benehmen, bevor er wieder aufgenommen wird. Diesen soziologischen Merkmalen liegt die Tatsache zugrunde, daß Adɔnɔyɔgbo in den Märchen streng bestraft wird, in denen er sich äußerst gierig zeigt.

Strafe bedeutet in diesem Zusammenhang meist nicht, daß er geschlagen wird.

Die gegen ihn verhängte Strafe besteht oft darin, ihm das Essen auf irgendeine Weise wegzunehmen oder es ungenießbar zu machen.

Darauf weist ein von Jean Pliya gesammeltes Fon- Märchen mit dem Titel: „A malin, malin et démi“ hin.

Darin wurde die Gier der gefräßigen Hauptfigur Adɔnɔyɔgbo bestraft, und er mußte um sein Essen trauern. Das Märchen endet mit:

„Sa femme lui rit au nez et conclut que son égoïsme méritait bien cette sévère leçon.

Ces patates auraient suffi à nous rassasier. Au lieu de cela tu les as jetées dans la boue

et elles sont été piétinées et cela n'a finalement profité à personne; voilà là où conduit la gourmandise.²²²

Die Erzählung läßt sich gut mit einem Zitat des französischen Klassikers Pierre Corneille abschließen, der in „Le Cid“ nicht zu Unrecht Folgendes über den Geiz schreibt:

„L'avarice perd tout en voulant tout gagner“, was bedeutet, dass der Geizige alles verliert, indem er alles für sich behalten will“. Und das ist genau die Moral, die aus dem oben genannten Adṁnyogbo- Märchen hervorgeht.

Diese Erzählung greift also durch die Figur Yṁgbo das Motiv der gestraften Gier auf.

In demselben Zusammenhang weist ein weiteres Fon- Märchen, gesammelt von Rene Trautmann, darauf hin, wie gefährlich es ist, gierig zu sein.

Das Märchen beschreibt einen polygamen reichen und gierigen Mann mit zehn Frauen, die jeden Tag für ihn kochen. Das Essen wird getrennt gekocht, und jede Frau soll ihm ihr Gericht mitbringen. Gewöhnlich ißt der gierige Mann alles, was ihm die erste Frau vorstellt, dann ißt er zwei Teile von dem Gericht der zweiten Frau, anderthalb Portionen von dem Gericht der dritten Frau, eine Portion von dem der vierten, eine halbe von dem der fünften, ein Viertel von dem der sechsten. Daraufhin läßt er sich die angebotenen Gerichte der vier anderen Frauen kurz schmecken. Nachdem alle Frauen an dem folgenden Tag leckere Gerichte gekocht und sie ihm vorgestellt haben, versucht der gierige Mann, obwohl er schon satt ist, alles zu fressen. Dabei schwillt sein Bauch an und platzt.²²³ So kann eine extreme Gier demjenigen schädlich sein, der sie verkörpert, denn der gierige Mann ist seiner Gier erlegen, nachdem sein Bauch geplatzt ist.

In den Märchen über die Hyäne und die Spinne geht es ebenfalls vor allem um die Gier.

Unter den Fon- Tiermärchen erscheint die Hyäne als das gierigste, aber auch dümmste Tier, und ihre Dummheit hängt mit ihrer Gier eng zusammen. Besonders wenn ihr der Bauch knurrt, hat sie kein Mitleid mit ihren Nächsten, egal ob Tier oder Mensch. Ihre Gier ist zügellos, und aufgrund dessen fällt sie oftmals in jede Falle, die man ihr stellt.

Weil die Gier der Hyäne keine Grenze hat, muß sie in vielen Erzählungen sterben, wie in dem siebten Märchen meiner Sammlung.

Die Gier führt zur Unbedachtsamkeit und liegt in den Fon- Märchen allem Mißgeschick der Hyäne zugrunde.

²²² Vgl. Jean Pliya: La fille têtue, a.a.O., p.113.

²²³ René Trautmann: La Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p.59-60.

Hierzu präsentiert die Hyäne fast die gleichen Charaktereigenschaften wie der Wolf in Grimmschen Märchen.

Genauso wie die Hyäne zeigt sich der Wolf sehr gierig und unbedacht und wird deshalb stets vom Fuchs überlistet.

Fast immer geht sein Mißgeschick auf seine Gier zurück. In „Der Wolf und der Fuchs“ ist der Wolf wegen seiner Gier und Unersättlichkeit von dem Fuchs überlistet und von einem Bauern totgeschlagen worden, der ihn beim Klauen von Fleisch erwischt hat.²²⁴

Er ist wie die Hyäne ein Nimmersatt.

In „Rotkäppchen“ zeigt sich wieder die Gier des Wolfes. Indem er seinen Hunger stillen will, verschluckt der Wolf eine alte Großmutter und deren Enkelkind namens Rotkäppchen und wird später vom Jäger getötet.²²⁵

In beiden Erzählungen wird die Gier bestraft.

Es ist hier angebracht, eine vergleichende Tabelle über die Konsequenzen ihres Verhaltens bei der Hyäne in den Fon- Märchen und dem Wolf in den Grimmschen Märchen zusammenzustellen:

| | Charaktereigenschaften, Verhalten und Konsequenzen | |
|---|---|--|
| Name des Märchens | Charakter und Verhalten | Ende des Märchens |
| | Wolf in Grimms Märchen | |
| 1- Der alte Sultan (KHM:222) | Hilfsbereit,schlau,berechnend, feige | Der Hund bleibt seinem Herrn treu, der Wolf hat das Nachsehen |
| 2- Der Fuchs und die Frau Gevatterin (KHM: 74) | Die Wölfin ist vertrauensselig, arglos, mitleidig | Die Wölfin, durch die Schuld des Fuchses selbst verletzt, schleppt den simulierenden Fuchs nach Hause |
| 3- Der Wolf und der Fuchs | Der ungeschickte | Der Bauer schlägt den Wolf |

²²⁴ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.73), a.a.O., S.340-342.

²²⁵ Ebenda, KHM Nr.26, S.128-134.

| | | |
|--|---|--|
| (KHM: 73) | Nimmersatt: erpresserisch, räuberisch, gierig, verfressen, unvorsichtig | tot |
| 4- Der Wolf und der Mensch (72) | Neugierig, prahlerisch, von seiner Stärke überzeugt, draufgängerisch | Der Wolf muß fliehen und kommt blutend zum Fuchs zurück |
| 5- Der Wolf und die sieben jungen Geißlein(KHM: 5) | Trickbetrüger, verschlagen, erpresserisch, schluckt vor lauter Gier die Geißlein ganz herunter. | Die Geiß schneidet ihm den Bauch auf, füllt ihn mit Steinen. Er stürzt in den Brunnen und ertrinkt |
| 6- Rotkäppchen(KHM: 26) | Verführer, schlau, gierig, lüstern, lügenerisch. | Jäger schneidet dem Wolf den Bauch auf, befreit Großmutter und Rotkäppchen. Wolf stirbt. |
| | | |
| | Hyäne in den Fon- Märchen und afrikanischen Märchen | |
| 1- Wie eine Frau eine Hyäne überlistete, die sie fressen wollte! | Ungeschickt, erpresserisch, gierig, unvorsichtig, verfressen. | Die Hyäne stirbt |
| 2- L'hyène et la femme (Die Hyäne und die Frau) | Verführer, schlau, böse, gierig, lüstern, lügenerisch, verbrecherisch. | Die Hyäne verliert ihre Beute zugunsten eines Löwen und flieht weg |
| 3- L'hyène et le chasseur (Die Hyäne und der Jäger) | Trickbetrüger, verschlagen, gierig, verbrecherisch | Der Jäger erschießt die Hyäne schlitzt ihr den Bauch auf und rettet das gestohlene Baby |
| L'hyène et la panthère (Die Hyäne und der Panther) | Praherisch, draufgängerisch, von ihrer Stärke überzeugt | Überzeugt von ihrer Stärke triumphiert die Hyäne über den Panther und schnappt ihm die Frau weg. |
| 5- Le lièvre et l'hyène (Der Hase und die Hyäne) | Unzuverlässig, räuberisch, arglos, mitleidslos, gierig | Die Hyäne erlebt ein fatales Schicksal, sie wird im Bauch eines Baobabs eingesperrt. |
| 6- Gizo, l'araignée et Koura, | Leichtgläubig, dumm, feige, | Die hyäne muß das |

| | | | |
|---|-----------------------------------|-------------|-----------------|
| l'hyène(Gizo, die Spinne und Koura, die Hyäne) | gierig, hinterhältig, Nimmersatt. | berechnend, | Nachsehen haben |
|---|-----------------------------------|-------------|-----------------|

Aus dieser Tabelle²²⁶ ergibt sich, daß die Gier eine Untugend darstellt, die in den Märchen meistens bestraft wird, denn sie kann zur Bössartigkeit, Dummheit und zum Verbrechen und manchmal zum Tod führen. Die Tabelle zeigt auch, daß der Wolf in Grimms Märchen der Hyäne in den Fon- Märchen in vielerlei Hinsicht ähnelt, was sein Verhalten anbelangt. Es geht in diesen Märchen über die Gier um eine Satire der menschlichen Gesellschaft gegenüber. Die Erzählungen bedienen sich also der gierigen Tiere wie der Hyäne und des Wolfes, um Kritik an Menschen zu üben, die sich trotz ihres materiellen Vermögens in vielen Bereichen des Lebens als gierig erweisen.

Wenn die Gier in den Märchen oft bestraft wird, so unterscheidet sich die Märchenrealität von dem praktischen Leben. Im Märchen beschränkt sich meist die Gier einer Figur auf das Essen. Im Alltagsleben nimmt sie ein anderes Ausmaß an, und zwar hat hier die Gier der Menschen mit dem materiellen Gut zu tun, gemeint ist die Gier nach Geld, nach Macht, nach Anhäufung von Reichtum, und dies wird leider nicht oft bestraft.

Die Machtgier in den Fon- Erzählungen bleibt häufig nicht ungestraft und darauf weist das zwanzigste Märchen meiner Sammlung hin, in dem ein König seine Macht mißbraucht und deshalb auf Mahnung eines Narren aus Angst damit aufhörte.

Die Gier und besonders eine hemmungslose Gier behält den betroffenen Figuren in den Erzählungen meist ein unglückliches Ende vor, ein Zeichen dafür, daß der Mensch bei jedem Ding bescheiden sein und sich mit dem begnügen soll, was er hat.

Die Kritik, die diese Märchen an der menschlichen Gesellschaft üben, sprechen meistens ein Individuum einer bestimmten Sozialgruppe an.

Dies ist leicht zu verstehen, wenn sich z.B. die Kritik gegen einen König, einen Dorfchef oder einen Häuptling richtet, der gewählt wird, um seine Untertanen zu schützen und nicht um sein eigenes Interesse zu befriedigen. Wenn die Gier bzw. die Untugenden der Hyäne bestraft werden, hängt dies also damit zusammen, daß sie in einer Gemeinschaft lebt, die sie durch ihre Gefräßigkeit stört. Die Gier wird nicht von dieser Gemeinschaft zugelassen.

²²⁶ Quelle: Die Tabelle wird aus Märchen zusammengestellt, die aus den Sammlungen der Gebrüder Grimm, aus Fon- Erzählungen so wie aus denen von Colardelle Diarrassouba über die Senoufo und Agni Völker aus der Elfenbeinküste stammen.

Der wesentliche Wert in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft ist also der Frieden. Das Glück des Menschen basiert auf dem Überleben der Gemeinschaft, der er angehört. Aufgrund dessen soll er zum Ausgleich und Zusammenhalt dieser Gruppe beitragen.

Es gibt in der Fon- Tradition eine gegenseitige Solidaritätspflicht auf allen Ebenen.

Die Gier, vor allem eine grenzenlose Gier kann den gesellschaftlichen Zusammenhalt beeinträchtigen. Deshalb gilt sie in den Märchen als unzulässig. Der Spinnenmann, der neben der Hyäne in den Fon- Märchen eine äußerst große Gier verkörpert, hat auch trotz seiner Intelligenz meist keine Chance, was das Zusammenleben mit seinen Nächsten betrifft, denn seine Gier zeigt die Grenze seiner Klugheit, und somit muß sie häufig bestraft werden.

Im großen und ganzen stellt die Gier eine Untugend dar, die in den Fon- Märchen und Grimmschen Märchen bestraft wird. Aber das Motiv „der bestraften Gier“ in den Erzählungen bleibt im Alltagsleben oftmals eine Utopie.

3.10. Die Metamorphose

Das Thema der Metamorphose steht im Mittelpunkt unzähliger Fon- Märchen. Dabei stütze ich mich auf die Definition von Wilhelm Möhlig, um diesen Aspekt näher zu beleuchten. Seiner Definition zufolge ist die Metamorphose die „Verwandlung in eine andere Gestalt oder gar andere stoffliche Kategorien, z.B. Mensch zu Tier, Pflanze oder Stein.“²²⁷

Das Thema führt auf die Fon- Mythologie zurück, die ihrerseits an längst vergangene Jahrhunderte erinnert. Die Metamorphose in den mythischen Fon- Erzählungen erinnert häufig an die Hexerei, an Magie, über die manche Wesen verfügen, um sich zu verwandeln. Sie stellt, wie David Pickering feststellt, eine Fähigkeit dar, die man den Hexen zuschrieb, die mit Hilfe der Magie angeblich ihre Körpergestalt ändern konnten und dabei meist die Gestalt eines Tieres annahmen.²²⁸

Bei den Fon aus Benin ist aber die Metamorphose nicht nur der Hexerei zuzuschreiben. Sie trifft auch auf einfache Menschen zu, die sich angeblich einer Magie bedienen, um sich z.B. in einen Wirbelwind zu verwandeln. So eine Magie, die man im allgemeinen „alisebo“ nennt, erlaubt dem Besitzer, die Wegstrecke einer Reise zu verkürzen. Durch diese Verwandlung

²²⁷ Wilhelm Möhlig: Lexikon der afrikanischen Erzählforschung, Hermann Jungraithmayr, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 1999, S.14.

²²⁸ David Pickering: Lexikon der Magie und Hexerei, Bechtermünz Verlag, Wien, 1996, S.296.

kann er notfalls einer Gefangennahme entgehen. Der Prozeß dieser Metamorphose erfolgt an einer Kreuzung von drei Wegen, wo der Besitzer der Magie drei kleine Sandhaufen macht, die er nach bestimmten Zaubersprüchen mit den Füßen zertritt, wonach er sich plötzlich in einen Wirbelwind verwandelt. Er dürfe bei Vollzug dieses Rituals von niemandem gesehen werden, sagt man.

Bei den Hexen, die bei den Fon und anderen Völkern Afrikas meistens als böse Menschen angesehen werden, vor denen man Angst haben sollte, findet die Metamorphose anders statt. Die Hexe kann sich nach Wunsch in verschiedene Gestalten verwandeln. Während sich manche Hexen lieber in eine Katze, einen Hund, also in Haustiere verwandeln, stellt die Eule den Lieblingsvogel dar, in den sich viele andere Hexen verwandeln. Dies hat damit zu tun, daß die Eule nur nachts auf die Jagd geht, genau wie die Hexe, deren Metamorphose erst bei Nacht erfolgt. Da die Eule große Augen hat, wird sie bei den Fon als Hexenvogel angesehen. Die Schilderungen, wie eine solche Metamorphose zu erreichen sei, variieren. Nach den Angaben meines Informanten aus Godomé namens Felix Adjogou genüge es, daß eine Hexe die Haut eines Tieres besitze und sie nach Zaubersprüchen anfasse, um deren Eigenschaften anzunehmen. Manche Hexen müssen ein sehr kompliziertes Ritual vollbringen und ihren Körper mit einer „Schmiere“, also einer Zaubersalbe bestreichen, die aus der Mischung mannigfaltiger Blätter und Knochen von verschiedenen Tieren hergestellt wird, um ihre Gestalt ändern zu können.

Hängt diese Metamorphose bei den Hexen mit dem Tod zusammen? Alles läßt vermuten, daß die Verwandlung einer Hexe in ein anderes Wesen viel mit dem Tod zu tun hat, denn ihre Metamorphose verlangt, daß sie ihre eigene Haut aufgeben muß, um eine andere Gestalt annehmen zu können. Daher kann man behaupten, dass die Metamorphose der Hexe zum Tod und zur Auferstehung führt.

Man sagt: Wenn bei den Fon oder anderen Völkern Afrikas ein Nachbar einer Hexe auflauert und genau weiß, wann sie sich verwandelt und auf die Suche nach ihrer Beute geht, so könne er ihr angeblich übel mitspielen, indem er ihre abgestreifte Haut verletzt. Die Verletzung zeige sich am folgenden Tag an ihrem menschlichen Körper. Daran merke der Nachbar, daß die Betroffene wirklich eine Hexe sei und der erste Verdacht werde dadurch zur Wahrheit. Die Hexen sollen in der Lage sein, nicht nur sich in ein Tier oder einen Vogel zu verwandeln, sondern auch andere Menschen in irgendein Tier zu verwandeln, um sich an deren Fleisch gütlich zu tun. All dies verdanken sie ihrer Magie, die ihnen erlaubt, durch die Metamorphose die Gestalt eines Tiers anzunehmen. Ziel dieser Metamorphose ist es, einerseits ihr künftiges

Opfer auszuspionieren, bevor es angegriffen wird, andererseits dient die Metamorphose dazu, einer Verfolgung zu entgehen.

Nach einem meiner Informanten namens Agbokpanzo Michel aus Agbangnizoun südlich von Abomey soll Behanzin, der berühmteste König Danxomes während des Widerstandskrieges von 1892 bis 1894 dank der Metamorphose wiederholt der Verfolgung der französischen Truppen entgangen sein. Er habe sich mit Hilfe seines „Fufobo“²²⁹ in Bienen verwandelt, um mehrmals die französischen Truppen in die Flucht zu schlagen.

Die Metamorphose ist auch ein oft verwendetes Mittel, um einer Gefangenschaft oder einer Gefangennahme entgehen zu können. All diese Aspekte der Metamorphose tauchen nicht nur in den Fon- Märchen auf, sondern auch in den Erzählungen vieler Völker der Welt. Es kommt also in den Märchen häufig vor, daß sich der Mensch in ein Tier, einen Baum, einen Vogel oder einen Stein verwandelt. Die umgekehrte Verwandlung ist ebenfalls keine Seltenheit in den Fon- Märchen.

In den Erzählungen ist aber die Verwandlung eines Tieres in einen Menschen häufiger zu beobachten. Drei Tiere verkörpern die Fähigkeit dieser Metamorphose, um so ihre Partner oder Gegner auszuspionieren und sich notfalls an ihnen zu rächen. Die Hyäne, der Elefant und die Antilope stellen in den Fon- Märchen diese Tiere dar, die sich oft in einen Menschen verwandeln. Die Metamorphose der Hyäne in den Märchen hängt meistens mit ihrer maßlosen Gefräßigkeit zusammen. In einem von René Trautmann gesammelten Fon- Märchen zeigt sich das Ziel ihrer Metamorphose.

Das Märchen schildert, wie sich eine Hyäne, die oftmals die Schafe eines Bauern stiehlt, in einen schön gekleideten Mann verwandelt, um nicht in die Gefangenschaft des Bauern zu geraten, der im Begriff ist, ihr eine Falle zu stellen. Die Metamorphose hat der Hyäne erlaubt, den Bauern auszuspionieren und seine Absicht zu kennen. Anschließend konnte sie ihre Tiergestalt wieder annehmen, um weitere Schafe zu stehlen und zu reißen. Nach ihrer Verwandlung in einen Menschen fragt sie den Bauern, was für eine Arbeit er da mache. Als der Bauer ihr erwidert, er sei dabei, einer Hyäne eine Falle zu stellen, sagt die in einen Menschen verwandelte Hyäne:

„Supposes-tu la bête assez sotte pour se laisser prendre ainsi?

²²⁹ Fufobo: stammt aus Bo, einem Fon- Begriff, der Magie bedeutet. Fufobo ist hier eine von Behanzin verwendete Magie, mit der er sich in Bienen verwandelt haben soll, um während des Kolonisierungskrieges die französischen Truppen durch Stiche in die Flucht zu schlagen.

Crois-moi, tu en seras pour tes frais!“²³⁰

Diese Frage der Hyäne an den Bauern deutet offensichtlich auf den Grund ihrer Metamorphose hin, und zwar das Ausspionieren des Bauern bzw. ihrer Absicht, sich an dem Bauern zu rächen.

Ziele der Metamorphose der Antilope und des Elefanten sind meist die Verführung, die Rache und das Belauschen. Die Antilopen verwandeln sich oft in ein hübsches Mädchen, um im Busch den Jäger zu verführen, der sie dann heiratet, wie es das fünfzehnte Märchen meiner Sammlung veranschaulicht. Sie kann sich aber rachsüchtig zeigen, sobald sie merkt, daß der Jäger die zwischen ihnen geschlossene Übereinstimmung nicht einhält, indem sie wieder ihre Tiergestalt annimmt. Dasselbe ist auch bei den Elefanten zu beobachten. Abgesehen von der Verführung, die sich hinter seiner Metamorphose verbirgt, verwandelt sich der Elefant auch, um den Jäger zu bespitzeln und die Geheimnisse seiner Macht zu entdecken, und schließlich um sich an ihm zu rächen.

Woher haben die Antilope, der Elefant und die Hyäne die Kraft ihrer Metamorphose?

