

Die Leiter des Todes

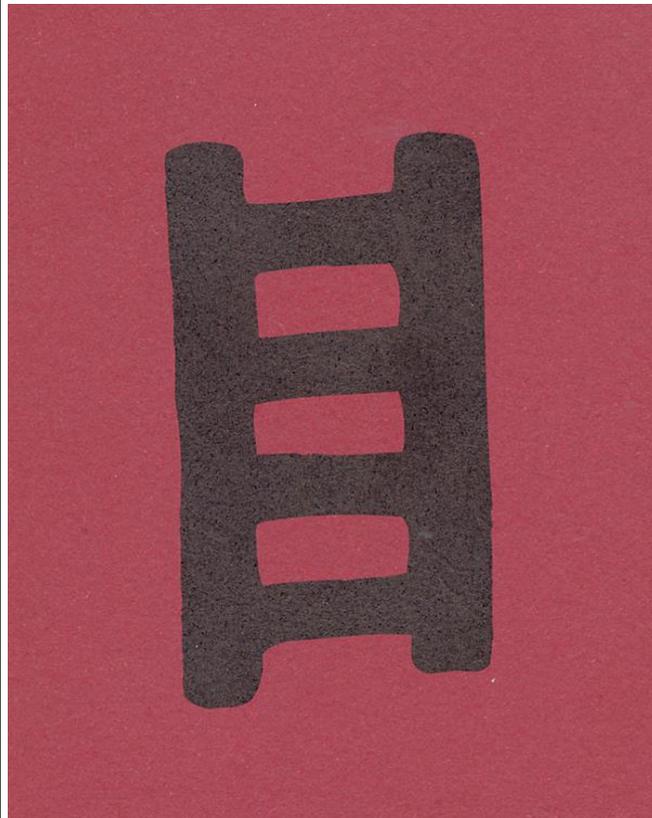
Bestattungen in Süd-Ghana seit Mitte des 19. Jahrhunderts

ULPA

University of
Leipzig Papers
on Africa

Leipziger
Arbeiten zur
Geschichte
und Kultur in
Afrika Nr. 6

Leipzig 2004



Christoph Langer

Die Leiter des Todes. Bestattungen in Süd-Ghana seit Mitte des 19. Jahrhunderts

Christoph Langer

Leipzig 2004
ISBN 3-935999-34-8

THE SERIES "Leipziger Beiträge zur Geschichte und Kultur in Afrika"

consists of short studies by young scholars in German on aspects of history and culture in Africa.

THIS VOLUME

discusses the history of funerals, a 'total social phenomenon' in southern Ghana. Today, as in the past, festivals are organised, usually involving music, dance and the consumption of alcohol. This study discusses variations over time and between different regions, dealing systematically with the preparation of the corpse, places of burial, modes of commemoration, the high costs involved and the influence of Christian missions.

Key words: *Gold Coast, burial, death, mission, colonial rule, popular culture*

University of Leipzig Papers on Africa
Leipziger Arbeiten zur Geschichte und Kultur in Afrika
Editor: Adam Jones

Cover illustration "*Owuo atwedée, o_{ba}ako mfo*"
("The ladder of death is not climbed by one person alone")
Adinkra symbol used on mourning cloth

DIE LEITER DES TODES

BESTATTUNGEN IN SÜD-GHANA SEIT MITTE DES 19. JAHRHUNDERTS

Christoph Langer

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
1. Vorstellungen über den Tod und das Jenseits	3
2. Aufbahrung, Bestattungstötung und Totentragen.....	9
3. Begräbnisorte.....	25
4. Totengedenken.....	35
5. Die hohen Kosten - Verschuldung oder Gewinn.....	43
6. Lokale Traditionen und Missionen.....	51
Schlussbemerkungen.....	61
Bibliographie.....	63
Index.....	73

EINLEITUNG

Bestattungen waren und sind auch in Süd-Ghana bedeutende gesellschaftliche Ereignisse und stellen einen wichtigen Bestandteil des Lebens dar. Bereits zu Mitte des 19. Jahrhunderts wurde festgestellt, dass die Menschen den Totenfeierlichkeiten große Aufmerksamkeit widmeten.¹ Bis heute werden aus diesem Anlass große Feste organisiert, bei denen musiziert, getanzt und reichlich Alkohol konsumiert wird. In dieser Arbeit stehen verschiedene Praktiken im Vordergrund, welche im Todesfall einer Person durchgeführt werden können. Diese sollen daraufhin untersucht werden, inwieweit sich die sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen Veränderungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts auf diese ausgewirkt haben und inwiefern sie Kontinuitäten bzw. Diskontinuitäten aufweisen. Bestattungen können als ein „totales soziales Phänomen“ betrachtet werden, in dem sich die gesellschaftlichen Institutionen widerspiegeln und somit mögliche Veränderungen sichtbar werden.²

Das hier untersuchte Gebiet steht seit über 500 Jahren in direktem Kontakt mit Europa. Jedoch veränderte sich die Intensität der Interaktion im 19. Jahrhundert gravierend. Verschiedene Missionsgesellschaften begannen ihre Tätigkeiten zu verstärken. In der zweiten Hälfte des selben Jahrhunderts begann die koloniale Aufteilung Afrikas und Großbritannien kristallisierte sich als Vormacht in der Region heraus. Es entstand die britische Kolonie Goldküste, die mit ihrer politischen Unabhängigkeit 1957 den Namen Ghana erhielt und die eine gesteigerte Einbindung in das Weltwirtschaftssystem erfuhr. All dies beschleunigte Prozesse des gesellschaftlichen Wandels, wie die Urbanisierung, Literalisierung und Monetarisierung. In diesem Kontext bezieht sich die Untersuchung auf das Küstengebiet und das sich anschließende Waldland und umfasst Beispiele von den dort ansässigen Gesellschaften, welche als Akan (insbesondere Fante, Asante, Akuapem), Ga und Ewe bezeichnet werden.

Die Arbeit stützt sich auf schriftliche Quellen.³ Für das 19. Jahrhundert handelt es sich insbesondere um Aufzeichnungen von Reisenden, Händlern, Missionaren und Kolonialbeamten, welche meist auch auf Bestattung als bedeutende kulturelle Ausdrucksform eingehen. Die ersten professionellen Untersuchungen in dieser Hinsicht erfolgten durch Ethnographen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In dem Buch „Religion and Art in Ashanti“ beschreibt RATTRAY ausführlich und präzise den Ablauf der Bestattungen von Königen und Gemeinen.⁴ In einer weniger ausführlichen Form behandelt FIELD in einem Kapitel die Vorgehensweisen, anlässlich des Todes einer Person bei den Ga.⁵ Auch ADJEI befasst sich in einem Artikel mit Begräbnispraktiken dieser Ethnie. Er versucht bereits, Einflüsse der „modernen Zeit“ zu berücksichtigen.⁶

Eine bedeutende historische Betrachtung über den Tod ist die von ARIÈS, der sich zur „Annales“ zählt, einer Historikerschule, welche Methoden der Soziologie und der Geschichte zu verbinden trachtet.⁷ Er untersucht den Wandel der unterschiedlichsten Phänomene in einem westeuropäischen Kontext und beschreibt die Veränderungen speziell seit dem Mittelalter, einer Zeit, in der sich die Einstellung zum Tod in Europa beträchtlich verändert hat. Obwohl verschiedene Untersuchungen Bestattungen und deren Bedeutung in Ghana

¹ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 213.

² Vgl. ARHIN, 1994: 307, welcher dieses Konzept von MAUSS, 1975: 12, der sich auf den Gabentausch bezieht, für Bestattungen nutzt.

³ Wenn aus älteren Quellen zitiert wird, wurde die dort benutzte Schreibweise beibehalten.

⁴ RATTRAY, 1927.

⁵ FIELD, 1937.

⁶ ADJEI, 1943.

⁷ ARIÈS, 1999 [franz. Orig.: 1978].

schildern, gibt es nur wenige, welche jene in einen historischen Kontext stellen. Diese Form der Betrachtung beginnt erst in den letzten 15 Jahren. So untersucht McCASKIE besonders die Rolle des Todes und der Bestattungspraktiken von Asante-Königen (*Asantehene*) im 19. Jahrhundert unter historischen Gesichtspunkten.⁸ ARHIN beschreibt die Auswirkungen der gesellschaftlichen Veränderungen auf die Bestattung bei den Akan und stellt eine Entwicklung hin zu einer Säkularisierung und Kommerzialisierung in den Vordergrund.⁹ PARKER befasst sich mit der Geschichte der frühen Kolonialzeit in Accra und geht insbesondere auf die Bestattungspolitik in der sich transformierenden Stadt ein.¹⁰ Eine der jüngsten Forschungen zum Tod in diesem Gebiet ist jene von DE WITTE, welche sich speziell auf die Asante bezieht und den Wandel der Bestattungen im 20. Jahrhundert untersucht.¹¹

Als problematisch für eine Betrachtung des gesamten Raumes erweist sich die Konzentration der Literatur auf die Akan, speziell auf die Asante, weshalb Beispiele aus jener Region bzw. Gesellschaft in der Arbeit überwiegen. Daher ist es speziell im 20. Jahrhundert schwierig, auf regionale Unterschiede einzugehen, jedoch scheint sich die Struktur von Bestattungen in Süd-Ghana im vorigen Jahrhundert anzugleichen. Ein weiterer kritischer Punkt ist, dass Beschreibungen von Bestattungen männlicher Personen der Elite überwiegen und die von Frauen und der gemeinen Bevölkerung oft ausgespart bleiben.

Die Komplexität des Themas macht eine allumfassende Betrachtung in dieser Untersuchung unmöglich. Jede einzelne Bestattung kann als eine Art Kunstwerk verstanden werden, bei der verschiedene Personen mitwirken, damit es zu einem „gelungenen“ Ereignis wird. Es scheint zwar einen allgemeinen Rahmen dafür zu geben, wie sich die Menschen Bestattungen vorstellen, jedoch sieht jedes Fest anders aus, da es neu geplant wird und unterschiedliche Interessen und Meinungen eingebracht werden. Allerdings gibt es verschiedene Merkmale, welche in ihrer Zeit einen wesentlichen Bestandteil von Bestattungen darstellen.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Im ersten werden verschiedene Vorstellungen über den Tod und das Jenseits nachgezeichnet, welche heute in Süd-Ghana eine Rolle spielen: die so genannten traditionellen¹² Ideen, christliche Sichtweisen und die Anerkennung des Todes als endgültige Realität. In den Kapiteln zwei bis vier werden bestimmte Bestandteile von Bestattungen daraufhin untersucht, inwiefern sie sich verändert haben und was mögliche Ursachen dafür waren. So weit es möglich ist, wird hierbei auf regionale Unterschiede eingegangen. Als sehr aufschlussreich erweist sich der Begräbnisort, anhand dessen besonders soziale Unterschiede zum Ausdruck kommen und koloniale Einflüsse sichtbar werden. Im Zentrum des fünften Kapitels stehen die Kosten, welche bei einer Bestattung entstehen können und inwiefern diese zu einer Verschuldung oder einem Gewinn führen. Das letzte Kapitel behandelt insbesondere den Einfluss der Missionen auf die lokalen Traditionen. Es rückt die Konflikte, aber auch die Verbindung von Elementen beider Vorstellungswelten in den Brennpunkt.

⁸ McCASKIE, 1989.

⁹ ARHIN, 1994.

¹⁰ PARKER, 2000 (b).

¹¹ DE WITTE, 2001. Ihr aktueller Artikel (2003) konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden.

¹² Wenn hier der Begriff Tradition (bzw. traditionell) benutzt wird, dann werden darunter vorrangig nicht-christliche und nicht-islamische Ideen und Handlungsweisen verstanden, welche in der Region verbreitet sind und die von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Diese sind jedoch nicht als statisch zu betrachten, sondern unterliegen einer permanenten Neuinterpretation und sind von Einflüssen nicht frei. Vgl. MIDDLETON, 1983: 3; AKYEAMPONG, 1999: 279.

1. VORSTELLUNGEN ÜBER DEN TOD UND DAS JENSEITS

Mitte des 19. Jahrhunderts skizzierte der Händler und britische Beamte CRUICKSHANK, welcher sich zwischen 1834 und 1854 an der damaligen Goldküste im Gebiet der Fante aufgehalten hatte, das Leben der lokalen Bevölkerung. In Bezug auf die Todesvorstellungen machte er folgende Aufzeichnung:

„they will say that they enter upon a new life in many respects similar to that which they have led here. [...] Acting upon this idea, they are in the habit of burying with the dead a portion of his valuables, in gold and handsome clothes, and placing ready to his hand a flask of rum, his pipe, and tobacco.“¹³

Grabbeigaben wurden nach dieser Auffassung als Bestätigung (oder Indiz?) dafür angesehen, dass Personen daran glaubten, nach dem Leben in dieser Welt würde eines in einer anderen folgen. Das Jenseits sollte nach einem ähnlichen Muster wie das Diesseits aufgebaut sein. Wenn man die Vorstellungen über den Tod und das Jenseits betrachten will, dann begibt man sich aber zweifelsohne auf ein sehr spekulatives Feld, bei dem es extrem schwierig ist, eine generelle Aussage zu treffen.¹⁴ Die Ansichten hinsichtlich des Todes sind nicht nur in Raum und Zeit unterschiedlich, sondern werden auch von Individuen je nach Kontext verschieden aufgefasst. Personen können ihre Anschauungen wechseln, andere annehmen und sich in einem bestimmten Zusammenhang für eine Erklärung entscheiden. Deshalb können hier nur exemplarisch einige Ideen erläutert werden.

DIE AHNEN

In der Region spielen Ahnen, wie anderswo in Westafrika,¹⁵ eine bedeutende Rolle im Leben vieler Menschen und sie werden von Akan, Ewe und Ga verehrt.¹⁶ Dies verdeutlichen zahlreiche Praktiken, welche sich mit verstorbenen Personen beschäftigen. So werden den Ahnen beispielsweise Speisen und Getränke dargebracht. Nach den als traditionell bezeichneten Vorstellungen, können Verstorbene Ahnen werden, sie leben in der Imagination der Hinterbliebenen weiter und beeinflussen deren Handeln. Die Bestattung wird in diesem Kontext als „rite de passage“ interpretiert, bei der eine Statusveränderung vollzogen wird. Der Tod stellt somit nicht das Ende dar, sondern wird als Übergang vom Menschen zum Ahnen begriffen. Als Ahne geachtet zu werden, erreichen aber nur jene Personen, die ein erfolgreiches Leben hinter sich gebracht haben. Gradmesser dafür ist, neben einem hohen Alter, vor allem der Kinderreichtum. Dies erscheint einleuchtend, bilden doch Nachkommen eine wichtig Voraussetzung dafür, dass einer verstorbenen Person Verehrung zukommt. Wenn niemand diese Aufgabe erfüllt, dann kann ein Mensch auch nicht als Ahne weiter existieren. Obwohl der Glaube an eine Form des Weiterlebens in einer Ahnenwelt besteht, wird der Tod nach Meinung von NKETIA aber nie als ein willkommenes Ereignis betrachtet.¹⁷

Um die Denkmodelle betreffs der Ahnen zu verstehen, erweist es sich als notwendig, auf Vorstellungen einzugehen, welche die Leute bezüglich ihres Wesens teilen. Bei den Ga fand KILSON die Ansicht, dass sich der Mensch aus einem körperlichen und einem geistigen Bestandteil zusammensetzt. Während des sterblichen Lebens wohnt die geistige Komponente,

¹³CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 136; DANIELL, 1856: 16 stellt ebenfalls eine Verbindung zwischen Grabbeigaben und einer Welt der Toten her.

¹⁴SARPONG, 1974: 20.

¹⁵Vgl. McCALL, 1995: 257.

¹⁶AKYEAMPONG, 1996: 22.

¹⁷NKETIA, 1955: 6.

die Seele (*susuma*), im Körper (*gbomotso*). Eine Ausnahme stellt die Schlafenszeit dar, in welcher die Seele den Leib verlassen kann und ohne Begrenzung von Zeit und Raum umherreist. Nach dem physiologischen Tod verbleibt der geistige Bestandteil noch drei Tage im Körper und wandert dann umher, bis die abschließende Bestattung (*fafoo*) ein Jahr danach oder später erfolgt. Während dieser Feierlichkeit überquert die Seele einen Fluss und der Ahnenstatus (*sisá*) wird erreicht. Die Welt der Toten, von der niemand genau weiß, wo sie sich befindet, wird als *gbohiiadzeng* bezeichnet. Die Menschen stellen sich vor, dass es in *gbohiiadzeng* dieselben Hierarchien wie in der diesseitigen Welt gibt. Die Ahnen stehen dabei in enger Verbindung mit den Angelegenheiten der Hinterbliebenen und bestimmen das Leben dieser.¹⁸

Eine ähnliche Auffassung wird für die Ewe beschrieben. Auch sie kennen Vorgehensweisen, welche der Seele einer verstorbenen Person den Weg nach *tsiefe*, dem Land der Toten bzw. Ahnen, ermöglichen. Man versucht, die entsprechenden Praktiken so genau wie möglich durchzuführen, um zu vermeiden, dass der Geist des Toten als schlechter Ahne (*noli*) den Menschen schadet.¹⁹ Für die Stadt Keta beschrieb der Missionar C. SPIESS zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass der Leiche Münzen mit auf die letzte Reise gegeben wurden, damit der Fährmann bezahlt werden konnte, der die verstorbene Person in die Welt der Toten brachte. Manche Ewe gehen davon aus, dass sich diese Welt auf der anderen Seite des Volta befindet.²⁰

Auch manche Akan teilen die Vorstellung, dass ein metaphysischer Bestandteil einer Person nach dem Tod weiter existiert.²¹ Die Sphäre der Ahnen wird hier als *asamando* bezeichnet. Um dorthin zu gelangen, geht man ebenfalls auf eine Reise und kommt in eine Welt, welche der diesseitigen ähnlich ist. Die Personen, die diese Sphäre nicht erreichen, weil für sie keine „ordnungsgemäße“ Bestattung durchgeführt wurde, werden zu „Geistern“ und bewegen sich auf der Erde, um die Menschen zu erschrecken. Zur Erleichterung des Überganges in die jenseitige Welt, reicht man dem Sterbenden einen Schluck Wasser.²² BUSIA zufolge glauben die Menschen, dass Erfolg und Wohlstand der Lebenden zu einem großen Teil vom Wohlwollen der Ahnen abhängig sind und dass sie jene bestrafen, die sich nicht an die Regeln der Gemeinschaft halten. In den Dörfern der Asante würden ständig Geschichten zirkulieren, die den Tod von Personen auf das Eingreifen der Ahnen zurückführen.²³ Den Ahnen wird somit Autorität über die Lebenden eingeräumt, woraus die Beachtung erwächst, die ihnen entgegengebracht wird.

In Verbindung mit den Konzepten bezüglich der Ahnen steht jenes der Reinkarnation. FIELD ist der Meinung, dass bei den Ga die Wiedergeburt von toten Personen eine der wichtigsten Glaubensvorstellungen darstellt. Der/ die Verstorbene kann innerhalb der eigenen Familie wiederkehren, zum Beispiel der Großvater im Enkel.²⁴ Dass die Menschen ihre Existenz im fortwährenden Zyklus von Schwangerschaft, Leben, Tod und Wiederkehr aus einer

¹⁸ KILSON, 1971: 62; KILSON, 1974: 50.

¹⁹ MEYER, 1999: 72.

²⁰ SPIESS, C. 1907: 142, 145. Nach EDORH, 1991: 80 gehen andere Ewe davon aus, dass das Gebiet, wohin die Toten zunächst kamen, im Osten lag. Cotonou kommt von der Bezeichnung KutTMnu, was im Ewe und im Fon „das Ufer, wo die Toten zunächst ankommen“, bedeutet. EDORH, ebd. schreibt außerdem: „Es heißt weiter, dass viele Anloer, [...] die nach Nigeria gefahren waren, Verstorbene auf nigerianischen Märkten gesehen hätten, aber die Geister der Verstorbenen seien verschwunden, sobald ihre Identität festgestellt wurde.“

²¹ Zur Ahnenverehrung bei den Akan vgl.: RATTRAY, 1927: 152ff., 318f.; BUSIA, 1954: 201; NKETIA, 1955: 6; SARPONG, 1974: 22f., 34ff.

²² RATTRAY, 1927: 148f.

²³ BUSIA, 1954: 201f.

²⁴ FIELD, 1937: 197; ANTUBAM, 1963: 27.

jenseitigen Welt verstehen, beschreibt auch ANTUBAM.²⁵ Hierbei wird der Mensch vom Lebenden zum Ahnen und kann später in einer anderen Person erscheinen.

Für einige Asante gibt es allerdings keine Wiederkehr nach dem Tod. COLLINS und WILKS rekonstruierten anhand von informellen Konversationen mit älteren Asante, welche nur wenig vom Christentum oder Islam beeinflusst waren, in den 1950er und 1960er Jahren eine Vorstellung über Raum und Zeit bei den Asante. In dieser existiert der Mensch nicht an einem Ort, sondern in drei verschiedenen Räumen. Einer ist von den Ungeborenen besetzt, der andere von den Lebenden und der dritte von den Ahnen. Durch die Geburt wechselt man in die Sphäre der Lebenden, und durch den Tod und die damit verbundenen Praktiken gelangt man in die Sphäre der Ahnen. Der Übergang von einem Zustand in den anderen ist dabei nicht umkehrbar und stellt die Abfolge der Generationen dar. Alle drei Sphären – die der Ungeborenen, die der Lebenden und die der Ahnen – stellen zusammen eine Einheit dar, die sich innerhalb der Zeit als Gesamtheit von der Vergangenheit in die Zukunft bewegt, sodass Ahnen und Ungeborene in derselben Zeit wie die Lebenden existieren, jedoch in verschiedenen Sphären.²⁶ Allerdings gelangen nicht alle Personen in die der Ahnen (*asaman*). Nur diejenigen, denen eine „ordentliche“ Bestattung zukommt, können diese Sphäre erreichen. Dies ermöglicht den Lebenden, die Zusammensetzung des Ahnenbereiches zu kontrollieren.²⁷ Üben bei den oben genannten Beispielen die Ahnen Macht über die Lebenden aus, so verdeutlicht sich hier, dass die Lebenden bestimmen, wer den Ahnenstatus erreicht. Eine Wiederkehr aus der anderen Sphäre war nicht möglich. Vielmehr werden auch die Ahnen älter und sterben, wenn sie aus dem Gedächtnis der Lebenden verschwinden.

DER „GUTE“ UND DER „SCHLIMME“ TOD

Neben dem zuvor angedeuteten erfolgreichen Leben, betrachten Teile der Bevölkerung in Süd-Ghana die Todesursache bzw. die Todesart als Kriterium dafür, ob einer Person der Ahnenstatus zuerkannt wird. Die Menschen unterscheiden zwischen einem guten und einem weniger guten Tod. Der gute Tod ereilt jene, welche ein langes Leben hinter sich gebracht haben und angesehene Mitglieder der Gesellschaft waren und schloss in der Vergangenheit auch die mit ein, welche im Krieg starben.²⁸ Erfüllt der Verschiedene diese Eigenschaften, erhält er eine angemessene Bestattung, das heißt zu seinen Ehren wird ein großes Fest veranstaltet.²⁹ Das Ableben infolge von Krankheiten wie Lepra, Epilepsie, Pocken oder auch der Tod im Kindbett sind dahingegen Ursachen, die als weniger erfreulich angesehen werden. Dies konnte sich in früherer Zeit darin äußern, dass für solche Personen keine Zeremonien und bisweilen nicht einmal ein Begräbnis durchgeführt wurden. Alle Praktiken, welche bei einem guten Tod zu Ehren einer Person stattfinden, wie beispielsweise das Singen von Trauerliedern, werden bei solchen Todesfällen, die auch als unehrenhaft bezeichnet werden, unterlassen.³⁰

Für die Ga erklärt ADJEI, dass sie ein ambivalentes Verhältnis zum Tod haben; er wird nicht nur als eine menschliche Katastrophe begriffen, sondern auch als Segen. Dies ist wiederum größtenteils vom Alter der Person und von den Todesumständen abhängig.³¹ ADJEI stellt den natürlichen Tod dem Unfalltod gegenüber. Als ein natürlicher Tod wird der verstanden,

²⁵ ANTUBAM, 1963: 27; WILLIAMSON, 1965: 92.

²⁶ WILKS, 1993: 232f.

²⁷ Ebd.

²⁸ In Deutschland betrachtet man laut FALLER, 2004: 63 derzeit den schmerzfreien Tod als gut.

²⁹ SARPONG, 1974: 26f.

³⁰ NKETIA, 1955: 6.

³¹ ADJEI, 1943: 85.

welcher durch Altersschwäche erfolgt. Ist dies der Fall, so glauben die Leute, dass der Verschiedene friedlich in *gbohiiadzeng*, der jenseitigen Welt, Eingang finden konnte. Ebenfalls unter diese Kategorie fällt bei ihm der Tod durch Krankheit, allerdings erklären die Menschen den Tod dann mit „bösen Geistern“. Dementgegen führen die Leute den Unfalltod auf einen menschlichen Ursprung zurück, das heißt sie gehen davon aus, dass eine Person dafür verantwortlich ist und Hexerei oder Zauberei dazu beigetragen haben. Zu jener Art gehört auch der Tod einer Frau im Kindbett.³²

Jedoch ist der tatsächliche Grund scheinbar nebensächlich, wie der Tod eines Reichen aus Akuapem in den 1980er Jahren zeigt, aus dessen Anlass es zu Spekulationen betreffs der Todesursache kam. Es kursierten verschiedene Meinungen; einige gingen davon aus, dass er an Hirnblutung oder Herzproblemen gestorben sei. Eine andere Version war, dass man ihn erschossen hatte. GILBERT erklärt:

„The fact that he was said to have been shot is culturally relevant and points to the continuity over time of indigenous ideas and metaphors about wealth and prestige. In Akuapem a sudden and untimely death is deemed a ‚bad‘ death: [...] and should have a minimal funeral; formerly the body would just be thrown away. In this case, [...], since [he] was so powerful (...) his death was attributed to a gunshot, which subtly suggested through war imagery the most respectable and prestigious type of death possible, that of a warrior. When a chief or a king dies (even from natural causes), songs are sung that he died at war.“³³

Dies verdeutlicht, dass ein schlimmer Tod nicht zwingend für die Form der Bestattung entscheidend ist. Um welche Todesursache es sich wirklich handelt, scheint nicht ausschlaggebend zu sein. Man sucht sich vielmehr die geeignete aus, welche der Macht und dem Reichtum der betreffenden Person entspricht bzw. den Interessen der Leute, welche hoffen, von einer prächtigen Bestattung zu profitieren. Die Todesursache war demnach verhandelbar.

Die beiden Formen des Todes können somit nicht in einem dualistischen Sinn gegenübergestellt werden, das heißt nicht als gut oder böse. Wie MEYER zeigt, betrachten die Ewe diese Kategorien, wie viele andere Afrikaner auch, als Potential aller Dinge.³⁴ Der Missionar C. SPIESS behandelt zwei verschiedene Arten des Todes. Hinter der einen stand eine „gute“ Krankheit, die andere wurde durch „böse“ Krankheiten verursacht. Zu den letzteren führte er folgendes aus: „Die Evheer halten viele Krankheiten für ‚böse‘ Krankheiten, oder wie sie genau sagen: für keine guten.“³⁵ Er verweist so bereits darauf, dass die verwendeten Ausdrücke, die ins Deutsche als gut und böse übersetzt wurden, keinen dualistischen Gegensatz bildeten.

Dieser Gegensatz kann im Zusammenhang mit der Literalität erklärt werden. Sobald die Schrift in die zwischenmenschliche Kommunikation eindringt, werden gut und böse meist fixiert und in Form eines moralischen oder rechtlichen Regelwerkes systematisiert und aus ihrem oralen Kontext herausgerissen, in welchem sie leichter verhandelbar sind.³⁶ Wie das Beispiel des Reichen aus Akuapem veranschaulicht, kann über die Todesursache debattiert werden. Da die Person für die Gemeinschaft von Interesse war, konnte sie keinen schlimmen Tod gestorben sein und es wurde eine aufwendige Bestattung für sie abgehalten. Die beiden Kategorien können infolge dessen als ein Einfluss der Schrift verstanden werden. Indem

³² ADJEI, 1943: 85f. Vgl. MEYEROWITZ, 1958: 111f. für eine genaue Auflistung verschiedener Todesarten.

³³ GILBERT, 1988: 297.

³⁴ MEYER, 1999: 86.

³⁵ SPIESS, C, 1907: 145.

³⁶ GOODY, 1990: 54f.

versucht wird, Begriffe aus ihrem Kontext zu lösen, bekommen sie eine andere Bedeutung und werden dualistisch gebraucht.

CHRISTLICHE SICHTWEISEN UND DER TOD ALS ENDGÜLTIGE REALITÄT

Im 19. Jahrhundert nahmen die Missionstätigkeiten in der Region zu. Damit ging eine intensivere Verbreitung christlichen Gedankengutes einher. Die christlichen Deutungen eines Lebens nach dem Tod sind aber genauso, wie die soeben behandelten traditionellen Interpretationen, uneinheitlich. Eine stellt die des Jüngsten Gerichtes dar sowie die Teilung des Jenseits in Himmel und Hölle, wie sie von pietistischen Missionaren propagiert wurde. Diese bedienten sich hierbei eines Bildes, das den Titel „Der breite und der schmale Weg“ trägt. Mit seiner Hilfe versuchten sie, die gegensätzliche Idee von Hölle und Himmel zu propagieren. Der breite Weg versinnbildlicht das ausgelassene Leben voller körperlicher Freuden und führt direkt in das Inferno. Im Kontrast dazu steht der schmale Weg der Enthaltbarkeit und Entbehrungen, auf dem ein Mensch ins Paradies gelangen kann.³⁷ Die Verbreitung dieser Jenseitsvorstellung spielt in Ghana heute eine wichtige Rolle. In Kirchen, besonders bei Bestattungen und in populärer christlicher Literatur, wird sie verkündet. Dabei erklärt man den Menschen, dass sie, indem sie sich taufen lassen und in die Kirche gehen, direkt in den Himmel kommen. Wenn nicht, folgt die Hölle.³⁸

Ein Unterschied zu den traditionellen Vorstellungen besteht in der Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten. In den althergebrachten Sichtweisen können die Ahnen meist direkten Einfluss auf die Lebenden nehmen sowie auch umgekehrt, die Lebenden auf die Ahnen. Es besteht so zumindest eine gewisse Bindung zwischen beiden Welten, welche auf „Gegenseitigkeit“ beruht. Nicht nur im täglichen Leben werden einigen Vorfahren immer wieder Opfer dargebracht, sondern auch bei den regelmäßig wiederkehrenden Festen gedenken die Nachfahren ihnen. Manche glauben, dass solche Aktivitäten die Ahnen günstig stimmen und somit eine positive Wirkung auf ihr Dasein erzielt wird. Nach christlichen Vorstellungen haben die Verstorbenen keinen Einfluss auf die Lebenden. Beide Denkmodelle gestehen dem persönlichen Handeln zwar Bedeutung zu, jedoch erfolgt die Kontrolle dessen unterschiedlich. In den traditionellen Sichtweisen entscheidet die Gemeinschaft darüber, ob eine Person in die Ahnensphäre gelangt. Bei christlichen ist das Erreichen der anderen Welt nicht von einer Gemeinschaft abhängig, sondern wird durch das individuelle Handeln einer Person bestimmt. Eine Gemeinsamkeit ist, dass nach dem Sterben etwas folgt, eine jenseitige Sphäre vorhanden sei. Im Gegensatz dazu steht die Idee, dass der Tod als letztendliche Realität anerkannt wird.

Anhand der Analyse von Highlife-Liedern kam VAN DER GEEST, welcher in den 1970er Jahren eine Feldforschung in einer Akan-Stadt durchführte, zu dem Ergebnis, dass sich die Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod verändert haben oder verschwunden sind.³⁹ Highlife-Musik ist eine populäre Musikrichtung, welche zunächst besonders das Leben einer ghanaischen „high society“ in den Städten reflektierte und später in ganz Ghana beliebt wurde. Eine große Anzahl dieser Lieder beschäftigt sich mit dem Tod und wird auch bei Bestattungen gespielt bzw. direkt für solche komponiert. Nach Meinung von VAN DER GEEST bestehen weder die traditionellen Vorstellungen fort, noch haben die christlichen Ansichten Eingang gefunden:

³⁷ MEYER, 1999: 31ff.

³⁸ DE WITTE, 2001: 29ff.

³⁹ VAN DER GEEST, 1980.

„the absolute and definite reality of death is never denied. Death's sting is never taken away by pointing out that death is only a journey to another life, a transition, or a temporary event or that life is eternal or that the human soul is immortal.“⁴⁰

In den Liedtexten finden sich keine Referenzen zum traditionellen Weltbild der Akan und auch keine Einflüsse christlicher Doktrinen, sondern man erkennt den Tod als endgültige Realität an. Die Furcht vor dem Tod wird nach Meinung von VAN DER GEEST durch eine kollektive Dramatisierung des Todes unter Kontrolle gebracht, indem man sich betrinkt und in einen Rausch verfällt, um den Tod zu vergessen.⁴¹ Dies wäre ein Erklärung dafür, warum auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiterhin große Bestattungsfeste stattfinden, bei denen Alkohol eine erhebliche Rolle spielt.

Wenn man davon ausgeht, dass die Menschen vorher glaubten, der Tod stelle nicht das Ende dar, sondern einen Statuswechsel vom Lebenden zum Toten, dann kann dies als eine Veränderung gedeutet werden. ARHIN ist der Ansicht, dass das Christentum ein Faktor war, der viele so genannte traditionelle Glaubensvorstellungen geschwächt hat und dazu beitrug, dass die Bestattung zu einem profanen Ereignis wurde. Diente die Bestattung in der Vergangenheit unter anderem dazu, einer Person die Reise in die Ahnensphäre zu ermöglichen, so stand im 20. Jahrhundert das Geld im Mittelpunkt.⁴² Allerdings stellt sich nach Meinung von DE WITTE das Bild heute komplexer dar. Es findet sich nicht nur die Anerkennung des Todes als eine letztendliche Realität, sondern auch traditionelle und christliche Gedanken werden in der Gesellschaft diskutiert.⁴³ Dies verdeutlicht, dass das Christentum zwar einen Einfluss auf die Denkweise von Teilen der Bevölkerung hatte, sicherlich trug es auch zu einer Verweltlichung bei, aber diese Prozesse löschten die traditionellen Todesvorstellungen nicht aus.

Es kann hier nur festgehalten werden, dass mit dem Tod verschiedene Vorstellungen verbunden werden. In der Mitte des 19. Jahrhunderts bestand die Idee, dass nach dem Leben in dieser Welt ein Sein in einer anderen Welt folgte, welche man sich wie die diesseitige vorstellte. Inwiefern das für alle Teile der Bevölkerung galt, ist nicht belegbar. Eine Vorstellung, welcher im behandelten Raum eine große Verbreitung zugeschrieben wird, ist die, dass einige Personen als Ahnen nach dem Tod weiter existieren. Durch eine verstärkte Mission spielen seit Mitte des 19. Jahrhunderts aber auch christliche Sichtweisen eine Rolle. Ob die Anerkennung des Todes als endgültige Realität eine Folge des Kontaktes mit Einflüssen aus Europa war und den damit verbundenen Veränderungen der Gesellschaft, darüber kann nur spekuliert werden. Jedoch können drei „Gedankenströme“ bemerkt werden, ein so genannter traditioneller, ein christlicher und einer, der den Tod als letztendliche Realität anerkennt.

⁴⁰ VAN DER GEEST, 1980: 169.

⁴¹ Ebd.

⁴² ARHIN, 1994: 313.

⁴³ DE WITTE, 2001: 35f.

