



*Inauguraldissertation*  
*Universität Heidelberg*  
*Eingereicht am 17.10.2016*

**Cover: © Claudio Lione**

**Eine gekürzte und überarbeitete Fassung der Dissertation ist erhältlich bei ERGON-VERLAG als**  
Maltese, Giovanni (2017), *Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft in den*  
*Philippinen* (Religion in der Gesellschaft 41), Baden-Baden: Ergon.

**<http://ergon-verlag.de/theologie-religionswissenschaft/religion-in-der-gesellschaft/index.php>**

(Pluton à Syracuse n'est pas devenu Mahomet ...).  
**Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie, l'histoire, 1971**

The critic thus has a double task,  
to show how knowledge and power work to constitute a [...] systematic way of ordering the world with its own „conditions of acceptability of a system“, but also „to follow the breaking points which indicate its emergence“.

So not only is it necessary to isolate and identify the peculiar nexus of power and knowledge that gives rise to the field of intelligible things, but also to track the way in which that field meets its breaking point, the moments of its discontinuities [...].  
[...O]ne looks both for the conditions by which the object field is constituted, but also for the limits of those conditions, the moments where they point up their contingency and their transformability.

**Judith Butler, What is Critique, 2002**

# Inhalt

|   |            |
|---|------------|
| DANKSAGUNG.....   | VI         |
| <b>1. EINLEITUNG.....</b>   | <b>1</b>   |
| <b>1.1. Fragestellung.....</b>  | <b>2</b>   |
| <b>1.2. Forschungsstand.....</b>  | <b>3</b>   |
| 1.2.1. Kontextuelle Rationalitäten, religiöse Idiome und Politikforschung.....                            | 4          |
| 1.2.2. Politik und Pentekostalismusforschung.....   | 10         |
| <b>1.3. Ziel und These der Arbeit.....</b>  | <b>22</b>  |
| <b>1.4. Quellen, Forschungsfeld und Methode.....</b>  | <b>26</b>  |
| 1.4.1. Quellen.....   | 26         |
| 1.4.2. Forschungsfeld .....   | 28         |
| 1.4.3. Methode .....  | 32         |
| <b>1.5. Aufbau der Arbeit.....</b>  | <b>35</b>  |
| <br>  |            |
| ERSTER TEIL: PENTEKOSTALE POLITIK UND NATIONALE DEBATTEN .....  | 36         |
| <br>  |            |
| <b>2. PENTEKOSTALES POLITISCHES ENGAGEMENT (1986-2004) .....</b>  | <b>39</b>  |
| <b>2.1. People Power I und die Identitätskrise der Pfingstbewegung (1986-1991) .....</b>                  | <b>40</b>  |
| 2.1.1. Pentekostale, globale Verflechtungen und der Volksaufstand von 1986 .....                          | 42         |
| 2.1.2. Krisenverschärfung und antikatholische Frontbildung (1986-1989).....                               | 50         |
| 2.1.3. Theologische Rezeptionslinien und Redefinitionen (1989-1991) .....                                 | 54         |
| 2.1.4. Folgen und politische Artikulationen (1989-1991) .....   | 62         |
| 2.1.5. Konsolidierung ganzheitlicher und transformationaler Reich Gottes-Missiologie (1991-1992).....     | 66         |
| <b>2.2. Pentekostale Politik von Ramos bis Estrada (1992-1998).....</b>                                   | <b>68</b>  |
| 2.2.1. Die Wahlen von 1992: Gewinnchancen und Pragmatismus.....   | 69         |
| 2.2.2. Ramos und die antikatholische Blockbildung (1992-1997) .....                                       | 79         |
| 2.2.3. Die Wahlen von 1998 und die Geburt der CIBAC (1997-1998).....                                      | 88         |
| <b>2.3. People Power II und die Rückkehr zum alten kirchenpolitischen Gleichgewicht (1998-2004) .....</b> | <b>98</b>  |
| 2.3.1. People Power II und die Wiedergutmachung der Geschichte (1998-2001) .....                          | 99         |
| 2.3.2. Neue Positionen und die Geburt von Buhay am Vorabend der Zwischenwahlen von 2001 .....             | 106        |
| 2.3.3. Macapagal-Arroyo und der Wahlsieg von CIBAC (2001-2003) .....                                      | 109        |
| 2.3.4. Bangon Pilipinas und Ang Kapatiran Party (2003-2004) .....   | 113        |
| <b>2.4. Zusammenfassung und Fazit.....</b>  | <b>116</b> |
| <br>  |            |
| <b>3. PFINGSTLICHE POLITIK UND WAHLKAMPF (2004-2013).....</b>   | <b>122</b> |
| <b>3.1. Erste Bangon-Wahlkampagne und evangelikal-pentekostale Streitigkeiten (2004-2010) .....</b>       | <b>123</b> |
| 3.1.1. Kritik aus eigenen Reihen und Pragmatismus (2004) .....  | 124        |
| 3.1.2. Pragmatik, globaler Prophetiediskurs und politische Vernunft (2004).....                           | 127        |

|  |  |            |
|--|--|------------|
| 3.1.3.   | Kooption und taktische Allianzen (2004) .....  | 131        |
| 3.1.4.   | Wahlausgang und Protest (2004-2006) .....  | 134        |
| 3.1.5.   | Zwischenwahlen, Transformation und Grassroots (2007-2010) .....                                  | 137        |
| <b>3.2.</b>  | <b>Zweite Bangon-Wahlkampagne (2010-2013) .....</b>  | <b>140</b> |
| 3.2.1.   | Kandidaturen und ideologieübergreifende Blockbildungen .....                                     | 142        |
| 3.2.2.   | Das Parteiprogramm.....  | 146        |
| 3.2.3.   | Basisarbeit.....   | 149        |
| 3.2.4.   | Globale <i>Third Wave</i> -Bewegung und Vereinnahmung.....                                       | 154        |
| 3.2.5.   | Gegenhegemonie und zweite Wahlniederlage .....   | 168        |
| <b>3.3.</b>  | <b>Dritte Bangon-Wahlkampagne (2013) .....</b>   | <b>173</b> |
| 3.3.1.   | Wahlprogramm und allgemeine Wahlkampfthemen .....  | 175        |
| 3.3.2.   | Reaktionen aus evangelikalen und pentekostalen Kreisen .....                                     | 176        |
| 3.3.3.   | Differenzen und Anfeindungen im eigenen Lager .....  | 179        |
| 3.3.4.   | Wahlkampf und dritte Wahlniederlage .....  | 181        |
| <b>3.4.</b>  | <b>Zusammenfassung und Fazit.....</b>  | <b>185</b> |
| <b>ZWEITER TEIL: PENTEKOSTALE POLITIK IN DUMAGUETE .....</b> |  | <b>191</b> |
| <b>4.</b>  | <b>DUMAGUETE.....</b>  | <b>195</b> |
| <b>4.1.</b>  | <b>Politik .....</b>   | <b>196</b> |
| 4.1.1.   | Von der Revolution bis zur US-Kolonisierung (1896-1901) .....                                    | 196        |
| 4.1.2.   | Von der US-Kolonisierung bis zum Kriegsrecht (1901-1972).....                                    | 198        |
| 4.1.3.   | Von der Marcos-Diktatur bis zum Forschungszeitraum (1972-2010) .....                             | 201        |
| <b>4.2.</b>  | <b>Wirtschaft und Bildung.....</b>   | <b>205</b> |
| <b>4.3.</b>  | <b>Religion .....</b>  | <b>208</b> |
| 4.3.1.   | Protestantismus und Evangelikalismus.....  | 210        |
| 4.3.2.   | Buddhismus und Islam.....  | 215        |
| <b>4.4.</b>  | <b>Zusammenfassung und Fazit.....</b>  | <b>219</b> |
| <b>5.</b>  | <b>GESCHICHTE UND POLITIK EINER LOKALEN PFINGSTBEWEGUNG (1970-2004) .....</b>                    | <b>224</b> |
| <b>5.1.</b>  | <b>Das Politische und die Entstehung der lokalen Pfingstbewegung (1973-1978).....</b>            | <b>224</b> |
| 5.1.1.   | Anfänge.....   | 227        |
| 5.1.2.   | Erste Konsolidierung.....  | 231        |
| 5.1.3.   | Pfingstbewegung und Mainlineprotestantismus.....   | 238        |
| <b>5.2.</b>  | <b>Generationskonflikte, Wohlstandstheologie und Ausdifferenzierungen (1978-1990) .....</b>      | <b>244</b> |
| 5.2.1.   | Konkurrenzkampf und eine neue kirchenpolitische Mitte (1978-1981/1982) .....                     | 245        |
| 5.2.2.   | Generationskonflikte und politische Ökumene (1982/1983-1984) .....                               | 249        |
| 5.2.3.   | Generationskonflikte und charismatische Bibelstunden als Statussymbol (1984-1985) .....          | 254        |
| 5.2.4.   | Neue Konkurrenzkämpfe und Konservatismus (1985/1986-1989) .....                                  | 258        |
| <b>5.3.</b>  | <b>Kirchengründungsboom, Wohlstandsprognosen und Desillusionierung (1990-2004).....</b>          | <b>263</b> |
| 5.3.1.   | Kirchengründungen, Aufbruchsstimmung und Binnenmigration (1990-1997) .....                       | 264        |
| 5.3.2.   | Kirchengründungen, Kurzzeitmission und global vernetzte Entrepreneurship (1990-1997) .....       | 269        |
| 5.3.3.   | Kirchengründungen, lokale Wohlstandstheologie und Wahlpolitik als Statussymbol (1990-1997) ..... | 271        |

|             |   |            |
|-------------|---|------------|
| 5.3.4.      | Enttäuschte Wohlstandsprognosen und Desillusionierung (1997-2004).....                                | 277        |
| <b>5.4.</b> | <b>Zusammenfassung und Fazit.....</b>   | <b>284</b> |
| <b>6.</b>   | <b>VILLANUEVAS ERSTER WAHLKAMPF IN DUMAGUETE (2004-2007) .....</b>                                    | <b>290</b> |
| <b>6.1.</b> | <b>Die Bangong-Kampagne von 2004 .....</b>  | <b>290</b> |
| <b>6.2.</b> | <b>Debatten, Identitätsmarker und Diskursverschiebungen.....</b>                                      | <b>292</b> |
| 6.2.1.      | Wahlpolitik vor 2004: Antikorruptionsrhetorik und wahlpolitische Paradigmen.....                      | 292        |
| 6.2.2.      | Heilungstheologischer Nationalismus und das Übersetzungsproblem der pfingstlichen Politik.....        | 295        |
| 6.2.3.      | Kritik durch Kirchenleitungen.....  | 299        |
| 6.2.4.      | Rezeption an der Basis.....   | 302        |
| <b>6.3.</b> | <b>Ausgang und Konsequenzen des Wahlkampfes.....</b>  | <b>304</b> |
| <b>6.4.</b> | <b>Zusammenfassung und Fazit.....</b>   | <b>307</b> |
| <b>7.</b>   | <b>VILLANUEVAS ZWEITER WAHLKAMPF, THEOLOGISCHE DEBATTEN UND<br/>INSTITUTIONSPOLITIK (2010).....</b>   | <b>311</b> |
| <b>7.1.</b> | <b>Gerechtigkeit und Transformation: Brennpunkte eines neuen Kirchenbegriffs.....</b>                 | <b>311</b> |
| <b>7.2.</b> | <b>Konturen eines gerechtigkeits- und transformationstheologischen Kirchenverständnisses.....</b>     | <b>313</b> |
| 7.2.1.      | Eine Theorie der Gesellschaft und die Säkularisierung der Kirche.....                                 | 314        |
| 7.2.2.      | Sündenlehre, apolitisches Gebet und Wahlempfehlung.....   | 322        |
| 7.2.3.      | Demokratiekritik, Monarchie und pfingstliche Räterepublik .....                                       | 327        |
| <b>7.3.</b> | <b>Gerechtigkeits- und Transformationstheologie: Übersetzungen innerhalb der Pfingstkirchen .....</b> | <b>340</b> |
| 7.3.1.      | Gesellschaftlicher Wandel, Optimismus und Sozialreformen .....  | 341        |
| 7.3.2.      | Populismus-Vorwürfe im Villanueva-Lager .....   | 351        |
| 7.3.3.      | Gebet, Evangelisation und Transformation als Korrektur- und Kompensierungsstrategie.....              | 356        |
| 7.3.4.      | Verfassungsfeindlichkeit, Kirche/Staat-Trennung, Hegemonieansprüche und Wahlempfehlung ..             | 362        |
| <b>7.4.</b> | <b>Zusammenfassung und Fazit.....</b>   | <b>372</b> |
| <b>8.</b>   | <b>PFINGSTLICHE POLITIK ZWISCHEN PRÄSIDENTSCHAFTS- UND LOKALWAHLEN<br/>(2010-2013).....</b>           | <b>380</b> |
| <b>8.1.</b> | <b>Politische Agency und Mobilisierung .....</b>  | <b>381</b> |
| <b>8.2.</b> | <b>Taktische Wahlbündnisse, lokalpolitische Interessen und Einheitsfront.....</b>                     | <b>387</b> |
| <b>8.3.</b> | <b>Politischer Triumph, Wahlversprechen und GMF-interne Hegemoniekämpfe .....</b>                     | <b>390</b> |
| <b>8.4.</b> | <b>Politische Konsequenzen und die Wahlen von 2013 .....</b>  | <b>393</b> |
| <b>8.5.</b> | <b>Zusammenfassung und Fazit.....</b>   | <b>398</b> |

|   |            |
|---|------------|
| DRITTER TEIL: PENTEKOSTALISMUS UND REPRODUKTIONSGESUNDHEIT .....  | 403        |
| <b>9. REPRODUKTIONSGESUNDHEIT IN DEN PHILIPPINEN UND<br/>PFINGSTLICHE POLITIK (1992-2014).....</b>                                      | <b>406</b> |
| <b>9.1. Eine Genealogie von RH (1992-2014).....</b>   | <b>407</b> |
| 9.1.1. Reproduktionspolitik und Gegenhegemonie von Ramos bis Estrada (1992-2001) .....  | 407        |
| 9.1.2. Reproduktionspolitik und -gesundheit unter Macapagal-Arroyo (2001-2010) .....  | 411        |
| 9.1.3. Reproduktionspolitik und die (Neu-)Erfindung von RH unter Aquino (2010-2014).....  | 413        |
| <b>9.2. Die Pro-RH-Haltung Nationalen Kirchenrats und des Evangelikalen Kirchenrats (2010-2014).....</b>                                | <b>418</b> |
| 9.2.1. NCCP: Zwischen missionsprotestantischer Sexualethik und ökumenischem Frauenrechtsdiskurs.  | 418        |
| 9.2.2. PCEC: Zwischen missionsprotestantischer Sexualethik, Schriftbezug und Obrigkeitsgehorsam .....                                   | 420        |
| <b>9.3. Pentekostale RH-Haltungen I (2010-2014) .....</b>   | <b>423</b> |
| 9.3.1. Katholisch-pfingtliche Anti-RH-Mobilisierung .....   | 423        |
| 9.3.2. Ältere Pfingstdenominationen und RH-freundliche Positionen .....   | 425        |
| 9.3.3. Jesus Miracle Crusade: Zur Anti-RH-Position einer pfingstlichen Außenseiterin.....   | 426        |
| <b>9.4. Pentekostale RH-Haltungen II (2010-2014) .....</b>  | <b>430</b> |
| 9.4.1. Villanueva und Bangon: RH-Befürwortung als radikale Mitte (2010-2014) .....  | 431        |
| 9.4.2. Intercessors for the Philippines I: Das Anti-RH-Manifest als moderater,<br>prophetisch begründeter Konservatismus .....          | 445        |
| 9.4.3. Intercessors for the Philippines II: RH-kritische Seminare, katholische Moraltheologie<br>und ziviler Ungehorsam .....           | 451        |
| 9.4.4. NFS/Movement for National Transformation: RH-kritische Seminare, katholische Moraltheologie<br>und maoistische Massenlinie ..... | 475        |
| <b>9.5. Zusammenfassung und Fazit.....</b>  | <b>485</b> |
| <b>10. IDENTITÄTSPOLITIK, HEGEMONIE UND SOZIALKONSERVATIVE POLITIK IN DUMAGUETE<br/>(2012-2013).....</b>                                | <b>489</b> |
| <b>10.1. Lokapolitische Konstellationen (2012-2013) .....</b>   | <b>491</b> |
| <b>10.2. Katholisch-pfingstliche anti-RH Mobilisierung .....</b>  | <b>495</b> |
| <b>10.3. Pfingstkirchen I: Evasive Positionen.....</b>  | <b>499</b> |
| 10.3.1. Open Doors: „I’m confused...“ .....   | 500        |
| 10.3.2. Bread of Life: „Go to your gynecologist...“ .....   | 504        |
| 10.3.3. Provider Ministries: „Before I was for it...“ .....   | 510        |
| 10.3.4. Full Extend of God’s Love: „If she’s a Christian... let it live...“ .....   | 512        |
| 10.3.5. Fazit.....  | 516        |
| <b>10.4. Pfingstkirchen II: Eindeutige Positionen.....</b>  | <b>516</b> |
| 10.4.1. Jesus Saves: „RH bill may help and bring us a healthy, holy and happy life...“ .....  | 517        |
| 10.4.2. Victory Chapel: „United States first, now here in the Philippines...“ .....   | 520        |
| 10.4.3. Fazit.....  | 524        |
| <b>10.5. Zusammenfassung und Fazit.....</b>   | <b>524</b> |

|         |  |     |
|---------|--|-----|
| 11.     | SCHLUSSFOLGERUNGEN .....   | 529 |
| 11.1.   | Hauptergebnisse.....   | 530 |
| 11.2.   | Kapitelsynopse .....   | 532 |
| 11.2.1. | Erster Teil: Pfingstliche Politik und nationale Debatten .....       | 532 |
| 11.2.2. | Zweiter Teil: Pfingstliche Politik mit Fokus Dumaguete .....         | 537 |
| 11.2.3. | Dritter Teil: Pfingstbewegung und Reproduktionsgesundheit.....       | 547 |
| 11.3.   | Religion, Politik und der Gegenstand der Religionswissenschaft ..... | 551 |
| 11.4.   | Philippinenstudien und Religion in Südostasien .....                 | 555 |
| 11.5.   | Pentekostalismusforschung.....                                       | 558 |
| 11.6.   | Populismusstudien .....  | 560 |
| A.      | ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS .....  | 563 |
| B.      | ABBILDUNGSVERZEICHNIS .....  | 565 |
| C.      | BIBLIOGRAPHIE.....   | 567 |
| D.      | KARTEN .....   | 629 |



## Danksagung

Die vorliegende Studie wäre ohne die Hilfe anderer nicht möglich gewesen. Bedanken möchte ich mich an erster Stelle bei allen Menschen, die es erlaubt haben, dass ich mich in ihr Leben einmischte, um anhand ihrer Geschichten und ihrer Gegenwart meine Forschungsfragen zu bearbeiten. Besonderer Dank gilt der Familie Sales, Sandra Ebrada und Andrea Trinidad Echavez. Sie haben sich stark in dieses Projekt eingebracht, mich an Informationsquellen vermittelt, Auskünfte eingeholt und mir aus der Ferne Literatur besorgt. Auch haben sie immer wieder ihr Haus für mich geöffnet und mir dabei geduldig komplizierte Zusammenhänge erklärt, ohne sich von meinen Vorurteilen abschrecken zu lassen.

Von unschätzbarem Wert bei der Arbeit vor Ort und bei den Nacherhebungen war die Hilfe von Jec-Jec Baruman, Donald Tabile und Garth Whelan sowie von „Pdexx“, „Body“ und „Spinne“, die auch Sorge für meine Sicherheit getragen haben. Rommel Bagares und David Lim habe ich wichtige Einsichten in die pentekostale und evangelikale Szene von Manila zu verdanken. Diesbezüglich erhielt ich auch von Efraim Tendero, Manni Carlos, Caesar Punzalan und Elsie Villanueva sowie von Joel Tejedo, David Johnson und Jovelio Galaraga große Unterstützung.

Bei der Suche nach angemessenen Übersetzungen des gesammelten Datenmaterials, bei der Transkription der Interviews und beim Ablichten von Primärquellen wäre ich ohne Field-assistants verloren gewesen. Ich bedanke mich daher bei Marianne Geconcillo, Eds Abrio, Jason Sales, Aves Ewalla, Angie Villanueva, Rose Henson-Morales, Rechie Tugawin, Josh Bulahan und Erika Baumann. Mein Dank gilt außerdem der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die dieses Projekt gefördert hat, und unseren Lehrstuhlsekretärinnen Ellen Weinel und Nuran Tanriver, die sich diesbezüglich um den Großteil der bürokratischen Angelegenheiten gekümmert haben.

Wichtige wissenschaftliche Impulse habe ich den Forschungskoperationen mit philippinischen Universitäten und Gelehrten zu verdanken. In Dumaguete war das die Silliman University und vor allem die Silliman University Divinity School. Für einen fruchtbaren Austausch und eine gute akademische Infrastruktur danke ich hier vor allem Victor Aguilan, Erme Camba, Muriel Orevillo-Montenegro, Everett Mendoza, Karl Villarmeas und Callum Tabada sowie Erellyn Academia-Rengquijo, Isabel Mariño und Margie Udarbe-Alvarez. Ein ebenso inspirierendes Forschungsumfeld fand ich in Manila, in der Kooperation mit der De La

Salle University, insbesondere mit dem Social Research and Development Center. Hier möchte ich vor allem Malvin Jabar und Rommel Billena danken.

Dem Austausch mit Esmeralda Sanchez und Roberto Rivera sowie mit Luther J. Oconer und Jayeel Cornelio verdanke ich wichtige Erkenntniszusammenhänge zur römisch-katholischen charismatischen Bewegung und dem Methodismus in den Philippinen. Peter Bräunlein und dem Forschungsnetzwerk Dynamics of Religion in Southeast Asia (DORISEA) möchte ich für die ermutigende Unterstützung insbesondere zu Beginn des Forschungsprojekts danken. Jürgen Rüländ danke ich für die Bereitstellung der Rohdaten etlicher aus der 2008 zusammen mit Christl Kessler veröffentlichten Studie zum philippinischen Pentekostalismus.

Von unschätzbarem Wert für diese Arbeit war auch der Fachaustausch im Rahmen des American Academy of Religion Seminars „New Perspectives on Religion in the Philippines“. Adrian Hermann danke ich für die interessanten Diskussionen in Manila und San Diego zum allgemeinen Verhältnis von Philippinenstudien und Religionsforschung. Deidre de la Cruz, Smita Lahiri und Alexander Blechschmidt danke ich dafür, meinen Blick durch ethnologische Perspektiven geweitet zu haben. Durch den Austausch mit Vivienne Angeles und Rosa Castillo hatte ich gute Gesprächspartnerinnen zum Islam in den Philippinen.

Mein größter Dank gilt Michael Bergunder, der das gesamte Forschungsprojekt von Anfang an betreut und begleitet hat und meinem Heidelberger Kollegium. Katja Rakow, Ester Berg und Matthias Deininger von der Junior Research Group des Exzellenzclusters „Transcultural Dynamics of Pentecostalism“ sowie Kathrin Kohle vom Projekt „TV-Preachers Media and Materiality“ sei herzlich für die gemeinsamen Panels und Workshops zur globalen Pfingstbewegung gedankt. Der regelmäßige Seitenblick auf den Singapurkontext und die Rezeption pfingstlicher Diskurse im Televangelismus haben meine Forschung immer wieder beflügelt. Von unschätzbarem Wert für die theoretischen und methodischen Aspekte dieser Arbeit waren auch die kontroversen Debatten in den von Michael Bergunder veranstalteten Oberseminaren und Forschungskolloquien. In diesem Zusammenhang sei vor allem Jörg Haustein, Yan Suarsana, Rafael Klöber, Dimitry Okropiridze, Julian Strube, Uli Haarlass und Sara Heinrich-Bialestri sowie Judith Bachmann, Anna Habermann, Nora Kurzewitz und Johanna Weirich gedankt. Außerdem möchte ich auch Sarah Eßel und Hanna Miethner herzlich für die unzähligen Gespräche und Anregungen danken.

Heidelberg, Oktober 2016

# 1. Einleitung

This is about righteousness. I hope you will vote for righteousness. Whether we win or lose, [...] corruption is just the symptom. The real problem is greater than corruption. So, we believe that Bro Eddie is anointed by God to be [...] our next President, if we do not support him nothing will happen.

Let me give you some development of what is God doing right now. [...] A lot of sectoral groups is pondering about Bro Eddie... I want to make that clear: it's not Bro Eddie doing that. It's the different sectoral groups and religious groups going to brother Eddie presenting their commitment. Now we know that MNLF, MILF, including Abu Sayyaf, NPA [...] they will be for brother Eddie... I mean this is something, *kwan ba*, completely different of what happened in the previous election. The National Alliance of Labor Union, which has four million, also gave his support to Bro Eddie.

Don't worry about the surveys [...] these are popular votes. What is going on now is so irrational. One of the prophecies of Cindy Jacobs was about a revolution of righteousness in Philippines. [...] Why is it, that the Muslims are so convinced that the Bro Eddie will win [...]? [...] It is the will and purpose of God that righteousness will prevail.

Mit diesen Worten warb der Pfingstpastor James Macahig am 23. Februar 2010 vor der Pastoralallianz der philippinischen Mittelschichtsstadt Dumaguete um Unterstützung für die Präsidentschaftswahlkampagne von Eduardo „brother Eddie“ Villanueva und seiner Partei BANGON PILIPINAS. Im Zentrum seiner Rede stand die Feststellung, dass selbst jihadistische Gruppen und kommunistische Guerilla seinen Präsidentschaftskandidaten unterstützten, obwohl dieser der Televangelist und Gründer der größten philippinischen Pfingstkirche JESUS IS LORD (JIL) war, die eigenen Angaben zufolge weltweit über vier Millionen Mitglieder zählte. Als Grund dafür nannte Macahig, dass Villanueva der einzige Kandidat sei, der ernsthaft für soziale Gerechtigkeit und nachhaltigen Frieden im Lande stehe.

Von einer Unterstützung Villanuevas durch die terroristisch-jihadistische ABU SAYYAF ist nichts bekannt. Bekannt ist allerdings, dass Eid Kabalu, ein hochrangiges Mitglied der islamistischen Separatistenbewegung MORO ISLAMIC LIBERATION FRONT (MILF), die Verbindungen zu AL-QAIDA unterhält, suspendiert wurde, weil er der Unterzeichnung eines Bündispapiers zwischen Villanueva und Vertretern der muslimischen Bevölkerungsminderheiten im Süden des Landes beigewohnt hatte. Darin verpflichtete sich der pfingstliche Präsidentschaftskandidat, soziale Reformen zu implementieren und die politische Emanzipation religiöser Minderheiten in der bürgerkriegsgebeutelten Südinsel Mindanao zielstrebig voranzutreiben (Interview 110; Rosauo 2010; vgl. Stanford University 2015; Rudolph 2008). Ein weiterer prominenter Unterstützer Villanuevas war Nur Misuari, der Nestor des bewaffneten islamischen Widerstandskampfes in den Philippinen und Gründer der Separatistenbewegung MORO NATIONAL LIBERATION FRONT (MNLF). Dieser trat unter dem Banner der von Villanueva gegründeten Partei BANGON PILIPINAS sogar als Gouverneurskandidat für die Provinz Mindanao-Sulu an (Bangon Katabayan 2009; Balana

2010; Dedace 2010; Interview 101). Bekannt ist außerdem, dass es nicht weit von der Stadt, in der Macahig seine Rede hielt, Ortschaften gab, die von der kommunistischen Guerillaarmee NEW PEOPLE'S ARMY (NPA) kontrolliert wurden und ebenfalls hinter Villanueva standen (Interview 135). Zu den Unterstützern Villanuevas gehörten allerdings auch berühmte Persönlichkeiten der internationalen evangelikalen und pfingstlichen Szene. Zum Beispiel Cindy Jacobs, bekannteste Exponentin der prophetischen Fürbitte- und Geistlichen Kampfführungsbewegung, die den Islam als dämonische Kraft bezeichnet und einschlägige Verbindungen zu konservativen US-amerikanischen Politikkreisen pflegt (Jacobs 2009, 221; GI 2012).<sup>1</sup> Auf der anderen Seite erhielt Villanueva auch Unterstützung von moderaten linksliberalen Kreisen, die in seinem Parteiprogramm eine besonders durchdachte und konkrete Agenda sahen. Die Menschenrechtsorganisation und internationale Policy Group FOCUS ON THE GLOBAL SOUTH formulierte dies folgendermaßen: „Of the candidates, Bro. Eddie's platform on governance is the most elaborate, and also has concrete ideas on how to proceed and some timeline“ (Chavez 2011, 29; vgl. PPMFC 2010).

### 1.1. Fragestellung

Die eingangs beschriebene Verbindung zwischen islamischen „Mujahiddeen“ (Salamat 2011; Barter und Zarkin-Osborn 2014) und pfingstlich-charismatischen „Prayer Warriors“ (Jacobs 2009, 79) auf der einen Seite, linksradikalen Gruppen auf der anderen und moderaten, demokratisch gesinnten linksliberalen Kreisen auf der dritten Seite erscheint erklärungsbedürftig. Fragen wirft auch die Befürwortung auf, die Villanuevas politisches Engagement in etlichen Pfingstkirchen erhielt, wie in der kleineren Mittelschichtsstadt Dumaguete im mittleren Süden der Philippinen, wo der Verfasser durch die oben zitierte Rede von dieser pentekostalen Politik erfuhr. Dies gilt umso mehr, wenn Villanuevas Engagement und sein Unterstützungskreis im Licht des aktuellen Forschungsstands betrachtet werden, der den philippinischen Pentekostalismus als religiösen Populismus mit demokratiefeindlichen Tendenzen und einer Neigung zu weltflüchtigem Quietismus, sozialpolitischer Gleichgültigkeit sowie religiöser Intoleranz beschreibt.

---

<sup>1</sup> In ihrem Bestseller zur prophetischen Fürbitte und zur Geistlichen Kampfführung schreibt Jacobs: „Do territorial Spirits affect nations today? Absolutely! Consider the lust Saddam Hussein had to take all the land once governed by Nebuchadnezzar! The prince of Persia wanted to get his territory back. There are other empire Spirits today that are trying to [...] take back ancient territory, such as that conquered and ruled by the Ottomans. Islam sees its mission to be conquering the whole world in the name of Allah. Satan wants to fill the earth with [...] terrorists and we must close the breeches that give him legal right to advance this kingdom [possessing the gates of the enemy]“ (Jacobs 2009, 221).

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, anhand von neuem Datenmaterial Ereignisse wie die eingangs beschriebenen politischen Auftritte zu erklären. Im Zentrum soll hierbei die Frage stehen, welche Bedingungen das Verhältnis der Pfingstbewegung zu Politik und Gesellschaft in den letzten Jahren bestimmt haben. Welche Schlüsselfiguren und Organisationen sind hierbei auf besondere Weise in den Vordergrund getreten? Welche Entwicklungen haben zu ihrer konkreten Praxis geführt? Mit welchen anderen Personen und Institutionen haben sie interagiert? Wie wurde ihre Praxis an der breiteren Basis rezipiert? Welche theologischen Lehren haben dabei eine besondere Rolle gespielt? Die folgenden Unterkapitel werden, nach einer Darlegung des Forschungsstands, zuerst die These, darauf die Quellen sowie den methodischen Ansatz, und schließlich den Aufbau dieser Studie vorstellen.

## 1.2. Forschungsstand

Obwohl pfingstlich-charismatische Gläubige statistischen Erhebungen zufolge zwischen 19 % und 44 % der philippinischen Gesamtbevölkerung ausmachen, die zu 80 % römisch-katholisch ist (Pew 2007, 4; Kessler und Rüländ 2008, 93; vgl. PSA 2015, 1/30; T. M. Johnson 2014, 283–84, 286–87), wurden bisher nur zwei Untersuchungen veröffentlicht, die sich eigens mit dem Verhältnis des gesamten philippinischen Pentekostalismus zu Politik und Gesellschaft befassen.<sup>2</sup> Die einzige Monographie zu diesem Thema ist die bahnbrechende landesweite Studie der deutschen Sozial- und Politikforschenden Christl Kessler und Jürgen Rüländ (Kessler und Rüländ 2008; vgl. Wiegele 2012; Wiegele 2013; W. Ma 2014; Chong und Goh 2014; Maltese 2015; Maltese und Eßel 2016). Die zweite Veröffentlichung ist der Ergebnisbericht einer 10-Länderstudie, die von der PEW FOUNDATION durchgeführt wurde. Diese ist in ihrer Aussagekraft allerdings begrenzt, weil die erhobenen Daten und Ergebnisse zwar einem internationalen Vergleich unterzogen, aber kaum diskutiert wurden (Pew 2006b; Pew 2007).

---

<sup>2</sup> Der offizielle Bericht *Philippines in Figures 2014*, der von der philippinischen Regierungsbehörde NATIONAL STATISTICS OFFICE (NSO) veröffentlicht wurde, spricht auf der Grundlage von einem 2010 erhobenen Nationalzensus von folgenden Anteilen: römisch-katholisch: 80,6 %; Islam: 5,6 %; nicht-römisch-katholische christliche Gemeinschaften: 9,5 %; Sonstige/Ohne Angabe: 4,3 %. Als größte Subgruppen innerhalb des nicht-römisch-katholischen christlichen Blocks werden folgende Gruppen und Bevölkerungsanteile genannt: die „Evangelicals“ PCEC: 2,7 % der Gesamtbevölkerung; die IGLESIA NI CRISTO (InC): 2,5 % und die „Non-Roman Catholic and Protestant[s]“ (NCCP): 1,2 % (NSO 2014, 27). Es ist unklar, ob Pfingstkirchen, wie Villanuevas JIL, unter „Sonstige“ oder unter den Evangelikalen (PCEC) zu verorten sind (NSO 2014, 27). In anderen Erhebungen werden sie als eigenständige Religionsgemeinschaft angeführt (PSA 2015, 1/30). Neuere Erhebungen, wie etwa der 2013 vom US-amerikanischen Innenministerium veröffentlichte *2013 International Religious Freedom Report* spricht hingegen von rund 11 %, die dem Islam zuzuzählen sind, denen rund 5 % nicht-römisch-katholische Weltanschauungen, Kirchen und Religionsgemeinschaften gegenüberstehen. Der Bevölkerungsanteil, der sich zur römisch-katholischen Kirche zählt, bleibt hier bei 84 % (DRL 2013, 1–2).

Daneben gibt es nur noch Fallstudien zum Thema, die meist als unveröffentlichte Hochschulschriften vorliegen. Hier werden stärker die römisch-katholisch-charismatischen Teile des philippinischen Pentekostalismus in den Blick genommen, die weit über zwei Drittel der gesamten pfingstlichen Gläubigen des Landes ausmachen (T. M. Johnson 2014, 283, 286; Kessler und Rüländ 2008, 93; Pew 2006b). Ihre Aussagekraft ist ebenfalls begrenzt, da sie sich nur mit einzelnen Denominationen oder Gruppen befassen, ohne ihre Beziehung zu wichtigen Schlüsselfiguren der übrigen Teile der Pfingstbewegung zu diskutieren. Über den oben erwähnten Pfingstbischof und Politiker Villanueva oder die von ihm gegründeten Kirchen und -netzwerke liegt hingegen überhaupt keine Einzelstudie vor. Auch finden sich keine Studien, die sich mit Pentekostalismus und Politik an der Basis der Gläubigen außerhalb der Hauptinsel Luzon befassen. Im Folgenden sollen die wichtigsten Forschungsergebnisse der bisherigen Arbeiten vorgestellt werden und in den Kontext neuerer Forschungstrends innerhalb der Philippinen- und Politikstudien eingeordnet werden.

#### 1.2.1. Kontextuelle Rationalitäten, religiöse Idiome und Politikforschung

Vor wenigen Jahren fragte der philippinische Politologe Temario C. Rivera, ehemals Fachbereichsleiter der Abteilung für Politikwissenschaften an der UNIVERSITY OF THE PHILIPPINES (UP DILIMAN), ob die Philippinen denn überhaupt eine Demokratie seien (T. C. Rivera 2011, 182). In den Philippinen- und Südostasienstudien besteht durch alle Disziplinen der Konsens, dass die politische Wirklichkeit des Landes bestenfalls als defizitäre Demokratie gelten kann; wenn nicht von einer demokratischen Dysfunktionalität *tout court* gesprochen wird (White 2015; Sidel 2015; Sidel 2014; Tomsa und Ufen 2013b; Buckley 2013; Abinales 2013; Robison 2012; Hite 2012; Miranda u. a. 2011; Carlos und Lalata 2010; FES und Herberg 2009; Hicken 2009; Quimpo 2008; Moreno 2006; Abinales und Amoroso 2005; Hedman und Sidel 2000).

Mit einer Vielzahl aktiver Nichtregierungsorganisationen (NGOs) gelten die Philippinen als eines der NGO-stärksten Länder der Welt (Borgh und Terwindt 2014, 91). Optimistische Studien sprechen von einer fortschreitenden Konsolidierung der philippinischen Zivilgesellschaft. Zugleich ist wiederholt festgestellt worden, dass der Demokratisierungsprozess, der seit der Absetzung des Diktators Ferdinand Marcos beschworen wurde, kaum eingetreten ist (s. dazu Eaton 2003; Quimpo 2005; Hedman 2006; Moreno 2006; Quimpo 2008; Guillermo 2008; Clarke 2012; Lewis 2013; vgl. auch Kessler 2011).<sup>3</sup> In der

---

<sup>3</sup> Das optimistischste Urteil findet sich bei dem in Yale promovierten philippinischen Politikwissenschaftler und ehemaligen Untergrundaktivisten Nathan Quimpo. Dieser betrachtet die Vielzahl der NGOs in den Philippinen zwar nicht *per se* als demokratisierend, spricht ihnen aber auf Grund ihrer eigenen klientelinteressengeleiteten

neueren Forschung wurde das philippinische Politiksystem verschiedentlich als „Cacique-Demokratie“ (B. R. Anderson 1988), „Sultanismus“ (Thompson 1995) und „Bossism“ (Sidel 1999), bestenfalls noch als „umstrittene Elitendemokratie“ beschrieben (Quimpo 2008). Institutionspolitik sei hier in erster Linie „the battle to capture the machinery of representation“ (Abinales und Amoroso 2005, 135). Sie verfolge das Ziel, sich Privilegien und die Hoheit über die Verteilung öffentlicher Ressourcen zu sichern, um die eigene Vetternwirtschaft weiterzuführen (Abinales und Amoroso 2005, 134–58). Diese Mentalität wurde häufig auf die vierhundertjährige spanische Kolonialisierung zurückgeführt. Dagegen haben die Politikforschenden Eva-Lotta Hedman und John Sidel unlängst gezeigt, dass die „weakness‘ of the Philippine state and the ‚strength‘ of its oligarchy“ (Hedman und Sidel 2000, 9) nicht mit einer vermeintlich homogenen römisch-katholischen oder hispanischen Kultur zusammenhängen. Vielmehr sei die Schwäche des Staates in der restriktiven Abfolge begründet, in der die US-amerikanische Kolonialmacht den lokalen Eliten politische Verantwortung übergaben und sich damit langfristige wirtschaftliche und geostrategische Interessen sicherten (Hedman und Sidel 2000, 7).

Es besteht eine grundsätzliche Einigkeit darüber, dass das Land auch mehrere Dekaden nach dem Diktatorensturz von wenigen Clans und Dynastien regiert wird, deren Herrschaft vor allem auf einem politischen Patronage-System basiert (Manacsa und Tan 2005; Bevis 2006; Teehankee 2006; Teehankee 2013; Esguerra und Villanueva 2009; Hite 2012; Tomsa und Ufen 2013a). Formal gesprochen besteht die Regierung der Philippinen einerseits aus dem Präsidentschaftsamt und dem Vize-Präsidentschaftsamt, die unabhängig voneinander alle sechs Jahre direkt von der Bevölkerung gewählt werden und die Kabinettsbildung übernehmen. Andererseits besteht sie aus dem philippinischen Kongress, der aus dem Senat (Oberhaus) und der Abgeordnetenkammer (Unterhaus) gebildet wird. Die Besetzung des vierundzwanzigköpfigen Senats (Oberhaus) wird per Direktwahl bestimmt. Ein Mandat beträgt mindestens sechs Jahre, wobei alle drei Jahre über die Hälfte der Senatszusammensetzung abgestimmt wird (Zwischenwahlen). Die Ämterwahl der jeweiligen anderen Hälfte erfolgt im Rahmen der Präsidentschaftswahlen. Die Besetzung des Unterhauses wird hingegen alle drei Jahre durch Distriktwahlen bestimmt, die während der sogenannten Zwischenwahlen stattfinden (Teehankee 2002; Teehankee 2013; Abinales und Amoroso 2005, 12–17). Doch Parteipolitik, deren Funktion darin bestehe, Bevölkerungsteile zu repräsentieren, Eliten zu rekrutieren, gemeinsame Interessen zu aggregieren, Ziele zur Mobilisierung und Sozialisierung von

---

Politik eine Funktion zu, die langfristig die Oligarchie schwächen könnte (Quimpo 2005; Quimpo 2008).

Personengruppen zu formulieren sowie zur Organisation der Regierung beizutragen, ist in den Philippinen praktisch inexistent (Herberg 2009, 1). Philippinische Parteien sind meist „temporäre politische Allianzen“, zuweilen sogar „bloße Fanclubs“ einflussreicher Einzelpersonen (Aceron 2009, 5). Nach dem Volksaufstand, der zum Sturz des diktatorischen Präsidenten Ferdinand Marcos führte, hat sich das erwähnte „Personalismus“-Problem der philippinischen Politik weiter verschärft (White 2015, 167). Mit der Synchronisierung der Wahlen in den 1990er Jahren wurden sämtliche zuvor unabhängig voneinander durchgeführte Wahlen so zusammengelegt, dass die Wählenden fortan aus einer mehrere Seiten langen Namensliste für rund 35 Positionen stimmen mussten (Manacsa und Tan 2005, 757). Im Jahr 2010 listete die offizielle Internetseite der staatlichen Wahlkommission über 200 eingetragene Parteien (COMELEC zitiert nach Hite 2012, 65). Die Synchronisierung führte außerdem dazu, dass die Praxis, unmittelbar vor den Wahlen neue Parteien zu gründen (die selten eine klare politische Ideologie vertreten), zunahm. Dadurch vervielfachten sich kurzfristige Parteiübertritte abermals. Zwischen 1987 und 2013 wechselten nahezu 33,5 % aller Unterhausabgeordneten ihre Parteimitgliedschaft. Leitend war die Aussicht auf die Ressourcen neugebildeter Parteinetzwerke, die mit staatlichen Entwicklungsgeldern (*pork barrell*) zusammenhängen und über deren Verteilung die Mehrheitspartei im Kongress bestimmt (Teehankee 2013, 10). Damit hat sich auch die Wahlentscheidung der Stimmberechtigten um ein Vielfaches verkompliziert. Ein weiteres Problem besteht darin, dass Amtsinhabende bei Ablauf ihres Mandats ihre Parteimaschinerie nutzen, um engere Familienmitglieder auf ihre Posten zu heben und nach der vorgeschriebenen Amtspause wieder in ihr altes Amt zurückzugelangen. Trotz diverser Versuche, „Anti-Dynastiepolitik“-Gesetze zu implementieren, folgten 2010 bei rund 42 % aller ausscheidenden Provinzgouverneurspersonen die Ehefrau, der Ehemann oder eines der Kinder in das Amt (Hite 2012, 84).

Kurzum, die Abwesenheit einer Vermittlungsebene zwischen den Bürgerinnen und Bürgern einerseits und dem Staat andererseits hat zu drei Merkmalen geführt, die die philippinische (Wahl-)Politik seit der völkerrechtlichen Unabhängigkeit bestimmten: *erstens* ein überdurchschnittlich hohes Maß an Willkür durch die Regierenden, *zweitens* regelmäßige Parteiwechsel (*turncoatism*), *drittens* und damit verbunden die Auslieferung des gesamten demokratischen Entscheidungsprozesses an die Vormachtstellung der Ökonomie und nicht selten an die der Waffengewalt (Herberg 2009, 2; vgl. Hite 2012, 66–67; Manacsa und Tan 2005, 748–49; Chua und Rimban 2011; Abinales und Amoroso 2005).



Dennoch ist Politik in den Philippinen von einer überdurchschnittlich hohen Wahlbeteiligung gekennzeichnet. Eine rückläufige Wahlbeteiligung, die vor diesem Hintergrund zu erwarten wäre, zeichnet sich nicht ab. Die Politikwissenschaftlerin Nancy Hite stellt fest, dass die Wahlbeteiligung nach wie vor bei knapp 80 % liegt (Hite 2012, 36; vgl. a. White 2015, 155). Die (Nicht-)Rationalität dieses Demokratieparadoxons ist in der Vergangenheit damit erklärt worden, dass Stimmenkauf und Korruption in den Philippinen nicht Hindernis, sondern Grund der hohen Wahlbeteiligung seien. Des Weiteren wurde darauf hingewiesen, dass Wahlbeteiligung von der Frage nach politischer Partizipation im engeren Sinne unterschieden werden müsse (vgl. White 2015, 155; vgl. Wurfel 1988, 40; Hite 2012; Hite-Rubin 2015). Dabei wurde auch wiederholt von einem philippinischen Populismus gesprochen, der sich spätestens mit dem erdrutschartigen Präsidentschaftswahlsieg des Schauspielers Joseph E. Estrada zu einer festen Referenzkategorie im Politikdiskurs etablierte und der ökonomischen Dimension eine emotionale hinzufügte (Kessler und Rüländ 2008; De Castro 2007). Neuere Studien haben diese Erklärungsansätze jedoch als reduktionistisch kritisiert (White 2015, 155; vgl. Wurfel 1988, 40; Hite 2012; Hite-Rubin 2015).<sup>4</sup> Aufbauend auf der vielbeachteten Typologie des US-Amerikaners Herbert Kitschelt, der Parteien danach unterschied, ob ihr Zugang zu den Wählerschichten klientelistischer, programmatischer oder charismatischer Art sei (Kitschelt 2000), haben neuere komparative Studien den

---

<sup>4</sup> Auf der Grundlage eigener Datenerhebungen und Feldforschungsaufenthalte beobachtet Hite, dass sich mit zunehmender sozioökonomischer Sicherheit zunächst ein augenscheinliches Desinteresse gegenüber den bisherigen Politiknetzwerken einstellt. Sie schlägt allerdings vor, dies als politische Geste zu verstehen. Ihren Untersuchungen zufolge wandten sich Mitglieder besonders armer Bevölkerungsschichten von den lokalen Parteimaschinen und ähnlichen Netzwerken ab, wenn sie beispielsweise Zugang zu offiziellen Finanzsystemen erhielten (etwa durch die Gelegenheit, ein Sparkonto zu eröffnen) und sie damit nicht weiter von der informellen Geldpolitik und dem mikrolokalen Finanzsystem abhängig waren, die auf unentrinnbaren Abhängigkeiten und Loyalitätszwängen basierten. Entsprechend sieht Hite in der mikroökonomischen und finanzpolitischen Ermächtigung einen wichtigen Beitrag zur Bekämpfung von Klientelnetzwerken und vielleicht sogar zu einer allgemeineren Demokratisierung unterer Gesellschaftsschichten (Hite 2012; Hite-Rubin 2015). Neben der Tatsache, dass Hite selbst den Wandel in politischer Partizipation in erster Linie an der Mobilisierungsfähigkeit der bisherigen politischen Netzwerke misst, gibt sie allerdings auch zu, dass die von ihr beobachtete Entpolitisierung eigentlich nur für die erste Zeitphase messbar ist – also nur unmittelbar nach dem Eintritt der Untersuchten als befähigte Akteure und Akteurinnen in den offiziellen Finanzmarkt. Um die These und den Policy-Vorschlag Hites angemessen bewerten zu können, sind daher nicht nur Langzeitstudien notwendig. Der Sachverhalt scheint auch eine methodische und theoretische Rekalibrierung zu erfordern, die so beschaffen ist, dass sie einen möglichen Wandel berücksichtigen kann, in der Weise, wie Politik artikuliert wird, wenn eine Emanzipation der bisherigen Abhängigkeit von traditionellen politischen Eliten erfolgt ist. Dies ist insbesondere der Fall, wenn es um das Verhältnis von religiöser Sprache und politischer Partizipation im geschichtlichen Kontext der Philippinen geht. Hites Unterscheidung von wahlpolitischer und nicht-wahlpolitischer Partizipation (*electoral and non-electoral political participation*), die sie dann zusätzlich durch die Unterscheidung zwischen formellem und informellem politischen Engagement ausdifferenziert (*formal and informal political engagement*), zeigt, dass sie hierfür ein Problembewusstsein hat (Hite 2012, 46–48; vgl. Hite-Rubin 2015). Es bleibt jedoch unklar, inwiefern sie daraus Konsequenzen zieht. Auch wird nicht ersichtlich, ob Praktiken, wie etwa Fürbittekonferenzen, die nach Hites Idealtypen informelle nicht-wahlpolitische Partizipation wären, in einem derartigen Forschungsdesign sichtbar werden.

philippinischen Patronat-Klientelismus als Hybrid bezeichnet (Thompson 2013).<sup>5</sup> In Anlehnung an hegemonietheoretische Überlegungen des politischen Theoretikers Antonio Gramsci wurde dafür plädiert, anstelle von gängigen Populismus-Modellen die Lebenswelt der Wählenden in den Blick zu nehmen. Die Plausibilitätsstrukturen und Artikulationspraktiken der Wählenden seien vor dem Hintergrund ihrer unmittelbaren (Lokal-)Kontexte zu deuten (Hedman 2001; Hedman 2006; Thompson 2013; Thompson 2010a; Thompson 2010b).<sup>6</sup>

Es ist darauf hingewiesen worden, dass sich große Teile der Bevölkerung keineswegs irrational oder kurzfristig opportunistisch verhielten, wenn sie auf der Grundlage ihrer Erfahrungen mit lokalen Personalnetzwerken politische Figuren wie die Witwe des diktatorischen Präsidenten Marcos mit beachtlichen Mehrheiten in den Kongress ziehen ließen oder den aus dem Amt gejagten Präsidenten Estrada wählten (so Thompson 2013 mit Blick auf das Wahlergebnis von 2010). Die Übertragung lokalpolitischer Wahllogik auf die nationalpolitische Ebene und das damit verbundene Kalkül, direkte und keineswegs ausschließlich kurzlebige Vorteile zu erlangen, gelte es in Anbetracht des Hiatus' zwischen einer demokratischen Rhetorik des inklusiven Wachstums und existenzieller und sozialer Verelendung zu betrachten. Letztere stelle sich aus der Sicht der direkt betroffenen Wählenden anders dar als es quantitative Studien nahelegen (Thompson 2013). Vor diesem Hintergrund haben neuerdings auch Forschende aus der politischen Ökonomie darauf hingewiesen, dass klassische Wachstumsindizes und Messinstrumente, wie das Bruttoinlandsprodukt und der Gini-Index, politische Dynamiken nur begrenzt erklären könnten. Denn die Realität der ärmeren Bevölkerungsschichten bliebe hierbei unsichtbar (Tay 2014). Durch die Kritik an der Konzentration auf den Makrokontext sind somit selbst Teile der Volkswirtschaft dazu übergegangen, die unmittelbare Lebenswelt der Untersuchten gezielt in den Blick und die Anregungen aufzunehmen, die ursprünglich aus der politischen Konfliktforschung kamen (McKenna 1998; Kerkvliet 2002; Kreuzer 2003; Klitzsch 2006; Kreuzer und Weiberg 2007;

---

<sup>5</sup> Eine eingängige Unterscheidung von Klientel- und Patronagepolitik findet sich bei den beiden Politologen und Südostasienexperten Dirk Tomsa und Andreas Ufen. Idealtypisch gesprochen besteht der Unterschied einerseits im Ausmaß an Wiederholbarkeit der konkreten Interaktionen, die die asymmetrische Beziehung zwischen den beiden gesellschaftlich und politisch ungleich einflussreichen Akteuren bezeichnet. Andererseits besteht er in der Herkunft der Mittel, mit denen mobilisiert wird, um Gefolgschaft zu werben und somit die eigene politische Stellung zu zementieren – etwa ob es sich um Staatsgelder oder um Privatressourcen handelt, mit denen die Zweckmäßigkeit der Beziehung aufrechterhalten wird (Tomsa und Ufen 2013a, 4–7; vgl. Teehankee 2013, 188).

<sup>6</sup> Von der Stoßrichtung ähnlich, jedoch mit einer sehr anspruchsvollen (erkenntnis-)theoretischen Begründung argumentiert auch die Monographie des argentinischen Politiktheoretiker Ernesto Laclau (Laclau 2007). Die Arbeiten Laclaus, die in vielerlei Hinsicht den theoretischen Hintergrund der vorliegenden Arbeit bilden, wurden in der Philippinenforschung bislang kaum rezipiert (vgl. Maltese 2015; Maltese und Eßel 2016; vgl. auch Bergunder 2009; Bergunder 2012).

Kreuzer 2008; Lara 2013). In neueren Gesamtdarstellungen zur philippinischen Sozial- und Politikgeschichte hat sich dieser Paradigmenwechsel praktisch etabliert. Maßgeblich war die Erkenntnis, dass Macht in der philippinischen Politik auf einer Kombination aus „institutioneller Autorität“ mit „Netzwerk[en] von den Verbündeten, Gefolgsleuten und Verwandten“ auf der lokalen Ebene beruhe und dass darum unterschiedliche Logiken am Werk sein könnten (Abinales und Amoroso 2005, 15). Makro- und Mikrokontext beziehungsweise Lokal- und Nationalpolitik wurden somit nicht unvermittelt nebeneinandergestellt oder gar gegeneinander ausgespielt. Vielmehr wurde die Verflechtung dieser beiden Ebenen untersucht, wobei lokale Dynamiken den Ausgangspunkt bildeten (Abinales und Amoroso 2005; Hite 2012; Natividad 2012; White 2015; vgl. Manacsa und Tan 2005; Thompson 2013).<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang ist auch deutlich geworden, welche wichtige Rolle Religion bei der Etablierung konkreter politischer Rationalitäten spielt, obwohl die Sozial- und Politikwissenschaften Religion eher als Irritation betrachtet haben (vgl. Hite 2012, Natividad 2012). Einerseits ist beobachtet worden, dass bestimmte Mobilisierungs- und Aktionsformen nur vor dem Hintergrund einer spezifisch religiösen Logik und mit dem Gebrauch spezifisch religiöser Schlagworte – also vor dem Hintergrund eines religiösen Idioms<sup>8</sup> – nachvollziehbar wurden. Andererseits ist erkannt worden, dass religiöse Idiome hochprekär sind, zu den verschiedensten Implikationen führen und das, was sie als genuin religiös auszeichnet, schnell verlieren können. Inzwischen besteht ein breiter Konsens darüber, dass es zu wenig empirische Arbeiten gibt, die diesen Sachverhalt jenseits des klassischen Säkularisierungsparadigmas untersuchen (André Corten 2001; Marshall 2009; Marshall 2014; Iqtidar 2011a; Iqtidar 2011b; Iqtidar und Lehmann 2012; Iqtidar 2016; vgl. Asad 1993; Bergunder 2012).

Wie aus dem folgenden Unterabschnitt hervorgehen wird, ist dieser Paradigmenwechsel in der sozial- und politikwissenschaftlichen Forschung zum philippinischen Pentekostalismus noch nicht berücksichtigt worden. Ethnographische und theologische Arbeiten haben sich hingegen schwergetan, größere Zusammenhänge in den Blick zu nehmen und die Ergebnisse makroanalytischer Studien zum Thema konsequent zu berücksichtigen. Die vorliegende Arbeit

---

<sup>7</sup> Dies entspricht einem weltweit beobachtbaren Paradigmenwechsel in den Politik- und Sozialwissenschaften, einschließlich der politischen Theorie. So findet sich in neueren Publikationen eine konsequente Auseinandersetzung mit erkenntnisleitenden Fragestellungen und Methoden, die bisher vor allem das Markenzeichen der Ethnographie waren (vgl. Horak und Spitaler 2002; Kerner 1999; Kerner 2015; Kreuzer und Weiberg 2007; Renn 2008; Marshall 2009; Göhler, Iser, und Kerner 2011; Iqtidar 2011a; Iqtidar 2011b; Iqtidar 2016; Shore 2011; Mosse 2013; Adam 2014; FSE 2014; Rosa, Schubert, und Zapf 2016; Lindner und Mader 2017).

<sup>8</sup> Unter Idiom wird hier, wie in der allgemeinen Linguistik, eine eigentümliche Sprache beziehungsweise die Sprechweise einer geographisch oder sozial abgrenzbaren Gruppe verstanden (Sabban 2010; vgl. Burger u. a. 2007; Bußmann und Gerstner-Link 2008; Burger 2015).

möchte diesem Forschungsdefizit nachkommen und den Paradigmenwechsel auch für die Erforschung des weltweiten Pentekostalismus fruchtbar machen.

### 1.2.2. Politik und Pentekostalismusforschung

Der Pentekostalismus bietet sich zur Untersuchung der religiösen Dimension politischer Idiome und der damit verbundenen Rationalitäten in besonderer Weise an. Denn einerseits zeichnet er sich durch eine dezidierte Diesseitigkeit aus: Heilung, materieller Wohlstand, säkularer Erfolg (Volf 1989; Cox 1996; Meyer 1998; Bergunder 2000; Marshall 2009; Wariboko 2011; Bowler 2013; Brown 2014). Andererseits ist er dadurch charakterisiert, dass bestimmte Schlagworte und Narrative, die weltweit anzutreffen sind, ein globales „pfingstliches Idiom“ bilden (Agbali 2008, 113; Marshall 1995, 254; Ranger 1999, 196; Burnet 2015, 85; vgl. Marshall 2014, 348; Heuser 2014, 279, 285), obwohl die Bewegung weder ein institutionelles noch ein organisatorisches Zentrum besitzt (Martin 1990; Martin 2002; Cox 1996; A. H. Anderson 2004; Bergunder 2005; Bergunder 2009; Marshall 2009; Heuser 2012). Ausgerechnet dazu gibt es jedoch kaum Studien. Das gilt auch für den philippinischen Kontext, zu dem es ohnehin nur zwei Veröffentlichungen gibt, die sich über die verschiedenen pentekostalen Einzelgruppen hinweg in übergreifender Form mit dem gesamten Verhältnis des Pentekostalismus zu Politik und Gesellschaft befassen. Im Folgenden werden diese beiden Gesamtstudien vorgestellt und mit den wichtigsten Einzelstudien zum Thema verglichen. Das Fazit fasst die Forschungsdesiderate zusammen, die von der vorliegenden Arbeit adressiert werden sollen.

#### 1.2.2.1. Gesamtstudien

Die wichtigste Untersuchung zu philippinischem Pentekostalismus in Politik und Gesellschaft ist zweifellos die landesweite Studie der deutschen Politikforschenden Christl Kessler und Jürgen Rüländ, die 2008 unter dem Titel *Give Jesus a Hand!: Charismatic Christians: Populist Religion and Politics in the Philippines* veröffentlicht wurde (Kessler und Rüländ 2008). Sie baut auf unveröffentlichten Abschlussarbeiten zu römisch-katholischen charismatischen Gruppen auf (Jamon 1998; Osorio 2001; Sanchez 2003) und ist das Ergebnis eines Kooperationsprojekts des ARNOLD BERGSTRÄSSER INSTITUTS FÜR KULTURWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNG (UNIVERSITÄT FREIBURG i. Br.) mit dem INSTITUTE OF PHILIPPINE CULTURE an der von Jesuiten getragenen Eliteuniversität ATENEO DE MANILA. Die Studie basiert auf einer umfassenden Umfrage, die 2003 im Vorfeld der Nationalwahlen des folgenden Jahres durchgeführt wurde und von der DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ finanziert wurde (Kessler und Rüländ 2008, ix; vgl. Kessler 2005, 2006; Kessler und Rüländ 2006; Kessler 2012). Pentekostale aus allen Teilen des Landes (außer Mindanao und Sulu)

wurden anhand von standardisierten Fragebögen zu ihren religiösen Praktiken und Überzeugungen, zu gesellschaftspolitischen und sozioökonomischen Einstellungen sowie zur Rolle der Religion in Politik und Gesellschaft befragt. Die quantitativen Daten der insgesamt 1.400 Befragten, die aus katholischen und protestantischen Gruppen stammten, wurden dann mit qualitativen Daten trianguliert, die im Großraum Manila erhoben wurden (offene Interviews und teilnehmende Beobachtung).

Die Ergebnisse dieser bahnbrechenden Forschungsarbeit widerlegen das in den Philippinenstudien bis unlängst verbreitete Klischee, dass pfingstlich-charismatische Gläubige hauptsächlich aus den armen Gesellschaftsschichten kämen und der Pentekostalismus „moderneinkompatibel“ sei (Kessler und Rüländ 2008, 18–19; vgl. Kessler 2006). Kessler und Rüländ beschreiben die philippinische Pfingstbewegung als klassenheterogenes kulturelles Milieu, dessen Mitglieder größtenteils aus den Mittelschichten stammen. Ihre rasante Ausbreitung verdanke die Bewegung einer spezifischen Weltanschauung (*worldview*), deren wesentlichen Merkmale die personalistische Orientierung, die Vorliebe für einfache Lösungen sowie die anti-elitäre und hierarchiekritische Haltung ihrer Mitglieder sei. Dies ließe sich an zentralen Schlagworten und Narrativen festmachen, mit denen die Untersuchten auf alltagsrelevante Fragen antworteten. Zentral seien dabei die „Erfahrung des Geistes“ sowie die Rede, dass Gott keine vermittelnden Eliten erfordere, sondern unmittelbar erlebbar sei. Zugleich zeichne sich die pfingstliche Weltanschauung durch eine (wieder-)verzauberte Weltsicht, einen „genuin modernen“ Individualismus und den Gebrauch dualistischer Denkkategorien aus, die in Zeiten sozialen Wandels Stabilität böten (Kessler und Rüländ 2008, 116–51; vgl. Kessler 2006). Auch hierzu arbeitet die Studie Schlagworte und Narrative heraus, die in diesem Fall allerdings im Zusammenhang mit dem sogenannten Wohlstandsevangelium stehen. In Zeugnisberichten, die von finanziellen Sorgen und der Überwindung von Lebenskrisen handeln, finden Kessler und Rüländ eskapistische Tendenzen und eine Neigung, kritiklos charismatischen Führungsfiguren zu folgen (Kessler und Rüländ 2008, 122, 126, 128, 163–64, 194).

Mit Blick auf die politische Einstellung stellen Kessler und Rüländ zwar fest, dass sich Pentekostale kaum von ihren nicht-pfingstlichen Mitbürgerinnen und Mitbürger unterscheiden. Damit widersprechen sie der Auffassung, dass philippinische Pentekostale rückwärtsgewandte Fundamentalisten seien, die einen „Krieg“ gegen alles führten, was für soziale Egalität, Religionsfreiheit und Geschlechtergerechtigkeit stehe (vgl. Kessler und Rüländ 2008, 4, 6–7, 19–20; Matheny 2011). So argumentiert beispielsweise die US-amerikanische Soziologin

Susan Rose, die Akteure wie Villanueva mit Exponenten der WORLD ANTI-COMMUNIST LEAGUE (WACL) und anti-kommunistischen Vigilantengruppen aus traditionellen ethnischen Religionen gleichsetzt und dies mit dem häufigen Gebrauch von Schlagworten begründet, die Pentekostale aus dem Diskurs der Geistlichen Kampfführung entlehnen.<sup>9</sup> Doch gelangen auch Kessler und Rüländ auf Grund von Schlagworten und Narrativen, aus der sie eine pentekostale Weltanschauung herleiten, zur Auffassung, dass die Pfingstbewegung eine intrinsische Tendenz zu Autoritarismus, zu Gleichgültigkeit in Fragen der sozialen Gerechtigkeit und zu religiöser Intoleranz habe (Kessler und Rüländ 2008, 180–97, vgl. 111, 115). Der Gebrauch von Schlagworten wie „biblischer Wahrheitsanspruch“, „Wunderglaube“ und „geistliche Autorität“ (Kessler und Rüländ 2008, 124–50, 189–90) würden zeigen, dass die Bewegung auf soziale, wirtschaftliche und politische Krisen mit Weltflucht oder aber quietistischer Jenseitsorientierung reagiere (Kessler und Rüländ 2008, 163, 191). Der philippinische Pentekostalismus sei daher als religiöser Populismus mit antidemokratischen, sozial- und religionskonflikteskalierenden Zügen zu verstehen (Kessler und Rüländ 2008, 180–97, vgl. 111, 115).

Dabei werden die Einzelaussagen der Untersuchten, die den qualitativen Datenerhebungsteil der Arbeit darstellen und weitere Belege für das Hauptargument bieten, in der Studie weitgehend kontextlos präsentiert (was auch der theoretisch-methodischen Orientierung der Studie geschuldet ist). Die Verflechtung von „institutioneller Autorität“ und „lokalen „Netzwerk[en]“ samt deren spezifischen Interessen, die vom neueren politikwissenschaftlichen Paradigmenwechsel gefordert wird (Abinales und Amoroso 2005, 15), bleibt daher unberücksichtigt. Das Gleiche gilt für die Forderung nach einer konsequenten Berücksichtigung der Möglichkeit, dass auf Grund dieser Verflechtung unterschiedliche politische Logiken am Werk sein könnten. Am deutlichsten wird dies daran, dass das einschlägige politische Engagement einer Figur wie Villanueva nur beiläufige Erwähnung findet. Aus seiner Präsidentschaftskandidatur von 2004 und ihrer Rezeption an der

---

<sup>9</sup> Den Grundstock der Arbeit stellen Daten dar, die nicht lange nach den Wahlen von 1992 erhoben wurden. Roses Kernthese ist, dass die von ihr untersuchten Personen und Gruppen das Exportprodukt eines US-amerikanischen Fundamentalismus und daher bewusst oder unbewusst als Handlanger neoimperialistischer US-Außenpolitik aktiv seien (Brouwer, Gifford, und Rose 1996, 75, 92, 95–99, 102–3). Die Studie ist im Rahmen des FUNDAMENTALISM PROJECT entstanden, das von der AMERICAN ACADEMY OF ARTS AND SCIENCES finanziert wurde. Auch wenn diese Arbeit katholische Schlüsselfiguren außer Acht lässt, stellt sie ein Verständnis von Pentekostalismus dar, das innerhalb philippinischer Intellektuellenkreise weitverbreitet ist (vgl. Kessler und Rüländ 2008, 4, 6–7, 19–20; Matheny 2011). Die Verwendung des Fundamentalismusbegriffs, wie er hier dargelegt wurde, hat im journalistischen und kirchenpolitischen Diskurs der Philippinen eine ebenso lange Tradition wie in den USA (vgl. Marti 1987; Fort 1989; Coronel 1989; Coronel 1993; Mercado 1998; s. aber Lanuza 2004; vgl. die Kritik Martin 1997; Poewe 1998).

Gläubigenbasis werden in der Studie überhaupt keine Konsequenzen für das Gesamtargument gezogen, noch wird nach möglichen Vorläufern geforscht. Die Studie fragt nicht danach, wie sich der politische Aktivismus und die Gerechtigkeitsrhetorik des berühmtesten philippinischen Pfingstbischofs zum postulierten allgemeinen Quietismus der Pentekostalen verhält. So stellen Kessler und Rüländ die These auf, dass sich Villanueva nach seiner Wahlniederlage von 2004 in eine eskapistische Spiritualität zurückgezogen habe, ohne dies jedoch hinreichend zu begründen (Kessler und Rüländ 2008, 3, 186, 191). Villanueva dient damit nur zur Untermauerung der These, dass die Stimmenanzahl, die er 2004 erhielt, ein Indiz für die Gefahr sei, die von einem bisher nicht vorhandenen, prinzipiell jedoch denkbaren pfingstlichen Wahlblock ausgehen könnte (Kessler und Rüländ 2008, 180–97, vgl. 111, 115).<sup>10</sup> Obwohl die Studie auch demokratieförderliche Aspekte am Pentekostalismus benennen kann (Empowerment, Unmittelbarkeits- und Egalitätsanspruch), werden diese nicht auf kontextualisierende Weise mit den demokratiegefährdenden Aspekten ins Verhältnis gesetzt. Das Ergebnis der Studie, wonach Letztere überwiegen, ist damit nicht weniger problematisch als bei Studien, die der Fundamentalismus-These folgen.

Die andere – in ihrer Aussagekraft allerdings begrenztere – Gesamtdarstellung von Pentekostalismus und Politik in den Philippinen ist der Ergebnisbericht einer 10-Länderstudie, die vom politisch mitterechts-konservativen US-amerikanischen Meinungsforschungsinstitut PEW RESEARCH CENTER durchgeführt wurde.<sup>11</sup> Die Philippinen-Teilstudie der 2006 erschienenen Untersuchung basiert auf einer landesweiten Erhebung, die Anfang 2006 mittels standardisierter Fragebögen umfassende quantitative Daten zu den religiösen Praktiken sowie gesellschaftlichen und politischen Überzeugungen von Pentekostalen zusammengetragen hat. Das Ergebnis ist, dass sich die Befragten in ihrer politischen Haltung nicht von der

---

<sup>10</sup> Im Kontext von zivilgesellschaftlichen Projekten, so eine rezentere Publikation Kesslers, seien vor allem quietistische beziehungsweise „individualistische Lösungsstrategien“ für Armut und andere politische und gesellschaftliche Probleme des Landes anzutreffen (Kessler 2011). Kessler untersucht hier GAWAD KALINGA, ein Sozialprojekt der katholisch-charismatischen COUPLES FOR CHRIST und kritisiert, dass es hier vor allem um Wohltätigkeitsarbeit, Charakterbildung und Erziehung zu moralischen Werten ginge. Politische Auseinandersetzungen würden als Angriff auf die nationale Einheit verurteilt (Kessler 2011, 178). Die ungleichen Machtverhältnisse des Landes würden nur soweit thematisiert, wie sie die Notwendigkeit einer „charakterlichen Erneuerung der Mächtigen“ und der Ohnmächtigen gleichermaßen plausibel machten. Dies würde für die Pentekostalen sämtliche Machtgefälle einebnen und sozioökonomische Gräben überwinden (Kessler 2011, 183). Kessler kritisiert, dass die „politische Repräsentation der Armen“ und Marginalisierten in den vorhandenen „demokratischen Institutionen der Nation“ hier nicht in Frage käme, weshalb diese Projekte letztlich nur palliativ seien (Kessler 2011, 183; Kessler 2012; vgl. dagegen Cherry 2014).

<sup>11</sup> Die anderen Länder waren USA, Brasilien, Chile, Guatemala, Indien, Südkorea, Kenia, Nigeria und Südafrika. Die Studie wurde von der politisch rechtskonservativen Stiftung TEMPLETON FOUNDATION finanziert. Zur TEMPLETON FOUNDATION und zur PEW FOUNDATION siehe die Arbeiten des US-amerikanischen Soziologen Michael D. Lindsay und des kanadischen Historikers Hubert Villeneuve (Lindsay 2007; Villeneuve 2011, 326–36; vgl. Grimm 2004).

philippinischen Durchschnittsbevölkerung unterscheiden, die mehrheitlich konservativ war (Pew 2007). Das Vertrauen in die Regierungsinstitutionen war sowohl mit Blick auf die nationale als auch auf die lokale Führung sehr niedrig. Die Mehrheit stimmte der Aussage, dass Gott seine Pläne durch die Politik verwirklicht, nicht zu. Ebenso war die Mehrheit nicht der Meinung, dass die Regierung „konkrete Schritte unternehmen müsse, um das Land christlicher zu machen“, sondern befürwortete eine strikte Trennung von Kirche und Staat. Zugleich überwog aber die Auffassung, dass „starke religiöse Überzeugungen“ sich positiv auf die moralische Integrität der Regierenden auswirken würden. Dies käme dann wiederum der Gesamtbevölkerung zu Gute (Pew 2007, 64–65).

Im Vergleich zu Kessler und Rüländ hält sich die PEW-Studie mit einem eindeutigen Urteil zurück, ob die Pfingstbewegung förderlich oder abträglich für die philippinische Demokratie sei. In der Gesamtbewertung aller zehn Länder zeichnet PEW zwar das Bild eines weniger demokratiegefährdenden Pentekostalismus als die Studie von Kessler und Rüländ. Doch setzt sich die Teilstudie weder mit anderen Arbeiten zum philippinischen Pentekostalismus auseinander noch diskutiert sie, wie sich ihre Ergebnisse zu historischen Entwicklungen verhalten. In einem Zeitstrahl, der als „historischer Überblick“ überschrieben und in einem Begleitband beigelegt ist (Pew 2006a), werden nur stichwortartig die zentralen Stationen der Geschichte des Landes und der philippinischen Pfingstbewegung genannt und das Politikengagement einiger pentekostaler Schlüsselfiguren angedeutet (vgl. a. Genato Rebullida 2006; Gorospe-Jamon und Mirandilla 2007). Durch die völlige Ausblendung des Mikrokontexts bietet die Studie daher keine Möglichkeit, ihre Ergebnisse im philippinischen Kontext zu qualifizieren, wodurch sie letztendlich die Populismusthese von Kessler und Rüländ bestätigt.

#### *1.2.2.2. Fallstudien*

Neben diesen beiden Gesamtdarstellungen zu philippinischem Pentekostalismus in Politik und Gesellschaft gibt es nur noch Fallstudien zum Thema. Diese befassen sich entweder mit den zahlenmäßig stärksten römisch-katholisch-charismatischen Erneuerungsbewegungen EL SHADDAI oder COUPLES FOR CHRIST (Jamon 1998; Mercado 2001; Osorio 2001; Sanchez 2003; Wiegele 2005) oder sie nehmen die evangelikale Pfingstdenomination ASSEMBLIES OF GOD in den Blick (Suico 2003; Tejedo 2011). In beiden Fällen zeichnen sie ein anderes Bild der philippinischen Pfingstbewegung als das der zuvor besprochenen Makrostudien.

Durch die Eingrenzung ihres Gegenstands bieten diese Einzelstudien mehr Kontext zur Einordnung der von ihnen untersuchten Personengruppen, zu deren Artikulationen und zu deren



„politischer Vernunft“ (Laclau 2007, 225). Zugleich führt diese Fokussierung jedoch dazu, dass die Beziehung der von ihnen erforschten Personengruppen zu wichtigen Strömungen und Schlüsselfiguren aus den übrigen Teilen der landesweiten Pfingstbewegung nicht adäquat zur Sprache kommt. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass sie als Fallstudien zur Pfingstbewegung beanspruchen, Aussagen zu machen, die die Bewegung landesweit betreffen. Auch findet keine ausführliche Diskussion darüber statt, wie nationalhistorische Ereignisse und „institutionelle Machtfaktoren“ auf die „lokalen Netzwerke“ und Interessen Einfluss gehabt haben und wie sie die konkreten politischen Artikulationen der jeweiligen Untersuchten geprägt haben (vgl. Abinales und Amoroso 2005, 15). Zwar enthalten alle diese Arbeiten einen historischen Überblick zu den Philippinen, Mikro- und Makrokontext werden allerdings nicht konsequent miteinander ins Verhältnis gesetzt: Lokal- und Nationalpolitik sowie Dynamiken, die von pfingstlichen Schlüsselfiguren mit landesweiter Ausstrahlungskraft ausgelöst wurden, werden – wenn überhaupt – nur unvermittelt nebeneinandergestellt. Ihre Verflechtung in der unmittelbaren und lokalen Wirklichkeit der untersuchten Personengruppen wird nicht klar. Im Folgenden sollen die wichtigsten vier Einzelstudien vorgestellt und mit den Ergebnissen von Kessler und Rüländ verglichen werden.

Die wichtigste und aktuellste akademische Arbeit, die sich mit der zahlenmäßig stärksten pentekostalen Massenbewegung der Philippinen befasst – namentlich mit der römisch-katholischen EL SHADDAI –, stammt von der US-amerikanischen Anthropologin Katherine Wiegele. Die 2002 als Dissertationsschrift (UNIVERSITY OF ILLINOIS) eingereichte und 2005 publizierte Ethnographie basiert auf Feldforschungsdaten, die zwischen 1995 und 1996 zum EL SHADDAI-Gründer Mike Velarde erhoben wurden sowie zu dem von ihm vertretenen „Wohlstandsevangelium“ und dessen Rezeption in Armutsvierteln im Großraum Manila (Wiegele 2005, ix).<sup>12</sup> Wiegeles These ist, dass das sogenannte Wohlstandsevangelium keine eskapistische Flucht in eine (wieder-)verzauberte Welt der einfachen Lösungen und des Personenkults darstellt. Vielmehr ermögliche es den Gläubigen, Armut in den Philippinen neu zu deuten. Das Ergebnis sei die Überwindung einer deterministischen Haltung, wie Wiegele sie unter anderem bei vergleichbaren linkspolitischen Ideologien findet. EL SHADDAI biete ihrer Anhängerschaft eine Möglichkeit, weitverbreiteten fatalistischen Lebenseinstellungen zu entkommen und Alltagsprobleme neu anzugehen. Der „deterministische sozioökonomische Diskurs“, der sie auf eine Opferrolle festschreibt, werde umdefiniert und durch einen „Diskurs

---

<sup>12</sup> Die Erhebungen sind im Rahmen eines Forschungsprojektes der UNIVERSITY OF ILLINOIS entstanden und vom staatlichen Forschungsförderprogramm Fulbright-Hays sowie von der WENNER GREN FOUNDATION (eine renommierte Stiftung zur Förderung ethnologischer Forschung) finanziert worden (Wiegele 2005, ix).

der Selbstständigkeit“ ersetzt (Wiegele 2013, 245–46). So verfügten Pentekostale über größeren Einfallsreichtum bei der Suche nach Einkommensquellen (etwa optimistischere Jobsuche durch Glauben) und im Ressourcenmanagement (Einteilung vorhandener Finanzen durch langfristige Spenden- und Budgetplanung) als andere Gruppen. Damit verbunden sei ein neues Bewusstsein der eigenen politischen Relevanz und eine selbstbewusste Teilnahme an öffentlichen Debatten. Durch ihre ethnographische Kontextualisierung arbeitet Wiegele die politische Agency der von ihr untersuchten Personen heraus, die sie dazu führt – entgegen der Lesart Kesslers und Rülands – gerade im Wohlstandsevangelium eine kontextuelle Theologie zu sehen, welche die Jenseitsvertröstung der traditionellen römisch-katholischen Lehre durch eine immanenzbezogene Spiritualität ersetzt (vgl. Wiegele 2007).

Interaktionen zwischen EL SHADDAI und anderen Schlüsselfiguren der Pfingstbewegung werden allerdings nur beiläufig thematisiert (Wiegele 2005, 38, 131–32, 135). Velardes Beziehungen zu den Präsidenten Fidel Ramos (1992-1998) und Joseph Estrada (1998-2001) werden gar nicht oder nur am Rande erwähnt (vgl. Wiegele 2005, 3, 177 En. 34, 26, 90, 182 En. 25). In einem späteren Aufsatz holt Wiegele die Untersuchung des Verhältnisses zu institutionenpolitischen Schlüsselfiguren und Institutionen allerdings nach und stellt fest, dass EL SHADDAI ein neues Verständnis der „Citizenship“ in der katholischen Mehrheitsbevölkerung popularisiert habe (Wiegele 2013, 223). Dies käme auch darin zum Ausdruck, dass die Mitglieder der Bewegung „keine Gelegenheit ausließen“, sich an nationalen Debatten zu beteiligen (Wiegele 2013, 246). Hier erwähnt sie sowohl das institutionenpolitische Engagement Velardes im Zuge der Ereignisse, die zur Amtsenthebung Präsident Estradas (2001) führten, als auch die von EL SHADDAI gegründete Kongresspartei (*party-list*) BUHAY HAYAAN YUMABONG als Schlachtschiff einer moralisch konservativen Familienpolitik, die seit 2004 im Unterhaus sitzt (Wiegele 2013, 242–45; vgl. Teehankee 2006, 33; Santos 2012; Sanchez und Banico 2009). Des Weiteren zählt sie die Schul- und Fachausbildungsprogramme auf, die EL SHADDAI betreibt.

Mit Blick auf die politischen Themen, für die EL SHADDAI besonders stark innerhalb der Bevölkerung mobilisiert – namentlich Homosexualität, künstliche Verhütungsmethoden und Frauenemanzipation in Führungspositionen –, kommt Wiegele zunächst zu einer ähnlichen Beobachtung wie Kessler und Rüländ. Auch sie stellt fest, dass sich die Mehrheit ihrer Mitglieder im konservativen Lager verorten. Auch stellt Wiegele fest, dass die offiziellen Verlautbarungen von EL SHADDAI im Vergleich mit jenen der KATHOLISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (CBCP) „Themen, die soziale Gerechtigkeit und Demokratie betreffen“,

nicht explizit traktieren. Im Gegensatz zu Kessler und Rüländ zieht sie daraus allerdings nicht die Folgerung, dass die von ihr untersuchten pfingstlichen Gläubigen demokratiefeindliche Tendenzen oder eine latente Neigung zu Autoritarismus, religiöser Intoleranz und zu sozialer Gleichgültigkeit besäßen. Vielmehr hebt sie hervor, dass EL SHADDAI-Mitglieder im Allgemeinen und vor der Wahlurne insbesondere eigene politische Wege gingen. Diese würden von den Empfehlungen ihres Hauptleiters abweichen – egal, ob dieser den „mittelinkspolitischen Populisten“ Joseph Estrada oder andere Kandidierende unterstütze (Wiegele 2013, 246). Eine Diskussion der Frage, welche Implikationen dies für den philippinischen Pentekostalismus im weiteren Sinne hat und wie sich dies zu Makrostudien wie der von Kessler und Rüländ verhält, findet sich in diesem Aufsatz jedoch nicht.

Ähnlich verhält es sich mit der unveröffentlichten Dissertationsschrift des philippinischen Soziologen Robert Rivera (UNIVERSITY OF NOTRE DAME), die allerdings zu einem Ergebnis gelangt, das dem der Monographie von Kessler und Rüländ noch schärfer widerspricht (R. E. N. Rivera 2008).<sup>13</sup> Der jesuitische Betreuer katholisch-charismatischer Gruppen untersucht auf theoretisch sehr anspruchsvolle Weise die andere der beiden größten katholisch-charismatischen Massenbewegungen des Landes, die COUPLES FOR CHRIST, denen Rivera von Anfang an eine zentrale Rolle im demokratischen Nationbuilding zuspricht.<sup>14</sup> Verantwortlich dafür sei die „fundamentale Weltanschauung“ (*fundamental worldview*) der Massenbewegung, die Rivera unter „Evangelisation, Familie und Dienst an der Kirche“ zusammenfasst (R. E. N. Rivera 2008, 149, vgl. 67-79).

Wie Kessler und Rüländ geht auch Rivera von einer gleichbleibenden Weltanschauung aus, die die politischen Artikulationen der Pentekostalen durch die Geschichte der von ihm untersuchten Gruppen hinweg bestimme und sich an bestimmten Schlagworten und Narrativen festmachen ließe. Im Gegensatz zu Kessler und Rüländ ist er jedoch der Ansicht, dass diese Weltanschauung genuin altruistisch und religiös-kollektivistisch ausgerichtet sei. Dies bedeute, dass ihr Einfluss auf politisches Handeln nicht durch herkömmliche sozialwissenschaftliche Theoriemodelle erfasst werden kann. Deshalb entwickelt Rivera ein eigenes Modell, mit dem

---

<sup>13</sup> Dies gilt vor allem für die knappe Einzelstudie Kesslers zur Arbeit der römisch-katholisch charismatischen GAWAD KALINGA (Kessler 2011).

<sup>14</sup> NOTRE DAME gilt als eines der wichtigsten Zentren (wenn nicht gar Wiege) der frühen charismatischen Erneuerung innerhalb der römisch-katholischen Kirche, jedenfalls mit Blick auf die US-amerikanische Historiographie (A. H. Anderson 2014, 165). Riveras Forschungsprojekt war durch mehrere universitätseigene Stipendienprogramme und von der W. K. KELLOG FOUNDATION gefördert worden (R. E. N. Rivera 2008, vii), die allgemein der politischen Mitte der USA zugezählt wird und dezidiert für eine „neoliberale Wirtschaftspolitik“ wirbt (vgl. Friedman 2003, 20; Sukarieh und Tannock 2015, 27–28).

er die unterschiedlichen Formen politischen Engagements seit der Gründung der COUPLES FOR CHRIST unter der Schirmherrschaft der römisch-katholischen Hierarchie im Jahr 1981 erklärt. Mit diesem Modell gelingt es ihm, Entwicklungen und Artikulationen sichtbar zu machen, die von den genannten Makrostudien erst gar nicht in Betracht gezogen wurden. So zeigt Rivera *erstens*, wie die Bewegung im Lauf der Zeit neue organisatorische Formen beziehungsweise „suborganisatorische Rahmen“ (*suborganizational frames*) entwickelt habe, um einerseits den Institutionalisierungsprozess der Bewegung, den Rivera mit Max Weber als „Routinisierung des Charismas“ bezeichnet, ohne Mitgliederverluste zu bestreiten und ohne die eigenen Prinzipien zu verleugnen. Andererseits hätten die Leiter damit auf Ereignisse reagiert, die zu neuen interpretativen Deutungsformen (*interpretative frames*) geführt hätten. Dadurch sei die von Anfang an allen Lehren und Aktionen (*outreaches*) zu Grunde liegende Weltanschauung der Bewegung den Umständen angepasst worden, ohne ihren Wesenskern zu verlieren (*suborganizational frame alignment*). *Zweitens* versucht Rivera damit auch den Übergang von Phasen zu erklären, in denen ein eindeutiges parteipolitisches COUPLES-Engagement einer Rhetorik der parteipolitischen Neutralität gewichen sei, ohne Letztere auf einen populistisch-autoritären Eskapismus zu reduzieren, wie Kessler und Rüländ dies tun. Dies dient auch dazu, die Popularität zu erklären, die bestimmte Schlagworte in den letzten Jahren erlangt hätten: etwa die Rede von der „Kirche der Armen“ (*church of the poor*) und von der „ganzheitlichen Befreiung des Menschen“ (*total human liberation*), durch welche die COUPLES FOR CHRIST neue genuin religiöse und altruistische Mobilisierungsformen erschlossen hätten. *Drittens* bietet Rivera mit diesem Modell ein soziologisch begründetes, theologisch-normatives Vermittlungsangebot zwischen den beiden Hauptfraktionen der Bewegung, deren Streit 2007 zu einer Spaltung geführt hat. Hierbei fällt auf, dass Rivera nicht nach den Eigeninteressen einzelner Personen oder nach Diskontinuitäten zur „Lehre der Kirche“ (R. E. N. Rivera 2008, 111) fragt. Vielmehr geht er *a priori* davon aus, dass die Bewegung von Grund auf religiös und altruistisch sei und in soziologischer sowie geistlicher Hinsicht auf ungebrochene, geistgewirkte Weise in Kontinuität zur Kirche stehe. Obgleich diese Vorannahme Probleme aufwirft, stellt Riveras Arbeit einen sehr wichtigen Beitrag zum philippinischen Pentekostalismus dar, der auf Grund detaillierter Analyse etlicher Primärquellen eine Differenzierung der Populismus-These von Kessler und Rüländ einfordert.

Auf protestantisch-pfingstlicher Seite gibt es nur zwei Hochschulschriften, die sich mit dem Verhältnis der Pfingstkirchen zu Politik und Gesellschaft befassen. Beide verstehen sich als Fallstudien zur philippinischen Pfingstdenomination ASSEMBLIES OF GOD (PGCAG) und verfolgen neben dem Anliegen, zusätzliche Empirie zu bieten, auch ein theologisch-normatives

Ziel. Die erste stammt vom philippinischen Pfingsttheologen und langjährigen Denominationsvorstandsmitglied Joseph R. Suico (Suico 2003) und basiert auf Datenerhebungen, die zwischen 2000 und 2001 in zwei Lokalkirchen der PGCAG in Luzon erfolgten.<sup>15</sup> Suico beobachtet zunächst, dass gesellschaftliches Engagement bei Pentekostalen auf der individuellen (und mikroökonomischen) Ebene stattfindet und mit einem Mangel an Reflexion, zuweilen mit einem „Embargo“ auf der „institutionellen Ebene“ korreliert (Suico 2003, iii). Diese Beobachtungen decken sich zunächst mit denen von Kessler und Rüländ, Suico folgert allerdings daraus, dass dieses Engagement demokratiestärkend sei und langfristig auch in progressivem institutionspolitischen Engagement münden würde.<sup>16</sup> Den Grund dafür sieht Suico in der zentralen Rolle, die der Erfahrung der Geisttaufe im Pentekostalismus zukäme und die er als dessen theologisches Proprium definiert. Diese habe eine intrinsisch egalitäre, ermächtigende und (sozial-)gerechtigkeitssensible Dimension.

Auf Grund des rasant ansteigenden Wachstumstrends, in dem Suico seine Pfingstdenomination sieht, leiste der Pentekostalismus daher an sich schon einen positiven Beitrag zur sozioökonomischen und demokratischen „Entwicklung“ der Nation.<sup>17</sup> Hierbei entsprechen die vorausgesetzte Unwandelbarkeit dieses theologischen Propriums und dessen

---

<sup>15</sup> Suico gehörte zum nationalen Leiterschaftskreis der PGCAG. Er war lange Zeit als Missionstheologe und Kirchenhistoriker am ASIA PACIFIC THEOLOGICAL SEMINARY (APTS) tätig, dessen Träger die US-amerikanische Mutterdenomination ist. Mit seiner Dissertation wurde er an der BANGOR UNIVERSITY (Wales) und am Lausanne-nahen OXFORD CENTRE FOR MISSIONS promoviert (Suico 2003).

<sup>16</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch der philippinische Theologe David Lim in einer Aufsatzpublikation zum Verhältnis von Evangelikalismus und Demokratie (Lim 2009). Der Aufsatz des baptistischen Missiologen befasst sich nicht eigens mit der Pfingstbewegung (behandelt aber Pentekostale mit nationalpolitischem Einfluss) und enthält keine Angaben zu Geschehnissen nach 2003. Dennoch ist Lims Veröffentlichung die einzige, die das frühe politische Engagement Villanuevas, auf das die denominationstheologischen Arbeiten des PGCAG-Exponenten Suico und der historische Zeitstrahl der PEW-Studie verweisen, etwas näher schildert. Lims These, die sich ebenfalls an dem Vorwurf abarbeitet, dass der philippinische Evangelikalismus inhärente fundamentalistische Tendenzen habe, lautet, dass die evangelistische Weltanschauung der evangelikalen Kirchen und Organisationen eine intrinsisch demokratieförderliche sei. Die evangelikalen Gruppen befänden sich in einem stetigen Lernprozess, der kaum anders als zu einem immer effektiveren demokratischen Engagement führen könne. Die Arbeit ist im Rahmen eines langjährigen weltweiten Forschungsprojekts zu Evangelikalismus und Demokratie entstanden und als Buchkapitel erschienen. Das Projekt wurde von der dem Lausanne-nahen INTERNATIONAL FELLOWSHIP OF EVANGELICAL MISSION THEOLOGIANS (INFEMIT) initiiert, vom renommierten Soziologen Paul Freston koordiniert und von der PEW CHARITABLE TRUST finanziert. Die Ergebnisse sind in der Trilogie *Evangelical Christianity and Democracy in the Global South* veröffentlicht worden (Lumsdaine 2009, i, viii).

<sup>17</sup> Zugleich stellt er sich damit in die Tradition der Trinidad Esperanzas, die 1965 mit ihrer Studie zur Geschichte der philippinischen ASSEMBLIES OF GOD und deren Bildungseinrichtungen die erste akademische Abhandlung einer pfingstlichen Gruppe in den Philippinen vorgelegt hat. Mit dieser Arbeit erwarb die aus methodistischem Hause stammende Schwester Rodrigo C. Esperanzas – des ersten philippinischen Superintendenten der PGCAG – an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät des konservativen evangelikalen FULLER THEOLOGICAL SEMINARY ihren Magisterabschluss Master of Education. Zum nationalen und internationalen forschungsgeschichtlichen Kontext siehe die kirchenhistorische Studie des US-amerikanischen Methodisten und Philippinenmissionars Richard L. Deats, die in der gleichen Zeit als Dissertation (BOSTON UNIVERSITY) mit dem Titel *Universal Gospel and Modern Nationalism* entstanden ist (Deats 1964; Deats 1967).

handlungsbestimmende Kraft für Pentekostale – die eine erkenntnisleitende analytische Kategorie in Suicos Arbeit darstellen – dem Konzept der Weltanschauung von Kessler und Rüländ und Rivera. Die Implikationen dieses theologischen Propriums für die Handlungsebene ließen sich anhand von Schlagworten und Narrativen rekonstruieren, die für die Gläubigen identitätskonstituierend und handlungsbestimmend seien. In diesem Zusammenhang findet auch das Engagement Villanuevas Erwähnung, das für Suico den Inbegriff pentekostaler, aus der Geisterfahrung hervorgehender Politik darstellt – nämlich Villanuevas öffentliche Auftritte in den Ereignissen, die zum Sturz Ferdinand Marcos' (1986) und Joseph Estradas (2001) führten, sein Wahlkampf für die Präsidentschaftskandidaten Ramos (1992) und Jose de Venecia (1998) sowie die Gründung diverser Schulen, die die JESUS IS LORD COLLEGE FOUNDATION betreibt (Suico 2003, 68–69, 96–97; vgl. Suico 2005a; Suico 2005b). Ähnlich wie bei Kessler und Rüländ ist Suico nicht an einer Kontextualisierung Villanuevas interessiert. Damit nimmt dieser in Suicos Argument eine paradoxe Rolle ein: er verkörpert den Idealtyp einer pfingstlichen politischen Spiritualität, zugleich stellt er aber auch die große empirische Ausnahme dar, an der sich die Bewegung ein Beispiel nehmen müsse (Maltese und Eßel 2016, 263–65, 267–69). Suico löst dieses Paradoxon dadurch, dass er immer wieder auf die theologisch-normative Ebene ausweicht. Diese steht dann spätestens im letzten Hauptteil im Mittelpunkt seiner Arbeit, wo er einen theologischen Entwurf einer philippinisch-pfingstlichen Sozialethik für die Philippinen darlegt, die in einer sozialreformerischen politischen Agenda mündet und Pentekostalen helfen soll, das volle Potential der sozialpolitisch gedeuteten Geisterfahrung auszuschöpfen.<sup>18</sup>

Damit arbeitet sich Suico explizit an dem Vorwurf ab, dass die Pfingstbewegung „apolitisch“, „quietistisch“ und „sozialpolitisch unsensibel“ sei (Suico 2003, iii, 1-4). Gleichzeitig stellen die ausführlichen innerpfingstlichen Theologiedebatten, die in seiner Arbeit wiederholt begegnen, wichtige Anfragen an die Gesamtdarstellung von Kessler und Rüländ (wobei zu erwähnen ist, dass diese Suicos Ergebnisse zwar bibliographieren, im Haupttext jedoch an keiner Stelle diskutieren). Eine Vermittlung der Mikro- und Makroebene findet auch bei Suico nicht statt: Lokal- und Nationalpolitik sowie Dynamiken, die von pfingstlichen Schlüsselfiguren mit landesweiter Ausstrahlungskraft ausgelöst wurden, stehen nur unvermittelt nebeneinander. Die Frage nach ihrer Verflechtung in der unmittelbaren und

---

<sup>18</sup> Damit baut Suico auf seiner Masterarbeit auf, die er als Theologie der Sozialaktion versteht und 1993 beim APTS eingereicht hatte.

lokalen Wirklichkeit der Untersuchten und danach, wie sich diese auf die „politische Vernunft“ (Laclau 2007, 225) von Pentekostalen auswirkt, stellt sich für Suico nicht.

### *1.2.2.3. Fazit*

Zusammengenommen bieten diese Arbeiten ein widersprüchliches Bild. Dies liegt einerseits daran, dass sie jeweils unterschiedliche Gruppen und verschiedene Zeiträume in den Blick nehmen. Andererseits liegt es daran, dass sie mit unterschiedlichen methodischen und theoretischen Grundannahmen operieren und teils theologische, ethnographische, soziologische oder politikwissenschaftliche Fragen bearbeiten, Studien aus anderen Disziplinen dabei aber kaum in den Blick nehmen. Vor allem ist es aber der Tatsache geschuldet, dass die Praxis der pentekostalen Befragten bislang nicht ausreichend kontextualisiert wurde und diese nicht mit jenen Schlüsselfiguren und Schlüsselinstitutionen ins Verhältnis gesetzt wurde, mit denen die Befragten interagieren. Ein damit verbundenes Problem ist, dass es schlichtweg keine Arbeiten zu den sogenannten „unabhängigen“ Teilen der Pfingstbewegung gibt, unter denen Villanuevas JIL und das von ihm gegründete Netzwerk PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) die wichtigsten sind.<sup>19</sup> Ebenso schwerwiegend ist der Mangel an Studien zum Pentekostalismus jenseits der Hauptinsel Luzon.

Die Folge ist, dass der Hiatus zwischen Makro- und Mikrokontext dermaßen eklatant ist, dass bestimmte politische Praktiken und Rationalitäten erst gar nicht in den Blick genommen werden. Am deutlichsten konnte dies bei der Studie von Kessler und Rüländ gezeigt werden, die immerhin versucht, eine Gesamtdarstellung des philippinischen Pentekostalismus zu bieten. Doch weil sie politische Aktionen, die in einer dezidiert religiösen Rhetorik versprachlicht werden, als weltflüchtig und populistisch bezeichnet, verstellt sie sich selbst für das institutionenpolitische Engagement eines Villanueva den Blick. Die identitätspolitische Dimension des Forschenden-Erforschte-Verhältnisses wird gar nicht diskutiert, auch wenn sie bekanntermaßen gerade in den Gesprächen, in denen es um Politik geht, die Aussagen der Befragten prägt (vgl. Schiffauer 2000).

---

<sup>19</sup> Ähnliches ließe sich auch für neuere evangelikale Pfingstkirchen und Megachurches sagen, die keine institutionellen Verbindungen mit US-Denominationen oder der römisch-katholischen Kirche unterhalten und daher in der Literatur unter der ambivalenten Bezeichnung „unabhängige Pentekostale“ subsummiert werden (dem ein vermeintlich „klassischer Pentekostalismus“ gegenübersteht). Die missionstheologische Arbeit des koreanischen Pfingsttheologen Yae Yong Jeong ist bisher die einzige Studie, die sich schwerpunktmäßig mit dem „unabhängigen Pentekostalismus“ der Philippinen befasst (Jeong 2001; Jeong 2005). Der an der UNIVERSITY OF BIRMINGHAM damit promovierte AG-Pastor und Philippinenmissionar widmet sich zwar ausführlich der Frage nach einer Filipino-kontextuellen Theologie. Religion und Politik werden jedoch als zwei in sich geschlossene, verschiedene Teilsysteme der Gesellschaft verstanden, weshalb weder sozial- noch wahlpolitisches Engagement thematisiert werden.

Darin spiegelt sich ein Problem, das die gesamte Pentekostalismusforschung betrifft (André Corten 1999; André Corten 2001; André Corten 2004; André Corten 2011; Ellis und Haar 2004; Ellis und Haar 2007; Bergunder 2009; Schäfer und Tovar Simoncic 2010; Heuser 2012; Heuser 2014; Marshall 2009; Marshall u. a. 2011; Marshall 2014; Maltese 2015). Angesichts der Vielfalt der weltweiten Pfingstbewegung ist in den letzten Jahren wiederholt gefordert worden, die „implizite Theoriebildung“ der Forschenden und die Plausibilitätsformen der Befragten konsequenter zu reflektieren, einschließlich ihrer globalen und kirchenübergreifenden Verflechtungsgeschichte. Außerdem ist mit Blick auf die Repräsentationsansprüche, die mit den Pentekostalismusstudien einhergehen, wiederholt gefordert worden, die Interessen der bisherigen Wissensproduktion zum Forschungsgegenstand zu thematisieren (Bergunder 2009; Haustein 2011; Haustein 2013; Heuser 2012; Suarsana 2013a; Suarsana 2013b; Suarsana 2014; Maltese und Eßel 2016; vgl. Asad 1993; Bergunder 2012; ferner: Spivak 1988; Chakrabarty 2000).

Die vorliegende Studie möchte dazu beitragen, diese Forschungslücken zu schließen und einen Weg aufzeigen, wie mit damit verbundenen theoretisch-methodischen Dilemmata umgegangen werden kann. Dies soll in den übrigen Unterkapiteln näher erläutert werden.

### 1.3. Ziel und These der Arbeit

Ziel der Arbeit ist es, pentekostale Artikulationen zu Politik und Gesellschaft darzustellen und die diskursiven Bedingungen, die jene zum Zeitpunkt ihrer Artikulation in ihren jeweils konkreten Kontexten plausibel machten, zu rekonstruieren. Als Ausgangspunkt wird die Studie hierbei die Teile der philippinischen Pfingstbewegung wählen, die in der Pentekostalismusforschung bislang unbeachtet geblieben sind. Das sind die Pfingstkirchen, die aus einer evangelikalen Tradition kommen und sich vom US-geprägten Denominationspentekostalismus abgewandt haben. Als Lokalkontext wird die Studie schwerpunktmäßig die Pfingstbewegung einer mittelständischen Stadt untersuchen: die südvisayanische Stadt Dumaguete. Von diesem klar begrenzten und gut historisierbaren Forschungsfeld aus soll die Verflechtung zwischen historischen Ereignissen, politischen Institutionen und pentekostalen Schüsselfiguren untersucht werden, die eine landesweite Ausstrahlungskraft hatten, zusätzlich zu lokalen Ereignissen, Interessen und Netzwerken. Im Hintergrund steht die erkenntnisleitende Frage, wie diese die politische Vernunft der untersuchten Personen und Personengruppen bestimmten. Anhand der Ergebnisse wird die Arbeit Rückfragen an die derzeitige Religionsforschung, an die Wissensproduktion zum



Verhältnis von Religion und Politik sowie an die gegenwärtigen Pentekostalismus-, Philippinen- und Populismusstudien stellen.

Die These der vorliegenden Studie ist, dass der philippinische Pentekostalismus in Hinblick auf bestimmte Schlagworte und Narrative zwar als klassenheterogenes kulturelles Milieu betrachtet werden kann, dies jedoch keine Rückschlüsse auf eine einheitliche politische Haltung oder soziale Praxis ermöglicht. Die Betonung einer geistlichen Dimension gegenüber einer materiellen, das evangelistische Selbstverständnis sowie eine antiliberalen, antikommunistische und ökumenekritische Rhetorik haben in der politikwissenschaftlichen Forschung dazu geführt, dass auf eine Dominanz quietistischer und weltflüchtiger Positionen innerhalb der pfingstlichen Gläubigen und auf eine intolerante Haltung gegenüber Andersdenkenden geschlossen wurde. Eine Kontextualisierung dieser Schlagworte und Narrative, die den Fokus auf die Verflechtung von lokalen, nationalen und globalen Dynamiken legt, wird allerdings ein differenzierteres Bild zeichnen: Sie stehen zwar für eine rhetorische Selbstunterscheidung von Kirchen, mit denen die Pfingstbewegung von Anfang an konkurriert hat und sind das Ergebnis sedimentierter Abgrenzungs- und Verweispraktiken. Jenseits dieser direkten, zu Selbstverständlichkeiten geronnenen Frontstellungen und den damit einhergehenden Plausibilisierungsformen stellen dieselben Schlagworte und Narrative jedoch in erster Linie Namen für Verhältnisse dar, in denen unterschiedliche pfingstliche Identitäten und politische Agenden verhandelt wurden. Letztere konnten auch politische Allianzen mit Akteuren einschließen, die als das diskursive Außen gelten – etwa marxistisch-leninistische Gruppen oder islamistische Separatisten. Die Agenda dieser Allianzen war wiederum von der Fähigkeit der einzelnen Schlüsselfiguren und Personengruppen abhängig, die Anliegen der Bevölkerungsteile, denen sie traditionell nahestanden, zu bündeln und im Horizont eines komplexen Verhältnisses von Religion und Politik in der Öffentlichkeit zu versprachlichen. Ein koordiniertes politisches Handeln mehrerer Schlüsselfiguren und Kirchen war bestenfalls das Ergebnis punktueller und hochprekärer Konvergenzen, mit denen auf kontingente Ereignisse und Hegemoniekämpfe reagiert wurde (Foucault 2002, 175–77; Laclau 2007; aber auch: Holzinger 2006; Vogt 2011; Toens und Willems 2012).

Mit dieser These möchte die vorliegende Studie neues Licht auf die bisherige Erforschung von Religion und Politik werfen sowie auf die Erforschung des Pentekostalismus in den Philippinen und weltweit. Letztere hat bislang kein besonderes Interesse an den Debatten und Aushandlungsprozessen gezeigt, die innerhalb der Pfingstbewegung geführt wurden. Auch hat sie aus der allgemein im Forschungskonsens akzeptierten Feststellung, dass der

Pentekostalismus eine plurale und heterogene Bewegung sei, keine ernsthaften Konsequenzen gezogen. Damit ist die Forschung der Linie gefolgt, die vom Begründer der Pentekostalismusstudien Walter Hollenweger geprägt und von den Repräsentationsansprüchen unterschiedlicher pfingstlicher Schlüsselfiguren und Einzelstudien weitergeführt wurde (Bergunder 2009; Bergunder 2010; Maltese und Eßel 2016). Diese haben in Rückgriff auf Ergebnisse einer einzelnen Denomination, Kirche oder eines Azusa-Ursprungs Aussagen gemacht, die die gesamte Pfingstbewegung charakterisieren sollten, ohne auf jene theologischen Debatten und Umdeutungen zu achten, die pfingstliche Schlüsselfiguren nach außen hin unsichtbar machen, um sich als Teil einer erfolgreich expandierenden Bewegung darzustellen. Die Konsequenz war, dass der Pfingstbewegung mit Blick auf ihre politische Haltung darum entweder pauschal eine inhärent egalitäre, demokratiefördernde und „sozialprogressive“ Tendenz zugeschrieben wurde; oder eine inhärent quietistische, fundamentalistische, demokratiefeindliche, populistische oder konflikteskalierende Haltung (vgl. Marshall 2014).<sup>20</sup> Religiösen Idiomen und theologischen Lehraussagen wurde hierbei nur sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Heuser 2012; s. aber Marshall 2009; Klinken 2013). Eine Untersuchung, die diese mit den kontingenten Folgen der politischen Artikulationen pfingstlicher Gläubiger auf lokaler, nationaler und globaler Ebene ins Verhältnis setzt und sie dadurch historisiert, liegt bisher nicht vor. Je geringer die Aufmerksamkeit, die religiösen Idiomen und theologischen Lehraussagen als Systematisierungen Ersterer gewidmet wurde und je oberflächlicher die Analyse ihrer Wechselwirkungen mit den kontingenten Folgen ihrer politischen Artikulationen, desto systematischer sind bedeutende Akzentverschiebungen unsichtbar geblieben (Kessler und Rüländ 2008), als irrationales Paradox bezeichnet (Steigenga 2014) oder selbst als polemisches Mittel gebraucht geworden (Diamond 1989; Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996; vgl. die Kritiken von Martin 1997; Poewe 1998; McVicar 2013).