Zu beobachten ist häufig, daß die Verwandlung dieser Tiere in den Erzählungen meistens bei Termitenhügeln oder Ameisenhügeln stattfindet. Nach ihrer Metamorphose verstecken sie ihre Haut in den Löchern dieser Termiten- bzw. Ameisenhügel, um bei ihrer Verwandlung die Gunst der guten Geister anzulocken. Die meistverbreitete Glaubensvorstellung der Fon und anderer Völker Westafrikas geht davon aus, daß die Termiten- und Ameisenhügel als Wohnort für wohlwollende Geister dienen, die den erwähnten Tieren die Gabe ihrer Metamorphose schenken. Deshalb erfolgt ihre Verwandlung häufig neben einem Termitenhügel.

Unter den menschlichen Figuren verkörpert der Jäger die Kraft der Metamorphose in den Fon- Erzählungen. Diese Macht wird ihm durch „Aziza“²³¹ gegeben, um ihm zu erlauben, sich zu verwandeln und den Gefahren zu entgegen, die für ihn von der Natur, wilden Tieren aber auch bösen Geistern ausgehen. Dazu schreibt Jacques Chevrier:

„Les chasseurs ont en particulier la faculté de se métamorphoser pour échapper aux pièges que recèlent la nature, animaux sauvages, genies

²³⁰ René Trautmann: Littérature populaire à la Côte des Esclaves, a.a.O., p.33-34.

²³¹ Aziza: bezeichnet in den Fon- Märchen die Figur der Begabung; Siehe Kapitel über Aziza, S.160.

hostiles, forces maléfiques.“²³²

Die Jäger müssen, dank ihrer Magie, sich mehrmals in verschiedene Dinge verwandeln können, um der Verfolgung oder der Rache mancher Tiere zu entfliehen. Wenn die Metamorphose als ein in den Fon- Erzählungen von verschiedenen Gestalten oft benutztes Mittel gilt, um sich der Verfolgung, Gefangenschaft, Gefangennahme, dem Bespitzeln und der Rache zu entziehen, gilt es nun zu prüfen, ob und wie das Thema von den Gebrüdern Grimm aufgegriffen wird. Wichtig ist es hier, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede hervorzuheben, die die Fon- Märchen und Grimmschen Märchen über das Thema der Metamorphose aufweisen. Unzählige Märchen Grimms behandeln das Thema. Es ist hier angebracht, die Analyse auf drei Erzählungen zu beschränken, in denen die Metamorphose im Mittelpunkt steht. Wie bei den Fon erinnert das Thema der Verwandlung in den Grimmschen Märchen merkwürdig auch an das bemerkenswerte Wort „Zauberei“.

„Jorinde und Joringel“ ist hierfür ein gutes Beispiel. Das Märchen handelt davon, wie sich eine alte Frau mit Hilfe einer in der Erzählung nicht genannten Macht in ein Tier verwandelt. Das erlaubt ihr, Menschen und insbesondere Jungfrauen in Vögel zu verwandeln. Es ist hier interessant festzustellen, daß sowohl bei den Fon als auch bei Grimmschen Märchen meist eine Frau die Macht der Metamorphose besitzt.

Hängt dies mit der Doppeldeutigkeit des weiblichen Wesens zusammen, wie sie sich die Fon vorstellen? Dies verraten weder die Fon- Erzählungen noch die Grimmschen Märchen. Auf jeden Fall vermuten die Fon meist bei der Frau die Fähigkeit der Hexerei aufgrund der ihr zugesprochenen Ambiguität.

Verglichen mit der Fon- Märchenliteratur bietet „Jorinde und Joringel“ einen weiteren gemeinsamen Punkt zur Metamorphose der Hexe an. Viele Hexen verwandeln sich bei den Fon in eine Eule oder eine Katze, was sich auch in diesem Märchen von Grimm feststellen läßt. „Am Tage macht sie sich zur Katze oder zur Nachteule, des Abends aber wurde sie wieder ordentlich wie ein Mensch gestaltet.“²³³

Wie kommt es zu dieser Ähnlichkeit, daß die Eule zum Lieblingsvogel wird, in den sich die Hexen verwandeln, um auf die Jagd nach Menschenfleisch zu gehen? Diese Frage findet keine Antwort in den Erzählungen. Aber wenn die Eule in der früheren griechischen Mythologie und dann in den deutschen Märchen meist die Weisheit verkörpert, so wird sie bei den Fon ursprünglich als ein Hexenvogel betrachtet. Und das ist schon ein Unterschied, auch

²³² Jacques Chevrier: Essai sur les contes et récits traditionnels d’Afrique Noire, a.a.O., p.106.

²³³ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.69), a.a.O., S.329-331.

wenn die sie mit der Zeit in Europa als ein Teufel, ein Totenvogel angesehen wird. Dies könnte mit dem aufkommenden Christentums in Europa zusammenhängen.

In „Jorinde und Joringel“ ist zu beobachten, daß die Hexe nicht nur über die Kraft der Metamorphose verfügt; sie ist wie die Hexe bei den Fon auch in der Lage, Menschen in ein Tier zu verwandeln. Die Verwandlung von Jorinde in eine Nachtigall weist auf diese Tatsache hin.

In „Die sieben Raben“ verwandelt ein Vater seine sieben Söhne in Raben, indem er sie verwünscht, da sie vom Wasserholen für die Nottaufe ihrer Schwester nicht rechtzeitig zurückgekommen sind.

Wie folgt verwünscht er sie: „Ich wollte, daß die Jungen alle zu Raben würden.“²³⁴

Kaum ist das Wort ausgesprochen, so sah er sieben kohlschwarze Raben, die auf und davonfliegen. Es gilt hier zu unterstreichen, daß die Verwünschung eine große Rolle bei der Verwandlung spielt. Heißt es, daß die Eltern über eine Macht der Metamorphose verfügen, die es ihnen ermöglicht, ein Kind in ein Tier zu verwandeln?

Die Antwort der Märchenwelt auf diese Frage ist klar und weist darauf hin, daß die Eltern so eine Kraft der Verwandlung besitzen, die nichts anderes ist als das Wort, das aus ihrem Mund kommt. Im Vergleich zu Hexen, die sich dank ihrer Magie verwandeln können, erlaubt diese Kraft den Eltern nicht, sich selbst in irgend etwas anderes zu verwandeln, sondern nur ihre Kinder in Tiere. Diese von ihnen verkörperte Kraft hat jedoch nichts mit Magie oder der Zauberei zu tun, sondern mit der Verwünschung, die in den Märchen zur Verwandlung von Kindern in Raben führt. Der Versuch des Vaters, die verwandelten Kinder wieder zu Menschen zu machen, ist fehlgeschlagen, aber dank seiner einzigen Tochter konnten die Söhne merkwürdigerweise erlöst werden. Die Moral von der Geschichte ist, man soll sich vor Flüchen und Verwünschungen hüten.

Es muß hier darauf hingewiesen werden, daß die Verwünschung ein sehr bemerkenswerter Aspekt der Metamorphose darstellt, der aber selten in den Fon- Märchen auftaucht.

Unter den von mir gesammelten Erzählungen handelt nur ein Märchen von der Verwünschung durch einen Mann. Dabei wird ein Baum in eine hübsche Frau verwandelt, die er heiratet.²³⁵

In „Die sechs Schwäne“²³⁶ hat die Metamorphose schon wieder mit einer hexenhaften Stiefmutter zu tun, die aus Haß mit Hilfe weißer Zauberhemden ihre Stiefsöhne in Schwäne

²³⁴ Ebenda, KHM Nr.25, S.126-128.

²³⁵ Siehe Märchen Nr.14 des vorliegenden Korpus, S.99.

²³⁶ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen 8 KHM Nr.49), a.a.O., S.224-229.

verwandelt. Abermals hängt die Verwandlung hier mit der Hexerei zusammen, denn das Märchen beschreibt die Stiefmutter als eine Frau, die die Hexerei von ihrer Mutter gelernt hat. Dasselbe Bild der Stiefmutter als einer Hexe, die ein Kind in ein Tier verwandelt, taucht in einem anderen Märchen von Grimm auf und zwar in „Brüderchen und Schwesterchen“. Hier hat eine Stiefmutter ihren Stiefsohn in ein Rehlein verwandelt, nachdem sie alle Brunnen verhext hatte. Und da er Durst hatte, und aus einem der verhexten Brunnen getrunken hat, nahm er die Gestalt eines Rehleins an.

Daß eine Mutter ihr Kind zum Tier macht, ist merkwürdig, und das ist das, was Eugen Drewermann als „dämonische Zauberei und somit einen Mißbrauch Gottes Namens“²³⁷ bezeichnet. Aus allen vier ausgewählten Erzählungen Grimms über die Verwandlung ergibt sich, daß die alte Frau, die Stiefmutter, aber auch der Vater Menschengestalten darstellen, die durch Hexerei oder Verwünschung über die Macht der Metamorphose verfügen, während in den Fon- Märchen der Jäger und die alte Frau meist diese Rolle übernehmen. Ein gemeinsamer Punkt ist jedoch damit verbunden, daß die Verwandlung sowohl in den Fon- Märchen als auch in den Grimmschen Märchen von bestimmten Figuren angewandt wird, um jemand anderes auszuspionieren. Dies fällt in „Jorinde und Joringel“ auf, wo sich eine alte Frau, eine Hexe, verwandelt in eine Katze oder eine Eule, um die Menschen und Tiere auszuspionieren, in ihr Schloß zu locken und zu fangen. Diese Form der Metamorphose durch die Hexen in „Jorinde und Joringel“, obwohl sie mit dem Bespitzeln zu tun hat, taucht fast nicht in den Fon- Erzählungen auf. Sie erscheint in keinem der von mir gesammelten Fon- Erzählungen.

Ein wichtiger Punkt bei dem Thema hat damit zu tun, daß die in ein Tier verwandelten und verfolgten Figuren sowohl in den Fon als auch in Grimmschen Märchen am Ende durch wunderbare Hilfe ihre Menschengestalt zurückerhalten. Das mag ein typischer Aspekt der Zaubermärchen sein. Im großen und ganzen bieten die Fon- Märchen und die Grimmschen Märchen viele Gemeinsamkeiten, aber auch etliche wichtige Unterschiede bezüglich des Themas der Metamorphose der Figuren. Ich bin nicht der Auffassung, das Thema erschöpft zu haben und hoffe, daß nachträgliche Arbeiten diese Analyse um weitere Aspekte ergänzen.

²³⁷ Eugen Drewermann: *Lieb Schwesterlein, laß mich herein*, Grimms Märchen, tiefenpsychologisch gedeutet, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, S.22.

3.11. Die Bösartigkeit

Ein von den Fon- Märchen häufig aufgegriffenes Thema ist die Bösartigkeit. Man muß sagen, daß die Bösartigkeit auch verwandte Themen wie die Grausamkeit, die Böswilligkeit, die Eifersucht, die Undankbarkeit, kurz gesagt, alles umfaßt, was den Nächsten absichtlich gefährdet.

In den Erzählungen bezieht sich das Thema auf bestimmte menschliche, aber auch tierische Figuren. Unter den Menschenfiguren, denen die Bösartigkeit meist in den Fon- Märchen zugeschrieben wird, sind die Stiefmutter, einige Könige und die Hexen. Dies hängt nicht nur mit dem Verhalten dieser Figuren im Alltagsleben zusammen, sondern auch damit, daß sich die Realität des Alltags nur schwer von der des afrikanischen Märchens unterscheiden läßt. Ein Beispiel dafür bietet ein von mir gesammeltes Märchen²³⁸ an, das auf einen bösen und grausamen König eingeht, der aus Spaß die Einwohner seines Volkes hinrichten läßt. Die Erzählung beschreibt ferner, wie es einem schlaun Narr gelungen ist, der Barbarei jenes Königs ein Ende zu setzen.

Worin liegt aber die Bösartigkeit des Königs in den Fon- Märchen?

Eine nüchterne Analyse dazu zeigt, daß die Bosheit und somit die Grausamkeit etlicher Könige mit ihrer Macht zusammenhängt. Die Sucht nach unumschränkter Macht verdummt den König, und da er fürchtet, daß ihm die Macht irgendwann aus der Hand genommen werden könnte, versucht er solche Formen der Barbarei seinem eigenen Volk gegenüber zu verüben. Somit terrorisiert er seine Untertanen mit der Absicht, sie auch weiterhin seinem Willen zu unterwerfen, und so an seiner Macht festzuhalten.

Über die Bosheit des Königs in den Fon- Märchen darf man sich zudem nicht wundern, wenn man auf die Geschichte des Königsreiches Danxomes im 16., 17. und 18. Jahrhundert zurückblickt, als einige Fon- Könige Greuelthaten verübt haben. Einer unter ihnen namens Adandozan hätte geschichtlichen Zeugnissen zufolge in seiner Amtszeit mit Hilfe seiner Untergebenen aus Spaß viele schwangere Frauen hinrichten lassen. Ziel dieser Hinrichtung war es, diesen Frauen den Bauch aufzuschlitzen, um zu wissen, ob sie mit einem Jungen oder einem Mädchen schwanger waren. Er war einer der bösartigsten und grausamsten Könige von Danxome. Von dieser Geschichte ausgehend könnte behauptet werden, daß die Märchen den Spiegel der Realität darstellen so auch in Bezug auf das zwanzigste Märchen des vorliegenden Korpus. Das fiktive Bild der Ereignisse in den Fon- Märchen bzw. in den afrikanischen

²³⁸ Siehe Märchen Nr.20 des vorliegenden Korpus, S.123.

Erzählungen ist also die Widerspiegelung von dem, was in vielen Fällen im wirklichen Leben geschieht oder geschehen könnte. Hierzu schreibt Colardelle Diarrassouba:

„La présence du merveilleux n'exclut pas le réalisme, bien au contraire, l'un et l'autre s'allient pour donner une image exacte de l'univers négro-africain dans lequel il n'y a d'ailleurs pas rupture entre le réel et le surréel.“²³⁹

Das zwanzigste Märchen meiner Sammlung weist indirekt auf diese Zeit der Grausamkeit etlicher Fon- Könige von Danxome hin. Hierfür übernimmt das Märchen eine informative Funktion und stellt ein sehr aufschlußreiches Dokument über das Leben der Menschen in der Gesellschaft dar, was sich auch bei Lutz Röhrig bestätigt, der zur Grausamkeit in den Erzählungen schreibt:

„Die grausamen Hinrichtungen im Märchen sind größtenteils Erinnerungen aus dem wirklichen Rechtsleben vergangener Zeiten.“²⁴⁰

Bezüglich der Hexe als einer Figur, die in den Fon- Märchen die Bosheit verkörpert, kann gesagt werden, daß sie nicht häufig in den Erzählungen auftritt.

Jedoch gilt es zu unterstreichen, daß die Hexe bei den Fon von Natur aus als eine äußerst böse und grausame Person angesehen wird. Bei den Fon gibt es keine positive Hexerei, man sagt, den Hexen sei das Böse angeboren. Diese Vorstellung über die Hexen kommt aber nicht von ungefähr, zumal sie in vielen Gegenden für den Tod eines Kindes verantwortlich gemacht werden. So ist häufig zu hören, wenn ein Kind unerwarteter Weise oder frühzeitig nach einer Krankheit stirbt:

„Vi éne ɔ, àzétɔ le we so é dǔ; hwétenú é wá gbe dó dín bó ná kó kú“, d.h.

„Dieses Kind haben die Hexen aufgefressen, denn es ist noch zu jung zum Sterben.“

Solche Aussagen sind mit Vorbehalt aufzunehmen, denn in vielen Fällen geht es um die falsche Beschuldigung einer Nachbarin oder einer anderen Person wegen Hexerei. Ein Beweis läßt sich nicht heranziehen, da häufig keine Autopsie an den Verstorbenen vorgenommen

²³⁹ Colardelle Diarrassouba: *Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'Ouest Africain*, a.a.O., S.85.

²⁴⁰ Lutz Röhrig: Grausamkeit in: „Enzyklopädie des Märchens“, Sp, S.100-102.

wird, um so die wirkliche Todesursache herauszufinden. Insofern versucht man jemand, d.h. die Hexe, zum Sündenbock zu machen, für den frühzeitigen Tod einer Person.

In der Fon- Gesellschaft existiert die Hexerei, aber auch bei anderen Völkern in Benin bzw. in Afrika, eine Hexerei, die nur Böses tut. In einer Gesellschaft, in der die Menschen so eine Vorstellung über die Hexerei haben, kann man nun verstehen, warum sich das reale Bild der Hexe in Märchen dieser Gesellschaft widerspiegelt. Daher könnte man bei der Analyse der Märchen die Soziologie und die afrikanische Weltanschauung heranziehen, denn die Märchen umfassen alle kulturellen Elemente eines Volkes, wie G. Calame Griaule es unterstreicht:

„les contes sont une sorte de moule privilégié dans lequel on retrouve fondus ensemble tous les éléments de la culture.“²⁴¹

Die Stiefmutter macht in den Fon- Märchen keine Ausnahme, was die Verkörperung der Eifersucht und damit der Börsartigkeit anbelangt.

Daß ihr die Bosheit in den Erzählungen zugesprochen wird, hat nichts mit der Hexerei zu tun, da die Hexe eine Magie anwendet, um ihrem Nächsten Schaden zuzufügen. Die Bosheit der Stiefmutter ist eher mit ihrem Verhalten dem Waisenkind gegenüber verbunden. Sie behandelt das Waisenkind schlecht und in etlichen Märchen sogar sehr schlecht, indem sie es harten und oft unlösbaren Prüfungen unterzieht. Diese Bosheit der Stiefmutter zeigt sich in einem Märchen aus meiner Sammlung.

Darin äußert sich die Stiefmutter unzufrieden mit der großen Leistung des armen Mädchens und wünscht ihm sogar den Tod:

Dieses Mädchen, das noch am Leben ist, nützt mir nichts mehr. Besser wäre es, wenn es stirbt.“²⁴²

Die ganze Bosheit der Stiefmutter läßt sich in diesem Satz feststellen, eine Stiefmutter, die entschlossen ist, ihre Stieftochter loszuwerden, bloß weil sie nicht ihr leibliches Kind ist.

Hier gilt es, darauf aufmerksam zu machen, daß Waisenkinder bei den Fon nicht selten sind. Das kommt daher, daß Polygamie in vielen Familien existiert. Man kann aber den Tod nicht daran hindern, seine Pflicht zu tun. So werden die Kinder einer verstorbenen Frau ihrer Mitfrau anvertraut, die auf sie aufpassen soll.

²⁴¹ Calame Griaule: L'Art de la parole dans la culture africaine, a.a.O., p.76.

²⁴² Vgl. Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S.83.

Nach dem Glauben der Fon trennt sich eine verstorbene Mutter nicht von ihrer Nachkommenschaft. Insofern soll man viel Rücksicht auf das Waisenkind nehmen, um den Zorn seiner verstorbenen Mutter nicht auf sich zu ziehen. Deshalb verurteilen alle Fon-Erzählungen das böse Verhalten jeder Stiefmutter einem Waisenkind gegenüber und bestrafen sie. Dieses Urteil gilt als eine Mahnung, die sich an alle Stiefmütter, aber auch an jedes Mitglied der Gesellschaft richtet, die es wagen, dem Waisenkind Böses zu tun. Es soll hier darauf hingewiesen werden, daß die Bosheit nicht nur bei Stiefmüttern in Fon- Erzählungen vorkommt. Auch Grimms Märchen bieten eine Fülle von solchen Beispielen an. Die Bosheit der Stiefmutter steht im Mittelpunkt von Aschenputtel, Schneewittchen, drei Männlein im Walde, Frau Holle usw., und in diesen Erzählungen ist die Moral die Gleiche wie in den Fon-Märchen, und zwar, daß die Bosheit und die Grausamkeit von der Gesellschaft verurteilt und bestraft werden.

Ein anderes Motiv in etlichen Fon- Erzählungen greift ebenfalls das Thema der Bosheit auf. Dieses Motiv wird „der Junge, der ein Kind gebärt“ genannt und stellt meistens ein Kind vor, das sich klüger zeigen muß als ein grausamer und böser König, Chef oder Häuptling. In diesen Erzählungen sieht der König in dem Kind seinen Rivalen, weil dieses pfiffiger ist als er. Deshalb will er es mit allen Mitteln und Wegen loswerden, indem er es auf schwerste Proben stellt, die auf seine Bosheit hindeuten. Die Aufgabe besteht meist darin, daß ein König einem Kind ein männliches Tier mitgibt und von ihm verlangt, daß es dafür sorgen muß, daß dieses Tier schwanger wird und ein Kind gebärt. Schafft es das Kind nicht, die Aufgabe zu lösen, so muß es mit seiner Hinrichtung rechnen. Wie durch ein Wunder gelingt es dem Kind aber immer, die Prüfungen zu bestehen und so den König so lächerlich zu machen, daß er seinen Thron für das Kind räumt oder aus Scham Selbstmord begeht. Es handelt sich hier um eine bestrafte Bösartigkeit. Es ist daher angebracht, kurz die Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß dieses Motiv „le mâle qui met bas“ also „der Junge, der ein Kind gebärt“ einen fundamentalen Unterschied zwischen den Fon- und Grimms Märchen darstellt, weil es in keiner der Erzählungen der Gebrüder Grimm vorkommt. Dies kann nur den Kulturunterschieden zugeschrieben werden.

