

Alexander Kellner

KONTEXTUALITÄT UND SENSIBILITÄT

Wahrheit und Lüge bei den Burji in Südwestäthiopien

Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit dem Wahrheits- und Lügenbegriff der Burji in Südwestäthiopien. Es soll untersucht werden, worin die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zum ‚westlichen‘ bestehen. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist eine Burji-Erzählung über Lüge und Wahrheit, die in freier Übersetzung wiedergegeben und sodann einer ethnologischen Bedeutungsanalyse unterzogen wird. (Der originalsprachige Quellentext findet sich im Anhang.)¹

Sich mit Vorstellungen des Anderen auseinander zu setzen und sie mit den eigenen in Beziehung zu bringen oder zu vergleichen, ist eine in der Ethnologie wohl geübte Praxis, die es nichtsdestoweniger zu reflektieren gilt.

Auf die Frage, was die Aufgabe der Ethnologie sei, würden wohl die meisten Ethnologen antworten: fremde Kulturen zu verstehen. Darüber, ob und inwiefern ein Verstehen fremder Kulturen überhaupt möglich sei, existieren unterschiedliche Auffassungen. Ebenso umstritten ist die Frage, wem ein solches Unternehmen dienen solle und wie es ethisch zu legitimieren sei. Beide Fragenkomplexe bilden eine integrale Einheit. Wer das bestreitet und meint, man könne sie gesondert voneinander beantworten – Wissenschaft hier und Ethik dort – degradiert den Anderen nicht nur zum „bloßen Material, das gesichtet und beliebig bzw. unendlich interpretiert werden kann. Wissenschaft – oder besser: eine Wissenschaftlerkarriere – ist hier zum Selbstzweck über ihren Gegenstand erhoben“ (Hornbacher 1993: 39f.). Gehorcht Ethnologie einer solchen inneren Einstellung, verkümmert Ethik zu einem Kodex von formalen Verhaltensregeln, der sich mit fast jedem Wissenschaftsmodell verträgt.²

Damit die „Umkehr von einer kolonialistischen und entwicklungspolitischen Gönnerhaltung, die sich seit jeher als ‚ethisch‘ versteht“ (Hornbacher 1993: 47f.) gelingen kann, müssen wir bereit sein, uns von fremden Lebens-

1 Die Geschichte wurde im Rahmen einer insgesamt 14-monatigen Feldforschung (1998-2000) aufgenommen, in der ich mich mit der oralen Literatur der Burji beschäftigte und deren Ergebnisse in meiner Dissertationsschrift (2005) vorgelegt wurden.

2 Überspitzt gesagt, könnte der Schädelvermesser ruhig weiter so verfahren wie bisher, nur würde er jetzt vielleicht die Leute um ihr Einverständnis fragen, bevor er mit der Arbeit beginnt, und sich womöglich Gedanken darüber machen, wie die Erforschten von seinen Messungen profitieren könnten.

und Sichtweisen irritieren zu lassen – anstatt sie in das Korsett uns geläufiger und genehmer Wahrnehmungsformen zu schnüren und damit ‚wegzuerklären‘. Nicht allein der Okzident, sondern auch außereuropäische Kulturen haben eigene Reflexionsformen und Begriffe von Wahrheit und Erkenntnis hervorgebracht. Wirklich darauf eingelassen haben sich, so Marc Hobart (2000: 47), jedoch nur wenige Ethnologen:

„[...] cultural anthropology has abjectly failed to engage with people’s own reflexive thinking. As far as I know, very few anthropologists have addressed such issues in a sustained manner, let alone consider in detail how people use their presuppositions in practice to articulate the world in different ways.“

Will man fremden Wissenssystemen nicht die Zähne ziehen, muss ihnen gleichrangige Kompetenz und Vernunft zuerkannt werden. Das bedeutet, es genügt nicht zu versuchen, sie in ihrer Logik nachzuvollziehen und zu repräsentieren, sondern wir müssen uns von ihnen auch *ansprechen* lassen. In der Konfrontation mit fremden Wissenstraditionen liegt die Chance, die Grenzen eigener Denkmöglichkeiten und Weltzugänge sowohl zu erkennen als auch zu erweitern.

Das Problem, das sich uns stellt, ist also weder ein rein wissenschaftliches noch ein rein ethisches. Wir haben es hier vielmehr mit zwei Seiten derselben Medaille zu tun: Betrachten wir den Anderen nicht als intellektuelles Gegenüber, von dem wir lernen können, sondern als Objekt, das allein wir imstande sind, ‚richtig‘ zu verstehen, berauben wir uns der Möglichkeit, gängige wissenschaftliche und kognitive Kategorien aufzubrechen. Schotten wir unser wissenschaftliches Gedankengebäude gegen fremde Denksysteme ab, machen wir uns zu Komplizen eines Universalismus, der im schlimmsten Fall widerspenstige Sichtweisen des Anderen aus dem ‚globalen Diskurs‘ verbannt, im besten Fall sie gnädig zu tolerieren bereit ist, weil er insgeheim hofft, dass sie aufgrund der ungleichen Machtverhältnisse ohnehin nicht zum Zuge kommen werden.

Das westliche Erkenntnis- und Vernunftmodell ist stark von der Schriftlichkeit geprägt. Sprache oder Denken betrachtet man überwiegend als Serie von Aussagen über eine als Objekt vorgestellte und distanzierte Wirklichkeit bzw. als deren Repräsentation. Folglich versteht man unter Reflexion einen argumentativen Dialog, der sich in seiner Logik am Leitfaden des Aussagesatzes orientiert. In mündlichen Kulturen hingegen ist Sprache immer ein „performativ tönendes Sprechereignis, zu dem ästhetische und leibliche Momente wie Klang und Gebärde ebenso essenziell gehören wie die soziale Interaktion“ (Hornbacher 2005: 172). Sprache wird dort nicht als Abbildung eines eigentlichen, vor-sprachlichen Gedankens oder Inhalts (*noema*) gesehen, sondern als Realität *sui generis*, die Wirklichkeiten produziert (s. z. B. Détienne 1990: 101). Dass ein solches Sprachverständnis nicht ohne Folgen für den Wahrheits- und Lügenbegriff bleibt, möchte ich nun am Beispiel der Burji, einer in Südäthiopien und Nordkenia lebenden ostkuschitisch-sprachigen Gruppe zeigen.

Ethnographische Notizen zu den Burji

Das Stammland der Burji, zu denen sich heute ungefähr 90.000 Menschen zählen, befindet sich im Südwesten Äthiopiens, im Amarro-Gebirge. Lebensgrundlage ist dort die Landwirtschaft, die früher in Form eines hochintensiven Dauerfeldbaus betrieben wurde, der teilweise auch heute noch praktiziert wird. Die polykephale Gesellschaft der Burji ist komplementär in einen nördlichen und einen südlichen Zweig organisiert (Nord-Burji und Süd-Burji). Die komplementäre Organisation kann als eine duale Gesellschaftsorganisation mit gegenseitigen Rechten und Pflichten aufgefasst werden, wobei es auch zu ernsthaften Rivalitäten zwischen den beiden Sektionen kam und immer noch kommt. Die duale Organisation ist nicht statisch zu verstehen, sondern ein Ergebnis langanhaltender „fusion and fission“-Prozesse mit veränderlichen Grenzziehungen und Allianzen.

Nach der Eroberung Südäthiopiens durch Kaiser Menilek II Ende des 19. Jahrhunderts verließen viele Burji ihre Heimat und bildeten Gemeinden in anderen Teilen Äthiopiens und in Kenia. Mittlerweile ist der Handel für viele Burji zu einer einträglichen Quelle ihres Einkommens geworden, was vor allem für die Auswanderergemeinden gilt.

Die räumliche Zerstreuung der Burji ging einher mit einer Differenzierung ihrer Gesellschaft in verschiedene soziale, sprachliche, ökonomische und religiöse Milieus. Als ein wichtiges einigendes Band betrachten die Burji ihren gemeinsamen Schatz an tradierten Erzählungen, vor allem an geschichtlichen Erzählungen und Mythen, die in der Identitätsdebatte innerhalb ihrer Gesellschaft ein bedeutendes diskursives Medium darstellen. In meiner Dissertationsschrift (2005) versuchte ich zu zeigen, wie die Burji diesen Schatz nutzen, um, am Bekannten anknüpfend, neue Diskursstränge zu entwickeln, und auf diese Weise tradierte Kulturelemente sinnfällig mit der Moderne verbinden.³

Eine Burji-Erzählung über Lüge und Wahrheit

Angaben zur Aufnahme

ERZÄHLER: Asootee Anko (ca. 75 Jahre)

DATUM: 7.3.1999; vormittags.

ORT DER AUFNAHME: Shuule (Nord-Burji)

DAUER: 6' 15''

AUFNAHMESITUATION: Die Erzählung wurde während meiner Feldforschung im Rahmen einer mehrtägigen Exkursion aufgenommen, die mich zu verschiedenen Orten in Nord-Burji führte. Begleitet wurde ich von einem meiner Assistenten, Alemayehu Gubbe. Er hatte die Kontakte mit den Erzählern bzw.

3 Zur Burji-Kultur und -Geschichte s. Sasse/Straube 1977, Amborn 1994, 1995, Amborn/Kellner 1999, Kellner 2001, 2005 mit weiteren Literaturangaben.

Informanten organisiert und dolmetschte für mich. In Shuule, dem Ort der Aufnahme, fanden an zwei aufeinander folgenden Tagen im Hause meines Gastgebers Desta Shorc'aa zwei mehrstündige Treffen mit fünf älteren Burji-Männern statt. Ich führte mit ihnen Interviews über Geschichte und Kultur der Burji und bat sie in diesem Zusammenhang, mündliche Überlieferungen vorzutragen. Während der Sitzungen kamen immer wieder Jugendliche vorbei, um zuzuhören.

Besonders erzählfreudig zeigte sich Asootee Anko, von dem die vorliegende Geschichte über Lüge und Wahrheit stammt. Unter formalen Gesichtspunkten kann sie einer Gattung zugeordnet werden, die die Süd-Burji als *raajoo* bezeichnen. Es handelt sich hierbei um fiktive Erzählungen, die formal dadurch gekennzeichnet sind, dass die Hörerschaft dem Erzähler Rückmeldung gibt, indem sie wie ein Echo die letzten Worte eines Satzes oder Abschnitts wiederholt (s. Kellner 2001: 45).⁴

Asootee trug seine Erzählungen sehr engagiert vor. Er modulierte seine Stimme und bediente sich effektvoller Laut-Leise-Kontraste. Es war ihm ein Anliegen, die Relevanz der Überlieferung für die Gegenwart deutlich zu machen. Manchmal rief er seine Geschichten und Botschaften geradezu ‚in die Welt‘ hinaus.

Freie Übersetzung

Der Erzähler hat Anlaufschwierigkeiten, weil ich ihn aufgrund eines Defekts meines Tonbandgeräts mehrmals bitten musste, erneut anzusetzen, was ihn offenkundig aus dem Konzept brachte. Ab Satz 19 hat er jedoch seinen Erzählfluss wieder gefunden.

In der freien Übersetzung tauchen Wortzusätze auf, die in eckige Klammern gesetzt wurden. Dabei handelt es sich um:

- Übersetzungsspezifizierungen (mit wtl. für ‚wörtlich‘; eigtl. für ‚eigentlich‘) sowie
- interpretative Wortzusätze, die m. E. im Originallaut sinngemäß angelegte, aber nicht ausgesprochene Ideen zum Ausdruck bringen und zwecks eines besseren Verständnisses eingefügt wurden (Bsp. Sätze 61 und 68).

- (1) Erzähler: Lüge und Wahrheit gingen gemeinsam auf einen Feldzug.
Zuhörer A: Sie gingen.
- (2) Erzähler: Als sie auf einen Feldzug gingen, nahmen sie die Schlange [und andere] Krieger mit.

4 Die Nord-Burji machen keinen terminologischen Unterschied zwischen fiktiven und wahren Geschichten. Beide Typen werden von ihnen als *mammaahoo* kategorisiert.

- Zuhörer A: Sie nahmen sie mit.
- (3) Erzähler: Und sie nahmen die Keule mit.
 Zuhörer A: Sie nahmen sie mit.
- (4) Erzähler: Und sie nahmen das Wasser mit.
- (5) Zuhörer A: Sie nahmen es mit.
- (6) Erzähler: Und sie nahmen das Feuer mit.
 Zuhörer A: Sie nahmen es mit.
 (Es folgt eine längere Pause. Erzähler räuspert sich.)
- (7) Erzähler: Wie viele haben wir vorher gerade gezählt?
 Zuhörer A: Hast du nicht einen Berg erwähnt?
- (8) Erzähler: Sie nahmen den Berg mit.
 Zuhörer A: Sie nahmen ihn mit. Den Berg.
- (9) Erzähler: Die Lüge
 Zuhörer A: Die Lüge
 Erzähler: Die Wahrheit
 Zuhörer A: Die Wahrheit
 Erzähler: Nun, wie viele ...
 Zuhörer A: Sechs.
 Erzähler: ... waren das nochmal?
- (10) Alle Zuhörer: Sechs.
- (11) Erzähler: Mmh?
- (12) Alle Zuhörer: Sechs ... sechs ... sechs hast du erwähnt.
- (13) Erzähler: Sechs habe ich erwähnt.
- (14) Zuhörer B: Die Keule.
 Erzähler: Eine Keule.
 2 Zuhörer: Eine.
- (15) Erzähler: Das Wasser.
 Zuhörer A: Das Wasser.
 Erzähler: Die Schlange.
 Zuhörer A: Die Schlange.
 Erzähler: Der Abhang.
 Zuhörer A: Der Abhang.
 Erzähler: Das Wasser.
 Zuhörer A: Das Wasser ... Die Lüge
 Erzähler: Die Lüge
 Zuhörer B: Die Lüge
 Erzähler: Die Wahrheit
 Zuhörer B: Sechs waren es.
 Zuhörer A: Das Feuer war auch mit dabei.
- (16) Erzähler: Das Feuer.

