

**Opfern – Morden – Ertränken.  
Ein interdisziplinärer Beitrag zu fiktiven Glaubenskulturen  
und individuellen Glaubensformen am Beispiel  
des Bestsellers *A Song of Ice and Fire***

**1. Problemstellung**

Viele Zeitgenossen widmen sich der Welt von *A Song of Ice and Fire* (i. F. *ASoIaF*) und den darin zur Darstellung kommenden Glaubenskulturen und Möglichkeiten individuellen Glaubens beim Surfen im Internet, beim Lesen in der Straßenbahn, beim abendlichen Fernsehen am Sofa, aber auch beruflich – als Phänomen populärer Kultur ist *ASoIaF* nahezu omnipräsent. Manche Zeitgenossen im akademischen Kontext scheinen die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Werk, aber auch mit anderen populären Phänomenen, jedoch immer noch bewusst zu boykottieren oder gar nicht im Blick zu haben; ersteres gilt unserer Ansicht nach in stärkerem Ausmaß für den theologischen Bereich. Ausnahmen wie etwa Johannes Rüter, Evangelischer Theologe und Literaturwissenschaftler zugleich, bestätigen die Regel. In diesem interdisziplinären Beitrag sollen die Glaubenskulturen und Darstellungen individuellen Glaubens in *ASoIaF* aus praktisch-theologischer und literaturwissenschaftlicher Sicht in den Blick kommen. Nach einer kurzen Skizze zum Erfolg der Buchserie und einer knappen Schilderung der darin dargestellten Glaubenskulturen (Kap. 2), beleuchten wir zunächst den theoretischen Hintergrund unserer Auseinandersetzung aus den jeweiligen Disziplinen (Kap. 3); anschließend setzen wir uns analytisch mit konkreten (glaubenden) Figuren im Kontext ihrer Glaubenskultur auseinander (Kap. 4 und 5), ehe wir ein gemeinsames Fazit wagen (Kap. 6).

## 2. Kurzeinführung zum Text

### 2.1 Entstehung, Erfolg und Verbreitung

Der erste Band (*A Game of Thrones*) der *Epic-Fantasy*-Buchserie *A Song of Ice and Fire* erscheint erstmals im Jahr 1996. Ursprünglich als Trilogie angelegt, sind von den nunmehr sieben geplanten Büchern bisher fünf erschienen.<sup>1</sup> Es ist das dreizehnte veröffentlichte Buch des mit mehreren Preisen<sup>2</sup> ausgezeichneten amerikanischen Autors George R. R. Martin. Der Bestseller in der Genreliteratur schafft es bereits mit Band zwei und drei in die *New York Times Bestseller List* (1999 resp. 2000) und erhöht seine Auflagenzahlen weiter. Band vier (erschienen 2005) ist ab seiner Veröffentlichung in der *New York Times Bestseller List*, was den endgültigen Durchbruch der Serie in das Mainstream-Publikum markiert. Mit 8,5 Millionen verkauften Exemplaren allein in den USA im Jahr 2011 und Übersetzungen in über 20 Sprachen ist es ein Weltbestseller.<sup>3</sup> Weiteren Aufschwung erhält die Buchserie mit der Übertragung in eine Fernsehserie durch den amerikanischen Fernsehsender HBO (2011) unter dem Titel *A Game of Thrones*. Die Verkaufszahlen steigen (bereits mit der Ankündigung der Serie, vor ihrer Erstaussstrahlung) weiter.<sup>4</sup>

Der außergewöhnliche Erfolg der Buchserie liegt damit auf der Hand. Allein die Tatsache, dass ein Titel der Genreliteratur zu so hohen Auflagen<sup>5</sup> kommt, legt eine nähere Beschäftigung mit ihm nahe. Die letzten Erfolge dieser oder ähnlicher Größenordnung in dem weitgefassten Bereich der *Speculative Fiction* sind mit Titeln wie der *Harry-Potter*-Serie bzw. den *Twilight*-Büchern allein auf weiter Flur. In der Kinder- und Jugendliteratur ist das Genre generell stärker vertreten und kein Phänomen der Randliteratur.<sup>6</sup> Die *Twilight*-Bücher schwimmen im

1 *A Game of Thrones* 1996, *A Clash of Kings* 1999, *A Storm of Swords* 2000, *A Feast for Crows* 2005, *A Dance with Dragons* 2011.

2 Hugo Award Best Novella 1975, Bram Stoker Award Long Fiction 1988, World Fantasy Award for Life Achievement 2012, u. v. a. m.

3 Vgl. Carol Memmott: Record sales for George R. R. Martin's ›A Dance With Dragons‹, in: USA Today (Onlineausgabe v. 14.07.2011), <http://books.usatoday.com/bookbuzz/post/2011/07/record-sales-for-george-rr-martins-a-dance-with-dragons/176909/1> (letzter Zugriff: 20.04.2014).

4 Vgl. Best Sellers Weekly Graphic. Fantastical Sales, in: The New York Times (Onlineausgabe v. 22.07.2011), [http://www.nytimes.com/interactive/2011/07/31/books/review/bestsellers-weekly-graphic.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/interactive/2011/07/31/books/review/bestsellers-weekly-graphic.html?_r=0) (letzter Zugriff: 20.04.2014).

5 Im Jahr 2010 geht *A Game of Thrones* zum 34. Mal in Druck und markiert 1.000.000 Exemplare; vgl. hierzu George R. R. Martin: Odds and Ends and More Odds (Blogeintrag v. 06.10.2010), <http://grrm.livejournal.com/179778.html> (letzter Zugriff: 20.04.2014).

6 »Laut einer Jugendstudie des Börsenvereins des deutschen Buchhandels von 2003 ist die Fantasy-Literatur hierzulande bei männlichen Jugendlichen das beliebteste, bei weiblichen Jugendlichen immer noch das drittbekannteste Genre.« – Stefan Frings: Alte Götter, neue Welten. Religion und Magie in der deutschsprachigen Fantasy-Literatur, Wetzlar 2010, 9.

wiederauferstandenen Interesse an Vampir-Literatur und dem immer gut zu bedienenden Genre der Romanze mit und verdanken ihren Erfolg sicher auch der medialen Skandalisierung und gutem Marketing. *ASoIaF* steht in der zwar etablierten, aber nie gänzlich in den Mainstream durchgedrungenen Tradition der *Fantasy Fiction*<sup>7</sup> und nimmt mit seinem Erfolg einen Sonderplatz auf dem Belletristikmarkt ein.

## 2.2 Glaubenskulturen und historischer Überblick

Auf dem Kontinent *Westeros*, dem Hauptschauplatz der Sekundärwelt von George R. R. Martins *ASoIaF*, finden sich unterschiedliche Glaubenskulturen. Ähnlich wie J. R. R. Tolkiens *The Lord of the Rings* besitzt die Welt des begabten Weltenbauers<sup>8</sup> Martin eine reiche und bewegte Vergangenheit. Sie ist zwar nicht so umfassend und detailreich wie jene von Mitteleerde, dennoch spielt sie eine wichtige Rolle in Bezug auf die Glaubenskulturen und Machtverhältnisse der intratextuell kontemporären Gesellschaft. Während die am weitesten verbreitete Glaubenskultur, *The Faith of the Seven* (kurz: *Faith*), eine relativ junge Glaubensgemeinschaft ist, gibt es daneben noch weitere, die sowohl den Handlungsverlauf als auch die Figuren der Erzählung in unterschiedlichen Ausmaßen beeinflussen bzw. motivieren. Die mystischen ersten Bewohner des Kontinents *Westeros*, die *Children of the Forest*, leben lange vor der Ankunft der *First Men* (ca. 12.000 Jahre vor der intratextuellen Zeitschreibung) den Glauben an die namenlosen *Old Gods*. Diesen Glauben geben sie viel später an die vom Kontinent *Essos* einfallenden *First Men* weiter. (Und zwar nach zwei Jahrtausenden der kriegerischen Auseinandersetzung mit den *First Men*, auf die eine 4000-jährige Friedenszeit folgt, die von dem Einfall der *Others*, einer Horde Tod und Vernichtung bringender Wesen, zerrüttet wird. Die Existenz der *Others* wird von den kontemporären Menschen größtenteils angezweifelt, und gemeinsam mit den *Children of the Forest* sind sie in die Sphäre der Sagen übergegangen). Martin hat sich bei der Erschaffung dieses Glaubens von animistischen Traditionen und Naturreligionen verschiedener keltischer und nordischer Mythologien inspirie-

7 »Innerhalb der Belletristik haben Bücher aus dem Bereich Fantasy und Science Fiction einen Umsatzanteil von 7,4 Prozent (2010: 8,1 Prozent; 2009: 7,6 Prozent). Zum gesamten Buchmarkt trägt die phantastische Literatur einen Umsatzanteil von 2,8 Prozent bei.« – Vgl. Umsatz bei Fantasy und Science Fiction geht zurück, in: Börsenblatt (Onlineausgabe v. 12.04.2012), <http://www.boersenblatt.net/525517/> (letzter Zugriff: 21.04.2014).

8 »Gerade in den gehobeneren Beispielen ist das Weltenbauen wichtig, während sich die anspruchsloseren Formen – in der SF die ›Space Opera‹, in der Fantasy die ›Sword & Sorcery‹ oder ›Heroic Fantasy‹ – fast völlig auf die Aktion, die gewaltsamen Auseinandersetzungen beschränken und mit einem kulturellen Hintergrund nichts im Sinne haben.« – Franz Rotensteiner: *Die dunkle Seite der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1987, 16.

ren lassen. Es werden Objekte der Natur verehrt, es gibt weder Tempel noch Kirchen. Der Ort ihrer Anbetung sind *Godswoods*, in deren Zentrum *Weirwoodtrees* stehen. Es handelt sich dabei um Bäume (auch *Hearttrees* genannt) mit weißer Borke, deren Harz rot ist, sodass der Eindruck entsteht, die Bäume würden bluten, wenn sie geritzt werden. Wesentliches Merkmal dieser Bäume ist, dass ein nicht eben freundlich dreinblickendes Gesicht in ihren Stamm geritzt ist. Dieser Glauben hat sich, nach dem Einfall einer neuen Gruppe menschlichen Expansionsdrangs, der *Andals*, die ihre eigene Glaubenskultur über den Kontinent verbreiten, nur im Norden von *Westeros* erhalten. Die *Andals* bringen die bereits oben erwähnte Glaubenskultur des *Faith of the Seven* nach *Westeros*. Angelehnt an mittelalterliche Trinitätskonzepte repräsentieren diese *Seven* die sieben Gesichter bzw. Aspekte eines Gottes. Es sind dies: *Father, Mother, Maiden, Crone, Smith, Warrior* und *Stranger*. Sie sprechen von ihrem Gott immer im Plural. Parallel zur Bedeutung, die diese Glaubenskultur innerhalb der Gesellschaft von *Westeros* einnimmt, ist *the Faith of the Seven* auch am ausführlichsten ausgearbeitet. Die Zahl sieben (lat. *septem*) steht Pate für Symbole, Namen und Rituale des Glaubens. So ist das Symbol des Glaubens das *Septagram*, die dem Gott geweihten Gebäude tragen den Namen *Sept*, ihre Priester und Priesterinnen werden *Septon* resp. *Septa* genannt. Ihr wichtigster heiliger Text ist *The Seven Pointed Star*. Hierarchisch ist die Glaubensgemeinschaft ähnlich der römisch-katholischen Kirche aufgebaut. Der *High Septon* wird von einem klerikalen *High Council*, dem *Most Devout*, erwählt. Darüber hinaus gibt es auch Ordensgemeinschaften, u. a. die *Silent Sisters*, einen Bettlerorden, die *Begging Brothers* und zwei kriegerische Orden die *Warrior's Sons* und die *Poorfellows*. Neben dem Norden, in dem wie oben erwähnt *the Faith of the Seven* nicht den Glauben an die *Old Gods* ersetzt, gibt es noch ein weiteres Gebiet auf *Westeros*, wo dieser Glauben sich nicht durchsetzt. Der Glauben an den *Drowned God* ist eine lokale Erscheinung auf den *Iron Islands*, der dem harschen Leben und der rauen Kultur der *Ironborn* entspricht. Die *Iron Islands* sind der einzige Ort, auf dem die *Andals* den Glauben der ansässigen Bevölkerung übernehmen. Die Inseln sind schroff, es fehlt an ausreichenden Möglichkeiten zum Ackerbau, und so leben die *Ironborn* ein Leben voller Piraterie und Raub. In der Mythologie der *Ironborn* besteht eine ewige Feindschaft zwischen dem *Storm God*, und dem *Drowned God*. Ihre Rituale drehen sich hauptsächlich rund um das Ertränken. Sie glauben daran, dass sie nach dem Ertrinken in den Hallen ihres Gottes weilen werden. Ihre Priester sind die *Drowned Men*. Auf dem Kontinent *Essos*, von *Westeros* getrennt durch den *Narrow Sea*, ist der Glauben an den Gott *R'hllor* weit verbreitet. Auch bekannt unter dem Namen *Lord of Light, Heart of Fire* und *God of Flame and Shadow*, wird er auf *Westeros* gemeinhin schlicht *the Red God* genannt. Prophetie und Visionen, hervorgerufen durch eine mystische Kommunion mit Feuer oder Flammen, haben eine tragende Bedeutung in dieser Glaubenskultur. Antithe-

tisch steht *R'hllor the Great Other* gegenüber, ein Gott, dessen Name mit einem Tabu belegt ist und dessen zugeschriebene Domänen Eis, Dunkelheit und Tod sind. Diese Glaubenswelt ist dualistisch aufgebaut. In dem religiös-prophetischen Text der *Books of Asshai* wird von dem ewigen Ringen der beiden Götter erzählt – ein Ringen, das erst enden wird, wenn die messianische Figur *Azor Ahai* in die Welt zurückkehrt und die Invasion der *Others* (die als Kinder des *Great Other* gedeutet werden) mit seinem Schwert *Lightbringer* zurückschlägt. Lt. Martin basiert diese Glaubenskultur auf der Feuerverehrung des Zoroastrismus, auch der Dualismus des guten und bösen Gottes hat darin seine Vorlage. Eine kleinere Glaubenskultur findet sich auf *Essos* in der freien Stadt *Braavos*. Es handelt sich dabei um die Gemeinschaft der *Faceless Men*, einer Gruppe von Assassinen, die dem *Many-Faced God* (auch *Him of Many Faces*) dienen. Der Gründer der Gemeinschaft kam zu der Überzeugung, dass die unterschiedlichen Götter, zu denen die versklavten Menschen dieses Kontinents um Erlösung flehten, tatsächlich nur verschiedengesichtige Inkarnationen ein und desselben Todesgottes seien. Diese Überzeugung spiegelt sich in den Darstellungen unterschiedlichster Götter wider, die dem Tod zugeordnet werden und die in ihrem Gildenhause *The House of Black and White* alle ihren Platz finden. Zentrum dieses Glaubensgebäudes ist die Überzeugung, dass der Tod eine gnädige Erlösung vom irdischen Leben und Leiden ist. Im Dienste ihres Gottes, verstanden als Sakrament, gewähren sie diese Erlösung (in Form von Attentaten oder über die Gabe eines Giftes, das zu einem schmerzlosen Tod führt). Die Anhänger dieses Glaubens legen ihre Identität ab. Es ist ihnen nicht erlaubt, selbst zu wählen, wen sie »erlösen«; sie dürfen nur töten, wenn sie von jemandem einen (bezahlten) Auftrag erhalten haben.

