



## **Kirchendolmetschen – Interpretieren oder Transformieren?**

Margarita Zoe Giannoutsou

**F** Frank & Timme

Margarita Zoe Giannoutsou  
Kirchendolmetschen – Interpretieren oder Transformieren?

Klaus-Dieter Baumann/Hartwig Kalverkämper/Klaus Schubert (Hg.)

TRANSÜD.

Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens

Band 65

Margarita Zoe Giannoutsou

# Kirchendolmetschen – Interpretieren oder Transformieren?

**F**Frank & Timme  
Verlag für wissenschaftliche Literatur

*Umschlagabbildung:* Charilaos Trikoúpis-Schrägeiselbrücke (2.883 m lang, davon 2.252 über dem Meer – die zweitlängste der Welt) in Westgriechenland, am Eingang zum Golf von Korinth zwischen Río (Achaia) bei Pátra an der Nordküste der Peloponnes und, gegenüber, Antírrio (Ätolien-Akarmanien) auf dem griechischen Festland, erbaut 1999 bis 2004; Aufnahme von Guillaume Piolle, Lizenznummer CC-BY 3.0

ISBN 978-3-7329-0067-1

ISSN 1438-2636

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur  
Berlin 2014. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen 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.

Herstellung durch das atelier eilenberger, Taucha bei Leipzig.

Printed in Germany.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

[www.frank-timme.de](http://www.frank-timme.de)

# DANKSAGUNG

Der erfolgreiche Abschluss dieses Projekt und der Spagat zwischen Sprachwissenschaft, Ethnographie und Religionswissenschaft wäre ohne meine Betreuer, Freunde und Kollegen nicht zu bewerkstelligen gewesen:

In erster Linie begleitet wurde mein Projekt von Prof. Dr. Dr. h.c. Juliane House, Prof. Dr. Wolfram Weiße und Prof. Dr. Meinert A. Meyer. Ihnen danke ich für ihre engagierte Betreuung, motivierende Gespräche und für konstruktive Hinweise zu meinen Texten.

Für eine ertragreiche Diskussion und interessante Rückmeldungen zu meiner Arbeit danke ich Prof. Dr. Kurt Braunmüller und Prof. Dr. Kristin Bührig.

Prof. Dr. Dr. h.c. Juliane House danke ich besonders für die unkomplizierte, reibungslose Zusammenarbeit und für ihre uneingeschränkte Unterstützung an allen entscheidenden Stellen des Promotionsprozesses. Prof. Dr. Wolfram Weiße hat mich in den letzten Jahren kontinuierlich ermutigt und bestärkt und mir seinen zielführend-strategischen Rat zur Verfügung gestellt, wann immer ich ihn brauchte. Die Sicherheit, ihn jederzeit ansprechen zu dürfen, um kurzfristig verständiges Feedback zu erhalten oder von seinem Weitblick zu profitieren, war stets beruhigend. Dafür danke ich ihm von Herzen. Prof. Dr. Meinert A. Meyer hat mir dabei geholfen, den Weg aus dem Berufsleben in das deutsche Universitätssystem zu finden. Ich danke ihm für seine warmherzigen Beratungen, die mir viel Kraft gegeben haben. Vor allem danke ich ihm, als überzeugtem Didaktiker dafür, dass er mein Projekt bis zum Schluss und sogar darüber hinaus tatkräftig und mit großem Interesse begleitet hat, obwohl es keine pädagogische Wendung mehr nahm.

Für ihren weit über die Belange der Dissertation hinausreichenden Beistand danke ich meinen Eltern Panagiotis Giannoutsos und Barbara Heise-Giannoutsou.

Mit ihren zahlreichen, produktiven Anmerkungen zum Text, mit ihren Korrekturen oder mit anderen Formen emotionaler und praktischer Unterstützung haben Catharine und Gereon Wulftange, Prof. Dr. Gordon Mitchell, Dr. Eve Lejot, Frauke Priegnitz, Günter und Maximilian Muncke, Henrike Hundertmark, Jutta Wedemann, Manfred Schnitzlein und Matthias Grein regen Anteil an meiner Arbeit genommen. Sie haben immer an den positiven Ausgang des Projektes geglaubt und mich dies in den entscheidenden Momenten wissen lassen.

Prof. Dr. Dr. h.c. Hartwig Kalverkämper danke ich herzlich für die Aufnahme in die Reihe TRANSÜD und sein wertvolles Feedback zu meinem Manuskript.

Alexandros Kapsokalyvas hat mich in der Abschlussphase meiner Arbeit großzügig von meinen beruflichen Aufgaben freigestellt und mein Zeitkontingent für die Fertigstellung dadurch erheblich erhöht. Dafür danke ich ihm. Ich danke auch meinem Kollegen Burkhard Strüven für inspirierende Gespräche und für seine Begleitung zur Forschungsvisite in die Hamburger Filiale der Victory Outreach Church.

Thomas Koch und Tom Redman von *Simultan Event Concept* haben mir auf der World Baptist Youth Convention geholfen, qualitativ hochwertige Audioaufnahmen zu erstellen, durch die mir eine breite Datenbasis zur Verfügung stand.

Im Promotionsförderprogramm der Evangelischen Studienstiftung Villigst e.V. erhielt ich ein großzügiges dreijähriges Stipendium, ohne welches meine Dissertation höchstwahrscheinlich nicht realisierbar gewesen wäre. Auch dafür bin ich von ganzem Herzen dankbar.

Last but not least möchte ich den – hier anonymisierten – Kirchenmitgliedern und Veranstaltungsteilnehmern danken, die mir vertrauensvoll Einblicke in ihre Arbeitspraxis gewährt haben. Trotz meiner teilweise auch kritischen Perspektiven auf das Milieu hoffe ich, auch ihnen mit meiner Arbeit gerecht geworden zu sein.

Margarita Zoe Giannoutsou  
Hamburg, im März 2014

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>1. Einleitung .....</b>	<b>13</b>
<b>I Theoretischer Teil .....</b>	<b>29</b>
<b>2. Erste Annäherung an das Untersuchungsfeld.....</b>	<b>29</b>
2.1 Pfingstkirchen und Baptisten .....	29
2.1.1 Pfingst- und Charismatische Bewegung.....	30
2.1.2 Baptisten.....	35
2.2 Evangelikale global: Zahlen und Entwicklung .....	38
2.2.1 Evangelikale in Deutschland.....	38
2.2.2 Organisationsformen.....	41
2.3 Evangelikale Bewegung: Entstehung und Tradition .....	43
2.3.1 Pluralismus.....	44
2.3.2 Pietismus .....	45
2.3.3 Mission .....	48
2.3.4 Dolmetschen im frühen Missionskontext .....	49
2.3.5 Evangelikale im „Free Market of Religion“ .....	51
2.4 Evangelikale und Fundamentalisten.....	52
2.5 Resümee .....	56
<b>3. Sprachlich-gestalterische Elemente religiöser Settings.....</b>	<b>58</b>
3.1 Allgemeine Merkmale religiöser Sprache.....	58
3.2 Religiöser Diskurs und Ritus .....	61
3.3 Christliche Gottesdienstentwürfe: agendarisch vs. gruppengemeinschaftlich...62	
3.3.1 Der agendarische Gottesdienst.....	64
3.3.2 Der gruppengemeinschaftliche Gottesdienst.....	65
3.4 Merkmale evangelikaler Gottesdienste und Sprechereignisse.....	67
3.4.1 Mehrstimmigkeit.....	68
3.4.2 Predigen als Performance.....	70
3.4.3 Transformatorisches Predigen.....	71
3.4.4 Evangelikale Sprechereignisse .....	73
3.5 Zwischenresümee und erste Hypothesen.....	77

<b>4. Dolmetschen: Konzepte, Paradigmen, Perspektiven .....</b>	<b>82</b>
4.1 Einleitung.....	82
4.2 Objektbereich und Definitionen.....	83
4.2.1 Dolmetschwissenschaft als Translationswissenschaft .....	83
4.2.2 Paradigmen .....	87
4.2.3 Konzeptualisierungen und Bezeichnungsvielfalt der Dolmetschtätigkeit.....	90
4.2.3.1 Konferenzdolmetschen: simultan und konsekutiv .....	90
4.2.3.2 Verhandlungs-, Liaison- und Gesprächsdolmetschen .....	93
4.2.3.3 Community-Dolmetschen .....	94
4.2.4 Perspektivenwandel in der Dolmetschforschung.....	98
4.2.5 Dolmetschen als Sprachmittlung .....	102
4.3 Translationstheoretische Ansätze zur Übertragung christlicher Diskurse ....	108
4.3.1 Bibelübersetzung: zwischen Theologie und Translation.....	108
4.3.2 Zeitgenössische Ansätze zur Bibelübersetzung.....	112
4.3.3 Mission und Sprachpolitik.....	125
4.3.4 Kirchendolmetschen .....	132
4.3.4.1 Kirchendolmetschen im gebärdensprachlichen Bereich .....	132
4.3.4.2 Kirchendolmetschen in Afrika.....	135
4.4 Perspektiven .....	139
4.4.1 Methodisch-theoretische Implikationen .....	140
4.4.1.1 Fragmentierung und Repräsentativität .....	142
4.4.1.2 Spannungsfeld Beobachtung-Erklärung.....	145
4.4.1.3 Translationssoziologie vs. Translationskultur .....	146
4.4.1.4 Text vs. Teilnehmer .....	150
4.5 Resümee .....	157
<b>II Methodischer Teil .....</b>	<b>161</b>
<b>5. Methoden.....</b>	<b>161</b>
5.1 Allgemeine Forschungslinien.....	161
5.2 Vorüberlegungen zur Verbindung von Konversationsanalyse und Grounded Theory .....	163

5.3	Konversationsanalyse .....	167
5.3.1	Allgemeine Strukturmerkmale von Interaktion .....	171
5.3.2	Analyseeinheiten der Konversationsanalyse.....	172
5.3.3	Konversationsanalyse und institutionelle Kommunikation.....	173
5.3.4	Konversationsanalyse und Diskursanalyse/funktionale Pragmatik....	176
5.3.5	Konversationsanalyse und Grounded Theory .....	180
5.4	Grounded Theory.....	182
5.4.1	Gegenstandsbezug der Grounded Theory: Alltagsnähe.....	186
5.4.2	Gegenstandsbezug der Grounded Theory: Natürlichkeit.....	189
5.4.3	Theoriegenerierung: Verfahren und Konzepte der Grounded Theory.....	193
5.4.3.1	Materiale und formale Theorie .....	193
5.4.3.2	Kodieren.....	194
5.4.3.3	Kategorienbildung und Schlüsselkategorien.....	195
5.5	Fallauswahl .....	196
5.5.1	Fallauswahl anhand des persönlichen Erkenntnisfortschritts im Feld: Makroprogression der Studie .....	198
5.5.2	Entwicklung anschlussfähiger Argumentationslinien: Fallauswahl auf Incidentebene.....	203
5.6	Zwischenresümee zur methodischen Zusammenführung von Konversationsanalyse und Grounded Theory.....	205
5.7	Datenpräsentation.....	208
5.7.1	Schauplätze, Daten und Sprechereignisse.....	209
5.8	Transkriptionen .....	212
5.8.1	Literarische Umschrift .....	213
5.8.2	HIAT und EXMARaLDA.....	214
5.8.3	Wichtigste Notationskonventionen im Überblick.....	221
<b>III</b>	<b>Empirischer Teil.....</b>	<b>223</b>
<b>6.</b>	<b>Analyse.....</b>	<b>223</b>
6.1	Einleitung.....	223
6.2	Sprecherwechsel und Normalitätsfolien .....	227
6.2.1	Paarsequenzen .....	228

6.2.2	Strukturelle Merkmale des kurzen konsekutiven Kirchendolmetschens.....	230
6.2.3	Zwischenresümee und erste Ergebnisse.....	237
6.3	Positives Orientierungsmuster.....	239
6.3.1	Dynamik und Wechselseitigkeit.....	239
6.3.2	Kooperation und Ko-Konstruktion.....	243
6.3.3	Sprechersymmetrie und Gleichberechtigung.....	247
6.4	International Baptist Youth Convention (WBYC).....	253
6.4.1	Die Veranstaltung.....	253
6.4.1.1	Sprachen und Teilnehmer.....	255
6.4.1.2	Prediger und Sprecherpersönlichkeiten.....	257
6.4.1.3	Stilistik und Inszenierung der Predigten.....	266
6.4.1.4	Dolmetscharrangements.....	266
6.4.1.5	Konsekutivdolmetscher.....	267
6.4.2	Befragung der Simultandolmetscher der WBYC.....	269
6.4.2.1	Rekrutierung und Teilnehmerprofile.....	270
6.4.2.2	Glaube, Kontext, Kompetenzen.....	271
6.4.2.3	Ressourcen und Herausforderungen.....	274
6.4.3	Zwischenresümee und erster Ergebnisse bei der WBYC.....	275
6.5	Mormonen.....	278
6.5.1	Dokumentenauswertung der Instruktionen für Kirchenleiter und Dolmetscher.....	281
6.5.2	Zwischenresümee und erste Ergebnisse zu den Mormonen.....	285
6.6	Billy Graham.....	288
6.6.1	Global Crusades und Massenevangelisation.....	289
6.6.2	Transformational Preaching.....	292
6.6.3	Altarruf: Berlin/Olympiastadium (1954).....	295
6.6.4	Verdolmetschung des Altarrufs.....	301
6.6.5	Diskussion.....	302
6.7	Victory Outreach Church (VOC).....	305
6.7.1	Victory Outreach Church International.....	305
6.7.2	Das „Transformational Ministry“ der Victory Outreach Church.....	306
6.7.3	Die Victory Outreach Church Hamburg.....	309

6.7.4	Die Victory Outreach Church Amsterdam .....	310
6.7.5	Altarruf: Victory Outreach Church Hamburg (2009).....	313
6.7.5.1	Phase 1: Einleitung .....	315
6.7.5.2	Phase 2: Invitationsvorbereitung.....	319
6.7.5.3	Phase 3: Erster Appell.....	322
6.7.5.4	Phase 4: Unterweisung .....	326
6.7.5.5	Phase 5: Dankesgebet.....	329
6.7.5.6	Phase 6: Abschließender Appell .....	333
6.7.5.7	Phase 7: Verheißung.....	334
6.7.6	Zwischenresümee: Altarruf Victory Outreach Church Hamburg .....	338
6.8	Vom Dolmetscher zum Prediger: Rollentausch in der VOC.....	340
6.8.1	Berts „Degradierung“ .....	342
6.8.2	Diskussion: Rollentausch in der VOC .....	349
6.8.3	Berts Verdolmetschung seiner „Degradierung“ .....	361
6.9	Negatives Orientierungsmuster.....	363
6.9.1	Methodologische Vorüberlegungen.....	363
6.9.2	Sprecherwechsel.....	368
6.9.2.1	Turnlängen .....	372
6.9.3	Kirchendolmetschen auf der Pressekonferenz der WBYC .....	375
6.9.3.1	Kontext der Pressekonferenz.....	376
6.9.3.2	Sample 37: „You know what it’s gonna say!” .....	378
6.9.3.3	Sample 38: „It’s too much!“ .....	381
6.9.3.4	Diskussion.....	384
6.9.3.5	Sample 60: „Oder sie machen’s selber.“.....	386
6.9.3.6	Dolmetscherperspektive .....	396
6.9.3.7	Diskussion Pressekonferenz.....	399
6.9.4	Dolmetscher und Prediger: Team- oder Einzelspieler?.....	401
6.9.4.1	Sample 36: „Don’t make it so long, you know!” .....	403
6.9.4.2	Sample 40: Zach and Isaac .....	408
6.9.4.3	Sample 57: „Jeder bekommt einen abgeleckt!“ .....	419
6.9.5	Zwischenresümee negatives Orientierungsmuster.....	429
6.10	Zusammenfassung des empirischen Teils .....	434

<b>7. Bewertung und Ausblick.....</b>	<b>444</b>
7.1 Einleitung.....	444
7.2 Mission und Translation.....	446
7.3 Kurzes konsekutives Kirchendolmetschen.....	453
7.4 Ausblick.....	457
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>459</b>
<b>Internetquellen .....</b>	<b>488</b>

# 1. Einleitung

ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ  
περισσὸν τοῦτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστὶν (Matthäus  
5:37, NA 1979)

Es sei aber eure Rede: Ja, ja; nein, nein; was aber  
mehr ist als dieses, ist aus dem Bösen (Matthäus  
5:37, ELB 2006)

Die obige Instruktion Jesu Christi aus der Bergpredigt im Abschnitt „Über das Schwören“ ist radikal: Seine Nachfolger sollen das Schwören fortan unterlassen und sich klar und unzweideutig positionieren, mit einem „Ja“, das mit einem „Ja“ oder einem „Nein“, das mit einem „Nein“ identisch ist. Im radikalen Schwurverbot Christi ist ein Grad theologischer Reflexion zur Unverfügbarkeit Gottes enthalten, nach der jede Beteuerung von Gottes Allmacht diesen „zum Objekt menschlicher Manipulation“ erniedrigt (Strecker 1984:83). Uneingeschränkt wahrheitsgemäße Rede bedarf der argumentativen Überzeugung nicht, ihr genügt die Proklamation.

