



Die dauerhafte Etablierung von rituellen Abweichungen

Das *lakori*-Prinzip bei den Balsa Nordghanas

Franz Kröger

Abstract. – The article analyses specific innovations called *lakori* by the Balsa. Such alterations of a given norm may intrude into a ritual system accidentally and involuntarily, or they may express the wish to introduce innovations of a changing society. Although every alteration may be regarded as an offence against ancestors or other supernatural powers, the change must be maintained in future ritual performances (i.e., it has “entered the ritual”). To a certain extent, however, compensation for an unjustified alteration of traditional rites is possible and an omitted ritual element may be made up for. Creating a balance between the old, fixed ritual traditions and the radical change caused by spontaneous and arbitrary innovations is perhaps the most significant function of *lakori*. [*Northern Ghana, Balsa, funeral, ritual, tradition, innovation*]

Franz Kröger, Dr. phil. (Ethnologie, Münster 1978), Dozent im Ruhestand, ehemals Vorlesungen an der University of Cape Coast (Ghana) und am Institut für Ethnologie, Münster. – Interessenschwerpunkte: Religionsethnologie, Linguistik, materielle Kultur und Sozialstruktur; mehrere Feldforschungsaufenthalte in Westafrika, vor allem bei den Balsa und Koma in Nordghana. – Zu den Publikationen zählen Bücher und Beiträge in Fachzeitschriften; siehe Zitierte Literatur.

At Athens, Lysimache, the priestess of Athene Polias, when asked for a drink by the mule drivers who had transported the sacred vessels, replied, “No, for I fear it will get into the ritual.”

Dieses Zitat¹ des griechischen philosophischen Schriftstellers Plutarch (46–120 n. Chr.) stellt Jonathan Z. Smith in seinem Buch “Imagining Religion”² der These voran, dass das Zufällige (accident) im Bereich der (religiösen) Riten als “Wunder und Zeichen (miracle, sign)” oder als “Unreinheit

und Blasphemie (impurity, blasphemy)” verstanden wird und durch Wiederholung routiniert Signifikanz erhalten und Teil der Zeremonien werden kann (1982: 53 f.).

Für die Einbindung eines anfangs profanen Phänomens in den ritualisierten Ablauf religiöser Handlungen ließen sich wohl bei vielen Ethnien zahlreiche Beispiele finden. Hier soll mit dem *lakori*-Prinzip ein Spezialfall dieser Art der Ritualveränderung dargestellt werden, wie er in mehrjährigen Feldforschungen bei den Balsa³ Nordghanas eruiert wurde.

Die zufällige Entstehung eines Meidungsgebots

Das rein zufällige Eindringen eines fremden Elements, wie es von Smith im Zitat dargestellt wird, kann auch bei den Balsa zu dauerhaften Verände-

1 In der lateinischen Ausgabe von Plutarchs “De vitioso pudore” (Kap. XIV, 534C) heißt es: “Et Lysimache Athenis Minervae Poliadis antistita, cum agasones sacra apportantes infundere juberent: Vereor, inquit, ne hoc quoque in consuetudinem trahatur” (Didot 1868: 646).

2 Eine deutsche Übersetzung des relevanten Kapitels “The Bare Facts of Ritual” findet sich bei Belliger und Krieger (1998: 213–226).

3 Die Balsa, eine patrilinear organisierte Gruppe von etwa 100.000 Mitgliedern im Südwesten der Stadt Navrongo, leben vorzugsweise vom Hirseanbau mit Viehhaltung. Ihre traditionelle Religion ist vor allem durch den Ahnenkult und die Verehrung von Erdheiligtümern bestimmt; zu weiteren allgemeinen ethnografischen Daten siehe Schott (1970) und Kröger (1978, 2001).

rungen im Ritual führen. Allerdings gibt es für die Akteure einen Zufall in dem hier gebrauchten Sinne nicht, sondern dieser wird als bewusstes Eingreifen einer übernatürlichen Macht gedeutet, wie das folgende Beispiel zeigt. Die durch ein Meidungsgebot (*kisuk*) charakterisierte Einstellung der Menschen zu einem "heiligen" Tier, die früher mit dem Begriff Totemismus belegt wurde, basiert bei den Balsa nicht auf Ereignissen, die der "Urzeit" entstammen, sondern sie wurde wohl zu allen Zeiten bis in die Gegenwart neu geschaffen, ergänzt oder verändert. Als während der Regenzeit 1973 eine kleine Gruppe von Balsa einen stark angeschwollenen Fluss durchqueren wollte, wurde ein kleines Kind von den Fluten erfasst und fortgetragen. Ein Krokodil schwamm auf das Kind zu, ohne es jedoch zu behelligen. Nach Angabe von Augenzeugen versuchte es sogar, das Kind zum Ufer hin abzudrängen, sodass es gerettet werden konnte. Der Vorsteher (*yeri-nyono*) des Gehöfts, zu dem das Kind gehörte, ordnete daraufhin an, dass fortan allen Bewohnern die Tötung und der Verzehr von Krokodilen verboten sei. Ein neues Tabu (*kisuk*) in Verbindung mit einem "heiligen" Tier, das als Inkarnation eines Ahnen oder eines den Menschen wohlgesonnenen Geistes verstanden wurde, war entstanden.

Das *lakori/lokoli*-Prinzip bei den Balsa und Nachbarethnien

Wichtiger als die Veränderung ritueller Strukturen durch Zufälle scheint mir bei den Balsa eine mehr oder weniger bewusste Abweichung, schuldhaft oder schuldlos Unterlassung oder unerlaubte Erweiterung und Überschreitung traditionell festgelegter Vorschriften durch die Ausführenden zu sein. Eine solche Abweichung von einer rituellen Norm mit ihren Folgen wird von den Balsa *lakori* (Pl. *lako*) genannt. Die beiden letzten Silben dieser Bezeichnung sind wahrscheinlich sprachlich verwandt mit *korum*, für das mir als Definition einmal "das, was die Ahnen (*koma*) taten" angegeben wurde, das aber gewöhnlich mit "Tradition" oder "Geschichte" übersetzt wird (vgl. Schott 1977: 149 und Kröger 1992: 183). Die erste Silbe von *lakori* konnte bisher sprachlich nicht mit anderen form- und sinnverwandten Begriffen innerhalb der Balsa-Sprache assoziiert oder etymologisch erklärt werden. Die Vermutung eines Informanten, dass *la* vielleicht mit dem Verb *le* (beleidigen, verletzen)⁴ verwandt

sein könnte, würde inhaltlich zwar gut zur Bedeutung von *lakori* passen (die Tradition verletzen), ist aber aus linguistischen Gründen wenig wahrscheinlich. Befragungen mehrerer kompetenter Balsa nach der Bedeutung von *lakori* führten natürlich nicht zu einer abstrakten Definition, sondern sie versuchten den Begriff durch Beispiele zu erklären (*lakori* is when you do not bury a deceased man in a *golung* [triangle cloth] so that you cannot bury his sons in a *golung*). Ein alter Erdherr drückte es so aus: "Dein Vater tat dieses und du tust etwas anderes" und ein Englisch sprechender Informant gab folgende "Definition" für *lakori*: "Something your family has never done before and you want to do it." Es fällt auf, dass hier und in anderen Beschreibungen *lakori* nicht speziell auf einen religiösen Bereich bezogen wird. Dieses mag vor allem dadurch erklärt werden, dass es im Bewusstsein der Informanten keine klare Abgrenzung von sakralen und profanen Handlungen oder Bereichen gibt. Jede Tat kann einen religiösen Bezug haben, der besonders dann bewusst wird, wenn sie sich von den üblichen Verhaltensmustern entfernt.

Ein Versuch, Balsa-Informanten zu möglichst vielen Satzbildungen mit dem Wort *lakori* zu veranlassen oder vorgegebene englische Sätze in die Buli-Sprache zu übersetzen, ergab, dass *lakori* nicht nur einen Bruch mit einer alten Tradition bezeichnet, sondern auch das durch die Abweichung neu entstandene Ritual, wie es zum Beispiel in dem Satz "*Tagung a chim ká lakori*" (eine Abweichung wird *lakori*) zum Ausdruck kommt.