2. AUFBAHRUNG, BESTATTUNGSTÖTUNG UND TOTENTRAGEN

Die Stimmung anlässlich von Bestattungen in Ghana beschreibt NKETIA auf diese Weise:

„Noises of drums and other musical instruments, the sound of guns and human voices singing, wailing or speaking intermingle in the situation of the funeral as related social expressions from individuals and groups of individuals.“⁴⁴

Nicht nur Akan, sondern ebenfalls Ewe und Ga betrachten Bestattungen als bedeutende gesellschaftliche Ereignisse. Bis heute treffen sich viele Leute an Wochenenden aus diesem Grund. Zu jener Gelegenheit wird musiziert, getanzt und reichlich Alkohol konsumiert. Bevor die Festivitäten einsetzen und während der Bestattungsfeier kann es zu verschiedenen Handlungen kommen, wie zum Beispiel dem Waschen des Leichnams, der Aufbahrung oder der Bestattungstötung, welche hier daraufhin untersucht werden, ob sie sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts verändert haben und inwiefern sie heute überhaupt noch bestehen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nicht alle Verstorbenen dieselbe Behandlung erhalten, sondern einigen aufgrund ihres Status in der Gemeinschaft besondere Praktiken zukommen. Dies spiegelt sich selbst in der Literatur wider, indem Bestattungsfeierlichkeiten von angesehenen Persönlichkeiten besonders viel Platz eingeräumt wird.

ANRICHTEN UND VERZÖGERUNG DES VERFALLS DER LEICHE

Bevor man den Leichnam der Öffentlichkeit präsentierte, wurde er auch im 19. Jahrhundert gewaschen, einbalsamiert und geschmückt.⁴⁵ Dies wird folgendermaßen begründet: Zum einen sollte der Körper sauber sein, damit sich die Trauernden ihm ohne gesundheitliches Risiko nähern konnten. Zum anderen betrachteten die Menschen diese Maßnahmen als Vorbereitung für die Reise ins Jenseits.⁴⁶ Außerdem wollten die Angehörigen die Leiche den Gästen erst zeigen, nachdem sie dekoriert war. Denn durch den Schmuck wird das Prestige seines Trägers sowie der Veranstalter einer Bestattung zum Ausdruck gebracht.

In früherer Zeit wurde die Leiche von den älteren Frauen aus der Nachbarschaft oder aus dem eigenen Haushalt für die Aufbahrung vorbereitet.⁴⁷ Dies änderte sich durch den Kontakt mit Europa und den damit verbundenen Veränderungen. Bereits in den 1940er Jahren wurde in Accra die Einbalsamierung des Leichnams in manchen Fällen laut ADJEI von westlich geschulten Ärzten unternommen:

„in the wake of European civilization and the knowledge of modern scientific medical practice, modern medical practitioners are being called upon to do the work of embalming which was formerly the exclusive duty of a select group of old women in the clan.“⁴⁸

Durch den Kontakt mit westlicher Medizin kam es dazu, dass eine Aufgabe, welche vorher von Frauen der Familie übernommen worden war, nun Spezialisten erledigten. Jenen wurden womöglich bessere Kenntnisse zugeschrieben, um den Verfall einer Leiche aufzuhalten. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellt das Anrichten des/ der Verstorbenen ein eigenes Dienstleistungsgewerbe dar. ZIPS schreibt:

⁴⁴ NKETIA, 1955: 1.

⁴⁵ Vgl.: CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 216; DANIELL, 1856: 16, 175; BOHNER, 1890: 111, 237; ELLIS, 1890: 157; DIER, 1895: 122; HÄRTTER, 1906: 48. Bei den Ga wurde die Leiche laut FIELD, 1937: 198 auch rasiert.

⁴⁶ NKETIA, 1955: 7.

⁴⁷ Vgl.: FIELD, 1937: 198; ADJEI, 1943: 87; ABORAMPAH, 1999: 262.

⁴⁸ ADJEI, 1943: 89.

„die sogenannten ‚Dead Bodies Dresser‘ haben sich auf die kosmetische ‚Operation‘ von Leichnamen spezialisiert. Der Tote wird nicht nur geschminkt, um möglichst ‚lebendig‘ auszusehen, sondern auch geliftet und einbalsamiert. Seine Lippen werden zusammengenäht (oder durch ein Band am Unterkiefer geschlossen) und seine Wangen ausgestopft.“⁴⁹

Diese Unternehmen verleihen meist die gesamte Einrichtung, wie zum Beispiel goldbemale Betten, für das Zimmer, in welchem der Verschiedene aufgebahrt wird. Auch der Schmuck und teilweise die Kleidung werden nach der Feierlichkeit wieder abgeholt.⁵⁰ Hier zeigt sich, dass bei der Bestattung eine Kommerzialisierung stattfand. Erfolgten solche Leistungen einst auf der Basis gegenseitiger Hilfe innerhalb der Nachbarschaft oder der Verwandtschaft, so handelt es sich heute dabei um ein Geschäft.

Die meisten Menschen wurden in der Vergangenheit am Tag des Todes oder am darauf folgenden begraben. Für Personen mit einem höheren Status wurde die Beerdigung einige Tage später durchgeführt. Um den Zustand der Leiche solange zu erhalten und damit eine längere Aufbahrung zu ermöglichen, wurden diverse Mittel angewandt. Die Geschichte dieser Praktik kann speziell für Accra nachvollzogen werden. Einige Leichen wurden schon Mitte des 19. Jahrhunderts mit einem Mittel eingerieben: „every portion of it [the body] well rubbed over with a lignoresinous powder named *teufan*, procured from the bark of a certain tree, which possessing an aromatic fragrance.“⁵¹ Es war nicht festzustellen, um welchen Stoff es sich handelt und deshalb auch nicht, ob man durch ihn dem Verfallsprozess Einhalt gebot. Der Quelle ist aber zu entnehmen, dass dieser Stoff einen aromatischen Duft hatte. In den 1930er Jahren wurden bedeutende Personen, welche man längere Zeit aufbahrte, mit einer Rum-Kampfer-Lösung eingerieben, „poured into the corpse through all available apertures and [...] also thickly painted on the whole of the outside.“⁵² Bei Kampfer⁵³ handelt es sich um ein Desinfektionsmittel, welches tote Körper für einige Tage in ihrem Zustand erhält. ADJEI bemerkte, dass Balsame, die unter anderem auf der Basis der Gewürze *ohe* und *krobo*⁵⁴ hergestellt wurden, bei der Präparation des Leichnams Verwendung fanden.⁵⁵ Er nannte zwei Gründe für diese Praktik: Zum einen kam sie zur Anwendung, wenn jemand in der Fremde starb und es somit notwendig wurde, den Leichnam in den Heimatort zu überführen. Zum anderen wollte man den Verstorbenen solange nicht begraben, bis die Angehörigen, welche sich nicht am selben Ort aufhielten, diesen erreichten.⁵⁶ Durch die gesellschaftlichen Veränderungen lebten nicht mehr alle Mitglieder des Verwandtschaftsverbandes an einem Ort. Sollten oder wollten sie den Leichnam noch einmal sehen, so musste dessen Verfall verlangsamt werden.

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besteht infolge der technischen Veränderungen die Möglichkeit, Leichen noch länger aufzubewahren, ohne dass sie sich zersetzen. In

⁴⁹ ZIPS, 2000: 93.

⁵⁰ Ebd.: 94.

⁵¹ DANIELL, 1856: 16.

⁵² FIELD, 1937: 199.

⁵³ Kampfer wird aus der Rinde des Kampferbaumes (*Cinnamomum camphora*) gewonnen.

⁵⁴ Nach FIELD, 1937: 167 handelt es sich bei *krobo* um eine parfümierte Paste, die in Zusammenhang mit Schwangerschafts- und Geburtspraktiken zur Anwendung kommt. Auch KILSON, 1971: 295 beschreibt den Stoff als Kosmetik, die von Frauen benutzt wird.

⁵⁵ ADJEI, 1943: 89. Für die Asante beschreibt RATTRAY, 1927: 149, dass die Leute der Leiche Rum einflößten, damit der Verfallsprozess aufgehalten wird. In einer Fußnote merkt er an, dass das Einbalsamieren bei den Asante nicht völlig unbekannt sei und beschreibt kurz die Konservierung von höheren Persönlichkeiten, welche fern der Heimat starben und für den Heimtransport konserviert werden mussten. Dabei wurden die Gedärme durch den Anus entfernt und der Unterleib mit bestimmten Blättern vollgestopft und anschließend wurde die Leiche geräuchert. Auch bei HÄRTTER, 1906: 48, der die Bestattung bei den Anlo-Ewe beschreibt, findet sich der Hinweis auf das Einbalsamieren: „der ganze Leichnam [wurde] gewaschen und eingesalbt.“

⁵⁶ ADJEI, 1943: 88f.

verschiedenen Artikeln wird darauf hingewiesen, dass Leichname bis zu einem Jahr in Kühlzellen aufbewahrt werden, um alle Vorbereitungen für die jeweilige Bestattung zu treffen.⁵⁷ Allerdings können bzw. wollen sich nicht alle die Aufbewahrung in Kühlhäusern leisten. Viele begraben ihre Angehörigen deshalb weiterhin möglichst bald.⁵⁸

Mit der Einführung der Kühltechnik konnte der Zeitpunkt des Begräbnisses verzögert werden. Dies veränderte in manchen Fällen den Ablauf der Feierlichkeiten. In der Vergangenheit fand das eigentliche Fest, ohne den Leichnam, der bereits begraben war, Wochen oder Monate später statt. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts können sich die Festivitäten auf den Zeitraum konzentrieren, in dem die Leiche aufgebahrt wird und das Begräbnis stattfindet. Einst war in Ghana der Tag des Begräbnisses nicht der eigentliche Festtag; die bedeutungsvollen Feierlichkeiten fanden, um sie entsprechend vorbereiten zu können, meist später statt. Diese werden auch als zweite Bestattung bezeichnet und gingen ohne die Aufbahrung des Leichnams vonstatten. Die heutigen Kühlverfahren ermöglichen, dass der Leichnam solange aufgehoben werden kann, bis alle Vorbereitungen für ein Fest getroffen worden sind.

BEKANNTGABE DES TODES UND AUFBAHRUNG

Nachdem die Verwandtschaft den Verstorbenen vorbereitet hatte und bevor die Präsentation der Leiche beginnen konnte, mussten die Leute vom Ableben der Person in Kenntnis gesetzt werden. In einer Stadt an der Küste Ghanas wurde die Todesnachricht im 19. Jahrhundert der Nachbarschaft folgendermaßen angezeigt:

„Loud shouts and cries announce the death of a person, and the females of the house parade the streets with disordered clothing and unkempt hair, uttering the most mournful cries, and making known the fact to all the people living in the neighbourhood of the deceased person.“⁵⁹

Die Frauen eines Haushalts liefen jammern und schreiend durch die Straßen, und gaben auf diese Weise der Gemeinschaft den Tod eines Angehörigen bekannt. Dadurch, dass sich die sozialen Bindungen der Menschen hauptsächlich auf denselben Ort konzentrierten, konnten so die meisten Verwandten, Freunde und Bekannten einer verstorbenen Person erreicht werden.

Eine weitere Maßnahme, den Beginn der Trauerfeierlichkeiten bekanntzugeben, war das Abfeuern von Gewehrsalven.⁶⁰ Außerdem hatte das Schießen die Funktion, den Toten zu ehren.⁶¹ Auch in den 1960er Jahren war das Abfeuern von Gewehrsalven anlässlich der Bestattung eines „chief's official“ in Larteh zu hören. Doch zu dieser Zeit handelte es sich bereits um ein seltenes Ereignis, was nur reichen und mächtigen Personen zukam, da es schwierig war, Gewehrpulver zu organisieren.⁶²

Neben dieser öffentlichen Bekanntgabe in der Nachbarschaft oder im Stadtbezirk musste der Tod Respektspersonen angezeigt werden. Dies erfolgte mit Hilfe von Alkohol⁶³, der, wie

⁵⁷ Vgl.: ARHIN, 1994: 314: Aufbewahrungszeitraum: 1 Woche bis zu 3 Jahren; ZIPS, 2000: 90: Aufbewahrung eines Königsmachers (kingmaker) in Achimota (Stadtteil von Accra) fast 3 Monate.

⁵⁸ MIESCHER, 1997: 572f.

⁵⁹ MACDONALD, 1898: 226; vgl. auch: ELLIS, 1887: 237.

⁶⁰ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 226.

⁶¹ RATTRAY, 1927: 150. In Teilen Togos wurde die Abgabe von Gewehrsalven 1891 reguliert. Der entsprechende Paragraph lautet: „Zur Abgabe von Böllerschüssen und Gewehrsalven bei Festen ist 24 Stunden vorher die Erlaubnis des Amtsvorstehers einzuholen (RIEBOW, 1893: 256)“.

⁶² KLINGSHIRN, 1971: 122.

⁶³ BOHNER, 1890: 217f.

schon bemerkt, bei Bestattungen generell eine große Rolle spielte. Er diente nicht nur zur Kommunikation mit den Ahnen, sondern wurde ebenso für die Kontaktaufnahme mit den lebenden Autoritäten der Gemeinschaft benutzt.⁶⁴ Informierte man das Oberhaupt eines Dorfes nicht, bevor die Trauer begann, mussten die Ausrichter der Bestattung eine Strafe in Form von Geld oder eines Schafes an ihn entrichten.⁶⁵ Jene Praktik scheint sich auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im ländlichen Raum erhalten zu haben. Die Veranstalter baten die Ältesten der Lineage sowie das Dorfoberhaupt mit Hilfe von alkoholischen Getränken, um die Erlaubnis zu trauern. Gleichzeitig erfolgte auf diese Weise die ordnungsgemäße Einladung zum Bestattungsfest.⁶⁶

Dass seit dem 20. Jahrhundert veränderte technische Möglichkeiten zur Verfügung standen und die Mitglieder einer Verwandtschaftsgruppe nicht mehr alle an einem Ort lebten, sondern teilweise über die ganze Welt verstreut waren, wird auch vermittelt durch die Verkündung von Todesfällen sichtbar. Es haben sich nicht nur auf lokaler Ebene Veränderungen ergeben, indem ein Lautsprecherwagen durch die Straßen fährt und die bevorstehende Bestattungsfeier publik macht, sondern man nutzt auch auf der Kleidung getragene Fotos des/ der Verstorbenen, Plakate, Zeitungen, Fernsehen und Radio als Medium.⁶⁷ In Ghana existiert der Rundfunk seit Ende der 1930er Jahre. Der Sender Radio II, welcher seit 1968 besteht, kündigt neben anderen gesellschaftlichen und politischen Ereignissen Bestattungen gegen eine Gebühr an.⁶⁸ In der jüngsten Vergangenheit benutzt man ebenso das Internet dazu, die virtuelle Gemeinschaft über den Tod einer Person zu informieren bzw. die Gäste für eine Bestattung einzuladen.⁶⁹ Bei ausreichenden finanziellen Mitteln werden somit neue Medien eingesetzt.

Im 19. Jahrhundert war die Aufbahrung der Moment, in dem der Tod einer Person öffentlich bekanntgegeben wurde. Nachdem die Vorbereitungen abgeschlossen waren, eilten die Menschen aus der Nachbarschaft herbei und es begann ein Fest. Man hatte die Möglichkeit, den Leichnam zu besichtigen und der eigenen Anteilnahme Ausdruck zu verleihen. Während dieser Zeit wurde getrommelt, getanzt und gesungen. Vor dem Toten wurden Speisen aufgestellt, welche der Stärkung für seine letzte Reise dienen sollten. Außerdem wurden auch zu diesem Zeitpunkt der Bestattung immer wieder Trankopfer dargebracht, um mit den Ahnen zu kommunizieren.⁷⁰ In manchen Gebieten fand diese Aufbahrung vor dem Haus statt.⁷¹ Die Leiche wurde entweder auf einen Stuhl⁷² gesetzt oder auf den Boden gelegt.⁷³ Seit Beginn des

⁶⁴ AKYEAMPONG, 1996: 37ff.

⁶⁵ RATTRAY, 1927, 149.

⁶⁶ DEI, 1989: 51; GILBERT, 1988: 302.

⁶⁷ ABORAMPAH, 1999: 267f.

⁶⁸ ANSAH, 1992: E 71.

⁶⁹ ZUM BEISPIEL: http://www.gfmradio.com/code/funerals_agyemfra.html 12.03.02;
http://www.gfmradio.com/code/funerals_asiedu.html 12.03.02.

⁷⁰ ELLIS, 1887: 237f.; RATTRAY, 1927: 151, 158f.

⁷¹ In einigen Gebieten war es im 19. Jahrhundert üblich, die Aufbahrung außerhalb des Hauses vorzunehmen, wobei die Leiche an die Hausmauer gelehnt wurde. Diesen Aufbahrungsort versuchte die deutsche Kolonialverwaltung in Togo zu regulieren. Der entsprechende Paragraph der Polizeiverordnung, die in Kleinpopo vom Kaiserlichen Kommissar Graf Pfeil im Jahre 1891 unterzeichnet wurde, enthielt folgenden Wortlaut: „Leichen dürfen nur an den für die einzelnen Plätze Klein-Popo, Badji, Degbenu, und Adjido vom Amtsvorsteher in Gemeinschaft mit den zuständigen Häuptlingen angewiesenen Plätzen aufgestellt werden (RIEBOW, 1893: 256)“. Die Aufbahrung vor dem Haus war nach ARIËS, 1999: 715 in der Vergangenheit auch in Teilen Europas üblich, um den Tod der Gemeinschaft mitzuteilen.

⁷² Hier könnte es sich möglicherweise um Hocker gehandelt haben. EDORH, 1991: 165 schreibt: „Bevor man beispielsweise den Toten aufbahrte, wurde er auf einen Schemel gesetzt und gewaschen.“

⁷³ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 216; ALLEN, 1874: 114.

20. Jahrhunderts berichten die Quellen von der Präsentation in Betten.⁷⁴ Heute wird oft eines aus Metall verwendet, in dem der angekleidete Tote mit Decken und Kissen liegt.⁷⁵

Fiel dieser Zeitpunkt früher mit der Bekanntgabe des Todes zusammen, so können in der jüngeren Vergangenheit zwischen dem Ableben und der Aufbahrung aufgrund der bereits besprochenen Kühlmöglichkeiten einige Wochen oder Monate vergangen sein. Das Fest dient somit seit dem späten 20. Jahrhundert nicht mehr zwingend der Todesanzeige. Zum Teil sterben die Leute im Krankenhaus⁷⁶, sodass die Nachbarschaft nicht unmittelbar erfahren kann, wann jemand dahingeschieden ist. Überdies leben meist nicht mehr alle Angehörigen in räumlicher Nähe, sondern sie sind über die ganze Welt verstreut. Deshalb wird die Todesnachricht vor den Feierlichkeiten mit Hilfe der oben genannten Medien verbreitet, um möglichst alle Betroffenen zu erreichen und ihnen die Teilnahme an der Bestattung zu ermöglichen.

Die Aufbahrung war nicht nur jener Augenblick, in dem der Gemeinschaft der Tod einer Person offiziell mitgeteilt wurde, sondern stellte für die Angehörigen eine Möglichkeit dar, ihren Wohlstand zu präsentieren.⁷⁷ Kam der Verstorbene aus einer wohlhabenden Familie, dann wurde er an der Küste im 19. Jahrhundert folgendermaßen dem Publikum gezeigt:

„the limbs invested with their usual bracelets and other golden ornaments, and the whole body enshrouded in a number of the richest and most sumptuous dresses that can be chosen. If the deceased has been a person of consequence, gold dust is liberally sprinkled over the face and other uncovered surface.“⁷⁸

Wie aus dem Zitat hervorgeht, erhielten nicht alle Toten dieselbe Behandlung. Einigen Personen wurden nicht nur die besten Kleider angezogen, sondern Teile ihres Körpers zusätzlich mit Goldstaub gepudert. Im 19. Jahrhundert stellte dieses lokale Produkt die Währung in Asante dar. Gold kam ein hohes Prestige zu und einige Personen bekundeten mit jenem Material ihren Wohlstand, indem es bei verschwenderischen Bestattungen zur Schau gestellt wurde. Diese Vorgehensweise war zu der Zeit nicht nur der traditionellen Oberschicht vorbehalten, auch Personen einer neu entstandenen Elite, welche durch den Handel mit Europa reich geworden waren, zeigten desgleichen auf diese Weise ihr Vermögen.⁷⁹ Bis heute ist es üblich, dass die Gruppe, welche die Bestattung organisiert, ihren Reichtum bei dieser Gelegenheit zum Ausdruck bringt. Der Praktik wurde aber ebenso eine religiöse Funktion gegeben. Das Geld sollte dem Hingeschiedenen auf seinem Weg ins Jenseits dienlich sein.

Bei den Akan wurden in der Vergangenheit dem Toten Geschenke unterbreitet. „The formal presentation of these gifts, especially those given directly to the dead, is an impressive and moving spectacle.“⁸⁰ Jede Person näherte sich dem offenen Sarg, legte ein Präsent auf die Leiche und sagte dazu einen Spruch, welcher das Wohlergehen der Hinterbliebenen betraf.⁸¹ RATTRAY übersetzte wie folgt: „Let your family have a long life and health. May we get money to pay your funeral.“⁸² Diese Aktion wird als *ade sie die* bezeichnet. Bei den Gaben handelte es sich neben Geld um Kleidungsstücke, Ringe, Matten und Toilettenartikel. In

⁷⁴ FFOULKES, 1909: 154; RATTRAY, 1927: 150f.

⁷⁵ FLEGEL, 1997: 4.

⁷⁶ ODURO, 1972: 167.

⁷⁷ Vgl.: CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 216; GORDON, 1874: 45f.; ELLIS, 1887: 237; DIER, 1895, 122.

⁷⁸ DANIELL, 1856: 16.

⁷⁹ ALLEN, 1874: 114ff. beschreibt die Bestattung einer reichen Person, die ein christliches Begräbnis erhielt.

⁸⁰ RATTRAY, 1927: 158.

⁸¹ Ebd.: 152.

⁸² Ebd.: 158.

Zusammenhang mit den Veränderungen der materiellen Kultur haben sich Art und Umfang heute gewandelt.

Nach ARHIN kamen die Geschenke von der Verwandtschaft, welche bei den matrilinear organisierten Akan als *abusua* bezeichnet wird, und engen Freunden des Verstorbenen.⁸³ MANUH erklärt, dass die Gaben nur von der *abusua* kamen und verschiedene Funktionen hatten.⁸⁴ Sie nützten den Lebenden und den Toten. Die Leute glaubten, dass der Verstorbene sie für seine Reise ins und seinen Aufenthalt im Land der Toten benötigt. Des Weiteren zeigten die Mitglieder der *abusua* mit diesen Gaben an, dass sie bereit waren, entstehende Kosten mitzutragen und sie erhoben auf diese Weise auch Anspruch auf das Erbe. Jener Vorgang ist Teil der Selbstdefinition als Körperschaft. Die Masse der Geschenke wurde von Verwandten des Verstorbenen einbehalten und nur einige kamen mit ins Grab. Im 20. Jahrhundert brachte die Qualität und Quantität der Geschenke, welche vor der versammelten Trauergesellschaft vorgeführt wurden, hauptsächlich die soziale Stellung der *abusua* zum Ausdruck.⁸⁵

In den 1940er Jahren berichtet ADJEI, dass die Ga ebenso den Verblichenen während der Zeit der Totenklage Gaben präsentierten. Mann und Frau waren dazu verpflichtet, dem jeweils verstorbenen Partner Geschenke zu machen. Sie beschränkten sich aber nicht auf diese Beziehung, sondern konnten auch von anderen Personen oder Gruppen kommen. Das Geben von Geschenken hat sich unter dem Einfluss von Missionen und der „Modernisierung“ verändert. Handelte es sich bei den verstorbenen Personen um Christen oder nach westlichen Maßstäben gebildete Personen, welche zu vielen sozialen Organisationen gehörten, wie zum Beispiel einem Kirchenchor oder einem Literaturclub, dann sendeten diese ebenfalls Geschenke, wie die Bibel oder ein Gesangbuch. Einige Präsente wurden mit ins Grab gegeben.⁸⁶ Die Netzwerkverbindungen, welche eine Mensch pflegte, spiegeln sich demnach bei seiner Bestattung wider und können in Form von Gaben einen konkreten Ausdruck finden.⁸⁷ Im vorliegenden Beispiel weisen die Gegenstände darauf hin, dass es sich um Individuen handelte, die der westlich gebildeten, einheimischen Oberschicht zugeordnet werden können. Jene versuchten, „traditionelle afrikanische“ Elemente mit europäischen zu verbinden.⁸⁸ Missionare hingegen lehnten Grabbeigaben ab, wie unter anderem aus der Kirchenordnung der Norddeutschen Missionsgesellschaft hervorgeht.⁸⁹

Aufbahrungen stellen nicht nur in traditionellen Kontexten nach wie vor einen wichtigen Bestandteil von Bestattungen dar. Ihre Funktion als Moment der Bekanntmachung des Todes haben sie aber teilweise verloren. Dessen ungeachtet beweisen sie bis heute der Gesellschaft, dass eine Person verstorben ist. Das Zeigen von Wohlstand spielt weiterhin eine zentrale Rolle und dient dem Ansehen der Veranstalter sowie der Ehrung der/ des Toten. Wie umfangreich das Netzwerk der/ des jeweiligen Verstorbenen war, findet seinen Ausdruck besonders im Ausmaß der Trauergesellschaft, die aus diesem Anlass zusammentrifft.

⁸³ ARHIN, 1994: 311.

⁸⁴ MANUH, 1995: 192.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ ADJEI, 1943: 90ff.

⁸⁷ STRECK, 1985: 574

⁸⁸ TENKORANG, 1973: 70.

⁸⁹ *Kirchen-Ordnung der Evangelischen Ewe-Kirche in Togo, West-Afrika*, 1935: 36.

TOTENKLAGE

Auch im südlichen Ghana wurde eine Bestattung mit vielen trauernden und jammernden Gästen als ein Zeichen der Würdigung für die Existenz eines Verstorbenen auf Erden betrachtet.⁹⁰ Mit dem Beginn der Aufbahrung setzte die Darstellung der Trauer ein. CRUICKSHANK schilderte die Totenklage, zu der sich die Verwandten und Freunde aus der Nachbarschaft versammelt hatten, wie folgt:

„It is chiefly women who fill the chamber of death. The men generally seat themselves outside, take no very active part in the proceedings; but the females, whether relatives or not, are very loud in their lamentations and apparently deeply affected by the event.“⁹¹

Vorgeschrieben durch gesellschaftliche Konventionen war es die Aufgabe der Frauen den Tod einer Person zu beweinen und zu beklagen.⁹² Innerhalb des Klagens waren die Trauerlieder zu hören, welche NKETIA beschreibt.⁹³ Dabei handelte es sich um keine organisierte Performanz. Jede Sängerin brachte das Lied ihrer Wahl zu Gehör, ohne dass sie darauf achtete, was andere sangen, sodass mehrere Personen gleichzeitig verschiedene Lieder darboten. Dieser Gesang erfolgte während der gesamten Bestattung.⁹⁴ Für eine Mutter/ einen Vater konnte folgender Text zu hören sein:⁹⁵

Eno, nko nnya me akyire oo	O, mother, do not leave me behind.
Eno, nko nnya me akyire oo, osiantan	O, mother, please do not leave me behind.
Ena awu agya me oo	Mother has died and left me alone:
Na mene hwan na ewo ha yi?	With whom am I now here?
Agya e, aka me nko.	Father, I am here alone.
Meine wo beko	I shall go with you.
Agya e, befa me ko	Father come and take me away.
Eye a, ma yenko yen dee mu.	Let us go back together to the place where we came from.
Na enye yen tenabere ne ha.	We do not belong here.

Andere Lieder beschäftigen sich mit den Ahnen, der jenseitigen Welt oder den verwandtschaftlichen Beziehungen. Früher tradierten die Menschen jene von Generation zu Generation. In den 1950er Jahren waren viele jüngere Frauen jedoch nicht mehr in der Lage die Trauerlieder zu singen.⁹⁶ Eine Ursache hierfür war vermutlich, dass, insbesondere in Städten, nicht mehr alle Generationen innerhalb eines Haushaltes lebten und sich die engen Verwandtschaftsbeziehungen allmählich auflösten.

Von Männern erwartet die Öffentlichkeit, dass sie keine Tränen vergießen. Wenn es doch passiert, dann sagen die Leute in Akuapem dem Mann laut GILBERT, dass er nicht weinen solle. Männer wurden als Agenten des Todes betrachtet, welche im Krieg und auf der Jagd töten. Eine Frau hingegen wäre verdächtigt worden, dass sie am Tod mit verantwortlich war, wenn sie nicht geweint hätte. Frauen symbolisieren die Kontinuität der Lineage, sie stellen die Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft dar.⁹⁷ Deshalb verlangt die Gesellschaft von ihnen ein anderes Verhalten. Eine besondere Aufgabe der älteren Männer ist es,

⁹⁰ ANTUBAM, 1963: 64.

⁹¹ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 216. GORDON, 1874: 46 berichtete: „The room was filled with women, all squatting upon their haunches, smoking, drinking, and howling horribly.“

⁹² Vgl.: DANIELL, 1856: 17; BOHNER, 1890: 133; ELLIS, 1890: 157.

⁹³ NKETIA, 1955.

⁹⁴ Ebd.: 8ff.

⁹⁵ Ebd.: 45f.

⁹⁶ Ebd.: 8ff.

⁹⁷ GILBERT, 1993: 35.

Trankopfer darzubringen.⁹⁸ Sie spielten in der vorkolonialen Zeit eine Schlüsselrolle bei allen „rites de passage“, da sie laut AKYEAMPONG sicherstellen, dass der Tote die Welt der Ahnen erreicht. Alkohol stellt dabei das Medium dar, durch welches die älteren Männer mit den Vorfahren kommunizieren. Bei Bestattungen kommt es deshalb in allen Phasen immer wieder zu Libationen, um die Ahnen positiv zu stimmen.⁹⁹

Eine andere Möglichkeit, seine Trauer oder die Zugehörigkeit zur Trauergesellschaft zu zeigen, sind Farbe und Art der Kleidung. Bereits im 19. Jahrhundert trugen die Akan an der Küste ein bedrucktes Leinen, welches die Bezeichnung *adinkra* trägt, um ihre Betroffenheit zu demonstrieren.¹⁰⁰ Dabei handelt es sich um ein von Hand bedrucktes Tuch, das meist rostbraun, manchmal auch weiß ist. Der Aufdruck ist schwarz und es werden verschiedene Symbole dargestellt. Die Druckstöcke der verschiedenen Symbole werden aus Kalebassenschalen geschnitzt, in welche Palmblattrippen eingelegt und zusammengebunden werden, sodass ein Griff entsteht, der beim Drucken zwischen Daumen und Zeigefinger gehalten wird. Ein Beispiel für ein *adinkra*-Symbol ist die „Leiter des Todes“, welche alle Menschen erklimmen müssen.¹⁰¹ In der Vergangenheit soll *adinkra* nur Königen vorbehalten gewesen sein. Seit geraumer Zeit kann es jeder Ghanaer tragen und es wird nicht mehr nur als Trauerkleidung benutzt, sondern auch im Alltag.¹⁰² ANTUBAM bemerkte zu diesem Tuch:

„The greatest [form of saying good-bye at funerals] is the habit to wear different shades of red, brown, indigo, yellow, and white *Adinkera* cloths. Now, the Akan Ghanaian word *Adinkera* simply means ‚saying good-bye to one another when parting‘.“¹⁰³

Bei den Asante und Ewe tragen die Frauen rote Stirnbänder. Mit Hilfe dieser bekunden sie, dass sie nahe Verwandte des Verstorbenen sind und dass der Tod jener Person ein furchtbarer Verlust für sie ist.¹⁰⁴ Rottöne symbolisieren nach Meinung von ANTUBAM die Melancholie beim Todesfall eines engen Verwandten, verweisen aber auch auf Katastrophen, Gewalt und Ausgelassenheit.¹⁰⁵ GROSS, der sich mit der Farbsymbolik im Wandel der Jahrtausende auseinandersetzt, verweist auf die Verwendung roter Farbe bei Beerdigungen im europäischen Kontext und bezeichnet dies als den „ältesten Brauch, der sich auf unserem Kontinent nachweisen lässt“.¹⁰⁶ Erst seit dem Mittelalter verschwindet diese Vorgehensweise. Zur „Magie der roten Farbe“ konstatiert er: „Da die Menschen von der Wirkung dieser Farbe überzeugt waren, verwendeten sie rote Substanzen überall dort, wo sie Lebenskraft, Mut und Steigerung der Leistungsfähigkeit für wünschenswert hielten.“¹⁰⁷ Rote Farbtöne wurden dabei nicht nur zur Verhüllung des Leichnams oder zur Einfärbung von Gräbern verwendet, sondern ebenso von Trauergästen benutzt. In Norditalien waren bei Bestattungsfeierlichkeiten beispielsweise Personen mit roten Bändern zu sehen.¹⁰⁸ In Ghana wird heute, wie APPIAH von der Bestattung seines Vaters berichtet, sowohl die als traditionell angesehene rot-braune Kleidung als auch schwarz-weiße getragen.¹⁰⁹ Letztere steht eher in einem christlichen Zusammenhang und bringt den Einfluss von Missionen zum Ausdruck.

⁹⁸ ABORAMPAH, 1999: 263.

⁹⁹ AKYEAMPONG, 1996: 37ff.

¹⁰⁰ CHRISTALLER, 1881: 84.

¹⁰¹ OPOKU, 1997: 116

¹⁰² CHRISTIAN, 1992: 7f.

¹⁰³ ANTUBAM, 1963: 157.

¹⁰⁴ RATTRAY, 1927: 150; ANTUBAM, 1963: 82.

¹⁰⁵ ANTUBAM, 1963: 82.

¹⁰⁶ GROSS, 1981: 13.

¹⁰⁷ Ebd.: 17.

¹⁰⁸ Ebd.: 62ff. Von der Verwendung roter Farbe bei Beerdigungen wird auch aus anderen Teilen Afrikas berichtet. Laut GERO, 1968: 22 wurden bei den Azande im Sudan die Leichname von Frauen mit einer roten Paste eingerieben.

¹⁰⁹ APPIAH, 1992: 191.

VERPACKUNG DES LEICHNAMS

In der Mitte des 19. Jahrhunderts war es an der Küste noch üblich, den Verstorbenen in Matten oder Tüchern zu begraben. Särge wurden nur von den wenigen Europäern und einigen Personen der lokalen Elite benutzt, welche sich diese leisten konnten.¹¹⁰ Darauf weisen Ausgrabungen in Elmina hin, bei denen sich keine Beweise für die Benutzung von Särgen vor dem Jahre 1873 fanden, was für eine geringe Verbreitung bis zu diesem Zeitpunkt spricht. Aus späterer Zeit wurden Sargbeschläge aus Messing ausgegraben, bei denen es sich um Importe aus Europa handelte.¹¹¹ Wie die prunkhaften Aufbahrungen waren auch Särge nur bestimmten Personenkreisen zugänglich. Seit Ende des 19. Jahrhunderts gingen Bewohner der Küstengebiet aber vermehrt zum Begräbnis in Särgen über.¹¹² Die Art der Verpackung gab dabei Auskunft über den Status von Personen. Die Armen wurden weiterhin in Matten begraben und nur Reiche in Särgen.¹¹³ Wie eine Leiche verhüllt wird kann somit Auskunft über ökonomische Veränderungen geben.