Würden sich Jesu heutige Nachfolger tatsächlich an dieses Gebot halten, wäre diese Arbeit wohl eine andere geworden. In meinem empirisch angelegten Dissertationsprojekt mit dem Titel „Kirchendolmetschen: Interpretieren oder Transformieren“ untersuche ich anhand empirischer Aufnahmen aus unterschiedlichen evangelikal Predigten und weiteren Dokumenten den durch Dolmetscher vermittelten Sprachtransfer in freikirchlich-pfingstlerischen Milieus und die Rolle des Dolmetschers und der Dolmetschtätigkeit innerhalb dieser Traditionen. Im Mittelpunkt stehen dabei die Beschreibung des spezifischen, nur im Milieu verbreiteten Dolmetschtypus – das kurze, konsekutive Kirchendolmetschen – und die Frage nach seinen rhetorischen, rituellen und inszenatorischen Funktionen im Kontextgefüge evangelikaler Gottesdienste.

Natürlich ist das von Jesus geächtete Eidschwören – im antiken Judentum und im Hellenismus noch eine weit verbreitete, „geübte Gewohnheit“ (a.a.O., S 82) – inzwischen weitläufig aus der Mode gekommen und wird höchstens noch in reliktarig wirkenden Eidesformeln, beispielsweise vor Gericht, praktiziert. Die pragmatische Essenz des Eidschwurs jedoch, Überzeugen durch Beteuern, Versichern und Verbürgen des Wahrheitsgehaltes eigener Behauptungen, ist allgegenwärtiger Bestandteil menschlicher Kommunikation geblieben, auch wenn man sich bei diesen Sprechhandlungen heute anderer sprachlicher Mittel bedient. Dies gilt nach wie vor besonders im Kon-

text religiöser Traditionen und umso häufiger dann, wenn es darum geht, den Wahrheitsgehalt eigener Glaubensinhalte mit Nachdruck zu betonen, zu missionieren. Letzteres ist – in mehr oder minder ausgeprägten Formen – das erklärte Ziel der hier untersuchten evangelikalischen Kirchen, welche die entsprechenden Techniken agitatorisch-argumentativer, persuasiver Rhetorik in der Regel zur Vollendung beherrschen:

[...] evangelicals understand the importance of communication. They have mastered the fine art of oral discourse, especially persuasive rhetoric [...]. I can think of no other culture so enamored of the human voice (Balmer 2000:56).

Auch die Präsenz und Funktionen des Dolmetschers in evangelikalischen Gemeinden sind in hohem Maße mit dem Missionsziel und der damit verknüpften persuasiven Rhetorik verknüpft.

Man braucht kein Religionswissenschaftler zu sein, um zu wissen, dass das von Jesus vertretene Ideal wahrhaftiger Proklamation bereits seit jeher vor den Vorzügen argumentativer Rhetorik und Persuasion zurückstehen musste: Sowohl in den Bibeltexten, allen voran in der gekonnten Rhetorik der Paulusbriefe (vgl. Classen 1991), in denen es vor persuasiven Kunstfiguren nur so wimmelt und später mit Augustinus, der mit seiner ausführlich erarbeiteten Darstellungskunst (*modus proferendi*) eine „christliche Beredsamkeit“ propagiert (Ueding 2000:91), durch die raffinierte Argumentationsstrategien fortan als homiletische Tugenden geadelt und in einer Art expliziert werden, die sonst nur in Bezug auf politische Diskurse zu finden ist. Auch Luther, mit dem das protestantische Projekt „Bibelübersetzung“ beginnt, wird von seinen Zeitgenossen und Weggefährten als „trefflicher, gewaltiger Redner“ und als „überaus trefflicher Dolmetscher“ (Jonas 1746:25) beschrieben.

Seither sind christlich-religiöse Diskurse in immer höherem Maße Kontaktpunkte, die Menschen unterschiedlicher Sprach- und Kultursysteme miteinander in Berührung bringen. Und sie sind gleichzeitig viel mehr als nur das: Mit der Übersetzung christlicher Schriften, allen voran der Bibel, dem meistübersetzten Buch aller Zeiten, wurde nicht nur die Kodifizierung, Kanonisierung und Standardisierung von Schriftsprachen vorangetrieben, sondern es wurden auch kulturübergreifende moralische Bezugspunkte geschaffen, die alle Ebenen des menschlichen Zusammenlebens beeinflussen. In dem Maße, in dem Übersetzungen Eingriffe oder Neuerungen in bestehende kulturelle Wertesysteme mit sich brachten, bargen sie dabei immer schon beträchtliches Umdeutungs- und auch Konfliktpotential (Partridge 1973:3).

Dies gilt bereits in Bezug auf die Übersetzung der Urtexte, beispielsweise der mythenumrankten Septuaginta, der Übersetzung der hebräischen Bibel in die hellenistische Koine von 70 Übersetzern in 72 Tagen: Den Urtext nennt Reichert (2007:4f.) ein auf

Wortwörtlichkeit basierendes Verweisungssystem ungeheuren Ausmaßes: Randvoll mit versteckten Zahlenwerten, bedeutsam bis in die letzte Funktionssilbe, „ein krudes Gemisch archaischer Grundstruktur“, mit Wörtern „wie Steinquader nebeneinander gesetzt [...] es gibt keinen Mörtel dazwischen wie bei den Zyklopenmauern, es gibt außer Relativsätzen kein Nebensatzgefüge, es gibt keine Zeitschichten“, ein Werk, das von seiner „schieren Buchstäblichkeit“ lebe (ebd.).

Die XXL haben nun daraus wahrhaft eine Einheitsübersetzung gemacht, alles Verschiedene in die eine, gebildete, griechische Sprache ihrer Zeit übertragen. Aller Nuancierungsreichtum der griechischen Partikel ist da: das komplizierte Tempussystem, die Nebensatzunterordnungen, Konjunktiv, Optativ, Medium. Das ist keine Äußerlichkeit nach Maßgabe dessen, was in einer Sprache möglich ist und in einer anderen nicht, es ist ein totaler Umbau des sprachlichen Materials auf allen Ebenen (ebd.).

Nicht nur aufgrund solch struktureller Anpassungen sondern auch aufgrund schwerwiegender inhaltlicher Verschiebungen, etwa der Ersetzung des unaussprechlichen Tetragrammaton „JHWH“ in „Kyrios“, beurteilt Reichert das Projekt schließlich als das erste „gigantische Transformationsunternehmen der Übersetzungsgeschichte“ (ebd.) mit maßgeblichen kulturstandardisierenden Auswirkungen. Die Auswirkungen und das Wandlungspotential neuerer Bibelübersetzungen sind schließlich im Zusammenhang globaler Missionspolitik erörtert worden, beispielsweise hinsichtlich der Prägung von lokalen Lingua Francas, der Auslöschung von Minderheitssprachen (Pennycook/Makoni 2005:138), aber auch in Bezug auf die Entstehungsgeschichte und die Kategorien der modernen Linguistik selbst (Errington 2001).

Während klar sein dürfte, dass ein Großteil dessen, was hier als eine durch Übersetzung ausgelöste *Transformation* beschrieben wird, zunächst innerhalb gelebter Religiosität und Gottesdienstpraxis, in lebendiger Sprache artikuliert, an konkreten institutionell-lokalen Schauplätzen vor sich gehen muss (ganz besonders dann, wenn eine Schriftsprache noch gar nicht existiert), wurde der Untersuchung von Phänomenen und Auswirkungen von Verdolmetschungen christlicher Diskurse und der Beschreibung der dabei verwendeten Strategien bislang keine bzw. eine äußerst marginale Rolle zuteil. So wird über das gewaltige Feld „Kirchendolmetschen“, mit Ausnahme von zwei Artikeln (Karlik 2010; Vigouroux 2010), gegenwärtig in allen naheliegenden Bezugswissenschaften – Translations-/ Dolmetschtheorie, Religionswissenschaft, Religionssoziologie, Kulturwissenschaften etc. – hinweggesehen, eine in jeder Hinsicht verblüffende Vernachlässigung.

Gleichzeitig kann jeder, der heutzutage einen evangelikalen Gottesdienst an irgendeinem Ort der Welt besucht, mit hoher Sicherheit davon ausgehen, während der Predigt

ein ähnliches Bild vorzufinden: Einen äußerst agilen Prediger und direkt neben ihm seinen nicht minder involvierten Dolmetscher, ein Team, das sich in einer eigenwilligen homiletischen Darbietung auf der Bühne klein portionierte Texthäppchen in hohem Tempo zuwirft.

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, dieses Forschungsdefizit aufzugreifen und Ansätze zu entwickeln, durch welche das Kirchendolmetschen, als ein Kernbestandteil evangelikaler Gottesdienstpraxis, in den vielfältigen Funktionen, die es für die Teilnehmer im Feld und für ihre Institutionen erfüllt, beschrieben werden kann. Dafür soll ein angemessener methodologischer Rahmen errichtet werden, der es erlaubt, unter Rückgriff auf theoretische und makrokontextuelle Beschreibungsparameter, die hier zu explorierenden Mündlichkeitsphänomene im Interaktionskontext so nuanciert, sensibel und unvoreingenommen zu erfassen, dass damit schließlich *eigene Theorie* zur bislang weitestgehend unerforschten Tätigkeit „Kirchendolmetschen“ generiert werden kann.

Die Gründe für die Nichtbeachtung der Tätigkeit, die Implikationen dieser Nichtbeachtung für die vorliegende Studie und die Art und Weise, in der das Untersuchungsfeld unter diesen lückenhaften Ausgangsvoraussetzungen abzustecken ist, werden im Folgenden erläutert. Zuvor werde ich die Relevanz der Begriffe „Interpretation“ und – oben bereits genannt – „Transformation“ für diese Studie behandeln, die im Untertitel meiner Arbeit „interpretieren oder transformieren“ plakativ gegenübergestellt werden. Mit diesem Exkurs sollen beide Begriffe einleitend im Hinblick auf das hier analysierte, kurze konsekutive Dolmetschen und das Untersuchungsfeld erörtert werden.

### ***Interpretieren***

Wie selbstverständlich benutzt Reichert oben den Begriff „Transformation“, um das Mammutprojekt der Septuagintaübersetzung zu beschreiben; dennoch hat diese Verwendung Ausnahmewert, und es bieten sich – in Bezug auf Translation, vor allem aber in Bezug auf die Dolmetschtätigkeit – die Begriffe Interpretation/interpretieren zunächst in vieler Hinsicht als gefälliger an.

So ist in den meisten lateinischstämmigen Sprachen die Bezeichnung für die Dolmetschtätigkeit bzw. die Verdolmetschung gar identisch mit dem Begriff „Interpretation“, etwa *interpretation* im Englischen, *interpretación* im Spanischen, *interpretazione* im Italienischen, *interpretação* im Portugiesischen. In allen diesen Sprachen ist der Begriff „Dolmetschen“ somit Teil eines breiteren, polysemen Wortfeldes, mit welchem *zusätzlich* auch die Tätigkeit des Deutens, des Auslegens, des Erklärens und des Sinngebens beschrieben wird.

Der etymologische Verweisungshorizont des Dolmetschens als „interpretari“ schließlich reicht bis in die Hermeneutik, die zugleich Auslegkunst und Deutungswissenschaft ist: Das altgriechische Verb *hermeneuein*<sup>1</sup>, zu Deutsch erklären, auslegen, deuten, von dem das Wort „Hermeneutik“ abgeleitet ist, diente als Vorlage für das lateinische *interpretari* (Hermans 2009:130). Das griechische Original wiederum geht auf den Götterboten Hermes zurück, der Überbringer göttlicher Botschaften und Mittler zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ist, gleichzeitig aber auch Gaukler, Betrüger und Manipulant in eigener Sache (Apostolou 2009:3), und dabei ein äußerst bewegtes Schwelldasein führt. Palmer beschreibt das wie folgt:

Liminality or marginality is his very essence. [...] He is the God of translation and of all transaction between realms. And it would seem to be the essence of hermeneutics to be liminal, to mediate between realms of being, whether between god and human beings, wakefulness and sleep, the conscious and unconscious, life and after-life, visible and invisible, day and night. The dimensions of the mythic god Hermes suggest a central element in the meaning of hermeneutics: that is a mediation between worlds (Palmer 2000:1 zit. n. Apostolou 2009:2).

Der mythische Zusammenhang mit dem Götterboten Hermes als dem Überbringer, Übersetzer, aber auch Verpfuscher göttlicher Botschaften, ist die eine Dimension, auf der „interpretation“, im Sinne hermeneutischer *Auslegungskunst*, für das Kirchendolmetschen relevant ist. Die andere Dimension bezieht sich auf die Hermeneutik als *Auslegungswissenschaft*, deren Anfänge in der Exegese liegen (Hermans 2009:131), einer Tradition, die erneut auf die Deutung des Göttlichen verweist. So sind die ältesten Wurzeln der Hermeneutik in der Tat zunächst in der exegetischen Auseinandersetzung mit kanonischen und religiösen Texten, insbesondere der Bibel, zu suchen (ebd.). Dabei wurden zunächst die Unerschöpflichkeit der Deutungsmöglichkeiten hervorgehoben und neue, unbekanntere Lesearten kultiviert.