Auf der Suche nach Entsprechungen bei anderen Ethnien Nordghanas fand ich bisher nur eine formal-sprachliche und auf das gleiche Phänomen bezogene Übereinstimmung des *lakori*-Begriffes bei den Koma, einer kleinen Ethnie von etwa 2.000 Mitgliedern im Südwesten des Wohngebiets der Balsa, die sowohl sprachlich als auch kulturell mit ihnen verwandt sind. In Konni, der Sprache der Koma, existiert der Begriff *lokoli*, der jedoch nach Baluri (s. u.) die vorgegebene oder durch eine Übertretung neu geschaffene Norm (set standard, precedent) beinhaltet und nicht, wie bei den Balsa, die Abweichung von dieser.

Ben Baluri Saibu aus Yikpabongo, einem Koma-Dorf, beschreibt in einem Kapitel über "Courtship and Marriage" die vorgeschriebenen Geldgeschenke (*bandaala ligre*, wörtlich "love money") des Brautwerbers (Kröger and Baluri 2010: 306):

How much is given depends on the existing precedent in the villages or clans concerned; in other words, the

ner Tradition wird in Buli durch *tagri korum* (*tagri*: wechseln, verändern) ausgedrückt.

⁴ Das Nomen *lakori* selbst wird in Buli, der Sprache der Balsa, mit dem Verb *nye* (machen) oder *ta* (haben) verwendet: *nye lakori* "einen *lakori* (Verstoß) begehen". Die Veränderung ei-

amount used to be fixed and to give more was to violate the set standard (*lokoli*). These days, however, things have changed. When competition for a girl is keen, a resourceful young man may offer up to 200,000 Cedis and more. Koma elders disapprove of this change of attitude, but it has caught on! The *lokoli* has been broken.

Dass ein Durchbrechen des *lokoli*-Prinzips, d. h. hier der institutionalisierten Gesetze und Bräuche, zu einer Etablierung der innovativen Verletzung der geheiligten Traditionen führt, geht aus einem weiteren Zitat Baluris über die Heirat geschiedener oder zur Zeit der Werbung noch mit einem anderen Mann verheirateter Frauen hervor (2010: 310):

... For example, a man of the Bakodeng Clan of Yikpa-bongo may not confiscate a Duyogisi (Yizesi) man's wife, because the two groups are *chomballi*: children of the same "father" or ancestor Such a violation could result in restrained relations. If a wife wrongly confiscated is not returned, a *lokoli* (precedent) will have been set and a Duyogisi could seduce a Bakodeng man's wife and the two groups would now become *dataasi* (enemies in marriage).

Ähnliche, dem *lakori/lokoli*-Prinzip entsprechende Auffassungen und Praktiken treten anscheinend auch bei weiteren Ethnien Nordghanas auf, finden sich aber nur gelegentlich in der ethnografischen Literatur. M. Fortes (1945: 43) berichtet von einer Episode bei den Tallensi von Tongo. Obwohl vier Tallensi-Sektionen sich als Nachkommen ihres Urahnen (founding ancestor) Mosuor betrachten, obliegt nur Tongo die Verehrung dessen Ahnenschreins. Bei einer Opfervorbereitung entdeckte man plötzlich, dass ein Vertreter einer anderen der vier Sektionen (Yaməɔg) anwesend war, was sofort intensive Beratungen der *elders* zur Folge hatte ("The elders began to discuss the situation vigorously"). Als sich der nichtoffizielle Charakter des Besuchs herausstellte, wurde eine Erlaubnis erteilt. Relevant für unsere Erörterungen des *lakori*-Prinzips ist die Begründung dieser Erlaubnis:

... his [the visitor's] presence there did not signify a claim by Yaməɔg to be represented at such rites, nor would it establish a precedent for the future (Fortes 1945: 43).

Zwei wesentliche Elemente, die im Folgenden für die Balsa noch eingehender Erörterung unterzogen werden sollen, erscheinen auch bei den Tallensi: einmal die eingehenden Beratungen der *elders*, als sie erfahren, dass hier möglicherweise ein alter Rechtsanspruch und eine alte Tradition durchbrochen wurden (die allein ihnen zustehende Beopferung des Mosuor-Schreins), und zweitens die allerdings nach den Beratungen unbegründete Furcht, dass die Neuerung "in das Ritual eingeht" und damit verewigt wird ("... establish a precedent for the future").

Bevor hier erörtert wird, wie sich *lakori* auf die religiöse Tradition bei den Balsa auswirkt, sollen relevante Beispiele für verschiedene Realisierungen dieser Idee dargelegt werden.

Beispiele für *lakori* im Ritual

Die Befürchtung, durch eine Abweichung oder Unterlassung bei der Ausführung eines rituellen Ablaufs Präzedenzfälle für zukünftige rituelle Aktionen zu schaffen, spielt in den Überlegungen der Verantwortlichen ständig eine Rolle, wie einige Beispiele im Umfeld der Rituale einer Balsa-Totenbestattung in Wiaga Yisobsa zeigen.

Im Januar 2003 war die Schwester meines damaligen Balsa-Assistenten im Krankenhaus der Distrikthauptstadt Sandema verstorben. Da der Vater dieser Frau in Südghana weilte, musste mein Assistent als ältester Sohn die Position und Aufgaben des Vaters übernehmen. Mit Hilfe eines Pick-up-Fahrzeuges transportierten wir den Leichnam in das etwa 10 km entfernte Elternhaus in Wiaga und ermöglichten so eine vollständige traditionelle Bestattungsfeier. Wie es bei den Balsa üblich ist, sollte die Tote bis zur Bestattung im Ahnenraum (*kpilima dok* oder *dalong*) auf einer speziellen Strohmatten (*tiak*) aufbewahrt werden. Als sich im ganzen Gehöft keine überzählige Strohmatten für diesen Zweck fand, wollte man die Frau auf ihrem eigenen Wickeltuch, das in Ghana zur traditionellen Tuchkleidung einer Frau gehört, aufbahnen. Ein männlicher Gehöftbewohner legte sofort energisch Widerspruch ein, denn das würde nach dem *lakori*-Prinzip bedeuten, dass man in Zukunft keine andere verstorbene Frau von ähnlichem Status vor ihrer Bestattung auf eine Strohmatten legen dürfte. Schließlich musste eine ältere Frau die Schlafmatten ihrer Kinder für diesen Zweck abgeben. Als sie sich später hierüber bei meinem Assistenten beklagte, versprach er ihr, eine neue Matte zu kaufen. Sofort legte eine andere Frau Protest ein, denn dies würde bedeuten, dass der verantwortliche männliche Verwandte der Verstorbenen die Totenmatten von einer anderen Besitzerin gekauft hätte. Dieses wäre zwar kein grober Verstoß gegenüber der Toten oder den Ahnen, würde aber fortan "in das Ritual eingeht", d. h., dass man in späteren Fällen ebenso verfahren müsste.

Nach der Aufbahrung bat man meinen Assistenten und mich, gemäß der Tradition die Gäste aus anderen Gehöften für die nachfolgenden Rituale einzuladen. Ein Gehöftvorsteher (*yeri-nyono*) lehnte die Einladung mit folgender Begründung ab: er könne nicht kommen, da bei der Totengedenkfeier (nicht der Bestattung!) seines Vaters auch kein Ver-

treter aus der Familie der verstorbenen Frau anwesend gewesen sei.