Dies gilt für die gesamte Pentekostalismusforschung und liegt sowohl am hohen Ideologisierungsgrad, der diesem Diskurs in der anglophonen Literatur eingeschrieben ist (vgl.

---

<sup>20</sup> Inhärent egalitär und „sozial progressiv“ (Esperanza 1965; Willems 1967; Hollenweger 1969; Hollenweger 1973; Hollenweger 1997; Suico 2003; Suico 2005a; Suico 2005b; Suico 2005c; Miller und Yamamori 2007; Yong 2007; Yong 2010; Wariboko 2012; Wariboko 2014b; Wariboko 2014a; streckenweise: Austin-Broos 1997; O’Neill 2010a; O’Neill 2010b); populistisch (Kessler und Rüländ 2008; Comaroff 2012; streckenweise Marshall 2009; Heuser 2012); inhärent quietistisch (Steigenga 2001; Martin 2002), inhärent fundamentalistisch (Lalive d’Epinay 1968; Bastian 1994; Brouwer, Gifford, und Rose 1996; Rose 1996; Gifford 2004; Hofer 2006), inhärent demokratiefeindlich (Kessler und Rüländ 2008; Heuser 2012; Heuser 2014) und inhärent sozialkonflikteskalierend (Marshall 2009; Heuser 2012). Eine etwas andere Klassifizierung findet sich bei der Politikwissenschaftlerin Ruth Marshall (Marshall 2014, 352 Fn. 5).

McVicar 2013) als auch am Aufwand, der erforderlich ist, um pfingstliche Schlagworte und Narrative sowie systematisch-theologische Aussagen von durchschnittlichen Gemeindeleitungen zu kontextualisieren. Mit Blick auf die Philippinen hat dies zuweilen so stark die Datenerhebung affiziert, dass wichtige politische Praktiken schlichtweg unbeachtet geblieben sind. Bei theologischen oder denominationshistorisch ausgerichteten Arbeiten hingegen ist das Gegenteil der Fall. Hier hat eine zu starke Konzentration auf systematisch-theologische Fragen, die ohne einen konsequenten Blick auf die Empirie (sprich die konkrete Rezeption und Übersetzung der Theologie auf der lokalen Ebene) betrachtet wurden, den Arbeiten eine ahistorische, jedenfalls aber eine dezidiert normative Stoßrichtung gegeben. Ein theologisch-normatives Interesse wurde zwar offen zugegeben; es hat aber dennoch den empirisch-soziologischen und politikwissenschaftlichen Wert dieser Arbeiten erheblich geschmälert (Hollenweger 1997; Suico 2003; Suico 2005a; Suico 2005b; Suico 2005c; Yong 2007; Yong 2010; R. E. N. Rivera 2008; Wariboko 2012; Wariboko 2014b; Wariboko 2014a).

Ein wichtiges Ergebnis der vorliegenden Arbeit ist, dass die politischen Artikulationen pfingstlicher Schlüsselfiguren von mehreren Faktoren abhängig waren. Die Rationalisierung ihrer Praxis konnte deshalb auf eine Weise erfolgen, die ihren Handlungen entgegengesetzt zu sein schien. *Erstens* waren sie vom spezifischen Hintergrund der Befragten (Bildungshintergrund und Sozialisierung, sozioökonomischer und gesellschaftlicher Status sowie Informationsquellen) abhängig. *Zweitens* beruhten sie auf sedimentierten Abgrenzungspraktiken, inklusive der im Lauf der Zeit zu Selbstverständlichkeiten gewordenen Frontlinien und Plausibilisierungen, die für die kollektive Identität, zu der sich die Untersuchten zugehörig fühlten, konstitutiv waren (das Soziale). Diese waren allerdings von Anfang an das Verflechtungsprodukt globaler Debatten zu Religion, Politik und Pentekostalismus. *Drittens* bestand eine Abhängigkeit vom Verweishorizont: Je nachdem, mit wem die Untersuchten sprachen und ob sie auf Debatten innerhalb der pfingstlichen und der neueren evangelikalen Kirchen oder auf das Verhältnis der Pfingstkirchen zum Mainlineprotestantismus beziehungsweise zum römischen Katholizismus Bezug nahmen, konnten dieselben Schlagworte und Narrative gegensätzliche Bedeutungen haben. *Viertens* hingen sie von den lokalen institutions- und kirchenpolitischen Interessen ihrer Leitungsfiguren und Mitglieder ab, die als Privatpersonen sowie als Exponentinnen und Exponenten ihrer (Lokal-)Kirchen auf lokale, nationale und globale kontingente Diskurse reagierten und versuchten, unter der eigenen Führung Interessenvielfalt in Konvergenzen zu übersetzen.

Pfingstliche Schlagworte, Narrative und theologische Systematisierungen boten eine Möglichkeit, das Politische zu artikulieren, das eigene Handeln zu rationalisieren oder zu legitimieren und für die eigene Agenda zu mobilisieren. Zugleich konnten die Auswirkungen des konkreten Handelns dazu führen, dass vorherrschende Theologien ihre Plausibilität verloren. Durch Übersetzung nationaler und globaler Trends in den Lokalkontext etablierten sich neue theologische Erklärungs- und Deutungsmuster, die wiederum neue Artikulationen ermöglichten. Theologische und allgemeine Aussagen zu Politik und Gesellschaft waren somit von Anfang an und zu jedem Zeitpunkt der Geschichte der untersuchten pentekostalen Gruppen das Ergebnis kontingenter, aber keineswegs willkürlicher Aushandlungsprozesse und sich stetig neu entzündender Hegemoniekämpfe. Als solche konnten dieselben Schlagworte und Narrative unterschiedliche Bedeutungen haben, die nur über den Weg einer sorgfältigen „kritisch-genealogischen“ Ethnographie zu bestimmen sind (Foucault 2002).

Damit ordnet sich die Arbeit in die Pentekostalismusforschung und in die Philippinenstudien ein. Zugleich versteht sie sich als allgemeiner Beitrag zur Diskussion um den Gegenstand der Religionswissenschaft, weil sie nach dem Verhältnis von religiöser Artikulation und politischer Rationalität sowie nach der Relation von identitäts- und institutionspolitischer Praxis und diesbezüglicher Wissensproduktion fragt. Ferner versteht sie sich auch als Beitrag zur Populismusforschung.

#### 1.4. Quellen, Forschungsfeld und Methode

Die folgenden drei Unterabschnitte werden die Quellen, den Zugang zum Forschungsfeld und die Beschaffenheit desselben sowie die methodische Vorgehensweise der Untersuchung darlegen. Die Informationen zum Zugang und zur Beschaffenheit des Forschungsfeldes sind hierbei weniger eine ethnologische Selbstreflexion. Vielmehr bieten sie Einblicke in Dynamiken, die in der Pentekostalismusforschung zu den Philippinen und darüber hinaus zu verzerrten Ergebnissen geführt haben. Dass der Forschungszugang zum Feld nicht losgelöst von den Auswirkungen der Politik lokaler Wissensproduktion betrachtet werden kann, ist nichts Neues. Zu selten wird jedoch konsequent reflektiert, was es für die Datenerhebung und -auswertung bedeutet, wenn die Befragten selbstbewusst mit der Wissensproduktion interagieren, also sich in den Forschungsstand eintragen und diesen für ihre eigenen Interessen vereinnahmen (Marshall 2014; Schäfer und Tovar Simoncic 2010; vgl. Chakrabarty 2010).

##### 1.4.1. Quellen

Das Datenmaterial der vorliegenden Studie besteht aus Interviews, Beobachtungsprotokollen und grauer Literatur, die während dreier Feldforschungsaufenthalte erhoben wurde – von

Februar bis Mai 2013, August 2013 und April bis Mai 2014. Diese Aufenthalte bauten auf einer explorativen Feldstudie auf, die noch während des Studiums im Rahmen eines Auslandssemesters von Oktober 2009 bis März 2010 in den Philippinen durchgeführt wurde.

In erster Linie wurden Experteninterviews mit pfingstlich-charismatischen Kirchenleitungen geführt. Die Konzentration lag hierbei auf der Pfingstbewegung der südvisayanischen Mittelschichtsstadt Dumaguete, in Negros Oriental im mittleren Süden der Philippinen. Neueren Studien zufolge kommt die Mehrheit der pfingstlich-charismatischen Gläubigen aus den mittleren sozioökonomischen Bevölkerungsschichten, die nicht in der Hauptstadtregion leben. Zu dieser Personengruppe gibt es jedoch kaum Informationen. Da eine Wissenslücke insbesondere hinsichtlich der evangelikalen Pfingstkirchen, die keiner der Denominationen angehören, die von US-Missionen gegründet wurden, bestand, liegt der Schwerpunkt auf diesem Teil des Pentekostalismus. Einschlägige Vergleichserhebungen wurden dann bei Schlüsselfiguren durchgeführt, die aus den übrigen Strömungen der philippinischen Pfingstbewegung kamen, diverse katholisch-charismatische Gruppen, nicht-trinitarische Pfingstkirchen und charismatische Gruppen aus den mainlineprotestantischen Kirchen. Zur Vertiefung und zur Profilierung der Experteninterviews wurden auch Gemeindemitglieder und Personen befragt, die keine besondere Verantwortungsfunktion in den Gemeinden innehatten oder eine Außenperspektive boten. Unter diesen waren nicht-charismatische protestantische und katholische Gläubige, muslimische Gläubige und Religionsferne. Dieselben Erhebungen wurden in den angrenzenden Provinzen von Negros Oriental sowie in Metro Manila, in allen Regionen Mindanaos, in Cebu City, Palawan und in Leyte-Samar durchgeführt. Ebenfalls interviewt wurden Repräsentanten der Regierung sowie national berühmte Schlüsselfiguren der diversen Kirchen und der verschiedenen muslimischen Gruppierungen.

Die Interviews waren in der Regel als offene Gespräche konzipiert. Zu Beginn wurden die Befragten gebeten, sich selbst zu beschreiben, entweder anhand einer kurzen Schilderung ihres Lebensweges und ihres geistlichen Werdegangs oder anhand ihrer Erwartungen an die Politik und an die kommenden Wahlen. Einzelne Themen wurden dann durch gezieltes Nachfragen vertieft. Alle Interviews wurden unter der Bedingung höchster Vertraulichkeit geführt und vom Verfasser in Echtzeit mitgeschrieben. Die Interviewsprache war Englisch-Cebuano/Bisayan; Interviews in Maguindanaoan, Tagalog, Ilonggo oder Arabisch wurden von Einheimischen übersetzt. Die meisten Gespräche konnten zusätzlich digital aufgezeichnet werden. Wenn die Informanten eine digitale Aufzeichnung (manchmal auch den Mitschrieb) ablehnten, wurden

Gesprächsnotizen und Gedächtnisprotokolle angefertigt. Die durchschnittliche Interviewlänge betrug 30 bis 120 Minuten; oft gingen die Gespräche jedoch über mehrere Stunden. Ein gutes Achtel der Befragten konnte mehrmals interviewt werden, sodass ein gewisser Längsschnittcharakter gegeben ist. Der Großteil der 210 Interviewaufzeichnungen wurde durch den Verfasser oder durch Fieldassistenten transkribiert, die entsprechend ihrer Muttersprache auch die Übersetzungen überprüften oder selbst übernahmen. Die Gesprächsprotokolle, die zusätzlich zu den Transkripten angefertigt wurden und mit Letzteren zusammen einen Umfang von über 1.500 Seiten haben, wurden digitalisiert.

Des Weiteren wurden standardisierte Fragebögen an die Hauptverantwortlichen der Kirchen und Gruppen auf lokaler und nationaler Ebene verteilt. Damit wurden statistische Angaben zu den jeweiligen Gruppen abgefragt (Struktur, Geschichte, Anhängerschaft oder Gottesdienstbesuchendenzahl und sozioökonomisches Profil der Mitglieder) sowie kurze Statements zu theologischen Schlagworten und aktuellen Ereignissen. Daneben wurden Protokolle von sämtlichen Veranstaltungen angefertigt, denen der Verfasser als teilnehmender Beobachter beiwohnte. Gottesdienste und Bibelkreise, Parteikundgebungen, Kadertreffen und soziale Hilfseinsätze, Leiterschaftsschulungen, -konferenzen und Pastoraltreffen wurden auch weitgehend digital aufgezeichnet und transkribiert. Ferner wurde graue Literatur gesammelt: vor allem Schulungsmaterialien in gedruckter und digitaler Form, die von Pentekostalen verwendet wurden, aber auch Pamphlete und Gemeindebriefe. Zusätzlich wurden auch Internetauftritte ausgewertet, die von offiziellen Webpages bis hin zu Youtube-Videos, Facebookseiten und Social-Media-Postings reichten.

Nacherhebungen wurden durchgeführt, indem per E-Mail, SMS und Facebook um Erläuterungen oder Präzisierungen sowie um Kommentare zu aktuellen Ereignissen gebeten wurde. In diesem Zusammenhang sind auch Telefoninterviews mit Informanten und Informantinnen aus den USA, Israel und den Vereinigten Arabischen Emiraten erfolgt. Darüber hinaus wurde auf Artikel aus der Tagespresse sowie auf fachliche Sekundär- und Tertiärliteratur zugegriffen.

#### 1.4.2. Forschungsfeld

Der Zugang zum Forschungsfeld erfolgte über Schlüsselfiguren des evangelikalen pfingstlichen Pastoralnetzwerkes GOSPEL MINISTERS' FELLOWSHIP (GMF) von Dumaguete, zu denen der Verfasser bereits vor Beginn des Forschungsprojektes Kontakte hatte. Entsprechend wurde er anderen pentekostalen Schlüsselpersonen und Kirchen als befreundeter Theologe vorgestellt und tendenziell als „Insider“ wahrgenommen. Dies lag nicht zuletzt daran, dass dem Verfasser

die Praxis der untersuchten Gruppen bekannt war und er von Beginn an sämtliche Angebote wahrnahm, in allen möglichen Versammlungen, je nach Aufforderung über längere oder kürzere Zeit zu sprechen. Bekehrungsversuche oder Unterweisungen in den Grundlagen des Glaubens, wie sie häufig von Feldforschenden berichtet wurden, die zu ähnlichen Themen gearbeitet haben, erfolgten keine. Dafür wurde der Verfasser oftmals herausgefordert, sich selbst in aktuellen Debatten (inklusive theologischen) zu positionieren, wodurch es während der Interviews oft zur Umkehrung des Interviewer-Befragten-Verhältnisses kam. Dies kompensierte ein anfängliches Misstrauen, das in der Befürchtung der Untersuchten begründet war, auf unfaire Weise portraitiert zu werden – zumal das Forschungsprojekt in Kooperation mit der liberal- und befreiungstheologisch ausgerichteten DIVINITY SCHOOL der SILLIMAN UNIVERSITY (Dumaguete) und der römisch-katholischen DE LA SALLE UNIVERSITY (Manila) durchgeführt wurde, die bei den Befragten den Ruf hatten, Pentekostale auf verzerrte Weise darzustellen. Zugleich wollte jedoch niemand als „pentekostal“ zitiert werden – auch nicht Mitglieder der PENTECOSTAL CHURCH OF GOD ASIAN MINISTRIES oder der UNITED PENTECOSTAL CHURCH. Infolge der identitätspolitischen Aneignung internationaler Fachliteratur zur Pfingstbewegung wurde „pentekostal“ auch im lokalen innerpfingstlichen mit „fundamentalistisch“, „hysterisch“, rückschrittlich, US-hörig etc. gleichgesetzt. Es war daher umso wichtiger, die Entstehungsgeschichte dieser Bezeichnung im jeweiligen Kontext nachzuzeichnen, um zu wissen, was „pentekostal“ überhaupt bedeutete und wie sich dies auf die Beschaffenheit des Forschungsgegenstands auswirkt (vgl. Maltese und Eßel 2016).

Bei der ersten Auswertung der Feldforschungsdaten wurde deutlich, dass die Befragten auf theologische Trends Bezug nahmen, die in der bisherigen Pentekostalismusforschung schlichtweg unbekannt waren oder in ihrer Bedeutung unterschätzt wurden. Dies lag zum einen daran, dass es bisher keine Studie gibt, die substantiell auf Datenerhebungen beruht, die nach 2004 erfolgt sind, obwohl die Präsidentschaftskandidatur Villanuevas ein nationalpolitisches Schlüsselereignis darstellt (nicht nur für die Pentekostalen). Als Bischof der größten philippinischen Pfingstkirche beeinflusst er den Diskurs der evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Bewegung in den Philippinen ebenso maßgeblich wie den aktuellen Populärdiskurs zum Verhältnis Religion und Politik (Genato Rebullida 2006; Gorospe-Jamon und Mirandilla 2007; Maltese 2015). Es lag aber auch an der methodischen und theoretischen Orientierung der Arbeiten (vgl. Schäfer und Tovar Simoncic 2010; Heuser 2012) und den ihnen zu Grunde liegenden engen Definitionen von Politik, die sich meistens nur auf Institutionspolitik beschränken. Pfingstliche Massenveranstaltungen, die ab den späten 1980er Jahren als Gebetkonferenzen firmierten, oder aber die Ernennung Villanuevas zum geistlichen

Berater des ersten protestantischen Präsidenten der Nation Fidel Ramos (1992-1998) wurden – sofern überhaupt auf ihre politische Dimension hin befragt – nur in einer ideologisierten Frontstellung zwischen befreiungstheologisch orientierten Basisgemeinden und US-gesteuerten Fundamentalisten beschrieben (z. B. Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996; Jamon 1998; Osorio 2001; mit apologetischer Tendenz: Suico 2005a; Lim 2009; Sanchez und Banico 2009; Sanchez 2003). Im Populärdiskurs, an dem auch die Befragten partizipierten und vor dem sich die Plausibilität ihrer Verkündigung und Praxis bewähren musste, stellten Ereignisse wie diese jedoch die Hauptmomente dar, an denen Politik und Gesellschaft greifbar wurden und sich theologische Debatten zum Verhältnis von Kirche und Welt entzündeten. Ähnlich verhielt es sich auch mit wichtigen Ereignissen und Akteuren, die mit der Südinsel Mindanao in Verbindung standen. Zwar war vor Beginn des Forschungsprojektes bekannt, dass der Süden des Landes auf der Landkarte der Pentekostalismusforschung (die sich nur auf Luzon konzentriert) *terra incognita* darstellt. Unerwartet und vom aktuellen Forschungsstand aus undenkbar war jedoch, dass ohne eine Kenntnis der wichtigsten Trägergruppen bestimmter theologischer Trends und der Rezeption des Manila Diskurses in diesem politisch brisanten Kontext die Aussagen von Pentekostalen aus einer Stadt wie Dumaguete nicht nachvollziehbar sind. Viele nationale und globale Diskurse werden über Bisayan-sprachige Eliten aus Davao, Cagayan de Oro und Marawi, also nicht direkt aus Manila rezipiert.

Die Sammlung grauer Literatur stellte sich als deutlich schwerer heraus, da Büchertische nur in den wenigen überdurchschnittlich wohlhabenden Kirchen vorhanden waren, die ihre Gottesdienste in geschlossenen und klimatisierten Räumlichkeiten feierten. Einen Blick auf die privaten meist spärlich bestückten Bibliotheken der Kirchenleitungen wurde dem Verfasser nur selten gewährt, weil sie nur aus „veralteter“ Literatur bestanden. Das schriftliche Material, das die Pastoren und Pastorinnen zur Vorbereitung ihrer Bibelstunden und Predigten nutzten, waren daher auch nicht Bücher, sondern Auszüge, die ihnen auf Leiterschaftsseminaren in Form ausgedruckter Kopien oder aber digital als Youtube-Videos, Power-Point, PDF- und Word-Dateien ausgehändigt worden waren. Diese wurden wiederum nur sehr zögerlich weitergegeben, weil die Betroffenen darin einen Nachteil im innerpentekostalen (Wissens-)Wettbewerb befürchteten. Wenn der Verfasser besagte Unterlagen erhielt, musste er den Informanten und Informantinnen versichern, diese an niemanden weiterzugeben, selbst wenn andere ihm im Gegenzug eigene Materialien anbieten würden. Aus diesen Gründen und weil ausgedruckte Kopien auf Grund der hohen Luftfeuchtigkeit in den Philippinen eine sehr kurze Halbwertszeit besitzen (die Kirchenleitungen allerdings auch kein großes Interesse hatten, gebrauchte Unterlagen zu archivieren), konnte vor allem aktuelles Material gesammelt werden.



Zur Frühzeit der Pfingstbewegung liegen, bis auf den Manila-Kontext und auf Informationen zu besonders renommierten Einzelfiguren, praktisch keine historiographischen Angaben vor. Regionen wie Negros Oriental und Mindanao stellen auf der Landkarte der philippinischen Pfingstbewegung einen weißen Fleck dar. Ein wichtiger Teil der Arbeit bestand deshalb darin, Zeitzeugen und Zeitzeuginnen überhaupt zu finden und ihre Aussagen nach der *Oral History*-Methode zu einer Historiographie zusammenzutragen (vgl. Boyd und Larson 2014; Atkinson und Delamont 2006; s. a. Haustein 2011; grundlegend: Geertz 1995). Die Narrative, die aus ausführlichen persönlichen Gesprächen eruiert wurden, stimmten allerdings mit vereinzelt Primärquellen, Rundbriefen und dem fotografischen Material überein, das gesichtet werden konnte. Sie passten auch zu den Entwicklungen der Pfingstbewegung in anderen Regionen des Landes, über die dank historiographischer Arbeiten zu den 1960er, 1970er und 1980er Jahren etwas mehr Informationen vorliegen (vgl. Esperanza 1965; Montgomery 1972; Tuggy 1971; Tuggy und Toliver 1972; Kitano 1981; Montgomery 1989; J. C. Ma 2000; Jeong 2001; Seleký 2001; Seleký 2005; Benavidez 2005; Engcoy 2005; Javier 2005; Oconer 2009; D. Johnson 2009; Dionson 2010; Klahr, o. J.).

Auch die Arbeit mit Artikeln aus der Tagespresse sowie mit fachlicher Sekundär- und Tertiärliteratur warf unerwartete Probleme auf und lohnt, erwähnt zu werden, um die Beschaffenheit des Forschungsfeldes und -gegenstands zu verdeutlichen. Hier bestand die Herausforderung darin, dass gesellschaftliche Debatten und Schlüsselereignisse der Zeitgeschichte und Tagespolitik stärker als erwartet auf der Grundlage des lokalen Populärdiskurses artikuliert wurden, der sich aus ungesicherten Informationen speist, die im Internet und in sozialen Netzwerken kursieren und sich an Aspekten orientiert, die in der einschlägigen Literatur unerwähnt bleiben. Zur Rekonstruktion dieses Populärdiskurses mussten die erhobenen Artikulationen mit der Sichtung sämtlicher Tageszeitungen und der sorgfältigen Lektüre einschlägiger Werke trianguliert werden, wobei der Bestand der Tageszeitungen nur teilweise digitalisiert und indexiert war. Die einschlägige Literatur wiederum erwies sich im Hinblick auf die relevanten Informationen, die den Kirche-Politik-Nexus bestimmten, als stark tendenziös. Die philippinische Wissensproduktion wird stark von römisch-katholischen Privatuniversitäten dominiert, denen eine dezidiert kirchenkritische, anti-klerikale und marxistisch-leninistisch(-maoistisch) geprägte Intellektuellenklasse entgegensteht. Argumente, die die jeweilige diskursive Gegenseite vorträgt, werden meist ignoriert oder so rezipiert, dass ihre Herkunft nur über Umwege erkennbar ist. Der Politisierungsgrad der Wissensproduktion führte dazu, dass der Nachvollzug und die Einordnung der von den Befragten hergestellten Zusammenhänge eine unerwartet intensive

Beschäftigung mit einschlägigen Werken und ihren Entstehungsbedingungen erforderlich machte.

### 1.4.3. Methode

Die Auswertung der Interviews und Feldprotokolle erfolgte anhand von klassischen philologischen und ethnographischen Methoden (Hammersley und Atkinson 1991; Girtler 2001; Bowie 2008; Beer 2012; Breidenstein u. a. 2013). Im Mittelpunkt stand eine Rekonstruktion der für die Fragestellung der Arbeit entscheidenden Diskurse: Ausgehend von wiederkehrenden Schlagworten, Narrativen, Plausibilisierungsformen und Argumentationen wurde versucht, vorherrschende Meinungen und entsprechende Abweichungen zu eruieren. Die Kontextualisierung der Artikulationen erfolgte, indem die Debatten und Ausschlussmechanismen nachgezeichnet wurden, auf die sie sich bezogen. Diese wurden dann historisiert, indem die sedimentierten Konflikte, Abgrenzungspraktiken und Selbstverständlichkeiten nachvollzogen wurden, die sie bedingten. Ein besonderes Augenmerk lag auf der Weise, wie besonders stabile Verweisketten, durch die die Artikulationen der Befragten ihre Bedeutung erhielten, im Lauf der Zeit in Anspruch genommen oder umgedeutet wurden. Diese Bedeutungen wurden ausgehend von den Artikulationen, die zum Zeitpunkt der Feldforschung anzutreffen waren, zunächst durch die Geschichte der philippinischen Pfingstbewegung zurückverfolgt. In einem zweiten Arbeitsgang wurden die (Verweis-)Zusammenhänge dann nach herkömmlicher historisch-chronologischer Abfolge aufbereitet und niedergeschrieben. Dies gilt, wie im letzten Unterabschnitt dargelegt, auch für die Bezeichnung „pentekostal“ an sich. Die Personen und Gruppen wurden daher ausgehend von unmittelbaren Verweiszusammenhängen heraus mit dem Forschungsgegenstand ins Verhältnis gesetzt, auch wenn die Darstellung nach herkömmlicher Forschungspraxis vom Großen ins Kleine führt. Dadurch wird das geschichtliche Gewordensein der pfingstlichen Artikulationen zu Politik und Gesellschaft deutlich, das kontingent-zufällig, aber keineswegs willkürlich und daher veränderbar ist. Letzteres markiert das spezifische kritisch-genealogische Interesse der vorliegenden Studie.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Im Hintergrund dieses Ansatzes stehen unterschiedliche Arbeiten und Forschende, die häufig unter den Schlagworten poststrukturalistische Erkenntnistheorie und postkoloniale Kulturstudien subsumiert werden. An *erster* Stelle sind diese Michel Foucaults diskursanalytische Untersuchungen zum Thema Macht, an die sich die hier verwendeten Begriffe Genealogie und Diskurs anlehnen (Foucault 1978, 1984, 1988, 2002, 2005). *Zweitens* die politiktheoretischen Überlegungen der argentinischen Politikforschenden Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, die aufbauend auf Antonio Gramsci Foucaults Diskurs- und Machtbegriff mit hegemonie- und identitätspolitischen Überlegungen weitergedacht haben. Diese stehen vor allem hinter dem Verständnis der in dieser Arbeit häufig gebrauchten Begriffe des Politischen, des Sozialen und der Hegemonie; sie stehen auch hinter dem Verständnis von identitätskonstitutivem Agonismus und von Populismus sowie der Rolle, die Sprache dabei einnimmt (Laclau 1977; Laclau und Mouffe 1985; Laclau 1994; Laclau 1996; Laclau 2005; Laclau 2007). *Drittens* die kulturkritischen Untersuchungen der US-amerikanischen Philosophin Judith Butler, die ebenfalls und teils im

Das Diskursverständnis, das dieser Arbeit zu Grunde liegt, schließt sowohl verbale als auch nonverbale Äußerungen ein. Dabei wird davon ausgegangen, dass Letztere nur über den Zugang der Sprache Gegenstand der Forschung sein können und Sprache nicht isoliert, sondern stets in einem sozialen Kontext eingebettet ist, der von Ungleichheiten und Asymmetrien durchzogen ist. Als Artikulation werden dementsprechend sowohl Aussagen als auch beobachtete oder überlieferte Handlungen verstanden, die umfassend als Praxis bezeichnet werden. So wird zwar ein Unterschied zwischen Rhetorik und einzelnen Aktionen gemacht; diese Unterscheidung impliziert jedoch keine apriorische Privilegierung Letzter, da die Unterscheidung nur über den Weg der Versprachlichung erfolgt.

Schlüsselbegriffe, deren Definition in der gegenwärtigen Forschung besonders hoch umstritten sind, werden zunächst grundsätzlich im inklusiven Sinne verwendet. Darin schließt sich die vorliegende Studie den neueren Arbeiten an, die im Forschungsstand vorgestellt wurden und die hier weitergeführt werden sollen. Der Definitionsstreit um Begriffe wie Politik, Gesellschaft, Religion und Pfingstbewegung/Pentekostalismus stellt hier keineswegs einen Störfaktor dar, sondern ist wesentlicher Bestandteil der Forschung selbst. Eine apriorische Eingrenzung dieser Begriffe würde – wie dies bereits mit Blick auf die Repräsentationsansprüche in der Diskussion des Forschungsstands erläutert wurde – nur zu einer Atomisierung der Forschung führen, deren letzte Konsequenz darin besteht, dass sich verschiedene Forschende gegenseitig ignorieren. Diese Begriffe dürfen daher nicht als ahistorische Analysekatoren behandelt werden, sondern müssen als Kategorien selbst Gegenstand der Forschung sein und auf ihr Gewordensein hin befragt werden (vgl. Maltese 2015; Maltese und Eßel 2016; vgl. auch Bergunder 2009; Bergunder 2012). Zwar wurden, wenn eine Eingrenzung und Qualifizierung unerlässlich war, katholisch-charismatische Gruppen von evangelikalen Pfingstkirchen unterschieden und der Politikbegriff dadurch präzisiert, dass von „Institutionspolitik“ oder von „Wahl- und Parteipolitik“ gesprochen wurde. Doch weil die Arbeit konsequent chronologisch gliedert ist und eng am empirischen Material arbeitet, wird

---

Dialog mit den zuvor Genannten zu Diskurs-, Macht- und sozialen Ausschlussmechanismen geforscht hat (und ihrerseits die Arbeiten Laclaus geprägt hat). Auf Butler geht das Verständnis sedimentierter Praktiken bei der Konstitution von Wirklichkeit und Wahrheit zurück (Butler 1993; Butler 1997a; Butler, Laclau, und Žižek 2000; Butler 2002). Im Lauf ihrer Anwendung wird auf diese Arbeiten in den Fußnoten verwiesen werden. Das methodische Vorgehen und die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit sind jedoch ohne eine besondere Kenntnis der theoretischen Debatten nachvollziehbar, für die diese Literaturverweise stehen. Die Arbeit geht streng chronologisch vor und entfaltet sich eng am empirischen Material, das in den Fließtext eingearbeitet ist. Denn die genannten Arbeiten wurden nicht im Sinn einer geschlossenen Theorie herangezogen, die der vorliegenden Studie zugrunde läge (vgl. Bergunder 2012; Haustein 2011, 248–60; Suarsana 2013a, 45–56; Strube 2016, 29–40). Vielmehr wurden einzelne Reflexionskategorien aus ihnen entlehnt, die am besten geeignet erschienen, um das erhobene Material zu interpretieren und die Diskussion zu Fragen voranzubringen, die nicht nur die akademische Forschung beschäftigen.

die jeweilige Begriffsverwendung aus der historischen Genese der durch sie bezeichneten Gruppen und aus ihrer konkreten idiomatischen Verwendung heraus hergeleitet. Dies bietet nicht nur ein Höchstmaß an Nachvollziehbarkeit, es bietet auch ein Maximum an Kritisierbarkeit, sodass die gewonnenen Erkenntnisse jederzeit mit neuen Forschungsergebnissen positiv oder negativ weitergeführt werden können. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, dass jede Nachzeichnung des Forschungsfeldes immer auch eine Zeichnung ist und keine Herleitung im interessenfreien Raum entsteht (Geertz 1997, 75).

Mit der inklusiven Verwendung dieser Begriffe ist nicht gemeint, dass alles politisch sei, dass alles religiös sei, dass alles Gesellschaft sei, dass alles Christentum pfingstlich sei oder gar eine „Pentekostalisierung der Gesellschaft“ (Gooren 2010) stattfinde. Die entpolitisierenden und aporetischen Effekte derartiger Sichtweisen wurden zusammen mit den Folgen, die eine Abschaffung dieser Begriffe impliziert, hinlänglich aufgezeigt (Dean 2000, 5–8; Bergunder 2009; Bergunder 2012; Marchart 2013). Vielmehr ermöglicht ein derartiger Ansatz die Suche nach dem, was in einem konkreten Kontext zu einer konkreten Zeit als politisch, religiös, pfingstlich, rational etc. artikuliert wird, um es im Forschungsdiskurs zur Debatte zu stellen (Horak und Spitaler 2002; Bergunder 2009; Bergunder 2012; vgl. Maltese 2015, 79; Maltese und Eßel 2016, 276–79; Bohlender 1998).

Die Studie arbeitet eng am empirischen Material. Interviewexzerpte sind nicht als Appendix beigefügt, sondern im Textkorpus eingearbeitet. Bei der Transkription der Interviews wurde weitgehend darauf verzichtet, Emphasen, Pausen und Stimmchwankungen auf besondere Weise zu kennzeichnen, da dies nirgendwo eine tragende Rolle für die Argumentation spielt, dafür aber den Lesefluss erschweren würde. In den wenigen Fällen, bei denen Pausen, abgebrochene Gedankengänge oder besondere Interaktionen wichtig sind, wurde dies auf selbsterklärende Weise markiert. Bei Primärquellen und schriftlichen Mitteilungen wurde jeweils die Originalform beibehalten, ohne orthographische oder grammatikalische Unregelmäßigkeiten zu kennzeichnen. Aus Gründen der Vertraulichkeit sind in der vorliegenden Arbeit alle Personenamen durch Pseudonyme ersetzt worden. In der Liste der Interviewten sind daher bis auf die Eigennamen und das Interviewdatum keine weiteren Informationen zu den Befragten angegeben. Ausgenommen sind nur Personen, deren nationaler Bekanntheitsgrad eine Pseudonymisierung überflüssig machen würde oder die aus Sicherheitsgründen gänzlich anonym bleiben.

Grundsätzlich wurde versucht, eine genderneutrale Sprache zu verwenden (zum Beispiel Kirchenleitungen, Schlüsselfiguren, Gläubige, Befragte), weil die Personalpronomen in der

Muttersprache etlicher Befragte genderlos sind und genderbedingte Machtgefälle unter den Pentekostalen (und im philippinischen Gesellschaftsdiskurs) eine wichtige Rolle spielten. Die Problematik wurde auch anderweitig von den Befragten thematisiert. So konnten beispielsweise Hierarchieansprüche artikuliert werden, wenn eine Kirchenleitung, die sich als Frau vorstellte, den Cebuano/Bisayan Titel *Pastora* (feminin) anstelle des genderneutralen englischen Titel *Pastor* bevorzugte. Letzteres brachte meist einen höheren Status zum Ausdruck, während Ersteres ein Titel war, der Pastorenehefrauen galt, die nicht Hauptleitung, sondern „nur“ die Co-Leitung (*associate pastor*) der Gemeinde innehatten. In etlichen Fällen wurde dies aber wiederum bewusst subvertiert, etwa wenn sich die Befragten vom vermeintlich US-hörigen Mainstream abgrenzen wollten. Die Entscheidung für eine geschlechtersensible Sprache hängt daher eng mit der Analyse des Datenmaterials zusammen. Wenn eine genderneutrale Formulierung nicht gefunden werden konnte, wurde auf die geschlechtergerechte Variante ausgewichen. Hierbei wurde jeweils das Genus zuerst genannt, mit dem sich die Mehrheit der implizierten Personen identifizierte: „Pastorinnen und Pastoren“, wenn es beispielsweise um eine Gruppe ging, deren Mitglieder mehrheitlich als Frauen auftraten; „Akteure und Akteurinnen“, wenn sich die Mehrheit als männlich identifiziert hatte.

### 1.5. Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Der *erste Hauptteil* untersucht institutionenpolitisch aktive Schlüsselfiguren der Pfingstbewegung mit nationaler Ausstrahlungskraft und bietet eine historisierende Rekonstruktion jener Debatten, die für den Komplex Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft konstitutiv sind. Der *zweite Hauptteil* richtet den Fokus auf eine Mittelschichtsstadt und stellt die Wirkung der zuvor rekonstruierten landesweit einflussreichen Entwicklungen und Diskurse in einem klar eingrenzbaeren Kontext dar. Der *dritte Hauptteil* beleuchtet diese Dynamiken schließlich mit Blick auf das konkrete Politikum Reproduktionsgesundheit und bietet gleichzeitig eine kritische Genealogie des aktuellen „Reproductive Health“-Diskurses der Philippinen.

## Erster Teil: Pentekostale Politik und nationale Debatten

Am 9. Februar 2010 wurde die größte philippinische Flagge der Welt entfaltet, als Eddie Villanueva auf einer Kundgebung der Partei BANGON PILIPINAS<sup>22</sup> seine Präsidentschaftskandidatur ankündigte und seine Mitkandidierenden vorstellte (K. J. Tan 2009). Die Veranstaltung fand im *Kilometer Zero* statt, jenem Ort, an dem der Nationalheld José Rizal von der spanischen Kolonialherrschaft und der römisch-katholischen Kirche wegen Subversion hingerichtet wurde. Die Flagge war von Unternehmerin Grace Galindez-Gupana gestiftet worden. Die Präsidentin und Gründerin der KINGDOM OF JERUSALEM HALLELUYAH FOUNDATION INTERNATIONAL und selbsternannte „Botschafterin des Friedens und Wohlwollens für Israel und die Welt“ (*Ambassador of Peace and Goodwill for Israel to the World*) gilt als Parteispenderin, mit guten Kontakten in Diplomatenkreisen. Für mediales Aufsehen hatten symbolische Aktionen in Israel sowie etliche Versöhnungsaktionen im muslimischen Süden der Philippinen gesorgt (vgl. Ubalde 2008; WRA 2007).<sup>23</sup>

Ein Höhepunkt der Kampagneneröffnungsfeier war das Blasen des Schofarhorns. Es handelt sich um einen Symbolakt, der in christlich-zionistischen Kreisen häufig für die Wiederherstellung des biblischen Israel steht, zuweilen auch für eine rechtskonservative Israelpolitik mit islamfeindlichen Untertönen und für ökonomische Liberalisierung (vgl. Shannon 2009; Shannon und Roth 2009; Innocencio 2011; IFP 2012a; IFP 2012b; Yenko 2014;

---

<sup>22</sup> Der Name (übersetzt: Philippinen, erhebe Dich!) ist sowohl eine Anspielung auf den alttestamentlichen Bibelvers „Mache dich auf, werde Licht; denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des HERRN geht auf über dir!“ (Jes 60,1, zitiert nach der Revidierten Lutherbibel [1984]), als auch auf eine linke Protestparole, die von der Arbeiter- und Bauernbewegung zur Massenmobilisierung verwendet wird.

<sup>23</sup> Drei Jahre zuvor war eine von Gupana gesponserte israelische Nationalflagge als größte Flagge der Welt in das *Guinness Buch der Rekorde* gekommen. Sie wurde in Massada von insgesamt 400 Filipinos, Israelis und Arabern entfaltet und sollte dem 50-jährigen Bestehen freundschaftlicher israelisch-philippinischer Beziehungen ein Denkmal setzen. Des Weiteren sollte sie „Israel’s victory in the six-day war“ und das 100-jährige Jubiläum des „Christian revival in Korea“ symbolisieren. Mit der philippinischen Nationalflagge, die für Villanuevas Wahlkampfauftaktveranstaltung entfaltet wurde, war hingegen bereits 2008 in Marawi, Mindanao, eine Veranstaltung begangen worden, die das Motto „Genuine Peace and Development NOT DIVISION“ trug (HalleluYAH 2011, Hervorhebung original). Zugegen waren auch angesehene Persönlichkeiten, wie der Rektor der MINDANAO STATE UNIVERSITY Acapado Muslim oder der einflussreiche Barangay Captain von Delabayan, Kauswagan, Lanao del Norte Sultan Camlon Moner (Stinus-Remonde 2009; Adroth und Stinus-Remonde 2009; vgl. G. Lane 2009; s. a. „Cable: 08MANILA1962\_a [MINDANAO CLASHES]“ 2008; Cabahug-Aguhob 2005; Esteban 2005). Die dreitägige Zeremonie fand auf der Grundlage abrahamitischer Ökumene, interreligiöser Versöhnung und nationaler Einheit zugunsten einer ökonomischen Entwicklung statt. In diesem Zusammenhang erfolgte auch ein „stellvertretendes Bußbekenntnis“ (Jacobs 2009, 219; vgl. Dawson 1989; Dawson 1994; Margies, Fritsch, und Reuss 2001; Wagner 2012; s. a. Megoran 2010; für eine Kritik dieser Praxis s. hingegen Diamond 1998, 222–23). Hier bat Gupana die muslimische Community um Vergebung, „for the negative, deceptive propaganda that we were made to believe against you for many years [...]“ (Gupana, zitiert in HalleluYAH 2011). Darauf entschuldigte sich auch Sultan Camlon Moher für die „wrongdoings we have done against Christians“ (Moher, zitiert in HalleluYAH 2011). Ein weiterer Höhepunkt war die Übergabe einer Replik der Bundeslade mit den Zehn Geboten, die das „common moral code of Jews, Christians and Muslims“ darstellte (HalleluYAH 2011).

Hagee 2013; TheVideoFaithChurch 2013; Charisma 2015).<sup>24</sup> Hier repräsentierte er jedoch die Gleichsetzung von Villanuevas Präsidentschaftskandidatur mit dem Anbruch des alttestamentlichen Jubeljahrs im Zeichen sozialer Gerechtigkeit und Inklusion (Dedace 2010a; ABS-CBN NEWS 2010; BP 2010a).

Unter den insgesamt sechs Kandidierenden, die sich unter Villanuevas Banner für den Senat bewarben, waren zwei Muslime, deren Nähe zu bewaffneten islamistischen Separatistengruppen bekannt war, und ein Vertreter der römisch-katholischen charismatischen Bewegung COUPLES FOR CHRIST, der gute Kontakte zu moderaten islamischen Kreisen hatte (Balane 2009; K. J. Tan 2009; Dedace 2010a; ABS-CBN NEWS 2010; BP 2010a; Caña und BP 2010). In diesem Zuge wurde auch angekündigt, dass Nur Misuari für BANGON PILIPINAS als Gouverneurskandidat in der Provinz Sulu antreten würde.<sup>25</sup> Gemeinsam war diesen Kandidaten, dass sie Villanuevas Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit und seine Vision einer moralischen und geistlichen Revolution teilten. Es wurde betont, dass dieser – im Gegenteil zu allen anderen Präsidentschaftsbewerbenden – keiner traditionellen Politikelitenfamilie entstammte. Zudem wurde er als „gottesfürchtiger“ Mann vorgestellt, der schon während der Marcos-Diktatur systemische Ungerechtigkeit angeprangert habe und dafür inhaftiert worden sei (Caña 2009; Bangon Katabayan 2009; Dedace 2010d; Dedace 2010a; Dedace 2010c; Juego 2010; Caña und BP 2010). Villanueva hatte schon 2004 eine Niederlage als Präsidentschaftskandidat erlitten. Trotz wesentlich besser organisierter Kampagne holte er diesmal mit 3,12 % der Stimmen jedoch ein noch schlechteres Ergebnis ein. Eine herbe Niederlage sollte er auch 2013 erleben, als er als Senatorenkandidat antrat (COMELEC 2016).

Politische Aktionen wie diese sind vor dem Hintergrund sozial- und politikwissenschaftlicher Forschungsarbeiten zu den Philippinen (Rose 1996; Kessler und Rüländ 2008) kaum denkbar. In Anbetracht theologischer Arbeiten zum Pentekostalismus (Suico 2005a; D. S. Lim 2009) stellt sich die Frage, wie Villanuevas institutionspolitische Ambitionen ihre konkrete Form annahmen und plausibilisiert wurden. Anders als es die aktuelle Forschungsliteratur nahelegt, kommt in Villanuevas parteipolitischem Engagement mit BANGON in den Jahren 2004, 2010 und 2013 und dem der mehrheitlich pfingstlichen Gläubigen,

---

<sup>24</sup> Zum allgemeinen Verhältnis zwischen evangelikalen und pfingstlichen Kirchenpraktiken, Israeltheologie und Nationalismus sind in den letzten Jahren mehrere Arbeiten erschienen (vgl. Ariel 2000; Gormly 2005; Liebelt 2008; Spector 2009; Newberg 2012; Durbin 2013; Gunner und Smith 2014). Ein Entwurf pfingstlich-theologischer Israeltheologie, die sich kritisch mit den politisch-zionistischen Implikationen der hier beschriebenen Liturgie- und Lehrpraxis auseinandersetzt, findet sich in der „Politischen Theologie“ des am FULLER THEOLOGICAL SEMINARY lehrenden Pfingsttheologen und ASSEMBLIES OF GOD Pastors Amos Yong (Yong 2010, 316–58).

<sup>25</sup> Zu Misuari siehe oben Kapitel 1.

die ihn unterstützten, kein plötzlicher Wandel zum Ausdruck. Vielmehr stellt es einen Knotenpunkt dar, an dem die Verflechtung mehrerer Entwicklungsstränge sichtbar wird. Diese reichen mehrere Dekaden zurück und sind mit kirchen- und nationalpolitischen Umbrüchen in den Philippinen verbunden, in denen sich geostrategische und weltkirchenpolitische Verschiebungen widerspiegelten. Sie folgen aber auch keiner linearen Notwendigkeit und sind keine interpretative Neudeutungen einer wesenhaft unveränderlichen „altruistischen Weltanschauung“ (R. E. N. Rivera 2008), sondern sind das Ergebnis hegemonialer Auseinandersetzungen, an denen Schlüsselfiguren der Pfingstbewegung und konkurrierende Personen und Institutionen teilnahmen.

Die folgenden beiden Kapitel rekonstruieren die Genealogie von Villanuevas wahl- und parteipolitischen Engagement samt ihren Auswirkungen auf den nationalen pfingstlichen Diskurs zu Politik und Gesellschaft. Kapitel 2 wird zunächst die wichtigsten pentekostalen Institutionen und Schlüsselfiguren einführen und deren Politik beleuchten, vom Volksaufstand von 1986 bis zur ersten Präsidentschaftskandidatur Villanuevas. Kapitel 3 erörtert die Wahlkämpfe Villanuevas und stellt sie in ihren breiteren nationalpolitischen Kontext.



## 2. Pentekostales politisches Engagement (1986-2004)

Statistische Angaben zu pfingstlichen Kirchen in den Philippinen finden sich bereits in Missionsregistern der 1930er und in den 1960ern. Die so bezeichneten Kirchen sind als Subgruppe evangelikal-fundamentalistischer Denominationen gelistet und zahlenmäßig praktisch irrelevant (NCC 1936; PBH 1956, 1961; Elwood 1968). Ein Pentekostalismus, so wie der Begriff heute verstanden wird, bildet sich jedoch erst in den 1970er und 1980er Jahren heraus, und zwar in Verbindung mit einem rasanten Zuwachs, der allerdings erst innerhalb der römisch-katholischen Kirche signifikant beobachtbar ist (Barrett, Kurian, und Johnson 2001; Bergunder 2009; Maltese und Eßel 2016). Die *World Christian Encyclopedia* spricht 2001 allerdings schon von 20.050.000 „Pentecostals/Charismatics“ (26,4% der Gesamtbevölkerung) und bezeichnet sie als Transmega-bloc (Barrett, Kurian, und Johnson 2001, 504–601). Evangelikale US-Denominationen reklamieren dieses sensationelle Wachstum für sich. Unerwähnt bleibt dabei, dass der Zuwachs, der dafür sorgte, dass pfingstlich/charismatische Gruppen sichtbar wurden, proportional gerade nicht innerhalb dieser Kirchen erfolgte. Vielmehr entstand er in jenen Gruppen, die den schärfsten Gegenpol der US-Denominationen bilden: römisch-katholische Gruppen und jene Kirchen, die von Einheimischen gegründet worden waren, die sich von US-Denominationen abgewandt hatten und als „synkretistische Sekten“ bezeichnet wurden (Jeong 2001; Maltese und Eßel 2016). Dies fand nicht losgelöst von globalen Entwicklungen statt, die sich im Kontext des Kalten Kriegs auf der religions- und ökumenepolitischen sowie auf der geostrategischen Ebene ereigneten. Die Entstehung des Pentekostalismus im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, in den Philippinen wie auch anderswo, war somit das Produkt einer globalen Verflechtungsgeschichte, die insbesondere von evangelikalen US-amerikanischen Pfingstdenominationen vereinnahmt wurde. Der Name „pentekostal“ war von Anfang an umstritten, was sich der Rezeption neu entstehender Gruppen mit lokalen, nationalen und globalen politischen Diskursen verdankte – und er sollte es auch bleiben (Bergunder, 2009; Maltese & Eßel, 2016; Maltese, 2015).

Es besteht Konsens darüber, dass das einschneidendste Ereignis der neueren Geschichte der Philippinen der Volksaufstand von 1986 ist, der in Verbindung mit dem gescheiterten Militärputsch zum Sturz des diktatorischen Präsidenten Ferdinand Marcos führte (Abinales und Amoroso 2005; Reese und Werning 2006; White 2015). Eine wichtige Rolle hatte hierbei die römisch-katholische Kirche gespielt. Als sich die Putschisten um Juan Ponce Enrile und Fidel V. Ramos in ihren Hauptquartieren an der *Epifanio de los Santos Avenue* (EDSA) verschanzten, rief die Kirche ihre Mitglieder dazu auf, sich zwischen Letztere und die Regierungsarmeen zu

stellen, um ein Blutbad zu vermeiden (Siemers 1988; Youngblood 1990; Kunz 1995; Abinales und Amoroso 2005). Die sogenannte „People Power Revolution“, wegen ihres friedlichen Verlaufs auch als „Wunderrevolution“ bezeichnet (vgl. Kunz 1995, xi, 2), entzündete eine neue Debatte zur Rolle der Kirche in der Gesellschaft. Der philippinische Pentekostalismus kam dadurch in eine besondere Bedrängnis, die speziell für dessen evangelikalen Teile in einer Identitätskrise mündete. Sie sollte dazu führen, dass sich ein Großteil der Pfingstkirchen zusammen mit einigen nicht-pfingstlichen evangelikalen Kirchen bei den Präsidentschaftswahlen von 1992 dezidiert an politischen Kampagnen beteiligte; sich für eine gegenhegemoniale Blockbildung zu den politischen Eliten mit Nähe zur römisch-katholischen Bischofskonferenz (CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, CBCP) gewinnen ließ, an der auch die römisch-katholisch-charismatische EL SHADDAI beteiligt war, und 1998 abermals wahlpolitisch in Erscheinung trat. Die Nachwirkungen dieser Identitätskrise führte im Zusammenhang mit dem Sturz des 1998 gewählten Präsidenten Joseph Estrada dazu, dass Schlüsselfiguren der Pfingstbewegung schließlich selbst Parteien gründeten.

Die folgenden Unterkapitel rekonstruieren diese einzelnen Stationen und untersuchen die unterschiedlichen politischen Artikulationen der wichtigsten Schlüsselfiguren. Das *erste* Unterkapitel deckt den Zeitraum zwischen dem Volksaufstand EDSA I und den Nationalwahlen von 1992 ab und führt die wichtigsten Schlüsselinstitutionen und -personen ein. Das *zweite* Unterkapitel behandelt die Zeit vom Wahlsieg des ersten protestantischen Präsidenten Fidel Ramos (1992) bis zu den Nationalwahlen von 1998 und zur Gründung der pfingstlichen Partei CITIZENS' BATTLE AGAINST CORRUPTION (CIBAC PARTY-LIST). *Drittens* werden die Entwicklungen von 1998 bis zum Vorabend der Wahlen von 2004 diskutiert. Der Schwerpunkt liegt auf dem Sturz des Präsidenten Joseph Estrada (EDSA II) und auf der Entstehung der pentekostal initiierten Parteien, BANGON PILIPINAS PARTY (BP), ANG KAPATIRAN PARTY (AKP) und BUHAY HAYAAN YUMABON (BUHAY PARTY-LIST).

### 2.1. People Power I und die Identitätskrise der Pfingstbewegung (1986-1991)

Der Vorwurf, dass pentekostales Christentum antipatriotisch, gesellschaftsfeindlich und demokratiegefährdend sei, ist in der Forschung zu den Philippinen nicht neu. Das gleiche gilt für den Vorwurf, dass der Pentekostalismus herrschenden Eliten erlaube, ihre Macht auf Kosten der Mehrheitsbevölkerung zu festigen, weil es in sozialen Krisen die direkte Erfahrbarkeit des Übernatürlichen und die Evangelisation betone, statt Unrecht und Ausbeutung zu adressieren. Schon die Abschlussarbeit der Erziehungswissenschaftlerin Trinidad Esperanza von 1965 über die philippinischen ASSEMBLIES OF GOD (PGCAC) arbeitet sich an diesem Vorwurf ab. Die

Magisterarbeit tritt mit dem Anspruch auf, zu beweisen, dass die Betonung von Heilungswundern, Zungenrede und übernatürlichen Befreiungserfahrungen eng mit gesellschaftlichem Engagement und einer organisierten Bildungsarbeit einhergehe. Diese seien demokratieförderlich für die Philippinen und sogar für ganz Asien. Sie richteten sich gegen entmündigende und Status quo erhaltende Kräfte, die vom philippinischen Katholizismus repräsentiert würden, und trügen darum zum allgemeinen sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt der Nation bei (Esperanza 1965).<sup>26</sup>

Damit reagierte Esperanza einerseits auf kritische Stimmen aus jenen älteren protestantischen Kirchen, die ab 1900 ihre Missionsarbeit in den Philippinen aufgenommen hatten und hier unter der Bezeichnung „mainlineprotestantische Kirchen“ zusammenfasst werden. Innerhalb dieser Kirchen herrschte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Streit, bei dem verkündigungs- und seelenheilorientierte Kreise Sozialevangelium-orientierten Kreisen gegenüberstanden. Die akademische Intelligenz plädierte für eine stärkere Ausrichtung der Kirche auf politisches und gesellschaftliches Engagement. Die Mehrheit der durchschnittlichen Kirchenleitungen und die Gläubigenbasis sah darin hingegen eine Verwässerung des Verkündigungsauftrags und eine Selbstdemontage. Zur Begründung verwiesen Letztere auf den Erfolg der neueren evangelikalen Denominationen, die nach dem Zweiten Weltkrieg ins Land gekommen waren, eine konservativere Theologie vertraten und den mainlineprotestantischen Kirchen etliche Mitglieder abwarben (vgl. Lauby 1958; Deats 1967; Yuzon 1974; Clymer 1986; Sitoy 1989; Sitoy 1997; Cunningham 2003; Oconer 2009). Andererseits reagierte Esperanza mit ihrer Arbeit auf denominationsinterne Streitigkeiten, in denen sich philippinische Leitungsfiguren und US-amerikanische Vorgesetzte gegenüberstanden. Erstere plädierten für ein höheres Mitbestimmungsrecht und höhere Verantwortungsämter, wobei sie im Rückgriff auf antikoloniale Rhetorik den US-amerikanischen Denominationsleitungen vorwarfen, nur das eigene Wohl, nicht aber das der philippinischen Bevölkerung im Blick zu haben (vgl. Johnson 2009; Javier 2005). Mögen innerkirchliche Anschuldigungen dieser Art nicht neu gewesen sein, löste ihre Neuartikulation im Anschluss an den Volksaufstand von 1986 (EDSA I) und angesichts der Rolle, die die Katholische Bischofskonferenz CBCP beim Sturz des Diktators Marcos beanspruchte, eine tiefgreifende Identitätskrise innerhalb der Pfingstbewegung aus. Zur Debatte stand zwar

---

<sup>26</sup> Zum nationalen und internationalen forschungsgeschichtlichen Kontext vergleiche die kirchenhistorische Studie des US-amerikanischen Methodisten und Philippinenmissionars Richard L. Deats, die sich an einem ähnlichen Vorwurf abarbeitet. Die Arbeit trägt den Titel *Universal Gospel and Modern Nationalism: The Philippines as a Case Study* und wurde 1964 als Dissertation an der der BOSTON UNIVERSITY eingereicht (Deats 1964; Deats 1967).

abermals die Frage nach der Identität der Kirche im Gegenüber zur Gesellschaft und zu den Regierungsinstitutionen des Landes. Auf Grund der allgemeinen globalen Entwicklungen, die oftmals unter dem Begriff „Dritte Welle der Demokratisierung“ zusammengefasst werden und bei denen die islamische Revolution im Iran eine wichtige Rolle spielte (vgl. 4.1), nahm diese aber eine neue Dynamik an (vgl. Huntington 1991; Casanova 1994; L. J. Diamond u. a. 1997; Anderson 2007). Am stärksten traf diese Krise die Pfingstkirchen, also die Teile der Pfingstbewegung, die weder der römisch-katholischen Kirche noch den mainlineprotestantischen Denominationen angehören. Warum war dies der Fall? Die folgenden Unterabschnitte zeigen, wie sich diese Krise auf die wichtigsten Institutionen und Schlüsselpersonen dieses Teils der philippinischen Pfingstbewegung auswirkte. Nach einer Vorstellung der wichtigsten Schlüsselfiguren und Institutionen der philippinischen Pfingstbewegung werden ihre Haltungen im Kontext von EDSA I diskutiert, samt den theologischen Debatten, die zwischen 1989 und 1991 geführt wurden und neue politische Handlungsoptionen hervorbrachten.

#### 2.1.1. Pentekostale, globale Verflechtungen und der Volksaufstand von 1986

Mitte der 1980er bestand der evangelikale Teil des philippinischen Pentekostalismus aus vier Hauptströmungen. Wer waren diese Gruppen? Wie verhielten sie sich zueinander und zu den übrigen Teilen des philippinischen Pentekostalismus? Wie verhielten sie sich beim Volksaufstand von 1986 und mit welchen Auswirkungen?

##### 2.1.1.1. Pfingstliche Strömungen, Institutionen und Schlüsselfiguren

Die *erste* Strömung bildeten die Denominationen, die ab den 1920ern im Vorzeichen einer Betonung der Heilung und Zungenrede ihre Missionsarbeit in den Philippinen aufgenommen hatten. In der philippinischen Kirchenlandschaft waren sie jedoch erst ab den 1950ern sichtbar in Erscheinung getreten (Cunningham 2003; Kim 2005). Diese waren mehrheitlich mit dem EVANGELIKALEN KIRCHENRAT (PHILIPPINE COUNCIL OF EVANGELICAL CHURCHES, PCEC) affiliert, der sich 1964 formiert hatte. Er sollte die theologisch konservativere Alternative zu dem ein Jahr zuvor neugegründeten mainlineprotestantischen NATIONALEN KIRCHENRAT (NCCP) (Aragon 2002; Cunningham 2003) sein.<sup>27</sup> Die einflussreichsten Pfingst denominationen waren die Assemblies of God PGCA<sup>28</sup> und die CHURCH OF THE

---

<sup>27</sup> Diese beiden Dachorganisationen entsprechen den US-amerikanischen Verbänden NATIONAL COUNCIL OF CHURCHES (NCC) und NATIONAL ASSOCIATION OF EVANGELICALS (NAE), von denen sie teilweise unterstützt wurden und an deren Theologie sie sich weitgehend orientierten (Sitoy 1989; Sitoy 1997; Aragon 2002; Cunningham 2003).

<sup>28</sup> Da die philippinischen ASSEMBLIES OF GOD bis in die 1960er lediglich als Philippinendistrikt der

FOURSQUARE GOSPEL. Der Einfluss der PGCAG war auch darin begründet, dass sie zu den Gründungsmitgliedern des PCEC gehörten, obwohl dieser auf Initiative pfingstkirchenkritischer, cessationistischer Fundamentalisten<sup>29</sup> hin entstanden war (Barrett 1982, 562–68; vgl. Sumrall 1964; Esperanza 1965; Elwood 1967; Tuggy und Toliver 1970; Montgomery 1972; Ma 2002a; Johnson 2009; Oconer 2009).

Die *zweite* Hauptströmung bildeten die Pfingstkirchen, die in den späten 1970ern und frühen 1980ern von Einheimischen gegründet worden waren. Viele von ihnen hatten zunächst mit den älteren Pfingst denominationen zusammengearbeitet, sich bald darauf jedoch von diesen abgewandt, um eigene weitaus erfolgreichere Bewegungen zu starten. Die wichtigsten von ihnen waren die bereits erwähnte JESUS IS LORD FELLOWSHIP (JIL), die von Eddie Villanueva gegründet wurde, einem ehemaligen Gewerkschaftsführer, Universitätsdozenten für Politische Ökonomie und marxistisch-leninistischen Aktivisten, und die von Caesar „Butch“ Conde gegründete BREAD OF LIFE FELLOWSHIP (BOL), die an Mitgliederzahl und Einfluss allerdings weniger stark war. Daneben gab es zwei weitere Pfingstkirchen, die auf Grund ihres Erfolgs in der Kirchenlandschaft herausragten: die JESUS MIRACLE CRUSADE (JMC) und die UNITED PENTECOSTAL CHURCH (UPC). Diese galten für die Mehrheit der übrigen Kirchen jedoch als „Sekten“ (*cult*), weil sie eine abweichende Trinitätslehre vertraten (Jeong Jae Yong 2001; Ma 2002a; Jeong 2005; Suico 2005a; Kessler und Rüländ 2008, 77–79).

Im Jahr 1983 hatte sich ein Großteil dieser Kirchen unter der Ägide Villanuevas zum kirchenübergreifenden Netzwerk PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) zusammengeschlossen, das sich dezidiert als „charismatische“ Alternative zum PCEC verstand. Im Rückgriff auf den antikolonialen Nationalismuskurs der späten 1970er und den bereits angedeuteten weltweiten religiös-nationalistischen Aufbrüchen verfolgte PJM ein dreifaches Ziel: *Erstens* die Emanzipation vom US-missionarischen Paternalismus, der aus ihrer Sicht antipfingstlich war; *zweitens* die Kritik an der dogmatischen Inflexibilität der etablierten Pfingst denominationen; und *drittens* die dezidierte Thematisierung politischer Themen im Rahmen eines biblisch begründeten nationalen Patriotismus (Badua 1993; Ma 2002b; Suico 2005a). Unterstützt wurde PJM dabei von US-amerikanischen Organisationen, die ihrerseits mit den älteren Pfingst denominationen zu Hause sowie auf dem Missionsfeld in Konflikt

---

Missionsabteilung der US-amerikanischen ASSEMBLIES OF GOD (AG-USA) firmierten, lautet ihr offizieller Name PHILIPPINE GENERAL COUNCIL OF THE ASSEMBLIES OF GOD (PGCAG) (Esperanza 1965; Suico 2005a; Selekty 2005; Johnson 2009).

<sup>29</sup> Siehe dazu die Standardwerke zum US-amerikanischen Fundamentalismus und Evangelikalismus (Marsden 1991; Carpenter 1997; Hankins 2008; vgl. Maltese 2013a, 57–65; Cross 2014).

standen. Zu diesen gehörten vor allem die „internationalen Evangelistenimperien“ (Laan 1988, 125) der Heilungs- und Wohlstandsbewegung, namentlich die Organisationen von T. L. Osborn, Kenneth Hagin, Ralph Mahoney und Jimmy Swaggart<sup>30</sup> sowie die des weniger bekannten ehemaligen kalifornischen FOURSQUARE Pastors Michael McKinney.<sup>31</sup> Später kamen Persönlichkeiten aus der sogenannten *Third-Wave*-Bewegung um den Gemeindegrowth-Experten und Geistlichen Kampfführung-Theologen C. Peter Wagner sowie Schlüsselfiguren aus der sogenannten US-amerikanischen Christlichen Rechten (etwa George Otis Sr. und George Otis Jr.) und US-amerikanische Rekonstruktionisten hinzu (vgl. M. Wilson 1989; Peacocke 1989; Wourms 1992; Perry 1992; Badua 1993; Rose 1996; Arney 1998).<sup>32</sup> Der Erfolg dieser Persönlichkeiten kann nicht losgelöst von ihrem Erfolg außerhalb der USA und dem Einfluss, den die Schlüsselfiguren in diesen Kontexten hatten, betrachtet werden. Ungeachtet der Tatsache, dass diese selbst US-basierte Organisationen und Akteure waren, halfen sie einheimischen Pentekostalen (vor allem der jüngeren Generation), paternalistische und quietistische Tendenzen innerhalb des etablierten denominationalen Pentekostalismus aus den eigenen evangelikalen und pfingstlichen Plausibilitätsstrukturen heraus zu kritisieren und eine eigene Agenda zu etablieren.

Die *dritte* Hauptströmung bildeten die römisch-katholischen Pentekostalen. Die Entstehung der charismatischen Erneuerung innerhalb der römisch-katholischen Kirche der Philippinen fällt in die 1970er und frühen 1980er. Sie verdankt sich Impulsen, die von der US-

---

<sup>30</sup> Obwohl der Televangelist Jimmy Swaggart ein ordinierter AG-Geistlicher war, konnte er auf Grund seines Erfolgs weitgehend unabhängig von den Missionsdepartements der Denomination operieren (Johnson 2009, 162–63, 363–67; vgl. Seaman 1999; Giuliano 1999).

<sup>31</sup> Hierbei stellte die Distanz zu den etablierten Pfingstdenominationen in den USA sowohl die Bedingung als auch die Möglichkeit dieser „Geschäftsbeziehungen“ zwischen unabhängigen Geschäftsleuten und „unabhängigen“ Evangelisationsnetzwerken dar. Denn die Popularität und die finanziellen Einnahmen ihrer (Tele-)Evangelisationsimperien waren von der möglichst sensationellen Dokumentation von Bekehrungs-, Wohlstands- und Heilungswundererfolgen im In- und Ausland abhängig. Siehe dazu auch die entsprechenden Abschnitte in Tallmanns Arbeit zu Demos Shakarian, dem Sohn armenischer Pentekostaler, die in die USA ausgewandert waren und dort ein millionenschweres Unternehmen gegründet hatten, das der erfolgreiche Geschäftsmann, Millionär, FGBMF-Gründer und angesehene SOCIETY OF PENTECOSTAL STUDIES Förderer führte (Tallman 2010). Zu ähnlichen Dynamiken zwischen FGBMF-Exponenten und hochgebildeten „einheimischen Arbeitern“ in Afrika, die in den 1970er und 1980er Jahren bedeutende unabhängige „Fellowships“ gründeten, sei auf die relativ gut erforschte Geschichte des dortigen Pentekostalismus verwiesen (z. B. Gifford 2004; Ojo 2006; Kalu 2008; Ranger 2008; Marshall 2009; Fischer 2011; Quaas 2011; interessant als Gegenvergleich Haustein 2011).

<sup>32</sup> Der bestens mit den FGBMF vernetzte George Otis Sr. war der Gründer des Radiosenders VOICE OF HOPE und Eigentümer des Lateinamerika-Missionswerks HIGH ADVENTURE MINISTRIES und hatte Kontakt zu den engsten Kreisen um Ronald Reagan (vgl. Buseck 2007; Weinberg 2012). Auf seinen Sohn, George Otis Jr., dem späteren Gründer der politisch recht-konservativen SENTINEL GROUP und Produzenten der berühmten Dokumentarfilmreihe TRANSFORMATIONS, geht die Bezeichnung „Spiritual Mapping“ zurück, die dieser 1990 auf einem Post-Lausanne-II-Manila-Treffen prägte (Holvast 2009, 4). Zur in diesem Kontext oftmals thematisierten Frage nach Otis' Zusammenarbeit mit dem US-Geheimdienst CIA und seinem Verhältnis zu C. P. Wagner, siehe van der Meer (E. van der Meer 2008, 224).

amerikanischen Pfingstbewegung und dem philippinischen Denominationspentekostalismus kamen, jedoch auf besondere Weise adaptiert wurden und dadurch auch auf Erstere zurückwirkten (Francis 1978; Garcia 1982; A. Lim 1982; Wiegele 2005; Wostyn 2005; R. E. N. Rivera 2008). Auf der Suche nach einer weniger traditionellen und erfahrungsbezogeneren Spiritualität hatten etliche römisch-katholische Laiengruppen begonnen, mit US-amerikanischen Evangelisten zusammenarbeiten und dies mit Verweis auf die charismatische Erneuerung der römisch-katholischen Kirche der USA legitimiert. Auf Initiative des österreichischen Jesuitenmissionars Herbert Schneider wurde 1972 die Laiengruppe LIGAYAN NG PANGINOON (englischer Name JOY OF THE LORD, abgekürzt LNP) gegründet, die sich rasch zu einer der zentral operierenden katholisch-charismatischen Gruppen der Philippinen entwickelte (R. E. N. Rivera 2008, 62–66; Wostyn 2005, 368). Die Mehrheit der erneuerungsorientierten Gläubigen war jedoch nicht zentral, sondern in Form von eigenständigen Laiengemeinschaften organisiert. Sie orientierte sich weniger an Gruppen wie LNP, sondern an evangelikalen Pfingstveranstaltungen, die sie selbstständig aufsuchten und auf denen sie mit Lehrmaterial versorgt wurden. Bald begannen sie, eigene Filialen zu gründen. Unterstützt wurden sie dabei von pfingstlichen Evangelistinnen und Evangelisten, die gegen die Richtlinien der US-evangelikalen Denominationen katholische Gebetstreffen besuchten und Bibelunterricht gaben (Kitano 1981; Johnson 2009, 209–32; Engcoy 2005; Javier 2005; Klahr, o. J.; vgl. Wostyn 2005). Daraus entstand 1980 die BROTHERHOOD OF CHRISTIAN BUSINESSMEN IN THE PHILIPPINES, eine Organisation, die sich als katholisches Pendant zur ökumenisch orientierten US-amerikanischen Geschäftsmännergemeinschaft FGBMF verstand (R. E. N. Rivera 2008, 64; vgl. Tallman 2010). Um 1981 bildete sich innerhalb von LNP die ehepaararbeitsorientierte Suborganisation COUPLES FOR CHRIST. Zur gleichen Zeit konsolidierte sich der Erfolg des Radiopredigers Mike Velarde, einem ehemaligen Bauunternehmer, der sich als Heilungsevangelist einen Namen gemacht hatte und die katholisch-charismatische EL SHADDAI gründete – eine Massenbewegung, die von evangelikalen ebenso wie von katholischen Leitungsfiguren verurteilt wurde, weil sie als synkretistisch galt (Thiesbonenkamp-Maag 2014, 74–88; Wiegele 2005; Wostyn 2005; R. E. N. Rivera 2008, 64–66).

Die Bischofskonferenz CBCP nahm die rasante Ausbreitung dieser Gruppen zunächst als Gefahr wahr (Garcia 1982; vgl. Francis 1978; A. Lim 1982; Wostyn 2005; Aguilar 2006). Die Hierarchie- und Mariologiekritik dieser Gruppen, ihre Forderung nach selbstständiger Bibelauslegung und höherer Laienbeteiligung sowie nach einer größeren Distanz zu den Politikeliten und dem Politikapparat stellte eine direkte Infragestellung der Traditionskirche

dar. Bis in die Mitte der 1980er Jahre hielt sie sich die Hierarchie jedoch mit einer zu starken Disziplinierung der katholischen Pentekostalen zurück. In bestimmten Regionen wurden charismatisch-ökumenische Beziehungen mit evangelikalen pfingstlichen Gläubigen sogar aktiv gefördert. Denn trotz des traditionskritischen Potenzials (etwa in der Forderung nach der Emanzipation von einem klerikerzentrierten Katholizismus und in einer Priorisierung der Bibel, die die Ablehnung des Lehramtes implizierte) stellten sie ein moderates Bollwerk gegen marxistisch orientierte Strömungen innerhalb des römischen Katholizismus dar. Nach 1982/1983 begann die CBCP allerdings auf einen Bruch der katholischen Pentekostalen mit den evangelikalen Pfingstorganisationen hinzuwirken (die ihrerseits gehofft hatten, dass sich die katholischen Gläubigen langfristig von ihrer Mutterkirche abwenden würden). Die charismatischen Gruppen wurden fortan mit eigenem Lehrmaterial versorgt, zu Basisgemeinden erklärt, und Massenbewegungen wie EL SHADDAI erhielten einen hierarchienahen geistlichen Berater. Dadurch erhielten diese Gruppen einen institutionellen Ort in der Mutterkirche, der sie auch domestizierbar machen sollte (Tangelder o.J.; Kitano 1981; Kitano 2003; Coumans 1993; Kessler und Rüländ 2008, 70–74).

Die *vierte* Hauptströmung bildeten die charismatischen Gruppen innerhalb der mainlineprotestantischen Kirchen. Über diese Strömung liegen kaum Informationen vor. Ihre Entstehung ist eng mit pfingstlichen Aufbrüchen in der METHODISTISCHEN KIRCHE (UNITED METHODIST CHURCH, UMC) der 1950er in Manila verbunden, die dazu führten, dass mainlineprotestantisch-charismatische Gläubige sich entweder den nicht-mainlineprotestantischen Pfingstkirchen anschlossen, als lokale Einzelgemeinden in den evangelikalen PCEC eintraten oder direkte Konfrontationen mit ihren Mutterkirchen vermieden (Oconer 2009; vgl. Fort 1989; Palm 2013). Dies war beispielsweise bei einigen Schlüsselfiguren der UNITED CHURCH OF CHRIST IN THE PHILIPPINES (UCCP) der Fall, der zweitgrößten mainlineprotestantischen Einzelkirche des Landes nach der UMC. Im Folgenden wird diese vierte Hauptströmung daher nur erwähnt, wenn sich ihre Schlüsselfiguren deutlich von den Leitungen der Mitgliedskirchen des mainlineprotestantischen NCCP unterschieden.

#### *2.1.1.2. Pfingstliche Haltungen beim Volksaufstand von 1986*

Die Haltung der evangelikalen Teile der Pfingstbewegung zum Marcos-Regime (1972-1986) war mehrheitlich nicht-konfrontativ. Es gab keine koordinierte Beteiligung an öffentlichen Widerstandsaktionen. Es gab auch keine Kritik, die vergleichbar mit jener wäre, die von der



CHRISTLICHEN LINKEN,<sup>33</sup> der römisch-katholischen ASSOCIATION OF MAJOR RELIGIOUS SUPERIORS OF THE PHILIPPINES (AMRSP) oder den wenigen regimekritisch gesinnten Leitungspersonen des mainlineprotestantischen NCCP artikuliert wurde (Abinales 1997; D. S. Lim 1989; Youngblood 1990; Suarez 1992; Kunz 1995; Kessler und Rüländ 2008, 75–77). Anders als die Bischofskonferenz CBCP hatten die evangelikalen Teile der Pfingstbewegung auch keine sichtbare Rolle bei den Wahlen von 1986 gehabt (D. S. Lim 1989; Youngblood 1990; Bolasco 1994; D. S. Lim 2009; Kessler und Rüländ 2008, 30–86). Nur einzelne Figuren waren regimekritisch in Erscheinung getreten. Das bekannteste Beispiel ist der evangelikale Pfingstler und Marcos-kritische Radiomoderator Roger „Bomba“ Arienda, der bei den vorgezogenen Wahlen von 1986 mit dem römisch-katholischen Geschäftsmann Narciso Padilla ein Wahlteam gründete, das gegen den amtierenden Diktator Marcos antrat (D. S. Lim 2009, 254–56; vgl. Suico 2005a).<sup>34</sup> Im Gegensatz zur CBPC, die den Anspruch erheben konnte, die Massen für die EDSA-Kundgebungen mobilisiert zu haben, die im Februar desselben Jahres zum Regierungswechsel beitrugen, konnten nur einige wenige Leitungspersonen aus der PJM ein Engagement vorweisen, das über die bloße Teilnahme hinausging. PJM-Gründer Villanueva hatte zwar während seiner heilungsevangelistischen Radioprogramme explizit dazu aufgerufen, als Friedensstifter (*peace maker*) an den Demonstrationen teilzunehmen. Auch hatte er dem römisch-katholischen RADIO VERITAS umgehend seine Sendefrequenz angeboten, um die Massen nach EDSA zu lotsen, als Marcos versuchte, den Sender zu kappen (D. S. Lim

---

<sup>33</sup> Zur CHRISTIAN LEFT und der Untergrundsvereinigung CHRISTIANS FOR NATIONAL LIBERATION (CNL), die der marxistisch-leninistischen Frontorganisation NATIONAL DEMOCRATIC FRONT (NDF) angehörte, siehe die Monographie von Toon van der Meer und die Notizen des philippinischen SDV-Theologen Mario Bolasco (T. van der Meer 1986; Bolasco 1994, 235–42, 256–60; vgl. Youngblood 1990, 81; Aguilan 2013).

<sup>34</sup> Unter internationalem Druck hatte Marcos Blitzwahlen (*snap elections*) für den 7. Februar 1986 angekündigt. Arienda und Padilla gründeten daraufhin das MOVEMENT FOR TRUTH, ORDER AND RIGHTEOUSNESS PARTY (MFTOR), um eine Alternative zur jener Opposition zu bieten, die aus traditionellen Politikeliten bestand, der Bischofskonferenz nahestand und von der radikalen Linken boykottiert wurde (D. S. Lim 2009, 254). Zu Padilla liegen so gut wie keine gesicherten Informationen vor, außer dass er höchstwahrscheinlich der COUPLES FOR CHRIST angehörte. Vom landesweit hoch angesehenen Anti-Marcos-Aktivist, Radio- und TV-Moderator Arienda hingegen ist bekannt, dass er gute Kontakte zur Oneness-Pentecostal Massenbewegung JMC pflegte. Arienda war in den 1970er Jahren von Marcos zu einer zehnjährigen Haftstrafe verurteilt worden und kam ins berüchtigte FORT BONIFACIO. Zu seinem engeren Mitgefangenenkreis gehörten prominente Persönlichkeiten wie der intellektuelle Maoist Nemesio Prudente, der dem bewaffneten kommunistischen Untergrund nahestand (und ein früherer Mentor Eddie Villanuevas war, als dieser sich der maoistisch-kommunistischen Studentenorganisation KABATAAAN MAKABAYAN anschloss). Zudem fanden sich auch etliche wichtige Kommandeure der NPA und der MNLF unter Ariendas Mitgefangenen (Hilario 2014). Während seiner Haft kam Arienda aber auch mit konservativen Baptisten in Kontakt. Nach seiner Bekehrung betrieb er bis zu seiner Entlassung in den frühen 1980er Jahren einen evangelistischen Gefängnisdienst, der von den SOUTHERN BAPTISTS gesponsert wurde. Danach arbeitete er mit einheimischen Pfingstkirchen (Creswell 1981; Gleeck 1987, 100; D. S. Lim 2009, 254; Doyo 2014; vgl. Arienda und Roque-Lutz 1983; Chionglo 1985). Arienda und Padilla hatten das linksprogressive und befreiungstheologisch beeinflusste, evangelikale INSTITUTE FOR THE STUDIES OF ASIAN CHURCHES AND CULTURE (ISACC) angefragt, ein Wahlprogramm zu entwerfen, und damit sogar einige zehntausend Stimmen eingeholt (D. S. Lim 2009, 254; Siemers 1988, 8,11). Bei den Blitzwahlen gelangten Padilla mit 0,12 % und Arienda mit 0,18 % der Gesamtstimmen auf Platz vier (IOD 1986).

1989; Tate 1990, 153; Tizon 2008, 163; D. S. Lim 2009, 255; vgl. Kunz 1995, 72; Villacorte 1989, 89). Doch ein gemeinsam organisiertes Auftreten der evangelikalen Teile der Pfingstbewegung war ausgeblieben.<sup>35</sup> Erst Ende Februar 1986 schlossen sich die wichtigsten Pfingstkirchenleiter mit den Leitern des PCEC zur kurzlebigen CHRISTIAN LEADERS' ALLIANCE OF THE PHILIPPINES (CLAP) zusammen, um angesichts des Drucks ihrer Mitglieder und der politischen Geschehnisse ein gemeinsames Positionspapier herauszugeben. Bekannt wurde das Papier allerdings erst, als der Diktator schon im Exil war (vgl. Efren Pallorina 1989; D. S. Lim 2009, 254–56). Die Pentekostalen sahen sich daher erneut dem alten Vorwurf ausgesetzt, die Nation im Stich gelassen zu haben: Sie seien undemokratisch gewesen und hätten sich als Komplizen jener Kräfte erwiesen, die die Mehrheitsbevölkerung ausbeuteten (vgl. Suico 2003, 1–5).

Dieser Vorwurf traf eigentlich auch die charismatischen Gruppen innerhalb der mainlineprotestantischen und der römisch-katholischen Kirche. Sie hatten sich während des Marcos-Regimes als apolitisch gegeben und eine Rhetorik des Glaubensgebets zur Lösung der nationalen Krise bemüht, wodurch es ihnen möglich wurde, theologische Kritik an der intellektuellen Theologie der etablierten Instanzen ihrer Kirchen zu üben und sich von den revolutionär gesinnten Strömungen in ihren Gemeinden abzugrenzen. Im Rückblick konnten diese Gruppen aber auf die Positionspapiere ihrer nationalen Kirchenleitungen verweisen, denen sie ja formal unterstellt waren, und so der Anschuldigung, die Nation im Stich gelassen und die „Widerherstellung“ der Demokratie boykottiert zu haben, parieren. Nach 1986 sahen sich römisch-katholische Pentekostale daher weniger stark dem Vorwurf des Volksverrats und der Kollaboration mit der Marcos-Diktatur ausgesetzt, obgleich die Nachwirkungen des Volksaufstands von 1986 auch hier Debatten zum Verhältnis von Kirche und Regierung hervorriefen (vgl. Mercado 2001; Mercado 2005; Wiegele 2005; R. E. N. Rivera 2008; Gaspar 2010).

---

<sup>35</sup> Dies hatte mehrere Gründe, die entgegen der aktuellen Forschungsmeinungen nicht auf eine apolitische oder quietistische Haltung reduziert werden können, sondern eine differenzierte Untersuchung erfordern. Quietistische Traditionen spielten hierbei zwar eine wichtige Rolle, zwischen Rhetorik und tatsächlichem Handeln gilt es aber zu unterscheiden. Die Rhetorik diente der Selbstunterscheidung der Pentekostalen von kirchlichen Strömungen, die aus ihrer Sicht den Auftrag ewiges Seelenheil und Wunderwirken Gottes zu predigen durch soziales und politisches Engagements ersetzt hatten, und als gewaltbereit-revolutionär galten. Je nach gesellschaftlicher Schichtung und konkreter Personengruppe waren aber auch andere Gründe von Bedeutung. Diese umfassten: *erstens* eine nicht-konfrontative, pragmatische Abwägung, die die Pfingstkirchen mit weiten Teilen der Mainlinekirchen teilten; *zweitens* Vorgaben der US-amerikanischen Missionsorganisationen, die sie sponserten und durch die sie bei einer zu starken Einmischung in nationalpolitische Belange um ihre Zulassung bangten; *drittens* die Herkunft aus Bildungs- und Sozialmilieus, denen Institutionspolitik fremd war; *viertens* die Überzeugung, dass das korrupte philippinische Politiksystem nur durch eine radikale Gesinnungsänderung an der Basis erzielt werden könne – eine Einstellung, die Pfingstkirchen mit marxistischen Gruppen teilten, auch wenn Letztere andere Konsequenzen daraus zogen.

Eine Ausweichposition über den Verweis auf Kirchenpapiere besaßen die evangelikalen Pfingstkirchen nicht. Im Gegenteil bot ihre im gesamtökumenischen Vergleich traditionelle, obgleich ambivalente Nähe zu US-amerikanischen Organisationen<sup>36</sup> (die durch die Linse des geostrategischen pro-Marcos Kurses der Reagan-Regierung betrachtet wurde) sogar noch eine zusätzliche Angriffsfläche. Zu dem allgemeinen politischen Trend, alles zu dämonisieren, was mit dem diktatorischen Regime assoziiert werden konnte, kam daher die direkte Anschuldigung hinzu, dass die Pentekostalen die Interessen US-amerikanischer Außenpolitik zur Sicherung eigener ökonomischer Vorteile und auf Kosten der breiten Bevölkerungsbasis vertreten hätten (Suico 1993, 2; Suico 2003, iii, 1-2; vgl. D. S. Lim 2009, 238–39). Verschärft wurde dies dadurch, dass die Pfingstkirchen diese Beschuldigungen auch aus dem innerevangelikalen Lager erhielten, namentlich vonseiten des INSTITUTE FOR STUDIES IN ASIAN CHURCH AND CULTURE (ISACC), das sich seit seiner Gründung im Jahr 1978 durch die philippinische Sozialwissenschaftlerin Melba Padilla Maggay dezidiert zum linken Flügel der LAUSANNE-Evangelikalen von 1974 zählte.<sup>37</sup> Im Rückgriff auf das sogenannte „Reich Gottes-Paradigma“ (*kingdom paradigm*) hatte das ISACC befreiungstheologische Akzente aufgenommen und schon 1981 scharfe Kritiken gegen die Marcos-Diktatur veröffentlicht, als selbst die Mehrheit des mainlineprotestantischen NCCP noch zum Regime hielt (D. S. Lim 2009, 254; Bolasco 1994, 175–95).<sup>38</sup> Dem Evangelikalen Kirchenrat PCEC und den Pfingstkirchen hielten ISACC-Schlüsselfiguren von Beginn an vor, Handlanger einer US-Geopolitik und einer neoimperialen Agenda zu sein. Im Schatten der unentschlossenen Haltung, die der PCEC hinsichtlich der EDSA-Demonstrationen eingenommen hatte, war es nun noch schwerer, diese Anschuldigung abzuwehren. Die linkspolitische Ausrichtung von pfingstlichen Persönlichkeiten wie Villanueva (JIL) und Conde (BOL) wurde vom ISACC dabei ignoriert oder verkannt, weil es mit der übernatürlichkeitsorientierter Spiritualität dieser Persönlichkeiten nicht zurechtkam. Ihnen warf ISACC im Rückgriff auf pentekostalismuskritische Rhetorik der Mainlinekirchen

---

<sup>36</sup> Obgleich dies in der Forschungsliteratur zur Geschichte des neueren Protestantismus in den Philippinen selten deutlich gemacht wird, pflegten auch die Mehrheit der Mitgliedskirchen des mainlineprotestantischen NCCP enge Beziehungen mit ihren Mutterkirchen. Denn dies bedeutete auch für die nationalistisch-linksprogressivse UCCP finanzielle Ressourcen und theologisches Ausbildungspersonal bedeutete (Sitoy 1997), während die methodistische UMC heute noch der US-basierten Zentralkonferenz untersteht (Oconer und Asedillo 2011; vgl. Deats 1967; Kwantes 2002).

<sup>37</sup> Die Exponenten dieses Flügels werden häufig auch als „transformationale Evangelikale“ oder „radikale Evangelikale“ bezeichnet (Tizon 2008; Wrogemann 2013, 132; Swartz 2012; vgl. auch Erickson 1994; bahnbrechend dafür Bosch 1991). Dem philippinischen evangelikalen Missiologen David Lim zufolge wurde dieses Reich Gottes-Paradigma vom ISACC über die INTERVARSITY Studentenarbeit rezipiert, siehe dazu die Arbeit des US-amerikanischen Historikers David R. Swartz, die auch auf Lateinamerika eingeht (Swartz 2012).

<sup>38</sup> Die Ausnahme stellte die UCCP dar, die als die liberalste und politisch am stärksten linksorientierte protestantische Kirchen gilt (Bolasco 1994, 183; vgl. D. S. Lim 1989; Youngblood 1990).

sogar populistische Mirakelfrömmigkeit und fanatischen Enthusiasmus vor (vgl. Rose 1996, 348–249).<sup>39</sup>

### 2.1.2. Krisenverschärfung und antikatholische Frontbildung (1986-1989)

Verschärft wurde die Identitätskrise des evangelikalen Pentekostalismus dadurch, dass die Mehrheit der Pfingstkirchen im Gegensatz zu den katholisch-charismatischen Gruppen ein sehr geringes Wachstum verzeichnete. Weder die missionswissenschaftlichen noch die eschatologischen (Gemeindegewachstums-)Prognosen, die mit Verweis auf die Ausbreitung evangelikaler Pfingstkirchen in Lateinamerika gemacht worden waren, hatten sich als wahr erwiesen (vgl. Tuggy und Toliver 1970; Montgomery und McGavran 1980; Esperanza 1965). Die einzige Kirche, die landesweit Expansionszahlen vorweisen konnte, die es mit der EL SHADDAI-Bewegung aufnehmen konnte, wäre Villanuevas JIL gewesen. Die wurde im Spätjahr 1986 allerdings von einem Autoritätskonflikt auf Leitungsebene getroffen, der es unmöglich machte, sie als Musterbeispiel für den vermeintlich rasant anwachsenden (faktisch aber empfindlich angeschlagenen) evangelikalen Pentekostalismus zu zitieren. Schlimmer noch, der JIL-interne Konflikt weitete sich zu einer Leiterschaftskrise der PJM aus, die wenige Monate später auch die übrigen Pfingstkirchen affizieren sollte.

Im Hintergrund der JIL-Konflikte standen vor allem Forderungen nach besseren Arbeitsbedingungen und höheren Gehältern für Kirchenmitarbeitende (Wourms 1992, 151–62).<sup>40</sup> Auf der Ebene der PJM waren es hingegen vor allem Forderungen nach höherem Mitspracherecht bei den Entscheidungen, die die Bewegung betrafen, sowie persönliche Differenzen. Nicht lange nach dem Volksaufstand hatte Villanueva die INTERCESSORS FOR THE PHILIPPINES (IFP) zum offiziellen PJM-Fürbitte-, Lehr- und Mobilisierungsarm der Bewegung erklärt. Die Fürbitteorganisation war aus einem mittelständischen, politisierten Frauengebetskreis entstanden und erhielt nun die Aufgabe, innerhalb der pfingstlichen und evangelikalen Kirchen für nationalpolitische, -wirtschaftliche und -moralische Themen zu sensibilisieren (Ma 2002b; vgl. Badua 1993). Dabei sollte das offiziell neue Organ direkt dem PJM-Vorsitzenden unterstehen, namentlich Villanueva, der zugleich auch der Hauptleiter von JIL war. Der Konflikt brach aus, als PJM-Vorstandsmitglieder, die eigene Kirchen leiteten,

---

<sup>39</sup> Dies geht auch aus schriftlichen Mitteilungen von Zeitzeugen hervor, die im Besitz des Verfassers sind.

<sup>40</sup> Zurück von seiner Auslandsreise wurde Villanueva eine schriftliche Beschwerde vorgelegt, deren Hauptklagepunkt vor allem darin bestand, dass die meisten finanziellen Mittel für den Bau eines Gemeindezentrums gespart würden. Die Kläger forderten, dass diese Mittel zur Übernahme von medizinischen Behandlungskosten und zur vergüteten Mutterschutzzeit für die JIL-Mitarbeitenden eingesetzt werden sollten (Wourms 1992, 151–62).

Villanuevas vorwarfen, dadurch die Gesamtkontrolle über PJM anzustreben und sie gänzlich den Partikularinteressen von JIL unterzuordnen. Die Situation spitzte sich dermaßen zu, dass Jovelio Galaraga, ein ehemaliger FOURSQUARE-Pastor, der als erster PJM-Sekretär immer noch im Amt war, von Villanueva abgesetzt wurde und daraufhin ein alternatives pentekostales Netzwerk startete, den COUNCIL OF THE FULL GOSPEL MINISTRIES OF THE PHILIPPINES (CFGMP) (vgl. pers. Mitt. 1666; Wourms 1992, 187). Einen gewissen Rückhalt holte er sich hierbei bei den älteren Pfingst denominationen. Dadurch reduzierte sich die traditionelle Distanz zwischen den sogenannten „unabhängigen“ und den „klassischen“ Pentekostalen. PJM schrumpfte allerdings auf eine Rumpforganisation, die hauptsächlich aus JIL-Gemeinden bestand. Zugleich begann dadurch die Vormachtstellung Villanuevas innerhalb der jüngeren Pfingstkirchen zu wanken, die sich Villanuevas persönlichem Charisma und den sozialpolitischen Projekten der JIL verdankte sowie seinen TV-Programmen, die dezidiert auch gesellschaftliche Themen behandelten. Weitere jüngere Kirchenleitungen, die Villanuevas Monopol über die Bewegung einschränken wollten, ohne jedoch JIL/PJM zu verlassen, schlossen sich sukzessive Galaragas Rhetorik an, sodass es zu unterschiedlichen Vorwürfen kam, in denen auf diverse Kollaborations-Vorwürfe zurückgegriffen wurde und auf die Anschuldigung, sich auf Kosten des gesellschaftlichen Elends der philippinischen Bevölkerung in heuchlerische Jenseits-Religiosität zurückzuziehen (vgl. 2.1.1). Als diese Anschuldigungen auch innerhalb der ehemaligen PJM-Leitungspersonen zum gängigen Polemikmittel wurden und sich dadurch abermals gruppeninterne Meinungsverschiedenheiten auf die übrigen Pentekostalen ausweiteten, erreichte die Krise des Pentekostalismus einen neuen Höhepunkt (vgl. pers. Mitt. 1666).

Die Wende in diesen Konflikten brachte der sogenannte „Wortkrieg“ (*word war*) zwischen der katholischen CBCP und etlichen Schlüsselfiguren der neueren evangelikalen Kirchen, der 1988/1989 in den öffentlichen Medien ausgetragen wurde (vgl. D. S. Lim 2009, 238; M. L. Tan 2015). Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung standen nebst der allgemeinen Furcht vor Mitgliederverlust aufseiten der CBCP die Vorbereitungen für den *Weltkongress für Evangelisation Lausanne II*, der im Juli 1989 in Manila ausgerichtet werden sollte. In einem Pastoralbrief, den die CBCP Anfang 1989 herausgab, wurden alle Gruppen, die nicht zum mainlineprotestantischen NCCP gehörten, unter dem Namen *Born-Again* subsummiert und als Fundamentalisten gebrandmarkt. Weiterhin wurden ihnen Verbindungen zur US-amerikanischen Rechten (Jerry Falwell) und zur südkoreanischen Einheitskirche (Sund Myung Moon) unterstellt. Die CBCP warnte vor einer fundamentalistischen Infiltrierung katholischer Gemeinden, die unter dem Deckmantel einer charismatischen Einheit im Geiste erfolge, und

empfahl katholischen Gläubigen, sich von den Irrlehren dieser Gruppen fernzuhalten (CBCP 1989; vgl. UCA News 1989). Dadurch fand ein ambivalenter Schulterchluss der CBCP mit den protestantischen Mainlinekirchen statt, die ihrerseits befürchteten, Mitglieder an die neuen Kirchen zu verlieren. Mainlineprotestantische Pentekostale kamen nun stark unter Druck (vgl. Fort 1989). Die pfingstlichen und nicht-pfingstlichen evangelikalen Kirchenleitungen konterten darauf mit dem typisch missionsprotestantischen Vorwurf des Götzendienstes. Gemeinsam und zuweilen im expliziten Rückgriff auf marxistisch-leninistische Rhetorik warfen sie der römisch-katholischen Kirche vor, dem philippinischen Volk Opium zu verabreichen, statt es in eine mündige, unmittelbare Beziehung zu Gott durch das selbstverantwortete Studium der Bibel zu führen. Dem Mainlineprotestantismus unterstellten sie hingegen, das evangelikale Erbe, das für NCCP-Mitglieder identitätsbestimmend war, zu verraten, und den Kirchenauftrag durch Kollaboration mit der weltlich orientierten, aber politisch einflussreichen Kurie zu korrumpieren (Dimalanta und MD 1989, 10; vgl. D. S. Lim 2009, 239; Fort 1989; Granada 1989).

Die Polemikkampagne der römisch-katholischen Kirche gegen die vermeintlichen „Fundamentalisten“ und der anstehende *Lausanne II*-Kongress führten Ende 1988 trotz allen internen Spannungen zu einem ambivalenten Schulterchluss. Angesichts der Notwendigkeit, eine „geeinte [evangelikale] Front“ zu bilden, um das prestigeträchtige, internationale evangelikale Großereignis stemmen zu können, rückten Evangelikale, die theoretisch cessationistisch orientiert waren und solche, die pfingstlich-charismatisch orientiert waren, ebenso zusammen wie die untereinander zerstrittenen älteren und neueren Pfingstkirchen. Zum einen kam es zu einer Wiederbelebung beziehungsweise Neugründung der PJM. Galaragas alternativer PCFGC wurde aufgelöst und der nicht-denominationaler Großteil seiner Gliedkirchen assoziierte sich wieder mit PJM. Zum anderen wurde die „christliche Leiterallianz“ CLAP reaktiviert und um neue Leiter erweitert. Besiegelt wurde dies mit der Gründung eines gemeinsamen Publikationsorgans namens *Ministry Digest* (MD), dessen Herausgeber und Chefredakteur der nicht-denominationaler Pfingstpastor und ehemalige PJM-Generalsekretär Galaraga wurde.

Dies brachte eine gewisse Entspannung in der Post-EDSA-Situation der Pfingstbewegung. In den Folgejahren sollte *Ministry Digest* eine entscheidende Rolle im Bestreben der evangelikalen Pentekostalen spielen, ihre Identitätskrise mit Blick auf den Kollaborations- und Volksverrats-Vorwurf zu überwinden. Die Zeitschrift wurde zum zentralen Ort, an dem evangelikale Pfingstkirchen in Verbindung mit nicht-pfingstlichen PCEC-Leitungsfiguren und

mit anderen Schlüsselfiguren des nationalen Religionsdiskurses über die Chancen und Grenzen einer Erhöhung institutionspolitischer Sichtbarkeit stritten. Dabei wurden diverse theologische Plausibilisierungen erprobt und disseminiert. Des Weiteren sollte die Zeitschrift MD das Sprachrohr für die Artikulation gemeinsamer Positionen zu nationalpolitischen Ereignissen werden. Ab 1989 begannen Schlüsselfiguren der etablierten Pfingst denominationen, der „unabhängigen“ Pentekostalen und der Großteil der weniger konservativen Exponenten und Exponentinnen des PCEC, regelmäßig gemeinsame Verlautbarungen zu drucken. Die Differenzen innerhalb der Kirchenleiter, die mit MD verbunden waren, blieben aber bestehen, zumal alle ihre eigenen Interessen verfolgten (vgl. D. S. Lim 2009, 239–40; J. Galaraga 1989; Dimalanta und MD 1989, 9–10). Den größten Sieg erlangte daher der konservativ-evangelikale Flügel, der mit dem Vorwand des „Wortkriegs“ und des anstehenden *Lausanne II*-Kongresses durchsetzte, dass in MD keine katholisch-charismatischen Gläubigen zu Wort kamen.<sup>41</sup>

Damit wurde MD zur Bedingung der Möglichkeit des definitiven Auseinanderdriftens katholischer und protestantisch-pfingstlicher Gruppen. Gemeinsame Konferenzen und konfessionsoffene Hotelkirchen, die in den 1970ern völlig normal waren, wurden nun undenkbar (Tangelder o.J.; Kitano 1981; Kitano 2003; Engcoy 2005). Mit Blick auf das institutionspolitische Engagement der genannten Dachorganisationen und auf das Gebaren ihrer Hauptexponenten in der Öffentlichkeit sollten sie den evangelikalen und römisch-katholischen Schlüsselfiguren aber ähnlicher werden. Die (wieder-)gegründete Leiterallianz CLAP begann sich als festes Pendant zur katholischen Bischofskonferenz CBCP und zum mainlineprotestantischen nationalen Kirchenrat NCCP zu etablieren: sie fing an, über MD regelmäßige gemeinsame Stellungnahmen zu politischen Großereignissen herauszugeben und sich dadurch als aktive politische Akteurin zu präsentieren. Die Rezeption dieses neuen Auftretens verdankte sich aber nur der Tatsache, dass CLAP-MD dank der Mitgliedschaft von Persönlichkeiten wie dem „unabhängigen“ Villanueva, die dem PCEC niemals offiziell beigetreten wären, nun über eine größere Masse verfügte als alle anderen bisherigen nicht-mainlinekirchlichen Zusammenschlüsse (Dimalanta und MD 1989, 9–10; Efen Pallorina 1989; vgl. D. S. Lim 2009, 239–40). Die vielschichtigen Spannungen blieben allerdings bestehen, was auch schon dadurch deutlich wird, dass der PCEC erhalten blieb. So konnten sich pfingstkirchenkritische Evangelikale (die sowohl an ihrer antikatholischen als auch an ihrer cessationistischen Tradition festhielten), Teil einer größeren protestantischen Gruppe zu sein,

---

<sup>41</sup> In einer persönlichen Mitteilung an den Verfasser erklärte Galaraga: „NO we didn’t publish anything as far as I Recall from RCs [Roman Catholics] – not that I didn’t like but our topics just didn’t align“ (pers. Mitt. 1602z).

die sich vom mainlineprotestantischen NCCP abgrenzte, zugleich aber auch die traditionelle Distanz zu den enthusiastischen und Charismen-praktizierenden Pentekostalen beizubehalten.

Die Verfassenden, die in MD zu Wort kamen, vertraten die unterschiedlichsten Haltungen. Diese reichten von cessationistisch-antipfingstlichen Positionen bis hin zu solchen, die von Spiritual Warfare-Dämonologien informiert waren und eine Kosmologie voraussetzten, die in innerprotestantischen Polemiken gerne als „Pantheon an Territorialgeistern“ (Ooi 2006, 149–51) bezeichnet wurde. Dazu kamen Positionen, die von ultrarechten, US-rekonstruktionistischen Dominionisten beeinflusst waren, bis hin zu solchen, die sich aus marxistisch informierten, evangelikalischen Befreiungstheologien speisten und sich an der progressiven Lausanne-Minderheit von 1974 um die Lateinamerikaner Rene Padilla, Orlando Costas und Samuel Escobar orientierten (vgl. Costas 1971, 37; Berneburg 1997, 140; Tizon 2008; Swartz 2012; Maggay 1987; Maggay 1989; Maggay 2004; ferner: Wagner 1970; Wagner 1998a, xi–xv, 4-7). Die folgenden Abschnitte zeichnen die Theologien nach, die diesen Positionen zu Grunde lagen sowie die Art und Weise, wie sie innerhalb der theologisch einflussreichsten Teile der philippinischen Pfingstbewegung umdefiniert wurden.

### 2.1.3. Theologische Rezeptionslinien und Redefinitionen (1989-1991)

Im Leitartikel der Debütausgabe von *Ministry Digest* (MD) kündigte der Herausgeber und Chefredakteur Jovelio Galaraga an, dass die neugegründete Zeitschrift sich einer kontroversen und vielseitigen Debatte verpflichtet fühle. Das Ziel sei, gerade durch die hohe Verschiedenheit der darin zu Wort kommenden Positionen eine größere Einheit des „Leibes Christi“ zu erzielen (J. Galaraga 1989):

MINISTRY DIGEST will carry challenging articles designed to equip leaders, fulfill their task to influence all realms of society with a solid Biblical worldview and help lay godly foundations.

MINISTRY DIGEST will help foster the unity of the Body in this land. God has situated us in a unique place where we are quite free from the restricting walls of theological tiny-mindedness and therefore are privileged to draw from the „manifold wisdom of God“, resident in and released through God’s people in the larger Body.

Thus, our writers and columnists come from a colorful variety of theological persuasion. Also they represent a refreshing blend of seasoned, mature and gifted ministers, as well as younger and exploding leaders the Lord is raising for the Harvest (J. Galaraga 1989).

Entgegen der These, dass pfingstliche Kreise seit jeher keine kontroversen Auseinandersetzungen zuließen (z. B. Kessler und Rüländ 2008), zeigt schon ein cursorischer Blick in die Inhaltsverzeichnisse der vier MD-Debütjahrgangshefte eine beachtliche Pluralität. Ähnlich verhält es sich auch mit der Annahme, dass die Pentekostalen kein Interesse an der Bearbeitung sozialpolitischer Themen hätten. Was für Persönlichkeiten publizierten in MD? Welche theologischen Positionen bestimmten Ende der 1980er Jahre den Manila Diskurs?



Welche Strategien wurden angewandt, um im Rückgriff auf die theologische Vielfalt die Identitätskrise der Pfingstbewegung zu adressieren?