### 3. Theoretische Perspektiven

#### 3.1 Literaturwissenschaft beschäftigt sich mit Phantastischer Literatur im Kontext der Betrachtung fiktiver Glaubenskulturen.

Wie tut sie das? – Das Ringen um eine Definition und Einschätzung der jungen Gattung der Fantasy-Literatur

Einer der ersten Schritte bei der Beschäftigung mit einem Text, der dem Genre der Fantasy Fiction zugeordnet wird, ist jener, festzulegen, was dies überhaupt ist. Während sich die Science-Fiction zumindest in der anglo-amerikanischen Literaturwissenschaft schon als Forschungsgegenstand in den 50er- und 60er-Jahren etabliert hat, erscheinen die ersten wissenschaftlichen Arbeiten zur Fantasy in den USA in den 60er-Jahren im Zuge der amerikanischen Ausgabe der

*The-Lord-of-the-Rings-Trilogie*.<sup>9</sup> »Bei Arbeiten dieser Art gilt das Hauptinteresse jedoch internen Klassifikationsschemata, die zunächst einmal die bibliographische Aufarbeitung des Materials erleichtern sollen; das heißt, sie bewegen sich vielfach noch auf vortheorietischer Ebene.«<sup>10</sup> Erst seit den 80er-Jahren beschäftigt sich die deutschsprachige Literaturwissenschaft mit dem Phänomen Fantasy. Eine der ersten wissenschaftlichen Studien veröffentlicht im Jahr 1982 Helmut W. Pesch unter dem Titel *Fantasy. Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung*. Bis zu diesem Zeitpunkt lässt sich festhalten, dass sich »die kritische Auseinandersetzung mit Fantasy, soweit sie in Ansätzen greifbar ist, vorwiegend im Rahmen der Trivialliteraturforschung [bewegt].«<sup>11</sup> Pesch sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass in der deutschsprachigen Forschung das Genre an sich nicht klar differenziert ist, hier hat die Literaturwissenschaft im anglo-amerikanischen Raum etwas an Vorarbeit geleistet:

»Wenn sich auch Fantasy unter kommerziellen Gesichtspunkten als Menge fassen läßt, so besteht doch weitgehend Unklarheit über ihre Abgrenzung und ihren Status als literarische Gattung überhaupt. Ein erster Versuch, das Material, aus dem sich im Nachhinein eine moderne Fantasy-Tradition konstituieren soll, zu erfassen und zumindest historisch zu systematisieren, findet sich in einem populärwissenschaftlichen Buch, *Imaginary Worlds* (1973) von Lin Carter, damals Herausgeber der *Ballantine Adult Fantasy Series*, einer Taschenbuchreihe, die wesentlich dazu beitrug, daß sich der Begriff ›Fantasy‹ als kommerzielle Kategorie etablieren konnte.«<sup>12</sup>

Diese terminologische Unschärfe betrifft nicht nur die Fantasy sondern auch die phantastische Literatur allgemein, die zwar in der deutschsprachigen Literatur eine längere Tradition hat, doch deren unklare Abgrenzung zu anderen Textsorten nach wie vor theoretische Überlegungen inspiriert.<sup>13</sup> Im Bereich der phantastischen Literatur hat man sich im Besonderen im Bereich des Spekultativen mit Science Fiction und im Bereich des Phantastischen mit dem Unheimlichen bzw. Übernatürlichen beschäftigt. Die deutschsprachige Literaturwissenschaft operiert hier vorrangig mit der Terminologie der französischen Theoretiker (allen voran ist hier Todorovs programmatische Schrift *Einführung in die fantastische Literatur* von 1970 zu nennen), die zwischen Bereichen des Phantastischen und des Wunderbaren unterscheidet und in der die Fantasy kaum mehr als eine Fußnote ist. Gleiches gilt für die an Todorov orientierte Studie von

9 Vgl. Helmut W. Pesch: *Fantasy. Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung*, Passau 1990, 2 f.

10 Vgl. Helmut W. Pesch: *Fantasy*, a. a. O., 4.

11 Vgl. Helmut W. Pesch: *Fantasy*, ebd.

12 Vgl. Helmut W. Pesch: *Fantasy*, a. a. O., 2.

13 So erscheint beispielsweise 2010 eine umfassende Studie, die sich genau mit diesem Definitionsproblem beschäftigt: Uwe Durst: *Theorie der phantastischen Literatur*, Berlin 2010.

Uwe Durst (2010).<sup>14</sup> Die Literaturwissenschaft des anglo-amerikanischen Raums arbeitet unter dem Dach des Oberbegriffs *Speculative Fiction* mit Unterscheidungen in *Fantasy Fiction*, *Science Fiction*, *Weird Fiction*, *Horror* etc. Daher nimmt es wenig wunder, dass es der deutschsprachigen Literaturwissenschaft an der Begrifflichkeit und den Definitionen eben dieses literarischen Genres mangelt. Im Rahmen der von 1978 bis 1999 erscheinenden Buchreihe *Phantastische Bibliothek* des Suhrkamp-Verlags wird 1987 eine Aufsatzsammlung unter dem Titel *Die dunkle Seite der Wirklichkeit* veröffentlicht. Ihr Herausgeber ist Franz Rottensteiner, der die Reihe von 1980 bis 1998 betreut. Auch dieser Band enthält ein Vorwort, das symptomatisch ist für die mehrfach erwähnte Begriffsunschärfe des Phantastischen: *Zweifel und Gewißheit. Zu Traditionen, Definitionen und einigen notwendigen Abgrenzungen in der phantastischen Literatur*.<sup>15</sup> Seine – als persönlich deklarierte – Trennung der Gattungen:

»Sollte ich selbst eine prägnante Unterscheidung finden müssen, würde ich sagen: Science-fiction ist eine Literatur methodischen Zweifels, eines systematischen Vorgehens, an dessen Ende besseres, fundierteres Wissen steht. Die Phantastik (im engen Sinne) ist eine Literatur skeptischen Zweifels, die Ungewißheit, Unsicherheit, Hoffnungslosigkeit erzeugt, wenn ihre Prämissen durchdacht werden und damit auch Angst und Furcht (Lovecrafts Diktum, daß die Furcht vor dem Unbekannten das stärkste Gefühl der Menschheit sei, und die Verletzung der Naturgesetze das höchste vorstellbare Grauen). In der Fantasy hingegen stellt sich die Frage des Zweifels in aller Regel überhaupt nicht, und die besten Fantasies sind Erziehungsromane, in denen die Charaktere aus ihrer (mehr oder minder) spirituellen Erkundung oder Reise durch märchenhafte Welten geläutert oder zumindest an Erfahrung reicher hervorgehen.«<sup>16</sup>

Rottensteiner sieht in der Fantasy, der jüngsten der drei problematischen Gattungen, auch die am wenigsten wertvolle und hält sie gar »für eine vorübergehende Mode, einen kommerziell derzeit zwar äußerst erfolgreichen, aber an sich wenig bedeutenden Zweig der Literatur.«<sup>17</sup> Denn immerhin enthielten diese Texte lediglich

»Entwürfe einer besseren Welt, aber nicht als Bauplan für zukunftsorientiertes Handeln, als Ansporn zur Tat, sondern als Flucht in eine Vergangenheit, in der die bedrückenden Probleme von heute einfach nicht existieren und sich der Mensch in Situationen bewähren muß, die keinen Bezug mehr zur sozialen Wirklichkeit haben; und gerade auch, weil die heutigen Leser keinen echten, innerlichen Bezug zum Mythos mehr haben, er für sie keine lebendige Wirklichkeit mehr ist, sind sie um so eher bereit, sich allen möglichen toten, künstlichen und privaten Surrogaten auszuliefern. Die

14 Uwe Durst: *Theorie der phantastischen Literatur*, a. a. O.

15 Franz Rottensteiner: *Die dunkle Seite der Wirklichkeit*, a. a. O. (s. Anm. 8), 7.

16 Franz Rottensteiner: *Die dunkle Seite der Wirklichkeit*, a. a. O., 12.

17 Franz Rottensteiner: *Die dunkle Seite der Wirklichkeit*, a. a. O., 19.

Welten der Fantasy sind anheimelnd, voll menschlicher Wärme, denn die Welt und die sie bevölkernden Gestalten sind füreinander geschaffen.«<sup>18</sup>

Ob es sich bei Texten der Fantasy-Literatur um rein eskapistische Machwerke handelt, sei hier angezweifelt; dass sie keine vorübergehende Modeerscheinung ist, zeigt sich an ihrem Erfolg in der Kinder- und Jugendliteratur und an dem Platz, den sie nach wie vor am Belletristikmarkt einnimmt.<sup>19</sup> Seit den 2000er-Jahren nimmt die Zahl an Abhandlungen zur Fantasy-Literatur zu, doch auch diese Besprechung des Genres an sich oder auch Einzelstudien kommen (noch) nicht ohne klärende Worte zum Begriffsverständnis des/der jeweiligen Autors/-in aus.

Warum tut sie das? –

Möglichkeiten der Darstellung des Transzendenten bzw. Nichtempirischen Grundsätzlich ist es eine der Aufgaben der Literaturwissenschaft, sich mit allen Ausprägungen geschaffener Texte auseinanderzusetzen. Besonders, wenn diese Texte zu den meistgelesenen ihrer Zeit oder ihres Genres gehören, oder auch andere herausragende Merkmale besitzen, sei es ihre literarische Qualität, die in ihnen transportierten Ideen, ihre revolutionäre Form u. v. a. m. Besonders in der deutschsprachigen Literatur ist das Fantasy-Genre mit einigen wenigen Autoren überschaubar abgedeckt, und die Übersetzungen aus anderen Sprachen (vorrangig dem Englischen) müssen in mittelmäßig bis schlechter Übersetzung in wenig etablierten Verlagen ihr Dasein fristen.<sup>20</sup> In Verbindung damit steht die überaus stiefmütterliche Behandlung der Genreliteratur in der deutschsprachigen Literaturwissenschaft. Vorsichtig strecken sich wenige Finger nach den Klassikern, der im anglo-amerikanischen Raum bereits für wertvoll erachteten, Science Fiction des 20. Jahrhunderts aus. Es besteht also der dringende Bedarf nach einer Annäherung an eine befriedigende Genre-Definition, mit der die Literaturwissenschaft operieren kann. Für unsere Auseinandersetzung mit dem Genre muss folgende Abgrenzung reichen: Phantastische Literatur sei der Überbegriff. Subgenres davon sind das Phantastische im engeren Sinn, die Science Fiction und die Fantasy. Die Science Fiction ist eine Projektion auf die Zukunft, ein Gedankenexperiment über das, was sein könnte – sei es utopisch oder dystopisch. Die Fantasy ist eine Transposition in eine Sekundär- oder Anderswelt, die meist in eine Vergangenheit gerichtet ist, die es aber freilich nie gegeben hat. Entscheidend ist, dass

18 Franz Rottensteiner: Die dunkle Seite der Wirklichkeit, a. a. O., 18.

19 »Insbesondere seit dem Welterfolg der Harry-Potter-Romane (1997–2007) von Joanne K. Rowling lässt sich ein Boom beobachten, der bis heute anhält und dessen Ende momentan nicht abzusehen ist.« – Stefan Frings: Alte Götter, Neue Welten, a. a. O. (s. Anm. 6), 9.

20 Freilich gibt es hier Ausnahmen wie etwa die Texte, die im Suhrkamp Verlag o.ä. veröffentlicht werden.



»Fantasy und Science Fiction auf jeweils eigene Weise [es ermöglichen], die Fragen des Menschlichen in einer Weise zu verhandeln, die Antworten überhaupt erst zulässt: Die Fantasy, indem sie diese Fragen um eine Sekundärwelt transformiert, die Science Fiction, indem sie sie meist in die Zukunft, aber oftmals auch in eine parallelweltliche Gegenwart extrapoliert präsentiert. Denn zu diesen Fragen gehört eben auch die nach dem Göttlichen, nach dem Transzendenten, schlicht, dem so völlig Anderen«<sup>21</sup>

Die Überlappungszone zwischen Literatur und Religion ist »für die mehr oder weniger kanonisierte Höhenkammliteratur relativ gut erforscht, religiöse Faktoren sind im Werk literarischer Luminarien in Vergangenheit und Zukunft gründlich reflektiert.«<sup>22</sup> Die Auseinandersetzung mit eben dieser Verschränkung im Bereich der phantastischen Literatur hat erst in den letzten Jahren begonnen. Tatsächlich haben sich mit diesem Thema bereits Literaturwissenschaftler aus dem deutschsprachigen Raum unter unterschiedlichen Gesichtspunkten beschäftigt, so gibt es etwa in der Schriftenreihe der Phantastischen Bibliothek Wetzlar drei Bände zum Thema<sup>23</sup> und eine Studie des Theologen und Anglisten Johannes Rüter: *All-Macht und Raum-Zeit. Gottesbilder in der englischsprachigen Fantasy und Science Fiction*.<sup>24</sup> Dies ist es, was im Fokus unserer Auseinandersetzung mit George R. R. Martins *ASoIaF* stehen soll, die bemerkenswerte Andersartigkeit der Situation, wie in solch transpositionalen Texten (sei es nun zukünftige, Parallel- oder Sekundärwelt) über das Transzendente verhandelt werden kann einerseits, und andererseits wie ähnlich diese fiktiven Erfahrungen mit dem Göttlichen der unserweltlichen Erfahrungen doch bleiben (müssen?). Thematisch unterscheidet sich hier die Fantasy-Literatur nicht von Texten der »normalen« Belletristik. Sie beinhalten ebenso die seit jeher großen Themen der Weltliteratur: sei es Liebe, der Bezug des Subjekts zu seiner Umgebung, das Individuum und seine Existenz in einem sozialen Gefüge, die unbeantwortbare Frage nach dem Sinn des Seins in dieser (oder auch anderen, denkbaren) Welt(en) – kurz: alles, was unter dem Begriff der *conditio humana* zusammengefasst werden kann.