Der Missionar C. SPIESS, welcher 1892 zum erstenmal nach Afrika ausgesandt wurde, beschrieb, dass Ewe die Leiche früher in Matten begruben, welche die Bezeichnung *ketiba* oder *amediba* trugen. Zu seiner Zeit in Keta fertigten sie aber in den meisten Fällen schon „sargartige Kästen“ an.¹¹⁴ Die Form entsprach offensichtlich nicht den Vorstellungen des Missionars, jedoch deutet diese Aussage darauf hin, dass zu diesem Zeitpunkt die Särge nicht mehr ausschließlich importiert wurden, sondern dass man sie vor Ort herstellte. Dadurch wurden sie für einen größeren Personenkreis erschwinglich. Die Verbreitung des Sarges steht in Zusammenhang mit der Missionierung. So förderte die Basler Mission gezielt die Ausbildung von Handwerkern an ihren Schulen und schaffte dadurch die Voraussetzung für die Bretterherstellung in der Region.¹¹⁵ Trotzdem war in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Bestattung in Matten und Tüchern weiterhin gebräuchlich.¹¹⁶ In ländlichen Gebieten werden sie bis heute benutzt.¹¹⁷ Dabei spielen zwei Faktoren eine Rolle: einerseits ist die Bestattung in diesen Materialien preiswerter, andererseits begraben Muslime ihre Verstorbenen meist in ein Tuch gewickelt.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben sich auch in Ghana Tischler auf die Herstellung von Särgen spezialisiert. Die verschiedenen Typen werden heutzutage vor ihren Geschäften auf der Straße ausgestellt. Es gibt mit Klarlack behandelte einfache Holzsäрге, aber auch farbige Erdmöbel mit vielen Ornamenten, „goldenen“ Griffen und Glasfenstern an der Seite oder im Deckel. Die Innenseite wird mit Satin und Spitze ausgekleidet.¹¹⁸ Eine besondere Form stellen

¹¹⁰ Auf Särge verweisen u.a.: CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 218; DANIELL, 1856: 16. ALLEN, 1874: 117 beobachtete in Cape Coast die Benutzung eines Messingsarges bei der Bestattung einer reichen Frau. RATTRAY, 1927: 115ff. beschreibt die Benutzung von Särgen bei den Asante-Königen. Dabei handelte es sich um zwei Särge. Der erste enthielt Löcher im Boden und spielte bei der Skelettierung des Leichnams eine Rolle, der zweite ist ein relativ kurzer sechseckiger Sarg, in welchem die Knochen des Verstorbenen aufbewahrt wurden.

¹¹¹ DECORSE, 2001: 101f. DYER, 1876: 42 hat im Jahre 1872 in Elmina die Bestattungsprozession von Einheimischen beobachtet, welche einen Holzsarg benutzten.

¹¹² BOHNER, 1890: 218.

¹¹³ ELLIS, 1890: 158.

¹¹⁴ SPIESS, C., 1907: 141, 143.

¹¹⁵ STEINER, 1885: 49 geht davon aus, dass das Tischlerhandwerk hauptsächlich durch die Bestrebungen der Basler Mission eingeführt wurde. Bei dieser Aussage ist zu berücksichtigen, dass es sich um einen Missionar handelte.

¹¹⁶ Nach RATTRAY, 1927: 159 wurden Matten und Särge benutzt. Laut FIELD, 1937: 200 benutzten die Ga in den 1930er Jahren auch Körbe.

¹¹⁷ PINTHER, 1995: 33f.

¹¹⁸ DE WITTE, 2001: 116.

„figürliche“ Särge, die auch als Fantasiesärge bezeichnet werden, dar. Derartige bilden oftmals einen wichtigen Aspekt aus dem Leben des Verstorbenen ab. Ein wohlhabender Zwiebelbauer wird vielleicht in einem Sarg im Zwiebeldesign begraben, für einen internationalen Geschäftsmann wählt man ein Flugzeug oder für einen erfolgreichen Fischer die Fischform. Diese Särge wurden durch Ausstellungen in Galerien und Museen in Europa und Amerika bekannt.¹¹⁹ Als wichtiger Vertreter dieser Kunst gilt der Tischler Samuel Kane Kwei aus der Nähe von Accra, der in den 1950er Jahren begann, sich auf die Herstellung solcher Särge zu spezialisieren.¹²⁰ Als „Erfinder“ wird aber der Legende nach sein Lehrmeister Ata Owoo angesehen, der für einen „Chief“ einen Baldachin in Form einer Kakaofrucht baute. Da jener vor der Fertigstellung starb, entschloss man sich die Kakaofrucht kurzerhand als Sarg zu verwenden.¹²¹ In Ghana selbst können sich solche Särge nur wenige Personen leisten, sodass sie hauptsächlich für den Export hergestellt werden.

BESTATTUNGSTÖTUNG

Umfangreiche Berichte aus dem 19. Jahrhundert schildern, dass es anlässlich des Ablebens von Königen und ranghohen Persönlichkeiten in Kumasi, der Hauptstadt des Asante-Königreiches, zu „Menschenopfern“ gekommen sei. Das ist zunächst nicht verwunderlich, wenn man davon ausgeht, dass die Anzahl der „Opfer“ mit der Bedeutung eines Verstorbenen zunahm und an diesem Ort außergewöhnliche Herrscher lebten und wirkten. Die Interessen dieser Machthaber standen den kolonialen Bestrebungen entgegen. Was als ein Grund dafür angesehen werden kann, weshalb Kolonisatoren versuchten, von jenen Personenkreisen ein durch „Gräueltaten“ bestimmtes Image zu entwerfen, um sie in Verruf zu bringen. Ist auch die absolute Zahl umstritten, so war doch die Tötung von Personen im Zusammenhang mit Bestattungen auffällig.¹²² Die Praktik, welche hier als Bestattungstötung bezeichnet wird, scheint sich jedoch nicht nur auf Kumasi zu beschränken.

Der Begriff „Menschenopfer“, welcher von den europäischen Beobachtern benutzt wurde, ist in diesem Kontext zu ungenau, da er nicht die Zusammenhänge der Tötung berücksichtigt. WILKS, der den Sachverhalt für die Asante untersucht, stellt deshalb in funktionaler Hinsicht zwei Kategorien auf, welche sich allerdings nicht ausschließen. Zum einen betrachtet er das „Opfern von Menschen“ als Todesstrafe und zum anderen als Bestattungstötung.¹²³ Für die hiesige Betrachtung ist die zweite Form, das Töten von Menschen nach dem Ableben einer anderen Person, welches von FISCH als Totenfolge definiert wird, von Interesse.¹²⁴ Diese Vorgehensweise steht im engen Zusammenhang mit den Vorstellung einiger Leute bezüglich Raum und Zeit. Ein Erklärungsmuster ist demzufolge, dass einer wohlhabenden Person Diener mit in eine jenseitige Welt gegeben werden sollten. Da das Jenseits nach demselben Muster wie das Diesseits aufgebaut war, benötigten Herrscher Diener. Neben dieser religiösen Bedeutung hatte das Töten von Menschen eine politische Dimension: „zum einen, weil sie eine implizite Drohung an Nachbarn und Feinde des Königtums darstellte, zum anderen weil in einer Gesellschaft, in der Reichtum an der Anzahl der Abhängigen gemessen wurde, die Opferung vieler Menschen ein prestigehaftes Signal war.“¹²⁵ Die Frage, welche sich hier stellt, ist, ob diese Praktik in irgendeiner Form die Zeit überdauerte.

¹¹⁹ BURNS, 1974: 25; LENZ, 1997.

¹²⁰ PINTHER, 1995: 68ff.; ebd., 2002: 121.

¹²¹ *Jenseits des Meeres. Fantastische Särge aus Ghana*, 2003: 4.

¹²² Dies stellt TERRAY, 1994: 552 für Kumasi fest.

¹²³ WILKS, 1993: 215-239.

¹²⁴ FISCH, 1998: 16 erklärt Totenfolge folgendermaßen: „Nach dem Tode einer Person folgen dieser in einem ritualisierten und öffentlichen Akt eine oder mehrere andere Personen freiwillig oder unfreiwillig in den Tod.“

¹²⁵ JONES, 2002: 210.

Im britischen Einflussbereich an der Küste kam es ab Mitte des 19. Jahrhunderts nur noch selten zu Bestattungstötungen. Im Jahre 1844 wurde von einigen Oberhäuptern an der Goldküste eine Erklärung der britischen Krone unterschrieben, in der „Menschenopfer“ als nicht rechtmäßig angesehen wurden. „Human sacrifices, and other barbarous customs, such as panyarring, are abominations, and contrary to law.“¹²⁶ Vor dieser Zeit soll jener Brauch an der Küste üblich gewesen sein.¹²⁷ Sicher ist es unwahrscheinlich, dass ein Gesetz von einem auf den anderen Tag seine Wirkung entfaltet. Das kann zu zwei Schlüssen führen. Erstens: es wurde etwas verboten, was zu diesem Zeitpunkt an der Küste längst nicht mehr üblich war. Zweitens: die Personen, welche die Bestattungstötungen praktizierten, verschwiegen den Europäern die Durchführung dieser Tötungen, da sie illegal waren. Aus diesem Grunde können die Autoren meist nur auf die Vergangenheit verweisen. Wie man im Gebiet um Accra mit den Getöteten vorging, darüber gibt uns DANIELL Auskunft:

„It is not many years since, upon the death of one of the powerful caboceers of Kinka, this sacrifice was consummated by the offering of two young slaves, who were slaughtered without compunction on the edge of the grave, and their bodies separately extended, the male below and the female above the remains of their late lord.“¹²⁸

Dieser Aussage ist entgegenzusetzen, dass in Elmina „archaeological data provided no indication of the placement of skulls of enemies or sacrificial victims in graves“¹²⁹. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es solche Praktiken nicht gegeben hat, da man die Schädelfragmente, die bei Ausgrabungen nicht zugeordnet werden konnten, darauf zurückführte, dass es sich hier um zerstörte Gräber oder um ein zweites oder drittes Begräbnis im selben Grab handelte.¹³⁰ Eindeutige archäologische Beweise für dieses Phänomen bleiben somit aus.

Es existieren zahlreiche Spekulationen, dass auch in europäisch kontrollierten Gebieten noch „Menschenopfer“ vorkamen.¹³¹ Die Gemahlin des Missionars Mader in Akropong informierte man über einen König, dessen Frau gestorben war. Zur gleichen Zeit verschwand eine Person, welche vormals häufig Besuche auf dem Gehöft der Missionare durchgeführt hatte. Die Missionare gingen davon aus, dass jene Besucherin aus Anlass des Todes einer anderen Person umgebracht worden war.¹³² Allerdings hatten man die Tötungstechnik verändert, anstatt den Hals abzuschneiden, wurde die Betroffene erhängt. Der König, der dies veranlasste, hatte nach Meinung von Missionaren das Gesetz anders verstanden, nämlich in der Form, dass nur das Halsabschneiden verboten sei.¹³³ Handelt es sich hier wirklich um ein Missverständnis bei der Übersetzung? Oder versuchten Personen bewusst, die Gesetze durch eine andere Auslegung zu unterlaufen? Einen weiteren Hinweis auf ein „Menschenopfer“ gibt ein Missionar der Norddeutschen Missionsgesellschaft, der nach eigenen Angaben in Peki erlebte, wie ein junges Mädchen auf dem Grab eines Häuptlings getötet wurde.¹³⁴ Bei den

¹²⁶ Aus der Deklaration von 1844, zitiert bei FAGE, 1966: 74.

¹²⁷ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 136; DANIELL, 1856: 16.

¹²⁸ DANIELL, 1856: 16. Auch ELLIS, 1887: 242 geht davon aus, dass einige „Opfer“ mit ins Grab geworfen wurden.

¹²⁹ DECORSE, 2001: 189.

¹³⁰ Ebd.: 249. WILKS, 1993: 236: „Mortuary slayings were not [...] a peculiarly Asante institution, but part of its Akan heritage.“

¹³¹ Allerdings wurde dies laut HAENGER, 1997: 73 von Missionaren übertrieben dargestellt.

¹³² *Heidenbote* (1859) 108.

¹³³ Ebd.: 108.: „Der König nemlich wollte das Gesetz des Gouverneurs, das die Schlachtung von Sklaven beim Tod freier Personen verbot nicht übertreten (wahrscheinlich wurde der Ausdruck ‚schlachten‘ vom Dolmetscher mit einem Otschiausdruck übersetzt, welcher ‚Halsabschneiden‘ bedeutet - eine Todesart, welche in solchen Fällen früher gewöhnlich war); deshalb ließ der König dieser Sklavin und mit ihr auch einer anderen den Hals nicht abschneiden, sondern sie aufhängen.“

¹³⁴ BINETSCH, 1906: 36.

Ewe kamen „Menschenopfer“ aber nur selten vor.¹³⁵ Auch für das 20. Jahrhundert können Bestattungstötungen nicht ausgeschlossen werden. In den 1940ern starb der König (*Okyenhene*) Nana Ofori Atta aus Kyebi, 60 Meilen nördlich von Accra. Um seinen Hocker ordnungsgemäß zu „schwärzen“, wurde möglicherweise eine Person getötet.¹³⁶ Es kann also auch während der Kolonialzeit immer wieder zu Totenfolge gekommen sein, jedoch nicht mehr im selben Ausmaß wie früher. Die Vorgänge liefen, wenn überhaupt, im Geheimen ab, um einen Konflikt mit der Kolonialmacht zu vermeiden.

RATTRAY vertrat die Auffassung, dass nicht mehr Menschen sondern stattdessen Tiere geopfert wurden. Seinen Erklärungen zufolge wurden schon in der Zeit vor dem Verbot des „Menschenopfers“ Tiere als Substitut genutzt; in dem Fall, wenn keine Erlaubnis vom König eingeholt werden konnte. Denn jener besaß das Monopol zur Tötung von Menschen.¹³⁷ Geht man davon aus, dass man Menschen tötete, um der verstorbenen Person Diener mit in die jenseitige Welt zu schicken, dann macht es wenig Sinn, Menschen durch Tiere zu ersetzen. WILKS konstatiert hierzu:

„Human beings were indeed killed, but in circumstances and for reasons which made the notion of substituting sheep and fowls for them an absurd one. [...] A deceased Asantehene, for example, awaiting the arrival of wives and servants and slaves to minister to his needs in the Asaman, the Land of the Ancestors, would have been much perturbed to find sheep and fowls turning up instead.“¹³⁸

„Menschenopfer“ können innerhalb dieses Konzeptes somit nicht einfach durch Tieropfer ersetzt werden. Eine Bestattungstötung kann keine Tiertötung sein. Mit Tieropfern verfolgten die Menschen andere Absichten. Jene sollten die Wesen anderer Welten, wie beispielsweise Ahnen, „ernähren“ und „besänftigen“. Hühner oder Schafe können aber nicht als Diener eines Herrschers fungieren. Neben sakralen Funktionen dienen sie zur Bewirtung der Gäste. Bei Bestattungen von wichtigen Persönlichkeiten wurden auch größere Tiere, wie zum Beispiel Ochsen geschlachtet, da solchen Festen viele Besucher beiwohnten. Für Bestattungsfeiern anderer Personen genügten möglicherweise ein Schaf und Geflügel, um die Gäste zufriedenstellend zu verköstigen, weil daran vergleichsweise wenig Leute teilnahmen.

Die Bestattungstötung könnte aber auch in gewissen Praktiken die Zeit quasi symbolisch überdauern haben. Das zeigt die Betrachtung eines Amtes, welches mit der Tötung bei Bestattungen in Verbindung steht. Die Aufgabe des Tötens kam einem Henker zu, welcher im Ga und im Twi als *obrafo* bezeichnet wurde.¹³⁹ Die Ga hatten dieses Amt, wie auch das des *mantse* (chief), aus dem Hinterland übernommen.¹⁴⁰ Das Amt des *obrafo* hatte seine Funktion im Gebiet der Ga in den 1930er Jahren verändert:

„the executioner’s function has undergone a most curious transformation, for he now behaves as a kind of clown and provides much comic relief on the occasion of the big funeral procession. [...] The *obrafo*, a youth with his face horribly blackened and grimacing to the full extent of his talent,

¹³⁵ ELLIS, 1890: 138.

¹³⁶ RATHBONE, 1989: 445, 449; ebd.: 448: Hocker dienten als heilige Insignien und wurden nach dem Tod einer Person „geschwärzt“, das heißt mit einer Mixtur, die u.a. Blut enthält, eingerieben und im Hockerhaus aufbewahrt. Es waren Objekte, welche die über den Tod hinaus fortdauernde Bedeutung von Personen symbolisierten und als Kommunikationsmittel mit diesen als Ahnen dienten. In der Vergangenheit war Menschenblut wahrscheinlich ein notwendiger Bestandteil der Mixtur, mit welcher Hocker „geschwärzt“ wurden. Später wurde es durch Tierblut ersetzt.

¹³⁷ RATTRAY, 1927: 160f.

¹³⁸ WILKS, 1993: 217.

¹³⁹ FIELD, 1937: 204. Ebd.: „If there be a real killer only two or three people know who he is.“ Zum *obrafo* siehe auch: CHRISTALLER, 1881: 46; FFOULKES, 1909: 161.

¹⁴⁰ FIELD, 1937: 204.

capers around brandishing a short sword which could hardly cut through a slice of bread and waggishly pretends to cut off all his friend's heads.“¹⁴¹

Der Henker, welcher in der Vergangenheit Menschen getötet hat, ist in diesem Fall zum Clown geworden, der den Teilnehmern einer Bestattung sinnbildlich den Kopf abschneidet. Liegt hier ein Wandel des Amtes vor oder machen sich einige Personen über jemanden oder eine Sache lustig, um etwas zu verbergen? Man könnte vermuten, dass diese Darbietung nur den Zweck verfolgte, vom tatsächlichen Geschehen abzulenken.

Nicht nur für das Amt des Henkers kann ein Wandel festgestellt werden, auch für die vormaligen „Menschenopfer“ hat FIELD eine Ausdeutung. Während einer Prozession zu einem Mausoleum in der Nähe von Accra beobachtete sie folgendes:

„a boy and girl shorn of their hair and finger-nails, whitened with clay, and richly dressed. This pair represents those who in earlier days would have been buried alive with the dead chief. Nowadays days [sic] their hair and finger-nails are buried.“¹⁴²

Die zwei Personen, die bei DANIELL mit begraben wurden, tauchen hier wieder auf. Anstelle dieser Leiber setzte man ihre Haare und Nägel bei. Wenn Tiere Menschen nicht ersetzten, konnten dann Haare und Nägel einen Ersatz dafür darstellen? Im gesamten Gebiet gibt es die Vorstellung, dass jene Teile des Körpers einen metaphysischen Bestandteil einer toten Person repräsentieren, so etwas wie den Geist eines Menschen. Diese wurden in manchen Fällen als Ersatzstoffe für den Leichnam betrachtet. War es möglich, dass man Haare und Nägel nicht nur als Ersatz für einen Leichnam begrub, sondern auch im Austausch für „Menschenopfer“ benutzte? Hatten die Haare und Nägel von Lebenden dieselbe Wirkung wie die von Toten? Nahe Verwandte zeigten ihre Trauer, indem sie ihre Haare abschnitten. Bei den Akan legten die Mitglieder der Matrilineage diese in einen speziellen Behälter, welcher als *abusua kuruwa* bezeichnet wird, was Gefäß der Matrilineage bedeutet. Dieses wurde in der Nähe des Begräbnisplatzes deponiert.¹⁴³ Ging somit auch ein Teil der Lebenden in die Sphäre der Toten über, um ihnen zu dienen? Wenn dies so wäre, dann führen allerdings einige Personen ein Doppelleben. Sie befinden sich zur gleichen Zeit in zwei Welten. Bedenkt man die Verbundenheit mit den Ahnen, erscheint dieser Schluss nicht so abwegig.

Eine weitere Ansicht, die ebenso einen Brauch als Überbleibsel der Bestattungstötung identifiziert, findet sich bei KLOSE. Er vertrat zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Meinung, dass in Togo die Idee des „Menschenopfers“ in der „Hüttenhaft“ fortlebte. Eine Praktik, bei der Frauen einige Wochen, Männer einige Tage in dem Haus verbleiben mussten, in dem der jeweilige Partner begraben wurde, bevor sie wieder am gesellschaftliche Leben teilnehmen konnten. Der genannte Autor schrieb:

„Das frühere Menschenopfer ist nun durch die Haftzeit ersetzt. Die Hütte, die kein Mensch betreten darf, wird als Symbol des Grabes gedacht, in welches der trauernde Gatte mit begraben wird.“¹⁴⁴

Wie im vorhergehenden Fall versteht man das Verhalten als eine symbolische Handlung. Eine Person ist für eine gewisse Zeit gesellschaftlich tot, sie nimmt nicht am öffentlichen Leben teil. Symbolisiert sie deshalb ein „Menschenopfer“? Diese Vorgehensweise kann auch als eine Form der Trauer verstanden werden, in der die Partner voneinander „Abschied“ nehmen. Ob die einzelnen Bräuche ein Fortbestehen der Bestattungstötung darstellen ist teilweise

¹⁴¹ FIELD, 1937: 204f.

¹⁴² Ebd.: 205. Wie bei DANIELL, 1856: 16 handelt es sich um eine männliche und eine weibliche junge Person.

¹⁴³ RATTRAY 1927: 164f.

¹⁴⁴ KLOSE, 1902: 190.

schwer nachvollziehbar. In der Form von Tötungen sind sie aus dem Blickfeld der Beobachter verschwunden. Nach Ansicht von FISCH, der davon ausgeht, dass die Totenfolge weltweit nicht mehr auftritt, spiegelt das Ende dieser Praktik nicht nur die Durchsetzung der physischen, sondern ebenso der „geistigen europäischen Macht“ wieder.¹⁴⁵

TOTENTRAGEN

Im 19. Jahrhundert wurde auch das Totentragen beschrieben. Die Menschen legten den Toten auf eine Bahre und trug ihn durch den Ort. Die Missionare gingen davon aus, dass die lokale Bevölkerung glaubte, die Träger seien vom Geist des Toten zu dem Haus gesteuert worden, in welchem der „Mörder“ wohnte. Dahinter steht der Gedanke, dass der Tod auf Zauberei und Hexerei zurückzuführen sei und auf diesem Weg ein Schuldiger ausgemacht werden kann. Nach den Aufzeichnungen von Missionar DIETERLE geschah dies folgendermaßen:

„Die Träger rennen mit dem Todten unter beständigem Fragen des Anführers hin und her, und oft hat es den Anschein, daß jemand gestoßen werden soll; aber es kann darüber eine halbe auch eine ganze Stunde und noch länger hingehen, bis endlich die gesuchte Person gefunden und plötzlich gestoßen wird. Wird sie nicht sogleich gefunden, so wird an ihr Haus gestoßen, daß dann sogleich niedergerissen wird. Die Person muß dann aber doch herbei geschafft werden. Solche Leute wurden früher sogleich von der Heeresabtheilung zu Boden geschlagen, aber nicht auf einmal getötet, sondern der Niedergeschmetterte blieb zunächst halbtodt auf der Straße liegen, [...] bis endlich am Abend der Kopf abgeschnitten und der Gerichtete in den Busch geworfen wurde.“¹⁴⁶

Diese Vorgehensweise wurde zunächst von den Missionaren attackiert und später von der britischen Kolonialregierung, wie auch die Bestattungstötung, verboten.¹⁴⁷ Jedoch scheinbar ohne Erfolg, denn RATTRAY beschreibt in den 1920er Jahren einen Gerichtsfall, der das Totentragen behandelte.¹⁴⁸ Auch die Aussagen von FIELD über die Ga, bei denen diese Praktik noch in den 1930er Jahren durchgeführt wurde, bestätigen die Vermutung.¹⁴⁹ Obwohl von der Kolonialverwaltung untersagt, hielten Einheimische daran fest.

Das Totentragen kann aber auch als eine Prozession verstanden werden, mit welcher die Todesnachricht innerhalb des Ortes verbreitet wird und die Bindungen innerhalb der Gemeinschaft gestärkt werden. Der Tote wird von Haus zu Haus getragen, damit jeder zur Kenntnis nimmt, dass ein Mitglied der Gemeinschaft verstorben ist und alle sich von der Person verabschieden können. Noch in den 1970er Jahren wurden Verstorbene bei den Ga in Accra durch die Stadt zum Begräbnisort getragen. Die Sargträger gingen dabei mit dem Verstorbenen von Haus zu Haus, was für sie eine sehr anstrengende Angelegenheit war. Die Menschen sagten, dass der Geist des Toten die Träger auf ihrem Weg durch die Stadt stärke, um den Verwandten und Bekannten Leb wohl zu sagen.¹⁵⁰ Das Verhalten ist ähnlich, wie bei dem oben zitierten Totentragen, allerdings wurde die Aktion anders interpretiert. Die Angehörigen und die Gemeinschaft suchten nicht nach einem Schuldigen, sondern laut KILSON wurde, indem man von Haus zu Haus ging, die Netzwerkverbindung innerhalb der

¹⁴⁵ FISCH, 1998: 18.

¹⁴⁶ ‚Über den Fetischdienst auf der Goldküste Westafrikas. Nach den Aufzeichnungen von Miss. DIETERLE in Aburi im Jahr 1870.‘, *Heidenbote* (1871) 37. Im Wörterbuch von CHRISTALLER, 1881: 139 findet sich zum Totentragen folgender Eintrag: „*afun-soa*, [...] a kind of necromancy, [...] the carrying of the corpse, during which the dead person is supposed or pretended to direct the carriers to the house or person of his murderer.“

¹⁴⁷ *Heidenbote* (1871) 37; vgl. MIDDLETON, 1983: 5f.

¹⁴⁸ RATTRAY, 1927: 167f.

¹⁴⁹ FIELD, 1937: 200: „If any one is responsible for the death either by witchcraft, poison, or bad medicine, the coffin will lurch and plunge towards the house of the offender and refuse to pass it.“

¹⁵⁰ KILSON, 1974: 63f.

Gesellschaft ausgedrückt.¹⁵¹ Das Totentragen dient somit der Stärkung des Gemeinschaftsgefühls.

Im Gegensatz dazu kann die Individualisierung, die in Accra durch den Transport mittels eines Leichenwagens zum Ausdruck kam, betrachtet werden. Ein Leichenwagen fährt direkt vom Haus zum Friedhof und richtet den Fokus eher auf den Verstorbenen als Individuum.¹⁵² Diese Transportmöglichkeit benutzten meist Personen, welche sich eher als Christen betrachteten und zu einem gewissen Wohlstand gelangt waren. Der Leichenwagen war eine Möglichkeit, sich von der Gemeinschaft abzugrenzen. Er verweist aber genauso auf eine Entwicklung, die im 20. Jahrhundert weite Teile Europas ergriffen hat, nämlich dass das Sterben und der Tod zunehmend im verborgenen stattfanden und aus dem Sichtfeld der Lebenden verdrängt wurde.¹⁵³

Die einzelnen hier besprochenen Bestandteile einer Bestattung können aufgrund der Quellenlage nur schwierig für den gesamten Zeitraum nachvollzogen werden. Es konnten aber anhand verschiedener Aspekte einige Veränderungen festgestellt werden. Die Aufbahrung und die damit verbundenen Vorbereitungen finden weiterhin statt. Technische und gesellschaftliche Veränderungen spiegeln sich aber darin wieder. Kühlzellen ermöglichen, die Leiche länger aufzubewahren, und verändern die Struktur einiger Bestattungen. Aufbahrungen dienen jedoch weiterhin dazu, den Status einer Person zum Ausdruck zu bringen. Die räumliche Entfernung der Angehörigen eines Toten ging mit der Nutzung neuer Kommunikationswege einher. Als Kleidung wählen die Besucher eines Bestattungsfestes heute neben den traditionellen rot-braunen auch als christlich angesehene schwarz-weiße Gewänder. Leichname wurden sowohl in Matten als auch in Särgen verpackt, obwohl Säрге aufgrund des höheren Prestiges beliebter sind. Manche Praktiken wie die Bestattungstötung sind verschwunden, nicht mehr nachzuweisen oder leben in veränderter Form fort. Das Totentragen, welches unter anderem als eine Verabschiedung von der Gemeinschaft verstanden wird, ist in manchen Fällen zu einem schlichten Transport zum Begräbnisort geworden, während dem der Tote von der Gemeinschaft abgegrenzt wird.

¹⁵¹ KILSON, 1974: 63f.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ ARIÈS, 1999: 715ff.

3. BEGRÄBNISORTE

Aus der beschriebenen Region wurde häufig von Gräbern in Häusern berichtet. Es ist allerdings zu berücksichtigen, dass das Wohnhaus nicht der einzige Ort war, an dem Leichen begraben wurden, sondern dass es auch schon im 19. Jahrhundert Begräbnisplätze außerhalb der Hausmauern gab. In Elmina soll es bereits im 18. Jahrhundert sowohl „afrikanische als auch europäische Friedhöfe“ gegeben haben, jedoch befand sich die Mehrzahl der Gräber dazumal unter Häusern.¹⁵⁴ Dies änderte sich in den letzten zweihundert Jahren.

BEGRÄBNISSE IN WOHNHÄUSERN

An der Küste – speziell bei den Fante, Ga und den Ewe – wurde ein Teil der Toten im 19. Jahrhundert in Wohnhäusern begraben. Die Gräber wurden innerhalb der Häuser ausgehoben, die Toten dort begraben und die Grabhügel ein paar Tage später eingeebnet.¹⁵⁵ Innerhalb eines Hauses konnten mehrere Personen beigesetzt werden, wie die Abbildungen von Ausgrabungen aus Elmina zeigen. Dabei war keine spezielle Anordnung der Gräber erkennbar.¹⁵⁶ Dass das Begräbnis im Wohnhaus an weiten Teilen der Küste verbreitet war, belegen nicht nur archäologische Funde, sondern auch zahlreiche schriftliche Quellen. So schrieb zum Beispiel Sarah LEE, die Ehefrau von BOWDICH, aufgrund eigener Beobachtungen in den Jahren 1816 bis 1818 in ihrem Buch „Stories of Strange Lands“:

„The ground floors of native houses are all made of earth, and contain the bodies of the family. The cellar of the house in which I lived for many months at Igwa, was the burial-ground of a numerous race.“¹⁵⁷

Bei dem Ort Igwa handelt es sich um Oguaa, die einheimische Bezeichnung für Cape Coast, wo LEE lebte, während BOWDICH sich auf der Reise nach Kumasi befand.¹⁵⁸ Auch andere europäische Berichte bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts erwähnen immer wieder das Begräbnis innerhalb des Hauses.¹⁵⁹ Diese Praktik beschränkte sich nicht nur auf die einheimische Bevölkerung; auch Europäer wurden in Häusern begraben. Der dänische Jude W. J. WULFF, welcher für die Dänische Handelsbehörde arbeitete und mit einer einheimischen Frau eine Familie gegründet hatte, wurde 1842 innerhalb seines Hauses beerdigt, obwohl es sich direkt gegenüber des christlichen dänischen Friedhofes befand. Als Jude durfte er dort nicht beigesetzt werden.¹⁶⁰

Da nicht alle Personen in Wohnhäusern begraben wurden, stellt sich die Frage, wem das Recht zustand, dort bestattet zu werden. LEE schrieb, dass die Körper der Familie dort begraben wurden. Was wird aber unter diesem Begriff im vorliegenden Zusammenhang verstanden? Familie umschreibt hier nicht, wie im westlich-christlichen Kontext, die Kernfamilie mit Vater, Mutter und Kindern sondern eine Einheit, welche als Lineage oder Verwandtschaftsverband bezeichnet wird. Die jeweilige Gruppe beruft sich hierbei auf eine gemeinsame Herkunft, das heißt auf die selben Ahnen. Das Haus, in dem diese begraben werden, stellt ein Zentrum ihres Lebens dar. Bei den Ga wurden die Wohnhäuser, in denen

¹⁵⁴ DECORSE, 2001: 67, 101.

¹⁵⁵ HÄRTTER, 1906: 49.

¹⁵⁶ DECORSE, 2001: 188.

¹⁵⁷ LEE, 1835: 30.

¹⁵⁸ STRICKRODT, 1998: 16ff.

¹⁵⁹ Für die Fante vgl.: CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 218; GORDON, 1874: 45; für die Ga: DANIELL, 1856: 16; BOHNER, 1890: 133, 221; für die Ewe: ZÜNDEL, 1877: 420; DIER, 1895: 122.

¹⁶⁰ WINSNES, 2000: 443ff.

Verstorbene beigesetzt wurden, deshalb auch als *adeboo shia* bezeichnet, das bedeutet Ahnenhaus.¹⁶¹ Dies verdeutlicht eine starke Beziehung zwischen einem Haus und deren Bewohnern, welche LEE Familie nennt.¹⁶²

Der Verwandtschaftsverband bildete aber nicht nur eine ideelle Gemeinschaft, indem er sich auf gemeinsame Ahnen berief, sondern auch eine ökonomische Einheit, welche offen für neue Mitglieder war. Die Haushalte konnten durch Zukäufe von Sklaven vergrößert werden, die durch ihre Arbeitskraft zur Vermehrung des Wohlstandes der Gemeinschaft beitrugen. Eine Familie konnte also aus „freien“ und „unfreien“ Personen bestehen. Sklaven konnten jedoch dadurch, dass sie am Wohlergehen des Haushaltes mitarbeiteten und mit Mitgliedern dieser Gruppe verheiratet wurden, in diese integriert werden. Deshalb können nach HAENGER mindestens zwei Kategorien von Sklaven unterschieden werden: zum einen die so genannten Haus- oder Familiensklaven, welche schon länger in der Gemeinschaft lebten, in diese integriert worden waren und gewisse Rechte besaßen; zum anderen fremdethnische Sklaven, welche marginalisiert waren. Bei dem Begriff Sklave handelt es sich somit um keine absolute Kategorie.¹⁶³ Dies ist für die weitere Betrachtung entscheidend, da die Quellen des 19. Jahrhunderts diese Unterscheidung nicht machten.

Später im 19. Jahrhundert finden sich einige Hinweise darauf, wer und wer nicht im Haus begraben wurde. Nach den Auskünften des Missionars ZIMMERMANN wurden Sklaven nicht im Haus begraben.¹⁶⁴ Auch andere Quellen weisen immer wieder darauf hin, dass sie einfach in den Busch geworfen wurden¹⁶⁵ oder auch ins Meer.¹⁶⁶ DANIELL schrieb in der Mitte des 19. Jahrhunderts:

„In Akkrah the dead are invariably buried in one of the compartments within the house, but the slaves, unless they are favourites, lie scattered around the environs of the town, in some convenient spot selected for the purpose.“¹⁶⁷

Hier wird deutlich, dass es unterschiedliche Sklaven gab; einige wurden im Wohnhaus begraben, manche legte man an anderen Plätzen ab. Ein „Lieblingssklave“ konnte im Haus beerdigt werden, was als Zeichen dafür angesehen wird, in welchem Maße eine Person in einen Haushalt integriert worden war. Es handelte sich also wahrscheinlich um einen Familiensklaven. Dies ist ein Anzeichen dafür, dass man als Fremder zu einer angesehenen Persönlichkeit innerhalb der Gesellschaft aufsteigen konnte. Der Ort, an dem das Begräbnis stattfand, stellt somit ein Maß für die Integration innerhalb einer Gemeinschaft dar. Bei den anderen Sklaven handelte es sich um solche, die nicht im selben Ausmaß eingegliedert werden konnten, um marginalisierte Personen, denen nicht die Ehre zukam, im Haus begraben zu werden, da sie noch nicht zur Verwandtschaft gezählt wurden und Fremde geblieben waren.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts nahm die Zahl der Personen, welche außerhalb des Hauses begraben oder abgelegt wurden, zu.¹⁶⁸ Auf der einen Seite hielt der Zustrom von Menschen an die Küste an, auf der anderen Seite versuchte Großbritannien den transatlantische Sklavenhandel, dessen Abschaffung das britische Parlament 1807 beschlossen hatte, zu

¹⁶¹ PARKER, 2000 (b): 208

¹⁶² Vgl. die Gleichsetzung von Haus und Familie in der arabisch-islamischen Welt, wie sie beispielsweise NIPPA (1991) beschreibt.

¹⁶³ HAENGER, 1997: 60-101.

¹⁶⁴ *Heidenbote* (1851) 93.

¹⁶⁵ *Heidenbote* (1851) 32; DANIELL, 1856: 16; ZÜNDEL, 1877: 420; SPIESS, C. 1906: 35.

¹⁶⁶ TREMEARNE, 1912: 142.

¹⁶⁷ DANIELL, 1856: 16.

¹⁶⁸ PARKER, 2000 (b): 209.

unterbinden. War es in der Vergangenheit möglich, die Personen, welche nicht integriert werden konnten, zu verkaufen, so fiel diese Möglichkeit jetzt nach und nach weg. Die sozialen Unterschiede wurden vergrößert und spiegelten sich im Umgang mit den Toten wider.¹⁶⁹ Welcher Personenkreis zu Mitte des 19. Jahrhunderts innerhalb von Häusern begraben wurde, ist nicht exakt festzustellen. Dass jemandem ein Begräbnis im Haus zugestanden wurde, scheint aber auf jeden Fall ab Ende des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit Ehre und Prestige zu stehen. Dies bestätigt auch die Aussage eines Königs aus dem Jahre 1934, welche sich auf das Gebiet um Aného (Kleinpopo) bezieht. Dieser schrieb, dass es sich bei der Bestattung im Haus um eine große Ehre handele.¹⁷⁰ Das Begräbnis innerhalb von Häusern kann somit als eine Auszeichnung für die Verdienste im Leben betrachtet werden.

