

Daniel Cyranka | Henning Wrogemann
(Hrsg.)

Religion – Macht – Raum

Religiöse Machtansprüche
und ihre medialen Repräsentationen



VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE

RELIGION - MACHT - RAUM

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTH)

Band 56

Daniel Cyranka | Henning Wrogemann (Hrsg.)

RELIGION – MACHT – RAUM

RELIGIÖSE MACHTANSPRÜCHE UND IHRE
MEDIALEN REPRÄSENTATIONEN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Redaktion und Satz: Dr. Wieland Berg, Halle (Saale)
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05754-2
www.eva-leipzig.de

INHALTSVERZEICHNIS

Daniel Cyranka/Henning Wrogemann

Einleitung7

I. Religion – Macht – Raum: Beispiele aus afrikanischen Kontexten

Andreas Heuser

›Visioneer Reborn‹

Online-Macht poker zwischen Mega-Ministries und ›Pentecostal Muslims‹
in Ghana 15

Moritz Fischer

Mediale Komfortzonen in Mega-Cities

Hybride Heimat für raumsuchende Migranten? Zur Aushandlung religiöser
Zugehörigkeit, Autonomie und Teilhabe 41

Klaus Hock

Manifestation – Repräsentation – Imagination

Macht-Räume und Raum-Mächte islamischer Präsenzen in (West)-Afrika 59

Claudia Jahnel

Kein Herz der Finsternis

Der koloniale Raumdiskurs im Spiegel Afrikanischer Theologie 77

II. Religion – Macht – Raum: Beispiele aus asiatischen Kontexten

Clemens Six

Hindutva und städtischer Raum

Segregation, Gewalt und die Neuvorstellung der Nation im gegenwärtigen
Indien 95

Ulrich Dehn

Religion macht/Macht Raum

Beispiele aus buddhistischen Kontexten 111

III. Religion – Macht – Raum: Beispiele aus europäischen Kontexten

Joachim Willems

Ein religiöser Ost-West-Konflikt?

›Russland‹ und ›Westen‹ als religiöse Raum-Metaphern im Diskurs der
gegenwärtigen russischen Orthodoxie 123

Daniel Cyranka

Von der ›protestantischen Revolution‹ in den ›religionslosen Osten‹

Überlegungen zur Macht von Repräsentationen 141

Henning Wrogemann

Macht des Raumes und Räume der Macht

Aspekte einer Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen 155

Verzeichnis der Autorin und Autoren 171

EINLEITUNG

Unter dem Thema *Religion – Macht – Raum. Religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen* fand vom 21. – 23. Oktober 2016 in Wuppertal eine Tagung der *Fachgruppe Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie* der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh)* in Kooperation mit dem *Institut für Interkulturelle Theologie und Interreligiöse Studien (IITIS)* statt. Die in diesem Band versammelten Beiträge der Tagung geben einen Eindruck von der hohen Relevanz des Themas: In gesellschaftlichen Diskursen vieler Länder erheben religiöse Akteure Geltungsansprüche für den Bereich des öffentlichen Raumes und setzen diese durch verschiedene Medien um. Dies wirft grundsätzliche Fragen auf. Welche Raumvorstellungen sind gegeben? Wie werden religiöse Geltungsansprüche für öffentliche und andere Räume erhoben? In welchen Medien wird Raum gestaltet, eingefordert oder für andere Akteure begrenzt? Welche theoretischen Konzepte bieten sich zur Bearbeitung dieser Fragen an?