Gewöhnlich wird bei einem Todesfall nach der Aufbahrung des/der Verstorbenen ein Mattenordal (*noai boka*) ausgeführt (Kröger 2001/1: 310f.), das den Schuldigen am Tode des/der Verstorbenen ermitteln soll. Dieses Ritual konnte im beschriebenen Todesfall von Yisobsa nicht stattfinden, da es bei zwei vor einigen Jahren verstorbenen, kinderlosen Frauen des Gehöftes auch nicht ausgeführt worden war. Eine ähnliche Situation, die sogar in einen leichten Konflikt ausuferte, entstand, als mein Assistent am Abend nach der Bestattung einige Böllerschüsse aus einem Stahlrohr (*da-goong*) mit Hilfe von lokal hergestelltem Schießpulver abfeuern wollte, um so alle Nachbarn von der abgeschlossenen Grablegung der Toten zu unterrichten. Der Leiter des Bestattungsrituals, ein älterer Mann aus einem Nachbargehöft, unterstützt von anderen älteren Männern, protestierte, da nicht nur beim Tode der beiden oben erwähnten Frauen, sondern sogar bei der Beerdigung eines älteren Mannes desselben Gehöfts keine Schüsse abgefeuert worden waren. Diesmal konnte sich mein Assistent, der das Schießpulver schon gekauft hatte, durchsetzen, indem er von der Möglichkeit Gebrauch machte, rituelle Unterlassungen nachzuholen. Der erste Schuss galt dem vor einiger Zeit verstorbenen Mann und den zwei unverheirateten Frauen, der zweite Schuss seiner gerade verstorbenen Schwester.

Bei dieser Gelegenheit erfuhr ich, dass man auch nachgeforscht hatte, in welcher Kleidung die beiden unlängst verstorbenen Frauen ins Grab gelegt worden waren (für Männer gelten andere Kleidungsregeln). Beide waren nur mit einem um die Hüften gelegten farbigen Webstreifen (*pali*) bestattet worden. Hätte man ihnen damals diese Webstreifen nicht angelegt, so hätte man jetzt nur die Wahl gehabt, die Tote entweder auch völlig unbedeckt oder mit drei Webstreifen um den Hüften ins Grab zu legen. Im letzteren Fall wäre die Verstorbene verbal dazu aufgefordert worden, die beiden anderen Streifen ihren verstorbenen Vorgängerinnen zu geben: "Gib sie N. und N.!" Auf diese Weise hätte man die rituelle Unterlassung nachholen können.

Entsprechend dem Beschluss der *elders*⁵ sollte einige Tage nach Beendigung der Bestattungsfeier

an der Mutter der Toten das *gaasika*-Ritual vollzogen werden, bei dem der Kopf der Betroffenen kahl geschoren wird und das mit dem rituellen Verzehr eines Hirsebreis endet. Im Sinne der "rites de passage" von Arnold van Gennep (1981) kann es als ein typisches Wiedereingliederungsritual bezeichnet werden. Es hat bis heute noch nicht stattgefunden, da sich die Mutter, eine überzeugte Christin, aus religiösen Gründen diesem Ritual verweigert. Wenn es nicht doch noch nachgeholt wird, bedeutet dies, dass kein Mitglied dieser Familie in einer vergleichbaren Situation dem *gaasika*-Ritual unterzogen werden kann.

Die Liste der hier bei einem einzigen rituellen Ereignis, der Bestattung einer Frau, auftretenden Diskussionen über das *lakori*-Prinzip ist keineswegs vollständig. Immer wieder erkundigte man sich zum Beispiel, welche Bezahlungen gerade bei den beiden vergleichbaren Bestattungen der ebenfalls unverheirateten, kinderlosen Frauen geleistet worden waren, was für ein Tier (*vorub dung*) über dem Grabschacht geschlachtet und welche optionalen Rituale damals vollzogen oder ausgelassen worden waren. Die hier für eine Frauenbestattung geschilderten Beispiele würden wahrscheinlich alle Bulsa so erklären, dass man stets bemüht war, *lakori* und damit eine Verletzung der rituellen Norm zu vermeiden.

Es ist sicherlich lohnenswert zu untersuchen, wie weit im Gegensatz zu diesen Beispielen aus dem traditionell religiösen Bereich in neuerer Zeit das *lakori*-Prinzip in einer streng ablehnenden oder rezeptiven Form auch auf moderne Innovationen Anwendung findet. Als Beispiel soll hier das Eindringen von fotografischen Aufnahmen ritueller Ereignisse angeführt werden. Sie fanden wohl erstmals durch Fremdpersonen, zum Beispiel durch Ethnologen, Eingang in eine festgelegte rituelle Struktur, wurden dann aber auch von emanzipierten Familienmitgliedern, die im Besitz einer Kamera waren, aufgegriffen. Ich selbst erhielt 1973 in Wiaga bei der ersten Teilnahme an einer nichtöffentlichen Ritualfeier ein Fotografierverbot für den offiziellen Teil (Opfer, Reinigungsriten, Orakel usw.) mit der Begründung, dass man bisher nie Bilder von den rituellen Ereignissen gemacht habe und dass die Ahnen und andere übernatürliche Mächte solche Neuerungen nicht liebten. Nach einer ersten, von einem für moderne Entwicklungen aufgeschlossenen Gehöftvorsteher erteilten Erlaubnis zum Fotografieren war hier an einer Stelle ein neues Element in den Ablauf des Rituals eingedrungen und einem freizügi-

den werden. Bei Totengedenkfeiern ist immer eine Gruppe aus einer benachbarten Clansektion vertreten.

⁵ Unter *elders* (Buli: *kpağa*) verstehe ich im Sinne von M. Fortes (1945: 224) "the head of a lineage and his age or generation equals", wobei das zuständige Lineagesegment bei den meisten Beratungen eine genealogische Tiefe von 4–6 Generationen hat und bei den Bulsa auch als *ko-bisa* bezeichnet wird. Es entspricht bei den Tallensi nach Fortes etwa der *inner* oder *medial lineage*. Zu den Beratungen der Bulsa können aber auch andere ältere und erfahrene Männer eingela-

gen Gebrauch der Kamera stand nach Ausbleiben von Sanktionen durch die Ahnen für die folgende Zeit nichts mehr entgegen. Allerdings war das Ablichten wichtiger Ereignisse noch nicht Teil des Rituals geworden, wie es bei europäischen Hochzeiten fast schon der Fall ist, wenn zum Beispiel der Besuch eines professionellen Fotografen in den festlichen Tagesablauf eingeplant wird.

Bei großen öffentlichen Totengedenkfeiern (*kumsa*) der *Bulsa* hat jedoch ein vergrößertes und eingerahmtes Foto der verstorbenen Persönlichkeit schon fast seinen festen rituellen Platz gefunden. Vor Beginn der Feierlichkeiten werden die persönlichen Hinterlassenschaften des oder der Verstorbenen am zentralen Getreidespeicher des Gehöfts abgelegt oder aufgehängt: eine Holztruhe mit Kleidern und Wertgegenständen, vor allem aber bei einem männlichen Verstorbenen seine Waffen, von denen beim Abschluss der letzten Totengedenkfeier (*juka*) Bogen und Köcher rituell zerstört und verbrannt werden. Schon seit mehreren Jahren ist es üblich geworden, ein Foto des Verstorbenen bei dieser Gelegenheit an die Außenwand des Getreidespeichers zu hängen, und ein Fehlen desselben wird schon fast als ein Defizit für den Gesamtablauf betrachtet. Ältere Männer bitten heute mitunter einen Kamerabesitzer, ein Foto von ihnen aufzunehmen, das später bei ihrer Totengedenkfeier am zentralen Speicher hängen soll. Für die Zukunft ist nicht auszuschließen, dass das Anbringen eines Fotos am Speicher voll "in das Ritual eingegangen" sein wird, sodass eine einmalige und vielleicht sogar unverschuldete Auslassung als *lakori*-Verstoß angesehen und danach ein späteres Aufhängen von Fotos in dem betreffenden Gehöft ausgeschlossen wird.