Dass gerade die Verschränkung von Religion und Fantasy-Literatur ein Thema ist, das auch in der breiten Rezeption populärer Texte seine Wellen schlägt, zeigt sich etwa an der vehementen Ablehnung der *Harry-Potter*-Bücher manch konservativer Angehöriger christlicher Glaubensausrichtung. Oder auch die (von ihm selbst goutierte) Anfeindung Philip Pullmans aufgrund seiner atheistisch und kirchen-

21 Thomas Le Blanc/Johannes Rüter (Hg.): Glaubenswelten. Götter in Science Fiction und Fantasy, Wetzlar 2005, 13.

22 Johannes Rüter: *All-Macht und Raum-Zeit. Gottesbilder in der englischsprachigen Science Fiction und Fantasy*, Berlin 2007, 13; vgl. auch Thomas Le Blanc/Johannes Rüter (Hg.): *Glaubenswelten*, a. a. O., 12.

23 Thomas Le Blanc/Johannes Rüter: *Glaubenswelten*, a. a. O.; Thomas Le Blanc/Bettina Twrsnick (Hg.): *Götterwelten. Phantastik und Religion*, Wetzlar 2006; Stefan Frings: *Alte Götter*, Neue Welten, a. a. O. (s. Anm. 6).

24 Johannes Rüter: *All-Macht und Raum-Zeit*, a. a. O. (s. Anm. 22).

kritisch ausgerichteten *His-Dark-Materials*-Trilogie.<sup>25</sup> Diese beiden Buchserien sind wohl besonders deswegen ins Kreuzfeuer geraten, weil ihre Zielgruppe vorrangig Kinder und Jugendliche sind und man eine negative (anti-christliche) Beeinflussung befürchtet. Welche Gottesbilder und Glaubenskulturen in George R. R. Martins *ASoIaF* transportiert werden, soll in Kap. 4 aus literaturwissenschaftlicher Sicht einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

### 3.2 Praktische Theologie beschäftigt sich mit Darstellungen gelebten Glaubens in der Populärliteratur im Kontext der Frage nach der Kommunikation des Evangeliums.

Wie tut sie das?

a) Ich versuche diese Frage *zunächst möglichst allgemein* im Kontext praktisch-theologischer Wissenschaftstheorie zu beantworten: Wenn sich die Praktische Theologie der Populärliteratur zuwendet, agiert sie – unter Verwendung verschiedenster Methodeninstrumentarien – zunächst und zumeist *kulturhermeneutisch*;<sup>26</sup> das bedeutet: Sie nähert sich der Populärliteratur, indem sie diese als ein sich in verschiedenen Gestalten artikulierendes Kulturphänomen *versteht*, das für die Frage nach der Kommunikation des Evangeliums unter zeitgenössischen Bedingungen relevant ist. Konkret fragt sie dabei dann auch danach, *wo* und *wie* sich ›Kommunikation des Evangeliums‹<sup>27</sup> (Ernst Lange) *in der* Populärliteratur (d.h. auf der Ebene fiktiver Textwelt) *oder durch* Populärliteratur (d.h. auf der Ebene empirischer Leserschaft) ereignet.<sup>28</sup> Praktische Theologie fragt aber auch

25 Vgl. Thomas Le Blanc/Johannes Rüster: »Sympathy for the Devil«. Philip Pullman: *His Dark Materials*, in: Thomas Le Blanc/Johannes Rüster (Hg.): *Glaubenswelten*, a. a. O. (s. Anm. 21), 205–209; oder: Helmut W. Pesch: *Der gefährlichste Autor Britanniens*. Philip Pullman und C. S. Lewis, in: Thomas Le Blanc/Bettina Twrsnick (Hg.): *Götterwelten*, a. a. O. (s. Anm. 23), 213–229.

26 Zur Praktischen Theologie als Kulturhermeneutik vgl. Wilhelm Gräb: *Praktische Theologie als Praxistheorie protestantischer Kultur*, in: ders./Birgit Weyel (Hg.): *Praktische Theologie und protestantische Kultur (Praktische Theologie und Kultur 9)*, Göttingen 2002, 35–51; sowie Wilhelm Gräb: *Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik. Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion*, in: Eberhard Hauschildt/Wolfgang Steck (Hg.): *Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension (FS Wolfgang Steck)*, Rheinbach-Merzbach 2000, 86–110.

27 Die Kommunikation des Evangeliums dient seit Ernst Lange als Leitbegriff praktisch-theologischer Forschung; vgl. hierzu Ernst Lange: *Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns*, hg. von Rüdiger Schloz, München/Gelnhausen 1981, hier: v. a. 101.

28 »Praktische Theologie ist insofern eine Kulturwissenschaft, welche die Praxis der christlichen Rede von Gott im Kontext von gegenwärtigen Religionskulturen und Kulturäußerungen überhaupt zum Gegenstand hat.« – Michael Meyer-Blanck: *Theorie und Praxis der Zeichen. Praktische Theologie als Hermeneutik christlicher Praxis*, in: Eberhard Hauschildt/Ulrich Schwab (Hg.): *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 121–132, hier: 126 f.

nach dem ›ob‹ bzw. ›wie überhaupt‹ der expliziten oder impliziten Kommunikation des Evangeliums in populärkulturellen Kontexten, da sich die praktisch-theologische Reflexionsbemühung nicht nur auf die Analyse des konkreten *Kontextes* und die spezifischen *Bedingungen* beziehen kann, sondern auch nach den zugrundeliegenden *Prämissen* eines derartigen Unternehmens fragen muss.

Der zuletzt genannte Bereich ist nicht zuletzt der Einsicht geschuldet, dass Verstehen immer Vorverständnisse voraussetzt. Praktische Theologie als (kultur-)hermeneutisch angelegtes Bemühen muss daher – so gebietet es die wissenschaftliche Redlichkeit – ihre Vorverständnisse einer Klärung unterziehen.<sup>29</sup>

Die Praktische Theologie ist dabei auf den Dialog mit den benachbarten Human-, Geistes-, Sozial-, Kommunikations- und Kulturwissenschaften angewiesen; in besonderer Weise aber auch auf den innertheologischen Dialog, in dem die Frage nach Glaube und Kultur zunehmend an Bedeutung gewinnt. Diese Dialogsituation illustriert nicht zuletzt der Leitbegriff der Kommunikation des Evangeliums, der unmittelbar auf theologische Theoriebildung einerseits und erfahrungswissenschaftliche Diskurse andererseits verweist.<sup>30</sup> Praktische Theologie ist damit gleichermaßen *intradisziplinär* wie *interdisziplinär* angelegt.

b) Ich werde das Gesagte *nun konkreter* sowie exemplarisch anhand des Bestsellers *ASoIaF* illustrieren: Evangelium kann bereits immer schon dort kommuniziert werden, wo glaubende Menschen vor anderen Menschen ›einfach nur‹ *leben* – ohne dass sie ›zusätzlich‹ etwas sagen oder tun müssten. Dies gilt sowohl für die empirische Welt wie auch für fiktive Textwelten. Glaubende Menschen bringen, sobald sie leben, ihren Glauben stets zeichnend zur Darstellung, sodass ein Gegenüber eines konkreten Glaubens an- und einsichtig werden kann – im Kontext von Literatur ist als dieses Gegenüber zunächst der (implizite) Leser im Blick. Wo dies geschieht, kann es zu einem Schritt in die Nachfolge im Sinne lebensweltlicher ›Postfiguration‹ (Klaas Huizing) kommen, kann sich Kirche im Sinne einer ›Circulation religiösen Bewusstseins‹ (Schleiermacher) realisieren oder – unter gewissen Bedingungen (s. u.) – auch von *erfolgreicher* (und nicht nur *gelungener*) Kommunikation des Evangeliums gesprochen werden. Das heißt: Wenn in *ASoIaF* Formen von Glauben – verstanden als *lebensweltliche Existenz eines Menschen*, die *explizit* oder *implizit*<sup>31</sup> von der

29 Nur, wo man sich seines Vorverständnisses im Sinne eines vorgängigen Verhältnisses zur Sache bewusst ist, kann von Wissenschaftlichkeit die Rede sein; vgl. hierzu Rudolf Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik* (1950), in: ders.: *Glaube und Verstehen* (Bd. 2), Tübingen<sup>1</sup>1968, 211–235; sowie die Einschätzung bei Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik und Historismus* (1965), in: ders.: *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register* (Gesammelte Werke 2), Tübingen<sup>2</sup>1993, 387–424, hier: 406, v. a. Fn 55.

30 Vgl. Christian Grethlein: *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 8–11.

31 Hiermit ist das Problem von Selbst- und Fremdbild angesprochen, das die Kontextualität menschlichen Erkennens deutlich in den Fokus rückt. Die Frage lautet: Wer hat die Deu-

von ihm als Subjekt im religiösen System als Ausdruck seines Selbstverständnisses geleisteten und im Verweiszusammenhang mit Jesus Christus stehenden Relation von Bild(ern) und Verhalten(sweisen) geprägt ist – sichtbar gemacht werden können,<sup>32</sup> sind diese Darstellungen als *potentielle Medien der Kommunikation des Evangeliums* praktisch-theologisch relevant. Darstellungen eben genannter Art ermöglichen systematisch-theologisch gesprochen den Lesenden ›Erschließungssituationen‹<sup>33</sup>, also das Zustandekommen von Offenbarungen im Sinne von Glaubenseinsichten durch Glaubensansichten.<sup>34</sup>

Warum tut sie das?

a) *These 1: Sie tut es, um an ihre kulturprotestantischen Wurzeln anzuknüpfen.* Die praktisch-theologische Forschung befindet sich im Übergang von einer an der scholastisch-lehrhaften Sachdimension orientierten ›Theologentheologie‹ zu einer verstärkt am Menschen orientierten *theologia viatorum*, in welcher der Glaube im Sinne individueller Selbstthematisierung zum Zweck individuellen *Lebenkönnens* von Menschen, die sich in bestimmten Glaubenskulturen bewegen, im Zentrum steht.<sup>35</sup> Man setzt damit gewissermaßen die vorschnell abgebrochene kulturprotestantische Tradition, die in unterschiedlicher Akzentuierung seit der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg den Protestantismus prägte, fort.<sup>36</sup> Die Praktische Theologie war seit der Katastrophe des Ersten Weltkrieges über Jahrzehnte hin vom Leitbegriff des ›Wortes Gottes‹ geprägt, mit dem die Kritik an dem zuvor kulturprotestantisch angelegten Unternehmen ›Praktische Theologie‹ verbunden ist. VertreterInnen der Wort-Gottes-Theologie warnten vor der Synthese von Glaube und Kultur, distanzierten sich vom kulturprotestantisch geprägten Begriff der (gelebten) Religion als dem *Schibboleth* dieser Zeit

---

tungsmacht darüber, was Glauben ist? Das (sich selbst als glaubend verstehende) Subjekt – oder ein anderer Mensch, der dieses Subjekt (als ein glaubendes) wahrnimmt?

32 Praktische Theologie als Kulturhermeneutik impliziert eine Sichtbarmachungsstrategie eines zunächst und zumeist unsichtbaren Glaubens im Sinne einer Evaluierung von Religion am Ort des Individuums; vgl. hierzu Birgit Weyel: ›Kenntnis des wirklichen Lebens‹. Von der Empirie in der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologie 97 (2008), 328–341, hier: 338.

33 »Erschließungssituationen oder Umgangserfahrungen [...] inspirieren damit den (impliziten) Leser.« – Klaas Huizing: Die Weisheit als Kanon-Hermeneutik. Über die Lektoralisierung religiöser Erfahrung, in: Christof Landmesser/Andreas Klein (Hg.): Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion, Leipzig 2014, 101–130, hier: 106; sowie Ulrich H. J. Körtner: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.

34 Kirche ist das Geschehen wechselseitigen Ansichtigwerdens (ästhetische Dimension) und Einsichtigwerdens (hermeneutische Dimension) von (auch körperbildlich) dargestelltem Glauben.

35 Vgl. hierzu etwa das wiederkehrende Urteil bei Falk Wagner: Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999, 3–56.

36 Wilhelm Gräß spricht dezidiert von einem neuen Kulturprotestantismus; vgl. Wilhelm Gräß: Praktische Theologie als Praxistheorie protestantischer Kultur, a. a. O. (s. Anm. 26), 47–49.

und orientierten sich stattdessen maßgeblich am Offenbarungsbegriff. Man entwarf eine Theologie ›von oben‹. Nach der daraus resultierenden Episode der Isolation (praktisch-)theologischer Forschung von anderen Wissenschaftskontexten und der damit einhergehenden Distanzierung gegenüber der ›tatsächlichen‹ religiösen Praxis von Menschen, beschäftigt man sich mittlerweile wieder verstärkt mit human-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen und orientiert sich zunehmend wieder am gelebten Glauben als lebensweltlichem Phänomen zeitgenössischer Glaubenskultur und als ständigem Bezugspunkt der Reflexionsbemühung. Heute spricht man kaum mehr von göttlichen Offenbarungen, sondern wieder häufiger von menschlichen Einsichten; nur noch sehr selten von der göttlichen Selbstmitteilung des Wortes Gottes, dafür immer öfter von zwischenmenschlicher Kommunikation des Evangeliums; und – in diesem Punkt: leider – nur mehr mancherorts vom Glauben, dafür schier überall von der (gelebten) Religion. Die (Praktische) Theologie ist wieder zu einer Theologie ›von unten‹ geworden, was sich in anthropologischen Fragestellungen, empirischen Sondierungen zum gelebten Glauben und damit einhergehenden, verstärkten, kulturhermeneutischen Überlegungen ausdrückt.

Wenn in diesem Artikel der Glaubensbegriff verwendet wird und nicht der kulturprotestantische Religionsbegriff, sodass ich vom ›gelebten Glauben‹ und nicht von der ›gelebten Religion‹ spreche, so stellt dies den Versuch dar, einen Zentralbegriff des Christentums, der bereits seit dessen Anfängen synonym zum christlichen Leben überhaupt<sup>37</sup> gebraucht wurde, in seinem ›eigentlichen‹ Sinn wiederzugewinnen. Die Wort-Gottes-Theologie hat kein Monopol auf diesen Begriff. Ich frage mich: Spricht nicht auch Wilhelm Gräß, wenn er Religion als *Religion 1 und Religion 2* zu verstehen gibt,<sup>38</sup> letztlich genau von dem, was als Glauben ursprünglich im Blick war? Ich teile insofern die scharfzüngig formulierte Ansicht Pfeleiderers, wonach die zeitgenössische Rede von der ›gelebten Religion‹ letztlich nur ein ›upgedateter Wechselbegriff‹ für den ›(christlichen) Glauben‹ sei, der so in den Diskurs ›geschmuggelt‹ wurde.<sup>39</sup>

b) *These 2: Sie tut es, um zu ›überleben‹.* Wilhelm Gräß hält fest, dass der Grad, wie stark sich die Theologie (auch) als Kulturhermeneutik verstehe und darum bemühe, jenen z. T. mit großer Aufmerksamkeit bedachten, religiösen Motiven nachzugehen, die sich in der Kultur der Gegenwart finden, nicht nur ein Indikator für ihre Religionsfähigkeit,<sup>40</sup> sondern auch für die Zukunftsfähigkeit der Theologie

37 Vgl. hierzu das der Exegese erwachsene Urteil bei Bernhard Mutschler: *Glaube in den Pastoralbriefen. Pistas als Mitte christlicher Existenz* (WUNT 256), Tübingen 2010, 400 f.