### 2.1.3.1. *Rekonstruktionismus, evangelikale Befreiungstheologie und Geistliche Kampfführung*

Die Breite des Theologiespektrums, das in MD abgedruckt und darüber hinaus über Vorträge und Seminare in Manila rezipiert wurde, kann kaum überschätzt werden. Als ultrarechte Rekonstruktionisten, die in MD publizierten, sind vor allem drei zu nennen: *erstens*, der US-amerikanische Ökonom Gary North, ein langjähriger Mitarbeiter und Schwiegersohn des CHALCEDON FOUNDATION-Gründers R. J. Rushdooney (North 1989), *zweitens* Monte E. Wilson, der ebenfalls CHALCEDON nahestehende Gründer der US-amerikanischen politisch rechtskonservativen Lobbygruppe REFORMERS INTERNATIONAL (M. Wilson 1989), und *drittens* Dennis Peacocke, der Präses des kalifornischen STRATEGIC CHRISTIAN SERVICES AND CHRISTIAN PUBLIC POLICY COUNCIL und langjährige Exponent der umstrittenen *Shepherding* und *Discipleship*-Bewegung des FORT LAUDERDALE-FÜNFERKREISES um Bob Mumford (Peacocke 1989).<sup>42</sup> Diese plädierten im Rückgriff auf den *Dominium Terrae*-Auftrag des alttestamentlichen Schöpfungsberichts dafür, die Gesellschaft einer biblisch-christlichen Herrschaft zu unterwerfen. Der Auftrag, das Reich Gottes zu bauen, dürfe nicht entmaterialisiert und vergeistlicht werden. Er dürfe nicht im Sinn einer radikalen Äußerlichkeit von Kirche und Welt auf die innere Wiedergeburt der sündigen Menschen beschränkt werden. Vielmehr sei er ein Transformationsauftrag, der Christen auffordere, in allen Sphären der Gesellschaft Einfluss zu erlangen – also nicht nur in der Familie, sondern auch in der

---

<sup>42</sup> Zur Denkschule des Christlichen Rekonstruktionismus, des Think Tanks CHALCEDON und dessen Gründer Rousas J. Rushdoony sowie zu ihrem Verhältnis zur Bezeichnung Dominionismus siehe die Arbeiten des US-amerikanischen Historikers Michael McVicar (McVicar 2015; McVicar 2013). Ein Einblick in die Verflechtung zwischen CHALCEDON Exponenten und moderaten Exponenten beziehungsweise christlichen Lobbygruppen, die eine dezidierte rechtskonservative US-amerikanische Politik befürworten, findet sich auch in einer Festschrift, die der deutsche reformierte Systematiker und Vorsitz der Theologiekommision der EVANGELISCHEN WELTALLIANZ (WEA) Thomas Schirmacher zu Ehren des Mitbegründers der einflussreichen Reagan Lobbygruppe CHRISTIAN VOICE Colonel V. Doner herausgegeben hat (Schirmacher 2002). In der Festschrift findet sich auch ein Beitrag von Monte Wilson, der als langjähriger Mitarbeiter Doners auch erste Hinweise auf Doners ambivalente Kehrtwende vom vermeintlich „christlichen Jihadisten“ zum „Versöhner“ enthält (Doner 2012, Kap. 3; M. E. I. Wilson 2002, 14). In seinem neuesten Buch erscheint Doner allerdings als einer der schärfsten Kritiker von C. P. Wagner und der von diesem begründeten NEW APOSTOLIC REFORMATION (NAR), wobei er insbesondere Wagners wahlpolitisches Engagement für die US-amerikanische Vize-Präsidenschaftskandidatin Sarah Palin kritisiert (Doner 2012, Kap. 7). Die Fragen, ob und inwiefern Wilsons Rekonstruktionismus einen ähnlichen Wandel erfahren hat, wie es bei seinem ehemaligen Mentor Doner der Fall gewesen ist, spielt hier eine untergeordnete Rolle. Mit großer Wahrscheinlichkeit stand dieser zur Zeit seiner MD-Tätigkeit der CHALCEDON FOUNDATION nahe. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass Wilson sich im hier zitierten Artikel vom Gewalteinsatz zur Durchsetzung des Herrschaftsauftrags abgrenzt, der von Rushdooney befürwortet wurde (M. Wilson 1989; vgl. M. E. I. Wilson 2002; Chalcedon Foundation 2002). Für Informationen zur *Shepherding*-Bewegung sei auf die an der ORAL ROBERTS UNIVERSITY eingereichte Masterarbeit des pfingstlichen Theologen David Moores verwiesen sowie auf die Dissertation, mit der er an der REGENT UNIVERSITY promoviert wurde (Moore 1996; Moore 2003).

Zivilregierung, den Wissenschaften, der Wirtschaft, dem Erziehungs- und Rechtswesen sowie „[dem] Gesamte[n] unserer Kultur“ (M. Wilson 1989, 18–19).<sup>43</sup>

Doch es kamen auch Persönlichkeiten zu Wort, die eindeutige linke Positionen vertraten. Ein gutes Beispiel hierfür ist der Musiker und Aktivist Gary Granada. Für MD schrieb der engagierte Gewerkschaftler und Mitglied der Menschenrechtsorganisation IBON FOUNDATION eine vielgelesene Kolumne. In seinen Beiträgen bediente er sich marxistisch-leninistischer Zitate, um der römisch-katholischen Kirche und den Evangelikalen gleichermaßen vorzuhalten, verblindet zu sein und Mitschuld an der Ausbeutung des philippinischen Volkes zu tragen (Granada 1989). Ein weiterer regelmäßiger Kolumnist war Isabelo Magalit, ein linksprogressiver Theologe, ehemaliger Arzt und langjähriger ISACC-Sozius, der aus einer baptistisch-cessationistischen Tradition kam. In seinen Beiträgen kritisierte er den fürbittetheologisch informierten Nationalismus etlicher pfingstlich-charismatischer Schlüsselfiguren, und bezeichnete diesen als gefährlichen Chauvinismus (Magalit 1989a). Ähnlich wie die zuvor genannten Rekonstruktionisten griffen auch Granada und Magalit ihre Kirchenbewegung dafür an, das Evangelium des Reiches Gottes und den Transformationsauftrag zu vergeistlichen beziehungsweise zu entmaterialisieren. Den Leitern hielten sie vor, ein „doketisches Christentum“ zu predigen (Magalit 1989a, 16). Doch anders als es bei den genannten Rekonstruktionisten der Fall war, konnte Heil für sie nicht ohne die Befreiung von repressiven Strukturen und jenseits sozialer Gerechtigkeit verstanden werden, die von sozialistisch-informierten gesellschaftlichen Analysen hergedacht wurden. Evangelisation bedeutete demnach nicht nur die Verkündigung des Seelenheils, sondern auch sozialpolitisches Engagement an der Seite progressiver politischer Kräfte wie Gewerkschaften, Menschenrechtsorganisationen etc. (Granada 1989, 33).<sup>44</sup> Hierbei reifizierten auch die

---

<sup>43</sup> „The Bible says that there are three stages to Christ’s kingdom permeating the world. The first is the declaration of the Gospel of Christ and the regeneration of sinners. The second step is the discipling of these new converts on how to apply His Lordship to their lives. The third step is for these disciples – both individually and collectively – to begin bringing their culture under the rule of Jesus. In short, we must combine Matthew 28:19 with Genesis 1:28: Make disciples who will establish Jesus’ rulership. [...] We cannot limit the King’s will to character and church life. It is ‚the earth‘ that we are to subdue, not just our souls. All of life – education, economics, science, the arts, civil government, etc. – must be cultivated for His glory. And this requires that these spheres submit to the King’s Word. [...] It is part of Man’s nature to exercise dominion. If Christians deny this doctrine; if we refuse to subdue the Earth, then we leave the door open for the godless to rule and to leaven the earth with their sin. This is nothing short of treason“ (M. Wilson 1989, 18–19).

<sup>44</sup> „We hammer on non-violence as an inviolable dogma but close our eyes to systematic oppression that leads to a silent massacre of our starving children. [...] Instead of taking remedial classes on social issues, most of us prefer the theologically correct explanation: the real issue is the sin in their hearts [...] Send our writers, actors and Christian workers to schools, workshops [...] and actual exposures that promote alternative education. Instead of picnics and cookouts, urge our youth to join lobby in Congress as part of their fellowship agenda. [...] Post Ibon Fact and Figures in our church bulletins. [...] So that eventually we will know where we must stand on an issue-to-issue basis and no longer sound like anti-communist beggars of American aid all the way to doomsday nor

Kolumnisten Granada und Magalit – ähnlich den zuvor erwähnten rechtspolitischen Verfassern – jene in der Forschung vielfach thematisierte diskursive Grenze, die für pfingstliche sowie für evangelikale Gläubige identitätsbildend war und darin bestand, ein „Wir“ zu postulieren, das „gotteslästernden, selbstbewussten Humanisten“ und „atheistischen Marxisten“ gegenüberstand (Rose 1996; Kessler und Rüländ 2008, 77–78, 192, 195–97).<sup>45</sup> Der Unterschied bestand jedoch darin, dass sie die besagte Grenze zugleich problematisierten. Zwar bedienten sie sich der diskursiven Vorgaben, die notwendig waren, um sich ihrem Lesepublikum mitzuteilen, doch subvertierten diese, indem sie gerade mit dem Mittel des von der besagten Grenzziehung konstituierten evangelikalen Idioms eine Kritik an der evangelikalischen Praxis übten. Entsprechend konnten ihre Artikel in Aussagen gipfeln wie: „The Gospel transcends ready-made categories“ (Granada 1989, 33). Christliche Erkennungsmerkmale dürften nicht auf Kosten der Benachteiligten, Armen und Ausgegrenzten aufrechterhalten werden, sonst würden sie keine echte biblische Reich Gottes-Verkündigung sein und am eigentlichen Inhalt der Evangeliumsbotschaft vorbeiführen.

Neben diesen Persönlichkeiten kam im ersten MD-Jahrgang auch der US-basierte rechtspolitische Fürbitte- und Geistliche Kampfführung-Theologe und Gemeindegrowth-Experte C. P. Wagner zu Wort. Wagners Lehre der Territorialdämonen (vgl. E. van der Meer 2008) ermöglichte eine Synthese von materialistisch gedachter struktureller Sünde und charismatischer Gebetsrhetorik, die zum geeinten Gebet und zum praktischen Engagement aufrief. Beides richtete sich hierbei gegen jene Form von Ungerechtigkeit, die nicht auf individuelle Aspekte reduziert werden konnte (Wagner 1989). Dies war für viele Pentekostale verständlicher als befreiungstheologische

---

sound like a God-mocking, self-confident humanist and simplistic boring, intellectual Marxist who is more petty than bourgeois“ (Granada 1989, 33).

<sup>45</sup> Es sollte deutlich geworden sein, dass diese Identität durch den Ausschluss beziehungsweise durch den radikalen Unterscheidungsanspruch von „politischen Kirchen“ gekennzeichnet war, die als „liberal“, „humanistisch“, „relativistisch“, „materialistisch“ und „befreiungstheologisch-revolutionär“ bezeichnet wurden. Das positive Äquivalent war das Postulat eines absoluten Primats der Evangelisation, des Gemeindeaufbaus und der geistlichen Dimension. Erhellend ist hierfür die Werbung für ein Informationsheft zur Befreiungstheologie, die 1989 in der Zeitschrift MD abgedruckt wurde, direkt unter dem Artikel des linkspolitischen ISACC-nahen Isabelo Magalit. In einem rückblickenden Bericht über den *Lausanne II* grenzt sich dieser deutlich von jenen Lausanne-Evangelikalen ab, die eine christliche Verantwortung für soziale Gerechtigkeit ablehnten sowie von jenen, die auf dem Kongress gegen eine charismatische Ökumene mit römisch-katholischen Gläubigen argumentiert hatten (Magalit 1989b). Das 58-seitige Informationsheft zur Befreiungstheologie wurde hingegen von der konservativ-evangelikalen US-Organisation NATIONAL CITIZENS ACTION NETWORK in der Reihe *Family Protection Scoreboard* herausgegeben. Es zeigt einen Mann, der eindeutig Jesus darstellt und dessen rechte Körperhälfte im Sinn linker Studentenaktivisten die Finger zum Victory-Zeichen erhebt, während die andere Körperhälfte einen Soldaten mit typischem Barett und einem umgehängten Gewehr zeigt, der als Sowjetkämpfer mit Kalaschnikow identifiziert werden soll (MD 1989). Das Buch trägt den Titel *Liberation Theology - Will It Liberate or Enslave People*, der Untertitel lautet: „Is Liberation Theology Taught in Your Church? How Liberation Theology Is Changing Your Beliefs“ (NCAN 1989).

Argumentationen. Denn Letztere setzten ein gewisses Maß an politischer Bildung voraus und wurden in einer Weise vorgetragen, die als elitäre Arroganz gedeutet wurde. Sie erinnerte in pfingstlichen Kreisen an jene philippinischen Intellektuellen, die dafür bekannt waren, wenig Verständnis für den Glauben an übernatürliche Wunder zu haben und Andersdenkende zu verspotten (obwohl die Basis der marxistisch-leninistischen und maoistischen Organisationen alles andere als religions- und wunderfeindlich war).

### *2.1.3.2. Bausteine theologischer Redefinitionen*

Im Kontext der Identitätskrise der philippinischen Pfingstbewegung stellte das im den letzten Abschnitten vorgestellte Gedankengut Bausteine bereit, die zu einer praktischen Redefinition der wichtigsten Kernlehren evangelikaler und pentekostaler Theologie führen sollten: die Lehre von der Mission und Evangelisation. Bis in die späten 1980er war Evangelisationserfolg in der Pfingstbewegung ausschließlich an der Anzahl von Bekehrungen und Heilungen gemessen worden, die eine Besserung der Lebensbedingungen der pfingstlichen Gläubigen versprachen. Die materiale Dimension hatte in der pfingstlichen Praxis von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt – am deutlichsten sichtbar in der Betonung von Phänomenen wie körperlichen Heilung, Exorzismus und Befreiung von finanziellen Notlagen. Flächendeckende Massenbekehrungen und Massenheilungen waren jedoch nicht wie erhofft eingetreten, und die lokalen pentekostalen Erweckungen hatten die sozioreligiösen Mehrheits- und die allgemeinen Wohlstandsverhältnisse im Lande nicht verändert. Daher bedurfte es eines (neuen) Ansatzes, der in der Lage war, sowohl die Ursache der wahrgenommenen Missstände als auch die Lösung selbiger zu erklären. Soteriologisches Heil (*salvation*<sup>46</sup>) musste weiter gefasst werden. Die Parameter für Evangelisationserfolg mussten an die tatsächlichen Begebenheiten sowie an die realistisch erreichbare oder tatsächlich erreichte Transformation der Lebensverhältnisse jener Menschen angepasst werden, die die Zielgruppe der pentekostalen Botschaft darstellte. Die Kritik an einer Vergeistlichung der Verkündigung erschien vor diesem Hintergrund plausibel. Durch die Artikulationen von Pentekostalen, die während der marxistischen Studentenproteste der 1970er politisiert worden waren (und mitunter das größte Interesse hatten, sich vom Stigma eines irrationalen Eskapismus und Nationsverrats zu befreien), schien auch die Notwendigkeit plausibel, sich theologisch mit gesellschaftlichen Strukturen und politischen Institutionen auseinanderzusetzen.

---

<sup>46</sup> Im Folgenden wird *salvation* als Gegenstand der Soteriologie nur noch mit Heil übersetzt (s. dazu Haustein und Maltese 2014, 213 Anm. der Hg., 29-38).

Begünstigt wurde dies von der *Manila Erklärung*, die im Juli 1989 auf dem *Lausanne II Kongress* verabschiedet wurde. Hier wurden jene Aussagen aus der *Lausanner Verpflichtung* von 1974, die soziopolitisches Engagement und die politische Befreiung ausdrücklich in den Verkündigungsauftrag einschlossen, erstmalig auch von konservativen evangelikalen und pfingstlichen Kirchenleitungen positiv rezipiert.<sup>47</sup> Die Schlüsselbegriffe „Reich Gottes“ (*Kingdom of God*), „ganzes Evangelium“ (*whole gospel*) und „ganzheitliche Transformation“ (*wholistic* oder *holistic transformation*) kamen fortan verstärkt zum Einsatz. Dies galt ungeachtet der Tatsache, dass sowohl in den Lausanne-Texten als auch in den pentekostalen Artikulationen die Priorität immer auf dem persönlichen ewigen Seelenheil lag, weil diese Rhetorik ein traditionelles innerchristliches Unterscheidungsmerkmal war.

Was bislang in der philippinischen Pfingstbewegung allerdings fehlte, war ein kohärenter systematisch-theologischer Rahmen, der es erlaubte, diese Aspekte so zu denken, dass sie in Kontinuität zu den traditionellen Identitätsmarkern und rhetorischen Abgrenzungspraktiken standen. Eine systematisch durchdrungene Reflexion des christlichen Heils und des Reiches Gottes, die um die material-kollektive Dimension erweitert war und auch den Auftrag der Kirche so verstand, dass er die eigene Gesellschaft als ganzes politisches Kollektiv mitdachte, war bislang nur aus der römisch-katholischen und mainlineprotestantischen Befreiungstheologie bekannt. Um das Versagen der eigenen Heilsvisionen angesichts ausbleibender Massenbekehrungswellen, dürftigem Gemeindegewachstum und anhaltender sozialer Krisen in einem kohärenten systematisch-theologischen Rahmen adressieren zu können, hätten die Pfingstkirchen entweder die gleichen Argumentationen und biblisch-theologischen Narrative verwenden müssen, wie sie von den Kreisen benutzt wurden, von denen sie sich abgrenzten. Oder sie hätten sich bei den befreiungstheologisch-pazifistisch orientierten Evangelikalen bedienen müssen, die aus dem Dunstkreis des ISACC kamen. Den meisten Evangelikalen und Pentekostalen war die Abgrenzung des ISACC zur marxistisch-

---

<sup>47</sup> Zur Rede vom „ganzem Evangelium“ (*whole gospel*) heißt es in der *Lausanne Verpflichtung*: „6. Gemeinde und Evangelisation[:] Die Evangelisation der Welt verlangt, daß die ganze Gemeinde der ganzen Welt das ganze Evangelium [*whole Gospel*] bringt“ (LCWE 1974, Abs. 6). Was unter „das ganze Evangelium“ verstanden wird, wird allerdings erst deutlich, wenn die beiden vorherigen Abschnitte in Betracht gezogen werden, die unter „4. Wesen der Evangelisation“ und „5. Soziale Verantwortung der Christen“ sowohl eine Abgrenzung von lateinamerikanischen Befreiungstheologien vornehmen, zugleich aber auch ein Schuldbekenntnis artikulieren, „dafür, daß wir manchmal Evangelisation und soziale Verantwortung als sich gegenseitig ausschließend angesehen haben“ und die soziale und politische Dimension der Soteriologie, Missiologie und Ekklesiologie betonen (LCWE 1974, Abs. 4–5; zu den befreiungstheologischen Einflüssen s. Swartz 2012). Wenn JIL in den 1980er Jahren allerdings noch von „total gospel“ sprach, zeigt dies, dass dieses Evangeliumsverständnis nur indirekt rezipiert wurde, spezifische Formulierungen hatten sich in PJM- und JIL-Kreisen noch nicht durchgesetzt. Ein Blick in die MD-Ausgaben von 1990 zeigen, in welcher kurzen Zeit sich die Rede von „whole“ Gospel und vom „wholistic approach“ auch in diesen Kreisen konkurrenzlos etablierte.

leninistischen CHRISTLICHEN LINKEN bis in die späten 1980er Jahre jedoch nicht deutlich genug gewesen. Außerdem stammten diese biblisch-theologischen Argumentationen von Leuten, die aus einer cessationistischen Tradition heraus theologisierten, und deren offenkundige Vorbehalte gegenüber übernatürlich-„verzauberten“ Weltbildern die Pentekostalen störte (vergleichbar mit den mainlineprotestantischen Theologien, die als „verkopft“ und arrogant wahrgenommen wurden).<sup>48</sup> Erst durch die kombinierte Kritik an der „Entmaterialisierung“ der Evangeliumsbotschaft und des Reiches Gottes, wie sie von US-Rekonstruktionisten, von bekannten progressiven Evangelikalen (mit entgegengesetzter politischer Agenda) und von Fürbittetheologen (wie C. P. Wagner) popularisiert wurde, änderte sich die Situation.

Die Rekonstruktionisten vermittelten hierbei zwischen dem Primat des ewigen Seelenheils und der Integration diesseitiger Komponenten des Kirchenauftrags. Denn sie plädierten zwar dafür, den Aufbau des Reiches Gottes auch als konkretes kulturelles, gesellschaftliches sowie politisches Mandat zu verstehen und den soteriologische Verkündigungsauftrag der Kirche auch mit ökonomischen und sozialen Anliegen zu verbinden. Zugleich betonten sie jedoch eine fundamentale Verschiedenheit von mainlineprotestantischen und katholischen Befreiungstheologien, weil sie traditionell aus einer Distanz zu revolutionär gesinnten und gewaltbereiten marxistisch-leninistischen Gruppen sprachen, von denen sich die Pentekostalen abgrenzten.

Die alttestamentlich-theologisch argumentierten Appelle der US-Rekonstruktionisten allein wären aber nicht ausreichend gewesen, um den Pfingstkirchen den passenden systematisch-theologischen Rahmen zu bieten. Denn dieser musste nicht nur so beschaffen sein, dass die Abgrenzung von katholischen und mainlineprotestantischen Kirchen beibehalten werden konnte, ohne sich den Weg für ein dezidiert pfingstliches Politikengagement zu verstellen. Er musste auch so beschaffen sein, dass bei allem menschlichen Engagement noch ein wichtiger Raum für das göttliche Übernatürliche blieb. Hier nahmen die sogenannten *Third Wave*-Exponenten und Exponentinnen um C. P. Wagner und später Cindy Jacobs, welche ihrerseits mit US-Rekonstruktionisten zusammenarbeiteten, die entscheidende Vermittlungsrolle ein, weil sie „Zeichen und Wunder“, „geistliche Kampfführung“ und geopolitische Dämonologien („Territorialgeister“) betonten (Badua 1993). Im Rückgriff auf Erweckungsberichte aus Lateinamerika und Korea erbrachten sie jene Synthese, die es ermöglichte, der spezifischen

---

<sup>48</sup> Vor einer ähnlichen Herausforderung stand auch die katholische Befreiungstheologie, die im Allgemeinen jedoch als weniger verkopft galt und auf eine lange Tradition übernatürlicher Rituale und Heilighierarchien zurückgreifen konnte (Gaspar 1990; Gaspar 2010).

Differenz gegenüber nicht-pfingstlichen Gruppen auch im innerevangelikalen Kontext treu zu bleiben. Geistliche Kampfführung stand aus dieser philippinischen Perspektive für eine Integration der diesseitigen, materialen und kollektiven Dimensionen des soteriologischen Heils, die den ewigkeitsbezogenen Auftrag der Kirche nicht ignorierte und dazu noch für eine Spiritualität plausibel war, die von fließenden Übergängen zwischen der irdisch-sichtbaren und geistlich-unsichtbaren Welt ausging. Übernatürliche Phänomene, wie direkte wundersame Interventionen Gottes durch (Fürbitte-)Gebet, im Rahmen eines politischen Aktivismus brauchten so nicht ausgeklammert zu werden (vgl. Wagner 1989; B. Conde 1989).<sup>49</sup>

Nur zusammengenommen boten diese beiden Vermittlungsinstanzen jenen biblisch-theologischen Rahmen, in dem Pfingstkirchenleitungen materiale und kollektive Dimensionen in konsequenter Kontinuität mit der eigenen evangelikalen Theologietradition denken konnten. Entsprechend ihrer politischen Bildung konnte das unterschiedliche Implikationen haben. Dazu gehörte auch die Möglichkeit, weite Teile der Argumente zu übernehmen, die eigentlich die Lehre des theologischen Gegenlagers charakterisierten, ohne den traditionellen Antagonismus aufgeben zu müssen, der ihre christlich-pentekostale Identität konstituierte. Damit rückten die Pentekostalen in jene ambivalente Nähe zu den genannten Persönlichkeiten des US-Rekonstruktionismus und der Geistlichen Kampfführung, die in der Forschung folgeträchtig gewesen ist. Dies hat dazu geführt, dass der philippinische Pentekostalismus mit einer Politik gleichgesetzt wurde, die die amerikanischen Figuren aus ihrem US-Kontext heraus befürwortete. Mit der hier beschriebenen praktischen Affinität, die insbesondere die jüngere Generation aus dem PJM- und MD-Dunstkreis betraf, ging aber keineswegs eine automatische Übernahme des politischen Programms oder der sozialen und geostrategischen Agenden ihrer US-amerikanischen Impulsgeber und -geberinnen einher. Dadurch, dass pfingstliche Kirchen in den Philippinen angesichts der hierarchietreuen katholischen Hegemonie eine sozioreligiöse Minderheit waren und auch im internationalen Vergleich zur ökonomischen und politischen Subalterne gehörten, konnten die Theologien ultrarechter US-amerikanischer Rekonstruktionisten eine ganz andere Agenda vorantreiben. Sie konnten zur Artikulation einer gesellschafts- und parteipolitischen Praxis genutzt werden, die kontextuell betrachtet hegemoniekritisch, emanzipatorisch und linkliberal war. Eine derartige Aneignung konnte auch dezidiert antiamerikanisch und auf Grund der Politisierung einiger pfingstlicher

---

<sup>49</sup> Ähnliches lässt sich auch für etliche Akteure mit Nähe zum Geschäftsmännerverband FGBMF sagen – etwa Ralph Mahoney oder George Otis –, die allerdings nicht als systematisch-theologische Lehrer, sondern als pastoraltheologische Praktiker, Netzwerker und Ressourcenvermittler rezipiert wurden.

Schlüsselfiguren während der Studierendenproteste der 1970er *de facto* auch marxistisch-leninistisch informiert sein.<sup>50</sup> Dies soll im nächsten Unterkapitel gezeigt werden.

#### 2.1.4. Folgen und politische Artikulationen (1989-1991)

Die Konsequenzen, die die einzelnen Schlüsselfiguren der Pfingstkirchen aus dem oben beschriebenen theologischen Aushandlungsprozess und den damit einhergehenden Redefinitionen der Loci Evangelisation, Heil und Reich Gottes zogen, waren unterschiedlich. Am deutlichsten wurde dies anlässlich des Coups vom Dezember 1989, einem der rund zehn Militärputschversuche, die seit Aquinos Präsidentschaftsübernahme die Regierung destabilisierten und sie an den Rand einer politischen Implosion führten. Gemeinsam mit der Leiterallianz CLAP und im Gegensatz zu 1986 reagierte die Mehrzahl der pentekostalen Pfingstkirchenleitungen diesmal unverzüglich. Sie riefen nicht nur zum Gebet für Frieden und Ordnung auf, sondern veröffentlichten ein Positionspapier, das die Hintermänner des Coups scharf verurteilte und sich eindeutig zur freien demokratischen Verfassung und der demokratisch legitimierten Regierung bekannte. Die kurz danach erschienene dritte MD-Ausgabe wurde ein Sonderheft, das sich eigens dem Militärcoup widmete. Darin kamen kontroverse Standpunkte in der Frage nach der Verantwortung der Kirche in Politik und Gesellschaft zum Ausdruck. So folgte wenige Seiten nach C. P. Wagners Abhandlung zu Territorialdämonen und Politik ein Vortragsexzerpt, das Jovito Salonga, der linksliberale Senatspräsident, mainlineprotestantische Laienprediger und spätere Präsidentschaftskandidat der moderaten Linken, unter dem Titel „I Am for a Democratic Government“ auf einer CLAP-Veranstaltung gehalten hatte (Salonga 1989).<sup>51</sup> Die Notwendigkeit, sich über eine

---

<sup>50</sup> Dies war insbesondere bei Villanueva und Butch Conde, dem ehemaligen AG-Bibelschüler und Gründer der unabhängigen BOL der Fall, konnte aber bei PJM und Fürbitte-Figuren der IFP, die sich beispielsweise mit den politischen Eliten des Landes identifizierten, auch anders sein. Ein Beispiel für Condes anti-amerikanische Haltung der späten 1980er findet sich in seiner dezidierten Mobilisierung gegen die Ratifizierung des Pachtvertrags, der die beiden US-Militärstützpunkte in den Philippinen betraf. Für Conde stand Anti-Imperialismus-Rhetorik gegen die seinerzeit wichtigsten und weltweit größten Militärbasen der US-Streitkräfte (Abinales und Amoroso 2005, 233) keineswegs im Konflikt mit einer Wagnerschen Theologie der Fürbitte und der Geistlichen Kampfführung (vgl. D. S. Lim 2009, 270; Rose 1996, 331, 349). Selbst Rose, die Pentekostale als US-Fundamentalisten und verlängerten Arm US-amerikanischer Geheimdienste bezeichnet, kommt nicht um dieses Beispiel dezidiert politischer US-Kritik herum, die auch sozialpolitische Reformen zur Ressourcenverteilung enthielt.

<sup>51</sup> Der YALE- und HARVARD-Alumnus Salonga war ein UCCP-Laienprediger und wichtiger Exponent der LIBERAL PARTY, zu der auch der Benigno Aquino Jr. (der 1983 von Marcos-Vertrauten ermordete Ehemann der PEOPLE POWER-Ikone und späteren Präsidentin Aquino und Vater des späteren Präsidenten Benigno S. Aquino III) gehörte. Salonga arbeitete eng mit Befreiungstheologen und Befreiungstheologinnen marxistisch-leninistisch-maoistischer Orientierung an der Dumaguete SILLIMAN UNIVERSITY DIVINITY SCHOOL und dem Manila UNION THEOLOGICAL SEMINARY zusammen. Er galt als einer der schärfsten Kritiker, die sich um eine Aufklärung der Regimekollaboration weiter Teile des mainlineprotestantischen NCCP bemühten (Salonga in Suarez 1999, xxiii). Der Dezember 1989-Putsch konnte erst durch den Start von vor Ort stationierten US-Kampffjets vereitelt werden, die auf Aquinos Bitte hin die Sicherung des Luftraums übernahmen.



ausschließliche Begrenzung auf das Gebet hinaus auch auf politische Stellungnahmen zu einigen, wurde aber nahezu einhellig bekräftigt.<sup>52</sup>

Während Schlüsselfiguren der älteren Pfingst denominationen wie die PGCAG und die FOURSQUARE ihr geeintes offizielles Auftreten als evangelikale Pfingstler vor allem auf schriftliche Verlautbarungen begrenzten, die sie als PCEC- und CLAP-Mitglieder mitverantworteten, gab es evangelikale Pentekostale, die andere Konsequenzen aus den Debatten zur Rolle der Kirche vis-à-vis (institutions-)politischer Krisen zogen. Diese schlossen sich den Gebetskundgebungen an, die regelmäßig von Villanueva und JIL organisiert wurden (Badua 1993, vi–viii, 51–54). Das Ziel dieser Kundgebungen bestand darin, den eigenen politischen Einfluss durch proaktives Zugehen auf Regierungsinstitutionen und auf politische Persönlichkeiten mit landesweiter Ausstrahlungskraft zu erweitern und ihn mit neuen theologischen Plausibilitäten zu artikulieren. Eine besonders aufsehenerregende Kundgebung, die den Pragmatismus der PJM-Pentekostalen deutlich macht, war ein Friedens- und Gebetsmarsch im Regierungsviertel Manilas, der im Frühjahr 1990 stattfand.<sup>53</sup> Das offizielle Ziel der Kundgebung war es, Fürbitte für Präsidentin Aquino zu tun und zu beten, dass sie das Wohl der Bevölkerung über die Interessen der mit ihr verbündeten politischen und kirchlichen Eliten stellen würde. Als der Demonstrationzug vor dem Senatsgebäude ankam, und um die Erlaubnis bat, in den Regierungsräumen Segensgebete zu sprechen, ereignete sich jedoch Unerwartetes. Der ultrarechte Senator Juan Ponce Enrile trat vor die Demonstrierenden und

---

<sup>52</sup> In einem Interview mit Efren Pallorina, dem Leiter der Abteilung für Innere Operationen (*manager for domestic operations*) der ostasienweit einflussreichen evangelikalen FAR EAST BROADCAST COMPANY (FEBC), das anlässlich des Militärcoups von 1989 geführt worden war und teilweise in der MD erschien, sagte dieser (Efren Pallorina 1989): „Compared to EDSA '86, we responded more quickly this time. From Friday, December 1 up to the end of the coup, FEBC was there. Being a Christian radio station, our coverage was more than the usual blow-by-blow account. We endeavored to give Biblical perspective of what was going on. There were prayers, Scripture reading and we gave Christian leaders time to air their positions...“. In einem Plädoyer für eine proaktivere Positionierung zu tagespolitischen Ereignissen seitens evangelikaler Leiter und Akteure samt aller daraus folgenden praktisch-politischen Implikationen hieß es: „Should media merely reflect Christian thinking in the community or should it initiate take the lead in determining Christian thought and perspective? There must be a way by which Christian leaders can get to act together during times of emergency and crisis“. Damit rief er vor allem dazu auf, rechtzeitig Positionspapiere herauszugeben: „*Parahindi matulad nitong nakaraan na patapos na yung coup nung dumating ang mga position papers* [Damit sich die Geschichte nicht wiederholt – die Positionspapiere kamen ja erst als der Coup vorbei war {gemeint ist der EDSA Putsch von 1986, Anm. d. Verf.}]“ (Efren Pallorina 1989). Auf derselben MD-Seite war allerdings auch eine „Aufforderung zur Aktion“ (*call to action*) abgedruckt, die vom ISACC herausgegeben wurde, dem die politische Stellungnahme nicht weit genug ging (vgl. Brouwer, Gifford, und Rose 1996, 102; D. S. Lim 2009, 241–42).

<sup>53</sup> Die genaue Zeitangabe dieser Kundgebung konnte nicht ermittelt werden. Gebetsmärsche dieser Art waren jedoch nicht die Ausnahme, sondern eher die Regel in den späten 1980er und 1990er Jahren (vgl. D. S. Lim 2009, 242, 271; Badua 1993, 51–54; Wourms 1992, 191–92; allg. zu den weltweiten „Jesus-Märschen“, s. Ediger 2004). Sicher ist, dass sie während Enriles erster Senatsamtszeit (1987–1992), jedoch nach dessen versuchten Militärcoup im Dezember 1989 stattfand. Aus persönlichen Gesprächen des Verfassers mit Kennern und Kennerinnen der Szene lässt sich dieses Ereignis mit großer Wahrscheinlichkeit auf das Frühjahr 1990 datieren (vgl. Wourms 1992, 187–90).

hielt eine Ansprache, in der er ihre Initiative begrüßte und sich als wiedergeborener Christ auch als politischer Fürsprecher anbot.

Der ehemalige Marcos-Verteidigungsminister Enrile war 1986 von Aquino zum Dank für seine Unterstützung bei der Regierungsbildung zum Verteidigungsminister (wieder-)ernannt worden. Seine harte Linie gegen kommunistische Rebellen führte jedoch dazu, dass er ab 1987 vom seinem ehemaligen *Vize-Generalstabschef* Fidel Ramos ersetzt wurde. In den Folgejahren trat Enrile in der Öffentlichkeit als „wiedergeborener Senator“ (*Born-Again-Senator*) auf und versuchte, besonders in Bevölkerungsteilen, die sich auf Grund von Aquinos Nähe zur katholischen CBCP benachteiligt fühlten, seine politischen Sympathien (wieder) zu erhöhen (Bickert 1996, 150). Dieses Anliegen verfolgte er auch in der Rede, die er 1990 vor dem Demonstrationszug hielt. Villanueva, der die Kundgebung leitete, in den 1970ern Opfer der Marcos-Repression durch das Militär geworden war (die Enrile mitverantwortet hatte) und Enriles mehrfache Beteiligung an den Militärcoup-Versuchen gegen Aquino (1986-1989) stark kritisiert hatte, wies diesen offensichtlichen Kooptionsversuch nicht ab.<sup>54</sup> Als Enrile seine Rede jedoch beendet hatte, machte sich Villanueva daran, Enriles Kooptionsversuch für seine Agenda zu Nutzen und bat um die Erlaubnis, „über“ dem ultrarechten Senator zu beten (*pray over*). Der Auftritt Enriles endete damit, dass Villanueva ihn unter Handauflegung ermahnte, einen gerechten und göttlichen Lebenswandel zu führen. Damit stellte er sich auf unmissverständliche Weise als geistliche und moralische Autorität über den Senator und kehrte das politische Kooptionsverhältnis um (Wourms 1992, 188; vgl. JIL 2010; Bickert 1996, 150).<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Dies geht aus mehreren Gesprächen mit Augenzeuginnen hervor und ist auch der allgemeine Tenor des MD-Themenhefts 1989 (3).

<sup>55</sup> Auf Grund der Kontakte einiger Akteure zu konservativen Politikern, Militärs und anti-kommunistischen Organisationen ist den philippinischen Evangelikalen und Pentekostalen der 1980er und 1990er eine aktive Unterstützung ultra-rechter, pro-amerikanischer antikommunistischer Politik zugeschrieben worden, die alles, was links der politischen Mitte stand, um jeden Preis – Militarisierung und Gewalt eingeschlossen – bekämpfte (Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996, 75–103; über weite Strecken auch Kessler und Rüländ 2008). Zwar besteht allgemeiner Konsens darüber, dass sowohl Ramos als auch der Militärpatriarch Enrile seit den 1980ern anti-kommunistische Organisationen aktiv förderten, die auch gewaltbereite Bürgerwehren aufbauten (Schreiber 2009, 103–4; Hedman und Sidel 2000, 52–54; Suzara 1993). Menschenrechtsorganisationen und Befreiungstheologie-nahe Forschende haben auch von Verbindungen zwischen pfingstlichen Netzwerken und Organisationen berichtet, die von der VEREINIGUNGSKIRCHE initiiert wurden (vor allem CAUSA INTERNATIONAL) und die mit anti-kommunistischen Vigilantengruppen, wie ALSA MASA oder ILAGA, zusammengearbeitet hätten (Brouwer, Gifford, und Rose 1996, 75–103; Rose 1996; Diamond 1989, 183; Coronel 1989; Suzara 1993). Belegen lässt sich aber nur erstens, dass einzelne Persönlichkeiten, wie der Baptist Gavino Tica, der Gründer der ALLIANCE FOR DEMOCRACY AND MORALITY (ADAM), wenig Hemmungen hatte, mit aktiven Vigilantengruppen zusammenzuarbeiten. Auch soll Tica – der eindeutige persönliche Verbindungen zur US-amerikanischen Rechten wie Jerry Felwell hatte, als philippinischer Protegé des Australiers John Whitehal, dem Leiter der CHRISTIAN ANTI-COMMUNISM CRUSADE (Villeneuve 2011) – durch den Brigadegeneral Honesto Islata und den Nachrichtendienstchef Jose Almonte Zugang zur Militärakademie erhalten haben, um dort zusammen mit der katholisch-charismatischen WORD OF JOY FOUNDATION auf Wochenendseminaren für Militärskadetten Bibelseminare und „Moral Value“-Kurse zu unterrichten (Jones 1986). WORD OF JOY war der Materialdienst der bereits vorgestellten LNP, aus der die COUPLES FOR CHRIST hervorgegangen sind (zur LNP siehe Wostyn 2005,

Der gleiche Pragmatismus trat auch zutage, als die PJM-Demonstration kurz darauf auf eine Kundgebung der dezidiert marxistisch-leninistisch-maoistisch orientierten Gewerkschaft KILUSANG MAYO UNO (KMU) stieß, deren Aktionen für tumultartige Ausschreitungen bekannt waren. Als es zu gegenseitigen Anfeindungen kam, ergriff Villanueva das Wort, um die Lage zu beruhigen. Im Rekurs auf die marxistische Rhetorik der KMU wandte er sich an beide Aufmärsche, rief alle Beteiligten dazu auf, sich gegenseitig als „Brüder“ zu betrachten und gewaltlos für die gemeinsame Sache zu streiten, nämlich die Veränderung des Status quo, der von Machtwillkür und „Ausbeutung“ (*exploitation*) gekennzeichnet sei (Wourms 1992, 187–90).<sup>56</sup> Auch diesem Auftritt lag eine Verbindung von pfingstlich-fürbittetheologischer Gebetsmarschrhetorik und dezidierter Regierungskritik zu Grunde, die soziale Gerechtigkeit

---

368; T. C. Rivera 2006, 62–65). Noch in den 1970ern nutzte LNP Material, das vom INTERNATIONAL CHRISTIAN INSTITUTE (ICI), dem Lehrwerk der US-amerikanischen ASSEMBLIES, vertrieben wurde und lud AG-Missionare ein, entsprechende Lehrheiten zu unterrichten (Johnson 2009, 162). Möglicherweise waren hier auch einzelne Exponenten und Exponentinnen von YOUTH WITH A MISSION (YWAM) involviert (Hocken 1994, 269). Des Weiteren soll der Sprecher der ARMED FORCES OF THE PHILIPPINES (AFP) laut Journalistin Sheila Coronel Mitglied einer Pfingstkirche gewesen sein (Coronel 1989; vgl. Coronel 1993; Rose 1996). Zweitens spricht einiges dafür, dass ADAM eng mit der NATIONAL ALLIANCE FOR DEMOCRACY (NAD) arbeitete, zu deren Mitglieder auch Exponenten wie Jun Pala, Sprecher der Vigilantengruppe ALSA MASA gehörten (Rose 1996, 341–43, 348; Coronel 1993, 130; Mullins 2013, 370–78). Doch ein Nachweis dafür, dass eine Zusammenarbeit zwischen PJM-Schlüsselpersonen und diesen ultrarechten Evangelikalen bestand, wurde bisher noch nicht erbracht. Vielmehr sprechen Villanuevas Beziehungen zu wichtigen Figuren der maoistischen Linken für das Gegenteil. In persönlichen Interviews mit dem Verfasser berichteten sowohl Zeitzeugen als auch Kenner der Szene zudem, dass Tica selbst in den cessationistischen PCEC-Teilen isoliert gewesen sei und eher mit dem FUNDAMENTAL BAPTISTS-Laienprediger und späteren Unterhausabgeordneten Ruben Abante zusammenarbeitete. Dies spricht für eine Rivalität zwischen PJM- und Tica-Kreisen (pers. Mitt. 1553a; 1561g; CLAP 1989, 1; zitiert in D. S. Lim 2009, 239). Zudem spricht auch ein gewaltsamer Zusammenstoß im lokalpolitischen Kontext zwischen Villanuevas ältesten Sohn, dem Bocaue-Bürgermeister Eduardo „Jon-Jon“ Villanueva Jr., und dem Politik-Clan von Jovito Palparan für die Distanz zwischen Villanueva und den genannten ultrarechts gesinnten, politisch aktiven Evangelikalen. Palparan war ein emeritierter Generalmajor aus Davao, der auf Grund seiner Aufstandsbekämpfungsoptionen in Mindanao den Beinamen „Berdugo“ („der Schlächter“) trug und eng mit NAD zusammenarbeitete. Die Auseinandersetzung zwischen Villanuevas Sohn und dem Palparan-Clan endete damit, dass Jon Jon unter Polizeischutz gestellt wurde (vgl. Balabo 2007; GMA 2009; vgl. ferner Manila Standard 1989; Suarez 1992, 220; Coronel 1993, 130; Villeneuve 2011, 670–74). Gleichwohl bleiben Villanuevas Nähe zum ehemaligen Marcos-Vizegeneralschef und Aquino-Verteidigungsminister Ramos und einige ambivalente Auftritte von PJM-Akteuren mit Ramos' Sicherheitsberater und philippinischem Geheimdienstler Jose Almonte unbestreitbar (Jones 1986; Schmetzer 1997; Manila Standard 1998).

<sup>56</sup> Der pfingstliche FGBMF-nahe Biograph Michael Wourms gibt Villanuevas Ansprache wie folgt wieder: „Jesus is Lord over this nation, and He understands the cause being fought for by our brethren labor workers. They are fighting for better employment conditions, free from exploitation. We, too, in living the Gospel of Love of Jesus Christ, are motivated by delivering our people from all forms of bondages and captivity, and from the cohorts of the devil – from Satan himself“ (Wourms 1992, 189). Persönliche Gespräche mit JIL-nahen Zeitzeugen bestätigen Wourms' Schilderung. Ihr Zeugenwert ist angesichts seiner sonstigen Kritik an allen Formen von politischem Aktivismus sowie seiner Art, jegliche Arbeitsrechtsforderungen und Kundgebungspraxis als „rebellisch“ zu verurteilen (Wourms 1992, 63, 126, 151), kaum anzweifelbar, obgleich Wourms Villanueva hier „entmarxifiziert“ (*demarxified*) habe. Villanueva war Hinweisen Wourms' und Bestätigungen einiger Zeitzeugen und Zeitzeuginnen zufolge zeitweise selbst Organisator einer lokalen KMU-Filiale gewesen sein. Die drei Attentate, die zwischen Juni 1983 und 1988 auf Villanueva verübt wurden und die er nur dank glücklicher Zufälle überlebte, sind laut persönlichen Gesprächen mit Kennern der Szene (sowohl aus dem Umkreis Villanuevas als auch Fernstehende) auf Akteure zurückzuführen, die dem Militär nahestanden und allgemein aus ultrarechten (*rightist*) Politikerkreisen stammten (vgl. Wourms 1992, 31–66, 144).

und politisches Engagement in Verbindung mit Glauben an übernatürliches Eingreifen Gottes verband.

Die neuen theologischen Diskursverschiebungen, die von der Identitätskrise der Pfingstbewegung infolge der Ereignisse von 1986 angestoßen worden waren, sollten sich fortan als hilfreich erweisen, um Aktionen wie diese trotz ihres umstrittenen Charakters auf dezidiert pfingstlich-evangelikale Weise zu legitimieren. Pfingstliche Gebetsmärsche und Friedenskundgebungen nahmen zwischen 1990 und 1991 in Manila stark zu. Gleichgültig, ob sie von PJM oder von einzelnen Pfingstkirchen und -denominationen oder von katholisch-charismatischen Gruppen veranstaltet wurden – immer führten sie dazu, dass unterschiedliche Debatten auch zur Gläubigenbasis durchdrangen. Auf der Ebene solcher Märsche waren die Grenzen zwischen evangelikalen und katholischen Pentekostalen auch wieder fließender als auf der offiziellen Kirchenleitungsebene, obgleich sie weit hinter der „Ökumene“ der Hotelkirchen der 1970er zurückblieben.

#### 2.1.5. Konsolidierung ganzheitlicher und transformationaler Reich Gottes-Missiologie (1991-1992)

Infolge der Entwicklungen, die in den letzten Unterabschnitten dargestellt wurden, etablierte sich im Raum Manila in den 1990ern somit das missiologische Schlagwort der „ganzheitlichen Transformation“ (*holistic transformation*) als Grund und Gegenstand der Evangelisation und Mission. Die Adressatin der soteriologischen Botschaft war dabei umdefiniert und das verkündigte Heil theologisch erweitert worden. Galten Errettung, Erlösung und Heilung bis in die 1980er dem einzelnen Individuum und theoretisch gesprochen in erster Linie seiner für die Ewigkeit geschaffenen Seele,<sup>57</sup> wurde „Heil“ nun im Rückgriff auf das Konzept der Ganzheitlichkeit um materiale Dimensionen ergänzt und konsequenter auf abstrakte Kollektive ausgerichtet, etwa auf die Stadt oder die Nation. Unter dem Schlagwort „ganzheitlicher Transformationsauftrag“ konnte Evangelisation so über das Individuum hinaus auf das Wohlergehen einer Gesellschaft oder eines Gemeinwesens als Ganzes zielen und dann auch an ökonomischen und politischen Indikatoren gemessen werden.<sup>58</sup> Eschatologisch betrachtet konnten diese Indikatoren als Index für die Gegenwart des Reiches Gottes erklärt werden.

---

<sup>57</sup> Dies galt nur mit Blick auf die theologische Rationalisierung. In der Praxis wurde es insbesondere von der Pfingstbewegung prinzipiell ignoriert (vgl. Volf 1989; Brown 2011).

<sup>58</sup> Eine Diskussion dieses Zusammenhangs, die Parallelen zum „Calvinismus“ zieht und diesen durch die Linse der Kapitalismustheorie Max Webers liest, wie sie der philippinische AG-Theologe Tejedo in Anlehnung an weite Teile der Forschung zum Wohlstandsevangelium zieht (Tejedo 2011), ist problematisch, weil Tejedo die strukturelle und kollektiv-systemische Dimension dieser neueren Reich-Gottes-Theologie außer Acht lässt und auch keine ausführliche Einordnung der Weberschen These in ihren historischen Kontext vornimmt.

Damit ging die Möglichkeit einher, zuvor tabuisierte Beziehungen mit der „Welt“ (etwa bestimmte Beziehungen zu Ungläubigen) missiologisch und soteriologisch zu legitimieren, ohne jene Schlagworte, Bibelpassagen, Argumentationen und Antagonismen aufzugeben, die für die Pentekostalen traditionell identitätsbildend gewesen waren. Das Gleiche galt für Tabus wie aktives Streben nach sozioökonomischem Aufstieg oder aber schlichte Einflussverbreiterung in der säkularen Sphäre (Maltese 2015).

Zu einer wichtigen Multiplikatorin dieser neuen Redefinitionen des pfingstlichen Theologie- und Selbstverständnisses, das zunehmend mit dezidiert nationalpolitischen Ambitionen verschmolz, entwickelte sich die Fürbitteorganisation IFP. Die Leiterinnen des Lehr- und Mobilisationsarms der PJM hatten auf Grund ihrer engen Zusammenarbeit mit C. P. Wagner und Cindy Jacobs auf dem *Lausanne II Kongress* (wo Letztere den „Prayer Track“ leiteten) auch außerhalb pfingstlich-charismatischer Kreise großes Ansehen gewonnen (Badua 1993; vgl. Holvast 2009; Jacobs 2008; Wagner 2010). IFP-Figuren griffen in ihren Lehrseminaren zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, die entsprechend dem weltweiten Fürbitte-Trend den Titel *Redeeming the Land* trugen (Badua 1993; vgl. Shaw 1987; Nwankpa 1994), auf Ressourcen wie die Zeitschrift MD zurück. Sie aktivierten aber auch eigene Kontakte und Lehrmaterialien. Damit erreichten sie eine breitere Gläubigenbasis und trugen maßgeblich zur Konsolidierung der ganzheitlichen und transformationstheologisch plausibilisierten Reich-Gottes-Missiologie bei, die es ermöglichte, parteipolitisches Engagement nun mit pfingstbewegungstauglichen Theologien zu rechtfertigen und mit regierungspolitischem Ehrgeiz zu verschmelzen. Letzteres war an der lokalen denominationspfingstlichen Basis keine Seltenheit gewesen, obgleich es während der Diktatur ausgesetzt hatte (weil die politischen Ämter vom Präsident besetzt wurden). Bisher konnte es jedoch nicht hinreichend theologisiert werden und war daher entweder verschwiegen oder lediglich im Rückgriff auf alltagspraktische Argumente verteidigt worden (vgl. Tejedo 2014; Sumrall 1964, 17, 21–24; Sumrall 1953; Oconer 2009, 176; ferner: Esperanza 1965, 48–49; Cunningham 2003, 175–76). Das Neuartige im pfingstlichen Diskurs nach 1989 im Manila-Raum bestand somit darin, dass ab diesem Zeitpunkt eine Debatte über politisches Engagement möglich wurde, deren theologische Gewinner nicht im Vorhinein schon feststanden. Hier konnten Pentekostale, die politisches Engagement befürworteten, endlich dem Gegenlager auf argumentativer Augenhöhe begegnen. Die Thematisierung „christlicher Politik“ musste nicht anhand einer dezidiert apolitischen Rhetorik geführt werden, um die eigene pentekostale Identität nicht aufzugeben. Zugleich wirkte die Etablierung neuer Argumentationsmuster (etwa die Deutung des Herrschaftsauftrags aus dem Schöpfungsbericht im Sinn einer regierungspolitischen Verantwortungsübernahme)

und die (Re-)Definition altbekannter Schlagworte als Katalysator politischer Ambitionen und Allianzen unterschiedlicher Art. Dies galt insbesondere für die zweite und dritte Generation von Pentekostalen sowie für die Ende der 1980er entstandenen einheimischen Teleevangelisten (D. S. Lim 2009, 244; Rose 1996, 323). Letztere hatten eine bessere Bildung genossen und ahnten innerhalb ihrer Kirchenkreise neue Mobilisierungsmöglichkeiten, um in der philippinischen Post-Marcos-Demokratie Karriere zu machen. Sie sollten zusammen mit pfingstlichen Schlüsselfiguren wie Villanueva und Galaraga in den Nationalwahlen von 1992 eine besondere Rolle spielen.

## 2.2. Pentekostale Politik von Ramos bis Estrada (1992-1998)

Angesichts der im vorhergehenden Unterkapitel beschriebenen Entwicklungen ist es kaum verwunderlich, dass zu den Nationalwahlen von 1992 nicht weniger als 35 Politiker und Politikerinnen kandidierten, die sich in der Öffentlichkeit als *Born-Again* identifizierten. Diese stammten entweder selbst aus Pfingstkirchen oder waren offenkundig darauf aus, das pfingstlich-charismatische Lager zu umwerben, das etliche Wahlstimmen versprach (Freston 2003, 73; vgl. D. S. Lim 2009, 245–50; Rose 1996).<sup>59</sup> Dementsprechend war der evangelikale und pfingstliche Diskurs von einer breiten Debatte charakterisiert, die einerseits die Möglichkeiten und Grenzen einer „christlichen Wahlstimme“ (*Christian vote*) zum Gegenstand hatte, andererseits ging es um die Frage nach der konkreten Anwendung der neuetablierten und durch politisch ambitionierte Teleevangelisten disseminierte biblisch-theologischen Rationalisierungen (D. S. Lim 2009, 244; Rose 1996, 323). In der hochkontroversen Diskussionslage prallten zwar unterschiedlichste Meinungen aufeinander, sich der Debatte um kirchliches wahl- und parteipolitisches Engagement grundsätzlich zu entziehen, war im Großraum Manila Anfang der 1990er Jahre jedoch praktisch unmöglich geworden.

Die folgenden Unterabschnitte werden die wichtigsten dieser Initiativen samt ihren Folgen für die Pfingstbewegung in den Philippinen besprechen. Zunächst wird der Blick auf das

---

<sup>59</sup> Noch im Jahr 1987 war nur von einigen wenigen evangelikal-freundlichen protestantischen Politikern und Politikerinnen die Rede, unter denen sich nebst dem bereits genannten Salonga auch Leticia Ramos-Shahani befand, die erste Justizministerin im Cabinet Corazon Aquinos war (D. S. Lim 2009, 248). Die Schwester des späteren Präsidenten Fidel Ramos gilt auch als die Architektin des landesweiten *Programms zur Wiederherstellung der Moral (Moral Recovery Program)*, das zunächst im Militär zum Einsatz kam und dann von Ramos per Präsidialdekret implementiert wurde. Bei der Umsetzung des Moral-Programms griff die Ramos-Regierung maßgeblich auf das ehrenamtliche Engagement evangelikaler und pfingstlicher Kirchen zurück, die darin eine Gelegenheit sahen, den eigenen sozialen und lokalpolitischen Einfluss zu erweitern und dies bis 2014 noch im expliziten Rekurs auf den nationalen Transformationsauftrag taten (Jones 1986; Ramos-Shahani 1988; Schwenk 1989; Aquino 1991; J. A. Galaraga 1992a; J. A. Galaraga und Dimalanta 1992; Kabisig People's Movement 1993; Maggay 1993; PCEC 1996; Alcazar 2010; Macalipay 2014).

Wahljahr 1992 und auf die Wahlkampagne des ehemaligen anti-Marcos-Putschisten und Verteidigungsministers Fidel Ramos gerichtet. Mit seinem Wahlsieg wurde er der erste protestantische Präsident des Landes. Daraufhin wird sein Versuch besprochen, einen gegenhegemonialen Block zur römisch-katholischen Kirche zu bilden. Schließlich werden die Auswirkungen, die dies auf die Wahlen von 1998 hatte, diskutiert, insbesondere die Umstände, die zur Gründung der pfingstlichen Partei CITIZENS' BATTLE AGAINST CORRUPTION (CIBAC) führten.

### 2.2.1. Die Wahlen von 1992: Gewinnchancen und Pragmatismus

Die theologischen Diskursverschiebungen hatten es Anfang 1992 im Großraum Manila unmöglich gemacht, sich einer Positionierung zur Frage nach dem „wie“ eines parteipolitischen Engagements als lokale Einzelgemeinde, lokale charismatische Gemeinschaft oder größerer Verband zu entziehen. Während es auf der mainlineprotestantischen und römisch-katholischen Seite eher möglich war, sich an die Tradition politischer Positionspapiere und Engagements ihrer Bischofskonferenzen anzuschließen (vgl. Hedman 2006; Woods 2012; Suarez 1999; Sitoy 1997; Sitoy 1989), bestand für die Pfingstkirchen keine derartige Option. Dies begann sich erst mit der gemeinsamen Stellungnahme zu den Ereignissen von 1989 zu ändern. Komplizierter allerdings als die Veröffentlichung eines Positionspapiers (das einen Militärputsch wie den Putschversuch von 1989 verurteilte) war die koordinierte Positionierung in einer Präsidentschaftswahl knapp fünf Jahre nach der Wiederherstellung der formalen Demokratie. Bei ersterem stand außer Frage, dass man sich als Evangelikale und Pentekostale für die amtierende Präsidentin, gegen den Militärputsch und somit klar für die Erhaltung der Demokratie aussprechen würde. Dies galt ungeachtet der Tatsache, dass die Nähe der Präsidentin zur römisch-katholischen Kirche und zu entsprechenden Politikdynastien kritisiert wurde (vgl. Efred Pallorina 1989). Hinsichtlich der Nationalwahlen von 1992 stellte sich die Lage jedoch anders dar.

Im Jahr 1992 widmeten daher *Evangelicals Today*, das Hauptpublikationsorgan des Evangelikalen Kirchenrats PCEC, *Patmos*, das Publikationsorgan des INSTITUTE FOR STUDIES IN ASIAN CHURCH AND CULTURE (ISACC) und *Christian Journal*, eine Zeitschrift, die vom pfingstlichen Kirchenleiter und Publizisten Jovelio Galaraga neben *Ministry Digest* (MD) herausgegeben wurde, mehrere Ausgaben der Wahlaufklärung (*voter education*). Darin diskutierten sie Gedankenexperimente, wie den Vorschlag des Missiologen David Lim, Vorwahlen innerhalb der Kirchen, die dem PCEC, der PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) und der CHRISTIAN LEADERS' ALLIANCE OF THE PHILIPPINES (CLAP) nahestanden,

durchzuführen, um eine Blockwahl anzustreben. Der ISACC-Sozius und Vorsitzende des theologisch und politisch progressiven evangelikalen ASIAN THEOLOGICAL SEMINARY CENTER FOR TRANSFORMATION STUDIES (ACTS) war der Auffassung, dass dadurch parteipolitisch bedingte Spaltungen unter den CLAP-, PCEC- und PJM-Leitern vermieden würden, ohne die Gelegenheit ungenutzt zu lassen, das eigene politische Gewicht als evangelikaler *Born-Again*-Block zu beweisen und in der Regierung soziale Reformen durchzusetzen (vgl. D. S. Lim 2009, 246).<sup>60</sup>

Neben diesen Grundsatzdebatten gab es eine beachtliche Zahl einflussreicher CLAP-Mitglieder, die zusammen mit Persönlichkeiten der mittleren Leitungsebene innerhalb der Pfingstkirchen dezidiert Wahlwerbung für den Präsidentschaftskandidaten Jovito Salonga betrieben. Der Senatspräsident, linksliberale Reformpolitiker und mainlineprotestantische Laienprediger, zu dem CLAP und die evangelikalen pentekostalen Schlüsselfiguren seit längerem schon gute Kontakte besaßen, war in pfingstlichen Kreise sehr beliebt (vgl. Salonga 1989). Zu seinen offensivsten Unterstützern innerhalb der evangelikalen Bewegung gehörten sowohl das progressive evangelikale ASIAN THEOLOGICAL SEMINARY (ATS) als auch der pfingstliche Publizist Galaraga, der in seinen Zeitschriften einen offenkundigen Wahlkampf für Salonga führte. Der einflussreichste pentekostale Salonga-Lobbyist war allerdings Eddie Villanueva. Dieser war auf Grund seines eigenen politischen Hintergrunds mit Salonga befreundet und ließ kaum eine Gelegenheit aus, die sozialpolitische Agenda Salongas zu preisen (vgl. D. S. Lim 2009).

Die Grundsatzdiskussionen in den genannten evangelikalen und pfingstlichen Publikationsorganen und die offensiven Unterstützungsbekundungen diverser Kirchenleitungen erfolgten nicht losgelöst von ähnlichen Entwicklungen in den protestantischen Mainlinekirchen und in der römisch-katholischen Kirche. Im Anschluss an das *Zweite Philippinische Plenarkonzil* hatte die Katholische Bischofskonferenz CBCP 1991 beispielsweise die PARISH PASTORAL COUNCIL FOR RESPONSIBLE VOTING (PPCRV) ins Leben gerufen, deren Aufgabe es war, Wahlaufklärung an der breiten Basis zu betreiben (Gorospes-Jamon und Mirandilla 2007, 112). Zeitzeugen zufolge wurde aus der allgemeinen Aufklärung jedoch offene Mobilisierung gegen die beiden protestantischen Kandidaten, Salonga und Fidel

---

<sup>60</sup> David Lims Vorschlag wurde, laut persönlichen Gesprächen Zeitzeuginnen, insbesondere von ISACC-Exponenten und Exponentinnen, aber auch Pfingstlern wie Butch Conde abgelehnt. Sie sahen darin die Gefahr, dass sowohl die Trennung von Staat und Kirche als auch die Gewissensfreiheit der Gläubigen faktisch aufgehoben würde. PCEC-Leiter kritisierten Lims Vorschlag hingegen im Rahmen ihrer prinzipiellen Ablehnung jeglichen offiziellen parteipolitischen Engagements (D. S. Lim 2009, 245–50).



Ramos, die auch die besten Gewinnchancen hatten. Eine wichtige Rolle spielte hierbei die römisch-katholische Organisation COUPLES FOR CHRIST. Ihrer Rhetorik nach verfolgte sie einen anderen Kurs als die Kirchenorgane und Basisgemeinden. Sie gab sich nach außen hin apolitisch und betonte ihre Konzentration auf die Pfarreien übergreifende Gemeindeaufbauarbeit. Innerhalb der COUPLES begannen um 1991 jedoch jene Strömungen an Einfluss zu gewinnen, die einen sozialpolitisch aktiveren Kurs verfolgten (und die ein Jahr später dazu führten, dass sich die COUPLES von ihrer Mutterorganisation LIGAYA NG PANGINOON trennten). Im Zentrum der Debatten zwischen diesen Lagern standen hierbei Schlagworte, die auf das *Zweite Vatikanische Konzil* zurückgingen. Schlagworte wie „Kirche der Armen“ (*church of the poor*) und „ganzheitliche Befreiung“ (*total liberation*) konnten durch die zeitliche Distanz zum Konzil und vor dem Hintergrund der wahlpolitischen Konstellationen nun Allgemeingut werden. Waren sie zuvor von der lokalen marxistischen Befreiungstheologie vereinnahmt worden, wurden sie nun von moderat-bürgerlichen Laienbewegungen und Priestern in ein weniger linkradikales Idiom zurückübersetzt (Rufo 2001, vgl.; R. E. N. Rivera 2008, 78–111).

Von den beiden protestantischen Kandidaten Salonga und Ramos stellte Letzterer das größere Problem für die Katholische Bischofskonferenz CBCP und für die konservativen Teile der römisch-katholischen Kirche dar. Denn der ehemalige Vize-Generalstabschef Marcos', späterer anti-Marcos Putschist und Verteidigungsminister des Aquino-Kabinetts galt als Held der *People Power Revolution* von 1986. Zugleich galt er als dezidierter Kritiker der Bevölkerungspolitik, die von der römisch-katholischen Kirche vertreten wurde (Youngblood 1998; Natividad 2012; Sales 2012). Im Gegensatz zum linkliberalen und reformorientierten Salonga, der bei seinem Wahlkampf vor allem auf die linkspolitisch orientierten Teile der Bevölkerung und auf die mainlineprotestantischen Kirchen setzte, versuchte Ramos, stärker die Wirtschaftseliten und die mittelständischen Geschäftsleute für sich zu gewinnen und stand für eine US-freundlichere Politik. Seine Wahlkampfstrategie bestand darin, Massenbewegungen zu umwerben, die römisch-katholischen Eliten gegenüber kritisch gesinnt waren: allen voran die PJM, aber auch die katholisch-charismatische EL SHADDAI. Ihnen versprach er – ähnlich wie er es mit NGOs und der chinesischen Businesscommunity tat – beachtliche Begünstigungen (vgl. Abinales und Amoroso 2005, 244–45; Borrás 2007, 245–46; T. C. Rivera und Koike 1995; Youngblood 1998; D. S. Lim 2009). Von den Gruppen, die als kritisch gegenüber der Bischofskonferenz CBCP galten, erhoffte er sich den Rückhalt für eine progressivere Familienplanungspolitik. Damit hätte er traditionelle römisch-katholische Politikeliten in ein moralisches Dilemma bringen und seine Macht stabilisieren können. Ramos'

Rechnung ging auf. Es wurde schnell bekannt, dass der EL SHADDAI Gründer Mike Velarde diesen und die Diktatoren-Witwe Imelda Marcos als Hauptfavoriten betrachtete (Tesoro 1996; Wiegele 2005, 3, 90; Wiegele 2013, 225, 236; Gorospe-Jamon und Mirandilla 2007).

Ähnliche Entwicklungen, wie sie für die evangelikalischen Kirchen, für die Pfingstkirchen und für die römisch-katholische Kirche beschrieben wurden, fanden auch innerhalb der mainlineprotestantischen Kirchen statt. Auch hier war das Feld ebenfalls zwischen Salonga und Ramos geteilt. Ersterer wurde mehrheitlich von linkspolitisch orientierten Gläubigen unterstützt, während Ramos von Geschäftsleuten, politisch konservativen Gläubigen und von jenen Kreisen bevorzugt wurde, die sich von einem Militär-Präsidenten ein effizienteres Durchgreifen gegen Rebellengruppen erhofften (vgl. pers. Mitt. 1516zf).

Im Frühjahr 1992 brachen Salongas Wahlumfragewerte ein. Zuvor hatte Präsidentin Aquino sich überraschenderweise, doch aus Loyalitätsverpflichtung gegenüber ihrem Verteidigungsminister, hinter Ramos gestellt (vgl. Timberman 1992). Progressiv gesinnte Schlüsselfiguren des mainlineprotestantischen Nationalen Kirchenrats NCCP und des progressiv-evangelikalischen ACTS gründeten zusammen mit dem Pfingstpastor Jovelio Galaraga die MOVEMENT FOR PRINCIPLED POLITICS (MPP). Diese lancierte eine *ad hoc* Offensivkampagne, der sich eine Vielzahl pentekostaler Kirchenleiter und -leiterinnen anschlossen. Ihre theologischen Schlagworte waren jedoch dieselben wie die der anderen Lager (J. A. Galaraga 1992b; D. S. Lim 2009, 247).

Der religiösen Rhetorik nach ging es den pentekostalen und evangelikalischen Wahlkampfteams darum, aus den möglichen Kandidaten einen „biblischen Christen“ (lies: einen Protestanten) in das höchste Amt zu wählen. Die katholischen Kandidierenden galten als Figuren, die das Land „den Götzen“ (*idols*) geweiht und sich den unmoralischen Korruptionsnetzwerken der katholischen Politikereliten angedient hatten. Als Beispiel diente Cory Aquino, die einerseits für ihren Mut gepriesen wurde, als Frau und Oppositionellenwitwe präsidiale Verantwortung übernommen zu haben (vgl. Badua 1993; D. S. Lim 2009). Andererseits hatte die gläubige Katholikin als Dank für die Unterstützung der Katholischen Bischofskonferenz CBCP, ohne die sie wohl nie an die Macht gekommen wäre, den „Shrine of Mary, Queen of Peace, *Our Lady of EDSA*“ bauen lassen, durch den das römisch-katholische Narrativ zum Regimesturz legitimiert wurde. Demnach war der Machtwechsel durch ein Wunder der Gottesmutter geschehen, das die römisch-katholische Kirche erlebt hatte (Kunz 1995, 2; Rafael 1988). Katholische Rhetorik, wie die Rede von „Our Lady who has miraculously interceded“ (vgl. EDSA Shrine 2013), konnte für protestantische Gläubige, deren

Religion durch derartige Symbolaktionen faktisch von der Geschichte und Identität der Nation ausgeschlossen wurde, nur bedeuten, dass das Land einem Götzen geweiht wurde. So verhielt es sich auch für die andere große Bevölkerungsminderheit: die Muslime. Auf beiden Seiten wurde die „Götzenweihe“ als Ursache für die anhaltende Krise des Landes betrachtet (vgl. Badua 1993, 51–54; D. S. Lim 2009; Rose 1996, 330, 333).

Ausgehend von PJM-Pfingstkirchen, etablierte sich im Rückgriff auf die Theologie der Fürbitte, der Geistlichen Kampfführung und Territorialgeister das Narrativ, dass die sozialpolitische Krise mehr als die Folge korrupter Einzelpersonen sei. Vielmehr habe sie einen strukturellen Hintergrund, der als „geistlicher“ Hintergrund bezeichnet wurde und in der komplexen Beziehung der Präsidentin und ihrer Familie zu den Machtinstitutionen des Landes verankert sei (die *de facto* eine Politikdynastie war). Diese Erklärung ließ die Aufklärungsarbeit marxistischer Organisationen, die betonten, dass Armut und gesellschaftliche Missstände Ursachen hätten, die sich einfachen individuell gedachten Kausalerklärungen entzögen, auch für nicht-charismatische, protestantische Gläubige plausibel erscheinen. Die Mobilisierung für Salonga, der im Gegensatz zum ehemaligen Marcos-Polizeichef Ramos stärker als „biblischer Christ“ bezeichnet werden konnte, der klare Sozialreformen forderte und jetzt alle Hilfe im Wahlkampf benötigte, lag daher nahe (vgl. pers. Mitt. 1600). Neben dieser theologischen Rationalisierung kursierte allerdings auch eine eher pragmatisch-realpolitische Legitimation für die Unterstützung der Wahlkampagne Salongas. Hier ging es darum, die macht- und privilegspolitischen Aspekte hervorzuheben, die mit dem Wahlsieg eines protestantischen Präsidentschaftskandidaten einhergingen. Diese waren vor allem die Aussicht auf einen Zugang zu den höchsten Politikkreisen des Landes für mitgliederstarke Kirchenleiter in den Hauptmetropolen Manila und Cebu und auf die damit einhergehende Erschließung neuer politischer und ökonomischer Ressourcen. Außerdem konnte auch die Hoffnung in den Mittelpunkt gerückt werden, die soziale Stigmatisierung zu überwinden, der Pentekostale und Evangelikale ausgesetzt waren. Dies galt insbesondere in den wirtschaftlich schwächeren Regionen und auf der lokalpolitischen Ebene (vgl. unten Teil II). Auch diese Rationalisierung war von der Etablierung der neuen Reich Gottes- und Transformationstheologie abhängig. Denn ohne die missiologischen, ekklesiologischen, soteriologischen und eschatologischen Verschiebungen wären derartige Aspekte quasi Tabu gewesen. Die Mobilisierung über diese pragmatische Ebene sprach besonders jene Pentekostalen an, die der Theologie der übernatürlich-geistlichen Zusammenhänge des Aquino-Katholische Bischofskonferenz-Komplexes misstrauisch gegenüberstanden.

Je nachdem, welche Plausibilität in der konkreten situativen Diskussionslage dominierte und welche Rationalisierung das eigene Profil am besten stärkte, wurde zwischen diesen beiden Möglichkeiten changiert. So konnten auch ohne besondere biblisch- oder fürbittetheologische Legitimation Wahlstimmen mobilisiert werden. Während weite Teile pro-Salanga waren, gab es innerhalb der pfingstlichen Gruppen aber auch Schlüsselfiguren, die zusammen mit konservativen mainlineprotestantischen Persönlichkeiten einen realpolitischen Vorbehalt bezüglich seiner tatsächlichen Fähigkeit, Sozialreformen zu implementieren, hatten. Am deutlichsten sahen jene Pfingstkirchenleiter, die nicht aus der Hauptstadtregion kamen, eine Diskrepanz zwischen dem Bild, das die Salanga-Lobby von ihrem Wunschkandidaten zeichnete, und den realpolitischen Gewinn- und Reformmöglichkeiten. Die einflussreichste Figur der CHRISTIAN LEADERS' ALLIANCE OF THE PHILIPPINES (CLAP), die aus ihrer desillusionierten Haltung gegenüber Salanga kein Geheimnis machte, war Ernesto „Ernie“ Abella, der Mindanao-Koordinator der INTERCESSORS (IFP). Der ehemalige Methodist, Aktivist und Theologe, der seine Ausbildung an der mainlineprotestantischen, befreiungstheologisch ausgerichteten Kadenschmiede SILLIMAN DIVINITY SCHOOL erhalten hatte, gehörte 1992 zu den wichtigsten PJM-Personen. Er leitete die Davao-basierte THE JESUS FELLOWSHIP, die größte pfingstlich-charismatische Megakirche von Mindanao – und lebte somit in dem Teil des Landes, das am stärksten von Guerillakriegen zwischen der Regierung, der kommunistischen NEW PEOPLES' ARMY (NPA) und mehreren islamitischen Separatistengruppen (MNLF, MILF, etc.) gebeutelt war. Im Gegensatz zur Mehrheit der Manila-Schlüsselfiguren warb Abella von Anfang an für Ramos. Angesichts der in Mindanao herrschenden Bürgerkriegszustände und ungeachtet seiner großen Sympathien für Salongas Sozialpolitik war Abella der Ansicht, dass das Land einen anderen Präsidenten benötigte. Es musste eine Persönlichkeit sein, die über die nötige einschlägige Erfahrung und Durchsetzungskraft gegenüber dem Marcos-Clan und den Militäreliten verfügte, um den Staat im Zweifelsfall auch gegen Putschversuche verteidigen zu können (D. S. Lim 2009, 244; pers. Mitt. 1506r).<sup>61</sup> Die Konfession spielte hierbei eine nachgeordnete Rolle. Dasselbe galt für die Menschenrechtsverletzungen, die Ramos als *Vize-*

---

<sup>61</sup> Mit ihren 10.000 Gottesdienstbesuchenden war Abellas Megakirche THE JESUS FELLOWSHIP auch Mindanao-Visaya-weit die größte pfingstlich-charismatische Einzelgemeinde. Sein ungebrochenes, obgleich nicht immer auf gleiche Weise sichtbares politisches Engagement, das im Davao-Raum vor allem für den umstrittenen Bürgermeister Rodrigo „Dirty Harry“ Duterte warb, zahlte sich aus. Als er 1996 von bewaffneten Milizen entführt wurde, die sich als MILF-nahe Gruppe bezeichneten, laut Abella jedoch „ethnische Lösegelderpresser“ (*ethnic bandits*) waren, traten einige befreundete Pastoren an den damaligen Bürgermeister Duterte heran, dem es über seine Kontakte zur MNLF gelang, Abellas Freilassung zu erwirken. Im Juni 2016 wurde Abella, der sich in persönlichen Gesprächen mit dem Verfasser inzwischen als „sozialpolitisch engagierte, spirituelle Person“ und weniger als pfingstlich-charismatischer Pastor bezeichnete, vom neugewählten Präsidenten Duterte zum Regierungssprecher (*deputy spokesperson of the president*) ernannt (vgl. Gonzales 2016; Ilas 2016; Politiko 2016b).

*Generalstabschef* unter Marcos in der Bekämpfung kommunistischer und muslimischer Guerillaarmeen gebilligt hatte und die von der Anti-Ramos Kampagne der Katholischen Bischofskonferenz nun publik gemacht wurden (D. S. Lim 2009, 44; Timberman 1992; vgl. Thompson 1996; Youngblood 1998; M. Lane 1991). Zu ernsthaften Konflikten innerhalb der evangelikalischen Pfingstkirchenleiter führten die Differenzen zwischen dem Salonga- und Ramos-Lager allerdings nicht. Zwischen ihnen herrschte das *Gentleman's Agreement*, dass die Gegenseite auf keinen Fall öffentlich blamiert werden würde. Es sollte deutlich werden, dass Christen ihre gegensätzlichen Meinungen anders verfochten, als es im schmutzigen Wahlkampf der „weltlichen“ Gruppen der Fall war. Da die pentekostale Ramos-Lobby in Manila schwächer war, war dies auch praktisch gesehen unproblematisch.

Eine Wende trat erst ein, als Villanueva eine Woche vor der Wahl vom Lager seines Freundes Salonga zum Lager Fidel Ramos' wechselte. Kurz zuvor hatten sich die Umfragewerte des LIBERAL PARTY (LP)-Kandidaten Salonga derart verschlechtert, dass er selbst für Freunde politiktaktisch unwählbar geworden war. Seinen Meinungsumschwung zu Gunsten Ramos' begründete Villanueva, der sich sonst gerne als prinzipientreuer ehemaliger Marxist und unerschrockener Marcos-Dissident gab, auf eine Weise, die kaum anfechtbar war. Zuvor hatte Villanueva die Militärvergangenheit Ramos' als ehemaliger Vize-Generalstabschef während der Marcos-Diktatur und Verteidigungsminister im Kabinett Aquinos (vgl. Youngblood 1998, 10–11) kritisiert, der er persönlich zum Opfer gefallen war. Den unerwarteten Lagerwechsel erklärte er nun durch den Verweis auf ein göttliches Offenbarungserlebnis. Zuerst habe seine Frau, die JESUS IS LORD-COLLEGE FOUNDATION Direktorin und Schulleiterin Dory einen Traum gehabt, in dem ihr der Heilige Geist zeigte, dass Ramos „Gottes Auserwählter“ (God's chosen) sei (D. S. Lim 2009, 244; E. Villanueva 1992).<sup>62</sup> Dies sei dann auch sowohl von Bob Weiner bestätigt worden, einem US-amerikanischen Propheten, ehemaligen AG Pastor und Gründer des politisch rechtsorientierten

---

<sup>62</sup> Das biblische Narrativ, das hier im Hintergrund steht, ist laut persönlichen Gesprächen mit Zeitzeugen und Zeitzeuginnen die alttestamentliche Berufung und Salbung Davids zum König über Israel aus 1.Samuel 9ff. Diese findet durch den Propheten Samuel statt, noch während König Saul im Amt ist und das Land auf Grund seines persönlichen moralischen und politischen Verfalls zunehmend in die Krise führt. Da David der jüngste und schwächste unter seinen Brüdern ist, wird er zunächst gar nicht in Betracht gezogen – erst auf göttliche Offenbarung hin muss Samuel erkennen, dass David Gottes „Auserwählter“ ist. Eine Einzelanalyse der jeweiligen biblischen Motive im Kontext der Wahlkampagne führt hier zu weit. Entscheidend ist aber, dass die Motive, die hier zur Anwendung kamen, Narrative bildeten, die die gesellschaftliche, politische, ökonomische und sozio religiöse Minderheitenrolle der Protagonisten hervorheben. Ganz anders verhielt es sich bei den US-amerikanischen Persönlichkeiten, aus denen sich die IFP-Theologie speiste. In diesem Unterschied spiegelt sich auch das unterschiedliche Selbstverständnis und die diskursive Position, die der Pentekostalismus im Kontext der Philippinen einnimmt und die für jene politische Praktiken, Lehren und Haltungen verantwortlich ist, die vielen Forschenden rätselhaft, wenn nicht gar paradox und bizarr erscheint (vgl. Maltese 2015; Maltese 2012).

Studierendendienstes MARANATHA CAMPUS MINISTRY, als auch von Bill Hamon, einem Exponenten der prophetischen Fürbittebewegung und Vertrauten C. P. Wagners (D. S. Lim 2009, 244–45). Villanuevas Lagerwechsel folgten auch weite Teile der PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) an. Unmittelbar nachdem Villanueva angekündigt hatte, Ramos zu unterstützen, gab Dan Balais, Vorstandsmitglied der PJM und Vorsitzender der INTERCESSORS FOR THE PHILIPPINES (IFP) bekannt, ein ähnliches übernatürliches Erlebnis wie Villanueva gehabt zu haben (vgl. D. S. Lim 2009, 237, 243–44).

Die Praxis, sich im letzten Moment hinter den aussichtsreichsten Kandidaten zu stellen, um sicher zu sein, zum Privilegierten-Netzwerk der Siegerpartei zu gehören, hat in der philippinischen Politik eine lange Tradition.<sup>63</sup> Mike Velarde, der seine Präferenz auf die Diktatoren-Witwe Imelda Marcos und den Verteidigungsminister Ramos eingegrenzt hatte, hielt sich ebenfalls bis zum Schluss alle Optionen offen, und gab erst wenige Tage vor der Wahl Ramos den eindeutigen Vorzug. Auch hier lag die realpolitische Einsicht zu Grunde, dass sich mit Präsidentin Aquinos „Salbung“ (Timberman 2008, 118)<sup>64</sup> die Gewinnaussichten aller anderen Kandidaten drastisch verschlechtert hatten (Timberman 1992).

Für Villanuevas Lagerwechsel sprachen jedoch auch andere taktische Gründe. Offensichtlich ist, dass ein Festhalten an Salonga ihn, seine Kirche JIL und die PJM mittelfristig im feindlichen Lager der politischen Opposition verortet hätte. Dazu kam aber auch die realpolitische Einsicht, dass eine Unterstützung seines Freundes de facto die Gewinnchancen der römisch-katholischen Kandidaten erhöhen würden, die von der Bischofskonferenz und der einflussreichen, nationalistisch gesinnten IGLESIA NI CRISTO<sup>65</sup> unterstützt wurden (vgl. Timberman 1992). Somit hätte sich die Hoffnung auf einen protestantischen Präsidenten, der das Land aus der gefühlten Abhängigkeit von der römisch-katholischen Kirche führen würde, komplett zerschlagen (D. S. Lim 2009, 243).<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Siehe dazu die Ausführungen zur philippinischen Politik im Forschungsstand der vorliegenden Arbeit.

<sup>64</sup> In Anlehnung an alttestamentliche Narrative bezeichnet die philippinische Presse die Wunschkandidaten der amtierenden Politiker als deren „Gesalbte“ (*anointed*) (vgl. Timberman 2008, 118).

<sup>65</sup> Die Iglesia ni Cristo gilt spätestens seit den 1960er Jahren als ebenso zuverlässige wie erfolgreiche Blockwählerin (Abinales und Amoroso 2005, 267–73; Genato Rebullida 2006; Gorospe-Jamon und Mirandilla 2007).

<sup>66</sup> Die Berufung auf übernatürliche (Traum-)Offenbarungen und göttliche Prophetie, die einschlägige Verbindung der in den vorigen Abschnitten genannten US-amerikanischen Pentekostalen zur Christlichen Rechten der Vereinigten Staaten, das neoliberale und amerikafreundliche Politikprogramm Ramos, sein offensives Werben um die Massenbewegungen JIL und EL SHADDAI bei relativ geringem direkten Interesse gegenüber etablierten pfingstlichen und evangelikalischen Kirchen sowie Ramos' Militärvergangenheit haben dazu geführt, dass Villanuevas Lagerwechsel sowohl im allgemeinen Intellektuellendiskurs als auch in der bisherigen Forschung auf vierfache Weise gedeutet wurde: *Erstens* als gelungener Korruptionsversuch seitens Ramos', der Villanueva nach Amtsantritt zu seinem Privatkaplan und geistlichen Berater ernannte (vgl. pers. Mitt. 1500B). *Zweitens* wird die

Villanuevas kurzfristiger Lagerwechsel wurde von den übrigen pentekostalen und evangelikalischen Leitungsfiguren scharf verurteilt. In Anlehnung an typische lokale Wahlkampfretorik wurde dies als opportunistischer Fahnenwechsel (*turncoatism*) denunziert, der auf Kosten der Kameradschaft (*pakikisama*) erfolgt sei und zu Spaltungen führe. Hinzu kamen Gerüchte, dass Villanueva kurz zuvor zusätzliche Geldgeschenke erhalten und ihm politischen Ämter in Aussicht gestellt worden seien. Dies schien nicht abwegig, da Villanueva als Hauptleiter der Massenbewegung PJM größere Wahlaufmerksamkeiten (*enticements*) bekam, als dies bei den übrigen evangelikalischen Kirchenleitern der Fall war, deren Einfluss für Ramos' weniger relevant erschien (vgl. pers. Mitt. 1600L).

Villanuevas taktischer Wechsel sollte sich als zweckdienlich erweisen. Tatsächlich landete Salonga nach der offiziellen Stimmenaushölung mit 10,16 % der Gesamtstimmen auf dem vorletzten Platz vor Laurel (3,4 %) und hinter Fidel V. Ramos (23,58 %), Miriam Defensor-

---

Nähe zum Militärpolitiker Ramos als Beleg für eine unbewusste Kooptation Villanuevas durch US-imperialistische Politikerkreise gedeutet, die durch Exponenten internationaler Fürbittebewegung PJM infiltriert hätte, dabei in der vermeintlich autoritären, ultrarechten und gewaltbereit antikommunistischen Grunddisposition der Pentekostalen einen fruchtbaren Boden gefunden hätte. Diese sei auch Beleg für die aktive pfingstliche Unterstützung des Vigilantismus gegen militante Interessengruppen religiöser und politischer Minderheiten (Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996). Eine *dritte* Lesart deutet Villanuevas Nähe zu Ramos mit einem Hang zu charismatischem Sensationalismus und zu Naivität, wenn übernatürliche Offenbarungen im Spiel sind, die womöglich von weltberühmten US-amerikanischen Propheten stammen (D. S. Lim 2009, 237, 243–44; vgl. pers. Mitt. 1500B ). Eine *vierte* Lesart begründet Villanuevas Nähe zu Ramos mit einem Instinkt für religiösen Populismus und populistischer Religion, die eine gegenseitige Instrumentalisierung von Politik und Kirche zu Gunsten kurzfristiger Lösungen forciert. Diese seien letztlich jedoch Status quo erhaltend, sozialpolitische Asymmetrien verfestigend und potentiell demokratiegefährdend (Kessler und Rüländ 2008). Diese Lesart kommt der hier vorgeschlagenen Erklärung von Villanuevas Nähe zu Ramos und dessen kurzfristigen Lagerwechsels insofern am nächsten, als sie ein politisches Gespür für Publikumerfolge aufseiten Villanuevas voraussetzt. Im Gegensatz zur These der vorliegenden Arbeit verdanke sich dieser Instinkt allerdings weniger einem dezidiert politisch denkenden Pragmatismus, und schon gar nicht einer kontextsensiblen, durchweg demokratischen, sozialpolitisch informierten und langfristig vorausschauenden, realpolitischen Einschätzung, sondern einem Hang zu undemokratischem religiösem Autoritarismus und zu religiöser Intoleranz sowie einer gesellschaftspolitischen Gleichgültigkeit, die dem pfingstlichen Weltbild und der pfingstlichen Theologie intrinsisch sei (Kessler und Rüländ 2008, 111, 115, 180–97). Für die hier vertretene These spricht aber zum einen die innerevangelikale und pfingstliche Kritik an derartigen pragmatischen Abwägungen, die in der Bildung der „ad hoc Bewegung“ MOVEMENT FOR PRINCIPLED POLITICS (MPP) zum Ausdruck kommt. Deren ausdrückliches Ziel bestand gerade darin, Salongas Prinzipienpolitik über die pragmatische Erwägung seiner Gewinnchancen und damit verbundenen Kosten-Nutzen-Betrachtungen zu stellen. In den Worten des pfingstlichen *Christian Journal* verfolgte MPP das Ziel „to prop up Salonga's faltering candidacy: 'Principles, platform and performance – rather than money or 'winnability' – should take center stage in this electoral exercise. The candidates' integrity and track record should be accurately discerned ... [avoiding] manipulative tools and disguises of politicians“ (J. A. Galaraga 1992b; zitiert nach: D. S. Lim 2009, 247). Zum anderen wird diese Lesart auch von einem Zeitungsartikel bestätigt, der in Villanuevas Kolumne im linksliberalen *Philippine Star* (einer der beiden meistgelesenen Tageszeitungen des Landes) erschien (E. Villanueva 1992). In einem Kommentar zum pfingstlichen guatemaltekischen Präsidenten Jorge Serrano Elías, der hinsichtlich demokratischer Ideale auf ersten Blick ambivalent erscheint, bei genauerer Betrachtung jedoch offensiv die pluralistische Demokratie befürwortet, betont Villanueva die Souveränität des Volkswillens und das Ideal der religiösen Unparteilichkeit. Schließlich wird diese Lesart auch durch einen Seitenblick auf die Parteipolitik von Mike Velarde, den EL SHADDAI-Gründer deutlich. Dieser optierte erst gegen Ende für Ramos. Bei Velardes lag die Entscheidung – wie eine wichtige Veranstaltung zeigt – aber zwischen Imelda Marcos. Hierbei stand Velarde stets neben Marcos, um sich erst am Ende stellte auf den gegenüberliegenden Bühnenflügel zu stellen, wo Ramos stand (Tesoro 1996; Timberman 1992; Timberman 1991).

Santiago (19,72 %), Eduardo Cojuangco, Jr. (18,17 %), Ramon Mitra, Jr. (14,64 %) und sogar hinter Imelda Marcos (10,32 %). Die römisch-katholische ehemalige Agrarreformministerin, Richterin und Antikorruptionsaktivistin Miriam Defensor-Santiago hatte zwar auch mit einem relativ glaubwürdigen reformorientierten Programm Wahlkampf gemacht und versprochen, sämtliche Korruptionsnetzwerke zu zerschlagen. Sie galt jedoch als autoritäre und unberechenbare Frau, die kaum in der Lage war, sich gegenüber der Armee und ihren Seilschaften zu behaupten (Timberman 1992; vgl. Thompson 1996; Youngblood 1998; M. Lane 1991). Villanuevas Lagerwechsel erwies sich auch für ihn persönlich nützlich. Nach Ramos' Wahlsieg wurde er zum geistlichen Berater und Privatkaplan des Präsidenten und besaß fortan regelmäßigen Zugang zum Regierungspalast. Auch für einige hochqualifizierte PJM-nahe Figuren zahlte sich der Lagerwechsel Villanuevas aus, etwa für den Juristen und Menschenrechtsanwalt Magtanggol Guinigundo,<sup>67</sup> ein langjähriger Villanueva-Vertrauter und Unterstützer der INTERCESSORS (IFP), der als Vorsitzender der PRESIDENTIAL COMMISSION ON GOOD GOVERNMENT ins Ramos-Kabinett geholt wurde, um ein Antikorruptionsprogramm zu implementieren (Wourms 1992, 69; Badua 1993, 35).

Eine Woche nach dem Wahlsieg organisierte *PJM* eine Großveranstaltung, die als „Ramos-Salbungszereemonie“ (*anointing ceremony*) bekannt wurde, weil sie bewusst einer alttestamentlichen Königsalbung nachgestaltet war. Dies ermöglichte es Villanueva und seinem Leitungsstab, ihren Aufstieg in den Vertrautenkreis des Präsidenten öffentlich zu feiern, die eigene, im Rückblick erfolgreiche politische Entscheidung im Zusammenhang mit dem Narrativ der übernatürlichen Offenbarung zu zelebrieren und damit geistliche Autorität zu markieren. Schließlich bot sie Villanueva eine Plattform, um sich als priesterlicher Salbungsbeauftragter inszenieren. Diese symbolische Salbung des Präsidenten schrieb diesem (nicht aber der demokratisch gewählten Regierung und dem Staat als solchen<sup>68</sup>) eine (Macht-)Position

---

<sup>67</sup> Dieser *Magtanggol Guinigundo* ist nicht zu verwechseln mit dem ebenfalls Villanueva nahestehenden Kongressabgeordneten von Valenzuela Magtanggol T. Gunigundo I (geb. 1964) oder dem LONDON SCHOOL OF ECONOMICS ausgebildeten Ökonomen Diwa Guinigundo, der bis 2015 das Amt des stellvertretenden Vizepräsidenten der Philippinischen Zentralbank (*Deputy Governor*, BANGKO SENTRAL NG PILIPINAS) innehatte.

<sup>68</sup> Darin liegt ein entscheidender Unterschied zwischen der Rhetorik Villanuevas und der der Rekonstruktionisten sowie der Rhetorik jener Schlüsselfiguren aus der rechtspolitischen *Third Wave* kommen. Im Gegensatz zu den Letztgenannten trat Villanueva konsistent als Verfechter der Volkssouveränität auf. Dies zeigt sich an seinen Bewertungen der Präsidentenstürze von EDSA 1 und EDSA 2 sowie mit Blick auf das Ergebnis der Ramos-Wahl. Es zeigt sich aber auch an den Wahlslogans seiner Partei „People Equals Power“ und an der Massenkundgebung, die er anlässlich des Wahlbetrugs organisierte, in der er den Wahlbetrug denunzierte, durch den Gloria Macapagal-Arroyo an die Macht kam, und woraufhin Villanueva von ausländischen Nachrichtendiensten unter Beobachtung genommen wurde (Mananghaya und Punay 2004; Castañeda 2005; Cable: 05MANILA3231\_a 2005; Pew 2006; Maltese und Eßel 2016, 275; vgl. aber Punay 2005). Zuvor hatte die amtierende Präsidentin Macapagal-Arroyo in einem Geheimgespräch (das scheinbar von Ramos oder dessen Protegé Jose de Venecia arrangiert wurde) versucht, Villanueva zu überreden, seine Präsidentschaftskandidatur zurückzuziehen und ihm dafür einen Kabinettsposten



zu, die dem Christentum, dessen Repräsentationsanspruch Villanueva gleich mit erhob, eindeutig unterordnete (D. S. Lim 2009, 244; vgl. E. Villanueva 1992).

In der Summe führte das Wahljahr 1992 der evangelikalen und pfingstlichen Community zweierlei vor Augen. Erstens, es war prinzipiell möglich, als politisches Gewicht in der Gesellschaft wahrgenommen zu werden. Zweitens, dass dafür allerdings geschicktes politisches Taktieren erforderlich war, und dies nur gelingen konnte, wenn sich die zahlenmäßig weniger starken Kirchen hinter umstrittene Akteure wie Villanueva stellten. Die Rede von der unbedingt nötigen Einheit des „Leibes Christi“ (*Body of Christ*) erhielt durch diesen machtpolitischen Aspekt, der die kirchenpolitische Frontstellung im Vorfeld des *Lausanne II Kongresses* in Manila nunmehr unmittelbar mit dem nationalen Präsidentenamt und dem Zugang in die höchsten Regierungskreise des Landes verband, eine neue Dimension. Bald sollte sie auch die Gründung pentekostaler Parteien legitimieren (Badua 1993, 11; Pascual 2003; Caña 2009, 53; Esguerra 2013).

### 2.2.2. Ramos und die antikatholische Blockbildung (1992-1997)

Ramos' Wahlsieg als erster nicht-katholischer Präsident, der aus einer Mainlinekirche mit „konservativ evangelikaler Tradition“ kam (vgl. Sitoy 1989; Sitoy 1997), und nun ein Land regierte, dessen Bevölkerung zu 84 % römisch-katholisch war (Abad 2002, 338), kann mit Blick auf die Selbstwahrnehmung und Identitätsbildung der Pfingstkirchen kaum überschätzt werden. Seine Amtsübernahme sollte aber auch für die charismatische Massenbewegung EL SHADDAI folgeträftig sein und sich somit unmittelbar auf die römisch-katholischen Teile des philippinischen Pentekostalismus auswirken.

Um die neuerlangte Macht zu sichern und die eigene Regierung innerhalb einer von traditionellen römisch-katholischen Eliten dominierten Politik und einer römisch-katholischen Mehrheitsgesellschaft handlungsfähig zu machen, setzte Ramos die Strategie fort, die sich in

---

versprochen (vgl. Bandoc 2003; Soliven 2003). Die Wahlniederlage gegen Benigno Aquino III im Jahr 2010 nahm Villanueva hingegen umgehend an und lud Letzteren zum folgenden Kirchenjubiläum von JIL ein, ebenso akzeptierte er auch seine verlorene Senatorenkandidatur (GOVPH 2011; E. C. Villanueva 2013). Schließlich und am aussagekräftigsten zeigt sich dies im Zusammenhang mit jenen Situationen, in denen sich das beharrliche Zitieren von Kampfparolen zur Volkssouveränität nachteilhaft auf seine bequemen und relativ gesicherten Kontakte in den Regierungspalast auswirken würde, etwa als er sich gegenüber der linksliberalen, meistgelesenen Tageszeitung *Philippine Inquirer* öffentlich über Präsident Benigno Aquino III (zu dem er direkten persönlichen Zugang hatte und in dessen Kabinett sein Sohn Joel Villanueva war) empörte und zu Protokoll gab: „President Aquino Heard His Bosses but He's Not Listening“ (Esguerra 2013). Der scharfzüngige Satz fiel im Kontext eines 10-Milliarden PHP schweren Korruptionsskandals und nachdem Villanueva und andere CLAP-Leiter sich offiziell an einer millionenstarken Massendemonstration beteiligt hatten, in der die Abschaffung des PDA-Fonds (*Priority Development Assistance Fund*, gewöhnlich als *Pork Barrel* bezeichnet) forderte, von dem seine Kirche in der Vergangenheit profitiert hatte (T. G. Santos 2013; Espiritu 2014; Sidel 2014).

seinem Wahlkampf bewährt hatte: die Bildung eines gegenhegemonialen Blocks<sup>69</sup> durch aktive Förderung sämtlicher Kräfte, die entweder protestantisch oder anderweitig dezidiert kritisch gegen über der Bischofskonferenz CBCP eingestellt waren. Dies führte dazu, dass die Spannungen zwischen dem Villanueva/PJM-Kreis und den übrigen evangelikalen und älteren pfingstlichen Denominationen bald jener pragmatischen Logik wichen, die seit dem Lausanne II Kongress in Manila und der Gründung der Zeitschrift *Ministry Digest* (MD) im Zweifelsfall richtungsweisend gewesen war.

Ramos' Erfolg, Mike Velarde an seine Administration zu binden, wirkte sich auch auf die EL SHADDAI-Bewegung konsolidierend aus. Durch Velardes Nähe zu Ramos gelang es ihm, in Partnerschaft mit Villanueva, die Gemeinschaftsrechte für den TV-Sender CHANNEL 11 zu erhalten. Die beiden populärsten Einzelfiguren des philippinischen Pentekostalismus waren nun ein Beteiligungsunternehmen, das einen eignen Fernsehkanal besaß, und ihren Bewegungen weitere Expansionsmöglichkeiten bot. Im Gegenzug erwartete Ramos, dass sein Vorhaben, moderne Familienplanungsmethoden zum Zwecke der Bevölkerungskontrolle zu etablieren, nicht blockiert wurde – was Velarde einfach fiel, da er eine pragmatische Morallehre vertrat und auch bei anderen römisch-katholischen Lehren auf Distanz ging. Mittelfristig löste Velardes Assoziation mit Ramos' Bevölkerungspolitik jedoch eine neue Zuspitzung der Spannungen zwischen dem EL SHADDAI-Gründer und der Katholischen Bischofskonferenz CBCP aus. Diese sollte einflussreiche Teile von EL SHADDAI gegen ihren Leiter aufbringen. Dies führte kurzfristig zu einer innerkatholischen Stärkung der COUPLES FOR CHRIST. Langfristig hatte es einen Kurswechsel zur Folge, der darin mündete, dass ausgerechnet aus EL SHADDAI wenige Jahre später eine Parteiliste hervorging, die zu den effektivsten Gegnern moderner Reproduktionsgesundheitsgesetze wurde (vgl. Kho 1992; Youngblood 1998; Abueva 2006; Natividad 2012; R. E. N. Rivera 2008, 72; Wiegele 2013).

Eine weiterer Synergieeffekt, den sich Ramos im Zuge seiner Blockbildung zu Nutzen machte, bestand in der Implementierung eines landesweiten *Programms zur Wiederherstellung der Moral* (*Moral Recovery Program*). Dieses baute auf Moralschulungs- und Antikorruptionsprogrammen auf, die er uns seine Schwester Senatorin Leticia Ramos-Shahani bereits in den 1980er Jahren im Militärwesen erprobt hatten. Per Präsidialdekret wurden sie nun für alle staatlichen Behörden als verbindlich erklärt und sollten eine beachtliche Breitenwirkung

---

<sup>69</sup> Die Hauptantagonisten stellten hierbei vor allem die traditionellen Kräfte der römisch-katholischen Intelligenz und die CBCP dar (vgl. D. S. Lim 2009, 243; Kessler und Rüländ 2008, 3, 169; Pew 2006; Schmetzer 1997; Hamon 1997, 183; Kho 1992). Velarde begab sich zu dieser Zeit noch sehr häufig auf direkten Konfrontationskurs mit der CBCP (Wiegele 2005).

erreichen (vgl. Jones 1986; Ramos-Shahani 1988; Ramirez 1988; Aquino 1991). Bei der Umsetzung seines *Moral Recovery Program* rief Ramos maßgeblich das ehrenamtliche Engagement evangelikaler und pentekostaler Gruppen ab, die sich davon geschmeichelt fühlten (J. A. Galaraga und Dimalanta 1992; Kabisig People's Movement 1993; Maggay 1993; PCEC 1996). Die evangelikalen und pfingstlichen Lokalgemeinden sahen darin auch eine Gelegenheit, ihren sozialen und lokalpolitischen Einfluss zu erweitern, der auf Grund ihrer sozioreligiösen Normabweichung traditionell sehr gering war. Zur Legitimierung aktivierten sie dabei einmal mehr die Ekklesiologie und Missiologie des nationalen Transformationsauftrags. Es kam zu einer vergleichslosen nationsweiten Gründungswelle von Pastoralallianzen (*ministerial fellowships*), die die abgelegenen Bergregionen erfasste (vgl. Taniajura 2010; Javier 2005).

Diese Synergie wurde zusätzlich durch das Inkrafttreten des sogenannten *Local Government Unit Code* (LGU) beflügelt. Durch das Lokalregierungsgesetz wurden etliche Kompetenzbereiche, für die zuvor nationale Agenturen verantwortlich gewesen waren, an Provinzen und Kreisgemeinden delegiert. Nichtregierungsorganisationen (NGO), *Peoples' Organizations* (PO) *Cause-oriented Groups* (COG) und *Faith Based Organisations* (FBO)<sup>70</sup> erhielten auf lokalpolitischer Ebene ein erhebliches Mitbestimmungsrecht. Dies sollte die Staatskasse entlasten und Korruptionspotentiale auf lokaler Ebene durch höhere Bürger- und Bürgerinnenbeteiligung verringern. Die pfingstlichen Lokalkirchen, die sich fortan konsequent registrieren ließen, um als FBOs auftreten zu können, konnten nun auf eine Weise aktiv werden, die zu ihren besonderen Kompetenzen und ihrem Bildungshintergrund passte. Durch den Zusammenschluss zu Pastoralallianzen (*ministerial fellowships*) konnte außerdem eine einheitliche Repräsentation gegenüber der Lokalregierung gebildet werden. Dies erhöhte zusätzlich die Präsenz im öffentlichen Raum und verhalf zu einer Maximierung der Möglichkeiten, im Rahmen des Moralwerteprogramms Bibelstunden in öffentlichen Regierungs- und Polizeistellen durchzuführen.

Durch diese Entwicklungen kam es auf der unteren Leitungsebene der weiteren evangelikalen Bewegung zu einem theologischen Austausch, der auch auf die nationalen

---

<sup>70</sup> PO unterscheiden sich von NGOs darin, dass die Trägerinnen und Träger dieser Gruppen, deren Interessen mit den Nutznießern selbiger identisch sind, während NGOs Mitglieder oftmals auch andere Interessengruppen vertreten können, etwa wenn sich NGOs, die aus der Mittelschicht kommen, für Slumbewohnerinnen und Slumbewohner einsetzen. COGs hingegen sind Freiwilligeninitiativen, die aus einem situativen und oft punktuellen Anlass entstehen und auf Netzwerken dyadischer Beziehung beruhen. Entsprechend zeichnen sie sich durch noch größere Heterogenität und Kurzlebigkeit aus (Abinales und Amoroso 2005, 237; Kimura 2003, 279; Putzel 1998, 78). Wenn nicht anders spezifiziert, wird der Einfachheit halber im Folgenden NGO im inklusiven Sinn verwendet.

Schlüsselfiguren zurückwirken sollte. Die 1990er Jahre waren die Dekade der Pastoralallianzen, mit der eine Pentekostalisierung etlicher Evangelikaler einherging. In der zweiten Hälfte der 1990er sollte sich die Selbstbezeichnung „baptikostal“ (*bapticostal*), die von Persönlichkeiten wie Jun Vencer geprägt wurde, dem Vorsitzenden des Evangelikalen Kirchenrats PCEC, praktisch etabliert haben (vgl. Taniajura 2010; Javier 2005). Ein Blick auf das Impressum der Zeitschrift *Evangelicals Today*<sup>71</sup> zeigt, dass „baptikostal“ mehr als eine leere Formel war.<sup>72</sup> Die Auflistung der internationalen Redakteure nannte beispielsweise ausschließlich Theologen, die dezidiert pfingstlich-charismatische Ansichten vertraten.<sup>73</sup> Im Jahr 1994 berichtete *Evangelicals Today and Asia Ministry Digest* unter der Überschrift „Leaders Summit: Nation-Building ‚Body‘ Formed“ von einem selbst organisierten Gipfeltreffen für Leitungspersonen, bei dem auch das Verhältnis zu den übrigen Religionsgemeinschaften der Nation diskutiert wurde (Charis News Services 1994). Die „Baptipentekostalisierung“ weiter Teile des PCEC trug allerdings dazu bei, dass das Verhältnis zu den sogenannten radikalen Evangelikalen um ISACC der Anthropologin Melba Maggay weiter abkühlte. Die Vorbehalte dieser progressiven, befreiungstheologisch informierten evangelikalen Denkfabrik gegenüber pentekostalen Christentum verhärteten sich (vgl. D. S. Lim 2009).

Eine ähnliche Dynamik löste das LGU-Gesetz auch auf der römisch-katholischen Seite aus. Hier beflügelte es die Gründung folgenreicher sozialpolitischer Projekte innerhalb der charismatischen Massenbewegung COUPLES FOR CHRIST, die unter der Schirmherrschaft der Bischofskonferenz CBCP implementiert wurden und eine große Ausbreitung innerhalb der Bevölkerung erfuhren. Sie führten zu einer weiteren Expansion der charismatischen Erneuerung innerhalb der Bevölkerung, die ein bischofskonferenzfreundliches Gesicht trugen. Die Polarisierung zwischen den COUPLES und EL SHADDAI (die auf Grund ihrer größeren Distanz zur Bischofskonferenz von der Ramos-Administration bevorzugt wurde), verschärfte sich (R. E. N. Rivera 2008, 72, 80–113; Wiegele 2013).