- Zuhörer A: Sieben waren es.
- (17) 2 Zuhörer: Sechs waren es ... sechs.
Erzähler: Häh?
Zuhörer C: Sechs waren es.
Zuhörer B: Sechs waren es.
Zuhörer A: Okay.
- (18) Zuhörer A: Erzähl einfach weiter.
- (19) Erzähler: Gemeinsam gingen sie alle auf einen Feldzug.
Zuhörer A: Sie gingen. (Kleinkind spricht im Hintergrund.)
- (20) Erzähler: Sie gingen und kämpften. (Mutter lacht wegen des Kindes.)
Zuhörer A: Sie kämpften.
- (21) Erzähler: Sie gingen auf einen Feldzug, kämpften und nahmen auf ihrem Weg nach Hause Vieh mit.
Zuhörer A: Auf ihrem Weg nach Hause.
- (22) Erzähler: Sie gingen nach Hause. Die Schlange sollte später sehr kräftig werden. (Kleinkind spricht weiter im Hintergrund. Mutter ermahnt es.)
Vater zu Kind: Geh weg!
- (23) Erzähler: Die Lüge sprach zur Wahrheit: „Wahrheit, höre mir zu: Es wird uns besiegen, das Wasser [eigtl.: die Schlange], die Schlange wird uns noch das Vieh wegnehmen, sie wird es der Keule verweigern!“
Zuhörer A: Sprach die Lüge.
- (24) Erzähler: „Was soll denn dann aus uns werden?“, fragte die Wahrheit.
- (25) Erzähler (mit leiser Stimme): „Sage der Keule, dass sie der Schlange auf den Kopf schlagen und sie töten soll, dass sie die Schlange von uns fortschaffen soll“, sagten sie [eigtl.: sagte die Lüge].
Zuhörer A: Sagten sie.
- (26) Erzähler: Die Keule ging zur Schlange und schlug ihr auf den Kopf.
Zuhörer A: Sie schlug.
- (27) Erzähler: Sie schlugen ihr auf den Kopf und die Schlange starb.
Zuhörer A: Sie starb.
- (28) Erzähler: Sie zogen weiter.
Zuhörer A: Sie zogen weiter.
- (29) Erzähler (mit leiser Stimme): Die Lüge sprach: „Die Keule, die die Schlange tötete, was sollen wir mit ihr tun, wenn sie die anderen auch töten will? Ja, Wahrheit, los, sagt dem Feuer, dass es der Keule das Leben nehmen soll, sage ihr, dass es sie verzehren möge.“

- Zuhörer A: Dass es sie verzehren möge.
- (30) Erzähler: Und so ging das Feuer zur Keule und fraß sie auf.
 Zuhörer A: Fraß sie auf.
- (31) Erzähler: Sie stiegen einen Abhang hinauf.
 Zuhörer A: Sie stiegen ihn hinauf.
- (32) Erzähler (mit leiser Stimme): Als sie mit dem Feuer den Abhang hinaufstiegen und stiegen, sagte die Lüge: „Das Feuer hat die Keule aufgefressen. Vielleicht wird es uns später auch auffressen, und dann werden wir alle sterben.“
- (33) Erzähler (mit leiser Stimme): Kommt, wir sagen das dem Wasser.
 Zuhörer A: Mmh.
- (34) Erzähler: Das Wasser soll das Feuer auslöschen.“
 Zuhörer A: Soll es auslöschen.
- (35) Erzähler: „Wasser! Heh, Leute! Dieses starke Wasser soll uns nicht vernichten. Heh, du! Vernichte das Wasser.“
 Zuhörer A: Vernichte es.
- (36) Zuhörer A: Sollte nicht das Feuer vernichtet werden?
 Erzähler: Sagten sie zu dem Feuer.
 Zuhörer A: Sagten sie.
- (37) Erzähler: Das Feuer ging zum Wasser.
 Zuhörer B + C: Ging nicht das Wasser zum Feuer?
- (38) Erzähler: Das Wasser ging zum Feuer und löschte es aus.
 Zuhörer A: Löschte es aus.
- (39) Erzähler: Sie stiegen weiter den Abhang hinauf.
 Zuhörer A: Stiegen ihn hinauf.
- (40) Erzähler: Dann sagte die Lüge zum Wasser: „Lasst uns den Abhang hochsteigen!“
 Zuhörer A: Sagte sie.
- (41) Erzähler: „Möge das Wasser zurückbleiben!“, sagte die Lüge.
 Zuhörer A: Möge es zurückbleiben.
- (42) Erzähler: „Wir treiben das Vieh den Abhang hinauf!“
 Zuhörer A: Sagten sie.
- (43) Erzähler: Sie trieben es den Abhang hinauf.
 Zuhörer A: Trieben es hinauf.
- (44) Erzähler: Als sie es hinauftrieben ...
 Zuhörer C: Ging das Wasser verloren.
 Zuhörer A: Ging es verloren.
- (45) Erzähler: Sie [wollten] trinken.
 Zuhörer A: Sie [wollten] trinken.

- (46) Erzähler: Die Wahrheit ... Früher hatten sie das Wasser getrunken und immer wieder [zurück nach Hause] gebracht.
Zuhörer A: Aha, das Wasser schaffte den Aufstieg nicht.
- (47) Erzähler: Das Wasser schaffte den Aufstieg nicht.
Zuhörer A: Schaffte es nicht.
- (48) Erzähler: Die Wahrheit sagte: „Mich dürstet nach Wasser, ich möchte trinken.
Zuhörer A: Aha.
- (49) Erzähler: Was soll ich trinken?“, fragte sie.
Zuhörer A: Fragte sie.
- (50) Erzähler (im Singsang): „Das Wasser, das wir auf unserer Reise getrunken haben, ist nicht mehr bei uns. Waaas soll aus uns werden, Lüge?“ (Ein Kleinkind brabbelt im Hintergrund, die Mutter lacht)
Zuhörer A: Mmh.
- (51) Erzähler: Die Lüge antwortete: „Ich halte dich fest ...
Zuhörer A: und ...
- (52) Erzähler: ... schlinge einen Ledergurt um deine Taille und halte dich fest. (Das Kleinkind weint im Hintergrund)
Zuhörer A: Ich halte dich fest.
- (53) Erzähler: Geh und trink, und wenn du deinen Durst gelöscht hast, lass mich dich nach oben ...
Zuhörer A: ... ziehen.
Erzähler: ... lass mich dich nach oben ziehen.“
Zuhörer A: nach oben ziehen.
Erzähler: Sagte die Lüge.
Zuhörer A: Sagte sie.
- (54) Erzähler: Oh, sie band die Wahrheit an der Taille fest.
Zuhörer A: Band sie fest.
Erzähler: Die Wahrheit ließ sich zum Wasser herab.
Zuhörer A: Sie ließ sich herab.
- (55) Erzähler: „Ich habe getrunken, zieh mich nach oben“, sagte die Wahrheit.
Zuhörer A: Zog sie nach oben (Versprecher). Zieh mich nach oben, sagte sie.
Erzähler: Genau.
- (56) Erzähler (mit lauter Stimme): „Ich würde dich gerne nach oben ziehen, aber weil du getrunken hast ...“
Zuhörer A: ... bist du schwer geworden.
Erzähler: Sie wurde so schwer, dass sie nicht mehr nach oben konnte.
Zuhörer A: Nicht mehr konnte.

- (57) Erzähler: Die Lüge ließ die Wahrheit dort unten sitzen und ging fort.
 Zuhörer A: Sie ging fort.
- (58) Erzähler: Sie ging fort.
 Zuhörer A: Ging fort.
- (59) Erzähler: Sie sammelte das Vieh ein und machte sich auf den Weg nach Hause.
 Zuhörer A: Machte sich auf den Weg nach Hause.
- (60) Erzähler: Die Wahrheit ... die Lüge ...
 Zuhörer A: Die Lüge
 Erzähler: ... ging zu dem Ort zurück, von dem sie alle gemeinsam zu dem Feldzug aufgebrochen waren.
 Zuhörer A: Sie ging dorthin zurück.
- (61) Erzähler (mit lauter Stimme): „Wohin gehst du (Versprecher) ... wo sind die Leute, mit denen du losgezogen bist?“ [fragten die Leute im Dorf].
- (62) Erzähler (mit lauter Stimme): „Sie haben sich alle gegenseitig ausgelöscht.“
 Zuhörer A: Ausgelöscht.
- (63) Erzähler (mit lauter Stimme): „Wie und warum haben sie das gemacht?“
 Zuhörer A: Wie und warum haben sie das gemacht?
- (64) Erzähler (mit lauter Stimme): „Also ... als wir auf dem Weg nach Hause waren, (verfällt in weinerlichen Tonfall) sagten die anderen zur Wahrheit: ‚Die Schlange wird uns vernichten‘, und als die Wahrheit das der Keule sagte, hat die Keule die Schlange ...“
 Zuhörer A: ... getötet.
 Erzähler: getötet.
- (65) Erzähler: Die Lüge fuhr fort: „Die Schlange ...“
 Zuhörer A: Die Schlange.
- (66) Erzähler (in weinerlichem Tonfall): Die Schlange ... Als sie auf dem Weg nach Hause waren, meinte die Keule, die die Schlange getötet hatte, zu den anderen: „Ob uns das Feuer wohl verschonen wird?“
 Zuhörer A: Sprach die Lüge.
- (67) Erzähler (mit lauter Stimme): Die Lüge sprach weiter: „Das Feuer ...“
 Zuhörer A: ... vernichtete die Keule.
 Erzähler: Verzehrte die Keule.

- (68) Erzähler Das Feuer verzehrte die Keule, und die anderen meinten:
(mit lauter ,Ob uns das Feuer wohl verschonen wird?‘ und teilten
Stimme): [ihre Sorge] dem Wasser mit.
Zuhörer A: Teilten es ihm mit.
- (69) Erzähler Das Wasser ...
(mit lauter
Stimme):
Zuhörer A: ... vernichtete das Feuer.
Erzähler: Vernichtete das Feuer.
Zuhörer A: Vernichtete es.
- (70) Erzähler Wir gingen nach Hause und passierten einen Abhang.
(mit lauter
Stimme):
Zuhörer A: Wir gingen nach Hause.
- (71) Erzähler Das Wasser ging verloren.
(mit lauter
Stimme):
Zuhörer A: Ging verloren.
- (72) Erzähler: Ich hielt die Wahrheit [an der Taille] fest, und wir sagten
zu ihr: ‚Trink!‘
Zuhörer A: Wir sagten zu ihr: Trink!
- (73) Erzähler: Doch erwischte die Wahrheit keinen einzigen Schluck.
Zuhörer A: Erwischte keinen einzigen.
- (74) Erzähler Als wir den Hügel hinaufgingen, stieg die Wahrheit in ein
(mit lauter Gewässer, um zu trinken.
Stimme):
- (75) Erzähler Sie stieg hinab, doch gelang es ihr nicht mehr, nach oben
(mit lauter zu kommen.
Stimme):
Zuhörer A: Es gelang ihr nicht.
- (76) Erzähler Nun, ich strengte mich an, [sie nach oben zu ziehen],
(mit lauter doch schaffte ich es nicht. Schließlich machte ich mich
Stimme): allein auf den Weg nach Hause. Die anderen vernichteten
sich gegenseitig.
Zuhörer A: Vernichteten sich gegenseitig.
- (77) Erzähler: Ich bin der einzige, der nach Hause zurückgekehrt ist.
Unter den anderen war ich der einzig Wahrhaftige. Die
anderen waren alle Lügner und kamen um.“
Zuhörer A: Kamen um.
- (78) Erzähler: Bis heute ist die Lüge nicht verschwunden.
Zuhörer A: Aah.
- (79) Erzähler: Sooo ist es.