38 Vgl. Wilhelm Gräß: *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006, 53–57.

39 Vgl. Georg Pfeleiderer: ›Gelebte Religion‹. Notizen zu einem Theoriephänomen, in: Albrecht Grözinger/Georg Pfeleiderer (Hg.): ›Gelebte Religion‹ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie (Christentum und Kultur 1), Zürich 2002, 23–41, hier: 26.

40 Vgl. Volker Drehsen: *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994.

überhaupt angesehen werden muss.<sup>41</sup> Die Theologie sei nach Gräb herausgefordert, sich der zeitgenössischen Kultur zuzuwenden und dabei den dort gelebten Glauben (wieder) in den Blick zu bekommen. Da viele Formen gelebten Glaubens bereits zunehmend aus der Kirche ausgezogen sind,<sup>42</sup> stünde sie ansonsten bald (wieder) vor dem von Falk Wagner prophezeiten Trümmerhaufen, der nur mehr Desinteresse, Skepsis und Gleichgültigkeit auslöst,<sup>43</sup> und hätte damit nicht nur ihren Gegenstand, sondern auch ihre Existenzberechtigung verloren.

c) *These 3: Sie tut es, um mit der Offenheit des christlichen Kanons ernst zu machen.* Im Zeichenensemble protestantischer Kultur kursiert zunächst einmal die traditionelle Sichtweise, dass ausschließlich ein als ›Heilige Schrift‹ verstandenes Konvolut an biblischen Texten als Offenbarungsmedium anzusehen sei, woraus etwa subjektive Geltungsansprüche für diese Texte und die Forderung nach einer ›Schriftgebundenheit‹ christlicher Predigt und Theologie resultiert. Eine kulturhermeneutisch orientierte Praktische Theologie macht mit der *faktischen Offenheit des Kanons*<sup>44</sup> als dem Ergebnis historisch-kritischer Forschung, systematisch-theologischer Kanonkritik und der Orientierung an literaturwissenschaftlichen Perspektiven schlechthin ernst. Klaas Huizing hat deutlich im Blick, worum es geht, wenn er fragt: Wie weit ist die Öffnung des ohnedies nur als Hybrid vorliegenden Kanons im engeren Sinn zu treiben? Reicht der Kanon ›nur‹ bis zu den Kindheitsevangelien oder doch bis zu Klopstocks ›Messias‹ und Martin Walsers ›Muttersohn‹?<sup>45</sup> Man kann mit Huizing noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob nicht gar auch Huizings eigenes Jesusbuch und auch der amerikanische Fantasy-Bestseller *ASoIaF* Teil eines offenen Kanons sein können. Im Hintergrund steht dabei auch die theologische Einsicht, dass die Frage, was einzelnen Glaubenden heute zum Kanon wird, von größerem Gewicht ist als die Frage, was unter Rückgriff auf dogmatische Überlegungen der Vergangenheit

---

41 Wilhelm Gräb/Christian Modehn: Theologie für die Öffentlichkeit? Ein Interview mit Prof. Wilhelm Gräb, Theologe an der Humboldt Universität zu Berlin (21.03.2014), in: Religionsphilosophischer Salon (Onlineausgabe vom 22.03.2014), [http://religionsphilosophischer-salon.de/5194\\_theologie-fuer-die-oeffentlichkeit-ein-interview-mit-prof-wilhelm-graeb\\_fundamental-vernunftig-religios-aus-freier-einsicht-interviews-mit-prof-wilhelm-grab](http://religionsphilosophischer-salon.de/5194_theologie-fuer-die-oeffentlichkeit-ein-interview-mit-prof-wilhelm-graeb_fundamental-vernunftig-religios-aus-freier-einsicht-interviews-mit-prof-wilhelm-grab) (letzter Zugriff: 01.04.2014).

42 »Das Christentum ist aus den Kirchen ausgewandert und es hat sich dabei gewandelt.« – Wilhelm Gräb: Praktische Theologie als Praxistheorie protestantischer Kultur, a. a. O. (s. Anm. 26), 43; oder: »Die gelebte Religion, auch die christlich gelebte Religion, findet sich nicht nur in der Kirche.« – Wilhelm Gräb: Religion als Deutung des Lebens, a. a. O. (s. Anm. 38), 17.

43 Falk Wagner: Metamorphosen des modernen Protestantismus, a. a. O. (s. Anm. 35), 11 f.

44 Vgl. Ulrich H. J. Körtner: Arbeit am Kanon. Der Beitrag Bultmanns und seiner Schüler zur Diskussion über die hermeneutische Bedeutung des biblischen Kanons, in: Martin Bauspieß/Christof Landmesser/Friederike Portenhauser (Hg.): Theologie und Wirklichkeit. Diskussionen der Bultmann-Schule, Neukirchen-Vluyn 2011, 27–58, hier: 56.

45 Klaas Huizing: Die Weisheit als Kanon-Hermeneutin, a. a. O. (s. Anm. 33), 129.

allgemein als Kanon zu verstehen gegeben wird.<sup>46</sup> Ich teile weitgehend Ingo Reuters These, dass in letzter Konsequenz *alle Kulturphänomene* ohne Bevorzugung eines bestimmten Mediums im Teil einer weiterführenden, narrativen Offenbarungsgeschichte verstanden werden können; Reuter vertritt diese Sicht u. a. im Rückgriff auf den Philosophen Vattimo Gianni in seiner Monographie zum Glauben in der Popkultur.<sup>47</sup> Ich drücke es aber lieber so aus: Kommunikation des Evangeliums als Prozess wechselseitigen, erbaulichen Ansichtig- und Einsichtigwerdens von (christlichem) Glauben ist nicht notwendigerweise an biblische Texte im engeren Sinn gebunden – sondern allgemein an *Zeichen*, die Menschen setzen und wahrnehmen.<sup>48</sup> Dass die Kommunikation des Evangeliums *per culturam* existiert und insofern an der *permanenten, kulturellen Gegebenheit* von auf Zeichen basierenden Kommunikationsprozessen partizipiert, hat auch Wilfried Engemann gesehen.<sup>49</sup> Wilhelm Gräb verteidigt eine solche Sicht unter steter Bezugnahme auf *den* Praktischen Theologen *schlechthin*, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), und hält fest: »Zum Medium religiöser Selbstausslegung kann genauso die bildende Kunst werden, die Musik, die Literatur, der Film.«<sup>50</sup> – Daher fordert er ein »Recht auf authentische Selbstprüfung des eigenen Glaubens *in der Bibel* oder *anderen kulturellen Medien*«<sup>51</sup> und plädiert für eine Praktische Theologie als Kulturhermeneutik (s. o.), die den *Glauben als Kultur-*

46 Huizing hält fest: »Schließlich wird man auch ernsthaft fragen dürfen, ob eine in der Liturgie der ersten Christengenerationen sich bewährte Kanonbildung heute noch gültig ist und ob nicht der Leser entscheiden sollte, was für ihn zählt.« – Klaas Huizing: Die Weisheit als Kanon-Hermeneutik, a. a. O. (s. Anm. 33), 112; in eine ähnliche Kerbe schlägt auch Oda Wischmeyer: »Es liegt beim Leser, ob und in welcher Weise er den kanonischen Texten einen besonderen Status zusprechen will. Eine vorgegebene Kanonhermeneutik kann diese Entscheidung nicht herbeiführen.« – Oda Wischmeyer: Kanon und Hermeneutik in Zeiten der Destruktion. Was die neutestamentliche Wissenschaft gegenwärtig hermeneutisch leisten kann, in: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hg.): Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin/Boston 2012, 623–678, hier: 672.

47 »Für unsere Absicht ist hierbei wichtig, dass wir durch eine solche Sichtweise in der Lage sind, die Äußerungen der populären Kultur im Rahmen einer weiterführenden Offenbarungsgeschichte zu sehen. Die Inhalte der christlichen Botschaft zeigen sich auch in den kulturellen Zeugnissen, die uns tagtäglich begegnen. Das Wort Gottes gibt sich in die unterschiedlichen Menschenwörter hinein, um es homiletisch zu formulieren. Und wann und wo das rechte Wort gesprochen wird, ist nicht von vornherein zugunsten der christlichen Predigt zu präjudizieren.« – Ingo Reuter: Der christliche Glaube. Im Spiegel der Popkultur, Leipzig 2012, 15.

48 Vgl. hierzu auch Wilfried Engemann: Predigen und Zeichen setzen. Eine homiletische Skizze mit Beispielen, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hg.): Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven, Hamburg 2001, 7–24, hier: 8; sowie ders.: Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen (THLI 5), Tübingen/Basel 1993, 3–104.

49 Wilfried Engemann: Semiotische Homiletik, a. a. O., 17–23.

50 Wilhelm Gräb: Religion als Deutung des Lebens, a. a. O. (s. Anm. 38), 24.

51 Wilhelm Gräb: Praktische Theologie als Praxistheorie protestantischer Kultur, a. a. O. (s. Anm. 26), 48.

*phänomen* sichtbar macht. Um es mit Birgit Weyel auf den Punkt zu bringen: Man muss damit rechnen, dass es auch abseits der biblischen Texte im engeren Sinn, in den verschiedensten kulturellen Medien »außerhalb der Institution Kirche religiöse Symbolisierungen geben könnte, die angemessen das beschreiben, was ›das Evangelium‹ bedeutet.«<sup>52</sup>

Freilich haben neben Schleiermacher auch andere weitsichtige Theologen des 18. bzw. 19. Jahrhunderts gesehen, dass grundsätzlich jede menschliche Erfahrung mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt als Offenbarung qualifiziert werden kann und insofern von höchster theologischer Bedeutung ist; sie haben ihre Einsichten häufig im Rückgriff auf den Gedanken der *communicatio idiomatum* und/oder die *inkarnatorische Kondeszendenz* Gottes in der Schöpfung begründet. *Johann Georg Hamann* vertritt etwa die These, dass Gott seine Rede *durch die Kreatur an die Kreatur* richte, sodass eine weltliche Begegnung eines Menschen (Immanenz) mit dem Göttlichen (Transzendenz) möglich sei; vor diesem theoretischen Hintergrund ist auch *Johann Caspar Lavaters* theologische Hinwendung zum *Medium des Schattenrisses als ein unglaublich populäres Medium* seiner Zeit zu verstehen. Lavater ging davon aus, dass durch einen liebenden Blick gerade im Schattenriss Gott im Rahmen verschatteter Epiphanien erfahren werden könne.

Klaas Huizing will, im Rückgriff auf Levinas, Ricœur, Derrida, Gadamer und Heidegger (u. a.) und ästhetisch und lesetheoretisch argumentierend, dem Medium des Buches und dem Akt des Lesens weiterhin einen besonderen Stellenwert zubilligen. Seine These lautet: Die Funktion des Evangeliums, den Einzelnen aus seiner Existenz als *homo incurvatus in se* herauszureißen, ereigne sich immer noch *vorrangig – freilich nicht ausschließlich – im Akt des Lesens*. Menschen würden durch im Text inszenierte Portraits in ganz besonderer Weise zu ästhetisch und hermeneutisch reflektierenden Seherlebnissen kommen, in denen sich Möglichkeiten eines Lebens (aus Glauben) eröffnen. Da diese Funktion nicht nur biblischen, sondern auch fiktionalen Texten zukommt, kann Huizing Kirche als virtuelle Gemeinschaft aller Lesenden begreifen.<sup>53</sup> Wer die »performative Kraft von ästhetischen Texten« selbst erlebt hat und sich beim Lesen von Büchern die gelesenen Texte manchmal schier »einverleibt«, wird sich dieser These gerne anschließen.<sup>54</sup> Vor diesem, nun in einer kurzen Skizze vorliegenden wissenschaftstheoretischen Horizont ist die nachfolgende Auseinandersetzung (Kap. 5) mit der Ertränkungspraxis auf den *Iron Islands* zu verstehen.

52 Birgit Weyel: Mission oder Kommunikation? Zur prinzipiellen Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur, in: Wilhelm Gräßl/dies. (Hg.): Praktische Theologie und protestantische Kultur (Praktische Theologie und Kultur 9; FS Peter C. Bloth), Gütersloh 2002, 249 – 266, hier: 257.

53 Vgl. Klaas Huizing: Die Weisheit als Kanon-Hermeneutin, a. a. O. (s. Anm. 33), 101 – 130.

54 Für alle anderen gilt: vgl. die umfassenden Überlegungen hierzu bei Klaas Huizing: Ästhetische Theologie (Bd.1). Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie, Stuttgart 2000; ders.: Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen (TBT 75), Berlin/New York 1996; sowie ders.: Lukas malt Christus. Ein literarisches Porträt, Düsseldorf 1996.



#### 4. Gottes Instrument und Auftragsmord im Namen Gottes

Erinnern wir uns an den literaturwissenschaftlichen Theorieteil (Kap. 3.1) und die darin verhandelte, wegwischende Bemerkung Franz Rottensteiners über Fantasy-Literatur zurück – und fügen noch hinzu:

»Die Welten der Fantasy sind simpel, naturverbunden, Gut und Böse sind klar unterscheidbar, es gibt zwar Konflikte der Loyalität und wechselnde Allianzen, aber die Grundkonstellationen sind klar, und das Endresultat steht, wie im Märchen, von vornherein fest, so gewaltig auch die Konflikte scheinen mögen und so unüberwindbar die Hindernisse, die dem Sieg des Guten entgegenstehen.«<sup>55</sup>

Dieser hier so salopp als allgemeingültig angenommener und für unverrückbar gehaltene strukturelle Aufbau eines Fantasy-Textes trifft auf die moderne Fantasy-Literatur nicht mehr zu. George R. R. Martin bricht ihn auf allen Ebenen. Gut und Böse sind nicht mehr voneinander unterscheidbar, das Endresultat ist unklar, vermeintliche Helden scheitern, während unscheinbare Figuren triumphieren, nur um wenige Momente später wieder von ihrem Thron gestoßen zu werden (manchmal durchaus im wörtlichen Sinne). Martin überschreitet damit einen Erwartungshorizont innerhalb eines immer noch als starr konzipiert wahrgenommenen Genres. Eine Antwort auf die Frage, warum sich die Literaturwissenschaft erst nicht und nun doch mit der Fantasy-Literatur auseinandersetzt, ist ohne Zweifel in den Entwicklungen innerhalb der Text-Struktur der Gattung selbst zu finden. Wo früher möglicherweise eine stimmige Anderswelt, ein heroischer Protagonist, sein zu überkommender Gegenspieler und der Triumph des Guten über das Böse gereicht hat, ist das bei aktuellen Texten der Fantasy-Literatur längst nicht mehr genug. Mit Michael Moorcocks *Elric*-Texten<sup>56</sup> betritt ein Antiheld die Bühne der Fantasy-Literatur, der nicht mehr Held, sondern Spielball von Mächten ist, die seine eigenen Kräfte übersteigen, die Welt um ihn herum ist nicht für ihn geschaffen, sie steht ihm neutral bis feindlich gegenüber. Mit George R. R. Martins *ASoIaF* schließlich ist niemand mehr sicher in der vermeintlich idyllischen Anderswelt. Die Topoi sind die gleichen, es gibt Drachen, Ritter, edelmütige Charaktere, magische Wesen, sinistre Gegenspieler – doch in der Tiefenstruktur ist nichts mehr, wie es war.