---

<sup>71</sup> ET war das Hauptpublikationsorgan des Evangelikalen Kirchenrats PCEC. Spätestens 1995 fusionierte die Zeitschrift mit *Galaragas Asia Ministry Digest* (ehemals *Ministry Digest*, MD), der nebst Jun Vencer und Efraim Tendero zeitweise auch Chefredakteur war.

<sup>72</sup> Unter den Kirchenleitern, die den PCEC Aufsichtsrat konstituieren, finden sich von Leo Alconga, dem PJM Generalsekretär, über die etablierten wichtigsten Exponenten der Pfingst denominationen bis hin zu Vorstandsmitgliedern einiger traditionell cessationistischer Denominationen alle wichtigen Namen der Manila CLAP-Szene. Villanuevas Name erscheint allerdings nur als Kolumnist.

<sup>73</sup> Diese lauten: „Dr. Loren Cunningham, Founder, *Youth With A Mission*; Dr. Jack Hayford, Senior Pastor, *Church on the Way*, Van Nuys, California, USA; Dr. Peter Wagner, *Fuller Theological Seminary*, USA; Dr. David Yonggi Cho, Senior Pastor, *Central Gospel Church*, Yoido Seoul Korea“ (PCEC 1998, Hervorhebungen original).

Ramos' Blockbildung führte jedoch auch zu einer neuen Annäherung auf der nationalökumenischen Ebene. Die evangelikalen und pfingstlichen Kirchen, die in der allgemeinen Wahrnehmung als „antiökumenischen“ galten (vgl. Elwood 1967; Cunningham 2003) begannen sich erstmals institutionsstrukturell auf Augenhöhe zur römisch-katholischen Kirche wahrzunehmen. Der Grund dafür war die Präsenz eigener Schlüsselfiguren in den höchsten Regierungsetagen und der Rückhalt des Präsidenten dank ihres Engagements im Moralwerteprogramm. Dadurch gelang es Ramos, wichtige Schlüsselfiguren der CLAP und der PJM dazu zu bewegen, über den Evangelikalen Kirchenrat PCEC und auf Empfehlung des mainlineprotestantischen Nationalen Kirchenrats NCCP dem NATIONAL ECUMENICAL CONSULTATIVE COMMITTEE (NECC) beizutreten. Dieser hatte faktisch eine interreligiöse Funktion. Er sollte etwa die Friedensgespräche mit islamischen Gruppen unterstützen, bei denen Ramos der Plausibilitätskraft religiöser Idiome mehr zutraute als professionellen Unterhändlern (D. S. Lim 2009, 241). Die Folge dieser Neupositionierung auf der ökumenischen und interreligiösen Bühne war, dass sich die offiziellen Beziehungen der Pentekostalen zu den Mainlinekirchen besserten und in der Polemik gegenüber der römisch-katholischen Kirche abgerüstet wurde.

Als 1995 die Friedensverhandlungen mit der MORO NATIONAL LIBERATION FRONT (MNLF) begannen, der islamistisch-sozialistisch geprägten Guerillaarmee, mit der sich die Regierung seit den 1970er Jahren im Krieg befand, gab der PCEC erstmalig eine öffentliche Verlautbarung heraus, die den Friedensprozess befürwortete (D. S. Lim 2009, 272; Punzalan 2016, 133–76). PJM schloss sich hierbei ähnlich wie die älteren Pfingst denominationen dem PCEC an. Dies bot sich an, weil der PCEC auf Grund seiner schriftlich institutionalisierten Organisationsstruktur besser als Gegenüber für Regierungsagenturen auftreten konnte. Mit Leo Alconga, dem PJM-Generalsekretär, der auch im Vorstandskreis PCEC bestimmte Leitungsfunktionen wahrnahm, bestand allerdings eine Personalunion zwischen PJM und PCEC (D. S. Lim 2009, 272). Villanueva, der auf Grund seiner Rolle als geistlicher Berater Präsident Ramos' als Teil der Regierung galt, nutzte diese Personalunion aus, um sich stärker auf den Ausbau seines öffentlichen Images und seines eigenen JIL-Dienstes zu konzentrieren (etwa durch internationale Vortragsreisen), ohne sich vollends von den übrigen Leitern und Leiterinnen zu isolieren. Dies entsprach dem globalpfingstlichen Trend, Megakirchen nicht nur als quasi-denominationale Netzwerke, sondern dezidiert als eigene „religiöse Marke“ (Emling und Rakow 2014) zu etablieren, mit eigenem Logo, ausgebauter PR-Maschinerie und globalen Kooperationspartnern im weiten Spektrum religiöser Sinn- und Engagementangebote. Zeitzeugen zufolge sahen PCEC-Mitgliedskirchen und etliche PJM-Leiter darin zwar einen

„JIL-Möchtegern-Snobismus“ (*JIL tried to be snob*), eine Selbstverliebtheit und Megalomanie. Insgesamt überwog innerhalb der evangelikalen und pfingstlichen Kirchen aber die pragmatische Einsicht, dass ein einheitliches Auftreten in der Öffentlichkeit notwendig sei und Villanueva ein gutes Aushängeschild war.

Jenseits der gegenhegemonialen Formation zum römischen Katholizismus blieben die Spannungen zwischen den Leitungsfiguren des PCEC, der PJM, dem JIL-Hauptleiter Villanueva und dem ISACC jedoch erhalten. Dies galt auch im Hinblick auf die unterschiedlichen Auffassungen zu den praktischen Implikationen der Transformationstheologie. Einerseits entstanden am Manila ASIA PACIFIC THEOLOGICAL SEMINARY (APTS, der ostasiatischen Hauptausbildungsstätte der US-amerikanischen ASSEMBLIES OF GOD) Arbeiten, in denen philippinische Pentekostale zu einem pfingstlich-theologisch begründeten Sozialengagement aufriefen und Formen pfingstlicher Befreiungstheologie erprobten (Suico 1993). Andererseits begann IFP, der Fürbitte- und Lehrarm der PJM, eigene Publikationen herauszugeben, die auf den ersten Blick eine scharfe Abgrenzung zur Befreiungstheologie darstellten. Zentrale nationalpolitische und kirchenpolitische Ereignisse – die „EDSA Revolution“, der *Lausanne II Kongress*, die von Militärcoups gebeutelte Präsidentschaft Aquinos, die Auflösung der US-Militärbasen und Ramos’ „protestantische“ Machtübernahme – wurden hier erstmalig in ein Narrativ festgeschrieben, das im Stile der Geistlichen Kampfführungstheologie C. P. Wagners und Cindy Jacobs den Titel *Redeeming the Land* trug. Diese schienen zunächst einer rechtspolitischen Agenda das Wort zu führen. Entsprechend wurde dieses Vorgehen von linksliberalen Persönlichkeiten der Philippinen – allen voran ISACC – als reaktionäre oder aber als US-rekonstruktionistische Theologie gedeutet und pauschal als Dominionismus denunziert (vgl. Diamond 1989; Rose 1996). Bei genauerem Blick stellte das philippinische *Redeeming*-Narrativ an entscheidenden Stellen jedoch auch hier eine praktische Subversion der Theologien eines C. P. Wagners oder einer Cindy Jacobs etc. dar, weil die selben Schlagworte hier von ehemaligen Aktivistinnen verwendet wurden, die aus einer Position der sozialen, ökonomischen und politischen Minderheitenrolle sprachen (Badua 1993; vgl. Perry 1992).

Die Spannungen und die mit ihnen verbundenen Konkurrenzverhältnisse der einzelnen pfingstlichen und evangelikalen Schlüsselfiguren brachen an die Oberfläche, als Ramos gegen Ende seiner Amtsperiode<sup>74</sup> eine Verfassungsänderung vorschlug. Der sogenannte *Charter*

---

<sup>74</sup> Über die Errungenschaften und Rückschläge der Präsidentschaft Ramos’, die allgemein betrachtet zu den besten gehörte, die das Land bis zur Präsidentschaft Benigno Aquino III (2010-2016) erlebte, und die insbesondere mit Blick auf die Nationalökonomie und auf die politische Stabilisierung des Landes erfolgreich war, ist sich die

*Change* Vorstoß (kurz: „Cha-Cha“) sollte ihm eine zweite Amtszeit ermöglichen. Dies löste eine scharfe Polemikkampagne gegen ihn aus, die vor allem von römisch-katholischen Eliten getragen wurde. Befürwortung fand Ramos vor allem in der Wirtschaftslobby sowie bei US-amerikanischen Interessengruppen und mittelständischen Unternehmerfamilien, denen die ökonomischen Liberalisierungen Ramos' zugutegekommen waren. Daneben gab es aber auch Intellektuellenkreise, die Ramos' durchweg positive Regierungszeit anerkannten. In seinem Verfassungsänderungsantrag sahen sie jedoch den ersten Schritt zu einer Rückkehr zum autokratischen System (Abinales und Amoroso 2005, 242–65; Abueva 2006).

Innerhalb der Pfingstbewegung war das Feld geteilt. Die römisch-katholischen COUPLES FOR CHRIST, die als hierarchietreu galten, artikulierten den dezidiertesten Widerstand gegen den Vorschlag zur Verfassungsänderung (R. E. N. Rivera 2008, 161–62). EL SHADDAI nahm hingegen eine ambivalente Position ein, die mit Velardes Nähe zu Ramos zusammenhing. Ähnlich verhielt es sich auch mit den evangelikalischen Teilen der Pfingstbewegung. Hier trat Villanueva, der mehr als alle anderen von Ramos' Präsidentschaft profitierte,<sup>75</sup> als der

---

Forschung uneins. Dies liegt vor allem daran, dass vom makrowirtschaftlichen Wachstum bei der Bevölkerung so gut wie nichts ankam, und die Rolle der Dürreperiode El Niño und der Asienkrise von 1997 unterschiedlich beurteilt wird (Diokno 1997; Youngblood 1998, 5; Hanisch 2001; MacIntyre 2003, 31–32; Abinales und Amoroso 2005, 256–58; Abueva 2006; Bernardo 2008, 27–47; Baylon 2010, 149–61).

<sup>75</sup> Villanuevas Nähe zu Ramos war es auch zu verdanken, dass JIL im Jahr 1998 im Rechtsstreit um die Eigentumsrechte von CHANNEL 11 zugesprochen bekam (UCA News 1998; Manila Standard 1998). Die einflussreiche Medien- und Nachrichtenagentur GMA Network ist ein Unterpächter von CHANNEL 11 (später *Zoe TV-CHANNEL 11*). Dadurch ergibt sich eine Interessen- und Loyalitätsdynamik, die für die Quellenfrage der vorliegenden Arbeit nicht unwesentlich ist. Pfingstliche Artikulationen zu Politik und Gesellschaft kommen in den Philippinen nicht drum herum, sich positiv oder negativ an Villanueva abzuarbeiten. Auf Grund von Villanuevas gesellschaftlichem Einfluss als *der* evangelikale, pfingstlich-charismatische, wiedergeborene Politiker konnten Informanten und Informantinnen ihre jeweils eigenen identitätspolitischen Positionierungen nicht ohne Verweis auf Villanuevas Praxis und öffentliche Person formulieren, sofern sie in ihrer Identität als Christen und Christinnen zentral angesprochen werden (dies war selbst bei Mainlineprotestanten der Fall, wobei diese sich dann auf ältere Figuren wie etwa Salonga und andere beziehen konnten). Somit ist es aber praktisch unmöglich, ihre Aussagen zu kontextualisieren und zu deuten, ohne die Ereignisse und Aussagen Villanuevas zu rekonstruieren, auf die sie sich beziehen. Diese lassen pfingstliche Informanten und Informantinnen jedoch bei informellen Interviews in der Regel (sowohl bewusst als auch unbewusst) unerwähnt oder sie schildern nur auf sehr verkürzte Weise – nicht zuletzt auch, um ihre eigenen Meinungen als möglichst unabhängig von der diskursiven und kirchenpolitisch gefühlt allgegenwärtigen JIL-Konkurrenz darzustellen. Die Forschung müsste daher eine minutiöse Archiv- und Primärquellenarbeit betreiben, um ein historisch belastbares Narrativ der Ereignisse um Villanueva und JIL zu sichern, das es ermöglichen würde, im Abgleich mit den kursierenden Narrativen dann die spezifischen identitätspolitischen Bezugnahmen einordnen zu können, die in den Artikulationen (bewusst oder unbewusst, positiv oder *ex negativo*) begegnen. Da eine intensive Archiv- und Primärquellenarbeit im Rahmen des Forschungsprojektes nicht möglich war, musste stärker auf die öffentliche mediale Berichterstattung über Villanueva rekurriert werden, die auf Grund des primären Forschungsinteresses an der negrensischen Stadt Dumaguete nicht ohne weiteres zugänglich waren. Bei einer Einordnung der öffentlich-medialen Berichterstattung stoßen ausländische Forschende, die nur für einen begrenzten Zeitraum unmittelbarer Teil des Diskurses vor Ort sind, jedoch nicht nur auf die allgemeinen in der Ethnologie bekannten Schwierigkeiten. Mit Blick auf die Philippinen wird dies dadurch verschärft, dass der Diskurs über Religion, Politik und Gesellschaft hochgradig ideologisiert und viele Medienunternehmen im Privatbesitz mächtiger Eliten sind, weshalb die Philippinen zwar südostasienweit als das Land gelten, das über eine der höchsten Pressefreiheitslagen verfügt (auf der weltweit belegt es den 141. Platz von 180), in den letzten 25 Jahren zugleich jedoch das weltweit

engagierteste Verteidiger des Cha-Cha-Vorschlags hervor (D. S. Lim 2009, 263). Die profilierteste Kritik an einer Verfassungsänderung und an der pfingstlichen Unterstützung für den Vorschlag des Präsidenten kam hingegen von der progressiv-evangelikalen ISACC-Gründerin Melba Maggay. Diese kritisierte Ramos' Machterhaltungsinteresse und erklärte, dass eine dritte Verfassungsänderung innerhalb von drei Dekaden unabhängig von der amtierenden Regierungsperson demokratiegefährdend sei. Als einflussreichster pfingstlicher Cha-Cha-Kritiker trat hingegen Butch Conde, der Gründer der BREAD OF LIFE (BOL), auf. Ein Blick auf seine Artikulationen sind erhellend, um politische Dynamiken des philippinischen Pentekostalismus nachzuvollziehen (vgl. D. S. Lim 2009, 263).

Conde war wegen der Expansion seiner Kirche BREAD OF LIFE (BOL) und durch eigene von Villanueva unabhängige Kontakte in politischen Kreisen der größte Konkurrent Villanuevas geworden. In einem ausführlichen Zeitungsartikel, der nicht zufällig im *Philippine Daily Inquirer* erschien,<sup>76</sup> nahm Conde eine unmissverständliche Gegenposition zu den pfingstlichen pro Cha-Cha-Lobbyisten um seinen Erzrivalen ein. Der Artikel, der bereits im Untertitel die Distanz Conde zu Ramos und zum Cha-Cha Vorstoß markierte,<sup>77</sup> begann mit der Wiedergabe eines *Inquirer*-Berichts über die Hinrichtung von zwei Kriminellen in Mindanao. Das Urteil war vom Scharia-Gericht der MORO ISLAMIC LIBERATION FRONT (MILF) vollstreckt worden. Auf Anklagen, dass dies rechtswidrig sei, hatte der MILF-Exponent Ghadzali Jaafar erwidert, dass die MILF die philippinische Verfassung nicht anerkenne, sondern nur das göttliche Sharia-Recht. In dieser Argumentation sah Conde eine Parallelität zwischen der pro-Ramos und pro-Cha-Cha Lobbygruppe um Villanueva und der MILF. Beide begründeten ihre Agenda im Rückgriff auf göttliche Offenbarung und auf eine direkte Übertragbarkeit biblischer Schriftpassagen auf gesellschaftliche Fragen. Das Problem sei, dass damit keine Transformation der Nation, sondern der „Kollaps der Sozialordnung“ erreicht werde. Auf

---

drittgefährlichste Land für Berichterstatter war (ROG 2015; Ng 2015; Associated Press 2016). Zusammenfassend gilt es daher, diese Verflechtung zwischen akademischer Wissensproduktion, Politik, Medienmacht und konkreter Ressourcenverfügbarkeit im Blick zu behalten und die Erforderlichkeit zusätzlicher Forschung zu betonen.

<sup>76</sup> De Tageszeitung *Inquirer* galt als das Konkurrenzblatt des *Philippine Daily Star*, in dem Villanueva regelmäßig eine Kolumne schrieb. Die beiden linksliberalen Tageszeitungen waren damals schon die auflagenstärksten des Landes.

<sup>77</sup> Die Einleitung von Condes Artikel, der in der Kolumne „Wittenberg Cathedral“ erschien, lautete, „The October 9,1997 *Inquirer* ominously reports Senator Edgardo Angara's remark, ‚... the incident could be a sign of a breakdown of social order.‘ Cotabato City – In the face of condemnation by the government officials, the Moro Islamic Liberation Front yesterday justified the execution Monday of two alleged criminals convicted by an MILF-run Sharia court in Lanao del Sur. ‚The MILF does not recognize the Philippine constitution,‘ MILF chief negotiator Ghadzali Jaafar told the *Inquirer*. ‚We abide by the Sharia laws which (mete out) death to those who committed heinous crimes.‘ ‚Philippine laws are man-made while Islamic laws are made by God. This is legal because this is in accordance with the Holy Koran,‘ he added“ (C. L. Conde 1997b, Hervorhebung original).



christlicher wie auf muslimischer Seite sei ein derartiges Handeln kein demokratisches politisches Engagement (*involvement*), sondern eine demokratiegefährdende politische Einmischung (*interference*), die letztendlich der fundamentalistischen Logik der „Kreuzzüge“ und der „Bartholomäusnacht“ folge. Dagegen schlug Conde vor, die moderaten Kräfte durch alle Bevölkerungsgruppen hindurch – religiös und nicht-religiös – zu stärken und anhand der demokratischen Prozeduren, die es einzuüben und nicht außer Kraft zu setzen galt, eine offene pluralistische Debatte zu führen (C. L. Conde 1997b). Neben Conde gab es auch andere Pentekostale, die gegen die Verfassungsänderung waren, nämlich die konservativen Kräfte innerhalb des Evangelikalen Kirchenrats PCEC. Obwohl diese auf Conde Bezug nahmen, gründete sich ihre Ablehnung allerdings in einer prinzipiellen Skepsis gegenüber parteipolitischer Positionierung in dermaßen heiklen Angelegenheiten (vgl. D. S. Lim 2009, 263). Damit fanden sich das progressiv-evangelikale ISACC, BREAD OF LIFE und der PCEC faktisch im selben Lager wie die römisch-katholischen Eliten, die zu den allerschärfsten Cha-Cha Gegnern gehörten.<sup>78</sup> Geduldet von der CBCP und im Rückgriff auf die Infrastruktur der COUPLES griffen einige von ihnen zu zweifelhaften Aktionen (etwa „Informationskampagnen“ zu Ramos’ Antitetanus-Impfprogramm, bei dem zusammen mit dem Impfstoff schwangerschaftsverhütende Medikamente mitverabreicht worden seien), um ihre verlorene politische Vormachtstellung zurückzuerlangen (vgl. Schmetzer 1997; Youngblood 1998; Abueva 2006). Dies führte zu komplizierten Verflechtungen, so dass Pentekostale und Evangelikale, die eine Verfassungsänderung ablehnten, nun vor erneuten Verratsvorwürfen standen, an der Befreiung und am Wohl der Nation nicht interessiert zu sein.

Angesichts des Widerstands weiter Teile der Bevölkerung und einflussreicher katholischer Eliten gab Ramos seine Verfassungsänderungspläne auf.<sup>79</sup> Dadurch wurde klar, dass die

---

<sup>78</sup> Dies veranlasste Conde dazu, in einem Zeitungsartikel eine scharfe Kritik an der Katholischen Bischofskonferenz und insbesondere an ihrem konservativen Hauptexponenten Kardinal Jaime Sin, der katholischen Hauptikone der „EDSA I Revolution“, zu veröffentlichen, die Conde in mainlinekirchlichen Kreisen wiederum den Vorwurf einbrachte, ein Ökumene-Gegner zu sein (C. L. Conde 1997a; vgl. Brouwer, Gifford, und Rose 1996, 84, 103; Rose 1996, 333, 349).

<sup>79</sup> Als Präsident Joseph Estrada seinerseits 1999 einen Vorschlag zur Verfassungsänderung einbrachte, die ebenfalls einen Übergang vom Zweikammersystem zum Einkammersparlament vorsah und ihm eine zweite Amtszeit ermöglicht hätte, schloss sich Villanueva den übrigen evangelikalen und pfingstlichen Kirchenleitern und Kirchenleiterinnen an, die sich praktisch einstimmig gegen eine Cha-Cha 1999 positionierten (D. S. Lim 2009, 264). Dies brachte ihm zunächst den Ruf des Opportunisten ein, zumal Villanuevas Argumentation gegen Estradas Verfassungsänderung, Zeitzeuginnen zufolge, neben dem Verweis auf Estradas mangelnde moralische Integrität auch auf wirtschaftspolitische Argumente zurückgriff. Hierbei hob Villanueva vor allem die im Verfassungsänderungsvorschlag vorgesehene Aufhebung von Besitzrechtseinschränkungen für ausländische Firmen hervor, die der Verfassungsänderungsvorschlag vorsah. Dieser würde die philippinischen Geschäftsleute und Unternehmen völlig wettbewerbsunfähig machen. Zugleich stellte gerade dieser Passus jedoch Estradas wirtschaftspolitische Kontinuität zur ökonomischen Liberalisierung dar, die Ramos stark vorangetrieben hatte. Als Villanueva sich während des gesamten Wahlkampfes von 2004 nicht von den Kongressplänen einer

kommenden Präsidentschaftswahlen unter neuen Kandidierenden ausgefochten werden würden und es zu einer potentiellen Rückkehr zu einer „katholischen Regierung“ kommen könnte. Die Frage nach einer sinnvollen Mobilisierung und angemessenen Theologie rückte somit erneut in den Mittelpunkt. Im Zusammenhang mit persönlichen Interessenkonflikten und Konkurrenzverhältnissen führte die Aussicht auf die kommenden Wahlen innerhalb der pentekostalen und der evangelikalen Kreise zu Kontroversen und Lagerbildungen, die auf den vorherigen aufsaßen. Diesmal kam für die pfingstlichen und die evangelikalen Leitungsfiguren, die in der Öffentlichkeit und analog zu ihren katholischen Amtskollegen nun den Bischofstitel trugen, jedoch ein neuer Performanzdruck hinzu: Sowohl die Öffentlichkeit als auch das eigene Kirchenvolk erwartete von ihnen konkrete Handlungsanweisungen für die Wahlen (D. S. Lim 2009, 241).

### 2.2.3. Die Wahlen von 1998 und die Geburt der CIBAC (1997-1998)

Die wesentlichen konstruktiven Vorstöße, die das Ziel verfolgten, in den Präsidentschaftswahlen von 1998 politisches Kapital aus den Entwicklungen der 1990er Jahre zu ziehen, sollten aus dem Umkreis von JIL und insbesondere auf Initiative Villanuevas kommen. Eine wichtige Rolle sollte hierbei aber auch die charismatische Massenbewegung EL SHADDAI spielen, die inzwischen den Ruf hatte, ein ernstzunehmender Wahlblock zu sein (Tesoro 1996).

---

Verfassungsänderung distanzierte, die nach wie vor Aufhebung von Besitzrechtseinschränkungen für ausländische Firmen enthielten (Alcuitas 2004), schien der Vorwurf des strategielosen Opportunismus bestätigt. Spätestens im BANGON-Wahlprogramm von 2010, als Villanueva erneut für eine Verfassungsänderung warb, die von den Medien nun unter dem Namen „Con-con“ (für *Constitution Change*) verhandelt wurde, trat der Grund für Villanuevas oszillierende Haltung in der Cha-cha/Con-con-Frage hervor. Diese verdankte sich dem Dilemma, zwischen realpolitischer Pragmatik und linksliberaler Nationalökonomie entscheiden zu müssen. Im Jahr 1997 war Villanueva realpolitischen Erwägungen gefolgt, die darin bestanden, durch eine erneute Präsidentschaft Ramos' die eigenen Vorteile zu sichern. Im Jahr 2004 und 2010, als es weder eine Vorteilsposition zu sichern gab, diente die Verfechtung der Notwendigkeit einer Verfassungsänderung dem Ziel, sich als Politiker des Wandels zu inszenieren, und im Gestus des nicht-traditionellen Elitenpolitikers (*Anti-Trapo*) folgenreiche Änderungen anzukündigen. Die Verfassungsänderung stand hier allerdings im Dienst einer neoliberalismuskritischen Politik, die eine nationalökonomische Umverteilung anstrebte: die steuerrechtliche Autonomie der jeweiligen Regionen und insbesondere der muslimischen Teile in Mindanao, in der Villanueva den entscheidenden Schlüssel zur Lösung des Sozialkonflikts und also auch zur Lösung des Bürgerkriegs sah. In den Worten der Nachrichtenagentur GMA News, die ein kommentiertes Exzerpt des BANGON-Anwalts Teodoro „Ted“ Pascua wiedergab, hieß es mit Blick auf ein Bündnispapier (*covenant paper*), das Villanueva in Gegenwart des MILF-Sprechers Eid Kabalu unterzeichnet hatte: „In the same pact, Bangon Pilipinas candidates likewise vowed to provide Mindanao a fair share of the country's wealth. Half of the country's ten poorest provinces are in Mindanao. These are (in order of poverty incidence) Tawi-Tawi, Zamboanga del Norte, Maguindanao, Surigao del Norte, and Lanao del Sur. ‚That the injustice and deprivation suffered by Mindanao of its rightful share of the wealth of the nation will be addressed by the implementation of the ‚assured regional pie‘ policy of the Bangon Pilipinas platform...‘, the covenant said. ‚What is for Mindanao stays with and benefits Mindanao‘, it added. In explaining this, Pascua said that multinational companies build their plants in the region but pay taxes to Metro Manila local government units, where their offices are located. ‚That should not be. They use Mindanao's natural resources, yet the taxes go to Metro Manila‘ Pascua said“ (Dedace 2010b). In einem persönlichen Interview mit dem Verfasser im Mai 2013 wurde dies von Pascua bestätigt (Interview 99; vgl. VERA Files 2010).

Als 1997 die Vorbereitungen für die Wahlkampagne von 1998 begannen, standen die politischen Kandidierenden noch nicht fest. Voraussesbar war nur, dass der Vize-Präsident und ehemalige Schauspieler Estrada antreten würde. Außerdem war klar, dass erstmalig auch sogenannte Parteilisten (*party-list*) antreten durften, um sich als Vertretungen sozialer Minderheiten um maximal drei Sitze im Kongressunterhaus zu bewerben. Es war also mit einer höheren Anzahl von politischen Koalitionsoptionen zu rechnen (vgl. Wurfel 2007; Tangkia und Habradas 2001; White 2015, 147–49). Estrada genoss in den breiteren Bevölkerungsschichten große Sympathien. Vonseiten der Kirchen (katholisch wie protestantisch) wurde er hingegen auf Grund seiner Schauspielervergangenheit, seines zweifelhaften moralischen Rufs als Frauenheld und Glückspieler sowie seiner vermeintlich schlechten politischen Kompetenzen als Populist gebrandmarkt (Coronel Ferrer 2000; Hedman 2001; Abinales und Amoroso 2005, 266–72; Thompson 2010; Thompson 2013). EL SHADDAI-Mitglieder, die meist aus den sozialen Unterschichten kamen und sich an Velarde orientierten, der gut der mit Estrada befreundet war, konnten sich gut mit dem nicht-elitären Politiker identifizieren. Damit stellte sich Velarde, der durch seine Nähe zu Ramos auch schon zuvor auf Konfrontationskurs mit der katholischen Hierarchie gegangen war, erneut gegen die Empfehlung der Bischofskonferenz (Abinales und Amoroso 2005, 267–69; Youngblood 1998; vgl. Wiegele 2013). Für Estrada-kritische Kreise (pentekostal oder anders) würden sich Estradas Wahlchancen daher nur verringern lassen, wenn es gelang, einen Gegenblock zu bilden, der Estrada schwächen würde, ohne jedoch kurz vor den Wahlen zu desaggregieren. Innerhalb der Pfingstbewegung kam es zu den folgenden Dynamiken.

Aufseiten der evangelikalischen Kirchen, die ihrerseits stark gegen Estradas ausschweifenden Lebensstil polemisierten, hatte es im nationalpolitischen Machtgefüge, in den interreligiösen und kirchenpolitischen Neupositionierungen und im theologischen Diskurs unwiderrufliche Akzentverschiebungen gegeben. Die Wiederbelebung des Vorschlags des ISACC-nahen Missiologen Lim, durch kircheninterne Vorwahlen eine demokratische „Blockstimme“ zu bilden, fand keine Aufnahme (pers. Mitt. 1600L; vgl. D. S. Lim 2009, 246–47). Auf Initiative seines neuen Hauptleiters Efraim Tendero beschloss der PCEC, sich auf die Erarbeitung und Verbreitung von Kriterien zu beschränken. Sie sollten eine eigenständige, jedoch orientierte Entscheidung der Gläubigen ermöglichen. Eine direkte Identifikation mit einer einzelnen politischen Persönlichkeit wäre so vermeidbar gewesen. Im Hintergrund dieser Entscheidung stand Tenderos spezifische cessationistisch-baptistische Tradition, die ihm ein allzu pointiertes öffentliches Parteiengagement suspekt erscheinen ließ. Entscheidend war aber auch eine gewisse Desorientierung Tenderos hinsichtlich der diversen Handlungsoptionen, die seiner

mäßigen politischen Bildung geschuldet war, sowie die Befürchtung, sich auf einen Verliererkandidaten einzulassen (was an der Basis der Kirchen nur zu Spaltungen geführt hätte) (vgl. Interview 55). Die Option, die Wahlentscheidung gänzlich den Gläubigen zu überlassen und in der Öffentlichkeit nur zum abstrakten Gebet aufzurufen, ohne bewusste inhaltliche Orientierungen an die Hand zu geben, hätte die eigene Glaubwürdigkeit zunichte gemacht – war doch der Paradigmenwechsel hin zu einem politischem Engagement der Kirchen transformationstheologisch begründet worden und im Zusammenhang mit einem Schuldbekennnis erfolgt, das Evangelium zuvor zu sehr „vergeistlicht“ zu haben.<sup>80</sup> Tenderos Vorschlag war daher ein guter Kompromiss. Einem Großteil der pfingstlichen Leiter und Leiterinnen erschien er jedoch schlichtweg zu schwach. Diese waren eher von Positionen geprägt, wie der des befreiungstheologisch beeinflussten ASSEMBLIES OF GOD-Theologen Suico, der des progressiven Lim oder der des Ramos-Günstlings Villanuevas. Sie betrachteten die neue offizielle Linie PCEC als Kapitulation vor der eigentlichen Herausforderung, sich klar zu positionieren und warfen Tendero Verantwortungsflucht vor (vgl. Suico 2005a, 357; D. S. Lim 2009, 257). Während dieser Debatten beschloss Villanueva mit einigen JIL- und PJM-Leuten 1997 eine eigene Parteiliste zu gründen: CITIZENS’ BATTLE AGAINST CORRUPTION (CIBAC).<sup>81</sup> Als Minderheitenpartei sollte sie im Kongress die Opfer von systematischer Klientelpolitik und struktureller Ausbeutung vertreten und für zielstrebige Antikorruptionspolitik stehen. Villanuevas Sohn, Joel Villanueva, wurde zum Hauptkandidaten von CIBAC nominiert. Die Parteigründung blieb zunächst allerdings kaum mehr als ein Experiment innerhalb der JIL- und PJM-Kreise. Tatsächlich sollte es ihr nicht einmal gelingen, die Zulassung zu den Wahlen von 1998 zu erhalten. Ihre Nähe zu JIL setzte sie dem Verdacht aus, eine Vertretung religiöser Gruppen anzustreben, die im Parteilisten-Gesetz vom Wahlantritt disqualifizierte (Wurfel 2007).<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Dies steht analog zu einer Passage der *Lausanner Verpflichtung*, in der es hieß, „Wir tun Buße für dieses unser Versäumnis und dafür, daß wir manchmal Evangelisation und soziale Verantwortung als sich gegenseitig ausschließend angesehen haben. Versöhnung zwischen Menschen ist nicht gleichzeitig Versöhnung mit Gott, soziale Aktion ist nicht Evangelisation, politische Befreiung ist nicht Heil.“ (LCWE 1974, Abs. 5; vgl. Tizon 2008).

<sup>81</sup> Zur Rekapitulation: Im Jahr 1995 war das sogenannte Parteilisten-Gesetz verabschiedet worden, das gesellschaftlich marginalisierten Sektoren der Gesellschaft die Gelegenheit geben sollte, eigene Interessengruppen zu bilden, und sich als Parteiliste ab den Wahlen von 1998 um maximal drei Sitze im Abgeordnetenhaus zu bewerben. Dies bot die Chance, ohne großen finanziellen Aufwand in den Kongress zu ziehen und auf mittlerer politischer Ebene aktiv zu werden.

<sup>82</sup> Zu CIBAC liegen sehr wenig gesicherte Informationen vor. Der Kontakt zu CIBAC erfolgte über verschiedene persönliche Gespräche des Verfassers mit engen Mitarbeitern Joel Villanuevas, darunter ein mehrstündiges vertrauliches Gespräch mit dem TESDA-Untersekretär Rolando Cucio, eines mit seinem Anwalt Teodoro Pascua und eine Unterhaltung mit der CIBAC-Abgeordneten Chinchona Cruz-Gonzales. Mit Blick auf die Entstehungsgeschichte kursieren zwei alternative Narrative: Eines, wonach Eddie Villanueva, ein anderes, wonach Joel Villanueva der Hauptarchitekt der Parteilistengründung war. Bei Villanuevas zweiter

Ungeachtet der CIBAC-Gründung, als die Medien im Oktober 1997 zu spekulieren begannen, wer Ramos' „Gesalbter“ (*anointed*) sein würde (vgl. Timberman 2008, 118), organisierte Villanueva eine Großveranstaltung. Zusammen mit evangelikalen und pfingstlichen Kirchenleitern legte er Präsident Ramos die Hände auf, damit dieser durch Gott ermächtigt einen Nachfolger wählen würde, der in der Lage sei, „Gottes herrliche Bestimmung für die Nation zu erfüllen“ (D. S. Lim 2009, 245).<sup>83</sup> Dieser politische Schachzug hatte folgende Hintergründe und ging mit aufschlussreichen Ereignissen einher.

Im Allgemeinen gingen die Leiter der CLAP, des PCEC und der PJM davon aus, dass Ramos seinen Verteidigungsminister Renato de Villa als Nachfolger küren würde. Dies schien unter Sicherheitspolitischen Aspekten und mit Blick auf die islamistische Bedrohung in Mindanao<sup>84</sup> geboten. Tatsächlich hatten die Netzwerke etlicher Politikeliten Annäherungsversuche zu de Villa unternommen, die von entsprechenden Pressemeldungen angeregt worden waren. Dies war auch für die kirchlichen Netzwerke der Fall. Zeitzeugen

---

Präsidentenskandidatur kam es zu einem heftigen Zerwürfnis zwischen Joel und seinem Vater, da Letzterer befürchtete, dass eine wiederholte Wahniederlage des Familiennamens Villanueva seine eigenen politischen Karrierepläne zunichtemachen würden. In diesem Zusammenhang übernahm Joel in den Streitgesprächen mit seinem Vater die allgemeine Kritik auf, die in philippinischen Intellektuellenkreisen gängig war, und warf ihm ebenfalls Realitätsverlust, religiösen Fanatismus und Megalomanie vor. Nachdem Joel 2010 von Präsident Aquino III ins Kabinett geholt worden war, bestand sein offenkundiger Plan darin, 2013 als Senator unter Aquinos III LIBERAL PARTY (LP) anzutreten. Ohne auf die Pläne Joels Rücksicht zu nehmen, beschloss die von Eddie Villanueva kontrollierte Partei BANGON jedoch kurzfristig die Senatskandidatur des Adventisten und Schullehrers Israel Virgines zurückzunehmen, um Villanueva einen dritten Versuch zu ermöglichen (vgl. Tubeza 2012). Dies löste einen Generations- und Konkurrenzstreit zwischen Vater und Sohn aus, der zuverlässige Aussagen zur Gründung der CIBAC zusätzlich erschwerte (vgl. Kapitel 3.3). In den Jahren 2014-2016 wurde es schließlich angesichts der offiziellen Senatskandidatur Joel Villanuevas, der als Aquino III-Protégé und LP -Verheißung auftrat, nahezu unmöglich, Angaben zu CIBAC auf ihre Belastbarkeit hin zu prüfen. Denkbar ist daher beides: sowohl, dass es sich bei CIBAC von Anfang an um eine dezidierte JIL-Partei nach dem Wunsch Eddie Villanuevas gehandelt habe als auch, dass CIBAC unter der Parteiführung Joel Villanuevas von Anfang an eine generationsbedingte Distanz zu JIL und Eddie Villanueva aufwies, aus taktischen Gründen jedoch nicht bereit war, auf die Ressourcen und Netzwerke von JIL und Eddie Villanueva zu verzichten. Letzteres war das Narrativ, das ab 2013 hauptsächlich von Joel Villanueva/LP-Sympathisanten disseminiert wurde und insbesondere damit zusammenhing, dass 2007 und 2012 Klagen für Aufmerksamkeit sorgten, die bei der staatlichen Wahlkommission COMELEC gegen CIBAC eingereicht wurden und der Parteiliste angesichts ihrer Anhängerschaft und der religiösen Natur von JIL der Verstoß gegen die verfassungsrechtlich verankerte Trennung von Staat und Kirche zu Lasten gelegt wurde. *Zweitens* wurde CIBAC des unlauteren politischen Wettbewerbs angeklagt, der abermals an der Nähe der Partei zu JIL festgemacht wurde, diesmal jedoch hinsichtlich der medialen Macht von JIL als Eigentümerin des TV-Sender CHANNEL 11 (vgl. R. J. Santos 2012). *Drittens* enthielten die Klagen den Vorwurf, dass CIBAC gar keine marginalisierten Sektoren vertrete, wodurch die moralische Autorität der Partei demontiert werden sollte, deren Kongressabgeordneter Villanueva Medienberichten zufolge als fünftreichster Parteilisten-Abgeordneter bezeichnet wurde, wie nicht zuletzt auch ein in den Medien breitausgeschlachteter Zeitungsbericht zeigt (der reichste Sektorenvertreter war Mike Velarde Jr. von BUHAY, Porcalla 2009; vgl. R. J. Santos 2012).

<sup>83</sup> Das Originalzitat bei Lim lautet: „To fulfill God’s glorious destiny for the nation“ (D. S. Lim 2009, 245).

<sup>84</sup> Mit der MNLF war zwar ein Friedensvertrag erzielt worden, wofür Ramos und dem MNLF-Vorsitzenden Nur Misuari der UNESCO-Friedenspreis verliehen worden war (UNESCO 1997). Doch hatte dies zur Eskalation des Konflikts mit der radikaleren MILF unter der Führung Hashim Salamats und ABU SAYYAF GROUP geführt (Abinales und Amoroso 2005, 258–60; McKenna 1998; Vitug und Gloria 2000; Kreuzer 2003; Klitzsch 2006).

zufolge wurde de Villa in evangelikalen und evangelikal-pfingstlichen Kreisen auffällig häufig auf die Fürbitteagenda gesetzt (D. S. Lim 2009, 245; vgl. pers. Mitt. 1506r). Ideologische Verstärkung kam dabei von US-amerikanischen *Third-Wave*-Persönlichkeiten, wie dem erwähnten US-basierten Propheten Bill Hamon. Im Hintergrund stand hier die geostrategische Missionstheologie der 1990er Jahre. Diese sah nach dem Ende des Kalten Krieges und seit dem ersten Irak-Krieg im Islam den neuen Hauptfeind der „westlichen, christlichen Zivilisation“ und berief sich dabei auf Lehren und Praktiken der Geistlichen Kampfführung, allen voran der „Geistlichen Kartographie“ (*Spiritual Mapping*) (Holvast 2009; E. van der Meer 2008; vgl. Perry 1992; Arney 1998). Etliche Weissagungen erlangten eine neue Bedeutung, die von den philippinischen Pentekostalen jedoch nicht immer geteilt wurden.

Ein Beispiel dafür ist die Weissagung Hamons, dass „beginnend mit Ramos, die nächsten drei Präsidenten der Philippinen, die Philippinen zum ‚Evangeliumszentrum‘ der Welt machen würden“ (D. S. Lim 2009, 245).<sup>85</sup> Für das Selbstverständnis von Akteuren wie Bill Hamon, C. P. Wagner und Cindy Jacobs, die diverse Neudeutungen dieser Weissagung in Umlauf brachten, spielte vor allem die Militärkarriere der beiden Verteidigungsminister eine entscheidende Rolle (Hamon 1997, vgl. 15, 114, 118, 207; vgl. ferner Perry 1992; Arney 1998).<sup>86</sup> Die Vision eines „Evangelisationszentrums“ wurde hierbei mit hartem militärischen Durchgreifen gegen den Islam verbunden, der als Bedrohung für die westliche Zivilisation erachtet wurde. Für die philippinische Pfingstbewegung stellte sich die Lage jedoch anders dar. Der überwiegende Großteil der evangelikalen philippinischen Pfingstkirchen arbeitete zwar an der Reproduktion und Verbreitung derartiger weltmissionstheologischer Narrative tatkräftig mit. Nicht zuletzt gaben sie ihnen gesellschaftliche Relevanz und boten Gelegenheit, eine spezifische politikrelevante Expertise auf der Grundlage ausländischer Informationsnetzwerke zu beanspruchen. Außerdem hatten sie ein großes Interesse daran, die Rolle des Militärs beim Sturz des Diktators Marcos zu betonen, um den Beitrag der römisch-katholischen Kirche zu schmälern (während die erwähnte Weissagung innerhalb des katholischen Pentekostalismus im Lichte des Schwerpunkts auf Evangelisation des *Zweiten Vatikanums* gedeutet wurde). Die

---

<sup>85</sup> „[...] B]eginning with Ramos, the next three presidents would make the Philippines the ‘Gospel center of the world’ [...]“ (D. S. Lim 2009, 245).

<sup>86</sup> Den weiteren Hintergrund stellt der weltweite islamistisch legitimierte Terrorismus der 1990er Jahre dar, der durch seine Netzwerke in Südostasien, die durch Ereignisse wie die sogenannte *Operation Bojinka*, (Abinales und Amoroso 2005, 258–59; Reeve 1999, Kap. 4; vgl. Aubrey 2004) im Kontext mit dem Papstbesuch die Philippinen in den Fokus rückten. In Verbindung mit dem Narrativ, dass die Philippinen „die einzige christliche Nation von ganz Asien“ seien (Badua 1993, 1), konnten aus der Sicht rechtskonservativer US-Politikerkreise militärische Präventivoffensiven, Erhaltung des weltweiten Christentums, Schutz der freiheitlichen Demokratie und patriotische Verteidigung der eigenen Bevölkerung zusammenfallen (Kidd 2009; Holvast 2009; E. van der Meer 2008; ferner: Sumrall 1991; Sumrall 2002; vgl. Sumrall 1980; Sumrall 1981).

Hauptbemühungen der philippinischen Pentekostalen galten dabei jedoch nicht US-neoimperialen Phantasien, sondern dem Ausloten der eigenen politischen Einflussräume, die durchweg auf einer linksliberal informierten Rhetorik der „Hebung der Massen“ durch Korruptionsbekämpfung und Gerechtigkeit basierten (E. Villanueva 1992; Badua 1993; Suico 1993; E. C. Villanueva 1994; C. L. Conde 1997b; E. Villanueva 2004).

Als Ramos entgegen aller Erwartung der Öffentlichkeit bekanntgab, die Präsidentschaftskandidatur des Sprechers des Unterhauses Jose „JDV“ de Venecia zu unterstützen, stellte dies für die philippinischen Pfingstkirchen um Villanueva daher auch kein politisches Problem dar. De Venecia war Ramos' Sonderbeauftragter für Friedensverhandlungen gewesen. Er hatte beachtliche Erfolge im Gespräch mit Jose Maria Sison, dem Chef der kommunistischen Guerillaarmee NEW PEOPLES' ARMY, und mit Hashim Salamat, dem Vorsitzenden der bewaffneten islamistischen MILF, erzielt. Für Schlüsselfiguren aus der US-amerikanischen Fürbitte- und Geistlichen Kampfführungsszene (*Third Wave*) passte de Venecia überhaupt nicht in das militaristisch-islamfeindliche Missionsnarrativ. Die philippinischen Pentekostalen sahen dies anders. Die unverzügliche Rückhaltsbekundung von PJM für de Venecia, der die „Wahl Gottes“ (*God's choice*) sei, um „biblisches Christentum und nationalen Wohlstand voranzutreiben“ (*advance biblical Christianity and national prosperity*), erfolgte ohne Berufung auf „übernatürliche Führung“ (*supernatural guidance*). Umso interessanter ist, dass sie im Rekurs auf „gottgegebene Weisheit“ (*God-given wisdom*) und „gesunden Menschenverstand“ erfolgte (D. S. Lim 2009, 245).

Der Grund für diese vergleichsweise wenig euphorische Rückhaltsbekundung (von kritischen Zeitzeuginnen als „Bodenständigkeit“ bezeichnet) war aber nicht, dass andernfalls befürchtet wurde, die Partnerorganisationen mit Hang zur US-Christlichen Rechten zu verärgern. Vielmehr waren die geringen Siegeschancen de Venecias bekannt. Dies wurde wiederholt betont, weshalb auch unterstrichen wurde, dass „Anerkennung vor Gott“ (*God's approval*) auch höher zu gewichten sei als die Anerkennung der Menschen (D. S. Lim 2009, 245). Anderes gesagt: Die zurückhaltende Begeisterung für den militärinterventionskritischen Diplomaten und Ramos' „Gesalbten“ de Venecia verdankte sich keiner Tendenz zu US-fundamentalistischem Autoritarismus, Dualismus und militärisch-geprägten Staatssicherheitsphantasien, wie in der Forschung teilweise vermutet (vgl. Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996; Kessler und Rüländ 2008, 111), sondern der realpolitischen Einschätzung, dass die unlängst erworbene politische Macht bereits am Bröckeln war. Wäre es um Gewinnchancen gegangen, hätte diesmal auf Estrada gesetzt werden müssen, den

amtierenden Vize-Präsidenten, der in den Umfragen mit Abstand vorn lag und den EL SHADDAI unterstützte (vgl. Suh und Lopez 1998).<sup>87</sup> Mit einer evangelikal-pfingstlichen Wahlempfehlung für Estrada hätten die Kirchen aber ihr gesamtes moralisches Kapital verspielt, zumal für keine andere Religionsgemeinschaft in den Philippinen der strikte Moralkodex eine derartig identitätskonstitutive Rolle spielte. Auch war es der dezidiert moralische Anspruch gewesen, der ein Engagement in der weltlichen Politik überhaupt erst gerechtfertigt hatte, als Politik noch als „weltlich“ und „sündig“ tabuisiert wurde. Hinzu kam, dass der aus einfachen Verhältnissen stammende unkonventionelle Politiker (*Anti-Trapo*) in politischen Fachkreisen insgesamt kein großes Ansehen genoss. Der ehemalige philippinische Filmstar, dessen Wahlkampfstrategie darin bestand, sich nach dem „Robin Hood-Image“ seiner Filmrollen zu inszenieren, galt zwar als Liebling der Massen (Abinales und Amoroso 2005, 270–73; Coronel Ferrer 2000). Doch die wenigsten politischen Fachkundigen hätten Estrada, der eher für Frauengeschichten und Glücksspielexzesse, als für seriöse Politik bekannt war, als politischen Wunschkandidaten betrachtet. Auf der anderen Seite stand eine Rückkehr zu jener „apolitischen“ Haltung der Ära vor den People EDSA I Ereignissen (Volksaufstand von 1986) für die Leiter der CHRISTIAN LEADERS' ALLIANCE OF THE PHILIPPINES (CLAP), des PCEC und der PJM erst recht nicht mehr in Frage. Eine Unterstützung für de Venecia schien daher ebenso suboptimal wie alternativlos.

Im April 1998 organisierten Villanueva und PJM ein Geschäftsabendessen (*business dinner*) für geistliche Führungspersonen (*spiritual leaders*). Hier sollte de Venecia sein politisches Programm vorstellen und unentschiedene evangelikale und pfingstliche Pastorkreise von sich überzeugen. Im Hintergrund standen Loyalitätsverpflichtungen Villanuevas gegenüber der Ramos-Regierung und die Überzeugung, dass sich das Blatt zu Gunsten de Venecias noch unverhofft wenden könnte. Die Veranstaltung erwies sich als erfolgreich. An dem Geschäftsabendessen nahmen über 1.000 geladene evangelikale und pfingstliche Leiter und Leiterinnen teil. Zwar sorgten Dekorationsdetails bei einigen Schlüsselfiguren des PCEC für Missmut – etwa die vielen Plakate, auf denen der Spitzname de Venecias (JDV) zusammen mit der Aufschrift „Jesus Declares Victory“ stand. Insgesamt gelang es de Venecia jedoch, dank evangelikal-pfingstlicher Schlagworte und Narrative die Mehrheit seines Publikums davon zu überzeugen, ihm eine substanzielle Unterstützung zuzusichern. Unter denjenigen, die sich nach dem „Geschäftsdinner“ auf die Seite de Venecias schlugen, waren selbst der Hauptleiter des PCEC Tendero, einige PCEC-Vorstandsmitglieder

---

<sup>87</sup> Gegen Ende der Wahlkampfzeit betrugen die Umfragewerte von Estrada 33 % gegenüber de Venecia, der mit nur 15 % auf den zweiten Platz kam (Suh und Lopez 1998).



und Fred Magbanua, der Chef des PCEC-nahen Radiosenders FAR EAST BROADCAST COMPANY, über den Villanueva seit den frühen 1980ern seine Radiosendungen ausstrahlte.<sup>88</sup> Diese distanzieren sich zwar von Villanuevas Auftreten, das sie als agitatorisch empfanden, was allerdings an ihrer cessationistischen Tradition lag; sie begannen aber auf subtile Weise, ihre Wahlpräferenz kundzutun.<sup>89</sup> Offiziell hielt der PCEC seinen Kurs aber bei, sich nicht hinter eine politische Einzelperson zu stellen.

Anders war dies bei der EL SHADDAI-Bewegung und einigen einzelnen Pfingstkirchen. Die Freundschaft Mike Velardes und dessen frühe Unterstützung, als Estrada seine Präsidentschaftskandidatur bekanntgab, wurde bereits erwähnt. Als traditionelle römisch-katholische Eliten sowie evangelikale und evangelikal-pentekostale Dachorganisationen begannen, gegen Estrada zu mobilisieren, intensivierte auch Velarde seine Auftritte mit seinem Wunschkandidaten. Daneben gab es allerdings auch den bereits erwähnten Pfingstler Roger „Bomba“ Arienda. Der ehemalige linksaktivistische Dissident und Radio- und TV-Moderator (vgl. 2.1.2), der 1998 eng mit dem tendenziell isolierten und als heterodox-unitarisch bezeichneten Pfingstkirchengründer Wilde Estrada Almeda von der JESUS MIRACLE CRUSADE (JMC) zusammenarbeitete, hatte große Sympathien für den „linkspopulistischen“ Estrada. Ähnlich wie EL SHADDAI bestand JMC mehrheitlich aus Mitgliedern, die aus sehr einfachen sozioökonomischen Verhältnissen stammten. Das Wahlkampfteam von Joseph „Erap“ Estrada hatte sich bemüht, diese beiden Gruppen für sein Programm „Erap für die Armen“ (*Erap para sa mahirap*) zu gewinnen (Genato Rebullida 2006; Gorospe-Jamon und Mirandilla 2007). Die Aussicht, dass Estrada Linksintellektuelle in sein Kabinett holen würde, reichte für Arienda aus, um mit Almeda für diesen nicht-traditionellen Politiker zu mobilisieren. Moralthemen wurden hierbei eingeklammert und mit Verweis auf die Sündhaftigkeit aller Menschen sublimiert (vgl. UCA News 2000a). Innerhalb der JMC hatte diese Strategie Erfolg. Angesichts der zunehmenden Umfrageergebnisse Estradas war dies politiktaktisch sinnvoll und sollte sich als vorteilhaft erweisen.

---

<sup>88</sup> Magbanua sollte bald darauf jedoch seine Beziehungen zum PCEC und Tendaro etwas auflockern und als Schatzmeister der PJM ein enger Mitarbeiter Villanuevas werden (D. S. Lim 2009, 281 En. 32).

<sup>89</sup> Lim ist mit guten Gründen der Ansicht, dass de Venecias „schriftliche Selbstverpflichtung“ (*written pledge*) „an alle Brüder in Christus“ (*to all the brethren in Christ Jesus*), die in Form und Inhalt den diskursiven Konventionen der Anwesenden entsprach, einen starken Eindruck hinterließ: „From the ... moment ... I received Jesus Christ as my LORD and SAVIOUR, it has become my conviction that a meaningful and purposeful service to my country and people can only be achieved if I submit my whole being to our God Almighty. ... I will encourage and support all efforts and activities that will make the Philippines ‚born again‘, Renewed [sic] by God’s Spirit nation ... [and require] ... use of the Holy Bible as the foundation of all teachings and seminars in all government institutions“ (de Venecia zitiert nach: D. S. Lim 2009, 245, alle Hervorhebungen original).

De Venecias Umfragewerte hingegen blieben unverändert niedrig und verschlechterten sich sogar, als der Wahltag nahte. Weil Villanueva und andere pfingstliche Schlüsselfiguren sich jedoch auf diesen Kandidaten festgelegt hatten, es vor dem Hintergrund der philippinischen Politikgeschichte allerdings auch möglich war, dass in der letzten Woche vor dem Stichtag noch der eine oder andere Skandal bekannt werden könnte (der den Vize-Präsidenten Estrada um seine Beliebtheit bringen würde), entschied sich Villanueva für eine letzte riskante Generaloffensive. Gut zwei Wochen vor dem Wahltag organisierte JIL (nicht PJM) eine Massenveranstaltung. Die kirchenübergreifende Gebetsversammlung (*prayer rally*), die unter dem Namen *Jesus Declaration of Victory Grand Prayer Celebration* firmierte, fand im symbolträchtigen Luneta Park (Rizal Park) statt. An ihr nahmen Gläubige der PJM und etliche PCEC-Vorstandsmitglieder teil, darunter etwa Efraim Tendero, der innerhalb seiner Kirchen ebenfalls zur Teilnahme aufgerufen hatte, sowie nahezu alle älteren Pfingstkirchen Manilas. Offiziell war das Ziel die „geeinte Fürbitte des Leibes Christi“ (*united intercession of the Body of Christ*) für friedvolle und faire Wahlen. Tatsächlich entwickelte sich die Gebetsveranstaltung zu einer Wahlkampfveranstaltung mit landesweiter Fernsehübertragung. Auf dem Höhepunkt der Veranstaltung verlas Präsident Ramos seinem Ziehsohn de Venecia die alttestamentlichen Worte, mit denen Mose Josua zum Nachfolger einsetzt und die Landnahme weissagt (D. S. Lim 2009, 245, vgl. Dtn 31,7). Villanueva schloss dann den feierlichen Akt mit den kühnen Worten: „Die Wahl des Präsidenten, ist die Wahl Gottes“ (*The president's choice is God's choice*) (Villanueva zitiert nach Lim D. S. Lim 2009, 245; vgl. Suh und Lopez 1998).<sup>90</sup> Mit diesem letzten Massenmobilisierungsversuch verfolgte Villanueva das Ziel, zumindest Estradas Stimmen zu schmälern. Dessen Parteimaschinerie war es gelungen, auch innerhalb der JIL-Pfingstkirchenmitglieder in Manila einige Sympathisierende zu gewinnen, auch wenn dies nicht zugegeben wurde (pers. Mitt. 1699)

Villanuevas nachvollziehbares, wenn auch verzweifelt Manöver brachte ihm großen Ärger ein, sowohl innerhalb als auch außerhalb des unmittelbaren Kirchenkontexts.

---

<sup>90</sup> Eine ähnliche Veranstaltung wurde am Sonntag, den 3. Mai 1998, von Mike Velarde organisiert. Von der Form her war Velardes Wahlempfehlung jedoch weitaus zurückhaltender und indirekter formuliert. Die Veranstaltung fand als EL SHADDAI-Gottesdienst unter freiem Himmel statt, unter den Teilnehmenden befand sich auch de Venecia, der durch seine Anwesenheit hoffte, einige Wahlstimmen zu gewinnen. Durch geschickte Programmpunktführung wurde am Ende jedoch deutlich, dass Mike Velarde Estrada unterstützte. Ebenso wie im Fall von JIL und den anderen Großkirchen des Landes (mit Ausnahme der IGLESIA NI KRISTO) und entgegen der Befürchtung US-amerikanischer Nachrichtendienste ließ sich aber auch für EL SHADDAI weder bei dieser noch bei allen anderen Wahlen ein *bloc-voting* feststellen (Suh und Lopez 1998). Damit wurden schnell die Grenzen des Einflusses charismatischer Megakirchen-, Massenbewegungs- und Denominationsleiter und -leiterinnen deutlich, was jedoch wenige davon abhielt, auf dem parteipolitischen Markt mit ihrem Einfluss und dem politischem Gewicht ihrer Anhängerschaft zu spekulieren.

Kolumnisten wie Max Solivens, der für eine der zwei meistgelesenen Tageszeitungen schrieb, bezeichnete die Veranstaltung als „unverhohlenen totalen Wahlkampf“ (*undisguised and unapologetic all-out campaign*) für Jose de Venecia“ (Max V. Soliven zitiert nach Suico 2005a, 362 En. 44). Der Vorwurf, den „Namen Gottes missbraucht“ zu haben, wurde so laut, dass sich Villanueva genötigt sah, in einem Artikel, der am übernächsten Tag in derselben Tageszeitung erschien, eine öffentliche Verteidigungsrede zu publizieren (Suico 2005a, 357).<sup>91</sup> Während die älteren Pfingstnominierungen die Veranstaltung guthießen, führte die Gebetsversammlung zu einem großen Konflikt mit dem evangelikalen PCEC. Die Ratsleitung gab öffentlich bekannt, von Villanueva und dem Wahlkampfteam manipuliert worden zu sein. Berichten zufolge bezeichneten sie Villanuevas Erklärung, dass de Venecia die „Wahl Gottes“ sei, als fanatisches und eindeutig widergöttliches Gebaren, das typisch für prophetisch-charismatische Kreise sei. Der Rückgriff auf cessationistisch-antipfingstliches Sprachinventar offenbarte dabei das Prekäre des pentekostal-evangelikalen Schulterschlusses (vgl. D. S. Lim 2009, 245).<sup>92</sup> Zwei Wochen nach den Wahlen veröffentlichte Tendero sogar ein Schreiben, in dem er sich bei den PCEC-Pastoren und Gliedkirchen für sein Engagement im Rahmen der „Gebetsfeier“ öffentlich entschuldigte und beteuerte, nichts vom Programmablauf der Gebetsveranstaltung gewusst zu haben. Doch selbst einigen PJM-Leitern und nicht wenigen Exponenten und Exponentinnen der INTERCESSORS (IFP) war Villanuevas „Siegserklärung“ zu weit gegangen. In einem Rundbrief, den sie ebenfalls erst nach der Wahlniederlage de Venecias und gemeinsam mit dem PCEC herausgaben, distanzieren sie sich von Villanuevas Handlungen. Im Ton blieben sie jedoch sachlicher, warnten vor den Gefahren, die ein „allzu vorschnelles Salben“ in kommunalpolitischen und anderen vergleichbaren Kontexten mit sich brächte (vgl. D. S. Lim 2009, 245).

Damit waren die Grenzen einer koordinierten politischen Beteiligung der evangelikalen und pfingstlichen Kirchen deutlich geworden, die im Fall einer suboptimalen Kandidierendenauswahl eine neue Strategie erforderlich machen würden. Die Debatten um die Manipulationsvorwürfe gegen Villanueva waren allerdings nur die Vorboten einer größeren Krise dieser transformationstheologisch rationalisierten pfingstlichen Politik, die in der Rivalität und dem biographischen Hintergrund bestimmter Schlüsselfiguren begründet war. Die Unterstützung der katholisch-charismatischen Massenbewegung und der Pfingstkirche JMC für

---

<sup>91</sup> Der Artikel erschien am 30. April im *Philippine Star* und trug den Titel „Calling on God to Intervene Not Putting His Name in Vain“ (E. C. Villanueva 1998).

<sup>92</sup> „[...] A]n undisguised and unapologetic all-out campaign rally for Lakas-NUCD presidential candidate Jose de Venecia“ (Max V. Soliven zitiert nach Suico 2005a, 362 En. 44).

den mittelinkspolitischen Estrada zahlte sich hingegen aus. Als der Vize-Präsident der Ramos-Regierung am 11. Mai 1998 die Wahlen gewann, wurde EL SHADDAI-Gründer Velarde geistlicher Präsidentenberater und JMC erhielt substanzielle Begünstigungen. Doch für die evangelikalen und pfingstlichen Kirchen schienen die Verbindungswege zu den höchsten Etagen des Regierungspalastes vorerst blockiert. Weil die Parteigründung von CIBAC bei der Wahl noch nicht einmal aufgelistet wurde, schien auch dieser Weg erfolglos zu sein.<sup>93</sup> Auf den niederen und lokalpolitischen Ebenen wurden zwar weiterhin Kooperationen mit Kabinettsmitgliedern und Amtsträgern gepflegt. Insgesamt herrschte jedoch bei den evangelikalen Teilen der Pfingstbewegung und ihren Partnerorganisationen das Gefühl, etwas falsch gemacht zu haben und/oder zu weit gegangen zu sein. Villanueva fand sich von den übrigen Leitern weitgehend isoliert und fuhr sein öffentliches regierungspolitisches Engagement zurück. Damit war eine abermals neue Ausgangslage geschaffen, die dazu nötigte, die Frage nach Kirche, Politik und Gesellschaft zu debattieren und glaubwürdige, relevante und kommunizierbare Antworten zu finden.

### 2.3. People Power II und die Rückkehr zum alten kirchenpolitischen Gleichgewicht (1998-2004)

Obwohl alles danach aussah, dass es mit der Amtsübernahme Estradas erst einmal ruhig um evangelikale und evangelikal-pfingstliche politische Ambitionen auf höchster Ebene geworden war und Villanueva, „das Gesicht evangelikalen Politikengagements“ (vgl. Suico 2003; D. S. Lim 2009), nur noch dann das Rampenlicht suchte, wenn es um die Expansion und die Sozialprojekte seiner Kirche ging, begannen sich hinter den kirchen- und öffentlichkeitspolitischen Kulissen bereits neue Entwicklungen anzubahnen. Nicht nur Villanueva, sondern auch etliche seiner Vertrauten blieben politisch aktiv. Neben ausführlichen Diskussionen zur regierungs- und wirtschaftspolitischen Situation des Landes in TV-Sendungen wie Villanuevas *Dios at Bayan* (engl. *God and Country*) nutzten sie die Kontakte, die sie durch die Nähe zu Ramos geknüpft hatten, um die neuentstandene Parteiliste CIBAC wahlbeteiligungs- und wahlkampffähig zu machen.<sup>94</sup> Auf katholisch-pfingstlicher Seite kam es ebenfalls zu wichtigen Neuausrichtungen. Die erste Gelegenheit, öffentlich in Erscheinung zu treten, sollte sich für Villanueva und für CIBAC im Zusammenhang mit der Amtsenthebung

---

<sup>93</sup> Es scheint, als sei es CIBAC nicht gelungen, rechtzeitig die Akkreditierung durch die staatliche Wahlkommission COMELEC zu erhalten; ein Problem, das auch etliche andere Parteilisten betraf und für viel Spekulation gesorgt hat (vgl. NAMFREL 1999).

<sup>94</sup> Auf der lokalpolitischen Ebene begann Eduardo Villanueva Jr. (alias Jon-Jon Villanueva) sich einen Namen zu machen, durch den es ihm bereits 2001 gelang, in seiner circa 100.000 Einwohner starken Heimatstadt Bocaue, Bulacan, die Bürgermeisterwahlen zu gewinnen (PGB 2016).

des Präsidenten Joseph Estrada (EDSA II oder „People Power II“) ergeben. COUPLES FOR CHRIST und EL SHADDAI nutzten diese Gelegenheit, um eigene Interessen voranzutreiben.

Diese Ereignisse bilden den letzten Komplex, den es für eine Genealogie pentekostaler Wahlpolitik im Sinn von Villanuevas Präsidentschaftskandidatur zu diskutieren gilt. Im Folgenden werden *zuerst* die Haltungen beschrieben, die im Zuge der EDSA II-Ereignisse eingenommen wurden. Der *zweite* Unterabschnitt wird die Konstellationen beschreiben, die sich zwischen der unkonventionellen Machtübernahme der bis dato als Vize-Präsidentin amtierenden Gloria Macapagal-Arroyo und dem Vorabend der Zwischenwahlen von 2001 bildeten. Der *dritte* Abschnitt wird den Ausgang der Zwischenwahlen und die politischen Dynamiken innerhalb der Pfingstbewegung erörtern, die Macapagal-Arroyo auslöste, als sie versuchte, sich mit den COUPLES und dem Evangelikalen Kirchenrat PCEC gegen Estrada-loyale Kräfte abzusichern. Das *vierte* Unterkapitel wird die Entwicklungen in den Blick nehmen, die am Vorabend der Präsidentschaftswahlen von 2004 zur Gründung der Partei BANGON PILIPINAS und zur ersten Kandidatur Villanuevas führten sowie zu einer politiktaktisch motivierten Rückkehr der katholischen COUPLES FOR CHRIST zu einer augenscheinlich apolitischen Rhetorik.

### 2.3.1. People Power II und die Wiedergutmachung der Geschichte (1998-2001)

Als der ehemalige Estrada-Vertraute Gouverneur Louis „Chavit“ Singson am 4. Oktober 2000 begann, Estradas lukrative Kontakte mit illegalen Glücksspielsyndikaten öffentlich zu machen, gehörte Villanuevas CHANNEL 11 in Zusammenarbeit mit CIBAC zu den ersten TV-Sendern, die davon berichteten. Noch im selben Monat organisierte Villanueva zusammen mit der GOD'S PEOPLE COALITION FOR RIGHTEOUSNESS eine Gebetsversammlung vor dem Senatsgebäude, in dem das Amtsenthebungsverfahren gegen Estrada stattfinden sollte. Die Koalition war von Villanueva zunächst ins Leben gerufen worden, um für strengere Altersfreigaberegulungen von erotischen Kinofilmen zu mobilisieren (pers. Mitt. 1349; 1600T). Sie bestand hauptsächlich aus den folgenden drei Gruppierungen: *Erstens* aus JIL und CIBAC, die sich jedoch bemühte, nicht als religiöse Gruppe identifiziert zu werden; *zweitens* aus einigen römisch-katholischen Organisationen, allen voran der LAIENARM DER KATHOLISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (LAIKO) und einigen Schlüsselfiguren der COUPLES FOR CHRIST; und *drittens* aus einer christlich-muslimischen Interessengruppe, die Zeitzeugen zufolge aus etlichen Veteranen der moderaten linksaktivistischen Studierendenbewegung der 1970er bestand (vgl. D. S. Lim 2009, 261). Namhafte PCEC-Evangelikale schlossen sich dieser „Prayer Rally“ nicht an, was damit zu tun hatte, dass sie sich nach dem Debakel um die Wahlniederlage de Venecias von Villanueva

distanzieren wollten. Die Kundgebung wurde von der Polizei vorzeitig aufgelöst. Dennoch gelang es Villanueva, zusammen mit Singson ein Interview zu geben, das den Präsidenten schwer belastete. Villanueva und CIBAC fanden sich schlagartig im Zentrum der regierungspolitischen Debatten und zogen mit ihren neuen Partnerorganisationen die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich (D. S. Lim 2009, 261). Zeitgleich begann auch das pentekostalenkritische ISACC zusammen mit etlichen progressiven Evangelikalen, kritische Positionspapiere zur *Causa Estrada* zu publizieren. Diese hatten zwar nichts mit den Aktionen von Villanuevas Netzwerken zu tun, doch sie wurden von Letzteren in ihren Rundfunk-, TV-Programmen und Mobilisierungsnarrativen rezipiert (D. S. Lim 2009, 256–57).

Die IFP, der Fürbitte- und Lehrarm der PJM, schlossen sich dieser erneuten Gelegenheit, den politischen Diskurs mitzubestimmen, augenblicklich an. Der IFP-Vorsitzende Dan Balais gab umgehend die Anweisung, sich nicht am diesjährigen Nationalgebetstag zu beteiligen, der am 14. November 2000 stattfinden sollte. Dieser „Gebets-Boykott“, der sehr zum Verdruss etlicher US-amerikanischer Partnerorganisationen der IFP erfolgte, war darin begründet, dass der Nationalgebetstag traditionell unter der Leitung des Präsidenten begangen wurde. Eine Teilnahme durch PJM-nahe Gläubige hätte eine Billigung der Estrada-Regierung bedeutet, dessen Regierung aber als illegitim betrachteten (vgl. D. S. Lim 2009, 261).

Die Rhetorik, mit der IFP gegen Estrada mobilisierte, unterschied sich jedoch. Im Gegensatz zu Villanueva, CIBAC und GOD’S PEOPLE’S COALITION FOR RIGHTEOUSNESS griffen die IFP stärker auf jene Plausibilitäten zurück, die auf ersten Blick der vermeintlich apolitischen Gebetsrhetorik der konservativeren PCEC-nahen Kirchen glich. Von Letzteren waren bislang nur allgemeine Äußerungen gegen Korruption gekommen (D. S. Lim 2009, 260). Bei genauerem Hinsehen bediente sich die Rhetorik der IFP jedoch vor allem am neueren Offenbarungs-Diskurs. Während Villanueva vor allem allgemein-religiöse, sittenmoralische und sozialpolitische Argumente nutzte (nicht zuletzt auf Grund der interreligiösen Zusammensetzung der GPCR), griff IFP auf die Rhetorik übernatürlicher Offenbarungen zurück, die tiefliegende „Sünden der Nation“ betrafen, sowie auf apokalyptisch-strafergerichtliche Motive. Prophetische Fürbitte und Geistliche Kampfführung galten hierbei als der einzige Weg, um diesen Sünden auf sozio-strukturell informierte Weise entgegenzutreten und den „geistlichen Widerstand“ (*spiritual opposition*) gegen den wirtschaftlichen und sozioökonomischen Fortschritt zu brechen, den Gott für die Philippinen bestimmt hatte. Entgegen der triumphalistischen-postmillennialistischen Eroberungslogik US-amerikanischer Fürbittekreise rückte hier jedoch der theologische Locus der Heiligungslehre in den

Mittelpunkt, der zuvor stärker von evangelikalen Kirchen mit cessationistischer Tradition vertreten worden war. Nach dem gleichen Prinzip, nach dem „Transformation“ in den 1990er Jahren von der individualsoteriologischen auf die kollektive, nationale und systemische Dimension ausgeweitet worden war, wandte der IFP-Vorsitzende Balais nun Topoi der Heiligungslehre auf nationalen Wohlstand und politische Stabilität an. Dabei verband er Fürbitteaufrufe für eine „gewaltlose Regierungsübergabe“ (*non-violent transition*) und eine landesweite Freisetzung von „Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit“ (*truth, righteousness and justice*) mit Wohlstandverheißungen, die auf das läuternde Strafgericht Gottes folgen würden: „Our nation is ripe for God’s cleansing [...] Our nation is ripe for the Kingdom“ (Balais zitiert in D. S. Lim 2009, 261–62). Dies bot IFP die Gelegenheit, den eigenen Einfluss als selbsternannte Avantgarde der charismatischen *Third Wave* Erweckung innerhalb der charismatischen evangelikalen und denominationalen Pfingstkirchen auszuweiten und – anders als Villanueva – auch gegenüber der evangelikalen PCEC-Leitung relativ gesprächsfähig zu bleiben. Vor allem an der Basis der PCEC-Kirchen, wo pfingstlich-charismatische Spiritualität besonders populär war, konnten die IFP damit neue Sympathisierende gewinnen. Dabei wurde einmal mehr für den Kurs Villanuevas geworben, der von der augenscheinlich PCEC-kompatiblen Aufstellung des PJM-Lehrarms IFP doppelt profitieren würde (pers. Mitt. 1400T, vgl. D. S. Lim 2009, 261–62).

Das Mobilisierungspotential derartig universaler und prophetisch-selbstbewusster Erklärungen verhalf den IFP zu weiterer Popularität. Zudem nutzten sie die Krise, um anhand von prophetischen Auftritten die eigene politische (Fehl-)Einschätzung von 1998 im Zuge ihrer Wahlallianz mit de Venecia zu rehabilitieren. Damit wurde auch Villanuevas kontroverse Aussage, „the president’s choice is God’s choice“, nachträglich als „prophetische“ Weissagung gedeutet und seine kritisch-prophetische Autorität wiederhergestellt. Dies sollte der Beginn einer neuen Verwendung des Begriffs des „Prophetischen“ markieren, der zwischen geistoffenbarungsgewirkter Zukunftsvoraussage und ideologiekritischer Konfrontation von Machthabenden, wie er in befreiungsorientierten Kreisen gebraucht wurde, oszillierte (D. S. Lim 2009, 245).

Neben Villanueva, PJM/IFP und PCEC-Pentekostalen gab es aber auch Teile der Pfingstbewegung, die Estrada unterstützten. Für den Nationalgebetstag am 14. November 2000 organisierten Estrada-Vertraute eine eigene Gebetkundgebung, die dem Gegenlager die eigene zahlenmäßige Stärke zeigen sollte. Zu den wichtigsten Teilnehmenden gehörten die römisch-katholische EL SHADDAI, deren Gründer zum engsten Vertrautenkreis Estradas gehörte. Nicht

weniger wichtig war die Teilnahme der Pfingstkirche JMC, die Beziehungen zur PJM unterhielt, auf Grund ihrer *Oneness*-Trinitätslehre jedoch allgemein als Sekte galt. Die Rhetorik, mit der EL SHADDAI und JMC für Anliegen warben und ihre Agenda plausibilisierten, basierte ebenfalls auf typisch nationalistisch umdefinierten evangelikal-heiligungstheologischen und fürbittetheologischen Schlagworten und Narrativen. Diese wurden hier stärker mit der römisch-katholischen Bußtradition verbunden. So hieß die faktische pro-Estrada Kundgebung „National Day of Repentance“. Die Unterstützung dieser pentekostalen Gruppen war beachtlich. Estradas Pressesprecher verbreiteten daher die Nachricht, dass sich Villanuevas JIL-Kirche mit dieser Kundgebung solidarisiert habe und etliche Mitglieder an der Kundgebung teilgenommen hätten. Auf Einzelfamilien mag dies auch tatsächlich zugetroffen haben, insbesondere jene, die auf Grund ihrer Verwandtschafts- und Lokalnnetzwerke Kontakte zur Parteimaschinerie Estradas hatten. In der Öffentlichkeit nahm Villanueva dies als persönlichen Affront auf und gab umgehend eine Pressekonferenz, in der er den Präsidenten des Betrugs bezichtigte und aufforderte, umgehend abzdanken (D. S. Lim 2009, 260; pers. Mitt. 1690).

Am 17. Januar 2001 wurde bekannt, dass das offizielle Amtsenthebungsverfahren durch den Boykott einiger Estrada-loyaler Kräfte im Oberhaus abgebrochen worden war. Es kam zu einer spontanen Aktion, bei der sich Estrada-kritische Gruppen zum Protest auf den Weg zum EDSA-Monument aufmachten (die Kulisse der „People Power I“ von 1986). Zu den ersten, die vor Ort begannen, koordinierte Demonstrationen zu organisieren, gehörten Reporterinnen von Villanuevas Nachrichtensendungen sowie die Leitungspersonen der COUPLES FOR CHRIST. Die sogenannten EDSA II-Kundgebungen dauerten drei Tage. Am 19. Januar 2001 wurde Vizepräsidentin Gloria Macapagal-Arroyo anstelle des zurückgetretenen Estrada als neue Präsidentin vereidigt. Entscheidend waren auch nebst der Massenproteste die Unterstützung der Katholischen Bischofskonferenz CBCP und des Militärs (Abinales und Amoroso 2005, 277, pers. Mitt. 1649).

Nicht anders als das progressiv-evangelikale ISACC ließen JIL, PJM und die IFP sowie CIBAC keine Gelegenheit aus, ihre Anhängerschaft für die Teilnahme an den EDSA II Demonstrationen zu mobilisieren. Ihre Argumentationen hatten eine gesellschaftliche Moralkritik zum Ausgangspunkt, die dann allerdings mit sozial-, wirtschafts- und innenpolitischen Themen verbunden wurde, etwa Estradas desaströse Strategie des „totalen Kriegs“ (*all-out war*) gegen die islamistische MILF.<sup>95</sup> Villanueva trat zusammen mit dem

---

<sup>95</sup> Eine Einschätzung von Estradas Wirtschaftspolitik ist auf Grund seiner kurzen Amtszeit sehr schwer. Einerseits holte er für die sozialen Themen linksliberale und marxistisch-orientierte Persönlichkeiten in sein Kabinett. Andererseits setzte er die ökonomische Liberalisierung Fidel Ramos fort. Auch die Frage nach dem



katholisch-charismatischen Anwalt und COUPLES-Exponenten Luoí Sison,<sup>96</sup> der „radikalen Evangelikalen“ Maggay (ISACC), etlichen marxistisch-leninistischen Mitglieder der radikallinken BAYAN MUNA-Parteiliste und der moderateren AKBAYAN, aber auch zusammen mit Lobbygruppen neoliberal gesinnter Geschäftsleute des MAKATI BUSINESS CLUBS vor die Mikrophone, um Estradas Rücktritt zu fordern (D. S. Lim 2009, 256–62; vgl. Quimpo 2008, 121–25). Zuvor hatten er und sein Sohn Joel Villanueva (als CIBAC-Vorsitzender) sich auf Initiative des Macapagal-Arroyo-Lagers mit der Vizepräsidentin getroffen, die, die Gunst der Stunde nutzend, Koalitionsmöglichkeiten zur Bildung eines Schattenkabinetts auslotete (pers. Mitt. 1649). PJM schien dadurch vom de Venecia-Debakel rehabilitiert.

Die Hauptverantwortlichen des Evangelikalen Kirchenrats PCEC und die Leiter der etablierten Pfingst denominationen positionierten sich hingegen anders. Zwar reagierte auch der PCEC im Oktober 2000 unverzüglich auf die Enthüllungen Singsons. Doch die Stellungnahme warnte vor der Anarchiegefahr, die politischen Massenkundgebungen innewohne, und rief zur Unterordnung auf. Kritische Aussagen konzentrierten sich auf das Glückspiel und andere moralische Themen dieser Art. Im November veröffentlichte der PCEC ein weiteres Positionspapier, in dem er sich von Sozialprotestaktionen distanzierte und in Anlehnung an Römer 13 explizit vom zivilen Ungehorsam abriet. Selbst im Januar, als die EDSA-Masse nach dem Übertritt des Militärs rasant zunahm, gab der PCEC ein Papier heraus, in dem es hieß, dass das Handeln in derartigen Situationen der Justiz und den übrigen „eigens dafür eingesetzten“ (*duly authorized*) Instanzen überlassen werden sollte. PCEC-Evangelikale würden sich an Kundgebungen eigentlich nicht beteiligen, sondern besagte Instanzen mit Gebeten unterstützen.<sup>97</sup> Den Schulterschluss mit dem Anti-Estrada-Lager vollzog der PCEC erst am 23. Januar, drei Tage nachdem Macapagal-Arroyo als Präsidentin vereidigt worden war, mit einem Positionspapier, das der neuen Staatschefin die Unterstützung bekundete. Dass sie vor allem dank der Unterstützung der Bischofskonferenz CBCP und dem Seitenwechsel des Militärs (am 19. Januar), jedoch ohne demokratische Legitimierung, an die Macht gekommen war, wurde nicht erwähnt. Im Hintergrund dieser Parteinahme ex-post standen identitäts- und

---

sozioökonomischen Profil der EDSA II-Demonstrationen ist nicht aufschlussreich, da die *Causa Estrada* zum Aushandlungsort von wirtschafts-, religions-, kirchen- und globalpolitischen Interessen wurde (vgl. Abinales und Amoroso 2005, 266–77; Quimpo 2008; s. aber Hedman 2001; Rafael 2003; Thompson 2010).

<sup>96</sup> Der Anwalt Luoí Sison, der 2004 der Parteisprecher von BANGON PILIPINAS wurde, gehörte zusammen mit seiner Frau Trixie zu den ersten, die sich auf den Weg zum EDSA-Schrein machten, um zu protestieren. Der Moderator der Kundgebung war der ehemalige Laguna Gouverneur und Senator Joey Lina (vgl. pers. Mitt. 1604j).

<sup>97</sup> Eine ausführliche Chronik der Ereignisse mit Blick auf die evangelikalen Kirchen und umfangreiche Exzerpte der PCEC-Positionspapiere und der ISACC-Verlautbarungen findet sich bei David Lim.

machtpolitische Erwägungen, die nun ebenfalls mit „Obrigkeitsgehorsam“ verbunden wurden, der in der Rhetorik des PCEC eine lange Tradition hatte (D. S. Lim 2009, 256–62).

Dies zeigt sich darin, dass die Loyalitätsbekundung pro Macapagal-Arroyo auch im *Evangelicals Today* (ET) abgedruckt wurde. Das PCEC-eigene Publikationsorgan hatte sich in den evangelikalen und pfingstlichen Kirchen im Manila-Raum (PJM inklusive) inzwischen fest als das meistgelesene Magazin etabliert. Die Redaktion der gesamten Ausgabe, die die besagte Unterstützungsbekundung an die neue Präsidentin enthielt (ET XVII, 1), hatte eine doppelte Stoßrichtung. Zum einen zeigte sie – in Reaktion auf den Vorwurf von 1986 –, dass der PCEC politisch engagiert und auf dem neusten Stand war (anders als der Vorwurf von 1986). Zum anderen stellte sich der PCEC öffentlich auf die Gewinnerseite. Dies sollte vermeiden, dass die Regierung den Rat als oppositionelle Kraft verdächtigen würde. Zusätzlich verfolgte die Ausgabe das Ziel, sich von Villanueva und dessen politischer Praxis zu distanzieren. Dafür musste Villanuevas erfolgreiches Engagement vor und während EDSA II geschmälert und seine Auftritte in die Nähe umstürzlerischer Agitatoren gerückt werden. So zeigte das Cover der Ausgabe, die den Titel „Arise, Shine, for your Light has Come!“ trug, eine friedlich-geordnete Menschengruppe ohne kritische Plakate, wie sie von Villanueva angefertigt worden waren.<sup>98</sup> In mehreren Artikeln rühmte sich der PCEC in den Ereignissen um den Regierungswechsel tatkräftig präsent gewesen zu sein, etwa indem er 1.500 Gläubige zu einer „Prayer and Truth Rally“ mobilisiert hätte. Was dabei in den Hintergrund trat, war, dass die Rally gar nicht am EDSA-Monument stattfand, sondern an einem anderen Ort, und dass sie erst am 19. Januar 2001 organisiert wurde – am Ende der dreitägigen EDSA II-Kundgebungen, als praktisch klar war, dass das Militär zur Anti-Estrada-Koalition übergelaufen war, die in erster Linie aus der Bischofskonferenz CBCP und dem Anti-Estrada-Bündnis der Vizepräsidentin bestand. Als Schlüsselfiguren, die das Gebet geleitet hatten (*those who led paryer*<sup>99</sup>), nannte der Artikel lediglich den „Rev. Dan Balais [IFP-Vorsitzender], Dr. Isabelo F. Magalit [ATS-Präses], Rev. Rey Corpuz [PMA-Präses<sup>100</sup>], Dr. Felipe S. Ferez Jr. [FOURSQUARE-Präses und PCEC-Ratsmitglied], Dr. Jun Vencer [PCEC-Ehrenpräsident], und Bishop Efraim M. Tendero [PCEC-Vorsitzender]“ (Ef Pallorina, Cornejo, und Peña 2001, 19). Villanueva wurde im gesamten Artikel kein einziges Mal erwähnt, obwohl der Verweis auf dessen zeitgleiche

---

<sup>98</sup> Die spätere Aufnahme dieses alttestamentlichen Bibelverses aus Jesaja 60 im Motto und Namen von Villanuevas Partei findet sich wie bereits angedeutet im tagalogsprachigen Verb *bangon*.

<sup>99</sup> Es sollte beachtet werden, dass dies dieselbe Umschreibung ist, mit der in den Philippinen auch die „Vorbeter“ in den katholischen und muslimischen Gottesdiensten bezeichnet werden.

<sup>100</sup> Die PHILIPPINE MISSIONS ASSOCIATION (PMA) ist der Missionsarm des PCEC (PMA und PCEC 2016).

Aktivitäten am EDSA-Schrein die Präsenz der Evangelikalen bereichert hätte.<sup>101</sup> Dafür beschäftigte sich der Folgeartikel mit „Emporschießende[n] Keimlinge[n] des Untergangs bei EDSA 2“ (*Seeds of Ruins Sprouting at EDSA 2*). Die Bilder, die unter dem Titel lagen, sprachen für sich. Sie zeigten den Block des Demonstrationszugs, der aus radikallinken Gruppen bestand und durch das Banner der marxistisch-leninistischen-maoistischen BAYAN MUNA eindeutig identifiziert werden konnte (Miranda-Feliciano 2001).<sup>102</sup> Die Andeutung auf den ehemaligen marxistischen Aktivisten und Gewerkschaftsführer Villanueva, der allgemein mit diesem Lager identifiziert werden sollte, war kaum zu verkennen. Im Gegensatz dazu war auf zwei von vier Fotografien der PCEC-Präsident Efraim Tendero im Vordergrund, dessen Name auffällig häufig fiel. Dieser habe sich am 20. Januar 2001 zusammen mit dem Präses der FAR EAST BROADCAST COMPANY (FEBC) Carlos Peña zu den Kundgebungen begeben, um für den PCEC „Bericht zu erstatten“.<sup>103</sup> Unerwähnt blieb auch hier wieder, dass dies erst erfolgte, als der Regimewechsel schon praktisch feststand.

Damit schienen zwei der wichtigsten Hauptpole des pentekostalen und evangelikalen Diskurses zur Wahl- und Parteipolitik wieder zu jenem Gleichgewicht gefunden zu haben, das bereits vor 1986 die politische Praxis der Pentekostalen bestimmt hatte: Villanueva und PJM im linken und der PCEC im rechten, tendenziell quietistischen Teil des Spektrums, wobei die PCEC-Haltung eher einem pragmatischen Quietismus aus politischem Grund gleichkam. Entscheidend verändert hatten sich jedoch die Plausibilitäten und die Theologie, die zu diesem scheinbaren prä-EDSA I Gleichgewicht führten und die spezifische Form dieser „neuen alten“ Frontstellung ermöglicht hatten. Zugleich war die Praxis, sich zu wichtigen tagespolitischen

---

<sup>101</sup> „In Metro Manila, PCEC mobilized Christian churches and organizations for a Prayer and Truth Rally at the Quezon Memorial Circle. About 1, 500 brethren came prepared to intercede and claim the Lord’s victory for the nation on bended knees. Among those who led the prayer time were Rev. Dan Balais, Dr. Isabelo F. Magalit, Rev. Rey Corpuz, Dr. Felipe S. Ferez, Jr., Dr. Jun Veneer, and Bishop Efraim M. Tendero“ (Ef Pallorina, Cornejo, und Peña 2001, 19).

<sup>102</sup> Die Mehrdimensionalität dieser Frontstellung, die erst durch die redaktionelle Stellung dieses Beitrags und den Sachverhalt deutlich wird, dass in dem gesamten Heft auf eine Erwähnung Villanuevas verzichtet wird, obwohl dieser im Impressum unter den ET-„Kolumnisten/Beitragenden“ (*columnists/contributors*) genannt wird, zeigt sich zum einen daran, dass dieser Artikel von Evelyn Feliciano-Miranda verfasst wurde. Feliciano-Miranda war zur Zeit der Veröffentlichung dieses Beitrags eine Lehrkraft am progressiven und befreiungstheologisch informierten ISACC, zählte jedoch zu den moderateren Persönlichkeiten um die ISACC-Gründerin Maggay. Zum anderen zeigt sie sich daran, dass in dem vorhergehenden Artikel (der den positiven Beitrag zum Regimewechsel dokumentieren sollte), auch zwei Kurzberichte von EDSA II-Teilnehmern eingebettet waren, die aus politischer Überzeugung an den EDSA-Kundgebungen teilnahmen, namentlich der progressive FEBC-Rundfunkredakteur und Regionalkoordinator für Entwicklung der OPEN DOORS SOUTHEAST ASIA Ef Pallarina und Rodrigo Cornejo, der Personalassistent des Chefs der säkularen Nachrichtenagentur GMA-NEWS (dem Villanuevas CHANNEL 11 Sendezeit verpachtete) (Ef Pallorina, Cornejo, und Peña 2001).

<sup>103</sup> „Rev. Carlos Peña and Bishop Ef Tendero cover the People Power II celebration at EDSA on January 20 via DZAS“ (Ef Pallorina, Cornejo, und Peña 2001, 32).

Themen mit Positionspapieren zu Wort zu melden und währenddessen Wahlaufklärung zu betreiben, beinahe Institution geworden.

### 2.3.2. Neue Positionen und die Geburt von Buhay am Vorabend der Zwischenwahlen von 2001

Die Positionierungen der einzelnen pfingstlichen Schlüsselfiguren und -institutionen war von den Bedingungen abhängig, die sie im Einzelnen vorfanden – etwa die Frage, von welcher Seite eine größere Bedrohung des eigenen Einflusses wahrgenommen wurde. Davon hing die Frage ab, ob es vorteilhafter war, sich geeint gegenüber einer römisch-katholischen Hegemonie zu positionieren, oder sich innerhalb der Fronten zwischen dem ISACC, dem PCEC und JIL/PJM durch Unterscheidung zu profilieren. Unbestreitbar war, dass bestimmte alte Fronten trotz aller theologischer Akzentverschiebungen und Redefinitionen erneut wirksam wurden, auch wenn sie kurzzeitig subvertiert wurden.

Von den konkreten Bedingungen hing weiterhin die Frage ab, mit welchen anderen politischen Akteuren und Akteurinnen (auch auf der nicht-kirchlichen Ebene) eine taktische Allianz sinnvoll war, ohne die die pfingstlichen und evangelikalen Kirchen kaum gehört werden würden, weil sie eine zu kleine Minderheit waren. Durch die Bildung neuer Organisationen, wie der GOD'S PEOPLE'S COALITION FOR RIGHTEOUSNESS und die Gründung der Parteiliste CIBAC hatten allerdings auch neue Akteurinnen die Diskursarena betreten. Dadurch ergaben sich neue Allianzmöglichkeiten, die auch den unmittelbaren evangelikalen und pfingstlichen Diskurs transzendierten. Offizielle Koalitionen mit katholisch-charismatischen oder christlich-muslimischen Gruppen wurden möglich. Ebenso verhielt es sich bei der Zusammenarbeit mit Gruppen, die – wie bei den älteren Pfingst denominationen der Fall – eine ambivalente Rolle einnahmen, weil deren jüngere Pastoren und Pastorinnen sich stark an Villanueva und PJM orientierten (vgl. Suico 1993; Suico 1999; Suico 2003; Suico 2005b). Es kamen aber auch neue Betätigungsfelder hinzu, etwa die direkte Teilnahme am regierungspolitischen Wettbewerb mit eigenen Kongresskandidierenden unter dem Banner einer Partei, die mit eigenen theologischen Akzenten genau das forderte, was zur Wiederholung der „People Power Revolution“ geführt hatte: Der Kampf der Citoyens und Citoyennes (*citizen*<sup>104</sup>) gegen Korruption. Neu war

---

<sup>104</sup> Über die Bürgerlichkeit von CIBAC kann gestritten werden. Vom Selbstverständnis und vom philippinischen Kontext her betrachtet, aus dem ihre Mitglieder stammen, verstand sich die CIBAC-Intelligenz als Citoyens beziehungsweise als Citoyennes. Auch die Nähe des Namens zur moderaten marxistisch-leninistischen AKBAYAN CITIZENS' ACTION PARTY (AKBAYAN) war hierbei mehr als bloßer Zufall. AKBAYAN wurde die Parteiliste genannt, in der sich ab 1997 ein Teil jener ehemaliger Genossen und Genossinnen organisiert hatte, der zuvor in derselben kommunistischen Jugendorganisation KABAATANG MAKABAYAN (KM) wie Villanueva gewesen war. Als moderate marxistisch-leninistische Gruppe forderte AKBAYAN keinen gewaltsamen Umsturz mehr und betrachtete die Forderung nach Demokratie nicht als bloßes Mittel zur sozialistischen Revolution, sondern

außerdem, dass die pfingstlichen Kirchen sich in dieser „People Power Revolution“ endlich auch als „Gestalter der Geschichte“ (*history maker*) bezeichnen konnten. JIL und PJM hatten mit Eddie und Joel Villanueva gewissermaßen sogar Schlüsselakteure gestellt. Damit schienen die besten Voraussetzungen geschaffen, um mit CIBAC bei den Zwischenwahlen im Mai 2001 erfolgreich die kongresspolitische Bühne zu betreten. Wie sich die anderen Denominationen zur Aussicht verhielten, dass sich für Villanueva wieder die Türen in die höchsten Regierungskreise öffnen könnten, war offen.

Aufseiten der etwas abseitsstehenden Pfingstkirche JMC und im gesamten römisch-katholischen Spektrum des philippinischen Pentekostalismus lagen die Dinge etwas anders. Die katholisch-charismatische EL SHADDAI und die Pfingstkirche JMC hielten auch nach der offiziellen Machtübernahme Macapagal-Arroyos zu Estrada. Zusammen mit Estrada-Loyalisten und Anti-Macapagal-Arroyo-Eliten mobilisierten Almeda und Velarde ihre Anhängerschaft, um Macapagal-Arroyo aus dem Amt zu jagen. In den sogenannten EDSA III Kundgebungen (zwei Monate nach der Vereidigung der Präsidentin) wurde der Regierungswechsel als verfassungswidriger Staatsstreich der mittleren und höheren Schichten angeprangert und die fehlende demokratische Legitimation der Präsidentin kritisiert (Genato Rebullida 2006; Gorospe-Jamon und Mirandilla 2007). Velardes Rückhalt basierte auf seinen freundschaftlichen und geschäftlichen Beziehungen zu Estrada. Hinter Almedas Unterstützung der EDSA III-Kräfte stand hingegen auch eine persönliche Dankbarkeitsverpflichtung. Diese hatte mit den Bemühungen Estradas zu tun, Almeda aus dem Gewahrsam der terroristischen ABU SAYYAF GROUP zu befreien. Auf dem Höhepunkt des „totalen Kriegs“ (*all-out war*) zwischen der Estrada-Regierung und der MILF hatte sich Almeda zusammen mit zwölf weiteren „Gebetskriegern“ (*prayer warriors*) mittels Reisspenden und anderen Zuwendungen in ein Camp der ABU SAYYAF GROUP einschleusen lassen, um in einer dramatischen Geiselnahme mit den friedlichen Mitteln des Gebets und der Geistlichen Kampfführung zu vermitteln. Die genauen Umstände, die zur Freilassung von Almeda, seinen „zwölf Gebetskriegern“ und der Geiseln geführt haben, sind nicht gänzlich geklärt. Die wesentliche Rolle bei der Beendigung der Geiselnahme scheint allerdings ein Militärsondereinsatzkommando gespielt haben, das Estrada auf das Ersuchen von Lina Almedas, der Ehefrau und Co-Leiterin von JMC, entsandt haben soll. Die Operation wurde als *Talipao Peace Mission* bekannt und von den Medien sowie von evangelikalen Kreisen ebenso stark gescholten, wie sie seitens etlicher pfingstlicher Gläubiger stillschweigenden Respekt

---

verfolgte eine dezidiert parlamentarische Agenda (vgl. Quimpo 2008, 64, 88–93)

hervorrief. Almedas Mobilisierung für EDSA III lässt sich nicht losgelöst von diesen Ereignissen deuten, auch wenn die JMC seit dem 11. September 2001 die *Talipao Peace Mission* als Beweis für die übernatürliche geistliche Autorität ihres Leiters und für die Wirksamkeit der Geistlichen Kampfführung auf dem Weg, den Krieg im Land zu beenden, zelebriert (vgl. UCA News 2000b; UCA News 2004; Kabiling 2000; ME 2015; JMCIM 2015).

Während die Pfingstkirche JMC nach EDSA III nationalwahlpolitisch wieder in den Hintergrund trat oder sich punktuell der PJM anschloss, stellte sich für EL SHADDAI eine besondere Situation ein. Die von Velarde gegründete Massenbewegung musste sich an dem Stigma abarbeiten, zum Begünstigtenetzwerk des aus dem Amt gejagten korrupten Präsidenten Estrada zu gehören. Eine Lösung dazu fand der pragmatische Unternehmer und Televangelist Velarde, der sonst sehr selbstbewusst in seinem Konfrontationskurs gegen die römisch-katholische Hierarchie aufgetreten war, in der Gründung einer eigenen Parteiliste, die sich auf den ersten Blick einwandfrei in die Agenda der römisch-katholischen Hierarchie fügte. Bei genauerem Hinsehen stand sie jedoch auch für eine Wohlstandstheologie, die von der Katholischen Bischofskonferenz CBCP abgelehnt wurde. Am Vorabend der Zwischenwahlen von 2001 entstand nach dem Beispiel der CIBAC die BUHAY HAYAAN YUMABONG PARTY-LIST (englischer Name: LET LIFE PROSPER). Als Hauptabgeordneter für BUHAY trat Rene Velarde, Mike Velardes Sohn, an. Laut Parteiprogramm übernahm BUHAY allerdings die Anwaltschaft für eine andere soziale Minderheit. Während CIBAC die Opfer der systematischen Korruptionsausbeutung repräsentierte, trat BUHAY als Verteidigerin des Lebens auf. Als *Pro Life*-Lobby sollte sie für den unbedingten Lebensschutz in der Gesetzgebung antreten, was vor allem der Verbot künstlicher Familienplanungsmethoden bedeutete. Damit gab EL SHADDAI zu erkennen, die verlorengegangenen Sympathien innerhalb jener Kreise zurückgewinnen zu wollen, die sie durch ihre Ramos-Estrada-Nähe eingebüßt hatte. Diese Strategie schien vielversprechend, weil Macapagal-Arroyo auf Grund ihrer Nähe zur CBCP versprach, Familienplanungspolitik zu einer ihrer Prioritäten zu erheben.

Die römisch-katholische Massenorganisation COUPLES FOR CHRIST lancierte am Vorabend der Zwischenwahlen von 2001 hingegen eine Wahlkampagne, die als „New Politics“ und als „13-0 Campaign“ beworben wurde. Im Hintergrund stand die erfolgreiche Rolle, die die katholisch-charismatische Massenorganisation im „People Power“-Volksaufstand von 2001 gespielt hatte (EDSA II). Durch die Verbindung von moral- und sozialpolitischer Mobilisierung sowie durch Beziehungen, die zwischen einzelnen einflussreichen COUPLES-Mitgliedern aus der Wirtschaft und dem Rechtswesen mit Macapagal-Arroyo geknüpft worden waren, hatten

sich neue Expansionsmöglichkeiten für sie ergeben. Die *13-0 Kampagne* verfolgte das Ziel, alle zwölf neu zu bestimmenden Senatsposten mit Estrada-feindlichen Kandidierenden zu besetzen, die zur Macapagal-Arroyo-freundlichen PEOPLE POWER COALITION gehörten und mit denen es den COUPLES FOR CHRIST gelungen war, sich auf gemeinsame Interessen zu einigen. Damit sollten die politischen und religiösen Gruppen, die Estradas Amtsenthebung rückgängig machen wollten, endgültig entmachtet werden. Die Schlagworte und Narrative, die die Mobilisierungsrhetorik der Kampagne charakterisierten, waren dieselben, die auch in den übrigen pfingstlichen Kreisen populär waren und ihrerseits Abwandlungen allgemeiner Populärdiskurse waren.<sup>105</sup> Ein wichtiger Exponent der PEOPLE POWER COALITION von 2001 war der Bauunternehmer und Senatskandidat Manuel „Manny“ Villar, der 2010 selbst als Präsidentschaftskandidat antreten sollte – gegen Villanueva und Estrada –, diesmal allerdings sowohl von Mike Velarde (EL SHADDAI) als auch von Efraim Tendero und Fred Magbanua (PCEC) unterstützt werden würde. Mit der 13-0 Kampagne hatte COUPLES FOR CHRIST somit erstmalig auf offizielle und koordinierte Weise die nationalwahlpolitische Bühne betreten und es zeichnete sich ab, dass sie fortan eine neue regierungspolitische Kraft werden könnte.

### 2.3.3. Macapagal-Arroyo und der Wahlsieg von CIBAC (2001-2003)

Im Mai 2001 (vier Monate nach dem Sturz Estradas) fanden nationale Zwischenwahlen statt, in der bis auf das Präsidentenamt und die Hälfte der Senatsposten alle national- und lokalpolitischen Ämter Neubestimmt werden konnten. Wie immer dienten diese Wahlen zur innerparlamentarischen Allianzbildung und prospektiven Mehrheitssicherung für die kommenden Präsidentschaftswahlen. Neu war allerdings, dass die Präsidentin diesmal ohne wahldemokratische Legitimation an die Macht gekommen war und daher in den kommenden Präsidentschaftswahlen von 2004 wiedergewählt werden konnte (sonst wäre Macapagal-Arroyos Regierung auf eine Amtsperiode begrenzt gewesen). Ebenfalls neu war, dass mit CIBAC und BUHAY erstmalig eigens von pfingstlichen Akteuren und Akteurinnen gegründete

---

<sup>105</sup> Das beste Beispiel dafür bietet ein Blick in das offizielle Publikationsorgan der COUPLES FOR CHRIST. In der Ausgabe *CFC and the New Politics*, die kurz vor den Wahlen erschien, und auf deren Cover ein Foto der Präsidentin Macapagal-Arroyo mit einem 13-0 T-Shirt abgedruckt war, fanden sich Aussagen wie: „let us all vote as God wills!“ (Gimenez 2001). Weitere typische Formulierungen, die zugleich auch die gewohnheitsmäßigen Abgrenzungspraktiken zum Vorschein treten lassen, hoben auf den Wunderglauben und auf die prophetische Bestimmung der philippinischen Nation ab, als „einziges christliches Land Asiens“ einen besonderen evangelistischen Auftrag zu haben, der die gesellschaftlichen Verhältnisse des gesamten Kontinents verändern sollte: „While God can work miracles, we also do not just let God do all the work. We need to do our part. Our part is the 13-0 movement. It is then up to God to decide the fruit. God can always decide to work a miracle, but then again He might not. At times having it too easy for us is not good for us. Look at EDSA I“ (Ugnayan 2001a, 7; vgl. Ugnayan 2001b). Ein Einladungspamphlet, das für die Teilnahme an einer Mobilisierungsveranstaltung der COUPLES warb, aktivierte hingegen die Sprache des Geistlichen Kampfführungsdiskurses und beschrieb die Wahlen als „a spiritual battle and we want to be equipped for this fight“ (vgl. R. E. N. Rivera 2008, 180).

Parteilisten antraten. Das Ergebnis der nationalen Zwischenwahlen von 2001 war sowohl für Macapagal-Arroyo als auch für die unterschiedlichen pentekostalen Gruppen mäßig bis gut. Die Wahlen sollten aber weitreichende Folgen haben.

CIBAC gelang es, mit einem der maximal drei möglichen Unterhaussitze in den Kongress einzuziehen. Mit knapp 25 Jahren wurde CIBAC-Abgeordneter Joel Villanueva der bis dato jüngste Kongresspolitiker der philippinischen Republikgeschichte. Hier sollte er sich bald durch zuverlässige Arbeit und sachkompetente Professionalität einen Namen als Antikorruptionspolitiker machen und zum Ausschuss gehören, der die Untersuchung der Estrada-Affäre aufnahm (vgl. ABS-CBN News 2012; Bondoc 2015; Alvarez und GMA News 2015; Politiko 2016a). Für die katholische BUHAY blieben die Wahlen von 2001 hingegen erfolglos, weil die Parteiorganisation zu schlecht und der Bekanntheitsgrad zu niedrig war. Der gewünschte Erfolg blieb auch bei der 13-0 Kampagne aus, mit der die COUPLES FOR CHRIST versucht hatten, einen festen Fuß in den 24-köpfigen Senat zu bekommen. Für sie waren die Zwischenwahlen zwar besser ausgefallen als für BUHAY, doch musste ihre Leitung zugeben, die eigene politische Kraft weit überschätzt zu haben und darin gescheitert zu sein, ein komplettes Team im Senat zu platzieren. Damit war die angekündigte „Neue Politik“ ebenfalls gescheitert. In den Folgejahren sollten sie, ähnlich wie zuvor die JMC, in ihren offiziellen Verlautbarungen wieder zu jener parteipolitisch neutralen Rhetorik zurückkehren, die Evangelisation und den geistlichen Aufbau der „Kirche für die Armen“ in den Mittelpunkt rückte. Dieser Strategiewechsel wurde den COUPLES FOR CHRIST als apolitische Haltung ausgelegt. Tatsächlich bot sich die charismatische Massenbewegung der neuen Präsidentin damit jedoch als beste Partnerin an. Die Vorteile, die sie dadurch erhielt, sollten dazu führen, dass die COUPLES im Schulterschluss mit der Katholischen Bischofskonferenz CBCP und entgegen ihrer offiziellen Rhetorik im Jahr 2004 dezent für die Amtsbestätigung Macapagal-Arroyos warben. Basierend auf demselben augenscheinlichen Quietismus sollten sich die COUPLES 2007, als die Präsidentin per Verfassungsänderung eine abermalige Amtsverlängerung anstrebte, zur Präsidentin halten – in diesem Fall allerdings gegen die offizielle Position der CBCP (vgl. R. E. N. Rivera 2008, 153–92; Austria 2004; Natividad 2012).