- Zuhörer A: So ist es.
- (80) Erzähler: Die Leute beriefen eine Versammlung ein und fragten: „Wo hat die Wahrheit geworfen (Versprecher) ... wo ist sie hineingefaaaallen?“
- (81) Erzähler: Zur Lüge sagten sie: „Führe uns an den Ort, wo die Wahrheit hineingefallen ist!
- Zuhörer A: Führe uns dorthin
- (82) Erzähler (mit lauter Stimme): Wie kann es nur sein, dass duuu ...
- Zuhörer A: ... du, die Lüge
- Erzähler: ... du, die Lüge ohne die Wahrheit ...
- Zuhörer A: ... zurückgekehrt bist?
- Erzähler: Zurückgekehrt bist.
- (83) Erzähler (mit lauter Stimme): Wie konnte es geschehen, dass die Wahrheit verloren gegangen ist?
- Zuhörer A: Verloren gegangen ist.
- (84) Erzähler (mit lauter Stimme): Lüge, wie konnte es geschehen, dass du gesund und unbeschadet nach Hause zurückgekehrt bist?
- Zuhörer A: Zurückgekehrt bist.
- (85) Erzähler (mit lauter Stimme): Führe uns zu dem Ort, wo die Wahrheit hineingefallen ist.“
- Zuhörer A: Führe uns dorthin.
- (86) Erzähler: Sagten die Leute.
- Zuhörer A: Sagten sie.
- (87) Erzähler: Die Lüge führte sie zu dem Ort.
- Zuhörer A: Führte sie dorthin.
- (88) Erzähler: Sie stiegen den Hügel hinauf.
- Zuhörer A: Stiegen ihn hinauf.
- (89) Erzähler: Die Lüge sprach: „Dort unten sitzt die Wahrheit und kann nicht mehr nach oben.
- Zuhörer A: Hier ist der Ort.
- Erzähler: Hier ist der Ort.“
- Zuhörer A: Hier ist er.
- (90) Erzähler: Die Leute riefen.
- Zuhörer A: Sie riefen.
- (91) Erzähler: „Was ist los?“, riefen sie.
- (92) Erzähler: Die Wahrheit antwortete: „Die Lüge hat mich ... hat uns vernichtet.

- Zuhörer A: Vernichtet.
- (93) Erzähler: Es war die Lüge, die all das an uns verhandelt hat.
Zuhörer A: Es war die Lüge.
Erzähler: Wir zogen los, arbeiteten und kämpften gemeinsam, und machten uns dann auf den Weg nach Hause.
Zuhörer A: Machten uns auf den Weg nach Hause.
- (94) Erzähler: ‚Und die Schlange wird uns nicht verschonen und uns nichts abgeben [sagte die Lüge].
Zuhörer A: Nichts abgeben.
- (95) Erzähler: Und die Keule, die die Schlange getötet hat, wird uns nichts abgeben.‘
Zuhörer A: Nichts abgeben.
- (96) Erzähler: Jaaaa, und die anderen sagten: ‚Los Feuer, verzehre den, der die Schlange getötet hat‘, und dann vernichteten sich alle gegenseitig. Und als ich sagte: ‚Uns dürstet nach Wasser, ich möchte in das Gewässer steigen‘, band die Lüge [ein Seil] um meine Taille und hiielt mich fest. Ich sagte zu ihr: ‚Wenn ich unten bin, zieh mich wieder hoch‘, doch dann warf sie mich ins Wasser und ging nach Hause.“
- (97) Erzähler (mit lauter Stimme): Die Leute sprachen: „Es war die Lüge, die uns zerstörte.“
- (98) Erzähler: Sie befreiten die Wahrheit und retteten ihr das Leben.
Zuhörer A: Sie befreiten sie.
- (99) Erzähler: Seitdem und bis heute ist die Lüge nicht verschwunden.
Zuhörer A: Nicht verschwunden.
Erzähler: Sie wurde vor langer Zeit zusammen mit den Menschen erschaffen.
Zuhörer A: Erschaffen.
Erzähler (mit lauter Stimme): Heute ...
Zuhörer A: heute
Erzähler: ... bis heute ist die Lüge nicht von den Menschen gewichen.
Zuhörer A: Nicht gewichen.
- (100) Erzähler: Die Lüge ... nun die Menschen schaffen es nicht, ohne Lüge zu leben.

- (101) Erzähler: Auch wenn die Wahrheit die Lüge mit der Hilfe Gottes zerstört [bzw. zerstören möchte], so ist die Lüge dennoch nicht verschwunden und existiert weiter. Seit Anbeginn hat die Lüge die Menschen zerstört. Das ist das, was ich weiß.
- Zuhörer A: Okay.
- (102) Zuhörer C: Und ich heiße Asootee Ankoo.
- (103) Erzähler (feierlich): Und ich heiße Asootee Ankoo und kenne diese Geschichte, die man sich seit altersher erzählt. Der, der sie erzählt hat, bin ich.
(Zuhörer lacht)
- (104) Zuhörer C: Während die Wahrheit den Tag auf der rechten Seite verbrachte, verbrachte die Lüge den Tag auf der linken.
- (105) Zuhörer C: Und heute steht die Wahrheit auf der rechten Seite, während die Lüge wiederum zwar nicht verschwunden ist, aber auf der linken Seite steht. Die Wahrheit ist auf der rechten Seite.
- (106) Zuhörer C: So ist es.

Varianten

Varianten der Erzählung finden sich auch bei anderen nordostafrikanischen Gruppen: bei den Schoa-Amahara (s. Courlander/Leslau 1950: 119f.), den Konso (s. Jensen 1936: 537f., Nr. 54) und den Alabdu-Oromo (Haberland 1963: 619, Nr. 43). Courlander/Leslau (1950: 136) zufolge erzählt man sich Versionen dieser Geschichte auch bei den Somali, Dinka und Shilluk.

Bemerkenswert ist, dass mir bei den Burji die Geschichte in unterschiedlichem Gewande begegnete: das eine Mal als moralisierende Allegorie oder Parabel über Lüge und Wahrheit, das andere Mal als amüsante Trickster-Geschichte. In der Trickster-Version hetzt die schlaue und intrigante Ratte Schlange, Elefant, Wasser und Feuer gegeneinander auf, mit dem Ergebnis, dass diese sich gegenseitig umbringen. Auf diese Weise kann sich die Ratte in den alleinigen Besitz der auf einem gemeinsamen Feldzug gemachten Beute bringen, womit die Geschichte endet. ‚Derselbe Stoff‘ kann also je nach kommunikativem Kontext und Präferenz des Erzählers mit einer anderen Zielsetzung erzählt werden.

Toelken (1984) konnte bei den Navajo beobachten, dass die Geschichten über den Trickster Coyote mehrere Bedeutungsebenen enthalten, die je nach performativer Situation und Hörerschaft evoziert werden: Kindern werden sie als witziges Lehrstück über richtiges und falsches Verhalten erzählt, Erwachsenen dienen sie als unterhaltsamer Schwank, und werden sie in zeremoniellen Zusammenhängen rezitiert, gewinnen sie eine spirituelle Macht, die zum Nutzen oder Schaden der Menschen eingesetzt werden kann. Bei den Burji sind

fiktive Trickstergeschichten für Kinder bis etwa 12 Jahren gedacht. Erwachsene erzählen sich für gewöhnlich solche Geschichten nicht untereinander. Durch einen kleinen Kniff können sie jedoch zu ‚erwachsenentauglichen‘ Schwänken transformiert werden: Sie werden dann so erzählt, als hätten sie sich tatsächlich ereignet.⁵ Asootee aber wollte als ehrwürdiger Greis weder Kindergeschichten noch Schwänke erzählen. Vielmehr ergriff er die Gelegenheit, um mit großem Eifer den Anwesenden sowie jedem, der seine Geschichten später einmal auf Tonband hören wird, von den moralischen und ethischen Vorstellungen der Burji zu künden, wie sie sich seiner Meinung nach in der Überlieferung finden lassen.

Das hindert den Erzähler jedoch nicht daran, den eigenen Eifer am Ende zu ironisieren. Er nennt zum Schluss seinen Namen (s. Satz 103), was für ‚natürliche‘ Vortragssituationen untypisch ist. Dass er von einem Zuhörer dazu aufgefordert wurde, erklärt sich daraus, dass ich vorher andere Vortragende gebeten hatte, mir ihren Namen zu nennen. Andererseits erlebte ich, dass Erzähler ihren Vortrag spontan mit der Nennung ihres Namens beschlossen. Sie taten dies aus dem Bewusstsein heraus, dass ihre Stimme auf Tonband gebannt wurde und von zukünftigen Generation gehört werden könnte. Sie wollten als Person dafür bürgen, dass sie die Überlieferung wahrheitsgetreu widergegeben hatten. Wie gesagt ist das aber die Ausnahme. (Um die Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit einer Überlieferung zu unterstreichen, nennt man als Quelle eher die Ahnen, z. B. den verstorbenen Vater.) Ein Zuhörer lacht (Satz 103), weil sich der Erzähler in einem expressiven Tonfall als Zeugen der Überlieferung inszeniert. Selbstironisch kühlt Asootee den ‚pathetischen‘ Tenor seiner Geschichte ab und gibt den Hörern auf diese Weise gleichzeitig zu verstehen, dass er von seinem moralischen Höhenflug wieder sicher in der Alltagswelt gelandet ist.

Interpretation

Die Sinnhaftigkeit einer Erzählung kann vom kulturfremden Forscher mit Blick auf den Text allein nicht entschlüsselt werden. Er muss herauszufinden versuchen, mit welcher Bedeutung die hierin verwendeten Motive, sprachlichen Ausdrucksweisen und angesprochenen kulturellen Phänomene von Kulturangehörigen belegt werden, Bezüge herstellen zwischen Textelementen und kulturellen, sozio-politischen sowie historischen Kontexten. Umgekehrt werden kulturspezifische Phänomene oder Zusammenhänge und die Weise, wie diese von der betreffenden Traditionsgemeinschaft mittels ihrer mündlichen Überlieferungen verarbeitet bzw. interpretiert werden, an den Erzählstoffen erkennbar.

5 S. hierzu meine Dissertationsschrift (2005), Analyseteil, Kap. C II „Märchen“.

Korrespondenzen zwischen Erzählelementen und sozio-kultureller Wirklichkeit

Lüge und Wahrheit begeben sich mit einer kleinen Mannschaft auf einen „Feldzug“ (Satz 1) (*duul-* v. intr. = auf einen Feldzug gehen). „Feldzug“ meint hier nicht eine Schlacht – Eroberungskriege, wie sie von staatlich organisierten Gesellschaften geführt wurden und werden, hat es in der betreffenden Region in voramharischer Zeit nie gegeben –, sondern Scharmützel, die sich die Burji in kleinen Trupps mit Angehörigen feindlicher Gruppen an den Grenzen ihres Territoriums lieferten. Bis in die ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts schlugen sich die Burji vornehmlich mit Angehörigen aus dem Rinderhirtenvolk der Boraana, das der östliche und südliche Nachbar der Burji war. Immer wieder drangen Boraana in die Außenbezirke des Burji-Territoriums ein, um dort ihr Vieh zu weiden. In den späten 1940er Jahren schoben sich die Guji, ebenfalls eine viehzüchtende Gruppe, zwischen die Burji und Boraana (Haberland 1963: 350; s. auch *ibid.*: 12, Karte 2). Konflikte zwischen Burji und Boraana wurden seitdem von Konflikten zwischen Burji und Guji abgelöst bzw. überlagert.

Wenn sich die Burji auf einen ‚Feldzug‘ gegen die Boraana oder Guji begaben bzw. in eine gewalttätige Auseinandersetzung mit ihnen gerieten, versuchte man, sofern sich die Gelegenheit dazu bot, dem Anderen Rinder abzunehmen oder Geiseln zu entführen.⁶ Nahm ein Burji einen Guji gefangen, wurde dieser gegen ein Lösegeld von zwölf Bullen wieder freigelassen. Nach den Informationen von Straube (1974) konnte der Burji von dem Lösegeld aber nur zwei oder drei Rinder behalten, da er die übrigen Tiere an seinen Klan abgeben musste. Die Klanangehörigen konnten dann mit diesen Rindern angeblich machen, was sie wollten (mussten sie also nicht auf einem großen Fest schlachten). Wer dem Klan den ihm gebührenden Anteil nicht abtrat, musste gewärtig sein, dass er selbst nicht ausgelöst worden wäre, wenn er einmal als Geisel genommen worden sein sollte (*ibid.*).

Nach Auskunft von Burji, mit denen ich die vorliegende Erzählung besprach, hat der ‚Feldzug‘ in der Geschichte nichts mit den rituellen Tötierzügen zu tun, wie sie aus dem Süden Äthiopiens bekannt sind und auf die sich früher

6 Hier ist zu berücksichtigen, dass in Nordost- und Ostafrika Viehdiebstahl weniger als Delikt, sondern eher als sportliche Unternehmung betrachtet wird (s. z. B. Jacobs 1979: 49). Die Burji gebrauchen in solchen Zusammenhängen deshalb auch nicht das Wort „stehlen“ (*morgeed'*-), sondern, wie in der vorliegenden Erzählung (s. Satz 21), das Wort „[weg]nehmen“ (*gad'*-). – Eine der Ursachen für die mörderischen Viehraubzüge, von denen seit jüngerer Zeit aus dem Süden Äthiopiens oder dem Norden Kenias berichtet wird, liegt in dem hohen Vorkommen von Feuerwaffen in der betreffenden Region. Für Kenia lässt sich darüber hinaus belegen, dass Regierungsbeamte oder Politiker rinderzüchtende Gruppen zu Viehraubzügen aufstacheln, um daraus ökonomischen und politischen Profit zu schlagen [s. Osamba 2000]). Das heißt, die Institution des kulturell mehr oder minder geregelten ‚Viehdiebstahls‘ pervertierte mancherorts zu völlig enthemmten ‚Viehraubzügen‘, die z. B. Frauen und Kinder nicht mehr verschonen.

auch die Burji begaben. Allerdings konnten die Grenzen zwischen einem ‚Feld‘- und einem Töterzug fließend sein. Das rituelle Töten von Tieren und Menschen war zwar in erster Linie mit dem Generationsgruppensystem verbunden, aber nicht allein auf kultische Anlässe beschränkt. Es wurde auch bei sich bietender Gelegenheit geübt.⁷

Die Beute eines ‚Feldzuges‘, einschließlich der gemachten Gefangenen, wird von den Burji, *dannabaa* genannt. Wie in der Erzählung besteht sie in der Regel aus Rindern, die man dem Feind genommen hat. Wer von einem ‚Feldzug‘ mit Beute heimkehrt, wird nach seinem Tod mit Preisliedern geehrt, die als *dannaboo* kategorisiert werden (Salle 1996: 46f.).