»[Martin's Ice and Fire series] was groundbreaking (at least for me) in all kinds of ways. Above all, the books were extremely unpredictable, especially in a genre where readers

55 Franz Rottensteiner: Zweifel und Gewißheit. Zu Traditionen, Definitionen und einigen notwendigen Abgrenzungen in der phantastischen Literatur, in: ders. (Hg.): *Die dunkle Seite der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1987, 17.

56 Erstmals erscheint ein Teil der *Elric*-Saga 1961. Größere Bekanntheit erlangen die Texte in den 70er-Jahren, als ein Pen&Paper-Rollenspiel zu den Texten herausgegeben wird. 1999 und 2007 erscheinen Graphic Novels.

have come to expect the intensely predictable. Suddenly, from knowing what was going to happen from the first page and always being right, you found yourself with no idea who'd die next. [...] A Game of Thrones was profoundly shocking when I first read it, and fundamentally changed my notions about what could be done with epic fantasy.«<sup>57</sup>

Jede Figur ist potentiell sterblich, dies ist ein integraler Teil von Martins persönlicher Poetik:

»Martin explained that he likes to write the ›unexpected and likes the ›suspense to be real‹. ›We've all seen the movies where the hero is in trouble – he's surrounded by 20 people, but you know he's gonna get away ›cause he's the hero.‹ Martin says. ›You don't really feel any fear for him.‹ ›I want my readers, and I want viewers to be afraid when my characters are in danger,‹ he adds. ›I want them to be afraid to turn the next page because the next character may not survive it.«<sup>58</sup>

Bislang gibt es in den Texten 24 Figuren, aus deren Perspektive erzählt wird; es wird durchgehend der personale Erzählstil angewendet. Von den 24 Figuren sind 9 als weiblich und 15 als männlich identifiziert. Sie stammen aus den unterschiedlichsten Gesellschaftsmilieus, einander im Ringen um den Thron gegenüberstehenden Adelshäusern und einige davon weilen nicht mehr unter den Lebenden. Und sie alle gehören der einen oder anderen Glaubenskultur an, die in unterschiedlichem Maße ihr Leben und Streben prägt. Zwei davon sollen nun symptomatisch darauf untersucht werden, wie genau diese Glaubenskulturen auf ihr Leben Einfluss nehmen.

Im Unterschied zu anderen Fantasy-Titeln haben Magie und Götter in der Welt von *Westeros* keinen großen Einfluss. Im ersten Band bleibt alles Magische eine Randerscheinung. Drachen gibt es nicht mehr, nur ihre Knochen bezeugen ihre einstige Existenz. Man hofft zwar auf göttliche Hilfe und ruft sie in Notsituationen an, doch »Gods make uncertain allies at best.«<sup>59</sup> Wenn die Götter angerufen werden, handelt es sich um zur Phrase erstarrte Wendungen: »*Gods be good.*«; »*If the gods are good.*«; »*Only the gods know.*«; Ausrufe: »*Thank the gods!*«; »*Gods have mercy!*«; »*Gods save us!*«; »*Gods forbid!*«; Flüche: »*Gods be damned!*«; oder Schwurformeln: »*Before the old gods and new.*«; »*In the sight of gods and men*«; »*The gods are just.*«. Letzteres kommt meistens nur von Septons. Die durchschnittliche Bevölkerung, egal welches sozialen Standes, sucht Schutz und Hilfe bei den Göttern in Extremsituationen oder hält sich an traditionelle Rituale:

57 Joe Abercrombie: Influences, Ideas, and A Game of Thrones (Blogeintrag v. 16.02.2008), <http://www.joeabercrombie.com/2008/02/16/influences-ideas-and-a-game-of-thrones/> (letzter Zugriff: 20.04.2014).

58 Textauszug aus einem Fernsehinterview mit Conan O'Brien 2013 – Kevin Blair: George R. R. Martin Talks About Why He Kills Off Popular Characters. And The Status Of His Next Book, in: Starpulse (Onlineausgabe v. 06.06.2013), [http://www.starpulse.com/news/Kevin\\_Blair/2013/06/06/george\\_rr\\_martin\\_talks\\_about\\_why\\_he\\_ki](http://www.starpulse.com/news/Kevin_Blair/2013/06/06/george_rr_martin_talks_about_why_he_ki) (letzter Zugriff: 20.04.2014).

59 George R. R. Martin: A Clash of Kings (1999), New York <sup>51</sup>2011, 27.

»The gods had never meant much to Davos the smuggler, though like most men he had been known to make offerings to the Warrior before battle, to the Smith when he launched a ship, and to the Mother whenever his wife grew great with child.«<sup>60</sup> Grundsätzlich gilt:

»With a handful of flamboyant exceptions, the gods don't imbue their priest and followers with supernatural powers. [...] believers have to take a lot on faith – a faith that is often unrewarding. [...] Regardless of the deities worshipped, the certainty is this: tragedy will ultimately befall you, and the gods rarely hold it at bay, even for the noblest of souls. In fact the religions portrayed in *A Song of Ice and Fire* are reflections of the religions in our own world. They require a leap of faith, because the effects of belief are so intangible. The religions of Westeros claim to dictate absolute, perfect truths through imprecise, flawed institutions and beings – just like the religions we encounter every day.«<sup>61</sup>

#### 4.1 Melisandre von Asshai – I am only his instrument

Melisandre ist eine Priesterin *R'hllors* und eng in die Machtkämpfe in *Westeros* verweben. Sie sieht in Stannis Baratheon, einem der vielen Mitbewerber um den Thron über die sieben Reiche von *Westeros*, die Wiedergeburt von *Azor Ahai*. Unter ihrem Einfluss schwört Stannis Baratheon seinem Glauben (*Faith of the Seven*) ab, Melisandre unterstützt ihn mit ihren Ritualen im Namen *R'hllors*, dem Thron näher zu kommen und so den Einflussbereich ihres Gottes über die Welt auszuweiten. Zum ersten Mal erwähnt wird Melisandre im Prolog zum zweiten Band, deutlich in ihrer Funktion als prophetisch begabte Figur markiert: »Melisandre has gazed into the flames, and seen him dead«<sup>62</sup> wird als erster Satz über sie gesagt. Wenige Zeilen später wird sie noch genauer charakterisiert: »Melisandre of Asshai, sorceress, shadowbinder, and priestess to R'hllor, the Lord of Light, the Heart of Fire, the God of Flame and Shadow. Melisandre, whose madness must not be allowed to spread beyond Dragonstone.«<sup>63</sup> Aus Sicht des Anhängers des *Faith of the Seven* ist sie eine böse Zauberin, deren Ansinnen, Stannis Baratheon mit Hilfe der Macht ihres Gottes zum Thron zu verhelfen, ihm frevelhaft und tatsächlich wahnsinnig erscheint, auch wenn er treuer Gefolgsmann seines Königs Stannis ist und ihn ebenfalls auf dem Thron sehen will. Sie ist eine der wenigen Figuren, die mit magischen Kräften ausgestattet ist und die das Wirken ihres Gottes in ihrer Realität wahrnimmt. Mit ihrer starken Beziehung zu ihrem Gott, muss sie den Menschen in *Westeros* verdächtig erscheinen. Zwar

60 George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O., 146.

61 Andrew Zimmerman Jones: *Of Direwolves and Gods*, in: James Lowder u. a. (Hg.): *Beyond the Wall. Exploring George R. R. Martin's A Song of Ice and Fire*, Dallas 2012, 108.

62 George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O. (s. Anm. 59), 19.

63 George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O., 20.

sind sie im Glauben an ihren sieben-gesichtigen Gott sozialisiert, jedoch wird von diesem kein direktes Eingreifen in die Angelegenheiten der Menschheit erwartet. Melisandre aber greift, um dieses Ziel zu erreichen, zu radikalen Methoden. Blutopfer, Kindesmord, indirekter Brudermord (des Königs Bruder Renly Baratheon, der, obwohl jünger, ebenfalls einen Anspruch auf den Thron zu haben behauptet) sind nur ein paar der extremen Mittel, die sie gewillt ist einzusetzen, um die Erfüllung der Prophezeiung eintreffen zu sehen. Doch die Bedrohung der *Others*, die nur durch jene messianische Wiederkunft aufgehalten werden kann, bedeutet ihr mehr als ein Einzelleben.

Melisandre ist in ihrem Handeln gänzlich von ihrer Glaubensüberzeugung geleitet. Sie versteht sich als Instrument ihres Gottes.<sup>64</sup> Ihre Weltsicht ist von dem Dualismus, der das Glaubensgebäude der Anhänger *R'hllors* durchdringt, geprägt. »If half of an onion is black with rot, it is a rotten onion. A man is good, or he is evil.«<sup>65</sup> sagt sie; und später:

»The truth is all around you, plain to behold. The night is dark and full of terrors, the day bright and beautiful and full of hope. One is black, the other white. There is ice and there is fire. Hate and love. Bitter and sweet. Male and female. Pain and pleasure. Winter and summer. Evil and good. [...] Death and life. Everywhere, opposites. Everywhere, the war. [...] On one side is R'hllor, the Lord of Light, the Heart of Fire, the God of Flame and Shadow. Against him stands the Great Other whose name may not be spoken, the Lord of Darkness, the Soul of Ice, the God of Night and Terror. [...] It is death we choose, or life. Darkness, or light.«<sup>66</sup>

Die Entscheidung, Stannis auf den Thron zu verhelfen, wird somit für Melisandre nichts weniger als die Entscheidung zwischen Leben und Tod. Nicht nur ihr eigenes Leben sieht sie davon betroffen, sondern alles Leben der ihr bekannten Welt. Denn wenn *the Great Other*, dessen Kinder sich im Norden gruppieren und über *Westeros* hereinzubrechen drohen, den Krieg gewinnen, löschen sie alles Leben aus. Die Visionen, die sie in den Flammen sieht, leiten ihr Handeln. Die Sicherheit, die sie aus dieser – im Vergleich zu unserer Wirklichkeit – sehr direkten Kommunikation mit ihrem Gott gewinnt, und auch die Macht, die sie in seinem Namen in ihren Ritualen anwendet und deren sehr reale Ergebnisse, geben ihr keinen Raum zum Zweifeln. Ihr Gott ist Teil ihrer Realität, seine Gegenspieler bedrohen ihre Lebenswelt und ihr Tun als sein Instrument ist für sie über jeden Zweifel gerechtfertigt. Trotz der Morde, die sie direkt (in Form von Opfern) oder indirekt über ihre Rituale begeht, sieht sie sich als »gut«. Für sie gibt

64 »I am like this torch [...]. We are both instruments of R'hllor.« – George R. R. Martin: *A Storm of Swords* (2000), New York <sup>45</sup>2011, 347; vgl. dazu auch George R. R. Martin: *A Storm of Swords*, a. a. O., 723 und 535.

65 George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O. (s. Anm. 59), 620.

66 George R. R. Martin: *A Storm of Swords*, a. a. O. (s. Anm. 64), 348.

es keine Graubereiche. Handlungen sind nicht an sich gut oder böse, sondern das Ziel, das hinter den Handlungen steht, ist ausschlaggebend; wenn dieses Ziel der Sieg des Guten (*R'hllor*) über das Böse (*the Great Other*) ist, sind alle Handlungen, die zu diesem Ziel führen, gerechtfertigt und also gut. Mit dieser denkbar engen Beziehung zu ihrem Gott, ist sie in der Welt von *ASoIaF* eine Ausnahme und nur ein ausgewählter Kreis weiß von diesen Ritualen. Der Großteil der Bevölkerung von *Westeros* fühlt den Einfluss seiner diversen Götter nicht.