Die Bösartigkeit ist auch in dem Verhalten zweier neidischer Brüder zu finden, die sich in zahlreichen afrikanischen Märchen als böse erweisen. Ein Beispiel dafür zeichnet sich deutlich in einem Ewe- Märchen ab, in dem zwei Brüder ihren Halbbruder, einen Waisen, aus dem Elternhaus verwiesen haben, nachdem sie ihn gezwungen hatten, ihnen das Geheimnis seines Reichtums zu verraten. Das Märchen endet mit:

„L'enfant perdit par la suite toute sa richesse spoliée
par ses frères.“²⁴³

Dies bedeutet, daß der Waise daraufhin seinen ganzen Reichtum verliert, der ihm von seinen Brüdern geraubt wird. Dieses Märchen deutet auf den Neid zweier Brüder hin, der eine Ursache der Bosheit darstellt. So ein Neid zwischen Brüdern offenbart sich nicht nur in den Märchen, sondern auch im Alltagsleben der Fon, besonders wenn es darum geht, das Erbe des verstorbenen Vaters zu teilen. Die Verteilung verläuft meist ungerecht, was den Neid unter den Kindern hervorruft. Das benachteiligte Kind neigt manchmal dazu, auf den Okkultismus zurückzugreifen, um dem anderen Bruder Schaden zuzufügen. Dies ist ein Zeichen dafür, daß sich das Märchen kaum von der Realität unterscheidet. Unter Bosheit in den Märchen versteht man auch das von einem neidischen Zwillingsbruder begangene Verbrechen, der seinen Zwillingsbruder umbringt und ihm seine schönen Blumen wegnimmt.

Dies ist in einem von Pierre N'Da gesammelten Märchen festzustellen, das wie folgt endet:

„Voilà pourquoi la convoitise n'est pas bonne!“²⁴⁴

Daher kann behauptet werden, daß die extreme Begierde und der Neid eine Ursache boshafter Verhaltens sind, weil sie dazu führen, verbrecherische Taten zu verüben.

Es muß darauf hingewiesen werden, daß in den Grimmschen Märchen das Verhalten von Brüdern häufig von geschwisterlicher Liebe als von Neid und Böswilligkeit geprägt ist. Beispiele dafür sind die Märchen „Die zwei Brüder“, und „Die drei Brüder“.

Die erste Erzählung beschreibt, wie arm die zwei Brüder anfangs sind und wie sich ihr Leben später dann völlig unterschiedlich entwickelt hat. Während der eine arm geblieben ist, ist der andere, nachdem er in der Welt herumgezogen ist und Heldentaten ausgeführt hat, reich und zum König geworden. Das Märchen erwähnt kein Neidgefühl und somit eine gegenseitige Bosheit, trotz ihres unterschiedlichen sozialen Aufstiegs.

Die Erzählung endet mit „Da erkannte er, wie treu sein Bruder gewesen war.“²⁴⁵

Desgleichen bringt das zweite Märchen kein Gefühl der Bösartigkeit unter den Brüdern zum Ausdruck, obwohl es hier um die Konkurrenz bezüglich des Besitzes des einzigen Wohnhauses ihres Vaters geht. Um den Erben des Hauses zu bestimmen, stellt der Vater die

²⁴³ S. Lafage: Contes de la savane, a.a. O., p.79.

²⁴⁴ Pierre N'Da K.: Le conte africain et l'éducation, a.a.O., p.239-240.

²⁴⁵ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.60), S.283-303.

drei Brüder auf eine Probe. Jedes Kind soll in die Welt gehen, um sein Handwerk zu lernen.“
Wer das beste Meisterwerk macht, der soll das Haus haben“ fügt der Vater hinzu. Einer ist am besten in seinem Handwerk, und ihm gibt der Vater das Haus.²⁴⁶

Die beiden anderen Brüder zeigen keinen Neid und somit keine Bosheit ihrem Bruder gegenüber. Im Gegenteil lieben sie sich so sehr, daß sie fortan alle drei im Haus wohnen. Wäre es in einem afrikanischen Märchen gewesen, so hätte dies zu bösen Auseinandersetzungen zwischen den drei Brüdern geführt. Diese Bosheit ist in den beiden Märchen kein Thema, und daher unterscheiden sie sich von den Fon- Erzählungen über zwei oder mehrere Brüder. Eine Erklärung dafür kann mit der Verschiedenheit der menschlichen Natur zusammenhängen. Dies hat nichts damit zu tun, daß afrikanische Völker barbarisch sind, denn der Held, der in afrikanischen Märchen auf seinen Bruder so neidisch ist, bis er einen Mord an ihm verübt, wird oft bestraft. Diese Strafe gilt als eine Warnung an verbrecherische Rivalität unter Geschwistern und appelliert an die Liebe zwischen ihnen. Jedoch ist sowohl den Fon als auch den Märchen Grimms solcher Art eines gemeinsam. Es geht um die Moral, die will, daß die brüderliche Liebe eine Tugend darstellt und die Bosheit verbannt werden muß. Eine andere Form der Bösartigkeit in manchen afrikanischen Märchen ist die Undankbarkeit, die darin besteht, sich seinem Wohltäter oder Retter gegenüber böse zu zeigen. In einem afrikanischen Märchen, gesammelt von Blaise Cendrars, tritt die Undankbarkeit und somit die Bosheit der Menschen eines Dorfes hervor, die einem Jäger mit dem Tod gedroht haben, nachdem dieser sie aus dem Bauch eines Ungeheuers befreit hatte, das sie zuvor verschluckt hatte.²⁴⁷

Auf die Bosheit wird ebenfalls in einem Märchen von Birago Diop mit dem Titel:

„Le Salaire“ hingedeutet, in dem sich ein böses Krokodil entschließt, ein Kind zu fressen, das ihm zuvor geholfen und es vorm Tod gerettet hat.²⁴⁸

Abgesehen von etlichen Menschenfiguren, die in den Fon- Erzählungen die Bosheit in sich tragen, sind auch viele Tierfiguren zu erwähnen, die sich äußerst böse ihren Nächsten gegenüber zeigen. Dazu zählen vor allem der Löwe und die Hyäne. Der Löwe zeigt sich böse den anderen Tieren gegenüber aufgrund seiner Stärke. Er ist stark und somit mächtig. Er macht sich diese Stärke zunutze, um die kleinen Tiere anzugreifen, die sich seinem Willen nicht unterwerfen. Seine Bosheit hängt also mit einer Form von Diktatur und einem Machtmißbrauch zusammen. Viele von seinen Aussagen in den Fon- Erzählungen deuten auf

²⁴⁶ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen, (KHM Nr.124), a.a.O., S.533-525.

²⁴⁷ Blaise Cendrars: Anthologie Nègre, Buchet, Paris, 1947,p.59.

²⁴⁸ Diop Birago: Les contes d'Amadou Koumba, a.a.O., p.99.

diese Bosheit hin, besonders wenn der Löwe mit einem anderen Tier etwas bespricht. Falls er merkt, daß sich die Meinung seines Nächsten von seiner eigenen unterscheidet, so ist häufig von ihm zu hören:

„A sɔ ke nú dɔkpó dín ɔ ná sɔ wé dú tóóló!“ , was „Noch ein Wort, und ich fresse dich auf“ bedeutet.

Bei der Hyäne kann man sagen, daß ihre Bosheit unmittelbar mit ihrer Gefräßigkeit verbunden ist. Die Hyäne scheut sich nicht, sich mit einem anderen Tier zu schlagen oder es zu töten, wenn sich jenes mit ihr um einen Kadaver streiten oder sie nicht mit ihm teilen will. Sie hat keinerlei Bedenken, ihren Nächsten zu eliminieren, sobald es um die Teilung eines Essens geht. Diese Verhaltensweise der Hyäne in den Fon- Märchen symbolisiert eine Bosheit, die sich kaum von ihrer Gefräßigkeit trennen läßt. In diesem Zusammenhang zeigt sich eine deutliche Ähnlichkeit zwischen der Hyäne und dem Wolf in Grimms Märchen. Wie die Hyäne wird der Wolf auch als ein sehr gefräßiges und böses Tier vorgestellt. Und weil er ein Nimmersatt ist, wird er in vielen Erzählungen wie z.B. „Rotkäppchen“ äußerst böse, wenn es darum geht, seinen Hunger zu stillen. Er hat in diesem Märchen ein harmloses Kind überlistet, das zu seiner Oma geschickt wird, um ihr Essen zu geben. Als erster kommt der Wolf zur Oma und verschluckt sie. Durch die wunderbare Hilfe eines Jägers kann die alte Frau noch gerettet werden, denn der Jäger hat dem Wolf den Bauch aufgeschlitzt, und der Wolf mußte sterben.²⁴⁹

Das Ende dieses Märchens scheint grausam zu sein, aber so eine Grausamkeit ist berechtigt, zumal das Märchen wie auch alle anderen Fon- Erzählungen oder Grimmschen Märchen durch das Böse eine Moral vermitteln. Daß die Hyäne, der Löwe, die Stiefmutter, die Hexe, der Wolf in den Märchen der Fon oder der Brüder Grimm nach ihrer bösen Tat bestraft werden, hat damit zu tun, daß die Bosheit, die Grausamkeit nicht zulässig sind, und dies heben die Märchen hervor. Bei den Fon lachen die Zuhörer und freuen sich, wenn ein Übeltäter am Ende einer Erzählung grausam behandelt wird, was in der europäischen Gesellschaft nicht oft der Fall ist und dies aus Abscheu vor der Strafe. Die Fon- Erzähler betonen häufig in ihren Erzählungen die harte Strafe, die gegen den Bösen verhängt wird, und sie tun es mit viel Gestik und Körperhaltung, damit die Zuhörer selber merken, wie lebensgefährlich es ist, Böses zu tun. Darauf deutet ein Märchen meiner Sammlung hin, in dem ein König seine erste Frau bei lebendigem Leibe verbrennen läßt, nachdem diese aus Eifersucht das neugeborene Baby ihrer jüngsten Mitfrau unbemerkt gegen einen Hund ausgetauscht und es dann in den Busch geworfen hat.

²⁴⁹ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.26), a.a.O., S.128-134.

Bei den Fon betrachtet man eine solche Verbrennung einer bösen Figur nicht als eine Grausamkeit, sondern als eine Sanktion gegen die Bösen. Man hat kein Mitleid mit dem Bösen. Sowohl in den Fon- Märchen als auch in den Sammlungen Grimms ereilt die Bösen fast immer ein schreckliches Ende.

Offensichtlich stellt die Bösartigkeit bzw. die Grausamkeit in jeder Form eine verächtliche Untugend dar, die die Gesellschaft verurteilt. Die Lehre aus den Fon- Erzählungen über die Bösartigkeit und die Grausamkeit ist die eine praktische Moral, die lautet: „Im Leben zahlt sich die Bösartigkeit nicht aus; man soll im Gegenteil gut, freundlich und dankbar sein“.

Insofern wäre es abwegig zu meinen, daß „die Märchen Grimms über Bösartigkeit bzw. Grausamkeit und Gewalt pädagogisch gesehen nicht für die Menschen geeignet seien“²⁵⁰, wie es Carl- Heinz Mallet nahelegt.

Solche Märchen sind nicht grausam um der Grausamkeit willen. Sie bereiten die Menschen in Wirklichkeit auf das Grausame, das Böse vor, das ihnen im Leben unweigerlich begegnen wird. Deshalb sind Märchen solcher Art nicht nur für eine gewisse Altersgruppe der Gesellschaft bestimmt. Erwachsene wie Kinder dürfen solche Märchen hören angesichts der in ihnen verborgenen Moral.

²⁵⁰ Carl heinz Mallet: Kopf ab! Gewalt im Märchen, Hamburg/Zürich, 1985, S.15.

3.11.1. Die Selbstaufopferung

In den afrikanischen Märchen, die dieses Thema aufgreifen, stehen häufig Kinder und insbesondere das Waisenkind im Mittelpunkt. Hier ist die Selbstaufopferung nicht von der Hilfsbereitschaft zu trennen, die die Kinder in vielfältigen Fon- Märchen beweisen, um die Gunst und die Hilfe anderer ihnen unterwegs begegnender Figuren zu gewinnen. Die Helden müssen also verschiedene Proben bestehen, auf die sie gestellt werden und die von ihnen viele Opfer verlangen. Das Opfer kann manchmal zur Erniedrigung des Helden führen.

Zu den häufig von der alten Frau oder den merkwürdigen Wesen dem Waisenkind vorgeschlagenen Proben zählt also die Opferbereitschaft, die in den Erzählungen darin besteht, sich höflich und respektvoll zu zeigen, die Anweisungen zu befolgen und die Arbeiten, ob schwer, ob leicht, gut oder verächtlich, ohne Klagen zu leisten.

In den Fon- Erzählungen erwarten häufig Figuren wie die Alte, der Alte aber auch andere Wesen wie das Ungeheuer, daß das Kind Selbstaufopferung beweist, bevor ihm geholfen wird. Und weil der Held unterwegs in schwierige und ausweglose Lagen gerät, fühlt er sich gezwungen, weiteren Figuren gegenüber Opfer zu bringen, um zurechtzukommen. Dies tritt in einem Märchen meiner Sammlung auf, indem eine alte Frau von einem in Not geratenen Waisenmädchen verlangt, es solle ihre breite stinkende Wunde so lange ablecken, bis sie sauber wird, bevor sie ihm den weiten und komplizierten Weg zum Stiefmutterfluß zeigen würde. Das tut das Mädchen bereitwillig. Daraufhin wird ihm der Weg beschrieben. Auf seinem Rückweg fragt das Mädchen von selbst die alte Frau, ob sie noch eine Arbeit hätte, die es für sie leisten könne.²⁵¹

So ein Verhalten richtet die Aufmerksamkeit auf die Hilfsbereitschaft und die spontane Selbstaufopferung eines Mädchens einer alten Frau gegenüber und zeigt mittelbar die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft.

Bei den Fon werden die Alte und der Alte als Personen angesehen, die die Kinder, aber auch Erwachsene im Gemeinschaftsleben darauf vorbereiten, ihre Pflichten und Rechte im Voraus zu wissen. Sie helfen den Kindern und Jugendlichen beim Einüben der gesellschaftlichen Moral. In der Selbstaufopferung sieht man einen moralischen Wert, der dem Kind innerhalb der Gesellschaft beigebracht werden soll, denn das Kind, das nicht über diesen moralischen Charakter verfügt, könnte z.B. einem Laster wie der Faulheit verfallen sein. Aber die Gemeinschaft verurteilt die Faulheit zugunsten der Selbstaufopferung, der Hilfsbereitschaft

²⁵¹ Siehe Märchen Nr.12 des vorliegenden Korpus, S.83.

und des Fleißes. Wer faul ist, kann nicht das Überleben der Familien- Gemeinschaft absichern. Deshalb ist es in den Fon- Erzählungen, die von der Selbstaufopferung handeln, festzustellen, daß die Hilfsbereitschaft oder die Selbstaufopferung häufig dem großen Thema der Faulheit gegenübergestellt wird. Diese Märchen heben meist hervor, daß die Selbstaufopferung belohnt wird und zum Glück führt, während die Faulheit bestraft wird.

Die Selbstaufopferung wird auch in „La Cruche“, einem Märchen aus „Le Pagne noir“ von Bernard Dadié aufgegriffen, in dem Koffi, ein Waisenknabe, ohne Zögern wagemutig auf den Rücken eines merkwürdigen Krokodils steigt, um ihm den Rücken zu reiben, wie es von ihm verlangt. Erst danach rettet das Tier das Kind aus seiner Notlage.

Das Thema scheint mir universal zu sein, denn es steht ebenfalls im Mittelpunkt vieler Märchen der Gebrüder Grimm. „Die drei Männlein im Walde“ bietet ein gutes Beispiel, indem sich ein Waisenmädchen hilfsbereit und artig drei im Wald begegneten Haulemännchen gegenüber gezeigt hat, um über seine böse Stiefmutter zu siegen, die alles daran setzt, es loszuwerden, weil es schöner ist als ihre leibliche Tochter. Das Mädchen soll mitten im Winter in den Wald gehen, um einen Korb mit Erdbeeren zu füllen. Es darf vor den Augen seiner Stiefmutter erst wieder erscheinen, wenn es diese Aufgabe gelöst hat, obwohl diese weiß, daß keine Erdbeere im Winter wächst. Im Wald angekommen trifft das arme Mädchen in einem Häuschen drei Haulemännchen, denen es sein Problem unterbreitet. Die Männchen haben Mitleid mit ihm und wollen ihm sofort Beistand leisten. Davor muss das Mädchen ein Opfer bringen. Es teilt sein Brot mit ihnen und soll den Schnee hinter dem Haus wegkehren. Das kleine Mädchen tut es ohne Klage und findet wie durch ein Wunder reife dunkelrote Erdbeeren unter dem Schnee. Darüber hinaus geben ihm die drei Haulemännchen eine Macht, die es noch schöner macht und ihm erlaubt, Goldstücke aus dem Mund zu spucken, jedesmal wenn es spricht. Auch wünschen sie ihm, daß ein König kommt und es heiratet. Alles dies ist seiner Selbstaufopferung und spontanen Hilfsbereitschaft zu verdanken.

Das Märchen beschreibt ferner, wie die leibliche Tochter der Stiefmutter das Waisenmädchen nachahmen will, ohne ihre eigenen Fähigkeiten in Erwägung zu ziehen. So sehr liegt ihr das Erreichen des Glücks am Herzen. Weil sie faul ist und sich den drei Haulemännchen gegenüber arrogant und unartig benommen hat, erhält sie von ihnen eine Macht, die ihr nur Unglück bringt. Zur Folge ist sie nur vom Pech verfolgt.²⁵² So erweist das Sprichwort „Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es zurück“ seine Wahrheit. Diese Erzählungen und viele andere der Gebrüder Grimm illustrieren den moralischen Wert der Selbstaufopferung

²⁵² Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.13), a.a.O., S.65-70.

und Hilfsbereitschaft und sind von daher den Fon- Märchen ähnlich, in denen das Thema angeschnitten wird. Alles in allem beruhen die Selbstaufopferung und die Hilfsbereitschaft auf erzieherischen Prinzipien: sie stellen moralische und gesellschaftliche Werte dar, die jedermann erwerben soll, wenn er für sein Glück und das der Gemeinschaft eintreten will. Dies ist die Botschaft, die die Märchen vermitteln.

3.11.2. Die Gerechtigkeit

Viele der Fon- Märchen folgen bei diesem Thema dem immer gleichen Schema. Erst wird die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf ein Unrecht gerichtet, das an Helden verübt wird. Indem die Erzählungen auf irgendeine Weise die Wiedergutmachung dieses Unrechts hervorheben, übermitteln sie zugleich eine Moral, die auf der Gerechtigkeit beruht. Sozusagen kommt die Gerechtigkeit in den Märchen erst durch die Bekämpfung des zuvor geschehenen Unrechts zum Vorschein.

Gängige Motive in den Erzählungen über die Gerechtigkeit sind zum Beispiel „das Böse wird bestraft und das Gute belohnt“ oder „Sieg des Kleinen über den Großen“.

Wenn eine Stiefmutter ihrer Stieftochter härteste Aufgaben stellt, während ihre leibliche Tochter davon verschont bleibt, so gilt dies als ungerecht, und in den Erzählungen solcher Art werden die Stiefmutter und ihre Töchter für ihre Ungerechtigkeit bestraft.

Ein Beispiel dafür weist das zwölfte Märchen meiner Sammlung auf, in dem eine böse Stiefmutter für ihre Ungerechtigkeit hart bezahlen muß. Ihre Tochter stirbt.

Die Ungerechtigkeit der Stiefmutter ihrer Stieftochter gegenüber scheint ein in Erzählungen weltweit behandeltes Thema zu sein. Eine ähnliche Variante zeichnet sich in „Aschenputtel“ ab, in dem die Heldin schwierigen Aufgaben wie dem Verlesen zahlreicher Linsen in einem kurzen Zeitraum unterworfen wird. Darüber hinaus muß sie die Schuhe ihrer Stiefschwestern putzen, während die leiblichen Töchter von jeglicher Hausarbeit verschont bleiben. Dieses Verhalten der Stiefmutter ist als ein Unrecht zu betrachten, das an Aschenputtel verübt worden ist. Und um dem Mädchen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, beschreibt die Erzählung, wie hart die Stieftöchter am Ende bestraft werden. Ihnen haben die Tauben die Augen ausgepickt.

Dieses Märchen der Gebrüder Grimm weist darauf hin, wie die Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit siegt.

Manche Fon- Märchen lassen Figuren hervortreten, die als die Befürworter der Gerechtigkeit gelten. Das sind meist die alte Frau, der Tod, der Hase, das schlaue Kind. Die alte Frau sorgt oft dafür, daß die Tochter der Stiefmutter auch auf die Gesetze innerhalb des Gemeinschaftslebens achtet.

Seinerseits spielt der Tod perfekt seine Rolle des rechtschaffenden Richters sowohl in der Märchenwelt als auch im realen Leben. Er verschont niemand.

In vielen Fon- Märchen gilt der Hase als der Garant der Gerechtigkeit, indem er viele Riesentiere wie den Löwen, den Leoparden, den Panther usw. überlistet, die nur ihre Kräfte nutzen, um die Kleinen zu terrorisieren oder zu töten. Das schlaue Kind aber bekämpft die Ungerechtigkeit vieler Könige und Häuptlinge, die ihre Macht gegenüber ihren Untertanen mißbrauchen. Sein Handeln in zahlreichen Märchen findet bei den Zuhörern meist großen Beifall. Es bleibt eine legendäre Figur und gilt oft als der Meister der Gerechtigkeit in den Erzählungen, die von der Willkür handeln.