Zu Ende des 19. Jahrhunderts war dieser Platz jedoch für immer weniger Menschen reserviert. Die Frage, ob jemand im Haus begraben wurde oder nicht, stand im Zusammenhang mit ökonomischen Veränderungen im 19. Jahrhundert. PARKER, der sich auf Accra bezieht, schreibt:

„The impact of credit, debt and dependency on access to burial rights in Accra provides a striking illustration of social differentiation generated by the highly commercialized urban economy. The result was that the growing inequality in the realm of the living was replicated in the realm of the dead.“¹⁷¹

Mit einer Zunahme der sozialen Differenzierung kam es immer seltener zu Beisetzungen innerhalb des Hauses. Diese Praktik entwickelte sich mehr und mehr zu einer prestigeträchtigen Angelegenheit, zur Ehrung von einigen Personen. Dabei ist davon auszugehen, dass dieser Prozess in den Küstenstädten schneller erfolgte als auf dem Land. Die gesellschaftlichen Veränderungen des 19. Jahrhunderts wirkten sich nämlich nicht nur dort zuerst aus, sondern diese Orte stellten teilweise ein Produkt des Wandels in jener Periode dar.

„AFRIKANISCHE“ BEGRÄBNISPLÄTZE

Wie schon gezeigt, erhielten nicht alle Personen ein Begräbnis im Wohnhaus. Manche Sklaven und andere Personen, welche einen schlimmen Tod starben, zum Beispiel im Kindbett, an Lepra oder Pocken, wurden in den Busch geworfen bzw. an Plätzen außerhalb eines Ortes begraben.¹⁷² Der Begräbnisplatz war damit nicht nur davon abhängig, in welcher sozialen Position sich eine Person befand, sondern auch von der Todesursache. Dass solche Personen außerhalb von Ortschaften beigesetzt wurden, erscheint durchaus einleuchtend, da man diese Krankheiten als Gefahr für die Gemeinschaft ansah. Allerdings handelte es sich möglicherweise nicht um irgendwelche Orte, an denen diese begraben oder abgelegt wurden, sondern um ausgewählte Plätze. ADJEI erklärte dies wie folgt:

„In Ga society there was a special place set for the burial of women who died in the process of parturition. This burial ground was called *kosa*, which means, the ‚evil‘ or the ‚abominable forest‘.“¹⁷³

¹⁶⁹ PARKER, 2000 (b): 209.

¹⁷⁰ GAYIBOR, 1991: 152.

¹⁷¹ PARKER, 2000 (b): 209.

¹⁷² Vgl. *Heidenbote* (1851) 32; DANIELL, 1856: 16; ZÜNDEL, 1877: 420; SPIESS, C., 1906: 35; SPIETH, 1906: 758f.

¹⁷³ ADJEI, 1943: 96.

Es war ein Ort, welcher von der gesamten Gemeinschaft gemieden wurde. Die in ein dunkles Tuch gewickelten Frauen wurden zu diesem Platz von Spezialisten gebracht, die den Leichnam einfach auf dem Boden ablegten. In den 1940ern war dem Autor nur noch ein „schlimmer Wald“ bei den Ga bekannt, welcher jedoch nicht mehr für den obigen Zweck genutzt wurde. Denn durch den Kontakt mit Europa hatte die Bedeutung des „schlimmen Waldes“ als Begräbnisort allmählich abgenommen.¹⁷⁴ ADJEI beschrieb diesen Ort, als würde es sich um einen bestimmten Platz handeln. PARKER verwendet die Bezeichnung *kose* für den Busch, den Raum der Unordnung und potentiellen Gefahr, welcher der Ordnung der Stadt gegenüber stand.¹⁷⁵ In diesem Bereich legten die Bewohner Accras die Toten ab, welche sie als Gefahr betrachteten. Ob diese Leichen an konkrete Orte gebracht wurden oder ob man sie wahllos im Gelände außerhalb der Stadtgrenzen verteilte, geht aus seinen Aussagen nicht hervor.

Die Asante und andere Gruppen im Norden begruben laut MACDONALD, der zwischen 1893 und 1897 Beamter an der Goldküste war, ihre Toten schon im 19. Jahrhundert nicht in ihren Wohnhäusern.¹⁷⁶ In Bezug auf die Begräbnisorte stellte der Missionar PERREGAUX folgende Beobachtung an:

„Les cimetières ne sont pas entretenus comme chez nous. Les corps sont enterrés dans le bush, à proximité du village, et l'emplacement des tombes n'est marqué que par la présence des pots dans lesquels on offre les sacrifices et quelquefois par des figures sculptées dans le bois.“¹⁷⁷

Der Anblick der Begräbnisplätze war für den europäischen Beobachter ungewohnt, da sie eine andere Struktur als die ihnen bekannten Friedhöfe hatten. Die Gräber waren nicht in der Form markiert, wie es um 1900 in Europa erfolgte. Im Gegensatz zur Küste befanden sich hier die Begräbnisplätze der Bevölkerung außerhalb des Ortes und wurden nach RATTRAY als *samanpow* bezeichnet, was er mit „Geisterdickicht“ übersetzte. Er war der Meinung, dass jede Lineage „seit alters her“ ihren eigenen Begräbnisplatz besaß. Die Begräbnisplätze der Verwandtschaftsverbände, aus denen die Oberhäupter eines Ortes kamen, befanden sich im Zentrum; die übrigen waren radial um diesen angeordnet.¹⁷⁸ Dass die Begräbnisorte nach Lineages aufgeteilt waren, bestätigt auch eine andere Quelle, aber mit der Einschränkung, dass das Familienoberhaupt mit Erlaubnis des Dorfoberhauptes unter seinem Schlafraum im Haus bestattet werden konnte.¹⁷⁹ Es ist also möglich, dass die Asante wie auch die Fante einen Teil der Verstorbenen in ihren Häusern begruben.

Der Ort *samanpow*, in dem nach RATTRAY die Mitglieder einer Lineage begraben wurden, findet sich in ähnlicher Form als *asamanpo* (entspricht: *asamampowa*) bei CHRISTALLER, der dazu folgende Erklärung gab: „A grove for the dead, in which strangers, women that died in childbirth, and slaves, are buried or cast.“¹⁸⁰ Beiden Aussagen ist gemeinsam, dass es sich um ein Wäldchen bzw. Dickicht handelte, in dem Tote deponiert wurden. Der Status der Personen war allerdings unterschiedlich. Aus der Perspektive von RATTRAY wurden alle Mitglieder einer Lineage dort begraben, einschließlich der Oberhäupter. Nach CHRISTALLER stellt es lediglich die Begräbnisstätte der marginalisierten Bevölkerung dar. Seine Aussage bezieht sich stärker auf die Küste, wo diese Begräbnisorte für andere Personen bestimmt gewesen sein könnten. Vielleicht war ihm aber auch nicht bekannt, dass einige

¹⁷⁴ ADJEI, 1943: 97. Eine weitere Funktion des Ortes *kosa* wird laut ADJEI, ebd. von den Ga als *musukpamo* bezeichnet, was soviel wie „Wegwaschen oder Wegwerfen der Sünden und des Unglücks“ bedeutet.

¹⁷⁵ PARKER, 2000 (b): 205ff.

¹⁷⁶ MACDONALD, 1898: 228.

¹⁷⁷ PERREGAUX, 1906: 138.

¹⁷⁸ RATTRAY, 1927: 161.

¹⁷⁹ MANOUKIAN, 1950: 53f.

¹⁸⁰ CHRISTALLER, 1881: 407.

Personen ihre Angehörigen außerhalb des Ortes begruben. Eine andere Möglichkeit ist die, dass RATTRAY nicht erfuhr, dass auch Personen im Haus beigesetzt wurden, da dies zu seiner Zeit schon verboten war und er als Vertreter der kolonialen Autorität nicht von der Bestattung im Haus erfahren sollte. Es könnte sich aber auch ein Wandel vollzogen haben. Die britische Kolonialverwaltung und einige Missionen propagierten die Anlage von Friedhöfen außerhalb der Wohnorte, sodass die Menschen dazu übergingen, ihre Toten dort zu begraben. Die Plätze, welche vorher für die marginalisierten Personen genutzt wurden, stellten nunmehr möglicherweise die Begräbnisorte für die gesamte Gesellschaft dar. Es kann sich aber auch schlicht um einen regionalen Unterschied gehandelt haben. In manchen Gebieten wurden die Verstorbenen im Haus begraben, in anderen nicht.

„HYGIENISCHE“ MASSNAHMEN

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts nahmen Begräbnisse innerhalb des Wohnhauses ab. Dies steht im Zusammenhang mit dem zunehmenden Einfluss der britischen Kolonialmacht, welche Beisetzungen an dieser Stelle aus „hygienischen Gründen“ untersagt hatte.¹⁸¹ Allerdings sollten andere Faktoren, wie die Missionierung, Urbanisierung und die verstärkte gesellschaftliche Differenzierung, ebenso berücksichtigt werden. In Accra, welches 1877 Hauptquartier der britischen Kolonialverwaltung geworden war, wurden Beerdigungen im Wohnhaus 1888 verboten und ein städtischer Begräbnisplatz außerhalb der Stadt angelegt¹⁸², was in anderen Städten wie Cape Coast wahrscheinlich schon früher geschah.¹⁸³ Die städtischen Gräberfelder stellten neben christlichen Friedhöfen, welche bereits bestanden, eine weitere Möglichkeit dar, einen Toten beizusetzen.

Die „hygienischen Gründe“ des Verbotes sollte man in Verbindung mit den Veränderungen von Begräbnispraktiken in Teilen Europas verstehen. Bis zum 17. Jahrhundert war es auch da üblich, die Toten in Gebäuden, nämlich Kirchen, zu begraben oder in unmittelbarer Nähe dieser in den Zentren der Städte. Jene Orte müssen, gemessen an heutigen „hygienischen“ Standards, regelrechte Krankheitsherde gebildet haben. Dies begann man seit dem 18. Jahrhundert zu erkennen und propagierte die Anlage von Friedhöfen außerhalb der Städte.¹⁸⁴ Somit stellte auch für die Europäer, welche sich vor dem 19. Jahrhundert an der Küste Westafrikas aufhielten, das Begräbnis innerhalb von Gebäuden scheinbar nichts Außergewöhnliches dar. Dies zeigen auch die Aufzeichnungen des britischen Konsuls BURTON, der in Fernando Po stationiert war und sich in den 1860er Jahren für kurze Zeit in Cape Coast und Accra aufhielt:

„It is a local practice to bury the dead in dwelling-houses, and the custom is not confined to Pagans, the floor of the surgery, the kitchen, and the medical store-rooms of the colonial hospital have all been used for interment.“¹⁸⁵

Auch wenn es sich hier nicht um ein Wohnhaus handelte, sondern um ein Krankenhaus, so ist es doch ein abgeschlossener Raum, in welchem sich normalerweise auch Lebende befinden. Aus der Quelle ist nicht ersichtlich, wer dort wann begraben wurde, aber der Ort scheint unter europäischer Kontrolle gewesen zu sein. Wenn man BURTON folgt, dann könnte man zu dem Schluss kommen, dass es sich hier um einen "afrikanischen" Einfluss auf die Europäer gehandelt hat. Jedoch ist die Angelegenheit eher in Zusammenhang mit den oben beschrie-

¹⁸¹ ELLIS, 1887: 239.

¹⁸² PARKER, 2000 (b): 211.

¹⁸³ Nach ELLIS, 1887: 239 war die Hausbestattung an der Küste verboten.

¹⁸⁴ ARIÈS, 1999: 603ff.

¹⁸⁵ BURTON, 1863, vol. 2: 78.

benen früheren europäischen Ansichten, welche sich seit dem 18. Jahrhundert veränderten, zu sehen. Das Begräbnis von Leichen in Gebäuden und eine gewisse Nähe der Toten zu den Lebenden wurde nicht als problematisch betrachtet oder erkannt.

Im 19. Jahrhundert änderten sich in Europa die Auffassungen bezüglich eines geeigneten Begräbnisortes. Man richtete sich nicht nur gegen Beisetzungen in Wohnhäusern, sondern beklagte in den 1860er Jahren den Zustand von Friedhöfen innerhalb der Städte, wie eine weitere Aussage von BURTON in Bezug auf Cape Coast zeigt:

„We passed one of the two grave-yards lying to the windward of the castle. These enclosures are, as usual foul places of wet sepulture, dank with fetid vegetation, and poisoning the air of the houses and huts around them. The other, I am told, is equally badly situated, and also surrounded by a dense population. Beside these cemeteries, which are appropriated to Christians, graves for Pagans are dug about the beach, and the slaves, when not thrown into the sea, are buried ‚promiscuously‘ along the lanes or pathways of the ‚fanboroughs‘.“¹⁸⁶

Bei diesen Friedhöfen handelte es sich möglicherweise um Begräbnisplätze von Mitgliedern der westlich gebildeten lokalen Elite. Diese entsprachen offensichtlich nicht den Vorstellungen von BURTON, der die Gründe für die hohe Sterblichkeit untersuchte. Nach FAGE zeigen seine Schriften aber auch „a new spirit of Europeans' feeling of ‚scientific‘ superiority to black peoples and societies and works.“¹⁸⁷ Es waren andere Ideen in den Vordergrund gerückt, welche solche Begriffe wie „Ordnung und Sauberkeit“ implizierten. Begräbnisorte und Tote in der Nähe von Lebenden wurden von einigen Europäern nicht mehr akzeptiert. An der selben Stelle wird die Schließung der oben genannten Friedhöfe vorgeschlagen und über die Anlage eines neuen Begräbnisplatzes außerhalb der Stadt diskutiert.¹⁸⁸ So entstanden am Ende des 19. Jahrhunderts, verbunden mit der kolonialen Expansion, auch öffentliche Begräbnisorte, welche von der Kolonialverwaltung kontrolliert wurden. In Accra wurde der städtische Friedhof in christliche, muslimische und „heidnische“ Abteilungen aufgeteilt.¹⁸⁹

Auch verschiedene Missionen vertraten die Ansicht, dass sich Begräbnisorte außerhalb der Wohnsiedlungen befinden sollten. In der Kirchenordnung der Norddeutschen Missionsgesellschaft kann folgender Paragraph nachgelesen werden:

„Jede Gemeinde soll sich baldmöglichst einen Begräbnisplatz zu erwerben suchen, der außerhalb des Wohnortes angelegt werden soll. Die Gemeindevorsteher und die Aeltesten haben darauf zu achten, daß die Gräber regelmäßig in der Reihe angelegt werden, und daß der Gottesacker stets gut in Ordnung ist.“¹⁹⁰

Hier kommt die „Ordnung“ explizit zum Ausdruck. Es wird nicht nur vorgeschrieben, wo dieser Ort genau sein soll, sondern jene Mission ging sogar von einem bestimmten Ordnungsprinzip der Gräber aus. Zusammen mit dem christlichen Glauben sollte eben auch eine andere Form des Begräbnisses verbreitet werden.

In den Städten scheinen sich Friedhöfe schnell etabliert zu haben. So schrieb FFOULKES im Jahre 1909 über die Fante:

¹⁸⁶ BURTON, 1863, vol. 2: 88.

¹⁸⁷ FAGE, 1994: 167.

¹⁸⁸ BURTON, 1863, vol. 2: 88.

¹⁸⁹ GOCKING, 2000: 201.

¹⁹⁰ *Kirchen-Ordnung der Evangelischen Ewe-Kirche in Togo, West-Afrika*, 1935: 35.

„This burial in huts is fast dying out, and cemeteries are springing up even in the bush villages. In some parts each family has a ‚grove‘ or separate burial ground in the bush just outside the village.“¹⁹¹

Scheinbar ist die rückläufige Entwicklung auf dem Lande langsamer als in der Stadt, was sich nicht nur auf die unterschiedlich starke Präsenz der britischen Kolonialverwaltung zurückführen lässt, sondern auch auf die zunehmende Urbanisierung, welche das Bild der Städte veränderte. Wurde der städtische Raum in der Vergangenheit von der dort alleingesessenen Bevölkerung kontrolliert, so mussten mit anwachsender Migration neue Wege des Zusammenlebens organisiert werden. Dieses umfasste auch die Anlage von Friedhöfen, auf denen sich die Vielfalt der Bewohner widerspiegelte.

Allerdings versuchte die britische Kolonialregierung, ihre Vorstellungen ebenfalls im ländlichen Raum durchzusetzen, wie das Beispiel von den Krobo zeigte, welche in der Ebene des gleichnamigen Berges, ca. 50 km von Accra entfernt, leben. Sie begruben einen Großteil ihrer Toten bis 1892 in ihren Hauptwohnstätten, die sich auf dem Berg befanden. Im besagten Jahr verbot die britische Kolonialverwaltung das Begräbnis auf dem Berg, weil Gerüchte kursierten, dass es an diesem Ort zu „Menschenopfern“ und anderen „Gräueltaten“ gekommen sei. Den Leuten wurde ein Ultimatum von zwei Tagen gestellt, den Berg zu räumen. Danach zerstörten britische Truppen den Bergort. In den 1950er Jahren hatten die Menschen in diesem Gebiet ihre Begräbnisplätze außerhalb der Orte in der Ebene.¹⁹² Auch wenn der Hauptgrund vielleicht nicht die Bestattung in Häusern war, so zeigt sich hier doch eine Veränderung, die im unmittelbarem Zusammenhang mit der Kolonisation steht.

REAKTIONEN AUF EIN VERBOT

Trotz des Verbotes von Begräbnissen in Wohnhäusern fanden diese weiterhin statt. Der Missionar C. SPIESS beschrieb jenes für Keta und erwähnt, dass die Regierung gegen das Beerdigen in Hütten einschritt.¹⁹³ In Accra versuchten die Menschen die Restriktion zunächst zu umgehen, indem sie ihre Toten bestatteten, ohne die sonst übliche öffentliche Trauer zur Schau zu stellen.¹⁹⁴ Viele Ga betrachteten ein Begräbnis auf den neu geschaffenen öffentlichen Friedhöfen mit Entsetzen. Eine Beisetzung auf jenen kam einem Sklavenbegräbnis gleich, weil sie sich außerhalb der Stadt befanden. Deshalb kehrten einige, welche vorher aus der Kirche ausgetreten waren, zu dieser zurück, um beispielsweise auf dem Friedhof der Basler Mission in Osu, einem Stadtviertel von Accra, begraben zu werden.¹⁹⁵

Bis zu welchem Zeitpunkt es zu Beisetzungen in Wohnhäusern kam, ist nicht exakt zu ermitteln. ADJEI ging in den 1940er Jahren davon aus, dass es bei den Ga keine Begräbnisse mehr in Häusern gab.¹⁹⁶ Dies wird aber von vielen Autoren angezweifelt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kursierte zum Beispiel an der Westküste Afrikas ein Gerücht, das der Kaufmann KÜSTER, welcher einige Jahre in Lomé verbrachte, 1913 aufgezeichnet hat:

„In der Hauptstadt einer westafrikanischen Colonie starb der Häuptling. Er wurde gegen das Gesetz in seinem Haus begraben und zwar nachts in aller Stille. Am nächsten Tag fand dann die

¹⁹¹ FFOULKES, 1909: 156.

¹⁹² HUBER, 1993: 19ff.

¹⁹³ SPIESS, C., 1907: 144.

¹⁹⁴ PARKER, 2000 (b): 214.

¹⁹⁵ PARKER, 2000 (a): 173.

¹⁹⁶ ADJEI, 1943: 92.

feierliche Beerdigung statt, an der selbst die höchsten Spitzen der Regierung teilnahmen. Niemand hatte eine Ahnung, dass sie ein totes Schaf zu Grabe trugen.“¹⁹⁷

Es könnte sich um ein Beispiel handeln, wie das Verbot umgangen wurde.¹⁹⁸ Auch FIELD war nach ihrer Feldforschung in den 1930ern der Meinung, dass niemand wissen konnte, an welchen Orten die Leichen tatsächlich verblieben.¹⁹⁹ DECORSE hält es für möglich, dass bis zum heutigen Tage Häuptlinge in Wohnhäusern beigesetzt werden.²⁰⁰ Dies wäre als eine Art der Ehrung, aber auch in religiöser Hinsicht, bedenkt man die Bedeutung der Ahnen, durchaus verständlich. Allerdings scheint es auf das britische Verbot verschiedene Reaktionen gegeben zu haben. Einige versuchten jenes zu umgehen, indem sie leere Särge auf den neu angelegten städtischen Begräbnisplätzen vergruben. Andere setzten separat Haare oder Nägel in ihren Wohnhäusern, als Ersatz für den gesamten Leichnam, bei. Wenige andere begannen ihre Angehörigen in Mausoleen zu bestatten und wieder andere akzeptierten die Regelung und ließen sich auf einem städtischen oder kirchlichen Friedhof begraben.

Die Ga in Accra legten spätestens ab den 1930er Jahren die Nägel und Haare der Leiche zusammen mit einem Schwamm, welcher zur Waschung der Leiche genutzt wurde, in eine Schachtel („small box“). Diese wurde innerhalb des Wohnhauses beigesetzt.²⁰¹ PARKER, der dies als „miniature coffin of relicts“ bezeichnet, versteht das Verhalten als eine Reaktion auf das britische Verbot aus dem Jahre 1888, die Toten innerhalb der Wohnhäuser zu begraben. Es handelte sich dabei um eine Innovation der „gemeinen“ Bevölkerung, welche einen „alten Brauch“ aus diesem Anlass umfunktionierte. Diverse Mitglieder der Elite reagierten anders auf das Verbot. Sie begannen, ihre Toten in Mausoleen außerhalb der Stadt zu deponieren.²⁰² Dies verdeutlicht, dass verschiedene Bevölkerungsschichten unterschiedlich mit der veränderten Situation umgingen.

Das Begräbnis von nachwachsenden Bestandteilen des Körpers wie Nägeln und Haaren wurde bereits vorher in einem anderen Kontext praktiziert. ADJEI stellt dies für die Ga wie folgt dar:

„In cases where death occurs so far away that the dead body can not be brought at home for burial, before the bathing takes place, the finger nails, the toe nails, the eye lashes, the hair under the arm pits, and the hair at the erogenous regions of the body are all taken off by means of a razor or a sharp knife. These things, together with the towel, the sponge and the remainder of the spices and balms used in the bathing and dressing the dead body are sent home for burial, not in the public cemetery but at a remote corner of the house.“²⁰³

Wenn man den Verlust einer Person beklagte, welche fern der Heimat verstorben war, und die Angehörigen nicht die Möglichkeit hatten, den gesamten Leichnam zu überführen, brachte man nur einige Teile zurück. Der Grund für dieses Verhalten war der Glaube, dass nur so der „Geist“ des Verstorbenen seinen Weg in die „Totenwelt“ finden konnte.²⁰⁴ Diese Idee begründete die Vorgehensweise, Komponenten der Leiche innerhalb des Hauses beizusetzen, nachdem es schwierig geworden war, den gesamten Körper dort zu deponieren. Dies

¹⁹⁷ KÜSTER, 2000: 50.

¹⁹⁸ VORTISCH, 1906: 281 bemerkte ebenfalls: „auch jetzt noch soll [die Hausbestattung] bei Häuptlingen vorkommen, indem zum Anschein ein leerer Sarg irgendwo beigesetzt wird.“

¹⁹⁹ FIELD, 1937: 199.

²⁰⁰ DECORSE, 2001: 187.

²⁰¹ FIELD, 1937: 198.

²⁰² PARKER, 2000 (b): 215.

²⁰³ ADJEI, 1943: 87.

²⁰⁴ Ebd.

unterstreicht aber auch die Bedeutung des Hauses, welches einen Platz darstellte, an dem man seine verstorbenen Verwandten verehrte.²⁰⁵

Es war also notwendig, Bestandteile des Leichnams innerhalb des Hauses, welches die Heimat verkörperte, zu begraben. Diese Idee findet man auch bei den Ewe. Wenn eine Person außerhalb der Heimat starb, so versuchte die Verwandtschaft etwas zu erhalten, was zu dieser Person gehörte, wie Haare oder Nägel, damit sie das Begräbnis ordnungsgemäß durchführen konnte.²⁰⁶ Die hier beschriebenen Elemente des Körpers galten wahrscheinlich in weiten Teilen der Region als Ersatz für den gesamten Leichnam. Auch bei den Asante, welche ihre Toten nicht im Haus begruben, wurden Haare und Nägel bei der zweiten Bestattung verwendet und anstelle des gesamten Leichnames aufgebahrt.²⁰⁷ Diese Komponenten des Körpers können somit als Substitut für den gesamten Leichnam angesehen werden. Da Haare und Nägel am toten Körper weiter wachsen, werden sie, nach Ansicht von MÜLLER, in weiten Teilen der Welt als eine der Trägersubstanzen der „Lebenskraft“ oder „Vitalseele“ verstanden. Sie werden deshalb manchmal nach dem Tod an speziellen Orten deponiert.²⁰⁸ Weil jene Stoffe die „Seele“ eines Menschen in sich tragen, sind sie ausreichend, um mit ihnen die Praktiken durchzuführen, die einer Person den Eingang in die Ahnenwelt ermöglichen.

Dass es für wichtig erachtet wurde, in der Heimat bestattet zu werden und dabei mindestens die oben beschriebenen Komponenten der Leiche vonnöten waren, macht auch KLINGSHIRN in den 1960ern deutlich, welche eine Studie über Larteh, einer Stadt ungefähr 50 km entfernt von Accra, durchführte. Viele Leute verließen die Stadt, aber wenn sie alt waren, kehrten sie dorthin zurück, um zu sterben und sich an jenem Ort begraben zu lassen. Dies gründete auf der Vorstellung, dass man somit leichter mit den Ahnen in Verbindung treten könne. Wenn man in der Fremde starb, so wurde die Leiche in die Heimatstadt überführt. War dies nicht möglich, so wurden zumindest einige Kopf- und Körperhaare sowie Finger- und Fußnägel in einer kleinen Schachtel, welche den Sarg darstellte, nach Larteh überführt und dort begraben. Der Autorin erklärte man, dass die Nägel und Haare den gesamten Körper, einschließlich der Seele, repräsentieren.²⁰⁹ Die Idee scheint also auch noch Mitte des 20. Jahrhunderts präsent gewesen zu sein, selbst wenn die veränderte Infrastruktur bei ausreichenden Geldmitteln die Rückführung des gesamten Leichnames ermöglichte.

Die Überführung in „heimatliche Erde“ bzw. die Begräbnisse in Häusern waren schon im 19. Jahrhundert auch in dieser Region von großer Bedeutung. CRUICKSHANK schrieb: „The African has a strong desire to lay his bones among those of his own kindred, and dead bodies are frequently brought from a long distance to be buried in the family house.“²¹⁰ Bezüglich der Ansicht, die Überreste seiner Angehörigen in der Nähe zu haben, herrscht eine gewisse Kontinuität.²¹¹ Eine wesentliche Ursache dafür ist, dass einige Tote als Ahnen verehrt werden. Dabei nahm der Tod in der Fremde in den letzten 150 Jahren aufgrund der verstärkten

²⁰⁵ KILSON, 1974: 30f.: „The houses are probably the most important form of property in Ga society. [...] It is a means of perpetuating one's identity within the otherwise highly fluid cognatic descent system. Ga acknowledge that a person who builds a house is likely to be remembered longer than one who does not, for the house is named after him, his children continue to live in it, and with the passing of generation it becomes an ancestral home for his descendants. Not only the building as a whole but the special usages attached to his room symbolize his continuing social identity.“

²⁰⁶ ELLIS, 1890: 159; siehe auch GAYIBOR, 1991: 153.

²⁰⁷ RATTRAY, 1927: 159.

²⁰⁸ MÜLLER, 1987: 174ff. Meine Urgroßmutter trug eine Schmuckkapsel mit Haaren ihres verstorbenen Mannes um den Hals.

²⁰⁹ KLINGSHIRN, 1971: 120f.

²¹⁰ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 220.

²¹¹ Zur Bedeutung der Überführung für Afrikaner vgl. auch AFRAM, 2000: 27.

Migration in alle Teile Afrikas und der Welt zu. Bei den Ga diente das Begräbnis von Haaren und Nägeln aber nicht nur als eine „Heimführung“ des Verstorbenen aus der Fremde, im Sinne eines weit abgelegenen Ortes, sondern auch als eine Möglichkeit, den „Geist“ seiner Ahnen in der „Nähe“ zu haben und nicht auf einem „fernab“ gelegenen Friedhof.

Einige Oberhäupter der Ga gingen, wie bereits angedeutet, anders mit der neuen Situation um. Sie begannen, ihre Toten außerhalb der Stadt in speziell konstruierten Mausoleen zu begraben.²¹² Diese Innovation tauchte in den 1890ern in Accra auf, wobei die Akan-Königreiche im Norden Modell gestanden haben könnten. Die Überreste der Asante-Könige wurden in einem Mausoleum verwahrt, welches sich außerhalb von Kumasi befand. Dabei sollen die Skelette in Särgen untergebracht gewesen sein, welche jeweils in einem Raum standen. Allerdings wurde jene Stätte von britischen Truppen 1896 zerstört.²¹³ Jene Anlage war möglicherweise das Vorbild für die Errichtung von Mausoleen durch einige Mitglieder der Elite in Accra.²¹⁴ Es wird dennoch sichtbar, dass die Einflussnahme der kolonialen Autorität den Weg für eine Idee ebnete, die wahrscheinlich aus einem benachbarten Gebiet übernommen wurde. Weil das prestigeträchtige Begräbnis innerhalb des Wohnhauses verboten wurde, versuchten einige Personen der Elite, neue Möglichkeiten zu finden, um ihren Rang zum Ausdruck zu bringen. War es im 19. Jahrhundert eine große Ehre, innerhalb des Hauses beigesetzt zu werden, so drückten manche ihren Status nun mit Hilfe von Mausoleen außerhalb der Stadt aus.

Im 19. Jahrhundert wurde im Vergleich zur gesamten Bevölkerung ein Großteil der Bewohner in Häusern begraben. Die Zahl der Begräbnisse in Wohnhäusern verringerte sich aber während des hier behandelten Zeitraums, sodass heute nur noch darüber spekuliert werden kann, ob solche Bestattungen weiterhin stattfinden. An dieser Veränderung war die britische Kolonialverwaltung beteiligt. Daneben spielte das Wachstum der Städte eine Rolle, welches neue Organisationsformen notwendig machte. Alteingesessene Stadtbewohner nahmen solche Verbote jedoch nicht einfach hin, sondern versuchten sich partiell diesen Beschränkungen zu widersetzen. Sie suchten und fanden neue Wege, um Bestandteile ihrer Angehörigen innerhalb von Häusern zu begraben.

²¹² PARKER, 2000 (b): 215.

²¹³ RATTRAY, 1927: 115f.; PERREGAUX, 1906: 135f.

²¹⁴ PARKER, 2000 (b): 214f.

4. TOTENGEDENKEN

Nachdem eine Person begraben worden ist, kann ihr in verschiedener Weise gedacht werden. Nicht nur während der Zeit des Begräbnisses, sondern auch nach diesem finden verschiedene Veranstaltungen statt, welche im Zusammenhang mit dem Tod einer Person stehen. Diese sollen hier als Gedenkfeste verstanden werden. Ein entscheidendes Fest in dieser Hinsicht war bzw. ist die so genannte zweite Bestattung, die auch als abschließende Bestattung bezeichnet wird. Sie dient dazu, den Ahnenstatus eines Toten anzuerkennen. Erst wenn eine verstorbene Person diesen Rang erreicht hat, wird sie als Ahne geachtet. Die Ahnenverehrung kann als eine Form des Gedenkens betrachtet werden, welche vor allem während der wiederkehrenden Feste, aber ebenso im täglichen Leben zum Ausdruck kommt. Spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts verbreitet sich in der Region eine weitere Form, die Menschen begannen Gedenksteine auf den Gräbern ihrer Verstorbenen zu errichten.

GEDENKFESTE

Im Hinblick auf Gedenkfeste berichtete CRUICKSHANK in der Mitte des 19. Jahrhunderts bezüglich der Fante folgendes: „The customs for the dead are not confined to the period of his decease. If his heir be wealthy, they are renewed at stated intervals and with increasing pomp.“²¹⁵ Bei Reichen endeten die Feierlichkeiten nicht mit dem Begräbnis, sondern sie konnten sich über mehrere Wochen ausdehnen bzw. in bestimmten Intervallen wiederholt werden. Während dieser Zeit wurde ebenfalls getrunken, musiziert und getanzt. Außerdem wurden Speisen und Getränke auf dem Grab des Verstorbenen abgelegt.²¹⁶ FFOULKES schrieb, dass die Totenwache für die meisten Menschen acht Tage nach dem Begräbnis endete. Handelte es sich aber um eine bedeutende Person, so dauerte diese, wie schon beschrieben, länger an und konnte bei einem wichtigen Oberhaupt („big chief“) bis zu zwei Monate betragen.²¹⁷ Diese Feierlichkeiten spielten sich in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhang mit dem Begräbnis ab.

Am Ende dieser Periode legten die Angehörigen einen Termin fest, an welchem laut FFOULKES ein „final custom“ erfolgte.²¹⁸ An diesem Tag zog die Verwandtschaft des Verstorbenen durch die Straßen der Stadt und bedankte sich bei den Leuten, welche sich in Form von Geschenken an den Feierlichkeiten beteiligt hatten. Außerdem wurde in diesem Moment der Erbe bestimmt. Der Zeitraum zwischen den Festlichkeiten während des Begräbnisses und dem abschließenden Fest wird hierbei sehr unterschiedlich angegeben. Für gemeine Personen veranschlagte derselbe Autor ca. sechs Wochen, für wohlhabende Menschen acht oder neun Monate.²¹⁹ SARPONG spricht in dieser Hinsicht vom eigentlichen Bestattungstag, der in einem Zeitraum von zwei Tagen bis zu mehreren Jahren nach der Beerdigung liegt. Er vertritt die Meinung, dass dieser Tag der Erinnerung an die verstorbene Person dient, und beschreibt die Vorbereitungen eines solchen Tages folgendermaßen:

„Days of funeral are heralded in many ways, drumming and singing being the commonest. When the day is certain, relatives, friends and others are informed or alerted. Then the relatives on whose shoulders falls the responsibility of arranging the funeral prepare for it. They may buy drinks, hire chairs and arrange for one or another traditional band to perform.“²²⁰

²¹⁵ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 220.

²¹⁶ ELLIS, 1887: 240.

²¹⁷ FFOULKES, 1909: 156f.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ SARPONG, 1974: 30f.

DEI stellt einen Wandel fest: In der Vergangenheit konnte dieses Fest innerhalb einer Woche bis zu einem Jahr später vonstatten gehen, aber in den 1980er Jahren sollte dasselbe am Wochenende nach dem Begräbnis erfolgen. Eine Ausnahme wurde nur für die Personen gemacht, welche den entsprechenden Rang bzw. Reichtum besaßen.²²¹

Nach RATTRAY endeten die Begräbnisfeierlichkeiten für gemeine Personen bei den Asante am achten Tag nach dem Eintritt des Todes. Er sprach diesbezüglich nicht von einer abschließenden oder zweiten Bestattung, erwähnte jedoch, genau wie CRUICKSHANK, dass im Rahmen der Bestattung weitere Festlichkeiten in bestimmten Intervallen durchgeführt wurden. Diese fanden am fünfzehnten, vierzigsten und achtzigsten Tag sowie ein Jahr nach dem Tod statt.²²² SARPONG bezeichnet jene als Trauertage.²²³ Wie auch immer man sie benennt, die Menschen setzen sich an solchen Tagen mit ihren verstorbenen Angehörigen auseinander. Deshalb kann hier von einem Gedenken gesprochen werden.

