

entsprechenden Körperteile des Patienten. Damit vollzieht er eine im Grunde körperliche Identifikation von Menschlichem und Göttlichem.³⁰ Dies ist der Höhepunkt des Gesangs. Der gesamte Heilungsprozeß kann, wie Reichard sagt, mit einer spirituellen Osmose verglichen werden, in deren Verlauf die Krankheit des Menschen von der einen und die Kraft der Gottheit von der anderen Seite durch die Membrane der Zeremonie dringt, bis die Krankheit schließlich von dieser Kraft neutralisiert wird. Während der kranke Navaho schwitzt, erbricht oder auf sonstige Weise rituell gereinigt wird, dringt die Krankheit nach außen; und Gesundheit dringt nach innen, sobald er mit Hilfe des Sängers die heilige Sandzeichnung berührt. Die Symbolik des Gesangs konzentriert sich eindeutig auf das Problem des menschlichen Leidens, indem sie es in einen Sinnzusammenhang stellt. Sie stellt einen Modus des Handelns bereit, durch den es ausgedrückt, im Ausgedrücktwerden verstanden und im Verstehen ertragen werden kann. Die stärkende Wirkung des Gesangs (da es sich bei den Krankheiten vor allem um Tuberkulose handelt, kann er in den meisten Fällen nur stärkend wirken) beruht letztlich auf seiner Fähigkeit, der erkrankten Person ein Vokabular zur Verfügung zu stellen, mit dem sie die Natur ihres Leidens fassen und mit der übrigen Welt in Beziehung setzen kann. Wie bei einer Prozession, einer Rezitation von Buddhas Auszug aus dem väterlichen Palast oder einer Aufführung von *König Ödipus* in anderen religiösen Traditionen geht es bei einem Navaho-Gesang hauptsächlich um die Darbietung eines besonderen und konkreten Bildes wahrhaft menschlichen und damit erträglichen Leidens, das dem Ansturm des Gefühls von Sinnlosigkeit gewachsen ist, das sich bei großem und unabwendbarem grausamen Leiden einstellt. Das Problem des Leidens geht oft bruchlos in das der Sünde über, weil schlimmes Leid zumindest beim Leidenden fast immer das Gefühl weckt, er habe es nicht verdient. Dennoch sind die beiden Fragen nicht völlig identisch – ein Sachverhalt, den Weber bei seiner Einbeziehung östlicher Religionen in das christliche Theodizeeproblem meines Erachtens deswegen nicht deutlich erkannte, weil er unter dem Einfluß einer monotheistischen Tradi-

tion stand, in der menschliches Leiden unmittelbar die Frage nach der Güte Gottes aufwirft, da die verschiedenen Aspekte menschlicher Erfahrung als von einem einzigen Willen herrührend begriffen werden müssen. Während sich nämlich beim Problem des Leidens unsere Fähigkeit bedroht sieht, den »undisziplinierten Haufen« unserer Gefühle in eine soldatische Ordnung zu bringen, geht es beim Problem der Sünde um die Bedrohung unserer moralischen Urteilsfähigkeit. Das Problem der Sünde zielt nicht darauf, ob unsere symbolischen Mittel hinreichen, um unser Gefühlsleben zu beherrschen, sondern darauf, ob diese Mittel hinreichen, um uns funktionierende ethische Kriterien und normative Richtlinien zur Lenkung unseres Handelns an die Hand zu geben. Die Beunruhigung rührt her von der Kluft zwischen den Dingen, wie sie sind und wie sie sein sollen, wenn unsere Vorstellungen von Richtig und Falsch einen Sinn haben; von der Kluft zwischen dem, was unserer Meinung nach die einzelnen Menschen verdienen, und dem, was sie offensichtlich bekommen – ein Sachverhalt, den der folgende Vierzeiler tiefgründig zusammenfaßt:

The rain falls on the just
 And on the unjust fella;
 But mainly upon the just,
 Because the unjust has the just's umbrella.

Wem hier ein Thema, das in anderer Form dem Buch Hiob und der Baghavadgītā zugrundeliegt, etwas zu salopp formuliert ist, dem erscheint vielleicht das folgende klassische Gedicht aus Java, das dort fast jedem Kind geläufig ist und immer wieder gesungen und rezitiert wird, ein angemessenerer Ausdruck für das gleiche Problem – die Diskrepanz zwischen ethischen Vorschriften und materiellen Belohnungen, der offensichtlich Widerspruch zwischen »Sein« und »Sollen«:

Wir haben in einer Zeit der Unordnung gelebt,
 in der alle verwirrt sind.
 Einer will die Tollheiten nicht mitmachen.
 Macht er sie aber nicht mit,
 wird er nichts von der Beute erhalten
 und am Ende verhungern.
 Ja, Gott; das Schlechte ist schlecht:

30 Reichard, *Navaho Religion*, a. a. O.

Glücklich sind die, die vergessen,
doch glücklicher noch jene, die sich erinnern und die erkennen.