Mit dem neugewählten, insgesamt Estrada-kritischen Kongress konnte sich Macapagal-Arroyo an die Aufgabe machen, ihre Machtoptionen in der Zivilgesellschaft auszuloten und ihre Allianzen an der Bevölkerungsbasis zu stärken. Auf Grund des Anstiegs der Anzahl an registrierten evangelikalischen und pfingstlichen Kirchen, die sich allesamt als *Born-Again*



bezeichneten und sich vor der Öffentlichkeit gerne als geeinter (evangelikaler) Leib Christi (*body of Christ*) inszenierten, begann Macapagal-Arroyo auch dezidiert auf den PCEC zuzugehen. In Proportion zur römisch-katholischen Kirche war es kein sensationeller Zuwachs, den die PCEC-Kirchen erlebten, zumal vor allem jene Kirchen am stärksten expandierten, die gar nicht Mitglied im PCEC waren und deren Zuwachs sich innerprotestantischen Transfers verdankte (Barrett, Kurian, und Johnson 2001, 594–601; Kessler und Rüland 2008, 90–91). Dennoch verkörperte der PCEC wie kein anderer den Namen *Evangelicals*, so dass es politisch unklug gewesen wäre, ihn nicht als Regierungspartner zu werben. Eine praktische Ressource für die Regierung stellten insbesondere PHILRADS dar – seit den 1990er der aktive Sozialarm des PCEC – sowie Vernetzungen, die sich aus den Moralwerteschulungen zwischen PCEC-Kirchen und regierungsnahen Kreisen gebildet hatten (etwa „Adopt a Cop“). Des Weiteren wirkte sich eine Verbindung zum PCEC positiv auf das moralische Image der Präsidentin aus, deren Amtsübernahme auf Grund der fehlenden wahl-demokratischen Legitimation von Estrada-loyalen Kräften ebenso wie von linken Gruppen weiterhin angefochten wurde. Die Regierung ließ daher große öffentliche Mittel in die Sozialprojekte des PCEC fließen.<sup>106</sup> Gegenüber dem PJM-JIL-Komplex um Villanueva flossen hingegen weniger Ressourcen. Dies lag daran, dass der PCEC formalorganisatorisch gesehen weitaus institutionalisierter und gremiengesteuerter operierte als PJM und selbst JIL. Wichtige PJM-Figuren versuchten daher, über eine gleichzeitige Einzelmitgliedschaft im PCEC an Regierungshilfen zu kommen. Es war auch dadurch bedingt, dass Macapagal-Arroyo aus bewusstem Kalkül, politischem Instinkt oder Undifferenziertheit heraus begann, JIL-PJM und den PCEC gegeneinander auszuspielen. Letzterer stellte als Kooperationspartner ohnehin die pflegeleichtere Option dar. Denn mit Tendero wurde er von einem Bischof geleitet, der im Vergleich zu dem ehemaligen Ramos-Privatkaplan Villanueva politisch unerfahren war. Der PCEC-Vorsitzende, der sich durchweg mit einer quietistischen Rhetorik artikulierte, war wesentlich berechenbarer als der scharfzüngige und eigensinnige Villanueva, der sich gerne als kompromissloser Gesinnungsethiker inszenierte, wenn es darauf ankam, seine Agenda durchzusetzen und politische Rivale bloßzustellen (vgl. Bagares und Aragon 2011). Von der privilegierten Position enthoben, die Villanueva unter Ramos innehatte, begann er, Tendero und den PCEC anzuklagen, unkritische Komplizen des Staates zu sein, worauf Letztere Villanueva rebellischen Geist und Geltungssucht vorwarfen (Interviews 10; 13; 160; vgl. Punzalan 2016, 69–119).

---

<sup>106</sup> Später sollte PHILRADS für den Sozialpreis der Macapagal-Arroyo nominiert werden.

Auf eine sehr ähnliche Weise verhielt sich Macapagal-Arroyo gegenüber den beiden römisch-katholischen pentekostalen Hauptgruppen. Hier bot es sich noch mehr an, die Estrada-kritischen mittelständischen COUPLES gegen die Estrada-loyale EL SHADDAI auszuspielen (vgl. Genato Rebullida 2006; Gorospe-Jamon und Mirandilla 2007; Hedman 2001; Thompson 2010). Trotz der offiziellen Rückkehr zu einer apolitischen Rhetorik, wenn es um nationale Wahlpolitik ging, wurden die COUPLES in den folgenden Jahren zu einer der zuverlässigsten Partnerinnen der Administration. Die Beziehungen zwischen der Regierung und EL SHADDAI blieben hingegen unverändert, obwohl klar war, dass Macapagal-Arroyos konservative Familienplanungspolitik von der Arbeit der BUHAY stark profitieren würde (Wiegele 2013, 242–45; Sanchez und Banico 2009).

Die Handlungsräume, die diese Entwicklungen öffneten, waren der Grund, dass vielen pfingstlichen und evangelikalen Leitungspersönlichkeiten die Zeit reif schien, trotz aller Rivalitäten den Schritt zur Gründung einer eigenen Partei zu wagen und einen eigenen Präsidentschaftskandidaten aufzustellen. Das gelungene Experiment, mit CIBAC eine pfingstliche Kraft zur Vertretung marginalisierter Sektoren etabliert und mit einem eigenen Mann in den Kongress eingezogen zu sein, um den Transformationsauftrag der Gesellschaft auch in der Gesetzgebung und Regierung des Landes wahrzunehmen, wurde als „offene Tür zu größeren Taten“ (*open door for greater deeds*) gedeutet. Wie oben erwähnt, hatte es vorher vonseiten einiger Pentekostaler, wie dem etablierten befreiungstheologisch beeinflussten PGCAG-Theologen Joseph Suico, immer wieder die Forderung gegeben, eine pfingstliche Partei nach lateinamerikanischem Vorbild zu bilden (vgl. Suico 2005a, 358; Suico 2003). Zudem waren die Wahloptionen, zwischen denen die nächste Präsidentschaft entschieden werden würde, ebenso unbefriedigend wie 1998.<sup>107</sup> Die besten Umfragewerte hatte der populäre Schauspieler und Estrada-Protegé Fernando Poe Jr., der im Gegensatz zu Estrada jedoch noch nicht einmal politische Erfahrung als Kongressabgeordneter vorweisen konnte (vgl. Abinales und Amoroso 2005, 278–85).<sup>108</sup> Mit der Harvard-Ökonomin Macapagal-Arroyo war ein Großteil der Pfingstkirchenleitungen im Gegensatz zu den PCEC-Leitern um Tintero nicht zufrieden (vgl. Martin 2004). Die wichtigste Asien-Pazifik-Alliierte George W. Bushs im

---

<sup>107</sup> Eine Wahlenthaltung wurde von pfingstlichen und evangelikalen Kreisen nie in Betracht gezogen (vgl. Kapitel 1 der vorliegenden Arbeit). Erst mit Blick auf die Wahlen von 2016 änderte sich dies in einem kleineren Kreis um den progressiven evangelikalen ATS-Missiologen David Lim und der von ihm mitbegründeten römisch-katholisch-evangelikalen pro-Life Partei ANG KAPATIRAN PARTY (AKP). Zur Entstehungsgeschichte und zum Profil von AKP s. u. 2.3.4.

<sup>108</sup> In seinen Wahlkampfveranstaltungen trat Poe mit der philippinenweit berühmten Girlie-Tanzgruppe „Sex Bombs“ auf, die sowohl vor als auch während seiner politischen Rede das Publikum amüsieren und hohe Veranstaltungszahlen generieren sollten (Martin 2004, 4).

weltweiten Anti-Terrorkampf der USA und Wunschkandidatin Washingtons war wegen einiger Korruptionsaffären und ihrer Nähe zur Bischofskonferenz CBCP in jenen Kreisen unbeliebt. Außerdem erhofften sich nicht wenige Pfingstkirchen durch einen Präsidentschaftswechsel Chancen, eigene Vertrauenspersonen erstmalig oder erneut in der Regierung zu platzieren und somit selbst in den Genuss der Privilegien zu kommen, die bisher nur dem engeren Kreis um den PCEC-Leiter Tendero galten. Dieses Ziel schien etlichen Megakirchen- und Denominationsvorständen inzwischen ebenso erreichbar wie missiologisch geboten. Wenn auf den Frühstückstreffen der CLAP die Frage erörtert wurde, hinter welche Kandidaten sich „der Leib Christi“ stellen sollte, fiel darum am häufigsten der Name des römisch-katholischen Senators Raul Roco. Es war aber klar, dass dieser nur das „geringere Übel“ (*lesser evil*) darstellte (Pascual 2003). Insgesamt überwog ein Gefühl, dass die Voraussetzungen ähnlich waren wie jene, die 1998 zur umstrittenen Unterstützung des Ramos-Protegés de Venecia geführt hatten. Zugleich bestand ein weitgehender Konsens, die richtigen Konsequenzen aus den vergangenen nationalwahlpolitischen Erfahrungen ziehen zu wollen: Weder wollte man als politisch passive Kraft wahrgenommen werden, noch durfte sich ein „de Venecia-Debakel“ wiederholen. Dies führte dazu, dass jene pentekostalen und evangelikalen Schlüsselfiguren aus dem Dunstkreis der CLAP Gehör fanden, die darauf drängten, ein koordiniertes wahlpolitisches Handeln zu starten, das auf einer neuen Grundlage basieren sollte.

#### 2.3.4. Bangon Pilipinas und Ang Kapatiran Party (2003-2004)

Das Gefühl, das neue Staatsoberhaupt zwischen schlechten Kandidierenden wählen zu müssen, löste sich auf einer „Rest and Relax“-Leitertagung auf, die im August 2003 in Subic stattfand. Die Tagung war auf Initiative des pfingstlichen WORD COMMUNITY CHURCH-Pastors und Villanueva-Vertrauten Gus Lising<sup>109</sup> organisiert worden. Gesponsert wurde die Tagung von einem wohlhabenden pfingstlichen Hotelbesitzer, der evangelikale und pfingstliche Kirchenleiter, die aus Ortschaften mit hohem Wahlstimmenanteil kamen, in eines seiner Resorts einlud. Auf dem Programm standen Gebete für die Lage der Nation, geistlicher Austausch und Erholung. Erwartungsgemäß wurden auch die kommenden Wahlen thematisiert und die Frage nach einer eigenen Partei. Die Mehrheit der Anwesenden war sich schnell darüber einig, dass eine eigene Partei nur Chancen habe, wenn eine institutionspolitisch erfahrene und einflussreiche Persönlichkeit gefunden würde, die bereit wäre, die Partei zu führen und für sie

---

<sup>109</sup> Anfang der 2000er Jahren galt die WORD COMMUNITY CHURCH (WCC), die sich von der vormals CHURCH OF GOD (Cleveland) affilierten WORD FOR THE WORLD CHRISTIAN FELLOWSHIP (WWCF) abgespalten hatte, als eine der drei wichtigsten „high end“-Megakirchen von Manila. Außerhalb der Hauptstadt hatte sie jedoch nur wenige Filialen (pers. Mitt. 1604j; 1410p).

zu kandidieren. Auf dieser Grundlage einigte man sich darauf, dass nur der Villanueva dafür in Frage kam.<sup>110</sup> Unter der Ägide Lisings und Villanuevas wurde somit die TASK FORCE PAGBABAGO (auf Englisch: TASK FORCE FOR CHANGE) ins Leben gerufen. Diese sollte sich mit der Gründung einer Partei für die kommenden Wahlen befassen: Die BANGON PILIPINAS PARTY,<sup>111</sup> deren Ziel darin bestehen würde, mit knapp einem Jahr Vorbereitungszeit das politische Establishment herauszufordern und Villanueva zum nächsten Präsidenten der Nation zu machen.

Die Gründung von BANGON war keinesfalls eine Ausnahme im erneuerungsorientierten Kirchenmilieu. Parallel zur Gründung von BANGON machte sich EL SHADDAI daran, BUHAY neu zu erfinden und alle Kräfte zu bündeln, um diesmal in den Kongress einzuziehen. Praktisch zeitgleich zur Gründung von BANGON begann der streng-katholische Anwalt Nancy Pacheco Gleichgesinnte für die Gründung einer wertorientierten Programmpartei zu suchen. Der überzeugte pro-Life-Befürworter Pacheco, der bereits als Gründer der GUNLESS SOCIETY IN THE PHILIPPINES in Erscheinung getreten war, hatte bereits mehrmals erfolglos versucht, Gesetzesentwürfe zur Regulierung des Waffenbesitzes in den Kongress zu tragen. Sein Minimalziel bestand nun darin, durch eine direkte Präsenz in der Regierung zu verhindern, dass derartige Entwürfe nicht schon am Interesse mangel der Unterammer scheiterten. Pachecos Partei, die den Namen ANG KAPATIRAN PARTY (AKP, zu Deutsch: PARTEI DER BRUDERSCHAFT) erhalten sollte, wurde auf einer geistlichen Rüstzeit, der römisch-katholisch-evangelikalen NATIONAL COALITION FOR URBAN TRANSFORMATION (NCUT) gegründet. Die Tagung war organisiert worden vom katholisch-charismatischen Steyler Missionsordensbruder Fr. Ben Beltran (NCUT-Vorsitzender), dem erwähnten progressiven evangelikalen ATS-Missiologen David Lim (NCUT-Vizevorsitzender) und der ISACC-nahen progressiven evangelikalen Corrie Acorda-de Boer (eine promovierte Organisationsentwicklerin) (vgl. D. S. Lim 2009, 269–71)(Pers. Mitt Lim). Dementsprechend bündelte die AKP mehrheitlich nicht-charismatisch evangelikal geprägte oder charismatisch-katholische Interessierte – allen voran Mitglieder der COUPLES, die mit dem Kurs ihrer Hauptleitung (parteipolitische Neutralitätsrhetorik bei gleichzeitiger Regierungsnähe) nicht einverstanden waren (pers. Mitt. 1648, 1649L, 1604k).

---

<sup>110</sup> Es ist unklar, ob die Initiative tatsächlich von den Leitern ausging und Villanueva von dem Vorstoß eher überrascht war, oder ob er selbst hinter Lisings Idee stand (vgl. Pascual 2003).

<sup>111</sup> Zur Ätiologie dieses Namens siehe die Einführung zum ersten Hauptteil der vorliegenden Arbeit.

Parallel zu den Vorbereitungen für die Registrierung als Partei wurde Lim im Dezember 2003 beauftragt, Verhandlungsgespräche mit BANGON zu führen, um die Chancen einer Fusion auszuloten. Die Verhandlungen blieben erfolglos, weil in drei Punkten keine Einigkeit erzielt wurde, was mit Pachecos kompromissloser pro-Life Haltung zusammenhing: Die kategorische Ablehnung der Todesstrafe, die kategorische Ablehnung künstlicher Methoden zur Schwangerschaftsverhütung und eine strenge Waffenkontrolle samt einer konsequenten internationalen Abrüstungspolitik.<sup>112</sup> Auch persönliche Vorbehalte gegenüber dem als erzkatholisch geltenden Pacheco spielten hierbei eine Rolle, obgleich sie sich weniger beim Pragmatiker Villanueva als bei denen fanden, die befürchteten, gegenüber Pacheco die Kontrolle über die Parteitagenda zu verlieren. Als BANGON begann, in der Öffentlichkeit medienwirksam Aufmerksamkeit zu erlangen, wandte sich die Mehrheit der nicht-katholischen Mitglieder ebenfalls von der AKP ab, um sich BANGON anzuschließen, die zuweilen damit

---

<sup>112</sup> Die Todesstrafe war in den Philippinen von Präsident Ramos wiedereingeführt worden, der damit auch Wahlkampf führte. Nachdem Macapagal-Arroyo sie 2006 abgeschafft hatte, nahm unter anderem auch Villanueva im Jahr 2010 ihre erneute Einführung „für Massenmörder und Staatsplünderer“ als Teil seines Fünfpunkteplans zur Reform des Justizsystems in sein politisches Programm auf (B. E. Villanueva 2012; BP 2010b; ABS-CBN News 2010). Entgegen weitverbreiteter Auffassung innerhalb philippinischer Intellektuellenkreise trug die Begründung Villanuevas bei genauerem Blick weniger die Züge des US-amerikanischen Rekonstruktionismus und Dominionismus, der auch die Todesstrafe für Massenmörder sowie für Homosexualität und ähnliche Abweichungen der eigenen Moralstandards forderte (Rushdoony 1974, 60; Rushdoony 1991, 513). Vielmehr trug sie die Signatur leninistischer Kreise, deren Kompromisslosigkeit gegenüber Staatsplünderern auch die Gewaltanwendung einschloss, hier allerdings in eine weniger radikale Antikorruptions-Agenda integriert wurde: „BP will attack corruption through the following: [...] A. By a clear, comprehensive and committed executive agenda, which shall include: [...] request from the Chief Executive, certified as urgent to Congress, for the passage of legislation that will restore the death penalty according to the tenets of the Constitution, specifying that Congress define plunder and syndicated warlordism, among others, as heinous crimes, to signify BPP's [BANGON PILIPINAS'] dead serious intent to clean the house of government itself. [...] B. By a clear legislative agenda, to wit: [...] Pass a law requested by the Chief Executive for the restoration of the death penalty according to the tenets of the Constitution, defining among others plunder and syndicated warlordism as heinous crimes deserving of the death penalty“ (VERA Files 2010, Abs. I). Zur Frage nach künstlichen Familienplanungsmethoden vgl. Kapitel 9 und 10 der vorliegenden Arbeit. Was die Abrüstung betraf, galt Villanueva als Befürworter einer Reform des Militärs, sowohl mit Blick auf dessen korrupte Strukturen als auch auf dessen Entpolitisierung, womit allerdings auch eine Modernisierung des Waffenarsenals einherging. Im BANGON-Parteiprogramm von 2004 hieß es diesbezüglich: „An independent security policy using flexible alliances as our firstline of defense will be forged. / Antiquated laws regarding defense and peace & order will be reviewed to address the current multidimensional security situation. / Decisive reforms in the procurement, auditing and accounting systems of both the defense and police establishments will be initiated. / The armed forces and the police will be professionalized. / Values education in both the PNPA and the PMA will be institutionalized. / To reduce, and later eradicate, corruption in the defense and police establishments, better salaries, benefits, and incentives will be provided to all personnel and officers. / Laws regarding the designation of retired generals as DND secretaries, the legislative creation of the National Security Council, and the depoliticization of AFP and PNP appointments will be suggested to Congress. / The machinery and weaponry of both the AFP and the PNP will be upgraded and improved significantly“ (Agent\_So 2004). Bezüglich des in den Philippinen immer wieder geäußerten Verdachts einer Nähe der Pfingstbewegung zu Vertretungspersonen des US-Außenministeriums sind insbesondere die Forderungen nach einer „unabhängigen Sicherheitspolitik“ und nach „flexiblen (Militär-)Bündnissen“ von Bedeutung. Diese standen der militärischen und geopolitischen Allianzpolitik der Bush-Verbündeten Macapagal-Arroyo entgegen, wiesen aber genug politischen Realismus auf, die jahrhundertelange Partnerschaft nicht ohne weiteres kappen zu können. Spätestens im BANGON-Wahlprogramm von 2010 kamen dann Pläne zur konsequenten Entmilitarisierung der philippinischen Politik, Gesellschaft und Mentalität zum Vorschein (VERA Files 2010).

mobilisierte, „den ersten evangelikalen Präsidenten“ zu stellen. Pacheco und die übrigen AKP-Kader sahen sich geschwächt und beschlossen unter realpolitischen Erwägungen, die Partei zu den Wahlen von 2004 nicht mehr antreten zu lassen (pers. Mitt. 1618; 1624, 1648; 1649L, 1604k).

#### 2.4. Zusammenfassung und Fazit

Politisches Engagement und Debatten zur Rolle der Kirche angesichts Institutionspolitik im Allgemeinen und regierungspolitischer Krisen im Besonderen sind im philippinischen Pentekostalismus keine plötzliche Erscheinung, sondern sitzen auf einer Art Neuerfindung evangelikaler Politik auf, die in den 1980er stattfindet. Ein entscheidendes Ereignis war der Sturz Ferdinand Marcos'. Dieser löste eine Identitätskrise im Pentekostalismus aus, die mit dem Vorwurf verbunden war, die Nation und die Demokratie verraten zu haben. Während es den pentekostalen Gruppen innerhalb der römisch-katholischen Kirche – namentlich den Massenbewegungen EL SHADDAI und COUPLES – und den wenigen charismatischen Kreisen innerhalb der mainlineprotestantischen Kirchen möglich war, sich hinter das institutionspolitische Engagement ihrer Bischofskonferenzen zu stellen, traf diese Krise die evangelikalen Pfingstkirchen auf besonders harte Weise. Die Folge war, dass sie nach außen hin weiterhin versuchten, sich von einer expliziten politischen Rhetorik zu distanzieren. Dies stellte ein traditionelles Unterscheidungsmerkmal dar, mit dem sich pentekostale Gruppen von der mainlineprotestantischen und katholischen Konkurrenz abgrenzten. Nach innen hin begannen sie aber offene Diskussionen darüber zu führen, ob und wie ein geeintes institutionspolitisches Engagement auf der Grundlage der bisherigen pfingstlich-evangelikalen Tradition (Idiom und Plausibilisierungsformen) möglich sei. Eine besondere Rolle nahm hierbei der ehemalige marxistische Aktivist Eddie Villanueva ein. Dieser war Gründer der sozialpolitisch aktiven JIL, die zugleich auch die größte philippinische Pfingstkirche des Landes war. Gleichzeitig war er auch der Initiator der PJM, die sich als patriotisch gesinntes und politisch engagiertes Pendant zum konservativen Evangelikalen Kirchenrat PCEC verstand, dem die älteren Pfingstdenominationen US-amerikanischer Tradition angehörten.

Die Austragung des Lausanne-Kongresses und die damit verbundenen gesamtkirchenpolitischen Konflikte mit der römisch-katholischen Kirche trugen dazu bei, dass evangelikale pfingstliche und katholisch-charismatische Gruppen vollständig auseinanderdrifteten. Unter der CLAP entstand ein evangelikales Pendant zur Katholischen Bischofskonferenz CBCP und zum Nationalen Kirchenrat NCCP. Hier waren die Pfingstkirchen jüngerer Gründungsdatums, die lose in der PJM unter Villanuevas Ägide

organisiert waren, nun ausdrücklich eingeschlossen. Die Gründung der Zeitschrift *Ministry Digest* (MD) erwies sich dabei als zentral. Dadurch konnte ein kontroverser Austausch gepflegt werden, der evangelikale und pfingstlich-evangelikale Schlüsselfiguren und Institutionen miteinander verband. Zugleich wurde die Zeitschrift der Streitort, an dem Theologien erarbeitet wurden, mit denen die Identitätskrise der Pfingstbewegung zumindest auf evangelikaler Seite überwunden werden sollte.

Die maßgeblichen Impulse zur Entwicklung einer Theologie, die es ermöglichte, die Frage nach dem ob und wie einer Artikulation des Kirchenverständnisses vis-à-vis der Post-Marcos-Gesellschaft und der regierungspolitischen Entwicklungen zu beantworten, kamen einerseits aus dem US-amerikanischen Rekonstruktionismus. Andererseits stammten sie aus evangelikalen gewaltlos-befreiungstheologisch orientierten Kreisen, die von den übrigen Kirchen allerdings als überheblich-intellektuell wahrgenommen wurden und sich auf Grund ihrer cessationistischen Tradition nicht selten dezidiert pentekostalenkritisch artikulierten. Die Folge war, dass erst durch die Vermittlungsfunktion von Fürbitte- und Geistlichen Kampfführungstheologien, die aus der sogenannten *Third Wave*-Bewegung kamen, eine Synthese möglich wurde. Dank ihr konnte institutionenpolitisches Engagement mit pfingstlich-charismatischem Glauben an direkt erfahrbaren übernatürlichen Interventionen Gottes in einem kohärenten, theologischen Rahmen versprachlicht werden. Dies führte zu einer Redefinition theologischer Loci entlang der Schlagworte Ganzheitlichkeit, Transformation und Reich Gottes. Fortan war es möglich, gemeinsame wahl- und parteipolitische Handlungsoptionen auszuloten und sich vom Vorwurf des Demokratieverrats zu befreien. Die politischen Konsequenzen, die die evangelikalen Pfingstkirchenleitungen aus dieser Synthese zogen, waren allerdings von der gesellschaftlichen Stellung der einzelnen Personen und Institutionen abhängig. Allen gemeinsam war jedoch das Selbstverständnis, zu einer religiösen Strömung zu gehören, die gegenüber der römisch-katholischen Kirche in einer sozialen und politischen Minderheitenrolle war. Schlagworte, die sie von ultrarechten US-amerikanischen Rekonstruktionisten übernahmen, wurden jedoch subvertiert und zuweilen in den Dienst eines marxistisch informierten Subalternendiskurses gestellt.

Im Zusammenhang mit den Nationalwahlen von 1992 kam es zu einem evangelikal-pfingstlichen Engagement zugunsten des mainlineprotestantischen, linksliberalen Präsidentschaftskandidaten Jovito Salonga und des ebenfalls mainlineprotestantischen liberalkonservativen Fidel Ramos. Kontingente Ereignisse führten zu einem neuen Selbstbewusstsein der pfingstlichen und evangelikalen Kirchen. Dazu gehörten die

Implikationen, die etliche von ihnen aus Salongas niedrig bleibenden Gewinnchancen zogen und Villanueva zum persönlichen geistlichen Präsidentenberater machten, als Ramos die Wahlen gewann. Dies brachte nicht nur neue politische Handlungsoptionen, sondern auch neue ökumenische Konstellationen hervor. Unter anderem kam es zu punktuellen Annäherungen zu Schlüsselfiguren der römisch-katholischen Massenbewegung EL SHADDAI und ihrem Gründer Mike Velarde. Letzterer hatte wegen seiner eigenen Identitätspolitik innerhalb der römisch-katholischen Kirche eine Außenseiterrolle. So wurde er zum Verbündeten des protestantischen Lagers, als sich unter Ramos ein gegenhegemonialer Block zur römisch-katholischen CBCP formierte.

Am Vorabend der Präsidentschaftswahlen von 1998 führten vor allem innerpfingstliche und innerevangelikale Debatten über die Alternativen zu Estradas Kandidatur zu heftigen Auseinandersetzungen um ein angemessenes institutionspolitisches Engagement. Dies mündete in der Gründung der pfingstlichen Parteiliste CIBAC. Die Ereignisse, die zur Amtsenthebung Joseph Estradas führten („People Power II“) verschärften die innerevangelikal-pfingstlichen Spannungen. Sie brachten allerdings auch Dynamiken hervor, die 2001 einen gemeinsamen politischen Schulterschluss von evangelikalen pfingstlichen Schlüsselfiguren, muslimischen Interessengruppen und Persönlichkeiten der katholisch-charismatischen Massenbewegung COUPLES FOR CHRIST ermöglichten.

Die Auswirkungen von Estradas Amtsenthebung auf den allgemeinen kirchenpolitischen Diskurs des Landes – insbesondere die Versuche der neuen Präsidentin Gloria Macapagal-Arroyo, die COUPLES und den PCEC zu Verbündeten gegen Estrada-Loyalisten zu gewinnen – bewirkten schließlich die Gründung neuer Parteien, die auf die Initiative pfingstlicher Schlüsselfiguren zurückgingen. Zum einen war dies die Gründung der Parteiliste BUHAY. Hauptinitiator war hier der katholisch-charismatische EL-SHADDAI-Gründer Mike Velarde, der bis zum Schluss an Estrada festgehalten hatte. Zum anderen die Gründung der BANGON PILIPINAS PARTY, in deren Mittelpunkt der Pfingstkirchenbischof und ehemalige Linksaktivist Villanueva stand. Des Weiteren bildete sich die AKP, die von römisch-katholischen Schlüsselfiguren der GUNLESS SOCIETY und nicht-pfingstlichen Evangelikalen der NATIONAL COALITION FOR URBAN TRANSFORMATION (NCUT) initiiert wurde. Nach einem gescheiterten Fusionssversuch mit BANGON wurde die AKP in den Hintergrund gedrängt. Ihre pentekostal orientierte Anhängerschaft an der Basis wandte sich BANGON zu. Parallel dazu optierten der Vorstand der charismatischen COUPLES FOR CHRIST und die Schlüsselfiguren um den PCEC-Hauptleiter Efraim Tendero für die scheinbare Rückkehr zu einer Rhetorik der nichtpolitischen



Evangelisation, die nur zivilgesellschaftliches Engagement umfasste. Beide waren zu wichtigen Partnern von Präsidentin Macapagal-Arroyo avanciert. Ihre Rhetorik brachte ihnen den Vorwurf ein, apolitisch zu sein. Tatsächlich war jedoch gerade dies ihre politische Artikulation: Die Möglichkeit, durch diese Rhetorik als apolitisch wahrgenommen zu werden, wurde zum politiktaktischen Mittel zur Einflussweiterung und Sicherung jener Privilegien, die sie durch die Allianz mit Macapagal-Arroyo erhalten hatten.

Entgegen der dominierenden Forschungsmeinung, dass Evangelikale und Pentekostale eine grundsätzlich weltflüchtige Haltung vertraten, offenbart ein bloßer Blick in das Inhaltsverzeichnis der ersten Ausgaben von MD das Gegenteil. Bereits in den 1980er Jahren bestimmte die Frage nach den gesellschaftlichen und politischen Implikationen des Evangelisationsauftrags weite Teile des nationalen Diskurses dieser Gruppen. Letzterer fand jedoch nicht isoliert statt, sondern war zugleich Teil der globalen Verflechtungsgeschichte einer neueren evangelikalen politischen Theologie. Bezeichnenderweise findet sich schon hier der Versuch, sich vom Stigma freizumachen, ein quietistisches und/oder weltverneinendes Christentum zu vertreten.<sup>113</sup> Wenn dieses Anliegen auch noch in den 2000er Jahren in den Publikationen jüngerer Pfingsttheologen als der Daseinszweck der eigenen wissenschaftlichen Forschung zum Vorschein tritt (Suico 2003; Suico 2005a; Tejedo 2010; Tejedo 2011; Tejedo 2013; Tejedo 2014), dann deshalb, weil der Vorwurf nicht nur die pentekostalen Gruppen betrifft. Säkulare und religionskritische Gruppen kritisieren damit auch die römisch-katholische und die protestantischen Kirchen (vgl. Siemers 1988; Kunz 1995). Zugleich stellt der Sturz Marcos' ein einschneidendes Ereignis der neueren Nationalgeschichte dar, an dem Hegemonialansprüche ausgehandelt werden (vgl. Iletto 1998; Hogan 2006; Reyes 2008; Claudio 2013). Die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, ein apolitisches und demokratiegefährdendes Christentum zu vertreten, stellt einen konstitutiven Bestandteil des Identitätsverständnisses philippinischer Kirchen dar. Dass dieser Vorwurf bereits in der pfingstlichen Publizistik der 1980er Jahre und in akademischen missionstheologischen Abschlussarbeiten der 1990er als Ausgangspunkt gewählt wird, zeigt, dass die Rede von einer apolitischen Religion in der Pfingstbewegung ein ebenso genuin innerkirchenpolitisches Thema war wie in anderen Kirchen auch.

---

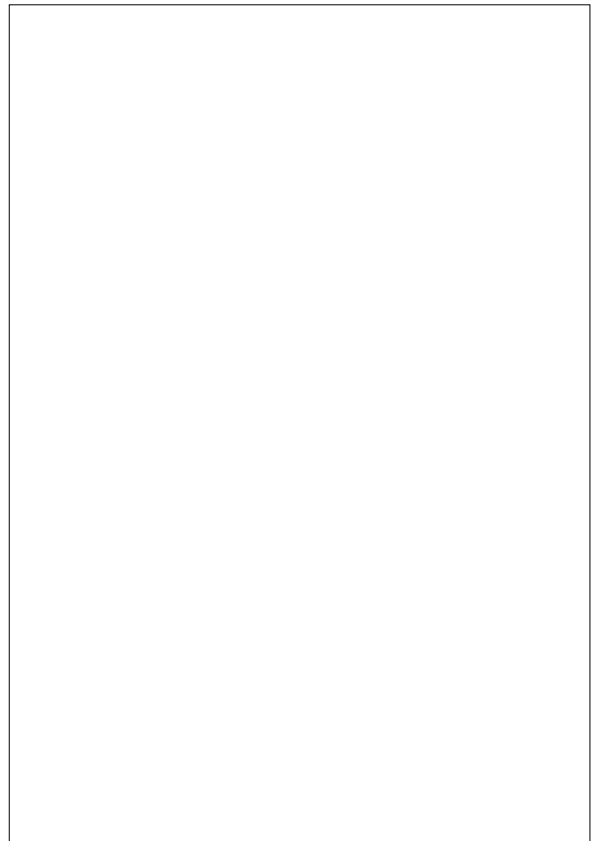
<sup>113</sup> Diese Frontlinie verläuft selbstverständlich auch im innerkirchlichen Diskurs zwischen der römisch-katholischen Kirche, die über eine politische Hegemonialstellung verfügte, und den übrigen christlichen Gruppen. Letztere werden meist pauschal als Protestanten bezeichnet, auch wenn ihre Theologie streng genommen der römisch-katholischen Tradition nähersteht, wie dies etwa bei der IGLESIA FILIPINA INDEPENDIENTE (IFI) der Fall ist.

„Apolitische Religion“ stellte einen Namen für unterschiedliche Hegemoniekämpfe dar, in denen sich Akteure mit konkurrierenden Interessen und Repräsentationsansprüchen gegenüberstanden und bei deren Lagerbildung unter anderem generationale, bildungsspezifische und sozioökonomische Variablen wesentlich waren (Maltese 2015, 75–80). Dennoch war es möglich, dass je nach diskursiver Formation (Schiffauer 2000, 142–51, 320–24), in der die Akteure sprachen, Grabenkämpfe und Differenzen unsichtbar gemacht wurden, um die eigene Identität nicht aufgeben zu müssen. Das heißt konkret: Je nachdem, vor welchem Publikum die Pentekostalen nach ihrer Haltung zu Politik und Gesellschaft oder aber zu wahl- und parteipolitischen Engagement gefragt wurden, konnten unterschiedliche und scheinbar widersprüchliche Aussagen erfolgen. Wenn das Gegenüber, vor dem die Aussagen erfolgten, als „Outsider“ betrachtet wurde, konnte der Rekurs auf das Narrativ der apolitischen Pfingstbewegung im Vordergrund stehen. Trafen hingegen Personen aufeinander, die sich als Insider wahrnahmen, konnte anhand einer dezidierten Befürwortung politischen Engagements eine besonders progressive oder eine traditionsbewusste Position markiert werden. In beiden Fällen ging es jedoch darum, die eigene gesellschaftliche Relevanz zu erhöhen. Die Grenzen, die Innen und Außen bestimmten („wir“ und „die Anderen“), wurden hierbei meist in konkreten Artikulationssituationen selbst gezogen. Sie waren aber keineswegs willkürlich. Vielmehr waren sie von den Abgrenzungs- und Sprechgewohnheiten abhängig (sedimentierte identitätspolitische Praktiken), die für die Identitätsbildung der jeweiligen pfingstlichen Personen als konstitutiv betrachtet wurden (Butler 1997a, 41, 90–91, 139; Laclau und Mouffe 1991, 185–86; Laclau 1994, 158–59; vgl. Bergunder 2009, 249; Bergunder 2012, 31; Laclau 1977, 159–75; Maltese 2013b; s. aber auch Holzinger 2006; Vogt 2011; Toens und Willems 2012).

Das eingangs erwähnte institutionenpolitische Auftreten Villanuevas kam somit nicht unvermittelt. Es folgte aber auch keiner linearen Notwendigkeit, sondern verdankte sich Interessenkonflikten, Hegemonialkämpfen und unvorhersehbaren Ereignissen, auf die unterschiedliche Personen und Organisationen, entsprechend ihrer spezifischen Interessen, verschieden reagierten. Welche Auswirkungen dies auf die Entwicklungen der Jahre 2004 bis 2013 hatte, wird im nächsten Kapitel zu erörtern sein. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den drei Kandidaturen Villanuevas, in deren Zusammenhang alte und neue Frontstellungen in Verbindung mit den Interessen Einzelner neue Handlungsoptionen eröffneten, die das breite Spektrum pfingstlicher Politik in den Philippinen konstituierten.



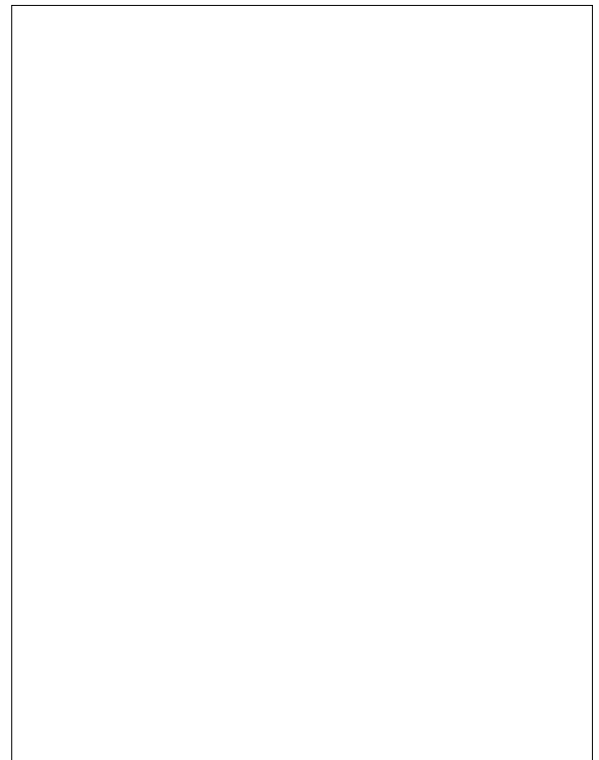
*Abbildung 1: Werbung für Jovito Salonga im pfingstlichen Magazin Christian Journal (1989, mit freundlicher Genehmigung von Bischof Galaraga).*



*Abbildung 2: Werbung für eine Broschüre zur Befreiungstheologie aus Ministry Digest (1989, mit freundlicher Genehmigung von Bischof Galaraga)*



*Abbildung 4: Titelseite der Evangelicals Today Ausgabe zum EDSA II (2001, mit freundlicher Genehmigung von PCEC).*



*Abbildung 3: Efraim Tendero auf einer Gebetskundgebung kurz vor dem Sturz Präsident Estradas (2001, mit freundlicher Genehmigung von PCEC).*

### 3. Pfingstliche Politik und Wahlkampf (2004-2013)

Die Gründung der Partei BANGON mit Villanueva als Präsidentschaftskandidat, die Neuaufstellung der Parteiliste BUHAY sowie die Regierungsnähe der COUPLES FOR CHRIST brachten dem philippinischen Pentekostalismus neue Handlungsoptionen, um die eigene Relevanz für die Verbesserung der Lage der Nation unter Beweis zu stellen. Entgegen dem Vorwurf, mit den Kräften der Ausbeutung und Unterdrückung zu kollaborieren, das Volk zu verblenden und es noch tiefer in die Misere zu stürzen, wurde die eigene Unentbehrlichkeit zur Lösung sozialer und politischer Missstände behauptet. Welche Dynamiken bestimmten zwischen 2004 und 2013 die Politik innerhalb der Pfingstbewegung? Welche Plausibilitäten setzten sich innerhalb der Pfingstbewegung durch und welche Folgen hatten die Debatten darüber?

Der Fokus dieses Kapitel wird auf den drei Wahlkampagnen liegen, die die Partei BANGON führte. Es wird deutlich werden, dass pfingstliche Politik plural und wandelbar war, weil ihre Artikulation zwar anhand eines bestimmten Idioms – gemeinsame, aufeinander bezogene Schlagworte und Narrative – erfolgte. Zugleich war diese Politik aber stets an kontingente Ereignisse geknüpft und in verschiedene Interessenkonflikte eingeflochten. Dadurch brachten religiöse Plausibilisierungen neue Formen gemeinsamen Handelns hervor, die sich unterschiedlich lange hielten und von der Forschung bislang unerkannt geblieben sind. Das *erste* Unterkapitel beschreibt Villanuevas Wahlkampf von 2004. Es diskutiert die innerevangelikalen Pro- und Kontra-Positionen, die Folgen seiner Niederlage und seiner Protestaktionen im Zuge der Wahlbetrugsvorwürfe gegen Macapagal-Arroyo und der Gründung der PJM-Graswurzelbewegung NFS/MOVEMENT FOR NATIONAL TRANSFORMATION (M4NT). Das *zweite* Unterkapitel behandelt Villanuevas *zweite* Kandidatur (2010) und diskutiert die Kooperation der BANGON-Partei mit Muslimen und marxistisch-leninistischen Organisationen sowie mit US-amerikanischen und internationalen, rechtspolitisch gesinnten Schlüsselfiguren aus dem globalen Geistlichen Kampfführungsdiskurs. Das *dritte* Unterkapitel wird die *dritte* BANGON-Kampagne – Villanuevas Bewerbung als Senator in den Zwischenwahlen von 2013 – diskutieren. Hierbei werden die Spannungen der institutionenpolitisch aktiven Schlüsselfiguren um Villanuevas mit der neuen Generation pentekostaler regierungspolitisch ambitionierter Personen erörtert, allen voran Villanuevas Sohn Joel, der 2013 einen Kabinettsposten in der Regierung Benigno Aquinos III erhielt. Es wird deutlich werden, auf welche Weise Schlagworte und Narrative aus dem globalen Geistliche Kampfführungsdiskurs angeeignet und subvertiert wurden. Der Wahlkampf von

2013 war weniger konfrontativ gegenüber der amtierenden Regierung und pneumatologische Plausibilisierungen kamen weniger stark zum Einsatz. Die Zentrifugalkräfte, die von Anfang an die Politik der pfingstlichen Schlüsselfiguren konstituiert hatten, sollten aber weiterhin bestehen bleiben.

### 3.1. Erste Bangon-Wahlkampagne und evangelikal-pentekostale Streitigkeiten (2004-2010)

Am Vorabend der Präsidentschaftswahlen von 2004 standen die Wunschkandidaten der einflussreichsten pentekostalen Massenbewegungen weitgehend klar: Die COUPLES bemühten eine Rhetorik der parteipolitischen Neutralität. Dies kam de facto jedoch einem Wahlkampf für die amtierende Macapagal-Arroyo gleich, deren engste Partnerorganisation sie waren. Im Hintergrund stand die Erkenntnis, ohnehin keinen einheitlichen Wahlblock bilden zu können (R. E. N. Rivera 2008, 184–92). Die EL SHADDAI stand mehrheitlich hinter dem Schauspieler Fernando „FPJ“ Poe Jr., der auch vom gestürzten Präsidenten Joseph „Erap“ Estrada und dem Marcos-Clan unterstützt wurde. Poe lag in den Wahlumfragen weit vorne und galt als persönlicher Freund Velardes. Kurz vor dem Wahltag signalisierte er allerdings noch einmal Offenheit gegenüber Macapagal-Arroyo und plädierte angesichts der schweren Prognostizierbarkeit des Wahlausgangs für eine „nationale Versöhnung“ der beiden chancenreichsten Kandidierenden (Dizon 2004; Laude 2004; B. S. Rivera und Pablo 2004; Hanson 2006, 173). Die evangelikalen Teile der Pfingstbewegung und der Evangelikale Kirchenrat PCEC hatten mit BANGON und Villanueva seit 2003 ihren eigenen Kandidaten.

Nach außen hin traten die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Subic-Tagung als Einheitsfront auf. Doch von innen gab es von Anfang an scharfe Kritik am „eigenen wiedergeborenen Präsidentschaftskandidaten“. Die Argumentationen waren so vielfältig wie die spezifischen Motivationen, die ihnen zu Grunde lagen. Diese sollten auch die Entscheidungen der Strategieteams der BANGON-Partei beeinflussen und dann wieder auf die Beziehungen zwischen den unterschiedlich involvierten Personengruppen rückwirken. Wie verhielten sich die Hauptverantwortlichen des PCEC und der älteren Pfingstdenominationen zu BANGON? Wie wurde die pentekostale Politik auf Leitungsebene und an der Basis rationalisiert? Welche Allianzen wurden außerhalb der eigenen evangelikal-pentekostalen Gemeinschaft geschlossen? Wie wurde der Wahlausgang rezipiert und wie verhielten sich die Pentekostalen zu den erneuten Massenprotesten und Putschplänen? Welche mittelfristigen Folgen brachte die umstrittene Machtbefestigung Macapagal-Arroyos?

### 3.1.1. Kritik aus eigenen Reihen und Pragmatismus (2004)

Die heftigste Kritik an einer eigenen Partei mit Villanueva als Präsidentschaftskandidaten, der die amtierende Präsidentin herausfordern sollte, kam vom Hauptleiter des Evangelikalen Kirchenrats PCEC Tendero. Noch vor der der Gründung von BANGON war er von Macapagal-Arroyo zu einem ihrer geistlichen Berater ernannt worden (vgl. Punzalan 2016, 69–126). Auf der Subic-Tagung hatte er noch erklärt, sich trotz aller Skepsis dem Mehrheitsbeschluss anzuschließen. Zurück in Manila begann er jedoch, in innerevangelikalen Kreisen seine Zweifel an BANGON und Villanueva zu äußern, obgleich er einer direkten Auseinandersetzung mit Letzterem aus dem Weg ging (vgl. Interviews 10; 144; 160).

Aufseiten der etablierten Pfingst denominationen, die PCEC-Mitglied waren, und der einflussreichen Pfingstkirchen, die sich als „unabhängig“ bezeichneten (Ma 2002; Jeong 2005), sah die Lage nicht weniger kompliziert aus. Innerhalb der ASSEMBLIES OF GOD (PGCAG) hatten Arbeiten wie Suicos pfingstlich-pneumatologischer Programmentwurf zu einer Theologie des gesellschaftspolitischen Engagements ihre Wirkung gezeigt. Bis auf sehr wenige Ausnahmen konnten die Leiter der Denomination und der Pastorkörper der PGCAG relativ schnell für die Unterstützung Villanuevas gewonnen werden (Suico 1993; Suico 1999; Suico 2003; pers. Mitt. 1410f). Die Passagen der Denominationsatzung, die geistlichen Amtspersonen (*ministers*) eine politische Kandidatur untersagten, wurden mittels der genannten theologischen Akzentverschiebungen relativiert. Die Disziplinarmaßnahmen, die für geistliche Amtspersonen vorgesehen waren, die sich auch nur parteipolitisch engagierten (*partisan politics*), wurden neuinterpretiert und faktisch aufgehoben (vgl. PGCAG 1953; PGCAG 2000; Javier 2009). Als Schlüsselkategorie diente hierbei die Forderung nach einer US-unabhängigen kontextuellen Theologie, die transformativ und anti-fundamentalistisch sein sollte. Die Begründung dieser Kategorie erfolgte im Rückgriff auf Publikationen und Vorträge, die aus dem Dunstkreis des befreiungstheologisch beeinflussten ISACC und des evangelikalen progressiven evangelikalen ATS kamen; obgleich diese beiden Institute gegen eine Kandidatur Villanuevas waren (Suico 2005a, 358; vgl. Suico 2005b). Etwas schwerer war es für das Strategieteam der neuen pfingstlichen Partei, die Leiter der FOURSQUARE zu einer engagierten Mitarbeit zu gewinnen. Diese galt von den beiden größten US-gegründeten Pfingst denominationen zwar als die dogmatisch flexiblere der beiden. Unmittelbar nach der Parteigründung meldeten aber einige FOURSQUARE-Leiter ihre Zweifel an. Im Hintergrund standen hier die Nähe des FOURSQUARE-Präsidenten Felipe Ferrez zu Tendero, einige Rivalitäten der FOURSQUARE-Leiter mit PGCAG-Leitern und weit zurückreichende Ressentiments gegenüber Villanueva, der in der FOURSQUARE zum pfingstlichen Christentum gefunden, ihr dann aber den Rücken zugewandt

hatte (Dimalanta und MD 1989; vgl. Wourms 1992).<sup>114</sup> Nach längerem Einreden durch Villanueva-nahe FOURSQUARE-Leute lenkte die Denominationsleitung zwar wieder auf den Subic-Kurs ein. Während der gesamten BANGON-Wahlkampagne verhielt sie sich aber uneindeutig, und oszillierte zwischen dem Kritikerlager um Tendero und den Befürwortern aus den PGCAG. Die Entscheidung über Disziplinarmaßnahmen gegen parteipolitisch aktive Amtsträger wurden an die Regionalleitungen delegiert (Pascual 2003).<sup>115</sup>

Der profilierteste pentekostale Gegner war auch in diesem Fall jedoch der BOL-Gründer Caesar „Butch“ Conde. Seine Megakirche hatte außerhalb Manilas zunehmend stark expandiert und sich zur größten Konkurrenz von JIL entwickelt. Condes Grundsatzkritik an Villanueva lag auf der Linie seiner bereits Mitte der 1990er vertretenen Position, dass das kulturelle und gesellschaftliche Transformationsmandat der Kirche kategorisch von konkreter Machtübernahme unterschieden werden müsse. Daher gelte es, der Versuchung, sich regierungspolitisch selbst zu verwirklichen, gerade nicht nachzugeben. Alles andere führe zu jenem Missbrauch, der im Rückgriff auf religiöse, sich einer pluralistischen Kritik entziehenden Argumentationen das moralische Kapital und das Vertrauen der Gläubigen instrumentalisieren. Den prophetischen Auftrag der Kirche sah er in der kritischen Beratung entscheidungstragender Instanzen, fernab von direkter Herrschaftsübernahme (vgl. pers. Mitt. 1504o; 1609q).<sup>116</sup> Im Gegensatz zu Tendero scheute Conde, der von der koreanischen Gebetsbewegung, der Geistlichen Kampfführung und dem progressiven ISACC beeinflusst war, die direkte Konfrontation mit Villanueva nicht. So ließ er in einer der größten Tageszeitungen des Landes eine ganzseitige Werbeanzeige abdrucken, die sich klar gegen BANGON aussprach. Im Vergleich zu Tendero war Condes Einfluss jedoch eher begrenzt. Er erstreckte sich fast nur auf seine Kirche (BOL), die wegen des steigenden sozioökonomischen und intellektuellen Profils ihrer Mitglieder als „snobbistisch“ betrachtet wurde. Villanuevas Kandidatur brachte daher keine Annäherung zwischen Conde und den übrigen Villanueva-kritischen Denominationsleitern, sondern den endgültigen Bruch zwischen BOL und JIL/PJM sowie zwischen BOL und den PCEC-Kirchen. Fortan machten sich Conde und die BOL-Mitglieder

---

<sup>114</sup> Villanuevas frühe pentekostale Sozialisation war in den 1970er Jahren zunächst innerhalb der FOURSQUARE erfolgt (Dimalanta und MD 1989; vgl. Wourms 1992). Als er sich abwandte, um eine eigene Kirche zu gründen, schlossen sich auch etliche FOURSQUARE-Gläubige an, weshalb die Denomination ihm vorwarf, Mitglieder abzuwerben.

<sup>115</sup> So wurde dem FOURSQUARE-Pastor von Dumaguete beispielsweise die Predigtlizenz entzogen, weil er die lokale Wahlkampfleitung übernahm (Interviews 64; 65).

<sup>116</sup> Die Haltung des progressiven und befreiungstheologisch informierten ISACC war im Wesentlichen gleich.

auch in kirchenübergreifenden Konferenzen rar und begannen, den übrigen Teilen der evangelikalischen Pfingstbewegung zu misstrauen (vgl. pers. Mitt. 1504o).

Unter den einflussreichen Leitungspersönlichkeiten, die Villanuevas Kandidatur befürworteten, wurden die Positionen von Akteuren wie Conde und Tendero in der Regel mit Verweis auf die persönlichen Rivalitäten zwischen den Beteiligten abgetan. Eine sachliche Auseinandersetzung mit ihrer Kritik fand nicht statt. Weitverbreitete Kritiken rekurrierten auf die Trennung von Kirche und Staat oder auf den Grundsatz, dass die pastorale Berufung auch im transformationstheologischen Rahmen die höchste Berufung darstelle, weshalb sie nicht zu Gunsten des Übertritts in die weltliche Politik aufgegeben werden dürfe. Damit wurde innerhalb der Transformationstheologie lediglich die Direktkandidatur eines Pastors und somit primär Villanueva an den Pranger gestellt (vgl. pers. Mitt. 1504o). Daneben gab es auch Einwände, die auf Dynamiken verwiesen, die Parteilianzen auf der lokalpolitischen Ebene betrafen und von BANGON nicht mitberechnet worden waren. Denn auf der lokalen Ebene stellten sich die politischen Machtverhältnisse anders dar als in der Hauptstadtregion (für eine gesonderte Analyse dieser Debatten s.u., zweiter Hauptteil).

Allgemein wurden durchschnittliche Pastoren und Pastorinnen, die eine Skepsis an Villanuevas Kandidatur anmeldeten, von den nationalen Schlüsselfiguren ignoriert. Die Entwicklungen, die zur Etablierung des allgemeinen Transformationsparadigmas und konkret zur Kandidatur Villanuevas geführt hatten, richteten sich nach den sozialpolitischen Bedingungen des Manila-Diskurses und waren außerhalb der Hauptstadt kaum nachvollziehbar. Diese in der kurzen Zeit zu erläutern und gegen Einwände zu verteidigen, die sich aus den lokalen sozial- und kirchenpolitischen Kontexten ergaben, wäre unmöglich gewesen. Die Transformationstheologie, die aktiv eine nationalpolitische Machtübernahme anstrebte, hatte sich innerhalb der pentekostalen Intelligenzelite von Manila inzwischen derart etabliert, dass man in diesen Kreisen davon ausging, die Gegner und Gegnerinnen der Villanueva-Kandidatur hätten die historischen Entwicklungen verpasst. Zugleich ging man davon aus, dass sie jedoch von alleine dem missiologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Paradigmenwechsel Manilas folgen würden. Für eine ernsthafte, auf Augenhöhe geführte Erörterung der Einwände, die auf der mittleren Pastoralleitungsebene und an der Basis der Gemeinden gegen Villanuevas Präsidentschaftskandidatur vorzufinden waren, fehlte angesichts des herannahenden Wahltags allerdings die Zeit. Unter dem Druck der nahenden Wahlen wurde gegenüber skeptischen Pastoren und Pastorinnen der Entschluss der Hauptleiter geltend gemacht. Daneben wurde auf die Mobilisierung durch prophetische



Voraussagen gesetzt. Diese wurden mit biblischen Narrativen verbunden, die sich bereits im Dienste der Rekonstruktionisten und der christlichen Rechten in den USA bewährt hatten (vgl. Interviews; 10; 114; 21; pers. Mitt. 1410a). Warum waren diese Narrative so attraktiv und worin bestand ihr Mobilisierungspotential?

### 3.1.2. Pragmatik, globaler Prophetiediskurs und politische Vernunft (2004)

Die wichtigste Trägergruppe der Mobilisierungsstrategie, die auf pneumatologische Narrative und prophetische Schlagworte (übernatürliche Offenbarungen und Geistliche Kampfführung) zurückgriff, war auch diesmal der PJM-Lehr- und Mobilisierungsbereich IFP. Ideelle, moralische und teilweise auch materielle Unterstützung erhielten sie durch internationale Propheten und Prophetinnen wie Bill Hamon und Cindy Jacobs. Diese hatten zwar kaum fundierte Kenntnisse über die gesellschaftliche Realität der Philippinen. Unter Berufung auf göttliche Offenbarungen prognostizierten sie aber, dass Villanueva der von Gott designierte nächste Präsident sei. Mit Voraussagen dieser Art erschlossen sie sich – nicht anders als dies bei IFP der Fall war (und nicht unabhängig davon) – neue Möglichkeiten, ihre prophetisch-apostolische Dienste international zu vermarkten. Zur weiteren Plausibilisierung ihrer Prognosen zitierten sie die Erfolge evangelikaler Politiker in Lateinamerika und Südafrika, die sie ebenfalls vorhergesagt hätten, und führten ihre Wahlsiege auf die Geistliche Kampfführung zurück. So erläuterte Jacobs in Veranstaltungen und Werbefilmen häufig, wie sie auf einer Veranstaltung in Costa Rica den späteren Präsidenten Abel Pacheco de la Espriella (2002-2006) aus dem Publikum herausgedeutet und ihm öffentlich prophezeit habe, der Regierungschef des Landes zu werden (vgl. Jacobs und ecv2010 2009; Wourms 1992, 178–81; E. Villanueva 1992).<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Wenn philippinische Akteurinnen und Akteure mit diesen empirischen Belegen argumentierten, stand dies allerdings oft im Dienst einer dezidierten antikolonialen und US-kritischen Rhetorik. Dass evangelikale Wahlsiege in mehrheitlich römisch-katholischen Ländern wie Guatemala und Costa Rica möglich waren, war für sie das Ergebnis Geistlicher Kampfführung. Dass eben diese Siege von US-amerikanischen Propheten und Prophetinnen vorausgesagt worden seien, bedeutete, dass die Philippinen außenpolitisch nicht auf ausländische Hilfe zählen sollten, die letztendlich zu einer neokolonialen Abhängigkeit führen würde (vgl. BP 2004; Habito 2004; Interviews, 31; 45; 80). Spätestens ab 2009 begann sich IFP dann auf Propheten aus Indien und Afrika zu beziehen. Beispielfähig sind hier Figuren wie der Tamile Sadhu Sundar Salvaraj und der muslimische Konvertit Abu Bako Nigeria aus Ghana. Der Grund war, dass die prophetische Beglaubigung in nicht-westliche Hände gegeben werden sollte, wodurch zusätzlich eine ökonomisch-politisch-theologische Unabhängigkeit der Philippinen (in Anlehnung an die Formulierung der Dreiselbst-Bewegung: „*self-supporting, self-propagating and self-governing*“) zum Ausdruck kam (SDP 2011; vgl. CBN und 700 Club Asia 2010). Am deutlichsten wird das in Bakos Formulierung: „Philippines comes from [...] two Greek words that means lover of horses. Now when you talk about lover of horses [...] you are talking about a nation that is supposed to have a galloping progress [...] God has a plan for you, stop looking down on yourself, because to many of the Filipinos [...] promotion comes from aboard, instead from above. It is time [to ...] get back to God [...] even economically [...]. Because this is the time that God can enable us to accomplish in one year, what will take ten years normally“ (CBN und 700 Club Asia 2010). Im Hintergrund lief die Szene aus einem 100m-Laufwettkampf, eine Anspielung auf den Olympia-Sprinter Joaquin Villanueva, den Vater Villanuevas. Lehrmaterialien von der IFP-Partnerorganisation NFS/M4NT nutzten diese Worte, um ihr Zielpublikum für einen Kaufboykott von bestimmten ausländischen Produkten zu mobilisieren. „Buy Filipino goods! Support Filipino industries! Support social economy and enterprises“ (King und NFS/M4NT

Wenn derartige Mobilisierungsstrategien cum Selbstvermarktung Skepsis hervorriefen, wurde dies als Mangel an Offenheit für das endzeitliche Wirken des Geistes Gottes verurteilt. Am häufigsten richtete sich dieser Vorwurf gegen ältere und etablierte Pastoren, Pastorinnen und Gemeindemitglieder. Diese hatten ihre Gesellschafts- und Kulturkritik traditionell durch eine dezidierte Rhetorik des Apolitischen artikuliert und sahen nun ihre Autorität vor der Gesellschaft und der Gemeinde bedroht. Umgekehrt ermöglichte es diese Dynamik der jüngeren Generation, die besser gebildet war, sich von der älteren Leiterschaft vor Ort zu emanzipieren, indem sie sich auf eigene Offenbarungen bezüglich geistlicher oder politischer Ursachen und Lösungen für die Krise der Nation berief. Wenn Villanuevas niedrige Gewinnchancen thematisiert wurden, oft auch mit Verweis auf die niedrigen Umfragewerte und die Unprofessionalität der Kampagne, kam zum Vorwurf der mangelnden Offenheit der Vorwurf hinzu, den Glauben an Gottes Wunderkraft aufgeben zu haben. Damit wurden kritische Stimmen beschuldigt, das Reich Gottes und den nationalen Wohlstand sowie die pentekostale Identität zu verraten.

Der Erfolg des Prophetie-Diskurses für Leute, die Wahlkampf führten, verdankte sich allerdings weniger einer Schwäche, dem Druck, der im Rahmen der Prophetien durch Verurteilungen und Drohbotschaften auf die Amtspersonen und Gläubigen ausgeübt wurde, nicht standhalten zu können. Er war auch nicht darin begründet, dass die Gläubigen vorbehaltlos an die Weissagungen und Wunderprognosen der Propheten und ihrer Trägerschichten glaubten und sie bedingungslos übernahmen. Sondern er verdankte sich *erstens* der Tatsache, dass der Wahlkampf und die prophetisch-pneumatologische Rationalisierung von Villanuevas Kandidatur ein effektives Mittel der Polemik bei innergemeindlichen Generationskonflikten waren (vgl. Blog, Macahig, s. dazu Kap 5). *Zweitens* konnte der Prophetie-Diskurs auch eine weitere Funktion einnehmen: Er bot die Gelegenheit, die schwere Wahlentscheidung, bei der sich pragmatische und idealistische Abwägungen die Waage hielten, innerhalb der Plausibilitätsstrukturen der philippinischen Mehrheitsbevölkerung zu rechtfertigen. Angesichts der schlechten politischen Alternativen zu Villanueva, an deren Spitze der Schauspieler Fernando Poe Jr. stand, der im Gegensatz zu jenem noch nicht einmal über politische Kongresserfahrung verfügte, ging es auch an der Basis darum, sich für das „geringere Übel“ (*lesser evil*) entscheiden zu müssen. Dabei waren die Pentekostalen nicht die einzigen, die der Überzeugung waren, dass es mit Blick auf die tatsächliche Politik des Landes keinen Unterschied gemacht hätte, ob Macapagal-Arroyo,

---

2013, 26). Ausführlicher dazu siehe 3.2.4.

Panfilio Lacson (ehemaliger Nationalpolizeichef und Senator), Paul Roco oder Fernando „FPJ“ Poe Jr. die Wahl gewinnen würde.<sup>118</sup> Die regierungskritische linkspolitische Zeitung *Bulatlat* schloss ihre Parteiprogrammanalyse mit den Worten (Alcuitas 2004):

A closer study of the five presidential candidates' platforms shows that they are fundamentally no different from one another. The question also remains whether these are realistic and whether they will have the political will and sincerity to implement the positive aspects of their platforms.

Sie fügte dann allerdings hinzu (Alcuitas 2004):

One can also conclude from an analysis of the state of the nation under three years of the Arroyo administration is that she is far from, „still the last best hope“. Those who are looking for a change may take a closer look at the progressive aspects of the platforms of Roco, Villanueva and FPJ.

Die Alternative wäre daher ein Verzicht auf die Ausübung des Wahlrechts gewesen, was für Pentekostale und Evangelikale allerdings nicht in Frage kam, weil dies für sie eine Missachtung des demokratischen Staatsbürgerrechts bedeutete. Tatsächlich wurde die prinzipielle Wahlenthaltung, wie sie von den ZEUGEN JEHOVAS bekannt war, als „Verkauf des eigenen Geburtsrechts“ im Sinn der alttestamentlichen Jakob-Esau-Geschichte gedeutet (vgl. Interview 7). Zusammen mit den gerade erst drei Jahre zurückliegenden EDSA II-Ereignissen, den Akzentverschiebungen im theologischen Diskurs und der Erfolgsgeschichte von CIBAC war die Option, sich auf das politische Experiment mit BANGON und Villanueva einzulassen, zwar nicht indiskutabel, aber auch nicht unplausibel.

Die beste Möglichkeit, Akzeptanz für ihre Entscheidung zu gewinnen, bot der Verweis auf eine transrationale Gewissheit und auf international berühmte Autoritäten wie Jacobs. Dies war nicht nur für die Denominationsleiter der Fall, die pro-Villanueva waren. Es galt auch für die mittlere Pastoralebene und für die Durchschnittsgläubigen, die ebenfalls vor der Notwendigkeit standen, einen dermaßen neuartigen Schritt, wie es die Wahlunterstützung Villanuevas war, zu rechtfertigen. Das Ergebnis war, dass sich die prophetischen Narrative verselbstständigten und etliche Leiterinnen und Leiter – allen voran Villanueva selbst – begannen, sich in die sensationsträchtigen einzuschreiben. Dies führte zu Pfadabhängigkeiten und verwischte die Grenzen zwischen kontrafaktischem Optimismus und motivationsbedingter (Wahl-)Kampfrhetorik auf der einen sowie realpolitischer Einschätzung auf der anderen Seite. Bei Villanueva war dies gerade dann der Fall, wenn er in sehr charismatischen Kreisen auftrat.

---

<sup>118</sup> Dies war die allgemeine Einschätzung einflussreicher Journalisten und Journalistinnen. Es war auch der breite Konsens der Linken (von radikal bis moderat), die sich 2004 hauptsächlich auf die Besetzung kongress- und lokalpolitischer Posten konzentrierten, für die BANGON keine Kandidaten ins Feld schickte (N. G. Quimpo 2008; Victor und Miranda 2004; vgl. Linantud 2005). Am deutlichsten wurde dies, als einflussreiche Persönlichkeiten der Nationalpolitik wie Cielito Habito, der katholisch-charismatische Anwalt und ehemalige Vorsitzende der staatlichen Agentur für Wirtschaft und Entwicklung NEDA zum Co-Parteisprecher von BANGON wurde (vgl. Habito 2004; Regalado 2004). Auch der Strafverteidiger und Lokalpolitiker Lyndon Caña wechselte kurz vor dem Wahltag ins Villanueva-Lager.

Ein weiterer Grund dafür, dass sich die pentekostal-prophetischen Plausibilisierungen verbreiten konnten, war die in den Philippinen allgemein weitverbreitete epistemische Flexibilität, neben selbstverantwortlichem diesseitigem Handeln stets auf unerwartete Zufälle und Einfälle zu spekulieren oder mit übernatürlichen Offenbarungen und wundersamen Interventionen Gottes zu rechnen (Wiegele 2005; Wiegele 2012; Wiegele 2013; Aguilar 2006; Maggay 2014; vgl. Ellis und Haar 2007; Lahiri 2014). Verstärkt wurde dies durch den globalen charismatischen Prophetietrend, der in Verbindung mit der erstarkenden politischen Bewegung der „Neuen Apostolischen Reformation“ (vgl. Eduardo C. Villanueva 1998; Wagner 1998b; Wagner 1999; Geivett und Pivec 2014a; Ooi 2004; Geivett und Pivec 2014b; Jacobs und ecv2010 2009) weiterhin Hochkonjunktur hatte, obwohl (oder gerade weil) sich der Kontext und die Politik der Hauptfiguren dieses Trends stark von den existenziell prekären Bedingungen der philippinischen Pfingstkirchen unterschied (vgl. Kessler und Rüländ 2008, 153–76). Systematisch-theologisch betrachtet wurde hierbei jener pfingsttheologische Locus aktiviert, an dem sich der Einspruch gegen die Unzufriedenheit am Status quo im Sinn der Artikulation kontrafaktischer Bekenntnisse zu besseren diesseitigen Existenzbedingungen am besten äußern ließ, nämlich die Prophetie. Was vielen kirchenfernen und mainlinekirchlichen Intellektuellen als naiver Fanatismus bar jeglichen Realitätssinns erschien, stellt sich bei genauerem Blick als Protest gegen die Resignation vor dem Istzustand dar – also als das exakte Gegenteil von „Weltflucht“.

Zugleich stellte diese pentekostale Politik das Mobilisierungspotential konkurrierender Utopien in Frage. Dies galt insbesondere für jene Utopien, die von der materialistisch argumentierenden dogmatischen Linken kamen. Es waren aber auch solche betroffen, die bürgerlich-konservativen Interesseverbänden und Parteien zu Grunde lagen. Zu den letztgenannten gehörten auch die wichtigsten Leiter des Evangelikalen Kirchenrats PCEC. Diese hätten bei einer Wahlniederlage Macapagal-Arroyos ihre Vorzugsstellung verloren, von der angesichts der Finanzmittel, die die Regierung in ihre Sozialprojekte steckte, auch Arbeitsplätze abhingen. Auch diese Seite hatte also ein Interesse, Villanueva und seine Anhängerschaft einmal mehr als „fanatisch“ darzustellen. Homogenität fand sich auf der Villanueva-kritischen Seite allerdings auch nicht. Es gab auch weite Kreise, die aus machtpolitiktaktischen Gründen oder aus der Überzeugung, dass der Status quo eher durch die Bündelung des Potentials unterschiedlicher Utopien verändert werden könne, für eine Koalition mit der BANGON-Bewegung plädierten.

### 3.1.3. Kooption und taktische Allianzen (2004)

Vor dem Hintergrund innerevangelikaler und innerpfingstlicher Frontstellungen und Grabenkämpfe setzte das Strategieteam von BANGON nicht nur auf Evangelikale und Pentekostale Figuren. Neben dem Prophetie-Diskurs der politischen Rechten der US-amerikanischen Pfingstbewegung bemühte es sich darum, auch andere Autoritäten zu kooptieren. Gezielt trat BANGON an Schlüsselfiguren heran, durch die katholische, mainlineprotestantische und muslimische Wählerschichten erreicht werden sollten. Persönlichkeiten, die ebenfalls aus einer sozioreligiösen Minderheit kamen oder sich als Repräsentation unprivilegierter Sektoren verstanden, konnten am einfachsten gewonnen werden.

Unter ihnen war der bereits erwähnte römisch-katholische Charismatiker Cielito Habito, ein bekannter Rechtsanwalt, ehemaliger Chef der NATIONAL ECONOMIC AND DEVELOPMENT AUTHORITY (NEDA), der zeitweise zweiter BANGON-Parteisprecher war, sowie der ebenfalls aus der katholisch-charismatischen Gruppe COUPLES FOR CHRIST stammende Rechtsanwalt Jeoy Lina, der die Position des Hauptsprechers von BANGON innehatte. Mit diesen beiden hatten Villanueva und sein Sohn Joel im Zuge der Demonstrationen gegen Estrada kooperiert, wobei CIBAC eine wichtige Vermittlungsplattform gewesen war. Die Kritik an der Dominanz konservativer Kräfte innerhalb der Katholischen Bischofskonferenz CBCP stellte hier die wichtigste Grundlage für die Zusammenarbeit dar. Eine weitere renommierte Persönlichkeit, die BANGON als Unterstützer gewinnen konnte, war Perfecto Yasay.<sup>119</sup> Der mainlineprotestantische Jurist und ehemalige Vorsitzende der staatlichen SECURITY AND EXCHANGE COMMISSION (SEC) war zunächst für Raul Roco als Kampagnenmanager tätig gewesen. Danach trat er kurzzeitig zu BANGON über, um Villanueva bei der Wahlkampfplanung zu helfen und blieb seitdem der Partei verbunden, auch nach dem Entschluss, eine eigene Kandidatur als Senator anzumelden (Habito 2004; pers. Mitt. 1400T).

Zu den wichtigsten Unterstützern aus der muslimischen Community gehörte in erster Linie Sultan Ismail Kiram II von Sulu. Durch seine Nähe zur moro-nationalen Befreiungsfront MNLF stellte er für BANGON eine Brücke zu den Tausug-sprachigen Bevölkerungsgruppen im Südwesten Mindanaos dar, die als schwer mobilisierbar galten. Villanuevas Parteiprogramm

---

<sup>119</sup> Yasay gehörte auch zu den ersten Politikern, die als Zeugen im Amtsenthebungsprozess gegen Estrada aussagten. Trotz Villanueva-Unterstützung trat er 2004 unter dem Banner der AKSYON an. Im Jahr 2010 kandidierte Yasay dann an der Seite Villanuevas als Vize-Präsident der Partei BANGNON PILIPINAS. 2016 sollte er vom neugewählten Präsidenten Rodrigo Duterte zum Außenminister ernannt werden (Crisostomo 2009; Balane 2009; BP 2010; Dedace 2010b; Adel 2016).

sah ausdrücklich vor, sowohl mit Blick auf innen- als auch auf außenpolitische Angelegenheiten, Muslime in politische Schlüsselpositionen zu bringen. Auch diese Allianz speiste sich aus der Kritik an der Dominanz römisch-katholischer Politikeliten. Ein kommentiertes Interviewexzerpt, das circa einen Monat vor dem Wahltag im *Philippine Star* erschien, macht die Plausibilisierungsnarrative von Unterstützern wie Kiram deutlich (Serrano 2004):

„Just like me, he (Villanueva) is working for the unity of Christians and Muslims“, Kiram said in a phone interview, noting they are not worried that the evangelist would discriminate Muslims if he wins in May. Villanueva, Kiram said, is „a man who is righteous and a man who fears God above all. (Villanueva is) a man who cannot be blinded by power and selfish ambition, a man whose passion is driven by his conviction and a man who cannot be bought. The laws of God is our Constitution and *God has told me to choose he who has faith*“, said Kiram, who also vowed to try to convince other Muslim leaders to endorse Villanueva.

Leitend war hierbei die Überzeugung, dass der Bürgerkrieg in Mindanao in erster Linie ein Sozialkonflikt sei und daher nur über den Weg der sozialen Gerechtigkeit nachhaltig befriedet werden könne. Außenpolitisch müsse mit moderaten islamischen Staaten kooperiert werden – etwa mit den Moro National Liberation Front (MNLF)-verbündeten Staaten, die in der OIC (seinerzeit: ORGANISATION DER ISLAMISCHEN KONFERENZ) organisiert waren. Jenseits von globaler Gerechtigkeit und Weltfrieden sei der Mindanao-Konflikt nicht beizulegen. Damit stand BANGON für eine Politik, die anders war als die von Macapagal-Arroyo. Letztere hatte das Land an der Seite der USA in einen globalen Antiterrorkrieg geführt, der unter philippinischen Intellektuellen als strategielos und von neoimperialen US-Interessen getrieben galt (Agent\_So 2004b).<sup>120</sup> In einigen Kreisen brachte diese ideologie- und religionsübergreifende Blockbildung Villanueva den Ruf ein, ein Pazifist zu sein – ungeachtet seiner ausdrücklichen Befürwortung von Reformen und einer Entpolitisierung des Militärs, die allerdings mit einer wesentlichen Modernisierung des Waffenarsenals einherging (vgl. Agent\_So 2004b).<sup>121</sup> Villanuevas Distanz zur offensichtlichen Instrumentalisierung der

---

<sup>120</sup> Unter dem Stichwort „Außenpolitik“ hieß es im Wahlprogramm: „FOREIGN AFFAIRS[:] Give priority attention to development of relationships with the Muslim world by reorienting the foreign service corps appropriately and appointing Muslims to the highest levels of the foreign service“ (Agent\_So 2004a, Hervorhebung original). Unter den Stichworten „Soziale Gerechtigkeit“ und „Frieden und Ordnung“ hieß es dann: „SOCIAL JUSTICE[:] There can never be a real peace in a nation without the foundation of justice. [...] Social justice has always been a bane and blight in Philippine society and has been the historic cause of rebellions and uprisings of our people. We are confronted regularly with outrageous stories of the less privileged members of our society who are victims of injustice stemming out of the unjustness and corruption of our judicial systems. [...] One of the basic outrages against our judicial system is that it favors the rich leaving the underprivileged and poor downtrodden. There is one judicial system for the rich and for the poor. [...] PEACE AND ORDER[:] Investments leading to economic growth can only be encouraged, commerce can only thrive in an environment of social peace and order. [...] Bangon Pilipinas is dedicated to pursue peace for the land and therefore it is imperative that we dig deep into the root cause of ‚unpeace‘, instability and divisions among our people especially in the following areas: Mindanao and various groups who are unfortunately labeled as ‚rebels‘ as well as potential external enemies“ (Agent\_So 2004a, Hervorhebung original).

<sup>121</sup> Spätestens das Wahlprogramm von 2010 kritisierte schließlich die Militarisierungspolitik der Regierung als „Mittel zur Friedenssicherung“ in Mindanao auf unmissverständliche Weise und sah darin nicht nur die Ursache

philippinischen Politik durch die George W. Bush-Administration wurde von seinem Strategieteam genutzt, um auch innerhalb der ideologielosen und traditionsparteiverdrossenen philippinischen Parteipolitik eine breite Front zu bilden. Das religiöse Idiom, das mit Narrativen scheinbarer (Wieder-)Verzauberung der Welt einherging, schien hierbei die gescheiterten ideologischen Schlagworte vorangegangener Bewegungen zu ersetzen. Bei genauerem Hinsehen stellte es jedoch das Produkt einer Aneignung eben jener entzauberten Schlagworte dar, die auf der normativen, jedoch problematischen Auffassung basierte, dass Religion und Kirche in der Moderne an Relevanz verlieren würden und daher in der Politik daher nichts zu suchen hätten.

Der geringen Gewinnchancen Villanuevas waren sich die meisten BANGON-Schlüsselpersonen allerdings ebenso bewusst wie der Großteil der pfingstlichen Leiterinnen und Leiter. Gegen Mitte des Wahlkampfes korrigierte BANGON seine Wahlstimmenprognosen nach unten. Die realistischste Hochrechnung war, dass ein überwiegender Teil der JIL-Mitglieder, deren Anzahl sich Schätzungen der öffentlichen Medien zufolge auf rund 3,5 Millionen beliefen (JIL sprach seinerzeit von weltweit fünf bis sechs Millionen), aber auch etliche Bekannte von JIL-Mitgliedern für Villanueva stimmen würden (vgl. Punay 2004). Zusammen mit einigen hunderttausend Stimmen, die kumuliert aus übrigen Sektoren und den Überseearbeitskräften kommen würden, und abzüglich einer JIL-PJM-Abweichungsquote kam diese Hochrechnung dann auf drei bis vier Millionen Stimmen.<sup>122</sup> Dennoch gelang es dank eines hochmotivierten, ehrenamtlichen Wahlkampfteams, die unterschiedlichsten Bevölkerungsschichten zu erreichen, so dass die wenigsten ans Aufgeben dachten (pers. Mitt. 1600T). Die Bedrohung, die von dieser neuen Partei für den regierungspolitischen Status quo ausging, hatte die politische Taktikerin Macapagal-Arroyo bald erkannt. Nicht lange nachdem Villanuevas Kandidaturpläne im Regierungspalast bekannt geworden waren, arrangierte sie im Spätjahr 2003 ein Treffen, das hinter geschlossenen Türen stattfand (und wahrscheinlich von Ramos und/oder dessen Protegé Jose de Venecia vermittelt wurde), um Villanueva zu überreden, seine Präsidentschaftskandidatur zurückzuziehen. Im Gegenzug würde er einen

---

für den Bürgerkrieg im Süden des Landes, sondern auch für allgemeine Sozialkonflikte. Dementsprechend sah die BANGON-Agenda die konsequente „Entmilitarisierung der Bürokratie“, eine durchgreifende Entwaffnung der lokalen Privatarmeen und eine dezidierte Ausrichtung des Militärs auf zivile Aufgaben des Nationbuilding vor (VERA Files 2010; D. de Guzman 2010b).

<sup>122</sup> Einer Einschätzung David Lims zufolge verteilten sich die Wahlstimmen der großen protestantischen Dachorganisationen im Jahr 2004 in den folgenden Anteilen auf die Kandidierenden: „NCCP folks went for FPJ [Fernando Poe Jr.] (30%), Roco (40%) and Eddie V[illanueva] (25%). UCCP voted for FPJ (20%), Roco (50%) and Eddie V (20%). PCEC was for Eddie V (80%), Gloria [Macapagal Arroyo] (10%) and Roco (5%). And ISACC was for Roco (50%), Eddie V (25%) and Gloria (20%)“ (per. Mitt. 14622).

Kabinettsposten erhalten. Villanueva lehnte ab (vgl. Bandoc 2003; Soliven 2003). Später schlug ihm das Arroyo-Lager vor, ihn auf Kosten der Präsidentin zusammen mit seiner Familie für die Wahlkampfperiode außer Landes zu fliegen. Dadurch wäre Macapagal-Arroyo wenigstens einen einflussreichen Kritiker losgeworden. Auch dieser Versuch blieb erfolglos und wurde von BANGON als Beweis für Villanuevas Unkäuflichkeit genutzt (vgl. Bandoc 2003; Soliven 2003; Serrano 2004; Feldprotokoll 10; Interview 31; pers. Mitt. 1600T).

#### 3.1.4. Wahlausgang und Protest (2004-2006)

Gegen Ende der Wahlkampfzeit gerieten die BANGON-Kampagnen, die je nach Zielgruppe als Gebetversammlungen oder Wahlkampfveranstaltungen (meistens beides) deklariert wurden, auf Grund ihrer hohen Teilnehmereinzahlen<sup>123</sup> in die Schlagzeilen etlicher Zeitungen. Doch Villanuevas Umfragewerte blieben niedrig (Serrano 2004). Als die offiziellen Stimmenauszählung Macapagal-Arroyo zur Siegerin erklärte, Villanueva aber mit lediglich 1.988.218 Stimmen an fünfter Stelle platzierte (knapp hinter Raul Roco), war das BANGON-Lager allerdings enttäuscht. Unmittelbar nach Bekanntwerden der Wahlergebnisse organisierte Villanueva mehrere Massenkundgebungen, in denen er der Präsidentin Wahlbetrug vorwarf und sich weigerte, ihre illegitime Präsidentschaft anzuerkennen.<sup>124</sup> In den folgenden Tagen erhärteten sich die Vorwürfe, dass es bei den Auszählungen schwerwiegende Unregelmäßigkeiten gegeben hatte. Zugleich begannen sich die Hinweise zu häufen, dass insbesondere Villanueva um etliche Stimmen betrogen worden war, um Macapagal-Arroyo einen Vorteil gegenüber Poe zu verschaffen. An der Seite des Poe-Lagers und im Schulterschluss mit radikalen Linken begann Villanueva regelmäßig, als Macapagal-Arroyos Kritiker aufzutreten. Dies führte dazu, dass er in der pfingstlichen und evangelikalen Community große Sympathien einbüßte und ausländische Nachrichtendienste ihn unter Beobachtung nahmen (Mananghaya und Punay 2004; Castañeda 2005; Cable: 05MANILA3231\_a 2005; Pew 2006; Maltese und Eßel 2016, 275; vgl. aber Punay 2005).

---

<sup>123</sup> Die Angaben der Teilnehmereinzahlen derartiger Veranstaltungen waren ein Politikum an sich. Folglich gab es verschiedene Angaben. Der Vorwurf, bei den Angaben gegenüber der Presse maßlos zu übertreiben, waren auch eines der Hauptkritikpunkte, die Tintero noch im Jahr 2014 in einem persönlichen Interview mit dem Verfasser erwähnte. Die Villanueva-wohlgesinnte Tageszeitung *Philippine Star* sprach 2004 von einem „Christian block now conservatively estimated to be nine million strong“ (Punay 2004).

<sup>124</sup> Die Gesamtergebnisse lauteten nach der offiziellen COMELEC-Auszählung wie folgt (PML 2004): Gloria Macapagal-Arroyo (LAKAS-CHRISTIAN MUSLIM DEMOCRATS): 12.905.808 Stimmen (39,99 %); Fernando Poe, Jr. (KOALISYON NG NAGKAKAISANG PILIPINO): 11.782.232 Stimmen (36,51 %); Panfilo Lacson (AQUINO WING OF THE LABAN NG DEMOKRATIKONG PILIPINO): 3.510.080 Stimmen (10,88 %); Raul Roco (AKSYON DEMOKRATIKO): 2.082.762 Stimmen (6,45 %); Eddie Villanueva (BANGON PILIPINAS Party): 1.988.218 Stimmen (6,16 %).



Enge Vertraute wie der Architekt der TASK FORCE (TFB) Gus Lising und einige PJM- und IFP-Kader rieten Villanueva zur Zurückhaltung. Akteure wie Efraim Tendero, der durch Macapagal-Arroyos Sieg seine Position im innersten Kreis der Präsidentin festigen konnte, forderten ihn öffentlich auf, seine Niederlage zu akzeptieren und sich nicht weiter von seiner rebellischen Vergangenheit einholen zu lassen. In diesem Zusammenhang begann ein Narrativ in weiten evangelikalen und pfingstlichen Kreisen zu kursieren, das im Wesentlichen auf antipfingstlicher Polemik basierte und den alten Fanatismus-Vorwurf wiederaufnahm: Villanueva habe sich dermaßen von Cindy Jacobs- und Bill Hamon-Prophetien verblenden lassen, dass er nun meinte, um den eigentlichen Präsidentschaftswahlsieg betrogen worden zu sein (vgl. Interviews 31; 160; 114). Dies wurde dann mit dem alten Narrativ verbunden, dass Villanueva in seinem „tiefsten Inneren“ nie von seiner „rebellischen Natur“ weggekommen sei (vgl. Caña 2009, 58).

Villanueva verteidigte sich damit, dass es ihm um die demokratische Legitimation der Regierung ging. Hierbei verwies er darauf, dass er als Mentor der Antikorruptionsparteiliste CIBAC zum Widerstand verpflichtet sei. Dieser war es 2004 immerhin gelungen, mit einem von drei möglichen Kongresssitzten ins Unterhaus zu ziehen und Joel Villanuevas Position zu halten (vgl. Interviews 31; 160, pers. Mitt. 1400T). Daneben spielten aber auch zwei weitere Gründe eine Rolle. Laut einer politischen Rede, die Villanueva vor Pfingstkirchenleitungen im Februar 2010 hielt, waren diese einerseits die politische Schutzlosigkeit und das Ausbeutungspotential, das Macapagal-Arroyo der gesamten evangelikal-pfingstlichen Bewegung unterstellte. Dies basierte auf Hinweise, dass die noch-amtierende Präsidentin der Wahlkommission die Order gegeben habe, das Wahlstimmenergebnis Villanuevas zu schmälern, um die eigene Wahlstimmenzahl aufzustocken, weil dieser Pastor sei und sich nicht beschweren dürfe. Als Beleg wurde darauf verwiesen, dass Villanueva ausgerechnet in mehreren Wahlbezirken seiner Heimatprovinz null Stimmen erhalten haben soll, obwohl Bulacan bekanntlich als JIL-Kerngebiet und als BANGON-Hochburg galt.<sup>125</sup> Andererseits ging es Villanueva aber auch um die Gesamtstimmenzahl an sich, weil davon das politische Gewicht, das seiner Kirche in der Öffentlichkeit zugeschrieben wurde, abhing und eine hohe Stimmenanzahl darüber hinaus auch die Motivation und Mobilisierungsfähigkeit seiner ehrenamtlichen Parteimaschinerie bei anderen Kandidaturvorhaben begünstigt hätte (pers. Mitt. 1400T). Die Kritik, die aus den Reihen des Evangelikalen Kirchenrats PCEC kam, konterte

---

<sup>125</sup> Dies wurde von mehreren einschlägigen Quellen bestätigt und durch die Wahlergebnisse von 2010 abermals untermauert. Vermutung bestätigt (vgl. Esplanada 2013; COMELEC 2014).

Villanueva daher durch den Gegenvorwurf, dass der PCEC sich durch sein Schweigen der Komplizenschaft schuldig mache und den prophetischen Auftrag der Kirche gegenüber der korrupten Obrigkeit nicht wahrnehme.<sup>126</sup> Ausgerechnet Villanueva, der wie kaum ein anderer von einer Theologie profitiert hatte, die Prophetie vor allem als Zukunftsvorhersage verstand, machte sich hier somit jene Argumentation zunutze, die eigentlich für das mainlinekirchliche und das PCEC-Lager charakteristisch war und in Anbetracht des philippinischen Diskurses eigentlich besser zum klassischen Cessionismus passte. Damit untertauchte er abermals die Grenzlinien, die sein Lager vom Gegenlager unterschieden und nahm eine Bedeutungsverschiebung vor, die in den Dienst der alten PCEC/PJM-Fronstellung gestellt seine Position legitimierte (vgl. Interviews 31; 160, pers. Mitt. 1400T).

Die praktisch regelmäßigen Kontakte mit politisch resoluten Anti-Macapagal-Arroyo-Kreisen brachten Villanueva in den Folgejahren mit dem engeren Kreis der sogenannten *Oplan Hackle* um den *Magdalo*-Militärrebell in Verbindung. Letztere hatten für 2006 in enger Zusammenarbeit mit ultrarechten AFP-Generälen, jüngeren reformorientierten Militärs niedrigeren Ranges, aber auch mit der kommunistischen CPP und deren bewaffnetem Arm NPA einen Staatsstreich geplant. Laut Gesprächen mit zuverlässigen Informanten soll

---

<sup>126</sup> Tatsächlich wurde die PCEC-Leitung auch PCEC-intern dafür gerügt, sich nicht ausreichend von den Schattenseiten der Macapagal-Arroyo Politik distanziert zu haben. Am lautesten wurden die kritischen Stimmen, als die berühmten Hello-Garci Tonbänder publik wurden, die den Beweis enthielten, dass die Präsidentin die Wahlergebnisse manipuliert hatte. Später kamen noch die beachtlichen Menschenrechtsverletzungen der Regierung gegenüber linken Aktivistengruppen und anderen regierungskritischen Kreise hinzu. Dies wurde zusätzlich dadurch verschärft, dass Tendaro von Macapagal-Arroyo in den Friedensausschuss berufen wurde, der sich auch mit dem bewaffneten Konflikt mit der kommunistischen NPA und diversen islamistischen Gruppen beschäftigen sollte. Als besonders einschlägiges Beispiel für diese PCEC-interne Kritik kann der offene Brief des Theologen Averell Aragon und des Juristen und Menschenrechtsanwalts Romel Bagares genannt werden, der von mehreren PCEC-Leuten unterzeichnet wurde (Bagares und Aragon 2011). In einer vertraulichen schriftlichen Mitteilung eines PCEC-loyalen, aber keineswegs unkritischen evangelikalen Pastors an den Verfasser, hieß es diesbezüglich: „Re PCEC and Extrajudicial killings: The most evocative image of the captivity of the PCEC to the monstrous regime that was the Mrs. Gloria Macapagal-Arroyo’s was Bishop Ef at the focus of television cameras as he stood clapping with all his might during a ‚State of the Nation‘ Address of Mrs. Arroyo to the Philippine congress, as the then President praised Gen. Jovito Palparan for his splendid work against the communist movement. It was in that same speech where Mrs. Arroyo promoted the Army General to a higher rank. As you know, Palparan was known as the ‚butcher‘ responsible for many human rights violations while he was in the military service. He has since gone into hiding after being implicated in the enforced disappearance of two women UP students, one of whom was pregnant. [...] From then on, we started referring to Bishop Ef in our small circle of like-minded evangelical friends as one of GMA’s ‚Palakpak Boys‘ (or rabid supporters. Palakpak is tagalog for clapping). By being there, cheering Mrs. Arroyo as she promoted a well-known human rights violator, Bishop Ef was complicit in the same atrocious policy carried out by Palparan. It was most incongruous with the PCEC’s claim of working for human rights. The PCEC was silent when it should have publicly condemned the rampant human rights violations under the Arroyo regime. One of the PCEC bishops had told me of their involvement in liaising with police on alleged human rights violations were the victims were members of the religious. Well and good. But to me, it wasn’t what was demanded of the PCEC as far as its prophetic task was concerned. It fell short of what Scripture demanded. And Bishop Ef being shown on television cheering Palparan and Mrs. Arroyo certainly did not cohere with the claim of the PCEC that it was quietly working for human rights. It simply did not want to speak the truth to power“ (pers. Mitt. 1368).

Villanueva, der in beiden Lagern als hohe moralische Autorität und kluger Politiktaktiker galt, hierbei auch Teil des Schattenkabinetts gewesen sein, das bis zur Durchführung der vorgezogenen Wahlen eine revolutionäre Übergangsregierung bilden würde (vgl. Melencio 2008; Felipe 2006; pers. Mitt. 1604j). Obwohl in pfingstlichen und evangelikalen Kirchen nicht mehr als Gerüchte über einschlägige Kontakte und Vorhaben dieser Art zirkulierten, sollte Villanuevas anhaltender politischer Aktivismus ihn zusätzlich auf Distanz zu etlichen Pfingstkirchen bringen. Die Leiter der römisch-katholischen Erneuerungsgruppe COUPLES FOR CHRIST, die sich gegen das Engagement von Akteuren wie Cielito Habito und Jeoy Lina ausgesprochen hatten, nutzten Villanuevas Isolierung in den eigenen evangelikalen Kreisen, um für die Vorzüge ihrer apolitischen Rhetorik zu werben und die genannten „Abweichler“ (*defections*) an den Pranger zu stellen. Villanuevas Isolation wirkte sich allerdings auch auf den Theologiediskurs zum Transformationsauftrag der Kirche aus und auf die Frage, wie Prophetie zu definieren sei und welche Beziehung zwischen der Gabe der Prophetie sowie dem Amt der Prophetie bestehe (vgl. Interview 160).

### 3.1.5. Zwischenwahlen, Transformation und Grassroots (2007-2010)

Die Zwischenwahlen von 2007 standen erneut im Zeichen von Verfassungsänderungsplänen. Der Impuls kam von Jose de Venecia, dem ehemaligen Wunschkandidaten der evangelikalen Pentekostalen (vgl. Kapitel 2.2.3.), der sich seit 2004 als Macapagal-Arroyo-naher Unterhaussprecher hervorgetan hatte. Dieser schlug am Vorabend der Wahlkampfzeit vor, das Präsidialsystem in ein parlamentarisches mit Premierministerium umzuwandeln. Die hätte der amtierenden Präsidentin Macapagal-Arroyo eine weitere Amtszeit ermöglicht. Ähnlich wie bei Ramos' „Cha-Cha“-Vorstoß von 1997 trat die Mehrheit der kirchlichen Gruppen gegen diesen Vorstoß auf. An der vordersten Front der neuen anti-Verfassungsänderungsbewegung standen neben der Katholischen Bischofskonferenz CBCP nun aber auch die pentekostalen, nämlich sowohl EL SHADDAI als auch Villanuevas PJM. Die katholischen COUPLES und der evangelikale PCEC optierten hingegen für eine Rhetorik der Zurückhaltung. Bei den COUPLES äußerte sich dies darin, dass sie ein Positionspapier veröffentlichten, das zwar die Nachteile einer Verfassungsänderung auflistete, die kritischen Töne aber dermaßen besänftigend formulierte, dass es dem Macapagal-Arroyo-Kreis zur Bewerbung ihrer Gegeneinwände verhalf. Damit stellten sich beide Bewegungen abermals auf dezente Weise hinter die Präsidentin, was für die COUPLES allerdings schwerwiegendere Folgen hatte. Denn mit ihrer faktischen pro-Macapagal-Arroyo-Haltung gingen sie auf diametralen Gegenkurs zur regierungspolitischen Linie der CBCP. In Verbindung mit tiefen Konflikten zwischen konservativen und sozialpolitisch

engagierten Teilen sollte dies im selben Jahr die Spaltung der Bewegung bewirken (vgl. UCA News 2006; R. E. N. Rivera 2008, 160–65, 210–26).

Während der Zwischenwahlen selbst wurde es allerdings still um Eddie Villanuevas regierungspolitische Ambitionen und um BANGON. Im Gegensatz zur Parteiliste CIBAC, die diesmal sogar einen zusätzlichen Abgeordnetensitz gewann und neben Villanuevas Sohn Joel auch Chinchona Gonzales in den Kongress entsandte, spielte sich Villanuevas (sozial-)politisches Engagement hauptsächlich im Hintergrund ab. Aktionen, die landesweites Aufsehen erregten, blieben zwar nicht aus, am bekanntesten die Befreiung und Rückführung einer Gruppe philippinischer Frauen, die dank der Hilfe des internationalen JIL-Netzwerks aus den Fängen eines Menschenhandels- und Prostitutionsrings in Sabah entkommen und in die Heimat fliehen konnten. Dies ermöglichte es Villanueva, als politischer Akteur ins Rampenlicht zu treten, zumal die Befreiung ohne dessen Beziehungen zum philippinischen Italienbotschafter in Rom und dem Puerto Princesa-Bürgermeister Edward Hagedorn wahrscheinlich erfolglos geblieben wären (GMA News 2007).<sup>127</sup> Insgesamt entstand jedoch eine Art Vakuum mit Blick auf neue Konzepte darüber, wie Kirche, Politik und Gesellschaft vor dem Hintergrund pfingstlicher Lehre und Praxis zu denken seien. Das machte einer neuen PJM-Partnerorganisation den Weg zur kirchenpolitischen Bühne frei: der NFS/MOVEMENT FOR NATIONAL TRANSFORMATION (NFS/M4NT).

NFS/M4NT war zwischen 2004 und 2007 vom pentekostalen Millionär und Großunternehmer Wyden King (wieder-)gegründet worden, dem Sohn des chinesischen Hotelkettenbetreibers und berühmten Philanthropen Angelo King (vgl. Flores 2003; Flores 2003).<sup>128</sup> Vor seiner Hinwendung zum pfingstlichen Glauben war er im kommunistischen

---

<sup>127</sup> Die Nachrichtenagentur GMA-Network betitelte die brenzlige Befreiungsaktion mit „8 Pinay ‚Sex Slaves‘ Back Home, Flee from Malaysia“ (GMA News 2007).

<sup>128</sup> Eine gleichnamige Organisation hatte sich David Lim zufolge im Jahr 2000 gebildet. Die Exponenten und Exponentinnen, die Lim als Schlüsselpersonen dieser Initiative erwähnt, stammen hauptsächlich aus den nicht-charismatischen progressiven und radikalen Evangelikalen um den Pastor Rafael „Chito“ Navarro, dem Exekutivdirektor der FOUNDATION FOR TRANSFORMATIONAL DEVELOPMENT, um die bereits erwähnte ISACC-Gründerin Maggay und um Lim selbst, der damals als Vizevorsitzender der NATIONAL COALITION FOR URBAN TRANSFORMATION (NCUT), als Delegierter der NCUT-Subeinheit POLITICAL ADVOCACY TASK FORCE und der ANG KAPATIRAN PARTY (AKP) auftrat (Lim 2009, 256–57). Laut Lim hatte sich Navarro, der zur Zeit der Marcos-Diktatur wichtige Posten in der Regierung und in der Wirtschaft besetzt hatte, sich zum konservativen evangelikalen Christentum bekehrt und war infolge des Wahlbetrugs von 1986 aus seinen Regierungsämtern zurückgetreten. Im Jahr 1987 wurde er Direktor von WORLD VISION PHILIPPINES, 1994 internationaler Trainingskoordinator der Evangelischen Weltallianz (WEF) und 1997 Generalsekretär des LAUSANNE-nahen ASIA MISSIONS NETWORK (Lim 2009, 282 En. 45). Im Vorfeld der EDSA II-Ereignisse wurde MOVEMENT FOR NATIONAL TRANSFORMATION vor allem dadurch regierungspolitisch sichtbar, dass es zusammen mit wichtigen Persönlichkeiten der nationalen Politik und Wirtschaft „Workshops zur Integrität am Arbeitsplatz“ mitorganisierte und Estrada öffentlich zur Abdankung aufforderte: „MNT cosponsored an October 17 ‚Workshop on Integrity in the Workplace‘ for evangelical pastors, business people, and media people, with ex-Senator Leticia Shahani,

Untergrund aktiv gewesen. Als Graswurzelorganisation, die sich teilweise als Lehrarm von PJM verstand, teilweise aber unabhängig von PJM operierte, begann NFS/M4NT, alle Pastoralallianzen des Landes zu kontaktieren und eine Art Kaderausbildung zu starten. Diese wurde die teils als Jüngerschaft (*discipleship*), teils als praktisch-theologische Leiterschaftsschulung, aber auch als gesellschaftspolitisches Bildungsprogramm für sämtliche Bürger und Bürgerinnen deklariert. Bereits zuvor hatte King über den Kontakt zu den lokalen Pastoralallianzen im Rahmen eines Pilotprojektes, das den Namen *Road Map* trug und darin bestand, Pastoren und Pastorinnen Grundkenntnisse in Personal- und Unternehmensmanagement zu vermitteln, ein landesweites Netzwerk aufgebaut (Interviews 7; 45). Dadurch war es NFS/M4NT gelungen, eine funktionsfähige bottom-up-Struktur zu etablieren, die in den nächsten Jahren transformationstheologische Ekklesiologie und Missiologie bis in die abgelegenen Bergregionen des Landes tragen sollte.

Zu den wichtigsten Konzepten gehörte die Theologie des „kulturellen Mandats“ (*cultural mandate*), das in Anlehnung an rekonstruktionistische Theologien die Gesellschaft in mehrere Sphären (*spheres*) beziehungsweise Säulen (*pillars of society*) einteilte: Zivilregierung, die Wissenschaften, die Wirtschaft, das Erziehungswesen und das Rechtswesen (Wilson 1989, 19). In Anlehnung an den philippinischen Medien- und Populärdiskurs wurden diese „Sphären“ oder „Säulen“ auch „Sektoren der Gesellschaft“ genannt (vgl. E. de Guzman und IFP 2011a; E. de Guzman 2012a; PCEC 2015). Die Sphären wurden nationalen Kadern zugeordnet, die aus den Sektoren selbst kommen mussten, um die entsprechenden Personengruppen und gesellschaftlichen Dynamiken effizient transformieren zu können. Außerdem wurden entsprechend des zur Verfügung stehenden Personals neue Sphären hinzugefügt. So kam etwa die Säule „Medien- und Unterhaltung“ (*media and entertainment*) hinzu, aus denen zentrale Villanueva-Wahlkampfunterstützer und Unterstützerinnen kamen, und „Religion“ beziehungsweise „Kirche“ wurde zunehmend als eigenständiger Sektor verstanden (K. J. Tan 2009; Caña 2009; vgl. E. de Guzman und IFP 2011a; E. Guzman de 2012a; PCEC 2015).

---

Congressman Roilo Golez, Ombudsman Aniniano Desierto, and Dr. Melba Maggay. MNT joined regular prayer rallies with NGO groups scheduled on Wednesdays in Makati City, and in an October 30 public statement called others to join, asking the president to repent and resign immediately [...] On November 11, before the impeachment trial ended, MNT convener Navarro [...] urged evangelicals to demonstrate for Estrada's immediate resignation“ (Lim 2009, 257). Obwohl Lim dem Verfasser in einer persönlichen schriftlichen Mitteilung versicherte, Wyden King und NFS/M4NT nicht zu kennen, ist es angesichts der Interessen und des Milieus, aus dem die Manila Anhängerinnen und Anhänger von NFS/M4NT kamen, undenkbar, dass es keine personale und organisatorische Kontinuität zwischen NFS/M4NT und der MNT der frühen 2000er gab (vgl. pers. Mitt. 1404y). Die kurz vor den Nationalwahlen von 2007 von Wyden King (wieder-)gegründete MOVEMENT FOR NATIONAL TRANSFORMATION, hatte im Gegensatz zur gleichnamigen Organisation um Navarro, Maggay und Lim allerdings ein dezidiert pentekostales Profil und galt als konsequente Unterstützerin Villanuevas. Höchstwahrscheinlich entstand NFS/M4NT daher aus dem pentekostalen Flügel der Bewegung um Bertrams und Lims AKP.

Der Auftrag der Kirche, der laut NFS/M4NT-Lehrseminaren darin bestand, alle diese „Sphären“ oder „Säulen der Gesellschaft“ zu transformieren, schloss auch evangelikale und pfingstliche Kirchen ein – vor allem jene, die partei- und wahlpolitisches Engagement für Villanueva ablehnten und als erweckungsbedürftig gesehen wurden (vgl. Kapitel 2.1.3). Dies konnte entlang jener mehr oder weniger rekonstruktionistischen Ekklesiologien und Missiologien konzeptualisiert werden, die seit den späten 1980er bekannt waren (vgl. Kapitel 2.1.2). Dementsprechend konnte die Theologie des „kulturellen Mandats“ und der „Säulen der Gesellschaft“ autoritären und demokratischen Agenden das Wort führen. Entscheidend für die konkrete Ausrichtung waren in erster Linie der Bildungsgrad sowie der soziale, politische und theologische Hintergrund der Lehrenden. Auf der anderen Seite hing viel von der Frage ab, ob die Pastorinnen und Pastoren neben den Lehren und Praktiken, die über die Kanäle der US-amerikanischen *Christian Right* an sie herangetragen wurden, auch Kontakte zu anderen politische Analysen und Aktionsgruppen hatten.

Zusammen mit den übrigen bisher genannten Strängen sollte sich die Graswurzelarbeit der NFS/M4NT maßgeblich auf die Reaktionen der Pentekostalen in der kommenden Wahl auswirken. Weil der Widerstand gegen eine Änderung des Regierungssystems zu stark gewesen war, hatte das Macapagal-Arroyo-Lager den Verfassungsänderungsvorschlag fallengelassen. Damit war klar, dass die Präsidentin nicht erneut antreten würde und es in den nächsten Wahlen um geschicktes Taktieren und um Blockbildungen gehen würde. Als Villanueva im Jahr 2009 beschloss, BANGON wiederzubeleben und seinen politischen Ambitionen als transformativer Präsident der Philippinen eine zweite Chance zu geben, sollte NFS/M4NT auf ein gutes landesweites Kadernetz zurückgreifen können, das für die neue Kampagne unerlässlich sein würde. Zugleich sollten sie die Vielfalt der Artikulationen bezüglich pfingstlicher Politik mit eigenen Akzenten noch weiter erhöhen (vgl. Caña 2007a; Caña 2007b; Caña 2009; King und NFS/M4NT 2013).