Dass für bestimmte Personen eine zweite oder abschließende Bestattung erfolgte, wurde besonders im Fall der *Asantehene* deutlich.²²⁴ Diese wurden nach dem Tod einige Tage im Hof des Palastes aufgebahrt und dann zunächst an einen Platz gebracht, welcher als *Barim Kese* bezeichnet wird. Dort wurden die Verstorbenen skelettiert und die Gebeine zwischenzeitlich in einem Raum deponiert. Zu jenem Zeitpunkt endete die erste Bestattung. Ein Jahr später wurden die Knochen zum königlichen Mausoleum in Bantama, einem Ort, der sich außerhalb von Kumasi befand, transportiert.²²⁵ Die besondere Behandlung der toten Könige und ihre Bedeutung kam in Gedenkfesten zum Ausdruck, welche für diese durchgeführt wurden.

Auch bei den Ga fanden für einzelne Personen Gedenkfesten statt. Eines wurde drei Wochen nach dem Eintritt des Todes durchgeführt.²²⁶ Der Missionar BOHNER beschrieb die Feierlichkeit wie folgt:

„Am 21. Tage [nach dem Tod] aber fand die Haupttotenfeier statt, - ein schauerliches Saufgelage, an dem sich beinahe die ganze Stadt beteiligte, mit Trommeln und Tanzen. Wer wollte, durfte kommen, trinken und tanzen. Außer dem Rum, welchen einige Freunde und Kameraden in Kisten auf den Tanzplatz brachten, wurde überdies noch ein volles Vierohmfaß, welches die Leidtragenden zum besten gaben, leer getrunken. [...] Am Morgen des Tages war schon die Bürgerwehrabteilung des Toten aufgezogen, um ihm die Ehrensalue zu geben.“²²⁷

Laut DANIELL stellte dieses Fest das Ende der vorgeschriebenen öffentlichen Trauer dar. War die verstorbene Person ein Mann, so konnten seine Frauen nach diesem neue Verbindungen eingehen.²²⁸ Nach ADJEI diente es der Ehrung und dem Gedenken, und die Ausgestaltung sowie der Charakter waren dem Begräbnisfest ähnlich. Neben den Gedenkfesten veranstaltete man für Könige und andere Mitglieder der Elite ein weiteres Fest ein bis zwei Jahre nach dem Tod.²²⁹ KILSON beschreibt jenes als die abschließende Bestattung (*fafoo*), welche das Erreichen des letztmöglichen Status innerhalb der Gemeinschaft markiert. Durch dieses Fest wird einer verblichenen Person der Ahnenstatus von den Lebenden

²²¹ DEI, 1989: 51.

²²² RATTRAY, 1927: 166.

²²³ SARPONG, 1974: 30.

²²⁴ McCASKIE, 1989: 427.

²²⁵ RATTRAY, 1927: 112ff.

²²⁶ DANIELL, 1856: 18; BOHNER, 1890: 114, 221; FIELD, 1937: 201; ADJEI, 1943: 94.

²²⁷ BOHNER, 1890: 223.

²²⁸ DANIELL, 1856: 18.

²²⁹ ADJEI, 1943: 95.

zugestanden, was bedeutet, dass solchen Verstorbenen weiterhin bei verschiedenen Anlässen gedacht wird.²³⁰

Für die Ewe werden ähnliche Feste beschrieben. Der Zeitraum zwischen dem Begräbnis und der abschließenden Feier war ebenfalls vom Rang eines Menschen abhängig.²³¹ Zu welchem Zeitpunkt das Erinnerungsfest durchgeführt wird, hängt laut HUBER von den ökonomischen Möglichkeiten der Angehörigen ab. Es kann in manchen Fällen für mehrere verstorbene Personen einer Verwandtschaftsgruppe gemeinsam durchgeführt werden.²³² Auch findet für einige Ewe zum ersten Jahrestag ihres Ablebens ein Fest statt, durch welches sie den Ahnenstatus erhalten.²³³ Es ist davon auszugehen, dass im gesamten Gebiet verschiedene Festlichkeiten für Tote nach dem eigentlichen Begräbnis folgen. Der Zeitraum zwischen dem ersten und dem letzten Fest wird hierbei durch Rang und Reichtum der jeweiligen Person bestimmt. Nicht allen wird gleichermaßen gedacht, sondern nur jenen kommen besondere Formen des Gedenkens zu, welche auch zu Lebzeiten für die Gemeinschaft wichtig waren.

Neben den Feierlichkeiten, die für Einzelne durchgeführt werden, spielt das Totengedenken bei den wiederkehrenden Festen eine Rolle. So schrieb CRUICKSHANK, dass während der Zeit, in welcher der erste frische Yams geerntet wurde, eine generelle Erinnerung an die Toten vonstatten ging. Dies äußerte sich beispielsweise durch das Singen von Klageliedern.²³⁴ Bei den Asante trägt jenes Fest die Bezeichnung *odwira*. Ein Bestandteil war die Ehrung und Besänftigung der königlichen Ahnen und die Reinigung der Gesellschaft von Verschmutzungen. RATTRAY bezeichnete es als das „Fest des Todes“, währenddessen besonders der königlichen Toten gedacht wird.²³⁵ McCASKIE kommentiert dazu:

„This is accurate, in the sense that the *odwira* commemorated the deaths and mortuary rituals of all *Asantehenes* – through mnemonic address and performance – and indissolubly linked the remembrance of these forebears to the future growth of crops and the anticipated wellbeing of culture.“²³⁶

Eine weitere Zeremonie, welche sich speziell mit königlichen Ahnen beschäftigt, ist *adae*. Jene findet alle 21 Tage statt, wobei unter anderem die verstorbenen Herrscher ins Gedächtnis zurückgerufen werden und man ihnen symbolisch Getränke sowie Speisen darbringt.²³⁷ Dies erfolgt in der Weise, dass das Oberhaupt am Morgen dieses Tages in das Hockerhaus geht. Dort platziert es auf den einzelnen Hockern, welche die Ahnen repräsentieren, ein Stück Fleisch eines Schafes, das aus diesem Anlass geschlachtet worden ist. Außerdem schüttet die Autorität Rum auf die Schemel. Im Anschluss daran erfolgt eine öffentliche Veranstaltung, bei der musiziert und getanzt wird.²³⁸

Die Ga bezeichnen das jährlich stattfindende Fest als *homowo*. Es ereignet sich ebenfalls zu der Zeit, in welcher die ersten frischen Yamswurzeln im Jahr gegessen werden können. Während dieser Tage spielt das gemeinschaftliche Gedenken an die Ahnen eine große Rolle.²³⁹ Nach BOHNER versammelten sich an einem Tag des Festes die Frauen innerhalb des Wohnhauses zu einer Totenklage. Ferner wurde auf den Gräbern, welche sich in den

²³⁰ KILSON, 1974: 50f.

²³¹ SPIETH, 1906: 704, 754.

²³² HUBER, 1965: 93.

²³³ MEYER, 1999: 72.

²³⁴ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 222ff.

²³⁵ RATTRAY, 1927: 127.

²³⁶ McCASKIE, 1989: 425.

²³⁷ BUSIA, 1954: 202ff.

²³⁸ Ebd.

²³⁹ FIELD, 1937: 196.

Häusern befanden, Teile des Festessens verstreut.²⁴⁰ Während dieser Zeit kehren die Mitglieder einer Verwandtschaftsgruppe (*we*) zum *adeboo shia*, dem Wohnhaus, in welchem die Ahnen begraben sind, zurück, um dieser zu gedenken.²⁴¹ Auch bei den Ewe existiert ein Fest im Zusammenhang mit der Ernte des ersten Yams, in dessen Verlauf man sich mit den Vorfahren befasst.²⁴² Das Totengedenken spielt somit in der gesamten Region besonders bei den jährlich wiederkehrenden Festen eine Rolle.

Aber auch im täglichen Leben wird die Erinnerung an bestimmte Tote wach gehalten. So haben laut BUSIA die Asante die Ahnen ständig im Gedächtnis, was sich dadurch äußert, dass ihnen die älteren Personen der Gemeinschaft bei jeder Mahlzeit einen Teil des Essens abgeben.²⁴³ FIELD schrieb: „Most people, as a regular habit, never drink, and many never eat, without throwing a small portion on the ground for their forefathers.“²⁴⁴ Das Gedenken an gewisse Tote spielt somit nicht nur bei bestimmten Festen eine Rolle, sondern ist ein Bestandteil des Alltags. Allerdings wird nicht allen gedacht. Wenn ein Ghanaer ein Trankopfer darbringt und die Namen der Toten aufsagt, dann kann man, so SARPONG, nur die von den Personen hören, welche den Ahnenstatus erreicht haben.²⁴⁵

Das Gedenken an eine verstorbene Person ist Bestandteil bestimmter Feste, welche nach dem Begräbnis durchgeführt werden. Einige Tote, denen von der Gemeinschaft gewisse Bedeutung zugemessen wird, erhalten während der so genannten zweiten Bestattung jenen Status, mit dem ein weiteres Gedenken verbunden ist. Dies geschieht zum einen im täglichen Leben und liegt im wesentlichen in der Verantwortung der älteren Personen, die den Ahnen Speisen und Getränke darreichen. Zum anderen kommt es während der jährlich und periodisch stattfindenden Feste zum Ausdruck, anlässlich derer die Menschen gemeinsam wichtige Vorfahren ins Gedächtnis rufen.

GEDENKSTEINE

Bei den bisher betrachteten Formen des Totengedenkens spielte die Errichtung eines Steines auf dem Grab keine Rolle. Das Aufstellen von Gedenksteinen war nicht üblich. So schrieb Missionar HÄRTTER, dass die Anlo Ewe das Grab im Haus nach einigen Tagen ein ebneten.²⁴⁶ Die Missionarin S. SPIESS beklagte in den 1930ern, dass die Einheimischen keinen Gedächtnisstein verwenden, sondern nur Kaurimuscheln und leere Branntweinflaschen auf dem Grab hinterlassen.²⁴⁷ Auch HUBER, der in den 1950er Jahren eine Feldforschung bei einer Ewe-Gruppe (Bat™) am Volta 40 km oberhalb der Mündung durchführte, berichtete, dass es nicht üblich war, den Ort mittels eines Grabsteines zu kennzeichnen.²⁴⁸

Auch in den Gebieten, in welchen schon früher das Begräbnis im Haus nicht gebräuchlich war, erfolgte meist keine Markierung in dem Sinne, dass ein Grabstein aufgestellt wurde. Allerdings fanden sich manchmal, wie PERREGAUX bemerkte: „pots dans lesquels on offre

²⁴⁰ BOHNER, 1890: 134.

²⁴¹ KILSON, 1971: 99; PARKER, 2000 (a): 27.

²⁴² MEYER, 1999: 72.

²⁴³ BUSIA, 1954: 201.

²⁴⁴ FIELD, 1937: 196.

²⁴⁵ SARPONG, 1974: 34.

²⁴⁶ HÄRTTER, 1906: 49.

²⁴⁷ SPIESS, S., 1931: 7. Die Missionare hatten eine andere Vorstellung, wie ein Begräbnisplatz auszusehen hat. Die Gräber sollten regelmäßig in Reihe angelegt werden und der „Gottesacker“ sollte stets in „Ordnung“ gehalten werden (*Kirchen-Ordnung der Evangelischen Ewe-Kirche in Togo, West-Afrika*, 1935: 35).

²⁴⁸ HUBER, 1965: 89.

les sacrifices et quelquefois par des figures sculptées dans le bois“²⁴⁹. Die Begräbnisplätze zeigten „a distinct ‚Akan‘ mortuary pattern“, welches zum Beispiel auf Umzäunung verzichtete und nicht dauerhaft gekennzeichnet wurde. Das Grab wurde möglicherweise durch einen Erdhügel markiert, welchen man später aus Zement herstellte.²⁵⁰ Grabsteine oder Grabplastiken aus dauerhaftem Material scheinen aber nicht üblich gewesen zu sein.

Ein Element, welches PERREGAUX im Kontext der Begräbnisplätze nennt, sind Töpfe. Diese werden, wie bereits erwähnt, als *abusua kuruwa* bezeichnet. Es handelt sich hier um gebrannte Tongefäße, welche vor allem südlich von Kumasi in weiten Teilen der Akan-Region gefunden wurden. Manche sind mit menschlichen Motiven versehen, andere zeigen sprichwörtliche Darstellungen, wie die „Leiter des Todes“, welche auch auf Kleider gedruckt wird.²⁵¹ Diese Behältnisse könnten bei Bestattungen verschiedene Funktionen erfüllt haben, weshalb sie als Bestattungstöpfe bezeichnet werden. Während der Praktiken, die nach dem Begräbnis stattfanden, repräsentierte so ein Tongefäß vielleicht einen Toten und diente somit dem Gedenken an den Verstorbenen.²⁵² Nach Meinung von PERREGAUX markierten die Töpfe die Begräbnisstätte. RATTRAY hingegen geht davon aus, dass sie an einem separaten Ort, dem Topfplatz (*asensie*), in der Nähe der Gräber aufbewahrt wurden. Sie standen im Mittelpunkt einer Zeremonie, welche die Bezeichnung *sora* trägt. Diese fand einige Tage nach dem Begräbnis statt. Die Verwandtschaft des Toten rasierte sich die Haare und legte sie in ein solches Gefäß. Jene Vorgehensweise sollte symbolisch die Einheit der Matrilineage demonstrieren. Danach wurde der Topf an einem Platz unweit der Gräber deponiert.²⁵³

Neben jenen Behältnissen gibt es Terrakotta-Köpfe bzw. Figuren, welche ebenfalls mit Bestattungen in Verbindung gebracht werden. Diese Plastiken waren im Gegensatz zu den Töpfen ein Kennzeichen der zweiten Bestattung von ranghohen Personen, wie Königen oder Königsmüttern. Sie verkörperten in diesem Kontext den Verstorbenen und ersetzen auf diese Weise den tatsächlichen Leichnam.²⁵⁴ Möglicherweise erfüllten sie auch zu einem späteren Zeitpunkt, wie Hocker, als Gedächtnisstützen ihren Zweck.²⁵⁵ PRESTON schreibt: „members of an elite social class are traditionally portrayed in commemorative terracotta images.“²⁵⁶ Die von GILBERT in Akuropon untersuchten Figuren repräsentierten zum Untersuchungszeitpunkt jedoch keine Ahnen, sondern Gottheiten. Sie schließt aber nicht aus, dass jene Statuen dies einst taten und betont die flexible, sich womöglich wandelnde Bedeutung von Gegenständen in Zeit und Raum.²⁵⁷ Als eine Funktion der Töpfe sowie der Köpfe wird das Gedenken an Verstorbene betrachtet. Allerdings erfolgte mit jenen nicht zwingend eine Identifikation des Grabes, da sie aufgrund ihrer Größe relativ leicht beweglich waren bzw. sind.

Einige Europäer, welche in die Küstengebiete kamen, errichteten für ihre Verstorbenen jedoch Grabmäler. Es finden sich beispielsweise Grabsteine in den europäischen Forts. In der Burg in Cape Coast kann die früheste Markierung eines Grabes auf das Jahr 1797 datiert werden.²⁵⁸

²⁴⁹ PERREGAUX, 1906: 138.

²⁵⁰ DECORSE, 2001: 188. Ab wann solche Erdhügel aus Zement hergestellt wurden, konnte nicht datiert werden. Zu Mitte des 19. Jahrhunderts gab es dieses Material bereits an der Küste (*Heidenbote* (1851) 91).

²⁵¹ BOACHIE-ANSAH, 2000: 70, 72.

²⁵² Ebd.: 75.

²⁵³ RATTRAY, 1927: 163ff.; vgl. GILBERT, 1989: 36f., 86.

²⁵⁴ GILBERT, 1989: 40 erwähnt lebensgroße Gipsplastiken von Königen, die bei einer solchen Gelegenheit in Akuropon, wie eine Leiche aufgebahrt und durch die Stadt getragen wurden.

²⁵⁵ BOACHIE-ANSAH, 2000: 73.

²⁵⁶ PRESTON, 1990: 70.

²⁵⁷ GILBERT, 1989: 43.

²⁵⁸ LAWRENCE, 1969: 179.

Auch außerhalb der Festungen gab es schon während dieser Zeit Friedhöfe mit Grabsteinen, wie zum Beispiel auf dem Niederländischen Friedhof in Elmina.²⁵⁹ Die Missionare, welche im 19. Jahrhundert in dieses Gebiet kamen, legten ebenfalls Friedhöfe an und benutzten desgleichen Grabsteine bzw. Grabplatten. Dies wird auf einem Foto von Missionar C. SPIESS ersichtlich, welches er vom Missionsfriedhof in Ho machte und das eine geometrisch angeordnete Grabanlage mit relativ kleinen Grabsteinen zeigt.²⁶⁰

Aber nicht nur die Europäer errichteten Monumente. Nahe der Festung in Cape Coast befindet sich ein Begräbnisplatz, welcher spätestens um 1900 entstand. Auf ihm gibt es Grabsteine von Mitgliedern der 1897 gegründeten „Gold Coast Aborigines’ Rights Protection Society“. Bei dieser Gesellschaft handelt es sich um eine der Vereinigungen, in welcher sich Glieder der traditionellen Elite und westlich gebildete Afrikaner, aufgrund der zunehmenden Spannungen mit der Kolonialregierung, organisierten. Sie kritisierten deren Methoden sowie jene der Missionen und setzten sich, wie John Mensah Sarbah, für die Förderung der afrikanischen Kultur, eine „Wiederbelebung der Traditionen“, ein.²⁶¹ Das bedeutete jedoch nicht die Ablehnung der europäischen Kultur, vielmehr strebten sie eine Fusion von dem an, was 1907 in *The Gold Coast Leader* wie folgt zu lesen war: „what is good in the traditions and customs inherited from our ancestors with the adaptation of what is good – and only good – of what we learn by the contact with Europeans.“²⁶² Die Bearbeitung europäischer Einflüsse kommt beispielsweise in einer Büste auf dem genannten Friedhof zum Ausdruck, welche eine „viktorianisch“ aussehende Afrikanerin darstellt.²⁶³

Grabdenkmale wurden somit nicht nur von Europäern benutzt, sondern ebenso von einigen Afrikanern. Die hier beschriebenen Kreise teilen mindestens eine Gemeinsamkeit: Sie hatten Kenntnisse im Lesen und Schreiben. Das könnte bedeuten, dass jene Form des Gedenkens im Zusammenhang mit der Schrift zu betrachten ist. Werden in so genannten oralen Gesellschaften die Gräber vorrangig nicht mit einem Gedenkstein identifiziert, so findet die Kennzeichnung in literalen Gesellschaften eher statt.²⁶⁴ In oralen Gesellschaften wird die Veränderung im Status einer Person durch Feste zum Ausdruck gebracht, wohingegen in literalen Gesellschaften eine schriftliche Aufzeichnung erfolgt.²⁶⁵ Eine Form dieser Aufzeichnung stellen Inschriften auf Gedenksteinen dar. Diese ersetzen aber nicht die Feste, sondern ergänzen sie und können somit als eine weitere Möglichkeit der Ehrung und des Gedenkens betrachtet werden.

In einigen Teilen Süd-Ghanas gab es im 19. Jahrhundert Grabsteine. Die Verbreitung scheint jedoch begrenzt gewesen zu sein, wie besonders für die Ewe deutlich wurde. Das änderte sich aber im 20. Jahrhundert. GILBERT, eine der wenigen, welche sich zu Grabmälern äußert, schreibt:

„When an Anlo Ewe dies, he is buried in an ordinary grave. If he is from a well-to-do family, or if money is left over from funeral donations to the bereaved, the family may decide to erect a commemoration headstone or statue. Alternatively, they may save money for two or three years before commissioning such a piece.“²⁶⁶

²⁵⁹ DECORSE, 2001: 67.

²⁶⁰ SPIESS, C., 1930: 1, in: *Quartalsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 2 (1930). Weitere Fotos europäischer Grabstätten aus der Zeit um 1900 finden sich u.a. im Basler Missionsarchiv: <http://bmpix.hyperwerk.ch>, zum Beispiel unter den Signaturen: D-30.03.011, D-30.07.044, D-30.09.021.

²⁶¹ TENKORANG, 1973: 65ff.

²⁶² *The Gold Coast Leader*, 20. April 1907 zitiert bei TENKORANG, 1973: 70.

²⁶³ Mitteilung von Prof. Adam JONES.

²⁶⁴ ARIËS, 1999: 261f.

²⁶⁵ GOODY, 1990: 85ff.

²⁶⁶ GILBERT, 1981: 45.

Mindestens seit den 1940ern wurden auf den Friedhöfen an der Küste zwischen Keta und Lomé Grabsteine aus Zement aufgestellt. Dabei reicht die Spannweite der Darstellungen vom einfachen lateinischen Kreuz bis zu „kunstvollen“ und figurativen Exemplaren. Meist handelt es sich jedoch um rechteckige Grabsteine mit Inschrift, welche häufig durch ein einfaches Tiefenrelief aus Blumen eingefasst wird. Dieser Typ war auch noch in den 1980ern verbreitet.²⁶⁷ Innerhalb von ca. 80 Jahren hat sich bei den Anlo Ewe somit ein Wandel vollzogen. Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat sich diese Art und Weise des Gedenkens in der Region verbreitet, allerdings nur bei jenen, die über die entsprechenden finanziellen Mittel verfügten.

Die auffälligsten Exemplare stammen aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Ein Grab aus dem Jahre 1952 zeigte ein freistehendes stilisiertes Porträt des Erzengels Gabriel, ein anderes aus derselben Zeit das Porträt eines Verstorbenen. Von dieser Zeit an finden sich auch Darstellungen von Löwen und Hockern, die Auskunft über die Person gaben. Die meisten christlichen Grabmäler sind flach, manche haben aber auch einen großen Stein. Weiterhin gibt es seit der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg bemalte Gedenkstatuen, welche aus Zement und lokalem Sand hergestellt wurden. Als Beispiel sei hier die Statue eines Soldaten genannt, welche an einen General erinnern soll; diese ist von einem freistehenden Pferd und einem Flugzeug umgeben. Solche Plastiken erfreuten sich großer Popularität. Ebenfalls waren durch Glas bedeckte Einlagen von Fotos an Grabsteinen zu finden.²⁶⁸ Es wird deutlich, dass die Grabmäler seit den 1950ern sehr unterschiedlich aussahen bzw. aussehen. Die verschiedenen Gedenksteine spiegeln gewissermaßen die Unterschiede in der Gesellschaft wider.

Für die Elfenbeinküste wurden ebenfalls Grabmonumente beschrieben.²⁶⁹ Es gab auch dort schon vor dem zweiten Weltkrieg Grabmäler, jedoch wurde die Zementskulptur in den 1950ern sehr populär. Dies kann auf den Kaffee- und Kakaoboom dieser Zeit zurückgeführt werden, welcher dazu führte, dass sich einige Personen bereichern konnten. Die mit Hilfe dieser Anbauprodukte erwirtschafteten Mittel ermöglichten ihnen bzw. ihren Nachfahren den Bau solcher Monumente.²⁷⁰ Es ist somit ein Zusammenhang zwischen ökonomischer Veränderung und der Ehrung der Toten mit Hilfe von Grabmälern festzustellen. Die Errichtung von Zementskulpturen in der Elfenbeinküste steht möglicherweise unter dem Einfluss der Entwicklungen in Ghana, wo die Popularität solcher Skulpturen zur Bildung von „schools of cement sculpture“ geführt hat.²⁷¹ In der Elfenbeinküste konnten DOMOWITZ und MANDIROLA folgende Veränderung nachvollziehen: Vor der Zeit von Missionaren und Friedhöfen wurden auch dort die Toten meist im Wohnhaus begraben. Später setzte man die Verstorbenen in separat errichteten Häusern bei. Ein weiterer Wandel äußerte sich in der Form, dass man die Wände wegließ, sodass das Grab wie ein Pavillon aussah. Die vorläufig letzte Form ist eine dreidimensionale Bühne mit verschiedenen Skulpturen. Die wichtigsten Motive stellen dabei Polizisten, Engel, Trauernde, Musiker, Tiere und Familienporträts dar. Hierbei sind die Engel besonders interessant, denn obwohl sie auf den ersten Blick „europäisch“ wirken, sind sie „akanisiert“ worden. Sie sind nicht asexual dargestellt und wirken wie Karikaturen europäischer Missionare. Außerdem werden Akan-, christliche und muslimische Symbole verwendet. Die Monumente haben die Funktion, den Reichtum und die Macht der verstorbenen Personen darzustellen.²⁷²

²⁶⁷ GILBERT, 1981: 46.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ DOMOWITZ & MANDIROLA, 1984: 46ff.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Ebd. Es werden nicht nur Grabdenkmäler aus Zement hergestellt, sondern zum Beispiel auch die Schreine (*posuban*) der militärischen Organisationen (*asafo*) in der Fante-Region (vgl. ROSS, 1980).

²⁷² DOMOWITZ & MANDIROLA, 1984: 46ff.

Hier zeigt sich ein sehr individueller Umgang mit dem Tod. Um dem Wohlstand sowohl der Hinterbliebenen als auch des Verschiedenen Ausdruck zu verleihen, wird zum Gedenken an eine Person nicht einfach ein nackter Stein aufgestellt, was sicher auch vorkommt, sondern die Angehörigen lassen aufwendige Skulpturen errichten. Wie GILBERT konstatiert, könnte diese Tendenz „a shift in present-day Ewe society toward more emphasis on individual achievement“²⁷³ darstellen. So spiegeln die Grabskulpturen, ob nun auf dem Friedhof oder anderen Plätzen, die gesellschaftlichen Veränderungen und die damit verbundene zunehmende soziale Differenzierung wider. Einzelne Individuen wurden auf diese Weise durch besonders imposante Skulpturen verehrt. Diese mussten jedoch zu ihren Lebzeiten gewisse Leistungen vollbracht haben. War man materiell weniger begütert, bekam man einen schlichten oder gar keinen Stein. Hatte die für die Bestattung verantwortliche Gruppe oder der Verstorbene ausreichende finanzielle Mittel zur Verfügung, wurde des Toten in Form einer „kunstvollen“ Plastik gedacht.

In der Vergangenheit spielte das Gedenken mittels eines Grabsteines keine Rolle, sondern die Gemeinschaft gedachte bedeutenden Personen während der jährlich stattfindenden Feste und bediente sich beweglichen Gedächtnisstützen. Die Toten stellten nicht nur einen zentralen Bezugspunkt der Feierlichkeiten dar, sondern waren ein Bestandteil des täglichen Lebens. Spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts kam mit Grabsteinen eine zusätzliche Form des Gedenkens hinzu, welche die anderen Formen nicht ersetzte, sondern ergänzte. Dies kommt dadurch zum Ausdruck, dass weiterhin aufwendige Feste durchgeführt werden. Mit einer Grabplastik verhält es sich so ähnlich wie mit einer zweiten Bestattung oder den anderen Gedenkfesten. Beide werden nur für Menschen veranstaltet bzw. errichtet, welche zu Lebzeiten gewisse Leistungen vollbracht haben. Grabsteine wurden zunächst von einigen Personen der westlich gebildeten Elite benutzt. Heute haben die Grabskulpturen eine weite Verbreitung in Ghana gefunden, und aus Anlass der Enthüllung findet eine Feier statt.²⁷⁴ Es ist davon auszugehen, dass es sich bei den Grabsteinen um einen Einfluss handelt, welcher auf den Kontakt mit Europa zurückgeführt werden kann. Allerdings wurden die Formen nicht einfach übernommen, sondern die Grabskulpturen stellen oft eine Synthese aus Elementen verschiedener Herkunft dar.

²⁷³ GILBERT, 1981: 46.

²⁷⁴ DE WITTE, 2001: 118.

5. DIE HOHEN KOSTEN - VERSCHULDUNG ODER GEWINN

„*Wuwu ansa-na wo hia ana wo sika yi adi* –
You die before your poverty or riches become known to others“²⁷⁵

Bereits im 19. Jahrhundert war die Verschuldung an der Küste ein ständiger Begleiter von Bestattungsfesten. Die Quellen beschreiben, dass sich die Nachkommen verschuldeten oder in Abhängigkeit gerieten, um ihren verstorbenen Verwandten eine angemessene, das heißt vor allem eine kostenaufwendige und repräsentative Bestattung zukommen zu lassen. Der Wesleyaner MARTIN, der sich in Cape Coast und Akra aufhielt, schrieb 1845 in sein Tagebuch:

„A man who unfortunately loses any member of his family must make an expensive ‚custom‘, which consists chiefly in drinking rum and firing muskets. If he is a poor man there is seldom any other resource but to pawn himself or a child.“²⁷⁶

CRUICKSHANK macht eine ähnliche Angabe:

„it is deemed a point of honour to make a great show at their funeral customs, and they vie with each other in performing these expensive burials. Even the poorest will pawn and enslave themselves to obtain the means of burying a relation decently, according to the ideas of the country.“²⁷⁷

Aus den Aussagen geht hervor, dass zu jener Zeit Bestattungen eine wichtige und demonstrative Rolle im gesellschaftlichen Leben an der Küste einnahmen. Deshalb scheuten die Leute keine Anstrengungen, um für ihre verstorbenen Angehörigen eine kostenintensive Feier auszurichten. Zwischen den einzelnen Gruppen bzw. Haushalten fand ein regelrechter Wettstreit darum statt, wer das prächtigste Bestattungsfest ausrichten konnte. Ökonomisch weniger günstig gestellte Personen verschuldeten sich für solche Feste und gerieten in Abhängigkeit.²⁷⁸

Durch den Handel mit Europäern konnten bereits seit dem 18. Jahrhundert verschiedene Haushalte an der Küste unterschiedlich profitieren; einige akkumulierten mehr Frauen und Abhängige, andere weniger. Eine Konsequenz war die wachsende Differenzierung innerhalb der Gemeinschaften. Bedeutende Personen betonten ihren Status, indem sie ihren Reichtum an Menschen und materiellen Gütern zur Schau stellten.²⁷⁹ Eine Gelegenheit dafür waren Bestattungsfeste, gesellschaftliche Ereignisse, an denen viele Gäste teilnahmen. Die Haushalte, welche geringere ökonomische Mittel zur Verfügung hatten, versuchten denselben Status zu demonstrieren, wofür sie sich verschuldeten.²⁸⁰ Der Zugang zu Wohlstand wurde dabei nicht mehr ausschließlich von Vertretern der traditionellen Elite kontrolliert, sondern im Kontakt mit den Europäern entstand eine neue Oberschicht, welche sich aus dem bisherigen System löste.

Bei den Akan wurde der Charakter von Bestattungen in der Vergangenheit durch ein Rangsystem bestimmt. Das bedeutet, die Qualität und das Ausmaß der Festivitäten war von

²⁷⁵ CHRISTALLER, 1879, Nr.: 3496 (engl. Übersetzung von Kofi Ron Lange, 1985).

²⁷⁶ TREMEARNE, 1912: 143.

²⁷⁷ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 219.

²⁷⁸ Vgl.: PLESSING, Friedrich: ‚Briefe aus Keta‘ in: *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, 5/ 57 (1855) zitiert in GREENE, 1996: 41; ELLIS, 1887: 241; ELLIS, 1890: 159f.; MACDONALD, 1898: 61; HÄRTTER, 1906: 49.

²⁷⁹ KAPLOW, 1977: 320f.

²⁸⁰ GREENE, 1996: 40.

der Stellung der Lineage und der des Verstorbenen abhängig.²⁸¹ Im Zentrum dieses Systems stand ein König, für den die prächtigsten Feierlichkeiten veranstaltet wurden. Im Fall der Asante wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Akkumulation von Reichtum noch vom *Asantehene* kontrolliert; er stellte nicht nur die zentrale politische Macht dar, welche durch den goldenen Hocker (*sika dwa*) symbolisiert wurde, sondern auch die reichste Person, was durch das Symbol des goldenen Elefantenschwanzes (*sika mena*) zum Ausdruck kam. Er war es, der darüber entschied, wer ein Amt erhielt und zu Wohlstand gelangen konnte. Das jeweilige Vermögen wurde aber nicht an die Nachkommen einer Person, die in Amt und Würden war, weitergegeben, sondern fiel in Form der Totensteuer, welche als *awunnyade* bezeichnet wurde, nach dem Tod an den *Asantehene* zurück. Diese Steuer war ein Mechanismus, der dafür sorgte, dass niemand zu einem höheren Wohlstand kommen konnte als der *Asantehene*, da er der alleinige Erbe war.²⁸² Der Herrscher bestimmte so auch, wer eine prächtige Bestattung erhalten sollte. Das Rangsystem, welches im Hinterland noch länger fortbestand, war zu Mitte des 19. Jahrhunderts an der Küste bereits geschwächt.

Die Veränderungen im sozialen System führten dazu, dass auch die traditionelle Oberschicht nicht von der Verschuldung verschont blieb. Das wird an einer Konversation deutlich, welche zwischen Owu²⁸³ und seinem Vater stattgefunden hat. Bei Owu handelte es sich um einen „Fetischdiener“, der später zum Christentum übertrat und den christlichen Namen Paul(o) Moheno trug. In Zusammenarbeit mit ihm entstand das Buch von Missionar BOHNER „Im Land des Fetischs. Ein Lebensbild als Spiegel des Volkslebens“, das aus seinem Leben erzählt. Nach dem Tod des Königs von La sagte der Vater zu seinem Sohn:

„Bis [die Familie des Königs] das Geld bekommt, um zwei Bierohmfaß Rum, einen Ochsen und ein Tönnchen Pulver [für die Bestattungsfeier] zu kaufen, wird es lang gehen.“ – „Ja natürlich!“ erwiderte der Angeredete, ... sie müssen eben, wie andere Leute auch, Kind und Kegel verpfänden, wenn sie ihren Verstorbenen die nötige Ehre erweisen wollen.“²⁸⁴

Nicht nur die gemeine Bevölkerung, auch Personen der traditionellen Elite mussten zunächst ausreichende Mittel auftreiben, um die Feierlichkeiten ihren Anforderungen gemäß ausgestalten zu können. Die Vertreter der traditionellen Oberschicht befanden sich hierbei mit Personen der neu entstandenen Elite, welche durch Handel zu Reichtum gelangt war, in einer Konkurrenzsituation. Das Zitat von BOHNER demonstriert weiterhin drei Elemente, welche für die Durchführung der Feierlichkeiten wichtig waren, nämlich Alkohol, Lebensmittel und Schießpulver. Dabei handelte es sich um die wichtigsten Kostenfaktoren bei Bestattungen. Die Qualität und Quantität jener Produkte brachte das Prestige der Veranstalter und das des Verstorbenen zum Ausdruck.²⁸⁵

In der Vergangenheit gab es auch kostspielige Bestattungen, jedoch fanden diese nur für ausgewählte Personen der Gemeinschaft statt. Die sozio-ökonomischen und politischen Veränderungen, welche durch den Kontakt mit Europa vonstatten gingen, ermöglichten anderen Personen Vermögen aufzubauen. Diese Kreise drückten ihren Status ebenfalls durch aufwendige Bestattungen aus, wie der Bericht von einer prunkhaften Bestattung einer Frau aus Cape Coast veranschaulichte, welche zur neuen westlich gebildeten Elite zählte.²⁸⁶ Im Rahmen von Bestattungen konkurrierten Personen der neu entstandenen Oberschicht nicht nur

²⁸¹ ARHIN, 1994: 308.

²⁸² WILKS, 1993: 127-160.

²⁸³ Dieser Name bedeutet Tod. Man hatte ihn gewählt, weil kurz vor seiner Geburt sein älterer Bruder gestorben war (BOHNER, 1890: 100).

²⁸⁴ BOHNER, 1890: 225.

²⁸⁵ RATTRAY, 1927: 157.

²⁸⁶ ALLEN, 1874: 114ff.

untereinander, sondern ebenso mit den traditionellen Autoritäten.²⁸⁷ Spielte der Gegensatz zwischen beiden Gruppen zunächst nur an der Küste eine Rolle, so dehnte sich dieser mit der Kolonialmacht, der Mission und dem damit verbundenen Wandel immer weiter ins so genannte Hinterland aus. Immer mehr Menschen erhielten Zugang zu Wohlstand und versuchten, ihren Status durch prunkvolle Bestattungen darzustellen.