## 4.2 Arya Stark

Arya Stark ist die jüngste Tochter des mächtigsten Adelshauses des Nordens. Sie wächst traditionell im Umfeld der Glaubenskultur der *Old Gods* auf, ihre Erzieherin ist allerdings eine Septa (ihre Mutter wurde im Glauben des *Faith of the Seven* erzogen). Im Gegensatz zu ihrer älteren, hübschen und konventionell den weiblichen Tugenden zugewandten Schwester Sansa, ist Arya *Horseface* an anderen Dingen als schönen Kleidern, Stickerei und einem schönen Prinzen zum Heiraten interessiert. Sie begeistert sich für den Schwertkampf, Reiten und das Erforschen ihrer Umgebung, was ihr den Spitznamen *Arya Underfoot* einbringt. Aus ihrem behüteten Leben wird sie gerissen, als ihr Vater im Auftrag des amtierenden Königs über alle sieben Reiche, Joffrey Baratheon, geköpft wird. Sie kann der Rache des Königshauses, die auch sie als Tochter eines Verräters treffen würde, entkommen. Ihr Schwert *Needle* und die Unterweisung im Fechtkampf, die ihr ihr gutmütiger Vater gewährt hat, helfen ihr dabei, wenn auch nur bedingt. Doch was ihr niemand nehmen kann, ist ihr starker Wille zu überleben. Schon immer ein Wildfang und von schneller Auffassungsgabe, weiß sie sich unscheinbar im Hintergrund zu halten, hat aber immer Augen und Ohren offen, um im richtigen Moment zur Tat zu greifen. Ihre langen und wirren Reisen – als junger Gefolgsmann *Arry* (sie gibt sich als Junge aus) gerät sie in Gefangenschaft, später entflieht sie dieser und muss sich von ihren Kameraden Namen wie *Lumpyface* und *Lumpyhead* gefallen lassen, dann wird sie unter dem Namen *Weasel* schließlich Mundschenk und gibt sich letztendlich wieder als Mädchen den Namen *Nymeria*, u. v. a. m. – bringen ihr auch die Bekanntschaft mit einem der *Faceless Men*. Diesen rettet sie gemeinsam mit zwei anderen aus der Gefangenschaft, sein Name ist Jaqen H'ghar. Als Ausgleich für die Rettung der drei Leben, verspricht er ihr drei Morde, die er in ihrem Auftrag begehen wird. »He looked down at her pitilessly. ›Three lives were snatched from a god. Three lives must be repaid. The gods are not mocked.«<sup>67</sup> Arya hat eine lange Liste von Menschen, an denen sie sich für ihre Grausamkeit (ihr oder ihrer Familie und

---

67 George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O. (s. Anm. 59), 684.

Freunden gegenüber) rächen will. Diese Liste von Namen, deren Trägern sie den Tod bringen will, sagt sie wie ein Gebet jeden Abend vor dem Einschlafen stumm vor sich her. Zwei davon gibt sie an Jaqen H'ghar weiter, und er erfüllt ihren Auftrag. Schließlich nehmen sie voneinander Abschied. Dabei wechselt er seine Gestalt, sein Gesicht, seine Stimme; sein ganzer Körper verwandelt sich vor ihren Augen in den eines anderen Menschen. Er gibt ihr zum Abschied eine Münze und ein Kennwort, mit deren Hilfe sie ihn wiederfinden können soll. Sie will lernen, was Jaqen H'ghar kann. Wie so viele Menschen in dieser gnadenlosen Welt, ist sie davon überzeugt, dass nur geholfen ist, wer sich selbst zu helfen weiß. Sie hat inzwischen nicht nur ihren Vater verloren. Die Nachrichten, die sich über den Verbleib ihrer Familie verbreiten, lassen nur düstere Schlüsse zu. Also nimmt sie ihr Schicksal selbst in die Hand und ihren Weg nach *Braavos* zu der Gemeinschaft der *Faceless Men* auf. Hier werden ihre Hoffnungen doch anfangs enttäuscht, denn bevor sie in die Künste des ungesesehenen Mordens eingeweiht wird, muss sie lernen, ihre eigene Identität abzulegen. Wieder nimmt sie unterschiedliche Identitäten an, worin sie dank ihrer Vorgeschichte schon geübt ist, jetzt soll sie diese Kunst perfektionieren. Immer wieder wird ihr von ihren Lehrmeistern die Frage gestellt: »And who are you?« und sie muss darauf antworten »No one.«<sup>68</sup> Doch es ist ein langer Prozess, bis sie ihren Lehrmeister mit dieser Antwort überzeugen kann. Sie hält seine Fähigkeit, ihre Lüge zu durchschauen, zu Beginn sogar für Magie:

»And who are you, child?« »No one.« »A lie.« »How do you know? Is it magic?« »A man does not need to be a wizard to know truth from falsehood, not if he has eyes. You need only learn to read a face. Look at the eyes. The mouth. The muscles here, at the corners of the jaw, and here, where the neck joins the shoulders. [...] Some liars blink. Some stare. Some look away. Some lick their lips. Many cover their mouths just before they tell a lie, as if to hide their deceit. [...] A false smile and a true one may look alike, but they are as different as dusk from dawn. Can you tell dusk from dawn?« Arya nodded, though she was not certain that she could. »Then you can learn to see a lie, and once you do, no secret will be safe from you.« »Teach me.« She would be no one if that was what it took.«<sup>69</sup>

Arya lernt, und nach wie vor sagt sie jeden Abend stumm ihr privates Gebet vor sich hin. Doch auch das bleibt den Lehrmeistern der *Faceless Men* nicht verborgen. Darauf angesprochen gesteht sie, dass es Namen von Menschen seien, von denen sie will, dass sie sterben.<sup>70</sup>

»Is that why you have come to us? [...] To learn our arts, so you may kill these men you hate?« Arya did not know how to answer that. »Maybe.« »Then you have come to the

68 Vgl. George R. R. Martin: *A Feasts for Crows* (2005), New York <sup>44</sup>2005, 448.452.459 u. ö.

69 George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 459.

70 George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68), 444 f.

wrong place. It is not for you to say who shall live and who shall die. That gift belongs to Him of Many Faces. We are but his servants, sworn to do his will.«<sup>71</sup>

Sie bemüht sich darum, ihre Identität glaubhaft aufzugeben, denn nur so wird sie weiter in die Geheimnisse der Assassinen eingeweiht. Obwohl sie nun weiß, dass es ihr nicht gestattet ist, die Menschen selbst auszuwählen, denen sie das Geschenk des *Many-Faced God* gibt, bleibt sie weiter im Haus der Gemeinschaft. Erst als sie mehrere Wochen blind verbringt (durch ein Gift, das sie jeden Abend wissentlich trinkt), ihren Lehrmeister dennoch erkennt und mit einem Stock am Körper trifft, bekommt sie ihren ersten Auftrag, einen Menschen zu töten. Sie erledigt diese Aufgabe und wird nun erst wirklich als Akolythin aufgenommen. Damit sind wir am vorläufigen Ende der Buchserie. Es hat den Anschein, dass Arya diesen Weg der Ausbildung und damit die Initiation in die Gemeinschaft der *Faceless Men* weiter beschreiten wird. Sie kommt damit in einen Gewissenskonflikt. Ihr Lebensziel, die Rache, die sie ihren Widersachern angedeihen lassen will, hat sie zu den *Faceless Men* geführt, hier verbringt sie Monate damit, glaubhaft ihre Identität abzulegen, zu einer leeren Hülle für den Willen des *Many-Faced God* zu werden. Während sie hier alle Geheimnisse und Künste lernt, ein perfekter Assasine zu werden, ist es doch verboten, im Namen des *Many-Faced God* eigenwillig zu töten. Wie sie diesen Gewissenskonflikt lösen wird, ist noch unbekannt, ebenso der Preis, den sie zahlen muss, sollte sie dieses Sakrament verletzen.

So stehen die beiden besprochenen Figuren einander in ihrem Handeln und ihrer Motivation diametral gegenüber. Arya ist von ihrer Rache geleitet und nimmt dazu als Mittel zum Zweck den Eintritt in die Gemeinschaft der *Faceless Men* in Kauf. Melisandre hingegen verfolgt das Ziel ihres Gottes und stellt, als dessen Instrument, ihr ganzes Leben und Handeln in seinen Dienst.

## 5. *The Drowned Men: Zur Anthropologie einer Kultur des Ertränkens im Kontext der Frage nach der Kommunikation des Evangeliums*

In diesem Abschnitt wende ich mich der Glaubenskultur der *Iron Islands* zu, um darin zur Darstellung kommende Gestalten individuellen Glaubens im Sinne potentieller Medien der Kommunikation des Evangeliums zu skizzieren und praktisch-theologisch zu beurteilen.<sup>72</sup> Der theoretische Hintergrund hierzu

71 George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 445.

72 »Praktische Theologie [hat] nicht wie die Systematische Theologie den Glauben in seiner grundsätzlichen, sondern in seiner spezifischen Verfasstheit zu erforschen.« – Michael Meyer-Blanck: *Theorie und Praxis der Zeichen*, a. a. O. (s. Anm. 28), 122 f.

wurde bereits in Kap. 3.2 knapp skizziert. Ich werde in einem ersten Schritt zentrale rituelle Strukturen dieser fiktiven Glaubenskultur, in deren Zentrum eine Ertränkungspraxis steht, darstellen. In einem zweiten Schritt werde ich anthropologische Konsequenzen dieser Kultur in den Blick nehmen, indem ich anhand dreier exemplarischer Glaubensdarstellungen einzelner Menschen eine praktisch-theologische Beurteilung zur Diskussion stelle.

## 5.1 Das Ritual des Ertränkens und sein liturgischer Kontext

George R. R. Martin hat sich für die primär von heroischen Männerfiguren geprägte und weitgehend patriarchal organisierte Gesellschaftsordnung der *Iron Islands* eine Glaubenskultur erdacht, die in ihrer religiös motivierten Rigorosität der eigenen Person und anderen Menschen gegenüber weitgehend konvergiert mit dem dortigen gesellschaftlichen Ideal von Härte und Kampfgeist. Zentraler inhaltlicher Bezugspunkt dieser Glaubenskultur ist der *Drowned God* (Ertrunkene Gott). Der Kult um den *Drowned God* ist von ritualisierten Formeln<sup>73</sup> wie »*Lord God who drowned for us*«<sup>74</sup>, »*What is dead can never die*«<sup>75</sup>, »*We were born from the sea, and to the sea we all return*«<sup>76</sup> geprägt und zeichnet sich in besonderer Weise durch eine vielschichtige Praxis des Ertränkens aus, bei der sich jedoch wiederkehrende Strukturelemente ausmachen lassen. Der Logik und den Begriffen des Buches folgend, sollte man i.Ü. tatsächlich von einer *Ertränkungspraxis* sprechen und nicht – wie in diversen Foren üblich – von einer Taufpraxis, um falsche bzw. vorschnelle Analogien zur christlichen Taufe zu vermeiden; in *ASoIaF* dient als *terminus technicus* für die rituelle Handlung durchgängig das Wort *Ertränken* (drowning) und nicht das Wort *Taufen* (baptising).<sup>77</sup> Grundsätzlich wird beim Ritual des Ertränkens ein Mensch mit Salzwasser in Berührung gebracht und sich – sehr allgemein gesprochen – auf bestimmte Weise als Mensch *vor dem Drowned God* zu verstehen gegeben. Abgesehen von einigen fest geprägten liturgischen Wendungen nach jeweils vorliegendem casus, eingespielten Differenzierungen des Rituals und bestimmten mit dieser Praxis verbundenen Vorstellungswelten, scheint das Ertränken nicht im

73 Die verschiedenen Glaubenskulturen in *ASoIaF* haben je ihre eigenen Slogans, die wiederkehrend verwendet werden.

74 George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68), 24.

75 George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 25; hier wird eine deutlich ritualisierte Wechsel-Liturgie erkennbar, die auf der erweiterten Formel »*What is dead may never die, but rises again harder and stronger!*« basiert – Vgl. auch George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 39 u. ö.

76 George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 39.

77 Dies illustriert nicht nur der einleitende Satz »*The prophet was drowning men on Great Wyk [...]*« – George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 23.



engeren Sinne normativ geregelt (oder gar gesetzlich fixiert) zu sein.<sup>78</sup> Es lassen sich in meinen Augen drei verschiedene Formen des Rituals unterscheiden: (1) *eine starke Form des Ertränkens* als durchaus gefährliche Ritualhandlung an Erwachsenen, die oftmals den Tod des zu Ertränkenden zur Folge hat, (2) *eine schwache Form des Ertränkens* als harmlose Ritualhandlung an Kindern und Erwachsenen und (3) Ertränken als Form der *religiös motivierten Exekution*. – Die ersten beiden Formen des Ertränkens erfolgen weitgehend auf freiwilliger Basis und werden theologisch überwiegend a) als ein Akt der Nachfolge, b) als Glaubensbeweis vor anderen, c) als geistliche Wiedergeburt und d) als persönliche Überantwortung an den *Drowned God* und in seine Einflussphäre verstanden; zudem verspricht man sich vom Ritual ganz allgemein körperliche Abhärtung und geistliche Stärkung.

*ad. (1):* Bei der ersten Form des Ertränkens wird ein Erwachsener im Salzwasser des Meeres untergetaucht, bis seine Lunge vollends mit Wasser gefüllt ist, sämtliche Schutzmechanismen des Körpers aussetzen und Atmung bzw. Herzschlag versagen. Im Kern wird die rituelle Handlung von einem Geistlichen (*the priest / the prophet*) ausgeführt – im Plot tritt maßgeblich Aeron Damphair als *primus inter pares* auf. Es wird beschrieben, dass Anhänger des *Drowned God* mit ebenfalls ›priesterähnlichem Status‹ (*Downed Men*) jenem Geistlichen, der die Ertränkung vornimmt, behilflich sein können, wenn es die Umstände (z.B. heftige Stoßbewegungen als Reaktion auf Eindringen von Wasser in die Lunge) erfordern; sie bilden zudem im Anschluss an den Ertränkungsvorgang einen Kreis um den toten Körper und versuchen ihn durch unterschiedliche Methoden ins Leben zurückzuholen; von zentraler Bedeutung ist aber der Kuss des Lebens (*kiss of life*), der vom Propheten gespendet wird.<sup>79</sup> Es scheint viel dafür zu sprechen, dass diese Form des Ertränkens der Initiationsritus ist, um in den inneren Kreis der *Drowned Men* aufgenommen zu werden, als Priester gelten zu können und die grau-blau-grüne Robe anlegen zu dürfen.

*ad. (2):* Die schwache Form des Ertränkens wird zunächst an Säuglingen und Kindern am Tag der Namensgebung vorgenommen. Dabei wird der Kopf des/der zu Ertränkenden lediglich kurz im salzigen Meerwasser untergetaucht. In frommen Kreisen gilt diese – v.a. in gehobenen Schichten durchaus verbreite – Praxis jedoch als »no true drowning«<sup>80</sup>. Eventuell handelt es sich hierbei um eine in der Gesellschaft weit verbreitete Form des Ertränkens, mit der Familien ihre Kinder dem *Drowned God* überantworten, sodass sie durchaus die Funktion eines Initiationsrituals erfüllt. Die schwache Form des Ertränkens kann jedoch auch an

78 Selbst die Tatsache, dass innerhalb des Rituals der Kuss des Lebens dem Propheten Aeron Damphair vorbehalten ist, scheint mehr eine Frage von Konvention und sozialem Status zu sein als die Folge schriftlich fixierter Regelungen oder Gesetze.

79 Vgl. George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68), 23 – 25.

80 George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 26.

Erwachsenen durchgeführt werden: Der potentielle Thronfolger Theon, der seine Kindheit und Jugend weitgehend in der Fremde verbrachte und als Erwachsener in seine Heimat zurückkehrt, wird in *A Clash of Kings* mit einer schwachen Form des Rituals des Ertränkens begrüßt: Er kniet vor dem Propheten bzw. Priester nieder, beugt seinen Kopf und wird mit Salzwasser übergossen. Das Ritual beginnt mit der Gebetsbitte »Let Theon your servant be born again from the sea, as you were...« und endet mit den proklamatorischen Worten »What is dead may never die, but rises again harder and stronger!« und der damit einhergehenden Aufforderung, sich nun als Neugeborener zu erheben.<sup>81</sup> Das Ritual des Ertränkens weist hier einerseits durchaus Elemente eines Initiationsrituals auf, durch das Theon nach langer Absenz, möglicher Kollaboration mit dem Feind und steter Konfrontation mit fremden Göttern erneut in die religiöse Gemeinschaft aufgenommen wird, aber auch Elemente eines allgemeinen Segensgestus zur Begrüßung im Rahmen alltäglicher pastoraler Praxis; dies illustriert einerseits die fließenden Grenzen des Rituals und zeigt, dass es in seiner Durchführung keinesfalls dogmatisiert gedacht werden sollte; es zeigt andererseits aber auch die liturgische Nähe der schwachen Form des Ertränkens zu der zuvor skizzierten starken Form; die gesprochenen Formeln sind z. T. identisch; bei der schwachen Form ist vom Sterben und Wiedergeborenwerden die Rede, bei der starken Form sollen Tod und Wiedergeburt tatsächlich durchlebt werden.