Man muß auch nicht theologisch gebildet sein, um religiöse Probleme zu haben. Die Sorge über unlösbare ethische Widersprüche, das beunruhigende Gefühl, daß die moralische Einsicht der moralischen Erfahrung nicht entspricht, ist sowohl in den sogenannten primitiven Religionen wie auch in den sogenannten zivilisierten vorhanden. Davon zeugen zum Beispiel die verschiedenen Vorstellungen über die »Teilung der Welt« bei den Dinka, die Lienhardt beschreibt.³¹ Wie so viele Völker glauben die Dinka, daß der Himmel, wo »Gottheit« wohnt, und die Erde, wo die Menschen wohnen, einmal zusammenhingen. Der Himmel befand sich unmittelbar über der Erde und war durch ein Seil mit ihr verbunden, so daß die Menschen nach Belieben vom einen in den anderen Bereich gelangen konnten. Den Tod gab es nicht. Der erste Mann und die erste Frau lebten von einem Hirsekorn am Tage, mehr bedurften sie damals nicht, und mehr war ihnen auch nicht gestattet. Aus Habgier beschloß (natürlich) die Frau eines Tages, mehr als nur das erlaubte Quantum Hirse anzubauen, und in ihrer gierigen Hast und in ihrem Arbeitseifer traf sie Gottheit unglücklicherweise mit dem Stiel ihrer Hacke. Beleidigt löste sie das Seil und zog sich in den weit entfernten Himmel, wie es ihn heute gibt, zurück, während die Menschen fortan für ihr Essen arbeiten, Krankheit und Tod erleiden und vom Ursprung ihres Seins, ihrem Schöpfer, getrennt leben müssen. Die Bedeutung dieser uns eigentümlich vertrauten Geschichte für die Dinka ist ähnlich wie die der Schöpfungsgeschichte für Juden und Christen nicht homiletisch, sondern deskriptiv:

Diejenigen (Dinka), die die Geschichte erläuterten, machten mitunter keinen Hehl daraus, daß ihre Sympathien dem Menschen und seinem traurigen Los galten; sie wiesen auf die Geringfügigkeit des Vergehens hin, dessentwegen Gottheit ihm seine wohlthätige Nähe entzog. Die Vorstellung, daß Gottheit von einer Hacke getroffen wurde . . . löst häufig eine gewisse Belustigung aus, fast als ob man die Geschichte für zu kindisch hielte, um die Folgen zu erklären, die dieses Ereignis gehabt haben soll. Es ist jedoch klar, daß es in dieser Geschichte von Gottheits Rückzug nicht um eine belehrende moralische Beurteilung des menschlichen Verhaltens geht. Es geht darum, eine

31 Lienhardt, *Divinity and Experience*, a. a. O., S. 28-55.

Gesamtsituation darzustellen, wie sie die heutigen Dinka kennen. Die Menschen heute sind so, wie es der erste Mann und die erste Frau damals wurden: aktiv, selbstsicher, neugierig, lernbegierig. Sie sind aber auch Leiden und Tod unterworfen, erfolglos, unwissend und arm. Das Leben ist unsicher, die menschlichen Berechnungen erweisen sich häufig als falsch, und die Menschen müssen oft erfahren, daß auf ihre Handlungen nicht das folgt, was sie sich vorgestellt oder für recht und billig erachtet haben. Gottheits Rückzug vom Menschen als Folge einer nach menschlichen Maßstäben vergleichsweise geringfügigen Beleidigung zeigt den Gegensatz zwischen gerechten menschlichen Urteilen und dem Wirken der Macht, die nach allgemeiner Auffassung die Ereignisse im Leben der Dinka letztlich beherrscht . . . Für die Dinka ist die moralische Ordnung letztlich nach Prinzipien verfaßt, die sich den Menschen häufig entziehen, die sich teilweise in Erfahrung und in Tradition zeigen und die durch menschliches Handeln nicht verändert werden können . . . Der Mythos von Gottheits Rückzug spiegelt also die bestehenden Verhältnisse, wie man sie kennt. Die Dinka leben in einem Universum, das ihrer Kontrolle weitgehend entzogen ist und in dem Ereignisse den berechtigtesten menschlichen Erwartungen zuwiderlaufen.³²

Beim Problem der Sünde – oder vielleicht sollte man es das Problem *mit* der Sünde nennen –, handelt es sich im Grunde um das gleiche wie beim Problem der Verwirrung (oder mit der Verwirrung) und dem Problem des Leidens (bzw. mit dem Leiden). Die befremdliche Unverständlichkeit bestimmter empirischer Ereignisse, die dumpfe Sinnlosigkeit heftiger und unerbittlicher Schmerzen und die rätselhafte Unerklärbarkeit schreiender Ungerechtigkeit lassen gleichermaßen den beunruhigenden Verdacht aufkommen, daß die Welt, und damit das Leben der Menschen in der Welt, im Grunde vielleicht gar keine Ordnung aufweist – weder empirische Regelmäßigkeit noch emotionale Form noch moralische Kohärenz. Und die religiöse Antwort auf diesen Verdacht ist in allen Fällen dieselbe: sie formt mittels Symbolen das Bild einer solchen genuinen Ordnung, das die ins Auge springenden Zweideutigkeiten, Rätsel und Widersinnigkeiten in der menschlichen Erfahrung erklärt oder sogar hervorhebt. Es geht ihr nicht etwa darum zu bestreiten, daß es ungeklärte Ereignisse gibt, daß das Leben Schmerzen bringt oder daß es auf die Gerechten regnet; was sie bestreitet ist vielmehr, daß es unerklärbare Ereignisse gebe, daß das Leben unerträglich und Gerechtigkeit

32 Ebd.