Die vier Gefährten von Lüge und Wahrheit bilden ein Team, das schlagkräftig und erfolgreich ist, weil die Mitglieder jeweils über besondere, unverzichtbare Fähigkeiten verfügen: Ohne das Wasser müsste man verdursten, ohne das Feuer könnte man keine Nahrung zubereiten, ohne die Keule sich nicht wilder Tiere und Feinde erwehren, und die Schlange schließlich repräsentiert das Bindeglied zu den Ahnen sowie der mit ihnen verbundenen Schadens- und Fruchtbarkeitsmächte. Hierzu muss man wissen, dass die Schlange bei den Oromo und in der Burji-Konso-Gruppe als Sinnbild für die Urahn, ja als ihre Verkörperung gilt. Überlieferungen berichten von mythischen Klangrüdern, die aus der Vereinigung einer als männliches Wesen aufgefassten Schlange und eines Mädchens hervorgingen. Meine Interpretation, dass die Schlange in der vorliegenden Erzählung gewisse oder zumindest potentielle Bezüge zu diesem Vorstellungskomplex aufweist, stützt sich auf die Bemerkung des Erzählers, dass die Schlange später noch sehr „kräftig“ werden sollte (Satz 22).⁸ Bei

7 In vielen südäthiopischen Gesellschaften mit einem Generationsgruppensystem mussten in der Vergangenheit Angehörige einer Generationsgruppe, bevor diese den Grad der sozialen und politischen Reife erreichte, auf hoch ritualisierten Unternehmungen Männer aus feindlichen Gruppen oder Großwild wie Löwen, Büffel und Elefanten töten (für Boraana s. Haberland 1963: 205ff.). Dem ‚Töterwesen‘ liegt ganz allgemein die Vorstellung zugrunde, dass „durch den Tötungsakt, der sich letztendlich gegen die göttliche Ordnung richtet, Kräfte freigesetzt werden, die ihrerseits zum Antrieb für das Fortbestehen der menschlichen Kultur werden. In einem *uns* geläufigen Bild – das aber in Südäthiopien nicht vorkommt – könnte man sagen, dass durch die Tötung das Rad der Zeit in Bewegung gehalten wird. Ich habe die Definition bewußt ganz allgemein gehalten und auf ein naheliegendes Deutungsmuster – die Verknüpfung von Tod und Zeugung, Tod als Voraussetzung für neues Leben – verzichtet, obgleich diese Vorstellung durchaus eine Rolle spielt. Die Erklärung des Tötens in seiner soziokulturellen Bedeutung darf sich aber nicht darauf beschränken“ (Amborn 1990: 313). S. in diesem Zusammenhang auch den Aufsatz von Jensen über die Menschentötung (1950).

8 Das Motiv „Zeugung durch eine Schlange“ ist in vielen äthiopischen Klangrüdungs- bzw. dynastischen Geschichten anzutreffen. Für Oromo s. die Seitenangaben zu „Schlange“ im Register von Haberland 1963; für Aksum/Tigre s. *ibid.* 1965: 131f. Für den Dullay-Sprachraum s. Minker 1986: 51. Zur Schlange in

der Keule (*bokko*) handelt es sich um einen ca. 1 m langen Stock, der am Ende keulenförmig verdickt ist. Sie wurde als Waffe auf den Weidegängen benutzt, um sich vor wilden Tieren oder Feinden zu schützen. Jeder Familienvater besitzt einen *bokko*, den er seinen Söhnen überreicht, wenn diese in das Generationsgruppensystem (*hagi*) initiiert werden und auf zeremonielle Jagd gehen.⁹

In der Erzählung werden die ursprünglichen Solidarbeziehungen zwischen den sechs Gefährten durch drei Elemente charakterisiert: das gemeinsame Kämpfen gegen den Feind (Satz 93), das gemeinsame Arbeiten (Satz 93) und die Bereitschaft, die Früchte der gemeinsamen Arbeit (hier: die gemachte Beute) untereinander gerecht aufzuteilen. Die Lüge aber treibt einen Keil zwischen die Gefährten und hetzt sie gegeneinander auf. Aus komplementären Partnern werden Gegner, die sich schließlich gegenseitig vernichten.

Das westliche Verständnis der Lüge

Bevor ich anhand der Erzählung darauf eingehe, was Burji unter Lüge und Wahrheit verstehen, möchte ich, ausgehend von Simone Dietz' Habilitationsschrift *Der Wert der Lüge* (2000), den Begriff der Lüge beschreiben, wie er sich im westlichen Kontext herausgebildet hat. Vor diesem Hintergrund können dann Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen beiden Auffassungen herausgearbeitet werden.

Dietz unternimmt den Versuch, den schlechten Ruf, den die Lüge in der westlichen Philosophiegeschichte von Augustinus über Kant bis Austin und Habermas hat, zu relativieren. Sie beschäftigt sich mit der Frage, wann sprachliche Täuschung zulässig sei. Klassisch geworden ist die Lügen-Definition von Augustinus: „Demgemäß lügt derjenige, der etwas anderes als was er im Herzen trägt, durch Worte oder beliebige sonstige Zeichen zum Ausdruck bringt [...] Die Schuld des Lügners aber besteht in der Absicht zu täuschen bei der Aussprache seiner Gedanken“ (Augustinus 395: 3). Hier lassen sich zwei Aspekte der Lüge unterscheiden: 1. Das Gesagte, die vorsätzliche falsche Äu-

Kult, Mythos und Vorstellung nordostafrikanischer Ethnien s. auch die Arbeit von Wagner 1970.

9 Zum Generationsgruppensystem der Burji s. Amborn 1995: 84f.; Amborn 2004: 388-92; Amborn/Kellner 1999: 11f. Das Generationsgruppensystem der Burji bestand aus zwei Generationsgruppenzyklen (*hagi* und *gada*), die formal miteinander verbunden waren, aber unterschiedliche Aufgaben zu erfüllen hatten. Heute wird noch das *hagi*-System praktiziert, das in Nord-Burji am vitalsten ist. – Nach Auskunft von Salle C'ootaa hatten die *gada* Gehilfen, die *bokko* hießen und darüber wachten, dass die von den *gada* aufgestellten Gebote von der Bevölkerung eingehalten wurden. *Bokko* ist ein Lehnwort aus dem Oromo (*bokku*). Bei den Oromo bezeichnet *bokku* ebenfalls eine Keule, die als Werkzeug, Waffe sowie als Würdezeichen von Funktionsträgern innerhalb des Generationsgruppensystems Verwendung findet (s. *bokku* in Uhlig 2003: s.v.).

berung und 2. der Angriff auf die Freiheit des Adressaten, den der Lügner an der Kenntnisnahme eines bestimmten Sachverhalts hindern will.

Dietz erkennt in der Philosophiegeschichte zwei Begründungsstrategien für ein allgemeines Lügenverbot. Die eine ist das Argument vom „Sprachmißbrauch“:

„Kurz gefaßt lautet das Argument, die Sprache diene schließlich der Verständigung der Menschen untereinander, ein Lügner aber beabsichtige mit seiner Äußerung die Täuschung seiner Adressaten und setze sich so in Widerspruch zum allgemeinen Zweck der Sprache. Wenn jeder jeden täuschen würde, hätte die Sprache keinen Verständigungswert – deshalb sei das Lügen grundsätzlich unzulässig und könne allenfalls im Rahmen besonderer Notlagen gerechtfertigt werden.“ (Dietz 2000: 5)

Dieser Argumentationsstrategie folgt, so Dietz, die von Apel und Habermas konstruierte Diskursethik, die besagt, dass „jede Kommunikation auf den übergeordneten Zweck eines begründeten Einverständnisses festgelegt sei. Damit hat die Diskursethik sicher *einen* relevanten Zweck der Sprache ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, sie hat aber nicht bewiesen, daß *jeder* Sprachgebrauch diesem Zweck zu folgen und sich normativ an den impliziten Voraussetzungen konsensorientierter Diskurse zu orientieren hat“ (Dietz 2000: 159). Die moralische Verurteilung der Lüge könne sich nicht „auf den normativen Gehalt der Sprache bzw. der sprachlichen Regeln stützen“, vielmehr müsse „das moralische Kriterium in der Beziehung zwischen Lügner und Belogenem gesucht werden“ (ibid.: 180). Damit kommt die zweite Argumentationsstrategie ins Spiel, nämlich das „Argument vom Angriff auf die Freiheit“ des Anderen:

„Wer bewußt oder zweckgerichtet etwas unwahrhaftig behauptet, möchte andere vielleicht nicht in jedem Fall zu einem für sie nachteiligen falschen Glauben veranlassen. Sicher aber möchte ein Lügner die Adressaten seiner Lüge zumindest an etwas hindern, nämlich an der Kenntnis eines bestimmten Sachverhalts. Die Absicht, durch das eigene Handeln andere an einer Kenntnisnahme zu hindern, die für ihr Handeln relevant sein kann, steht unter dem Verdacht eines unzulässigen Angriffs auf ihre Freiheit.“ (Dietz 2000: 181)

Der Angriff auf die Freiheit des Adressaten ist aber laut Dietz moralisch zu rechtfertigen, wenn er aus Notwehr geschieht. Das ist der Fall – und hier verweist die Autorin auf Schopenhauer –, wenn man die eigene oder eine dritte Person vor einem Gewalttäter oder unbefugter Neugier schützen möchte (ibid.: Kap. 4.2). Und manchmal müsse man auch die „fürsorgliche Lüge“ akzeptieren. Wer die Diagnose einer tödlichen Krankheit nicht hören will, stimme seinem eigenen Belogenwerden implizit zu (ibid.: Kap. 4.3).¹⁰

10 Nicht akzeptiert wird ein solcher moralischer Standpunkt in gewissen evangelikal ausgerichteten protestantischen Kreisen. Man müsse immer die Wahrheit sagen, ohne Rücksicht auf die Umstände und Folgen, und darauf vertrauen, dass Gott einen schützen werde. Ich erinnere mich hier an einen Pfarrer einer lutherani-

Dietz (ibid.: 207) zieht das Fazit, dass sich ein absolutes Verbot der Lüge nicht begründen läßt. Man müsse jede Lüge als speziellen Einzelfall betrachten und im Hinblick auf drei Kriterien moralisch bewerten: „die jeweilige Einstellung des Lügners zum Belogenen, die jeweilige Beziehung zwischen Lügner und Belogenem und die mögliche Handlungsrelevanz der Lüge für den Belogenen“.¹¹ Ein „Recht auf Leichtgläubigkeit“ könne es nicht geben, denn das käme einer „Selbstentmündigung“ gleich. Das heißt nicht, dass man keinen „berechtigten moralischen Anspruch darauf“ habe, „von anderen nicht verletzt, geschädigt und in seiner Selbstbestimmung unzulässig behindert zu werden“. Insofern besteht „ein berechtigter moralischer Anspruch, von anderen nicht boshaft belogen zu werden“, doch ist es „ein Gebot der Klugheit, mit solcher Bosheit [...] zu rechnen.“

Fassen wir zusammen: Lügen ist eine Form der aktiven Täuschung (im Unterschied zum Irrtum). Wesentlich für die Lüge ist „die verdeckt gehaltene Absicht zur Unwahrheit des präpositionalen Gehalts der eigenen Äußerung“ (Dietz: 2000: 98). Lügen ist moralisch gerechtfertigt, wenn der Adressat einen bedroht, einem unbefugt zu nahe tritt oder geschützt werden muss, weil er bedürftig ist. Allerdings bleiben solche Sprechakte weiterhin Lügen, also Behauptungen, die nach unserem Verständnis unwahr sind.

schen Freikirche, der mir einmal eine Begebenheit erzählte, die sich tatsächlich zugetragen haben soll: Während des Zweiten Weltkrieges hatte eine christliche Familie Juden in einem Keller versteckt, zu dem man Zugang über eine Falltür in der Wohnung hatte. Zur Tarnung des Verstecks hatte sie einen Teppich über diese Tür gelegt und einen Tisch darauf gestellt. Als nun die Gestapo in die Wohnung eindrang und die Familie fragte, ob sie Juden versteckt habe, antwortete die Frau ehrlich und entwaffnend: „Ja, unter dem Tisch!“ Die Gestapo glaubte, die Frau wolle sie zum Narren halten und zog wieder ab ... Der von den Nazis ermordete evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer (1981: 388) wies die Auffassung, man müsse immer und überall die Wahrheit sagen, scharf zurück: „Es ist der Zyniker, der unter dem Anspruch, überall und jederzeit und jedem Menschen in gleicher Weise ‚die Wahrheit zu sagen‘, nur ein totes Götzenbild der Wahrheit zur Schau stellt. Indem er den Nimbus des Wahrheitsfanatiklers gibt [...] zerstört er die lebendige Wahrheit zwischen den Menschen [...] und lächelt hochmütig über das Trümmerfeld, das er angerichtet hat.“

- 11 Zum letzten Kriterium: Lügen, die dem Belogenen zum Nachteil gereichen können, haben für diesen eine hohe Handlungsrelevanz (Bsp.: „Die Lehrerin hat gesagt, dass morgen die Klassenarbeit ausfällt“). Ein falsches Kompliment, das in der Absicht einer freundlichen Geste geäußert wird („Das steht Ihnen gut!“ – obwohl man es hässlich findet), hat für den Belogenen eine eher geringe Handlungsrelevanz. Die Handlungsrelevanz ist in vielen Fällen auch abhängig von der Beziehung zwischen Lügner und Belogenem: Ein gelogenes Geschmacksurteil von einem unter Vertrag genommenen Stilberater kann gravierendere Konsequenzen zeitigen, als wenn man es gegenüber einem flüchtigen Bekannten äußert (s. Dietz 2000: 205f.).