Im Teil I. *Religion – Macht – Raum: Beispiele aus afrikanischen Kontexten* wendet sich *Andreas Heuser* unter »*Visioneer Reborn*: *Online-Machtpoker zwischen Mega-Ministries* und »*Pentecostal Muslims*« in Ghana einem Thema zu, das geeignet ist, die Dimensionen von Megakirchen und Medienimperien sichtbar zu machen, mit denen unter dieser Fragestellung zu rechnen ist, die engstens mit der postkolonialen Geschichte verwoben sind. Er macht deutlich, in welchem Ausmaß pentekostale Kirchen sich der Gestaltung des gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens zuwenden und bezeichnet sie als **Avantgarde einer pentekostalen Medienrevolution** in Afrika. Anhand eines Fallbeispiels aus Ghana verdeutlicht er, wie Megakirchen ihre Handlungsmacht im Umfeld von medialen Gegenöffentlichkeiten zu behaupten versuchen. Aspekte wie Internationalität, Sprachlichkeit (*lingua franca*) und die Rolle von Gründungspersönlichkeiten werden ebenso bedacht wie die kritisch pointierte Tatsache, **dass sich Forschungsperspektiven und spezifische pentekostale Eigendeutungen, die sich um »big-man« Narrative drehen, in auffälliger Weise decken.** Mit Blick auf muslimische und afrikanisch-traditionale Religionsformen lassen sich im Ghanaischen Fallbeispiel Tendenzen von **»Othering« sichtbar machen. Die Gegenöffentlichkeit wird am Beispiel der »Muslim Bible Preachers«** in Ghana illustriert, die Bibelstellen aus ihrer Perspektive deuten und in komparativer Perspektive einem überlegenen Islam gegenüberstellen. Die aus den pentekostalen Bewegungen übernommenen Missionspraktiken führen zu der schillernden Bezeichnung als »Pentecostal Muslims«. Der Beitrag schildert Auseinandersetzungen zwischen Archbishop Nicholas Duncan-Williams, Pentecostal Muslims und Kritikern aus translokalen Ghanai-

schen Pfingstkirchen. Die pentekostale »Übergestalt« kritisiert Heuser in seinen Schlussfolgerungen mit Bezug auf den Komplex von Religion resp. Pfingstbewegung, sozialen Medien und sozialen Konflikten in Afrika. Dabei geht es ihm um die Medienpolitik der Megakirchen in den von ihm skizzierten Auseinandersetzungen. Er hält fest, dass klare Abgrenzungen zwischen *online* und *offline religion* verwischen.

Der zweite Beitrag stammt von *Moritz Fischer* und behandelt das Thema *Mediale Komfortzonen in Mega-Cities: Hybride Heimat für raumsuchende Migranten? Zur Aushandlung religiöser Zugehörigkeit, Autonomie und Teilhabe*. Fischer fragt am Beispiel von postsäkularen Mega-Cities nach den religiösen Aktivitäten und ihren konfessionellen, kulturellen und sozialen Brüchen, Überlagerungen und Verschiebungen. Diese urbanen Zonen werden als Zonen des Übergangs (in die Stadt, zum sozialen Aufstieg, zur Vergemeinschaftung) charakterisiert, die er auch als »Ankunftsstädte« bezeichnet. Fischer fragt nach den Akteuren, nach ihrer religiösen Zugehörigkeit, nach Autonomie und Teilhabe, um von hier aus die Rolle der Medien sichtbar zu machen. Er stellt zunächst fest, dass diese Mega-Cities sich weltweit gleichen, insofern sie Orte der Mischung diverser Gruppen und Ethnien sind. Angesichts der Tatsache, dass sich die Mehrheit der Mega-Cities im globalen Süden befindet, reflektiert der Beitrag kritisch die Form der Wissensproduktion, die in diesem Thema aus einer europäischen Perspektive liegt und vergleicht die Konzepte der Mega-Cities, der Global Cities, Arrival Cities sowie der Postsecular Cities im Hinblick auf ihre Voraussetzungen und Implikationen. Dabei stellt er die Sicht auf die Stadt als moderner und als säkularer Ort in Frage und bedenkt kulturwissenschaftliche Konzepte wie Hybridität und Fluidität. Mit Blick auf das Konzept »Belonging, Becoming, Participating« (Chris Baker) sucht er Trägerschaft von Fundamentalismus in Mega-Cities auf, um gleichzeitig zu versuchen, »den essenzialistischen Mega-City-Diskurs« zu durchbrechen. Er betont die Bedeutung der Medien für Migranten in Mega-Cities, fragt nach »Medien« als solchen und dem Konzept der »cultural flows« (Ulf Hannerz) als Beitrag für den interkulturellen Zusammenhalt von Diasporagemeinschaften. Zwei Fallbeispiele (aus Nordthailand und aus Kinshasa) führen schließlich zu der Hypothese, dass nach Fischer die ganze Welt durch ihre performative Medienproduktion als transformativ-religiöse Ankunftszone identifizierbar sei, die sich durch zunehmend »komplexe Konnektivität« auszeichne. Um dies zu illustrieren, führt er schließlich den Ausdruck »religiöse Komfortzonen« ein, der nicht nur räumlich vorzustellen, sondern auch kulturell, geschlechtsbezogen, sozial, sprachlich, politisch etc. dimensioniert sei. Fischer benennt hier abschließend Migration als politische Praxis, die Religion erzeuge, z. B. als Orte der Resilienz, als Lernfeld und Ich-Stärkung in persönlicher und sozialer Hinsicht, als medial erzeugte, ständig im Fluss gehaltene virtuelle Medienereignisse, in denen Glaube, Technik, Theologie und »Moderne« verschränkt seien.