### 3.2. Zweite Bangon-Wahlkampagne (2010-2013)

Zu den Wahlen von 2010 traten acht Kandidierende an. Die bekanntesten fünf Namen waren neben Villanueva (BANGON) Benigno S. Aquino III, der Sohn der politischen Märtyrerwitwe und ehemaligen Präsidentin Aquino (vgl. 2.1). Als Senator war dieser bislang völlig bedeutungslos gewesen. Der Anlass seiner überraschenden Nominierung als Hauptkandidat der LIBERAL PARTY war in erster Linie der Tod seiner Mutter, der *People Power I*-Heldin „Cory“, der sich kurz vor dem Wahlkampfbeginn ereignete und in Verbindung mit den Netzwerken seiner beiden Familien und einer gut funktionierenden Parteimaschinerie zum Sieg führen

sollte. Der dritte bekannte Name der Wahlen von 2010 lautete Joseph Estrada, jener ehemalige Schauspieler und Präsident, der 2001 aus dem Amt gejagt worden war und nun mit der 1991 neugegründeten Partei PWERSA NG MASANG PILIPINO (KRAFT DER PHILIPPINISCHEN MASSEN) erneut antrat. Der vierte bekannte Politiker war Manny Villar (NACIONALISTA PARTY), der Bauunternehmer, Milliardär und Senator, der bei der Amtsenthebung Estradas und der darauffolgenden Festigung der anti-Estrada Koalition im Kongress von 2001 eine wichtige Rolle gespielt hatte. Der fünfte bekannte Politiker war Gilbert Teodoro, Macapagal-Arroyos Verteidigungsminister, der für die Regierungspartei LAKAS-CHRISTIAN MUSLIM DEMOCRATS antrat und als Wunschkandidat der scheidenden Präsidentin galt. Die übrigen Kandidierenden waren an sechster Stelle der Medienunternehmer und Senator Richard Gordon (BAGUMBAYAN-VNP); siebtens der unabhängige Kandidat Nicanor Perlas; achtens die aus moderaten marxistischen Kreisen stammende Jamby Madrigal (unabhängig) und schließlich der römisch-katholische pro-Life Kandidat John Carlos de los Reyes, der für ANG KAPATIRAN PARTY (AKP) antrat, die Partei, die zeitgleich mit der BANGON PILIPINAS PARTY gegründet worden war, 2004 dann allerdings ihren Kandidaten zurückgezogen hatte.

Während die erste Präsidentschaftskandidatur Villanuevas mit BANGON hauptsächlich eine „Ein-Mann-Aktion“ mit nur einem einzigen Kandidaten war, die lediglich von ehrenamtlichen *ad hoc*-Wahlkampfteams aus dem Dunstkreis der JIL-Netzwerke getragen wurde, sollte die Kampagne von 2010 professioneller werden und breitere Bevölkerungsgruppen erreichen. Die Netzwerke und taktischen Allianzen, die 2004 gebildet worden waren, wurden ausgebaut und das BANGON-Ticket im Sinn der machtpolitischen Pragmatik Villanuevas und seines Slogans, als „righteous leader“ anzutreten, erweitert.

Die folgenden Unterabschnitte zeigen *erstens*, wie eine interreligiöse und ideologieübergreifende Front unter dem Dach von BANGON gebildet wurde, die breiter war als im Jahr 2004. *Zweitens* wird Villanuevas Parteiprogramm erörtert. *Drittens* wird die Basisarbeit der NFS/M4NT diskutiert samt der Weise, wie sie die besprochenen transformationstheologischen Plausibilisierungen fortschrieb (vgl. Kap 2). *Viertens* wird das Verhältnis der Kampagne zu Schlüsselfiguren der globalen Geistlichen Kampfführungs- und der *Third Wave*-Bewegung sowie die subversive Rezeption ihrer Artikulationen untersucht. *Schließlich* wird der Ausgang der zweiten BANGON-Kampagne erörtert und die Verschränkungen mit den Schlüsselfiguren des Evangelikalismus und des Pentekostalismus untersucht.

### 3.2.1. Kandidaturen und ideologieübergreifende Blockbildungen

Die offensichtlichste Änderung in der Wahlkampfstrategie von 2010 bestand darin, dass BANGON nicht nur einen Einzelkandidaten stellte, sondern mit einem gesamten „Wahlticket“ antrat, das aus einem Vize-Präsidenten und einem sechsköpfigen Senatsteam bestand. Als Vize-Präsident an der Seite Villanuevas kandidierte der bereits vorgestellte Perfecto Yasay. Für den Senat kandidierten *erstens* die Senatorennenkelin und bekennende evangelikal-pentekostale Zionistin Kata Innocencio, eine ehemaligen ABC-CBN Reporterin, die im Rahmen eines Israel-Einsatzes als Vize-Produktionspräsidentin des CHRISTIAN BROADCAST NETWORK (CBN) in Asien rekrutiert worden war und unter anderem als Moderatorin von *700 Club Asia* arbeitete;<sup>129</sup> *zweitens* der EL SHADDAI-Laienprediger und Migrationsrechtsanwalt Ramoncito Ocampo, *drittens* der studierte Philosoph und Schullehrer Dr. Israel Virgines, ein Mitglied der ADVENTISTEN DES SIEBENTEN TAGES; *viertens* Alex Tinsay, ein Reporter der Nachrichtenagentur GMA, die vom JIL-Kanal CHANNEL 11 TV-Sendezeit pachtete; *fünftens* Zafrullah Alonto, ein Islamwissenschaftler und Sprössling der muslimischen Maranao-Politikerdynastie in Lanao del Sur, der der islamistischen MILF-Befreiungsfront nahestand;<sup>130</sup> *sechstens* Count Adz Nikabulin, ein Muslim aus dem Südwesten Mindanaos, der der tausugsprachigen MORO NATIONAL LIBERATION FRONT (MNLF) nahestand und ein Vertrauter des Sultan Kiram III war (Habito 2009; Balane 2009; BP 2009; Dedace 2010a; Dedace 2010c; GMA News 2010; Kwok 2010). Damit war das Wahlticket Villanuevas ein ideologisch sehr heterogenes Team, das in seinem gegenhegemonialen Anliegen aber eine geeinte interkonfessionelle und interreligiöse Front bildete.

Laut Villanueva verkörperten diese Senatskandidierenden nicht nur die religions- und ideologieübergreifende Ausrichtung von BANGON und seiner Politik. Sie repräsentierten auch die in Anlehnung an die oben skizzierte Ekklesiologie, Missiologie und Gesellschaftstheorie identifizierten wesentlichen „Sphären“ beziehungsweise „Säulen“ der Gesellschaft (vgl. 3.2.3). Die Bezeichnungen und die Anzahl dieser Säulen, die sich meist auf sieben oder acht belief, wurde hierbei im Sinn des Profils und der Kandidierendenzahl, aber auch im Sinn des konkreten Zielpublikums der Partei angepasst. In einem Interview, das Villanueva der Nachrichtenagentur

---

<sup>129</sup> Zum US-amerikanischen rechtskonservativen Nachrichtensender CBN und seinem umstrittenen Gründer, dem pentekostalen Medienmogul und Universitätsgründer Pat Robertson, sind inzwischen einige wissenschaftliche Arbeiten erschienen. Die umfassendste akademische Arbeit ist die Biographie des US-methodistischen Historikers Edwin Harrell (David Edwin Harrell 2010; vgl. David E. Harrell 1987; Toulouse 1989; Gormly 2005).

<sup>130</sup> Dies gilt ungeachtet der Bemühungen seitens des MILF-Pressesprechers, Alonto zu „enterben“ (GMA News 2010; Kwok 2010).



GMA NEWS 2009 gab, als die Kandidatur des MNLF-nahen Nikabulin noch nicht feststand, lautete dies folgendermaßen (K. J. Tan 2009):

*„Bawat isa po dito ay kumakatawan sa bawat sektor ng lipunan (Every one of them represents a sector in society), an entire spectrum of the Philippine society is represented through the dream team of Bangon Pilipinas“*, he said after filing his COC at the Commission on Elections (Comelec) main office in Manila.

Villanueva's senatorial bets are former GMA reporter Alex Tinsay, former ABS-CBN reporter Kata Inocencio, El Shaddai preacher and migrant rights advocate lawyer Ramon Ocampo, political scion Dr. Noldy Alonto, doctor of philosophy Ismael Virgines.

He said Tinsay represents the media, Inocencio the women and children, Ocampo the migrants, Alonto the Muslims in Mindanao, and Virgines the religious.

Aside from representing many sectors of society, Villanueva said what sets them apart from other parties is that they have no strings attached to them.

*„Bagong Pilipinas (is a) non-traditional political party, (without) a trace of corruption in the past, not beholden to political power, not beholden to any business economic power, not beholden to any religious power, beholden only to god and to the Filipino people“*, Villanueva said.

If they are elected, the JIL leader said they would restore the former glory of the Philippines in the 1940s when the country was supposedly Asia's best.

*„Dito po sa taong 2010, bibigyan ng pagkakataon ng kasaysayan ang sambayanang Pilipino na makabangon ang Pilipinas (This coming 2010, history is giving Filipinos a chance to uplift the country) through this dream team of Bangon Pilipinas Party“*, he said.

Im Rahmen dieser breiten Frontbildung gab Villanueva Anfang 2010 zudem ein taktisches Wahlbündnis mit Nur Misuari offiziell bekannt, dem Gründer und Vorsitzenden der MNFL, der sich an Villanuevas Seite und unter dem BANGON-BANNER um die Gouverneurschaft in seiner Heimatprovinz Sulu in Mindanao bewarb (vgl. ABS-CBN News 2009; Bangon Katabayan 2009; Llanto und Newsbreak 2009; Balana 2010; Dedace 2010d). Außerdem unterzeichnete Villanueva in Anwesenheit Eid Kabalus, dem Sprecher der mit der MNLF-rivalisierenden MILF – der daraufhin internen Machtkämpfen zum Opfer fiel und suspendiert wurde – ein Bündnispapier, in dem Villanueva gelobte, sich als „gerechte Führungsperson“ (*righteous leader*) für „gottgefällige Gerechtigkeit“ (*godly righteousness*) zu Gunsten der von christlichen Politikern ausgebeuteten islamischen Bevölkerung in Mindanao einzusetzen (vgl. Rosauo 2010; Dedace 2010c; Maltese und Eßel 2016).<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> In den Worten der Nachrichtenagentur GMA News, die ein kommentiertes Exzerpt des BANGON-Anwalts Teodoro „Ted“ Pascua wiedergaben, hieß es: „[...] Bangon Pilipinas candidates likewise vowed to provide Mindanao a fair share of the country's wealth. Half of the country's ten poorest provinces are in Mindanao. These are (in order of poverty incidence) Tawi-Tawi, Zamboanga del Norte, Maguindanao, Surigao del Norte, and Lanao del Sur. ‚That the injustice and deprivation suffered by Mindanao of its rightful share of the wealth of the nation will be addressed by the implementation of the ‚assured regional pie‘ policy of the Bangon Pilipinas platform...‘, the covenant said. ‚What is for Mindanao stays with and benefits Mindanao‘, it added. In explaining this, Pascua said that multinational companies build their plants in the region but pay taxes to Metro Manila local government units, where their offices are located. ‚That should not be. They use Mindanao's natural resources, yet the taxes go to Metro Manila‘, Pascua said“ (Dedace 2010c; vgl. Rosauo 2010). In einem persönlichen Interview mit dem Verfasser im Mai 2013 wurde dies von Pascua bestätigt.

Auf die Selbstverständlichkeit, mit der BANGON-Persönlichkeiten der US-amerikanischen Rechten und der globalen Prophetie- und Geistlichen Kampfführungsbewegung in diese Frontbildung einschloss, wird weiter unten einzugehen sein. Hier genügt der Hinweis auf eine Gebetskundgebung mit der internationalen Prophetin Jacobs, die einen Monat nach der eingangs geschilderten Kampagnenauftaktveranstaltung im Februar 2010 im Luneta Park (auf der die größte philippinische Flagge der Welt entfaltet worden war) stattfand. Ein Höhepunkt der als „H.O.P.E. Prayer Rally“ beworbenen Veranstaltung bestand darin, dass Jacobs vor den laut defensiven Schätzungen 100.000 Anwesenden die Partei „prophetisch segnete“ und über alle BANGON-Kandidierenden – einschließlich der katholischen und der muslimischen – „positive Deklarationen“ aussprach (vgl. Jacobs und gambit3006 2010; Jacobs und MilaDAguilar 2010a; Jacobs und MilaDAguilar 2010b).

Neben den Bündnissen mit Persönlichkeiten, die dezidiert religiöse Gemeinschaften repräsentierten, schloss Villanuevas Partei auch Allianzen mit gemäßigten und radikalen marxistisch-leninistisch(-maoistischen) Gruppen. Diese kamen zwar nur in Parteiveranstaltungen oder auf lokalpolitischer Ebene zum Vorschein, nahmen damit aber eine ähnliche Funktion ein wie die international anerkannter Figuren der globalen Prophetie- und Geistlichen Kampfführung. Zum einen dienten sie als Pull-Faktor zu Gunsten einer hohen Teilnahme in den Gebetsversammlungen (*prayer rally*), die BANGON organisierte und die mehrere hunderttausend Teilnehmende anziehen sollten. Damit wollte die Partei auch die Prognosen der Wahlumfrageinstitute im medialen Diskurs widerlegen. Zum anderen waren sie die Gewährsleute dafür, dass BANGON die Anliegen dieses politischen Diskurses, der vor allem die Entrechteten und Marginalisierten in den Fokus rückte, vertreten wollte. Schließlich dienten sie als Impulsgebende für Schlagworte und politische Akzentsetzungen, die von Villanueva in seinen politischen Reden in den Dienst seines Wahlmottos „Revolution der Gerechtigkeit“ (*revolution of righteousness*) übernommen wurden.

Der Ort, an dem der demonstrative politische Schulterchluss mit marxistisch-leninistischen Aktivisten und Aktivistinnen zum Ausdruck gebracht wurde, waren ebenfalls die Gebetskundgebungen. Unter den Persönlichkeiten, die hier auftraten, um ihre Unterstützung für Villanueva kundzutun, waren radikale Figuren wie Josie Licaucho, die mehrmals inhaftierte Menschenrechtsaktivistin, unverdrossene Macapagal-Arroyo-Kritikerin und Kongressabgeordnete der maoistischen Parteiliste BAYAN MUNA, die den politischen Arm der marxistisch-leninistisch-maoistischen Untergrundpartei CPP bildet. Daneben traten auch gemäßigte marxistische Aktivisten auf, wie der genannte evangelikale Musiker,

Menschenrechtsanwalt und Gewerkschaftler Gary Granada oder Risa Hontiveros, die Feministin und Abgeordnete der AKBAYAN-Parteiliste, das moderat-sozialistische Pendant von BAYAN MUNA (GMA-7 2009). Dies war weit mehr als prinzipienloser Opportunismus und mehr als bloßes Persönlichkeiten-„show up“, wie einige PJM-Kritiker aus Intellektuellenkreisen spöttelten (vgl. Interview 1; pers. Mitt. 1506zc). Dies wird am Stellenwert deutlich, den Villanueva brisanten sozialpolitischen Anliegen in diesen Großveranstaltungen zumisst, und an den einschlägigen Aktionen, die auf besagte Auftritte folgten. Ein Beispiel dafür bietet eine Gebetskundgebung, die am 28. März 2009 im Araneta Coliseum, dem größten Indoor-Stadion Manilas, abgehalten wurde. Nach einem Musikprogramm, das aus den typischen Lobpreisliedern der pentekostalen Megakirchen bestand, wurde der Aktivist und Farmerarbeiterorganisator Napoleon “Yoyong” Merida Jr. auf die Bühne gerufen, um eine Aktion der PANAW SUMILAO MULTI-PURPOSE COOPERATIVE vorzustellen. PANAW war eine Farmerorganisation, die in Mindanao gegen Großunternehmen wie DEL MONTE mobilisierte, allerdings als dezidiert nicht-gewalttätige Gruppe auftrat. Auf Meridas ausführlichen Vortrag über entrechtete Farmer folgte eine Unterschriftenaktion, und Villanueva stellte in einem Sieben-Punkte-Plan vor, wie eine Politik aussehen könnte, die in der Lage sei, diese Art von Sozialkonflikte effektiv zu adressieren (vgl. Bag-ao 2009; D. de Guzman 2010a).

Eine weitere Änderung in der Wahlkampfstrategie von 2010 bestand in der personalen Erweiterung des zentralen BANGON-Strategieteam. Mit dem charismatischen Baptisten, Anwalt und Menschenrechtsaktivisten Lyndon Caña aus Bacolod City, Negros Occidental, einem IFP-assoziierten Bibel- und Endzeitlehrer, wurde ein lokalpolitisch erfahrener Kampagnenmanager in das „BANGON-Politbüro“ geholt. Caña verfügte auch über einschlägige Kontakte in den südlichen Regionen Manilas, die Villanuevas Wahlkampfauftritten wichtige Dienste erwiesen.<sup>132</sup> Neben dem Generalmanager der Wahlkampagne wurde auch die Koordination der Öffentlichkeitsarbeit neu besetzt. Als Parteisprecherin wurde die JIL-Pentekostale Andrea Trinidad Echavez ins Politbüro berufen. Die ehemalige *Inquirer*-Journalistin stammte aus einer Politikerfamilie aus Guihulngang, Negros Oriental, die vom Marcos-Regime heftig bekämpft wurde. Zudem stand sie linksliberalen und marxistischen Estrada-Kreisen nahe und war bestens in der Manila Politik- und Politmedienszene vernetzt (vgl. Echavez, Andrea T. 2009; BP 2009; BP 2010).

---

<sup>132</sup> Caña war unter anderem auch politischer Kolumnist im *Visayan Daily Star*, einer der meistgelesenen Zeitungen der Zentralregion der Philippinen (vgl. z. B. Caña 2007a; Caña 2007b).

### 3.2.2. Das Parteiprogramm

Mit dieser ideologieübergreifenden Blockbildung und der Erweiterung des BANGON-Politbüros ging auch eine gründliche Ausarbeitung des Parteiprogramms einher. Die zentralen Anliegen des knapp 3.000 Worte umfassenden Wahlprogramms von 2004 wurden in der über 7.000 Worte starken Überarbeitung für 2010 beibehalten. Diese waren *erstens* der dezidierte „Kampf gegen die Korruption“, *zweitens* ein bedingungsloses, konsequentes „Eintreten für soziale Gerechtigkeit“, *drittens* eine selbstbewusste „Außenpolitik“, die ihre eigenen Interessen gegen die der USA durchsetzen würde, und *viertens* eine innere „Friedenspolitik“, die auf Entmilitarisierung der Konflikte mit kommunistischen und islamistischen Guerillagruppen setzte und die Lösung für den Krieg dieser Gruppen in der wirtschaftlichen und politischen Gleichheit und in der gerechteren Verteilung ökonomischer Ressourcen suchte. Der Aktionsplan von 2004, in dem diese Anliegen ausformuliert waren, sah einerseits eine tiefgreifende Reform des Justizsystems vor, eine höhere Vertretung der muslimischen Community in der Regierung und eine bevollmächtigende Bildungs- und Wirtschaftspolitik. Letzteres schloss die Umverteilung der Produktionsmittel und Produktionsgewinne (Agrarreform und Umverteilung der Fiskaleinnahmen) ebenso wie Bildungssubventionsprogramme für sozial schwache Bevölkerungsschichten ein. Andererseits kündigte der Aktionsplan eine selbstbestimmte Militär- und Außenpolitik an, die sich weniger an den geopolitischen Interessen und Handelsbeziehungen der USA, dafür mehr an gemeinsamen ökonomischen Projekten mit regionalen Volkswirtschaften orientierte (insbesondere den ASEAN-Staaten).

Im Parteiprogramm von 2010 wurde diese politische Agenda nun detaillierter ausgearbeitet, mit konkreten Programmvorstellungen ergänzt und mit zwei neuen Anliegen verbunden. Diese waren zum einen die Bewahrung des Lebensraums sowie der Schutz vor „unfairem Welthandel“ (*unfair global trade*) im Zeichen ökologischer Nachhaltigkeit. Eine wichtige Pointe bestand darin, dass diese Aspekte nicht als schädlich für die eigene Wettbewerbsfähigkeit auf dem Weltmarkt betrachtet wurden, sondern als Begünstigung einer derartigen Konkurrenzfähigkeit. Daher übte das 2010-Programm eine starke Kritik an der „neoklassischen Wirtschaftslehre“ (*neo-classical theory*) und optierte für ein Mikrokreditsystem im Sinn der Grameen Bank.<sup>133</sup> Zum anderen sah das Wahlprogramm ein ausgearbeitetes Bildungsprogramm vor, das ein Bewusstsein für die prä- und nichtkoloniale

---

<sup>133</sup> Zu Mikrokreditsystemen in den Philippinen siehe die Arbeiten des US-amerikanischen Sozialwissenschaftlers Russel Mask und der US-amerikanischen Ökonomin Nancy Hite-Rubin (Russell Paul Mask 1995; Russell P. Mask und Borger 2008; Hite 2012; Hite-Rubin 2015).

philippinische Historiographie sowie eine Identifikation mit der philippinischen Kultur etablieren sollte. Die Schnittstelle zwischen dieser kulturellen und wirtschaftlichen Akzentsetzung, die nationale Interessen mit der Bildung einer Kollektividentität verband, stellten die Überseearbeitskräfte (*Overseas Foreign Workers*, OFW) dar. Diese sollten BANGON zufolge gerade nicht das „größte Exportgut“ des Landes sein, sondern durch Produktionsgüterexport ersetzt werden. Deshalb enthielt das Wahlprogramm auch Vorschläge zum nachhaltigen Aufbau einer heimischen Industrie- und Industriefachwissensproduktion (VERA Files 2010; vgl. BP 2009).

Villanuevas Wahlprogramm wurde auf Grund der im Forschungsstand genannten Besonderheiten der philippinischen Politik kaum in Betracht gezogen. In den Fällen, in denen es aufmerksam studiert wurde, erhielt es allerdings durchweg positive Bewertungen. Selbst die moderate marxistisch-leninistisch orientierte Transnational Alternative Policy Group (TAPG) FOCUS ON THE GLOBAL SOUTH bezeichnete Villanueva als den Bewerber, der von allen neun Kandidierenden mit dem am besten elaborierten Wahlprogramm antrat (Chavez 2011, 29):

Of the candidates, Bro. Eddie's platform on governance is the most elaborate, and also has concrete ideas on how to proceed and some timeline. He said that to eradicate bad governance is top of his seven-point platform. He has been consistent in his express commitment to make Mrs. Arroyo accountable.

Diese räumte zwar ein, dass Villanueva über keinerlei Regierungserfahrung verfüge und möglicherweise die politische und institutionelle Zähigkeit des Regierungsapparats unterschätze. Insgesamt gab sie ihm jedoch mit drei von maximal vier Bewertungspunkten dieselbe Benotung wie Benigno Aquino III (Chavez 2011, 27):

Mr. Aquino has specifically fashioned his presidential bid from an anti-corruption line. Bro. Eddie has the eradication of bad governance at the top of his seven-point agenda. However, both lack a track record – Aquino has not played a leading role in any of the major issues in the past, while Villanueva has not been directly involved in politics, his strong statements indicating an under-estimation of the institutional and political difficulties he will face. However, he has no track record in politics, and his strong statements indicate an under-estimation of the institutional and political difficulties he will face.

Zu den wichtigsten externen Beratungspersonen des ehemaligen PUP-Dozenten für politische Ökonomie, ehemaligen marxistisch-leninistischen Aktivisten und Gewerkschaftsführer Villanueva gehörte auch die emeritierte SILLIMAN UNIVERSITY-Politologieprofessorin und Gründerin der linkspolitisch progressiven Nichtregierungsorganisation SOCIAL WATCH PHILIPPINES Leonor M. Briones. Die UCCP-Protestantin, ehemalige Finanzministerin (1998-2001, Estrada Kabinett) und spätere Kongresskandidatin für eine der progressivsten linksliberalen Parteilisten (KAAKBAY), kannte Villanueva aus seiner Zeit in der kommunistischen Jugendorganisation KABATAAN MAKABAYAN (KM).<sup>134</sup> Im

---

<sup>134</sup> Die kommunistische Jugendorganisation KM (Nationalistische Jugend) war in den späten 1960er Jahren aus einem Outreach entstanden, das ursprünglich vom PARTIDO KOMUNISTA NG PILIPINAS (PKP) initiiert und von Jose

Gegensatz zu Villanueva hatte Briones zwar nicht am PHILIPPINE COLLEGE OF COMMERCE (PCC) studiert (heute PUP) studiert, sondern an der renommierten UNIVERSITY OF THE PHILIPPINES (UP DILIMAN). Die kommunistische KM-Gruppe des PCC, die vom Aktivistenprofessor Nemesio Prudente geleitet wurde, galt im Vergleich zur KM der UP als weniger elitär. Dies lag daran, dass die Studierendenschaft des PCC aus weniger gehobenen sozioökonomischen Schichten stammte (Interview 2). Im Jahr 1971 nahm Villanueva neben seiner Dozentur in Wirtschafts- und Finanzwesen und in Politischer Ökonomie allerdings ein Jurastudium an der UP auf, das es ihm ermöglichte, engere Beziehungen zu Schlüsselfiguren der radikallinken Studierendebewegung der Eliteuniversität zu knüpfen (Dimalanta und MD 1989; Wourms 1992; Pazzibugan 2010).<sup>135</sup> Die kommunistische Jugendorganisation KM der UP wurde von Francisco „Dodong“ Nemenzo angeführt, einer der Hauptikonen der linken Szene und Mentor von Persönlichkeiten wie Leonor Briones oder Nur Misuari (ehemaliger UP-Politologiedozent), mit denen Villanueva im Zuge seiner Präsidentschaftskampagne zusammenarbeitete (vgl. Interviews 31; 101; 102). Über die neue Pressesprecherin und PR-Beauftragte Trinidad Echavez, die wie Briones aus Guihulngang (Negros Oriental) kam und regelmäßigen Austausch mit Briones pflegte, gelang es BANGON, einer der erfolgreichsten Finanzfachkundigen des Landes zu einer Beraterin zu gewinnen. Dies zeigte sich insbesondere an den wirtschaftspolitischen Passagen des Parteiprogramms und schlug sich laut persönlichen Angaben Briones auch in etlichen Reden Villanuevas nieder (vgl. Interview 2). Mit Blick auf den islamistischen Guerillakrieg in Mindanao lud Villanueva Abu Syed Lingga, den MILF-nahen Islamwissenschaftler, Historiker und Direktor des INSTITUTE OF BANGSAMORO STUDIES (Cotabato City), nach Manila ein, um sich aus erster Hand über Ursachen und Dynamiken des Mindanao-Konflikts belehren zu lassen. Diese Verbindungslinie gilt es im Blick zu halten, wenn die politischen Einflüsse und die Allianzpolitik Villanuevas sowie der übrigen Schlüsselfiguren des BANGON-Politbüros nachvollzogen werden sollen. Das gilt umso mehr für die pragmatische Aneignung des marxistisch-leninistischen Intellektuellendiskurses und des

---

Maria Sison geleitet wurde. Später brach Sison mit der PKP und gründete die radikal-maoistische CPP (vgl. Abinales 1996; N. G. Quimpo 2008).

<sup>135</sup> Die späten 1960er und frühen 1970er Jahren gelten auch in den Philippinen als die Hochzeit der linksgerichteten Studentenbewegung. Ihren ersten Höhepunkt erreichte sie mit den Anti-Marcos-Protesten im Frühjahr 1970 („First Quarter Storm“), die maßgeblich zur Aufhebung des *Habeas*-Rechts und schließlich zur Ausrufung des Kriegsrechts im September 1972 führten. Die vier wichtigsten Zentren, die das Marcos-Regime als erstes schließen ließ, waren die UP, das PCC, die UNIVERSITY OF THE EAST und die SILLIMAN UNIVERSITY in Dumguete, Negros Oriental. (Abinales und Amoroso 2005, 205–29; vgl. Tiempo, Maslog, und Sitoy 1977, 203; Camba 2009; N. F. Quimpo 2016, 74–76; Aldecoa-Rodriguez 1989, 122).

rekonstruktionistischen Third-Wave- und Geistliche Kampfführung-Diskurses (Interviews 110; 169; 179).

### 3.2.3. Basisarbeit

Die strukturell wohl grundsätzlichsste und jedenfalls nachhaltigste Änderung der Wahlkampfstrategie gegenüber der Kampagne von 2004 bestand allerdings in der Graswurzelarbeit von NFS/M4NT. Diese hatte bereits 2007 begonnen, Schulungen durchzuführen, die transformationstheologische Ekklesiologien und wahl- und parteipolitisches Engagement in ein positives Verhältnis zueinander setzen. Ab 2009 brachte NFS/M4NT selbsterprobtes Lehrmaterial in Umlauf. Dieses wurde durch ihre Kader, die nun als Seminardozierende auftraten, bis in die letzten Ecken des Landes getragen, teilweise sogar zu islamistisch und kommunistisch kontrollierten Lokalgemeinden (vgl. Interviews 57; 116; 117). In den Seminaren *Christian Politics 101* und *Kingdom Politics 101* wurde im expliziten Rückgriff auf Transformationstheologien erklärt, warum sich Kirchen wahl- und parteipolitisch engagieren sollten und wie dies möglich sei (vgl. King und NFS/M4NT 2013; NFS/M4NT 2013; Interview 45). Die praktischen Teile umfassten Vorschläge, wie das lokalpolitische Feld analysiert und wie taktische Allianzen mit kurz- und langfristig ähnlich Gesinnten gebildet werden konnten. Sie enthielten auch Kriterien zur Ermittlung des eigenen Marktwertes als Kirche oder Pastoralallianz im Sinn konkreter Wählerstimmen. Des Weiteren enthielten die NFS/M4NT-Lehreinheiten Vorschläge, wie dieser Marktwert „monetisiert“ oder aber in (lokal-)politische Privilegien übersetzt werden konnte. NFS/M4NT ging es dezidiert um eine langfristige Basisarbeit und weniger um den kurzfristigen Wahlsieg Villanuevas oder einer anderen BANGON-Figur. Mit wörtlichen Zitaten aus maoistischen Schriften erklärten die NFS/M4NT-Materialien die Notwendigkeit von Propagandaarbeit und Anweisungen, wie eine politische Maschinerie aufzubauen sei. Theologisiert wurde dies mit dem Jüngerschaftsauftrag (*discipleship mandate*) von Matthäus 28 (vgl. King und NFS/M4NT 2013; NFS/M4NT 2013; Interview 45; s. a. Caña 2009). Zugleich war sich NFS/M4NT aber bewusst, dass die größten ehrenamtlichen Ressourcen über das Kurzzeitziel der Präsidentschaft Villanuevas mobilisiert werden konnten. Daher wurde eine rhetorische Doppelstrategie angewandt, die das Nahziel „Wahlsieg 2010“ betonte.

Zu Gute kam dem NFS/M4NT dabei die Zusammenarbeit mit der Fürbitteorganisation IFP. Letztere rief im Zusammenhang mit dem 490-jährigen Jubiläum der „Entdeckung“ der Philippinen durch Magellan und im Rekurs auf apokalyptische Zahlenmystik ein Jubeljahr aus. Dies ging mit der prophetischen Erklärung einher, dass 2010 der Beginn einer neuen Ära für

das Land sei.<sup>136</sup> Mit Villanueva als gerechtem, gottesfürchtigem Präsidenten sollte eine geistliche Revolution stattfinden, die von nationaler Heilung, von der Entstehung gerechten Wohlstands und von einer umfassenden Transformation aller Gesellschaftsbereiche gekennzeichnet sei (vg. NFS/M4NT 2013; vgl. King und NFS/M4NT 2013; Caña 2009; Interview 133):

Parteislogans wie „People Equals Power“ oder „Revolution of Righteousness“ wurden ebenso zum geflügelten Word innerhalb der Pfingstkirchen wie das Kurzprogramm der Partei, das sich an sechs „E“-s deklinieren ließ (BP 2009; D. de Guzman 2010b; VERA Files 2010):

[... E]radication of bad governance and corruption, energizing the economy, elevating the living standards of Filipinos, empowering the people, emancipating the people, educating the people, and establishing peace and order in the land.

Außerdem wurden ekklesiologische und missiologische Konzepte wie das zuvor erwähnte „kulturelle Mandat“ und die Rede der sieben (acht) Säulen der Gesellschaft, die inzwischen auch von globalen Organisationen wie der EVANGELISCHEN WELTALLIANZ (WEA) adaptiert worden waren (vgl. Wagner 2012; PCEC 2015), stark popularisiert. Dies konnte zwei gegensätzliche Ausrichtungen annehmen, eine stark rekonstruktionistisch und eine moderat-liberalere Ausrichtung, deren Vertreterinnen und Vertreter jedoch meistens miteinander kooperierten. Die stark rekonstruktionistisch beeinflussten Lehrkräfte, die mit NFS/M4NT zusammenarbeiteten, konzeptualisierten das „Mandat“ im Sinn eines kompromisslosen und autoritären „Unterwerfens“ (*subdue*) oder Besetzens (*occupy*) aller dieser Sphären. Die Erfüllung des Herrschaftsauftrag aus dem Schöpfungsbericht von Genesis 1 und die Errichtung des Reichs Gottes verstanden sie wie folgt (E. de Guzman und IFP 2011b, 9, alle Hervorhebungen original):<sup>137</sup>

God's purpose & mandate for man

To take Kingdom dominion to redeem the earth

---

<sup>136</sup> In der von weltweiten Fürbittekreisen typischen Anlehnung an die apokalyptische Zahlenmystik und an eine angeblich alttestamentlich-israelitische Jahreszählung wurde das Jahr 2010 als das 490. Jahr nach der „Entdeckung“ des Archipels durch Magellan betrachtet. Zugleich wurde es mit dem Ende der 70 Jahrwochen aus der Danielapokalypse identifiziert (vgl. Dan 9,25-27) und durch die Linse des 50. Jahrs aus Levitikus 25,8-55 gedeutet. Dieses sah einen gesetzlich verankerten Schuldenerlass und Besitzausgleich für die Volksgenossen vor. Balais zufolge befanden sich die Philippinen somit in einer historischen Schwellenzeit (*threshold season*), die auch als Kairos bezeichnet wurde und große Umbrüche mit sich bringen würde (vgl. das Vorwort von Balais in Caña 2009; Balais 2011; Jacobs 2015; Balais 2015).

<sup>137</sup> Die hier zitierten Passagen stammen aus Lektion 2 „Kingdom of God“ von IFP-Vizepräsident de Guzmans *Redeeming the Land* Seminarunterlagen. Das Lernziel dieser Lektion lautete: „Lesson 2 / Target: Functional knowledge on Kingdom of God with redeeming the land principles / Transition of the Church from religious mindset to Kingdom of God mindset. / God's mandate: establish the Kingdom“ (E. de Guzman und IFP 2011b, 9). Persönlichen Angaben Guzmans zufolge waren das zentrale Textbausteine, die bereits Mitte der 2000er das Unterrichtsmaterial seiner *Redeeming the Land* Seminaren verwendet wurde.



**A. Redemption of the Earth:** Genesis 1: 26-28 Then God said, Let us make man in our image, after our likeness. And LET THEM have dominion [...]

**B. God's Purpose for man:** [...] To take Kingdom dominion to redeem the earth

Hierbei gaben die rekonstruktionistisch orientierten Lehrenden zwar zu, dass das Reich Gottes aus Menschen mit individuellen Rechten und individueller Freiheit bestand. Seinem Wesen nach sei dieses Reich jedoch kein demokratisches, sondern ein monarchisches System (E. de Guzman und IFP 2011b, 11):

Character of the Kingdom: Kingdom is a Monarchy / Not a democracy / Rule of ONE / King not voted into power / [but rules over] People with individual rights & freedom

God is King of kings & Lord of lords: Sovereign – authority is absolute / Word is law & can never be broken forever / Accountable to no one / Responsibility of the King: to provide for everyone

Dementsprechend seien die Sozialprinzipien des Königreichs einerseits Vergebung und Barmherzigkeit, andererseits Verwaltung statt Eigentumsbesitz (E. de Guzman und IFP 2011b, 15–18, alle Hervorhebungen original):

Kingdom is about:

FORGIVENESS & COMPASSION [...]

Kingdom is about stewardship & not about ownership.

Deshalb müsse jedoch eine vollständige Herrschaftsübernahme (*dominion*) aller Säulen der Gesellschaft erfolgen, die mit einer totalen Unterwerfung aller Herrschaftsbereiche (*domains*) einhergehe (E. de Guzman und IFP 2011b, 21, 30):

Dominion must be complete: ALL / God's authority, reign & rule will be completely established No room for rebellion or insubordination. [...]

[...] Taking dominion of your Sphere of Authority: 7 Pillars of Kingdom in 8 Pillars of Society / Proverbs 24: 3-4: By wisdom a house is built, and by understanding it is established; [...] by knowledge the rooms are filled with all precious and pleasant riches. / Proverbs 9: 1: Wisdom has built her house; she has hewn her seven pillars.

[...] 8 Pillars of Society: Family / Church / Government / Education / Business & Economics / Science & Technology / Media & Entertainment / Arts & Culture (30)

Im Gegensatz dazu sprach der mehrheitlich moderatere Anteil von NFS/M4NT-Lehrenden eher von Herrschaftsübernahme, die durch Beeinflussung (*influence*), Infiltrierung (*infiltrate*) und Besetzung der gesellschaftlichen Sphären durch gerechte Menschen an der Basis und rechtschaffene Führungspersonen (*righteous leaders*) in Amtspositionen erfolge. Damit konzeptualisierte dieser Flügel der Lehrenden die Ekklesiologie und Missiologie entlang der demokratischen und rechtsstaatlich-liberalen Rahmenbedingungen der philippinischen Verfassung (vgl. NFS/M4NT 2013).<sup>138</sup> Mit Blick auf den Standardeinwand gegen eine Präsidentschaftskandidatur Villanuevas, der meist von PCEC-Kreisen kam und mit der

---

<sup>138</sup> Die hier zitierten Passagen stammen aus Unterrichtsmaterial, das erst nach 2009 in dieser Form kursierte. Ähnlich wie im Fall des IFP-Materials von de Guzman handelt es sich dabei jedoch um zentrale Textbausteine der Lehrmaterialien, die bereits 2007 auf NFS/M4NT Seminaren verwendet wurden.

Trennung von Kirche und Staat argumentierte, hieß es dann zwar, dass eben diese Trennung ein Index für „Satan's Herrschaft“ in einer der wichtigsten Sphären der Gesellschaft sei, nämlich in der Regierung (NFS/M4NT 2013, 17–19, Hervorhebungen im Original):

Satan Rules in government through: Division: Divide and Conquer – Separation of Church and State“

[...] WE NEED TO GET INVOLVED IN POLITICS [...]: Kingdom of God is about dominion. Model prayer in Matthew 6:10. God desires to rule over His earth and creation. Gen 1:26. How will Christ rule over the earth in His second coming if we are not going to be involve in government? I believe that Christ will not hand us over the reigns of government in a silver platter. I also believe that the enemy will NOT hand over the reigns of government without a bloody fight with the enemy.

Gemeint war allerdings keine Aufhebung der verfassungsrechtlich verankerten Trennung von Kirche und Staat (vgl. BP 2009; Caña 2009; Caña und BP 2010; JIL und Eddie C. Villanueva 2010), auch wenn Aussagen von politisch weniger gebildeten Gläubigen auf diese Weise gedeutet werden konnten (vgl. Kapitel 7.4.4). Vielmehr brachten die NFS/M4NT-Schlüsselpersonen mit der hier zitierten Kritik an der „Kirche-Staat-Trennung“ eine innerkirchliche Kritik zum Ausdruck, die sich gegen sozialpolitischer Gleichgültigkeit wandte und sie polemisch mit einer Kritik an Villanuevas Kandidatur gleichsetzten (NFS/M4NT 2013, 17):

For now, we have kept our focus on building the church pillar. History has proven that this does not work because we are engaged in all 8 pillars of society, which mold our consciousness, minds, values, attitudes, and behavior. Focusing alone in Church building has not worked because outside church, we have not been able to integrate our Christian values in to our life, relationships, and work. We are leaving a double life, separating our church life and outside of church life. We are still carnal and heathen outside church and practice the Babylonian ways.

Zudem verstanden sie die Kritik am Trennungsprinzip – wie mehrere BANGON-Stellungnahmen zur Frage nach der Kirche-Staat-Trennung und Gespräche mit etlichen NFS/M4NT-Leuten zeigen – als eine konsequente Anwendung der „ursprünglichen Bedeutung“ eben jener Trennung (vgl. Caña 2009, 54–55, 58; Caña und BP 2010). Letztere sollte die Kirche vor Ein- und Übergriffen des Staates schützen. Als Beispiel wurde auf die Kooperation der römisch-katholischen Kirche mit der philippinischen Regierung verwiesen, die protestantische und muslimische Gläubige benachteiligte. Im Gegenteil dazu sollte die Kirche-Staat-Trennung gerade den freiheitlichen Raum ermöglichen, von dem aus alle Religions- und Glaubensgemeinschaften mithilfe der ihnen von der Mehrheitsgesellschaft zugeschriebenen moralischen Autorität die Regierung zum Wohle aller beeinflussen (vgl. BP 2009; Caña 2009; Caña und BP 2010; JIL und Eddie C. Villanueva 2010). Dementsprechend wurde folgende Agenda definiert (NFS/M4NT 2013, 21–26):

How are we going to build the Kingdom of God in government?

1. By taking dominion over the affairs of government and politics! God's plan is for us transform government or the way we are governed because God desires to rule through us, His sons!

2. Gen 1:26 says we were made in the image and likeness of God and we are given dominion over creation. We are to seize political power/control and run government in accordance to God's will. God desires His kingdom to come upon the earth and His will be obeyed here on earth as it is in heaven.

3. Love our people! Love our Nation!

4. Pray and Intercede for our Nation and people, 2 Chron. 7:14; 1 Tim 2:1-4

5. Be models of righteousness!

6. Need to put righteous leaders in government. Therefore, we need to participate actively in government. We need to mobilize the BoC [Body of Christ] to campaign and vote for the right candidate / Vote based on biblical standards

7. Elections open up the minds and hearts of the people to campaign promises that are never fulfilled. The election is a good means to educate the people in the kind of government God desires for his people and the need for Christ to bring about the restoration of our nation.

8. Buy Filipino goods! Support Filipino industries!

9. Support social economy and enterprises

Die Konkretisierung angesichts der kommenden Wahlen fand sich dann in einem Aktionsplan, der vor allem Sensibilisierung, Bildung und die Etablierung einer Infrastruktur innerhalb der Kirchen vorsah (NFS/M4NT 2013, 31–34):

1. Educate the congregation on the Kingdom of God and the season of God today – Last Days

2. Educate the congregation on why we need to participate in government and we are able to transform government!

3. Explain the need to be involved in this election /

4. Education/ Equipping on 24HHPs and How to campaign

5. Mobilize the congregation to prayer and intercession

6. Mobilize the congregation to campaign to their sphere of influence: Family, Neighbors, Friends, and Peers in the office

7. Keep a record of those who are supporting/ voting for, not voting for our candidate. Keep on working on those who are undecided.

8. Reprint materials: posters, campaign platforms, stickers, etc. to give away

9. Contribute P10/ day to this cause. Assign a treasurer.

10. Organize the active supporters to cover areas in the community.

Außerhalb der Kirchen umfasste der Aktionsplan den Aufbau einer Maschinerie (wobei auf motivierte Jugendliche zurückgegriffen werden sollte), die Bildung von Wahlbündnissen und die bereits angedeutete Monetisierung des eigenen politischen Gewichts (NFS/M4NT 2013, 35, 39, 55–60, 52–63):

MOBILIZE THE YOUTH: WHY THE YOUTH? AGES 18-29 YEARS OLD, APPROX. 26-29 M[illion ...]

Build the Machinery [...]

Look for those who are called to politics: [...]

Building up a Mass Base in Urban and Rural Communities: [...]

Forming Alliances [...] Tactic [...] and] Strategic Alliances [...]

Monetizing:

1. Determining our value: Number of command votes multiplied by cost of a vote

2. It is not wrong to accept monetary compensation for an exchange of our command votes.

3. We can also ask for strategic positions to put Christians in appointed position in government to meet the needs of the Body of Christ.

Als Folge dieser Entwicklungen (und als Pendant zu den aus ihnen bereits auf nationaler Ebene hervorgegangenen Bündnissen) erfolgten 2010 auch an der Basis unterschiedliche zuvor kaum vorstellbare Annäherungen zwischen Pfingstkirchen und Gruppen, die sich gegenüber der römisch-katholischen Mehrheitskirche von Traditionspolitikern ebenfalls benachteiligt fühlten. So wurden in Mindanao taktische Allianzen zwischen NFS/M4NT-Pentekostalen und Exponenten der als terroristisch bezeichneten BANGSAMORO ISLAMIC FREEDOM FIGHTERS (BIFF) gebildet.<sup>139</sup> Zudem wurden Wahlbündnisse mit lokalen Schlüsselfiguren der kommunistischen NPA in Negros Occidental geschlossen. Nebst der gemeinsamen Ablehnung traditioneller Politikeliten trat bei Allianzen mit islamischen Gruppen vor allem eine Rhetorik zutage, die moralischen Sittenverfall infolge einer Insensibilität gegenüber religiöser Heiligkeit anprangerte. Häufig fand sich auch eine Rhetorik, die die Ursachen für soziale Ungerechtigkeit in einer allgemeinen gesellschaftlichen Gottlosigkeit und in wirtschaftlicher Ausbeutung sah. Letzteres stellte jedenfalls die Grundlage der Bündnisse dar, die in NPA-Territorien geschlossen wurden. Wenn das Transformationsmandat und der Auftrag zur Heilung der Nation nicht ausreichten, um gegenüber Kritikern und Kritikerinnen den Einwand zu entkräften, dass diese Allianzen eine Kompromittierung darstellten, verwiesen ihre Befürwortenden auf die Möglichkeit, dass bei diesen Kontakten Interesse am Evangelium entstehen könne. Da oftmals auch humanitäre Hilfen oder aber anderweitige materielle Anreize mit im Spiel waren, die von den politischen Kandidaten bereitgestellt wurden, hatte dieses missiologische Argument ein großes Gewicht.<sup>140</sup>

#### 3.2.4. Globale *Third Wave*-Bewegung und Vereinnahmung

Auch die Verbindungen zu den bereits erwähnten Persönlichkeiten aus der internationalen Prophetie-Szene und der Geistlichen Kampfführung (im Folgenden *Third Wave*) wurden ausgebaut und professionalisiert. Hierbei wurden Fürbittekonferenzen mit neuen, nicht US-amerikanischen *Third Wave*-Akteuren organisiert. Letztere sollten hier weitergeben, welche Offenbarungen sie im Gebet um den „Plan Gottes für die Nation“ empfangen hatten.<sup>141</sup> Dies war etwa hinsichtlich des südindischen Propheten Sadhu Sundar Salvaraj oder dem Israeli

---

<sup>139</sup> Die offizielle Gründung der BIFF (auch genannt BANGSAMORO MUJAHEDDEEN) durch den abtrünnigen MILF-Kommandeur Ameril Umbra Kato wird meistens auf den Dezember 2010 datiert (University 2015). Katos Mujaheddeen kontrollierten unter diesem Namen allerdings schon vorher Gebiete in Mindanao.

<sup>140</sup> Diese Angaben basieren auf Beobachtungsprotokollen und auf mehreren persönlichen Interviews des Verfassers mit einschlägig informierten Kontaktpersonen.

<sup>141</sup> Eine gängige Einleitungsformel zur Mitteilung derartiger Offenbarungen lautete, „seeking God for the plan and destiny for the nation, the Lord showed me...“ (vgl. VillanuevaBroEddie und 700 Club 2009).

Fürbittetheologen und unabhängigen Militärberater Amir Tsarfati der Fall.<sup>142</sup> Daneben wurden alte Weissagen von Berühmtheiten wie Jacobs oder Abu Bako, einem ghanaischen Fürbittetheologen, Propheten und Politstrategen reaktiviert (teilweise zurückdatiert) und in neuoffenbarte Prognosen integriert. Als Dokumentarfilm mit Bildern und musikalischer Untermalung kompiliert wurden diese Weissagen dann in Zusammenarbeit mit dem US-amerikanischen CBN<sup>143</sup> professionell vervielfältigt und disseminiert.<sup>144</sup>

Die Weissagen und prophetischen Mahnungen dieser alten und neuaufstrebenden Berühmtheiten der globalen *Third Wave*-Szene speisten sich einerseits aus eigenen Quellen. Diese konnten, wie bei Jacobs der Fall, Personen mit sehr großer Nähe zu ultrarechtskonservativen Denkfabriken und Verbindungen zu US-amerikanischen Nachrichtendiensten sein.<sup>145</sup> Andererseits verarbeiteten die Weissagen dieser internationalen Figuren Stichworte, Slogans, Narrative und Gebetsanliegen, die sie von den philippinischen Kontakten um Villanueva und dem IFP-Vorsitzenden Dan Balais erhalten hatten.<sup>146</sup> Das beste Beispiel dafür ist die knapp vierminütige Weissagung von Jacobs, die einigen Quellen zufolge ganz oder in Teilen bereits im Jahr 2001,<sup>147</sup> wahrscheinlicher jedoch

---

<sup>142</sup> Andere Propheten, die häufig zitiert wurden, waren die US-Amerikaner Bill Hamon, Pat Robertson, George Otis Sr., George Otis Jr. und Johnson Neville sowie der malaysiabasierte Jonathan Edwards und der südindische Vincent Salvakumar, später erlangte dann die US-Israeli, Endzeitlehrerein und Prophetin Jill Shannon, die sich als messianische Jüdin bezeichnete, Prominenz.

<sup>143</sup> Exzerpte dieser Prophetien wurden in der Nachrichtensendung 700 CLUB ASIA ausgestrahlt, wobei die CBN-Produktions-Codirektorin und BANGON-Senatskandidatin Kata Innocencio eine wichtige Rolle spielte. Zu dem CBN, der dem politisch ultrarechten US-amerikanischen Televangelisten, Medienmogul und baptistisch-charismatischen Präsidentschaftsbewerber Pat Robertson gehört, siehe die Anmerkung unter Kapitel 3.2.1.

<sup>144</sup> Eine Sammlung dieser Bild- und Tonmaterialien befindet sich im Besitz des Verfassers.

<sup>145</sup> Das typische Beispiel hierfür ist das Netzwerk um den US-amerikanischen Evangelisten, Filmproduzenten und Erweckungschroniker George Otis Jr., der mit seiner Dokumentarreihe *Transformations* berühmt wurde (vgl. dazu Kapitel 2.1.1).

<sup>146</sup> Ein derartig bewusster Austausch fand laut der Aussagen diverser Wahlkampfteammitglieder in der Regel während der „Geschäftssessen“ statt, unbewusst folgten die Prophetinnen und Propheten jedoch auch den häufigsten Stichworten, die in Fürbitteversammlungen fielen, und erkundigten sich gezielt nach Ereignissen und Erfahrungen, die sie als implizite Referenzpunkte verwendeten.

<sup>147</sup> Dass der Beschreibungstext des Youtube-Videos, das die Weissagung(en) dokumentiert, diese auf Oktober 2001 datiert, bedeutet nur, dass hier besondere Vorsicht geboten ist. Der gesamte Text lautet: „The prophecy was delivered unexpectedly and extemporaneously last October 27, 2001. The venue was the "Catch the Fire" conference of Harvest International Ministries in California, USA. Cindy Jacobs, American founder and head of a worldwide prayer network: Generals of Intercession, author of three bestselling books on prayer, prophecy and spiritual warfare; and widely recognised ‚prophet to the nations‘ was an invited speaker. At one point in the conference, two of a handful of Filipinos there, Pastor Jerome Ocampo and his wife Annabelle, were called onstage. They were prayed for and asked to receive the financial ‚love offering‘ for the day to benefit the ‚Jesus Revolution‘ youth revival to be held at the Luneta in Manila the next month. Cindy Jacobs was invited onstage to make the call for support for the revival. When Cindy came up, she immediately sensed a stirring in her spirit. ‚Don’t you feel a sense of destiny on this stage?’ remarked the prophetically gifted intercessor who had been to the Philippines once in 1996 for a conference. ‚She was shaking‘, recalls Jerome as Cindy turned towards them. ‚It’s as if she couldn’t hold back what she wanted to say. It just exploded, tuluy-tuloy. In a high, clear, commanding voice, the words gushed out from Cindy in a torrent, without a single pause. Her prophecy was amazingly specific

im Anschluss an den gescheiterten Putsch vom Februar 2007, jedenfalls aber vor dem 23. März 2007 entstand (Jacobs und Nico Dela Cruz 2007). Der Wortlaut dieser Prophetie war zwischen Oktober 2009 und Mai 2010 an der Basis sowie in den Aussagen der einflussreichsten pfingstlichen Bischöfe des pro-Villanueva Lagers in aller Munde. Einschlägige Passagen wurden in Fürbitteveranstaltungen und Hauskreisen als prophetische Deklarationen gemeinsam gebetet. Nicht wenige Gläubige konnten sie auswendig zitieren.<sup>148</sup> Wie waren die Weissagungen dieser internationalen Schlüsselfiguren, zu deren Netzwerke es inzwischen auch einige Untersuchungen gibt (McCloud 2015; Marshall 2016; vgl. McVicar 2013; Geivett und Pivec 2014a), beschaffen? Wie wurden deren Artikulationen von der BANGON-Kampagne adaptiert?

#### 3.2.4.1. *Cindy Jacobs (USA), Abu Bako (Ghana), Amir Tsarfati (Israel) und Sadhu Sundar Salvaraj (Indien)*

Die sogenannte „Revolution der Gerechtigkeit“-Prophetie (*revolution of righteousness prophecy*) von Jacobs stellt die wohl wichtigste Weissagung (lies: Weissagungskompilation) dar. Ihren Namen verdankte sie der zentralen Rolle, die Villanuevas identischer Wahlslogan darin einnahm. Die Weissagung stellt zunächst die philippinische Jugend der Nation und insbesondere die Kirchen in den Vordergrund. Die Jugend galt traditionell sowohl für die *Third Wave*-Theologie als auch für pfingstlich-politische Hoffnungsträger wie Villanueva als besonders empfänglich. Hierbei wird Villanuevas Schlüsselrolle gerade dadurch in den Mittelpunkt gerückt, dass er als bloßes Werkzeug für Gottes langersehnten Bestimmungsplan bezeichnet wird. Dabei wird die Kontinuität zur klassischen evangelikalen und pfingstlichen Theologie der älteren Generation durch die Aktivierung des dogmatischen Locus' der Heiligung hergestellt (Jacobs und Nico Dela Cruz 2007):

The Lord would say to the Philippines [...] I'm shaking everything [...] so that no man can glory in what I will do. For I have waited for a generation that I could raise up a purity and holiness in. [...] There] is a

---

and accurate', Jerome marveled" (Jacobs und Nico Dela Cruz 2007). Jerome und Annabelle Ocampo sind Schlüsselpersonen von IFP und die Philippinenvertreter von JESUS REVOLUTION. Die JESUS REVOLUTION ist ein Projekt, das eine nationale und internationale Erweckung anstrebt und dezidierte politische Mobilisierung zu Gunsten konservativer, neoliberaler US-Politik betreibt. Es wurde von Lou Engle in Zusammenarbeit mit den sogenannten „Kansas Prophets“ und der *International House of Prayer*-Bewegung (IHOP Movemet) gegründet und versammelt regelmäßige Großveranstaltungen, etwa Gebetskundgebungen vor dem Capitol in Washington D.C. Zu den jüngsten Kundgebungen dieser Art gehört eine im Rahmen des *Azusa Now Projekts* international inszenierte ökumenische Versöhnungsaktion zwischen pfingstlichen Evangelikalen und Vertretern der römisch-katholischen Kirche (Azusa Now / The Call 2016; Clark 2016), die von Kritikern zwar mit guten Gründen als Schulterchluss gegen den Islam gedeutet wurde, an der Basis allerdings auch beachtliche Züge echter abrahamitischer Ökumene aufwies (Hughes 2016).

<sup>148</sup> Zur Wiederverwertung dieser Weissagung durch Jacobs selbst vgl. ihre prophetische Fürbitte und Deklaration auf der BANGON-Veranstaltung im Luneta Park (Jacobs und gambit3006 2010; vgl. VillanuevaBroEddie und 700 Club 2009; Jacobs und ecv2010 2009, 700).

forerunner anointing coming upon the youth of the Philippines that will prepare the way of the Lord even in the Middle East [...].

Die Erwähnung des Mittleren Osten bezog sich auf die Überseearbeitskräfte (OFW), die wahlkampftechnisch als wichtigste Wählerschicht betrachtet wurden, im Narrativ Jacobs' jedoch die Christianisierung der „islamischen“ Region darstellten. Aus diesem Grund folgte im nächsten Satz auch die Prognose einer flächendeckenden Bekehrungswelle in der als muslimisch und als von islamistischen und kommunistischen Guerillagruppen gefährdeten Südinsel Mindanao (Jacobs und Nico Dela Cruz 2007):

Look and see what I will do in Mindanao. For I am going to visit in a way you cannot imagine. I am coming to Mindanao, says the Lord, as the [...] Lord of hosts, and I am going to start appearing. The Lord says as a sign that I am going to truly change the nation I am going to show myself to the guerilla leaders. And I am going to come [...] and begin in the places [...] that have been the bloodiest, the places where the guerilla's insurrections have been the strongest. And I am going to come with signs and wonders and miracles [...] a miracle anointing upon the Philippines such as the earth has never seen. Do not think that I am not able to come in a day [...] to unravel the iniquities of the nation says the Lord.

Wenig später wird dieses Thema erneut aufgegriffen und mit dem Motiv der göttlichen Rache für christliche Märtyrer verbunden. Letzteres gehörte in Jacobs' *Third Wave*-Kreisen zu den Hauptrationalisierungsnarrativen der Irak- und Afghanistankriege, die zugleich auch als Verteidigungs- und Demokratisierungsmissionen bezeichnet wurden (Jacobs und Nico Dela Cruz 2007; vgl. E. van der Meer 2008; Holvast 2009):

And the Lord says I will remove the shame that Satan has tried to put upon this nation. [...] Look and see for even the blood of the martyrs cried out from Saudia Arabia. The blood of the martyrs cries out from those Islamic nations and my Filipino people. Do not think I haven't seen. Do not think I am looking away. [...] You are a treasure unto me. [...] This is the day, this is the hour when I begin to change everything [...].

Villanuevas Reformpolitik, die eine dezidierte Antikorruptionsagenda beinhaltete und sowohl eine konsequente Umstrukturierung des Militärs und der Nationalpolizei sowie eine „Säuberung“ (*cleaning up*) des Justizwesens umfasste, wurde mit nationalen Wohlstandsprognosen verbunden (Jacobs und Nico Dela Cruz 2007):

I am going to visit the military, I am getting ready to come among the young military. [...] There is going to be a revolution of righteousness that comes within the military [...] I'm getting ready to dethrone everything that needs to be dethroned. Oh, I see bowls in heaven are just read to be tipped over the Philippines and I'm going to spill out my glory.

[...] I'm going to change the judicial system. I'm going to dethrone corrupt judges. I am getting ready to deal with the police force. I am going to expose, expose, expose, expose, expose, expose. [...] I will open up my treasure chest from the Philippines.

In Anspielung auf die Rohstoffreserven in Mindanao und im Südchinesischen Meer, die seit ihrer Entdeckung die Asien-Pazifikpolitik der USA bestimmten, folgt die Ankündigung einer „Revolution des Wirtschafts- und Finanzsystems“. In augenscheinlicher Ähnlichkeit mit den BANGON-Wahlprogrammen prophezeit diese zwar eine „Reichtumsverteilung“. Bei genauerem Blick spricht sie jedoch nicht von einer Umverteilung der Produktions- und Güterressourcen (wie sie unter anderem die Agrarreform Villanuevas vorsah) und bleibt somit weit hinter der

Neoliberalismus- und Globalisierungskritik der Partei zurück (Jacobs und Nico Dela Cruz 2007):

And I am going to release finances from the Philippines that will surprise and shake even Hong Kong. For I am ready to move a distribution of wealth, says the God. And I am getting ready to open the oil [...], ready to open that which is in the Ocean. I [...] bring forth a revolution even in the economic systems, in the finance systems.

Ähnliche Voraussagen finden sich auch bei dem ghanaischen Propheten und Gründer der afrikaweit operierenden RHEMA FOUNDATION Abu Bako, ein muslimischer Konvertit, der regelmäßig auf Jacobs Philippinenweissagen Bezug nahm.<sup>149</sup> Dieser soll laut IFP bereits am 19. Mai 2004<sup>150</sup> auf einer Fürbittekonferenz in Singapur eine „totale Revolution in der Nation“ vorausgesagt haben, die mit einer neuen Haltung gegenüber Guerillagruppen und „Terroristen“ einhergehen und sich binnen zwanzig Jahren ereignen würde (Bako und IFP 2016, alle Hervorhebungen original):<sup>151</sup>

For I see the spirit of God begin to even send people...yes.. the spirit of God says I sent people before that were **intercessors. To cause men and women to be arrested that were terrorist.** But now I am going to cause them not to just go and cause them to be arrested but **to cause my angels to arrest them,** says God. And I will cause men and women **to begin to see visions of me, some of those that were even serving dead God and those that were serving that particular spirit... that queen of heaven where the emblem of the crest of the moon and the stars where will end up tearing to me on mark.** For I will cause them to begin to see the futility of that would be of following. Therefore, I will have my sons and daughters **to go through all the regions and the various sections and various local communities, of the various regions of the nation.** [...] Do not take it as just a uniform thing, go and I will put words in your mouths. [...] And the **people shall begin to even think differently. From this day,** seize to speak of the kind of things you've seen. **Begin to speak into being the things that I am showing you to bring forth.**

Auch Bako sagte einen ökonomischen Wandel und Wohlstand voraus; anders als Jacobs und gemäß der „Empowerment“-Linie, die die Unternehmerschulungen der RHEMA FOUNDATION

---

<sup>149</sup> Notizen zu Präsidentschaftswahlbündnissen zwischen pfingstlichen Christen und Muslimen in Nigeria, einem Kontext, in dem auch Abu Bako ein großes Ansehen genießt, finden sich in den Arbeiten des nigerianischen systematischen Theologen und REDEEMED CHRISTIAN CHURCH OF GOD Pastor Nimi Wariboko (Wariboko 2012).

<sup>150</sup> Die Nationalwahlen, die zu Macapagal-Arroyos zweiter Kandidatur führten, fanden allerdings am 10. Mai 2004 statt. Die starken Parallelen zwischen Abu Bakos Prophetie und dem BANGON-Wahlprogramm legen drei Folgerungen nahe. Entweder handelt es sich um die Rückdatierung einer Weissagung, die in größerer Nähe zum Wahljahr 2010 erfolgte. Oder sie zeigt, dass Villanueva von Anfang an von IFP Kreisen und *Third Wave*-Persönlichkeiten wie Abu Bako zu einer zweiten Kandidatur gedrängt wurde. Eine dritte und wohl wahrscheinlichste Lesart besteht darin, diese Weissagung als Reinterpretation der offenbaren Fehlprognosen Cindy Jacobs zu deuten, die Villanueva im Jahr 2004 als Präsidenten vorausgesagt hatten (Jacobs und ecv2010 2009).

<sup>151</sup> Die Weissagung begann mit einem Zeitfenster, das im Lauf der Prophetie von zwanzig auf zwei bis drei Jahre schrumpft: „This is the **valley of decision.** This is the **year of destiny.** This is the year of destiny. This is the **year of harvest.** This is the **year of restoration.** Now have my soldiers come in and begin to enter into the harvest. [...] foundations are being laid for **20 years** now. But some of them you have not seen any manifestations of the fruit and the building thereupon – for I say unto you it was **for an appointed time and that time has come,** says God. That's the reason **why I began to prepare the nation even 10 years ago.** I began to prepare the nation by giving her various resources that has been **kept hidden** from the eyes of others. [...] **In another 5 years, the Philippines will be a different nation all together.** People will even wonder whether it is the same nation says God. And it is time for my people to arise that even as they enter the beginning, because **as I give them the signs even before the end of this year and within the next 2-3 years, I'll begin to show clear indication that this is the direction the nation is going and in 5 years [...]**“(Bako und IFP 2016, alle Hervorhebungen original).



kennzeichnet, betonte dieser aber den konkreten Beitrag, den die philippinischen Adressatinnen und Adressaten zu leisten hätten. Diesbezüglich waren seine Prophetien zum einen von Investmentempfehlungen charakterisiert (Bako und IFP 2016, Hervorhebung im Original):

[...] So **this is the year to buy land**...this is the year to buy real estate... this is the year to begin to possess more and more of the land, even physical land for the land will begin to take root, begin to cooperate with you so that others who would not serve me will be the one that'll be exiles says God.

Zum anderen waren sie von der Ermahnung charakterisiert, nicht den Unternehmergeist zu dämpfen und Bildungsprogramme zu verweigern, sondern „strategische Branchen“ ausfindig zu machen und sich darin zu positionieren (Bako und IFP 2016, alle Hervorhebungen original):

For I am about to empower my own people and this is the year that people should go into **agriculture**, agriculture like never before. And this is the year too people should go into **education**, for I will begin to establish my rule thru education, agriculture and real estate [...G]o to these strategic areas, says god. And they will begin to cause such a **total revolution in the nation** [...] and i hear the spirit of god saying I am about to even **bring new areas of technology** to people, for there has been a redemptive gift for the nation of the Philippines that had not been unearthed... Yes! ... there has been a lot of scratching of the properties says god. But this is the time that I am going to begin to cause people to enter new areas of new technology [...]. For I will cause men, women to enter into the realm of **health** with new technologies and enter into realm of **manufacturing** with new technologies [...].

Im Vorfeld der Wahlen von 2010 setzte er den Fokus seiner Weissagungen dann auch weniger auf konkrete Wahlsiegsprognosen und kaum auf Wahlempfehlungen. Zwar versuchte er, sich in Kontinuität zu seinen vorhergehenden Weissagungen und die von Persönlichkeiten wie Jacobs zu stellen. Im Gegensatz zu Jacobs traute Bako den philippinischen Gläubigen bezüglich der Präsidentschaftswahl von 2010 jedoch ein höheres wahlpolitisches Urteilsvermögen zu. Der Schwerpunkt der prophetischen Worte lag auf dem Aspekt der Bevollmächtigung zur ökonomischen und politischen Selbstständigkeit, auf der Emanzipation von den reichen IWF-Mitgliedsländern. Dies sei nur über die Ausbildung eines politischen und ökonomischen nationalen Selbstbewusstseins erreichbar. Dafür aktivierte Bako das Narrativ der evangelistischen Sendation. Indem er im selben Atemzug eine eindeutige Kritik an der Glorifizierung der Arbeitsmigration artikulierte, verlieh er dem Schlagwort der Philippinen als „einzige christliche Nation Asiens“ und als „evangelistische Sendemission“ aber eine völlig andere Bedeutung als seine US-amerikanischen Kolleginnen und Kollegen, (IFP, 700 Club Asia, und superabundantie 2010a):<sup>152</sup>

Philippines comes from ... Philip and Philip comes from two Greek words that means lover of horses. Now when you talk about lover of horses, especially for a nation, you are talking about a nation that is supposed to have a galloping progress. And for God to have a purpose for a nation to make progress, that is considered galloping progress. He wants to use the Philippines both as an apostle and an evangelist. That means he is about to establish quite a number of things Philippines is supposed to reach out the nations and help them to find God. Now that you know that God has a plan for you, stop looking down on yourself, because to many of the Filipinos are always saying promotion comes from aboard, instead from above.

---

<sup>152</sup> Obgleich eine derartige Verherrlichung für die betroffenen Migrantinnen und Migranten eine sehr hilfreiche Ressource ist (vgl. Thiesbonenkamp-Maag 2014; Währisch-Oblau 2009).

Das Evangelium, das den Inhalt der Missionsbotschaft darstellte, welche die Evangelisten- und Apostel-Nation Philippinen in die Welt tragen würde, hatte auch hier einen Ort. Es wurde aber weniger im Sinn des Seelenheils und eines Religionswechsels artikuliert, die in erster Linie eine Christianisierung der gesamten Welt zum Ziel hatte. Vielmehr wurde das Evangelium entlang ökonomischer Wohlstandsindikatoren artikuliert. Das Heil, das die Philippinen anderen Nationen bringen würde, definierte Bako im Sinn von Produktionsgütern und Knowhow für den Aufbau einer stabilen nationalen Ökonomie. Damit erteilte er dem Narrativ, dass die Philippinen eine schwache Volkswirtschaft sei, deren Jugend darin immerhin Gottes Plan erfüllt, dass sie in Länder wie die USA und in reiche Ölstaaten wie Saudi Arabien und Katar auswandert, eine eindeutige Absage (CBN und 700 Club Asia 2010; vgl. IFP, 700 Club Asia, und superabundanzthei 2010a):

It is time for the Philippines to begin to wake up and get back to God, because God wants to use the Philippine to restore many other nations. Now even economically, there is a lot of things that he is about to release. He is about to release that will come the way of the Philippines. Because this is the time that God can enable us to accomplish in one year, what will take ten years normally.

Bakos kontextuell-theologische Akzentsetzung, die die Verflechtungs- und Rezeptionsgeschichte von *Third Wave*-Artikulationen illustriert, tritt noch deutlicher in den Vordergrund, wenn ein weiteres Beispiel weitrezipierter prophetischer Worte in den Blick genommen wird: die prophetische Analyse Amir Tsarfatis.

Die geopolitischen Analysen und Fürbitteagenden dieses Obersts der Israelischen Streitkräfte (IDF), Irak-Veteranen (1990), ehemaligen stellvertretenden Präsidenten für Jericho- Jordantal und unabhängigen Militärberaters genossen in *Third Wave*-Kreisen hohes Ansehen. Auch Bako und Jacobs verwiesen regelmäßig auf Tsarfati. Doch im Gegensatz zu Bako, für den der konkrete Wahltag lediglich eine Etappe war, die für die Mobilisierung zur Selbsthilfe „ausgenutzt“ werden sollte, stellten die Präsidentschaftswahlen von 2010 bei Tsarfati einen Hauptaspekt seiner Weissagungen dar. Aus seiner Sicht hing die Fähigkeit der Philippinen, ihren Missionsauftrag gegenüber den anderen Nationen zu erfüllen, maßgeblich mit dem Wahlergebnis zusammen. Dieses würde in Verbindung mit den geostrategischen und bündnispolitischen Vorteilen, die das Land genieße, den „Export von Gerechtigkeit“ ermöglichen, der die gesamte Welt verändern würde (CBN und 700 Club Asia 2010; vgl. IFP, 700 Club Asia, und superabundanzthei 2010a):

[...] Philippines was blessed with a very strategic position, global strategic position in this world. You are the far islands [...] far off [...] Even the scriptures says in Jeremiah 31 speaks of in verses 10 and 11. But I believe that as being the island far off, your export to the world is of more value than any other country [...] But once this country will be godly, will be [...] of righteousness, then it will export righteous people. Because you export people. In May 2010 the Filipinos are not just going to vote [...] They are not just casting a ballot, they are sowing a seed. And what they seed they are going to reap in the coming years afterwards. And I urge the

Filipinos: Don't think it's impossible. It's time to vote for Kingdom minded vote, it's time to put inside that box some name that will lead you into righteousness, into godliness.

Das Narrativ der missionarischen Sendation, das auch von Tsarfati aktiviert wurde, diente somit dem Narrativ der Christianisierung, das als Bau des Reiches Gottes im Mittleren Osten konzipiert war. Hierbei sollten Migrantinnen und Migranten die Schlüsselrolle spielen, wobei ihre Missionsarbeit durch die Wahl des „richtigen“ und königreichorientierten Präsidenten (*Kingdom-minded*) überhaupt erst zur vollen Entfaltung kommen würde. Die Vision einer „Revolution der Gerechtigkeit“, mit der sich Villanueva um die Präsidentschaft bewarb, wurde dabei weniger im Horizont der Verbesserung konkreter Lebensbedingungen der philippinischen Bevölkerung betrachtet. Sondern sie wurde im Horizont geostrategischer und globalpolitischer Zusammenhänge artikuliert, die im Rahmen der Interessen der Weltmacht USA und ihrer Verbündeten sowie der Interessen des Nationalstaats Israel gedacht wurden.

Ein drittes Beispiel für die Verflechtung von *Third Wave*-Weissagungen im Vorfeld der Präsidentschaftswahlen von 2010 stellt die Prophetie des südindischen Fürbitte- und Endzeittheologen Sadhu Sundar Salvaraj dar. Bei diesem nahm der Wahltag eine ähnlich sekundäre Rolle wie bei Bako ein. Im Gegensatz zu allen bisher Genannten rückte Salvaraj allerdings vor allem die etablierten Pastoren in den Mittelpunkt, deren angefochtene Vormachtstellung er verteidigte. Die junge und alte Generation der pfingstlichen und evangelikalen Leiter und Leiterinnen sollte sich nicht gegenseitig bekämpfen – schon gar nicht mit Blick auf einen Präsidentschaftskandidaten, der ohnehin chancenschwach war. Vielmehr sollten sie alles daran setzen, Einheit zu suchen, um sich gegen den „nicht-christlichen“ Feind positionieren zu können (IFP, 700 Club Asia, und *superabundantie* 2010b; IFP, 700 Club Asia, und *superabundantie* 2010c):

[...T]hey must all be united with one heart to repent for sins of land and turn back to god ... they must all be united, it is not my church or your church, you may have individual differences [...] all together one goal ... you must be united with [...] heart. Put down the weapons of warfare that you have used to hurt each other. Our greatest enemy are not the non-Christian. It's the Christian themselves [who] fight each other [...] put down weapons of warfare and work together.

Dementsprechend waren die Passagen, in denen Salvaraj der Bitte der IFP-Leitung nachkam, sich zu den Nationalwahlen zu äußern, auffallend stark von Konditionalsätzen geprägt. Klare Aussagen zur politischen Zukunft des Landes enthielten sie nicht (IFP, 700 Club Asia, und *superabundantie* 2010b; IFP, 700 Club Asia, und *superabundantie* 2010c):

Pray sincerely to God to send down former rain and latter rain. If you will do all these things, and the entire nation turn to the living God, God will give you a righteous man to sit in the office and righteousness will be restored to this land, prosperity will be restored to this land and this land will be lifted up to be something of envy by the rest of the world. You've been looked down upon by the rest of the world, [...] but you shall be lifted up and crowned with glory by God himself.

Die allgemeinen Prognosen eines steigenden nationalen Wohlstands (und später eines Schutzes vor Naturkatastrophen, die er als Zorn Gottes für mangelnde Heiligung und fehlende Einheit deutete), kombinierte er ebenfalls mit dem Appell zum gemeinsamen (Fürbitte-)Gebet. Dieses sollte – im scharfen Gegensatz zu Jacobs' Gebetsagenda – allerdings nicht unter der Ägide charismatischer Prophetinnen und Propheten stattfinden, sondern unter der Führung der etablierten und bewährten Pastoren der philippinischen Pfingstbewegung. Hierzu gab er die Anweisung, ein Stadion zu mieten, „so viele Gläubige wie möglich“ zu versammeln in die Mitte der Versammlung aber die etablierten Pastoren zu setzen. Sie seien das Herzstück des Landes. Vor allem aber repräsentierten sie das Volk Gottes gegenüber Gott und der unsichtbaren, dämonischen Welt. Damit verband Salvaraj abschließend seinen Ruf nach Einheit, nach Ehrerbietung gegenüber der älteren Generation und die Konditionalität bezüglich konkreter politischer Aussagen (IFP, 700 Club Asia, und *superabundantie* 2010b; IFP, 700 Club Asia, und *superabundantie* 2010c):

[...] Now it is up to you what you will do with it. God has given you a plan and the method and the strategy has been given [...] Satan will not sit quietly and allow God to put a righteous man in the office of the land. He will put up a fight, but you [...] should not remain quiet, will must put up a fight, greater is he that is in you than he that is in this world. One shall put a [...] thousand in flight and two shall put ten thousand in flight. If two can put ten thousand demons in flight, can you imagine what the entire believers can [...].

*3.2.4.2. Vereinnahmung von Third Wave-Berühmtheiten, Kooption und linksliberale Subversion*

Aufseiten des BANGON-Wahlkampfstrategieteam und der PR-Maschinerie der Partei wurden diese Aussagen (samt ihrer mehr oder weniger expliziten politischen Agenden) auf eine Weise rezipiert, die zum politischen Programm der Partei und dem angestrebten Wahlsieg passte. Jacobs Weissagungen wurden vor allem als Rechtfertigung der Präsidentschaftskandidatur und der unkonventionellen Bündnispolitik Villanuevas, insbesondere mit kommunistischen und islamistischen Gruppen, genutzt. Auch wurden sie herangezogen, um zu untermauern, dass nationaler Wohlstand, politische Stabilität und innenpolitische Sicherheit keine unerreichbaren Vorstellungen, sondern realpolitische Ziele seien. Das Narrativ der Philippinen als „einzige christliche Nation Asiens“ und als evangelistisch-missionarische Sendemission wurde dabei insofern akzeptiert, als damit die Ethik der Nächstenliebe betont wurde. Demnach produziere das Weitergeben erhaltenen Segens weiteren Segen und schaffe insgesamt eine bessere Welt. Zugleich wurde allerdings die Wertung der Überseearbeitskräfte (OFW) fundamental umgekehrt.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Tatsächlich erhielt Villanueva persönlichen Gesprächen mit Wahlkommissionangestellten zufolge in den OFW-Wahldistrikten des Mittleren Osten proportional gesehen weitaus mehr Stimmen als zu Hause. In Katar erhielt er nach dem Wahlsieger Benigno Aquino III sogar die zweithöchste Stimmzahl (Panganiban 2010). Zu OFW im Mittleren Osten, siehe die Arbeiten der deutschen Ethnologin Claudia Liebelt (Liebelt 2008; Liebelt 2010; Liebelt 2011a; Liebelt 2011b; Liebelt 2011c)

Jacobs Offenbarungen bezüglich der reichhaltigen Rohstoffreserven in Mindanao und dem südchinesischen beziehungsweise westphilippinischen Meer wurden herangezogen, um angesichts der Massenarmut des Landes die Vetternwirtschaft der Politikeliten des Landes – die mehrheitlich römisch-katholischen waren – zu „entlarven“ (*expose*). Zugleich wurden sie angeführt, um als Lösung dafür einen eigenen pfingstlich-wiedergeborenen und „gerechten“ Kandidaten anzubieten. Die Überseearbeitskräfte (OFW) wurden hierbei nicht als Missions-Exportgut, sondern als Symptom für die Misere des Landes gedeutet. Letztere sei auf einer ungerechten Verteilung der Produktionsmittel und -güter (einschließlich des Zugangs zu den Rohstoffvorkommen) begründet.<sup>154</sup> Im Gegensatz zu Jacobs neoliberaler Rede von einer Reichtumsverteilung,<sup>155</sup> die direkt aus den Schatzkammern Gottes erfolgen würde, bestand die BANGON-Lösung in einer anderen Politik. Plausibilisiert wurde dies aber im Verweis auf Jacobs Weissagung selbst, nämlich abermals im Rekurs auf die von ihr genannten Rohstoffvorkommen. Die Pointe bestand nun darin, dass der Zugang zu diesen Vorkommen weniger durch ein abstrakt gefasstes Wunder als durch eine konsequente staatlich vorangetriebene Umverteilungspolitik ermöglicht würde. Theologisch wurde das zusätzlich mit dem alttestamentlichen Jubeljahr untermauert, das einen landesweiten Schuldenerlass und Besitzausgleich vorsah. Damit wurde nicht nur eine Kritik am Lebensstil der reichen Politik- und Wirtschaftseliten formuliert,<sup>156</sup> sondern auch gegen sie mobilisiert. Denn damit die

---

<sup>154</sup> In den Worten der NFS/M4NT-Unterlagen wurde dies unter dem Stichwort der systemischen Ausbeutung von Arbeitskraft, Farmern und Fischern sowie der Armen zusammengefasst: „Systemic Exploitation of Labor, Farmers, Fishermen, and the poor [...] the result are migrant workers. (Work abroad for a living.): Trading System keeps the poor very poor; farmers are exploited by the capitalist, the middlemen, the product processor like the miller. / The church did not do anything because they concentrated inside the church. [...] Colonial Mentality: We do not love our own / We do not believe in ourselves and in our ability, but we excel abroad / We desire Looking Good & Yabang; external versus substance. [...] We are [...] to pull down strongholds that have programmed/colonized the minds of the people. We cannot win without doing this. / If we want to change government, we need to change the way the people think! / We need to educate the way our church members think“ (NFS/M4NT 2013, 14, 16, 30).

<sup>155</sup> Eine auf ähnliche Weise verstandene Reichtumsverteilung, die allerdings der Rede einer Umverteilung näherkommt, findet sich ab den späten 2000er Jahren bei Jacobs' Mentor C. Peter Wagner, der in den Philippinen ebenfalls breit rezipiert wurde. Dieser sprach von einem postmillenarisch verstandenen endzeitlichen „great transfer of wealth“. Diesen konzeptualisierte er zwar als globale Umverteilung. Bei genauem Blick jedoch ging es darum, dass der Reichtum der nicht-christlichen Ölstaaten in den Besitz eines christlich-jüdischen Staatenbündnisses gelangen würde (Wagner 2006, 62–65; Wagner 2010, 265; vgl. Ahn u. a. 2010).

<sup>156</sup> Innerhalb von IFP gab es natürlich auch Schlüsselpersonen wie den Vize-Vorsitzenden Ed de Guzman, die den Wohlstand ab dem Jubeljahr als Ergebnis einer neoliberalen Wirtschaftspolitik verstanden, die auch ohne eine tiefgreifende Umverteilung auskam und den Schlüssel für nachhaltiges und inklusives Wirtschaftswachstum ausschließlich in der Liberalisierung der Märkte bei gleichzeitigem Kampf gegen Korruption sah (vgl. Caña 2009; E. de Guzman und IFP 2012). Da de Guzman hier allerdings hauptsächlich auf Informationen von IFP-nahen Wirtschaftsexperten rekurrierte, deren Argumentationen er stark verkürzt rezipierte, ist eine genaue Verhältnisbestimmung zwischen seinem ökonomischen Nationalismus, seiner durchweg neoliberalen Wirtschaftspolitik und seiner ausdrücklichen Übernahme rekonstruktionistischer Argumentationen schwer. Aussagen, die sich in den Unterrichtsmaterialien seiner *Redeeming the Land*-Seminare finden, lehren, dass der Herrschaftsauftrag des Schöpfungsberichts an sich ein Argument für kompromisslose Kolonialisierung sei,

Verbesserung des Istzustands erreicht werden konnte, musste eine Bedingung erfüllt sein: Alle Subalternen müssten sich gegen die vorherrschenden Hegemonialkräfte vereinen. Die Religion und der Glaube an Gott (im Sinn einer abrahamitischen Ökumene mit Muslimen und Islamisten) stellte hierbei einen wichtigen „Signifikanten“ dar, um die „Schaffung eines Volkes“ zu erreichen (Laclau 2006; Laclau 2007), das gegen die ausbeutende Herrscherklasse aufbegehren sollte (*Revolution of Righteousness*). Ein weiterer vor diesem Hintergrund quasireligiöser Signifikant war der Glaube an die Gerechtigkeit, der dem Schulterschluss mit kommunistischen Guerilla zu Grunde lag.

Bakos Aussagen dienten dabei zur Bestätigung einer derartigen Vereinnahmung von Jacobs Weissagungen. Dies galt mit Blick auf die Umdeutung des Schlagworts „Sendeland“. Die Anknüpfung daran gewährleistete zunächst die Kontinuität zu diesem zentralen Narrativ des US-amerikanischen *Third Wave*-Diskurses. Wie beschrieben, stellte sie bei genauem Hinsehen jedoch eine antikoloniale und antiimperiale Subversion desselben dar. Denn das Exportgut waren nicht Menschen, die als Hausmädchen und Gärtner für reiche Länder arbeiten (und dabei Muslime) bekehren würden, sondern Know-how, um diese globale Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Auf dieser Linie wurde Bakos Aussage über „Terroristen“ genutzt, um sich von der typischen US-amerikanischen Wahrnehmung von Guerilla- und Rebellengruppen zu

---

solange sie von den „gerechten“ ausgehe. Diese enthalten überwiegend biblisch-alttestamentliche Passagen und Metaphern, die dazu auffordern, die Gesellschaft christlich zu kolonisieren, gegebenenfalls auch im Rückgriff auf moderate Zwangsmaßnahmen, um gottlose Festungen wie „Korruption“ und „Laster“ (*vices*, lies: Prostitution und Glücksspiel) nach dem Beispiel der alttestamentlichen Landnahme Israels auszurotten, um dessen Schätze zu heben und eine gerechte Gesellschaft herzustellen (vgl. E. de Guzman und IFP 2011a). Dabei bleiben diese Unterrichtsmaterialien allerdings auffällig weit hinter konkreten Umsetzungsplänen stehen, so dass die tatsächliche Anwendung dieser Metaphern in gesellschaftliches und politisches Handeln keineswegs notwendigerweise auch eine „rekonstruktionistische“ Politik zur Folge haben muss, wie es die Fundamentalismus-These befürchtet (Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996). Selbst mit Blick auf Konflikte, die in weiter Ferne stattfinden, und in der Regel der *locus classicus* sind, an dem dualistische Landnahmemotive der biblischen Josua- und Daviderzählungen widergegeben werden – etwa der Nahostkonflikt –, findet sich bei den Absolventen der *Redeeming the Land*-Seminare keineswegs eine einheitliche Meinung. Je nach Bildungsgrad, politischer und theologischer Sozialisierung, persönlicher Erfahrung mit kollektiver Gewaltanwendung und je nachdem, aus welchen Quellen die Befragten ihre politischen Informationen bezogen, fand sich überwiegend die Auffassung, dass die Landnahme nach dem Josuabuch neutestamentlich zu lesen sei. Das hieß, dass sie im „Dispensationszeitalter der Kirche“ (*dispensation of the church*) nur im Rahmen der Geistlichen Kampfführung galt und damit strikt auf den „Gebetsbereich“ (*realm of prayer*) begrenzt sei. Das Gebet ermögliche es wiederum, den „Raum zu sichern“ (*secure the space*), damit die Politik gerade nicht zur „Schlächterin“ (*slaughter*) würde, sondern nach dem jesuanischen Prinzip der Barmherzigkeit, des Gewaltverzichts und der Nächstenliebe sowie auf der Grundlage ihrer Fachkenntnis gute Entscheidungen treffen könne. Wie auch bei vielen anderen Themen waren diese rekonstruktionismuskritischen Argumentationen nicht unumstritten. Während sie für die einen eine unzulässige „Vergeistlichung“ des Alten Testaments darstellten, befürchteten andere, dass durch die Kriegerhetorik die Gewaltmetaphern eher das Ideal der US-amerikanischen „Supermachtsarroganz“ (*arrogance of the superpower*) als das Demutsideal Christi propagiert werde. Diese Zusammenfassung basiert auf etlichen Gesprächen mit pfingstlichen Gläubigen unterschiedlichster Prägung und auf Beobachtungsprotokollnotizen von Diskussionen zum Thema in diversen philippinischen Provinzen von Luzon bis Mindanao. Zum persönlichen Hintergrund de Guzmans, vgl. 9.4.3.

distanzieren, die diese als militärisch zu bekämpfende Störfaktoren sah. Gleichzeitig wurde damit Villanuevas Bündnispolitik gerechtfertigt. Im Hintergrund standen hier Kooperationen zwischen lokalen Pfingstpastoren und Rebellenführungspersonen in Lateinamerika und Afrika, die bislang weniger breit disseminiert sind (vgl. aber die Hinweise bei Wariboko 2012). Bakos nachgeordnetes Interesse an den Wahlen, das seine Konzentration auf Emanzipation und Unternehmertum begründete, wurde genutzt, um deutlich zu machen, dass das Land ohne Villanuevas Politik gar nicht in der Lage sei, Bildung und Entrepreneurship zu schaffen. Dadurch konnten Bakos Prophetien nicht nur für linksorientierte Gruppen, sondern auch für neoliberal orientierte mittelständische Geschäftsleute genutzt werden, die wiederum für die finanzielle Unterstützung der Partei notwendig waren.

Tsarfatis Aussagen wurden wiederum so verwendet wie die Prophetien von Jacobs. Die Rede von den Philippinen als Exportland von Gerechtigkeit wurde hier weniger im Sinn von gläubigen Überseearbeitskräften gedeutet, die im Zweifelsfall aufseiten Israels und seiner Alliierten gegen muslimische Gruppen mobilisieren würden. Vielmehr wurde Gerechtigkeitsexport im Sinn jener Aktivitäten der oben erwähnten „Friedensbotschafterin“ und Millionärin Grace Gupana verstanden, die für eine abrahamitische Ökumene subalternen Personengruppen standen. Der Hauptantagonist war hier nicht der Islam, sondern global agierende Politik- und Wirtschaftseliten sowie multinationale Unternehmen, in deren Entmachtung wahre göttliche Gerechtigkeit gesehen wurde (vgl. Caña 2009, 59). Salvarajs Weissagungen schließlich wurden vonseiten der IFP- und BANGON-Kader dafür verwendet, um jene pentekostale Leiter und Leiterinnen zu isolieren, die eine Kandidatur Villanuevas grundsätzlich oder aber im Sinn eines zweiten Antritts ablehnten. Das relative Desinteresse des indischen Endzeittheologen und Propheten am Wahlergebnis wurde durch die Betonung der Konditionalsätze so subvertiert, dass diese dann als Drohworte zitiert werden konnten: Kritikerinnen und Kritiker von BANGON stünden demnach jener Einheit der Gläubigen im Wege, die wiederum die Voraussetzung für den nationalen Wohlstand war.<sup>157</sup> Jene Aussagen Salvarajs, die eigentlich der älteren Generation von etablierten Kirchenleitungen in die Hände spielten, die an der BANGON-Kampagne zweifelten, wurden dabei übergangen.

---

<sup>157</sup> Nach den Wahlen sollten diese Weissagungen in einigen Teilen der IFP-Bewegung mit Unheilsprophetien verknüpft werden, in denen Salvaraj Taifun- und Erdbebenkatastrophen voraussagte, deren wahrscheinliches Eintreffen mit Blick auf die geologische Lage und Beschaffenheit des philippinischen Archipels den Prophetien einen zynischen Charakter gab (vgl. „National Prayer Gathering, PEPS’ NOTES [24th NPG]“ 2014; Salvaraj und DIPM 2013).

### 3.2.4.3. Strategische Selbsteinschreibung in die Third Wave

Die pragmatische Vereinnahmung der Prophetien und der politischen Agenden dieser Berühmtheiten der internationalen *Third Wave*-Szene waren jedoch weder monodirektional noch ließen sie Villanueva und die BANGON-Kader unverändert. Tatsächlich führte die Aneignung dieser Narrative dazu, dass sich etliche BANGON-Figuren zunehmend in sie einschrieben, um deren Validierungseffekt zu nutzen, was wiederum die Aussagen und Allianzerwägungen von Villanueva und den marxistisch-informierten BANGON-Schlüsselpersonen affizierte. Wie bereits beschrieben hatten die jeweiligen Prophetinnen und Propheten, die Villanuevas Kampagne unterstützten, ihre eigene Agenda. Diese bestand zum einen in der Selbstbewerbung ihrer eigenen Dienste und in der Erhöhung ihres Bekanntheitsgrades als Expertinnen und Experten globalpolitischer und weltgeschichtlicher Gegenwartsanalyse. Zum anderen bestand sie aus einer mehr oder weniger bewussten Vertretung jener Interessen, die den vorherrschenden (Politik-)Diskurs jener Kirchenkreise kennzeichneten, aus denen sich die internationalen Prophetie-Dienste speisten und deren Plausibilitäten sie bestätigten. Dies ist mit Blick auf den von Jacobs geweissagten Rohstoffreichtum Mindanaos und der ihr zu Grunde liegenden Befürwortung einer Liberalisierung und Privatisierung der nationalen Wirtschaft deutlich geworden, die in den politischen Kreisen, denen Jacobs nahestand, maßgeblich die geo- und allianzstrategische Pazifikpolitik der USA bestimmte. Waren Letztere allerdings auch die Orte, an denen am deutlichsten wurde, wie stark Villanueva und die progressiveren und marxistisch informierten Teile von BANGON eigene Wege gingen, wurde niemals ein direkter Dissens formuliert. Denn damit hätte sich die BANGON-Bewegung um den Rückhalt dieser internationalen Propheten und Prophetinnen gebracht, der mit erheblichen ideellen und ökonomischen Ressourcen zusammenhing. Zudem wäre dadurch das beachtliche Attraktions- und Mobilisierungspotential preisgegeben worden, das ihr die Unterstützung internationaler *Third Wave*-Berühmtheiten im In- und Ausland sicherte. Bestimmte Aussagen der Prophetinnen und Propheten wurden daher „vergeistlicht“ (*spiritualized*). Wenn eine allzu wörtliche Auslegung ihrer Analysen den (macht-)politischen Vorstellungen, den „common sense“-pragmatischen Erwägungen oder den eigenen ethischen Verpflichtungen zuwiderlief, die in den Erfahrungen der BANGON-Leute als sozioreligiöse und politische Minderheit verankert waren,<sup>158</sup> wurden dieselben Analysen als

---

<sup>158</sup> Eine sorgfältige Analyse der Aussagen dieser Propheten und Prophetinnen vor ihrem jeweiligen eigenen Kontext muss zukünftigen Forschungsprojekten überlassen werden. An dieser Stelle genügt es, darauf hinzuweisen, dass die Unterschiede in den Aussagen von Jacobs (USA) und Tsarfati (Israel) gegenüber denen von Bako (Ghana) und Salvaraj (Indien) im Lichte der soziopolitischen Verhältnisse und religiösen Mehrheitsverhältnisse der Länder, in denen sie ihren Hauptsitz hatten, zu plausibilisieren sind.



geistliche Metapher gedeutet. Eine weitere Praxis bestand darin, sie als Aussagen zu deuten, die die ferne Zukunft betreffen. In beiden Fällen wurden sie dadurch praktisch desavouiert.

Dennoch wirkte die Zusammenarbeit zwischen BANGON und den genannten *Third Wave*-Berühmtheiten auf Villanueva und auf die Parteikader zurück. Dies zeigte sich darin, dass idealistisch gesinnte Akteure und Akteurinnen aus der linken Politikszene des Landes, ebenso wie progressiv gesinnte pfingstliche Gläubige begannen, in Villanuevas Allianzpolitik ein zu hohes Manipulationspotential zu sehen. Dies galt insbesondere dann, wenn auf Drohbotschaften à la Salvaraj abgehoben wurde. Villanuevas Taktik hatte zunächst darin bestanden, den *Third Wave*-Diskurs der IFP und der IFP-nahen Parteikader so zu bedienen, dass er sich immer noch auf eine bestimmte Distanz dazu begeben konnte. Als er im unmittelbaren Vorfeld der Wahlen jedoch selbst die Gemeinden besuchen musste und auf den Frage-und-Antwort-Foren aufgefordert wurde, sich direkt zu bestimmten Aussagen zu positionieren, war dies nicht mehr möglich. Villanueva verlor zunehmend die notwendige Souveränität, um zwischen den *Third Wave* und nicht-*Third Wave* Rationalitäten zu changieren und optierte dafür, in kirchlichen Kreisen eher auf prophetische Plausibilisierungsformen zu setzen. Da ein Präsidentschaftskandidat, der an seinem eigenen Wahlsieg zweifelt, kaum überzeugend auftreten kann, musste diese Plausibilität dann allerdings mit den Narrativen einer Jacobs, eines Tsarfati und den Drohbotschaften eines Slavaraj hergestellt werden. Dadurch wurden innerhalb des Villanueva-Blocks jene Stimmen gestärkt, die auf die nationalistisch-linksliberale Subversion der Parteikader nicht ansprachen und selten in der Lage waren, die Vorstellungen der US-amerikanischen Christlichen Rechten für die philippinische Politik kritisch zu reflektieren. Hatte sich Villanueva in seinen Reden in Kontinuität zu Staatsmännern wie Abraham Lincoln, Edmund Burke, Jose Rizal, Claro Recto und Martin Luther King Jr. gestellt, überwog hier zunehmend der Vergleich mit alttestamentlichen Figuren wie Nehemia. Damit überwog aber auch jene Logik eines nationalen Wiederaufbaus, die auf Grund der vorhandenen Anknüpfungspunkte in seinem Zielpublikum kaum etwas anderes als die Assoziationen zur rekonstruktionistischen Schule hervorrufen konnte (vgl. Feldprotokoll 10).

Nicht lange vor dem Wahltag rückte das Villanueva-Wahlager damit nach rechts, was dazu führte, dass öffentliche Auftritte mit linkspolitischen Persönlichkeiten rarer wurden. Unter dem enormen Druck des Wahlkampfendspurts und aus Angst, die Wahlstimmen des rechtskonservativen Lagers innerhalb seiner Wählerschaft zu verlieren, die nach wie vor die Hauptgarantinnen eines möglichen Wahlsiegs waren, bot sich Villanueva keine Möglichkeit, diesem Rechtstruck im Rahmen eines berechenbaren Risikos etwas entgegenzusetzen. Dies

verstärkte wiederum den Effekt, dass sich viele Unentschlossene, die linkliberalen Kreisen nahestanden, von BANGON abwandten (SWS 2010; vgl. SWS 2016). Zugleich wandten sich auch pfingstliche und evangelikale Unentschlossene von BANGON ab, die sich aus ihrer etablierten pfingstlichen und evangelikalen Theologietradition heraus von dem zukunfts vorhersagensicheren prophetischen Selbstanspruch von Berühmtheiten wie Jacobs und Bako abgestoßen fühlten. An der Basis der Wahlkampfteams kam hinzu, dass etliche Finanzen, die für Kampagnenmaterialien aus eigener Tasche vorgestreckt worden waren, aus Mangel an Wahlspendeneinnahmen nicht mehr beglichen werden konnten. Am stärksten davon betroffen waren die Freiwilligen, die nicht den lokalen JIL-Gemeinden angehörten und sich ohnehin gegenüber „Villanuevas [eigener] Herde“ (*Villanueva's flock*) benachteiligt sahen. Die Wahlumfragen, die unmittelbar vor dem Wahltag veröffentlicht wurden, sprachen eine klare Sprache (SWS 2010; vgl. SWS 2016): Villanuevas „Äquivalenzkette“, mit der er um den „leeren Signifikanten“ der „Revolution der Gerechtigkeit“ herum einen ideologieübergreifenden Wahlblock gegen die hegemoniale, traditionelle Politik bilden wollte, erwies sich somit als zu lang und zerbrach (Laclau 2002, 72; Laclau 2007). Damit blieb allerdings jene Bedingung unerfüllt, die für einen Wahlsieg erforderlich gewesen wäre.

### 3.2.5. Gegenhegemonie und zweite Wahlniederlage

Entgegen der Hoffnungen sanken die Wahlumfragewerte Villanuevas gegen Ende der Wahlkampfzeit. Die ideologieübergreifende Äquivalenzkette um den Signifikanten „Revolution der Gerechtigkeit“ war gescheitert. Da diese sowohl die Bedingung des beschriebenen Rechtsrucks innerhalb von BANGON als auch dessen Folge war, bot dieses Scheitern jenen Leitungspersonen um den PCEC-Vorsitzenden Efraim Tendero gegen Ende der Wahlkampfzeit die Gelegenheit, ihren Missmut über Villanuevas Kandidatur noch einmal mit neuen und alten Einwänden zu artikulieren. Zu den alten Einwänden gehörte: *Erstens* der Hinweis, dass die Kandidatur eines pfingstlichen Bischofs wie Villanueva eine Aufhebung der verfassungsrechtlich verankerten Trennung von Kirche und Staat impliziere. *Zweitens*, dass er damit von der höchsten Berufung abrücke, die das Pastoralamt sei (vgl. Caña 2009, 53–54). *Drittens*, dass Villanuevas Wiederantritt ein Beleg für sein rebellisches Naturell sei, das seine Niederlage von 2004 nicht akzeptieren könne (Caña 2009, 58).<sup>159</sup> *Viertens* wurde die

---

<sup>159</sup> Eine typische Formulierung fand sich hierfür bereits Anfang 2009 in einem Leserbrief, der von ABS-CBN News veröffentlicht wurde (der Marcos-nahen Fernseh- und Rundfunkkonsortium, dessen Monopol erst durch die Gründung des mit Villanueva sympathisierenden GMA-Network gebrochen wurde und seit je her als Antipode des Letzteren galt (S. K. Tan, Enriquez, und Umehara 2009). Der Autor dieses Leserbriefs sprach sich allerdings für Ed Panlilio, einen progressiven römisch-katholischen Priester aus Pampanga, aus, der als Gouverneur von Pampanga (2007-2010) und kühner Macapagal-Arroyo Kritiker eine sehr erfolgreiche Antikorruptionspolitik gemacht hatte: „I beg to not address Mr. Eddie Villanueva as ‚Bro. Eddie‘ because the man doesn’t deserve a

traditionelle Ablehnung charismatischer Offenbarungsrhetorik ins Feld geführt, insbesondere wenn im Rückgriff auf diese die Entscheidung anderer beeinflusst wurde. *Fünftens* wurde eingewandt, dass die Kirche nur beratende, nicht aber Machtübernahmefunktionen in der Gesellschaft einzunehmen habe, weil dies die ohnehin bereits vorhandenen Spaltungstendenzen innerhalb der evangelikalen und pfingstlichen Kirchen befördere. In diesem Einwand lag neben den persönlichen Rivalitäten zwischen dem Leiterkreis um Tendero und Villanueva der andere Hauptgrund für die Ablehnung einer zweiten Kandidatur (Caña 2009, 57, 59–60). Zu den neuen Einwänden gehörte die Chancenlosigkeit Villanuevas angesichts des sich desaggregierenden Transmegablocks. Diese niedrigen Erfolgchancen wurden als Indiz dafür gedeutet, dass eine zweite Kandidatur offensichtlich nicht „der Wille Gottes“ gewesen war. Ähnlich argumentierte wenige Wochen vor dem Wahltag auch wieder der pfingstliche Megakirchenpastor Butch Conde, der im Gegensatz zum Evangelikalen Kirchenrat PCEC allerdings durchweg regierungskritisch war (pers. Mitt. 1609q, Interview 22).

Die mit dem „charismatischen Rechtsruck“ der BANGON-Basis verbundene Dynamik wirkte sich auch auf den Generalrat der philippinischen PGCAG aus. Dieser hatte 2004 noch größtenteils hinter Villanuevas Kandidatur gestanden. Das sollte nun anders sein. Bereits im Dezember 2009, nicht lange nachdem Villanuevas Wiederantritt offiziell wurde, hatten einige PGCAG-Leiter einen Antrag eingereicht, der dazu aufforderte, jegliches wahl- und parteipolitische Engagement entsprechend der Denominationsatzung rigoros mit Ordinationsentzug zu ahnden.<sup>160</sup> Auch hier stand im Hintergrund die Sorge, dass eine erneute

---

religious title. He is a rabid politician promenading as a televangelist using the name of Jesus to advance his selfish agenda for political power. I hope the Filipino people have not forgotten how Villanueva openly campaigned for de Venecia, used his JIL openly, unethically, and shamelessly on national television against Erap [Estrada]. In that election year, I remember clearly the words of Villanueva when he prophesied that JDV [Jose de Venecia] would win because ‚he is the candidate of God‘. Only a pseudo-evangelist demagogue would vainly use the name of God for cheap political gimmickry. No wonder, JDV the ‚Candidate of God‘ according to Mr. Villanueva miserably lost to Erap, the candidate of the people. The insatiable Mr. Villanueva is again in the political limelight for the same ambitious political reason. This time he wants to be the President of the Philippines. Villanueva can fool a few JIL people all the time, but he can not fool all the people all the time. Among Villanueva, Velarde, and Panlilio, it’s Among Ed Panlilio who honestly expresses his political views and Presidential ambition without dropping his priestly past nor the name of Jesus and God. That’s what differentiates integrity from hypocrisy“ (Pedroche 2009). Ironischerweise beanspruchten allerdings auch IFP-Kreise, mit Panlilio gebetet zu haben und dadurch zur großen Wertschätzung beigetragen zu haben, welche aus gegebenem Anlass suspendierte Pater landesweit genoss (Interview 70). Auch Villanueva hatte versucht, mit Panlilio ein Wahlbündnis zu schließen, das allerdings aus schwer zu ermittelnden Gründen scheiterte. Denkbar sind lokapolitische Dynamiken als auch die zu starke Identifikation Panlilios mit der römisch-katholischen Kirche, die ihm wohl nützte, Villanueva hingegen zu viele Stimmen gekostet hätte (Pazzibugan 2009; PT 2009; vgl. Guillermo 2012).

<sup>160</sup> Parteipolitisches Engagement, das von Ordinierten ausging, war innerhalb der AG nur um den Preis eines Rücktritts vom Pastorenamt und eines Verlusts der Ordination denkbar. Hierbei wurde berufungstheologisch argumentiert und in Anlehnung an die verfassungsrechtlich verankerte Trennung von Kirche und Staat (Buckley 2013, 212–13, 244–47; Pangalangan 2010, 561–67) eine Unvereinbarkeit zwischen der Berufung zum Predigeramt und der Berufung zum Politiker oder Wahlkampfmanager vorausgesetzt (vgl. z. B. Dalisay 1987; zitiert in Lim 2009, 248; Caña 2009, 53). *Die offiziellen Richtlinien der AG sahen eine sofortige Ordinationssuspension vor,*

Kandidatur zu großen Spaltungen innerhalb der PGCAG führen würde. Abwegig war dies nicht, weil die gesamte Bewegung seit Ende 2009 vor einem Schisma stand, das mit der Rivalität zwischen dem Manila Megakirchenpastor David Sobrepeña und dem visayanischen Raymond Calusay zusammenhing, die beide um die Denominationspräsidentschaft konkurrierten.<sup>161</sup> In diesem Gemeinde war jedes Argument recht, um die Gegenseite zu kritisieren. Anfang 2010 mischten sich diese Sorgen mit der traditionellen Ablehnung der älteren Pfingstdenominationen gegenüber *Third Wave*-Persönlichkeiten und deren prophetische Praktiken (AG-USA 2000; AG-USA 2010; vgl. AG-USA 1972; Blumhofer 1993). Bestärkt wurde das Unbehagen durch die zunehmende Dissemination prophetischer Worte und damit verbundene Manipulationsvorwürfe, die in alle Richtungen gedeutet werden konnten. Die Folge war, dass zwischen März und April in weiten Teilen der PGCAG-Leiterschaft erneut die scheinbare Rückkehr zur einer quietistischen Tradition beobachtbar wurde.