Das Kind leistet einen Beitrag zur Verdrängung des schlechten Königs.

Man muß aber darauf hinweisen, daß die Helden, die in der Erzählung ein Unrecht erleiden oder einer Ungerechtigkeit zum Opfer fallen, nicht direkt dafür entschädigt werden. Das Unrecht, das ihnen angetan wurde, wird meist durch den Gewinn eines höchsten Glücks kompensiert. Oder sie werden durch ein Wunder aus einer Notlage gerettet. Der Gewinn des Glücks und die Rettung verweisen auf die Wiederherstellung der Gerechtigkeit. Die Strafe, die den Verursachern der Ungerechtigkeit auferlegt wird, egal wie hart und grausam sie sein mag, stößt bei den Zuhörern und Lesern auf großen Beifall.

In den Grimmschen Märchen ist es z.B. oft der König, der dafür sorgt, daß einem Gerechtigkeit widerfährt. Im Märchen „Der Froschkönig oder der eiserne Heinrich“ ist deutlich festzustellen, daß der König von seiner Tochter fordert, ihr Versprechen dem Frosch gegenüber einzuhalten, um ihm kein Unrecht zu tun.

Es geht also in der Erzählung um eine Königstochter, ein junges Mädchen, dem ein Frosch aus einer Notsituation geholfen hat. Es hat beim Spielen einen goldenen Ring verloren und wußte sich nicht zu helfen. Als der Frosch seine Hilfe anbot, mußte die Königstochter ihm versprechen, ihn zu heiraten. Nachdem er den Ring hochgeholt hat, kommt er später, um mit ihr zu essen, und bei ihr zu schlafen. Das Mädchen weigert sich, aber der König findet dies ungerecht. Er zwingt seine Tochter, ihr Versprechen einzuhalten, was sie schließlich auch tut.²⁵³

²⁵³ Brüder Grimm: Kinder und Hausmärchen (KHM Nr.1), a.a.O., S.6-9.

Das Märchen weist hier darauf hin, daß die Nichteinhaltung eines Versprechens auch als eine Art Ungerechtigkeit gilt, die bestraft werden soll.

In den Fon- Märchen wie auch in den Grimmschen Märchen bezieht sich die Gerechtigkeit auf eine Person und zwar auf den Helden.

Die Märchen bedienen sich daher der Helden, um ein unmoralisches Verhalten eines Individuums seinem Nächsten gegenüber in Frage zu stellen.

Das heißt, sie verurteilen die Ungerechtigkeit und plädieren für eine Gerechtigkeit im Gemeinschaftsleben. Eine Ausnahme hiervon bildet das dritte Märchen meiner Sammlung, das den Fall einer ungestraften Ungerechtigkeit schildert.

Es geht darin um den Machtmißbrauch eines Tieres gegenüber einem anderen. Das mächtigste, und zwar der Panther, ein guter Freund des Stachelschweines, zwingt dieses dazu, ihm sein größtes Geheimnis zu verraten. Nach langem Zögern enthüllt das Stachelschwein sein Geheimnis, und der Panther profitiert davon, um es zu töten. Es handelt sich in der Erzählung um ein Unrecht, das mit der Bösartigkeit und Grausamkeit des Panthers zusammenhängt. Obwohl das Märchen eine bei den Fon sehr verankerte gesellschaftliche Taktik übermittelt, wonach man in bestimmten Situationen besser seinen Mund halten soll, richtet es zugleich die Aufmerksamkeit auf einen ungestraften Machtmißbrauch, der in der Erzählung als eine Form von Ungerechtigkeit angesehen werden kann.

Im Gegensatz zu unzähligen weiteren Erzählungen, in denen das Unrecht gegenüber einem Helden auf irgendeine Weise wiedergutmacht wird, sei es, daß das Opfer des Unrechts später Glück hat oder der Täter der Ungerechtigkeit bestraft wird, ist in dieser Erzählung festzustellen, daß gegen den Täter keine Strafe verhängt wird. Warum? Alles deutet darauf hin, daß die Erzählung trotz ihrer fiktionalen Darstellung die Zuhörer und Leser auf die Realität verweist. Das Irreale im Märchen kann auch zum Realen werden.

Daß die Ungerechtigkeit in diesem Märchen nicht bestraft wird, kann auch für die Realität, das Alltagsleben, gelten. Insofern unterscheidet sich ein König, der wegen seiner Macht sein Volk ausbeutet und dessen Reichtum ungestraft allein für sich und seine Familie nutzt, nicht von dem Panther, der das Stachelschwein mißbraucht hat. So eine Ungerechtigkeit kann ebenfalls auf den Reichen zutreffen, der trotz seines großen Reichtums den Armen immer wieder ausbeutet. Ungeachtet dessen bleibt er straffrei. Es ist hier vonnöten zu unterstreichen, daß diese Erzählung mit dem Motiv „die ungestrafte Ungerechtigkeit“ als einmalig in der Fon- Märchensammlung gilt. Daher erweist sich der Spruch „Ausnahme bestätigt die Regel“ als richtig. Wenn die Ungerechtigkeit in den Fon- Märchen wie auch in den Grimms Märchen meist bestraft wird, so geschieht im Alltag meist das Gegenteil. Angebracht wäre es, wenn die

Moral der Märchen über die Ungerechtigkeit auch in der Realität ihre Anwendung fände und zwar, eine Moral, die darin besteht, das Böse vom Guten, aber auch das Gerechte vom Ungerechten zu unterscheiden. Nur so kann man eine ideale Weltordnung schaffen, wie im Märchen.

4. Die Funktionen der Fon- Märchen

In vielen afrikanischen Völkern bleibt die Oralliteratur immer noch die einzige Ausdrucksweise ihrer kulturellen Identität in Vergangenheit und Gegenwart. Bei den Fon ist hervorzuheben, daß dem „Wort“ ein großer Platz im Alltagsleben eingeräumt wird. Kann man deshalb sagen, daß die Fon nur geschwätzige Menschen sind? Sind es Leute, die zunächst eine Weile reden, bevor sie denken? Natürlich nicht, denn die Oralität spielt eine große Rolle im Fon- Denken, und diese bringen sie durch das Wort, die Geste usw zum Ausdruck. Durch das Wort wird die ganze Weisheit bzw. das ganze Kulturgut des Volkes hervorgehoben. Diese Art und Weise, die Geschichte von Mund zu Mund zu übertragen, läßt sich durch verschiedene Gattungen der Oralliteratur ausdrücken und hierbei besonders durch Märchen, deren Funktionen noch nicht endgültig definiert worden sind. Deshalb ist es hier vonnöten, auf die Rolle von Erzählungen in der Fon- Gesellschaft aufmerksam zu machen. Den ersten europäischen Afrikanisten zufolge bergen die afrikanischen Märchen keinen sachlichen Wert in sich. Sie wurden als „Zeitvertreibungsobjekte“ betrachtet. In diesem Zusammenhang schreibt Golberry nach einer Afrikareise:

„Des coteries de nègres passent des journées entières à fumer à jouer, mais surtout à causer et à faire des contes et des histoires ... Car les contes les plus absurdes, les histoires les plus mensongères sont le souverain délice et le plus grand amusement de ces hommes qui parviennent à la vieillesse sans être sorti de l'enfance.“²⁵⁴

Und Equilbeck schreibt :

« Les fables indigènes sont des récits exclusivement destinés
à l'amusement des auditeurs et n'ont nullement pour but

²⁵⁴ Golberry: Fragment d'un voyage en Afrique, tome 2, Paris, 1802, p.386.

d'enseigner une morale, fût elle uniquement pratique, ni de dénoncer les abris sociaux.»²⁵⁵

Beide Autoren haben sich mit ihren Äußerungen zur Rolle des afrikanischen Märchens, die sich ihrer Auffassung nach nur auf die Unterhaltung der Zuhörerschaft beschränkt, getäuscht. Es ist ersichtlich, daß diese Afrikanisten der Kolonialzeit nur den äußeren Aspekt der Märchen gesehen haben. Sie haben weder die sachliche Funktion dieser Märchen begriffen, noch die Logik ihrer Pädagogik.

Dank vieler Forschungsarbeiten und meiner dreimal durchgeführten Feldforschungen über die mündliche Tradition und Literatur ist es heutzutage abwegig, solchen Behauptungen von Golberry und Equilbecq Rechnung zu tragen, die nur auf Vorurteilen beruhen. Das afrikanische Märchen bzw. das Fon- Märchen ist von bedeutendem Wert: Es bildet eine wichtige Ausdrucksweise des Fon- Denkens und somit die Widerspiegelung der traditionellen Zivilisation der Fon, aber auch ein privilegiertes Erziehungsmittel und zugleich eine Kunst. Ziel dieses Teils der Arbeit ist es, drei wesentliche Aspekte der Funktion von Fon- Märchen zu skizzieren. Diese Aspekte sind das Märchen als ein Spiel, das Märchen als Bildungs- und Ausbildungsschule und das Märchen als Lehrzentrum für die Redekunst. Die zwei ersten Funktionen des Fon- Märchens nämlich, die der Erholung d.h. des Spiels und die der Erziehung gelten als die bekanntesten. Aber die Geister scheiden sich, wenn es darum geht, die Priorität der Funktionen zu bestimmen. Die erste Funktion des Märchens ist für die einen die Erholung, die Entspannung. Die anderen schreiben dem Märchen die Lehre, die Erziehung als erste wesentliche Funktion zu.

Mohamadou Kane schreibt dazu:

„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.“²⁵⁶

²⁵⁵ Francois Victor Equilbecq: Essai sur la littérature merveilleuse des Noirs, Contes populaires d'Afrique Occidentale, Misonneuve et Larose, Paris, 1972, p.83.

²⁵⁶ Mohamadou Kane: Les contes d'Amadou Koumba, du conte traditionnel au conte moderne (thèse de doctorat de troisième cycle), Langues et Littératures, n°16, Université de Dakar, 1978, p.18.

In diesem Zitat weist der Autor der Erholungs- und gleichzeitig der Erziehungsfunktion des Märchens Vorrang zu. Léopold Sédar Senghor sieht aber die Erziehung als erste Funktion des Märchens. Dies ergibt sich aus seinem folgenden Zitat:

„Encore une fois, la fable et même le conte sont des genres gnomiques: ils visent à l'éducation. Mais pour éduquer, le conte et la fable doivent charmer.“²⁵⁷

Eine Analyse der beiden Stellungnahmen über die Funktionen des Märchens zeigt, daß sie sich grundsätzlich nicht widersprechen. Jene, die auf dem didaktischen Aspekt des Märchens bestehen, setzen sich zum Ziel, zu zeigen, daß die Märchen der Fon bzw. anderer afrikanischer Völker kein bloßer Zeitvertreib, geschweige denn absurde und lügenhafte Geschichten sind. Sie dienen zur Erziehung und Bildung des Menschen und symbolisieren so das „Fahrzeug“ zur Beförderung der afrikanischen Ethik und Weltanschauung. Die Befürworter des unterhaltsamen Aspektes des Märchens sind anderer Meinung und stellen sich die Frage, warum sich die Menschen abends versammeln, um Märchen zu erzählen. Ihrer Ansicht nach treffen sich die Leute, um sich nach dem harten Arbeitstag auf dem Feld vor allen Dingen zu erholen und nicht, weil sie sich belehren lassen wollen.

Das Märchen bildet eines der möglichen Zerstreungsspiele, die abends im Dorf abgehalten werden. Es ist ein Spiel, auch wenn seine Rolle darüber hinaus geht. Die Anhänger dieser Stellung bestreiten die didaktische Funktion des Märchens bei den Fon nicht, nur wird diese Funktion in den Hintergrund gerückt.

Eine Umfrage, die ich bei meiner Forschung über das Thema bei den Dorfbewohnern geführt habe, bestätigt die Funktion des Märchens als unterhaltsames Spiel. Wenn man die Dorfbewohner fragte, warum sie Märchen erzählen, so bekam man öfter als Antwort:

„mì nò ðò hwénúxó bó ná dó ðè àyí ðayí.“ Das heißt „Wir erzählen Märchen, um uns zu zerstreuen.“

Dies bedeutet nicht, daß sie dumm sind und nicht über das Spiel hinaus denken können.

Sie sind sich dessen bewußt, daß diese mehr oder weniger phantasievollen Erzählungen auch sehr aufschlußreiche Lehren in sich tragen. Dieselbe Frage könne im Bezug auf Kino, Theater oder Konzerte gestellt werden.

²⁵⁷ Léopold Sédar Senghor: Préface aux nouveaux contes d'Amadou Koumba, Présence Africaine Paris, 1958, p.9-10.

In den Fon- Märchen wird oft die Aufmerksamkeit auf das ungehorsame Kind gerichtet; Frauen, die sich den Kindern ihrer Rivalen gegenüber bössartig und hartherzig zeigen, werden oft bestraft; die Häuptlinge und Könige, die ihre Macht mißbrauchen, werden zur Ordnung gerufen. Insofern ist die Erzählung ein Spiel, aber ein sehr erzieherisches Spiel. Also ist ihre doppelte Funktion, die man im Rahmen einer Analyse untersuchen muß, in Wahrheit untrennbar. Wenn man aus dem Fon- Märchen eine bloße Ergötzung macht, dann ist es kein Märchen mehr. Desgleichen wird das Märchen verzerrt, wenn aus ihm nur eine Moral, eine Philosophie gemacht wird. Deshalb soll das Märchen zugleich unterhaltsam und lehrreich bleiben.

Zunächst bleiben wir beim unterhaltsamen Aspekt des Märchens, um darauf hinzuweisen, daß das Fon- Märchen sowohl in seiner Form als auch in seinem Verlauf eine Zerstreuung, eine Entspannung für die Dorfbevölkerung in der traditionellen Gesellschaft bildet, nachdem sich die Bewohner am Tag verschiedenen Beschäftigungen gewidmet haben. Wie schon erwähnt, ist das Märchen eines der möglichen Spiele, an denen man teilnimmt, um sich zu erholen. Da im Dorf die meisten Spiele den Kindern vorbehalten sind, bevorzugen die Erwachsenen das Märchen, an dem jeder teilnehmen kann. Man versammelt sich abends auf dem öffentlichen Platz, am Feuer oder auf dem Hof, wo die Erzählung in einer fröhlichen Atmosphäre stattfindet. Der Märchenabend beinhaltet im Grunde genommen die gewöhnlichen Elemente des unterhaltsamen Spiels und zwar Lieder, Klatschen der Hände, mitunter Trommeln und Tänze, Nachahmung der Mimik, der Komik, des Lachens, der Parodie der Geste und der Stimme jeder Märchengestalt usw.

Er gibt in Wirklichkeit Anlaß zur Erholung und ermöglicht jedermann, seine Sorgen, Probleme, die Realität des Lebens einigermaßen zu vergessen, indem er eine fiktive Welt schafft, in der man sich am Verhalten der Tiere, an wunderbaren Abenteuern, an Wundergeschichten ergötzt. Das Märchen bildet ein Spiel, es schließt keine Altersstufe aus. Dabei verschwindet die Kluft zwischen Alten und Jugendlichen, Männern und Frauen, Großen und Kleinen, und jeder hat das Recht auf freie Rede. Hierzu schreibt Jean- Paul Eschlimann:

„La première caractéristique de la séance de conte consiste à créer „un ailleurs“ où le télescopage du passé et du présent et l'égalité fondamentale des participants deviennent possibles.“²⁵⁸

²⁵⁸ Jean-Paul Eschlimann: *Araignée chez les Agni-Bona*, Thèse de troisième cycle, E.P.H.E.S., Paris, 1975, p.58.

Der Märchenabend ist ein Erholungsmoment, das jeder möglichst angenehm erleben will: Man redet, hört zu, lacht, klatscht in die Hände, tanzt manchmal, kommentiert soviel wie möglich. Der anziehende und ergötzensche Charakter des Märchens hängt vor allem mit der Weise zusammen, wie es dargeboten wird. Der Erzähler selbst verwandelt sich in einen Komödianten, dessen erstes Ziel es ist, das Publikum zu zerstreuen. Seine Art des Erzählens, die Beherrschung der Struktur der Erzählung, die Intonationen der Stimme, seine komischen Gesten tragen zur Schaffung einer gelösten Stimmung während der Erzählung bei.

Der Erzähler sucht die Effekte, verschönert und vergrößert die Elemente seiner Erzählung, wiederholt sich, zieht Vergleiche, integriert direkte Anspielungen und Übertreibungen und ruft so das Lachen hervor. In diesem Spiel der Erzählung entspannt sich die Zuhörerschaft, die aber auch daraus gleichzeitig Lehren zieht, denn diese Lehre spricht nicht nur Erwachsene, das Publikum, sondern auch den Erzähler selbst an. In diesem Zusammenhang ist die erzieherische Rolle des Märchens nicht mehr gesondert.

Deshalb gilt es hier die Wichtigkeit der Märchen in der Erziehung und Bildung des Menschen und dies auf allen Ebenen hervorzuheben.

Moralisch gesehen bildet das Märchen bei den Fön eine der wesentlichen Grundlagen der traditionellen Lehre, ein vorrangiges Element der formellen Erziehung. Das Kind lernt bei der Erzählung, die ihm seine Mutter oder sein Vater vorträgt, die Schwierigkeiten des Lebens, die Mittel und Wege zu ihrer Überwindung und somit die ersten Grundelemente der Moral. Diese Elemente werden von verschiedenen Helden verkörpert und verankern sich immer mehr bei dem Kind, wenn es noch zusätzlich an Märchenabenden teilnimmt, denn die Märchen übertragen das Ideal, das Vorbild der Gesellschaft und weisen auf die Verhaltensweisen hin, denen zu folgen ist, um Erfolge im Privatleben zu haben und zum Fortschritt der Gemeinschaft beizutragen. Hierzu schreibt Bruno Bettelheim:

„Das Märchen konfrontiert das Kind mit den grundlegenden menschlichen Nöten. Das Kind durchleidet mit dem Helden alle Mühen und Wirrsale und triumphiert mit ihm; die inneren und äußeren Kämpfe des Helden sind seine Moral.“²⁵⁹

²⁵⁹ Bruno Bettelheim: Kinder brauchen Märchen, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1975-1976, S.14-15

Tatsächlich trägt das Märchen das Wesentliche der traditionellen Ethik in sich und fordert jedermann dazu auf, sich dem anzupassen. Ein jeder, der an Märchenstunden teilnimmt, erwirbt alle moralischen Lehren, die die Gesellschaft besitzt. Die in den traditionellen Erzählungen angewandten Regeln sind die der modernen Pädagogik und dies aus mehreren Gründen. Denn ehe eine Geschichte ein Kind interessiert, muß sie unterhaltsam sein und darüber hinaus die Neugierde des Kindes erwecken und somit seine Phantasie anregen. Kurz gesagt geht es darum, das Interesse und die Motivation des Zuhörers hervorzurufen, und dafür soll der gute Fon- Erzähler sorgen. Eine anziehende Annäherung der Märchenrealität, eine originale Inszenierung, ermöglichen dem Kind, dem Zuhörer das Verständnis der Lage des Helden und somit ohne große Mühe das Begreifen der Botschaft des Märchens. Die Verkettung in der Erzählung, die Darstellung der Gestalten und deren Handlungen, all dies leistet einen Beitrag zur Hervorhebung der Werte. Wenn der Schluß des Märchens die geeigneten Ratschläge nicht gibt, so kann man von den erzählten Verhalten der Helden ausgehend, selbst die erforderliche Moral herausfinden. Daher kann man behaupten, daß die Erzählung zur Entwicklung des moralischen Sinns beiträgt, indem sie die sichtbaren Aspekte des Guten und Bösen darstellt. Dies macht sich in den Märchen überwiegend bemerkbar, die als Kindermärchen bezeichnet werden. Sie sind reich an moralischen Lehren. Märchen über Waisenkinder bieten hierfür gute Beispiele, denn sie stellen meist zwei Gestalten (ein Waisenmädchen und seine Halbschwester) gegenüber, die sich durch den Kontrast ihres Verhaltens unterscheiden. Ziel dieser Erzählungen ist es, die von der Gesellschaft bevorzugten Eigenschaften und die von ihr verurteilten Untugenden zu unterstreichen. Während das Waisenmädchen Gehorsam, Selbstaufopferung, Hilfsbereitschaft, Mut verkörpert, symbolisiert die Tochter der Stiefmutter die Verwöhnung, Unhöflichkeit, Faulheit. Insofern schreibt Mohamadou Kane zu Recht:

„Le conte constitue un genre vivant qui guide les premiers pas de l'enfant africain qui y puise les règles de morale pratique et lui permet ainsi de faire l'apprentissage de la sagesse. Il renforce chez l'adulte l'expérience de la vie et constitue une sorte de vaste répertoire de conduites à bannir ou à adopter et à partir desquelles il lui sera loisible de guider sa vie.“²⁶⁰

²⁶⁰ Mohamadou Kane: Les contes d'Amadou Koumba, du conte traditionnel au conte moderne, a.a.O., p.20.