Unter *Manifestation - Repräsentation - Imagination. Macht-Räume und Raum-Mächte islamischer Präsenzen in (West)-Afrika* beschreibt *Klaus Hock* zunächst

einige klassische islamische Muster von Raumdeutung wie die Unterscheidung von *dār al-islām* (Haus des Islam), *dār al-harb* (Haus des Krieges) und *dār as-suhl* (Haus des Vertrags) und weist auf die zentrierende Funktion der Wallfahrt (arab. *ḥaǧǧ*) hin, die durch eine Ersatzwallfahrt etwa zu lokalen Scheich-Gräbern in verschiedenen Teilen Afrikas graduell in Richtung Dezentralisierung verändert werde. In Westafrika werde in der Forschungsliteratur von Phasen der Ausbreitung des Islam zunächst als »isolierter Fremdkörper«, als abgegrenzte Siedlungsform also, sodann als »Hofreligion«, im Zentrum der Macht, sowie als Mehrheitsreligion ausgegangen, was mit dem Wirken von Sufi-Orden und Ğihād-Bewegungen in Verbindung gebracht werde. Hock fragt nach der Stimmigkeit dieser Erklärungsmuster. Anhand von westafrikanischen Beispielen der Islamisierung des Hausa-Landes und des Sokoto-Kalifats weist Hock interne Differenzierungen der Bevölkerungsgruppen und Besiedlungsformationen auf, die die flächige Rede von Islamisierung in Frage stellen, ebenso, wenn etwa von Akteuren die Konzeptionierung von Raum als »islamisch« an der Haltung eines jeweiligen Herrschers gemessen wird, wie dies unter *Usman dan Fodio* (1754 – 1817) zum Thema wurde. Es sei zudem zwischen hegemonialen und subalternen Räumen innerhalb eines bestimmten Gebietes zu fragen. Anhand weiterer Beispiele kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass für das Phänomen der Ausbreitung des Islams am Prinzip der Territorialität orientierte Beschreibungen zu revidieren seien, da sich sowohl multiple Konstruktionen des Raumes als auch Aspekte der De-territorialisierung nachweisen lassen, was die grundsätzliche Frage aufwerfe, was genau unter der »Ausbreitung« des Islam zu verstehen sei; es gehe unter anderem darum, genauer zu verstehen, wie »Raumproduktion« geschehe.

Claudia Jahnels Beitrag trägt den Titel *Kein Herz der Finsternis. Der koloniale Raumdiskurs im Spiegel Afrikanischer Theologie*. Sie betrachtet zunächst den Kolonialismus als Raumrevolution und damit als Ausgangspunkt des afrika-bezogenen Raumdiskurses und hält fest, dass von Afrikanischer Theologie zu sprechen alles andere als ein »bloß akademisches Unterfangen« sei. Ein erster Blick gilt kolonialer Epistemologie und benennt Afrika als einen »Raum vor aller Zeit«, der den positiven Konnotationen von Bewegung, Fortschritt oder Evolution grundsätzlich *als Raum* entgegenstehe. Bis heute erscheine der Name »Afrika« als künstliche homogene Entität für einen Raum, der primär als schwarz, stillstehend, unbesiedelt oder leer, geschichts- und zeitlos repräsentiert werde. Die Markierung des Konkreten erfolgt also über symbolische Bedeutungen. Kritische Aufarbeitungen wie der *spatial turn* und postkoloniale Theorie machten deutlich, wie der koloniale Diskurs Afrika primär als anderen Raum erscheinen lässt, diesen aber zugleich einer anderen Zeit zuordnet (frühere Zeit, Vorzeit oder exotisch-paradiesische Zeit). Dieser allotope und allochrone Diskurs der Ethnologie wird kritisch reflektiert und hier hinein wird die Frage nach dem Diskursfeld »Afrikanische« Theologie gestellt. Hier fänden sich nicht nur Beiträge, die den kolonialen Raum-Zeit-Wissensdiskurs bestätigen und unverändert weiterschreiben, sondern zahlreiche Gegenentwürfe, die sich kritisch mit dem kolonialen Raumdiskurs auseinandersetzen und der Totalität der kolonialen Raumrevolution eine