Wenige Tage vor den Wahlen gab der PCEC (und mit ihm alle älteren Pfingstdenominationen, inklusive PGCAG) durch seinen Vorsitzenden Tendero dann allerdings bekannt, sich hinter NACIONALISTA-Kandidaten Manny Villar zu stellen. Schon zuvor hatte sich abgezeichnet, dass der Bauunternehmer, Milliardär, Senator und EDSA II-Held hier große Sympathien genoss. Außerdem lag er in den meisten Wahlumfragen auf der Nummer eins. Die allgemein gehaltenen Wahlerziehungsmaterialien, die der PCEC 2010 in Umlauf brachte, wurden so ausgelegt, dass sie als Wahlempfehlung für Villar gelesen werden konnten (Balita 2010; MannyVillar.net 2010). Zudem besuchte Villars Frau häufig die Manila Hauptkirche der evangelikal-pfingstlichen Denomination CHRIST JESUS OUR LIFE, die von dem einflussreichen

---

*wenn ein Pastor für ein politisches Amt kandidierte, im Auftrag politischer Kandidaten politische Reden hielt oder als Wahlkampfmanager für irgendeine Partei tätig wurde* (Javier 2009). Die 1965 verabschiedete PGCAG-Satzung enthielt einen aus der US-AG Satzung übernommenen Passus, in dem es hieß: „Any credentialed minister who seeks an elective political office should first seek counsel from his District Officers and if he intends to pursue his political ambition, he must surrender his credential with the blessing of the District Officials. However, if he refuses counsel or will not seek counsel, then, his credential shall be revoked“ (PGCAG 1953, Abschn. XVI, 9). In einem Beschluss, der 1965 aus offensichtlich gegebenem Anlass auf der PGCAG-Vollversammlung verabschiedet wurde (allerdings ohne zu klären, ob dies Abs XVI, 9 aufheben würde), wurden dann explizit auch Wahlkampf und Wahlempfehlung eingeschlossen, auf die mit sofortiger Suspension reagiert werden müsse: „WHEREAS in the past it has been observed that some local Assemblies have been harmed and the ministry reproached when a minister engages in politics, such as; a candidate for any elective office, political speeches on behalf of a party for a candidate, and as a political campaign manager. IT IS THEREFORE RESOLVED that the credential of any of our ministers concerned be automatically suspended.“ (zitiert in Javier 2009, 1 Hervorhebung im Original).

<sup>161</sup> Tatsächlich kam es 2010 zu einer Spaltung innerhalb der philippinischen ASSEMBLIES OF GOD, die dazu führte, dass zunächst beide Denominationsfraktionen – die Calusay-Partei und die Sobrepeña-Partei – den Anspruch erhoben, die wahren PGCAG zu repräsentieren. Der Streit konnte erst geschlichtet werden, nachdem Polizei und private Sicherheitskräfte zum Schutz des Zentralbürogebäudes aktiv geworden waren, und dies einen Gerichtsprozess einleitete, in dem Sobrepeña auch angeklagt wurde, Denominationsfinanzen in Millionenhöhe veruntreut zu haben, und nachdem sich die AG-USA hinter die Calusay-Partei stellten (Interview 4).

Bischof Fred Magbanua geleitet wurde. Der „baptikostale“ langjährige Chef des evangelikalen Rundfunksenders FEBC Magbanua soll einschlägigen Quellen zufolge beachtliche Zuwendungen und Kooperationsmöglichkeiten versprochen bekommen haben, wenn sich dieser dem Villar-Lager anschließen und sich von Villanueva distanzieren würde (Interview 77). Eine ähnliche, aber nicht ganz so direkte Unterstützungsbekundung der letzten Stunde (*last minute-endorsement*) erhielt Villar auch von Mike Velarde. Der EL SHADDAI-Leiter hatte zwar kurzzeitig selbst mit dem Gedanken gespielt, zu kandidieren, davon aber bald wieder Abstand genommen. Im Jahr 2010 galt Velarde als persönlicher Freund Villars, obwohl die beiden Männer bei den Ereignissen, die zur Amtsenthebung Estradas führten, verfeindet gewesen waren. Aus machttaktischen Gründen fiel Velardes Unterstützungsbekundung für Villar jedoch weniger direkt aus, als bei dem der Rhetorik nach parteipolitisch neutralen PCEC (Esposito 2010; Tubeza 2010; ABS-CBN News 2010a; Wiegele 2013, 242). Die COUPLES, die seit ihrer Spaltung von 2007 in einer tiefen Krise steckten, hielten sich mit offiziellen Unterstützungserklärungen hingegen bis zum Schluss gänzlich zurück (vgl. R. E. N. Rivera 2008, 160–65, 210–26). Die Präferenzen ihrer Mitglieder verteilten sich unterschiedlichen Befragten zufolge auf die fünf bekanntesten Präsidentschaftskandidaten.

Damit war Villanuevas Wahlkampfstrategie, durch Subalternenbündnisse einen ideologieübergreifenden gegenhegemonialen Block zu bilden, bereits im eigenen religiösen Block gescheitert. Die Gräben zwischen dem Tendero- und dem Villanueva-Lager wurden sogar so tief, dass die IFP und NFS/M4NT auf Initiative des NFS/M4NT-Gründers Wyden King, unter Vermittlung Salvarajs und in Zusammenarbeit mit professionellen Teambuilding-Agenturen im Frühjahr 2011 eine Leiterschaftsversöhnungstagung organisieren sollten. Der Höhepunkt dieser Tagung sollte eine tränenreiche Fußwaschung zwischen den verfeindeten Schlüsselpersonen sein.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Obgleich die Versöhnungstagung im Vorfeld bereits landesweite Aufmerksamkeit erhalten hatte, die Erwartungen daran sehr hoch waren und im Nachhinein Dokumentationen der tränenreichen Fußwaschung kursierten, blieben die Meinungsverschiedenheiten zwischen Villanueva und Tendero bestehen. Dies lag nicht zuletzt daran, dass Villanueva weiterhin der Auffassung blieb, dass die Kirche auf der politischen Bühne mit einer deutlich kritischeren prophetischen Stimme und Gestaltungskraft Präsenz zeigen sollte, als dies die PCEC-Leitung bislang getan hatte. Es lag aber auch in der triumphalistischen Weise, mit der die IFP die Ereignisse um die gesamte Präsidentschaftskandidatur Villanuevas deutete. Der IFP-Vorsitzende Balais brachte beispielsweise eine PowerPoint-Präsentation in Umlauf, die den Titel *Philippine Jubilee* trug, der auf ersten Blick ironisch oder gar sarkastisch anmutete, sich bei genauerem Hinsehen jedoch nahtlos in das IFP-Narrativ fügte. Diese PowerPoint enthielt ausführliche Fotodokumentationen der Fußwaschung, die zeigen sollten, dass die prophezeiten Ereignisse und Prognosen eingetroffenen seien; dass sich das Jubeljahr mit dem Sieg Aquinos III, der im Allgemeinen als integrierter Politiker galt, realisiert habe und dass die Fürbitten, die durch IFP und BANGON mobilisiert wurden, nun Früchte trügen (Balais 2013a; vgl. Balais 2011; Balais 2013b).

Der Wahlstimmenertrag innerhalb der muslimischen Community blieb für BANGON auch schwächer als erhofft, je näher der Wahltag (10. Mai) herannahte. Der Zentralrat der MILF hatte sich bereits Anfang März vom Senatorenkandidaten Zafrullah Alonto distanziert, Mitte April fiel auch der MILF-Sprecher und BAGNON-Sympathisant Eid Kabalu internen Machtkämpfen zum Opfer und wurde suspendiert – was Angaben Kabalus gegenüber dem Verfasser auch mit geheimen Verhandlungen zwischen MILF-Leitern und Repräsentanten des Präsidentschaftskandidaten Benigno Aquino III zusammenhing. Tatsächlich genoss Aquino III große Sympathien und wurde ungeachtet der Tatsache, dass sich die MILF der Rhetorik nach als unparteiisch-islamistisch (*non-partisan-islamic*) gab, intern unterstützt. Des Weiteren stellte sich bald heraus, dass die fünf Millionen Stimmen, die der islamistisch-sozialistische MNLF-Guerillaführer Misauri Villanueva versprochen hatte, auf der Stärke der Tausug-Community basierten, deren Mitglieder es aber auch dieses Jahr weitgehend versäumt hatten, sich um die erforderliche Wahlregistrierung zu kümmern.<sup>163</sup>

Im Gegensatz zur Parteiliste CIBAC, der Joel Villanueva vorstand und der es gelang, ihre zwei (von maximal drei möglichen) Kongresssitze zu halten, obwohl sich die Parteilisten verdoppelt hatten, verschlechterte sich das Wahlergebnis Villanuevas. Hatte er 2004 1.988.218 Stimmen (6,16 % der Gesamtstimmen) erhalten, waren es diesmal 1.125.878 (3,12 %).<sup>164</sup> Einer Einschätzung David Lims zufolge verteilten sich die Wahlstimmen der großen protestantischen Dachorganisationen im Jahr 2010 in den folgenden Anteilen auf die Kandidierenden (pers. Mitt. 1622):

NCCP was mainly for PNoy (60%), Teodoro (20%), and Eddie V (15%). UCCP was for PNoy (60%), Teodoro (25%) and Eddie V (10%). PCEC was split: PNoy (40%), Eddie V (30%), Villar (15%), Teodoro (5%) and Gordon (5%). ISACC was PNoy (80%), with Teodoro, Gordon, Villar and Eddie V getting 5% each.

Am 11. Mai 2010 nahm Villanueva seine Wahniederlage protestlos an und gratulierte Benigno Aquino III zu seiner Präsidentschaft. Dieser ernannte Villanuevas Sohn Joel, der sich inzwischen als unbestechlicher, tüchtiger und zuverlässiger Kongresspolitiker einen Namen

---

<sup>163</sup> Diese Angaben beruhen auf persönlichen Interviews des Verfassers mit einschlägigen Informanten in Mindanao, darunter Kabalu selbst sowie amtierende hochrangige MILF-Funktionäre, wie der Vize-Vorsitzende für politische Angelegenheiten (*Vice-Chair for Political Affairs*), und etliche Kader der diversen MNLF-Splittergruppen zwischen 2010 und 2014.

<sup>164</sup> Die Gesamtauswertung der Präsidentschaftswahlergebnisse lautete nach der offiziellen COMELEC-Auszählung wie folgt (PML 2010): Benigno Aquino III (LIBERAL PARTY): 15.208.678 Stimmen (42,08 %); Joseph Estrada (PWERSA NG MASANG PILIPINO): 9.487.837 Stimmen (26,25 %); Manny Villar (NACIONALISTA PARTY): 5.573.835 Stimmen (15,42 %); Gilbert Teodoro (LAKAS-CHRISTIAN MUSLIM DEMOCRATS): 4.095.839 Stimmen (11,33 %); Eddie Villanueva (BANGON Pilipinas): 1.125.878 Stimmen (3,12 %); Richard Gordon (BAGUMBAYAN-VNP): 501.727 Stimmen (1,39 %); Nicanor Perlas (unabhängig): 54.575 Stimmen (0,15 %); Jamby Madrigal (unabhängig) 46.489 Stimmen (0,13 %); John Carlos de los Reyes (ANG KAPATIRAN PARTY): 44.244 Stimmen (0,12 %).

gemacht hatte, zum Direktor der Regierungsagentur TECHNICAL EDUCATION AND SKILLS DEVELOPMENT AUTHORITY (TESDA).<sup>165</sup> Am 28. Oktober 2011 sollte Präsident Aquino III auf dem Festakt zum 33. Jahrestag der JIL-Gründung, mit dem auch das 33-jährige Dienstjubiläum Villanuevas begangen wurde, eine Rede halten, die mit den folgenden Worten begann (Benigno S. Aquino III, zitiert nach GOVPH 2011):<sup>166</sup>

Bruder Eddie Villanueva; Schwester Dory Villanueva; Bruder Joel Villanueva; in unserem Kabinett, Sekretäre Abad Llamas [...], Titus Boy Umali, der Vorsitzende der Liga der Gouverneure [Gelächter]; unsere anwesende lokale Geschäftsführer; Bürgermeister Jon-Jon Villanueva; [...]und natürlich unser Idol, der jüngste von allen, Bürgermeister Edward Hagedorn [Gelächter]; Bürgermeisterin Maria Angela Sabando von Palawan; [...] Richter Efren de la Cruz; Bischof Leo [...], Freunde und Kollegen; Bischof Dan Balais; Mitglieder der Jesus is Lord Church Worldwide; Kollegen in der Regierung; Ehrengäste; meine geliebten Landsleute: Guten Abend Ihnen allen.

Die Villanuevas waren damit wieder in den engsten Vertrautenkreis des Präsidenten aufgestiegen. Im Gegensatz zur Niederlage seines Vaters erschienen Joel Villanuevas Chancen für eine große politische Karriere als ehrgeiziger ehemals jüngster Kongressabgeordneter der fünften Republik nun verheißungsvoller denn je. Gleiches traf auf seine Karriere als Repräsentant einer neuen pentekostalen Politik zu. Eddie Villanueva war in seinem Bestreben, als Präsident der Philippinen eine „Revolution der Gerechtigkeit“ auszulösen, allerdings gescheitert.

### 3.3. Dritte Bangon-Wahlkampagne (2013)

Trotz der erneuten Wahlniederlage und ungeachtet des schlechteren Wahlstimmenergebnisses ließ sich Villanueva nicht in seinen politischen Ambitionen beirren. Während die BANGON-Strategieteammitglieder ihre offiziellen Ämter niederlegten und größtenteils begannen, entweder über eine eigene lokapolitische Kandidatur unter dem Ticket etablierter Parteien

---

<sup>165</sup> Die TESDA ist eine staatliche Agentur, die dem Arbeits- und Beschäftigungsministerium (DEPARTMENT OF LABOR AND EMPLOYMENT, DOLE) untersteht und sich um die Bildung, Weiterbildung und den Erwerb technischer Fähigkeiten zur besseren Integration von Jugendlichen und Beschäftigungslosen in den Arbeitsmarkt bemüht. Keine anderthalb Jahre nach seiner Ernennung zum TESDA-Chef ordnete Joel Villanueva auch prompt eine Buchprüfung an, die beachtliche finanzielle Unregelmäßigkeiten zu Tage treten ließ. Infolge einer Aufdeckung verschiedener Scheinstipendienprogramme und inexisterter Zuwendungsempfänger (*ghost schools and ghost scholars*) drittete er somit den Agenturstat seiner Vorgängerin von 2,4 Milliarden Pesos auf 880 Millionen Pesos (ABS-CBN News 2012; Quismundo 2012; Jess Diaz 2012). Im Jahr 2013 fanden sich sowohl Joel Villanueva als auch die CIBAC-Kongressabgeordnete Gonzales im Rahmen des milliardenschweren Pork-Barrell-Skandals allerdings ihrerseits in Anschuldigungen bezüglich der Veruntreuung von TESDA- und CIBAC-Geldern verwickelt, die bislang allerdings ohne Nachweis blieben (Rappler 2015; Politiko 2016).

<sup>166</sup> „Brother Eddie Villanueva; Sister Dory Villanueva; Kuya Joel Villanueva; mga kasama po natin sa gabinete, Secretaries Abad and Llamas; iyong pinakanakakatanda po sa amin, si Tito Boy Umali, chairman ng League of Governors [*laughter*]; our local chief executives present; Mayor Jon-Jon Villanueva; and of course, ang idol po namin, pinakabata sa lahat, Mayor Edward Hagedorn [*laughter*]; Mayor Maria Angela Sabando of Palawan; Associate Justice Efren de la Cruz; Bishop Leo Alconga, isa sa pinakamatagal na po nating kaibigan at kasamahan; Bishop Dan Balais; followers of the Jesus is Lord Church Worldwide; fellow workers in government; honored guests; mga minamahal ko pong kababayan: Magandang gabi po sa inyong lahat“ (Benigno S. Aquino III, zitiert nach GOVPH 2011).

nachzudenken oder ihre Arbeit in den Dienst letzter zu stellen, bewarb sich Villanueva bei den Zwischenwahlen von 2013 erneut um ein nationalpolitisches Amt. Diesmal kandidierte er allerdings als Senator. Laut persönlichen Gesprächen mit dem Verfasser und mit Villanueva-Vertrauten basierten seine ungebrochenen nationalpolitischen Ambitionen zum einen auf der genuinen Überzeugung, in der Politik wirklich etwas bewirken zu können. Dies machte er daran fest, dass er ungeachtet der verschiedenen Medienkampagnen, die ihn lächerlich gemacht hatten, weiterhin ein hohes Ansehen genoss, auch in Intellektuellenkreisen und in der linken Szene (selbst unter jenen, die ihn als Idealist bezeichneten).<sup>167</sup> Zum anderen basierte sein Ehrgeiz auf der Überzeugung, den prophetischen Worten, die er als authentische Offenbarungen Gottes betrachtete und die seine Präsidentschaft vorausgesagt hatten, eine Gehorsamspflicht zu schulden. Dies bestätigten auch die Aussagen jener Villanueva-Vertrauten, die dem pentekostalen Prophetiediskurs ablehnend gegenüberstanden, Villanueva aber sehr schätzten.<sup>168</sup> Die Selbsteinschreibung in alttestamentliche Figuren wie Nehemia und die mit ihnen verbundenen biblisch-prophetischen nationalen Hoffnungsnarrative forderten ebenso ihre Pfadabhängigkeit wie sie Villanueva eine Möglichkeit boten, politische Niederlagen als Index für den starken Widerstand gegen gute Politik zu deuten. Daraus folgte für ihn der Appell, gerade nicht vor dem „politischen System innerhalb und außerhalb der Kirchen“ zu kapitulieren.<sup>169</sup> Damit stand Villanueva allerdings nicht allein. Auch der römisch-katholische Parteivorsitzende der AKP Juan Carlos de los Reyes beschloss, nach seiner Wahlniederlage als Präsidentschaftskandidat von 2010 in diesem Jahr als Senatskandidat anzutreten. Mit ihm und seiner Partei bewarben sich auch zwei weitere Kandidaten, die aus dem Dunstkreis der katholisch-pentekostalen COUPLES kamen, um einen Senatsitz: Rizalito David, ehemaliger Mitarbeiter im Ministerium für Umweltentwicklung und Naturressourcen DENR sowie der Rechtsanwalt und Agrarreformberater Marwil Llasos. Dies führte zu einem abermaligen Strategiewechsel der BANGON-Partei, der sich auf die Wahloptionen der

---

<sup>167</sup> Dies geht aus persönlichen Gesprächen des Verfassers mit etlichen BANGON-kritischen Persönlichkeiten aus der politischen und universitären Szene Manilas und Dumaguetes hervor. Das oben zitierte Urteil der TAPG FOCUS ON THE GLOBAL SOUTH (Chavez 2011, 27, 29) blieb im Wesentlichen gültig.

<sup>168</sup> Zu diesen gehört neben zwei liberalen UCCP-Intellektuellen auch Absalom Cerveza, ein Pastor der CHRISTIAN AND MISSIONARY ALLIANCE IN THE PHILIPPINES (CAMACOP), der zu den ersten Evangelikalen gehört, die Kontakte mit islamistischen Guerilla geknüpft haben und der seit den späten 1990er Jahren ein international angesehener Sprecher der MNLF-Fraktion ist, die Nur Misuari untersteht (Interview 14; vgl. Klitzsch 2006, 62). Obwohl Cerveza nicht zum engsten Vertrautenkreis Villanuevas gehörte und der Kontakt zwischen BANGON und der MNLF nicht über Cerveza erfolgt war, hatte dieser, der von Villanueva vor seinen Kandidaturen um eine Meinung gefragt hatte, Villanueva von einer Präsidentschaftsbewerbung abgeraten (Interview 14).

<sup>169</sup> In den Worten eines regionalen Wahlkampfleiters im Frühjahr 2013: „There is politicking inside and outside the body of Christ, so we will not give up... keep on fighting“ (Interview 115).



pfingstlichen Gläubigen auswirken und die politischen Dynamiken innerhalb der evangelikalen und pentekostalen Strömungen affizieren sollte.

Mit welchem Wahlkampfprogramm trat Villanueva dieses Mal an? Wer waren die Leute, die seine dritte Kandidatur unterstützten, welche Kreise stellten sich dagegen? Welche Auswirkungen hatten Differenzen innerhalb des Villanueva-Lagers auf die politischen Karrierepläne seines Sohns Joel Villanueva und auf die Durchführung der dritten BANGON-Wahlkampagne? Welche Folgen hatte Villanuevas dritte Niederlage für ihn selbst und für die pentekostale Politik?

### 3.3.1. Wahlprogramm und allgemeine Wahlkampfthemen

Da die „2010 Political Platform“ von BANGON einen hochelaborierten Aktionsplan beinhaltete, den Villanueva bereits drei Jahre zuvor verinnerlicht hatte, konnte er damit auch problemlos alle wichtigen politischen Themen bestreiten, die den Wahlkampf vom Parteiprogramm 2013 charakterisierten. Das Wahlprogramm wurde auf Villanuevas Fähigkeit, beharrlich an Gesetzesentwürfen zu arbeiten und diesen auch zum Erfolg zu verhelfen, modifiziert. Dabei wurde abermals auf seine politische Kompetenz und moralische Autorität verwiesen. Als Senatorenmotto wurde der Slogan „Niemand soll in diesem aufstehenden Land zurückgelassen werden“ gewählt (vgl. BP 2013; BESMO und CLSF 2013; Philstar 2013).<sup>170</sup>

Das dominierende Wahlkampfthema war die konsequente Implementierung des Reproduktionsgesundheitsgesetzes, das unter anderem sexualkundliche Frühaufklärung an Schulen und den leichteren Zugang zu künstlichen Familienplanungsmethoden ermöglichte. Bereits 2004 und 2010 hatte sich Villanueva – nicht anders als Aquino III im Wahlkampf von 2010 – zu Gunsten der Verabschiedung eines derartigen Gesetzes ausgesprochen. Mit Blick auf moralkonservative katholische und protestantische Wahlstimmen, um die er sich bewarb, hatte er sich dabei jedoch als moderater Vertreter einer radikalen Mitte inszeniert. Weitere Themen, in denen Villanueva sich 2013 als „Befürworter“ profilierte, waren die sogenannte „sin tax“ (die höhere Besteuerung von Gütern, die als gesellschaftsschädlich betrachtet werden, vor allem Alkohol, Nikotin und Glücksspiel, aber auch Kaffee, Süßwaren und Softdrinks); die Verabschiedung des Informationsfreiheitsgesetzesentwurfs, das maßgeblich von Joel

---

<sup>170</sup> Tagalog: *Walang iwanan sa umaangat na bayan*. Die offizielle englische Übersetzung lautete „No one will be left behind in a rising nation“. Die vielschichtigen Assoziationsfelder, die sich gerade der Zweisprachigkeit verdanken, in der Villanuevas Wahlslogan kursierte, können deutsche Übersetzungen kaum wiedergeben. Es sei lediglich auf das Attribut „rising“ verwiesen, das den Parteinamen BANGON (engl. *Arise Philippines*) wiedergab und auf die „left behind“-Rhetorik, die in evangelikalen und pfingstlichen Kreise eine ebenso politische wie eschatologisch-theologische Dimension besitzt.

Villanueva mitverantwortet worden war und das Kernthema linksliberaler Journalismus- und Aktivismuslobbys war; das „Antidynastien-Gesetz“ (*anti-political dynasty law*, siehe Kapitel 1.2.1); eine Verfassungsänderung, die eine gerechtere Fiskaleinkommensverteilung zu Gunsten der Südinsel Mindanao erwirken würde, und die bereits erwähnten Anträge zur Verfassungsänderung und zur (Wieder-)Einführung der Todesstrafe. Mit Blick auf das „Antidynastien-Gesetz“ trat Eddie Villanueva allerdings mit einer etwas weniger scharfen Rhetorik als in den Vorjahren auf. Dies war darin begründet, dass seine Familie selbst inzwischen auf lokalpolitischer und mit Joel Villanueva auch auf nationalpolitischer Ebene beachtliche Machtpositionen erlangt hatte und im Verdacht stand, eine Dynastie etablieren zu wollen. Die Themen, in denen sich Villanueva als Gegner vorhandener Gesetzesänderungspläne profilierte, waren in erster Linie die Einführung eines Eherechts für gleichgeschlechtliche Paare und eines Ehescheidungsrechts, darüber hinaus das von der evangelikal-katholischen AKP-Partei vorangetriebene „Total Gun Ban-Law“, das ein absolutes Schusswaffenverbot vorsah (vgl. iVote 2013; K. J. Tan 2013; Aning 2012; Aning 2013; Aning 2013; Fonbuena 2013; Inquirer Visayas 2013; Santos 2013; s. a. ABS-CBN News 2010b).

### 3.3.2. Reaktionen aus evangelikalen und pentekostalen Kreisen

Rückhalt bekam Villanueva für seine dritte Kandidatur von den IFP, die sich erstaunlich schnell von der Wahlniederlage erholten. Sie hatten bald einen Weg gefunden, sich gegen den Vorwurf, Fehlprognosen aufgestellt und falschen Propheten gefolgt zu sein, zu immunisieren. Dies gelang ihnen vor allem dadurch, dass sie das prognostizierte Jubeljahr umdefinierten und Aquino in Anspielung auf den alttestamentlichen Perserkönig Kyros als den neuen „Gesalbten für die Nation“ (*annointed for the nation*) deklarierten. Aquinos Nähe zu Joel Villanueva und zu JIL wurde hierbei mit Kyros' Wohlgesonnenheit gegenüber den exilierten Juden gleichgesetzt. Sein Bestreben, unmittelbar nach Amtsübernahme einen Prozess gegen den Vorsitzenden des Obersten Gerichtshof und gegen Macapagal-Arroyo sowie gegen etliche andere korruptionsverdächtige Politiker in die Wege zu leiten, wurde als Beleg für seine Gottesfurcht betrachtet (vgl. E. de Guzman und IFP 2012; IFP 2012c).<sup>171</sup> Als die internationalen

---

<sup>171</sup> Nach der Lesart des Alten Testaments, die in IFP Kreisen dominiert, war der Perserkönig Kyros für die Rückkehr der exilierten Juden aus der Verbannung verantwortlich. Somit war er der wichtigste politische Auslöser für den Wiederaufbau des Tempels und der gesamten Nation Israel, die vor allem vom Hohepriester Esra und dem königlichen Mundschenk und späteren Statthalter Nehemia vorangetrieben wurden. Gegenüber kritischen Stimmen von rechts und in Anlehnung an rekonstruktionistische Einwände (etwa, dass Aquino „kein Christ“, sondern ein römischer Katholik und damit nicht anders als seine Mutter Corazon Aquino ein Götzendiener sei), wurde darauf verwiesen, dass Kyros ebenfalls ein Heide war. Auf Grund seiner israelfreundlichen Politik, die ihrerseits die Folge einer aufrichtigen Gottesfurcht sei, würde er im alttestamentlich-prophetischen Jesajabuch jedoch mit dem hebräischen Begriff „Messias“ bezeichnet.

Politikanalysen Aquino nach den ersten hundert Regierungstagen ein positives Zeugnis ausstellten und einen wirtschaftlichen Aufschwung prognostizierten und die internationalen Kredit-Ratingagenturen das Land aufwerteten, sahen die IFP die ökonomische Dimension ihrer Jubeljahr-Weissagung bestätigt (E. de Guzman und IFP 2012):

At the IFP national conference in 2012, Guzman reported What happened in the last 490 years [...] Philippines is in a stage of [...] resurrection [...] According to the IMF the Philippines has been classified from a borrower to a lending nation. [...] Deuteronomy chapter 28 says, you will be able to make loans to many nations [...] The Philippines lend over 125 million dollars to the ailing economies of Europe through the International Monetary Fund. [...] 250 Million dollars [...]to help of Ireland, Portugal and Greece [...] God is going to prosper us [...] The country has a gross international reserve of almost 80 billion, the same as the gross international of Israel. The Banco Sentral is saying [...] that because [...] of the BPO. [...] Do you know that the call centers [...] is worth about 20 billion dollars.

Mit dem zunehmenden Ansehen, das Aquino in den internationalen Beziehungen dank seiner allgemein als integer geltenden Staatsführung erhielt, begannen die IFP sich in ihren Konferenzen und Unterrichtsmaterialien sogar als Schlüsselfaktor für dessen Wahlsieg zu feiern. Dabei bezeichneten sie Stimmenüberschuss des politisch unbekanntes Aquino gegenüber dem berühmten Senator, Millionär (und Wunschkandidaten des Evangelikalen Kirchenrats PCEC) Villar als unerwartet. Als Erklärung verwiesen sie auf Aquinos Wahlmotto „Daang Matuwid“ („rechtschaffener Weg“, im Sinn von Antikorruptionspolitik). Die Attraktivität dieses Mottos verdanke sich Villanuevas Kandidaturen und seiner Gerechtigkeitsrhetorik, die eine breite Sensibilisierung bewirkt hätten. Ebenso wichtig seien jedoch die Gebete der IFP-PJM-Gläubigen gewesen, die in der unsichtbaren Welt das Entscheidende bewegt hätten (vgl. E. de Guzman und IFP 2012; IFP 2012c). Fürbittetheologisch formuliert hätten IFP und PJM die Festungen (*strongholds*) der Korruption im unsichtbaren Bereich (*spiritual realm*) durch ihre prophetischen Deklarationen bezwungen und eingenommen (*conquered and taken*). Als Aquino beschloss, den Bibelvers „Pinagpala ang bayan na ang Diyos ayang Panginoon“<sup>172</sup> auf die neuen Geldscheine drucken zu lassen (was unter anderem auf Initiative PJM-naher Kabinettsmitglieder und Wirtschaftsberater zurückging, wie Magtanggol Gunigunda, dem stellvertretenden Präsidenten der PHILIPPINISCHEN ZENTRALBANK),<sup>173</sup> schien auch die der nationalen Götzenweihung, die

---

<sup>172</sup> Während die meisten deutschen Übersetzungen von Psalm 33,12 diesen Vers mit „Volk“ wiedergeben, wurde er in den Medien und in den Kirchen mit „bayan“ übersetzt und im Sinn von „Nation“ verstanden, wie aus den englischsprachigen Debatten darüber hervorgeht (vgl. FF 2010; Patheos 2010). Der Schriftzug auf den Banknoten enthielt allerdings nicht den biblischen Quellenbeleg. Auf Grund seiner tagalogsprachigen Wendung ging die Regierung davon aus, dass er für weite Teile der muslimischen Community – im Sinn einer abrahamitischen Ökumene – tragbar sein sollte und somit eher als Versuch gewertet wurde, eine Zivilreligion zu etablieren, mit der sich alle größeren Religionsgemeinschaften des Landes identifizieren könnten. Nicht-theistische Religionen wurden dabei nicht beachtet.

<sup>173</sup> Für das Design der neuen Geldscheine wurde die Grafikagentur STUDIO 5 beauftragt, deren Inhaberin die IFP-nahe Unternehmerin Marily Orosa war (pers. Mitt. 1409x).

1986 unter Aquinos Mutter Corazon erfolgt war, gebannt worden zu sein (vgl. Badua 1993, 51–54).<sup>174</sup>

Eine Lehre hatten die IFP aus den vorhergehenden Wahniederlagen allerdings gezogen. Diese betraf prophetische Siegesprognosen, bei denen nun Zurückhaltung geübt wurde. Wenn überhaupt, dann wurden Weissagungen in auffälligen Konditionalkonstruktionen (siehe Kapitel 3.2.4) gefasst. In den Mittelpunkt rückte der Aspekt der Einheit des Leibes Christi, der nicht auf dem Altar der Politik geopfert werden dürfe. Dies führte zu einer zusätzlichen Pluralisierung der Argumentationsmöglichkeiten, mit denen Evangelikale und Pentekostale ihre spezifischen politischen Präferenzen und ihr damit verbundenes mehr oder weniger proaktives Politikengagement rationalisieren konnten (vgl. IFP 2012c; E. de Guzman und IFP 2012).

An der JIL-Basis wurde Villanuevas Senatskandidatur weitgehend mit großer Begeisterung aufgenommen. In den übrigen evangelikalen und pfingstlichen Kreisen wurde hingegen versucht, ihr so wenig Aufmerksamkeit wie möglich zu schenken. Denn hier war es schwer, jenseits der alten theologischen Argumentationen gute Gründe dafür zu finden, weshalb Villanueva kein guter Senator sein sollte. Außerdem standen Villanuevas Chancen besser, weil es ja nur um ein niedrigeres nationalpolitisches Amt ging und der überwiegende Teil der Senatskandidierenden aus den berühmtberühmten Elitendynastien des Landes stammte. Dafür war in der Bevölkerung jedoch eine breitere Sensibilisierung erfolgt, weil das Aquino-Lager sämtliche Debatten zum Antidynastiegesetz förderte und der Aufstieg von Leuten wie des CIBAC-Abgeordneten Joel Villanueva nicht unbeachtet geblieben waren. Selbst PCEC-Persönlichkeiten, die bereits 2004 vehement gegen eine Kandidatur Villanuevas gewesen waren, gaben hinter vorgehaltener Hand zu, diesmal Villanueva zu wählen. Zugleich gab es auf der anderen Seite etliche Pentekostale, die zuvor mit großem Enthusiasmus für Villanueva Wahlkampf betrieben, inzwischen aber eine regelrechte „Villanueva-Verdrossenheit“ (*Villanueva- nuisance*) entwickelt hatten, und daher trotzig zugaben, ihre Stimmen an einen

---

<sup>174</sup> Diese Liste ließe sich noch lange fortsetzen. In einigen Kreisen wurde Aquinos Militärkooperationspakt mit dem israelischen Ministerpräsidenten Benjamin Netanjahu und Aquinos Schwerwaffenbestellung als segensbringendes Zeichen gedeutet (vgl. PR 2013; Cole 2013; i25news 2014). Im Rückgriff auf den Bibelvers „The nation is like a mighty lion; When it is sleeping, no one dares wake it. Whoever blesses Israel will be blessed, And whoever curses Israel will be cursed“ (Numeri 24,9 zitiert nach der *Good News Translation*), wurde dies von zionistischen PJM- und IFP-Mitgliedern als politischer Schulterschluss mit dem Volk Gottes und als weiteres Zeichen für den Anbruch des Jubeljahrs gewertet. Die Nation würde nun in die langersehnte wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Aufbruchphase eintreten. Teilweise wurde diese Militärpolitik in ein antiimperiales und antikoloniales Narrativ eingebettet, nämlich als Schulterschluss mit einer weltweiten sozioreligiösen Minderheit (die zudem eine lange Geschichte als Opfer von Verfolgung und Pogromen besaß) und also als Emanzipation von der US-amerikanischen Militärabhängigkeit. Zugleich gab es aber auch etliche IFP-Persönlichkeiten, die jegliche Form von Israel-Unterstützung, die auch militärische Implikationen oder Waffenlieferungen beinhaltete, ablehnten.

Verliererkandidaten (*losing candidate*) wie Villanueva nicht verschwenden zu wollen. Auch wandten sich etliche des ehemaligen BANGON-Wahlkampfteams ab, die sie sich von der Parteizentrale betrogen fühlten, weil der Unkostenausgleich für 2010 noch ausstand, während die JIL-Wahlkampfteams wohl ausgezahlt wurden. Insgesamt wirkten sich die Sympathieverschiebungen innerhalb des sogenannten „Christian bloc“ aber zu Gunsten von Villanuevas Kandidatur aus, zumal pro Wahlzettel lediglich eine von zwölf möglichen Stimmen gereicht hätte.

### 3.3.3. Differenzen und Anfeindungen im eigenen Lager

Die größte Bedrohung für Villanuevas politischen Wahlsieg kam daher weniger aus den inzwischen als konstitutiv betrachteten Differenzen innerhalb der Evangelikalen und Pentekostalen, in denen sich die Kräfte gegenseitig die Waage hielten, sondern aus seinem engsten Umfeld. Nachdem Joel Villanueva 2010 in Aquinos Kabinett berufen worden war, bestand sein offenkundiger Plan darin, sich 2013 als Senator aufstellen zu lassen. Im Mai 2012 wurde bekannt, dass Aquino beschlossen hatte, Joel zu den vier Senatskandidierenden seiner Administrationspartei (LP) – zu ernennen. Joel hatte sich zwar nicht verbindlich dazu geäußert, rechnete aber fest mit der Unterstützung der Regierung für seine Pläne. Als die von Eddie Villanueva kontrollierte BANGON beschloss, die Senatskandidatur des Adventisten Israel Virgines', die von der COMELEC bereits bestätigt worden war, im Dezember 2012 kurzfristig zu widerrufen, um Villanueva einen dritten Versuch zu ermöglichen (vgl. Tubeza 2012; Uy und Reyes 2012), kam es zu einem großen Zerwürfnis zwischen Vater und Sohn. Letzterer warf seinem Vater unersättlichen, rücksichtslosen politischen Ehrgeiz vor. Eddie Villanueva verteidigte sich damit, dass in Anbetracht der Weissagungen, in denen ihm eine politische Karriere vorausgesagt worden war, der Rückzug vor der Gelegenheit, einen dritten Anlauf zu wagen, der Weigerung gleichkommen würde, Gottes Plan auszuführen. Dies würde eine Kapitulation gegenüber den politischen Feinden bedeuten – den Feinden der Gerechtigkeit und des „Leibes Christi“ – und letztlich Kleinglaube sein. Vor der Presse betonte Eddie Villanueva allerdings, dass er vom ehemaligen Vorsitzenden des Obersten Gerichtshofs Reynato Puno (ein befreundeter Methodist, Freimauer und von der Linken geschätzter Politiker) zu einer erneuten Kandidatur gedrängt worden sei. Eine maßgebliche Rolle habe auch die BRO. EDDIE FOR SENATE MOVEMENT (BESMO) dabei gespielt (BESMO und CLSF 2013). Außerdem habe er seine Entscheidung erst getroffen, nachdem klar war, dass der LP-Chef Aquino zwei andere Kandidaten anstelle Joel Villanuevas für den Senat nominiert hatte, wovon einer der Cousin

des Präsidenten war (Esmaque 2012).<sup>175</sup> Das Zerwürfnis zwischen Eddie Villanueva und seinem Sohn Joel erreichte ein derartiges Ausmaß an Bitterkeit, dass – laut persönlichen Gesprächen des Verfassers mit Aquino-Vertrauten und mit Eddie Villanueva – selbst Präsident Aquino auf Bitte Eddie Villanuevas hin den Versuch unternahm, bei Joel ein gutes Wort für den Vater einzulegen.

Infolge dieses Zerwürfnisses kühlten auch die Beziehungen zwischen der BANGON-Parteizentrale und der teilweise als PJM-Lehr- und Mobilisierungsarm operierenden Graswurzelorganisation NFS/M4NT ab. Wyden King hatte persönlichen Gesprächen mit dem Verfasser zufolge bereits 2011 BANGON von einer erneuten Aufstellung des zweifachen Verlierers Villanuevas abgeraten. Hinzu kamen Differenzen zwischen NFS/M4NT und Villanueva hinsichtlich des Reproduktionsgesundheitsgesetzes (bei denen auch Villanuevas Nähe zu Aquino eine Rolle spielte, vgl. Kapitel 9). Der dritte und folgenreichste Grund dafür, dass NFS/M4NT sich von den BANGON-Kandidaturplänen distanzierte, war eine strategische Umorientierung. Die bestand darin, dass sich NFS/M4NT, angeregt von der Politikstrategie der moderaten marxistisch-leninistischen Linken, noch stärker als zuvor auf den langfristig angelegten Aufbau einer Massenlinie konzentrieren wollte, die eine „geistliche Basisrevolution“ zum Ziel hatte (Interviews 45; 160; NFS/M4NT 2013; vgl. Mao 1967; N. G. Quimpo 2008). King brach die Verbindungen zur BANGON-Zentrale nicht ab und führte auch weiterhin Mobilisierungsaktionen durch. Diese folgten jedoch konsequent der Logik einer langfristig angelegten Machtübernahme auf der lokalpolitischen Ebene, in die auch der Großteil der eigenen Ressourcen investiert wurden.<sup>176</sup> Theologisch wurde hier wie bereits zuvor angedeutet mit dem Jüngerschaftsauftrag und der Implementierung einer Bewusstseinsbildung im Sinn eines Reich Gottes-Denkens (*Kingdom mindset*) argumentiert. Der konkrete Aktionsplan bestand in explizitem Rückgriff auf Mao Tsedongs Prinzipien der Massenagitation

---

<sup>175</sup> Als Begründung für den kurzfristigen Entschluss Villanuevas, Virgines' Kandidatur umzuschreiben, kursierten zwei Narrative, die beide denkbar sind: *Eines*, das Villanueva als zögerlichen Kandidaten darstellte, der sich erst kurz vor knapp von einflussreichen Persönlichkeiten überreden ließ; und ein *anderes*, das in der Kandidatur Virgines' einen taktischen Zug sah, um Villanueva, der zuvor schon geplant hatte, sich für das Senatorenamt zu bewerben, die Gelegenheit zu geben, die Reaktionen in der Öffentlichkeit zu beobachten und sich nicht zu früh den heftigen polemischen Medienkampagnen auszusetzen. Ein *drittes* Narrativ bestand darin, dass Villanueva auf die Bitte des Aquino-Lagers hin antrat. Dieser hatte eigentlich schon bekanntgegeben, Joel Villanueva als LP-Senatskandidaten ins Rennen zu schicken. Auf Grund persönlicher Loyalitätsabhängigkeiten (oder taktischen Gründen) musste er Joels Platz jedoch einem anderen Kandidaten geben. Um Joel nicht damit zu konfrontieren, wurde Eddie Villanueva zu einer Senatskandidatur überredet. Auf diese Weise sei es einfacher gewesen, Joel von seinen geringen Gewinnchancen zu überzeugen (zumal er dann gegen seinen eigenen Vater antreten würde). Dabei wäre Eddie Villanuevas Ehrgeiz für Joels Nichtantritt verantwortlich gemacht worden, und der Präsident außen vor gewesen (was verhindern sollte, dass Joel mit der LP bricht).

<sup>176</sup> Tatsächlich blieb Wyden King einschlägigen Quellen zufolge im Sponsorenkreis der dritten BANGON-Wahlkampagne, fuhr seine finanzielle Unterstützung aber erheblich zurück.

darin, eine Politiklinie und eine Propagandamaschinerie aufzubauen, die sich an den Bedürfnissen der Bevölkerungsmehrheit orientierte (NFS/M4NT 2013, 44; vgl. Mao 1967, Kap. XI):

The Political Line is a synthesis of the desires and aspirations of the people. It must also be an expression of the will of God to be aligned spiritually.

Theologisch wurde hierbei soteriologisch mit einer Inkarnationsekklesiologie argumentiert, die es nötig mache, sich unter die Menschen zu begeben, statt ein bürgerliches Christentum zu predigen, das letztendlich massenfern und doketisch sei (NFS/M4NT 2013, 45–46; vgl. Caña 2011; Caña 2009; Magalit 1989):

Therefore, the Mass Work of the Political Party is to integrate ourselves with the masses to be able to gather their thinking, desires, needs, aspirations, problems, and hopes, then synthesize it to a Political Line/ Platform of Government.

The Political Line is our solution to the problems of the people and nation. Political Line: Propaganda > Arouse > Organize > Mobilize.

Diese Strategie schloss Kooperationen mit lokalen BANGON-Teams zwar ein. Sie sah jedoch auch vor, dass NFS/M4NT-Kader im Zweifelsfall eher für den Schulterschluss mit etablierten Parteien und mit verheißungsvolleren lokalpolitischen Kandidierenden optierten – ein häufiges Szenario angesichts der Konflikte zwischen JIL-Leuten und lokalen NFS/M4NT-Kadern (NFS/M4NT 2013):

Purpose of Machinery is Mass Mobilization towards our political goals. Our political strength comes from our power bases. To build our power base, we need a leadership position in every community and sector of society. Therefore, we need to build a machinery of loyal leaders who will build their influence and cascade our political programs down to the people for them to support. This in effect is mobilizing the masses towards our political programs. Importance of Mass Line and Mass Work in building our influence and mobilizing the masses: The heart of Mass Line is Propaganda Work (62-63)

[...] Political work starts with Political Line, which is disseminated through propaganda. The Political Line is the principles of what our candidate is fighting for in behalf of the people (66)

[...] Finally, put politics in command. Your Mass Line: propaganda work must govern the situation. Right mass line and propaganda work is dynamic and adapts to the changing situation (72)

[...] Convert short term alliances into long term by educating our partners (83)

Dadurch ergaben sich neue Handlungsoptionen, die den Gedanken der Nachhaltigkeit in den Vordergrund rückten und lokale Interessen auf eine neue Ebene heben sollten (vgl. Kapitel 9 und 10).

#### 3.3.4. Wahlkampf und dritte Wahniederlage

Da BANGON weder mit der vollen Unterstützung von NFS/M4NT noch der Mitglieder des Politbüro von 2010 und auch nicht mit wichtigen Schlüsselpersonen der lokalen Wahlkampfteams rechnen konnte, wandte sich die Partei für die Organisation der Senatorenkampagne an Malou Tiquia, die Gründerin der säkularen professionellen Lobby- und

Wahlkampfagentur PUBLICUS ASIA.<sup>177</sup> Dies brachte einige Änderungen mit sich. Im Gegensatz zu 2004 und 2010 wurden die potentiellen Zielgruppen in Sektoren aufgeteilt, die weitgehend gesondert voneinander betrachtet werden sollten. Damit wollte Tiquia den Fehler der unkontrollierten Vermischung von pentekostalen Wahlkampfangementen und solchen, die mit anderen Plausibilitäten operierten, korrigieren, ohne auf die Mobilisierungsressource „Religion“ verzichten zu müssen. Pentekostale und evangelikale Wählerinnen und Wähler wurden als eigenständiger Sektor gefasst, der „Leib Christi“ (*the Body of Christ*) genannt wurde, und von den übrigen Sektoren getrennt war. Im „Leib Christi“ sollte der Wahlkampf ausschließlich von JIL-Leuten koordiniert werden, die allerdings lokalen PUBLICUS-Koordinatoren und Koordinatorinnen unterstanden. Für die Material- und Aufwandskosten von Ersteren war daher auch direkt die Parteizentrale zuständig, während Letztere allesamt von PUBLICUS eingestellt und bezahlt wurden (und daher auch die unterschiedlichsten weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen vertraten).

Die Umstrukturierung der lokalen Wahlkampfeinheiten und die Unterstellung der Pfingstkirchen gegenüber säkularen Führungspersonlichkeiten führte zu großen Spannungen. Zum Eklat kam es, als Pentekostale sich weigerten, sich von PUBLICUS-Leuten, die kirchenkritisch, atheistisch oder homosexuell waren, koordinieren und sich von ihnen gegenüber lokalen Politik- und Wirtschaftspersonen repräsentieren zu lassen. Wichtige Wahlkampfeinsätze wurden von Schlüsselfiguren des Leib Christi-Sektors in mehreren Provinzen boykottiert oder ohne Rücksprache kurzfristig umorganisiert. Dies und wahrscheinlich auch finanzielle Engpässe angesichts rückläufiger Parteispenden führten dazu, dass Tiquia genau einen Monat vor dem Wahltag als BANGON-Kampagnenmanagerin zurücktrat. Als offiziellen Grund nannte sie „bestimmte Empfindlichkeiten“ (*sensitivies*) und unmögliches Verhalten von „Pastoren [und Pastorinnen], die keine Ahnung von Politik haben“ (*pastors who know nothing about politics*) und die alle Einsatzpläne abgesagt hätten, ohne sich auf eine Erörterung mit ihr einzulassen. Damit lag die gesamte Wahlkampfleitung wieder bei Villanueva und der JIL-Leitung, und es blieb nichts anderes übrig, als sich auf das Wahlkampfgeschick der lokalen JIL- und IFP-Personen zu verlassen. Bezeichnenderweise

---

<sup>177</sup> Mit Tiquia holte sich Villanueva eine landesweit renommierte Kampagnenagentur ins Boot, die damit warb, erfolgreich die Kampagne für einen namhaften philippinischen Nationalpolitiker organisiert zu haben – wahrscheinlich Mar Roxas, der 2010 allerdings als Vizepräsidentenskandidat Aquinos antrat (Publicus Asia 2016). Tiquias anhaltender Ruf als Politexpertin zeigt sich auch daran, dass sie noch 2015 als Hauptrednerin bei dem *63rd National Assembly of League of Vice Governors* war. Die League of Vice gehört zu den wichtigeren Foren für wohlhabende Politiker, die eine Karriere auf nationaler Ebene anstreben und wird von sämtlichen Senatorenkandidaten mitgesponsert (Publicus Asia 2015; Senate 2015).



wurden sie dabei allerdings in nicht wenigen Fällen von nunmehr arbeitslosen PUBLICUS-Wahlkampfleitern und -leiterinnen unterstützt, die trotz mehr oder weniger offener Diskriminierung angesichts ihrer sexuellen Orientierung (seltener wegen ihrer religiösen Ansichten) ihr tatkräftiges Engagement ehrenamtlich fortsetzten. In persönlichen Gesprächen mit dem Verfasser gaben Betroffene an, dies aus Respekt für Villanueva und aus Selbsttreue zu tun, aber auch aus „Mitleid-Solidarität“ (*pity*) gegenüber jenen Pentekostalen, die tolerantere Haltungen hatten als jene, die sie diskriminierten.<sup>178</sup>

Damit kam es zu folgender paradoxer Konstellation. Die politisch erfahreneren Mitglieder der BANGON-Bewegung und jene, die eigene politische Ambitionen hatten, beschlossen, Villanueva keine Senatsstimme zu geben (obwohl 12 vergeben werden konnten). Im Fall einer Niederlage wäre dies die beste retrospektive Rechtfertigung dafür gewesen, im Wahlkampf das Lager gewechselt zu haben. Zudem hätte dies ihre eigene Expertise bestätigt, ihren parteipolitischen Plänen gedient und ihrem neuen, prospektiven Bündnispartner, Joel Villanueva, den Rücken gestärkt zu haben. Im Gegensatz dazu stimmte diesmal eine große Anzahl von Evangelikalen (einschließlich der Leiter der älteren Pfingst denominationen), die zuvor scharf gegen Villanuevas Präsidentschaftskandidaturen mobilisiert hatten, für diesen. Dies galt ungeachtet der Tatsache, dass ihr Wahlverhalten nicht mit einer öffentlichen Unterstützungserklärung einherging, weil sonst der Vorwurf gekommen wäre, opportunistisch und inkonsistent zu sein.

Im Hintergrund dieses letztgenannten Wahlverhaltens lag der Mobilisierungserfolg, den EL SHADDAI mit seinem politischen Schlachtschiff BUHAY inzwischen verzeichnete. Hauptursache für diesen Erfolg war das 2012 verabschiedete Reproduktionsgesetz, das eine weniger traditionell-konservative Familienplanungspolitik vorsah und damit direkt den Einfluss der römisch-katholische Kirchen schwächten. Im Rahmen der hocheffizienten Mobilisierung gegen den Gesetzesinhalt an sich stellte sich EL SHADDAI im Schulterschluss mit der Bischofskonferenz CBCP und den konservativen Kräften der COUPLES hinter jene „Pro-Life Candidates“, die das Reproduktionsgesundheitsgesetz wieder rückgängig machen wollten. Dies kam faktisch der 2001-Kampagne der COUPLES gleich („New Politics“, „13-0 Campaign“, vgl. 2.3.2). Neu war allerdings eine Parteimaschinerie, die von den Kongresswahlerfolgen der

---

<sup>178</sup> Diese Angaben basieren zum einen auf mehreren persönlichen Gesprächen des Verfassers mit PUBLICUS-Mitarbeitenden, auf Beobachtungsprotokollen von regionalen Gremien und auf Interviews mit Pentekostalen Kirchenleitungen. Zum anderen fußen sie auf einer umfangreichen Sammlung von PUBLICUS-Einsatzplänen, Strategiepapieren und Emailverkehr zwischen PUBLICUS und lokalen Koordinationsteams.

Parteiliste BUHAY getragen wurde (vgl. Rappler 2012; Fonbuena 2013; Dionisio 2014; Pablo u. a. 2014).

Vor diesem Hintergrund folgte das scheinbar paradoxe positive Stimmverhalten der Evangelikalen zu Gunsten Villanuevas einer nachvollziehbaren Logik. Mit Blick auf Reproduktionspolitik vertraten sie traditionell eine progressivere Haltung als die römisch-katholische Kirche. Mit ihrer Villanueva-Stimme hätten sie daher gegen die katholische Reproduktionsgesundheitspolitik gestimmt und den Einfluss der Massenbewegung EL SHADDAI geschwächt. Auf die einzelnen Plausibilisierungsmuster, die hierbei in den Vordergrund traten, wird der dritte Hauptteil der vorliegenden Arbeit eingehen. An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass die Umkehrung der Unterstützungs- und Anfeindungsdynamiken der ehemaligen Villanueva-Kritiker und seiner engsten Vertrauten dazu führen sollte, dass Villanueva die Stimmanzahl, die seine Wahlkampfstrategie hinsichtlich der Präsidentschaftswahlen errechnet hatte und in absoluten Zahlen knapp sieben Millionen betrug, nun erreichte. Für einen Senatswahlsieg sollte dies allerdings nicht ausreichen.<sup>179</sup>

Insgesamt betrug Villanuevas Wahlergebnis am 13. Mai 2013 insgesamt 6.932.985 Stimmen (17,27 % der Gesamtstimmen), womit er von 33 Kandidaten auf dem 19. Platz landete. Für einen Senatssitz reichte dieses Ergebnis nicht. Dafür hätte er mindestens auf Platz 12 landen müssen, den Gringo Honasan, der Protagonist mehrerer gescheiterter Militärcoups mit 13.211.424 Stimmen errang (vgl. Rappler 2013; Bacani 2013). Villanueva nahm seine dritte Niederlage unverzüglich an, bedankte sich per Facebook bei allen Wahlkampfteams und kündigte seinen endgültigen Rückzug aus der Parteipolitik an (Eddie C. Villanueva 2013). An der PJM/IFP-Basis kursierten zwei Wochen später allerdings schon wieder triumphalistische Deutungen, die Villanuevas Niederlage als „Sieg auf [einer] andere[n] Ebene“ erklärten. Hier wurde darauf verwiesen, dass Villanuevas Ergebnis immerhin besser als das der prominenten Mitbewerberin Jamby Madrigal (6.787.744 Stimmen) war, die für die Administrationspartei (LP) anstelle Joel Villanueva kandidiert hatte. Auch gegenüber der „religiösen“ Konkurrenzpartei AKP hatte BANGON viel besser abgeschnitten. Deren Kandidaten waren auf Platz 26 (Juan Carlos de los Reyes), 30 (Rizalito David) und 32 (Marwil Llasos) gekommen. Auf dieser Grundlage erklärte die IFP-Intelligenz ihre dritte Niederlage als „Lernerfahrung“, die trotz allem dazu beitrug, dass sie mittelfristig ihrem Ziel näherkämen: Reich Gottes-

---

<sup>179</sup> Zu berücksichtigen sind hierbei die Mehrfachstimmen, die die Wählenden bei der Bestimmung der Senatsbesetzung haben. Weitere Faktoren sind das (Wahl-)Bevölkerungswachstum zwischen 2010 und 2013, die Wahlbeteiligung und die Anzahl an Senatskandidierenden.

orientierte Personen (*Kingdom minded people*) in den höchsten politischen Ämtern der Nation zu platzieren und eine Transformation derselben zu erwirken.

### 3.4. Zusammenfassung und Fazit

In diesem Kapitel ist deutlich geworden, dass pentekostale Politik selbst innerhalb der evangelikalen Teile der philippinischen Pfingstbewegung, die vom Großraum Manila aus eine landesweite Ausstrahlung besaß, plural und wandelbar war. Dies liegt daran, dass die Artikulation pfingstlicher Politik zwar anhand eines bestimmten Idioms – gemeinsame Schlagworte und Narrative, die konstitutiv aufeinander verwiesen – erfolgte. Zugleich war diese Politik aber stets mit kontingenten Ereignissen und Interessenkonflikten verflochten, an denen sich die Beteiligten abarbeiteten. Dadurch konnten religiöse Plausibilisierungen neue Formen gemeinsamen Handelns hervorbringen, die unterschiedlich lange anhielten, von der Forschung bislang aber verkannt wurden.

Bestätigt hat sich somit die These eines klassenheterogenen kulturellen Milieus (Kessler und Rüländ 2008), das durch ein gemeinsames Idiom (Schlagworte und Narrative) zusammengehalten wird, das die Schlüsselfiguren der diversen Teile des Pentekostalismus im Großraum Manila miteinander und mit internationalen Persönlichkeiten der globalen Geistlichen Kampfführungsszene teilten. Doch eine einheitliche politische Tendenz gibt es nicht. Entgegen der oftmals theologisch-konservativen Rhetorik der Untersuchten konnte liberales oder befreiungstheologisches Gedankengut selbstbewusst rezipiert werden und die Handlungsebene der pfingstlichen Gläubigen informieren. So waren auch politische Allianzen möglich, die angesichts der gewohnheitsmäßigen Abgrenzungspraktiken ausgeschlossen waren. Die Frage nach der Rolle der Religion in einer demokratischen Gesellschaft war, wie im letzten Kapitel dargelegt, von Anfang an ein genuines Streitthema der Pfingstbewegung: Der Vorwurf an die Kirchen, die philippinische Nation und die Demokratie im Stich gelassen zu haben und mit jenen Kräften kollaboriert zu haben, die das eigene Volk ausbeuteten, hatte im Zusammenhang mit den Ereignissen von 1986 ein neues Ausmaß angenommen und den Pentekostalismus in eine folgenschwere Identitätskrise gestürzt. Auf der anderen Seite ließen sich sedimentierte Abgrenzungsgewohnheiten und Stereotypen nicht ohne weiteres in Luft auflösen (Butler 1997b, 264, 291, 300–301).

Das Oszillieren zwischen einer Rhetorik, die die Kirche als äußerlich zu Politik und Gesellschaft betrachtete, und einer, die den kirchlichen Auftrag nur über dessen Wirkungen auf Politik und Gesellschaft definierte, konnte dadurch zu einem besonders effektiven Mittel der Politik eingesetzt werden. Ein derartiges Oszillieren war zwar historisch kontingent

(gewissermaßen „zufällig“). Es war jedoch keineswegs willkürlich, wie es viele konstruktivistische Ansätze nahelegen (vgl. Währisch-Oblau 2009, 23–25). Vielmehr konnte es nur innerhalb der Artikulationsgewohnheiten erfolgen, die sich als Bedingung für ein gesellschaftliches Miteinander etabliert hatten („das Soziale“, Laclau und Mouffe 2001, 95–96, 135, 142; Laclau 2005, 33–49; vgl. Howarth 2010; Barros 2005, 252–53). Das gilt auch für die folgeträchtigen theologischen Redefinitionen und Subversionen. Sie waren nicht willkürlich, sondern von Wiederholung („Zitation“) alter Schlagworte und Narrative in neuen Kontexten abhängig (Butler 1997b, 264, 291, 300–301), die sich ihrerseits kontingenten Ereignissen und globalen Verflechtungsgeschichten verdankten. Als solche eröffneten sie allerdings neue Handlungsoptionen.

Mit der Gründung der BANGON-Partei hätte es zumindest für die Pfingstkirchen theoretisch möglich sein müssen, als koordinierte politische Kraft auftreten zu können. Dies gelang jedoch nicht, weil die Einheit stets eine Vision war, deren wichtigste Bedingung die Übernahme einer Führungsrolle war. Interessenkonflikte innerhalb der pentekostalen Schlüsselfiguren, Loyalitätsverpflichtungen (gegenüber der eigenen Anhängerschaft und Außenstehenden) und Faktoren wie die eigene Bildung und politische Sozialisation brachten ein einheitliches politisches Handeln zum Scheitern. Allerdings konnte es punktuell zu gemeinsamen politischen Aktionen kommen. Denn die Deutung dieses Scheiterns und die Möglichkeit, es erneut zu versuchen, wurden stets in Bezug auf das Handeln und die Interessen derjenigen artikuliert, die wegen der gemeinsamen Tradition die nächsten „Verwandten“ waren und damit auch die größte Konkurrenz darstellten.

Die Mobilisierung erfolgte hierbei anhand von Schlagworten und Narrativen, die zunächst auch weltweit für eine gewisse diskursive Kohärenz der Pfingstbewegung sorgten. Dazu gehörten das Postulat eines absoluten Primats der Evangelisation, des Gemeindeaufbaus und der geistlichen Dimension. Dem gegenüber standen sämtliche Ansätze, die mit den traditionellen oder intellektuellen Strömungen innerhalb der etablierten Traditionskirchen mainlineprotestantisch und römisch-katholisch assoziiert wurden. Auch das Narrativ, dass ständig unvorhersehbare Ereignisse – gemeint sind hier Wunder, Angriffe des Teufels oder übernatürliche Offenbarungen – eintreffen könnten, kam hinzu. Somit überlappten sich die Schlagworte und Narrative teilweise mit jenen, die für das Idiom der nicht-pfingstlichen evangelikalen Bewegung kennzeichnend waren. Teilweise standen sie aber auch im Gegensatz dazu, weshalb sie wiederum Verbindungen mit anderen Gruppen möglich und nötig machten, allen voran mit römisch-katholischen Pentekostalen.

Zudem fanden sich aufseiten derjenigen, die das Zielpublikum der Mobilisierung waren, ebenfalls Eigeninteressen. Die bewirkten, dass Kirchenleitungen und Gläubige an der Basis Wahlslogans subvertierten und für die eigene Agenda vereinnahmten. Dies ist im Rahmen der Diskussion der Kampagne von 2004 deutlich geworden, als gezeigt wurde, dass der Verweis auf den BANGON-Wahlkampf und auf den Prophetiediskurs als polemisches Mittel in innergemeindlichen Generationskonflikten oder zur Immunisierung gegen Kritik angesichts einer unkonventionellen Entscheidung dienen konnte.

Ereignisse, wie die niedrige Stimmzahl Villanuevas, auf die er durch Protestaktionen und Allianzen mit regierungskritischen Kreisen reagierte, lösten eine Dynamik aus, die der Isolation Villanuevas von 1998 und 2001 ähnelte. Diesmal stand sie allerdings im Kontext einer neuen politischen Agenda, nämlich eine, die auf die eigene Präsidentschaft zielte. Ähnlich verhielt es sich mit den anderen Schlüsselfiguren und Bewegungen, wie die Pfadabhängigkeiten zeigen, die für die COUPLES, für EL SHADDAI und für AKP wirksam wurden. War der Wahlkampf von 2004 somit im Wesentlichen eine Ein-Mann-Aktion, wurde Villanueva bei seiner zweiten Kandidatur von Anfang an von einer landesweit flächendeckenden Graswurzelarbeit flankiert, die von NFS/M4NT übernommen wurde. Der Wahlkampf wurde hingegen konsequent im Zeichen einer interreligiösen und ideologieübergreifenden Frontbildung geführt. Die praktische Ideologie-Verdrossenheit innerhalb der philippinischen Bevölkerung gegenüber konkurrierenden Utopien mit gesellschaftlichem Mobilisierungspotential sowie die Zugehörigkeit zu einer subalternen Gruppe (gegenüber einer traditionellen größtenteils römisch-katholischen Politikelite) führte zu Schulterschlüssen mit Islamisten, Kommunisten und Rechtskonservativen. Auch diese Schulterschlüsse waren aber nicht willkürlich. Sie saßen auf der politischen Sozialisation wichtiger Schlüsselfiguren der BANGON-Partei auf sowie auf den Beziehungen Letzterer mit Persönlichkeiten der linken Szene. Das schlug sich auch im BANGON-Parteiprogramm nieder.

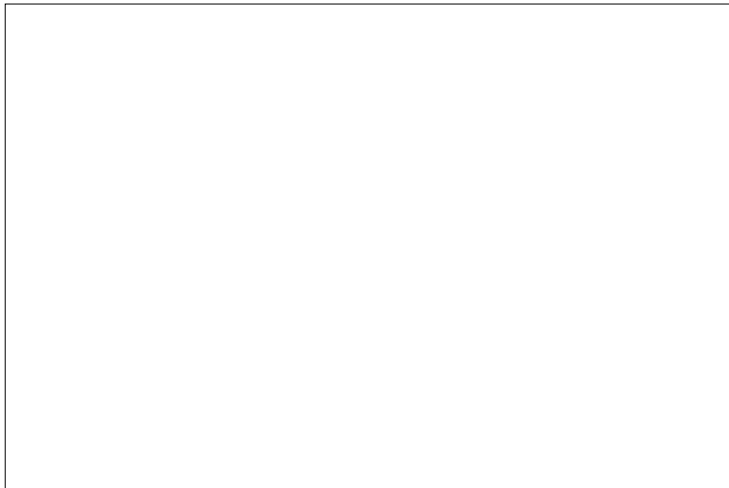
Auf der anderen Seite gab es auch Beziehungen zu Schlüsselfiguren der US-amerikanischen Christlichen Rechten, die für die Mobilisierung bestimmter Zielgruppen nützlich waren. Dabei konnten ultrarechte Schlagworte und Narrative in den Dienst einer linksprogressiven Politik und kontextuellen Theologie gestellt werden. Der Schulterschluss mit Mujahiddeen, „Prayer Warriors“ und marxistisch-leninistischen Gruppen machte neue Handlungsoptionen möglich. Dieses Subversionspotential ist in der Forschung wegen mangelnder Kontextualisierung pfingstlicher Artikulationen bislang unsichtbar geblieben.

Das nächste kontingente Schlüsselereignis war das abermalige Scheitern des Versuchs, einen pfingstlichen, von Villanueva geführten politischen Block zu bilden, um das, was als Status quo betrachtet wurde, zu verändern: die Niederlage von 2010. Diese führte zu einer Senatskandidatur, die neue Konflikte bewirkte. Diesmal kamen die größten Anfeindungen aus dem innersten Kreis der BANGON-Bewegung. Als Hauptantagonisten standen sich hier Eddie Villanueva und sein Sohn Joel gegenüber. Für Letzteren hatten sich inzwischen realistische Chancen auf eine eigene Senatorenkarriere ergeben, die auch mit seiner Nähe zur Regierungspartei verbunden waren (die ihrerseits CIBAC und seinem Vater geschuldet waren). Dabei standen ihm nun allerdings dieselben politischen Ambitionen seines Vaters im Weg, die auch seine Chancen ermöglicht hatten. Es kam zu einem Zerwürfnis zwischen Vater und Sohn, das sich auch auf weitere Teile der Pfingstbewegung niederschlug. Die Zentrifugalkräfte, die von Anfang an die Politik der pfingstlichen Schlüsselfiguren konstituiert hatten, sollten damit weiterhin bestehen bleiben. Auch wenn sie in immer neuen Verflechtungen zu Tage traten.

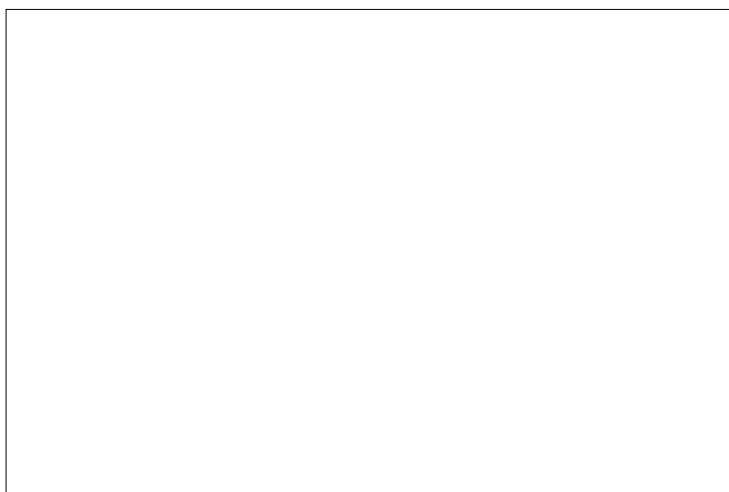
Nach den Ergebnissen des letzten Teils stellt sich die Frage: Welche Wirkungen hatten die beschriebenen Ereignisse jenseits der Manila-basierten landesweit einflussreichen Kreise? Wie wurde die Plausibilitätszunahme eines Transformationsauftrags der Kirche an der Gläubigenbasis abseits des Hauptstadtgroßraums rezipiert? Zur Erörterung dieser Fragestellung wird der nächste Teil der vorliegenden Arbeit den Blick auf die Pfingstbewegung einer verhältnismäßig unspektakulären Mittelstandsstadt richten: das südvisayanische Dumaguete.



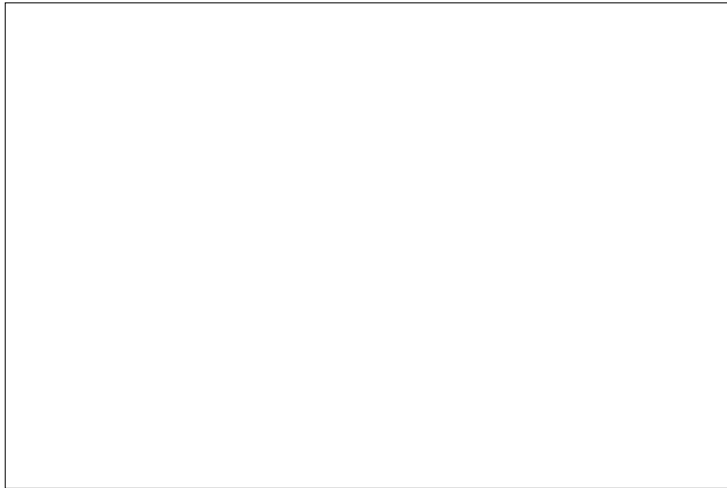
*Abbildung 5: BANGON-Wahlkampfstart, Menschenmasse entfaltet die bis dato größte philippinischen Flagge der Welt (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).*



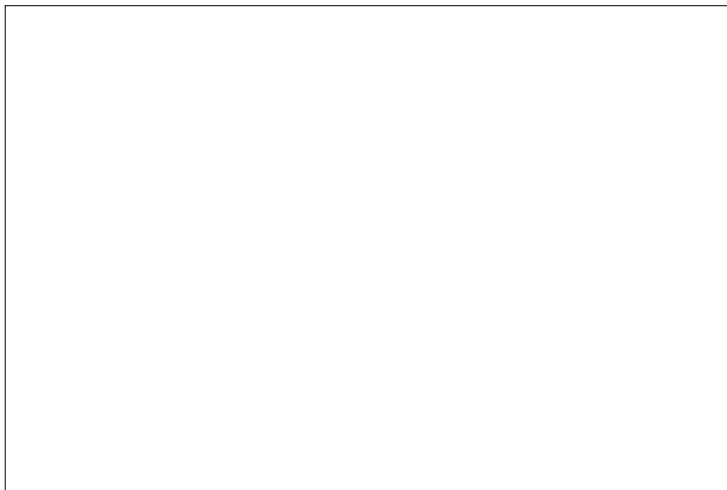
*Abbildung 6: Villanueva vollzieht das Fußwaschungsritual auf einer Wahlkampfveranstaltung als Zeichen seines „servant leadership“-Ansatzes (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).*



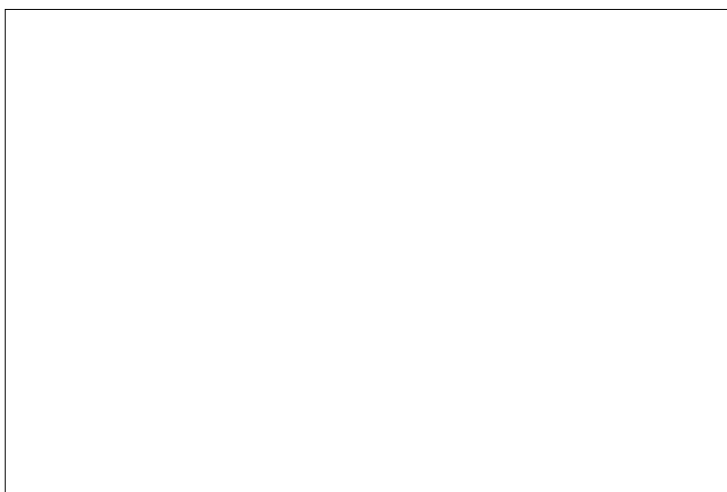
*Abbildung 7: Vertreter der muslimischen Community auf einer BANGON-Wahlkampfveranstaltung mit Israel Flagge. In der Mitte Villanueva, rechts Kata Inocencio (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).*



*Abbildung 8: Vertreter der muslimischen Community mit dem BANGON-Senatorenteam (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).*



*Abbildung 9: BANGON-Wahlkampfplakat mit Villanueva und Perfecto Yasay als Hauptkandidaten (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).*



*Abbildung 10: Villanueva mit BANGON-Gouverneurskandidat Nur Misuari. Links und Vertreterinnen der muslimischen Community (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).*



## Zweiter Teil: Pentekostale Politik in Dumaguete

Am 6. April 2012 fand im Hauptsitzungssaal des Rathausgebäudes von Dumaguete zum ersten Mal in der Geschichte der Stadt die Amtseinführung eines Stadtkaplans und Beamten für die Wiederherstellung von Moralwerten (*City Chaplain and Officer for Moral Revocery Program, MORPRO*) statt. Der neue Amtsinhaber war James Macahig, Pfingstpastor, Gründer der THE LORD'S CHURCH, lokaler Wahlkampfmanager der Villanueva-Kampagne von 2010, wichtiger Exponent einer pfingstlichen Gerechtigkeits- und Transformationstheologie und Vorsitzender der lokalen pfingstlichen Pastoralallianz GOSPEL MINISTERS' FELLOWSHIP (GMF). Mit der Einrichtung dieser Stelle löste der Bürgermeister Manuel „Chiquiting“ Sagarbarria das Versprechen ein, das er der Pastoralallianz im Gegenzug zur offiziellen Unterstützung seiner Bürgermeisterschaftskampagne gegeben hatte. Anwesend waren Pastoralallianzmitglieder und Sagarbarria, der mit einigen Stabsmitarbeitenden niederen Ranges die Kommunalpolitik repräsentierte. Aus anderen gesellschaftlichen Institutionen oder Religionsgemeinschaften war nur Oberstleutnant Andres Legaspi zugegen, ein charismatisch-mainlineprotestantischer Militärkaplan der UNITED CHURCH OF CHRIST IN THE PHILIPPINES (UCCP), unter dem Sagarbarria während seiner Ausbildung im RESERVE OFFICERS TRAINING CORPS (ROTC) gedient hatte und der seit 2010 enge Beziehungen zur Pastoralallianz GMF pflegte. Am Ende der Amtseinführung fand eine Segnungszeremonie für den Bürgermeister statt, bei der Legaspi sowie die anwesenden Pastoren und Pastorinnen Sagarbarria als Inhaber des höchsten kommunalpolitischen Amtes die Hände auflegten und für diesen beteten. Anschließend wurde in der lokalen Filiale der pfingstlichen VICTORY-ALL NATIONS eine weitere Zeremonie durchgeführt, die als „geistlicher Teil“ (*spiritual part*) bezeichnet wurde, und in der Macahig seine kirchliche Ordination zum Stadtkaplan erhielt. Offizielle Delegierte der mainlineprotestantischen Kirchen von Dumaguete oder Vertreter der römisch-katholischen Kirche, zu der die überwiegende Mehrheit der Stadtbevölkerung gehört, waren bei diesen Ereignissen ebenso wenig zugegen wie offizielle Delegierte der übrigen Religionsgemeinschaften und der Lokalpresse.

Fand Macahigs Vereidigung praktisch unter Ausschluss der Öffentlichkeit statt, nahm er wenige Monate später in seiner Funktion als Stadtkaplan und MORPRO-Beamter (*MORPRO Officer*) allerdings an einer politischen Großveranstaltung teil, die von der Provinzregierung ausgerichtet und als „Peace and Nationbuilding“-Veranstaltung deklariert wurde. Das *Interfaith Peace Blessing Festival* der Provinz Negros Oriental, das am 21. Juli 2012 vor über 8.500 Menschen im Sportstadion stattfand, war in Kooperation mit der UNIVERSAL PEACE

FEDERATION (UPF) organisiert worden.<sup>180</sup> Zugegen waren nicht nur die Inhaber der höchsten lokalpolitischen Ämter, der Gouverneur, der regionale Polizeichef und das regionale Tourismusministerium, sondern auch die Direktion der NEGROS ORIENTAL STATE UNIVERSITY, die höchsten Regionalrepräsentanten der römisch-katholischen Kirche und Delegierte einiger anderer Religionsgemeinschaften. Zu den Höhepunkten der Veranstaltung gehörte ein symbolischer Akt interreligiöser Verständigung (*water ceremony*), bei dem sieben Vertreter unterschiedlicher Religionsgemeinschaften Wasser in einen Kristallbehälter gossen und damit zum Ausdruck brachten, dass „die Wahrheit“ aus ihrer Sicht „in jeder einzelnen Religion und in unserer wesenhaften Einheit“ bestand (C. S. Yong 2012, 4).<sup>181</sup> An dieses Wasserritual schloss sich ein interreligiöses Gebet an.<sup>182</sup> Als Religionsvertreter traten neben James Macahig der sunnitische Imam Jamal T. Tiburon vom eigentlich schiitischen Dumaguete EKHWANOL MUSLIMIN ASSOCIATION ISLAMIC CENTER auf; Fr. Ronaldo E. Ablong, ein katholisch-charismatischer Priester der DIÖZESE DUMAGUETE CITY; Bischof Lucrecio A. Alaban von der Mindanao-basierten CAPITOL UNIVERSAL EVANGELICAL CHURCH; Bischof Elias T. Soria, Präsident der ASIAN CLERGY LEADERSHIP CONFERENCE und der mainlineprotestantische UCCP-Militärkaplan Legaspi (C. S. Yong 2012; C. S. Yong 2014; BizNews Asia und Wikipedia 2014).<sup>183</sup> Für lokale Exponenten des Fürbittennetzwerks INTERCESSORS (IFP) sowie

---

<sup>180</sup> Die UNIVERSAL PEACE FEDERATION (UPF) war eine Suborganisation der südkoreabasierten VEREINIGUNGSKIRCHE (UNIFICATION CHURCH, UC).

<sup>181</sup> Der offizielle UPF-Bericht lautete: „One remarkable part of the program was the Water Ceremony and Interreligious Prayer which followed. Seven representatives from different religious groups took part in gathering the water symbolized the truth in each religion and in our essential oneness. The representatives were: Imam Jamal T. Tiburon, Imam, Ekhwanol Muslimin Association, Islamic Center, Rev. Fr. Ronaldo E. Ablong, Diocese of Dumaguete City, Roman Catholic Church, Bishop Lucrecio A. Alaban, Capitol Universal Evangelical Church, Bp. Dr. Elias T. Soria, D.D., President, Asian Clergy Leadership Conference, Rev. James Macahig, Dumaguete City Chaplain, Chaplain Andres Legaspi. The ceremony was wonderful sight as they come together in showing the unity of religions“ (C. S. Yong 2012, 4)

<sup>182</sup> Ein weiterer Höhepunkt, der auch Aufschluss über die soziokulturelle Ausrichtung der veranstaltenden Institutionen gab, war die Massensegnung von knapp 3.000 verlobten und verheirateten Paaren. Diese ging mit einer Selbstverpflichtung zum traditionellen Familienverständnis einher, das in den Philippinen stark von der römisch-katholischen Moraltheologie geprägt ist und von den Teilnehmenden als wichtigster zivilgesellschaftlicher Beitrag erklärt wurde (C. S. Yong 2012; C. S. Yong 2014; BizNews Asia und Wikipedia 2014).

<sup>183</sup> Offizielle Vertreter der lokalen UCCP-Kirchen oder anderer Mitgliedskirchen des mainlineprotestantischen Nationalen Kirchenrats NCCP waren allerdings auch diesmal nicht anwesend. Den Grund dafür konnte der Verfasser nicht eruieren, weil die Anfragen nach einer offiziellen Stellungnahme der lokalen UCCP nicht beantwortet wurden. Während einige Informanten in Legaspi den Delegierten der UCCP der Provinz sahen, hatte dies laut persönlichen Gesprächen des Verfassers mit ranghohen UCCP-Funktionären allerdings mit der befreiungstheologischen Ausrichtung der SILLIMAN UNIVERSITY DIVINITY SCHOOL (SUDS) zu tun. Diese hat in der Provinz Negros Oriental und in Dumaguete eine lange Tradition und übt auch einen maßgeblichen Einfluss auf die beiden lokalen UCCP-Kirchen aus – die UCCP CITY CHURCH und die mitgliederstarke SILLIMAN CHURCH, die sich auf dem Campus der mainlineprotestantischen SILLIMAN UNIVERSITY (SU) befindet. Das Verhältnis zwischen befreiungstheologisch orientierten Kirchenleuten und dem philippinischen Militär AFP ist seit je her konfliktreich (vgl. Almaraz 1990). Dies gilt auch für die ostnegrensische UCCP-Synode im Allgemeinen, deren Mitglieder sich in der Menschenrechtspolitik und in den Friedensverhandlungen zwischen der kommunistischen

für die gesellschaftlich und politisch aktiven Pfingstkirchen von Dumaguete war die Amtseinführung Macahigs bereits ein Meilenstein gewesen. Seine Teilnahme am *Interfaith Peace Blessing Festival* feierten sie nun als ein „Vorpreschen“ in die Regierungsränge, dass sie der Realisierung ihrer Vision von „gesellschaftlicher Gerechtigkeit“ und „nationaler Transformation“ näherbringen würde.<sup>184</sup>

Auf Initiative Macahigs und in enger Zusammenarbeit mit Rosalio Macalipay, einem adventistischen Laienprediger und Direktor des städtischen DUMAGUETE CITY ANTI-DRUG COUNCIL, fand ein Jahr nach dem *Interfaith Peace Blessing Festival* ein drittes Ereignis statt, das als großer Erfolg für die Gerechtigkeits- und Transformationsrhetorik gefeiert wurde: Am 12. April 2014 wurden vier Pastoren und zwei Pastorinnen der Allianz als zusätzliche ehrenamtliche „Beamten und Beamtinnen für das städtische Programm zur Wiederherstellung moralischer Werte“ (*officers of the Moral Recovery Program, MORPRO-Officers*) vereidigt, deren Tätigkeitsbereich vor allem in der Antidrogen-Bildungsarbeit lag.

Im Gegensatz zu den Schlüsselfiguren, die hierin wichtige Etappensiege sahen, um durch die koordinierte Präsenz der Pastoralallianz auf der kommunalpolitischen Bühne nachhaltig zur Verbesserung der Gesellschaft beizutragen, deuteten andere Pfingstpastoren und -pastorinnen diese Ereignisse anders. In vertraulichen Gesprächen mit dem Verfasser sahen sie darin eine „Kooption“ (*cooption*) der Pfingstkirchen des Evangeliums durch die Politik. Besonders die Vereidigung der neuen MORPRO-Officers lasen sie als Indiz für das Ausmaß der Instrumentalisierung der lokalen Pfingstbewegung durch Bürgermeister Sagarbarria. Zwar respektierten sie das Engagement ihrer Kollegen und Kolleginnen, doch aus ihrer Sicht hätte Sagarbarria ausgebildete Sozialkräfte dafür einstellen und angemessen aus öffentlichen Mitteln bezahlen müssen. In dieser Auslagerung (*outsourcing*) auf ehrenamtliches Kirchenengagement sahen sie eher eine populistische Anti-Drogen-Kampagne des Bürgermeisters als eine Bekämpfung des Drogenkriminalitätsproblems, dessen Wurzeln in der ungerechten

---

Neuen Volksarmee NPA und der Regierung zu Gunsten der marxistisch-leninistischen Nationaldemokratischen Frontorganisation NDF engagieren. Zum politischen und sozioreligiösen Profil der Stadt siehe unten 4.3.

<sup>184</sup> In einem persönlichen Gespräch mit dem Verfasser bezeichnete der IFP Provinzkoordinator John Maynard dies mit der Metapher des *making inroads*, die häufig auch im militärischen Sprachgebrauch verwendet wird: „We’ve been praying a long time for inroads into the government. Because you know you got the eight pillars of society which is the family, the church, the government, uhm... education, business, science-technology, media, then arts, entertainment, sports and culture. So, looking for inroads into which of those, uhm... in order that the church can have an influence. But the government, they also... even if the government is one of the pillars, but they do have the hands on other pillars. Like the government runs schools, then taxes, that’s government run and it has to do with businesses. And they have DSWD which is, you know, helping families in trouble. You know, like if there’s an abused child, you go to the DSWD and they will... rescue the child. [...] So that gave us an inroad basically the government the whole thing, yeah.“ (Interview 81).

Ressourcenverteilung und der Perspektivenlosigkeit der Jugendlichen lagen. Auf der Pro- und Kontra-Seite wurde jeweils mit den Begriffen Gerechtigkeit und Transformation operiert, was zu einer heftigen Diskussion um inhaltliche Füllung und realpolitische Konkretisierung führte.

Wie verhalten sich kommunalpolitische Ereignisse wie diese zum aktuellen Forschungsstand? Sind sie ein plötzlicher Gesinnungswandel in der sozial- und institutionenpolitischen Haltung einer zuvor ausschließlich an Gebet, Bekehrung und übernatürlichen Wundern als Lösung für gesellschaftliche Probleme interessierten populistischen Bewegung? Liegt hier eine Instrumentalisierung durch „fundamentalistische Akteure“ mit (neo-)imperialer Agenda vor (Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996)? Inwiefern sind diese Ereignisse mit der Rezeption der im letzten Hauptteil untersuchten politischen Diskurse und theologischen Redefinitionen verbunden? Welche kontextuellen Bedingungen haben diese lokalen Ereignisse überhaupt möglich gemacht? Wer sind überhaupt die genannten Figuren? In welcher Beziehung stehen sie zum globalen und zum Manila-basierten Pentekostalismus? Kapitel 4 bietet zunächst einen Überblick über den Kontext der Stadt Dumaguete, anhand dessen diese Fragen behandelt werden, und zeichnet die wichtigsten Entwicklungen nach, die die Politik der lokalen Pentekostalen zwischen 2010 und 2013 bedingt haben. Kapitel 5 rekonstruiert die Geschichte der dumaguetenischen Pfingstbewegung von ihren Anfängen bis zur ersten Präsidentschaftskandidatur Villanuevas im Jahr 2004. Dies erfolgt nicht nur unter besonderer Berücksichtigung der theologischen Artikulations- und Plausibilisierungsformen, sondern auch des institutionenpolitischen Handelns und der identitätspolitischen Frontlinien, mit denen die ersten Gemeindegründungsehepaare das Politische zum Ausdruck brachten. In Kapitel 6 wird daraufhin die lokale Villanueva-Kampagne diskutiert, die einen wichtigen Wendepunkt in der Rede über Politik und Gesellschaft und in der institutionenpolitischen Praxis der Pfingstkirchen markiert. Kapitel 7 analysiert die ekklesiologischen, missiologischen und eschatologischen Lehren, die in Verbindung mit Villanuevas zweiter Kandidatur verbreitet wurden. Der Fokus liegt dabei auf Interviewpassagen zum Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft und zum Staat sowie zu Beurteilung der philippinischen Repräsentationsdemokratie. Kapitel 8 zeigt schließlich, wie die gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierungen zwischen 2010 und 2013 erstmalig zu einem koordinierten institutionenpolitischen Handeln der Pastoralallianz GMF führten und dadurch neue Dynamiken erzeugten, die sich auf die Struktur und auf die Politik der Pastoralallianz als Institution im Wahljahr 2013 auswirkten.

## 4. Dumaguete

Dumaguete liegt an der südöstlichen Küste der stiefelförmigen Insel Negros, der viertgrößten Insel des Landes, in der südlichen Mitte des philippinischen Archipels. Seit der Aufteilung der Insel in zwei Provinzen im Jahr 1890 ist sie die Hauptstadt der östlichen Provinz, Negros Oriental, die durch eine Gebirgskette und eine Sprachbarriere von der westlichen Provinz, Negros Occidental, getrennt ist. Zusammen mit den Inseln Cebu und Bohol, die auf dem Seeweg in weniger als eineinhalb Stunden von Dumaguete erreichbar sind, gehörte Negros Oriental bis 2015 zur Verwaltungseinheit Region VII/Central Visayas. Die Amtssprache in den Zentralvisayas ist vor allem Englisch, die Umgangssprache dagegen in erster Linie Cebuano/Bisayan. Tagalog/Filipino, die zweite offizielle Landessprache der Philippinen, wird hingegen nur von einem sehr geringen Teil der lokalen Bevölkerung gesprochen, der meist aus Manila-ausgebildeten Eliten besteht. Die westliche Hälfte der Insel, Negros Occidental, gehörte bis 2015 hingegen zur Region VI/Western Visayas. Hier wurde, wie in ganz Negros Occidental, hauptsächlich Hiligaynon/Ilonggo gesprochen (NSO, National Statistics Office 2012, 78).<sup>185</sup> Eineinhalb weitere Stunden Seeweg von Dumaguete entfernt liegt im Süden Mindanao, die zweitgrößte Hauptinsel der Archipels. Hier ist die meistgesprochene Sprache ebenfalls Bisayan. Die Folgen der politischen Unruhen, die ab den 1970er Jahren begannen, führten dazu, dass etliche Familien in den folgenden Dekaden von Mindanao nach Negros migrierten, um den immer wieder aufflammenden gewaltsamen sozialen und ethnoreligiösen Konflikten zu

---

<sup>185</sup> Im Jahr 2015 beschloss die Aquino-Administration, die beiden Provinzen zu einer gemischtsprachigen Region zusammenzulegen und somit eine neue achtzehnte Region namens Negros Island Region (Region XVIII) zu schaffen (Sabillo 2015; Rappler 2015; Bueza 2015; Abinales und Amoroso 2005). Die Folgen der Bildung einer neuen Ilonggo-Bisayan-sprachigen Region für Dumaguete sind noch nicht abzuschätzen. Es ist jedoch vorauszusehen, dass durch die stärkere Identifikation mit dem Wirtschaftszentrum Bacolod etliche Familien, die auf Grund der sprachlichen Nähe aus Mindanao nach Dumaguete migriert sind, eine neue ethno-linguistische (und, wenn sie dem Islam angehören, auch sozio-religiöse) Identität werden finden müssen. Zur Sozial-, Politik- und Kulturgeschichte von Negros Oriental und von Dumaguete gibt es bislang sehr wenige wissenschaftliche Veröffentlichungen. Das Standardwerk zu Negros Oriental ist nach wie vor das mehrbändige Werk der SU-Historikerin Caridad Aldecoa-Rodriguez, das in den 1980er Jahren von der TOYOTA FOUNDATION herausgegeben wurde (Aldecoa-Rodriguez 1983; Aldecoa-Rodriguez 1989a; Aldecoa-Rodriguez 1989c; Aldecoa-Rodriguez 1989b). Ein aktuellerer Aufsatz zum östlichen Teil der Insel Negros stammt vom SILLIMAN-Kirchengeschichtler und UCCP-Theologen Valentino T. Sitoy (Sitoy 2013). Zu Dumaguete gibt es neben einer knappen, für ein breiteres Publikum verfassten Monographie der bereits erwähnten Historikerin Caridad-Rodriguez nur eine unveröffentlichte Masterarbeit von Roslino Villamil, die ebenfalls am Historischen Seminar der SU entstanden ist. Diese befasst sich mit den politischen Entwicklungen von 1972-1992 (Aldecoa-Rodriguez 2001; Villamil 1994). Daneben gibt es eine Anzahl kleinerer Beiträge und Monographien zur Geschichte der SU und der Universitätskirche sowie mehrere unveröffentlichte Abschlussarbeiten zu Themen, die von Agrarentwicklung bis zu Stadtplanung und Sozialprävention reichen (Tiempo, Maslog, und Sitoy 1977; Jomao-as 2003; Cleope 2013; vgl. auch Polson und Pal 1956; Notohamidjojo und Boom 1963; Roh 1970; Calumpong 1972; A. P. Pal und Polson 1973; Ponteñila 1975; Rodriguez 1979; Krohn 1988; Mirasol 1997; Corotan 1998; Mascuñana 1998; Cleope 2002; Makil 2004; Helvoirt 2009; Alunan 2012). Zum Islam von Dumaguete oder von Negros Oriental liegen bislang gar keine Arbeiten vor. Die Angaben, die im Rahmen der vorliegenden Studie zusammengetragen wurden, stellen somit Pionierarbeit dar.

entkommen. In den 1990er Jahren erlebte Dumaguete einen beachtlichen Bevölkerungszuwachs. 2010 betrug die Bevölkerungszahl aller 30 *Barangays* (Ortsteilen) von Dumaguete 120.883.

#### 4.1. Politik

Die abgelegene, unfruchtbare Osthälfte von Negros war während der spanischen Kolonialisierung weder für Kolonialbeamte noch für Mönchsorden attraktiv. Diese ließen sich in der Regel auf den Nachbarinseln nieder und delegierten ihre Verwaltungs- und Pastoralaufgaben an einheimische Dorfeliten (*cabezas*). Erst die Eröffnung des Seehafens auf der Nachbarinsel Panay im Jahre 1855 löste eine Einwanderungswelle nach Negros aus und legte den Grundstein für einen raschen ökonomischen Aufschwung. Durch die Einführung neuer Technologien in der Zuckerproduktion stieg die Insel Negros binnen weniger Jahre zu einem der wichtigsten Zuckerrohrlieferanten des Landes Philippinen auf. Der Aufschwung begünstigte auch den Aufstieg spanischer und chinesischer Mestizen (*cacique*), diese sollten bald eine großgrundbesitzende Elite bilden. Charakteristisch für diesen Aufstieg war ihre ambivalente Beziehung zu spanischen Kolonialbeamten und zu landbesitzenden Mönchsorden, die teils konfliktgeladen, teils kooperativ war. Letzteres lag am lokalen Banditentum und an immer wieder neu aufflammende Kleinbauernrevolten (vgl. Billig 2003, 34; Sitoy 2013; Aldecoa-Rodriguez 1983).<sup>186</sup>

Von den einschneidenden Umbrüchen der philippinischen Geschichte war die ostnegrensische Hauptstadt immer direkt betroffen. Dennoch fanden die epochalen Machtwechsel in Dumaguete im Gegensatz zu anderen Teilen des Landes ohne großes Blutvergießen statt (Aldecoa-Rodriguez 2001, 48; Villamil 1994, 72). Der Grund dafür war ein spezifischer Pragmatismus, aufseiten der Oberschichten ebenso wie aufseiten der Mehrheitsbevölkerung, den es genauer in den Blick zu nehmen gilt.

##### 4.1.1. Von der Revolution bis zur US-Kolonisierung (1896-1901)

Das Verhältnis zu Manila, der Hauptstadt des Landes, war seit je her ein gespaltenes und ein meist dezidiert distanziertes. Als 1896 der philippinische Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien begann, boten die USA, die sich auf Grund der Ereignisse in Kuba ihrerseits mit Spanien im

---

<sup>186</sup> Im 19. Jahrhundert hatten in Negros Oriental, nicht anders als in anderen Teilen der Visayas und des Archipels, blutige Auseinandersetzungen zwischen millenarischen Bauernbewegungen auf der einen und Großgrundbesitzern und Kolonialbehörden auf der anderen Seite stattgefunden. Letztere kooperierten dabei keineswegs immer miteinander, sondern versuchten in ambivalenter Kollaboration mit kirchlichen Würdenträgern und Kolonialbeamten, Einzelakteure zu isolieren und sie zu kooptieren (Sitoy 2013; Aldecoa-Rodriguez 1983; Cullamar 1986; vgl. McCoy 1982; Kathy Nadeau 2002).

Krieg befanden, den Filipino Revolutionstruppen zunächst ihre Hilfe an. Mit einiger Verzögerung schlossen sich auch etliche negrensische Akteure, die meist liberal gesinnte Großgrundbesitzer waren und mehrheitlich aus dem westlichen Teil der Insel stammten, den nationalistischen Revolutionären an. Als die USA nach dem spanisch-amerikanischen Frieden von Paris<sup>187</sup> jedoch ihre eigenen Herrschaftsansprüche anmeldeten und der philippinisch-amerikanische Krieg ausbrach (1898-1901/1906), fügte sich Negros keineswegs der Linie Manilas. Zwar hielten sie am Bündnis mit den Nationalisten fest. Doch zugleich führten sie mit den USA Verhandlungsgespräche, die auf eine unabhängige negrensische Republik unter amerikanischem Protektorat zielten. Denn die negrensischen Eliten befürchteten, ihren Agrarbesitz mit den Manila-Tagalen teilen zu müssen, sobald diese an die Macht kämen. Im Hintergrund standen traditionelle ethnolinguistisch begründete Vorurteile, die zuvor auch schon dazu geführt hatten, dass antiklerikale Gesinnungen und Ressentiments gegen spanisch-katholische Geistliche einer pragmatischen Freundschaft mit einzelnen Priestern wichen und lokale Eliten der römisch-katholischen Religion die Treue hielten, statt sich der romfeindlichen Nationalkirchenbewegung der Manila-Revolutionen anzuschließen.<sup>188</sup> Erst als sich die USA in den Krieg einschalteten und deutlich wurde, dass die Spanier den Revolutionären unterlegen waren, änderte sich das, und negrensische Schlüsselfiguren, die der spanischen Krone die Treue hielten, gerieten in die Defensive (Aldecoa-Rodriguez 1983, 81–134; Sitoy 2013).

Das Bündnis, das für eine negrensische Republik unter US-Protektorat auftrat, erwies sich jedoch als ebenso prekär wie das nationalistische Bündnis. Es kam bald zum Bruch innerhalb der Negros-Koalition, weil der Bisayan-sprachige Osten nicht bereit war, den Juniorpartner für den potenteren Ilonggo-sprachigen Westen zu spielen. In der Überzeugung, dass es besser für die eigenen Interessen sei, wenn der Ostteil der Insel gänzlich unter US-amerikanischer Herrschaft stünde als unter einer Manila- oder Bacolod-basierten Filipino-Regierung mit US-Protektorat, gingen sie dazu über, die Errichtung kolonialer Verwaltungsstrukturen in der Provinzhauptstadt Dumaguete voranzutreiben. So ähnlich sah es auch die nicht-

---

<sup>187</sup> Mit dem Friedensabkommen von Paris wurde im Jahr 1898 der spanisch-amerikanische Krieg beendet, der sich zunächst an der Parteinahme der USA im kubanischen Unabhängigkeitskrieg zu Ungunsten Spaniens entzündet hatte. Neben der Aufgabe der Besitzansprüche Spaniens auf Guam und Puerto Rico sah der Friedensvertrag auch den Abtritt der philippinischen Inseln für 20 Millionen US-Dollar an die USA vor (Abinales und Amoroso 2005, 113; J. Smith 1994).

<sup>188</sup> Diese ging später in der IGLESIA FILIPINA INDEPENDIENTE (IFI) auf (Clifford 1969; Rancho 2000; Hermann 2013; Burlacioiu und Hermann 2012; Achútegui und Bernad 1961a; Achútegui und Bernad 1961b; Achútegui und Bernad 1968; Achútegui und Bernad 1971; Achútegui und Bernad 1972). Allerdings schlossen sie sich auch nicht der protestantischen Religion der US-amerikanischen Soldaten und Missionaren an.

großgrundbesitzende Bevölkerungsbasis, die die Vorurteile und das Misstrauen gegenüber den tagalogsprachigen Manila-Eliten teilte. Hinzu kam, dass die US-Kolonialisierung in Dumaguete von Beginn an das Gesicht pädagogisch und gesundheitspolitisch engagierter Presbyterianermissionare und -missionarinnen trug, deren Infrastruktur- und Bildungsprogramme etliche Unzufriedenheitspotentiale an der Basis erfolgreich beschwichtigten (Jomao-as 2003, 3–20; Aldecoa-Rodriguez 1983, 135–50; Aldecoa-Rodriguez 1989b, 187–218; vgl. Villamil 1994; Aldecoa-Rodriguez 2001). Dadurch sollte die US-Administration einerseits (Sozial-)Konflikte an der Bevölkerungsbasis eindämmen (was allerdings im Interesse der großgrundbesitzenden Eliten war), zugleich aber unterhalb der dünnen Top-Eliteschicht den neuen politischen Spielraum vergrößern, der zur Entstehung einer relativ breiten Mittelschicht in Dumaguete führen würde.

#### 4.1.2. Von der US-Kolonisierung bis zum Kriegsrecht (1901-1972)

Die Verflechtung von Kolonialisierung und US-presbyterianischer Mission sowie von Kolonialisierung und erfolgreichen Kooptionsversuchen der lokalpolitischen Eliten wird daran deutlich, dass im Zentrum sämtlicher Gesundheits-, Infrastruktur- und Bildungsprogramme die 1901 gegründete protestantische SILLIMAN UNIVERSITY (SU) stand. Diese war zuerst in der Trägerschaft der PRESBYTERIAN CHURCH, ab Mitte des 20. Jahrhunderts kam sie dann unter die UNITED CHURCH OF CHRIST IN THE PHILIPPINES (UCCP).<sup>189</sup> Die Kontakte der SU zu ressourcenstarken US-amerikanischen Institutionen und Organisationen ermöglichten einen stetigen Ausbau von Dumaguete, der für das Selbstverständnis der Stadt wesentlich wurde. Organisationen, die direkt mit der Presbyterianischen Kirche in Verbindung standen oder mit Partnerorganisationen kooperierten, die diese beerbten, spielten eine wichtige Rolle bei der

---

<sup>189</sup> Die UCCP verfügt auch heute noch über ständige Sitze in den wichtigsten Gremien der Universität. Sie ist das 1948 entstandene Produkt einer Vielzahl von Kirchenunionen, in denen zuvor schon die PRESBYTERIAN CHURCH der Philippinen aufgegangen war. Direkte Finanzierungsprogramme sowie die unmittelbare Einflussnahme des UCCP-Kirchenrats und seiner US-amerikanischen Partnerdenominationen wurden in den 1960er und 1970er Jahren theoretisch eingeschränkt. Im Hintergrund stand hier eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen der UCCP-Kirche und der SU, die mit dem innerprotestantischen Missions-, Paternalismus- und Kolonisierungsdiskurs zusammenhing, aber auch im Rückgriff auf die verfassungsrechtlich verankerte Trennung zwischen Kirche und Staat argumentiert wurde. Durch enge Kooperation mit Bildungsfonds, die seit den 1960er Jahren traditionell über den ÖRK vermittelt wurden, jedoch auch durch das Recht, Schlüsselpersonen im Präsidium, im Verwaltungsrat und im Universitätssenat zu platzieren, blieb die SU in der Trägerschaft und unter dem starken Einfluss der UCCP und ihren Partnerorganisationen (Tiempo, Maslog, und Sitoy 1977; Krohn 1988; vgl. Sitoy 1989; Sitoy 1997). Daraus ergaben sich einerseits internationale akademische und wirtschaftliche Partnerschaften, die sich positiv auf das Bildungsniveau der Stadt auswirkten und den Wettbewerb zwischen protestantischen und römisch-katholischen Bildungs- und Wissensproduktionsstätten um die kulturelle Hegemonie beförderte. Andererseits ermöglichten sie der protestantischen Minderheit der Stadt eine besondere Form von Identitätsbildung, die dem Protestantismus US-amerikanischer Prägung trotz konfessionsbedingter Spannungen mit der römisch-katholischen Kirche an der weniger gebildeten Bevölkerungsbasis einen großen Respekt verschaffte.



Einwerbung von Privatspenden, kirchlichen Zuwendungen (später USAID-Gelder), die den Bau von wichtigen Einrichtungen ermöglichten – etwa den Stadtmarkt, die Universitätsbibliothek und das spätere SU MEDICAL CENTER (heute eines der landesweit besten Krankenhäuser). Hinzu kam der Zugang zu moderneren Bildungskonzepten und anderen ideellen Ressourcen (Jomao-as 2003, 20; Aldecoa-Rodriguez 1989a, insbes. 122-164; Aldecoa-Rodriguez 1989b, insbes. 74-115; Aldecoa-Rodriguez 2001).

Insbesondere für die mittleren Bevölkerungsschichten öffneten diese Entwicklungen neue Optionen, um jenseits einer direkten Konfrontation mit den Großgrundbesitzenden die eigene sozioökonomische Lage zu verbessern und ihren gesellschaftlichen Einfluss zu erweitern. Dies wirkte sich auch auf religionspolitische Fragen aus. Denn aus dieser relativ sicheren Ausgangsposition heraus war es plausibel, trotz allen Ressentiments gegenüber den spanischen Mönchsorden und den durchweg römisch-katholischen Großgrundbesitzerfamilien (die anfangs mit ersteren kollaboriert hatten), die römisch-katholische Religion<sup>190</sup> beizubehalten, ohne auf das verzichten zu müssen, was der US-amerikanische Protestantismus in Dumaguete darstellte und SILLIMAN institutionell verkörperte. Dies waren Bildung, Zukunftsorientierung und Wohlstandswachstum, was bald mit den Schlagworten „Moderne“ und „Entwicklung“ verbunden wurde und im eigenen Regionalkontext das Gefühl einer kulturellen und ökonomischen Überlegenheit gab, analog zur globalen Stellung der Weltmacht USA.<sup>191</sup> So betrug der Bevölkerungsanteil, der sich nicht zur römisch-katholischen Kirche zählte, trotz offensichtlicher US-Protestantisierung der Stadt nie mehr als 10 % – selbst in den Hochzeiten protestantischer Missionserfolge zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Tiempo, Maslog, und Sitoy 1977; Jomao-as 2003; Aldecoa-Rodriguez 2001).

Dieser Pragmatismus stieß in Dumaguete kaum auf Widerspruch. Nur am intellektuellen Rand der Stadtgesellschaft, namentlich in der Universität SU und dort vorzugsweise an der SU DIVINITY SCHOOL (SUDS), gab es Kreise, die diese Haltung fundamental kritisierten. Hier fassten ab den 1930ern radikale marxistisch-leninistische Ideen Fuß (ab den späten 1960er Jahren auch maoistische), die auch religiös rationalisiert wurden. Aus diesen Kreisen kamen auch wichtige Figuren, die sich der kommunistischen Guerillaarmee HUKBALAP anschlossen, während der japanischen Besetzung das Rückgrat des antijapanischen Widerstands bildeten und

---

<sup>190</sup> Zu dieser Bezeichnung siehe unten, 4.3.