Nun kennen wir aber auch das Phänomen, dass Wahrheiten mit Täuschungsabsicht geäußert werden. Maria Bettetini, Professorin für mittelalterliche Philosophie, meint, es gebe Lügner, die die Wahrheit sagten, jedoch darauf setzten, dass sie vom Adressaten falsch interpretiert wird. Als Beispiel führt sie den Schurken Jago in Shakespeares Stück „Othello“ an, der seinen Herrn durch doppeldeutige Wahrheiten in den Eifersuchtwahnsinn treibt (Bettetini 2003: 35-40). Bereits Dietrich Bonhoeffer (1981: 287f.) fand für diesen Sachverhalt folgende Worte:

„Es gibt ein [...] durchaus korrektes, unanfechtbares Reden, das doch Lüge ist; so etwa, wenn ein notorischer Lügner zur Irreführung einmal ‚die Wahrheit‘ sagt, oder wenn unter dem Schein der Korrektheit die bewußte Zweideutigkeit schlummert oder die entscheidende Wahrheit bewußt verdeckt bleibt. Auch ein bewußtes Verschweigen kann Lüge sein, so wenig es andererseits Lüge sein muß.“

Eine solche Ausweitung des Begriffs der Lüge auf Wahrheiten, die mit der Absicht geäußert werden, den Anderen in die Irre zu führen, scheint mir im westlichen Traditionszusammenhang aber die Ausnahme zu sein. Eher kategorisiert man entsprechende Äußerungen als „Verdrehung der Tatsachen“, „verzerrte Darstellung des Sachverhalts“ u. ä.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Betrachten wir uns nun das Sprechverhalten der Lüge (*labbee*) in der Burji-Erzählung. Zunächst seien die Gemeinsamkeiten zwischen der soeben skizzierten westlichen Auffassung der Lüge und dem Lügenbegriff der Burji genannt. *Labbee* täuscht den Anderen, um ihm zu schaden. Boshaft belügt sie die Wahrheit, sie werde sie wieder aus dem Wasser ziehen. In Wirklichkeit möchte sie sich jedoch der Wahrheit entledigen, um in den alleinigen Besitz der Rinder zu gelangen (Sätze 51-57). *Labbee* spricht zweitens die objektive Unwahrheit, wenn sie den Leuten im Dorf erzählt, sie habe sich nach Kräften bemüht, die Wahrheit aus dem Wasser zu ziehen. Dreist behauptet sie auch noch, sie sei unter den Gefährten der einzig Wahrhaftige gewesen (Satz 76f.).

Kommen wir nun zu den Unterschieden. *Labbee* stellt die Dinge verzerrt dar, als die Leute im Dorf sie danach fragen, was mit den anderen Gefährten geschehen sei. Zwar spricht *labbee* die Wahrheit, wenn sie sagt, die Keule habe die Schlange getötet, das Feuer die Keule verzehrt usw., doch verschweigt sie, dass sie es war, die die anderen gegeneinander aufhetzte. Statt dessen erweckt sie den Eindruck, als seien die anderen von alleine auf den Gedanken gekommen, sich gegenseitig zu vernichten (Sätze 64-71). Ob das Aussprechen von Wahrheiten mit Täuschungsabsicht als Lüge zu qualifizieren sei, ist, wie bereits gesagt wurde, in der westlichen Tradition umstritten. Die Burji aber kategorisieren solche sprachlichen Manöver eindeutig als Lüge, als *labbee*. Man geht sogar noch einen Schritt weiter und subsumiert unter *labbee* auch solche Sprechakte, die auf Halbwissen oder Gerüchten basieren, wobei es hier nicht

darauf ankommt, ob der Sprecher tatsächlich die Absicht verfolgt, den Anderen zu täuschen. Wenn die Burji beispielsweise bei der Klärung eines Streitfalles oder bei einer Schwurzeremonie sagen: „*labbee atiyaashi*“ („Bezeuge nicht die Lüge!“), fordern sie die Kontrahenten und ihre Zeugen auf, nicht nur nicht die Unwahrheit zu sagen, sondern auch zu schweigen, wenn sie den Fall nur vom Hörensagen kennen. Die Sitte z. B., dass sich eine Frau bei der Lösung von Eheproblemen nicht an die eigene Verwandtschaft, sondern an die Nachbarschaft wenden soll, begründeten Burji mir gegenüber damit, dass Nachbarn schließlich tagtäglichen Umgang mit dem Paar hätten, während die Verwandten der Frau woanders lebten und den Fall nicht aus eigener Anschauung kennen (Kellner 2001: 65).

Mit *labbee* bezeichnet man aber nicht nur Sprechakte, in denen die Wahrheit instrumentalisiert wird, um den Anderen zu täuschen, oder die absichtlich bzw. unabsichtlich auf Halbwissen oder Gerüchten gegründet sind, sondern ebenso den Verrat von wahren Sachverhalten an unberechtigte oder feindliche Dritte. Burji, die beispielsweise mit den amharischen Kolonialherren kollaborierten und diesen Informationen zutrugen, um für sich einen persönlichen Vorteil daraus zu schlagen, werden als *labbaancoo*, als ‚Lügner‘ qualifiziert. In den Augen der Burji treiben solche Verräter ‚Handel‘ mit dem Wort (*nagad-*, „Handel treiben“), gehen mit ihm um, als sei es ein Gegenstand, der auf einem Markt feilgeboten und an den Höchstbietenden veräußert werden könne. In der Erzählung nimmt die Wahrheit Bezug auf diese Vorstellung, wenn sie gegenüber den Dorfbewohnern klagt: „Es war die Lüge, die all das an uns verhandelt hat“ (Satz 93).

Der kluge Umgang mit dem Wort

Plaudert jemand gedankenlos Geheimnisse aus, betrachten die Burji das als große Dummheit. Wenn Bujo (2000: 51) schreibt, afrikanische Eltern wollten ihren Kindern den vorsichtigen und klugen Umgang mit dem Wort vermitteln, ihnen beibringen, wem man wann welche Wahrheit sagen darf, so trifft dies auch für die Burji zu. In vielen Trickstergeschichten der Burji, die von Erwachsenen als pädagogisches Medium genutzt werden, um Kindern auf unterhaltsame Weise beizubringen, was kluges von dummem Verhalten unterscheidet, geht es immer wieder darum, dass Gutmütige einem Trickster naiv vertrauen und ihm blind von persönlichen und die eigene Familie betreffenden Angelegenheiten erzählen, was der Trickster natürlich schamlos und zu deren Schaden ausnutzt. Auf diese Weise lernen Kinder, dass es ein Gebot der Klugheit ist, mit der Bosheit bestimmter Charaktere zu rechnen und nicht jedem Menschen überall und jederzeit in gleicher Weise die Wahrheit zu erzählen. Ebenso klug ist es aber auf der anderen Seite, so gut wie möglich über gewisse ‚private‘ Angelegenheiten und Vorgänge in anderen Familien oder Klanen informiert zu sein. Solches Wissen ist unverzichtbar, wenn man sich im polykephalen Gemeinschaftswesen der Burji mit seinem mannigfaltigen Geflecht

von widerstreitenden und auszutarierenden Interessen geschickt und diplomatisch bewegen will. Ist jemand in dieser Hinsicht schlecht unterrichtet, witzeln die Burji zuweilen, der Betreffende habe keinen *labbaancoo*, d. h. keinen ‚Lügner‘, der ihm entsprechende Informationen zuträgt.

Vor diesem Hintergrund wird erkennbar, dass sich die Wahrheit (*d'ugaa*) in der Erzählung äußerst dumm verhalten hat! Einfältig glaubt *d'ugaa* der intriganten Rede von *labbee*, dass die Schlange die anderen vernichten werde. Treuherzig fragt sie die Lüge auch noch, wie man diese Gefahr denn abwenden könne (Satz 24). Ihre Naivität gegenüber der boshaften *labbee* hätte *d'ugaa* beinahe mit dem Leben bezahlen müssen, wären da nicht die Dorfbewohner gewesen, die sie wieder aus dem Wasser gezogen hätten. Wenn die Wahrheit überleben soll, so könnte man schlussfolgern, muss sie der Lüge wehrhaft entgegentreten. Eine kluge Wahrheit schwebt nicht unschuldig und von den Niederungen der irdischen Existenz unbeleckt über den Dingen. Ihre Aufgabe ist es nicht, wie im Folgenden deutlich werden wird, theoretische Aussagen über eine als Objekt vorgestellte und distanzierte Wirklichkeit zu machen, die den gesellschaftlichen Zusammenhängen enthoben wäre, sondern ein gesellschaftliches Klima zu schaffen, in dem es sich gut und richtig leben lässt.

Die Macht des Wortes

Sprechen stellen sich die Menschen in oralen Kulturen, anders als in der westlichen Tradition mit ihrem von der Schriftlichkeit geprägten Sprachverständnis, nicht als Abbildung oder äußerliche Einkleidung eines ‚eigentlichen‘ Gedankens vor, sondern als tönendes Ereignis, das Wirklichkeiten produziert. Man kann mit dem Wort heilen, aber auch Schaden anrichten. Wahrheit ist für die Burji deshalb auch keine rein kognitiv gedachte Größe. Ihr Wesen definiert sich vor allem durch die positiven Effekte, die sie bewirkt. Sie ist immer auf den kommunikativen Kontext abgestimmt und wird nicht um ihrer selbst willen, sondern der Menschen wegen ausgesprochen (s. auch Bujo 2000: 53). Verliert das Wort seine gemeinschaftsstiftende Funktion, können, wie wir gesehen haben, auch wahre Sachverhalte, die zu unpassender Gelegenheit oder aus Eigennutz bzw. mit destruktiver Absicht ausgesprochen werden, zur Lüge mutieren. Ein wahrheitsliebender Mensch, ein *d'ugaakka lammi* (wtl.: „ein Mensch der Wahrheit“), so erklärten mir Burji, zeichne sich durch seinen „kühlen“ Charakter aus. Er sucht keinen Streit, sondern ist auf Ausgleich bedacht. Er ist bereit, Fehler einzugestehen und sich dafür zu entschuldigen (s. auch Bujo 2000: 93). Der Einsichtige mag nach einem Streit die Worte sprechen: „*d'ugaashi shittanaa*“ („Die Wahrheit gehört dir“) – auch wenn er weiter davon überzeugt ist, dass er in der Sache Recht hat. Rechthaberei, die keine Rücksicht auf die Umstände und Folgen nimmt, wird von den Burji missbilligt.

Das heißt aber wiederum nicht, dass man einem opportunistischen Wahrheitsbegriff frönte oder Konflikten der Harmonie zuliebe aus dem Wege ginge.

Im Gegenteil: In der polykephalen Gesellschaft der Burji formulieren und vertreten Gruppen oder Personen selbstbewusst ihre Interessen. Personen, die ihren Standpunkt furchtlos und mit Engagement vortragen, wird Respekt entgegengebracht. Man nennt sie *d'ugaakka lammi* (s. oben) oder *shiidinka gooba* („mutiger/tapferer/furchtloser Redner“). Sobald solche „mutigen Leute“ (*gooba*) aber auf die anderen nicht hören, das Prinzip des Konsens verletzen und versuchen, rein persönliche Interessen durchzusetzen, stoßen sie auf Widerstand. Die Bezeichnung *gooba* ist dann nicht mehr als Kompliment, sondern als scharfer Tadel gemeint: *ashi gooba hayyitoo basimaa gootaa* („Du bist ein *gooba* und tust nur das, was du willst“).