identitätsstiftende Alternative entgegenhalten. Jahnel führt dafür drei Beispiele an: Musa Dubes und Tod Swansons postkoloniale Kritik an der kolonialen Erfindung Afrikas als leerem Raum, Mercy Amba Oduyoyes räumlich-geografische Qualifizierung der afrikanischen Christentumsgeschichte als hegemoniekritische Gegengeschichtsschreibung und Beverly Haddads Analyse von gesellschaftlichen Zwischenräumen als Orten der Entstehung subversiver Handlungsmacht. Die diversen Entwürfe zeigen Gemeinsamkeiten: in der Perspektivierung der *margins* und ihrer Handlungsmacht (*agency*), Kritik an kolonisierenden Raumkonzepten und Raumstereotypen (»weiße Flecken«). Der Raum der Marginalisierten wird als Ort des Widerstands, als Ort der eigenen Stimme konkret gefasst. Nicht der kulturhistorisch aufgeladene Ort (*spaceless space*), der vielmehr kritisiert wird, ist im Fokus, sondern der konkrete Raum, der konkrete Ort. Diese kulturkritische Perspektive verbindet die vorgestellten Ansätze und hinterfragt kulturell überhöhte, machtvollere Bedeutungszuweisungen ebenso wie raumlose Zuschreibungen. Ein abschließender Blick auf die derzeitige Flüchtlingsdebatte verdeutlicht die Brisanz und Reichweite des Themas, insofern hier, in den geflüchteten Menschen, »der koloniale Andere« erscheine und damit alle kolonial-postkolonialen Stereotypen aufgerufen werden.

Im Teil II. *Religion - Macht - Raum: Beispiele aus asiatischen Kontexten* wendet sich der Politologe Clemens Six unter *Hindutva und städtischer Raum: Segregation, Gewalt und die Neuvorstellung der Nation im gegenwärtigen Indien* einem für die politische Szenerie Indiens zentralen Thema zu. Six versteht Städte mit *Peter van der Veer* als *spaces of aspiration*, in denen sich Visionen für Individuen und Gesellschaft realisieren, andererseits jedoch auch als Räume der Frustration solcher Menschen, die von den hier besonders wirksam werdenden Globalisierungsdynamiken nicht profitieren. Dem Hindunationalismus gelinge es, sich sowohl als »Aufsteigerideologie« als auch als »Widerstand« zu präsentieren. Am Beispiel von Ahmedabad zeigt Six auf, dass der Niedergang der Textilindustrie in den 1980er Jahren und die »post-industrielle« Aufstiegsphase seit den 1990er Jahren zu einer sozialen Differenzierung zwischen prosperierender Mittel- und Oberschicht einerseits und einem wachsenden Anteil armer Bevölkerungssegmente geführt habe, die sich in der Segregation des städtischen Raumes in einen vernachlässigten und armen Ostteil und einen sich in Richtung auf eine Mega-City entwickelnden Westteil der Stadt übersetzt habe. Die Stadt ist eine Hochburg des Hindu-Nationalismus mit regelmäßig wiederkehrender Gewalt gegenüber religiösen Minderheiten. Die BJP-Regierung setzt dabei für die Stadt auf öffentliche Events, die die Hindu-Traditionen in den Vordergrund rücken, auf die räumliche Segregation von Hindus und Muslimen bei räumlichen Neubau- und Umsiedlungsprojekten. Hindutva-Organisationen (wie RSS, VHP und *Bajrang Dal*) provozieren zudem immer wieder religiöse Gewalt, die auf Segregation zwischen Hindus und Muslimen und die Ghettoisierung von Muslimen zielt.