Die Lehre in den Kindermärchen ist wesentlich eine Lehre der praktischen Moral, die sich direkt auf das Leben bezieht, denn das Kind benötigt immer wieder Erziehung, wie Bruno Bettelheim schreibt:

” L’enfant a besoin d’éducation qui subtilement, uniquement par des sous-entendus, lui fasse voir les avantages d’un comportement conforme à la morale, non par l’intermédiaire de préceptes éthiques abstraits, mais par le spectacle des aspects tangibles du bien et du mal qui prennent alors pour lui toute leur signification.”²⁶¹

Bettelheims Zitat zufolge geht es in Märchen darum, auf konkrete Beispiele zum Verhalten, zu Tugenden und Untugenden aufmerksam zu machen, um dem Individuum so eine Lehre anzubieten, die ihm eine reibungslose Integration in die Gesellschaft ermöglicht. Es braucht besonders eine Moral, um sich entsprechend den Interessen der Gemeinschaft zu verhalten. Deshalb kommt es nicht von ungefähr, daß zahlreiche Fon- Märchen über Kinder im wesentlichen von menschlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnissen handeln wie z.B. dem Verhältnis zwischen Brüdern, Eltern und Kindern, Stiefmutter und Waisenkind, zwischen König und Untertanen, Dorfgemeinschaft und dem Individuum usw. Und aus der Kritik dieser Verhältnisse ergibt sich die moralische Bedeutung der Märchen, eine moralische Bedeutung, die den Zuhörer fesselt. Diese Kritik wird ein unentbehrliches Element für die Entwicklung menschlicher Eigenschaften.

Abgesehen von der moralischen Lehre hat der Märchenabend, wie sich in den Dörfern bei den Fon abspielt, auch eine soziale Funktion. Wie ein Theaterstück ist die Erzählung eine Vorführung der Dramen des gesellschaftlichen Lebens. Zusammen mit anderen Menschen erlebt man diese Dramen. Dadurch versteht man nicht nur die Strukturen und Gesetze, die die traditionelle Gesellschaft der Fon regiert, sondern auch die Gestaltung des Universums, in dem man lebt. Die Märchen liefern eine Erklärung zu den großen Gesellschaftsproblemen. Durch sie entdeckt man den Prozeß des Denkens der Gesellschaft.

Das Märchen trägt zur Übertragung der Werte, der religiösen Konzepte, Verbote und Tabus der Gesellschaft bei. Es hilft bei der Integration von Jugendlichen ins soziale Milieu und leistet einen großen Beitrag zur Verstärkung der Beziehungen unter Personen und zum Zusammenhalt der Gruppe, der es die gleichen moralischen Normen beibringt. Das Fon- Märchen pflegt und entwickelt ebenfalls eine Art Freundschaftsgeist, die Brüderlichkeit und

²⁶¹ Bruno Bettelheim: *Psychanalyse des contes de fée*, a.a.O., p.16.

die Solidarität. Es spielt eine entscheidende Rolle, was die Kontinuität der Tradition anbelangt, wie Roland Kolin es folgendermaßen auch bemerkt:

„C’est un ciment puissant non seulement entre les pierres humaines
d’une même époque d’histoire, mais entre les cycles de l’histoire qui
se reproduisent entre hier et demain.“²⁶²

Das Märchen bildet ein Mittel, wodurch ein großer Teil des Kulturgutes der Fon, die Wunschbilder und die Regeln, die die traditionelle Gesellschaftsordnung regierten, von dem Vater auf den Sohn weitergegeben werden. Es ist ein gemeinsames Gedächtnis, zu dessen Pflege jeder beiträgt. Mann, Frau und Kind kennen eine bestimmte Anzahl von Märchen.

Die Tatsache, daß diese Märchen mündlich übertragen werden und die große Anzahl von Märchen, die von den Erzählern verbreitet werden, erbringen den Nachweis, daß die Erzählung einen großen Beitrag zur Entfaltung des Gedächtnisses und der gespannten Aufmerksamkeit leistet, denn man muß ein gut geübtes Gedächtnis haben, um sich so viele Märchen und vor allem die innere Ordnung ihrer Sequenzen merken zu können.

Die Märchenstunde stellt also eine Übung des Gedächtnisses und einen Anlaß zum Beweisen des Zusammenklanges und der Logik der Ideen dar. Ferner spielen die Märchen eine wichtige Rolle beim Wecken von Emotionen.

Durch die Bilder, die sie übertragen, lösen die Erzählungen insbesondere diejenigen, die das Kind als Held darstellen, eine gewisse Empfindung bei dem Zuhörer aus. Der Gang ihrer Handlungen läßt keinen Zuhörer gleichgültig. So ist man z.B. besonders empfindlich gegen das Leiden des Waisenmädchens bei einer grausamen Stiefmutter und verfolgt gespannt sein Abenteuer alleine in einer merkwürdigen Welt. Man fühlt sich erleichtert und froh, das Waisenmädchen wiederzusehen, wenn es von seinem Abenteuer mit Glück und Reichtum überschüttet zurückkommt. Desgleichen freut sich der Zuhörer, wenn ein Wunderkind die Mächtigen wie gewisse Könige oder Häuptlinge besiegt, nachdem es ihre harte Prüfungen bestanden hat. Das Unglück eines ungehorsamen Kindes interessiert den Zuhörer, und die Botschaft des Märchens wird von ihm mit viel Ergriffenheit aufgenommen. Das Märchen löst auf diese Weise sowohl bei dem Kind als auch bei dem Erwachsenen Emotionen aus, die dazu führen, daß sie sich spontan mit dem Helden identifizieren. Zu dieser Identifizierung schreibt Charles Perrault:

²⁶² Roland Colin: Littérature Africaine d’hier et de demain, A.D.E.C., Paris, 1966, p.122.

„Il n'est pas croyable avec quelle avidité, ces âmes innocentes reçoivent ces instructions cachées; on les voit dans la tristesse et dans l'abattement tant que le héros ou l'héroïne du conte sont dans le malheur.“²⁶³

In demselben Zusammenhang schreibt Bruno Bettelheim zur Identifizierung mit dem Helden:

« A cause de cette identification, l'enfant imagine qu'il partage toutes les souffrances du héros au cours de ses tribulations et qu'il triomphe avec lui au moment où la vertu l'emporte sur le mal. L'enfant accomplit tout seul cette identification et les luttes intérieures et extérieures du héros impriment en lui le sens moral.»²⁶⁴

Diese Identifizierung bedeutet keineswegs, daß das Märchen zuerst das Kind anspricht.

Die Tatsache, daß die Hauptfigur eines Märchens, Films oder Theaterstücks ein Kind ist, hat gar nichts damit zu tun, daß dieses Märchen, dieser Film oder dieses Theaterstück zunächst für das Kind bestimmt ist. Die Märchen über Kinder sprechen eher zunächst Erwachsene an. Es ist aber unwiderlegbar, daß sie ebenfalls die Kinder betreffen, die sie offensichtlich beeinflussen. Dank der Märchen lernt das Kind, durch eine affektive Mischung das Leiden und die Freude der anderen zu teilen. Anders gesagt, entwickeln die Erzählungen in ihm den Sinn für Menschlichkeit.

Eine gründliche Analyse der Fon- Märchen läßt erkennen, daß sie zur intellektuellen Entwicklung des Menschen beitragen. In dieser Hinsicht überzeugt das Schicksal, das für die mächtigen und grausamen Könige am Ende der Märchen über das „schlaue Kind“ bestimmt ist, den Zuhörer davon, daß im Leben die Intelligenz eine Macht, aber auch ein sehr guter Weg ist, der zum Erfolg führt. So tritt die der Intelligenz beigemessene Bedeutung eindeutig in den Erzählungen auf. Zur Entwicklung dieser Eigenschaft leisten auch die Märchen einen großen Beitrag, indem sie die Neugierde wecken, die Phantasie und das Bedürfnis nach Wissen und Verstehen anregen. Die Märchen stellen oft schwierige Situationen dar, aber die intelligente Weise, auf die die Helden ungeschoren davonkommen, bahnt dem Zuhörer den

²⁶³ Marc Soriano: Les contes de Perrault, zitiert nach Charles Perrault, Thèse de Doctorat es-Lettres, Gallimard, Paris, 1968, p.29.

²⁶⁴ Bruno Bettelheim: Psychanalyse des contes de fée, a.a.O., p.20.

Weg zur Überwindung der Schwierigkeiten im Leben. Sie richten die Aufmerksamkeit auf diese Schwierigkeiten und zeigen zugleich die notwendigen Mittel zu ihrer Bewältigung. Insofern sind die Märchen nicht nur bloße Unterhaltungsmittel, sie tragen zur Reife des Geistes, zum Verständnis der Probleme des Lebens und zur Bildung und Ausbildung des Individuums bei.

Auf der Ebene der Kenntnis sind die Märchen instruktiv, denn sie stellen die Basis einer vollständigen Belehrung und eine wirkliche Informationsquelle über die Vergangenheit dar. Sie führen zur Kenntnis der Gesellschaft und erklären, was merkwürdig, außergewöhnlich erscheint. Sie versuchen, die Ursache mancher Naturphänomene, die Herkunft mancher Sitten der Menschen, Tiere und sogar von übernatürlichen Wesen zu erklären. In den Märchen findet man einige Antworten auf Fragen, die seit eh und je die Menschen beschäftigen. Sie sind Ausdruck der Erfahrung des Menschen, der auf der Suche nach dem Sinn seines Schicksals ist.

Die Märchen und besonders diejenigen, die von Kindern handeln, drücken ebenfalls eine gewisse Weltanschauung aus, in der das Sichtbare mit dem Unsichtbaren wechselt. Das ganze Wunder in den Fon- Märchen über Kinder beruht auf einer animistischen Mentalität. Der Mensch ist in dieser Welt von Wesen umgeben, mit denen er lebt und zu denen er ein gutes Verhältnis hat. Die zwischen ihm und diesen Wesen, z.B. den Geistern, den übernatürlichen Kräften und Göttlichkeiten bestehende Harmonie ist Ausdruck einer optimistischen Weltanschauung. Der Mensch scheint die Gunst all dieser Wesen auf sich zu ziehen, die sich ihm gegenüber verträglich und wohlwollend zeigen. Die Märchen enthüllen all diese Aspekte in dem Verlauf ihrer Handlungen.

Das Wunder der Märchen geht aber über die bloße Unterhaltung hinaus und versetzt den Zuhörer in eine Welt, in der die Logik und die Kausalität keinen Platz mehr finden und in der alles möglich wird. Das Wunder des Märchens ist also bedeutungsvoll, indem es in die überirdische Welt und somit in die esoterische Kenntnis der Dinge einführt.

Es gilt hier den didaktischen Wert des Märchens zu unterstreichen, denn die Märchen informieren über die Glaubensvorstellungen der Ahnen und ihre bestehenden Beziehungen zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt.

Auf der soziologischen Ebene kann man festhalten, daß die Märchen auf dem Realen beruhen, zumal sie ein interessantes und lebendiges Zeugnis über die traditionelle Fon- Gesellschaft bzw. die afrikanische Gesellschaft überhaupt darstellen. Durch die Märchen erfährt der Zuhörer vieles über die Gesellschaft in der er lebt, und in dem Zusammenhang schreibt Bernard Dadié folgendes:

„Contes et Légendes sont pour nous des musées, des monuments, des plaques de rues, en somme nos seuls livres. C'est pourquoi ils occupent une grande place dans notre vie quotidienne.“²⁶⁵

Die Märchen spielen zuweilen die Rolle des Museums, des Denkmals, denn Geschichten über die Niederlassung eines Stammes, die Gründung eines Dorfes, den Ursprung einer gesellschaftlichen Sitte, oder über die Herkunft eines bestimmten Volkes sind in den Märchen anzutreffen. Die Fon- Erzählungen haben ebenfalls als Aufgabe die Darstellung des Alltagslebens der Menschen. Es gibt z.B. Märchen, die die Feldarbeiten beschreiben, mit denen sich die Menschen in den ländlichen Gebieten meist beschäftigen.

Ausgerechnet hier ist oft die Rede vom Realismus in den Fon- Märchen. Sie bringen dem Zuhörer die Soziologie, die Weltanschauung der Fon näher, kurz gesagt, sie umfassen die ganze Kultur des Volkes.

Eine weitere ausschlaggebende Rolle spielen die Märchen bei der Beilegung mancher sozialer oder ideologischer Spannungen, die innerhalb der Familie oder anderer sozialer Gruppen bestehen bzw. andere Konflikte individueller oder kollektiver Natur. Diese Probleme und Konflikte finden ihre Lösung in den Märchen, die durch Bilder oder Metaphern ausdrücken, was im normalen Leben nicht deutlich formuliert werden kann. Solche Märchen können z.B. absichtlich einen Zuhörer des Publikums ansprechen, auf den man moralisch einwirken will.

Manches Märchen wird vom Erzähler ausgesucht, weil es einem persönlichen gemeinsamen Problem entspricht. Das Märchen spielt also eine regulierende Rolle. Es ist wichtig, hier darauf aufmerksam zu machen, daß die Fon- Erzählungen neben ihrer unterhaltsamen, belehrenden und informativen Funktion auch eine ästhetische Rolle spielen. Dies bedeutet, daß das Märchen als literarischer Ausdruck wirkliche Kunst ist. Die orale Tradition übermittelt eine Lehre besonderer Art der Form und des Stils. Sie stellt in Wirklichkeit eine Schule für das Erlernen der Redekunst dar. Geht es um Märchen über Hasen, Spinnen, Schildkröten oder menschliche Figuren usw. bleibt die Technik der Erzählung gleich und ihre ästhetische Funktion unverändert. Von entscheidender Bedeutung sind hier das Interesse und die Wichtigkeit des traditionellen Märchenabends bei den Fon, denn die Teilnahme an einem Erzählabend trägt zur Bildung der Redekunst bei, auf die viel Wert gelegt wird. Die Technik der traditionellen Erzählung und die Art und Weise, wie der Erzähler die Märchen erzählt,

²⁶⁵ Bernard Dadié: Contribution au premier Congrès des Ecrivains et Artistes noirs, Dakar, 1961.

entwickeln bei dem Zuhörer den Geschmack des guten Ausdrucks und der Rhetorik. Alles in allem spielen die Fon- Märchen vielfältige Rollen. Ihre Schlüsselfunktionen beschränken sich im wesentlichen auf die unterhaltsame, belehrende, informative, emotionale und ästhetische Ebene. Sie sind eher aufschlußreich als nur spaßig. Dazu schreibt Max Lüthi zu Recht:

„Märchen sind kein bloßes Spielwerk, sie führen den Zuhörer ein in das Wesen des menschlichen Daseins.“²⁶⁶

4.1. Klassifizierung der Fon- Märchen

Angesichts der Mannigfaltigkeit der Märchen, die es in jedem Volk gibt, hat sich zu einem Zeitpunkt der Märchenforschung die Frage gestellt, ob die Märchen, und zwar die Volksmärchen, je nach ihren Typen und Motiven nicht katalogisiert und zudem klassifiziert werden müssen, um den Märchenforschern einige mit ihren Forschungen verbundene Schwierigkeiten zu ersparen. Das Märchengebiet erweist sich als so umfangreich, daß der Forscher es nicht leicht hat, zügig an das notwendige Forschungsmaterial heranzukommen, ohne ein Ordnungssystem auszuarbeiten. Die Suche nach der Bewältigung solcher Schwierigkeiten führte Aarne Antti Amatus, einen finnischen Märchenforscher dazu, 1910 ein Buch zu veröffentlichen, in dem ein grundlegendes Ordnungssystem zu den finnischen Erzählungen dargestellt wird. Indem er in seinem System die Märchen zunächst katalogisiert hat, hat er sie dann je nach ihren Typen und Motiven klassifiziert.

Aarnes System ist von großer Bedeutung und bestimmend für die Entwicklung der internationalen Märchenforschung, da es auf einem äußerst umfangreichen Material beruht, das jede Arbeit über vergleichende Studie der Märchen aller Art mehr oder weniger erleichtert. In seinem System verleiht Aarne Antti jedem Märchentyp eine Ziffer, wodurch sich der Forscher schnell zurechtfindet. In der Enzyklopädie des Märchens werden Aarnes System zufolge die Märchen in drei Hauptgruppen eingeteilt und zwar: 1. „Die Tiermärchen“ ;2. „Eigentliche Märchen“ und 3. „die Schwänke“.²⁶⁷

²⁶⁶ Max Lüthi: So leben sie noch heute, a.a.O., S.69.

²⁶⁷ Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Band 1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1977, S.2.

Die eigentlichen Märchen teilen sich noch in vier Untergruppen ein. Das sind die Zaubermärchen, die legendenartigen Märchen, die novellenartigen Märchen und die Märchen von dummen Teufeln(die Riesen).

Außerdem bekam jeder Märchentyp in seinem System eine Nummer und zwar:

Die Tiermärchen von 1-299; die eigentlichen Märchen von 300-1199 und die Schwänke von 1200-1999. Die Einführung bestimmter Gruppen und Unterabteilungen der Märchen ist ein Verdienst Aarnes, erkennen manche Märchenforscher wie Vladimir Propp, obwohl er gegen Aarnes Märchenkatalog Einwände erhebt, wobei er davon spricht, daß der Katalog keine wissenschaftliche Klassifizierung²⁶⁸ bietet.

Diese gewaltige Arbeit von Aarne gilt seither trotz aller Kritik als ein Grundmaterial für die internationale Erzählforschung. Sein Klassifizierungssystem wurde nicht nur auf finnische, sondern auch auf die Märchen der Gebrüder Grimm, die des Dänen Grundtvig, des Russen Afanasjew angewandt.

Die ganze Arbeit wurde 1927 von Stith Thompson noch verbessert und ausführlich ausgeweitet, denn er stellte fest, daß Aarnes Originalklassifizierungssystem den jungen Forschern, die über geringfügige Kenntnisse zu Märchenforschung verfügen, noch Schwierigkeiten bereitete. Dementsprechend schreibt er:

„Without a wide acquaintance with folk-tales it is often impossible to find more about a type even after it is been found in Aarnes classification.“²⁶⁹

Diesem neuen Klassifizierungssystem konnten sich auch die afrikanischen Märchen nicht entziehen, denn Stith Thompson hatte es 1927 in den USA. auf afrikanische Varianten angewandt. In diesem Zusammenhang werden hier die Fon- Märchen in Bezug auf Aarne und Stith Thompsons System klassifiziert. Hier muß darauf hingewiesen werden, daß es abgesehen von der oberflächlichen Klassifizierungsform von Ruth Finnegan über die Fon-Märchen bisher keine ausführliche wissenschaftliche Arbeit über sie gibt. Der Autor stellt zu Recht fest:

²⁶⁸ Vladimir Propp: Morphologie des Märchens, Carl Hanser Verlag, München, 1972, S.18.

²⁶⁹ Stith Thompson: Preface to „The Types of the Folk-tale, a Classification and Bibliography“ von Aarne Antti, translated und enlarged by Stith Thompson, Burt Franklin, New York, 1928, S.5.

„The Fon of Dahomey generally distinguish hwenoho from heho.“²⁷⁰

Dies bedeutet, daß die Fon- Märchen in zwei Hauptgruppen eingeteilt werden und zwar die „Hwenuxo“ und die „xexo“. Unter Hwenuxo verstehen die Fon der Tradition gemäß eine „erlebte Geschichte“ aber auch Legenden, Mythen, während Xexo Märchen oder Fabeln umfaßt, die unter der Fiktion immer eine Lehre, eine Moral in sich bergen.

Mit der Zeit wird xexo 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.

Die Feststellung von Ruth Finnegan, wonach die Fon Hwenuxo von Xexo unterscheiden, beschränkt sich nur auf ein bestimmtes Fon- Milieu und zwar auf die Fon von Agbomê, und selbst dies ist heutzutage nicht mehr der Fall, wenn von den Fon- Märchen die Rede ist.

In Bezug auf das Klassifizierungssystem von Aarne Antti und Stith Thompson lassen sich die Fon- Märchen in Untergruppen einteilen zum einen wegen ihrer Mannigfaltigkeit und zum anderen aufgrund der vielen Figuren, die darin auftreten und verschiedene Funktionen übernehmen. Auf der Grundlage der von mir gesammelten Märchen werden sie hier nach ihren Typen und Nummern folgendermaßen klassifiziert:

Typen und Nr. der Erzählung

1- Schreck- und Warnmärchen

Nr.15: Der Jäger und seine Frauen.

Nr.20: Der König und der Narr.

Nr.8 : Wie ein Jäger eine geschwätzige Prinzessin rettete, die knapp dem Tod entkam.

Nr. 9 : Warum ein König seine erste Frau umbringen ließ.

Nr.14: Der junge Bauer und der König.

2- Die Tiermärchen

Nr. 1: Die Klugheit der Schildkröte.

Nr. 2: Wie der Hase die Tochter des Löwen heiratete!

Nr. 3: Die gefährliche Freundschaft.

²⁷⁰ Ruth Finnegan: Oral Literature in Africa, Oxford University Press, New York, Toronto, 1970, S.363.

Nr. 6: Die Spinne und die Schildkröte.

3- Die Zaubermärchen

Nr.19: Der merkwürdige Bräutigam.

Nr.12: Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter.

Nr.4 : Warum der Spinnenmann seine Schwiegermutter ertränken wollte.

Nr.5 : Die Frau und der Panther.

Nr.7 : Wie eine Frau eine Hyäne betrog, die sie fressen wollte!

4- Aziza- Märchen

Nr.16: Die zwei Brüder!

5- Adɔnɔyɔgbo- Märchen

Nr.11: Der König und der magische Stein.

6- Die Weisheitsmärchen

Nr.10: Die List, die die Schildkröte anwandte, um sich an dem Löwen, der Hyäne und der Natter zu rächen.

Nr.13: Ein alter Häuptling und sein Sohn.