Die innerhalb hermeneutisch-exegetischer Ansätze später entwickelte historisch-kritische Methode der Textauslegung führte schließlich zu einer immer stärkeren Infragestellung der Wunder und Historisierungen biblischer Figuren. Es ist keine Nebensächlichkeitsache, dass sich die evangelikale Bewegung zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts als Reaktionsbewegung auf eben diese textanalytischen, interpretativen Deutungsansätze formiert, und ihrerseits die Verbalinspiration zum Dogma erhebt (vgl. Abschnitt 2.4). Dabei wird die „schiere Buchstäblichkeit“ des Textes *postuliert*, und die Tatsache ausgeblendet, dass es sich bei dem Text bereits um Übersetzungen

---

1 Das neugriechische Wort für Dolmetscher *diērmīneas* (διερμηνέας) ist seinerseits eine Kombination aus dem Stamm *hermen-* (ερμην-) und dem Präfix *di-* (δι-), das „zwischen“, oder „(hin-) durch“ bedeutet.

von Übersetzungen handelt. Der heilige Geist durchdringt in dieser Lesart jeden biblischen Text, der unveränderliches Gotteswort ist, von Anfang bis Ende.

Neben ihrer Komplexität, Mehrdeutigkeit und Anfälligkeit ist die interpretativ-hermeneutische Auslegekunst stets auch von einer Reihe idealistischer Konzeptionen umgeben, die letztlich in der inhärenten Uneinlösbarkeit des Deutungsauftrags münden. So ist es beispielsweise bei Schleiermacher die Aufgabe des Hermeneuten, die „Rede zuerst ebenso gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber und dabei auch noch zu versuchen, „zu Bewusstsein zu bringen [...], was ihm unbewusst bleiben kann (Schleiermacher 1977:94)“. Die Kombination aus Mehrdeutigkeit und fehlender Systematisierbarkeit (Gerzymisch-Arbogast 2007:61) sowie die in den permanenten Verstehenskrisen implizierte Unübersetzbarkeit machte hermeneutische Ansätze auch für die Translationswissenschaft, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nie sonderlich attraktiv. Aufgrund unterschiedlicher Motive, aber mit der interessanten Gemeinsamkeit, dass „unfruchtbare Herumdeutelei“ und Unabschließbarkeit prinzipiell unerwünscht sind, ist das „Interpretieren“ im Sinne der Hermeneutik somit weder für die Evangelikalen noch für die gebrauchstextorientierte Translationsforschung jemals eine echte Option gewesen.

Dennoch werden verschiedene der oben skizzierten Aspekte von „Interpretation“ als hermeneutische Aufgabe für diese Arbeit eine Rolle spielen, unter anderem die – aufgrund des göttlichen Auftrags und der Besonderheit der Botschaft – ermächtigte Position des Kirchendolmetschers, aber auch sein uneindeutiges Schwellendasein im religiösen Kontext. Auch das Dilemma idealisierter Auslegekunst – die durch Eingebung oder Berufung ihrem Urheber sogar überlegen ist – auf der einen Seite und der von Missverstehen, Eigeninteressen und Stimmkonflikten durchtränkten Realität auf der anderen Seite betrifft den Kirchendolmetscher in besonders hohem Maße.

Eine zu berücksichtigende Rolle spielt die hermeneutische Perspektive schließlich auch im Rekonstruktionsprozess, sozusagen als „Hilfsdisziplin“ verstehender Wissenschaft (vgl. Hitzler/Honer 1997), deren permanente Herausforderung darin besteht, ihr Tun und ihre Annahmen zu plausibilisieren und jenes zugänglich zu machen, welches sich auf den ersten Blick verschließt (Hermans 2009:130). Aufgrund der komplexen Ausgangslage und angesichts kontinuierlicher Unwägbarkeiten im Feld, nimmt dieser besondere Blickwinkel, in unterschiedlichem Gewand, ebenfalls eine zentrale Stellung für meine Studie ein.

## *Transformieren*

Wie verhält es sich nun mit dem Begriff „Transformation“? Gibt es grundlegende Merkmale von Transformation, die diesen *prima facie* für das Kirchendolmetschen relevant erscheinen lassen?

Es sei betont, dass der Begriff hier nicht „aus der Luft“ gegriffen, sondern unmittelbar den Selbstbeschreibungen der hier behandelten Gemeinden und Kirchen entspringt: Transformational ministry/prayer/outreach etc. sind hier häufig erklärte Teile des Evangelisationsprogramms, und auch „transformational preaching“, transformatorisches Predigen, wird in bestimmten evangelikalen Gemeinden vehement propagiert. Wie meine Untersuchungen zeigen, sind manche Aspekte des Kirchendolmetschens nur im Zusammenhang mit den Zielen und sprachlichen Mitteln dieses transformatorischen, homiletischen Ansatzes deutbar.

Allerdings ist der Transformationsbegriff, trotz seines alltagssprachlich einleuchtenden Gebrauchs, wissenschaftlich wenig definiert. Im Folgenden werden eine Reihe von Aspekten aus den Wissenschaftsbereichen, in denen er besonders häufig verwendet wird Bildungstheorie, Sozialwissenschaften und Linguistik, zusammengetragen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch hier teilweise noch erhebliche Definitionslücken existieren; vergleiche Reißig (2009), der „Transformation“, wie in den Politik- und Sozialwissenschaften üblich, zur Beschreibung gesamtgesellschaftlicher Wandlungsprozesse verwendet und anmerkt:

Der sozialwissenschaftliche Begriff der „Transformation“ ist in der Literatur unterentwickelt und auch in keinem gängigen Fachwörterbuch enthalten. Eine handhabbare, wissenschaftlichen Kriterien entsprechende Definition liegt nicht vor. Dennoch wurde bzw. wird der Begriff „Transformation“ von der Mehrheit der Sozialwissenschaftler in jüngster Zeit als Sammelbegriff verwendet (a.a.O., S. 31).

Eine der wenigen Ausnahmen aus dem sozialwissenschaftlichen Kontext ist die folgende Definition von Kollmorgen:

Transformationen bedeuten [...] die gerichteten und „zeitlich dramatisierten“ [...] Übergangsprozesse gesellschaftlicher Formbestimmtheit [...], die sich inhaltlich und zeitlich relativ eindeutig bestimmen lassen. Transformationsprozesse stellen so eine Unterklasse von Phänomenen sozialen Wandels bzw. sozialer Entwicklung und Evolution dar (Kollmorgen 1996:283).

In der Linguistik erhält der Begriff „Transformation“ durch Chomskys generative Transformationsgrammatik (1971) Bekanntheit. Transformation bezieht sich bei Chomsky vor allem auf elementare Umformungen des sprachlichen Materials, welches auf eine universelle Grundstruktur zurückzuführen ist. In die Bildungstheorie hat Kockemohrs Definition (2000:421) des Bildungsprozesses als der „grundlegenden *Trans-*

formation der Welt- und Selbstverhältnisse“ weitläufig Eingang gefunden, ein Begriff, den er selbst jedoch alsbald verwirft, da dieser nicht in der Lage sei, die Prozesshaftigkeit und Mehrschichtigkeit von Veränderungen zu reflektieren. Die unmittelbar religiöse Motivation des Transformationsgedankens in der Bildungstheorie zeigt Meyer (2012) mit Bezug auf den großen Pädagogen, Bildungstheoretiker und Theologen Jan Amos Comenius (1592–1670). In der Translationswissenschaft wiederum findet sich einer der wenigen Verweise auf „Transformation“ im Rahmen des Göttinger DFG-Sonderforschungsbereichs 309 zur Kulturgeschichte des Übersetzens. Hierin wird der Begriff „Transformation“ dem Begriff „übersetzerischer Transfer“ vorgezogen, da Transformation im Gegensatz dazu auch die Abweichungen, Änderungen und Auswirkungen des Übersetzens fassen könne:

[...] da zum übersetzerischen Transfer [...] stets und unvermeidlich Abweichungen und Änderungen gehören, wird er hier unter *Transformation* abgehandelt, zusammen mit den Auswirkungen des Übersetzens, nämlich *Transformation* der jeweiligen Übersetzungskultur (Frank/Kittel 2004:13 zit. n. Mindt 2007:51).

Frank/Kittel liefern dafür eine Definition, in der sie drei Ebenen, auf denen Transformation im Translationsprozess stattfindet, benennen: eine semantische, eine kreative und eine soziale.

*Transformation* (1) kann als jener Austausch der Ausdrucksmittel gelten, der notwendig ist, um die semantische Bedeutung zu wahren und [...] die zieldtextsprachliche Entsprechung des Ziels der Übersetzungsvorlage zu finden; Transformation (2) kann jene Änderungen bezeichnen, denen das Potential für nachschaffende Phantasie und das nachschaffende Verständnis, das ein literarisches Werk anbietet, beim Übersetzen unvermeidlich unterworfen sind; und Transformation (3) kann sich auf jene Veränderungen beziehen, die in der zweiseitigen Übersetzungskultur sowie Zielsprache, -literatur und -kultur durch Übersetzen und Übersetzungen entstehen (Frank/Kittel 2004:16 zit. n. Mindt 2007:52)

Die jetzt skizzierten unterschiedlichen disziplinären Perspektiven erlauben, einige grundlegende Merkmale von Transformation festzuhalten, die in mehrerer Hinsicht relevant für mein Untersuchungsfeld erscheinen.

So gibt es beispielsweise eine auffällige Parallele in Chomskys Annahme einer sprachlich-mental Basisstruktur als einer jenseits von Form operierenden, präexistierenden „Sprache des Geistes“ zu essentialistisch-spiritualistischen Annahmen über die „Einheit der Botschaft“ der Evangelikalen und ihrer jederzeitigen Vermittelbarkeit durch den „heiligen Geist“. Beide Perspektiven basieren auf der konzeptionellen Trennung von (transformier- bzw. formbarer) Form und Inhalt (als unzerstörbare, die Form belebende Uressenz). Auch die übrigen oben genannten Aspekte, etwa die *religiösen Ursprünge* und Konnotationen des *Vernandlungsgedankens*, die zeitlich *dramatisierte Zuspit-*

zung und Gerichtetheit, die *grundlegende Veränderung der Ausdrucksmittel* und die einhergehenden *drastischen soziokulturellen Auswirkungen* auf die Zielkultur(en) erweisen sich in Bezug auf die transformatorischen Gottesdienstpraktiken in bestimmten evangelikalen Kirchen als anschlussfähig. Auch hier geht es sehr häufig um eine religiös motivierte Verwandlung der Adressaten innerhalb künstlich dramatisierter, ritualisierter Sprechhandlungen mithilfe der spezifisch angepassten, sprachlichen Mittel der transformatorischen Homiletik zum Zwecke der Errichtung einer weltumspannenden Kirche, und damit der Transformation der Zielkulturen, Transformation also auf individueller, gemeinschaftlicher, sprachlicher und soziokultureller Ebene.

Es ist eine Besonderheit des Untersuchungsfeldes, dass diese transformatorischen Zielsetzungen und die dafür verwendeten Praktiken im öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs weitgehend unbeachtet geblieben sind. Dies gilt für Massenbekehrungen in prall gefüllten Fußballstadien vor Hunderttausenden von Menschen, stets mit Dolmetscher, ebenso wie für die vielen kleinen, sich rasant replizierenden evangelikalen Gemeinden weltweit. Auch in ihnen fehlen die Dolmetscher typischerweise fast nie.

Es gibt eine Reihe von Faktoren für diese Nichtbeachtung, etwa die Tatsache, dass Phänomene christlicher Mündlichkeit allgemein lange ignoriert wurden (Gibson 2010:301ff.), teils aufgrund ihrer Flüchtigkeit, teils aufgrund der fest in der Analyse von Schrift und Text verankerten textanalytischen Tradition der religionswissenschaftlichen Bezugsdisziplinen<sup>2</sup>. Auch scheinen Evangelikale, trotz häufiger multi-media Orchestrierungen von Mega Church Events und der Verbreitung der Botschaft mit modernster Technik über eigene Kanäle, die *öffentliche* mediale Aufmerksamkeit offenbar (noch) zu meiden. Der wohl wichtigste Faktor ist jedoch die lange andauernde (und erst in den letzten Jahren revidierte) massive Fehleinschätzung der globalen religiösen Entwicklungen. Diese soll im Folgenden noch diskutiert werden, da sie die Ausgangslage für meine Untersuchung in gewisser Hinsicht verkompliziert, die Relevanz der Ergebnisse jedoch wiederum erhöht:

Dass Religiosität seit einigen Jahren einen deutlichen Aufschwung erlebt und dieser der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit bedarf, ist inzwischen unbestritten.

---

2 Eine Aufarbeitung dieser Forschungslücke erfolgt inzwischen partiell im Rahmen der sogenannten Orality/Performance Studies, u. a. in Versuchen das komplexe Zusammenspiel aus Mündlichkeit und Schriftlichkeit in frühchristlichen Gemeinschaften oder den Aufführungscharakter biblischer Texte aufzuzeigen (Maxey 2009). Die Übertragungsweisen mündlicher Diskurse in synchroner Perspektive, sprich aktuelle Dolmetschpraktiken bei christlichen Veranstaltungen und anderen Sprechereignissen, sind jedoch auch hier noch nicht aufgegriffen worden.

Es gilt [...] Religionen und Religiosität – gerade angesichts ihrer weltweiten Revitalisierung – in ihren ambivalenten Expressionen und Funktionen wahrzunehmen (Weiße 2009:11).

Dabei sind die hier untersuchten religiösen Phänomene jener Tradition zuzuordnen, die sich aktuell gemeinsam mit dem Islam am „explosionsartigsten“ ausbreitet, dem evangelikalen Protestantismus/Pfingstertum:

Wenn man sich die Welt global anschaut, sind die zwei wirklich massivsten religiösen Explosionen erstens der Islam und zweitens der evangelikale Protestantismus vor allem in Form des Pfingstertums (Berger/Weiße 2010:24).

Die breite Sensibilität für diese Dynamik ist jedoch insgesamt recht neu, bestand die dominante Annahme des religionssoziologischen Diskurses doch lange Zeit darin, die Welt unterliege einem unvermeidlichen Säkularisierungsprozess. Ausgelöst durch Modernisierung und gesellschaftliche Ausdifferenzierung führe dieser dazu, dass religiöse Glaubensinhalte zunehmend „verdampfen“ und der religiöse Ritus allmählich an Glaubwürdigkeit verliert (vgl. z. B. Oevermann/Franzmann 2006:49).

In diesem Zuge fristet auch die Beschäftigung mit religiösen Ausdrucksformen, Praktiken und Sprache – jenseits der religiösen Milieus selbst – ein Schattendasein.

A major problem with the language of Christianity is its overfamiliarity to some and remoteness to most. [...] the ‚cultured despisers‘ of religion see no special reason to read serious explorations of Christian discourse and prefer to regale themselves with cartoons of its absurdity (Martin 2002:5).

Interessanterweise propagierte Martin, der hier zitiert wird, die Säkularisierungsthese selbst über einen langen Zeitraum; erst in jüngeren Veröffentlichungen (2005) gibt er an, er sei heute auch ein „Kritiker“ der These. Auch das obige Zitat von Berger und seine Einschätzung, dass „die heutige Welt [...] keineswegs säkularisiert, sondern im Gegenteil voller massiver religiöser Explosionen in nahezu jeder der großen religiösen Traditionen auf fast der ganzen Welt (2009:17)“ ist, stellt eine Autokorrektur dar. Berger war seinerzeit einer der schärfsten Vertreter (1967) der These.