Die Versuche, das Fotografieren in eine religiös-rituelle Umgebung einzuführen, laufen nicht immer in die oben beschriebene Richtung. Nachdem mir ein Wahrsager bereitwillig Auskunft über seine Divinationsutensilien gegeben hatte, erlaubte er mir diese zu fotografieren. Bei diesem Versuch streifte jedoch mein Blitzlicht in dem fast dunklen Raum. Als ich einige Minuten später den Fehler noch im selben Gehöft beheben konnte und um ein Nachholen der Fotos bat, wurde mir dieser Wunsch versagt mit der Begründung, dass der Divinationsgeist (*jadok*) offensichtlich keine Fotos erlaube. An dieser Erkenntnis hatte sich nichts geändert, als ich fast dreißig Jahre später dieselbe Bitte um eine Fotodokumentation an den Wahrsager richtete. Weitere Beispiele für ein solches Einbeziehen von Zufällen, die oft für die Betroffenen orakel- oder zeichenhafte Züge tragen, ließen sich für die *Bulsa* leicht anführen.

Gründe für Abweichungen von traditionell festgelegten Handlungen

Die Gründe für eine unvollkommene Repetition tradierter Riten können auf ganz verschiedenen Ebenen liegen. Der banalste Grund liegt vielleicht bei einem unbeabsichtigten Versehen oder in der Unkenntnis der Details vorangegangener Ausführungen. Dieser Fall mag besonders dann auftreten, wenn die verantwortlichen Entscheidungsträger (*kpa*, elders) den größten Teil ihres Lebens in den großen Städten Südghanas zugebracht haben oder der rituelle Leiter als überzeugter Christ der traditionellen Religion entfremdet wurde. Bei einem außergewöhnlichen Informationsnotstand ist es möglich, dass eine eingehatete Frau, die mehrere Jahrzehnte im Gehöft ihres Gatten verbracht hat, um Hilfe angegangen wird. Bei einer Gelegenheit wurde sogar das durch Feldnotizen und einen Brief des Verstorbenen konservierte Wissen des Ethnologen herangezogen.⁶

In den Fällen, in denen bewusst eine Abweichung von Details vorangegangener Riten in Kauf genommen wird, spielen oft schwierige Beschaffungsmöglichkeiten der für die Riten benötigten materiellen Objekte und Mittel oder die wirtschaftliche Situation der Ausführenden eine Rolle. Es ist durchaus möglich, dass bei einer Bestattung keine Webstreifen oder kein Schießpulver auf dem Markt oder in Nachbargehöften erwerbbar sind. Selbst eine *tiak*-Matte steht, wie oben dargelegt, nicht immer zur Verfügung.

In heutiger Zeit wird es eher vorkommen, dass ein neuer Wohlstand den Wunsch aufkommen lässt, ein Ritual mit größerem materiellen Aufwand durchzuführen, um so dem Ansehen des Verstorbenen und dem Prestige der Hinterbliebenen Genüge zu tun. Am häufigsten werden Geldzahlungen, deren genauer Betrag allein schon wegen der hohen Inflationsrate Ghanas nicht für eine längere Zeit genau festgelegt werden kann, der jeweiligen wirtschaftlichen Situation angeglichen. Kleinere Innovationen, die die Möglichkeiten einer sich wandelnden modernen Gesellschaft berücksichtigen, wie zum Beispiel das erwähnte gerahmte Foto der Totengedenkfeiern, stoßen wohl gewöhnlich auf wenig Widerstand. Größeres Aufsehen erregte jedoch 2003 ein Gerücht, nach dem ein Gehöftvorsteher (*yeri-nyono*) in Fumbisi (Südbulsa) einen durch Regen zerstörten Ahnenraum (*kpilima dok*) in "cement blocks" und nicht, wie vorgeschrieben, in der

6 Vgl. Platvoet: "A limited measure of change and innovation usually occurs as a result of a number of different factors. One is the plasticity of memory of the participants in respect of the traditional form of a ritual" (1995: 29).

Technik der “feuchten Lehmballen” wieder aufbauen ließ. Falls keine Sanktionen durch die Ahnen eintreten, könnte der gewagte Vorstoß des Gehöftvorstehers dazu führen, dass künftig, zuerst einmal in seiner eigenen Lineage,⁷ nicht nur Ahnenräume, sondern auch die sonst irdenen Ahnenschreine in einer modernen Zementtechnik erbaut werden dürfen.

Mitunter vollzieht sich ein ritueller Wandel nicht durch einmalige, bewusste Entscheidungen, sondern er dringt schrittweise ohne Beratungen von *elders* und eine Orientierung an anderen Traditionen in eine rituelle Handlung ein. In alten Zeiten war bei Opfern an alle Erdheiligtümer (*tanggbana*) mit großer Wahrscheinlichkeit, zumindest für die aktiv beteiligten Männer, vollständige Nacktheit und für die Frauen Blätterkleidung vorgeschrieben. Heute gilt diese Vorschrift nur noch für einige Schreine und nur für den Offizianten (*teng-nyono*). Als ich in den frühen 1970er Jahren an Opferfeiern des Erdheiligtüms Pung Muning in Wiaga-Badomsa teilnahm, wurde von mir nicht nur eine Entblößung des Oberkörpers und ein Ablegen des Schuhwerks, sondern auch aller Zeichen von westlicher Kultur und Wohlstand, wie zum Beispiel Armbanduhr, Brille usw. verlangt. Unbemerkt hat sich hier mittlerweile eine große Freizügigkeit eingestellt. An einem sehr kühlen Morgen durften alle Anwesenden ihre Hemden und Pullover anbehalten. Der europäische Gast, dem barfuß der Anmarsch über scharfkantiges Geröll schwer fiel, durfte hierbei seine Sandalen tragen und europäischen Frauen wurde aus nahe liegenden Gründen die Entblößung des Oberkörpers erspart. In neuester Zeit beobachtet man immer mehr Teilnehmer, die auch ohne einen besonderen Grund ihr Hemd oder ihre Sandalen nicht mehr ablegen, ohne dass ihnen dieses Verhalten eine Rüge des Offizianten einbringt.

Eine Innovation, die durch Beschluss der versammelten Ältesten für eine Einheit in der Größe einer ganzen Subsektion durchgeführt wurde, ist mir bisher nur einmal 1973 begegnet, nämlich bei der Totengedenkfeier (*kumsa*) eines im hohen Alter verstorbenen Mannes aus Sandema-Kalijiisa-Choabisa (er hatte angeblich noch die Kämpfe gegen den Sklavenjäger Babatu miterlebt). Am zweiten Tag (*tika*) der Feier hielt ein alter Mann durch seinen Sprecher (interpreter, Buli: *sieroa*) eine Rede, in der er Unruhestifter dieser Feier warnte und den

Wunsch aussprach, dass jeder Junggeselle (*dakoak*) hier eine Ehefrau finden möge. Solche Drohungen und Wünsche gehören fast zum Ritual einer Totengedenkfeier. Dann jedoch verkündete er, dass es fortan für Angehörige von Choabisa erlaubt sei, Personen aus anderen Subsektionen Kalijiisas zu heiraten. Eine Subsektion, ihrem Wesen nach eine lokale Einheit, entspricht meistens, sieht man von einigen fremden Familien auf ihrem Territorium ab, einer Lineage mit einer genealogischen Tiefe von 7 bis 9 Generationen. Choabisa (wörtlich “Kinder der Schmiede-Esse”) ist eine vor langer Zeit eingewanderte Schmiedesektion ohne blutsverwandtschaftliche Bindungen an die anderen Subsektionen Kalijiisas. Die Aufhebung der Exogamievorschrift kam 1973 nicht ganz überraschend. Sie war schon vorher bei ähnlichen Veranstaltungen diskutiert und in einigen Fällen von Emigranten in Südghana praktiziert worden. Die Argumentation der *elders* in ihrem abgeschirmten Versammlungsraum (*kusung-dok*) konnte ich nicht verfolgen, aber mehrere Informanten vermuteten, dass es mit dem vorangehenden Teil der Rede im Zusammenhang stand, d. h. dass man den Heiratswilligen eine weniger eingeschränkte Partnerwahl ermöglichen wollte.

Ausbleibender Wandel

In fast allen bisher aufgeführten Beispielen wurden nicht nur Veränderungen eines vorgegebenen rituellen oder, in unseren Augen, profanen Ablaufs dargestellt, sondern auch darauf hingewiesen, dass die einmal eingeführten Abweichungen von einer Norm fortan beibehalten werden und “ins Ritual eingehen”.