Die schwache Form des Ertränkens kann i. Ü. offenkundig wiederholt werden. Es muss angenommen werden, dass der Thronfolger Theon entsprechend der Traditionen des glorifizierten Alten Weges (the Old Way) bereits als Säugling bzw. Kind ertränkt wurde; Damphairs Aussage gegenüber ihm bekannten und bereits im Kindesalter von ihm ertränkten Personen in *A Feast for Crows* »Why have you come, if not to prove your faith?«<sup>82</sup> illustriert zudem, dass die schwache Form auch um die starke Form des Ertränkens ergänzt werden kann bzw. soll. Ob auch die starke Form des Ertränkens mehrmalig erfolgen kann, bleibt unklar, kann m. E. jedoch aufgrund mangelnder Regelungen einerseits und der Funktion des Ertränkens, damit den eigenen Glauben unter Beweis zu stellen (s. o.), andererseits angenommen werden.

*ad. (3):* Die Glaubenskultur der *Iron Islands* kennt trotz ihrer insgesamt gewaltbereiten Tendenz bestimmte Formen der Tötung von Menschen, die sowohl gesellschaftlich wie auch religiös *nicht* anerkannt sind und als Blutschande gelten. Interessanterweise ist die Exekution eines Menschen durch Ertränken aus religiöser Sicht jedoch *in allen Fällen* unproblematisch. – *If he was drowned, no blood was shed*, lautet das Motto.<sup>83</sup>

81 George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O. (s. Anm. 59), 174 f.

82 »Why have you come, if not to prove your faith?« – George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68), 26.

83 Vgl. hierzu die entsprechende Aussage Aeron's bei George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O., 33.

## 5.2 Praktisch-theologische Beurteilung aus anthropologischer Perspektive

Die praktisch-theologische Relevanz spezifischer Darstellungen gelebten Glaubens in der Populärkultur liegt in der *Möglichkeit*, dass sich durch sie Kommunikation des Evangeliums ereignet. – Dies wurde bereits dargelegt. Nun soll dazu Position bezogen werden, ob sich konkrete individuelle Glaubensdarstellungen innerhalb dieser spezifischen Kultur des Ertränkens Lesenden als Medien der ›Kommunikation des *Evangeliums*‹ tatsächlich nahelegen – oder nicht.

### Beurteilungskriterien

Zunächst sind die von mir dabei zugrunde gelegten Beurteilungskriterien zu skizzieren: Wichtig ist mir zum einen das – sich unmittelbar aus der Rede von der Kommunikation des Evangeliums ergebende – Kriterium des »Evangelischen« im nicht-konfessionellen Sinne; sowie zum anderen das damit in Verbindung stehende Kriterium des »Lebensdienlichen«.

(1) Im praktisch-theologischen Diskurs versteht man ›Evangelium‹ nicht als objektive, feststehende Größe, sondern vielmehr als ein Fluidum, das sich stets als Resultat ergebnisoffener Kommunikationsprozesse neu realisiert.<sup>84</sup> Auch der Systematiker Gerhard Ebeling – noch weitgehend in der Tradition der dialektischen Theologie stehend – hat bereits mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass Evangelium und Gesetz keine statischen Größen sind, sondern ein und dieselbe (Text-)Darstellung als Evangelium *und* als Gesetz erlebt werden kann. Ob man von Evangelium sprechen kann, ist *funktional* über die stets kontextuell bedingte, subjektive *Wirkung* einer in einem spezifischen Kommunikationskontext stehende Glaubensaussage bzw. -darstellung zu bestimmen; es geht also darum, »wie das Wort (im weitesten Sinn) beim Hörer ankommt«<sup>85</sup> – und weil eben diese Wirkung sich nicht allgemein durch *meine* Einschätzung präjudizieren lässt, ist es ratsam, die hier zur Diskussion gestellte Position als *subjektive* – wenngleich auch als theoretisch reflektierte und argumentativ begründete – Position zu begreifen. Konkret habe ich als Evangelium zunächst und zumeist als diejenige funktional bestimmte Größe im Blick, die Menschen zu einer aufrechteren Haltung im wörtlichen (d.h. körperlich) wie im übertragenen Sinne (d.h. psychisch) verhilft. Traditionellerweise verwendet man auch den Begriff ›*Erbauung*‹

84 »›Evangelium‹ als Inhalt von Kommunikation [ist] keine feststehende Größe unabhängig von der konkreten Kommunikation. Die genaue Bedeutung von ›Evangelium‹ wird erst im Kommunikationsprozess generiert und ist grundsätzlich ergebnisoffen bis hin zur Erschließung neuer Wirklichkeit. [...] ›Evangelium‹ ergibt sich kommunikativ immer wieder aufs Neue in konkreten Situationen, im Austausch von Personen und deren Beziehungen und ist offen für Neuentdeckungen. Es folgt der Logik der Ko-Konstruktion.« – Christian Grethlein: *Praktische Theologie*, a. a. O. (s. Anm. 30), 156 f.

85 Vgl. Gerhard Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens* (Bd. 3), Tübingen 1979, 294.

für die aufrichtende Funktion des Evangeliums. Bereits in der Konkordienformel wird ein Verständnis von Evangelium als jener Größe angelegt, die den Menschen und sein Gewissen (wieder) *aufrichtet*.<sup>86</sup>

(2) Das Kriterium der ›Lebensdienlichkeit‹ gewinnt nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium her Plausibilität.<sup>87</sup> Es kann zwar unter zeitgenössischen Bedingungen nicht (mehr) allgemein festgelegt werden, was ›überhaupt‹ und ›immer‹ lebensdienlich ist, vor dem Hintergrund folgender Einsicht erscheint mir dieses Kriterium dennoch vielversprechend: Aufgerichtet werden Menschen physisch und psychisch zunächst und zumeist dort, wo sie das Ganze ihres (bereits immer schon vorfindlichen) eigenen Lebens und dessen Möglichkeiten und Erfordernisse in den Blick nehmen und sich auf diese Weise (wieder neu) als Subjekte ihres Lebens verstehen können.<sup>88</sup> Von einem solchen Blick kann man sich *erwarten*, dass er *das Leben* von Menschen *positiv beeinflusst*.<sup>89</sup> Die Frage nach der Lebensdienlichkeit konfrontiert also in ganz besonderer Weise mit der *eigenen Subjektivität und der Faktizität des eigenen, stets individuellen Lebens*,<sup>90</sup> das immer schon gelebt wird, weiter gelebt werden muss und – wenn das Ganze des eigenen Lebens in den Blick gekommen ist – auch (subjektiv) *besser gelebt werden kann*. Umgekehrt gilt: Wo Menschen die Frage nach ihrem Leben und dem, was es für dieses Leben braucht und was darin möglich ist, ignorieren und sich daher z. B. fremdbestimmt oder niedergedrückt erleben, kann gewiss nicht von Kommunikation des Evangeliums die Rede sein.

86 Vgl. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss im Gedankjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen<sup>12</sup>1998, 791, 25–31; an anderer Stelle: »Denn das Evangelium und Christus ist je nicht geordnet und gegeben zu schrecken noch zu verdammen, sondern die, so erschreckt und blöde sind, zu trösten (consolationem capiant) und aufzurichten (erigantur)« – BSLK 956, 19–23.

87 Es war nicht zuletzt Ulrich H. J. Körtner, der gefordert hat, »die Lebensdienlichkeit [...] des christlichen Glaubens gerade nicht über die Moral als solche, sondern über die Unterscheidung [...] zwischen Evangelium und Gesetz einsichtig zu machen.« – Ulrich Körtner: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen<sup>3</sup>2012, 40.

88 Entsprechend ist für Peter Ulrich Lebensdienlichkeit »nur aus dem Ganzen einer subjektiv richtigen, kultivierten Lebenspraxis bestimmbar.« – Peter Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern<sup>3</sup>2001, 208.

89 Entsprechend spricht Peter Ulrich von der ›Lebensdienlichkeit‹ als »Mittel im Dienste höherer buchstäblich vitaler Zwecke« – Peter Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik, a. a. O., 208.

90 In diesem Kontext steht m. E. Franz-Xaver Kaufmanns Rede von der ›Lebensdienlichkeit‹, bei der letztlich das einzelne Subjekt vollends ins Zentrum gerückt wird. Kaufmann hält fest: »Eindeutiger kultureller Selektionskriterien beraubt, ist der Einzelne mehr und mehr auf ›sich selbst‹ als Kriterium der Lebensdienlichkeit zurückgeworfen.« – Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 261.

*These*

Betrachtet man die Auswirkungen der Glaubenskultur der *Iron Islands* auf das Leben von Menschen, d.h. die konkrete, lebensweltliche Darstellungen des Glaubens Einzelner vor diesem Hintergrund, so sind zunächst unmittelbar negative Auswirkungen auf den menschlichen Körper und ein oftmals lebensfeindliches Selbstverhältnis zu beobachten. Angesichts der Glaubensdarstellungen dieser Ertränkungskultur fühlt man sich an die – ursprünglich an die Adresse des Christentums gerichtete – Kritik Friedrich Nietzsches erinnert, auf den i. Ü. das Kriterium der Lebensdienlichkeit zurückgeht:<sup>91</sup> Man würde vielleicht glauben können, wofür die Anhänger des *Drowned God* eintreten, wenn sie doch erlöster aussehen würden.<sup>92</sup> – Was zur Darstellung kommt und uns Lesenden zum Ansichtsexemplar wird, erscheint oftmals nicht gerade »lebensdienlich« und ebenso wenig »evangelisch« (im nichtkonfessionellen Sinn), sodass sich in vielen Fällen diese Darstellungen nicht als Medien der Kommunikation des Evangeliums nahelegen. Dies soll nun anhand konkreter, lebensweltlicher Realisationen von Glauben bei Aeron Damphair, Theon Greyjoy und einem jungen Mann namens Emmond plausibel werden.

*Plausibilisierung: Exemplarische Glaubensdarstellungen*

(1) Aeron Damphair (vormals Greyjoy), die Zentralfigur der *Drowned Men*, verdankt seinen Namen *Damphair* dem nassen, verwilderten Haupthaar, das stets mit Seetang durchzogen ist und ungeschoren bis zur Hüfte reicht.<sup>93</sup> Vor seinem Leben als Prophet und Priester galt Damphair als freundlicher, lebenswerter und lebenslustiger Mensch, der schnell in Lachen ausbrach und Wein, Weib und Gesang liebte.<sup>94</sup> Danach wurde er zu einem wortkargen Menschen, der auf sein früheres Leben vor seiner Wiedergeburt mit Verachtung zurückschaut.<sup>95</sup> Manchen Menschen erscheint er verbittert, grimmig oder gar verrückt.<sup>96</sup> Damphair verzichtet bewusst auf den Komfort, unter einem Dach zu schlafen und zieht es vor, die Nächte am Meer unter freiem Himmel zu verbringen.<sup>97</sup> Er versteht das Leben letztlich insgesamt als ein Leiden, als einen Kampf mit dem

91 Vgl. Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: ders.: Werke in drei Bänden (Bd. 1), hg. von Karl Schlechta, München 1954, 209–285.

92 »Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen!« – Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, in: ders.: Werke in drei Bänden (Bd. 2), hg. von Karl Schlechta, München 1954, 274–560, hier: 349.

93 Vgl. George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68), 24 f.

94 Vgl. George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O. (s. Anm. 59), 174.

95 »Young I was, and vain«, Aeron Greyjoy said, »but the sea washed my follies and my vanities away [...]«. – George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O., 176.

96 Vgl. George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O., 176.

97 Vgl. George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68), 33.

Schmerz. Die verstärkte Orientierung an der Glaubenskultur geht in seinem Fall mit einem rigorosen Verhalten sich selbst gegenüber, mit der Vernachlässigung der eigenen Körperdarstellung vor anderen Menschen, mit zunehmender Isolation bzw. einem Rückgang sozialer Interaktion sowie mit dem Verzicht auf Genussmittel einher. Für Damphair lautet die Frage nicht ›Was könnte meinem Leben dienen?, sondern ›Was ist die im *Old Way* offenbarte Wahrheit bzw. der Wille des *Drowned God*?‹<sup>98</sup>, sodass der heldenhaft verehrte Gott in letzter Konsequenz geradezu als diejenige Größe verstanden werden muss, die ihm als Mensch in letzter Konsequenz widerspricht und weh tut.<sup>99</sup>

Hier zeigt sich i.Ü. auch die paradigmatische und seit Friedrich Nietzsche bestehende Konkurrenzsituation des Wahrheitskriteriums gegenüber dem Kriterium der Lebensdienlichkeit,<sup>100</sup> die unter zeitgenössischen, modernen Subjekten – das sieht die zeitgenössische praktische Theologie richtig<sup>101</sup> – längst zugunsten des letzteren entschieden wurde. Bei Hermann Lübke ist der pragmatische Umgang mit (religiösen) Wahrheitsansprüchen geradezu ein Merkmal für das geworden, was Lebensdienlichkeit meint.<sup>102</sup>

(2) Obwohl die Bewohner der *Iron Islands* nicht gerne knien,<sup>103</sup> ist das Knien beim Ertränken – zumindest in seiner schwachen Form – üblich. Entsprechend realisiert sich Theons Glauben u. a. als *widerwilliges, mit Schmerzen verbundenes Niederknien vor einer geistlichen Autorität*. Dabei wird weder auf die Beschaffenheit des Bodens, noch auf sozialen Status oder die Wünsche des zu Ertränkenden Rücksicht genommen; eine Verweigerung des Knien wird als Stolz

98 Folgende Textpassagen sollen dies belegen: »It is time we listened to the sea again. It is time we listened to the voice of god. (33) – »If the Drowned God wills it.« (35) – »My God, he prayed, speak to me in the rumble of the waves, and tell me what to do.« (37) – »The drowned God shall decide [...]« (38) – »The drowned God will tell you« (40) – »It is time to return to the Old Way« (40); alle Seitenangaben beziehen sich auf George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68).

99 »Sie nannten Gott, was ihnen widersprach und wehe tat: und wahrlich, es war viel Helden-Art in ihrer Anbetung« – Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, a. a. O., (s. Anm. 92), 348.