VERSUCHE, DIE KOSTEN ZU BESCHRÄNKEN

Im Verlauf des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts stiegen die Ausgaben bei Bestattungen stetig an, ein Trend, welcher sich in den 1930er und 1940er Jahren noch beschleunigte.²⁸⁸ Bereits Ende der 1920er Jahre gab es aber Bemühungen, die Kosten zu regulieren. Dies ist im Kontext der veränderten britischen Kolonialpolitik zu betrachten. Im Rahmen der „indirekten Herrschaft“ strebte die Kolonialverwaltung danach, „traditionelle Hierarchien“ wieder herzustellen.²⁸⁹ Ausgestattet mit dieser Macht, versuchten die dadurch gestärkten Autoritäten ehemalige Strukturen zu konsolidieren.²⁹⁰ Das lässt sich anhand der Anstrengungen, die Bestattungskosten zu normieren, nachvollziehen. Hatten spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch andere Personenkreise die ökonomischen Mittel, um aufwendige Bestattungen zu veranstalten und damit ihrem Status Ausdruck zu verleihen, so versuchte man nun, die Aufwendungen zu beschränken. Es wurden genaue Beträge festgelegt, welche bei einer Bestattung ausgegeben werden durften.

Die kostspieligsten Feierlichkeiten sollten durch die Regulation wieder dem jeweiligen traditionellen Oberhaupt einer Region vorbehalten sein. Diesen Oberhäuptern gab die Kolonialverwaltung die Bezeichnung „Paramount Chiefs“. Ein Auszug aus der Regelung für die Region Axim aus dem Jahre 1930 verdeutlicht einige wichtige Punkte und zeigt die Hierarchien:

„4) The total expenditure and the cost of a coffin [which] occurred in connection with the performance of a Funeral Custom shall not exceed the amount [...]

Paramount Chief	£ 200
P. C.'s family	£ 50
Divisional Chief	£ 35
D. C.'s family	£ 25
Chief	£ 30
Headman	£ 30
Others	£ 20

5) The expenditure on Spirit[s] consumed by persons taking part in the celebration of a Funeral Custom shall not exceed one-third of the total expenditure permitted by clause 4).²⁹¹

Wie im Punkt vier deutlich wird, orientierte man sich an den Kosten für den Sarg, welcher zu diesem Zeitpunkt bereits einen hohen Stellenwert bei Bestattungen einnahm. An den unterschiedlichen Ausgaben für die verschiedenen Personengruppen wird deutlich, wie man sich die Rangordnung vorstellte. Im Zentrum bzw. am oberen Ende der Skala stand der „Paramount Chief“, für den mit Abstand der teuerste Sarg erstanden werden konnte. Im vorliegenden Fall betragen der Richtpreis für den Sarg des „Paramount Chief“ das Zehnfache

²⁸⁷ AKYEAMPONG, 1996: 38.

²⁸⁸ MANUH, 1995: 195.

²⁸⁹ Tradition kann speziell im Gebiet der Fante als der Versuch einer Rekonstruktion der Vergangenheit verstanden werden (vgl. HENIGE, 1982: 405; GOCKING, 2000: 217).

²⁹⁰ ARHIN, 1994: 307, 313.

²⁹¹ Ghana National Archives (Accra), ADM 11/1/1039: Regulation of Funeral Customs = Byelaws for various native states / Gold Coast und Asante 1928-30: e.g. Paramount Chief of Axim (Lower Town), 1930 (nach einer Abschrift von Prof. Adam JONES).

gegenüber einer Person, welche am untersten Ende der Hierarchie stand, was die besondere Stellung des Oberhauptes zum Ausdruck bringen sollte. Dass Alkohol eine besondere Rolle bei Bestattungen spielte und einen hohen Kostenfaktor darstellte, wird durch Punkt fünf deutlich, durch den die Aufwendungen dieses Postens an die empfohlenen Sargkosten gekoppelt wurden. Alkohol diente nicht nur als Kommunikationsmittel mit den Ahnen, sondern sein verschwenderischer Verbrauch war darüber hinaus mit hohem Prestige verbunden.

Auch im Gebiet der Asante kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu Konflikten zwischen Vertretern der traditionellen Elite und „Neureichen“, die beispielsweise durch Kautschukhandel Wohlstand erlangt hatten. Sie lehnten die ehemaligen Steuerungsmechanismen ab und bemühten sich die Totensteuer (*awunnyade*) zu umgehen, indem sie versuchten, ihren Besitz vor dem Tod im Verborgenen zu transferieren.²⁹² Nachdem es in den 1880er Jahren zum offenen Streit gekommen war, flüchteten „Neureiche“ zunächst an die Küste, um dort im britisch kontrollierten Gebiet Schutz zu suchen. Nach der britischen Annexion von Asante 1896 und dem erzwungenen Exil des *Asantehene* Prempeh I auf die Seychellen kehrten die zu Vermögen gelangten zurück nach Kumasi. Sie formten eine neue soziale Elite, welche als *akonkofo* (reiche Männer bzw. Gentlemen) bezeichnet wurde. Ihren Reichtum brachten sie in einer traditionellen Weise zum Ausdruck, indem sie Gold zur Schau stellten und verschwenderisch Alkohol konsumierten. Eine weitere Möglichkeit, seinen Wohlstand zu zeigen, stellten Bestattungen dar.²⁹³

Nach der Rückkehr von Prempeh I in den 1920er Jahren war man bestrebt hier, wie in anderen Regionen Ghanas, die vormaligen Strukturen zu rekonstruieren. Es gab Bemühungen, die Totensteuer (*awunnyade*) wieder einzuführen, was aber von Mitgliedern der neu entstandenen Oberschicht abgelehnt wurde. Im Jahre 1930 hatten 39 Geschäftsleute eine Petition unterschrieben, welche sich gegen diese Abgabe aussprach.²⁹⁴ Seit 1936 versuchten Vertreter der traditionellen Elite auch in Asante die Bestattung zu regulieren. Dem „Kumasi Traditional Council“ waren dabei drei Ziele wichtig: erstens die Erhaltung bzw. Wiederherstellung der alten Unterscheidung von verschiedenen Graden der Qualität und Quantität von Bestattungen für die einzelnen Hierarchien, die königliche Familie, Chiefs und die gemeine Bevölkerung; zweitens die Beschränkung der Kosten und drittens die Abschaffung von Vorgehensweisen, welche sie als „barbarisch“ bezeichneten, wie zum Beispiel Praktiken, die ein/e Witwe/r durchführen musste.²⁹⁵ Weitere Versuche in den 1970er Jahren, die Kosten bei Bestattungen in Kumasi einzuschränken, hatten genauso wenig Erfolg wie die ersten Anläufe.²⁹⁶

In ländlichen Gebieten wurden diese Restriktionen kaum wahrgenommen. Die Personen, welche MANUH in Kona interviewte, wussten nur wenig über die Regulierung von Bestattungen aus den 1940er Jahren, wenngleich sie zu diesem Zeitpunkt schon erwachsen waren.²⁹⁷ Dies bedeutet jedoch nicht, dass es sich bei den kostenaufwendigen Bestattungen nur um ein städtisches Phänomen handelte, denn im ländlichen Raum wurde ebenfalls von der Verschuldung durch Bestattungsfeiern berichtet.²⁹⁸ Auch in den 1980ern gab es auf lokaler Ebene Bemühungen, die Unkosten zu beschränken. In Ayirebi versuchten die Autoritäten eine Regelung zu finden, welche folgendes umfasste: die Anhebung des Bestattungsbeitrages, den

²⁹² WILKS, 1993: 150.

²⁹³ AKYEAMPONG, 1996: 53ff.

²⁹⁴ WILKS, 1993: 150.

²⁹⁵ ARHIN, 1994: 307, 313.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ MANUH, 1995: 195.

²⁹⁸ ODURO, 1972: 166f.

jede verheiratete Person zahlen musste; die Begrenzung des eingesetzten Startkapitals; und die Umwandlung kommerzieller Dienstleistungen in kommunale Arbeit.²⁹⁹ Ungeachtet der verschiedenen Versuche, die Kosten einzudämmen, kam es weiterhin zu aufwendigen Bestattungen. Oder gerade deswegen?

Heute stellen Bestattungsfeiern weiterhin eine Gelegenheit dar, bei der das Prestige des Verstorbenen und seiner Angehörigen zum Ausdruck gebracht wird. Aufgrund von technischen Veränderungen und der Kommerzialisierung der Gesellschaft besteht die Möglichkeit, viel Geld aus diesem Anlass auszugeben. Die Begräbniskosten für Tse Obaneh, einen 83 Jahre alten Lineageältesten, erfolgreichen Fischer und Bauer, der im Juli 1987 in der Nähe von Accra verstarb, betragen ca. 350 000 Cedis. Das entsprach zu dieser Zeit drei bis vier Jahresverdiensten eines Bauern oder dem doppelten Jahresgehalt eines Angestellten in der Stadt.³⁰⁰ Dies verdeutlicht, dass die Ausgaben für Bestattungen sehr hoch sind.

Wurden in der Vergangenheit viele Leistungen von den Veranstaltern und deren Netzwerken erbracht, so entwickelte sich um die Bestattung ein Geschäft. Kümmerten sich beispielsweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch die älteren Frauen aus der Verwandtschaft oder der Nachbarschaft um die Behandlung des Leichnams, so stellt dies heute eine Dienstleistung dar. In der gegenwärtigen Zeit hat man unter anderem folgende Möglichkeiten, um Geld bei einer Bestattung auszugeben: Gebühren für die Kühlzelle; Todesanzeigen mittels verschiedener Medien (Plakate, Zeitungen, Lautsprecherwagen, Radio, Postkarten); Sarg; Einbalsamierung, Ankleiden und Schmücken der Leiche; Miete für die Sachen, welche man für die Aufbahrung benötigt (Bett, Bettzeug, Blumen, Vorhänge); Instandsetzung des Hauses; Miete für Sitzgelegenheiten, einen Generator (wenn man nicht über einen Stromanschluss verfügt) und Lautsprecher; Getränke (Alkohol, Erfrischungsgetränke) und Imbiss für die Gäste; Gagen für Musikgruppen und Videofilmer; Kauf neuer Kleidung für diesen Anlass.³⁰¹

REZIPROZITÄT – UNTERNEHMUNG

Die Kosten bei einer Bestattung wurden allerdings nicht von einer einzelnen Person oder einem Haushalt übernommen. Es war üblich, dass Freunde und Bekannte Geschenke für die Angehörigen des Verstorbenen mitbrachten, um ihnen zu helfen, die Bestattungsfeierlichkeiten ordnungsgemäß durchzuführen. Im 19. Jahrhundert waren folgende Gaben beliebt: Rum, Schießpulver, Geflügel, ein Schaf oder eine Ziege und in manchen Fällen ein Ochse, jene Güter wurden als wichtig erachtet, um ein gelungenes Fest zu veranstalten.³⁰² Diese Präsente stellten aber keinen Gewinn dar, denn sie wurden bei der Feier verbraucht. Außerdem verpflichteten sie zur Gegengabe. Die Geber erwarteten Unterstützung, wenn sie in die selbe Situation kamen.³⁰³ Jene Geschenke unterlagen der Reziprozität und verdeutlichten die sozialen Verbindungen, welche die verstorbene Person bzw. die Angehörigen pflegten. Freiwillige Beiträge wurden bei den Akan als *nsa* bezeichnet.³⁰⁴ In der Vergangenheit machte Palmwein³⁰⁵ einen großen Teil der Gaben aus, heutzutage steht Geld im Zentrum der Beziehungen.

²⁹⁹ DEI, 1989: 55.

³⁰⁰ LENZ, 1997: 4ff., welche sich auf SECRETAN, Thierry: „*Il fait sombre va – t'en.*“ *Cereueils au Ghana*, Paris, 1994: 24-31 bezieht.

³⁰¹ Vgl. ARHIN, 1994: 315; MANUH, 1995: 197; DE WITTE, 2001: 62f.

³⁰² CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 217; vgl. auch: ELLIS, 1887: 238; SPIESS, C. 1907: 146.

³⁰³ CRUICKSHANK, 1853, vol. 2: 220.

³⁰⁴ RATTRAY, 1927: 155ff., ARHIN, 1994: 310.

³⁰⁵ *Nsa* bedeutet im Twi eigentlich Palmwein, jedoch wurde seine Bedeutung auf alle Arten von alkoholischen Getränken ausgedehnt (AKYEAMPONG, 1996: 21).

Bei den Akan hatte die *abusua* (Matrilineage) die Aufgabe, Mittel aufzutreiben, um die Bestattung durchführen zu können, wobei die Mitglieder zu Beiträgen verpflichtet waren. Damit verband sich die Übernahme eventueller Schulden oder Gewinne und eine Person zeigte durch seine Beteiligung den Anspruch auf das Erbe an.³⁰⁶ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutete dies, dass die Lineage das Startkapital besorgte, um die Feier ausrichten zu können. Wie die Finanzierung der Bestattung funktionierte, beschreibt DEI für den Ort Ayirebi. Die für das Bestattungsfest verantwortlichen Personen nahmen einen Kredit auf, um genügend Kapital für die Durchführung zu haben. Das Kapital kam dabei aus verschiedenen Quellen: einem Lineagefonds, der für Notfälle angelegt wurde und in den jedes erwachsene Mitglied Beiträge zahlte sowie Darlehen, die durch die Ältesten der Lineage zur Verfügung gestellt wurden. Wenn dies nicht möglich war, mussten die Ältesten versuchen, ausstehende Schulden einzutreiben.³⁰⁷ ARHIN sagt, dass die Ausrichter der Bestattung das Geld auch bei Banken leihen können, von denen sich einige auf Bestattungskredite spezialisiert haben. Nach dem Fest müssen die Bestattungsgaben *nsa* dann direkt an die Bank abgeführt werden. Die „Nwabiagya Rural Bank“ verlangte beispielsweise fünf Prozent Zinsen.³⁰⁸

Allerdings trug die Matrilineage im 20. Jahrhundert nicht mehr alle Kosten, sondern die Söhne und Töchter einer verstorbenen Person beteiligten sich ebenso an den Aufwendungen. CHUKWUKERE bemerkt, dass es bei den Fante für die Kinder eines Mannes, die nicht zu seiner Lineage gehören, eine „heilige Verpflichtung“ ist, den Sarg zu bezahlen.³⁰⁹ Oft übernahmen sie laut DEI auch die Ausgaben für das Entertainment.³¹⁰ Die Kinder eines verstorbenen Mannes, welche in der Vergangenheit bei der Ausrichtung der Bestattung eine untergeordnete Rolle spielten, zeichnen sich nun für einige Unkosten, wie die Unterhaltung der Gäste verantwortlich. Früher hatte die Matrilineage, der alleinige Veranstalter, auch diesen Posten übernommen, da jener eine Möglichkeit bot, ihren Status zum Ausdruck zu bringen. Durch den Einfluss der Missionen, welche die patrilineare Verbindung betonten, haben sich hier scheinbar Veränderungen ergeben. Bis in die jüngere Vergangenheit kommt es bei Bestattungen deshalb aus Prestige Gründen immer wieder zu Konflikten zwischen den Kindern eines Mannes und seiner Lineage.³¹¹

BESTATTUNGSORGANISATIONEN

In den Gebieten, in denen es die *asafo* Organisationen gab, welche bis ins 19. Jahrhundert militärische Aufgaben erfüllten, spielten diese auch bei der Ausgestaltung der Bestattung eine Rolle. Sie schossen Salut und sorgten für Musik und Tanzdarbietungen.³¹² CHUKWUKERE erklärt:

„The entombment is preceded by a dramatic rite held at the company post. The body in its coffin is brought to it amidst the singing and firing of dane guns [...] A libation is poured by an elder of the company [...] Then the acrobatic chief flag-bearing officer (*frankakitanyi*) of the company, already soaked, like his colleagues, in the potent local gin, dances, swirling his unfurled flag to the

³⁰⁶ RATTRAY, 1927: 155ff.

³⁰⁷ DEI, 1989: 51f.

³⁰⁸ ARHIN, 1994: 320.

³⁰⁹ CHUKWUKERE, 1981: 61.

³¹⁰ DEI, 1989: 52.

³¹¹ CHUKWUKERE, 1981: 66 bemerkt zu diesem Zwiespalt: „Fante burial rites as a whole and the allimportant rite of coffin transfer in particular clearly draw out [...] the fundamental principle of structural opposition of matrilineal *abusua* and patrilineal *asafo*.“

³¹² CHUKWUKERE, 1981: 62f. Auch BOHNER, 1890: 223 beschreibt das Abschießen von Gewehrsalven durch die „Bürgerwehr-abteilung“.

pulsating rhythm of asafo drums and songs, while the coffin is borne round the post [...] Soon after, the corpse is taken to the cemetery for interment.“³¹³

Zu Ehren ihrer Mitglieder lieferten *asafo* Organisationen die feierliche Umrahmung. In einer gewissen Kontinuität zu diesen können die Vereine betrachtet werden, welche im 20. Jahrhundert entstanden. Diese halfen ihren Gliedern nicht nur bei der Ausgestaltung der Feierlichkeiten, sondern leisteten auch einen Beitrag, um das nötige Startkapital zur Verfügung zu haben. In Larteh übernahmen spätestens seit den 1960er Jahren neben der Lineage auch Verbände, denen sich die verstorbenen Personen angeschlossen hatten, wie der Marktfrauenverband und die Kraftfahrervereinigung, Aufgaben bei Bestattungen. Sie beteiligten sich an der Finanzierung und unterstützten ihre Kollegen bei der Durchführung der Feierlichkeiten.³¹⁴ Durch Migration, Urbanisierung und veränderte Arbeitsverhältnisse sind neue Organisationen hinzugekommen. Die Gewerkschaften, von denen einige schon in den 1920er Jahren entstanden waren, sorgten nicht nur für bessere Arbeits- und Lohnbedingungen, sondern beteiligten sich ebenfalls an den Bestattungskosten der Arbeitnehmer.³¹⁵

Im Fall der Ga beschreibt KILSON eine Frauenvereinigung, welche speziell für die Unterstützung ihrer Mitglieder bei Bestattungen gegründet worden war:

„The inspiration for this society came when five traders were returning from a memorial service and saw an old woman carrying her own stool; they decided to form an organization which would help bereaved members by providing seats, refreshments, and choral music on such occasions.“³¹⁶

Diese Vereine können als eine Reaktion auf die Lockerung der verwandtschaftlichen Bindungen verstanden werden. Lebte früher ein Großteil des Verwandtschaftsverbandes in räumlicher Nähe und konnten sich dessen Glieder gegenseitig unterstützen, so änderte sich dies seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Viele Menschen mussten aus ihren Herkunftsgebieten wegziehen, um in den Städten Arbeit zu suchen. Deshalb war es erforderlich, neue Wege zu finden, um weiterhin große Feste veranstalten zu können. In den 1990er Jahren existierte zum Beispiel in Peki ein Bestattungsverein, in welchen die Mitglieder Beiträge einzahlten, um die Unkosten zu bestreiten, die durch Bestattungsfeiern entstehen. Wenn jemand starb, so konnte eine Familie auf diesen Fonds zurückgreifen.³¹⁷ Durch die Verteuerung von Bestattungen auf der einen Seite und die Schwächung der traditionellen Verwandtschaftsstruktur auf der anderen wurden neue Organisationsformen notwendig, um weiterhin kostenaufwendige Feste zu ermöglichen.

DIE ABRECHNUNG

Beim eigentlichen Fest wurden die Gaben, welche im 20. Jahrhundert in Form von Geld erfolgten, entgegengenommen. In dem Beispiel, das DEI gibt, wurden zwei Tische aufgestellt. Am ersten Tisch wurden die Geschenke von Gliedern der Lineage entgegengenommen. Der zweite war mit Mitgliedern des „Town Funeral Committee“ besetzt, welche die Beiträge präzise in Listen eintrugen.³¹⁸ Wer nicht zahlte, lief Gefahr, dass seine Bestattung boykottiert werden würde.³¹⁹ Hier zeigt sich der Einfluss der Literalität auf die reziproken Verhältnisse

³¹³ CHUKWUKERE, 1981: 63.

³¹⁴ KLINGSHIRN, 1971: 124.

³¹⁵ Ebd.: 236f.

³¹⁶ KILSON, 1974: 65.

³¹⁷ MEYER, 1999: 24f.

³¹⁸ DEI, 1989: 53. Auch ARHIN, 1994: 316 verweist auf die genaue Aufzeichnung der Gaben.

³¹⁹ DEI, 1989: 53.

bei Bestattungen. Hatte man in der Vergangenheit Gaben erhalten, die anerkannt und eventuell bei der nächsten Gelegenheit erwidert wurden, so konnte man nun den Gabentausch genau zurückverfolgen.³²⁰ Erst die Einführung der Schrift führte dazu, dass genau festgestellt werden konnte, ob bei einer Bestattung ein Gewinn oder ein Verlust gemacht wurde. An einem der nächsten Tage wurde eine Abrechnung gemacht und bekanntgegeben, ob das Fest profitabel war.³²¹ Gingen die Veranstalter in der Vergangenheit von Haus zu Haus, um sich für die Hilfe und Geschenke zu bedanken, so kann heute eine schriftliche Danksagung diesen persönlichen Kontakt ersetzen. Die Gaben werden in ein Rechnungsbuch mit zwei Durchschlägen eingetragen. Einer dieser Durchschläge, auf dem beispielsweise „Thanks For Sympathy“ zu lesen sein kann, werden herausgerissen und von einem Jungen an die Geber verteilt.³²²

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts schrieb der Missionar C. SPIESS, dass die Veranstalter in vielen Fällen wieder auf ihre Kosten kamen, in anderen jedoch nicht.³²³ Am Ende des 20. Jahrhunderts wurde nach der Feier genau ausgerechnet, ob man bei einer Bestattung Gewinn oder Verlust gemacht hatte. In den 1980er und 1990er Jahren war es umstritten, inwiefern sich solche Feste für die Veranstalter rechneten. ARHIN vertritt die Meinung, dass man versucht, mit diesen Veranstaltungen Geld zu verdienen. Er geht davon aus, dass es nur in Ausnahmefällen zu Einbußen kommt. Trotz der relativ hohen Investitionen sind seiner Ansicht nach die Verluste marginal und die Einnahmen decken sich in der Regel mit den Ausgaben.³²⁴ Zu einem anderen Ergebnis gelangt DEI, welcher zu Beginn der 1980er Jahre 17 Bestattungen untersuchte. Er stellte fest, dass bei der Hälfte der Bestattungsfeste keine Kostendeckung erfolgte; dies waren meist jene der reicheren Personen, während die der ärmeren sich überwiegend rechneten, weshalb Bestattung auch als Umverteilungsfeste interpretiert werden können.³²⁵ Dies bringt DEI mit den generellen wirtschaftlichen Problemen zu Beginn der 1980er Jahre in Zusammenhang. Trotz der angespannten Lage ging eine Ausdehnung des Umfanges von Bestattungsfesten vonstatten. Bei jenen findet eine Umverteilung statt, welche in ökonomisch schwierigen Situationen größere Ausmaße annehmen kann.³²⁶ ARHIN spricht zwar nicht direkt von Redistribution, bewertet es aber als positiv, dass das Dienstleistungsgewerbe von kostenintensiven Bestattungen profitierte.³²⁷

Obwohl es mehrere Versuche gab, die Kosten bei Bestattungen zu beschränken, sind diese nach wie vor eine teure Angelegenheit, welche die Zusammenarbeit vieler Personen erfordert. Neben der Verwandtschaft beteiligen sich unterschiedliche Organisationen sowohl an der Finanzierung als auch an der Ausgestaltung von Bestattungsfesten. Es gibt Vereine, in denen sich Menschen nur zu diesem Zweck zusammengefunden haben. Wie zu Mitte des 19. Jahrhunderts spielen kostenaufwendige Bestattungen heute eine große Rolle und die Diskussion, ob sich Personen oder Gruppen deshalb verschulden oder einen ökonomischen Vorteil erlangen, hält an.

³²⁰ GOODY, 1993: 144.

³²¹ DEI, 1989: 54.

³²² GOODY, 1993: 145.

³²³ SPIESS, C. 1907: 146.

³²⁴ ARHIN, 1994: 317.

³²⁵ DEI, 1989: 54, 58.

³²⁶ Ebd.: 50.

³²⁷ ARHIN, 1994: 318.

6. LOKALE TRADITIONEN UND MISSIONEN

Mit den ersten portugiesischen Kontakten kamen auch Christen in diesen Teil Afrikas. Deren Aktivitäten konzentrierten sich zunächst aber vor allem auf die europäischen Forts, und die Lehrer und Pastoren kümmerten sich hauptsächlich um das geistliche Wohl der europäischen Gesandten. Erst im 19. Jahrhundert kam es zu einer intensiven Missionierung.³²⁸ Den Anfang machte die Basler Missionsgesellschaft, die auf Einladung des dänischen Gouverneurs 1828 nach Christiansborg kam. Dieser folgten später die Wesleyaner, die Norddeutsche Missionsgesellschaft und am Ende des 19. Jahrhunderts ebenso katholische Missionare. Im 20. Jahrhundert kamen zu diesen Kirchen weitere hinzu, welche unter anderem durch die Abspaltung von den Missionskirchen entstanden waren. So ergab sich schon zu Mitte des vorigen Jahrhunderts ein sehr komplexes Bild: Neben den älteren Missionskirchen existierten in den 1950er Jahren in Accra beispielsweise 17 unabhängige Kirchen.³²⁹ Bereits hier wird deutlich, dass nicht ein Christentum in dieses Gebiet gelangte bzw. nicht nur eines existiert, sondern verschiedene Konfessionen und Strategien, welche teilweise untereinander konkurrieren. An dieser Stelle soll aber hauptsächlich auf die Spannungen zwischen christlichen Missionen und lokalen „Traditionen“³³⁰ eingegangen werden.

DIE ABLEHNUNG „TRADITIONELLER“ PRAKTIKEN

Dass die Missionskirchen im 19. Jahrhundert der Lebensweise der in Süd-Ghana ansässigen Bevölkerung abweisend gegenüberstanden, wird auch oder sogar besonders am Beispiel der Bestattung deutlich. Neben der „Sklaverei“ und der Polygamie stießen die Handlungen, welche im Zusammenhang mit Bestattungen stattfanden, bei den Missionaren auf Ablehnung.³³¹ Sie kritisierten das Totentragen, eine Praktik, mit der man den Verantwortlichen für den Tod einer Person herausfand sowie „Menschenopfer“, welche in Form der Bestattungstötung ebenfalls einen Bestandteil von Bestattungsfesten darstellten.³³² Die Missionare deklarierten diese Handlungen als „abscheulich“³³³ und hatten völlig andere Vorstellungen, wie man einem Toten die „letzte Ehre“ erweist. Sie konnten den lebendigen Charakter der Bestattungsfeste, bei denen getanzt, getrommelt und getrunken wurde, nicht mit ihren Anschauungen vereinbaren.

Im *Heidenbote*, einer Missionszeitschrift, wurde im Jahre 1851 aus einem Brief des Missionars ZIMMERMANN zitiert, der zwei Bestattungen verglich: die einer Sklavin und die eines Handwerkers, welcher in der Nähe der Missionsstation wohnte und für die Mission arbeitete. Die Sklavin wurde, wie dies für marginalisierte Personen zu dieser Zeit üblich war, außerhalb des Ortes mit wenig Aufsehen, das heißt, ohne dass eine Feier stattfand, begraben. Zur Bestattung des Handwerkers schrieb ZIMMERMANN folgendes:

„Er war ein armer, aber freier Neger gewesen, und war dem Reiche Gottes nicht fern. Die ganze Maurerzunft wohnte der Beerdigung bei. Ich ging auch hin, sah und hörte die Trommler, Tänzer und Sänger mit ihrem herzlosen Lärm und ihren eigentümlichen, aus wilder Luft und tiefer Schwermuth gemischten Lieder, sah die Branntweinflasche kreisen, sah das Getümmel des Volkes, - Alles wie von einem Geiste der Unterwelt fieberhaft bewegt. Das war das Leichenbegängnis eines freien Negers! Die Sklavenleiche hatte mir besser gefallen!“³³⁴

³²⁸ WILLIAMSON, 1965: 3ff.

³²⁹ ACQUAH, 1972: 148.

³³⁰ Vgl. Fußnote 12.

³³¹ WILLIAMSON, 1965: 45ff.

³³² MIDDLETON, 1983: 5.

³³³ MILUM, o.J.: 51; WILLIAMSON, 1965: 46.

³³⁴ *Heidenbote* (1851) 93.

Die Bestattung der Sklavin hatte dem Missionar aus mehreren Gründen besser gefallen. Zu ihrem Anlass wurden keine Trommeln geschlagen, nicht gesungen, nicht getanzt und nicht getrunken. In den Augen des Missionars handelte es sich um ein „schlichtes“ und „ruhiges“ Begräbnis, welches nicht viel Aufsehen erregte. Dies konnte er eher mit seinen Vorstellungen vereinbaren. Die Beerdigung des Maurers hingegen hatte für ihn etwas Fremdes. Die „laute“ Musik, das Tanzen und der Alkoholkonsum wurden als störend empfunden und passten nach Ansicht einiger Missionare nicht zu solch einer „ernsten“ Angelegenheit. Jene Feste stellten ihrer Meinung nach „Ausgelassenheit“ dar und keine Trauer.³³⁵ Es trafen diesbezüglich somit verschiedene Ideen aufeinander.

Dass einige Missionare für die Art und Weise der Bestattung der einheimischen Bevölkerung kein Verständnis hatten, geht desgleichen aus den Aussagen der Missionarin S. SPIESS hervor, welche in einem Artikel „heidnische“ und christliche Bestattungen miteinander verglich. Dabei stellte sie fest: „Mir hat in allen Jahren, die ich in der Missionsarbeit auf der Sklavenküste zubrachte, nichts so die ganze Hoffnungslosigkeit des Heidentums gezeigt, als diese Totenfeiern, die ich in Peki miterlebte.“³³⁶ Auch für sie sind insbesondere das Schreien, Trommeln, Schießen und Trinken nicht akzeptabel. Ihrem Ideal entsprach eine andere Form der Bestattung. Sie erklärte anhand einer Bestattung für einen „Heidenchristen“, dass bei dessen Tod „Ruhe“ am Sterbebett herrschte. Es wurde die Bibel gelesen, der Tote in ein weißes Gewand gekleidet, Blumen in seine gefalteten Hände gelegt, die Schulkinder sangen Choräle und der Leichnam wurde alsbald entfernt, um auf dem christlichen Friedhof unter dem Gesang der Gemeinde begraben zu werden. Man streute Blumen über die „Ruhestätte“ und errichtete ein schlichtes Kreuz oder einen Gedenkstein.³³⁷ Obwohl auch bei einem christlichen Begräbnis musiziert wurde, war dieses, nach Meinung der Missionarin, durch „Ruhe“ gekennzeichnet. Zwei Auffassungen wurden gegenübergestellt: die „christliche Ruhe“ und der „heidnische Lärm“.

Die Vorstellungen der Missionskirchen über die Lebensweise ihrer Mitglieder demonstrieren ihre Kirchenordnungen. Hinter jenen, welche im 19. Jahrhundert verfasst wurden, stand der Versuch, neue Gemeinschaften zu gründen, die ein Abbild dessen sein sollten, was man selbst kannte.³³⁸ Bestattungen, bei denen getanzt und getrommelt wurde, passten nicht zu diesen Vorstellungen. Mit Vorschriften wie: „Nach Begräbnissen soll weder ein Essen noch Trinkgelage stattfinden...“³³⁹ wandte man sich gegen den übermäßigen Alkoholenuss, ein essenzieller Bestandteil von Bestattungen nicht nur in dieser Region. In einem Paragraph der Kirchenordnung der Norddeutschen Missionsgesellschaft sind einige wesentliche Punkte zusammengefasst. Da es sich um eine Ausgabe aus den 1930er Jahren handelt, wird der Gegenstand viel gezielter besprochen als in den frühen Kirchenordnungen, deren Autoren scheinbar weniger Kenntnisse von den lokalen Bestattungspraktiken hatten. Von einem Gemeindeglied wurde diesbezüglich folgendes erwartet:

„Bei Todesfällen und Beerdigungen muß alles heidnische Wesen vermieden werden. Daher dürfen den Verstorbenen nicht Gegenstände wie Bibel, Gesangbuch, [...] und anderes wie Kleider, Schmuck u. dgl. mit ins Grab gegeben werden. Es ist verboten, Haare oder Nägel des Verstorbenen an einem anderen Platz zu begraben, wie es die Heiden tun. Auch soll den Leidtragenden und Totengräbern kein Branntwein verabreicht werden und Christen sollen keinen annehmen. Christen sollen sich nicht am Palmweintrinken und an Schießereien bei Begräbnisfeierlichkeiten beteiligen.“

³³⁵ Vgl. DIER, 1895: 121-123; KÜSTER, 2000: 49 schrieb Anfang des 19. Jahrhunderts: „Eine Leichenfeier der Eingeborenen fällt dem Europäer meist sehr auf die Nerven.“

³³⁶ SPIESS, S. 1931: 7.

³³⁷ Ebd.: 7f.

³³⁸ Für den Fall der Basler Mission vgl. JENKINS, 1990: 21f.

³³⁹ *Ordnung für die evangelischen Gemeinden der Basler Mission in Ostindien und Westafrika*, 1865: 12.

Ueber ihre abgeschiedenen Lieben zu weinen, ist Christen nicht verboten. Aber heftiges Wehklagen und Totengesang nach Art der Heiden ziemt sich nicht für Christen, die sich der Hoffnung des ewigen Lebens trösten können. Dagegen steht es ihnen frei, durch Gesang, Gebet und christlichen Zuspruch die Leidtragenden im Trauerhaus zu trösten. Doch soll dieser Trauergesang nicht über nachts 10 Uhr ausgedehnt werden.“³⁴⁰

Die Konvertiten sollten Praktiken unterlassen, welche für sie von besonderer Bedeutung waren. So durften dem Verstorbenen keine Dinge mit ins Grab gegeben werden, was bei traditionellen Begräbnissen üblich war, da diese als notwendige Utensilien für das Land der Toten angesehen wurden. Das separate Verwahren von Nägeln und Haaren, welche von vielen Menschen als Substanzen angesehen wurde, in denen sich die Lebenskraft eines Verschiedenen repräsentierte, sollte ebenfalls unterbleiben.

BESTATTUNG ALS GRUND DER KONVERSION

Ein Anhaltspunkt zur Bestimmung, wer ein Christ ist oder nicht, war die Durchführung bzw. Teilnahme an traditionellen Bestattungen. So kann in der Kirchenordnung der Basler Mission aus der Mitte des 19. Jahrhunderts folgendes nachgelesen werden: „an heidnischen Festen, Todtenfeierlichkeiten und dergleichen, wird sich einer, der in den Tod Jesu Christi getauft werden will oder schon getauft ist, nicht mehr beteiligen.“³⁴¹ Dass eine Person nicht an einer traditionellen Bestattung teilnahm, stellte somit ein Indiz für die Konversion dar. Die Teilnahme an einer „heidnischen“ Bestattungsfeier war in dieser Kirchenordnung nicht vorgesehen. Da die Missionare befürchteten, die neu gewonnenen Mitglieder wieder zu verlieren, versuchte man sie von ihrer alten Umgebung zu isolieren und auf diese Weise aus ihrem vormaligen Leben herauszureißen.³⁴² Weil die Missionare von den Konvertiten verlangten, dass sie sich der ehemaligen Gewohnheiten bzw. Verpflichtungen entsagten, entstand für jene eine schwierige Situation.³⁴³ Für die meisten Bekehrten war es problematisch, eine strikte Grenze zwischen Christentum und „Heidentum“ einzuhalten, sodass man zum Beispiel an der Bestattung von nicht-christlichen Verwandten weiterhin teilnahm³⁴⁴, was als Ausdruck der starken Bindung zu den vormaligen Beziehungssystemen, dem Verwandtschaftsverband, zu verstehen ist.