Von Streitparteien wird erwartet, dass sie die Bereitschaft zur Einigung, zur Konsensfindung zeigen, wobei „unter Konsens die gegenseitige Achtung und Akzeptanz der gefundenen Lösung zu verstehen ist und nicht etwa eine gleichmachende Übereinstimmung“ (Amborn 2002: 281). Bei den Burji tragen institutionalisierte Verfahren der Konfliktaustragung und Streitschlichtung sowie damit verbundene Versöhnungsrituale nicht nur zur Deeskalation von Konflikten bei. Sie erweisen sich darüber hinaus als Mittel zu ihrer Heilung, weil durch sie Prozesse ausgelöst werden, die in einer Modifikation alter, nicht mehr tragfähiger Strukturen münden.¹² Wenn von einem anderen Wahrheitsverständnis die Rede ist, dann insofern, als die Wirkung der Rede vom Sprecher je nach Situation reflektiert werden muss. Unangenehme Wahrheiten können ausgesprochen werden, vorausgesetzt, sie zeitigen keine destruktiven Folgen.

Im Gegensatz zum wahrheitsliebenden Menschen ist ein Lügner oder Veräter (*labbaancoo*) streitsüchtig und findet Gefallen daran, Intrigen zu spinnen. Es ist ihre anomische Wirkung auf die Gemeinschaft, die für die Burji den Charakter der *labbee* ausmacht. Während *d'ugaa* versöhnt und die Menschen zusammenbringt, stiftet *labbee* Unfrieden in der Gemeinschaft. In der Erzählung hat letztere damit Erfolg, weil sie zunächst nicht offen, sondern verdeckt operiert. Statt ihre (angeblichen) Bedenken vor versammelter Mannschaft kundzutun, flüstert sie sie der Wahrheit ins Ohr (s. Sätze 23, 25, 29). Das Problem liegt nicht darin, dass die Lüge die Gefährten gegeneinander misstrauisch macht. Die Burji wissen darum, dass ihre auf Gleichheit und Gegenseitigkeit beruhende polykephale Gesellschaftsordnung keine urwüchsige Selbstverständlichkeit ist, sondern kontinuierlich gepflegt werden muss. Deshalb haben sie eine Vielzahl sozialer Mechanismen und Strategien entwickelt, die die Akkumulation von Macht und die Umsetzung von Macht in Herrschaft vermeiden. Auf der einen Seite bewundert man Personen mit besonderen Führungsqualitäten. Andererseits unterstellt man ihnen grundsätzlich eine Neigung zur Herrschsucht, die es zu kontrollieren gilt. Es ist also nicht Misstrauen an sich, das die Gruppe in den Untergang treibt, sondern der Umstand, dass die Lüge

12 Zur systemstabilisierenden Wirkung und Funktion von Konflikten s. Arbeiten von Max Herman Gluckman (z. B. 1963: „Introduction“ & das Stichwort „conflicts“ im dortigen Index). S. in diesem Zusammenhang auch Amborn 2005.

es auf konspirative Weise schürt und dem öffentlichen Diskurs zu entziehen versucht. Damit verhindert sie, dass es sich produktiv auswirken kann, und wendet es in eine destruktive Kraft.

„Zu lügen“ (*labbeed'*-) ist für die Burji nicht lediglich ein moralisch verwerfliches Sprechverhalten unter anderen, sondern, um es in den Worten von Amadou Hampâté Bâ (1993: 47) zu sagen, „eine Art moralischer Lepra“, die die „Harmonie im Menschen und in der Welt um ihn her“ zerstört. In der Erzählung heißt es an drei Stellen, dass *labbee* „zerstört“ (*bass-*; inf.) (Sätze 92, 97, 101), und ein Sprichwort der Burji formuliert drastisch: *labbeeshi lamala biyya bassitaaddinaa ad'incuhu d'etti biyya bassanni*. („Der Krieg zerstörte nur ein Land, die Lüge hingegen derer sieben“) (Kellner 2001: 62) Neben der anomischen Kraft der *labbee* wird hier auch ihre hohe ‚Ansteckungsfähigkeit‘ angesprochen.

Die Wahrheit ist so lebendig wie das Leben selbst

Am Ende seiner Geschichte zieht der Erzähler das düstere Fazit, dass die Lüge seit Anbeginn der Menschheit existiert, bis heute nicht verschwunden ist und die Menschen weiter zerstört, und das, obwohl Gott auf der Seite der Wahrheit steht (Sätze 99-101). Einem Zuhörer ist dieser Schluss jedoch zu pessimistisch. Er ergänzt den Erzähler und stellt fest, dass die Lüge zwar weiterhin existiere, sie aber auf der linken Seite stehe, während die Wahrheit auf der rechten Seite stehe (Sätze 104-106). Der Betreffende wollte damit sagen, dass die Wahrheit stärker sei und sich am Ende durchsetzen werde. Diese Zuversicht gelangt auch in einigen Redensarten der Burji zum Ausdruck: *d'ugaami taminaa ban'ashi* („Es ist die Wahrheit, die obsiegt“); *marci marci d'ugaaminaa ban'atta* („Wie die Dinge auch laufen mögen, es ist die Wahrheit, die siegen wird“); *labbeeshi d'ugaashinni morkattee* („Die Lüge kann mit der Wahrheit nicht konkurrieren“). Allerdings darf man solche Sprüche nicht eschatologisch verstehen, also dahingehend, dass die Wahrheit am Ende der Zeiten den ewigen Sieg über die Lüge davontragen wird. Eine Heilsgeschichte, wie wir sie aus dem Christentum oder dem Islam kennen, ist der traditionellen Burji-Religion völlig fremd. Die Schöpfung der Welt wird als ein fortwährendes, in bestimmten Bereichen sich wiederholendes Geschehen aufgefasst, dem kein Telos innewohnt, kein Endpunkt, auf den es zusteuert. Der Mensch steht vor der Aufgabe, die Schöpfung ad infinitum voranzutreiben und zu vervollkommen (z. B. durch rituelle Handlungen).¹³ So gesehen hat die Wahrheit zwar gute ‚Startchancen‘, weil sie Gott und die Ahnen auf ihrer Seite hat, aber es sind die Lebenden, die ihr immer wieder von neuem zur Geltung verhelfen müssen.

13 Zum fehlenden Telos der Schöpfung bei den Oromo s. Haberland 1963: 568; zur Idee der unvollendeten Schöpfung in afrikanischen bäuerlichen Gesellschaften s. z. B. Amborn 1997.

Als Bezugspunkt für wahres und richtiges Sprechen bzw. Handeln dient den Burji die von den Ahnen begründete soziale und moralische Ordnung (*aada*). Sie bildet das Fundament für ein Leben in Wohlstand, Harmonie und Frieden, kurzum: für ein „Leben in Fülle“ (Bujo 2000: 76). Das bedeutet jedoch nicht, dass die Burji verknöcherte Traditionalisten wären, die halsstarrig an überkommenen Geboten und Verboten festhielten. Ein „Leben in Fülle“ hat zur Voraussetzung, dass die Menschen die *aada* praktisch leben und vollziehen. Weil sich aber die Verhältnisse im Laufe der Zeit ändern, ist der immer selbe Vollzug der *aada* nicht möglich. Damit sie gelebt werden kann, muss sie im Lichte neuer Herausforderungen ständig reflektiert werden. Man muss sich darüber verständigen, wie man ihr unter den gegenwärtigen Bedingungen am besten gerecht werden kann. Können althergebrachte Sitten und Gebräuche nicht mehr mit der Gegenwart in Übereinstimmung gebracht werden, weil sie sich z. B. mittlerweile schädlich auswirken, sind die Burji durchaus bereit, sich von ihnen zu verabschieden. Die zeremonielle Brautentführung beispielsweise, die früher ein sozial akzeptiertes Mittel war, um eine schon in die Wege geleitete Heirat zu beschleunigen, wird heutzutage von vielen Burji abgelehnt, weil immer mehr junge Männer diese Tradition als Rechtfertigung mißbrauchen, um Mädchen ohne ihr Einverständnis zu entführen oder gar zu vergewaltigen (Amborn 1994: 776). Die Burji unterwerfen sich nicht dem buchstäblichen Willen der Ahnen, sondern versuchen, in ihrem Geiste zu handeln. Und eine Sitte, die sich gegen das „Leben in Fülle“ richtet, wäre nicht im Sinne der Ahnen. Wenn die Burji sagen wollen, dass sie einem Brauch oder einer Tradition folgen, gebrauchen sie bisweilen eine Wendung, in der die Idee von der unvollendeten Schöpfung und der aktiven Rolle, die der Mensch im Einklang mit ihr zu erfüllen hat, aufscheint: *aada olooss-*, „einen Brauch zu Ende bringen“.

In Analogie dazu ist für die Burji das „wahrheitsgemäße Wort“, um Bonhoeffer (1981: 388) zu zitieren, „nicht eine in sich konstante Größe, sondern ist so lebendig wie das Leben selbst“. Es ist nicht prinzipiell, sondern konkret, weil es sowohl die jeweiligen Umstände als auch die möglichen Effekte zu bedenken hat. Aussagen, die in präpositionaler Hinsicht wahr sind, aber das Potential in sich bergen, die Menschen zu entzweien, können zur *labbee* werden. Ebenso ist das rechte Wort finden nicht lediglich eine ästhetische Stilfrage. Worte haben die Macht, dem, was sie benennen, zur Wirklichkeit zu verhelfen. Dabei kommt es nicht nur auf das ‚Was‘, sondern ebenso auf das ‚Wie‘ an. Folgende Passage aus Bonhoeffers *Ethik* (1981: 387f.) würde einen Burji wohl kaum befremden:

„Jedes Wort, das ich überhaupt rede, steht unter der Bestimmung, wahr zu sein; ganz abgesehen von der Wahrheitsgemäßheit seines Inhaltes, ist schon das in ihm ausgedrückte Verhältnis von mir zu einem anderen Menschen wahr oder | unwahr [...] Das einzelne Wort ist immer Teil eines Wirklichkeitsganzen, das im Wort zum Ausdruck kommen will. Je nach dem, zu wem ich spreche, von wem ich gefragt bin, worüber ich spreche, muß mein Wort, wenn es wahrheitsgemäß sein will, ein verschiedenes sein [...] Wo es sich vom Leben und von der Beziehung zum konkreten anderen

Menschen löst, wo die ‚Wahrheit gesagt wird‘ ohne Beachtung dessen, zum wem ich sie sage, dort hat sie nur den Schein, aber nicht das Wesen der Wahrheit.“

Auch wenn Bonhoeffers Ausführungen über die Wahrheit bemerkenswerte Schnittflächen mit dem Wahrheitsbegriff der Burji aufweisen, so besteht doch ein erheblicher Unterschied. Unter „Wirklichkeit“ versteht Bonhoeffer „das Wirkliche, wie es in Gott ist“ (ibid.: 392). Diese Wirklichkeit finden wir aufgrund des Sündenfalls aber nicht als „einheitliches Ganzes“, sondern „in einem Zustand der Zerissenheit und des Widerspruchs mit sich selbst“ vor. Dieser Zustand bedarf der „Versöhnung“ und „Heilung“, doch wird das menschliche Wort, das sich darum bemüht, immer wieder in den Strudel dieses Widerspruchs hineingerissen (ibid.). Deshalb muss das menschliche Wort, wenn es wahr sein will, der Zerissenheit der fragmentierten Wirklichkeit Rechnung tragen, d. h. es darf den „Sündenfall [...] nicht verleugnen“, ebensowenig aber „das schöpferische Wort Gottes, in dem alle Entzweiung überwunden ist“ (ibid.: 393). Ankerpunkt für Bonhoeffers dynamischen Wahrheitsbegriff ist also letztendlich doch eine (göttliche) Wahrheit, die, obgleich die Menschen sie niemals gänzlich zu erfassen vermögen, die durch die Vielfalt der Lebenszusammenhänge bedingten Widersprüche wieder aussöhnt. Die abendländische Suche nach universalen Wahrheiten, die partikulare Sprechereignisse und -kontexte transzendieren, wurzelt im philosophischen Erbe der griechischen Antike, wo der Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Repräsentation des Wissens mit einem radikalen Wandel des Wahrheitsbegriffs einherging.¹⁴

Ein kohärentes traditionelles philosophisches oder theologisches System haben die Burji nicht entwickelt. Statt dessen finden wir eine

„[...] Vielzahl von Synkretismen unterschiedlicher Provenienz; Synkretismen, von denen die einen so wahr sind wie die anderen (was aber keineswegs dazu berechtigt, die losen Verknüpfungen als willkürlich anzusehen). Die Gestaltung der Welt wird nicht mit einer einzigen Wahrheit erfaßt, und das Numinose nimmt mannigfaltige Formen an.“ (Amborn 1998: 357)

Das Zulassen differenter Glaubensvorstellungen wurde für mich in Marsabit in der Wohnstube eines vom Christentum zum Islam konvertierten Burji visuell greifbar: An der Wand hingen ein Wandteppich mit der Kaaba in Mekka, ein Bildnis von der Jungfrau Maria mit Jesuskind und eine Photographie vom Felsen des Killicoo-Platzes, einem heiligen Ort in Burji. In den synkretistischen Kosmologien der Burji stehen die verschiedenen Glaubensvorstellungen (sieht man von strenggläubigen Christen oder Moslems unter den Burji einmal ab) jedoch nicht in einem hierarchischen Verhältnis der Über- oder Unterordnung;

14 Zu betonen ist, dass das neue Wahrheitsverständnis nicht auf die Technik der Schrift allein zurückzuführen ist. Durchsetzung der Schriftkultur und neues Wahrheitsverständnis verbanden sich vielmehr zu einem „Prozeß wechselseitiger Bedingung und Verstärkung“ (Assmann 1997: 300f.). S. hierzu auch Goody/Watt 1968, Havelock 1963, Ong 1982 und Détienne 1990.

sie sind vielmehr als „permanente Möglichkeit des Wirksamwerdens“ aufzufassen (Amborn 1998: 357).