7- Ätiologische Märchen

Nr.17: Wie ein Mann den Besuch der Erde, des Donners und des Todes bekam!

Diese Klassifizierung umfaßt alle Märchenarten, die bei den Fon anzutreffen sind und bezieht sich auf alle von mir gesammelten Erzählungen.

4.2. Auswertung

Dieses Kapitel, das als Synthese betrachtet werden soll, liefert einen Überblick über die gesamte Arbeit, denn sowohl die Fon- Märchen als auch die der Gebrüder Grimm bieten viele Gemeinsamkeiten, jedoch auch Unterschiede. Ein Überblick über die beiden Märchenwelten zeigt, daß es in fast allen Kulturkreisen feste Formeln gibt, die vom Erzähler verwendet werden, und die immer wiederkehren und vom Erzähler und Zuhörer als Bestandteile der Ästhetik, der Erzähltechnik, der Gliederung und nicht zuletzt als Gedächtnisstützen und Überbrückungshilfen angesehen werden.²⁷¹

Dazu zählen formelhafte Anfänge und Schlüsse, stilisierte Wiederholungen, Ein- oder Mehrzahlen, sowie feste Fügungen wie „Als er fertig war, kaum hatte er ausgedet ...“, „gesagt, getan“, „gar nicht lange danach ...“ usw.

In den Fon- Erzählungen tauchen häufig Zahlen wie drei, sieben, sechzehn, einundvierzig auf. Die Zahlen drei, sieben und sechzehn kommen am häufigsten vor und dies ist kein Zufall, denn diese formelhaften Zahlen dienen bei den Fon im Alltagsleben als Zahlen, die bei rituellen Zeremonien zur Beschwörung böser Geister oder zur Anrufung guter Geister verwendet werden. In diesem Zusammenhang gilt z.B. die Zahl sechzehn als eine wichtige Zahl, was die Beherrschung der über sechshundert Zeichen anbelangt, aus denen sich das Fâ (Orakel) zusammensetzt. Wer nämlich die ersten sechzehn Zeichen des Fâ beherrscht, versteht leichter diese Fa- Wissenschaft, deren Methoden es erlauben, die Zukunft vorauszusagen. Die Zahl sieben erweist sich als ebenso wichtig, da sie bei den Fon im Okkultismus häufig gebraucht wird, sie weist auf die Bedeutung des Selbst hin. Auch in den Grimmschen Märchen kommt die Zahl sieben oft vor, ebenso wie die Zwölf, wie die Erzählungen: „Die sieben Raben, Schneewittchen mit den sieben Zwergen, die zwölf Brüder, die zwölf faulen Knechte, die zwölf Jäger“, zeigen. Diese Zahlen, die Wilhelm Solms als Symbolikzahlen bezeichnet, sind starre Formeln, die in jedem Kulturkreis vorkommen, auch wenn sie nicht immer die gleiche Bedeutung haben.

Charakteristisch für die Märchen aller Kulturkreise ist die Tierwelt. Die Fon- Märchen und Grimms Märchen präsentieren Tiere, die wie Menschen unterwegs sind. Diese Tierfiguren tragen je nach der Welt, der sie angehören, verschiedene Namen. So treten häufig in Grimms Märchen Tiere wie der Wolf, der Fuchs, der Bär, die Schwäne, der Rabe, auf, während der

²⁷¹ Max Lüthi: Es war einmal, Vom Wesen des Volksmärchens, VR Kleine Vandenhoeck-Reihe, Göttingen, 1962, S.67.

Löwe, der Hase, die Hyäne, der Panther, der Elefant, das Chamäleon, die Spinne, die Schildkröte in den Fon- Märchen oft erscheinen. Diese Tiere, obwohl sie zu zwei unterschiedlichen Welten gehören und verschiedene Namen tragen, handeln jedoch fast ähnlich in den Erzählungen. So findet man die Charaktereigenschaften, die der Fuchs und der Wolf in den Märchen Grimms verkörpern, auch bei dem Hasen und der Hyäne in den Fon- Märchen. Dies zeugt von der Universalität der Märchen, die sich auch durch die Tiere offenbart.

Eine vergleichende Studie der afrikanischen und europäischen Märchenwelten weist jedoch auf einige mit der Natur und mit dem Klima zusammenhängende Unterschiede hin. In Bezug auf das Klima z.B. kommen in den Märchen Grimms die vier Jahreszeiten, und zwar der Sommer, der Herbst, der Winter und der Frühling vor, während in den Fon- Märchen meist zwei Jahreszeiten d.h. die Trockenzeit und die Regenzeit dargestellt werden. Auch wird in den Fon- Erzählungen nirgendwo vom winterlichen Schnee gesprochen wie in den Märchen Grimms. Diese Unterschiede sind selbstverständlich auf die verschiedenen klimatischen Verhältnisse zurückzuführen, die das jeweilige Milieu kennzeichnen. In dem einen Milieu herrscht die Kälte, in dem anderen die Wärme vor. Abgesehen von den unterschiedlichen klimatischen Bedingungen, die die beiden Welten prägen, machen die Erzählungen auch auf einen anderen wichtigen Aspekt aufmerksam, der sich als charakteristisch für eine Vergleichsstudie der Fon- Märchen und Grimms Märchen erweist. Dieser auch mit der Natur zusammenhängende Aspekt beruht auf der Flora, die die Fon- Märchen und Grimms Märchen unterschiedlich darstellen. Während in den Fon- Erzählungen die Rede meist vom Busch und Bäumen wie Affenbrotbaum oder Baobab, Iroko und Palmen ist, beschreiben die Märchen der Gebrüder Grimm eine Flora, die aus Wäldern und Bäumen wie Eichen, Tannenbäumen usw., aber auch aus Bergen besteht. Davon ausgehend kann man sagen, daß die Märchen auf zwei Floren hinweisen, die unterschiedlich sind. Die Fon leben in einer Umwelt, die überwiegend aus Savanne besteht und in der es kaum Berge gibt. Alle diese Aspekte, von denen die Märchen handeln, zeigen, daß die Erzählungen auf das Klima und die Umwelt hindeuten, in der die verschiedenen Figuren jedes Märchenkreises sei es Tier oder Mensch, leben. Somit liefern die Erzählungen Auskünfte über die Umwelt der einzelnen Menschen.

Die Schlußphase der vorliegenden Arbeit soll auf einen weiteren wesentlichen Punkt bezüglich der Fon- Märchen hinweisen, der mit der Einführungs- und Schlußformeln der beiden Erzählungen verbunden ist, denn diese Formeln können als Schlüsselemente der Performanz jeden Erzählers unter vielen anderen betrachtet werden. Sie stellen Signale dar, die die Zuhörerschaft auf Absicht und Ziel des Erzählers, auf den Sinn des Märchens

hinweisen. In den Fon- Märchen sind diese Formeln nicht so sehr als Bestandteile einer Erzählung anzusehen, sie richten die Aufmerksamkeit auf verbale Interaktion zwischen dem Erzähler und seinem Publikum und gehören nicht grundsätzlich zum Inhalt der Geschichten. Diese Eingangs- und Schlußformeln in den Märchen sind nicht auf einen bestimmten Märchenkreis beschränkt. In der Tradition jeder Märchengesellschaft sind diese Formeln anzutreffen. Wenn in den Fon- Erzählungen die Einführungsformel „hwenuxo ce zɔn mɔ viin bo yi je“ (Mein Märchen springt hin und her und setzt sich endlich auf ...), lautet, so fangen die Märchen der Gebrüder Grimm mit „Es war einmal, vor langer Zeit, eines Tages, vor langer langer Zeit, vor vielen Jahren, in den Urzeiten“, usw. an. Ziel dieser stereotypen Formeln sowohl in den Fon- Märchen als auch in denen der Gebrüder Grimm ist die Aufhebung der Zeit, d.h. die Geschichte handelt nicht von der Gegenwart, sondern führt die Zuhörer in eine imaginäre Vergangenheit ein, die aber fortwährend wirkt. Daß auf den Zeitabstand zwischen „jetzt“ und „früher“ anfangs der Erzählungen hingewiesen wird, stellt ein Signal für das Eintreten in eine irrealen Welt, eine Welt dar, in der sich Realität und Phantasie verwechseln. Dies lenkt die Aufmerksamkeit der Zuhörer vom Alltag, von der Gegenwart ab. Festzustellen ist, daß die Geschichte nicht an ihrer Fiktionalisierung und Distanzierung verlieren würde, selbst wenn es keine festen Formeln gäbe, weil der Gebrauch der Zeitform der Vergangenheit, die Erzählsituation, die Handlungspartner oder -gegner u.a. einen großen Beitrag zur atmosphärischen Verdichtung der erzählten „Ereignisse“ leisten.

Die Schlüsse zahlreicher Fon- Geschichten sind im Gegensatz zu den Eingängen der Erzählungen häufig nur an der Struktur und an der Handlung zu erkennen. Deswegen kann man nicht von allgemeinen Schlußformeln sprechen. Jedoch stellt man fest, daß die Fon- Märchen meist mit einer eindeutigen Moral enden. Diese Lehre fängt oft mit Begriffen wie „deshalb, deswegen, seit jener Zeit“ usw. an und kann auch ohne direkte Beziehung zum Erzähler sein. Wenn in den Fon- Märchen die Lehre am Ende der Erzählung häufig fest steht, so ist anzumerken, daß dies nicht der Fall in den Märchen der Gebrüder Grimm ist. In vielen ihrer Geschichten muß sich der Zuhörer selbst eine Moral ausdenken. Insofern scheint sich der wohl allgemeine Spruch: „Wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie noch heute“ zur Bezeichnung der Schlußformeln der Märchen der Gebrüder Grimm nicht immer in ihren Erzählungen zu bestätigen. Manche Märchenforscher u.a. Hermann Bausinger sind der Auffassung, daß die afrikanischen Erzählungen keine richtigen Erzählungen im europäischen Sinne sind, weil ihr Eingangspunkt eben die Moral sei.²⁷² Der Erzähler greift zum Wort, um

²⁷² Hermann Bausinger: „Didaktisches Erzählgut“ in: Enzyklopädie des Märchens, Bd.3.

Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, S.618.

eine Morallektion zu vermitteln. Die von mir aufgezeichneten Märchen scheinen, diese These zu bestätigen, denn am Ende der Erzählungen wird fast immer eine Moral ausgesprochen.

Auf jeden Fall stellen „Schlußwendungen“ in den Märchen wichtige Bedingungen der Erzähltheorie dar, denn in den Geschichten, wo sie ausdrücklich gesprochen werden, entreißen sie auch die Zuhörer der Phantasiewelt und versetzen sie sanft oder unsanft in den Alltag zurück. Die Einführungs- und Schlußformeln weisen auf die Grenzziehung zwischen Alltag und Fiktion und auf die Trennung zweier oder mehrerer Erzählungen voneinander hin. Die Fon- Märchen, die zu dem Korpus der vorliegenden Arbeit gehören, sind traditionelle Erzählungen, die von verschiedenen Themen bzw. Motiven handeln. In der Behandlung dieser Themen und Motive treten sowohl Menschenfiguren als auch Tiergestalten auf. Zu diesen Figuren zählen z.B. das Kind, die Stiefmutter, der König, der Bokɔnɔ, die alte Frau, Adɔnɔyɔgbo, Aziza, das Waisenkind usw., aber auch Tiere wie die Schildkröte, der Hase, die Spinne, der Löwe, die Hyäne. Aus der Analyse über die Darstellung dieser Figuren und deren Charaktereigenschaften, sowie über die im Rahmen dieser Arbeit behandelten Themen und Motive stellt sich die wichtige Frage, ob man im Lichte der Märchen eines Volkes von einem einheitlichen Bild der Menschen jenes Volkes sprechen kann.

Die Märchen handeln von Motiven wie Werbung, Eifersucht, Armut, Verwaisung, Ungehorsam, Kinderlosigkeit, Bruderzwist, Klugheit, Hochzeit usw. Das sind Motive, die Max Lüthi „einfache Gemeinschaftsmotive“²⁷³ nennt. Die Märchen spiegeln die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Tier, Mensch und Umwelt überhaupt.

In einer Reihe von Erzählungen werden z.B. List, Hinterhältigkeit, Betrug, die Gefräßigkeit, der Vertrauensbruch, die Bössartigkeit, die Untreue, die Faulheit, der Ungehorsam, die extreme Eifersucht, als Makel aufgefaßt, während die Klugheit, der Gehorsam, die Selbstaufopferung, der Fleiß, die Hilfsbereitschaft, als Werte gelten, die immer belohnt werden. Dies bedeutet, daß es sich in der Erzählforschung eingebürgert hat, die Märchen als eine gewisse Widerspiegelung realer Vorgänge eines Volkes zu betrachten²⁷⁴, wie von Norbert Ndong in seiner Arbeit über kamerunische Märchen unterstrichen wird. Alle diese oben genannten Charaktereigenschaften werden in den Erzählungen von Figuren verkörpert, die je nach dem Fall bestraft oder belohnt werden. Zum Beispiel verweise ich auf das zwölfte Märchen meiner Sammlung, das darstellt, wie die Eifersucht und die Bössartigkeit einer

²⁷³ Max Lüthi: Das europäische Volksmärchen, 10.Auflage, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 1977, S.63.

²⁷⁴ Norbert Ndong: Kamerunische Märchen: Text und Kontext in ethnozoologischer und psychologischer Sicht, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1983, S.398.

Stiefmutter, die ihre Stieftochter mißhandelt, schließlich bestraft werden und der Fleiß, die Hilfsbereitschaft und die Gutwilligkeit belohnt werden. Es gibt manche Erzählungen, in denen Bösewichte unbestraft bleiben.²⁷⁵ Da fragt man sich, wo die sittliche Moral aufhört und wo die Unmoral anfängt. Ergebnis: Die künstlerische Gestalt eines Märchens und die Absichten des Erzählers deuten darauf hin, daß das Bild des Menschen vielfältige Gesichter hat. Die Fon- Märchen stellen diese verschiedenen Gesichter des Menschen dar. Die Frau steht in einer Schlüsselposition so wie andere Figuren wie das Kind, der König bzw. der Mann in den von mir aufgezeichneten Fon- Märchen . Bleiben wir bei diesen drei Gestalten, um ihre jeweiligen Bilder in den Fon- Erzählungen ganz darzustellen, denn sie liegen der Motivation vieler Handlungen zugrunde. In den Fon-Erzählungen genießt die Frau einerseits ein positives Bild und andererseits ein negatives, und die zeichnen sich in vielen Themen und Motiven ab, die in dieser Arbeit untersucht wurden. Die Frau gilt in manchen Märchen als eine Reichtumsquelle, um die gezankt wird. Als Gebärerin dokumentiert sie die Zeugungsfähigkeit des Mannes, denn in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft steigert die Frau das Prestige des Mannes durch die Anzahl der Kinder, die sie ihm schenkt. Dadurch definiert die Frau auch ihre Stellung in der Gemeinschaft. Darauf hat die Untersuchung des Themas der Unfruchtbarkeit während dieser Arbeit hingewiesen. Im Märchen wie auch in der Realität bildet die Frau den Grundstein der sozialen Stellung des Mannes.

Abgesehen von Göttern, Ahnen, Männern und Tieren spielt die Frau wegen ihrer Stellung innerhalb der Gesellschaft eine wichtige Rolle in den afrikanischen Märchen, die, wie es in vielerlei Hinsicht bewiesen wurde, den Kulturzustand und die sozialen Strukturen der Gemeinschaft widerspiegeln, in der sie umlaufen. In diesem Zusammenhang bezeichnen diejenigen Erzählungen die Frau als die wichtigste Behüterin der traditionellen Werte, weil sie z.B. in den ersten Lebensjahren in Kontakt mit ihren Kindern ist, denen sie diese Werte beibringt. Dies ist in den Erzählungen festzustellen, in denen die Frau und insbesondere die alte Frau als Zentralfigur auftritt und in denen es sich um Initiationsriten handelt, wobei das Kind den Respekt vor der Tradition und deren Gesetzen, der Umwelt und deren Bestandteilen lernt. Andere Märchen stellen die Frau als Hüterin des Feuers dar. Zahlreich sind die Erzählungen, die die alltäglichen Hausarbeiten der Frau beschreiben: Holzbündel aus dem Busch holen, Feuer machen, das Essen zubereiten, Wasser vom Brunnen holen, Feldarbeit. Ich verweise auf das siebte, zwölfte und fünfte Märchen des vorliegenden Korpus. Zum positiven Bild der Frau in den Fon- Erzählungen kann man sagen, daß sie als die wichtige

²⁷⁵ Siehe Märchen Nr.3 des vorliegenden Korpus, S.46.

Garantin des Weiterlebens der Sippe gilt. Das Weiterleben der Sippe muß gewährleistet werden, und die Frau sorgt in den Märchen dafür.

Trotzdem ist die Frau im Märchen nicht nur die Hüterin des Lebens. Sie verkörpert auch einige Charakterzüge, die als negativ betrachtet werden können. In einigen Erzählungen aus dem Fon- Stamm und anderen Stämmen Afrikas symbolisiert die Frau die Passivität. Dieses Bild zeichnet sich in den Märchen ab, in denen Polygamie, Ehe, Gehorsam, thematisiert werden. Im Bereich der Ehe deuten manche Erzählungen darauf hin, daß das Mädchen über kein Entscheidungsvermögen verfügt, was die Wahl seines Mannes anbelangt. Die Wahl seiner Eltern muß auch seine sein. Das Glück oder Unglück der Tochter, die aus ihrem Verhalten gegenüber ihren Eltern resultieren, müssen in den Märchen dieser Art den Kindern als Lektion dienen.

Die Unterwerfung, die Folgsamkeit und die Passivität kennzeichnen die Frau der traditionellen afrikanischen Gesellschaft, die alles akzeptiert, was die Eltern und der Mann sagen oder tun. In der Ehe reagiert die Frau nicht darauf, daß ihr Mann andere Frauen heiratet. Ein Grund dafür könnte sein, daß der Mann vor der Ehe seinen Schwiegereltern einen Brautpreis zahlen muß. So gesehen kann man behaupten, daß die Frau wie ein Objekt gekauft wird, aus dem man alles machen kann. Ist die Zahlung des hohen Brautpreises an die Schwiegereltern für die Passivität und Folgsamkeit der afrikanischen Frau in der Ehe verantwortlich? Wenn ja, dann bedeutet dies: Je mehr Geld man hat, desto mehr Frauen kann man heiraten und somit bleibt die Frau ihrem Mann unterworfen, da sie selber kein Recht mehr hat. Alle diese Aspekte treten nicht immer in den Erzählungen auf. Manche begründen diese Polygamie durch die hohe Anzahl der Frauen. All dies hängt mit einer Tradition zusammen, deren negative Aspekte die Entwicklung der Gesellschaft behindern, denn die Polygamie erniedrigt die Frau und gefährdet die Erziehung der Kinder.

Das Bild der Frau in den Erzählungen darf auch nicht so verherrlicht werden, daß man das sehr häufig vorkommende Motiv der bösen Frau übersieht. Es bietet sich hier an, zunächst zwei Beispiele heranzuziehen, um diese Thematik wahrzunehmen und sie zu erklären. Ich verweise auf das zwölfte Märchen aus meinem Korpus, das darauf aufmerksam macht, wie eine Stiefmutter ihrer Stieftochter so viel Leid bereitet und sich sogar wünscht, daß die Stieftochter stirbt. Mehr Hinweise auf das Motiv der bösen Stiefmutter sind dem Thema der Bösartigkeit und der Darstellung der Figur der Stiefmutter zu entnehmen, die während dieser Arbeit untersucht wurden. Auch das neunte Märchen meiner Sammlung schneidet das Thema an. Das Bild der bösen Frau schlägt sich weiter im Motiv der untreuen Frau nieder, einem der beliebtesten Motive. Zu bemerken ist hier, daß nur die Frau den Ehebruch begeht. Dies ist ein

einseitiges Bild, das sich meines Erachtens nur die Männer machen, um ihre Macht, ihre vermeintliche Überlegenheit, zu beweisen. Aus diesem Grund enden die Märchen über diese Thematik mit einer Lektion, die die Untreue der Frau verurteilt, aber die Polygamie legalisiert. Hier muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß sich das Motiv der bösen Frau nicht nur auf die Fon- Märchen beschränkt, da auch eine Reihe von Märchen der Gebrüder Grimm wie Aschenputtel, Schneewittchen usw. die Thematik aufgreifen.