Ein interessanter Aspekt der inzwischen weitläufig widerlegten Säkularisierungsthese (vgl. Stark/Bainbridge 1985; Casanova 2006) ist, dass sie häufig dennoch weiterhin auf Europa angewendet wird: Europa sei in der globalen Dynamik religiöser Entwicklungen nach wie vor eine totale Ausnahme, „the exceptional case“ (Davie 2006; Berger 2009:24).

Diese Behauptung [*einer europäischen Sonderrolle* Anm. d. Verf. M.G.] baut [...] jedoch auf einem viel zu engen Religionsbegriff (und einem methodisch viel zu unsensiblen Apparat) auf. Dieser Begriff erlaubt es überhaupt nicht, eine Reihe von religiösen Phänomenen in den Blick zu bekommen; zudem haben sich ja gerade die aufgedunsenen quantitativ-statistischen Belege der Rational-Choice-Vertreter als wenig haltbar, ja höchst fehlerhaft erwiesen. [...] Auch in Europa leibt und lebt Religion –

aufgrund der besonderen institutionellen Anlage der hiesigen Religion jedoch an anderen Orten und in anderen Formen (Knoblauch 2002:296).

In der Tat steht die Einschätzung einer provinziell-marginalen Bedeutung von Religion, zumindest in Deutschland, in krassem Gegensatz zu den Aussagen und Prognosen der Beobachter der religiösen Landschaft, nach deren Einschätzungen gerade in den letzten Jahren erstaunliche religiöse Suchbewegungen und Neuorientierungen stattfinden (Knoblauch 2002; Gemeinhardt 2005; Peter 2007)<sup>3</sup>. Diese Beobachtungen beziehen sich vor allem auf die steigende Zahl evangelikaler, charismatischer und pentekostaler Freikirchen, die wie Hempelmann (2007a:203) schreibt, neuerdings „wie „Pilze aus dem Boden“ sprießen.

Auch mir offenbarten meine Beobachtungen während der Ausflüge ins Feld ein breites, weitaus stärker ausdifferenziertes und dynamischeres religiöses Milieu, als ich erwartet hatte und in dessen Rahmen begegnete mir auch immer wieder mit routinemäßiger Selbstverständlichkeit der Dolmetscher, sowohl im alltäglichen evangelikalen Gemeindeleben, bei Sonntagsandachten, Bibelstunden und Sonntagsschulen als auch – in technisch ausgefeilten Inszenierungen – bei großen Konferenzen, Veranstaltungen und Festivals. Mit der vorliegenden Arbeit soll nun ein Beitrag geleistet werden, um diese massiv verbreitete und dennoch kaum wahrgenommene Praxis zu beleuchten und empirisch fundierte Erklärungsansätze zu den Funktionen, Bedingungen und zur kulturellen Dynamik der Tätigkeit „Kirchendolmetschen“ entwickelt werden. Dafür stütze ich mich auf Interaktions- und Strukturanalysen des kurzen konsekutiven Kirchendolmetschens, die Auswertung ausgewählter Sekundärdaten, wie Fragebögen, Interviews, interne Instruktionsdokumente, sowie auf Beobachtungen im Feld.

Im Folgenden skizziere ich den Aufbau meiner Arbeit. Diese stellte, aufgrund der skizzierten erschwerten Ausgangsbedingungen, stets auch einen Prozess zur Errichtung der notwendigen analytischen, methodischen und theoretischen Grundlagen für dieses Unterfangen dar.

### *Aufbau der Arbeit*

In Kapitel 2 errichte ich den allgemeinen Kontextualisierungsrahmen für mein Untersuchungsfeld. Ich wechsele in diesem Abschnitt zwischen generalisierenden und differenzierenden Beschreibungen. Dabei geht es aber nicht um Verallgemeinerungen oder

---

3 Aufgrund der globalen Vision und der zugeschnittenen Mittel, mit der evangelikale und auch andere sich aktiv globalisierende, religiöse Gruppierungen ihr Ziel überall auf der Welt gleichzeitig verfolgen, scheint mir die Annahme einer territorial definierten, europäischen „Ausnahmesituation“ – trotz kulturbedingter Resonanzgefälle – zudem langfristig nicht aufrecht zu erhalten sein.

Pauschalisierungen. Die generalisierenden Angaben legitimieren sich vielmehr aus der Notwendigkeit der Dynamik der Evangelikalen als *globaler Bewegung* nachzugehen, die sie sowohl ihrem Selbstverständnis als auch glaubwürdigen Außeneinschätzungen nach sind. Dazu gehören das Phänomen einer translokal-transkulturellen dogmatischen Gleichförmigkeit, rasante globale Replikationsmechanismen sowie eine erstaunliche Schnittmenge eines kirchenübergreifenden Praxis- und Werterepertoires. Die differenzierenden Abschnitte dieses Kapitels sollen der Situation Rechnung tragen, dass es in den spezifischen lokalen Ausgestaltungen gleichzeitig dennoch zu erheblichen Variationsspielräumen kommen kann; Die Variationen liefern also einen Horizont für den Binnenvergleich der Translationspraktiken und sind gleichzeitig in der Lage, kontextübergreifende Gültigkeiten im Spiegel wechselnder Rahmenbedingungen aufzuzeigen. Meine Ausführungen bleiben dabei angesichts des gewaltigen Forschungsbereichs, der Vielzahl an Forschungslücken und potentiellen Schnittstellen eklektisch; dennoch zeige ich eine Reihe konstitutiver Merkmale der Bewegung anhand eines historischen Rekurses auf die Entstehungsgeschichte der Evangelikalen und diskutiere ihre aktuelle Dynamik, Organisationsformen sowie die wichtigsten theologischen Einflüsse der Evangelikalen Bewegung und der spezifischen evangelikalen Traditionen, in denen ich mich während meiner Studie bewegt habe.

In Kapitel 3 behandle ich die allgemeinen Merkmale religiöser Sprache und gehe dabei auf spezifische stilistisch-sprachliche Merkmale evangelikaler Predigten ein. Diese Charakteristika werden durch eine Gegenüberstellung agendarischer-landeskirchlicher Gottesdienste und evangelikaler Gottesdienste präzisiert. Religiöse Sprache ist nicht auf spezifische Ausdrucksformen festzulegen. Ich zeige in diesem Kapitel, wie das Vernachlässigen dieser elementaren Voraussetzung in der Betrachtung religiöser Formen dazu führen kann, dass neue Ausdrucksformen von Ritualität und Religiosität erst gar nicht als rituell und religiös wahrgenommen werden, sondern dem Fehlschluss zum Opfer fallen, es komme zu einer Profanierung althergebrachter Formen und zu ihrer Auflösung im Säkularen. Mit Blick auf die Mittel der transformatorischen Homiletik und im Rekurs auf einige bereits auf ihre gattungsspezifische Musterhaftigkeit untersuchten evangelikalen Sprechereignisse wird hier gezeigt, wie sich das Rituelle auch im Alltäglichen ausdrücken kann und wie das Alltägliche hier sogar regelrecht zum Stilmittel erhoben wird. Eine Aufstellung spezifischer Merkmale evangelikaler Sprache dient hier der Erarbeitung erster, offener Annahmen und Fragestellungen zur Rolle des Dolmetschers im Kontext evangelikaler Gottesdienste.

Der analytische Apparat für die Wahrnehmung alternativer Ausdrucksformen in phänomenologisch sensibler Weise existiert auch in der Dolmetschforschung noch nicht. Ich gehe in Kapitel 4 zunächst auf die Gründe für diese Situation ein, unter der auch eine Reihe anderer, nicht dem „Dolmetsch-Mainstream“ zuzuordnender Randbereiche zu leiden hatten und haben. Dazu zählen u. a. eine übermäßige Gebrauchstextorientierung, professionelle Ideologien und die einseitige Didaktisierung der Wissenschaft. Ich plädiere deshalb dezidiert für die Ausweitung des Objektbereiches der Dolmetschwissenschaft auf das Kirchendolmetschen, dessen Anknüpfungspunkte in translations-theoretischen Ansätzen zur Bibelübersetzung, in Theorien zu den Mechanismen der missionarischen Verbreitung dieser Übersetzungen und vor allem in den jüngst immer häufiger diskutierten soziologischen und/oder kulturtheoretischen Ansätzen zu finden sind. Ich beleuchte in diesem Kapitel ebenfalls den bislang dürftigen Forschungsstand zum Thema Kirchendolmetschen. Abschließend positioniere ich mich in ausgewählten methodischen Grundsatzfragen der sozial- und kulturwissenschaftlich ambitionierten Dolmetschforschung.

Darauf aufbauend errichte ich in Kapitel 5 den noch fehlenden sensiblen analytischen Apparat zur Beschreibung und Deutung der hier untersuchten Phänomene und Ausdrucksformen. Ich führe darin Konversationsanalyse und Grounded Theory zusammen und begründe diese Zusammenführung auch theoretisch. Konversationsanalyse und Grounded Theory sind zwei grundlegend explorativ orientierte Ansätze, die trotz vieler Unterschiede ein, wie ich argumentiere, hohes Passungsvermögen haben, da sie sich auf unterschiedliche und zugleich komplementäre Analysephasen und Arbeitsschritte beziehen.

Diese explorative Grundoffenheit, die bereits oben im Rahmen hermeneutischer Auslegeskünste als Grundzug auch der rekonstruktiven Analysehaltung beschrieben wird, ist in Bezug auf die hier behandelten Kirchentraditionen, Gottesdienstveranstaltungen und Dolmetschpraktiken besonders bedeutsam, da alle von mir aufgenommenen Veranstaltungen und Sprechereignisse eine verwirrende Gemeinsamkeit aufweisen: Sie sind immer in irgendeiner Form *atypisch* und zwar zu einem Grade, dass man zunächst geneigt sein könnte, die Sinnkonstruktionen und Kompetenzen der Teilnehmer, oder sogar den Aussagewert und die Vergleichbarkeit der Daten als solche anzuzweifeln. Die in beiden Methoden jeweils unterschiedlich realisierte Unvoreingenommenheit verhindert mit Blick auf das erst noch zu explorierende Feld unproduktive, normative Vorannahmen zu dem, was „richtige Gottesdienste“, „echte Rituale“ oder „echtes

Dolmetschen“ sind und lässt trotz der widersprüchlichen Ausgangslage keinen Zweifel an der Repräsentativität meiner untypisch-typischen Daten.

Der zentrale Ort, an dem Institutionalitäten, Ritualitäten, Normen, Regeln, Regelbrüche und Handlungsräume der Anwesenden in Kapitel 6 von mir empirisch untersucht werden, ist der kurze, konsekutive Dolmetschmodus, eine kirchenspezifische und – in dieser kurzen Form – sogar konkret milieuspezifische Praxis. Das kurze Konsekutivdolmetschen spielt eine zentrale Rolle im Gottesdienstgefüge und in der Darbietung der Predigt. Der Dolmetschmodus hat daher schon mit seiner Entdeckung, als kirchenübergreifend eingesetztem Mechanismus und mit seiner Verwendung allein im evangelikalen Bereich einen seltenen Aussage- und Zuordnungswert für das Milieu. Die allgegenwärtige Praxis des Dolmetschens (konsekutiv und simultan) stellt eine Besonderheit dar, durch welche evangelikale Kirchen heute markant aus der religiösen Landschaft herausstechen. Dabei ist der abschnittsweise Sprecherwechsel nach auffällig kurzen, konsekutiven Einheiten quasi ihr Alleinstellungsmerkmal sowohl in der religiösen Landschaft als auch im Vergleich zu allen anderen gängigen Dolmetschformen.

Den Auftakt der Analyse bietet unter 6.2 deshalb zunächst die möglichst kontextfrei gehaltene Darstellung des Sprecherwechsels, anhand derer spezifischen Funktionsprinzipien bzw. Normalitätsfolien etabliert werden. Diese werden als Grundlage benutzt, um unter 6.3 Aspekte eines *positiven Orientierungsmusters* herauszuarbeiten.

Den Fragen nach der Rolle der Dolmetscher im Kontext „evangelikaler Gottesdienste“, nach den milieuseitigen Konzeptualisierungen des Kirchendolmetschens und nach den vielfältigen Funktionen des Dolmetschers und der Dolmetschtätigkeit in evangelikalen Settings wird in den Abschnitten 6.4 und 6.5 mithilfe sekundären Datenmaterials aus der World Baptist Youth Convention und der Mormonenkirche nachgegangen.

Die Historizität des Modus und einige offenbar als archetypisch zu bezeichnende rhetorische Grundfunktionen werden unter 6.6 anhand eines kurzen Ausschnitts aus einem (verdolmetschten) Altarruf mit Billy Graham während einer Massenevangelisation im Jahre 1954 in Berlin gezeigt. Mit dieser und der anschließenden Analyse eines verdolmetschten Altarrufs aus der Pfingstgemeinde Victory Outreach in Hamburg aus dem Jahre 2009 unter 6.7, wird zugleich auch ein Beitrag zur Schließung einer weiteren Forschungsglücke geleistet: der Beschreibung wesentlicher Muster des *Altarrufs* als des zentralen evangelikalen Sprechereignisses während der Predigt. Die Ausarbeitung der Funktionen und Ziele des Sprechereignisses „Altarruf“, in vielen evangelikalen Kon-

texten ohne Dolmetscher kaum vorstellbar, dient hier der Bestimmung der rhetorischen und homiletischen Funktionen des kurzen konsekutiven Dolmetschmodus.

Die oben genannten Analysen und die Analyse eines faszinierenden Rollentausches zwischen Prediger und Dolmetscher in der Victory Outreach Church unter 6.8, eröffnen weitere zentrale Deutungskategorien zu den rituellen, symbolischen und performativ-inszenatorischen Funktionen der Dolmetschtätigkeit, die in diesem Abschnitt Anlass ist, zu einer genaueren Untersuchung der Durchlässigkeit der Dolmetscherrolle und ihrer Überschneidungen mit der Rolle des Predigers.

Der Empirieteil meiner Studie schließt unter 6.9 mit einer Reihe von Zwischenfällen, die hier innerhalb eines *negativen Orientierungsmusters* diskutiert werden, unter der Annahme, dass milieuspezifische Aktivitäten für die Teilnehmer stets beides sind, *relevant* und *problematisch*. In diesem Abschnitt werden die Ergebnisse der Interaktionsanalysen von Störungsfällen innerhalb einer fortlaufenden Diskussion in einen zunehmend dichterem, explanativen Rahmen eingebettet; theoretisiert werden darin die Normativität des kurzen, konsekutiven Kirchendolmetschens, die erweiterten Interventionsrechte des Dolmetschers sowie das in der diskursiven und strukturellen Nähe des Dolmetscherrolle zur Predigerrolle latent angelegte Konfliktpotential.