In Ahmedabad wie in Mumbai, beides Hochburgen des Hindu-Nationalismus, kam es nach Six in den letzten 20 bis 30 Jahren zu Gewalt besonders zwischen Hindus und Muslimen mit mehreren Tausend Toten und mehreren Zehntausend

Vertriebenen. Dem Hindu-Nationalismus eigne ein intrinsischer Bezug zum Raum, wenn auch interreligiöse Gewalt sich durch dieses Muster allein nicht erklären lasse. Hindunationalistische Organisationen finden als Patronagenetzwerke in Kontexten von Unterversorgung etwa bei der armen Hindu-Bevölkerung nicht grundsätzlich, sondern besonders dann Anklang, wenn es keine lokalen alternativen Vereine und Organisationen gibt. Six stellt heraus, dass es über das Gesagte hinaus Hindutva-Aktivist*innen und -Organisationen um eine Hinduisierung der öffentlichen Moral und des öffentlichen Raumes gehe, was vor dem Hintergrund der Nationalstaatlichkeit nach 1947 auch die Frage nach der Funktion und Dignität religiöser Bauten mit sich brachte, was sich etwa an der symbolischen Bedeutung von Neu Delhi und seinen religiösen Bauten zeigen lasse. Es gehe um die Deutung und Kontrolle des öffentlichen Raumes und darin um die Frage der nationalen Identität.

Ulrich Dehn unternimmt unter *Religion macht/Macht Raum – Beispiele aus buddhistischen Kontexten* zunächst einen kurzen Streifzug durch die Raumtheorie, um danach am Beispiel der durch die Taliban im Jahr 2001 gesprengten beiden Buddha-Statuen im Kakrak-Tal (sowie Sprengungen im Bamiyan-Tal) in Afghanistan raumtheoretisch die Implikationen dieser bewussten Handlung zu erläutern. Unter anderem ging es dabei darum, den als exklusiv islamisch verstandenen Raum von buddhistischer »Kontamination« zu reinigen, aber auch darum, die westliche Idee eines Weltkulturerbes zurückzuweisen, was eine symbolische Eroberung des Raumes bedeute. Für Japan werden am Beispiel der Zerstörung eines zentralen Ritualgebäudes die in Raumkategorien ausgetragenen Konkurrenzen zwischen *Nichiren-Shōshū* und *Sōka Gakkai* behandelt sowie am Beispiel der Symbolik von *Stupas* deren raumorientierte Bedeutungen herausgestellt. Ein weiteres Beispiel bezieht sich auf *Scientology*.

In *Teil III. Religion – Macht – Raum: Beispiele aus europäischen Kontexten* wendet sich *Joachim Willems* unter *Ein religiöser Ost-West-Konflikt? ›Russland‹ und ›Westen‹ als religiöse Raum-Metaphern im Diskurs der gegenwärtigen russischen Orthodoxie* der interessanten Frage zu, wie innerhalb der Russisch-Orthodoxen Kirche Raum konzeptioniert wird. Nach dem Ende der Sowjetunion und einer Phase der Liberalisierung in den 1990er Jahren wurde 1997 ein neues Religionsgesetz verabschiedet, das eine gewisse Hierarchisierung von Religionsgemeinschaften beinhaltet. Dabei stehen an erster Stelle die Russisch-Orthodoxe Kirche, an zweiter Stelle die »traditionellen« Religionen wie Christentum (der Begriff schließt etwa die Lutherische Kirche ein), Islam und Buddhismus, an dritter Stelle neue Religionsgemeinschaften. Der Privilegierung der Russisch-Orthodoxen Kirche entspreche die auch symbolische Nähe zwischen Staat und Orthodoxer Kirche, beispielhaft erkennbar etwa an der Segnung des Präsidenten Jelzin durch Patriarch Aleksij II. Die Konsolidierung der Russisch-Orthodoxen Kirche zeige sich an einer Vielzahl kirchlicher Neubauten, die den Raum für die Orthodoxie reklamieren, sowie von besonderen Kirchbauten im Ausland (etwa in Havanna oder Paris), in denen sich

die Verbindung zwischen religiös-kultureller und (außen-)politischer Repräsentanz deutlich erkennen lasse.