An dieser Stelle treten drei grundlegende Fragen auf.

- (1) Gibt es Unterbrechungen oder Abänderungen vom routinemäßig ablaufenden Ritualleben, die einmalig auftreten und keine neue Traditionsreihe erzeugen?
- (2) Gibt es Bereiche, in denen Verstöße gegen die Tradition nicht zu Veränderungen führen, weil sie den Zorn der Ahnen und eine unmittelbare Bestrafung zur Folge haben, was ihre Wiederholung verhindert?
- (3) Gibt es Balsa-Gruppen, bei denen das rituelle System so erstarrt ist, dass keine Möglichkeit einer Abänderung der festgelegten Normen besteht und damit auch schwerlich ein fortgesetzter Wandel für die Zukunft möglich ist?

Zu (1): Bei der Behandlung der ersten Frage befinden wir uns im religiösen Alltagsleben einer Balsa-Familie. Die zuständige Person für alle

⁷ Wie weit erfolgreich und ohne größere Schäden durchgeführte Innovationen in einer Lineage die Einführung ähnlicher Veränderungen in einer anderen Lineage beeinflussen, müsste noch näher untersucht werden. Meine bisher gesammelten Daten lassen den Schluss zu, dass dort eine solche Innovation zumindest mit weniger Skepsis und Angstgefühlen angegangen wird.

mit dem religiösen Kult auftretenden Fragen, aber auch für ganz alltägliche Probleme ist der Wahrsager⁸ (*baano*). Obwohl dieser bei den *Bulsa* und den meisten Ethnien Nordghanas als anerkannter ritueller Experte gilt, der von den Familienvätern und Gehöftvorstehern regelmäßig aufgesucht wird, mag aufgefallen sein, dass im Verlauf der beschriebenen Bestattungsriten keine Divination erwähnt wurde und auch nicht stattgefunden hat. Ähnlich verhält es sich bei den beiden sehr aufwändigen *Bulsa*-Totengedenkfeiern (*kumsa* und *juka*). Immerhin hat der dritte Tag (*gbanta dai*) der *kumsa*-Feier seinen Namen nach dem *Buli*-Begriff für Divination erhalten. Ein Wahrsager soll an diesem Tag bestätigen, dass alle bisherigen Riten ordnungsgemäß ausgeführt wurden. Die divinatorischen Sitzungen sind allerdings in den meisten der von mir besuchten Totengedenkfeiern (in *Wiaga* und *Sandema*) zu einer Persiflage entartet. Selbst wenn man einen echten Wahrsager aufsucht, so greift er, auch nach Aussagen mehrerer Informanten, höchst selten in das rituelle Geschehen einer Totengedenkfeier ein. In *Sandema*-*Kalijiisa* gaben die *elders* zwei etwa zehnjährigen Jungen den Auftrag, eine Divination durchzuführen. Mit einem provisorischen Stab, der später wieder fortgeworfen wurde, imitierten sie willkürlich und ohne verbale Äußerungen für einige Minuten die Stockbewegungen eines professionellen Wahrsagers. In *Wiaga*-*Guuta* beauftragte man bei einer solchen Gelegenheit zwei Männer, die auch nicht zur Wahrsagerzunft gehörten und deren Sitzung der der Jungen aus *Sandema* glich.

Es hat den Anschein, als ob bei Veranstaltungen, die über den engeren familiären Kreis hinausgehen, wie hier die Bestattungen und Totengedenkfeiern, die *elders* in ihrem abgeschirmten Versammlungsraum (*kusung dok*) allein die Verantwortung dafür tragen, dass alle Riten in ihrer erlaubten und angemessenen Form ausgeführt werden. Ein Wahrsager scheint hier für die offiziellen Entscheidungen über Anwendung und Art der Riten überflüssig zu sein.

Zum rituellen Arbeitsfeld eines Wahrsagers gehört es also nicht, die zur Vermeidung einer *lakori*-Verletzung notwendige Frage zu beantworten, wie die Riten einer Familie oder einer ganzen Lineage in der Vergangenheit durchgeführt wurden. Seine An-

weisungen (besser, die Anweisungen der Ahnen und anderer übernatürlicher Mächte durch ihn) beziehen sich vorwiegend auf aktuelle Fragen des Alltagslebens. Hierzu gehört allerdings auch die Deutung jener außergewöhnlichen Begebenheiten, die wir eingangs als Zufall bezeichnet haben. Der Wahrsager erkundet allerdings nur, *ob* es sich um einen Zufall handelt oder *ob* eine bestimmte übernatürliche Macht durch das Ereignis ihren Willen kundtut. Anweisungen auch für ähnlich liegende Fälle in der Zukunft vorzuschreiben und damit innovative Änderungen herbeizuführen liegt nicht in seiner Kompetenz. Begäbe sich ein Wahrsager auf dieses Feld, träten die Anweisungen der Ahnen möglicherweise in Konkurrenz zum Gedächtnis der Lebenden, was seiner Autorität unter Umständen Abbruch tun oder den Klienten in eine verunsicherte Situation bringen könnte.

In einer von mir durchgeführten Untersuchungsreihe (1984) von 56 Sitzungen konsultierten Klienten, vorwiegend aus *Wiaga*, den Wahrsager *Akanming* (*Wiaga*-*Badomsa*), um die Ursachen für verschiedene außergewöhnliche Ereignisse zu erkunden: eine Krankheit in der Familie (häufigster Anlass), einen Streit, eine Missernte, den Tod einer Kuh, den Einsturz eines Gebäudes, einen Schlangen- oder Skorpionbiss, die Brustverweigerung eines Kleinkindes usw. *Akanming* gab seinen Klienten fast immer die Erklärung, dass einer ihrer Ahnen oder andere übernatürliche Mächte das Unglück verursachten, weil ein bestimmtes Opfer versäumt wurde oder sie die Ausführung eines zusätzlichen Opfers oder bestimmten Rituals verlangten. Zu diesen geforderten Ritualen, bei denen auch wieder Opfer vollzogen wurden, gehörten eine Namensgebung (*segrika*), die Errichtung eines persönlichen Schreins (*wen piirika*) und der Erwerb einer magisch wirkenden Medizin. In einigen Fällen wurden auch Anleitungen zur Durchführung von Opfern gegeben (die Art des Opfertiers und seiner Zubereitung) oder auch Anweisungen für ein bestimmtes Verhalten: Der Klient möge sich mit seinem Feind aussöhnen, ein Fluch müsse zurückgenommen werden, eine Frau solle ihren Ehebruch vor der Geburt ihres Kindes gestehen, ein junger Mann dürfe keine Arbeit in *Südghana* aufnehmen, eine zugelaufene Kuh sei sofort zu schlachten usw. All den Anweisungen gemeinsam war, dass sie sich nur auf einen einzigen anliegenden Fall bezogen. Eine Anwendung für ähnlich gelagerte zukünftige Fälle war nicht vorgesehen.

Zu (2): Zur Frage nach den Lebensbereichen, in denen Verstöße nicht zu dauerhaften Veränderungen führen, trifft für die *Bulsa* in einem gewissen Maße die Aussage von *Jan Platvoet* zu, der in seinem Werk

⁸ Die deutsche Bezeichnung "Wahrsager" ist für die Tätigkeit des *Bulsa baano* nicht sehr passend. Dieser ist ein Mann (oder seltener eine Frau), der eher den Willen der Ahnen und anderer Mächte erkundet und deren Wünsche und Forderungen an den Klienten weitergibt. Der Begriff "Wahrsager" (nur selten wird der eigentlich zutreffendere Terminus "Divinateur" gebraucht) ist jedoch in der ethnologischen Literatur durchaus noch gängig. Die Tätigkeit des Wahrsagers in einer Sitzung wird hier als Divination (*Buli: gbanta*) bezeichnet.