In manchen Fon- Märchen und anderen afrikanischen Märchen stellt sich die Frau außerdem als ein nicht vertrauenswürdiges Wesen heraus, das in jeder Zeit bereit ist, das Geheimnis ihres Mannes zu verraten, oder dem Liebhaber zu helfen, den Ehemann umzubringen. Deshalb fordern viele Erzählungen die Männer auf, ihren Frauen keine Geheimnisse auszulaudern. Darauf verweist das fünfzehnte Fon- Märchen meiner Sammlung, in dem die Indiskretion von zwei Frauen zu deren Tod geführt hat. In der Erzählung wurde auch ihr Mann deswegen getötet. Märchen mit demselben Inhalt sind in den Sammlungen „Afrikanische Märchen“²⁷⁶ von Friedrich Becker und in „Contes Mossi actuels“²⁷⁷ von Gaston Canu zu finden. Bei Carl Meinhof ist z.B. ausdrücklich zu lesen: „Vertraue den Weibern nicht, sie sind nicht zuverlässig.“ Die Haltung des Mannes, der dieser Behauptung nicht zustimmen möchte, dient weiterhin dazu, die Unzuverlässigkeit der Frau unter Beweis zu stellen bis zu der bitteren Erkenntnis: „Es ist wirklich wahr, daß man Weibern nicht trauen kann.“²⁷⁸

Meiner Ansicht nach verfolgen die Märchen dieser Art zwei Ziele: Die Bosheit und die Unzuverlässigkeit der Frau wird zum einen durch den Tod des Mannes betont, damit sich die Männer emotional mit dem Helden identifizieren können. Zum anderen wollen die Erzähler dadurch die etablierte männliche Ordnung wiederherstellen. Dieses Bild der bösen Frau wird noch durch viele Sprichwörter genährt, die die Frau sogar als die „Ursache des Todes“ darstellen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die wenigen Beispiele der positiv angesehenen Frau durch die ausschlaggebenden Fälle der bösen Frau in den Schatten gestellt werden. All dies läßt sich hauptsächlich dadurch erklären, daß der Kulturkreis, in dem diese Märchen und Sprichwörter kursieren, einen völlig patriarchalischen Kreis darstellt. Die ganze Gesellschaftsstruktur basiert auf Gesetzen, die Männern mehr Macht gibt als Frauen, und insofern ist es kein Wunder, wenn das Frauenbild in den Märchen dem Wunsch der Männer

²⁷⁶ Friedrich Becker: Afrikanische Märchen, Frankfurt am Main, 1969, S.121-137.

²⁷⁷ Gaston Canu: Contes Mossi actuels, Etude ethnolinguistique, Dakar, 1969, p.305.

²⁷⁸ Carl Meinhof: Afrikanische Märchen, Jena, 1917, S.249-253.

dieser Gesellschaft entspricht. Trotz des aus dem Kontakt mit der westlichen Zivilisation entstandenen Wandels bleibt die Frau bisher in zahlreichen Teilen des heutigen Afrikas unterprivilegiert. In den Städten hat es schon dank dem Bildungsniveau vieler Frauen Veränderungen gegeben. Mit ihrem intellektuellen Wissen versuchen die Frauen in der Stadt, ihre Rechte zu reklamieren. Einige weniger gebildete Frauen wollen sich im Handelsbereich spezialisieren, um sich von der Unterwerfung durch die Männer zu befreien, was für aussichtsreich gehalten werden kann, da alles sich um ökonomische Gründe dreht. In den vielen entlegenen Teilen Afrikas darunter Benin und bei den Fon bleibt das Bild der Frau nach wie vor fast unverändert, wie die Märchen es darstellen. Die Erfassung eines einheitlichen Bildes der afrikanischen Frau bleibt im Märchen um so schwieriger, als es sich trotz der angeblichen Einheit der afrikanischen Völker um ganz verschiedene Kulturen handelt.

Abgesehen von der Frau ist das Kind eine der beliebtesten Figuren in den Fon- Märchen, denn um Kinder zentralisiert sich das Thema der Erziehung, das meist behandelte Thema in den Märchen. Insofern wäre es bestimmt abwegig zu behaupten, daß die afrikanischen Märchen den Kindern wenig Interesse bekunden; jedoch genießen die Kinderrollen nicht die gleiche Popularität wie in Grimms Märchen Rotkäppchen, Schneewittchen, Hänsel und Gretel, denn die afrikanischen Märchen sprechen in erster Linie Erwachsene an. Darüber hinaus sind die Kinder nicht von Erzählungen begeistert, die z.B. mit dem Tod eines ungehorsamen Kindes enden.

Die Fon- Märchen präsentieren verschiedene Kindertypen, die unterschiedliche Rollen übernehmen. Ich möchte mich hier auf die wichtigsten beschränken, um ihre jeweiligen Bilder darzustellen, da sie im Mittelpunkt fast aller Themen und Motive stehen, die im Rahmen dieser Arbeit behandelt wurden, und zwar Themen wie Gehorsam, Klugheit, Selbstaufopferung, Bössartigkeit, Unfruchtbarkeit. Die Erscheinung des Kindes in den Fon- Erzählungen reicht vom normalen Kind über Kinder von unnatürlicher Geburt, über die Freundschaft oder Verwandtschaft zwischen Kindern bis zur Rolle des Waisenkindes. Das beliebteste all dieser Kinder ist das Waisenkind, dessen Bild in fast allen Erzählungen positiv dargestellt wird. Hauptgrund der Beliebtheit dieser Kinderfigur ist, daß sie viele moralische Eigenschaften in sich birgt, die sie in den Märchen, in denen sie die Schlüsselrolle übernimmt, unter Beweis stellt. Diese von dem Waisenkind verkörperten Eigenschaften, die meist in dem Gemeinschaftsleben der traditionellen afrikanischen Gesellschaft empfohlen werden, sind unter anderem der Fleiß, die Hilfsbereitschaft, die Hingabe, der Gehorsam usw. Die Erzählungen präsentieren häufig das Waisenmädchen, das, weil es diese

Charaktereigenschaften zeigt, alle Proben besteht, auf die es die böse Stiefmutter stellt. Es trifft immer einen Helfer, meist eine alte Frau, die ihm Beistand leistet, sobald es in Schwierigkeiten gerät. Seine Kontrastfigur, die Tochter der Stiefmutter, scheitert dagegen mit ihrem Versuch, das Waisenmädchen nachzuahmen, weil sie die Frechheit, den Ungehorsam, den Neid, die Faulheit verkörpert. Von diesen Sachverhalten in den Märchen ausgehend kann man verstehen, warum das Publikum immer froh ist, wenn das Waisenmädchen die großen Schwierigkeiten, denen es die Stiefmutter aussetzt, durch Zaubermittel überwindet und glücklich wird, während die Stiefmutter und deren Tochter dem Unglück begegnen. Die Zuhörerschaft hat viel Sympathie mit dem Waisenkind. Die Morallektion aus den Märchen, in denen diese Kinderfigur auftritt, ist klar und signalisiert, daß den Waisenkindern kein Leid getan werden darf, denn sie werden nicht nur von ihren verstorbenen Müttern geschützt, sondern auch von Gott. Auf mehr Einzelheiten über diese Figur verweisen die Kapitel über die Darstellung der Hauptfiguren der Fon- Märchen, das zwölfte Märchen meiner Sammlung und die Abhandlung des Themas der Selbstaufopferung der vorliegenden Arbeit. Das Motiv des Waisenkindes, das viel Leid erfährt, meist durch die Stiefmutter, scheint nicht nur die Sache der Fon- Erzählungen zu sein. Auch Grimms Märchen befassen sich mit dem Thema, und da die Märchen verschiedener Völker in vielerlei Hinsicht Ähnlichkeiten aufweisen, wie aus dieser Arbeit hervorgeht, enden die Märchen der Gebrüder Grimm mit der gleichen Moral wie die Fon- Erzählungen. Das heißt: Dem Waisenkind soll kein Leid bereitet werden. Das haben die Stiefmutter und deren Tochter gelernt, nachdem sie Aschenputtel gequält haben. Sie wurden bestraft.

Eine ebenfalls nennenswerte Kinderfigur, die in den Fon- Märchen auftritt und deren Bild als positiv dargestellt wird, ist das „merkwürdige Kind“. Man hält es für merkwürdig aufgrund der Tatsache, daß diese Figur auf unnatürliche Weise zur Welt kommt. Entweder kommt das merkwürdige Kind nach länger als neun Monaten aus dem Knie seiner Mutter zur Welt oder aus den Zehen und sogar manchmal aus dem Rücken. Darüber hinaus verfügt es über eine unnatürliche Begabung. Seine außergewöhnliche Klugheit erlaubt ihm, in den Erzählungen Taten zu erfüllen, die ein normales Kind nicht vollführen kann. Das merkwürdige Kind kann z.B. gleich nach seiner Geburt bereits aufstehen, sprechen, singen, laufen oder arbeiten. Daß es in den Fon- Märchen ein positives Bild bei den Zuhörern genießt und Beifall findet, hängt mit seiner hohen Intelligenz zusammen, deren es sich bedient, um den Machtmißbrauch mancher autoritären Könige, Häuptlinge oder Dorfchefs aufzudecken, zu verurteilen und manchmal die Machthaber selbst in den Tod zu treiben. Die Zuhörer jubeln dem merkwürdigen Kind zu, jedesmal wenn es einen grausamen König reinlegt, der es loswerden

will. Eine Reihe von Fon- Märchen präsentieren es als eine rätselhafte Figur, deren Eigenschaften unvergleichlich sind. Ziel solcher Erzählungen ist es, das Motiv des „Triumphes des Schwachen über den Starken“ darzustellen, die Klugheit und die Dummheit zu konfrontieren. Diese Märchen wollen ebenfalls beweisen, daß das Kind als ein unschuldiges Wesen nicht ausgenutzt werden soll. Das während dieser Arbeit behandelte Thema der Klugheit liefert mehr Details darüber. Die Popularität des merkwürdigen Kindes beruht also überwiegend auf seiner Intelligenz und Aufgewecktheit, die bei den Fon als gute Eigenschaften gelten, die jeder erwerben sollte. Dies ist ein Zeichen dafür, daß die Dummheit des Menschen in den Erzählungen und in der Realität verurteilt wird.

Daß es in jeder Gesellschaft das Gute und Böse, das Unerträgliche gibt, zeigen die Märchen aller Kulturkreise, sie veranschaulichen die verschiedenen Facetten des Menschenbildes. In diesem Zusammenhang stellen die Fon- Erzählungen eine andere Kinderfigur dar, die als unerträglich betrachtet werden kann. Es handelt sich um das „hartnäckige Kind“.

Daß sein Ruf in den Märchen schlecht ist, hängt mit seinem Verhalten zusammen, das nicht dem der anderen Menschen innerhalb der Gemeinschaft entspricht, in der es lebt. Das hartnäckige Kind, wie die Märchen es präsentieren, ist sehr ungehorsam. Es gehorcht nicht den Eltern, nicht dem Dorfoberhaupt, nicht dem König und übertritt alle Verbote. Obwohl das „hartnäckige Kind“ ein im allgemeinen schlechtes Ansehen in den Fon- Märchen genießt, kommt es auch vor, daß das Publikum es lobt, besonders in Fällen, wo es einem autoritären Herrscher widersteht. Diese schwachen Wesen der Gesellschaft sind mit manchen Tieren in den Erzählungen zu vergleichen, die auch als schwache Tierfiguren angesehen werden, die nur durch die Anwendung geistiger Mittel ihre Existenz im Lebenskampf beweisen können. Zu diesen Tieren zählen im wesentlichen der Hase, die Schildkröte und die Spinne. Charakteristisch für die sogenannten Tiermärchen Afrikas ist die Anthropomorphisierung der ganzen Tierwelt, es gibt zahlreiche Märchen, in denen die einzelnen Tiere nebeneinander in einem Dorf wohnen, menschliche Werkzeuge und Geräte benutzen, sich versammeln und Ratschläge geben, denken, fühlen, sprechen und wie Menschen handeln. All dies ist in dem vierten, neunzehnten und dem zehnten Märchen des vorliegenden Korpus festzustellen.

Bei dem Hasen in den Fon- Märchen geht die Tier- Mensch- Vermischung so weit, daß es schwer ist, ihn durch seine Züge von Menschen zu unterscheiden. Gemeinsam mit der Spinne, der Schildkröte und kleinen Kindern erscheinen sie als Figuren, deren Bild Machtlosigkeit mit Stärke, Schwachheit mit Schläue, Armut mit Reichtum und Harmlosigkeit mit Gefährlichkeit verbindet. Alle diese Figuren beweisen, wie die physische bzw. körperliche Schwachheit, gekoppelt mit Schläue, Klugheit oder List über Stärke und Macht triumphieren kann.

Abgesehen von diesen Figuren stellen die Fon- Erzählungen andere Gestalten wie Adonoyogbo, Aziza, Bokono, den König, den Jäger, den Narr, Gott, die alte Frau, die Schwiegermutter, die Hyäne, das Chamäleon dar, deren Einzelschicksale präsentiert werden. Diese Einzelschicksale weisen zugleich auf das Schicksal einer Gruppe, eines Volkes hin und zeigen dadurch das Bild des Menschen, in die Sphäre des Unrealen übertragen.

Macht und Autorität sind Sache einer sozialen Stellung und daran ist das Bild des Mannes in den Fon- Märchen gemessen. Die Macht und die Autorität kommen so in den Erzählungen fast immer den Männern zu. In diesem Zusammenhang häufen sich die Märchen, in denen die Rolle des Königs, des Häuptlings oder des Dorfoberhauptes meist von den Männern übernommen wird, die sich rühmen, das Wissen, das Können, die Erfahrung zu besitzen. Von daher versteht man, warum die Rolle des weiblichen Geschlechtes in so einer Gesellschaft nicht gleichbedeutend ist, wie schon vorher ausgeführt wurde. Geschlechtsspezifisch gesehen teilen sich Männer und Frauen in Gruppen, wobei die der Frauen in vielen öffentlichen zeremoniellen Funktionen hinter den Männern zurücksteht. Frauen werden von manchen rituellen Zeremonien ausgeschlossen. Bei den wichtigen Entscheidungen bezüglich der Beilegung bestimmter Angelegenheiten der Gemeinschaft bleiben sie ebenso ausgeschlossen. Das vom männlichen Dorfoberhaupt ausgesprochene Urteil ist gültig und unwiderruflich und dies widerspiegelt sich in dem neunten Märchen meiner Sammlung, in dem niemand dem Urteil des Königs widersprechen darf, wonach er eine seiner Frauen bei lebendigem Leibe verbrennen läßt. All dies ist wahrscheinlich auf den Chauvinismus und die Macht der Männer in einer Gesellschaft zurückzuführen, in der einige überholte traditionelle Gesetze einen Behinderungsfaktor für die Entwicklung darstellen.

Manche Märchen, die die Macht der Männer beschreiben, weisen auch darauf hin, wie dumm manche autoritäre Männer sein können. Das sind Erzählungen, die die Autorität der Männer kritisieren. Ein Beispiel dafür bietet das zwanzigste Märchen meiner Sammlung, in dem es einem Narren gelingt, der übertriebenen Autorität und der Tyrannei eines Königs Einhalt zu gebieten.

Daß die Männer den Frauen ein schlechtes Bild in den Fon- Erzählungen zuschreiben, hat sicherlich einen anderen Hintergrund. Die Erzähltradition der Fon ist weitgehend von Männern beherrscht, die sich neben der schon ihnen von der Tradition gegebenen Macht auch in der Erzählung die Frauenwelt nach Belieben vorstellen. Wenn man diesen Aspekt in Betracht zieht, dann gewinnt man die Überzeugung, daß das von der Phantasie der Männer geprägte Bild der Frau die Auffassung derselben von ihrem eigenen Wissen mitgeprägt hat.

Verglichen mit den Märchen der Gebrüder Grimm weisen die Fon- Erzählungen Vergleichselemente auf. Es gibt viel mehr Parallelen als Unterschiede zwischen den beiden Märchenwelten. Dies hat die Untersuchung aller Themen und Motive der vorliegenden Arbeit bewiesen. Der Vergleich von den Themen wie Tod, Gehorsam, Selbstaufopferung, Gerechtigkeit, Börsartigkeit bzw. Grausamkeit, Klugheit, die Gier, die Unfruchtbarkeit, die Metamorphose, die Treue stellt ein wesentliches Zeugnis dar, daß die Fon- Märchen und Grimms Märchen von der Struktur her sehr ähnlich sind. Dies darf nicht überraschen, wenn man bedenkt, daß die Menschen aller Kulturkreise mit denselben Naturelementen versehen sind. Die Menschen, gleich woher sie stammen, verfügen über eine Denkweise, eine Glaubensvorstellung, d.h. eine Religion, eine Sprache, eine Umwelt, ein Fühlen. Daß das Motiv der „bösen Stiefmutter“ in den Fon- Märchen auch in „Aschenputtel“ der Gebrüder Grimm behandelt wird, deutet darauf hin, daß die Menschen fast mit denselben gesellschaftlichen Problemen konfrontiert sind. Ursula und Heinz- Albert Heinrichs schreiben hierzu:

„Die Märchen greifen über unseren Kulturkreis hinaus, weil sie unterhalb aller Rassen, Kulturen und Religionen eine gemeinsame Bildersprache haben, auf die sich alle Menschen verstehen“.²⁷⁹

Es muß hier jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Fon-Märchen und die der Gebrüder Grimm trotz der vielen Gemeinsamkeiten, die sie untereinander bieten, auch einige nicht uninteressante Unterschiede in Bezug auf einige Motive haben. Drei davon fallen oft auf, wenn man beide Märchenwelten vergleicht. Es handelt sich einerseits um das Motiv „Der Junge, der ein Kind gebärt“, wobei ein männliches Wesen ein junges Kind auf die Welt bringen muß. Obwohl dieses Motiv in keiner der im Rahmen dieser Arbeit aufgezeichneten Erzählungen erscheint, ist es jedoch sehr verbreitet, nicht nur in den Fon- Erzählungen, sondern auch in den Märchen vieler Kulturkreise Westafrikas. Andererseits trifft man oft auf ein anderes Motiv in den Fon- Märchen, das damit zu tun hat, daß ein Tier die Königstochter heiratet, ohne sich in ein menschliches Wesen zu verwandeln. Häufig wird das Motiv „Das Tier, das die Königstochter heiratet“ genannt. Darauf weisen die Märchen Nr. 2 und Nr. 19 hin, in denen der Hase und das Chamäleon jeweils eine Königstochter heiraten. Auch dieses Motiv ist häufig in den Märchen anderer Völker Afrikas zu finden, und es scheint typisch für

²⁷⁹ Ursula u. Heinz-Albert Heinrichs: Zaubermärchen, München, 1998, S.28.

afrikanische Märchen zu sein, in denen man keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier macht, zumal beide nebeneinander leben und handeln, worauf schon vorher aufmerksam gemacht wurde.

Ein noch sehr auffälliges Motiv in den Fon- Märchen ist das des bösen Königs, der aufgrund seiner Bosheit oft bestraft wird. Unter dem Namen „Der böse König wird reingelegt und bestraft“ erscheint dieses Motiv in den Erzählungen.

Die Fon- Erzählungen sind meist auf die reale Welt bezogen und ich glaube, bei der Analyse die grundlegenden sozio- kulturellen Hintergründe der einzelnen Motive bzw. Themen in der vorliegenden Arbeit herausgestellt und gedeutet zu haben. Es geht überwiegend um die Darstellung des Menschenbildes, sei es in den Fon- Erzählungen oder in denen der Gebrüder Grimm. Wenn man die Handlungen der in den beiden Märchenformen auftretenden Figuren und die behandelten Motive in Betracht zieht, kann man sagen, daß die Märchen einen großen Beitrag zur Völkerverständigung leisten und als eine Brücke unter den Völkern dienen können.

Die im Rahmen dieser Arbeit behandelten Themen zeigen, daß die Erzählungen ein Wesensbild der wirklichen Welt übermitteln, sie werfen das Spiegelbild der Sitten, Gebräuche des Fon- Volkes, das Bild des Lebensraums der Menschen zurück. Sie erzählen von ihren Geschichten, ihrer Weltanschauung, ihren Grundbedürfnissen, von der Tradition der Dorfbewohner im Lande der Fon aber auch von ihrer Sehnsucht nach einer gerechten Gemeinschaft, in der alle in Frieden und Zusammenhalt leben können.

In dieser Arbeit wurde auch versucht, die Funktionen der Fon- Märchen zu definieren, wobei an die unterhaltenden, emotionalen und didaktischen Funktionen dieser Märchen hauptsächlich hingewiesen wird. Im Bezug auf die moralische Funktion hat sich herausgestellt, wie das Märchen eine gute Moral vermitteln kann. Es kann auch zu einer hemmenden Bildung einer Gesellschaft führen, indem es eine schlechte Moral lehrt. Darauf macht die Behandlung des Themas des Gehorsams während dieser Arbeit aufmerksam. In diesem Zusammenhang könnte man sagen, daß die Moral im Dienste der Tradition steht, um für deren Überleben zu sorgen.

Auch in dieser Arbeit finden die Fon- Märchen erstmals einen ausführlichen Klassifizierungsversuch. Diese angebotene Klassifizierung kann aber unvollständig sein, da sie sich nur auf die von mir aufgezeichneten Märchen beschränkt. Deshalb müssen die Forschungsarbeiten über die Fon- Märchen fortgesetzt werden, um vielleicht noch neue Erkenntnisse, neue kulturelle Aspekte bezüglich dieser Erzählungen und deren Klassifizierung herauszufinden. Dies könnte noch eine entscheidende Rolle im Bereich der

Vergleichsliteratur spielen, denn die Analyse der Märchen beweist, daß die Menschen immer und überall fast die gleichen Probleme haben, die sie mit ihrer Vorstellungskraft überwinden müssen. Und ausgerechnet da sind die Märchen geeignet, da sie Mittel und Wege vorschlagen, wodurch die Menschen ihre Probleme meistern können. Sie gelten dementsprechend als wichtige Wegweiser.