Die Bereitschaft zur spirituellen Vielfalt darf jedoch nicht mit libertärer Beliebigkeit verwechselt werden. Moralischer Impetus und ethische Verpflichtung menschlichen Handelns ist die Aufrechterhaltung und Teilhaftigkeit am Zyklus des Lebens, der die ‚Noch-nicht-Geborenen‘ mit einschließt: Leben, Tod, Transformation in einen Ahnen und neues Leben (Filiation). Weil der Fortgang der Welt nicht von einem göttlichen Plan bestimmt ist, müssen die Menschen sich auf die Dynamik des Seins einlassen, Wege finden, wie der Zyklus des Lebens unter Bezugnahme auf die von den Ahnen begründete und von Gott sanktionierte moralische Ordnung im Kontext sich wandelnder Bedingungen perpetuiert werden kann.

Dass man mit Worten nicht nur Sachverhalte feststellt, sondern auch ‚Dinge tut‘, wissen wir spätestens seit der pragmatischen Sprachphilosophie von Ludwig Wittgenstein und Paul Austin. Es war zu zeigen, dass die Burji sich der schöpferischen Macht der Rede sehr bewusst sind und sie in ihrem Sprechverhalten reflektieren.

Der grundlegende Unterschied zwischen dem westlichen Lügenbegriff und dem der Burji besteht darin, dass der unsere vom Individuum her begründet wird, und zwar insofern, als er bei der verdeckten Absicht des Lügners ansetzt. Wesentlich ist die Einstellung des Lügners. Lügen heißt, den Adressaten bewusst täuschen zu wollen. (Dass man in bestimmten Situationen dazu durchaus berechtigt ist, haben wir bei Dietz gesehen.) In der Vorstellung der Burji hingegen sind die ‚inneren‘ Absichten eines Sprechers letzten Endes unerheblich für die Frage, ob dessen Sprechakt als Lüge zu bewerten sei. Maßgeblich sind die tatsächlichen oder eventuellen Folgen seiner Rede für das menschliche Zusammenleben. Die Absicht allein entscheidet nicht über das moralische Tun. Wahrhaftig zu sprechen heißt bei den Burji, den Kontext zu erkennen, in dem man steht, seine Worte in diesen Zusammenhang zu stellen und ihre mögliche Wirkung auf den Anderen zu bedenken.

Anhang: Die Erzählung im Originallaut

Die im Burji-Text verwendete Orthographie folgt der von Sasse (1982). Lediglich das Zeichen für den stimmlosen palatalen Frikativ wurde geändert: statt *š* verwendete ich *sh*. Mehr als zwei Vokale in Folge markieren expressive Vokaldehnungen (Bsp. ‚maahinaaa‘ in Satz 50).

Die Gliederungseinheiten des Textes bilden die so genannten Sprechakte (1-107). Hierbei handelt es sich um Einheiten, die sich aus der originären mündlichen Rede gewinnen lassen, im Unterschied zu den Systemsätzen, die aus einem Schrift-

verständnis von außen an den mündlichen Text herangetragen werden.¹⁵ Wenn im vorliegenden Aufsatz von „Satz“ die Rede war, so war damit immer der Sprechakt gemeint.

Mündliche Rede zeichnet sich dadurch aus, dass Bedeutung nicht nur über die Lexeme, sondern auch über prosodische Merkmale wie Intonation und Lautstärke sowie nicht-verbale Merkmale wie Lachen, Räuspern und Gesten vermittelt wird (s. die Beispiele in den Abschnitten „Varianten“ und „Die Macht des Wortes“). Aus diesem Grund wurde der Text nach der Methode der sprechorientierten Feintranskription verschriftet, die entsprechende Phänomene in das Transkript aufnimmt.¹⁶ Auch eine sprechorientierte Transkription kann die Realität natürlich nicht vollständig abbilden. Für die Feintranskription ausgewählt wurden solche prosodischen bzw. nicht-sprachlichen Elemente, die ich für bedeutsam hielt.

Zeichen *in* der Zeile

- . Sprechaktende.¹⁷ Absenken der Stimme auf den phonetischen Nullpunkt plus Atempause.
- ? Fragesatz (bzw. Sprechakt); Heben der Stimme; interrogativer Melodietypus. Oft weisen Fragesätze aber auch einen terminalen Melodietypus auf. In solchen Fällen wird das Ende eines Fragesatzes mit einem . markiert.
- kurze Staupause innerhalb eines Sprechaktes
- – mittellange Staupause innerhalb eines Sprechaktes
- [...] unverständliche und nicht zu rekonstruierende Sprachlaute
- [... Wort ...] unverständliches Wort, das rekonstruiert wurde.
Bsp.: [... bok'ad'itaaddi ...]
- () deskriptive Angaben zu prosodischen und nichtsprachlichen Elementen.

Zeichen *über* der Zeile:

- ◀◀◀◀ lauter werdende Stimme
- ▶▶▶▶ leiser werdende Stimme
- ~~~~~ Singsang
- weinerliche Stimme

Zeichen *unter* der Zeile:

- _____ Emphase durch Druckakzentverstärkung

15 Zum Sprechakt s. Geider 1990: 50f.; zum Sprechakt im Burji s. Kellner 2005, Dokumentarteil, Kap. A I „Die Notationskonventionen für die Burji-sprachigen Texte“.

16 S. hierzu Geider 1990: 46-50 und Kellner 2005, Analyseteil, Kap. B IV 2.3 „Die Transkription der originalsprachlichen Texte“.

17 Zum Begriff „Sprechakt“ s. Kellner 2005, Analyseteil, Kap. B IV 2.3.

- (1) Erzähler: labbeeyyaa d'ugaanaa wollicci duultuwaa baanna.
 Zuhörer A: baanni.
- (2) Erzähler: baashi itaaddinaa – saaraweyt isakka – ohollee soorobeynni goonna.¹⁸
 Zuhörer A: goonna.
- (3) Erzähler: bokkoonni goonna.
 Zuhörer A: goonna.
- (4) Erzähler: waanni goonna.
- (5) Zuhörer A: goonna.
- (6) Erzähler: jjiiranni goonna.
 Zuhörer A: goonna.
 (Es folgt eine längere Pause. Erzähler: räuspert sich.)
- (7) Erzähler: ondaa d'iginad'anninoohu
 Zuhörer A: urra ishi yed'antu.
- (8) Erzähler: urranni goonna.
 Zuhörer A: goonna. – urra.
- (9) Erzähler: labbee
 Zuhörer A: labbee
 Erzähler: d'ugaa
 Zuhörer A: d'ugaa
 Erzähler: wolliga tanee
 Zuhörer A: lia.
 Erzähler: d'iginaaddi mi'asimik'aa ihannoo.
- (10) Alle Zuhörer: lia.
- (11) Erzähler: mmh?
- (12) Alle Zuhörer: lia – lia – lia d'igantu.
- (13) Erzähler: lia d'igannoo.
- (14) Zuhörer B: bokkoo
 Erzähler: bokkoo micca.
 2 Zuhörer: micca.
- (15) Erzähler: waa
 Zuhörer A: waa
 Erzähler: soorobey
 Zuhörer A: soorobey
 Erzähler: haffa
 Zuhörer A: haffa

18 *saaraweyt* ist ein amharisches Lehnwort (s. Leslau 1976: 52; *sārawit* = army, military).

- Zuhörer A: gaaranninku.
- (29) Erzähler: soorobey kandiha seennoo bokkuhu – dulleyhu ondallee ninsi
 siiyaaddinni ta dullaa maassinnaa – ah – d’ugaa. – ancinga
 k’adi ta lubboo d’ooruwaa – jiraga waariyi – jirashi²⁰ ta
 bokkoo ishshooni
- Zuhörer A: ishshooni
- (30) Erzähler: jirashi k’adi rik’ishi bokkoo inaa ishshi seenni
 Zuhörer A: seenni.
- (31) Erzähler: inaa haffa baanninku.
 Zuhörer A: ba’inkoo.
- (32) Erzähler: inaa jirashi haffa marinkoona marinkoona – ci jirashi bokkoo
 itannooshi k’adi ninsi ondallee ishshaaddi – naanu reya reyna.
- (33) Erzähler: aamu waaga waarru
 Zuhörer A: mmh.
- (34) Erzähler: waa kand’iha jiira t’assitooni
 Zuhörer A: t’assitooni.
- (35) Erzähler: waa weyhanoo – ka meena ondallee ka hajjinka hajjinka
 ninsi gookki – ashi k’adi – ka waa – ka waa t’assi.
 Zuhörer A: t’assi.
- (36) Zuhörer A: jiira?
 Erzähler: jiraga iyinkoo.
 Zuhörer A: iyinkoo.
- (37) Erzähler: jirashi waagaa lac’c’i
 Zuhörer B + weyhu jiragaa lat’t’i ?
 C:
- (38) Erzähler: weyhu jiraga lat’t’i t’assaa.
 Zuhörer A: t’assaa.
- (39) Erzähler: inaa haffa ba’a gaaranninku.
 Zuhörer A: ba’inku.
- (40) Erzähler: inna waa – haffaga barruwaa iya.
 Zuhörer A: iya.
- (41) Erzähler: waa hook’ooni
 Zuhörer A: hook’ooni.
- (42) Erzähler: ta haffanaa baani lali ofinaa iyinkoo.
 Zuhörer A: iyinkoo.
- (43) Erzähler: haffa ofa gaarinku.
 Zuhörer A: gaarinku.
- (44) Erzähler: haffa ofinki ba’a gaarinkooddiya
 Zuhörer C: weyhu beennoo.
 Zuhörer A: baya.
- (45) Erzähler: d’uginku.

20 Die korrekte Form wäre *jiira*.

- Zuhörer A: d'uginkoo.
- (46) Erzähler: d'ugaashi d'ugoo ora duree amboo iyinkad'anninkoo.
Zuhörer A: aah haffa dani ba'i.
- (47) Erzähler: haffa dani weyhu ba'a waanna.
Zuhörer A: wanni
- (48) Erzähler: inna d'ugaashi – waa d'areysi d'udduwaa.
Zuhörer A: aah
- (49) Erzähler: miiya d'ugaa innoo.
Zuhörer A: innoo.
- (50) Erzähler: weyhu naanu d'ugoo inteyoo inaa daninoohu inaa ninsi gabi
hook'annoo maahinaa labbee (Frau lacht im Hintergrund
wegen Kind)
Zuhörer A: mmh.
- (51) Erzähler: ani shee gagaraaddi yed'oomi.
Zuhörer A: yed'oomi.
- (52) Erzähler: ka shuuncuhuni ani shee kalabaaddi hiid'i gagaraaddi.
(Kleinkind weint im Hintergrund)
Zuhörer A: gagaraaddi.
- (53) Erzähler: marshi d'ujji [... bok'ad'itaaddi ...] ani hogolga shee --
Zuhörer A: did'a.
Erzähler: did'a goyuwaa
Zuhörer A: goyuwaa
Erzähler: labbeeshi innoo.
Zuhörer A: iita.
- (54) Erzähler: inaa oh – kalabaddi d'uga hiid'anni
Zuhörer A: hiid'anni
Erzähler: d'ugaa waaddi maranna.
Zuhörer A: maranna.
- (55) Erzähler: d'ujji inaa hogolga ee goyi innoo.
Zuhörer A: goonna. goyi ita.
Erzähler: ee
- (56) Erzähler: goyuwaa garaaddi waa d'uwantoo tannacci
Zuhörer A: k'urk'eed'annoo
Erzähler: k'urk'eecci inteya waantoo.
Zuhörer A: waantoo
- (57) Erzähler: inaa banni hind'a habaranna.
Zuhörer A: habaranna.
- (58) Erzähler: hook'anna.
Zuhörer A: hook'anna.
- (59) Erzähler: lali guurik'aa galannoo.
Zuhörer A: galannoo.
- (60) Erzähler: d'ugaa labbeeshi
Zuhörer A: labbeeshi
Erzähler: duulanka godoo galannoo.

- Zuhörer A: galannoo.
- (61) Erzähler: haballa mara – haani sheesacci mareed'annoo joori?
 Zuhörer A: oloossanninka.
- (62) Erzähler: wolli t'ibbussingi oloossanninka.
 Zuhörer A: oloossanninka.
- (63) Erzähler: maassinki
 Zuhörer A: maassinki.
- (64) Erzähler: inteyaaddi [...] galaaddi yennooni – soorobey kand'uhu – ninsi
 bassaa bassaa – d'ugaa iyinkooddi d'ugaashi – bokkoo
 waartaaddi bokkuhu d'ugaa
 Zuhörer A: seenna.
 Erzähler: seenna.
- (65) Erzähler: soorobey.
 Zuhörer A: soorobey.
- (66) Erzähler: soorobey [...] galaddeed'iyinkoomi bassa soorobey bassanoo
 bokkuhu ninsi d'eebataa ninsi d'eebataa d'eedda inna.
 Zuhörer A: inna.
- (67) Erzähler: jirashi
 Zuhörer A: bokkoo bassa.
 Erzähler: bokkoo itanna
- (68) Erzähler: jirashi bokkoo itannooshi ninsi inaa d'eedda iyiniki waagaa
 waarenninkaa.
 Zuhörer A: waarenninkaa.
- (69) Erzähler: weyhu
 Zuhörer A: jiira bassanna.
 Erzähler: jiira bassanna.
 Zuhörer A: bassanna.
- (70) Erzähler: haffa gala gaaranninaa.
 Zuhörer A: gaaranninaa.
- (71) Erzähler: weyhu beenna.
 Zuhörer A: beenna.
- (72) Erzähler: d'ugaa gaaraaddi d'ugi inninaa.
 Zuhörer A: d'ugi inninaa.
- (73) Erzähler: d'ugaashi d'uddaa basi d'abannaa.
 Zuhörer A: d'abannaa.
- (74) Erzähler: [...] inaa urra baannaaddi d'uguwaa waaddi goddanna.
 Zuhörer A: goddanna.
- (75) Erzähler: gooddeed'aakalli hогоlga inteya wanna.
 Zuhörer A: wanna.
- (76) Erzähler: iyaaddiyaa – kardiyyi sakk'i ani micci gad'i galannoo. issinka
 wolli oloossanninku.
 Zuhörer A: oloossanninkoo.

- (77) Erzähler: eemaa kand'i galannoo eemaa giddee d'ugaa d'ugaa k'afoo galannoo. labbeenku bubbaa oloobannoo.
Zuhörer A: oloobannoo.
- (78) Erzähler: kaydunni ka baya waasheettaa labbeenoo.
Zuhörer A: aah.
- (79) Erzähler: uuungutaa.
Zuhörer A: ungutaa.
- (80) Erzähler: haa godoo karanni haa godoo d'ugaashi halannoooo – biyyashi ora tayd'acci yaa tayd'acci.
- (81) Erzähler: haa godoo d'ugaashi halannoo godoo ninsi d'iseyi.
Zuhörer A: d'iseyi.
- (82) Erzähler: maamma d'ugaashi bayitaaddi ashiii
Zuhörer A: labbeeshi
Erzähler: labbeeshi.
Zuhörer A: galtaa?
Erzähler: galta.
- (83) Erzähler: d'ugaa maacci beennoo
Zuhörer A: beennoo.
- (84) Erzähler: labbeeshi ashi maacci hurshi galantoo
Zuhörer A: galantoo.
- (85) Erzähler: o d'ugaa halannoo godoo ninsi d'iseyi.
Zuhörer A: d'iseyi.
- (86) Erzähler: inninku.
Zuhörer A: inninku.
- (87) Erzähler: inaa gad'i d'isanna.
Zuhörer A: d'isaanna.
- (88) Erzähler: urra baanninkaa.
Zuhörer A: baanninkaa.
- (89) Erzähler: kand'i d'ugaa hind'a mikkishinhu – haffa ba'a sakk'ishi
Zuhörer A: o godumi yetta.
Erzähler: o godumi yetta.
Zuhörer A: yetta.
- (90) Erzähler: c'eehanninku.
Zuhörer A: c'eehanninku.
- (91) Erzähler: mittaa?
- (92) Erzähler: labbee ee ninsi bassannoo.
Zuhörer A: bassanni.
- (93) Erzähler: k'and'i ka ninka basi ninsi nagadannooshi labbeehaa
Zuhörer A: labbeehaa
Erzähler: maranninoo hujee hujinniyaa ad'anni aani galaaddeed'anninu.
Zuhörer A: galaaddeed'anninu.
- (94) Erzähler: soorobeyhunni ninsi d'eebey – ninsi uuwweyi.
Zuhörer A: uuwweyi.
- (95) Erzähler: iii soorobey seennoo bokkuhunni ninsa uuteyi.

- Zuhörer A: uuteyi.
- (96) Erzähler: eeee – jiira – soorobey seennoha ashi ishshaa – iyinko^ooni
 bubba oloossinko^ooddimaa – waa d'aareynaaddi waaddi
 godduw^owaa – ani iyaaddimaa – hiiishi – kalabaaddi ee
 gagarshi – ani goddi ungu – hogolga ba'uw^owaa ee goytaa
 iyaaddimaa – hind'a ee kari issa galannoo.
- (97) Erzähler: labbeemaa ninsi bassannoo.
- (98) Erzähler: iyinko^ooddi biyyashi inteysi ee d'ugaa lubboo baassanni.
 Zuhörer A: baassanni.
- (99) Erzähler: oholleettaa labbeek'aa kaydu baya waashi
 Zuhörer A: baya waashi.
 Erzähler: lammuhuni weyda uumamacci
 Zuhörer A: uumamacci
- Erzähler: kaydu
 Zuhörer A: kaydu
 Erzähler: kaydu kaydunni labbeeshi lammiddey bayiteysi.
 Zuhörer A: bayiteysi.
- (100) Erzähler: labbeeshi lammi – labbeed'akkad'i lammuhu [... yed'aaha
 daney ...] lammuhu [... d'aggeysheed'a ...].
- (101) Erzähler: kaydu d'ugaashi wontooshini labbee bassaa gartaaddi – baya
 waashi yettayi – labbeeshi iccik'aa weyda lammi bassi-
 tad'annoo ek'aa behoo.
 Zuhörer A: ishshi.
- (102) Zuhörer C: eek'aa Asootee Ankunni.
- (103) Erzähler: (feierlich): eenaa Asootee Ankoo mammaahoo beehi – weyda
 waarenninko^ooddi mommaahannoohu enaa.
 (Zuhörer lacht)
- (104) Zuhörer C: iyaaddik'aa d'ugaashi mirga nageyitaaddi – labbi bitaa na-
 geennoo.
- (105) Zuhörer C: taneenno d'ugaamik'aa mirga k'aat't'aa – i labbi k'adi baya
 waatooni mali – ishi bitaatteek'aa – d'ugaashi mirgitteek'aa.
- (106) Zuhörer C: iccik'aa yettaa.

Literatur

- Amadou, Hampâté Bâ (1993): *Von Mund zu Ohr. Initiation, Oralität, Gedächtnis: Afrikas lebende Traditionen*. In: *Lettre International* 21, 46-54.
- Amborn, Hermann (1990): *Differenzierung und Integration. Vergleichende Untersuchungen zu Spezialisten und Handwerkern in südäthiopischen Agrargesellschaften*. München.

- Amborn, Hermann (1994): *Rethinking One's Own Culture (Emic and Etic Considerations)*. In: H. G. Marcus (Hg.), *New Trends in Ethiopian Studies* vol. 2. Lawrenceville, 773-90.
- Amborn, Hermann (1995): *Von der Stadt zur sakralen Landschaft. Bóohee Burji. Eine städtische Siedlung in Südäthiopien. Von Helmut Straube, bearbeitet von Hermann Amborn; Helmut Straube zum 10. Todestag gewidmet*. In: *Tribus* 44, 65-99.
- Amborn, Hermann (1997): *Hunde Gottes: Eisenhandwerker und Demiurgen*. In: Reinhard Klein-Arendt (Hg.), *Traditionelles Eisenhandwerk in Afrika. Colloquium Africanum 3*. Köln, 146-73.
- Amborn, Hermann (1998): *Die zerfranste Ethnie. Zum analytischen Umgang mit komplexen Gesellschaften*. In: *Anthropos* 93, 349-361.
- Amborn, Hermann (2002): *Augleichsprinzipien in polykephalen Gesellschaften Afrikas*. In: Bernd Schünemann, Jörg Paul Müller, Lothar Philipps (Hg.), *Das Menschenbild im Wandel der Grundrechte*. Berlin, 273-90.
- Amborn, Hermann (2004): *Fährten der Erinnerung: Die Verknüpfung von Vergangenheit und Gegenwart in Südwestäthiopien*. In: V. Böll/D. Nosnitsin/Th. Rave/W. Smidt/E. Sokolinskaia (Hg.), *Studia Aethiopica: In Honor of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday*. Wiesbaden, 383-404.
- Amborn, Hermann (2005): *Ausgehandeltes Ethos. Eine Form afrikanischer Diskursethik*. In: *Recht in Afrika* 1, 1-21.
- Amborn, Hermann/Kellner, Alexander (1999): *Burji Vocabulary of Cultural Items. An Insight into Burji Culture. Based on the Field Notes of Helmut Straube*. In: *Afrikanistische Arbeitspapiere* 58, 5-67.
- Assmann, Jan (1997): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.
- Augustinus, Aurelius (395): *Über die Lüge (De mendacio)*. Übertragen und erläutert von Paul Keseling. Würzburg 1986, 1-61.
- Bettetini, Maria (2003): *Eine kleine Geschichte der Lüge. Von Odysseus bis Pinocchio*. Berlin (Original: *Breve storia della bugia. Da Ulisse a Pinocchio*. Milano).
- Bonhoeffer, Dietrich (1981): *Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge*. München.
- Bujo, Benézet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien.
- Courlander, Harold/Leslau, Wolf (1950): *The Fire on the Mountain and Other Ethiopian Stories*. New York.
- Détienne, Marcel (1990): *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*. Paris.
- Dietz, Simone (2000): *Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral*. Habilitationsschrift: Rostock.
- Geider, Thomas (1990): *Die Figur des Oger in der traditionellen Literatur und Lebenswelt der Pokomo in Ost-Kenya*. Wortkunst und Dokumentartexte in afrikanischen Sprachen. 2 Bde. Köln.

- Gluckman, Max Herman (1963): *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an Autobiographical Introduction*. London.
- Goody, Jack/Watt, Ian (1968): *The Consequences of Literacy*. In: Jack Goody (Hg.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, 27-68.
- Haberland, Eike (1963): *Galla Süd-Äthiopiens. Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 1950-52 und 1954-56*. Stuttgart.
- Haberland, Eike (1965): *Untersuchungen zum äthiopischen Königtum. Studien zur Kulturkunde*. Bd. 18. Wiesbaden.
- Havelock, Eric A. (1963): *Preface to Plato*. Oxford.
- Hobart, Marc (2000): *After culture. Anthropology as radical metaphysical critique*. Yogyakarta.
- Hornbacher, Annette (1993): *Von der Freiheit eines Ethnologen. Überlegungen zu einer Ethik des Grenzgangs*. In: Hermann Amborn (Hg.), *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin, 39-49.
- Hornbacher, Annette (2005): *Zuschreibung und Befremden. Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz*. Berlin.
- Jacobs, Alan (1979): *Maasai Inter-Tribal Relations: Belligerent Herdsmen or Peacable Pastoralists?* In: K. Fukui/D. Turton (Hg.), *Warfare among East African Herders*. Osaka, 33-52.
- Jensen, Adolf E. (1936): *Im Lande des Gada. Wanderungen zwischen Volks-trümmern Südabessiniens. Unter Mitarbeit von H. Wohlenberg und A. Bayerle*. Stuttgart.
- Jensen, Adolf E. (1950): *Über das Töten als kulturgeschichtliche Erscheinung*. In: *Paideuma* 4, 23-38.
- Kellner, Alexander (2001): *"The Lazy Baboon". A linguistic analysis and anthropological interpretation of a Burji tale*. In: *Afrikanistische Arbeitspapiere* 65, 41-69.
- Kellner, Alexander (2005): *Mit den Mythen denken. Die Mythen der Burji als Ausdrucksform ihres Habitus*. München (Dissertationsschrift, erscheint 2006 im LIT Verlag Hamburg).
- Leslau, Wolf (1976): *Concise Amharic Dictionary. Amharic-English, English-Amharic*. Wiesbaden.
- Minker, Gunter (1986): *Burji-Konso-Gidole-Dullay. Materialien zur Demographie, Landwirtschaft und Siedlungsstruktur eines südäthiopischen Kulturareals*. Veröffentlichungen aus dem Übersee-Museum Bremen, Reihe F, Bremer Afrika Archiv. Bd. 22. Bremen.
- Ong, Walter (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London/New York.
- Osamba, Joshua O. (2000): *The Sociology of Insecurity: Cattle Rustling and Banditry in North-Western Kenya*. www.eldis.org/static/DOC9097.htm (Zugriff 17.3.2006).
- Salle, C'ootta (1995): *Introduction to Burji Music* (unveröffentlichtes Manuskript).

- Sasse, Hans-Jürgen/Straube, Helmut (1977): *Kultur und Sprache der Burji in Süd-Äthiopien. Ein Abriß*. In: Wilhelm J. G. Möhlig/Franz Rottland/Bernd Heine (Hg.), *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika*. Berlin, 239-66.
- Straube, Helmut (1974): *Feldjournale Burji* (unveröffentlichtes Manuskript).
- Toelken, Barre (1984): *Langfristige Feldforschung: Vorteile und Enttäuschungen*. In: Utz Jeggle (Hg.), *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse*. Bd. 62. Tübingen, 81-91.
- Uhlig, Siegbert (Hg.) (2003): *Encyclopaedia Aethiopica*. Volume 1 A-C. Wiesbaden.
- Wagner, Dagmar (1970): *Die Schlange in Kult, Mythos und Vorstellung der nordostafrikanischen Stämme*. München (unveröffentlichte Dissertation).