über das Ritual in pluralistischen Gesellschaften bemerkt: “Complex rites may also have a stable core with fringes more open to innovation” (1995: 29). Für wichtige Bereiche im sozialen Verhalten innerhalb einer Lineage, die mit ihrer ständigen Überwachung durch die Ahnen einen direkten Bezug zum anzestralen Kult haben, sind bei den Balsa keine Innovationen zugelassen und frevelhafte Abweichungen von der Norm bewirken keine Veränderungen alter Traditionen, sondern haben unmittelbare und schwere Bestrafungen durch die Ahnen und andere involvierte Mächte (z. B. *tanggana*, Erdheiligtümer) zur Folge. Zu diesen Abweichungen gehören zum Beispiel mutwillige Auslassungen von vorgeschriebenen Opfern, Überschreiten wichtiger Tabus (*kisita*, Pl.), ungerechtfertigtes Verhängen eines Fluchs (*kaka*), Diebstahl innerhalb der eigenen Lineage, Inzest oder Heirat innerhalb der eigenen Clansektion und die Verführung oder Heirat der Ehefrau eines Clanangehörigen. In diesen Kernbereichen von Religion und Gesellschaft würden Verstöße und vor allem deren wiederholtes Auftreten, durch das sie sogar in die Tradition eingehen könnten, die soziale Grundstruktur der Balsa erschüttern.

Zu (3): Bezüglich der grundsätzlichen Verweigerung eines jeden rituellen Wandels muss bemerkt werden, dass sich die Balsa im Allgemeinen sehr schnell auf neue Herausforderungen und technischen und wirtschaftlichen Wandel einstellen und gewöhnlich nicht zulassen, dass rituelle Überlieferungen Entwicklung und Fortschritt behindern. Mir selbst ist bisher nur eine Ausnahme von dieser Behauptung bekannt geworden und zwar in dem 10 km östlich von Wiaga gelegenen Dörfchen Kom, in dem man Innovationen, auch für einen Bereich, den Außenstehende als rein profan bezeichnen würden, und die Lockerung von alten Tabus bisher durch religiöse Begründungen (*lakori*) verhindert hat. Von den bei meinem Besuch (2001) in Kom bestehenden Tabus seien hier nur einige aufgeführt:

- Anbau von Erdnüssen
- Gebrauch von Mörsern in der Dunkelheit
- Bau von Häusern mit Zinkdächern (allerdings besitzt die Schule ein solches)
- Gebrauch von Zement beim Bau von Häusern, Verputzen der Wände oder des Fußbodens
- Gebrauch von Fahrrädern, Motorrädern, Autos, Traktoren usw. Das Verbot gilt auch für fremde Besucher, ist aber in neuester Zeit aus praktischen Gründen etwas gelockert worden: Fahrräder dürfen außerhalb des Dorfes benutzt werden und die Zahl der Gehöfte, für die das Tabu gilt, ist stark reduziert worden
- Besitz und Gebrauch von Feuerwaffen
- Die Bearbeitung der Felder mit Pflügen durch

Bewohner von Kom (Fremde dürfen hier pflügen)

- Tragen roter Kleidung (einschließlich Mützen, moderner Hemden usw.)

Die Aufzählung lässt leicht erkennen, dass das rigide Festhalten an einzelnen Traditionen den technisch-wirtschaftlichen Fortschritt gefährlich blockiert, eine Verbesserung der Lebensbedingungen verhindert und damit zur Auswanderung junger Männer führt. Es müsste noch untersucht werden, wie gewisse Erleichterungen (z. B. die Einschränkung des Fahrradtabus) bei den heute kaum noch einzuhaltenden Vorschriften und Verboten zustande gekommen sind. Möglicherweise sind sie auf ähnliche Vorkommnisse zurückzuführen wie oben dargelegt, z. B. auf das Ausbleiben schmerzlicher Sanktionen bei einer ersten Verletzung (*lakori*) des Tabus.

Wiedergutmachung und Nachholen von Riten

Bisher wurde häufiger von der *dauerhaften* Etablierung einer rituellen Abweichung gesprochen, andererseits zeigen jedoch einige der angeführten Beispiele, wie eine eingeleitete Etablierung verhindert oder sogar rückgängig gemacht werden kann. Innerhalb bestimmter Grenzen ist es möglich, eine rituelle Unterlassung durch ein “Nachholen”⁹ aufzuheben, wie oben in der Begräbnisfeier der Konflikt über die Böllerschüsse und das hypothetische Beispiel der Hüftwebstreifen zeigen.

Ein weiteres Beispiel für die Rückgängigmachung und Wiedergutmachung einer bedeutenden Fehlentscheidung soll hier eingefügt werden. In den 1970er Jahren berichtete ein älterer Informant, dass er selbst nach seinem Tode wohl nicht, wie es sich nach allgemein anerkannter Balsa-Tradition für einen Gehöftvorsteher und *kpagi* (*elder*, Vorsteher eines Lineagesegments) gehört, in einem Innenhof (*dabiak*) begraben werden wird, sondern außerhalb des Gehöftes nahe der Umfassungsmauer. Sein älterer Bruder hatte “in verwerflicher Weise” (er gebrauchte das Wort “wicked”) den gemeinsamen Vater an einer Gehöftseite begraben lassen. Mein Informant musste seinen inzwischen verstorbenen Bruder daher auch dort bestatten und schließlich fand auch er selbst einige Jahre später seine Ruhestätte an dieser Stelle. Seit einigen Jahren laufen aufwändige Verhandlungen bei den Ältesten dieses

⁹ In Buli wird für ein solches Nachholen von Riten oder eine Korrektur vergangener Fehler das Verb *piiri* gebraucht, z. B. *piiri lakori*: eine ungerechtfertigte Entscheidung der Vergangenheit oder eine Auslassung durch Nachholen wieder gutmachen. Das Verb *piiri* kann auch für die Rücknahme eines Eids oder Fluchs gebraucht werden.

Lineagesegments, um die drei verstorbenen Männer nach zahlreichen Versöhnungsoffern zu exhumieren und im Inneren des Gehöfts zu bestatten. Nur nach einer Wiedergutmachung kann die vor einigen Jahrzehnten begonnene Traditionsreihe (Bestattungen älterer Männer außerhalb des Gehöfts) beendet und die alte Traditionsreihe wieder fortgesetzt werden, d. h. dass zukünftige Gehöftvorsteher und ihre Nachkommen wieder in einem Innenhof (*dabiak*) des Gehöfts bestattet werden können.

Der große rituelle und praktische Aufwand, der mit der Umbettung der drei Verstorbenen verbunden ist, sowie lange Beratungen und Zweifel an der Richtigkeit dieses Vorhabens lassen vermuten, dass wir hier an den Grenzen der Möglichkeiten zur Wiedergutmachung und Beendigung einer neuen rituellen Tradition angelangt sind. Noch weiter zurückliegende Abweichungen von der traditionellen Norm, zumal wenn die näheren Umstände und die verantwortlichen Abweichler nicht mehr namentlich bekannt sind, gelten gewöhnlich als irreparabel und werden als rituelle Eigenheit eines Lineagesegments angesehen ("Unsere Väter haben es [in Abweichung von anderen Balsa] immer so gemacht"). Hier ist eine echte Verewigung einer Abweichung eingetreten.

Ein Beispiel aus der gleichen Clansektion Wiaga-Badomsa zeigt, dass zeitlich weit zurückliegende und traditionsverändernde Entscheidungen gewöhnlich irreversibel sind. Als Adoring und später sein Sohn Akab (der Vater von Abadoming, dem Begründer der Clansektion Badomsa) starben, erhielten sie wegen eines Streits in der Familie keinen eigenen Ahnenschrein (*bogluk*), sondern wurden zusammen mit ihrem Vater bzw. Großvater Asinyang in dessen *bogluk* verehrt. Infolge der Rotation der Ahnenschreine innerhalb Badomsas (vgl. Kröger 1982, 2003) erhielt eines Tages der Gehöftvorsteher Ameeruk die ältesten Schreine seiner Clansektion, einschließlich dem von Abadoming. Er beschloss, die Schreine der beiden oben erwähnten Ahnen Adoring und Akab noch nachträglich vor seinem Gehöft zu errichten. Gleich nachdem die Schreine erbaut worden waren, erkrankte er und litt an Halluzinationen (laute Trommelmusik). Er starb, noch bevor das erste Opfer an die beiden neuen Schreine verrichtet werden konnte. Sein Nachfolger zerstörte die neuen Schreine und warf die dazugehörigen *wen*-Steine, die Opferstellen und gleichzeitig Aufenthaltsorte der Ahnen sind (Kröger 1982, 2003), außerhalb des Gehöfts im Buschland fort. Nach Auffassung der Leute von Badomsa kehrten die *wena* (Pl.), d. h. die in den beiden Steinen anwesenden Ahnengeister, entweder in den Schrein ihres Vaters bzw. Großvaters (Asinyang) zurück oder

sie irren seither ohne Opferschrein herum (Buli: *Ba kala kama*, "They are hanging around").