100 Habermas Urteil lautet entsprechend: »Aus der Reduktion von Wahrheit auf Lebensdienlichkeit folgert Nietzsche nicht nur die Unbrauchbarkeit des Korrespondenzbegriffs der Wahrheit, sondern des Wahrheitsbegriffs als solchen. [...] Wir können nur Interpretationen geben, deren Geltung auf eine in Wertschätzungen ausgedrückte ›Perspektive‹ bezogen, also grundsätzlich relativ ist.« – Vgl. hierzu Jürgen Habermas: *Zu Nietzsches Erkenntnistheorie*, in: ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, <sup>2</sup>1977, 239 – 263, hier: 256 f.

101 »Es kommt darauf an, dass die religiösen Deutungsgehalte [...], in einer bestimmten Lebenssituation als lebensdienlich erscheinen, nicht ob sie sich ohne Widerspruch zusammendenken lassen.« – Wilhelm Gräß: *Die Bibel und die Predigt. Homiletische Hermeneutik zwischen Textauslegung und religiöser Selbstausslegung*, in: Wilfried Engemann (Hg.): *Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen* (APrTh 21; FS Karl-Heinrich Bieritz), Leipzig 2001 323 – 336, hier: 324.

102 Vgl. Hermann Lübke: *Religion nach der Aufklärung*, München <sup>3</sup>2004, 219 – 255, hier: v. a. 251.

103 »Ironmen did not bend their knees often nor easily [...]« – George R. R. Martin: *A Clash of Kings* (s. Anm. 59), 381.

verurteilt. Es scheint darum zu gehen, im Rahmen des Rituals in der eigenen Würde verletzt und mit Schmerzen konfrontiert zu werden. Das illustriert nachfolgende Textpassage, welche das Ertränken Theons durch seinen Onkel Damphair beschreibt:

»Kneel.« The ground was all stones and mud. »Uncle, I-« »Kneel. Or are you too proud now, a lordling of the green lands come among us?« Theon knelt. [...] »Bow your head.« Lifting the skin, his uncle pulled the cork and directed a thin stream of seawater down upon Theon's head. [...] The salt made his eyes burn, until it was all he could do not to cry out.«<sup>104</sup>

Empfindungen wie Freude, Lust und Leidenschaft kommen hier als Möglichkeiten eines Glaubenslebens nicht in den Blick;<sup>105</sup> vielmehr zeigt sich etwas, was für die Glaubenskultur der *Iron Islands* insgesamt festgehalten werden kann: Das (autoritär verordnete) Erleiden von Schmerzen und das Sterben werden semantisch mit dem (menschlichen) Leben (auf dieser Welt) verknüpft. Eschatologische Konstrukte verhindern es, in den Blick zu bekommen, was Leben in der Welt abseits von Leid und Tod bedeuten könnte.<sup>106</sup>

(3) Diese Sicht auf das Leben mit ihren negativen Auswirkungen auf den menschlichen Körper zeigt sich besonders deutlich bei der starken Form des Ertränkens: Im ersten regulären Kapitel von *A Feast for Crows* wird das Ertränken eines jungen Mannes namens Emmond geschildert. Emmond hat sich im Kontext seiner Glaubenskultur einen Glauben angeeignet, der sich durch einen derart rigorosen Umgang mit sich selbst (und anderen) auszeichnet, dass er, ein (fernes) Leben vor Augen, unmittelbar den eigenen Tod in Kauf nimmt: Emmonds Kopf wird von Damphair – m. a. W. auf Emmonds ausdrücklichen Wunsch hin – beim Ertränken nach hinten geworfen, sein nackter Körper vollends untergetaucht und so lange gewaltsam unter Salzwasser gehalten, bis der Tod Emmonds eintritt. Glauben artikuliert sich auf Seiten des Ertränkten als *schmerzvolles Ertrinken, das neues Leben verspricht*.<sup>107</sup> Einer solchen Glaubens-

104 George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O., 175.

105 Die genannten Empfindungen sind für Wilfried Engemann geradezu konstitutive Elemente des Glauben-Könnens von Menschen; Vgl. Wilfried Engemann: Die emotionale Dimension des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: *WzM* 61/3 (2009), 287 – 299, hier: 289.

106 Unmittelbar nach der geschilderten Ertränkungsszene schildert Aeron seinem Neffen Theon das religiöse Weltbild folgenderweise: »Men fish the sea, dig in the earth, and die. Women birth children in blood and pain, and die. [...] The islands are as our god made them.« – George R. R. Martin: *A Clash of Kings*, a. a. O. (s. Anm. 59), 176; an anderer Stelle hält Aeron fest: »Life is pain, you fool. There is no joy but in the Drowned God's watery halls.« – George R. R. Martin: *A Dance with Dragons* (2011), New York<sup>11</sup>2012, 819. Bei der Schilderung der harten Form des Ertränkens heißt es: »Every word was bought with pain, but that was the way of the world.« – George R. R. Martin: *A Feasts for Crows*, a. a. O. (s. Anm. 68), 25.

107 Entsprechend realisiert sich Glauben auf Seiten Damphairs als ein ritualisiertes Töten, das neues Leben ermöglichen soll.

darstellung liegt das Theologumenon zugrunde, dass alle, die leben wollen, sich dieses Leben erst erkämpfen müssen.<sup>108</sup> Das Leben, das man immer schon hat, wenn man ›Ich‹ sagt, wird letztlich nicht als Leben im eigentlichen Sinn verstanden, sondern erst jenes, das man durch das Ritual des Ertränkens (in seiner harten Form) und den (temporären) eigenen Tod *erlangt*. Wenn aber das vorfindliche Leben zugunsten einer *eschatologischen Vorstellung von Leben* nicht mehr als Leben im eigentlichen Sinn begriffen wird, kann die Frage nach der Lebensdienlichkeit (s. o.) im Grunde gar nicht mehr gestellt werden, ohne sich in Absurditäten zu verlieren.<sup>109</sup> Obwohl bereits das Trinken von Salzwasser negative Auswirkungen auf Gesundheit und Wohlbefinden hat,<sup>110</sup> wird Salzwasser innerhalb dieser Kultur als zentrales Mittel zur Stärkung des Glaubens<sup>111</sup> und als Medium zur Erfahrung Gottes verstanden.<sup>112</sup> Diese Ansicht findet in der Glaubensdarstellung Emmonds, der sich entgegen seiner Körperreaktionen gewaltsam in Salzwasser ertränken *lässt*, einen (traurigen) Höhepunkt. Wurde Emmond als jemand eingeführt, der schwach im Glauben ist,<sup>113</sup> so soll/wird er schließlich aus dem Ertränkungsritual härter und stärker hervorgehen.<sup>114</sup>

#### *Kontextualisierung und Perspektiven*

Aus dem bisher Gesagten kann nicht geschlossen werden, dass die soeben skizzierten Darstellungen nicht auch für andere Menschen bzw. in anderen Kontexten Medien der Kommunikation des Evangeliums sein können und als solche Menschen durch die Konfrontation mit ihrem eigenen Leben sowie dessen Bedingungen und Möglichkeiten im wörtlichen wie übertragenen Sinn aufrichten. Wenngleich sich mir durch diese Darstellungen nicht unmittelbar ›Evangelium‹ erschlossen hat, so sehe ich doch durchaus eine Chance darin, dass derartige, z. T. vollends *überzogene Glaubensdarstellungen*, die letztlich auf einen fanatisch anmutenden rigorosen Umgang von Menschen mit sich selbst hinauslaufen, gerade *in ihrer Radi-*

108 »[A] man must fight to live.« – George R. R. Martin: A Feasts for Crows, a. a. O. (s. Anm. 68), 25.

109 Wenn Theon gegen den Slogan ›What is dead can never die‹ ankämpft, indem er festhält ›What does it matter? Dead is dead‹, trifft er mit seiner Kritik den Punkt. Vgl. hierzu George R. R. Martin: A Clash of Kings (s. Anm. 59), 538.

110 Die Kritik Theons an seiner Glaubenskultur scheint auf dieser Einsicht zu fußen. Er urteilt: »Aeron is drunk on seawater and sanctity.« – Vgl. George R. R. Martin: A Clash of Kings, a. a. O., 386.

111 Vgl. George R. R. Martin: A Dance with Dragons, a. a. O. (s. Anm. 106), 821.

112 Dass Salzwasser als privilegiertes Medium der Gotteserfahrung angesehen werden kann, zeigt folgende Textpassage: »The water was icy cold, yet he did not flinch from his god's caress. A wave [...] broke over his head. He could taste the salt on his lips and feel the god around him, and his ears rang with the glory of his song.« – George R. R. Martin: A Feasts for Crows, a. a. O. (s. Anm. 68), 37.

113 »[T]he fourth was weak in faith and began to struggle as his lungs cried out for air.« – George R. R. Martin: A Feasts for Crows, a. a. O., 23.

114 Vgl. George R. R. Martin: A Feasts for Crows, a. a. O., 25.



*kalität* Lesende wieder als (glaubende) Subjekte ihres Lebens zum Vorschein bringen können; etwa, indem sich diese angesichts derartiger Darstellungen bewusst und erhobenen Hauptes *gegen* derartige Formen von Religiosität auflehnen, weil sie angesichts ihres eigenen Lebens erkannt haben, dass diese Möglichkeiten, zu leben und zu glauben, in ihren Augen keine sind, denen zu folgen sich lohnt; oder auch, indem Lesende in der lesenden Auseinandersetzung *selbst*, d. h. abseits der eigentlichen Sach- bzw. Inhaltsebene der geschilderten Darstellungen, eine interessante Möglichkeit zur Unterhaltung und Erheiterung erkennen, die ihnen bislang in ihrem Leben noch nicht oder nicht ausreichend zugänglich war, sodass sie sich nun durch vermehrten Lesegegnuss von (Populär-)Literatur aufrichten lassen. Die zuletzt genannte Möglichkeit verweist i. Ü. zurück auf den bereits genannten Klaas Huizing, der dem Lesen ja zunehmend auch abseits der gelesenen Inhalte – zunächst waren für ihn die den Texten immanenten Portraits Christi im Sinne prototypischer Lebensmöglichkeiten von Menschen noch von zentraler Bedeutung<sup>115</sup> –, d. h. dem Lesen *an und für sich* im Sinne eines *actus purus* theologische Bedeutung zukommen lassen will.<sup>116</sup>

## 6. Conclusio

Obwohl es aufgrund der unterschiedlichen Perspektiven auf den Analysegegenstand *ASoIaF* eine schier nicht zu bewältigende Herausforderung darstellt, eine gemeinsame Conclusio zu verfassen, wollen wir ihr uns dennoch mit folgenden drei Gedanken stellen:

*Erstens:* Unsere knappe Untersuchung der *ASoIaF*-Texte zeigt, dass die darin dargestellte Sekundärwelt einen reichen Schatz an unterschiedlichen Glaubenskulturen bietet, in denen sich individuelles Glauben verschiedenartig konkretisiert. Durch die spezielle Erzählsituation der Fantasy-Literatur können unterschiedlichste Erfahrungen mit dem Göttlichen in der gleichen Sekundärwelt nebeneinandergestellt werden: Das Spektrum reicht von der (unserer Lebenswirklichkeit i. Ü. sehr ähnlichen) Erfahrung, dass das Göttliche eine diffuse Größe ist (d. h. ein *deus absconditus* in einer Welt, die funktioniert *etsi deus non daretur*) bis zur in der erzählten Welt oftmals völlig unproblematischen (in unserer Lebenswirklichkeit jedoch zumindest strittigen) Erfahrung, durch Visionen unmittelbar mit dem Göttlichen in Kontakt treten und dessen Wirken und Macht völlig un-

115 Besonders deutlich wird dieses ›frühe‹ Anliegen Huizing's in ›Lukas malt Christus. Ein literarisches Porträt‹ – Vgl. Klaas Huizing: *Lukas malt Christus*, a. a. O. (s. Anm. 54).

116 Anders kann ich Aussagen wie diese nicht verstehen: »Die Leseerfahrung selbst ist Gottes-, Universums- und Heiligkeitserfahrung. Lesen selbst ist das Heilige, nicht das Vehikel zur Erfahrung eines transzendenten Gottes.« – Klaas Huizing: *Die Weisheit als Kanon-Hermeneutin*, a. a. O. (s. Anm. 33), 113.

vermittelt sehen und spüren zu können.<sup>117</sup> Damit bietet die Fantasy-Literatur eine Möglichkeit zur Darstellung individuellen Glaubens, die in einem mimetischen, d. h. die Realität nachahmenden, Text so nicht möglich wäre.

*Zweitens:* Sowohl in der literaturwissenschaftlichen als auch in der (praktisch) theologischen Forschung ist die Fantasy-Literatur zu wenig im Blick. Auf Seiten der (Praktischen) Theologie liegt dies nicht zuletzt an dem ebenso verbreiteten wie problematischen Gedanken, dass biblischen Texten als Medien der Kommunikation des Evangeliums eine Monopolstellung zukomme; auf Seiten der Literaturwissenschaft bleibt die Fantasy-Literatur lange Zeit Untersuchungsgegenstand der Trivilliteraturforschung und wird seit ihrer Weiterentwicklung in eine modernere und komplexere literarische Gattung nur zaghaft ins Blickfeld genommen.

*Drittens:* An der vorhergehenden Figurenanalyse im literaturwissenschaftlichen Teil lässt sich zeigen, wie Glaubensinhalte zur Motivierung einzelner Figuren genutzt werden. Dies kann dadurch geschehen, dass sich eine Figur ihrer religiösen Vorstellungswelt gänzlich verschreibt und entsprechend verhält (Melisandre), oder aber eine Figur mit einem klaren Handlungsziel (Aryas Rache) bedient sich aus dem Zeichenensemble einer Glaubenskultur, um ihrem ursprünglichen Ziel näher zu kommen (und bereits bestehende Verhaltensweisen zu stärken). Versteht man Glauben im Sinne einer lebensweltlichen Existenz von Menschen, die stets Vorstellung(en) und Verhalten(sweisen) umfasst (s. o.), so kann in den beschriebenen Darstellungen dieser Figuren ein Glauben sichtbar gemacht werden, der im ersten Fall stärker von spezifischen Vorstellungen geprägt ist und im anderen stärker von der Dimension des Verhaltens. Damit sind diese Darstellungen – gleiches gilt für die im praktisch-theologischen Teil skizzierten Figuren und deren Darstellungen – aus praktisch-theologischer Sicht für Lesende als potentielle Medien der Kommunikation des Evangeliums relevant.

---

117 Nach christlichem Verständnis wird man dem zunächst unsichtbaren Gott nur über eine doppelte mediale Vermittlung (zunächst über Christus, dann über menschliche Glaubensdarstellungen) ansichtig – nicht unmittelbar; vgl. hierzu Ulrich H. J. Körtner: Exegese, Tod und Leben. Zur Hermeneutik des Todes und der Auferstehung biblischer Texte, in: ZThK 102 (2005), 312–332, hier: 320–323.