# I THEORETISCHER TEIL

## 2. Erste Annäherung an das Untersuchungsfeld

Die evangelikale Bewegung ist der globale Ereigniskontext der hier untersuchten Dolmetschphänomene. Diesem äußerst komplexen, breit gefächerten und teil unübersichtlichen Untersuchungsfeld nähere ich mich in diesem Kapitel nowendigerweise selektiv. Für die eingehendere Beschäftigung mit dem Feld sei daher zunächst auf eine Reihe systematischer religionswissenschaftlicher Übersichtsarbeiten (Geldbach 2005; Hempelmann 2009; Miller 2014) zu diesem Thema verwiesen. Die folgenden Darstellungen der historisch-gesellschaftlichen Entwicklungen, religiösen Glaubenssätze und konstitutiven Merkmale der Bewegung dienen hier allein als erster allgemeiner Kontextualisierungsrahmen für meine weiteren ethnographischen Beobachtungen und linguistischen Analysen, welche in Folgekapiteln selbstverständlich um zusätzliche Elemente ergänzt werden. Für die Integration in dieses Kapitel waren mir als Fachfremder, neben allgemeinen Hintergrundinformationen, zunächst besonders jene Aspekte maßgeblich wichtig, die halfen, das Verständnis der – erst einmal irritierend anmutenden – Dolmetschpraxis in den von mir besuchten Kirchen und kirchlichen Veranstaltungen, zu vertiefen. Unter 2.1 gehe ich dazu auf die religiösen Traditionen ein, in deren Kontext ich mich während meiner Datenerhebungen bewegt habe: Pfingstkirchen und Baptisten. Unter 2.2 und 2.3 werden entscheidende Momente der Entstehungsgeschichte der evangelikalen Bewegung und grundlegende dogmatische und theologische Einflüsse und Positionen innerhalb der Bewegung aufgezeigt. In einem kurzen Exkurs arbeite ich unter 2.4 abschließend einige Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Evangelikalen und Fundamentalisten heraus.

### 2.1 Pfingstkirchen und Baptisten

Im vorliegenden Abschnitt behandle ich die Traditionen der evangelikalen Gruppierungen, denen sich die von mir untersuchten Kirchenevents und Gemeinden zuordnen lassen, Pfingstler und Baptisten. Zwar sind in meine Untersuchungen auch Daten aus einigen weiteren kirchlichen Kontexten eingeflossen, etwa Informationen aus dem Archivmaterial der methodistischen Missionsgesellschaften mit frühen Zeugnissen zum Dolmetschen, ein Ausschnitt aus einem frühen (verdolmetschten) Auftritt Billy Grahams aus den fünfziger Jahren in Berlin oder Instruktionsdokumente zum Dol-

metschen bei den Mormonen (vgl. Abschnitte 2.3.4, 6.5 und 6.6), aber ich entdeckte diese Daten eher „intuitiv“ und „zufällig“, während es sich bei den Besuchen und Aufnahmen der Pfingstgemeinde Victory Outreach Church in Hamburg und Amsterdam und der umfangreichen Korpuserstellung auf der World Baptist Youth Convention um relativ systematische, von mir geplante und durchgeführte Einsätze und Datenerhebungen handelt. In der Pfingstgemeinde amerikanischen Ursprungs, Victory Outreach Church Hamburg, nahm ich einen verdolmetschten Hausgottesdienst auf und besuchte für ein Interview später die europäische Hauptfiliale in Amsterdam. Die Kirche lässt sich der Pfingst- und Charismatischen Bewegung als Teilmenge der evangelikalen Bewegung zuordnen. Diese Teilmenge wird im Folgenden unter 2.1.1 noch näher behandelt. Eine Kontextualisierung der Baptisten folgt unter 2.1.2.

### 2.1.1 Pfingst- und Charismatische Bewegung

Pfingstler und Charismatische ähneln sich in der Umsetzung ihrer religiösen Praxis und Dogmatik stark, so dass beide Gruppen häufig in einem Atemzug genannt werden; im englischen wissenschaftlichen Diskurs hat sich zur Charakterisierung der gesamten Bewegung gar das Kürzel P/c Christianity durchgesetzt. Unterschiede können, wenn überhaupt, vor allem anhand der verschiedenen geschichtlichen Entstehungsmomente und Erscheinungsformen formuliert werden: Die Wurzeln der Pfingstbewegung liegen in den Anfängen des zwanzigsten Jahrhunderts und gehen auf die Heiligungsbewegung zurück (Synan 1997). Die Heiligungsbewegung wiederum formierte sich innerhalb des Methodistentums als Reaktion auf die großen wirtschaftlichen Umwälzungen und sich verschärfenden sozialen Ungleichheiten dieser Zeit.

Millionen von Amerikanern erlebten die heftigen Fluktuationen des Wirtschaftszyklus, den Anfang der Kulturindustrie und vor allem die überhand nehmende Korruption und Gier des ungezügelten Kapitalismus als tödliche Bedrohung der Autonomie ihrer Gemeinden und ihrer eigenen Person (Birnbaum 1989:133).

Als Antwort auf die harsche äußere Realität wurden der Rückzug in die Innerlichkeit und die extreme Individualisierung der Gotteserfahrung propagiert (Gäbler 2004:41). Aus der Pfingstbewegung gingen häufig neue Kirchen- und Gemeindegründungen hervor; deswegen ist hier häufig von „Sektierertum“ die Rede.

Die Charismatische Bewegung artikulierte sich in der zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts und wird eher als Erneuerungsimpuls *innerhalb* bereits bestehender Ge-

meindezusammenhänge, in etablierten Pfingstgemeinden aber auch innerhalb alt eingessener Glaubensgemeinschaften (Newberg 2006:91) verstanden<sup>4</sup>.

Eines der entscheidenden Definitionskriterien für die Einordnung einer Gemeinde in die Pfingst- und Charismatische Bewegung ist der Glaube an die Charismata bzw. Gaben des Geistes:

What all phenomena gathered under the term Pentecostalism have in common is an emphasis on the charismatic “gifts of the spirit”, including any combination of healing, exorcism, prophecy, and speaking in tongues, as well as an emphasis on emotional and experimental expressions over and against discursive and doctrinal ones (Casanova 2001:435).

Charismata gelten in der Pfingst- und Charismatischen Bewegung als Zeichen Gottes bzw. des Heiligen Geistes; das Spektrum dessen, was jeweils darunter verstanden wird, ist breit gefächert und beinhaltet unter anderem Zungenrede, Geistiges Heilen und Prophezeiung. Beide, Pfingstler und Charismatiker, berufen sich dabei auf bestimmte biblische Passagen, beispielsweise auf Markus (16:17-18), die sie im Sinne von Zungenrede und Geistesheilung deuten, und auf den Brief an die Korinther (1:10-12), die im Interpretationsrahmen der Pfingstler ebenfalls Verweise auf Zungenrede, Prophezie, Wunderheilung und interessanterweise offenbar auch auf Mehrsprachigkeit und die Auslegung von Sprachen beinhalten.

Gleichzeitig stellen sich rein an dogmatisch-theologischen Elementen orientierten Definitionen jedoch häufig als unzureichend heraus, da die Pfingst- und Charismatische Bewegung – auch als bloße Teilmenge der Evangelikalen – nur schwer zu überschauen ist (vgl. Robbins 2004). Der Religionssoziologe Casanova klagt dazu:

Indeed the field is so complex and fluid that I do not think it would be either possible or helpful to stick to rigorous analytical categories from the past. I must confess, the more I read what experts in the field have to say, and they say very different often contradictory things, the more complicated the field gets, at least for me (2001:435).

Wie Casanova in diesem Zitat hervorhebt, wird man den lebendigen, komplexen und sich wandelnden religiösen Erscheinungsformen in der Pfingst- und Charismatischen Bewegung nicht gerecht, versucht man sie in die herkömmlichen Theoriekonstrukte der Religionssoziologie zu zwingen. Auch für mich erfordert der Anspruch, ein kohärentes Bild zu erstellen, bei der Untersuchung innerhalb dieser Gemeinschaften eine kontinuierliche, nicht immer befriedigende Suchbewegung, zumal sich meine Daten-

---

4 So verbreiteten sich charismatische Praktiken teilweise sogar in konservativen religiösen Gemeinschaften, beispielsweise in bestimmten Bereichen der katholischen oder orthodoxen Kirchen die dadurch weniger Nachdruck auf Institutionsstrukturen legten und der Spiritualität der Laien Raum zu schenken begannen (ebd.).

erhebung nicht nur auf die Pfingstgemeinde „Victory Outreach Church“ beschränkt, sondern innerhalb eines breiteren evangelikal-kontextes stattfindet.

Trotz dieser neuen, verwirrenden oder zumindest nicht immer deutlich einzuordnenden Ausdrucks- und Erscheinungsformen können zwei grundsätzliche Punkte bereits hier festgehalten werden: Zum einen, dass die Pfingst- und Charismatische Bewegung der am schnellsten wachsende Teil der Evangelikalen ist (vgl. auch Coleman 2000; Robbins 2004; Satyavrata 2006:221ff.) und, zum anderen, dass Elemente der pentekostalen Glaubenspraxis inzwischen offenbar Rückwirkungen auf die gesamte evangelikale Bewegung haben. Gerade deshalb war ihre Einbeziehung in vorliegende Untersuchung besonders relevant: Die im gesamten evangelikal-kontext verbreitete Dolmetschpraxis im kurzen Konsekutivmodus stellt hier, wie gesagt, beides dar, ein Alleinstellungsmerkmal des evangelikal-kontextes und in seinen kontextspezifischen Variationen und Ausgestaltungen auch ein phänomenologisch aufzuschließendes Differenzierungsmerkmal, das unmittelbare Zugänge zu den Wirkun-zusammenhängen innerhalb dieses „komplexen Feld“ verspricht. So lässt die Betrachtung der gerade in Pfingstkirchen äußerst beliebten Dolmetschpraxis Annahmen zu den Verbreitungsmechanismen und missionarischen Funktionen der Praxis innerhalb der inzwischen stärksten Strömung der evangelikal-kontext Bewegung noch prägnanter hervortreten. Angesichts des Forschungsbedarfs gilt es dabei dennoch auszuhalten, dass eine Reihe von Aspekten möglicherweise noch nicht geklärt und die Gültigkeit bestimmter Dynamiken und Tendenzen anhand zusätzlicher Daten zu verifizieren bleibt.

Casanova prognostiziert, dass sich die Pfingstbewegung noch im 21. Jahrhundert zur vorherrschenden Manifestationsform des Christentums auswachsen wird und vermutet, dass sie dann ein wichtiges Bindeglied zwischen allen christlichen Kirchen darstellen könnte:

Pentecostal Christianity [...] is already the most dynamic and fastest growing sector of Protestant Christianity worldwide and is likely to become the predominant form of Christianity of the 21st century, possibly linking all the Christian churches (2001:435).

In der Tat liegen Hochrechnungen vor, wonach sich die Zahl der Pfingstler und charismatischen Christen im Jahr 2025 auf 800 Millionen Menschen belaufen wird (Barrett 2000) und bereits zu diesem Zeitpunkt die Mehrheit der globalen Christenheit ausmachen könnte.

Wie bereits erwähnt, hat die Bedeutung der Geistesgaben, die sich in bestimmten Gemeinden in Form von ekstatischer Zungenrede und exorzistischen Praktiken, in gemäßigteren Kontexten aber teilweise auch nur in der verstärkten Verpflichtung der

Gemeindemitglieder, ihre jeweiligen „Talente“ aktiv zum Gemeindeleben beizusteuern, äußert, auch einen direkten Bezug zum Einsatz von Mehrsprachigkeit für evangelistische Zwecke und den Dolmetschauftrag. Einer der wichtigsten theologischen Legitimationsverweise (Emerick 2006) der spiritualistischen Glaubensprinzipien in der Pfingst- und Charismatischen Bewegung ist das Pfingstwunder mit seinen mehrfachen Bezügen zur „Gabe der Sprachauslegung“:

Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab. In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel. Als sich das Getöse erhob, strömte die Menge zusammen und war ganz bestürzt; denn jeder hörte sie in seiner Sprache reden. Sie gerieten außer sich vor Staunen und sagten: Sind das nicht alles Galiläer, die hier reden? Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören: Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zypern hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proseljten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden. (Apostelgeschichte 2:1-11, EU 1980).

Viele Pfingstler leiten aus dieser Stelle häufig in einem Zug sowohl die ekstatische Praxis der Zungenrede (vgl. Macchia 2006:223ff.), als auch die Notwendigkeit der Dolmetschpraxis ab, wobei in manchen afrikanischen Pfingstgemeinden diese Formen offenbar gleichrangig nebeneinander existieren (persönliche Kommunikation mit Kirsten Rütter, 14.9.2009). Als Simultandolmetschen gelten dann auch Spontanauslegungen des unverständlichen Sprachgewirrs von Zungenredenden durch andere anwesende Gemeindemitglieder für den Rest der Gemeinde. Diese dolmetschenden Gemeindemitglieder bezeichnen ihre Deutungen dann ihrerseits als Direkteingebung des Heiligen Geistes. Errington (2001:27) zufolge bildet die Gegenüberstellung des monolingualen Garten Edens und des multilingualen Chaos der Sündenstadt Babel häufig einen weiteren, sprachideologisch motivierte Legitimationsverweis für die offensive Sprachpolitik missionarisch aktiver, christlicher Gruppen, zu denen auch Pfingstkirchen in hohem Maße gehören.

Aufgrund ihrer immensen Ausbreitungsdynamik schreibt Casanova der Pfingst- und Charismatischen Bewegung bereits heute den Status der „ersten globalen Religion“ zu: „It [*pentecostalism* Anm. d. Verf. M.G.] is truly the first global religion“ (2001:437). Er gibt ihr damit ein Gewicht, das weit über den Rahmen bisheriger Ausbrüche charismatisch-pfingstlerischer Religiosität, wie etwa im Rahmen der Erweckungsbewegungen,

hinausweist: Während es sich in den vorherigen Phasen um nationale, vorrangig auf die Vereinigten Staaten begrenzte Ausbrüche mit multiplen Brennpunkten gehandelt habe, manifestiere sich die jetzige Verbreitung gleichzeitig global und lokal und sei damit ein historischer Präzedenzfall:

Pentecostalism is simultaneously global and local. In this respect it is historically unique and unprecedented. It is the historically first and paradigmatic case of a de-centred and de-territorialized global culture (ebd.).

Die Frage wie Dezentralisierung und lokale Autonomie mit dem dogmatischen Kern, den eine globale Kultur zumindest teilweise voraussetzt, vereinbar ist, entspricht in vieler Hinsicht der Frage, wie sich Pfingstler die Fähigkeit erhalten, an „Ausdrucksformen der religiösen Alternativkultur“ (Hempelmann 2007b:7), anzuknüpfen und dabei Räume für multikulturelles Zusammenleben (Irvin 2006) und die Transformationserfahrung Einzelner zu schaffen, ohne dabei selbst grundlegend transformiert zu werden. Dieses permanente Spannungsfeld lokal/global ist aus verschiedenen Blickwinkeln thematisiert worden.

[...] many argue that P/c consistently replicates its doctrines, organizational features and rituals in canonical, western form wherever it is introduced. [...] On the other hand many authors, including many of those who remark on P/c ability to replicate successfully in different cultures, stress that converts are quick to indigenize P/c forms of Christianity and they credit these churches with a remarkable ability to adapt themselves to the cultures into which they are introduced (Robbins 2004:118).