Das Beispiel zeigt, dass es hier wohl unmöglich war, eine in der Vergangenheit getroffene Entscheidung, nämlich den beiden Ahnen keinen Schrein zu errichten, nach langer Zeit wieder rückgängig zu machen. Adoring und Akab lebten 10 bzw. 11 Generationen, Ameeruk 4 Generationen vor der heutigen, das heißt also, dass Letzterer versuchte, eine Entscheidung rückgängig zu machen, die zu seiner Zeit 6 bzw. 7 Generationen zurücklag.

Die Rolle der *elders*

Die Entscheidung für das Befolgen einer Tradition, der Zulassung einer Neuerung oder der Rückkehr zu einer vor nicht langer Zeit aufgegebenen Traditionsreihe obliegt in den meisten Fällen den *elders*, die sich bei allen anstehenden Problemen im Versammlungsraum (*kusung* oder *kusung dok*) vor dem Gehöft treffen und beraten. Ihre Diskussionen in Verbindung mit langen Reden der angesehensten Vertreter von genau festgelegten Lineagesegmenten können viele Stunden in Anspruch nehmen. Nicht nur von Außenstehenden, sondern auch von Balsa mit Schulbildung werden sie oft abwertend als nutzloses Palaver hingestellt. Unsere Untersuchungen haben jedoch ergeben, dass die alten Männer, unter emischen Gesichtspunkten betrachtet, eine eminent wichtige und sogar – nach Balsa-Maßstäben – gefährliche Funktion erfüllen. Sie besprechen rituelle Praktiken, vergleichen sie mit rituellen Ereignissen der Vergangenheit und schaffen dadurch Maßstäbe für die Zukunft. Eine nicht zu rechtfertigende Entscheidung gegen die Tradition kann nicht nur die rituelle Praxis eines Lineagesegments in eine von den anderen ungewollte Richtung lenken, sondern auch den Zorn der Ahnen wecken, der sich in Krankheiten, Unglücks- und Todesfällen äußert.

Vor der Bestattung der oben erwähnten Schwester meines Assistenten aus Wiaga ergab sich für die *elders* die Notwendigkeit, nicht nur den Status der Verstorbenen zu definieren, sondern auch den naher Verwandter, einschließlich deren Verhältnis zur Toten. Gegen die Übernahme der Rolle ihres unabhkömmlichen Vaters durch meinen Assistenten bestanden keine Einwände. Die Mutter der Toten wurde von den *elders* gefragt, ob sie noch eine weitere "Fehlgeburt" (*bia-kaasung*) hatte, was mit folgenden Umständen zusammenhing: Obwohl die Tote in Südghana verheiratet und auch Mutter eines Kindes war, wurde sie den zwei vorher verstorbenen unverheirateten Frauen gleichgesetzt. Sie galt als "unverheiratet" oder sogar als "Fehlgeburt", weil sie nicht

im Haus ihres Gatten verstorben war und dadurch die eingeforderte Rolle einer Gattin und Mutter nicht voll erfüllt hatte. Die Riten ihrer Bestattung, vor allem aber die einer Totengedenkfeier, gleichen daher in vieler Hinsicht sogar der eines unverheirateten Mannes.

Durch solche Definitionen des Status von Verstorbenen und ihren nahen Angehörigen wird auch schon eine grobe Festlegung für das anzuwendende Ritual festgelegt. Die darauf folgenden Entscheidungen über Einzelheiten in deren Befolgung orientieren sich streng an vorangegangenen Ritualen, d. h. dass das Ritual der Vorgänger der Norm nach ohne Veränderungen, Erweiterungen und Auslassungen wiederholt werden soll. Würde dieses Postulat in jedem Fall ohne Abstriche durchgeführt, so entstände wahrscheinlich mit der Zeit ein rigide fixiertes, durch Vorschriften und Konventionen strukturiertes, geschlossenes Ritualsystem, wie es aus Gesellschaften bekannt ist, in denen Rituale schriftlich fixiert wurden.¹⁰ Im Gegensatz zu diesen Gesellschaften weist das religiöse System der Balsa aber eine größere Flexibilität auf. Jeder Fall wird von den *elders* neu aufgerollt und es besteht durchaus die Möglichkeit einer Abweichung von vor nicht allzu langer Zeit vorangegangenen Riten vergleichbarer Fälle, indem zum Beispiel durch Nachholen eine frühere abgebrochene Traditionsreihe fortgesetzt oder eine neue begonnen wird.

Die Regulierung von Konflikten und Emotionen

Durch eingehende Diskussionen über geplante Rituale und ihre strenge Orientierung an alten Traditionen wird nicht nur der Spielraum für ihre konkrete Realisierung eingeschränkt, es werden auch Erleichterungen bei der organisatorischen Durchführung und einem plötzlich auftretenden Entscheidungszwang, zum Beispiel beim Auftreten von Konflikten, geschaffen. Konflikte entstehen wohl

¹⁰ Vgl. Platvoet 1995: 29, Fn. 24: "In a few religious and secular traditions, some rituals and their rubrics have been written down and enforced by strict supervision. This has, of course, considerably fixed and frozen them, and has allowed for innovation and variation only in their more marginal elements".

Schriftliche Aufzeichnungen spielen noch keine große Rolle im religiösen System der Balsa. Nur sehr selten werden schon einmal Briefe oder andere schriftliche Notizen bei der Erforschung einer rituellen Vorgeschichte verwandt. Mein verstorbener Informant, der Lehrer Leander Amoak, machte sich nach jeder Wahrsagersitzung Notizen über die Anordnungen des Wahrsagers, und sein Sohn Danlardy, ebenfalls ein Lehrer, führte nach Zusammenkünften, in denen man sich über die geplante Totengedenkfeier seines Vaters beriet, sogar eine Art Protokoll, um später etwa versprochene finanzielle Zuschüsse durch Teilnehmer belegen zu können.

nur selten über Entscheidungen der *elders*, sondern immer zwischen teilnehmenden Einzelpersonen und Personengruppen, wie etwa bei der Aufteilung von Geschenken, bei der Entlohnung von Musikanten, bei der Verteilung von Speisen und Getränken. Vorteilhaft für einen der Kontrahenten ist es, wenn er auf Beschlüsse der *elders* und/oder Regelungen in früheren vergleichbaren Fällen hinweisen kann. Hierdurch wird ein zunächst profan erscheinender Konflikt in eine Traditionsreihe eingegliedert und dadurch in einem gewissen Maße ritualisiert und eine getroffene Entscheidung legitimiert. Das Auftreten von Meinungsverschiedenheiten und Konflikten wird zwar durch eine strenge Beachtung von vorausgehenden Präzedenzfällen nicht beseitigt, aber doch reduziert. Finanzielle Belastungen, körperliche Arbeiten, vorgeschriebene Anwesenheiten, Aufteilung eines Geldbetrags, Ausübung von spezifischem Rollenverhalten usw. werden den Teilnehmern an einem Ritual nicht auf Wunsch oder Befehl eines Gehöftvorstehers oder eines rituellen Leiters abverlangt, sondern als gebotene Angleichung an vorausgegangene Aktionen, deren Nichtbeachtung nicht nur einen Verstoß gegen alte Traditionen, sondern mitunter den Beginn einer neuen Traditionsreihe darstellen würde.