Dadurch, dass die Grenze zwischen Christen und Nicht-Christen quer durch Verwandtschaftsverbände verlief, kam es immer wieder zu Konflikten bei Bestattungen. Die Missionare propagierten die christliche Familie, welche das Verhältnis von einem Mann, einer Frau und deren Kinder in den Mittelpunkt stellt. Dies stand im Widerspruch zu den lokalen Organisationsformen, in denen eine Person der Bestandteil einer Lineage, war. Bei den Akan war es beispielsweise üblich, dass die Mitglieder der *abusua* (Matrilineage), vor allem die Brüder und Schwestern eines Verstorbenen, die Bestattung ausrichteten und ihnen somit auch das Erbe zukam. Die Basler Mission ging dahingegen von dem Erbrecht aus, welches

³⁴⁰ *Kirchen-Ordnung der Evangelischen Ewe-Kirche in Togo, West-Afrika*, 1935: 36. Diese Ordnung wurde 1876 von D. F. M. ZAHN entworfen; hierbei handelt es sich um eine revidierte Auflage.

³⁴¹ *Ordnung für die evangelischen Gemeinden der Basler Mission in Ostindien und Westafrika*, 1865: 3. Die *Kirchen-Ordnung der Evangelischen Ewe-Kirche in Togo, West-Afrika*, 1935: 37 sagt dasselbe aus.

³⁴² WILLIAMSON, 1965: 56f. Die Forderung, nicht an traditionellen Bestattungen teilzunehmen, kann auch im Gegensatz zum eigenen Verhalten der Missionare betrachtet werden. So schrieb ZIMMERMANN, *Heidenbote* (1851) 93: „Auch wir giengen für eine Weile zu der Todtenkostüme dieses Mannes [eines Ältesten der Stadt Akuropon], und Bruder Dieterle suchte vor seinem Grabe einige Worte zu den versammelten Klageweibern zu reden.“ Missionar WEYHE, 1862: 598 schrieb ebenfalls, dass er bei einem Bestattungsfest versuchte, zu den Leuten zu sprechen. Da die Missionare auf diesem Wege viele Menschen erreichen konnten, nutzten sie diese Gelegenheit möglicherweise, um das Evangelium zu verkündigen.

³⁴³ BARTELS, 1965: 26.

³⁴⁴ PARSONS, 1963: 95f.; MEYER, 1999: 21f.

insbesondere Witwe/r und Kinder berücksichtigt. Dies führte dazu, dass zwei Systeme existierten, was wiederholt Problemsituationen hervorrief. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam hierbei den Kirchenältesten eine richterliche Funktion zu. Wenn ein Christ gestorben war, vermittelten sie zwischen den verschiedenen Parteien, wobei beide Systeme Berücksichtigung fanden.³⁴⁵ Trotzdem führte dieser Gegensatz weiter zu Streitigkeiten.

Die Beziehungen zur Lineage waren aber auch mit Verpflichtung verbunden. Ein Mitglied konnte gewiss vom Erbe profitieren, es musste sich jedoch ebenso an den Unkosten für das Fest beteiligen. Um den hohen Ausgaben bei Bestattungen zu entgehen, stellte der Beitritt zu einer christlichen Gemeinde scheinbar ein geeignetes Mittel dar. Die Konversion erfolgte nicht nur aus Glaubensgründen, sondern mit dem Ziel, materielle Vorteile und eine höhere Position in der kolonialen Gesellschaft zu erlangen. Neben anderen Gründen beschrieb ein einheimischer Missionslehrer (Hermann Nyalemegbe) der Ewe-Kirche im Jahre 1916 die relativ niedrigen Begräbniskosten als einen Grund, um jener Kirche beizutreten.³⁴⁶ Da die Mission ein „schlichtes“ Begräbnis vorsah, konnte sie Teile der Bevölkerung für sich gewinnen, vor allem die, welche nur begrenzt Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen hatten.

Der Beitritt zu einer Missionskirche war des Weiteren mit besseren Chancen in der sich verändernden Gesellschaft verbunden. Mit westlicher formaler Bildung ausgestattet, hatte eine Person beispielsweise bessere Möglichkeiten, eine Anstellung zu finden, um so von der sich wandelnden Umgebung zu profitieren. In eine Kirche einzutreten wurde deshalb im Laufe des vorigen Jahrhunderts oft mit einem höheren Status in Verbindung gebracht, was auch bei Bestattungen zum Ausdruck kommt. Spätestens seit den 1970er Jahren stellt es in Akuropon ein hohes Prestige dar, auf einem der Friedhöfe der Presbyterianer begraben zu werden und eine kirchliche Bestattungsfeier zu erhalten. Dies ist ein wichtiger Grund, im Alter zu dieser Kirche überzutreten.³⁴⁷ Ein Motiv besteht laut GILBERT darin, dass die Leistungen eines Individuums bei einer christlichen Bestattung gewürdigt werden, wohingegen bei traditionellen Bestattungen die Kontinuität einer Person mit seinen Ahnen und seiner Lineage im Vordergrund steht.³⁴⁸ MIESCHER berichtet von einem traditionellen Oberhaupt, welches sich kurz vor seinem Tod taufen ließ, um ein Mitglied der „Presbyterian Church“ in Abetifi zu werden.³⁴⁹ Es verdeutlicht, dass die Missionskirchen von marginalen Gemeinden zu einem Bestandteil der Gesellschaft geworden sind.³⁵⁰ Eine kirchliche Bestattung stellt heute eine zusätzliche Möglichkeit dar, seinen Status innerhalb der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen.

TRENNUNG VON CHRISTENTUM UND TRADITIONEN

Manche einheimischen Christen lehnen traditionelle Praktiken im Zusammenhang mit ihrer Bestattung oder der von nahen Verwandten ab. So berichtet WILLIAMSON, dass in einem strengen christlichen Haushalt, in dem die Frau verstarb, Mann und Kinder ein christliches Begräbnis veranlassten, welches ohne die Leiche vonstatten ging. Diese wurde von der Lineage der Frau gewaltsam entwendet und auf traditionelle Weise beerdigt.³⁵¹ Das Beispiel

³⁴⁵ MIDDLETON, 1983: 14f.; JENKINS, 1990: 22ff.

³⁴⁶ MEYER, 1999: 11.

³⁴⁷ MIDDLETON, 1983: 13. GILBERT, 1993: 10, 36 bemerkt: „Christianity increasingly became a fashionable religious alternative with which one acquired ‚respect‘ (obu), which in turn was displayed in prestigious burials. [...] In the early years of this century the prestigious funerals were ‚customary‘ ones.“

³⁴⁸ GILBERT, 1988: 309f.

³⁴⁹ MIESCHER, 1997: 533.

³⁵⁰ Ebd.: 535.

³⁵¹ WILLIAMSON, 1965: 76.

zeigt, dass einige Personen jene Werte, die ihnen von den Missionaren in den Schulen und andernorts vermittelt wurden, verinnerlicht hatten. Sie bilden bis heute eine Strömung, welche die Verbindung von christlichen und traditionellen Elementen in jeglicher Hinsicht ablehnen.

Die „Evangelical Presbyterian Church“, die aus Gemeinden der Norddeutschen Missionsgesellschaft hervorgegangen war, verhält sich bis in die Gegenwart sehr konservativ gegenüber traditionellen Vorgehensweisen. Sie verlangen von ihren Mitgliedern, dass sie eine Erklärung unterzeichnen, mit der sie sich von jeglicher Einbeziehung in das „Heidentum“ entsagen. Die für die Bestattung wichtigsten Punkte sind folgende:

- „i. I (...) having accepted Jesus Christ as my personal Lord and Saviour hereby vow to abstain from all heathen practices and rites in my life time; and that no person or persons shall in any way undertake any of these on my behalf during sickness.
- ii. At my death I want my body to be buried according to the rules and regulations of the E.P. Church. [...]
- iii. After my burial, no person or persons shall perform any heathen practices. [...].“³⁵²

Im Todesfall eines ihrer Gemeindeglieder versuchen die Pastoren und Presbyterianer immer sicherzustellen, dass die Verwandtschaft des Verstorbenen diese Deklaration akzeptiert.³⁵³ Dies zeigt, welche wichtige Rolle die Bestattung bei der Abgrenzung zwischen Christen und Nicht-Christen weiterhin spielt. Aus Anlass von Bestattungsfeierlichkeiten kommt es deshalb immer wieder zu Konflikten. MEYER beschreibt einen Fall aus dem Jahre 1992. Als ein Mitglied der Kirche, welches gleichzeitig zu einem „royal clan“ gehörte, verstarb, versuchten die Angehörigen die Personen, die mit dem Sarg zum Friedhof unterwegs waren, zu stoppen, um einige traditionelle Praktiken nach dem Begräbnisgottesdienst durchzuführen. Der Pfarrer wurde aufgrund dieser Unterbrechung wütend und ordnete an, dass sich der Leichenzug weiterbewegen solle. Daraufhin kam es zu einer handgreiflichen Auseinandersetzung zwischen Kirchengemeindegliedern und Teilen der Verwandtschaftsgruppe des Verstorbenen. Am Ende ließen letztere jedoch den Zug passieren, ohne die beabsichtigten „Riten“ zu realisieren. Die „Evangelical Presbyterian Church“ ist demnach eine Kirche, die christliche und traditionelle Praktiken weiterhin für inkompatibel hält.³⁵⁴

Allerdings ist die Grenze zwischen den Personen, welche als Christen, und denen, die nicht als solche betrachtet werden, nicht als absolut zu betrachten. Dies wird am Beispiel der Bestattung von Kofi Barima, einem Millionär, deutlich, deren Umstände GILBERT beschreibt. Jener erhielt eine christliche Beerdigung, obwohl er die Kriterien der presbyterianischen Kirche nicht erfüllte. Er hatte vier Frauen, diente einer Gottheit und war kein Kommunikant. Seine Bestattung wurde aber vom Synodalpräsidenten der „Presbyterian Church“ persönlich durchgeführt. Es bestand die öffentliche Meinung, dass der Grund hierfür sein Reichtum war, mit dem er auch den Kirchenbau in dem Ort Abiriw unterstützt hatte. Einer Frau hingegen, welche ein Mitglied dieser Kirche war, verwehrten die Kirchenältesten ein christliches Begräbnis. Jene hatte aufgrund einer Krankheit, bevor sie verstarb, einen Naturheilkundigen aufgesucht, welcher mit einer Gottheit arbeitete, die von den Kirchenältesten als „Fetisch“ betrachtet wurde.³⁵⁵ Ob eine Person eine christliche Bestattung erhält, kann also individuell ausgehandelt werden. Wenn der jeweilige Mensch gegen die Regeln verstößt, dann können Beziehungen und Geld dafür sorgen, dass doch eine kirchliche Feier durchgeführt wird.³⁵⁶ Dies verdeutlicht, dass es zwar Dogmen gibt, aber auf lokaler

³⁵² Evangelical Presbyterian Church: membership certificate. Ho: E. P. Church Press (zitiert in: MEYER, 1999: 148).

³⁵³ MEYER, 1999: 148.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ GILBERT, 1988: 306ff., 311.

³⁵⁶ An diesem Beispiel wird deutlich, dass Regeln und Gesetze oft nur die Mittel- und Beziehungslosen treffen.

Ebene Spielräume vorhanden sind, innerhalb derer von Fall zu Fall unterschiedlich entschieden werden kann.

CHRISTENTUM UND TRADITION FÜR EINE PERSON

An der Küste gab es bereits im 19. Jahrhundert Bestattungen, welche christliche und lokale Elemente verbanden. ALLEN beschrieb die Feierlichkeiten für eine wohlhabende Frau in Cape Coast, bei der unter anderem auch getanzt, gesungen und getrunken wurde – alles Handlungen, welche die meisten europäischen Missionare als unangemessen ansahen. Diese Tote erhielt ein Begräbnis, welches von einem Kaplan aus Sierra Leone auf einem Friedhof durchgeführt wurde.³⁵⁷ In diesem Fall handelte es sich wahrscheinlich um ein Mitglied der lokalen westlich gebildeten Elite. Einige waren Christen, die versuchten, europäische und afrikanische Vorstellungen miteinander zu verbinden. Der Handelsvertreter KÜSTER, der zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts in Lomé tätig war, berichtete von einem Nebeneinander christlicher und traditioneller Komponenten. Er schrieb: „War der Verstorbene ein Heide und ist die andere Eehälfte Christ, so singen die christlichen Freunde Sterbelieder und die heidnischen Verwandten und Freunde vollführen im selben Gehöft den Heidenlärm.“³⁵⁸ Beides stieß allerdings auf die Ablehnung der Missionskirchen, welche jene Personen nicht als „wirkliche“ Christen betrachteten.

Dass Christentum und Traditionen miteinander vereinbart werden, registrierte auch KILSON. Sie konnte feststellen, dass man in Accra in den 1960er Jahren die wichtigsten Bestattungspraktiken beibehielt und christliche Elemente einfach hinzufügte. So konnte beispielsweise für einen Christen zusätzlich ein Gedenkgottesdienst stattfinden. Der Geistliche verkündete die Namen und eine kurze Biographie jener, derer an diesem Tag gedacht wurde. Nach dem Gottesdienst gingen die Familie und Freunde des Verstorbenen zu dessen Wohnhaus, es wurden Erfrischungsgetränke angeboten und Geschenke überreicht, so wie es „traditionell“ üblich gewesen sein soll.³⁵⁹ Christliche Elemente wurden mit nicht-christlichen verknüpft. Dies beschränkte sich aber nicht nur auf eine zusätzliche Feier. GILBERT berichtet, dass in Akuapem im Privaten bei Bestattungen und anderen Zusammenkünften der Verwandtschaft, für einen Christen, zusätzlich zu den christlichen Gebeten, Trankopfer durchgeführt werden.³⁶⁰ In der Vergangenheit war die Libation für Christen verboten, jedoch erklärt WILLIAMSON, dass auch bei Begräbnissen, welche hauptsächlich von Christen organisiert wurden, das Trankopfer schon zu Mitte des 20. Jahrhunderts wieder eine Rolle spielte.³⁶¹

Wie sich der Kulturkontakt bei einer Bestattung repräsentieren kann, bringt BUSIA mit folgenden Worten zum Ausdruck:

„A long procession headed by a choir and a priest may wend its way to the cemetery to bury the dead according to Christian rites; but this is followed by traditional rites. For example, at dead of night, another procession, expressing very different beliefs, may follow the widower who carries live coal to the seashore for a ceremonial bath to chase away evil spirits. The widower, who may be literate or illiterate, goes through a series of other rites and taboos to avert misfortunes. The sacrifice of a sheep to the dead may be followed by a ‚wake-keeping‘ when mourners sit up all night singing Christian hymns; but next morning libations are poured to the dead, and donations received according to the custom. The following Sunday, the relatives of the deceased attend a Thanksgiving Service, sometimes all clad in the same type of cloth, to hear prayers said, and listen

³⁵⁷ ALLEN, 1874: 114ff.

³⁵⁸ KÜSTER, 2000: 49.

³⁵⁹ KILSON, 1974: 61f.; vgl. KLINGSHIRN, 1971: 125; ARHIN, 1994: 315.

³⁶⁰ GILBERT, 1993: 31.

³⁶¹ Vgl. WILLIAMSON, 1965: 132.

to consoling exhortations based on Christian beliefs; but a day or two later there may be drumming and dancing in the traditional style of mourning.“³⁶²

Hier handelt es sich um eine idealisierte Beschreibung, denn es agieren möglicherweise nicht alle Beteiligten im selben Moment in gleicher Weise.³⁶³ Allerdings kommt es im Rahmen der Bestattung von ein und derselben Person zu Handlungen, welche unterschiedlichen Welten zugeschrieben werden. Bestattungen können demzufolge durch die Integration verschiedener Vorstellungen und Vorgehensweisen die Vielfältigkeit der Gesellschaften in Süd-Ghana demonstrieren.

Wie sich die Veränderungen der letzten 150 Jahre auf Bestattungen ausgewirkt haben und welche Konflikte sie bis in die jüngste Vergangenheit verursachen, kann am Epilog des Buches "In My Father's House" von APPIAH nachvollzogen werden, der die Auseinandersetzung zwischen ihm und der *abusua* seines Vaters bezüglich seiner Bestattung beschreibt. Sein Vater war unter anderem Lineage-Oberhaupt, Jurist, also eine Person mit britischer Bildung, und Mitglied der „Wesleyan Methodist Church“. Er verfügte in seinem Testament, dass sich die Kirche und seine Frau in seinem Sinne um die Bestattung kümmern sollten. Er wollte ein „schlichtes christliches“ Begräbnis. Dieser Wunsch stand jedoch im Gegensatz zur herkömmlichen Auffassung, dass die *abusua* die Feierlichkeiten ausrichtet.³⁶⁴

Die Bestattung bestand nach langen Konfrontationen letztendlich aus einer Synthese, in der die Ideen beider Konfliktparteien sichtbar wurden. Dies macht APPIAH an der Farbe der Trauerkleidung deutlich. Einerseits waren Personen mit schwarz-weißer Kleidung vertreten, so wie es der Vorstellung seines Vaters entsprach; andererseits nahmen ebenso Menschen mit braun und rot gefärbten Kleidern, welche als traditionell angesehen wurden, teil. Bei der Bestattung zeigten sich aber nicht einfach zwei verschiedene Welten, sondern sämtliche Identitäten einer Person:

„All the identities my father cared for were embodied about us: lawyer, Asante man, Ghanian, African, internationalist; statesman and churchman; family man, father, and head of his *abusua*; friend; husband. Only something so particular as a single life – as my father's life, encapsulated in the complex pattern of social and personal relations around his coffin – could capture the multiplicity of our lives in a postcolonial world.“³⁶⁵

Vertreter von all diesen „Identitäten“ nahmen teil. Obwohl es sich hier sicherlich um eine Ausnahme handelt, so wird doch deutlich, dass sich in einer Bestattung die verschiedenen Beziehungssysteme, in die ein Individuum involviert ist, widerspiegeln. Es wird offenbar, dass ein Mensch multiple Identitäten besitzen kann. Verschiedene Weltansichten treffen aufeinander, unterschiedliche Interessen werden in einer Person deutlich und reflektieren sich in einer Kombination verschiedener Gedanken, die letztendlich in einem Bestattungsfest durch die verschiedenen Teilnehmer ihren Ausdruck findet. Bevor eine solches stattfinden kann, muss jedoch darüber verhandelt werden, wie es durchgeführt werden soll, was dazu führt, dass jedes ein etwas anderes Bild zeigt.

³⁶² BUSIA, K. A.: *Social Survey – Sekondi-Takoradi*, 1950: 111-112 (zitiert in: WILLIAMSON, 1965: 76).

³⁶³ WILLIAMSON, 1965: 76.

³⁶⁴ APPIAH, 1992: 181-192.

³⁶⁵ Ebd.: 191. Dass die Bestattung etwas über die Identität einer Gruppe aussagt, beschreibt NUKUNYA, 1969: 200 für die Anlo Ewe, bei denen, je nachdem zu welchem „clan“ man gehörte, die Feierlichkeiten einen anderen Ablauf hatten.

EINFLÜSSE DES CHRISTENTUMS

In den 1950er Jahren bewertete BUSIA den Einfluss des Christentums auf Praktiken im Zusammenhang mit Geburt und Tod, im Falle der Asante als relativ schwach.³⁶⁶ Im Gegensatz dazu kam PARSONS zu einem anderen Schluss:

„Funeral practices had undergone some changes due to the regulations of the churches. Drinking and the beating of drums at the burial ceremonies had largely disappeared and unnecessary fasting had been discouraged. In some areas the social pressure for wearing new garments for each funeral was lessening. These changes were important when one considers that in previous years funerals had cost as much as one thousand pounds in money.“³⁶⁷

Dies mag für christliche Bestattungen zutreffend sein, für andere jedoch nicht. Gerade im Hinblick auf die Unkosten kommt ODURO zu der Einschätzung, dass das Christentum und die „moderne“ Zeit nur wenig Einfluss ausgeübt haben.³⁶⁸ Beide Aussagen besitzen aber scheinbar Gültigkeit. Es existieren sowohl „schlichte“ Bestattungen in einem christlichen als auch „pompöse“ Feste in einem traditionellen Sinne.

ARHIN ist ebenfalls der Meinung, dass das Christentum die Bestattung beeinflusst hat. Seine Beschreibung der Konsequenzen unterscheidet sich allerdings von der PARSONS. Er geht davon aus, dass christliche Auffassungen viele traditionelle Glaubensvorstellungen und Praktiken geschwächt haben und dabei halfen, ein religiöses Ereignis in ein profanes umzuwandeln, in dessen Mittelpunkt das Geld steht.³⁶⁹ Gerade wenn man die aufwendigen Bestattungen, welche schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts stattfanden, betrachtet, kommt man jedoch eher zu dem Schluss, dass hohe Kosten schon zu Zeiten üblich waren, in denen christliches Ideengut eine relativ geringe Rolle spielte. Aufgrund der veränderten Macht- und Wohlstandsverhältnisse hatten allerdings seither Personenkreise, welche keinen bestimmten Rang inne hatten, genauso die Möglichkeit ihren Reichtum zu präsentieren.

An diesen wirtschaftlichen Veränderungen waren auch Missionen beteiligt. Die Basler Mission propagierte zum Beispiel den Kakaoanbau, welcher teilweise zu einem individualisierten Wohlstand führte. Dass die Leute dieses Geld für Alkohol und Feiern ausgaben, wurde spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Missionaren kritisiert.³⁷⁰ Die erwirtschafteten Gewinne konnten die Kakaobauer natürlich auch für ausgiebige Bestattungsfeiern verwenden, welche nicht im Sinne der Missionare waren. Neben dem Kauf von neuem Land stellte die Bestattung eine der wichtigsten Investitionsmöglichkeiten von Kakaofarmern dar.³⁷¹ Dies veranschaulicht, dass Maßnahmen der Missionen nicht immer den von ihnen gewünschten Effekt hatten. Lehnten sie auf der einen Seite die „pompösen“ Feierlichkeiten ab, so halfen sie andererseits dabei, eine Grundlage zu schaffen, die der Bevölkerung völlig neue Möglichkeiten eröffnete. Die ökonomischen Veränderungen ermöglichten es beispielsweise, dass noch teurere Bestattungen durchgeführt werden konnten. Dies war letztendlich ein nicht intendiertes Ergebnis der christlichen Missionen.

Die Missionskirchen stellten hierbei nur eine Komponente des westlichen Einflusses oder der so genannten Moderne dar. Sie waren ein Element, das zu den Veränderungen in der hier

³⁶⁶ BUSIA, 1954: 209.

³⁶⁷ PARSONS, 1963: 94.

³⁶⁸ ODURO, 1972: 167.

³⁶⁹ ARHIN, 1994: 313. MIESCHER, 1997: 538 vertritt die Meinung, dass für ältere Personen die religiöse Bedeutung der Bestattung weiterhin im Vordergrund steht.

³⁷⁰ STEINER, 1909: 133.

³⁷¹ HILL, 1963: 190.

behandelten Zeitspanne beitrug. Indem sie beispielsweise westliche Bildung zur Verfügung stellten und auch als Arbeitgeber fungierten, gaben sie einigen Personen die Gelegenheit, sich aus den bestehenden Systemen zu lösen. Allerdings zeigte sich in vielen Fällen eine starke Einbindung in die bisher bestehenden Organisationsformen, aus denen ein Mensch nicht ohne weiteres herausgerissen werden konnte. Dies wird anhand von Konflikten deutlich, welche bis in die Gegenwart anlässlich von Bestattungen zwischen verschiedenen Interessengruppen ausgetragen werden. Einen Bestandteil stellt der Gegensatz zwischen christlichen und nicht-christlichen Ideen dar, der von einigen Kirchen weiterhin in puristischer Weise betont wird. Bei vielen Bestattungen findet sich aber eine Koexistenz von Elementen beider Vorstellungswelten.

SCHLUSSBEMERKUNGEN

„*Owuo atwedie, baaka mmfo* – Alle Menschen müssen die Leiter des Todes erklimmen.“³⁷² Erst dann wird bekannt, ob sie reich oder arm waren. Wenngleich jede Person sterblich ist, so hängt doch die Art und Weise wie die jeweilige Bestattung durchgeführt wird vom kulturellen Kontext sowie der Stellung des Einzelnen in der entsprechenden Gesellschaft ab. Obwohl grundlegende Elemente immer wiederkehren, unterliegen die mit dem Ableben verbundenen Vorstellungen und Vorgehensweisen Veränderungen und sind von Einwirkungen aus anderen Kulturen nicht frei. Es können neue Ansichten und Handlungsweisen hinzugefügt werden, jedoch werden sie modifiziert und an die entsprechende Situation angepasst. In diesem Kontext spielen vor allem Einflüsse eine Rolle, welche im Rahmen von Mission und Kolonisation in Süd-Ghana ihren Eingang fanden und als Auswirkungen der „Moderne“ verstanden werden können. Dabei traf nicht eine „Moderne“ auf eine „Tradition“, sondern verschiedene „Modernen“ auf unterschiedliche „Traditionen“, was letztendlich zur Zunahme der Heterogenität von Bestattungen führte. Die Interaktion von Menschen mit ungleichen Hintergründen hatte zur Folge, dass vielfältige Formen und Varianten von Bestattungsfesten in der behandelten Region entstanden und heute ein breites Spektrum existiert.

Der Prozess, welcher die derzeitige Situation bedingt und weiterhin vonstatten geht, kann mit dem Begriff „Transkulturation“ umrissen werden.³⁷³ Es handelt sich hierbei um einen Vorgang der Verhandlung zwischen verschiedenen Kulturen, verbunden mit der Auswahl, Übersetzung, Aneignung, Umformung und Neubestimmung von einzelnen Komponenten der beteiligten Kulturen. Dies erfolgt innerhalb eines sozialen Raumes, der als Kontaktzone bezeichnet wird. In einer solchen Zone, wie auch Süd-Ghana sie darstellt, treffen sich verschiedene Anschauungen, Werte und Konventionen, und es wird darüber diskutiert, wie Bestattungen zu organisieren sind. Besonders kommt dies anhand des Konfliktes zwischen christlichen und traditionellen Ideen zum Ausdruck, wobei sich die Kontaktzone bis in Verwandtschaftsverbände hinein erstreckt. Will man einen verstorbenen Angehörigen gemeinsam begraben, so wird es notwendig, darüber zu verhandeln, in welcher Art und Weise dies geschehen soll. Jenes veranschaulicht das Bestattungsfest für den Vater von APPIAH, anlässlich dessen verschiedene Traditionen aufeinander trafen und in einem Fest integriert wurden.

Die Verhandlungen bzw. Konflikte finden aber nicht immer zwischen gleichberechtigten Teilnehmern statt, sondern oft dominiert eine Seite, was besonders am Begräbnisort deutlich wird. In Zusammenhang mit neuen Vorstellungen, welche in Europa entstanden waren, hatte man das Begräbnis im Wohnhaus verboten und neue Friedhöfe angelegt. Dieses Gesetz wurde aber nicht einfach hingenommen, sondern Teile der Gesellschaft reagierten auf unterschiedliche Art und Weise darauf. Es zeigten sich Resistenzen gegenüber den Verordnungen, welche die Kolonialverwaltung durchzusetzen bemüht war. Einige versuchten die Restriktionen zu umgehen, andere suchten nach neuen Wegen, um Bestandteile ihrer verstorbenen Angehörigen in unmittelbarer Nähe zu haben und gleichzeitig die Auflagen zu erfüllen. Manche begannen Mausoleen am Rande von Accra zu errichten, eine Vorgehensweisen, die wahrscheinlich aus einem anderen Teil Süd-Ghanas übernommen wurde.

Dass Bestattungen ein geeignetes Phänomen darstellen, den sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen Wandel zu illustrieren, veranschaulicht ebenso der Aufwand, den die Menschen dafür betreiben. Bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts gab es in

³⁷² Haus der Kulturen der Welt, 1994: 57 (dt. Übersetzung Astrid Geese/ Imke Folkerts).

³⁷³ Vgl. LOOMBA, 2000: 68, welche sich auf PRATT, 1992 bezieht; WIRZ et al., 2003.

Abhängigkeit von den Ausrichtern verschiedene Möglichkeiten, eine Leiche zu bestatten. Durch gesellschaftliche Veränderungen kam es zu einer Umverteilung der Macht bzw. des Zuganges zu Ressourcen und es entstand, neben der traditionellen Elite, eine neue Oberschicht. Diese beiden Gruppen standen sich teilweise als Konkurrenten gegenüber, was unter anderem dadurch zum Ausdruck kommt, dass auch letztgenannte Personenkreise prestigeträchtige Bestattungen durchführen konnten. Im demonstrativen und repräsentativen Charakter der Totenfeierlichkeiten besteht jedoch eine Kontinuität, auch wenn einige Christen teure Begängnisse ablehnen. Ein ostentatives Verhalten wird von großen Teilen der Bevölkerung aber durchaus weiterhin als erstrebenswert betrachtet. Darauf nehmen auch folgende Fragen Bezug: „*Ayie no bae?* – Was it well attended?“ oder „*Ayie no soe?* – Was it exciting?“³⁷⁴, mit denen sich die Leute in Süd-Ghana danach erkundigen, ob die Bestattung eine gelungene Veranstaltung war.

³⁷⁴ NKETIA, 1955: 5. (Übersetzung vom Autor)

BIBLIOGRAPHIE

- ABORAMPAH, Osei-Mensah: ‚Women’s roles in the mourning rituals of the Akan of Ghana‘, *Ethnology* 38/3 (1999) 257-71.
- ACQUAH, Ioné: *Accra Survey*. Accra, 1972.
- ADJEI, Ako: ‚Mortuary usages of the Ga people of the Gold Coast‘, *American Anthropologist* 45 (1943) 84-98.
- AFRAM, Alex: ‚Der Weg in die geistliche Welt der Ahnen. Warum Überführungen für Afrikaner so wichtig sind‘, *nah & fern* 24 (2000) 27.
- AKYEAMPONG, Emmanuel: *Drink, Power and Cultural Change, A Social History of Alcohol in Ghana, c. 1800 to Recent Times*. Portsmouth/NH, Oxford 1996.
- , ‚Christianity, modernity and the weight of tradition in the life of Asantehene Agyeman Premeh I, c. 1888-1931‘, *Africa* 69 (1999), 279-311.
- ALLEN, Marcus: *The Gold Coast or, A Cruise in African Waters*. London, 1874.
- AMEDEKEY, E. Y.: *The Culture of Ghana. A Bibliography*. Accra, 1970.
- ANDERSON, David M. & Richard RATHBONE (eds.): *Africa’s Urban Past*. Oxford, 2000.
- ANKERMANN, Bernhard.: ‚Totenkult und Seelenglauben bei afrikanischen Völkern‘, *Zeitschrift für Ethnologie* 50 (1918) 89-153.
- ANQUANDAH, James: *Rediscovering Ghana’s Past*. Accra, Harlow, 1982.
- ANSAH, Paul A. V.: ‚Zur Entwicklung des Rundfunks in Ghana‘, in: *Internationales Handbuch für Hörfunk und Fernsehen 1992/1993*, Baden-Baden, 1992, E68-E74.
- ANTUBAM, Kofi: *Ghana’s Heritage of Culture*. Leipzig, 1963.
- AMOAKO ATTA FOSU KWAKU: *Funeral by Akans*. Adum-Ksi (Ghana), o.J.
- APPIAH, K. Anthony: *In My Father’s House: Africa in the philosophy of culture*. New York, Oxford, 1992.
- ARHIN, Kwame: ‚On Fante death rituals‘, *Current Anthropology* 22/ 2 (1981) 179.
- , ‚The economic implications of transformations in Akan funeral rites‘, *Africa* 64 (1994) 307-321.
- ARIÈS, Philippe: *Geschichte des Todes*. München, 1999 [franz. Orig. 1978].
- ARMAH, Ayi Kwei: *Die Schönen sind noch nicht geboren*. Freiburg/ Breisgau, 1979 [engl. Orig. 1968].
- ASAMOA, Ansa: *Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ewe-Bevölkerung in Südost-Ghana*. Berlin (Ost), 1971.
- AWOONOR, Kofi: *This Earth My Brother... An Allegorical Tale of Africa*. New York, 1971.

- BARLEY, Nigel: *Tanz ums Grab*. München, 2000 [engl. Orig. 1995].
- BARTELS, F. L.: *The Roots of Ghana Methodism*. Cambridge, 1965.
- BINETSCH, Gottlob: ‚Beantwortung mehrerer Fragen über unser Ewe-Volk und seine Anschauungen‘, *Zeitschrift für Ethnologie* 38 (1906) 34-40.
- BOACHIE-ANSAH, James: ‚Funerary terracotta figurines and pottery of the Akan of Ghana‘, *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 41/1 (2000) 65-82.
- BOHNER, Heinrich: *Im Land des Fetisch. Ein Lebensbild als Spiegel des Volkslebens*. Basel, 1890.
- BOWDICH, Edward T.: *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London, 1819.
- BURNS, Vivian: ‚Travel to heaven: fantasy coffins‘, *African Arts* 7/2 (1974) 24-25.
- BURTON, Richard Francis: *Wanderings in West Africa (Vol. I. u. II.)*. London, 1863.
- BUSIA, K. A.: ‚The Ashanti of the Gold Coast‘, in: *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples* (ed. Daryll FORDE). London, 1954, 191-209.
- CHRISTALLER, J. G. & Ch. W. LOCHER & J. ZIMMERMANN: *A Dictionary, English, Tshi (Asante), Akra*. Basel, 1874.
- CHRISTALLER, J. G.: *Twi Mmeseusem Mpensa-Ahansia Mmoaano, A Collection of Three Thousand and Six Hundred Tshi Proverbs*. Basel, 1879 [Translated by Kofi Ron Lange, Basel, 1985].
- *A Dictionary of the Asante and the Fante Language called Tshi (Chwee, Twi), with a Grammatical Introduction and Appandices on the Geography of the Gold Coast and other Subjekts*. Basel, 1881.
- CHRISTENSEN, James Boyd: ‚The Role of proverbs in Fante culture‘, *Africa* XXVIII (1958) 232-43.
- CHRISTIAN, Angela: *Facetten der Kultur Ghanas*. Heidelberg, 1992.
- CHUKWUKERE, I.: ‚A coffin for „the loved one“: The structure of Fante death rituals‘, *Current Anthropology* 22(1) (1981) 61-68.
- CRUICKSHANK, Brodie: *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa, Including an Account of the Native Tribes and Their Intercourse with Europeans*. 2 vols., London, 1853.
- DANIELL, William F.: ‚On the ethnography of Akkrah and Adampé, Gold Coast, Western Africa‘, *Journal of the Ethnological Society* 4 (1856) 16-23.
- DANQUAH, J. B.: *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion*. London, 1968.
- Deutsches Kolonialblatt* (1890-1900).

- DE WITTE, Marleen: *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*. Amsterdam, 2001.
- ___ , 'Money and death: Funeral business in Asante, Ghana', *Africa* 73/4 (2003).
- DECORSE, Christopher R.: *An Archeology of Elmina, Africans and Europeans on the Gold Coast, 1400 – 1900*. Washington, London, 2001.
- DEI, George J. S.: 'The economics of death and funeral celebrations in a Ghanaian Akan community', *Culture* 9/1 (1989) 49-62.
- DICKSON, Kwamina B.: *A Historical Geography of Ghana*. London, 1969.
- DIER, Matthias: 'Begräbnisfeierlichkeiten und Totenklage im Togoland', *Gott will es* 7 (1895) 121-123.
- DOMOWITZ, Susan & R. MANDIROLA: 'Grave monuments in Ivory Coast', *African Arts* 17/4 (1984) 46-52.
- DURKHEIM, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M., 1994 [franz. Orig. 1968].
- DYER, Hugh. M.: *The West Coast of Africa. As Seen from the Decks of a Man of War*. London, 1876.
- EDORH, Marcellinus: *Theater in Ghana*. Frankfurt a. M., 1991.
- ELLIS, A. B.: *The Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*. London, 1887.
- ___ *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London, 1890.
- FAGE, J. D.: *Ghana. A Historical Interpretation*. Madison, 1966.
- ___ *A Guide to Original Sources for Precolonial Western Africa Published in European Languages*. Madison, 1994.
- FALLER, Heike: 'Wie man in Deutschland stirbt', *Die Zeit* 16 (2004) 62-63.
- FFOULKES, Arthur: 'Funeral Customs of the Gold Coast Colony', *Journal of the African Society* 8/ 30 (1909) 154-164.
- FIELD, Margaret J.: *Religion and Medicine of the Ga people*. London, 1937.
- FISCH, Jörg: *Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge*. Frankfurt a. M., New York, 1998.
- FLEGEL, Cordula: 'Das Bild der Hohepriesterin. Eine Beerdigung in Ghana', *Eine Welt Magazin aus Mission und Ökumene* 5 (1997) 4-7.
- FOUCAULT, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a. M., 2000 [franz. Orig. 1972].
- GAYIBOR, N. L. (ed): *AGBANON II (roi de Glidji de 1929 à 1972): Histoire de Petit-Popo et du Royaume Guin, 1934*. Lome, 1991.