Bei führenden Kirchenvertretern werde die Unterscheidung zwischen traditionell und nicht-traditionell verwendet, um eine gewisse religiöse Pluralität anzuerkennen, einen westlichen Pluralismus, der mit Werteverfall und Libertinität assoziiert wird, jedoch abzulehnen. Trotz christlicher Wurzeln wird damit der Westen raumtheoretisch einer anderen Sphäre als Russland zugeordnet, eine Kategorisierung, in der traditionelle Ausprägungen des Christentums wie in Gestalt der Russisch-Orthodoxen Kirche und des Islam in seiner regionalen Gestalt als modern angesehenen (und negativ konnotierten) Erscheinungsformen von Religion wie christlich dem Protestantismus und islamisch dem Salafismus gegenübergestellt werden. Die Identifizierung von russisch und orthodox hat zu dem Befund geführt, dass auch solche Russen/innen, die angeben, nicht an Gott zu glauben, sich als orthodox bezeichnen. Deutlich erkennbar ist ein diskursiv hergestellter und durch öffentliche Statements aufrechterhaltener Antagonismus zwischen den imaginierten und politisch wie religiös aufgeladenen Sphären Ost und West. Als traditionelle Religion par excellence rückt damit die Russisch-Orthodoxe Kirche in die Rolle eines Garanten russischer Identität, wirkt als Legitimierungsinstanz der Regierung und begründet eine neuerliche Ausdehnung der russischen Machtsphäre.

Der Beitrag von *Daniel Cyranka* trägt den Titel *Von der »protestantischen Revolution« in den »religionslosen Osten«. Überlegungen zur Macht von Repräsentationen*. Der Autor betrachtet das Reden über den sogenannten Osten Deutschlands, der seit der Herbstrevolution 1989 sehr verschieden repräsentiert wird. Sein Fokus liegt dabei auf Repräsentationen von Kirche und Religion. Er zeigt stichprobenartig auf, wie die Rede von der »Wende«, der »friedlichen Revolution«, der »protestantischen Revolution« (und ihrer Bestreitung) von der Stasidebatte der 1990er Jahre und der Repräsentation des religionslosen Ostens als »most secularized part of the world« überlagert wurde und wird. So betrachtet erzeugt die Macht der Repräsentationen, die subkutan einen Normalfall setzt, indem sie ein Problem regionalisiert, einen Raum: den mehrheitlich religionslosen Osten, der in seiner Andersartigkeit und gewissermaßen Uneigentlichkeit repräsentiert wird. Die diskursive Grundbedingung für dieses Anders-Sein ist eine hegemoniale Perspektive *auf* »den Osten«. Der Text repräsentiert einen Autor, der seine »ostdeutsche« Perspektive zunächst benennen muss, um diese als diskursive Erzeugung sichtbar machen zu können. Anliegen des Textes ist es, die ständige Produktion des (a-)religiösen »Anders-Seins«, die gleichermaßen als Selbst- oder als Fremdzuschreibung erzeugt wird, zur Disposition stellen zu können und damit die Möglichkeit zu geben, auch einen religiösen »Osten« als eigentlich – und nicht als uneigentlich – zu behaupten.

Unter *Macht des Raumes und Räume der Macht. Raumtheoretische Aspekte einer Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen* zeigt *Henning Wrogemann* anhand von zwei Beispielen auf, wie kulturwissenschaftliche Ansätze von Raum-

theorien sowie Gedächtnistheorien für die Deutung religiöser Raumgestaltung fruchtbar gemacht werden können. Es zeigt sich, dass es nicht nur um die Gestaltung physischer Räume geht, etwa in Gestalt von Bauten, deren spezifischer Architektur, Größe, Beschaffenheit oder topographischer Lage, sondern auch um die Prägung sozialer Räume, die bestimmte Handlungsmuster entweder ermöglichen, nahelegen, evozieren oder verstärken und in ihrer Gestaltung Ausdruck eines bestimmten, religiös konnotierten Verständnisses des guten Lebens sind, sowie imaginärer Räume, die ganz eigene Topographien mit allerdings mitunter sehr realen Wirkungen darstellen. Die Beispiele beziehen sich auf die *Hagia Sophia* in Istanbul als eines Erinnerungsortes, in Anwendung der von der Kultur- und Literaturwissenschaftlerin *Aleida Assmann* entwickelten Unterscheidung zwischen einem kollektiven Funktionsgedächtnis und einem Speichergedächtnis, sowie auf das Beispiel sogenannter Islamischer Cafés, ebenfalls in Istanbul.