Das vorgeschriebene Ritual kann nicht nur in einem gewissen Umfang auftretende Konflikte durch eine Regelung entschärfen, es kann auch einen Einfluss auf die Gemütslage der Betroffenen ausüben. Diese Eigenschaft von Riten ist bereits von Tambiah und Platvoet erfasst worden:

Ritual is not a "free expression of emotions," but disciplined rehearsal of right attitudes (Tambiah 1979: 126).

[a ritual] ... has distancing effects upon the participants: it prevents spontaneous expressions (because they can be disordered) and private emotions when they do not express the public ones required by the ritual (Platvoet 1995: 29).

Die verärgerte Reaktion des oben erwähnten Gehöftvorstehers, der zu dem Bestattungsritual der verstorbenen Frau eingeladen wurde, war zunächst sehr emotional und persönlich gefärbt, denn er hatte selbst gehofft, die Bestattung durchführen zu können. Seine Absage einer Teilnahme trug Elemente von Groll und Vergeltung in sich. Offiziell konnte er sich aber auf das *lakori*-Prinzip berufen und ausführen, dass bei der Totengedenkfeier seines Vaters auch keine Vertreter der einladenden Familie gekommen waren.

Die Heimzahlung eines erlittenen Affronts mit genau den gleichen Mitteln entspricht demselben Prinzip in einem freundschaftlichen Bereich. Ein geregelter Ausgleich kann sich auf vollzogene

Leistungen oder einen materiellen Aufwand unter strenger Beachtung reziproker Entsprechungen beziehen. Ganz deutlich wird dieses bei der Bewirtung von Gästen, die ein rituelles Ereignis ankündigen oder einen Beileidsbesuch (*kumsa*) machen. In einem konkreten Fall gab ein Grundschullehrer nach dem Tod seiner Stiefmutter den Gästen aus dem Häuptlingsgehöft nicht nur wie vorgeschrieben alkoholische Getränke, sondern auch einen bestimmten Geldbetrag. Beim präskriptiven Gegenbesuch erhielt er dort neben den angebotenen Getränken auch den gleichen Geldbetrag (zurück). Hiermit rückt die Beachtung des *lakori*-Prinzips in die Nähe der Regelungen, die auf einer reziproken Basis erfolgen. Solche Maßnahmen können natürlich auch ohne Berücksichtigung von rituellen Vorschriften Anwendung finden, erhalten jedoch durch Institutionalisierung in einem religiösen Bereich eine besondere Signifikanz und tragen ebenfalls zur Vermeidung von Konflikten bei.

Die Bedeutung des *lakori*-Prinzips

Vorausgehend wurden einige Auswirkungen des *lakori*-Prinzips auf verschiedene soziale und wirtschaftliche Beziehungen dargestellt. Die wesentliche Funktion von *lakori* ist jedoch das Zustandekommen eines auf konkrete Situationen bezogenen, ausgewogenen Ausgleichs zwischen einer rigiden Fixierung ritueller Traditionen und einem durch spontane Innovationen willkürlich und richtungslos bewirkten Wandel.

Das *lakori*-Prinzip wirkt im Falle von angestrebten Veränderungen zunächst wie ein Hemmnis. Die Veränderung eines Rituals wird erschwert, weil sie nicht nur für den einen Fall, sondern im Zusammenhang mit vergleichbaren Anlässen betrachtet wird. Diese Einbeziehung des weiteren rituellen Umfelds und vorausgegangener Ereignisse innerhalb einer Lokalgruppe erfordert in viel größerem Maße als eine rein individuelle Entscheidung ohne weitere Auswirkungen ein Nachdenken und Abwägen über die erwünschte Neuerung. Andererseits bewirkt das *lakori*-Prinzip eine gesellschaftliche Kohärenz. Der Wandel wird nicht nur von Einzelnen, sondern von der Gesellschaft oder der Lokalgruppe mitgetragen.

Der seltsame Gegensatz, dass in der Nachbar-ethnie (Koma) der Begriff *lokoli* die rituelle Norm bezeichnet, bei den Balsa hingegen *lakori* als entsprechender Begriff fast das Gegenteil, nämlich die Verletzung der rituellen Norm, erscheint gar nicht so überraschend, zumal *lakori* auch die nach einer Veränderung eingetretene neue Norm beinhaltet. Ein gesetzter Standard kann verändert und durchbro-

chen werden und die Neuerung wird so zum Standard. Entscheidender als die aktuelle Form eines Rituals – die in bestimmten Grenzen veränderbar ist – scheint die Art zu sein wie eine Veränderung vorgenommen wird, nämlich unter Berücksichtigung wirtschaftlicher und sozialer Notwendigkeiten und einer Orientierung an den rituellen Traditionen der Lokalgruppe. In den meisten Fällen entscheiden dabei die beratenden *elders*, welche Riten eine Änderung erfahren dürfen und welche nicht. Während eine Verletzung von rituellen Normen im Kernbereich der Religion den Zorn der Ahnen hervorrufen würde, sind Änderungen in den Randbereichen des religiösen Lebens weitgehend unproblematisch und führen leicht als rituelle Innovationen zu einer dauerhaften Etablierung.

Für die Durchsicht einer Rohfassung dieses Aufsatzes danke ich mich bei Herrn Prof. Rüdiger Schott und Frau Dr. Brigitte Wiesenbauer.

Zitierte Literatur

- Belliger, Andréa** und **David J. Krieger** (Hrsg.)
1998 Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Fortes, Meyer**
1945 The Dynamics of Clanship among the Tallensi. London: Oxford University Press.
- Kröger, Franz**
1978 Übergangsriten im Wandel. Kindheit, Reife und Heirat bei den Balsa in Nord-Ghana. Hohenschäftlarn: Kommissionsverlag Klaus Renner. (Kulturanthropologische Studien, 1)
1982 Ancestor Worship among the Balsa of Northern Ghana. Religious, Social, and Economic Aspects. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
1992 Buli-English Dictionary. With an Introductory Grammar and an Index English-Buli. Münster: Lit Verlag. (Forschungen zu Sprachen und Kulturen Afrikas, 1)
2001 Materielle Kultur und traditionelles Handwerk bei den Balsa (Nordghana). 2 Bde. Münster: Lit Verlag. (Forschungen zu Sprachen und Kulturen Afrikas, 10)
2003 Elders – Ancestors – Sacrifices. Concepts and Meanings among the Balsa. In: F. Kröger and B. Meier (eds.), Ghana's North. Research on Culture, Religion, and Politics of Societies in Transition; pp. 243–262: Frankfurt: Peter Lang.
- Kröger, Franz, and Ben Baluri Saibu**
2010 First Notes on Koma Culture. Life in a Remote Area of Northern Ghana. Münster: Lit Verlag. (Forschungen zu Sprachen und Kulturen Afrikas, 13)
- Platvoet, Jan**
1995 Ritual in Plural and Pluralist Societies. Instruments for Analysis. In: J. Platvoet and K. van der Toorn (eds.), Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour; pp. 25–51. Leiden: E. J. Brill. (Studies in the History of Religions; *Numen* Book Series, 67)

Plutarch

1868 Scripta Moralia. Opus 3: De vitioso pudore. Paris: Firmin Ambrosio Didot.

Schott, Rüdiger

1970 Aus Leben und Dichtung eines westafrikanischen Bauernvolkes. Ergebnisse völkerkundlicher Forschungen bei den Balsa in Nord-Ghana 1966/67. Köln: Westdeutscher Verlag. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen; Geisteswissenschaften, 163)

1977 Sources for a History of the Balsa of Northern Ghana. *Paideuma* 23: 141–168.

Smith, Jonathan Z.

1982 Imagining Religion. From Babylon to Jonestown. Chicago: University of Chicago Press.

Tambiah, Stanley J.

1979 A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy* 65: 113–169.

Van Gennep, Arnold

1981 Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte er du seuil. Paris : A. et J. Picard.