Während zunächst zu vermuten ist, dass sich durch die hier ermutigten, kulturellen Kontakte und Verschmelzungen immer auch flüchtige oder auch permanente Neuerungen und Überschreibungen kollektiver Erfahrungen und Wahrheiten ergeben (Satyavrata 2006:221f.; Naudé 2010:292), bezeugt die Erhaltung einer zwar nicht homogenen aber dennoch als spezifisch pentekostal erkennbaren Realität eher, dass die Pfingstbewegung offenbar über Erhaltungs- oder Resistenzmechanismen verfügt, dieses inhärente Paradox aufzulösen und eigenen, grundlegenden Transformationen zu widerstehen. Da Sprach- und Translationsarrangements ja typischerweise beides, Vehikel der Informationsverbreitung und des Kulturkontakt als auch Vehikel der Veränderung darstellen, sind Hinweise zur Klärung des Paradoxes besonders auch hierin zu suchen.

Aufgrund ihrer Dynamik ist die Pfingst- und Charismatische Bewegung bereits heute die stärkste Kraft innerhalb der gesamten Evangelikalischen Bewegung. Ihre zunehmenden Einflüsse zeigen sich beispielsweise in Bezug auf die Konzeption der an die Gemeinschaft weiter zu gebenden Gaben Gottes „gifts“ oder „Talente“, Konzepte, die so auch in vielen eindeutig nicht der Pfingstbewegung zuzurechnenden evangelikalischen

Gemeinden existieren und dort ebenfalls eine ausgeprägte Freiwilligenkultur beflügelt haben. Dies wurde auch im Rahmen meiner Erhebung deutlich, wo mir der Begriff der geistigen Gabe, als „gift“ oder „talent“ nicht nur bei den Pfingstlern sondern sehr häufig auch bei den Baptisten begegnete und auch die Konzeptualisierungen der Dolmetschpraxis prinzipiell auf ähnlichen spiritualistischen Positionen wie der oben geschilderten „Gabe des Sprachenauslegens“ beruhten (vgl. 6.4.3).

## 2.1.2 Baptisten

Der Weltjugendkongress der Baptisten in Leipzig war der zweite größere Schauplatz meiner Datenerhebung, und auch ihre religiöse Tradition soll im Folgenden näher beleuchtet werden.

Die Baptisten waren eine der ersten Gruppierungen, die aus der Reformation hervorgingen. Baptistengemeinden formierten sich ab ca. 1610 in den Niederlanden und England, später in Deutschland und der Schweiz. Heute sind sie eine der größten protestantischen Bekenntnisgemeinden, deren wichtigsten Anhängerschaften sich in Nord- und Südamerika, Afrika und Asien befinden. Schätzungen zufolge gibt es weltweit ca. 110 Millionen Baptisten.

Das zentrale Dogma der Baptisten, die Glaubenstaufe, hängt eng mit ihrem Glauben an eine spirituelle Wiedergeburt zusammen. Das ein Bekehrungserlebnis oder die Glaubenserfahrung besiegelnde Ritual haben die Baptisten mit vielen in pietistischer Tradition stehenden Gruppierungen gemeinsam.

In some varieties of Pietism, this experiential focus took the form of an insistence that the believer must personally undergo a 'born again' experience in which his or her commitment to Christ was affirmed (Stromberg 1993:4).

Die Baptisten haben den Glauben an die spirituelle Wiedergeburt durch die Taufe jedoch zum Programm erhoben und so ritualisiert, dass sie, als zweitgrößte Konfession Nordamerikas, wie keine andere religiöse Gruppe dieses zutiefst amerikanische Prinzip des Neuanfangs verkörpern. Der baptistische Aufruf zur spirituellen Erneuerung „to be born again“ ist heute gleichzeitig ein kultureller Gemeinplatz, der in großen Teilen des evangelikalen Spektrums angloamerikanischer Prägung, in vielen Pfingstgemeinden (Akar 2006:67ff.) und sogar in esoterischen Kreisen der New-Age-Bewegung widerhallt. Ein klassisches – nicht nur auf die Baptisten bezogenes – Beispiel dieser Erneuerungskultur sind die sogenannten „Revivalgottesdienste“ (revival meetings), die speziell dazu veranstaltet werden, den Glauben im Rahmen der gemeinsam durchlebten Wiedergeburt kollektiv zu erfahren und neu zu entfachen. Große Teile der ameri-

kanischen Bevölkerung bezeichnen sich als sogenannte Born-again-Christen und geben an und bereits eine einschneidende Bekehrungserfahrung hinter sich zu haben:

According to a 1989 survey 40 percent of Americans identified themselves as 'born again' a designation derived from the Gospel of John that connotes an evangelical conversion experience (Balmer 2000:9).

Auch die Mehrheit der neuen Gemeinden in der freikirchlichen Landschaft Deutschlands ist „in der Taufpraxis [...] baptistisch orientiert. Christsein aufgrund von persönlicher Entscheidung gewinnt an Bedeutung“ (Hempelmann 2007a:203f). Den lutherischen Gedanken des „Priestertums aller Gläubiger“ nehmen Baptisten ebenfalls sehr ernst. Das bedeutet in der Praxis, dass Pastoren oft nur nebenberuflich predigen, dass Frauen ordiniert werden dürfen und dass in bestimmten Gemeinden Pastoren manchmal sogar ganz abgelehnt werden.

Ein weiteres wichtiges Merkmal der Baptisten ist die kongregationalistische Orientierung, wonach jede lokale Gemeinde ihre Lehre eigenverantwortlich vertritt. Die kongregationalistische Orientierung ist ein Aspekt des baptistischen Selbstverständnisses, der die extreme Ausdifferenzierung innerhalb der baptistischen Tradition erklärbar macht. Allein in Amerika gibt es Balmer zufolge mehr als fünfzig baptistische Denominationen und innerhalb dieser Denominationen wiederum unzählige unabhängige Kirchen und Gemeinden (Balmer 2000:3). Damit stellen die Baptisten ein Paradebeispiel der amerikanischen evangelikalen Tradition dar, das demonstriert welche extremen Binnenabweichungen selbst innerhalb ein und derselben konfessionellen Gruppe möglich sind.

Diese Differenzen sind auch durch den Bruch zwischen den beiden großen amerikanischen Baptistenbünden, der Southern Baptist Convention und den Baptisten der nördlichen Bundesstaaten, anschaulich belegt, ein Bruch, der ihrer allgemeinen Ausbreitung jedoch keineswegs im Wege steht. Die beiden grundlegenden theologischen Einflüsse innerhalb der Baptisten sind der Calvinismus und der Armenianismus, wobei die jeweilige Orientierung eine entscheidende Rolle für das Verständnis des Missionsauftrags spielt. Vgl. Granade/Geer (2006:67):

The tension between these two competing theologies has remained a persistent theme in Baptist life, influencing the degree of interest in evangelism. Calvinists see no need of evangelism for all is God's action; Armenians believe that God uses human agency and requires human activity to establish His kingdom.

Unter dem englischen Baptisten William Carey und durch die Erfolge der Erweckungsbewegungen beflügelt, entwickelte sich der ausgeprägte missionarische Impuls der Baptisten gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts; dieser kulminiert in der Gründung der baptistischen Missionsgesellschaft „General Missionary Convention of

the Baptist Denomination in the United States for Foreign Mission“, die Anfang des neunzehnten Jahrhunderts weltweit aktiv wurde. Der Großteil der internationalen Baptisten versteht sich als evangelikal in armenianistischer Tradition, gerade in Deutschland und Europa gibt es jedoch eine Reihe von baptistischen Gemeinden, die sich aus dem evangelikalen Selbstverständnis bewusst herausnehmen (Holthaus 2007). In Amerika wiederum gibt es unter evangelikalen Baptisten auch viele liberale Positionen, die beispielsweise durch die „Bewegung des sozialen Evangeliums“ (social gospel) und Anliegen wie Arbeiterschutz, Volksgesundheit oder Ausweitung der karitativen Missionsarbeit vertreten werden. Heute werden diese durch moderne Aktivisten, wie den von mir auf der Weltjugendkonferenz aufgenommenen Shane Clairborne, repräsentiert, der in der Tradition von Vorbildern wie Martin Luther King und Jesse Jackson – beide Baptistenpastoren und *gleichzeitig* Bürgerrechtler – stehend predigte. Tendenziell links öffneten sich diese Gruppierungen sogar den Lehren des theologischen Liberalismus „etwa durch Abschwächung der biblischen Autorität oder durch Aufweichung der Lehre vom Sühnetod Christi“ (Gäbler 2004:41).

Die deutschen Baptisten sind mehrheitlich im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ (BEFG) organisiert. Darin sind nach Eigenangaben ca. 810 Baptisten- und Brüdergemeinden und ca. 82 000 Mitglieder zusammengeschlossen, er gilt als größte freikirchliche Vereinigung Deutschlands (Stand 2011, BEFG-Statistik). Der 1905 entstandene Baptistische Weltbund, die „Baptist World Alliance“ (BWA), ist heute der größte globale Zusammenschluss der Baptisten mit 41,5 Millionen offiziellen Mitgliedern und 221 affilierten Baptistenbünden in 117 Ländern (ebd.). Die World Baptist Alliance vertritt mit zahlreichen Initiativen und Projekten überall auf der Welt ihre drei großen erklärten Ziele:

- 1) Einheit der Baptisten (networking the Baptist family)
- 2) Evangelisation (proclaiming and living the Gospel) und
- 3) Verringerung der Leiden und Verbreitung der Menschenrechte (to a lost and hurting world (vgl. BWA: Mission and Vision).

Die oben genannten Akteure BWA (international) und BEFG (für Deutschland) arbeiteten bei der Durchführung der hier untersuchten World Baptist Youth Convention zusammen, wobei alle leitenden Funktionäre anwesend waren. Eine ausführlichere Darstellung der Dolmetscharrangements dieser Großveranstaltung folgt in Abschnitt 6.4. Zunächst soll mit den nun folgenden Ausführungen ein deutlicherer Kontextualisierungsrahmen für die gesamte evangelikale Bewegung geschaffen werden, der die beiden oben beschriebenen Traditionen zuzuordnen sind.

## 2.2 Evangelikale global: Zahlen und Entwicklung

Die evangelikale Bewegung ist überkonfessionell mit Anhängern überall auf der Welt und in fast jeder Denomination. Evangelikale Strömungen sind auch in traditionellen konfessionellen Gruppen, etwa der römisch-katholischen oder der orthodoxen Kirche, manifest geworden, eine Entwicklung, die nicht zuletzt vor dem Hintergrund der „starken konfessionellen Durchmischung der westlichen Gesellschaft“ zu deuten ist, wodurch es „zu Berührungen und Verbindungen, die noch vor Jahrzehnten undenkbar gewesen wären“ gekommen ist (Holthaus 2007:14). Diese diffuse Situation und die expansive Grundhaltung vieler evangelikaler Gruppierungen wirken sich erschwerend auf die maßstabsgerechte Bewertung und Darstellung des Phänomens aus:

Die Schwierigkeit einer genauen Bezifferung liegt darin, dass es sich um eine „Bewegung“ handelt, nicht um eine Kirche mit fester Mitgliedschaft. Es gibt Evangelikale, die nicht einmal wissen, dass sie „Evangelikale“ sind, auch wenn sie deren Grundüberzeugung teilen. Nicht in jeder Kirche oder jedem Kulturkreis ist der Begriff geläufig (a.a.O., S. 13).

Es ist somit nicht verwunderlich, dass die zahlenmäßigen Angaben teils erheblich variieren. Nach Eigenangaben der „World Evangelical Alliance“, dem größten Evangelikalen Zusammenschluss zählt die Bewegung weltweit 420 Millionen (FAZ, 10.01.2009). Anderen Schätzungen zufolge umfasst die Bewegung weltweit bereits 600 Millionen (Jung 2007:16). Unbestritten gelten die Evangelikalen innerhalb der globalen Christenheit als die am dynamischsten wachsende Glaubensgemeinschaft. Dabei ist vor allem der Ausbreitung der Evangelikalen zuzuschreiben, dass das Christentum unter den am schnellsten wachsenden Weltreligionen aktuell an zweiter Stelle hinter dem Islam steht. Es wird angenommen, dass sich die Evangelikalen zwischen 1970 und 2000 global gesehen mehr als verdoppelt haben (Lambrecht/Baars 2009:11).

### 2.2.1 Evangelikale in Deutschland

Das latente Defizit zu Erscheinungsformen, Verbreitung und Aspekten der evangelikalen Frömmigkeitspraxis trifft auch auf die Informationslage zur Thematik „Evangelikale in Deutschland“ zu. Veröffentlichungen stammen hier häufig entweder aus dem evangelikalen Bereich selbst oder aus dem Lager der scharfen Kritiker. Da ist etwa die Informationsschrift „Was ist evangelikal?“ des evangelikalen Autors Jung (2007) oder das Buch von Holthaus „Die Evangelikalen: Fakten und Perspektiven“ (2007), ebenfalls „bekennender“ Evangelikale. Auch er stellt fest „dass sich im deutschsprachigen

Raum bisher kaum jemand intensiver mit ihnen [den Evangelikalen Anm. d. Verf. M.G.] auseinandergesetzt hat“ (Holthaus 2007:15).

Auf der anderen Seite gibt es in den Medien vereinzelt kritisch aufblitzende Stellungnahmen, häufig jedoch in einer eher reißerischen Auseinandersetzung mit den anti-liberalen Positionen bestimmter evangelikaler Gruppierungen oder Veranstaltungen, etwa zum Thema Homosexualität anlässlich des umstrittenen Christivals 2008<sup>5</sup>. Auch das Buch „Mission Gottesreich“ von Lambrecht/Baars (2009) hinterlässt trotz interessanter Beobachtungen einen Beigeschmack von Sensationsjournalismus und Panikmache. Ausnahmen sind die differenzierten Publikationen des Leiters der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen, Hempelmann (z. B. 2009), der einen wichtigen Beitrag zur maßstabsgerechten Darstellung des Phänomens und zur Verortung evangelikaler Gruppierungen in der deutschen religiösen Landschaft leistet.

Wie bereits erwähnt, sind die wichtigsten Verbreitungsgebiete der Evangelikalen aktuell Nord- und Südamerika, Afrika und Asien. In Deutschland wie auch im übrigen Europa sind Evangelikale schwächer vertreten als in der restlichen Welt. Der Prozentsatz evangelikaler Christen wird in Deutschland auf ca. 1,7 Prozent der Gesamtbevölkerung geschätzt (Jung 2007:17; Holthaus 2007:20). Damit ist die Bewegung in Deutschland im Vergleich zu anderen Ländern ein eher marginales Phänomen. Die unterproportionale Repräsentation besteht jedoch nur zum Rest der Welt, im innergesellschaftlichen Vergleich wächst die Bewegung auch hier mit steigender Tendenz.