In anschließenden Erwägungen fordert Wrogemann die Entwicklung einer Theorie Interreligiöser Beziehungen unter Verwendung eines breiten Repertoires kultur-, religions- sowie allgemein sozial- und politikwissenschaftlicher Ansätze. Er vertritt die These, dass auf diese Weise eine einseitig auf intellektuelle Inhalte fixierte Deutung interreligiöser Beziehungen korrigiert werden müsse, wie sie sich auch und gerade in christlichen Entwürfen einer Theologie der Religionen finde. Dem stellt er die Forderung nach einer Theologie Interreligiöser Beziehungen entgegen, die theologische Potentiale zur Deutung solcher Beziehungen erschließt und dabei die herausragende Bedeutung medialer Umsetzungen berücksichtigt, die in solchen Beziehungen eine Rolle spielen. Interreligiöse Beziehungen sind demnach zu verstehen als Positionierungen religiöser Wir-Formationen in komplexen konkurrierenden Verhältnisbestimmungen im Medium des Raumes und in räumlich sich auswirkenden Medien. Der Verfasser plädiert damit für eine realistischere und umfassendere Sicht interreligiöser Beziehungen und eine Neubesinnung auf die sozial konstruktiven Potentiale religiöser Letztbegründungsmuster.

Halle (S.) und Wuppertal im Sommer 2018

Daniel Cyranka/Henning Wrogemann

VISIONEER REBORN: ONLINE-MACHTPOKER ZWISCHEN MEGA-MINISTRIES UND PENTECOSTAL MUSLIMS IN GHANA

Andreas Heuser, Universität Basel

I. EINFÜHRUNG: AFRIKANISCHE MEGAKIRCHEN UND MEDIENIMPERIEN

Seit etwa den 1990er Jahren setzen sich in vielen Regionen des sub-saharischen Afrikas neuartige pentekostale Megakirchen, oder »Mega-Ministries«, als signifikante Größen im öffentlichen Raum fest. Damit ist angespielt auf die gelegentlich als definitorisches Merkmal herangezogene quantitative Größe, nach der Megakirchen sich als spezielle Organisationsform mit regelmäßig hoher Mitgliederbeteiligung an religiösen Aktivitäten auszeichnen.¹ Megakirchen weisen, bei einigen auffälligen Eigenheiten etwa im Kirchenverständnis, in liturgischen Abläufen, unter *gender*-Aspekten und auch im öffentlichen Erscheinungsbild, in ihrer Theologietradition und Kirchengeschichte große Schnittmengen mit der breiten, klassischen Pfingstbewegung auf. Entstanden seit den späten 1970er Jahren, werden Megakirchen in der Forschungsgeschichte zur Pfingstbewegung meist als neo-pentekostal profiliert, eine Zuweisung, die sie selbst ablehnen. Dem gegenüber grenzen sich Megakirchen mit der Eigenbezeichnung als »charismatisch« von der klassischen Pfingstbewegung selbstbewusst ab. Diese Eigenbezeichnung hat programmatische Gründe. Denn das Megakirchenkonzept beruht darauf, die charismatische Sonderstellung der in der Regel männlichen Gründungsfigur zu reklamieren. Die Berufungsvision birgt das Konzept einer kirchlichen Neuorientierung. Zu den Konstitutionsbedingungen von Megakirchen zählt ihre gezielte Rezeption und professionelle Produktion und Distribution von alten und neuen

¹ Als Kennzahl für eine Megakirche gilt die wöchentliche Teilnahme von mindestens 2000 Gemeindemitgliedern an kirchlichen Programmen (Gottesdienste, Gebetsgruppen, Zellentreffen etc.), vgl. ESTHER BERG/KATJA RAKOW, *Religious Studies and Transcultural Studies. Revealing a Cosmos not Known Before?* In: *Transcultural Studies* 12 (2016) 2, 180–203, hier: 196; SCOTT THUMMA/DAVE TRAVIS, *Beyond Megachurch Myths. What we can Learn from America's Largest Churches*, San Francisco, 2007, xviii. Als größte Megakirche weltweit gilt die von David Yonggi Cho gegründete Yoido Full Gospel Church in Seoul; Angaben über deren Mitgliedschaft variieren zwischen ca. 1/2 bis 1 Million Menschen.