- GERO/ GIORGETTI, Filiberto: *Death among the Azande of the Sudan (Beliefs, Rites and Cult)*. Bologna, 1968.
- Ghana National Archives (Accra), ADM 11/ 1/ 1039: Regulation of Funeral Customs = Byelaws for various native states / Gold Coast und Asante 1928-30: e.g. Paramount Chief of Axim (Lower Town), 1930 (nach einer Abschrift von Prof. Adam JONES).
- GILBERT, Michelle: ‚Ewe funerary sculpture‘, *African Arts* 14/4 (1981) 44-46.
- ___ ‚The sudden death of a millionaire: conversion and consensus in a Ghanian kingdom‘, *Africa* 58 (1988) 291-313.
- ___ ‚Akan terracotta heads gods or ancestors?‘, *African Arts* 22 (1989) 34-43, 85-86.
- ___ ‚The Cimmerian darkness of intrigue: Queen mothers, Christianity and truth in Akuapem history‘, *Journal of Religion in Afrika* XXIII, 1 (1993) 2-43.
- GOCKING, Roger: ‚A chieftaincy dispute and ritual murder in Elmina, Ghana, 1945-6‘, *Journal of African History* 41/2 (2000) 197-219.
- GOODY, Jack: *Death, Property and the Ancestors; a Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*. London, 1962.
- ___ *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaften*. Frankfurt a. M., 1990.
- ___ *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge, 1993.
- GOODY, Jack & Ian WATT & Kathleen GOUGH: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Frankfurt a. M., 1986.
- GORDON, Charles A.: *Life on the Gold Coast*. London, 1874.
- GREENE, Sandra E.: *Gender, Ethnicity, and Social Change on the Upper Slave Coast. A History of the Anlo Ewe*. Portsmouth/NH, London, 1996.
- GROSS, Rudolf: *Warum die Liebe rot ist. Farbsymbolik im Wandel der Jahrtausende*. Düsseldorf, Wien, 1981.
- HAENGER, Peter: *Sklaverei und Sklavenemanzipation an der Goldküste*. Basel, 1997.
- HÄRTTER, G.: ‚Sitten und Gebräuche der Angloer (Ober-Guinea)‘, *Zeitschrift für Ethnologie* 38 (1906) 40-51.
- Haus der Kulturen der Welt (Hg.): *Adinkra, Symbolsprache der Ashanti*. Berlin, 1994.
- Heidenbote* (1851, 1859, 1871, 1872).
- HENIGE, David: ‚Truths yet unborn: Oral tradition as a casualty of culture contact‘, *Journal of African History* 23 (1982) 395-412.
- HERTZ, Robert: ‚Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort‘, in: *Sociologie Religieuse et Folklore* (ed. Marcel MAUSS). Paris, 1928.
- HILL, Polly: *The Migrant Cocoa-Farmers of Southern Ghana. A Study in Rural Capitalism*. Cambridge, 1963.

- HORNBERGER, Christian: ‚[Brief von] Hornberger in Wegbe‘, *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 18/206 (1868) 911-913.
<http://bmpix.hyperwerk.ch> (Basler Missionsarchiv)
- http://www.gfmradio.com/code/funerals_agyemfra.html 12.03.02.
- http://www.gfmradio.com/code/funerals_asiedu.html 12.03.02.
- <http://www.ohlsdorf-online.de/ohl-71/ohl-71.html> 16.03.02.
- HUBER, Hugo: ‚Das Totenritual einer Ewe-Gruppe des südöstlichen Ghana‘, *Ethnos* (1965) 79-104.
- *The Krobo: Traditional Social and Religious Life of a West African People*, Fribourg, Switzerland, 1993.
- ILIFFE, John: *Geschichte Afrikas*. München, 1997.
- JENKINS, Paul: ‚Kulturbegegnung – Einmischung oder Bereicherung‘, in: *Kein Vogel fliegt mit einem Flügel, 12 Skizzen zu 175 Jahren Basler Mission*. Basel, 1990, 21-31.
- Jenseits des Meeres. Fantastische Särge aus Ghana*. Westerkappeln, 2003.
- JONES, Adam: *Zur Quellenproblematik der Geschichte Westafrikas, 1450-1900*. Stuttgart, 1990.
- ‚My arse for Okou‘: A wartime ritual of women on the nineteenth – century Gold Coast‘, *Cahiers d’études africaines* 132 (1993), 545-566.
- ‚I am all the same as God.‘ Königliche Körper und Menschenopfer in drei westafrikanischen Staaten (18.-19. Jahrhundert)‘, in: *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume* (Hg. Franz-Reiner Erkens). Berlin, 2002, 201-212.
- KAPLOW, Susan B.: ‚The mudfish and the crocodile: Underdevelopment of a West African bourgeoisie‘, *Science and Society* 41 (1977) 317-333.
- KILSON, Marion: *Kpele Lala, Ga Religious Songs and Symbols*. Cambridge, Massachusetts, 1971.
- *African Urban Kinsmen: The Ga of Central Accra*. London, 1974.
- Kirchen-Ordnung der Evangelischen Ewe-Kirche in Togo, West-Afrika*. Bremen, 1935.
- KLINGSHIRN, Agnes: *The Changing Position of Women in Ghana*. Marburg, 1971.
- KLOSE, Heinrich: ‚Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo‘, *Globus* 81 (1902) 187-194.
- KÜSTER, Emma u. Gustav: *Briefe und Bericht aus Togo 1903/4 und 1913* (Hg. Uwe SCHOTT). Münster, 2000.
- LAWRENCE, A. W.: *Fortified Trade-Posts, The English in West Africa 1645-1822*. London, 1969.

- LEE, Sarah: *Stories of Strange Lands*. London, 1835.
- LENZ, Iris (et al.): *Samuel Kane Kwei, Nam June Paik: Wie das Leben so der Sarg...* Bonn, 1997.
- LOOMBA, Ania: *Colonialism/ Postcolonialism*. London, 2000.
- MACDONALD, George: *The Gold Coast. Past and Present, A Short Description of the Country and its People*. London, 1898.
- McCALL, John C.: ‚Rethinking ancestors in Africa‘, *Africa* 65/ 2 (1995) 256-270.
- McCASKIE, Thomas. C.: ‚Accumulation, wealth and belief in Asante history, I: To the close of the nineteenth century‘, *Africa* 53 (1983) 23-43.
- ___ ‚Death and the *Asantehene*: a historical meditation‘, *Journal of African History* 30 (1989) 417-444.
- MANUH, Takyiwaa: ‚Changes in marriage and funeral exchanges among the Asante: A case study from Kona, Afigya-Kwabre‘, in: *Money Matters: Instability, Values and Social Payments in the Modern History of West African Communities* (ed. Jane I. GUYER). Portsmouth/NH, 1995, 188-201.
- MANOUKIAN, Madeline: *Akan and Ga-Adangme peoples of the Gold Coast*. London, 1950.
- MAUSS, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 2, München, 1975.
- MBITI, John S.: ‚An den Knochen kannst du erkennen wo der Elefant verendet ist.‘ Der Tod in der afrikanischen Religion und Kultur‘, in: *Der Tod in den Weltkulturen* (Hg. Constantin van BARLOEWEN). Frankfurt a. M., 2000, 250-283.
- METCALFE, G. E.: *Great Britain and Ghana. Documents of Ghana History 1807-1957*. Accra, London, 1964.
- METCALF, Peter & Richard HUNTINGTON: *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge, 1991 [2. Auflage].
- MEYER, Birgit: ‚*Delivered from the Powers of Darkness*“ *Geständnisse über teuflischen Reichtum im Christlichen Ghana*. Sozialanthropologische Arbeitspapiere 63, Berlin, 1995.
- ___ ‚*Translating the Devil*“ *Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh, 1999.
- MEYEROWITZ, Eva L. R.: *The Akan of Ghana, Their Ancient Beliefs*. London, 1958.
- MIDDLETON, John: ‚150 years of Christianity in a Ghanaian town‘, *Africa* 53/ 3 (1983) 2-17.
- MIESCHER, Stephan Felix: *Becoming a Man in Kwawu: Gender, Law, Personhood, and the Construction of Masculinities in Colonial Ghana, 1875-1957*. Ph.D. thesis, Northwestern University, Evanston, Illinois, 1997.

- MILUM, John: *Thomas Birch FREEMAN, Missionary Pioneer to Ashanti, Dahomey & Egba*. London, o.J.
- MOHR, Richard: ‚Historische Überlieferungen und Gesellschaftsordnung in Kpandu (Ost-Ghana)‘, *Zeitschrift für Ethnologie* 88 (1963) 243-265.
- MÜLLER, Klaus E.: *Das magische Universum der Identität*. Frankfurt a. M., 1987.
- NIPPA, Annegret: *Haus und Familie in arabischen Ländern: vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. München, 1991.
- NKETIA, J. H.: *Funeral Dirges of the Akan People*. Achimota, 1955.
- NUKUNYA, G. K.: *Kinship and Marriage among the Anlo-Ewe*. London, 1969.
- ODURO, George Amoa.: *Probleme des Fremdeinflusses auf die traditionelle Kultur der Twi- und Fante-Bevölkerung Süd-Ghanas*. Diss., Marburg 1972.
- OMORUYI, Joan: ‚Nigerian funeral programs: An unexplored source of information‘, *Africa* 58/4 (1988) 466-469.
- OPOKU, Kofi Asare: *Hearing and Keeping. Akan Proverbs*. Accra, 1997.
- Ordnung für die evangelischen Gemeinden der Basler Mission in Ostindien und Westafrika*. Basel, 2. Auflage 1865.
- PABST, Martin: *Mission und Kolonialpolitik. Die Norddeutsche Missionsgesellschaft an der Goldküste und in Togo bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges*. Diss., München, 1988.
- PARKER, John (a): *Making the Town. Ga State and Society in the Early Colonial Accra*. Oxford, 2000.
- (b): ‚The culture of death & burial in Early Colonial Accra‘, in: *Africa's Urban Past* (ed. David M. ANDERSON & Richard RATHBONE). Oxford, 2000, 205-221.
- PARSONS, Robert. T.: *The Churches and Ghana Society 1918-1955*. Leiden, 1963.
- PERREGAUX, Edmond: ‚Chez les Achanti‘, *Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie* 17 (1906).
- PINTHER, Kerstin: *Kunst und Kultur im südlichen Ghana. Tradition und Innovation am Beispiel figürlicher Särge*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, München 1995.
- ‚Das Leben auf den Punkt gebracht. Sargskulpturen in Ghana‘, *Münchener Beiträge zu Völkerkunde* 7 (2002) 89-126.
- PRATT, Mary Louise.: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, 1992.
- PRESTON, Georg Nelson: ‚People making portraits making people: living icons of the Akan‘, *African Arts* 23/3 (1990) 70-76, 106.
- RATHBONE, Richard: ‚A murder in the colonial Gold Coast: Law and politics in the 1940s‘, *Journal of African History* (1989) 445-461.
- RATTRAY, Robert S.: *Religion and Art in Ashanti*. London, 1927.

- RIEBOW, [?] (Hg.): *Die deutsche Kolonialgesetzgebung. Sammlung der auf die deutschen Schutzgebiete bezüglichen Gesetze, Verordnungen, Erlasse und internationale Vereinbarungen mit Anmerkungen und Sachregister. 1. Theil Bis zum Jahr 1892.* Berlin, 1893.
- ROSS, Doran H.: ‚Cement lions and cloth elephants: Popular arts of the Fante Asafo‘, in: *5000 Years of Popular Culture* (ed. Fred E. H. SCHROEDER). Bowling Green, 1980, 290-317.
- SARPONG, Peter.: *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture.* Accra-Tema, 1974.
- SEIDEL, H.: ‚Krankheit, Tod und Begräbnis bei den Togonegern‘, *Globus* 72 (1897) 21-25, 40-45.
- SPIESS, Carl: ‚Einiges aus den Sitten und Gebräuchen der Evhe-Neger in Togo, *Deutsche Geographische Blätter* 29/1 (1906) 33-36.
- ‚Die Bestattung der Toten bei den Evhenegern in Westafrika‘, *Deutsche Geographische Blätter* 30/4 (1907) 141-149.
- SPIESS, Sophie: ‚Heidnische u. christliche Totenfeiern und Begräbnisse‘, *Quartalsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 2 (1931) 6-8.
- SPIETH, Jakob: *Die Ewestämme, Material zu Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo.* Berlin, 1906.
- STEINER, Paul: ‚Land und Leute von Akra‘, *Deutsche Kolonialzeitung* (1885) 48-53.
- *Die Basler Mission auf der Goldküste.* Basel, 1909.
- *Ein Freund Afrikas. Lebensbild des Basler Missionars Johannes Zimmermann.* Basel, 1917.
- STRECK, Bernhard: ‚Netzwerke: Der transaktionale Einspruch gegen das Paradigma der struktur-funktionalen Ethnologie‘, *Anthropos* 80 (1985) 569-586.
- STRICKRODT, Silke: ‚*Those Wild Scenes.*‘ *Africa in the Travel Writings of Sarah Lee (1771-1856).* Glienicke/ Berlin, 1998.
- TERRAY, Emmanuel: ‚Le pouvoir, le sang et la mort dans le royaume asante au 19e siècle‘, *Cahiers d'études africaines* 136 (1994) 549-61.
- TENKORANG, S.: ‚John Mensah Sarbah, 1864-1910‘, *Transactions of the Historical Society of Ghana* XIV (1973) 65-78.
- TREMEARNE, A. J. N.: ‚Extracts from diary of the late Rev. John Martin, Wesleyan missionary in West Africa, 1843-48.‘ *MAN* 74 (1912) 138-143.
- VAN der GEEST, Sjaak: ‚The image of death in Akan highlife songs of Ghana‘, *Research in African Literatures*, 11/ 2 (1980) 145-174.
- VORTISCH, H.: ‚Die Neger der Goldküste‘, *Globus* 89/ 18 (1906) 279-282.

- WARD, W. E.: *A Short History of Ghana*. London, 1957.
- WEYHE, Hermann: ‚Totencostüm in Afrika‘, *Monatsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 12/ 137 (1862) 598.
- WIEGRÄBE, Paul: ‚Durch den Horizont sehen‘, *Quartalsblatt der Norddeutschen Missionsgesellschaft* 2 (1930) 6-8.
- WILLIAMS, Clifford: ‚Asante: human sacrifice or capital punishment? An assessment to the period 1807-1874‘, *International Journal of African Historical Studies* 21/3 (1988) 433-441.
- WILLIAMSON, S. G.: *Akan Religion and the Christian Faith, A Comparative Study of the Impact of Two Religions* (ed. A. Kwesi DICKSON). Accra, 1965.
- WILKS, Ivor: *Forest of Gold. Essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. Ohio, 1993.
- WINSNES, Selena A.: ‚There is a house on Castle Drive: The story of Wulff Joseph Wulff‘, *History in Africa* 27 (2000), 443-448.
- WIRZ, Albert et al.: ‚Transculturation – Mission and Modernity in Africa. A Manifesto‘, in: *Transculturation – Mission and Modernity in Africa* (ed. Adam Jones). Leipzig 2003, 3-23.
- ZIELNICA, Krzysztof: *Bibliographie der Ewe in Westafrika*. Wien, 1976.
- ZIPS, Werner: ‚Unter den Schwingen des Königs: Begräbnis von Nii Ayaa Aryee II., Jasetse of Dome in Achimota/ Ghana‘, *Wiener ethnohistorische Blätter* 45 (2000) 89-107.
- ZÜNDEL, G.: ‚Land und Volk der Eweer auf der Sklavenküste in Westafrika‘, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* (1877) 377-93, 401-21.

INDEX

A

Abetifi.....54
 Abiriw.....55
 abusua14, 53, 57
 abusua kuruwa21, 39
 Accra.....9, 10, 18, 19, 21-23, 27-32, 34,
 43, 47, 51, 56
 adae37
 ade sie die.....13
 adeboo shia*Siehe Ahnenhaus*
 adinkra16
 Adjei, Ako...5, 9, 10, 14, 27, 28, 31, 32, 36
 Ahnen3-5, 15, 21, 25, 26, 32-35, 39, 54
 Beeinflussung der.....7, 16, 20
 Einfluss der4, 7
 -gedenken37, 38
 -haus26, 38
 Kommunikation mit.....12, 33
 königliche.....37
 schlechte.....4
 -sphäre.....4, 5, 7, 8, 33
 -status4, 5, 35-38
 Akan...3, 4, 7-9, 13, 14, 16, 21, 34, 39, 41,
 43, 47, 48, 53
 Akanisierung41
 akonkofo*Siehe Gentlemen*
 Akropong.....*Siehe Akuropon*
 Akuapem6, 15, 56
 Akuropon.....39, 54
 Alkohol.....8, 9, 11, 12, 16, 37, 44, 46, 47,
 52, 58
 Allen, Marcus56
 Alltag.....7, 16, 35, 38
 amediba*Siehe Matten*
 Aného12, 27
 Antubam, Kofi.....5, 16
 Arbeit.....26, 47, 49, 51, 59
 Archäologie19, 25
 asafo41, 48, 49
 asamando4, 5
 asamanpo*Siehe samanpow*
 Asante...4, 5, 13, 16, 18, 28, 33, 34, 36-38,
 44, 46, 57, 58
 Annexion von.....46
 Asantehene20, 36, 37, 44, 46
 asensie*Siehe Topfplatz*
 Atta, Nana Ofori.....20
 awunnyade.....*Siehe Totensteuer*

Axim45
 Ayirebi46, 48

B

Banken48
 Bantama36
 Barim Kese.....36
 Barima, Kofi55
 Basler Mission17, 31, 51, 53, 58
 Bauern.....18, 47, 58
 Bestattungs-
 organisationen48
 töpfe.....39
 tötung.....18-22, 51
 verein49
 Bibel.....14, 52
 Bohner, Heinrich (Miss.)36, 37, 44
 Bowdich, Edward T.25
 Burton,29, 30
 Busia, K. A.4, 38, 56, 58

C

Cape Coast25, 29, 30, 39, 40, 43, 44, 56
 Christaller, J. G. (Miss.).....28
 Christiansborg.....51
 Cruickshank, Brodie3, 15, 33, 35-37, 43

D

Dänemark.....25, 51
 Daniell, William F.19, 21, 26, 36
 Dienstleistung9, 47, 50
 Dieterle (Miss.).....22

E

Ehre11, 27, 32, 34, 49, 51
 Einbalsamierung9, 47
 Elefantenschwanz44
 Elfenbeinküste41
 Elmina.....17, 19, 25, 40
 Engel41
 Epilepsie5
 Erbrecht.....14, 35, 44, 48, 53
 Essen20, 38, 44, 47, 52
 Evangelical Presbyterian Church.....55
 Ewe...3, 4, 6, 9, 16, 17, 20, 25, 33, 37, 38,
 40, 42
 Anlo38, 40, 41
 Bat™38
 -Kirche.....54
 Exil.....46

F

fafoo.....*Siehe* Zweite Bestattung
 Familie.....4, 9, 13, 25, 26, 46, 49, 53, 56
 Familienporträts41
 Fante3, 25, 28, 30, 35, 45, 48
 Fernando Po.....29
 Fernsehen12
 Ffoulkes, Arthur30, 35
 Field, Margaret J.4, 21, 22, 32, 38
 Fischer18, 47
 Forts.....39, 51
 Fotos12, 41
 Frauen.....9, 11, 14-16, 21, 28, 36, 43, 44,
 47, 53, 54, 56
 -vereinigung49
 Fremde.....26, 33

G

Ga.....3-5, 9, 14, 20, 22, 25, 28, 31, 32, 34,
 36, 37, 49
 Gaben13, 14, 35, 47, 49, 50, 56
gbohiiadzeng4, 6
gbomotso4
 Geburt.....5, 58
 Gedächtnisstützen.....39
 Gedenk-
 feste35-38
 gottesdienst56
 steine38-42, 52
 Geisterdickicht*Siehe samanpow*
 Geld8, 13, 47-49, 55, 58
 Gentlemen46
 Gesangbuch14
 Gewalt54
 Gewehrsalven11, 48
 Gewerkschaften49
 Gold.....13, 46
 Gold Coast Aborigines' Rights Protection
 Society.....40
Gold Coast Leader, The40
 Gottheiten39, 55
 Grab-
 beigaben3, 14, 53
 hügel.....25
 markierung28, 38-41
 skulpturen.....39, 41, 42
 Großbritannien3, 19, 26, 29, 32, 45, 46

H

Haare21, 32-34, 39, 53
 Handel13, 25, 43, 44, 46

Handwerk/er16, 17, 51
 Härtter, G. (Miss.).....10, 38
Heidenbote51
 Heimat.....10, 32, 33
 Heirat26
 Henker.....20, 21
 Hexerei.....6, 22
 Ho40
 Hocker.....20, 37, 39, 41, 44
sika dwa44
homowo37
 Hüttenhaft21
 Hygiene.....29

I

Identität57
 Igwa*Siehe* Cape Coast
 indirekte Herrschaft45
 Individualität.....7, 23, 42, 54, 58
 Integration.....26
 Internet12
 Investitionsmöglichkeiten.....58

J

Jahresfeste37, 38
 Jenseitsreise4, 9, 12, 14
 Jude25

K

Kaffee41
 Kakao18, 41, 58
 Kämpfer10
 katholische Mission51
 Kaurimuscheln38
 Kautschuk46
 Keta4, 17, 31, 41
ketiba*Siehe* Matten
 Kindbett5, 6, 27
 Kirchen-
 ältesten54, 55
 bau55
 chor14
 ordnung.....14, 30, 52, 53
 Kleidung10, 12, 16, 47, 57
 Kleinpopo*Siehe* Aného
 Klose, Heinrich21
 Kolonialverwaltung.....22, 29-31, 34, 40,
 45, 61
 Kommerzialisierung10, 47
 Kona46
 Konflikte46, 48, 53, 55, 57
 Konversion.....53, 54

- kose* 28
 Krankenhaus 13, 29
 Krankheit 5, 6, 27, 29, 55
 Kredit 48
 Kreuz 41, 52
krobo 10
 Krobo 31
 Kühltechnik 11, 47
 Kumasi 18, 25, 34, 36, 46
 Kumasi Traditional Council 46
 Küster, Gustav 31, 56
 Kwei, Samuel Kane 18
 Kyebi 20
- L**
- La 44
 Landkauf 58
 Lärm (heidnischer) 52
 Larteh 11, 33, 49
 Lebenskraft 16, 33, 53
 Lee, Sarah 25, 26
 Leichenwagen 23
 Leiter des Todes 16, 39
 Lepra 5, 27
 Libationen 12, 16, 38, 56
 Literalität 6, 40, 49
 Literatur 7
 -club 14
 Lomé 31, 41, 56
- M**
- Macdonald, George 28
 Mader (Miss.) 19
 Männer 14, 15, 21, 36, 46, 48, 53, 54
mantse 20
 Martin, John (Miss.) 43
 Matrilineage 14, 21, 39, 48, 53
 Matten 17
 Mausoleen 21, 34, 36
 Medien 12
 Medizin 9
 Menschenopfer 18-21, 31, 51
 Migration 31, 34, 49
 Militär 48
 britisches 31, 34
 Moheno, Paul(o) 44
 Monopol 20
 Musik 12, 47, 48, 51, 52
 Choräle 52
 Highlife 7
 Klagelieder 37
 Trauerlieder 5, 15
- Muslimen 17, 30, 41
- N**
- noli* *Siehe* Ahnen, schlechte
 Nachbarschaft 9-12, 15, 47
 Nägel 21, 32-34, 53
 Naturheilkunde 55
 Netzwerke 14, 22, 47
 Niederlande 40
 Nketia, J. H. Kwabena 3, 9, 15
 Norddeutsche Mission 14, 19, 30, 51,
 52, 55
nsa 47, 48
 Nwabiagya Rural Bank 48
 Nyalemegbe, Hermann (Missionslehrer) 54
- O**
- obrafo* *Siehe* Henker
odwira 37
 Oguaa *Siehe* Cape Coast
ohe 10
 Oralität 6, 40
 Ostentation 13, 43, 46
 Osu 31
 Owoo, Ata 18
 Owu *Siehe* Moheno, Paul(o)
- P**
- Palmwein 47
 Paramount Chiefs 45
 Peki 19, 49, 52
 Perregaux, Edmond 28, 38, 39
 Petition 46
 Plakate 12, 47
 Plastiken 39, 41, 42
 Pocken 5, 27
 Politik 44
 Polygamie 51
 Portugal 51
posuban 41
 Prempeh I 46
 Presbyterianer 54, 55
 Prestige 9, 13, 18, 27, 34, 44, 46-48, 54
 Prozession 21, 22
- R**
- Radio 12, 47
 Rangsystem 39, 43-45
 Rattray, Robert S. 13, 20, 22, 28, 29, 36,
 37, 39
 Redistribution 50
 Reinigung 37

- Reinkarnation 4
 Reziprozität 7, 10, 47, 49
 Rot 16, 23, 57
 Ruhe (christliche) 52
- S**
- samanpow* 28
 Sarbah, John Mensah 40
 Sarg 13, 17, 18, 32, 33, 45-48, 55
 Sarpong, Peter 35, 36, 38
 Schießpulver 44, 47
 Schmuck 9, 10
 Seele 4, 33
 Seychellen 46
 Sierra Leone 56
sika mena 44
sis *Siehe Ahnenstatus*
 Skelettierung 36
 Sklaven 26, 27, 31, 51, 52
 -handel 26
sora 39
 Spiess
 Carl (Miss.) 4, 6, 17, 31, 40, 50
 Sophie (Miss.) 38, 52
 Steuer 44, 46
 Strafe 4, 12
 Todes- 18
susuma *Siehe Seele*
- T**
- Tanz 9, 12, 35, 37, 48, 51, 52, 56
 Terrakotta-Köpfe/ Figuren 39
 Testament 57
teufan 10
 Tieropfer 20
 Tischler 17, 18
 Tod
 der gute 5
 der schlimme 5, 6, 27
 der verborgene 23
 in der Fremde 10, 32, 33
 Todes-
 anzeige 13, 47
 ursache 5, 6, 27
- Togo 11, 21
 Tongefäße 39
 Topfplatz 39
 Toten-
 folge 18, 20
 klage 14, 15, 37
 steuer 44, 46
 tragen 22, 51
 Tötungstechnik 19
 Town Funeral Committee 49
 Trauer 15, 16, 21, 31, 36, 52
 -kleidung 16, 57
 -lieder 5, 15
 -tage 36
tsiefe *Siehe Ahnensphäre*
 Tücher 17, 28
 Twi 20, 47
- Ü**
- Überführung 10, 32, 33
 Umverteilungsfest 50
 Urbanisierung 29, 31, 49
- V**
- Vereine 49
 Videofilmer 47
 Volta 4, 38
- W**
- Waschung 9, 32
we 38
 Wesleyaner 43, 51, 57
 Widerstand 31, 34
 Wulff, W. J. 25
- Y**
- Yams 37, 38
- Z**
- Zauberei 6, 22
 Zeitung 12, 47
 Zement 39, 41
 Zimmermann, Johannes (Miss.) 26, 51
 Zweite Bestattung 4, 11, 33, 35, 36

Mission Archives Series

- No. 3: Afrikabestände im Archiv des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: II. Kamba, Nord-Tanzania, Allgemeines**
Adam Jones et al., 1998. ISBN 3-932632-29-X. Pp. iii, 106.
- No. 4: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: III. Führer zum Material über Ostafrika im *Evangelisch-Lutherischen Missionsblatt* 1893-1900**
Matthias Eger & Christoph Langer. ISBN 3-932632-30-3. 2nd ed. (1999): Pp. v, 45.
- No. 5: Afrikabestände in deutschen Missionsarchiven: Perspektiven ihrer Erschließung**
Adam Jones & Gudrun Miehe (Hg.), 1999. ISBN 3-932632-41-9. Pp. 35, 1 ill.
- Nos. 6-7: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Luth. Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teile 1-2)**
Viola Solluntsch 1999. ISBN 3-932632-31-1, 3-932632-46-X. Pp. vi, 403, 2 ill.
- No. 8: Afrikabestände im Archiv des Missionswerkes der Ev.-Lutherischen Kirche in Bayern, Neuendettelsau**
Anette Volk, 1999. ISBN 3-932632-47-8. Pp. iv, 47.
- No. 9: Afrikabestände in den ev.-lutherischen Missionsarchiven: Leipzig und Moshi**
Adam Jones, Christoph Langer & Steffen Lehmann, 2000. ISBN 3-932632-48-6.
- No. 10: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: I. Schriftliches Material, Ethnographica, Bilder, Karten**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-49-4. Pp. viii, 152, 1 ill.
- No. 11: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: II. Die in Afrika tätigen Geschwister; Literaturverzeichnis**
Adam Jones, 2000. ISBN 3-932632-50-8. Pp. vi, 93, 1 ill.
- Nos. 12-13: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: III. Das Bildarchiv (Südafrika), Teil 1 + Teil 2**
Petra Albert, 2000. ISBN 3-932632-51-6, 3-932632-53-2. Pp. vi, 330, 1 ill.
- Nos. 14-15: Afrikabestände im Unitätsarchiv der Herrnhuter Brüdergemeine: IV. Das Bildarchiv (Ostafrika), Teil 1 + Teil 2**
Anette Volk, 2000. ISBN 3-932632-52-4, 3-932632-54-0. Pp. vi, 318, 1 ill.
- No. 16: Afrikabestände im Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig e.V.: IV. Das Bildarchiv (Teil 3)**
Matthias Eger, 2000. ISBN 3-932632-76-1. Pp. iii, 46, 1 ill.
- No. 17: Führer zum Material über Ostafrika im *Evang.-Luth. Missionsblatt* 1901-1905**
Anja Reimers, 2000. ISBN 3-932632-78-8. Pp. iii, 68, 1 ill.
- No. 18: Führer zum Archiv des Ev.-Lutherischen Missionswerkes Leipzig**
Birgit Niquice 2001. ISBN 3-932632-81-8. Pp. 124, 1 ill.
- No. 19: Photographs from Pare. From the Archive of the Leipzig Mission c.1900-1940**
Viola Solluntsch 2001. ISBN 3-932632-83-4. Pp. x, 121 ill.
- No. 20: Afrikabestände der Norddeutschen Missionsgesellschaft im Staatsarchiv Bremen**
Manuela Büttner & Sandy Martens 2001. ISBN 3-932632-95-8. Pp. xi, 89, 1 ill.
- No. 21: Archivbestände zu Tansania in der Benediktiner-Erzabtei St. Ottilien**
Anette Volk 2002. ISBN 3-935999-05-4. Pp. 156, 1 ill.
- No. 22: Transculturation: Mission and Modernity in Africa**
Edited by Adam Jones 2003. ISBN 3-935999-14-3. Pp. 84.
- No. 23: Guide to the Basel Mission's Ghana Archive**
Paul Jenkins et al. 2003. ISBN 3-935999-17-8. Pp. 117
- No. 24: Afrikabestände im Archiv der Breklumer Mission**
Kristin Schierenberg. 2005. ISBN 3-935999-40-2. Pp. 166
- No. 25: Fotos aus Äthiopien im Archiv der Hermannsburger Mission**
Uta Dierking. 2005. ISBN 3-935999-42-9. Pp. 336
- No. 26: Guide to the ELCT Northern Diocese Archive in Moshi, Tanzania 1906-1993**
Monika Rammelt 2005. ISBN 3-935999-44-5. Pp. 170
- No. 27: Fotos und Texte von der Visitationsreise des Leipziger Missionsdirektors Carl Ihmels nach Tanganyika, 1927**
Matthias Kempke 2006. ISBN 3-935999-52-6. Pp. 81
- No. 28: Digitized Records of the Evangelical Lutheran Church of Tanzania in Moshi**
Monika Rammelt & Antonia Witt 2008. ISBN 3-935999-61-5. Pp. 36, 1 map

Leipziger Arbeiten zur Geschichte & Kultur in Afrika

- No. 1: Leipziger Missionare und kolonialer Alltag auf dem 'Missionsfeld' am Kilimanjaro**
Steffen Lehmann, 2003. ISBN 3-935999-15-1. Pp. 64
- No. 2: Die Maasai, Chagga und Pare auf historischen Fotografien der Sammlung des Museums für Völkerkunde zu Leipzig**
Viola Solluntsch, 2003. ISBN 3-935999-19-4. Pp. 136, 116
- No. 3: Berichte einer Exkursion nach Süd-Ghana**
Adam Jones & Anne-Sophie Arnold (Hrsg.), 2003. ISBN 3-935999-18-6. Pp. 88
- No. 4: Die Buchkrise im anglophonen Afrika seit Mitte der 1980er Jahre. Ein 3-Länder-Vergleich**
Maja Machmutow, 2003. ISBN 3-935999-23-2. Pp. 113
- No. 5: Einflüsse auf die Musik Süd-Ghanas bis 1966**
Matthias Eger, 2004. ISBN 3-935999-27-5. Pp. 82
- No. 6: Die Leiter des Todes. Bestattungen in Süd-Ghana seit Mitte des 19. Jahrhunderts**
Christoph Langer, 2004. ISBN 3-935999-34-8. Pp. 76
- No. 7: La question foncière à Aného (Togo) pendant la période allemande (1888-1913)**
Françoise Caupeil, 2004. ISBN 3-935999-33-X. Pp. 156
- No. 8: Afrika bis 1990 in den Archiven der Neuen Bundesländer. Eine erste Bestandsaufnahme**
Birgit Niquice, 2004. ISBN 3-935999-35-6. Pp. 239
- No. 9: Die Wahrnehmung und Herausbildung von Ethnizität in Deutsch-Ostafrika**
Manuela Büttner, 2005. ISBN 3-935999-39-9. Pp. 104
- No. 10: Das Bild des "Afrikaners" im Spiegel deutscher Zeitschriften der Aufklärung**
Jana Braun, 2005. ISBN 3-935999-50-X. Pp. 91
- No. 11: Die Felsmalereien und –gravierungen des südlichen Afrika. Eine vergleichende Analyse**
Christina Otto, 2006. ISBN 3-935999-51-8. Pp. 138
- No. 12: Die Leipziger Baumwoll- und Sisalplantagen in Deutsch-Ostafrika**
Kathrin Fritsch, 2007. ISBN 3-935999-59-3. Pp. 52 (50 ill.)
- No. 13: Deutsche Missionare und afrikanische Initiationsriten in Südafrika vor 1939**
Silke Isaak, 2008. ISBN 3-935999-64-X. Pp. 41
- No. 14: Geschichtskultur in Südost-Togo**
Tina Kramer, 2008. ISBN 3-935999-65-8. Pp. 147
- No. 15: Der schöne Körper: Afrikanische Weiblichkeitskonzepte**
Margit Lehr, 2011. ISBN 3-935999-71-2. Pp. vi, 86
- No. 16: Zwischen Moral und Selbsthilfe: Die Relevanz lokaler Institutionen zur Bewältigung von HIV/AIDS im Südwesten Tansanias**
Susann Küster, 2011. ISBN 3-935999-72-0. Pp. 136, xviii
- No. 17: Raumwissenstransfer in Westafrika im 19. Jahrhundert. Eine Untersuchung am Beispiel der Reisewerke von Raffeneil und Gallieni**
Ulrike Luttenberger, 2011. ISBN 3-935999-74-7. Pp. 46
- No. 18: Oyster Bay - eine koloniale Heterotopie und ihre postkoloniale Bedeutung**
Jochen Lingelbach, 2011. ISBN 3-935999-75-5. Pp. 120
- No. 19: The 'Synagogue, Church of All Nations': Multimedia, Healing, Prophecy**
Hanna Küstner, 2011. ISBN 3-935999-76-3 Pp. 45