Neuerdings, so Hempelmann, sprössen Gemeinden evangelikaler Prägung „wie Pilze aus dem Boden“ (2007a) und entwickelt sich der evangelikale Glauben zu einer Art neuer „Trendreligion“ (Lambrecht/Baars 2009:11). Ihr „Kristallisationspunkt [...] ist die „Deutsche Evangelische Allianz“, die sich zunehmend in Richtung einer evangelikalen Allianz entwickelt hat“ (Hempelmann 2007b:7). Als deutscher Dachverband der Evangelikalen ist die „Deutsche Evangelische Allianz“ eine der 127 nationalen Allianzen, die gemeinsam die „World Evangelical Alliance“ bilden. Ihre Positionen und Leitlinien unterscheiden sich kaum von denen der globalen Allianz. So ließ auch die Deutsche Evangelische Allianz in einem Aufruf von 2008 verkünden: „Gott ruft alle Gläubigen auf, das Evangelium in die Welt zu tragen. Jeder muss diese Botschaft hören [...]“ (WEA 2008). Laut Deutscher Evangelischer Allianz lassen sich die Evangelikalen in Deutschland zurzeit auf ca. 1,3 Millionen beziffern. Sie sind in den ver-

---

5 „Der Spiegel“ kommentierte die mit 16 000 Teilnehmern in Bremen stattfindende Jugendveranstaltung, auf der u. a. ein Workshop zur Heilung von Homosexualität angeboten wurde, mit den Worten „der evangelikale Feldzug sei nun endgültig in Deutschland angekommen“ (28.4.2008).

schiedensten freikirchlichen aber auch landeskirchlichen Kontexten vorzufinden. Andere Schätzungen liegen konservativer bei nur ca. 700 000 (Holthaus 2007:23).

Innerhalb der Volkskirchen breiten sich evangelikale Strömungen nur langsam aus, was Holthaus mit der – trotz offensichtlicher Erosion althergebrachter Formen der Konfessionszugehörigkeiten – immer noch starken öffentlichen Stellung der Volkskirchen begründet. Kirchenleitungen der Landeskirchen hätten meist ein „pluralistisches Gepräge“ (a.a.O., S. 21) und stünden evangelikalen Strömungen innerhalb der eigenen Reihen eher ablehnend gegenüber. In den 23 evangelischen Landeskirchen konzentrierte sich der Anteil an Evangelikalen vor allem auf die traditionellen Gebiete der deutschen Erweckungsbewegung des neunzehnten Jahrhunderts und auf Kreise pietistischer Tradition, etwa in Württemberg.

Die Einflüsse aus Amerika verbanden sich hierzulande mit der einheimischen Tradition des Pietismus und der Erweckungsbewegung und führten zum derzeitigen Gepräge des deutschen Evangelikalismus, das sich vom Bild der evangelikalen Bewegung in anderen Ländern unterscheidet. Es ist daher keineswegs Kopie einer typisch amerikanischen Frömmigkeit, sondern eine eigenständige Form eines engagierten Christentums mit deutschen und angloamerikanischen Wurzeln. Pietistische Frömmigkeit ist hier ebenso vorzufinden wie postmoderne Kreativität, nüchternes deutsches Bürgertum ebenso wie enthusiastische Begeisterung (a.a.O., S. 42f.).

Die meisten deutschen Evangelikalen finden sich in den Freikirchen unterschiedlichster Denominationen. Viele dieser Freikirchen können in ihrer Gesamtheit als evangelikal bezeichnet werden und sind in ebenfalls als einheitlich evangelikal charakterisierbaren Verbänden wie dem „Bund Freier Evangelischer Gemeinden“, den sogenannten Brüdergemeinschaften oder dem „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden“ organisiert (a.a.O., S. 23). US-amerikanische Evangelikale trieben die Bewegung in Deutschland bereits seit den fünfziger Jahren aktiv voran, mit Gemeindegründungen, Bibelschulen usw., während das evangelikale Zugpferd Billy Graham vor Hundertausenden von Teilnehmern (Jung 2007:13) predigte. So gibt es hierzulande eine distinkte und in vieler Hinsicht gemäßigtere Form evangelikaler Frömmigkeit, die weniger aufgrund ihrer Überzeugungen als vielmehr aufgrund ihres traditionelleren Stils als „gewachsen“ betrachtet wird und der sich auch bestimmte evangelische Landeskirchen gegenüber zunehmend öffnen. Bei anderen Freikirchen oder freikirchlichen Vereinigungen, etwa dem oben genannten „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ der Baptisten, ist nur ein Teil der Mitglieder als evangelikal zu bezeichnen; die „Baptist World Alliance“, welcher der BEFG international angeschlossen ist, hat jedoch wiederum ein deutlich stärkeres evangelikales Profil.

Gleichzeitig ist unübersehbar, dass in Deutschland – wie auch in vielen anderen Ländern – die Bewegung unabhängiger Gemeinden evangelikaler Orientierung anwächst. Diese Gemeinden oder Hauskreise entstehen meist durch missionarische Basisinitiativen. Holthaus (2007:24) prophezeit, dass diese Gemeinden, deren Gesamtzahl im deutschen Kontext schätzungsweise noch bei unter 50 000 Mitgliedern liegt, zukünftig eine beachtliche Rolle spielen werden. Damit decken sich die Prognosen von Holthaus für Deutschlands Evangelikale mit der Globaleinschätzung Casanovas zur Pfingst- und Charismatischen Bewegung (2001).

Sie decken sich auch mit meinen eigenen Beobachtungen in dem Hamburger Ableger der von mir 2009 besuchten Pfingstkirche Victory Outreach Church, die bei meinem Besuch ein kleiner Hauskreis im Privathaus des Pastorenehepaars war und inzwischen zu einer größeren Gemeinde mit eigenen Räumlichkeiten herangewachsen ist. Auch Hempelmann bemerkt, dass ein immer größerer Teil der Evangelikalen hierzulande durch autonome Gemeindeneugründungen rekrutiert werde, deren Zuordnung zunehmend schwerfalle, da sie nicht im „traditionell“ freikirchlichen Milieu angesiedelt sind:

Heute bezeichnen sich [...] als Freikirchen nicht nur Gemeindeverbände, die in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) zusammengeschlossen sind [...] Vielmehr kann beobachtet werden, dass sich immer mehr neue Gruppen unter der Selbstbezeichnung „evangelische (!) Freikirche“ etablieren, die weder eine organisatorische Beziehung zu den evangelischen Landeskirchen noch zu den klassischen Freikirchen haben und in ihrem Selbstverständnis teilweise hervorheben, dass sie konfessionsunabhängig (nondenominational) sind (2007a:203f.).

Vor diesem Hintergrund scheint es notwendig, eine Unterscheidung zu treffen zwischen in Deutschland gewachsenen klassischen evangelikalen Freikirchen, die an pietistische Traditionen anknüpfen, und Kirchen, die aktuell durch „ausländische“ Mutterkirchen in Deutschland „gepflanzt“ werden – wie es im evangelikalen Missionsjargon häufig heißt – und dadurch möglicherweise entferntere kulturelle Bezüge mitbringen, etwa pfingstlich-charismatische Kirchenneugründungen. Die Bezeichnungen „Pfingstkirche“ oder „evangelikal“ sind somit zwar Orientierungshilfen, für sich allein genommen aber häufig leider noch nicht ausreichend, um Profil, Stellung und Praxis der jeweiligen Kirchen zu beschreiben.

## 2.2.2 Organisationsformen

Der wichtigste globale Zusammenschluss der Evangelikalen ist die seit 1846 bestehende „World Evangelical Alliance“. Des Weiteren gibt es die seit 1974 bestehende

„Lausanner Bewegung für Weltevangelisation“, die nach einem Evangelisationskongress unter Billy Graham gegründet wurde. Auch die große Anzahl international agierender evangelikaler und missionarischer Werke und Vereine haben eine „nicht zu unterschätzende integrative Funktion“ (Holthaus 2007:27) innerhalb der Bewegung. In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass viele der globalen missionarischen Organisationen auf amerikanische Initiativen zurückgehen (Birnbäum 1989:128). Brouwer et al. (1996) sehen den Exportschlager „American Gospel“ gar als ein spezifisch platziertes Kulturprodukt der USA, fassen dieses in ihrer interessanten Monographie jedoch leider etwas undifferenziert unter „Christian Fundamentalism“ (zur Notwendigkeit der Differenzierung vgl. Abschnitt 2.4) zusammen:

Perhaps the dissemination of their religious beliefs is not imperialistic in the old colonial sense, just as the spread of multinational corporations cannot be ascribed to capitalistic plotting on Wall Street. However, even as Christian Fundamentalism is purveyed by an aggressive international sales force – Koreans, Nigerians, Germans, Filipinos, Brazilians, Australians and Guatemalans – the social product that they distribute so successfully around the globe is clearly stamped ‘Made in the USA’ (a.a.O., S. 11).

Zentrale Dokumente der evangelikalen Bewegung sind die „Lausanner Verpflichtung“ (1974), in der die Weltevangelisation als vorrangigstes Ziel der Bewegung postuliert ist, und das Dokument „Lausanne II/Manifest von Manila“ (1989), worin bekräftigt wird: „Die ganze Kirche ist aufgerufen, der ganzen Welt das ganze Evangelium zu bringen“ (Manila-Manifest 1989:1)<sup>6</sup>.

Der Evangelisationsauftrag ist der zentralste Aspekt des Selbstverständnisses der Evangelikalen als Christen und wird von allen oben genannten Verbänden, Dachverbänden und in allen Gründungsdokumenten nachdrücklich betont. Den Auftrag, die weltumspannende Kirche zu errichten, nehmen die assoziierten Kirchen typischerweise äußerst ernst, was sich in vielfältigen Projekten, Missionsreisen, Evangelisationsen im Umkreis bestehender Kirchen, Kirchenneugründungen, aktiver Gemeindefarbeit und intensiver Kontaktsuche zu ortsansässigen Bürgern (outreach) äußert. Nicht zuletzt an diesem missionarischen Einsatz ist, Holthaus (2007) zufolge, die Intensität der jeweiligen evangelikalen Überzeugung abzulesen.

Die Evangelisation anderssprachiger Gruppen erfordert den systematischen Einsatz von Dolmetschern und Bilingualen als „Botschaftern des Evangeliums“. Dass diese Personen die Schlüssel zur Erfüllung des Missionsauftrags sind, wird im Manifest von

---

6 Gemeint sind mit „ganzer Kirche“ alle assoziierte Kirchen, Gemeinden, Konfessionen, Organisationen, Netzwerke (Anm. d. Verf. M.G.).

Manila (1989) deutlich unterstrichen; die interkulturellen Rollenanforderungen der internationalen Missionare werden darin wie folgt spezifiziert:

The most effective messengers to reach them (*the unreached*, Einfügung d. Verf. M.G.) will be those believers who already belong to their culture and know their language. Otherwise, cross-cultural messengers of the gospel will need to go, leaving behind their own culture and sacrificially identifying with the people they long to reach for Christ (Manila Manifesto 1989).

### 2.3 Evangelikale Bewegung: Entstehung und Tradition

Die Wurzeln des amerikanischen Protestantismus liegen in den europäisch-angelsächsischen Protestwellen, die sich vor dem Hintergrund der Reformation fast zeitgleich zu der kontinental-europäischen Auflehnung gegen das religiöse Monopol der katholischen Kirche entwickelten. Die Puritaner als eine starke Kraft dieser Bewegung propagierten die Säuberung der Kirche von katholischen Elementen und orientierten sich dabei an den radikalen Positionen der Reformatoren auf dem europäischen Kontinent (Balmer 2006). Aus den Puritanern gingen die Separatisten hervor, deren geistiger Führer, Robert Browne (1550-1633), den Kongregationalismus begründete (Geldbach 2005:33) mit der Idee, eine universelle, unter Christus vereinte Kirche ohne weltliches Oberhaupt und eine flache, freikirchliche Kirchenstruktur mit autonomen Gemeinden zu erschaffen. Die spärlich besiedelte amerikanische Ostküste bot den Anhängern der kongregationalistischen Theologie Brownes einen religiös noch zu erschließenden Raum mit hohem Entfaltungspotential. Auch die Baptisten, deren puritanischer Reformwille vergleichbar mit dem der Kongregationalisten war, flohen vor der Verfolgung der katholischen Kirche und erschlossen sich diesen Raum. In Amerika wuchsen sie allmählich zum zweiten großen Pfeiler des entstehenden amerikanischen Protestantismus heran. Die dritte große Gruppierung, die Methodisten, formierte sich unter den ehemals anglikanischen Wesleybrüdern, die nach ihrer Übersiedlung nach Nordamerika die Bischöflich-methodistische Kirche gründeten.

Als erste nicht von Katholiken, sondern größtenteils von Protestanten gegründete westliche Gesellschaft entwickelten sich die Vereinigten Staaten in kurzer Zeit zu dem viel zitierten „melting pot“ der Moderne. Balmer skizziert die facettenreichen Anfänge der religiösen Landschaft Amerikas um 1700 folgendermaßen:

[...] the western shores of the Atlantic had become a virtual laboratory of ethnic and religious diversity, harboring English Puritans in New England, dissenting Baptists in Rhode Island [...] a polyglot culture in New Jersey that encompassed Dutch along with Scottish Presbyterians and English Quakers, Moravians, Lutherans, Quakers and various anabaptists in Pennsylvania; English Catholics in Mary-

land; and Swedish Lutherans along the Delaware. To the south Anglicans controlled the religious life of Virginia and Georgia [...] (2000:2f.)

Die heute schier unüberschaubaren Variationen religiöser Glaubensformen und -praktiken in Amerika spiegeln diesen genuin amerikanischen Pluralismus wider, in dem es keine nationalen Kirchen gibt, „keinen zentralen, den amerikanischen Protestantismus einenden Begriff von Kirche und keine Autoritätsinstanz, die solche Traditionen „von oben“ festlegen kann, sondern Kirchen die Denominationen genannt werden“ (Birnbäum 1989:130).

Die unsichtbare Kirche der protestantischen Tradition erhielt somit in den Vereinigten Staaten ihre sichtbare Gestalt in einer Vielfalt von dogmatischen und kirchlichen Vereinigungen, die letztlich Zusammenschlüsse lokaler Gemeinschaften waren. Diese Denominationsstrukturen waren weder von hierarchischen Autoritätsstrukturen noch von formalen demokratischen Mechanismen geprägt (ebd.).

### 2.3.1 Pluralismus

Der Pluralismus wird häufig als einer jener Einflüsse genannt, der Verschmelzungen, die Bildung neuer Allianzen und Ausdrucksformen und die Überschreitung dieser alt-hergebrachten nationalen, geographischen, ethnischen, dogmatischen und kulturellen Grenzen erst ermöglichte (Balmer 2000; Geldbach 2005).

Historisch betrachtet wurde der Pluralismus durch den ersten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten (first amendment) im Jahre 1791 begründet, mit welchem Religion und Staat strikt voneinander getrennt und vor wechselseitigen Zugriffen geschützt wurden (Balmer 2000:4). Die ursprünglich offenbar angedachte Idee einer Einheitsreligion wurde angesichts der bereits vorhandenen Pluralität der religiösen Landschaft fallen gelassen, da sie die Gefahr der Destabilisierung barg:

More than anything [...] the First Amendment was a political settlement. [...] American religion in the eighteenth century was already pluralistic, and the founding fathers recognized that they could never impose an established church on all the colonies (ebd.).