Massenmedien. Das Medienprogramm von Megakirchen dient zunächst Zwecken der innerkirchlichen Kommunikation; mehr noch aber nutzen Megakirchen die verfügbare Palette von Medien, um Öffentlichkeit herzustellen. Schärfer gefasst sind Megakirchen auf massenmediale Eigeninszenierungen angewiesen; ihre Dynamik wie ihr Auftreten im öffentlichen Raum sind nicht zu lösen von ihrer Medienöffentlichkeit.²

Daher ist es kein Zufall, wenn man rückblickend feststellt, dass der Aufschwung von Megakirchen eng verwoben ist mit der postkolonialen Mediengeschichte in Afrika. So haben frühe Beobachter der jüngeren pentekostalen Kirchenszene in Afrika die breite Zirkulation von neuen und neuesten Medienprodukten in und durch Megakirchen herausgestellt.³ Derweil bilden in manchen Ländern wie etwa Ghana, dessen vibrierende Religionsszene den Hintergrund dieses Beitrags stellt, pentekostal-charismatische Angebote einen Hauptstrang der Medienszene insgesamt und nicht wenige Medienakteure und Eigner von Medienkonglomeraten sind bekennende Anhänger der Pfingstbewegung. Ermöglicht wird diese fulminante Entdeckung der Welt der Medien durch die veränderten politischen Rahmenbedingungen. Das geopolitische Ende des Kalten Krieges 1989 bildet auch eine Zäsur in der postkolonialen Geschichte Afrikas. Die Phase afrikanischer Politikentwicklung, die in die metaphorische Rede von den »winds of change« eingekleidet ist, handelt von Ablösung autokratischer Herrschaftsformen durch partizipative Demokratiemodelle, womit erstmals in postkolonialer Zeit auch die Gewährung medialer Freiheitsrechte einhergeht.⁴ Unterstand die Medienpolitik bis dahin staatlicher Kontrolle, entstehen in den 1990er Jahren rasch expandierende private Medienunternehmen. Die Medienkultur wird umgehend von einer explosiv anwachsenden Anzahl an Tages- und Wochenzeitungen, durch die Einführung neuer Radiosender und TV-Kanäle, Kabel-TV und Videoproduktionen angereichert; Internetcafés wachsen förmlich aus dem Boden. Megakirchen bewegen sich auffällig an der Front dieses afrikanischen Medienwunders.⁵

² Diese Medienpraxis lässt Rückschlüsse auf die soziale Komposition von Megakirchen zu; vielfach wird bemerkt, dass deren zumeist jungen Mitglieder urban verwurzelt sind und sich durch soziale Aufwärtsmobilität auszeichnen. Viele afrikanische Megakirchen sind zudem in universitären Kontexten (z. B. Campus Crusades) entstanden.

³ So vor allem ROSALIND I. J. HACKETT, Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana, in: *Journal of Religion in Africa* 28 (1998), 259–277.

⁴ Vgl. ROSALIND I. J. HACKETT/BENJAMIN F. SOARES, Introduction: New Media and Religious Transformations in Africa, in: Dies./Ders. (Hrsg.), *New Media and Religious Transformations in Africa*, Bloomington/Indianapolis 2015, 1–16. Medienhistorisch setzt eine eigenständige afrikanische Medienproduktion überhaupt erst relativ spät in den 1960er Jahren ein. Wegweisend ist seit 1969 das *All-African Film Festival* (FESPACO) in Burkina Faso, aus dem sich mit dem nigerianischen *Nollywood* ein globales Zentrum des Medienschaufens etabliert.

⁵ Vgl. BIRGIT MEYER/ANNELIES MOORS (Hrsg.), *Religion, Media, and the Public Sphere*, Bloomington, 2006.