4.3. Schlußfolgerung

Zu Beginn dieser Arbeit und zwar im Kapitel über „Gespräche mit den Erzählern“ wurde auf das immer größer werdende Desinteresse am Märchen hingewiesen, das eine wachsende Besorgnis hervorruft, das Erzählgut der Fon werde in Vergessenheit geraten. Lange Zeit war man in Europa der Auffassung, Afrika besitze keine Kultur und schon gar keine Literatur. Kulturen ohne Schrift, Religionen mit vielen Göttern galten als primitiv. Doch mit der Zeit gehört dieses Vorurteil der Vergangenheit an, besonders nachdem Leo Frobenius, der bedeutende deutsche Afrikaforscher, durch seine zahlreichen Bücher über die Völker Afrikas das Bestehen einer afrikanischen Geistigkeit bzw. Kultur bewiesen hat. Obwohl die afrikanische Oralliteratur in den letzten Jahrzehnten sowohl von afrikanischen als auch von ausländischen Autoren in gewisser Hinsicht beschrieben wurde, bleibt sie trotz des vielen Wandels auf dem Kontinent nach der Kolonisation überwiegend immer noch mündlich. Diese Mündlichkeit ist, wie am Anfang dieser Arbeit angedeutet wurde, das Hauptkennzeichen der traditionellen literarischen Gattungen in Afrika und zugleich ein Zeichen ihrer Unbeständigkeit. Jedoch stellt man eine Kontinuität in der Erzähltradition fest. Bei den Fon spielt die Oralität immer noch eine ausschlaggebende Rolle im Alltagsleben, denn sie stellt das einzige Ausdrucksmittel der kulturellen Realitäten dar, Realitäten, die sich durch die verschiedenen Gattungen der Oralliteratur und zwar die Mythen, Sprichwörter, Rätsel, Epen, und vor allem die Märchen illustrieren. Besonders in den Märchen wird das kulturelle, soziale und historische Selbstverständnis der Fon entfaltet. Sie dienen den Menschen als Leitlinie, um sich in der Gesellschaft einordnen zu können. Dadurch wurde das Gleichgewicht der Fon-Gesellschaft beibehalten. Die vorliegende Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, die mündlich tradierten Fon-Märchen zu sammeln, zu transkribieren und ins Deutsche zu übersetzen und sie mit ausgewählten Märchen der Gebrüder Grimm in Bezug auf bestimmte Themen und Motive zu vergleichen. Sowohl formale als auch inhaltliche Maßstäbe haben die Textauswahl beeinflusst. Die Ergebnisse der Analyse der jeweiligen Themen ergaben sich aus der Auseinandersetzung mit den Märchen und werden auf komparatistischer Ebene durch andere Varianten unterstützt, um den Anspruch nicht auf Richtigkeit, sondern auf Vertretbarkeit zu erheben. Bei der Darstellung der Funktionen der Fon-Märchen wurde dem Erzähler eine große Bedeutung zugeschrieben. Bei der Übersetzung der Fon-Texte bin ich auf nennenswerte Schwierigkeiten gestoßen, die nur mit Verlust einiger Elemente der ursprünglichen Sprache überwunden werden können, ohne daß man sich eine Verfälschung zuschulden kommen läßt.

Das Ergebnis geht über das Untersuchungsgebiet hinaus, denn in der Analyse kommt je nach dem angeschnittenen Thema die Weltanschauung der Fon zum Ausdruck, vor allem in jenen Erzählungen, in denen Normen mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit vermittelt werden. Alte Gebräuche und Initiationsriten werden in verschiedenen Situationen aufgegriffen und von Figuren unterschiedlicher Motivation in den Märchen getragen. Man denke an das Märchen „Das Waisenmädchen und seine Stiefmutter“. Ausgerechnet die Konfrontation dieser Rolle mit der sozialen Wirklichkeit deutet auf das Ausmaß an Idealisierung hin. Mit diesem erzieherischen Charakter kontrastiert das Frauenbild, das je nach dem Fall zwar komplex und differenziert zum Thema wird, aber alles in allem die Merkmale einer frauenfeindlichen patriarchalischen Gesellschaft darstellt. Festzustellen ist es, daß die in den Fon- Märchen auftretenden Figuren keine einfachen Figuren sind, sondern aus einem speziellen sozio-kulturellen Kontext kommen und eine sehr präzise gesellschaftliche Funktion haben. Sie gehören verschiedenen Zyklen an, denen die Fon und andere afrikanische Märchen den Erfolg ihrer Zielsetzung verdanken und zwar: der Vermittlung von Morallektionen bzw. Lebensweisheit, die das Wesentliche der Erzählung ausmachen und somit einen großen Beitrag zur Aufrechterhaltung von traditionellen Bräuchen und zur Festigung von Verhaltensweisen leisten, die aus der gesellschaftlichen Hierarchie resultieren.

Die im Rahmen dieser Arbeit behandelten Erzählungen weisen mittelbar meist sozialkritische Ansätze auf, die nur von der Seite, die die Normen übermittelt, berücksichtigt werden können. Wenn die Märchen eines der wichtigen Elemente der Oralliteratur ausmachen, so läuft diese Oralität heutzutage Gefahr, so daß die Zukunftsperspektive für die Fon- Märchen immer düsterer wird. Anfang dieses abschließenden Kapitels wird das Desinteresse am Märchen heutzutage in der ländlichen Bevölkerung der Fon und weiterer Völker Benins angeschnitten. Dieses Desinteresse führt so drastisch die Erzähltradition in den Abgrund, daß sie in wenigen Jahren in Vergessenheit geraten wird. Zwei wichtige Fakten sprechen für die immer wachsende Gefahr des Aussterbens der Oralität und de facto der Märchen. Die alten Leute, die als Garanten der Kontinuität der Oralität gelten, sterben, ohne den Nachwuchs auf dieses Weiterleben der Mündlichkeit vorzubereiten. Es herrscht zwischen der Schicht älterer Menschen und der Jugend ein Generationskonflikt, dessen Kernpunkt aus einem Kulturkonflikt stammt. Dieser Kulturkonflikt ist auf die aus der Kolonisation entstandenen Folgen zurückzuführen. Die Einführung der ausländischen Schule ist für die Schaffung einer Kluft Schule und Familie und somit zwischen Alten und Jugendlichen verantwortlich. Folglich leidet die Kultur einer ganzen Gesellschaft darunter. Die Jugendlichen halten viele Aspekte der traditionellen afrikanischen Gesellschaft für überholt und unangepaßt an das

moderne Afrika, da sie in der Schule fast nur ausländische Produkte in allen Bereichen verarbeiten müssen. Dies erklärt auch, warum abends in den Dörfern kein Märchenabend mehr stattfindet wie früher, wobei Märchen von alten Leuten erzählt werden. Die Jugendlichen zeigen kein Interesse mehr an den Märchen, weil sie abends mit dem Lernen ihrer Lektionen belastet sind. So teilte es mir Felix Adjogou, ein Erzähler bei meiner Feldforschung mit. Diese kulturelle Revolution wird durch die Verbreitung der Massenmedien wie Radio, Kassettenrecorder und vor allem Fernsehen verstärkt, welche die Erzählabende sehr stark und negativ beeinflussen. Die Kinder bevorzugen Fernsehen, Radio, oder Kassettenrecorder. Insofern spielt der Märchenabend heutzutage nicht mehr dieselbe Rolle wie früher in den Dörfern Benins, denn die Massenmedien bringen den Menschen fast nur ausländische Filme, Fernsehserien und Bilder nahe, die ihrem Kulturverständnis diametral entgegengesetzt sind. All dies wird durch die Fremdsprache genährt, die auch im kulturellen Bereich eine wichtige Rolle spielt. In fast allen afrikanischen Ländern ist die ehemalige Kolonialsprache noch die Amtssprache, so auch in Benin, wo Französisch in allen Schulen als Unterrichtssprache verwendet wird. So rückt die eigene Sprache in den Hintergrund und dadurch auch die eigene Kultur. Ich bin der Auffassung, daß nicht alles überholt an der Tradition der Fon bzw. afrikanischen Gesellschaft ist, da die Märchen z.B. viele aufschlußreiche Morallektionen enthalten, die auch dem heutigen Afrika sehr nützlich sein können. Angebracht wäre hier ein Blick auf die enge Solidarität, die die Menschen in der traditionellen Gesellschaft verbindet, wobei gegenseitige Hilfe in allen gesellschaftlichen Bereichen geleistet wurde. Im modernen Afrika leben Materialismus, Individualismus, Neid und Eifersucht miteinander, besonders in den Städten, was in den Märchen scharf verurteilt wird. Ideal wäre es, die Tradition wiederbeleben zu lassen und sie zu pflegen. Hier hat die Politik eine große Verantwortung zu tragen, indem die Regierung die Alphabetisierung in den einheimischen Sprachen, so wie die Sammlung und das schriftliche Fixieren der Märchen und deren Einführung in das Schulprogramm in allen Schulen initiieren sollte. Die Realisierung solch eines Programms erweist sich als schwierig, aber nicht undenkbar, denn „wo ein Wille ist, da ist auch ein Weg“. Das moderne Afrika braucht für seine Entwicklung auch einige Elemente seiner Tradition, denn eine Verschmelzung des Modernen und der Tradition könnte zum Erfolg des Kontinents beitragen, wie es ein Fon- Volksmund treffend sagt:

„Kan xóxó nú wε é nɔ gbε yoyɔ ɔ dó“ bedeutet: „An das alte Seil wird das neue geknüpft“. Der Oraltradition bei den Fon droht die Gefahr des Aussterbens. Ihr Verschwinden bedeutet den Verlust der Identität eines ganzen Volkes. Welche Überlebenschancen haben die

traditionellen Märchen in Benin und ist die Identität des Volkes noch zu retten? Eine konkrete Antwort auf diese Fragen obliegt der Zukunft.

5. LITERATURVERZEICHNIS

5.1. Gewährsleute und Erzähler

ADANLIN, Nicolas

ADJOGO, Felix

AGBOKPANZO, Michel

Daa DEKAKON

Daa HOUNDADJO, Todaho,

HOUNGNI, Eugène

TCHACHABLOUKOU, Robert

5.2. Verwendete Literatur

AARNE, Aanti u.

THOMPSON, Stith: The Types of Folk-Tale, a classification and Bibliography, translated and enlarged hompson, Burt Franklin, New York, 928.

ABRAHAMSSON, H: The origin of death, Studies in African Mythology, Uppsala, 1951.

ADOUKONOU, Barthélemy: Jalons pour une théologie africaine, P. Lethieleux, Paris, 1980.

AFRIKANISSIMO : Afrikas Literatur im Dialog mit Europa, Frankfurt, 1997/ 1998.

AGUESSY, Dominique: Contes et Légendes du Sénégal et du Benin, Edition Harmattan, Paris, 1994.

ANANOU, David : Le fils du fétiche, Nouvelles Editions Latines,

Paris.

- BADIAN, Seydou : Sous l'Orage, Edition Harmattan, Paris, 1961.
- BALANDIER, Georges: Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, 2. Édition,
Paris, 1963.
- BARRY, Mamadou: Le mariage de N'guéré, le lièvre, Bingo, n°29, juin
1955.
- BASSEY, René: Contes populaires d'Afrique, „Le lièvre et son gri-
Gri“, Maisonneuve et Larose, Paris, 1903,
Nouvelles Editions, Février 1969.
- BAUSINGER, Hermann: Didaktisches Erzählgut in: Enzyklopädie des
Märchens, Bd.3., Berlin und New York, 1978.
- BECKER, Friedrich: Afrikanische Märchen, Frankfurt am Main, 1969.
- BETTELHEIM, Bruno: Psychanalyse des contes de fée, Laffont, Paris,
1976.
- Ders. Kinder brauchen Märchen, Deutscher
Taschenbuch Verlag, München, 1975.
- Bibel: Johannes 11, Vers 25-26.
- BIRAGO, Diop: Les contes d'Amadou Koumba, Présence
Africaine, Paris, 1961.
- Ders. Contes et Lavanes, Présence Africaine,
Paris, 1961.
- BLOCH, Ernst: Verfremdungen I, Frankfurt am Main, 1962.

- BOCOUM, Idy Carras: L'hyène et les animaux de la brousse dans:
Education Africaine, n°41-42, 1957.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève: L'Art de la parole dans la culture africaine,
n°47, 3.trimestre, Présence Africaine, Paris,
1963.
- Dies. Ethnologie et langage, La parole chez les Dogons,
Gallimard, Paris, 1965.
- Dies. Recherche pédagogique et culture, n°20,
AUDECAM, Paris, nov-dec 1975.
- CANU, Gaston: Contes Mossi actuels, Etude ethnolinguistique,
Dakar, 1969.
- CENDRARS, Blaise: Anthologie Nègre, Buchet, Paris, 1947.
- CHEVRIER, Jacques: Contes et récits traditionnels de l'Afrique Noire,
Hatier, Paris, 1957.
- COLIN, Roland: Les contes noirs de l'Ouest africain, Présence
Africaine, Paris, 1957.
- Ders. Littérature africaine d'hier et de demain,
Présence Africaine, Paris, 1965.
- DADIER, Bernard: Le pagne noir, Présence Africaine, Paris, 1955.

- Ders. Légendes africaines dans: Légendes et poèmes, Seghers, Paris, 1966.
- Ders. Contribution au premier Congrès des Ecrivains Et Artistes noirs, Dakar, 1961.
- DE BEAMONT, Pierre: Contes Africains, Editions Africaines, livret 1, Abidjan, 1964.
- DELAFOSSÉ, Maurice: Le roman de l'araignée chez les Baoulés de la Côte d'Ivoire dans: Revue d'Ethnographie et Des traditions populaires, 1. Année, n°3, 3. trimestre, 1920.
- DIARRASSOUBA, Colardelle: Le lièvre et l'araignée dans les contes de l'Ouest Africain, Union Générale d'édition, Paris, 1975.
- DOGBE, Yves Emmanuel: Contes et Légendes du Togo, Editions Akpangnon, ACCT, Lomé-Togo, 1997.
- DREWERMANN, Eugen: Lieb Schwesterchen, laß mich herein, Grimms Märchen, tiefenpsychologisch gedeutet, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997.
- ENZYKLOPÄDIE DES MÄRCHENS: Handwörterbuch zur historischen und Vergleichenden Erzählforschung von Kurt Ranke, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Max Lüthi, Lutz Röhrig, Rudolf Schend, Bd.1, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1977.
- EQUILBECQ, François Victor: Contes populaires de l'Afrique Occidentale, Maisonneuve et Larose, Paris, 1972.

- Ders. Essai sur la littérature merveilleuse des Noirs, Paris, 1972.
- ERNY, Pierre: L'Enfant dans la pensée traditionnelle de L'Afrique Noire, Le Livre Africain, Paris, 1968.
- ESCHLIMANN, Jean-Paul: Araignée chez les Agni-Bona, Thèse de troisième Cycle, E.P.H.E.S, Paris, 1975.
- FINNEGAN, Ruth: Oral literature in Africa, Oxford, University Press, New York, Toronto, 1970.
- GEIDER, Thomas: Die Figur des Orgers in der traditionellen Literatur und Lebenswelt der Pokomo in Ost Kenya, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 1990.
- GBEGNONVI, Roger: Fonctions sociales des Lo aja-fon, Thèse de Doctorat de troisième cycle, Université de Bielefeld, 1985.
- GLELE, A. Maurice: Le Danxomê, du pouvoir aja à la nation fon, Nubia, Paris, 1974.
- GÖRÖG, Veronika: Contes bambara du Mali, P.O.F., Paris, 1979.
- GOLBERRY: Fragment d'un voyage en Afrique, tome 2, Paris, 1802.
- GRIMM, Jacob und Wilhelm: Grimm, Kinder und Hausmärchen, 3. Auflage, Verlag Neues Leben, Berlin, 1985.
- GUEDOU, Georges: Une formule béninoise d'introduction des

Des langues nationales à l'école, UNESCO,
Séminaire de formation sur les problèmes
De programmation de l'enseignement des
Langues dans un contexte bi-multilingue,
Lomé, sept 1982.

GUIDE PRATIQUE DE TRANSCRIPTION DU FONGBE

Direction de
L'Alphabetisation, 08 BP
1134 Cotonou, 1995.

GUILHEM, M: Contes et Fableaux de la savane, tome 2,
Ligel, Paris, 1962.

HAZOUME, Paul: Le pacte de sang au Dahomey, Institut
D'Ethnologie, Paris, 1937

HEINRICHS, Ursula u. Heinz-Albert: Zaubermärchen, München, 1998.

HERMANN, Helmut: „Heiße Tour Afrika: Mit dem Fahrrad von
Algier nach Kapstadt“, Frederking und Thaler,
München, 1989.

HÖFTMANN, Hildegard: „Grammatik des Fons“, Langenscheidt Verlag
Enzyklopädie, Leipzig, Berlin, München, Wien,
Zürich, New York, 1993.

HUG, Heinz: Die orale Tradition in der afrikanischen
Literatur in: „Neue Züricher Zeitung“, n°77, 3-4.
April 1999.

KANE, Mohamadou: Les contes d'Amadou Koumba, du conte
Traditionnel au conte moderne, Université de
Dakar, 1968.

- KOSSOU, Houéchéhoun: „Akowunka“, traditionelles Fon- Volkslied, Cotonou, Benin.
- KOUASSI, Manou: Untersuchung zu den Akan- Erzählungen, Diss, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1986.
- LABORATOIRE DE CARTOGRAPHIE
DE L'UNIVERSITE NATIONALE DU BENIN:
Deuxième recensement général de la population
Synthèse des Résultats du Février 1992.
- LAFAGE, S: Contes de la savane, Conseil international de la Langue française, c 11, Fleuve et Flamme, 1975.
- LÜTHI, Max: Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie, Düsseldorf u. Köln, 1975.
- Ders. So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen, VR, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 3.Auflage, 1989.
- Ders. Es war einmal: vom Wesen des Volksmärchens, VR, Vandenhoeck-Reihe, Göttingen, 1962.
- MALLET, Carl-Heinz: Kopf ab! Gewalt im Märchen, Hamburg, Zürich, 1985.
- MANGER, Itzik: Das Buch vom Paradies, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- MARTI, Montserrat: 7. Congrès international des sciences Anthropologiques et ethnologiques, Moscou, 1970.

- MBITI, John S: „Afrikanische Religionen und Weltanschauung“, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1974.
- MEINHOF, Carl: Afrikanische Märchen, Jena, Diederichs, 1917.
- MÖHLIG, Wilhelm J.G. u. JUNGRAITHMAYR, Hermann: Lexikon der Afrikanistik, afrikanische Sprachen und ihre Erforschung, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1983.
- Ders. Lexikon der afrikanistischen Erzählforschung, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 1999.
- N'DA, Pierre K: Le Conte Africain et l'Education, Edition L'Harmattan, Paris, 1984.
- NDONG, Norbert: Kamerunische Märchen: text und Kontext in Ethnosoziologischer und psychologischer Sicht Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, Bern, New York, 1983.
- PAULME, Denise: La mère dévorante, Essai sur la morphologie Des contes africains, Editions Gallimard, Paris, 1976.
- PAZZI, Robert: Aperçu sur l'implantation actuelle et les Migrations anciennes des Peuples de l'Aire Culturelle Adja Tado dans: Peuplement du Du Golf du Benin, Edition Karthala, Paris, 1984.
- Ders. „L'homme eve, aja, goun, fon et son univers“, Dictionnaire, vonéoté, Lomé, 1976.
- PICKERING, David: Lexikon der Magie und Hexerei, Bechtermünz Verlag, Wien, 1996.
- PLIYA, Jean: „La fille têtue“, contes et récits traditionnels du

- Benin, Les Nouvelles Editions Africaines,
Abidjan, Dakar, Lomé.
- Ders. Histoire Dahomey, Editions les Classiques
Africains, Avenue de Verdun- 92130 Issy les
Moulineaux, France, 1970.
- PROPP, Vladimir: Morphologie des Märchens, Carl Hanser Verlag,
München, 1972.
- QUENUM, Maximilien: „Au pays des Fons“, Bulletin du Comité d'Etudes
Historiques et scientifiques de l'A.O.F., 1935.
- RAPONDA-WALKER, André: Contes gabonais, Présence Africaine, Paris, 1967.
- RATTRAY, R. Sutherland: Akan- Ashanti Folk-Tales, Oxford, Clarendon,
1930.
- RÖHRICH, Lutz: „Sage und Märchen, Erzählforschung heute“,
Herder, Basel, Freiburg, 1976.
- Ders. Grausamkeit in : „Enzyklopädie des Märchens“,
Walter de Gruyter, 1978.
- SEGOUROLA, R.P.B: Dictionnaire Fon-Français, Procure de
L'Archidiocèse, Cotonou, 1963.
- SEID, Ibrahim: Au Tchad sous les étoiles, Présence Africaine,
Paris, 1962.
- SENGHOR, Leopold Sédar: Préface aux nouveaux contes d'Amadou
Koumba, Paris, 1961.
- SENGHOR, L.S. u. SADJI, A: La Belle Histoire de Leuk-le- Lièvre, Hachette,
Paris, 1963.

- SMITH, Pierre: Le récit populaire au Rwanda, A. Colin, Paris, 1975.
- SOLMS, Wilhelm: Die Moral von Grimms Märchen, Primus Verlag, Darmstadt, 1999.
- SORIANO, Marc: Les contes de Perrault, Thèse de Doctorat es-Lettres, Gallimard, Paris, 1968.
- TRAUTMANN, René: La littérature populaire à la Côte des Esclaves Institut d'Ethnologie, Paris, 1927.
- TUBIANA, J: Contes Zaghawa. Trente sept contes et deux Légendes recueillis au Tchad, Les Quatre Jeudis, Paris, 1962.
- ZIMMER, Wolfgang: La collecte des contes africains, dans: Notre Librairie, nr spécial 42-43, Paris, Juillet- Septembre 1978.