Balmer zufolge war die pluralistische Tradition und Religionsfreiheit damit eher politischen Sachzwängen und Realismus als kultureller Progressivität oder visionärer Weitsicht geschuldet: Die Gründungsväter wussten, dass anderenfalls massiver Widerstand auf lokaler Ebene drohen würde und stellten so sicher, dass religiöse Interessenkonflikte aus der politischen Sphäre möglichst ausgeklammert wurden. Ähnlich argumentiert auch der Religionssoziologe Birnbäum (1989:122), dass der amerikanische Weg der Trennung von Kirche und Staat nicht die *Voraussetzung* des Pluralismus, sondern eher sein *Resultat* war. Dies sei unter anderem auch an den Verfassungen der dreizehn

früheren Kolonien, die bereits vor der Bundesunion von 1789 Staaten waren, abzulesen. Birnbaum spricht hierbei von einem „De-Facto-Pluralismus“ (1989:253), der mehr den realen Bedingungen entspringt als politischem Willen. Aus diesem Grund habe der Einflussfaktor Pluralismus als frühe amerikanische Tradition letztlich einen geringeren Einfluss auf die Ausgestaltung der religiösen Landschaft Amerikas gespielt als der frühe europäische Protestantismus.

Die Einteilung Birnbaums in Pluralismus und De-Facto-Pluralismus scheint hier überaus nützlich, da zu vermuten ist, dass Pluralismus aus pluralistischer Überzeugung zu authentischeren, dialogischeren und offeneren religiösen Formen führt als ein funktionaler, zweckorientierter Pluralismus, der vor allem dazu existiert, bestehende Widersprüche zu verdecken oder einfach um „alle mit ins Boot zu holen“. Im Kontext von angewandter Mehrsprachigkeit und Translationsaktivitäten, welche ja ihrerseits zunächst als Ausdruck einer pluralistischen Orientierung aufzufassen sind, wäre jeweils differenzierter zu schauen, auf welche Art und Weise pluralistische Ansätze realisiert werden, indem beispielsweise geprüft wird, ob sich Kulturen tatsächlich auf Augenhöhe begegnen und ob ein bewusster, gleichberechtigter Umgang mit kulturellen und sprachlichen Unterschieden stattfindet.

Auch hierzulande verbreiten evangelikale Gemeinden oftmals erfolgreich ein pluralistisches multikulturelles Flair, indem sie sich beispielsweise bereits in ihren Selbstbezeichnungen als „international church“ aufstellen. Es ist anzunehmen, dass die jeweiligen Translationsarrangements entscheidende Indizien liefern können für die Einschätzung, wann es sich hierbei tatsächlich um gleichberechtigte Interkulturalität handelt und wann, wie beispielsweise Stöhr behauptet, um Pidgin-Religion, „die keineswegs die originalen Sprachen und Kulturen in ihrer Ausdruckskraft, Authentizität und Erscheinungsformen ernsthaft beteiligt, sondern einen bestimmten Frömmigkeitstypus (europäisch-US-amerikanischer Provenienz) mit einigen afrikanischen Kleidern, lateinamerikanischen Melodien oder asiatischen Gesten ausschmückt“ (1989:234).

### 2.3.2 Pietismus

Sonntagmorgen 10 Uhr, evangelische St. Matthäus-Gemeinde in Bremen-Huchting. Für einen protestantischen Gottesdienst in einer norddeutschen Großstadt ist das Gotteshaus mit 300 Personen erstaunlich gut gefüllt. Kaum ein Platz ist in den Bänken frei. Und dabei ist ein ganz normaler Sonntag – keine Konfirmation, nicht Weihnachten oder Ostern. Schon im Vorprogramm des Gottesdienstes merkt man, dass hier etwas anders ist. Die Gemeinde singt bei den Liedern kräftig mit. Ein Anspiel führt in das Thema des Gottesdienstes ein. Jemand erzählt wie er Gott in der vergangenen Woche konkret erfahren hat. In der Predigt, für landeskirchliche Ver-

hältnisse lang, wird ganz selbstverständlich von der Autorität der Bibel ausgegangen. Der Pastor benutzt zur Illustration eine Power-Point-Präsentation. Die Zuhörer sind gespannt, einige machen sich sogar Notizen. Viele haben ihre Bibel dabei und lesen mit. [...] Sonntagmorgen, 12 Uhr, gleicher Tag, gleicher Ort. Diesmal sind fast 250 Personen anwesend, meist jüngere Leute. Die gleiche Predigt, aber das Rahmenprogramm ist auf das jüngere Publikum zugeschnitten. Die Musik orientiert sich an zeitgemäßen Rhythmen, ein Schlagzeug ist im Einsatz. Eine Videoeinspielung dient als Einstieg in die Predigt, eine „Lobpreisband“ begleitet den Gesang. Auch hier gehen die Besucher mit, lassen sich anstecken und begeistern (Holthaus 2007:7f.)

In seinem oben zitierten Buch „Die Evangelikalen“ stellt Holthaus die hier beschriebene St. Matthäus Gemeinde in Bremen als Paradebeispiel der neuen evangelikalen Religiosität in Deutschland dar. Ein ähnliches Bild konnte ich mir machen, als ich selbst einen Sonntagsgottesdienstes der Bremer Gemeinde im August 2009 besuchte, der in vieler Hinsicht exemplarisch war für das, was ich im Laufe meiner Recherche in weiteren evangelikalen Gemeinden erlebte. In der obigen Beschreibung werden eine Reihe wichtige Elemente für die Bestimmung des spezifischen Profils evangelikaler Gemeinden deutlich, so z. B.:

- 1) die Involvierung der Gemeinde und die partizipative Haltung der Gemeindeglieder,
- 2) die enthusiastische überschwängliche Atmosphäre,
- 3) die Disponibilität emotionaler Ausdrucksmöglichkeiten durch Musik und persönliche Bekenntnisse,
- 4) die Betonung der persönlichen Gotteserfahrung (z. B. durch diese öffentliche Bekenntnisse vor der Gemeinde) und schließlich
- 5) die ungehinderten Zutrittsmöglichkeiten nicht funktionstragender Kirchenmitglieder zur Kanzel.

Die oben genannten Elemente lassen sich allesamt dem Pietismus zuordnen, so dass dieser zu Recht als einer der entscheidenden Einflussfaktoren für viele der heute anzutreffenden evangelikalen Frömmigkeitsformen gilt:

America's distinctive forms of evangelicalism emerged from the fusion of New England's Puritanism with Continental Pietism, which erupted spectacularly in the Great Awakening, in the middle decades of the eighteenth century (Balmer 2000:9).

Pietistische Ideen indes wurden erst von Auswanderern überhaupt nach Amerika gebracht, sie waren ursprünglich europäisches Gedankengut und vor allem im deutschsprachigen Raum äußerst beliebt (Holthaus 2007:31). Hier entwickelte sich der Pietismus als große geistliche Erneuerungswelle des auslaufenden siebzehnten Jahrhunderts,

die sich als Bewegung des gelebten Glaubens und Antwort auf die „lutherische Orthodoxie mit ihren lebensfremden theologischen Richtungskämpfen“ (ebd.) verstand. Typisch für den Pietismus sind spontane, informelle Ausdrucksformen des Predigers und der Gemeinde (Goeters 1993), welche die Authentizität der Botschaft verbürgen sollen und immer auch Misstrauen gegenüber althergebrachten Hierarchien und Strukturen ausdrücken:

The Pietist view of the world [...] had been sustained [...] by irregular preaching and (mostly) unaccompanied hymn-singing, which directed Pietist expressions of faith into informal, nontraditional channels and thus helped to propel the whole revival movement into the acceptance of itinerant preachers and lay leadership (Balmer 2000:17).

Neben spiritualistischen Stilelementen gelten die subjektive Glaubens-, Heils- und Bekehrungserfahrung (vgl. Stromberg 1993:4), die Initiativentscheidung für Gott und die Etablierung von religiösen Laienkulturen als wesentliche Merkmale pietistischer und, in der Folge, evangelikaler Tradition. Das zentrale *Prinzip der Eigeninitiative* verfestigte sich während der zweiten Erweckungsbewegung mit dem Glauben, dass der Gläubige seinen Erlösungsprozess in religiöser Leidenschaft und Hinwendung zu Gott selbst entzünden kann (Balmer 2000). In besonderer Weise bündelt dieses Prinzip das religiöse Selbstverständnis der Evangelikalen: Es fordert den Gläubigen stets zu persönlichem Einsatz, zum Handeln aber auch zur sichtbaren Darstellung seiner Initiative auf. Die Laienkultur, die im egalitaristischen Prinzip „des Predigertums des kleinen Mannes“ kulminiert, betont die liturgische Verantwortung der Gemeindemitglieder und basiert auf dem Postulat Luthers vom „Priestertum aller Gläubigen“ (Barth 1990:29ff.). Auch dieser Grundsatz wird in vielen pietistisch inspirierten Gemeinden, vor allem den Pfingstgemeinden, konsequent umgesetzt, beispielsweise indem es Gemeindemitgliedern frei steht, das Wort in Bekenntnissen (Testimonies) zu ergreifen oder sogar selbst zu predigen, sobald sie sich dazu berufen sehen.

Beide Aspekte, die Betonung der Eigeninitiative und die ausgeprägte Laienkultur, sind für die Rekonstruktion der evangelikalen Dolmetschpraxis relevant: Ohne ein Verständnis der Rolle der *sichtbaren* Initiativentscheidung beispielsweise lassen sich typisch evangelikale Sprechereignisse, wie etwa Altarrufe oder Bekehrungserzählungen, als solche überhaupt nicht identifizieren, geschweige denn lässt sich ihr spezifisch ritueller und formelhafter Charakter rekonstruieren. Die in vielen evangelikalen Kirchen zentrale Bekehrungspraxis und ihre Inszenierung im Bekehrungsaufruf und im ritualisierten Befolgen des Bekehrungsaufrufs sind jedoch deutliche Manifestationen dieses elementaren Prinzips. Die Kenntnis der Bedeutung der Laienkultur wiederum ist wichtig,

um die im Vergleich zu anderen Kirchen und Organisationen ausgeprägten Freiwilligenapparate zu verstehen, auf die evangelikale Gemeinden typischerweise einen Großteil ihrer Angebote und häufig auch ihre jeweiligen Translationssysteme stützen.

Pietistischer Vorläufer zu den in evangelikalen Kontexten häufig vorzufindenden Hauskreisen und Hauskirchen waren die im deutschsprachigen Raum äußerst verbreiteten Konventikel (vgl. Goeters 1993; Hardtwig 1997:175ff.), wo Gläubige außerhalb traditioneller Kirchenstrukturen zusammenkamen, sangen, beteten und gemeinsam die Bibel lasen. Auch mit diesem Wissen um die Ursprünge pietistischer Frömmigkeit und Ausdrucksformen muten die in Medien und Publikationen mit Staunen verfolgten pietistischen Glaubenspraktiken in deutschen Freikirchen oder die zunehmenden Gründungen kleiner Hauskirchen weniger verwunderlich an. So gab und gibt es offenbar auch in der durchkonfessionalisierten, europäischen religiösen Landschaft stets historische Anknüpfungspunkte für spiritualistische Frömmigkeitsformen. Die Ausbreitung evangelikaler Kirchen hierzulande wäre somit nicht allein als Bruch mit existierenden Traditionen zu deuten, sondern durchaus auch als Wiederaufnahme oder Fortsetzung älterer Traditionen.

### 2.3.3 Mission

Neben der Betonung der persönlichen Glaubenserfahrung und der Verbreitung pietistischer Frömmigkeitsformen gewannen im achtzehnten Jahrhundert Mission und Diakonie eine wachsende Bedeutung, wie sie beispielsweise von dem populären kongregationalistischen Prediger Jonathan Edwards (1703-1758) vertreten und durch die allmählich entstehenden Missionsgesellschaften etabliert wurden. Mit dem sich ausbreitenden Wanderpredigertum und den sogenannten „Circuit Riders“ – zu Pferd reisenden Missionaren – erlebten die Bereiche Mission und PR einen ungeheuerlichen Aufschwung und, wie Balmer in einem Nebensatz bemerkt, gehörten dazu immer auch die Übersetzungen der in diesem Zuge produzierten vielfältigen Texte und Kommunikationsmaterialien:

This [*missionary* Einfügung d. Verf. M.G.] involvement was supported and boosted by huge investments of what could be summed up under the heading of ‘communications’, seminaries, Sunday schools and the mass production and distribution of religious literature (and translation thereof): bibles, tracts, hymnbooks, magazines, journals and newspapers (Balmer 2000:10).

Mit Jonathan Edwards und George Whitefield (1714-1770), neben den Wesleybrüdern Mitbegründer des Methodismus, kamen religiöse Großveranstaltungen in Mode, welche die oben genannten Merkmale – spiritualistische Glaubenspraxis, Missionstätigkeit

und geographische Expansion – vereinten und sich schließlich als Massenevangelisationen, den sogenannten Camp bzw. Revival Meetings, als beliebteste religiöse Ausdrucksformen etablierten (Wellings 2008:286ff.). Auf diesen mehrtägigen Veranstaltungen kamen verschiedene Prediger aus unterschiedlichen Denominationen vor einem riesigen, gemischten und von weither angereisten Publikum zusammen.

As the years passed, revivals developed into a traditional event characterized by special music, personal testimony and impassionate speech. The purpose of revivals has always been to preach the gospel of Jesus Christ to the uninitiated, but their purpose also is to strengthen and encourage the longtime believer, including those who desire to recommit their lives after a time of personal rebellion against God (Richey 2003:60).

In dieser Tradition stehen auch die Crusades von Billy Graham im zwanzigsten Jahrhundert und die Evangelisationen anderer Evangelisten vor Massenzusammenkünften, die damit an dieses erfolgreiche „one-to-many“-Liveformat anknüpften (Sturgill 2010:237). Während religiöse Massenveranstaltungen und Evangelisationen im amerikanisch-protestantischen Kontext also eine durchaus traditionsreiche Geschichte haben, werden solche Zusammenkünfte hierzulande momentan noch recht irritiert als neue „Eventgemeinschaften“ (Knoblauch 2000:13; vgl. auch Pfadenhauer 2009, die hier von „Markengemeinschaften“ spricht) aufgenommen, anhand derer das „Branding von Religion“ und der „Wandel religiöser Gemeinschaftsbildung“ zu untersuchen ist (vgl. Forschungskonsortium WJT 2007).

### **2.3.4 Dolmetschen im frühen Missionskontext**

Auch das Kirchendolmetschen ist keine Erscheinung der Moderne, sondern war offenbar bereits in frühen Missionskontexten gebräuchlich: Whitefields neuer Ansatz sah erstmalig explizit die Christianisierung von Afroamerikanern, Sklaven und Indianern vor, wobei diese Zielgruppenerweiterung offenbar einer der Faktoren war, aufgrund derer sich die Zahl der Kirchen und Gemeinden zwischen 1740 und 1780 verdoppelte (Balmer 2000), eine Entwicklung, die einen systematischen Einsatz von Kirchendolmetschern durchaus vermuten lässt. Dass hier – nicht nur im Interesse der Dolmetschforschung – Aufarbeitungsbedarf besteht, wird an folgendem Zitat aus der „Oxford History of Christianity“ deutlich:

Since early missionaries could not know the language, they had to depend on interpreters whose own linguistic competence might be small and who might lack any knowledge of Christianity. What kind of gospel the missionaries were heard to preach can only be guessed at (Hinchliff 2001:459f.).