<sup>191</sup> In Teilen von Westnegros und von Luzon, wo die Frontlinien zwischen den Oberschichten und den übrigen Teilen der Bevölkerung viel stärker verhärtet waren, spielte Konversion zur „amerikanischen Religion“ eine größere Rolle an der Bevölkerungsbasis, auch wenn der römische Katholizismus in den Philippinen insgesamt betrachtet nie seinen Status als Religion der überwiegenden Mehrheit verlor (Kessler und Rüländ 2008, 30–86).

im Zweiten Weltkrieg an der Seite des US-philippinischen Militärbündnisses zur sogenannten „Befreiung Dumaguetes“ beitrugen. Entscheidende Unterstützung erhielten sie hierbei von der Stadtbevölkerung und von US-protestantischen Missionsfamilien. Die theologische Fakultät SUDS entwickelte sich zu einem bedeutenden Zentrum philippinischer Befreiungstheologie. Spätestens ab 1970 wurde die moderate politische Haltung der dumaguetenischen Bevölkerung in weiten Kreisen der Studierendenschaft als opportunistischer Verrat an den armen Massen bezeichnet und die Mittelschichten als Kollaborateure und Kollaborateurinnen (Mendoza 1999; Oracion 2001; vgl. Aldecoa-Rodriguez 1989b, 122; 187-18; Camba 2009; Quimpo 2016, 74–76; Tiempo, Maslog, und Sitoy 1977, 203; s. a. Villamil 1994; Aldecoa-Rodriguez 2001). Dies führte dazu, dass sich die städtische Bevölkerungsmehrheit zwar von radikalen politischen Ideen distanzierte. Ihre Trägerschichten wurden jedoch in Kontinuität zur HUKBALAP gesehen. Dies galt auch für jene Kreise, die sich der marxistisch-leninistisch-maoistischen Volksarmee NPA anschlossen, die in den 1960ern aus der HUKBALAP hervorgegangen war (Rodriguez 1979; Aldecoa-Rodriguez 1989c; Villamil 1994, 50–53; vgl. Cleope 2002).<sup>192</sup> In Verbindung mit der Pluralität und dem Bildungsniveau der städtischen Mittelschichten fungierten diese in der Kommunalpolitik als Gegengewicht zu einer allzu maßlosen politischen Willkür der Top-Eliten und ihrer „Cacique-Demokratie“ (B. R. Anderson 1988). Die Oberschichten von Dumaguete waren jedoch keiner ernsthaften Bedrohung ausgesetzt, anders als in einigen anderen Teilen der Provinz, in denen die Bevölkerungsbasis eher dazu neigte, an die Tradition millenarischer Bauernrevolten des 19. Jahrhunderts und an die HUKBALAP anzuschließen. So waren in Dumaguete bis 1971 die höchsten kommunalregierungspolitischen

---

<sup>192</sup> Die Nähe zwischen der kommunistischen Guerillabewegung und der Stadtbevölkerung, die durch eine gleichzeitige Anpassung an die Politik der amtierenden Machthabenden gekennzeichnet war, lässt sich vor allem mit dem taktischen Verhalten wichtiger philippinischer und US-amerikanischer Schlüsselpersonen der Stadt während des Zweiten Weltkriegs veranschaulichen. Bereits wenige Stunden nach dem Angriff auf Pearl Harbor forderte der US-amerikanische Presbyterianermissionar und SU-Präsident Arthur Carson seine Studierenden zur Rückkehr in ihre jeweiligen Heimatinseln und Herkunftsorte auf, während sich ein Großteil der Stadtbevölkerung zunächst in die Berge flüchtete. Als Dumaguete am 26. Mai 1942 von den japanischen Truppen erreicht wurde, fanden diese nur eine dezimierte Stadtbevölkerung und wenige Stadteliten vor. Nach anfänglicher Freundlichkeit, die das Ziel verfolgte, die Geflüchteten zur Wiederbevölkerung der Stadt zu bewegen, und nachdem die Besatzer ihr Hauptquartier in den SU-Gebäuden eingerichtet hatten, begannen sie den Bürgern und Bürgerinnen der Stadt damit zu drohen, alle leerstehenden Häuser zu zerstören, wenn sich die Stadt nicht wieder bevölkerte. Die Drohungen erreichten ihr Ziel, für die Zurückkehrenden begann jedoch eine knapp dreijährige Horrorherrschaft, die von Willkür und brutalem Vorgehen der japanischen Soldaten gegenüber der lokalen Bevölkerung gekennzeichnet war. Erst durch eine breite Allianzbildung gelang es, die japanische Besatzung zurückzuweisen. Hierzu schlossen sich weite Teile der mehrheitlich römisch-katholischen Bevölkerung von Dumaguete und der übrigen US-amerikanischen, SU-basierten Missionsfamilien (die es abgelehnt hatten, sich in die USA evakuieren zu lassen) mit der antijapanischen HUKBALAP-Guerilla (die sich später in die maoistisch-kommunistische Volksarmee NPA umbenannte) zusammen, um mit der US-Marine in einem militärischen Rükckeroberungsbündnis zu kooperieren. Das Ergebnis dieses Militärbündnisses war die Befreiung von Dumaguete von der japanischen Fremdherrschaft und die Rückkehr unter die Kolonialherrschaft der USA am 26. April 1945 (Villamil 1994, 50–54; Aldecoa-Rodriguez 1989c).

Ämter fest in den Händen großgrundbesitzender Politikdynastien und Agrarwirtschaftseliten, wie der mächtige Teves-Clan, die enge Verbindungen zur römisch-katholischen Kurie hatten.<sup>193</sup>

#### 4.1.3. Von der Marcos-Diktatur bis zum Forschungszeitraum (1972-2010)

Die regierungspolitische Vorherrschaft der dünnen großgrundbesitzenden Top-Eliteschicht, die sich auch mit der völkerrechtlichen Unabhängigkeit (1946) zunehmend konsolidierte, kam erst durch das diktatorische Regime Ferdinand Marcos in ernsthafte Bedrängnis. Sechs Jahre nachdem Präsident Marcos im September 1972 das Kriegsrecht verhängte, das die SU als „viertsubversivste“ Universität des Landes geschlossen hatte,<sup>194</sup> entthob der Staatspräsident den langjährigen Bürgermeister Jose Pro Teves (1953-1978) vom Amt und ersetzte ihn durch den Marcos-nahen KBL-Exponenten Lorenzo „Insong“ Maxino.<sup>195</sup> Der aus einer Gelehrtenfamilie stammende Bankmanager Maxino hatte sich früh dem Parteibündnis KILUSANG BAGONG LIPUNAN (KBL) angeschlossen, das Marcos 1978 für sein diktatorisches Einparteiensystem ins Leben gerufen hatte. Dass mit ihm der erste nicht-traditionelle, nicht aus einer großgrundbesitzenden Politikdynastie stammende Politiker das höchste kommunalpolitische Amt von Dumaguete erhielt, verdankte sich somit Marcos' Vetternwirtschaft und dessen klientelistischen Ernennungen. Teile der großgrundbesitzenden Politikdynastien, namentlich

---

<sup>193</sup> Diejenigen, die seit der völkerrechtlichen Unabhängigkeit des Landes das Bürgermeisteramt in Dumaguete innehatten, waren zwar durchweg überzeugte Mitglieder der römisch-katholischen Kirche und bis 2010 auch Alumni des römisch-katholischen ST. PAUL COLLEGE (Villamil 1994, 69–117; vgl. Aldecoa-Rodriguez 2001). Die wichtigsten Ausnahmen sind zum einen der Protestant Simeon Flores, der unmittelbar nach der US-amerikanischen Rückeroberung von Dumaguete, von Mai bis August 1945 als Bürgermeister amtierte, um dann von September 1945 bis April 1946 von Mariano „Tsila“ Perdices, der auch unter den Japanern als Bürgermeister amtiert hatte, abgelöst zu werden. Auf ihn folgte von 1946-1953 der Jurist Deogracias Teves Pinili (Aldecoa-Rodriguez 2001, v). Die andere Ausnahme ist der 2010 zum Bürgermeister gewählte Manuel Sagarbarria. Ein Fastfoodrestaurantkettenbesitzer, der dezidiert als SU-Alumnus auftrat, aus seinen unterkühlten Beziehungen mit den konservativen und traditionellen römisch-katholischen Eliten der Stadt keinen Hehl machte und unten genauer traktiert wird.

<sup>194</sup> Unter den Lehrenden und Studierenden, die im Zusammenhang mit der Kriegsrechtsverkündung kurzzeitig festgenommen wurden, waren auch hier vor allem Fakultätsmitglieder und Angehörige der befreiungstheologisch ausgerichteten SILLIMAN DIVINITY SCHOOL (vgl. Aldecoa-Rodriguez 1989b, 122; 187-18; Camba 2009; Quimpo 2016, 74–76; Tiempo, Maslog, und Sitoy 1977, 203; s. a. Villamil 1994; Aldecoa-Rodriguez 2001; Oracion 2001; Mendoza 1999)

<sup>195</sup> Die Familie Jose Pro Teves' soll eigenen Angaben nach innerhalb des Teves-Clans zwar zu den weniger wohlhabenden gehört haben, dennoch hatte Pro Teves die klassische Traditionspolitikerkarriere innerhalb der NACIONALISTA-Partei zurückgelegt und war vier Legislaturperioden im Bürgermeisteramt gewesen. Zuvor hatte er als langjähriger Vize-Bürgermeister an der Seite Mariano „Tsila“ Perdices gedient, dem großen Gegenspieler weiter Teile des Teves-Clans, der von 1941 bis 1945, also während der gesamten japanischen Besetzung, Bürgermeister war. Nach der Rückeroberung der Stadt durch die USA übernahm der protestantische Simeon Flores für die kurze Dauer von zwei Monaten das Bürgermeisteramt. Auf ihn folgte zuerst der Anwalt Deogracias Teves Pinili 1946-1953 und dann von 1953 bis 1978 Jose Pro Teves (Aldecoa-Rodriguez 2001, iv–v). Zur Entstehung der NACIONALISTA-Partei, ihrer Entwicklungsgeschichte und der damit verbundenen Bezeichnung des *trapo* – was für *traditional politician* steht (in Tagalog jedoch auch Schmutzklappen oder Dreckschlumpen bedeutet) – siehe den Überblick der philippinischen Politologin und Sozial- und Politikwissenschaftlerin Patricio Abinales und Donna Amoroso sowie die Arbeit des US-amerikanischen Politologen Mark Thompson (Abinales und Amoroso 2005; Thompson 1995; vgl. Wurfel 1988).

der ostnegrensische Provinzgouverneur Lorenzo Teves, der wiederum zwischen den Interessen der Landeliten (die traditionell von NACIONALISTA-Mitgliedern vertreten wurden) und den Interessen der Diktaturpartei KBL balancieren musste, ging zunächst eine taktische Allianz mit Maxino ein. Diese bestand weniger im traditionellen Austausch politischer und wirtschaftlicher Begünstigungen auf breiter Ebene, sondern eher in einem Burgfrieden, der konfliktfreie Politkoexistenz vorsah. Zeitgleich begann das großgrundbesitzende Establishment, neue traditionelle Politiker für die Rückkehr zu ihrem machtpolitischen Status quo ante Maxino vorzubereiten. Der meistversprechende Nachwuchspolitiker war Herminio „Baby“ Teves, ein Neffe Lorenzo Teves'. Als sich Anfang der 1980er Jahre Korruptionsvorwürfe gegen Maxino erhärteten, die unter anderem mit nicht ausgezahlten USAID-Geldern zusammenhingen,<sup>196</sup> schien für Lorenzo Teves die Zeit reif, sich offiziell von Maxino abzuwenden. Auf der anderen Seite begann Herminio Teves – die Gunst der Stunde nutzend – die Anti-Marcos-Opposition in Dumaguete zu organisieren, was damit endete, dass er sich 1984 offiziell dem nationsoffenen CORY AQUINO FOR PRESIDENT MOVEMENT anschloss. Seine Strategie sollte sich als erfolgreich erweisen: Als Aquino 1986 nach dem Volksaufstand von EDSA I an die Macht kam, erhielt Herminio „Baby“ Teves das Amt des Provinzgouverneurs und damit eine ausgezeichnete Position, um die kommunalpolitischen Personalentscheidungen und Dynamiken zu Gunsten der traditionellen Elitenkreise, aus denen er kam, zu beeinflussen (Villamil 1994, 81–99; Aldecoa-Rodriguez 1989b; Aldecoa-Rodriguez 2001).

Mit Blick auf die EDSA I Ereignisse vom Februar 1986, die zum Sturz des Marcos-Regimes führten, und auf die damit verbundene Neubesetzung der Bürgermeisterschaft, blieb es in Negros Oriental und Dumaguete ruhig.<sup>197</sup> Bis auf einige wenige Arbeitsstreiks waren die Tage der „EDSA Revolution“ vor allem dadurch gekennzeichnet, dass die Bevölkerung „besorgt [...] vor dem Radio saß, um die Entwicklungen in der Hauptstadt zu verfolgen“, weil „man

---

<sup>196</sup> Da USAID-Gelder in Dumaguete traditionell über Agenturen vermittelt wurden, die mit einflussreichen SILLIMAN-Persönlichkeiten in Beziehung standen, stellte diese Art von Korruptionsskandal eine andere Kategorie finanzieller Veruntreuung dar, als es bei Vorfällen der Fall war, die an Finanzvolumen und Zweckentfremdungsgrad durchaus vergleichbar waren und die in der Kommunalpolitik keine Seltenheit darstellten.

<sup>197</sup> Dies galt ungeachtet der Tatsache, dass vonseiten der marxistisch-leninistischen NDF, dem politischen Arm der verbotenen maoistischen CPP-Partei und ihres bewaffneten Arms NPA, konkrete Pläne für eine Regierungsübernahme in der gesamten ostnegrensischen Provinz vorlagen, an denen auch SU-Mitarbeitende teilhatten. Dass diese Pläne nicht realisiert wurden, lag vor allem an der Fehleinschätzung der NDF-Strategiespitzen, die 1986 zu einem Wahlboykott aufgerufen hatte. Als die Marcos-Opposition, die größtenteils aus traditionellen Politikern stammte und eng mit der römisch-katholischen Bischofskonferenz CBCP kooperierte, in Folge des Wahlbetrugs Marcos' zum zivilen Ungehorsam und zum Boykott Marcos-naher Banken, Geschäfte und Zeitungen aufrief und ihr infolge des Militärputsch eine Massenmobilisierung gelang, die zur sogenannten „People Power Revolution“ führte, fand sich die NDF von links „überholt“ (*outpaced*), strategielos und gelähmt (Abinales und Amoroso 2005, 223; vgl. Thompson 1995).

befürchtete, dass es zu einer blutigen Revolution“ kommen würde (Aldecoa-Rodriguez 1989b, 169).<sup>198</sup> Die Blitzwahlen (*Snap Elections*) von 1986 waren dank Marcos' Wahlmanipulation zunächst von der KBL gewonnen worden. Maxino war somit als Bürgermeister bestätigt worden. Nach dem weitgehend friedlichen Machtwechsel in Manila wurde er im März 1986 allerdings von der neuen Regierung abgesetzt. An seine Stelle wurde Efrén Quial III ernannt, ein Jurist und Bankmanager, der aus keiner großgrundbesitzenden Familie stammte, dafür aber ein Aquino-naher Exponent des PARTIDO DEMOKRATIKO PILIPINO-LAKAS NG BAYAN (PDP-LABAN) und ein guter Bekannter von Aquinos Innenminister, dem PDP-Laban Gründer Aquilino „Nene“ Pimentel (1986-1987), war. Wie Pimentel hatte sich Quial III während des Marcos-Regimes als dezidierter Marcos-Gegner einen Namen gemacht, weshalb Pimentel ihn Präsidentin Aquino auch mit Nachdruck empfahl (Villamil 1994, 84–110; vgl. Aldecoa-Rodriguez 2001; Aldecoa-Rodriguez 1989b). Dass erneut ein Bürgermeister an die Macht kam, der nicht zur traditionellen Politikelite gehörte, lag somit nicht an fairen demokratischen Wahlen, sondern an seinen einschlägigen Beziehungen (Villamil 1994, 100–107; Aldecoa-Rodriguez 1989b; Aldecoa-Rodriguez 2001).

Die Amtszeit Bürgermeisters Quial dauerte allerdings nicht lange. Nach Amtsübernahme erhielt er vom Innenminister die Aufgabe, sämtliche Vize-Bürgermeister und Stadträte der Provinz Negros Oriental zu ernennen. Dies brachte ihm etliche Feindschaften ein, die zusammen mit sicherheits- und finanzpolitischen Problemen, die Quial III von seiner Vorgängerregierung geerbt hatte, bewirkten, dass er keine zwölf Monate nach seiner Ernennung zurücktrat. An Quials Stelle ernannte Präsidentin Aquino Pilar Teves Raymond für den höchsten Posten der Kommunalpolitik. Diese war nicht nur eine persönliche Bekannte der Präsidentin, sie war auch die einzige Frau im Stadtrat und stand daher jenseits bestimmter Intrigen. Als Kompromisskandidatin wurde Teves Raymond so am 25. März 1987 ohne Zwischenfälle als Bürgermeisterin vereidigt.<sup>199</sup> Damit gelangte das höchste lokalpolitische Amt der Stadt zwar erstmalig in die Hände einer Frau, zugleich aber auch wieder zurück in die direkten Hände des Teves-Clans. Die Folge war, dass sich bald der Widerstand gegen Teves Raymond formierte. Der Versuch Teves Raymonds, sich eine eigene Unterstützungsbasis

---

<sup>198</sup> „Repercussion of the ‚EDSA Revolution‘ in Negros Oriental was manifested in the form of anxiety and tensions over developments in Manila. People listened to radio broadcasts hour after hour [...], anxious to find out if it would turn out into a bloody revolution“ (Aldecoa-Rodriguez 1989b, 169).

<sup>199</sup> Villamil merkt an, dass Teves Raymond zwar mit dem Wahlspruch, „If Cory can, why can't I?“, das höchste kommunalpolitische Amt in Dumaguete antrat, ihre politische Karriere allerdings ohne die jahrzehntelange Freundschaft, die Teves Raymond mit Corazon „Cory“ Aquino und der Familie der Präsidentin verband, undenkbar gewesen wäre (Villamil 1994, 108–9).

aufzubauen und sämtliche von Quial III vorgenommenen Entlassungen rückgängig zu machen, half ihr hierbei nicht. Hatte sie zuvor das Image der Kompromisskandidatin, wurde sie in der von Männern dominierten Lokalpolitik bald nur noch als politische Notlösung und Übergangskandidatin betrachtet. Zu den nächsten Kommunalwahlen, die 1988 stattfanden – die ersten formaldemokratisch freien Wahlen seit 1972 und die ersten Kommunalwahlen überhaupt seit 1980<sup>200</sup> –, trat Teves Raymond nicht mehr an (Villamil 1994, 108–11; Aldecoa-Rodriguez 1989b; Aldecoa-Rodriguez 2001). Die Bürgermeisterschaftskandidatur für das Parteiestablishment überließ sie Agustin Perdices. Der Ingenieur und Geschäftsmann, der eigentlich die meiste Zeit in Manila gelebt hatte und ein Politikneuling war, stammte aus einer traditionsreichen lokalen Parteipolitikerdynastie und war der Wunschkandidat der Aquino-Regierung. Dank dem Namen seines Vaters Mariano „Tsila“ Perdices – seinerseits ehemaliger langjähriger Bürgermeister von Dumaguete, Mitbegründer der CATHEDRAL CREDIT COOPERATIVE und Provinzgouverneur – gelang es dem sonst eher chancenarmen Agustin, eine funktionsfähige Parteimaschinerie auf die Beine zu stellen, die ihm zum Sieg verhalf. Seine Amtseinführung fand im Februar 1988 statt. Sie sollte den Beginn einer jahrzehntelangen Bürgermeisterschaft markieren, die ihn – abgesehen von einer dreijährigen Unterbrechung (1998-2001), weil Perdices wegen der Begrenzung des passiven Bürgermeisterwahlrechts eine Amtspause einlegen musste –, bis 2010 im Amt halten sollte.<sup>201</sup> Erst die erneut erreichte Höchstzahl aufeinanderfolgender Legislaturperioden zwang ihn, nach über zwanzigjähriger Bürgermeisterschaft in die Provinzregierung zu wechseln (Villamil 1994, 113; A. Pal und Partlow 2011; GMA News 2011).<sup>202</sup> Mit diesem Wechsel sollte nicht nur Perdices-Bürgermeisterschaft, sondern auch die letzte von traditionellen parteimaschinenbasierten Politikern dominierte Ära zu Ende gehen.

---

<sup>200</sup> Zwischen 1972 und 1987 hatte es auf kommunalpolitischer Ebene nur Ernennungen gegeben.

<sup>201</sup> Die Ausübung des Bürgermeisterschaftsamts ist in den Philippinen auf maximal drei dreijährige Amtsperioden begrenzt. Danach können die ausscheidenden Amtspersonen sich erst zur übernächsten Wahl, also nach dreijähriger Pause, wieder um die Bürgermeisterschaft bewerben. Während des dreijährigen Intermezzos der Bürgermeisterschaft Perdices' bekleidete der römisch-katholische Rechtsanwalt Felipe „Ipe“ Remollo von 1998-2001 das kommunalpolitische Spitzenamt (Aldecoa-Rodriguez 2001, v).

<sup>202</sup> Hier erhielt Perdices zwar lediglich die zweithöchste Stimmenanzahl (nach seinem 86-jährigen Mitbewerber Emilio Macias II, der ebenfalls ein alteingesessener Politikdynastiesprössling war) (zu Macias vgl. I. F. Pal 2016). Da Macias jedoch einen Monat nach dem Wahltag starb, fiel das Gouverneursmandat schließlich doch dem 76-jährigen Perdices zu. Erst als auch Perdices im Januar 2011 verstarb und der Gouverneurschaftsposten abermals vakant wurde, kam es zu der bislang unbekannteren Situation, dass ein einfacher Fischersohn, namentlich Roel Degamo, der 2010 in ein niederes Amt des Provinzrats gewählt worden war, auf Grund des ersten Sterbefalls jedoch per Nachrückverfahren zum Vize-Gouverneur gehoben wurde, nun das höchste politische Amt der Provinz erhielt (Francisco 2011; A. Pal und Partlow 2011; zu Macias vgl. I. F. Pal 2016).

Die Wahlen von 2010 stellten eine Zäsur in der Kommunalpolitik von Dumaguete dar. Als Bürgermeister ging Manuel „Chiquiting“ Sagarbarrias hervor, ein aus der freien Wirtschaft stammender Fastfoodkettenbesitzer und selbstbewusster SILLIMAN-Alumnus. Seinen Sieg verdankte der Politikneuling vor allem seinen Geschäftsbeziehungen und seiner Konzentration auf die nicht-agrarbasierte Wirtschaft beim Wahlkampf. Außerdem war er politische Bündnisse mit verschiedenen, bislang als zweitrangig betrachteten Interessengruppen von Dumaguete eingegangen. Unter diesen war die lokale evangelikale Pfingstbewegung, die von der Pastoralallianz GMF repräsentiert wurde, und die lokale islamische Community, auf die das übernächste Unterkapitel eingehen wird. Zu den lokalen Repräsentanten der römisch-katholischen Hierarchie hatte der anfangs chancenlose Kandidat Sagarbarria ungeachtet seiner nominellen römisch-katholischen Kirchenmitgliedschaft keine sonderlich guten Beziehungen. Auch stand sein Wahlsieg erst nach einer zweiten Stimmenausschüttung fest, was zu ernsthaften, bislang jedoch unbewiesenen Wahltäuschungsvorwürfen führte.<sup>203</sup> Mit Sagarbarria kam somit erneut ein nicht-traditioneller Politiker an das höchste kommunalpolitische Amt der Stadt. Neu war allerdings, dass dieser weder aus einer landbesitzenden Familie noch aus einer traditionellen Politikdynastie stammte und auch keine direkten Verbindungen zum Manila-Regierungspalast besaß.

#### 4.2. Wirtschaft und Bildung

Während die Ökonomie der übrigen Teile der östlichen Insel überwiegend auf exportorientierter industrieller Landwirtschaft basierte und auf eine jahrhundertlange Zuckerrohrtradition zurückblickte (Helvoirt 2009, 97–99), entwickelte sich Dumaguete schon ab dem frühen 20. Jahrhundert zu einem regionalen Bildungs- und Dienstleistungszentrum.<sup>204</sup> Dies lag nicht nur an den für Ackerbau unvorteilhaften Bodenbedingungen. Es lag vor allem am strategischen Ausbau des lokalen Schulwesens.

---

<sup>203</sup> Diese kamen allerdings weniger aus dem Lager von Sagarbarrias Hauptherausforderer Woodrow Maquiling, einem breit aufgestellten Geschäftsmann mit ausgezeichneten Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche und zur katholisch-charismatischen Erneuerungsbewegung von Dumaguete. Tatsächlich hatte Maquiling die Bürgermeisterschaftswahl zunächst gewonnen, auf Grund des sehr knappen Stimmenvorsprungs jedoch selbst die zweite Auszählung eingefordert, aus der dann mit einem Vorsprung von rund 50 Stimmen Sagarbarria als Sieger hervorging. Die Wahlmanipulationsvorwürfe kamen aus freien Wahlbeobachtungsgruppen der mittelständischen Bevölkerung und aus Intellektuellenkreisen, die sich auf ein Telefonat beriefen, das Sagarbarria mit Maquiling unmittelbar nach Bekanntwerden der ersten Wahlstimmenhochrechnungen geführt habe. Darin soll der hochverschuldete Geschäftsmann Maquiling Sagarbarria angeboten haben, diesem den Wahlsieg abzutreten, wenn er im Gegenzug Hilfe bei der Stabilisierung seiner Geschäfte und der Rückzahlung seiner Schulden erhalten würde. Dies geht aus vertraulichen Gesprächen mit Insidern der Szene hervor.

<sup>204</sup> Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass hier auf Grund der landwirtschaftlichen Bodenbedingungen eine weniger starke Ausrichtung auf monokulturellen Anbau möglich war als im reicheren westlichen Teil Negros' und in der westnegrensischen Hauptstadt Bacolod (Candeliña und Abregana 1988, 21–24).

Bis zur Wende zum 20. Jahrhundert waren die Bildungsmöglichkeiten für die lokale Bevölkerung sehr begrenzt. Alles, was über die zweijährige Schulpflicht für Jungen und eine einjährige für Mädchen an Schulen, die von augustinischen Mönchen betrieben wurden, hinausging, war nur den wenigen wohlhabenden Familien zugänglich, die in der Regel zur großgrundbesitzenden Eliteschicht gehörten.<sup>205</sup> Das änderte sich erst mit der Ankunft protestantischer Missionsorganisationen, die zusammen mit der US-amerikanischen Kolonialherrschaft um 1900 in die ostnegrensische Hauptstadt kamen, um von dort aus ihre Evangelisationsarbeit in den Visayas zu organisieren (Sitoy 2013; Aldecoa-Rodriguez 2001). Im Jahr 1901 gründete das US-presbyterianische Missionsehepaar Hibbard eine Missionsschule, die nach dem amerikanischen Philanthropen und Sponsor Horace B. Silliman SILLIMAN INSTITUTE genannt wurde (und mit ihrer Anerkennung als Privathochschule im Jahr 1938 die SU werden sollte). Als römisch-katholisches Pendant dazu entstand im Jahr 1904 die ST. PAUL SCHOOL (heute ST. PAUL UNIVERSITY), die von Ordensschwestern der CONGREGATIO SORORUM CARNUTENSIVM A SANCTO PAULO (Hospitalerinnen von Chartres) gegründet wurde. Während sich SILLIMAN, das über bessere internationale Kontakte und Ressourcen verfügte, zunehmend zum kulturellen Aushängeschild von Dumaguete entwickelte und dafür sorgte, dass die ostnegrensische Hauptstadt als presbyterianische Hochburg wahrgenommen wurde (obgleich die überwiegende Mehrheit römisch-katholisch blieb), gelang es ST. PAUL jedoch nie, mit SILLIMAN gleichzuziehen. Das Beispiel von SILLIMAN und ST. PAUL machte allerdings Schule. In den folgenden Dekaden entstanden weitere Privatuniversitäten und Fachschulen – etwa die 1946 entstandene FOUNDATION UNIVERSITY, die vom Juristen, SILLIMAN-Alumnus und ehemaligen Präsidenten der UNIVERSITY OF THE PHILIPPINES (UP) Vicente Guzman Sinco als dediziert konfessionsloses und säkular-liberale Alternative gegründet wurde – die Dumaguete zu einer ideologisch pluralen und landesweit anerkannten Bildungshauptstadt machten. Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert galt die Stadt somit als prestigeträchtiges Ziel für besser gestellte Familien, die an einem hohen Bildungsniveau interessiert waren und aus den mittleren und südlichen Inseln des Archipels kamen (Aldecoa-Rodriguez 1989b, 108–17).

Ab den späten 1970er Jahren sorgte der Ruf Dumaguetes als Bildungshauptstadt dafür, dass die Stadt zum attraktiven Wahlstandort für ausländische Studierende wurde, die aus Ländern wie Südkorea, Indonesien, Pakistan und Iran kamen und dort zu den höheren Mittelschichten

---

<sup>205</sup> Die Schulfächer waren dementsprechend auch christliche Dogmatik, Arithmetik, Lesen und Schreiben und spanische Geschichte (Aldecoa-Rodriguez 1989a, 121).



und unteren Oberschichten gehörten. Dumaguete bot ihnen eine qualitativ hochwertige englischsprachige Ausbildung, die als US-kompatibel wahrgenommen wurde und zu verhältnismäßig günstigen Studiengebühren und Lebensunterhaltungskosten erhältlich war. Die stetige Zuwanderung aus dem Ausland führte in Verbindung mit der Binnenmigration und der Stabilisierung der nationalpolitischen Verhältnisse nach 1989 zu einem starken Bevölkerungszuwachs, der in den 1990er Jahren einen Höhepunkt erreichte und sowohl die Herabsenkung des Durchschnittsalters der Stadtbevölkerung als auch die Pluralisierung der lokalen Gesellschaft zusätzlich vorantrieb. Zeitgleich transferierten immer mehr ostnegrensische Unternehmen ihren Firmensitz nach Dumaguete. Dies führte dazu, dass sich die Stadtökonomie auf den Einzelhandel und verstärkt auf die Bedürfnisse der jugendlichen Studierendenschaft ausrichtete (ILO 2010; Alunan 2012; Aldecoa-Rodriguez 2001). In den 2000er Jahren begannen schließlich auch verschiedene Outsourcing-Unternehmen (BPO-Firmen), Dumaguete als Wahlstandort zu entdecken. Unter ihnen waren global operierende US-amerikanische Firmen, wie SPI, TELETECH und QUALFON, die von den sehr guten Englischkenntnissen der jüngeren Bevölkerung bei gleichzeitig niedrigen Lohnkosten profitierten. Die Kommunalpolitik nutzte dies aus, um Dumaguete, neben der traditionellen Vermarktung als „Stadt der vornehmen Menschen“ (*city of the gentle people*<sup>206</sup>), konsequent als sicherheitspolitisch stabiles, ökonomisch aufstrebendes Bildungszentrum zu bewerben und weitere Investoren und Investorinnen anzulocken (vgl. Dumaguete 2014; Aldecoa-Rodriguez 2001, 82).<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> Dieser Titel soll auf den philippinischen Nationalhelden und Freiheitskämpfer José Rizal zurückgehen und dann von Dean C. Worcesters, dem späteren Innenminister der von der US-amerikanischen Kolonialmacht 1902 ernannten Philippinenkommission, zur Beschreibung der Stadt verwendet worden sein (Sitoy 2013, 167).

<sup>207</sup> Seit den 2000er Jahren wirbt die Stadt verstärkt damit, über einen expandierenden Arbeitsmarkt zu verfügen und jungen Akademikerinnen und Akademikern ökonomische Sicherheit bieten zu können. Allein die Firma QUALFON beschäftigte während der Feldforschung mit ihren beiden Call Centers 3.000 Angestellte in Dumaguete. Ihre im Jahr 2013 eröffnete zweite Niederlassung in Dumaguete City ging mit dem Versprechen einher, die Mitarbeitendenzahl zu verdoppeln (Qualfon 2015). Weil Unternehmen dieser Art ihren Hauptsitz jedoch meistens im Ausland haben, ist ihre volkswirtschaftliche Leistung begrenzt. Selbst ihr Beitrag im Ankurbeln des lokalen Einzelhandels- und Verbrauchsmarktes ist weitaus schwächer als allgemein vermutet (vgl. ILO 2010, 4; Helvoirt 2009, 89–90). Messwerte wie der größere Absatz und die höhere Zirkulation von Kaufgütern wie Mofas und Mobiltelefone, die als Index dafür gedeutet wurden, dass sich die reale Kaufkraft der Jugendlichen auf dem Einzelhandelsmarkt erhöht und als lokales Wirtschafts- und Wohlstandswachstum gedeutet werden, erwiesen sich als trügerisch. Denn die höhere Zirkulation von Mofas und Mobiltelefonen verdankte sich einem „Subventionsmodell“, das bei genauerem Blick aus Ratenzahlungsverträgen bestand, die wiederum auf Kooperationsvereinbarungen zwischen den genannten BPO-Firmen und lokalen Einzelhandelsunternehmen (mit Sitz in Manila oder gar im Ausland) basierten. Die Raten wurden daher direkt vom Lohn abgezogen, so dass den Jugendlichen wenig Mittel für Triebstoff und Telefonguthaben übrigblieben. Die Folge war, dass nicht wenige von ihnen Schulden bei Leihäusern und inoffiziellen Kreditgebern machten, die bei Zahlungsrückstand dann die Familien zur Verantwortung zogen, die zuvor gar nichts vom zwischenbetrieblich geregelten, kreditbedingten Lohnabzug wussten. Besonders verheerend war dies, da auf Grund der höheren Zirkulation von Mofas die Zahl der Verkehrsunfälle stieg, und die Jugendlichen krankheitsbedingt ihren Arbeitsplatz verloren, ohne die Raten des Mofas abbezahlt zu haben.

Im Vergleich zur Gesamtprovinz, die 2012 den achten Platz auf der Rangliste der ärmsten Provinzen des Landes belegte, war der wirtschaftliche Status der dumaguetenischen Bevölkerung somit sehr hoch.<sup>208</sup> Das vom hohen Bildungsstandard geprägte sozioökonomische Profil von Dumaguete, das dem Wettstreit um kulturelle Hegemonie zwischen protestantischen, katholischen und teils auch dezidiert nicht-religiösen Bildungseinrichtungen zu verdanken war, wurde zum wesentlichen Merkmal des Selbstbilds der lokalen Eliten. Es bestimmte auch die Entwicklung und das Selbstverständnis anderer Religionsgemeinschaften, die sich in Dumaguete zur Zeit der Feldforschung fest etabliert hatten.

### 4.3. Religion

Mit 93,2 % der Gesamtbevölkerung, die sich als römisch-katholisch bezeichneten, war das römisch-katholische Christentum zur Zeit der Feldforschung die „Religion“<sup>209</sup> der

---

<sup>208</sup> In der Rangliste der ärmsten Provinzen des Landes belegte Negros Oriental 2012 mit einem Gesamtbevölkerungsanteil von 43,9 %, der 2012 unterhalb der Armutsgrenze lebte, den achten von insgesamt 81 Plätzen (National Statistical Coordination Board 2013). In Dumaguete City waren es hingegen nur 6,5 %, die unter der Armutsgrenze lebten (NSCB, National Statistics Coordination Board 2014b). Als nächste folgten Sibulan mit 14,7 %, Bacong mit 18,5 %, Amlan 2,3 % und Valencia 20,5 % (NSCB, National Statistics Coordination Board 2014b). In Anlehnung an konsensfähige Definitionen von Armut, auf die sich auch das *National Statistic Coordination Board* bezieht, bemerkt die Sozialwissenschaftlerin Christl Kessler hierzu: „Diese Grenze ist in den Philippinen nicht wie in Europa relational definiert, sondern absolut. Wer dort unter der Armutsgrenze lebt, hat nicht genügend Einkommen, um die ‚minimum basic needs, food and non food‘ zu decken“ (Kessler 2011, 169; vgl. NSCB, National Statistics Coordination Board 2003). Im innerprovinziellen Vergleich zeichnet sich die Stadt somit durch eine geringe Armutsrate aus, die mit relativ hohen Gehältern und einer entsprechenden Mittelschicht einhergeht (Dumaguete 2003, Abb. 15–19; 33; NSCB, National Statistics Coordination Board 2014a; vgl. NSCB, National Statistics Coordination Board 2008). Regional betrachtet – etwa im Vergleich zu dem nahegelegenen Tacloban auf der Insel Bohol – liegt Dumaguete City jedoch unter dem Durchschnitt. Die Stadt wird als „3rd Class Income City“ eingestuft, deren jährliches Gesamteinkommen zwischen 240 bis 320 Millionen Pesos (PHP) liegt und woran sich in Anbetracht der ansteigenden Preise, ungeachtet der aufstrebenden Wirtschaft, mittelfristig betrachtet wenig ändern wird (ILO 2010, 4).

<sup>209</sup> Auf Grund der traditionellen kulturellen Hegemonie der römisch-katholischen Kirche und der innerprotestantischen und -evangelikalen Denominationspluralität wird in den Philippinen in der Regel nicht von „Konfessionen“, sondern von Religionen gesprochen. Dadurch kommt es sehr häufig vor, dass in Umfragen, die von sozialwissenschaftlichen Organisationen oder von Meinungsforschungsinstituten durchgeführt werden, Kirchen wie JIL, die philippinischen ASSEMBLIES (PGCAG), die FOURSQUARE oder die IGLESIA NI CRISTO (InC) als ebenso eigenständige Religionsoption wie die Bezeichnung „Baptists“ oder „Muslim“ vorgegeben werden. In der Vergangenheit hat dies zur Etablierung einer ideologischen Systematisierung der religiösen Einzelgruppen in den Philippinen geführt, die den Islam ebenso wie den Protestantismus gemeinsam als das Andere im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche stilisiert und worauf die einen (gemeint sind protestantische Einzelgruppen) damit reagierten, dass sie sich vehement von „dem Islam“ distanzieren. Andere unternahmen hingegen Versuche einer gegenhegemonialen Blockbildung, wie sie in den vorherigen Kapiteln thematisiert wurden. Angesichts des drohenden Relevanz- und Machtverlust der römisch-katholischen Kirche, der ab den 1970ern im Zusammenhang mit der Entstehung des heutigen Pentekostalismus steht, stellt der Religionsforscher Robert Reed fest, dass staatliche Zensuserhebungen ab den 1970er Jahren weitgehend darauf verzichtet haben, die Religionszugehörigkeit der philippinischen Bevölkerung zu messen. Ohne detailliert auf die Tatsache einzugehen, dass sich derartige Ängste im Fall des philippinischen Pentekostalismus als weitaus weniger begründet erwiesen haben, als dies etwa in Lateinamerika der Fall war, bietet der IGLESIA NI CRISTO-Experte Reed folgende Erklärung: „The Philippine census of 1970, which was the last to include detailed data on religion at provincial and national levels, listed 475,407 men, women and children in the indigenous Church of Christ (National Census and Statistics Office 1974:476) for an impressive accretion of 176 % in a single decade. Since that time the government has not gathered information on religious affiliation [...]. The Philippines government offers no explanation for this

überwiegenden Mehrheit in Dumaguete.<sup>210</sup> Von den über 111.000 Mitgliedern der römisch-katholischen Kirche, die 2010 in Dumaguete lebten, konnten etwa 2.000 den unterschiedlichen katholisch-charismatischen Gemeinschaften zugeordnet werden, die als Organisationen in Dumaguete erst in den 1990er Jahren sichtbar geworden waren. Diese waren zum einen COUPLES, die mit ihren über 1.500 Anhängerinnen und Anhängern (aufgeteilt in unterschiedlichen Flügeln und Suborganisationen) die größte katholisch-charismatische Gruppe darstellte.<sup>211</sup> Zum anderen waren es EL SHADDAI, ELIM und LIGAYAN NG PANGINOON, deren Mitgliederzahlen zwischen 50 und 120 lagen. Die übrigen knapp 7 % der Stadtbevölkerung gehörten den protestantischen und nicht-christlichen Religionen von Dumaguete an. Diese standen alle im Schatten einer soziokulturellen Vorherrschaft der römisch-katholischen Kirche. Im Lauf ihrer Etablierung im politischen und gesellschaftlichen Kontext von Dumaguete erschlossen sie sich jedoch eigene kulturelle, gesellschaftliche, ökonomische und politische Freiräume.

Die 7 %, die der römisch-katholischen Mehrheitsreligion gegenüberstanden, setzten sich einerseits aus den circa 120 unterschiedlich großen protestantischen Kirchen und Gruppen zusammen, die mit ihren insgesamt etwa 7.000 und 8.000<sup>212</sup> Anhängerinnen und Anhängern

---

glaring socio-cultural gap in almost all statistical handbooks, demographic publications, and national yearbooks released by the National Census and Statistics Office during the past three decades. Nevertheless, one may fairly surmise that the decision underlying the omission of religious data was made by either old guard politicians or entrenched bureaucrats who wish to camouflage the tremendous growth of the Iglesia ni Cristo at the expense of Catholicism and various Protestant organizations“ (Reed 2001, 572, 573 Fn. 24).

<sup>210</sup> Die folgenden statistischen Angaben beruhen auf dem neusten Zensus der Stadtverwaltung von Dumaguete (Dumaguete 2003), der allerdings aus dem Jahr 2003 stammt sowie auf eigenen quantitativen Datenerhebungen zu Gründungsjahr, Mitgliederzahl und sozioökonomischer Zusammensetzung beruht, die 2013/2014 anhand von Fragebögen in sämtliche religiöse Gemeinden ermittelt wurden.

<sup>211</sup> So sämtliche Interviews mit den Leitern der genannten Gruppen. In diese Zeit fällt auch die von der CBCP gegründete PARISH CONVENTION FOR CHARISMATIC RENEWAL. Bezeichnenderweise verwiesen alle katholisch-pentekostale Befragte auf ihre „Ältesten“, wenn sie nach der lokalen Entstehungsgeschichte ihrer charismatischen Gemeinschaften gefragt werden. Diese beschrieben die Historie der eigenen lokalen Gruppe alle entlang eines Narrativs, dass mit der Gründung der jeweiligen Gemeinschaft in Manila in den 1980er Jahre begann und dann einen plötzlichen Sprung in das Jahr 1993 machte, als die „Geisteserneuerung“ auf Betreiben der lokalen römisch-katholischen Hierarchie Leiter nach Dumaguete kam. Bei genauerem Nachfragen stellte sich heraus, dass bereits in den 1980er Jahren charismatische Gläubige in Gemeinschaften eingebunden waren, wie es etwa bei dem lokalen EL SHADDAI der Fall war, dessen lokale Anfänge im Jahr 1986 liegen. Ähnlich verhielt es sich auch mit Blick auf die COUPLES, die aus dem charismatischen Tagungsprogramm namens CHRISTIAN LIFE entstand, das bereits 1992 in Zamboanguita angeboten wurde (pers. Mitt. 1410u). Daneben gab es noch einige kleinere katholisch-charismatische Gemeinschaften, die aus Spaltungen und Hauskreisen entstanden waren. Genauere Angaben konnten jedoch nicht in Erfahrung gebracht werden. Auch die Frage, ob es in den Anfangsjahren der charismatischen Erneuerung in der Diözese von Dumaguete Interaktionen mit protestantischen Pfingstgruppen gegeben habe, wurde von den Hauptleitern im Gegensatz zu älteren Mitgliedern grundsätzlich negativ beantwortet (pers. Mitt. 1410o; 1410u; 9004; 9005; vgl. 5.3).

<sup>212</sup> Genauere Daten sind nicht vorhanden, zum einen wegen der allgemeinen Schwierigkeit, zuverlässige statistische Angaben zu erhalten, da die Leiterinnen und Leiter neuerer Kirchen gerne triumphalistische Schätzungen angeben (vgl. Haustein 2011a, 533–39), und zum anderen wegen der starken Fluktuation und der

6 % der Stadtbevölkerung ausmachten. Zu diesen werden – wie im allgemeinen philippinischen Diskurs üblich – neben baptistischen, pfingstlichen und koreanisch-presbyterianischen<sup>213</sup> Kirchen auch die unabhängigen katholischen Kirchen gezählt. Das übrige 1 % bestand hingegen vor allem aus Mitgliedern der muslimischen und buddhistischen Community.<sup>214</sup>

#### 4.3.1. Protestantismus und Evangelikalismus

Die Entstehung des lokalen Protestantismus in Dumaguete ist eng mit der US-amerikanischen Kolonialisierung verbunden, die sich maßgeblich – wenn auch nicht reibungslos – auf die Arbeit von protestantischen Missionsorganisationen stützte. Um allzu große Rivalitäten zu vermeiden, teilten die Vertreter der wichtigsten Missionsorganisationen die Kolonie in Missionsbezirke auf (*comity agreements*). Negros Oriental und die Nachbarinsel Cebu wurden der PRESBYTERIAN CHURCH zugeteilt, während die Anrainerbezirke, Negros Occidental und das südlich gelegene Mindanao als Territorium der CONVENTION BAPTISTS, der CHRISTIAN MISSIONARY ALLIANCE und der CONGREGATIONALISTS (die dem AMERICAN BOARD OF COMMISSIONERS FOR FOREIGN MISSIONS vorstanden) erklärt wurden (Sitoy 1989, vi).

Die ersten unregelmäßig protestantischen Sonntagsgottesdienste begannen in Dumaguete ab 1903 und richteten sich daher vor allem an englischsprachige presbyterianische Missions-, Lehr-, Militär- und Kolonialverwaltungskräfte. Bald darauf fanden Gottesdienste statt, die in den regulären Unterrichtsablauf des SILLIMAN INSTITUTE integriert waren. Die Gründung der ersten PRESBYTERIAN CHURCH OF DUMAGUETE (später DUMAGUETE EVANGELICAL CHURCH) erfolgte 1911 und basierte auf einigen Bekehrungen, die vor allem die Familienmitglieder von Jugendlichen betrafen, die in SILLIMAN zur Schule gingen. Die grundsätzlich englischsprachigen Gottesdienstbesuchenden schlossen sowohl Teile der Stadtbevölkerung (*townspeople*) als auch die SILLIMAN Community ein. Nach Differenzen, die mit der Gottesdienstsprache zu tun hatten, wurde die STUDENT CHURCH gegründet, die ab 1916 ihre regelmäßigen Gottesdienste auf dem SILLIMAN-Campus durchführte und schließlich die SILLIMAN UNIVERSITY CHURCH werden sollte. Hier orientierte sich der Gottesdienst an der US-Kirchenkultur, während die DUMAGUETE EVANGELICAL CHURCH (ab den 1940er UCCP CITY

---

Mehrfachmitgliedschaften, die in Dumaguete sehr häufig anzutreffen waren.

<sup>213</sup> Zur südkoreanischen Community in Dumaguete siehe die Arbeiten der philippinischen Kulturwissenschaftlerin Lorna Makil (Makil 2004).

<sup>214</sup> Weitere Religionsgemeinschaften, die in den philippinischen Religionszugehörigkeitserhebungen in der Regel unter „Sonstige“ (*other religions*) subsummiert werden, sind Hinduismus, Judentum, sogenannte Naturreligionen oder aber Personen, die sich als nicht-religiös bezeichneten. Die Anzahl der Mitglieder dieser Gruppen ist jedoch so niedrig, dass sie als statistisch irrelevant gelten (vgl. National Statistics Office 2011, 24–25).

CHURCH) stärker auf die Anliegen der Einheimischen einzugehen versuchte (Jomao-as 2003, 1–20; SU 2016).

Damit war die protestantische Kirchenlandschaft von Dumaguete durchweg presbyterianisch. Eine erste Pluralisierungsphase begann in den 1950er Jahren, nachdem die Comity-Vereinbarungen ungültig geworden waren. In Konkurrenz zur PRESBYTERIAN CHURCH, die seit 1948 der Kirchenunion UNITED CHURCH OF CHRIST IN THE PHILIPPINES (UCCP) beigetreten war,<sup>215</sup> begannen zunächst baptistische Missionen, Ostnegros zu „evangelisieren“ (Sitoy 1989; Sitoy 1997; vgl. Jomao-as 2003; Cunningham 2003).<sup>216</sup> Im Nachgang zur Auflösung der Comity-Vereinbarungen begannen auch die ersten zaghaften ökumenischen Beziehungen zwischen Schlüsselfiguren der lokalen UCCP und der römisch-katholischen Kirche. Diese hingen stark mit dem antifundamentalistischen und progressiven Selbstanspruch der SU und ihrer theologischen Fakultät zusammen – wobei die Universitätskirche stets eine Vorreiterrolle einnahm. Zugleich stellte sie aber auch eine Reaktion gegen den landesweiten Mitgliederverlust an neuere konservative evangelikalen Denominationen dar. Ab den späten 1960er Jahren begann die Universitätskirche, offiziell ökumenische Projekte und Gottesdienste mit der römisch-katholischen Kirche voranzutreiben – lange bevor derartige Beziehungen auf nationaler Ebene denkbar waren (Jomao-as 2003, 116–32).<sup>217</sup> An der Basis der UCCP-

---

<sup>215</sup> Der Gründung der UCCP gingen etliche andere Kirchenunionen voraus. Eine knappe Übersicht bietet der nordamerikanische römisch-katholische Historiker David E. Gardiner (Gardinier 2002).

<sup>216</sup> Zur komplexen (Missions-)Geschichte des Protestantismus in den Philippinen siehe die Arbeiten des UCCP-Historikers und in Dumaguete basierten SU-Theologen Valentino Sitoy (Sitoy 1989; Sitoy 1992; Sitoy 1997). Zur frühen protestantischen Mission ist vor allem auf die Arbeit des US-amerikanischen methodistischen Historikers Kenton Clymer zu verweisen, die allerdings vor allem die Nordinsel Luzon in den Blick nimmt (Clymer 1986; s. a. Cunningham 2003; L. S. Woods 2002; Jones 2003; Howell 2008; Harris 2011). Von den wenigen Arbeiten, die sich eigens mit dem Protestantismus in Dumaguete befassen, ist hier vor allem die Monographie von Regan Jomao-As zur SILLIMAN CHURCH zu nennen (Jomao-as 2003). Die katholische Nationalkirchenbewegung, die im Kontext der philippinischen Revolution und des philippinisch-amerikanischen Krieges stark expandierte und später in der unabhängigen katholischen IFP aufging (und deren Anliegen ab den 1950er Jahren in der InC eine neue institutionelle Trägerin fand), blieb in Dumaguete bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts relativ bedeutungslos. Dies war nicht zuletzt auch eine Folge des bereits beschriebenen religionspolitischen Pragmatismus der Dumaguete-Revolutionärs und der persönlichen Freundschaften zwischen Letzteren mit romtreuen Priestern (vgl. Sitoy 2013; Aldecoa-Rodriguez 1983; Aldecoa-Rodriguez 2001).

<sup>217</sup> Auf nationaler Ebene wurde erst viel später von Ökumene zwischen römisch-katholischen und protestantischen Christen gesprochen, als das ZWEITE VATIKANISCHEN KONZIL und die charismatische Erneuerung in den 1970er Jahren begannen, ihre Wirkung zu zeigen. Ab den späten 1980er Jahren pendelte sich die protestantisch-römisch-katholische Ökumene dann vor allem auf mäßig distanzierte Beziehungen ein, die auf jene protestantische Mainlinekirchen, die dem NCCP und der Bischofskonferenz CBCP angehörten, beschränkt blieben. Vor dem Hintergrund, dass Ökumene in den Philippinen der 1960er Jahren somit ausschließlich Kooperationen zwischen mainlineprotestantischen Denominationen und der unabhängigen katholischen IFI bedeutete, besitzen diese frühen ökumenischen Beziehungen in Dumaguete Pioniercharakter (Jomao-as 2003, 116–32; vgl. Sitoy 1989). Die ökumenischen Beziehungen zwischen mainlineprotestantischen Kirchen und IFI gipfelten in der Gründung des mainlineprotestantischen NCCP, entgegen weitverbreiteter Narrative innerhalb progressiver Mainlinekirchenkreise verdankten sie sich jedoch weniger einem abstrakten Einheitsideal. Vielmehr waren sie die Reaktion auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Frontbildung gegenüber konservativeren evangelikalen und pfingstlichen Denomination, die nach Ende des Zweiten Weltkriegs und nach der Schließung Chinas für christliche

Stadtkirche und der übrigen lokalen Bevölkerung blieben die traditionellen Ressentiments zwischen katholischen und evangelischen Kirchenmitgliedern allerdings erhalten. Dennoch, wenn Dumagueteñas und Dumagueteños auf Menschen aus ländlicheren Ortschaften trafen, gaben sie sich in der Regel als religionstolerant und kosmopolitisch. So bedingten sich religiöse und ideologische Pluralität und (kirchen-)politischer Pragmatismus gegenseitig.

Ab Mitte der 1970er Jahren entstanden dann die ersten lokalen Pfingstkirchen. Sie unterschieden sich von den übrigen protestantischen Kirchen vor allem dadurch, dass sie in ihrer Verkündigung körperliche Heilung betonten und großen Wert auf erfahrungsbezogene Gottesdienste sowie auf spontanere Liturgie- und Predigtformen legten. In den 1980er Jahren begannen Spaltungen, Tochtergründungen und Fusionen dieser neusten Kirchen, sich auch auf die übrigen protestantischen Gemeinschaften auszuwirken. Zusammen mit den Migrationsbewegungen der 1990er Jahre führte der gegenseitige Einfluss zwischen Traditionskirchen und neueren evangelikalen Kirchen zu einem regelrechten Boom von Pfingstkirchenneugründungen. Damit erreichte der lokale Protestantismus jenen institutionellen Pluralisierungs- und Differenzierungsgrad, der die Kirchenlandschaft von Dumaguete auch während der Zeit der Feldforschung noch kennzeichnete und nun genauer dargelegt werden soll.

Die beiden (tendenziell eher presbyterianischen) mainlineprotestantischen UCCP-Kirchen – die Universitätskirche SILLIMAN CHURCH und die UCCP-Stadtkirche – stellten auch zur Zeit der Feldforschung die größte gegenhegemoniale Kraft zum römischen Katholizismus in Dumaguete dar. Mit ihren insgesamt rund 2.200 Anhängerinnen und Anhänger war die Identität dieser Gruppe am stärksten von einer Abgrenzung zu den 120 protestantischen Gemeinden und kirchenübergreifenden Organisationen geprägt. Mit ihnen teilten Letztere das gleiche evangelisch-evangelikale (*evangelical*) Erbe und den Anspruch, den großen evangelikalen Traditionsreichtum der Stadt am authentischsten zu verkörpern. Die Leitungen dieser älteren Kirchen (Mainlineprotestantismus) vertraten eine vergleichsweise liberale Theologie, die teilweise dezidiert befreiungstheologische Akzente setzte, sich jedoch durchweg als evangelikal verstand. Um einige UCCP-Schlüsselfiguren und an der breiten Gläubigenbasis gab es jedoch auch eine starke mainlineprotestantische Strömung, die einen konservativeren Evangelikalismus vertrat.<sup>218</sup>

---

Missionsorganisationen, ins Land strömten und beachtliche Bekehrungserfolge auch unter den Mitgliedern der mainlineprotestantischen Kirchen verzeichneten (vgl. Gardinier 2002; Cunningham 2003; Elwood 1968).

<sup>218</sup> Gegen die insbesondere in der deutschsprachigen Forschung weitverbreitete Auffassung, dass evangelikal immer als Antithese zu liberal und/oder politisch linksorientiert zu verstehen sei, soll hier lediglich auf die

Die übrigen protestantischen Kirchen definierten sich größtenteils über eine konservative baptistisch-evangelikale Theologie. Hier begann ab den 1980er Jahren ein pentekostales Profil erkennbar zu werden, worauf noch genauer einzugehen ist (vgl. 5.2). An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass die pentekostalen Teile, die innerhalb der evangelikalen Gemeinden organisiert waren, die aus presbyterianischen oder baptistischen Missionen hervorgegangen waren, insgesamt circa 2.100 Erwachsene umfassten. Hierzu zählten auch etliche charismatische UCCP-Mitglieder, die teilweise in Verbindung mit nicht-charismatischen UCCP-Mitgliedern, teilweise im Konflikt mit ihnen, einen konservativeren Evangelikalismus forderten. Mainlineprotestantische Pentekostale traten in der Öffentlichkeit allerdings selten als eigene Gruppe in Erscheinung. Die charismatisch-baptistischen und charismatisch-mainlinekirchlichen Gläubigen waren somit institutionell gesprochen das protestantische Pendant der charismatischen Erneuerung innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Der wesentliche Unterschied bestand jedoch darin, dass Letztere ab 1990 im Rahmen der offiziellen lokalen katholisch-charismatischen Erneuerung auftraten, die von der Bischofskonferenz CBCP gefördert wurde. Mit relativem Erfolg gelang es der katholischen Hierarchie damit zu verhindern, dass charismatische Gläubige ihre Spiritualität außerhalb der traditionellen Kirchenstrukturen praktizierten. Diesen Pentekostalen stand ein weiterer Block gegenüber, der aus 60 evangelikal-pfingstlichen Kirchen und kirchenübergreifenden Organisationen zusammengesetzt war, die mehrheitlich von einheimischen Missionaren und Missionarinnen gegründet worden waren. Die circa 3.500 Pfingstkirchenmitglieder waren allerdings entweder mit älteren (sogenannten klassischen) Pfingstdenominationen affiliert (vgl. 2.1.), oder sie verstanden sich als institutionell unabhängig. Die Größe der evangelikalen Pfingstgemeinden reichte von 20 bis 800 Gottesdienstbesuchenden, wobei der Durchschnitt bei 40 bis 80 lag.

Der Großteil der Leiter und Leiterinnen dieser Pfingstkirchen und -übergreifenden Organisationen war zur Zeit der Feldaufenthalte in der Pastoralallianz GOSPEL MINISTERS' FELLOWSHIP (GMF) organisiert. Diese war ein loses Netzwerk, offiziell bestehend aus 40 Kirchen, das hauptsächlich durch unterschiedlich stark besuchte wöchentliche Treffen aufrechterhalten wurde. An der Spitze der Pastoralallianz stand ein Vorstand, der alle ein bis zwei Jahre von den anwesenden Pfingstkirchenleitungen gewählt wurde und dessen Aufgabe

---

Dissertation des emeritierten SUDS-Dekans Everett Mendoza verwiesen werden, die zu den ersten Entwürfen einer protestantischen philippinischen Befreiungstheologie gehört und nicht nur den Titel *Radical and Evangelical* trägt, sondern durchweg auch im Rückgriff auf das evangelikale Erbe der UCCP argumentiert (Mendoza 1999; vgl. auch Oracion 2001; Orevillo-Montenegro 2006). Neueste Forschungsarbeiten haben allerdings auch mit Blick auf den nordamerikanischen Evangelikalismus das Binar „Evangelical“ versus „Mainline“ in Frage gestellt und eine differenziertere Beschreibung vorgeschlagen (z. B. Swartz 2008; Swartz 2012).

darin bestand, gemeinsame Projekte zu koordinieren und die Agenda der Alliantreffen festzulegen. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal, das die Mitglieder der Allianz einte, war somit vor allem institutionengeschichtlicher und identitätspolitischer Natur (vgl. 5.3): die Abgrenzung von sämtlichen charismatischen Gruppen innerhalb der etablierten „Traditionskirchen“ (katholische sowie die mainlineprotestantischen und baptistischen Kirchen), die vor allem mit der spezifischen Entstehungsgeschichte und dem Selbstanspruch der GMF-Kirchen im Kontext der lokalen Kirchendynamik zusammenhing.<sup>219</sup> Dabei wurde auch immer wieder auf theologische Identitätsmarker zurückgegriffen, die aber nur dann über die Jahre hinweg konsistent blieben, wenn sie auf etablierte theologische Frontstellungen mit allgemeineren christlich-dogmatischen Plausibilitäten basierten. Dies war beispielsweise hinsichtlich der nicht-trinitarischen Pfingstkirchen – wie die circa 100 Mitglieder starke UPC Dumaguete und die JMC DUMAGUETE – der Fall, die im allgemeinen christlichen Diskurs von Dumaguete als heterodox und als „Sekten“ bezeichnet wurden. *Ad intra* waren die Beziehungen der Pastoren und Pastorinnen der GMF-Allianz allerdings von sehr starkem Konkurrenzverhalten um Gemeindemitglieder und Einfluss in der Öffentlichkeit bestimmt. Ihre Rhetorik operierte hierbei oft mit denselben Diskursmarkern, die auch für eine Abgrenzung von den Traditionskirchen stand.

Kirchen wie die katholisch-unabhängigen IFI und die InC sowie die MORMONEN (CHURCH OF THE LATTER DAY SAINTS) und die Gemeinschaft JEHOVAS ZEUGEN hatten in Dumaguete eine Mitgliederzahl, die zwischen 50 und 120 schwankte. Im Falle der MORMONEN und der ZEUGEN JEHOVAS lag die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstteilnehmenden bei circa 50. Mit Ausnahme der IFI, die wegen ihrer Mitgliedschaft im mainlineprotestantischen Nationalen Kirchenrat NCCP sehr gute Beziehungen zur UCCP pflegte, waren diese letztgenannten Kirchen von den übrigen protestantischen Gruppen völlig isoliert. Sie wurden – ähnlich wie die UPC und die JMC – als „Sekten“ (*cult*) geächtet.

---

<sup>219</sup> Wie noch deutlich werden wird, wurde der Selbstanspruch der dumaguetenischen Pfingstkirchen mit unterschiedlichen theologischen und gottesdienstpraktischen Markern artikuliert. Diese waren jedoch selten konsistent, sondern speisten sich vor allem aus negativen Abgrenzungen, die je nachdem, welche Themen und Schlagworte gerade aktuell waren, auf unterschiedliche Weise zu positiven Äquivalenzketten verarbeitet wurden. Zum hier angewandten Verständnis von Äquivalenzketten sei nochmals auf die Arbeiten von Laclau verwiesen (Laclau 2007, 68–116; Laclau 1994), obgleich die in dieser Arbeit konsequent ethnographisch erhobene und genealogisch kontextualisierte Empirie mit der Kurzlebigkeit der positiven Äquivalenzketten im Vergleich zu deren negativem Pendant anders umgehen muss als der politische Theoretiker, dessen Empiriebezug in Fallbeispielen ohne konsequente historische Kontextualisierung besteht (Laclau 2007; vgl. auch Howarth 2010).



#### 4.3.2. Buddhismus und Islam

Neben den genannten Kirchen und Gruppen gab es in Dumaguete zur Zeit der Feldforschung auch eine Minderheit, die sich keinen christlichen Religionsgemeinschaften zuordnen ließ und die insgesamt knapp 1% der Gesamtbevölkerung ausmachte. Zu nennen sind hier der Buddhismus und der Islam, weil nur diese über eine Anhängerschaft verfügten, die hoch genug war, um in statistischen Erhebungen berücksichtigt und im Populärdiskurs der Stadt auch als eigenständige Religionen betrachtet zu werden.

Das Zentrum des lokalen Buddhismus war die sogenannte BELL CHURCH von Dumaguete, ein taoistischer Tempel im Vorort Calindagan (zweieinhalb Kilometer vom Stadtzentrum entfernt).<sup>220</sup> Sein Bau begann Ende der 1970er Jahre unter der Schirmherrschaft der BELL CHURCH von Baguio Luzon, eine Religionsgemeinschaft, die 1960 von kantonesischen Verehrerinnen und Verehrer von Jigong, einem als Buddha verehrten Chan Mönch aus Südsong, gegründet wurde (vgl. Dy und See 2015, 109–10).<sup>221</sup> Während der Feldforschung zählte die BELL CHURCH etwa 200 bis 800 „Mitglieder“, sprich regelmäßige Besuchende, die zu den überdurchschnittlich wohlhabenden chinesischstämmigen Bevölkerungsteilen der Stadt gehörten. Werden die Gläubigen hinzugezählt, die sich in Dumaguete als „buddhistische Katholiken“ beziehungsweise als „katholische Buddhisten“ bezeichneten, dürfte diese Zahl im vierstelligen Bereich liegen.<sup>222</sup> Buddhistische Gläubige galten in der gesamtchristlichen

---

<sup>220</sup> Die sehr gut gepflegte, imposante und im pagodischen Architekturstil gebaute Tempelanlage wird zusammen mit der Kathedrale ST. CATALINA und der Universitätskirche, die beide im Stadtzentrum, gegenüber vom Rathaus beziehungsweise in der Mitte Universitätscampus liegen, von der Marketingabteilung der Stadtverwaltung aktiv als wichtigste religiöse Touristenattraktion der Stadt beworben (Dumaguete 2016). Darin unterscheidet sich die BELL CHURCH von der IKIC-Moschee, die ebenfalls sehr gepflegt und auf charakteristische Weise aus dem Stadtbild herausragt, auf den offiziellen Webseiten der Stadt jedoch nie beworben wurde.

<sup>221</sup> Der Name BELL CHURCH, der sich in lateinischen Buchstaben auch auf dem Eingangstor des Tempels findet, verdankt sich einer aus Gips und Holz gefertigten Glocke, die den Eingang des Hauptgebäudes ziert und in Dumaguete, ebenso wie die Bezeichnung „church“, unter anderem eine komparativ-theologische Funktion besitzt. Neben dem Glockenmotiv ähneln auch die Sitzgelegenheiten im Inneren des Tempels und die Kleidung der religiösen Amtsträger stark den Kirchenbänken und den Talaren der katholischen Priester (vgl. Dy und See 2015, 109–10)

<sup>222</sup> Nicht wenige *Chinese Buddhists* sind römisch-katholisch getauft und praktizieren ihren römischen Katholizismus zusammen mit ihrem chinesischen Buddhismus (vgl. Dy und See 2015; Dy 2012). Doppelmitgliedschaften wie diese, die statistische Erhebungen zusätzlich erschweren und die gerne von römisch-katholischen Eliten zum eigenen Vorteil gedeutet werden, haben in Dumaguete und in Negros Oriental eine beinahe jahrhundertelange Tradition. Ihnen verdanken etliche chinesischen Familien unter anderem gute Handelsbeziehungen und wirtschaftliche Vorteile sowie praktische Lösungen für sozio religiöse Probleme, wie beispielsweise das Recht auf Bestattungsorte (vgl. Dy und See 2015; Dy 2012; Hau 2014). Auf der anderen Seite haben Doppelmitgliedschaften dieser Art auch römisch-katholische Volksfeste in Dumaguete und ganze Pfarreien beeinflusst. Als Beispiel kann hier die MARY IMMACULATE PARISH genannt werden, die ihre Entstehung auf chinesische (und implizit auch auf buddhistische) Wurzeln zurückführt. Die Spiritualität ihrer Mitglieder zeichnet sich dadurch am sichtbarsten aus, dass in ihren Hausschreinen Buddhastatuen neben Marienstatuen stehen und auch gemeinsam verehrt werden. Diese Gruppe buddhistisch-christlicher Gläubiger ist nicht in den geschätzten 200-800 BELL CHURCH Anhängerinnen und Anhänger mitgezählt (vgl. Siton-Yap 2015), auch wenn sie ebenfalls mehrmals im Jahr die BELL CHURCH aufsuchen. Für einen schnellen Überblick zum Einfluss der chinesischen

Mehrheitsbevölkerung als tüchtige Geschäftsleute mit langer lokaler chinesischer Tradition, deren Platz in der lokalen Gesellschaft überhaupt nicht mehr wegzudenken war. Zugleich kursierten etliche Vorurteile, die nicht religiös, sondern ethnisch begründet wurden und mit einer Furcht zusammenhingen, von „den Chinesen“ übervorteilt zu werden.

Die muslimische Community von Dumaguete, deren Zahl zur Zeit der Feldforschung auf insgesamt 500 bis 1000 Personen geschätzt wurde,<sup>223</sup> war in fünf Moscheegemeinden geteilt, wovon die beiden wichtigsten das IMAM KHOMEINI ISLAMIC CENTRE (IKIC) und die BARTERTRADE MOSQUE waren.<sup>224</sup> Das circa eineinhalb Kilometer vom Stadtzentrum entfernte IKIC war ein prächtiges mit Minaretten verziertes Moscheegebäude mit Arabischschule und Bibliothek. Es war 1981 auf Initiative lokaler Muslime und einiger iranischer SILLIMAN-Studenten errichtet und maßgeblich aus Spendengeldern finanziert worden, die der Kulturattaché der iranischen Regierung vermittelt hatte. Obwohl das IKIC zur Zeit der Feldforschung von der EKHWANOL MUSLIMIN ASSOCIATION<sup>225</sup> (EMA) geleitet wurde, die 1982

---

Community in den Philippinen, die auch in Dumaguete über beachtliche wirtschaftliche Macht verfügt und seit der Präsidentschaft Fidel Ramos' landesweit an politischem Einfluss gewonnen hat, siehe die politikwissenschaftliche Arbeit von Eva-Lotta Hedman und John Sidel (Hedman und Sidel 2000, insbes. 65-87; vgl. T. C. Rivera und Koike 1995; Abinales und Amoroso 2005). Eine ausführlichere Untersuchung findet sich in der neusten Publikation der Kyoto-basierten Kultur- und Literaturwissenschaftlerin Carolyne Sy Hau (Hau 2014).

<sup>223</sup> Diese Zahlen basieren zum einen auf persönlichen Interviews mit Imamen, Moscheegemeindeleitern und Schlüsselpersonen der muslimischen Community von Dumaguete, zum anderen beruhen sie auf der aktuellsten repräsentativen Haushaltserhebung (*household survey*) der Stadtverwaltung von Dumaguete, die aus dem Jahr 2003 stammt, als die Gesamtbevölkerung der Stadt halb so groß war wie im Jahr 2015. Die Ungenauigkeit aller statistischen Angaben wie diese hängt mit der hohen Mobilität der muslimischen Familien (als Ganze oder aber einzelner Familienmitglieder) zusammen, was auch mit der polygamen Familienstruktur zusammenhängt, die für Muslime in den Philippinen qua Sonderrechtsstatus zulässig ist, und je nach Forschungswissen und -interesse die Erhebungen verfälschen können.

<sup>224</sup> Die übrigen Gemeinden waren die sogenannte LUPA-Moschee, die nahezu ausschließlich aus konvertierten *Balik Muslims* bestand, und zwei ebenfalls knapp ein Dutzend Mitglieder zählende Gemeinden im Vorort Banilad. Die folgenden Angaben basieren alle auf persönliche Interviews und informellen Gesprächen mit unterschiedlichen Mitgliedern, Kennern und Kennerinnen der lokalen muslimischen Community sowie auf teilnehmender Beobachtung und Sichtung diverser Photographien, Verträge und Pamphlete.

<sup>225</sup> Wie aus der Namensähnlichkeit mit der ägyptischen Muslimbruderschaft (auch als IKHWANUL MUSLIMIN MOVEMENT bekannt) hervorgeht, bestehen eindeutige genealogische Verbindungen zwischen Letzterer und der philippinischen EMA. Sie reichen in die 1970er und 1980er Jahre zurück und hängen sowohl mit dem sogenannten weltweiten Islamischen Erwachen (*Islamic Revival*) als auch mit dem Entstehen einer gemeinsamen islamischen Moroidentität in den Philippinen zusammen. Historische Untersuchungen der unterschiedlichen Schlüsselpersonen, Organisationen und Institutionen dieser Zeit liegen bislang kaum vor, da dieses Thema vor allem unter politikwissenschaftlichen Fragestellungen und im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung traktiert wurde (z. B. McKenna 1998; Vitug und Gloria 2000; Klitzsch 2006; Kreuzer 2005; Kreuzer 2005; Abinales 2000; Kreuzer 2003; Kreuzer und Weiberg 2007; Kreuzer 2008; Kreuzer 2011; Islam 2012). Eine Untersuchung, die das Wirken der Hauptakteure und Hauptakteurinnen des philippinischen Islams konsequent im Sinn einer globalen Verflechtungsgeschichte rekonstruiert und dann kontextualisiert, stellt mit Blick auf die Erforschung des weltweiten Islams und des Islams in Südostasien ein großes Forschungsdesiderat dar und verspricht mit dem zunehmend komplizierter werdenden Morokonflikt im Süden des Landes Erkenntnisse zutage zu fördern, die für die sicherheitspolitische Lage des Landes und wahrscheinlich auch der Region Nation von großer Bedeutung sind (s. aber McKenna und Abdula 2009; Brecht-Douart 2013; Macasalong 2013; Rasul-Bernardo 2013; Lara 2013; Castillo 2016).

von Maranao-schiitischen Geschäftsleuten gegründet worden war, gehörten die 50 bis 100 Gläubigen, die hier wöchentlich praktizierten, mehrheitlich sunnitischen Strömungen an.<sup>226</sup>

Die zweitgrößte Moscheegemeinde war die sogenannte BARTERTRADE MOSQUE, die aus einer tausugsprachigen sunnitischen Gebetsversammlung im sozialen Brennpunkt- und Hafenvorort Looc entstand und deren Versammlungs- und Gebetsstätte sich zur Zeit der Feldforschung in einem Hinterhof, im muslimischen Handelsviertel namens Bartertrade befand. Ihre 50-90 Moscheemitglieder waren hauptsächlich schafiiitische Tausugs aus der Provinz Sulu,<sup>227</sup> in zweiter Linie aber auch Islamkonvertiten (*Balik Muslims*) und junge Männer, die für das Auslandsstudium nach SILLIMAN gekommen waren. Die geistliche Leitung der BARTERTRADE und der Arabischunterricht, der hier angeboten wurde, oblagen einem schafiiitischen Imam aus Sulu (der nur Tausug, Cebuano und Arabisch sprach). Die Geschäftsführerin war jedoch die UNITED MUSLIM WOMAN ASSOCIATION IN DUMAGUETE INC.

---

<sup>226</sup> Anfang der 1980er Jahre regte Onda Tomawis, ein erfolgreicher schiitischer Geschäftsmann aus der Lanao Region in Mindanao und Präsident der EKHWANOL MUSLIMIN ASSOCIATION (EMA) den Bau eines Islamischen Zentrums an, der am 15. Mai 1981 startete. Finanziert wurde das Projekt durch die EMA-Mitglieder und durch ortsansässige Muslime unterschiedlicher Strömungen, darunter auch eine beachtliche Anzahl iranischer SILLIMAN-Studenten. Eine weitere maßgebliche Sponsorensomme wurde von der iranischen Regierung bereitgestellt, mit deren Kulturattaché Tomawis in Kontakt stand. Im Jahr 1982 wurden sowohl die EMA als auch das IKIC offiziell registriert und bis zu Tomawis' Tod Ende 2006 von diesem als IKIC-Vorsitzenden und EMA-Präsidenten geleitet. Daraufhin übernahm im Jahr 2007 Elias Magdara, ein Geschäftsmann und Neffe Tomawis, die IKIC-Präsidentschaft und den EMA-Vorsitz. Im Jahr 2010 gelang es Magdara – nach einem Besuch des Kulturattachés der iranischen Botschaft in Manila – das Moscheegebäude um eine Bibliothek, zwei Büros und eine Wohngelegenheit für festangestellte Imame zu erweitern. Auch diese Anbauarbeiten konnten dank der finanziellen Unterstützung der iranischen Regierung realisiert werden, die laut Magdaras Aussagen auch Mittel für den Ausbau der IKIC-Koranschule zugesagt hatte. Im Gegensatz zu Tomawis und Magdara war die Mehrzahl der im IKIC betenden Gläubigen allerdings sunnitisch. Die Freitagsgebete wurden ebenso wie andere zeremonielle Akte auch von sunnitischen Imamen geleitet, die allerdings überwiegend der gleichen ethno-linguistischen Gruppe wie Tomawis und Magdara, namentlich den Maranao, angehörten und ebenfalls aus der Gegend um dem Lanao See stammen. Während der Feldforschung beschäftigte die Moschee zwei Imame, Imam Jhamal Timburon und Imam Abdula Amdaso, die ebenso wie Magdara und sein Onkel aus Marawi stammen, jedoch schafiiitische Sunniten sind. Ersterer leitete das Freitagsgebet an, während Letzterer für den täglichen Arabischunterricht der Kinder zuständig war, die die bereits erwähnte IKIC-Madrasa besuchten. Die Vakanz eines schiitischen Imams führte Magdara darauf zurück, dass es schwer sei, entsprechendes Personal zu finden, dass sich bereit erkläre, eine längere Zeit in Dumaguete zu bleiben und mit der eigenen Familie in den engen IKIC-Räumlichkeiten zu leben. Die wöchentlichen Freitagsgebete waren jedoch relativ gut besucht. Ihre regelmäßigen Teilnehmenden beliefen sich IKIC-eigenen Einschätzungen zufolge auf insgesamt rund 100 Gläubige. Ab 2010 begann das IKIC, das traditionell beanspruchte, den gesamten Islam von Negros Oriental vor der Politik und der Gesellschaft zu repräsentieren, dank der Unterstützung des UNITED ISLAMIC CULTURAL CENTER OF THE PHILIPPINES (UNICEP) einen Kurban auszurichten. Dies erhöhte das Prestige des IKIC im innerislamischen Diskurs der ostnegrensischen Provinz und führte zu einer noch breiteren Wahrnehmung innerhalb der mehrheitlich christlichen Stadtbevölkerung. Auf der anderen Seite verstärkte es den Trend, der seit der Bürgermeisterschaftskampagne Sagarbarrias begann, die IKIC-Imame über den EMA-Vorsitzenden Magdara zu kommunalpolitischen Veranstaltungen einzuladen (etwa zum *Bike Event Peace Comelec*), wo sie im Rahmen der traditionellen ökumenischen Devotionalien auch am interreligiösen Gebet teilnehmen (Interview 8; Feldprotokoll 12).

<sup>227</sup> Der Sulu Archipel im Südwesten der Insel Mindanao ist nicht nur die Herkunftsortprovinz Nur Misuaris, des Gründers der islamistisch-sozialistischen Nationalbefreiungsfront MNLF, sondern gilt auch als Hochburg der jihadistischen ABU SAYYAF. Auf die lokale Rezeption von Misuari, der MNLF und der ASG wird in Kapitel 7 zurückzukommen sein.

(UMWADI), die Kontakte nach Australien und Malaysia besaß und die Gemeinde auch gegenüber der lokalen Gesellschaft und Politik repräsentierte.<sup>228</sup>

Innerhalb der gesamtchristlichen Mehrheitsbevölkerung waren die Vorbehalte und negativen Vorurteile gegenüber dem Islam im Allgemeinen stärker verbreitet als dies im Kontext mit dem Buddhismus der Fall war. Die lokale muslimische Community und die einzelnen muslimischen Familien, die in Dumaguete lebten, galten jedoch als anständige Einzelhandelskaufleute, die weitgehend ignoriert, insgesamt jedoch im Zeichen einer friedlichen Koexistenz unter dem Stadtmotto *City of the gentle people* respektiert wurden. Stereotype, die am häufigsten im Sinn einer vermeintlichen Unzuverlässigkeit (*untrustable*), Hinterhältigkeit (*shoot you in the back*) und im schlimmsten Fall gewaltbereiten Dickköpfigkeit (*violent and stubborn*) von Menschen islamischen Glaubens artikuliert wurden, galten nur für andere Inseln und Kontexte. Als Beleg für die gute Integration von Muslimen in Dumaguete wurde gerne auf die lokalen Moscheegemeinden verwiesen, denen ein fester Platz in der religiösen Landschaft der Stadt zugestanden wurde.<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Die Gemeinde entstand um 1991 aus den freitäglichen Versammlungen der erweiterten Familie eines gewissen Hadji Bangsawan. Der ursprünglich aus Jolo stammende Tausug begann nach seiner Pilgerreise regelmäßige Gebetszusammenkünfte, die im Elternhaus seiner zum Islam konvertierten Frau stattfanden. In den 1990er Jahren wuchs die Mitgliederzahl dieser Gebetsversammlungen auf 50 an, weshalb sich die Gemeinde mehrmals an neuen Versammlungsorten traf, bis sie in den 2000er Jahren schließlich in einen Hinterhof zog. Die Bezeichnung BARTERTRADE Moschee verdankt sich dem gleichnamigen muslimischen Stoff- und Kleinhandelsviertel, das am Daro Highway in der Nähe des alten Markts lag. Eigenen Einschätzungen zufolge setzte sich die Gemeinde zwischen 2010 und 2013 zu 60 % aus Tausugs, zu 35 % aus konvertierten *Balik Muslims* und zu 5 % aus ausländischen Gläubigen, etwa Studierende aus Indonesien und Jordanien, zusammen. Ihr aktueller Imam war ein schafiitischer Tausug aus Sulu, der am MAHADMORO INSTITUTE in Zamboanga ausgebildet worden war. Neben seinen geistlichen Aufgaben in der Gemeinde unterrichtete er seit 2006 auch an einer öffentlichen Schule von Dumaguete das Fach „Arabische Sprache und Islamische Werte“ (*Arabic Language and Islamic Values*). Die samstäglichen Schuleinheiten wurden hauptsächlich von Kindern aus muslimischen Familien besucht. Sonntags fand in der Gemeinde dann Arabischunterricht statt, der von etwa 20 Teilnehmenden besucht wurde – am Vormittag für Kinder im Kindergarten- und Grundschulalter, am Nachmittag für Jugendliche. Zu den Gemeindeaktivitäten, die eine gemeinsame Identität und einen breiteren Zusammenhalt innerhalb der muslimischen Community von Dumaguete gewährleisten, gehörten auch hier das gemeinsame Begehen von religiösen Festen, etwa das kollektive Fastenbrechen (*Id al-Fitr*) am Ende des Ramadan-Monats, verschiedene Koran-Lesewettbewerbe für Kinder und das Schlachtopfer, dessen Erträge an Moschee-nahen Familien verteilt wurden. Nach außen hin wurde die Moschee durch die UMWADI vertreten, eine Frauenorganisation, die aus Geschäftsfrauen, Schullehrerinnen und mehrheitlich aus *Balik Muslima* bestand und die einzige registrierte Organisation hinter der BARTERTRADE MOSQUE darstellte. Zu ihren wichtigsten Aufgaben gehörte die Kontaktpflege zur Kommunalpolitik, etwa indem UMWADI eine Delegation der Stadtregierung regelmäßig zu den Moscheefesten einlud und Letztere bei solchen Gelegenheiten auch mit offiziellen Amtshandlungen, wie die Eidabnahme des UMWADI-Vorstands, betraute. Analog dazu wurde der Imam der BARTERTRADE auch angefragt, bei interreligiösen Devotionalien anlässlich kommunalpolitischer Veranstaltungen mitzuwirken. Die eigentliche Hauptaufgabe, der die UMWADI überhaupt ihre offizielle Gründung verdankte, bestand allerdings darin, den Bau eines neuen Moscheezentrums zu organisieren, der während der Feldforschung allerdings noch in der Planungsphase war. Bis 2013 lagen nur Architektenentwürfe, ein Teil der Baugenehmigungen und sorgfältig durchdachte Finanzierungspläne vor (Interviews 5; 6; UMWADI 2016).

<sup>229</sup> Diese Angaben beruhen auf eigenen Erhebungen (ausführliche Interviews und persönliche Gespräche mit Dumagueteñas und Dumagueteños unterschiedlicher Alters-, Berufs- und Religionsgruppen).

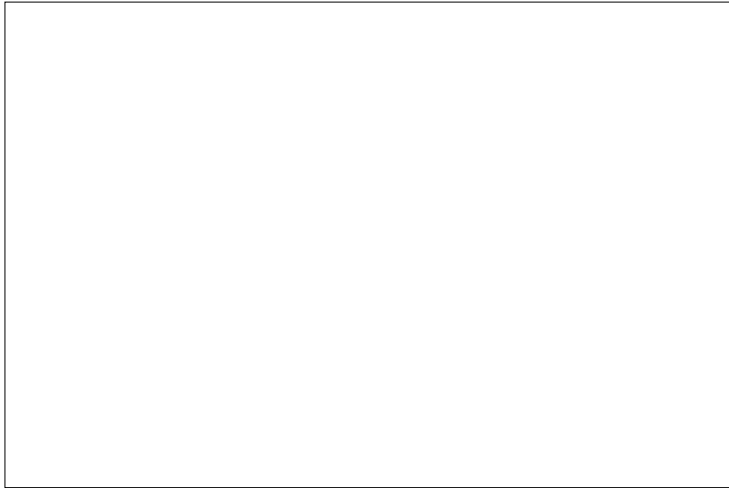
#### 4.4. Zusammenfassung und Fazit

Dieser längsschnittartige Überblick hat gezeigt, welche politischen, ökonomischen und religiösen Faktoren den Kontext bildeten, in dem in den 1970er Jahren überhaupt erst eine lokale Pfingstbewegung entstand, in dem sie sich in den Folgedekaden ausbreitete und ausdifferenzierte und dann ab 2010 auf besondere Weise institutionspolitisch in Erscheinung trat. Als wesentlichstes Merkmal sind hierbei das mittelständische Profil und der politische Pragmatismus von Dumaguete zum Vorschein getreten. Diese verdankten sich einerseits den Interessen der großgrundbesitzenden Lokaleliten und ihrer distanzierten Haltung zur Hauptstadtpolitik des Landes. Andererseits verdankten sie sich der Hegemonie der römisch-katholischen Kirche, der mit dem lokalen Mainlineprotestantismus eine starke gegenhegemoniale Kraft entgegenstand.

Der systematische Ausbau der Stadt zu einem regionalen Bildungszentrum, der von der US-amerikanischen Kolonialverwaltung vorangetrieben wurde und sowohl mit einem spezifischen US-protestantischen Anspruch als auch mit provinzwweit vergleichslosen Infrastrukturprojekten einherging, führte in Verbindung mit dem geschickten Taktieren der großgrundbesitzenden politischen Top-Eliten zu guten sozioökonomischen und sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen. Diese brachten zum einen eine plurale Mittelschicht hervor, die sich in ihrem Streben nach ökonomischem Aufstieg und sozialem Status vor einer beachtlichen Optionenvielfalt widerfand und darum einen gewohnheitsmäßigen politischen Pragmatismus mit Tendenz zur inklusiven, risikoscheuen Frontbildung entwickelte. Zum anderen stabilisierten sie aber auch die Vorherrschaft der dünnen Top-Eliteschicht, deren regierungspolitisches Willkürpotential zwar gezähmt wurde, die bis in die 2000er Jahre aber praktisch alle formal demokratisch gewählten Bürgermeister stellte. Dadurch verfestigte sich das autonom-distanzierte Verhältnis zur zentralen Staatsregierung und zu den Hauptstadt-basierten nationalen Eliten, das auf traditionsreiche ethnolinguistische Differenzen und auf die geopolitische Lage Dumaguetes zurückging.

Die politischen und bildungskulturellen Vorherrschaftsverhältnisse spiegelten sich auch im religiösen Profil der Stadt wider. Bis 1900 war die gesamte Stadtbevölkerung praktisch römisch-katholisch. Ab 1900 entstand jedoch eine mainlineprotestantische Gegenhegemonie, die der römisch-katholischen Kirche zwar nie die absolute Mehrheit strittig machte, ihre kulturelle Hegemonie jedoch ständig anfocht. In den 1950ern und 1960ern kam es zu einer ersten Pluralisierungsphase innerhalb des Protestantismus. Diese ging mit der Gründung baptistischer Kirchen einher, die eine konservativere evangelikale Theologie vertraten. Mitte

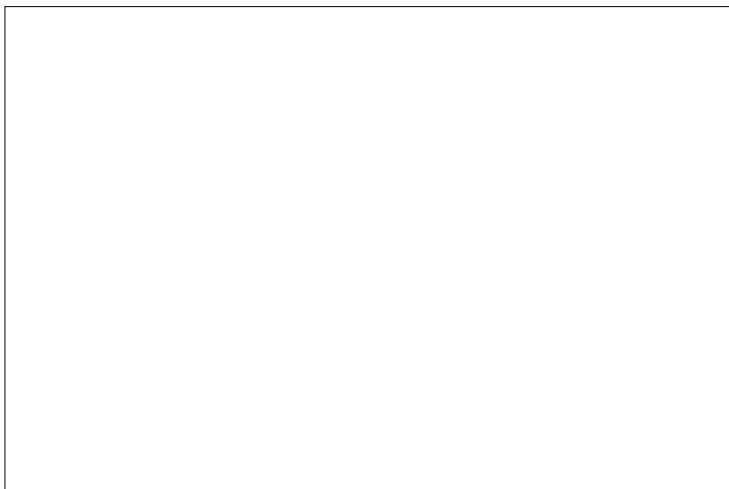
der 1970er und Anfang der 1980er kam es zu einer weiteren und folgenreicheren Pluralisierung der religiösen Landschaft. Diese ging einerseits mit der Entwicklung der mainlineprotestantischen SILLIMAN DIVINITY SCHOOL zu einem Zentrum der philippinischen, marxistisch-leninistischen Befreiungstheologie und der Entstehung der lokalen Pfingstbewegung einher. Andererseits trat sie zusammen mit einem neuen, religiösen Selbstbewusstsein von chinesischstämmigen Bevölkerungsgruppen, die den gegenwärtigen lokalen Buddhismus „erfanden“, und dem Aufkommen einer organisierten muslimischen Community auf. Der vorherrschende Pragmatismus der Bevölkerung sorgte dafür, dass diese neuen „religiösen Minderheiten“ (einschließlich der neuen protestantischen Randgruppen) integriert wurden und dadurch auf ihre Weise beginnen konnten, sich sozioökonomische, kulturelle und politische Freiräume zu erschließen.



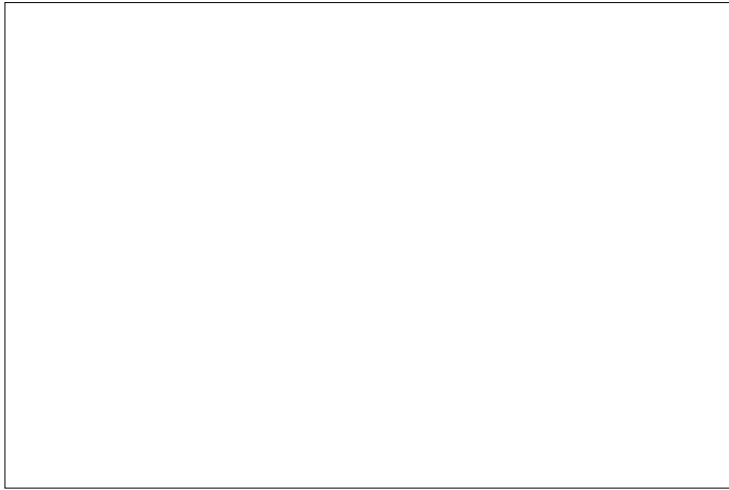
*Abbildung 11: Cathedral of St Catherine of Alexandria  
(Quelle: Open Source).*



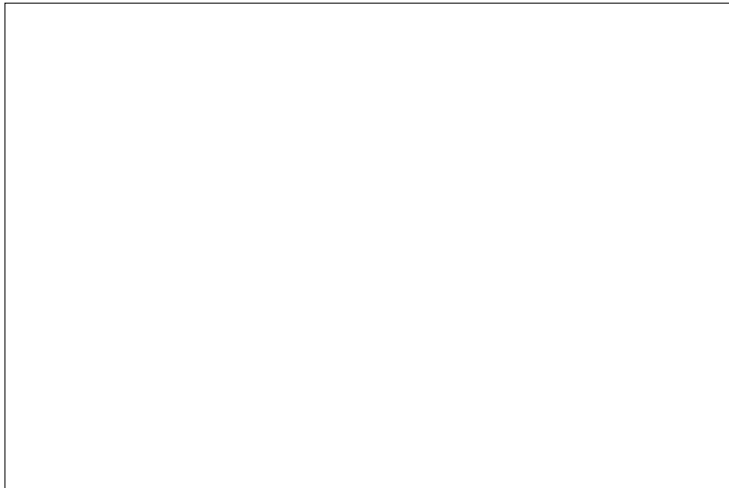
*Abbildung 12. Silliman University, Hauptgebäude (Quelle: Foto des  
Verfassers).*



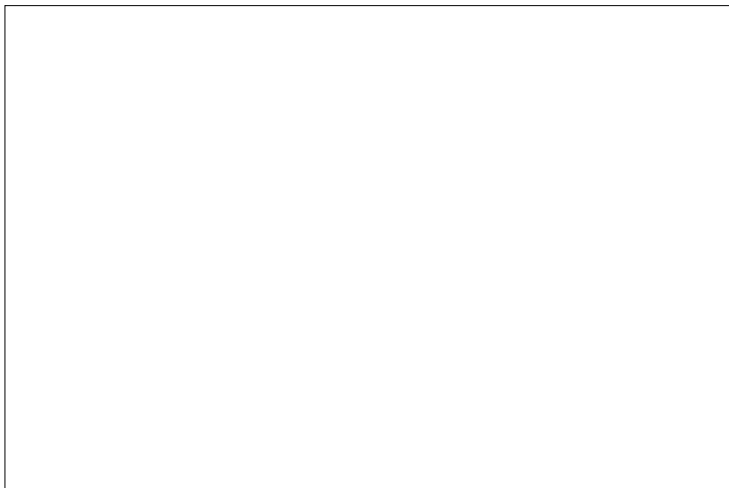
*Abbildung 13: Silliman Church (2013, mit freundlicher Genehmigung  
Christian Toledo).*



*Abbildung 14: Dumaguete Christian Fellowship Church  
(Foto des Verfassers).*



*Abbildung 15: Pentecostal Assemblies of God (Foto des Verfassers).*

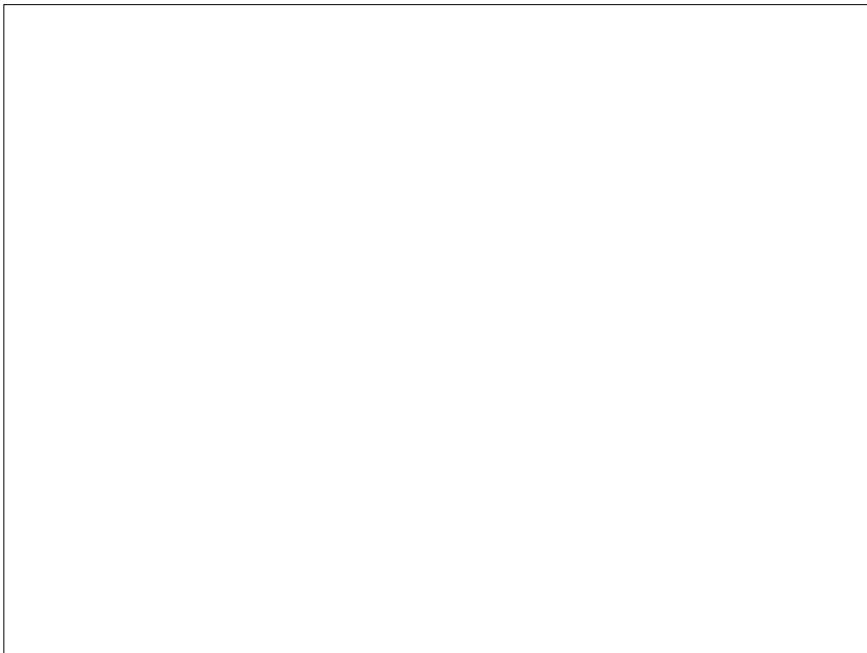


*Abbildung 16: Gottesdienstraum der Provider Ministries  
(Foto des Verfassers).*





*Abbildung 17: Imam Khomeini Islamic Center (Foto des Verfassers).*



*Abbildung 18: Buddhistischer Tempel Bell Church (Foto des Verfassers).*

## 5. Geschichte und Politik einer lokalen Pfingstbewegung (1970-2004)

Die in der Hinführung zum zweiten Hauptteil vorgestellte pentekostale Politik ist ohne eine Kenntnis der Geschichte der lokalen Pfingstbewegung kaum nachvollziehbar. Ohne eine Einsicht in die historisch gewordenen Frontlinien und die sedimentierten Kommunikations- und Abbegrenzungsgewohnheiten bleiben die politischen Rationalitäten, die mit ihnen verbunden sind, unsichtbar. Diese Geschichte wird im Folgenden nachgezeichnet von den Anfängen der lokalen Pfingstbewegung bis kurz vor der ersten Präsidentschaftskandidatur Villanuevas im Jahr 2004.

Die folgenden Unterkapitel sind chronologisch angeordnet. Zunächst erfolgt eine detaillierte Besprechung der 1970er Jahre. Nach einem kurzen Blick auf die Entwicklungen, die der Entstehung der ersten Pfingstkirchen unmittelbar vorausgingen, wird das *erste* Unterkapitel die Schlüsselfiguren der frühesten lokalen Pfingstbewegung in ihrem jeweiligen biographischen und theologischen Kontext untersuchen, samt der Weise, wie sie das Politische artikulierten. *Zweitens* werden die 1980er Jahre diskutiert, in denen durch die Rezeption von wohlstandstheologisch geprägten Persönlichkeiten eine Resignifikation jener Schlüsselbegriffe vollzogen wird, mit denen die eigene Identität und das Politische ehemals artikuliert worden waren. *Drittens* werden die Entwicklungen von 1990 bis 2004 analysiert, die zuerst von einem Kirchengründungsboom, einer Stabilisierung der nationalpolitischen Verhältnisse, Migrationsbewegungen und der Wirkung geopolitischer Dynamiken gekennzeichnet sind und eine Ausdifferenzierung bewirkten, die alles bisher Bekannte übertraf. Darauf folgend wird der Zeitraum von der asiatischen Finanzkrise 1997 über den Sturz Estradas (EDSA II, 2001) bis zur ersten Präsidentschaftskandidatur Villanuevas in 2004 behandelt. Hier stehen vor allem Diskursverschiebungen im Mittelpunkt, die von einer Enttäuschung angesichts des Ausbleibens von Wohlstandswachstumsprognosen ausgehen.

### 5.1. Das Politische und die Entstehung der lokalen Pfingstbewegung (1973-1978)

Einen geistlichen Aufbruch, der mit der Betonung der Zungenrede und der körperlichen Heilung im Gottesdienst einherging, hatte es bereits in den 1950ern nördlich von Dumaguete in den Bergen um die „Zuckerrohrbaronenhochburg“ Bais (Billig 2003; Aguilar 1998) gegeben, namentlich in Tarâ bei Mabinay. Die sogenannte Tarâ-Erweckung hatte etliche Pioniere hervorgebracht, die in den 1950er und 1960er Jahren in kleineren ostnegrensischen Dörfern

Hausbibelkreise gründeten und je nach Bedarf unter der FOURSQUARE CHURCH und/oder den ASSEMBLIES OF GOD (AG) arbeiteten.<sup>230</sup> Seit Ende der 1960er hatte auch der Cebuano AG-Bibelschulabgänger Rodrigo „Rudy“ Trigo begonnen, öffentliche Heilungs- und Evangelisationsveranstaltungen in einigen ostnegrensischen Ortschaften durchzuführen. Trigos Dienst, MARTSA SA PAGTUO (englisch: MARCH OF FAITH, MOF), war aus einem gleichnamigen Heilungsradioprogramm hervorgegangen, das zunächst unter der Schirmherrschaft der AG stand. In den 1970er Jahren gelang es Trigo, sich mit MOF selbstständig zu machen. Unterstützt wurde er hierbei von wichtigen Exponenten der US-amerikanischen Gemeindegrowthsbewegung (vor allem von McGavran-Schüler James Montgomery), vom texanischen Heilungsnetzwerk KENNETH HAGIN MINISTRIES und der deutschen ODENWÄLDER HEIDENMISSION (OHM), über die er an Finanzen und Knowhow für den Aufbau einer eigenen Bibelschule und der Durchführung von Großveranstaltungen kam (Interviews 20; 24; Jim Montgomery und McGavran 1980, Kap. 11; Jim Montgomery 1989). Es gelang jedoch weder den Pionieren mit Verbindung zur Tarâ-Erweckung noch der MOF, in der Universitätsstadt Dumaguete Fuß zu fassen (vgl. Interviews 3; 11; 19; 24).<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Die Tarâ-Erweckung ist mit dem Dienst des UCCP-Laienpredigers Librado Abuzo verbunden und war vor allem auf einige Kleinbauernfamilien begrenzt, die von Subsistenzwirtschaft lebten. Anfang der 1950er war Abuzo auf der Suche nach Arbeit nach Mindanao emigriert und hatte sich infolge einer Heilungs- und Geisttauferfahrung unter dem Dienst der sehr erfolgreichen US-amerikanischen FOURSQUARE-Missionarin und Heilungsevangelistin Evelyn Thompson dem pfingstlichen Glauben zugewandt. Bei der Rückkehr in sein Heimatdorf begann er Bibelstunden- und Heilungsgebetsversammlungen abzuhalten, die innerhalb seiner erweiterten Familie – größtenteils UCCP-Mitglieder ohne regelmäßige Gemeindebetreuung – großen Zuwachs erlebten. Als Zeugnisse von spektakulären Heilungen, Befreiungen von dämonischer Besessenheit und kollektiven Geisttaufen auch in Ortsgemeinden um Tarâ herum bekannt wurden (Dorfsiedlungen mit wenigen hundert Einwohnerinnen und Einwohnern), entstanden mehrere Hauskirchen. Mit dem arbeitsbedingten Umzug ihrer Mitglieder in andere Orte breiteten sich die Bibelkreise der Tarâ-Erweckung über ganz Negros Oriental aus. Die einzelnen Gruppen versuchten teilweise mit der FOURSQUARE, teilweise aber auch mit anderen Denomination, Beziehungen zu knüpfen, die – wie die AG – etwa seit den 1930er Jahren Missionare und Missionarinnen ins Land geschickt hatten und seit den 1950er Jahren als eigenständige Strömung innerhalb des konservativen philippinischen Evangelikalismus bekannt waren (Interviews 11; 19; vgl. Jim Montgomery 1972). Zur Missionsgeschichte dieser älteren US-amerikanischen Denominationen siehe die in Zusammenarbeit mit dem APTS entstandenen Arbeiten der AG-Gelehrten Julie Ma, Joseph Suico, Wonsuk Ma und des US-amerikanischen AG-Missionars Dave Johnson (J. C. Ma 2000; Jeong 2001; W. Ma 2002; Johnson 2009). Ein missions- und kirchenhistorischer Überblick, der diese und ähnliche US-amerikanische Denominationen in den weiteren Kontext der philippinischen Protestantismusgeschichte der Nachkriegszeit einordnet, findet sich bei dem CHURCH OF THE NAZARENE-Historiker Floyd Cunningham (Cunningham 2003; vgl. Elwood 1968; Benavidez 2005; Kim 2005).

<sup>231</sup> Anders als dies bei Großstädten und Regionen der Fall war, in deren Nähe sich US-amerikanische Militärstützpunkte befanden, stellten Negros Oriental und Dumaguete in den drei Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg kein Ziel für neuere internationale Missionsorganisationen dar (Kessler und Rüländ 2008, 66; Cunningham 2003, 96–97; Elwood 1969; vgl. Sitoy 1989; Johnson 2009, 99–112; Dionson 2010; Seleký 2001; Benavidez 2005; Jim Montgomery 1972). Deren Hauptziele lagen auf den größeren Hauptinseln und waren Manila, Davao, Baguio, später dann Cebu oder Bacolod, wo sie typischerweise mehr oder weniger aufwendig organisierte Evangelisationsveranstaltungen ausrichteten – sogenannte „Gospel Crusades“ mit internationalen Evangelisten als Hauptrednern – und bald darauf Bibelschulen gründeten. Hier boten sie Neubekehrten eine Ausbildungsmöglichkeit, um der beruflichen Perspektivlosigkeit zu entkommen, und verfolgten zugleich den Zweck, Leute für die eigene Dienstexpansion zu rekrutieren (Jim Montgomery 1972; Johnson 2009; Dionson 2010). Da diese Missionare im eher bergigen und ländlichen Osten von Negros mit größeren Hindernissen in

Von einer Pfingstbewegung in Dumaguete kann frühestens ab Mitte der 1970er Jahre gesprochen werden. Nationalpolitisch waren diese Jahre vom Kriegsrecht gekennzeichnet und von harten repressiven Maßnahmen gegenüber allen, die das Regime öffentlich kritisierten. Auf die konservativen, meist regimeunkritischen Kirchen wirkte sich dies jedoch kaum negativ aus. In der Bevölkerung begann sich allerdings eine langsam zunehmende Ernüchterung über Präsident Marcos' „Neuer Gesellschaft“ (*Bagon Lipunan*) – so der Slogan mit dem angetreten war, um die Nation aus der schweren Armutskrise herauszuführen – auszubreiten. Die Begünstigung seines erweiterten Familien- und Freundeskreises, während die Mehrheitsbevölkerung arm blieb, gelangte zunehmend in die Kritik. Der Gedanke, dass die Armutskrise mit der offensichtlichen Klientelpolitik des Staatspräsidenten zusammenhing und Marcos eher das Problem als die Lösung war, wurde innerhalb moderat-pragmatisch orientierter Bevölkerungsteile häufiger. Dennoch führte die allgemein verbreitete Angst vor gewaltsamen Umstürzen durch radikalpolitische Gruppen – die in Dumaguete weniger von muslimischen Vereinigungen wie die MNLF, sondern von maoistisch-kommunistischen Kreisen mit Verbindungen zu NPA-Guerilla ausging – zu einer Anpassung an die diktatorischen Bedingungen. Marcos wurde als Autorität betrachtet, die die Nation vor dem endgültigen Absturz in ein anarchisches Chaos bewahrte. Zugleich wurden aber sämtliche sogenannte unpolitische Freiräume des gesellschaftlichen Lebens ausgenutzt, um an den mehr oder weniger symbolischen Privilegien teilzuhaben, die das Regime allen bot, die sich mit öffentlicher Regierungskritik zurückhielten (Aldecoa-Rodriguez 1989b, 95–168, insbes. 17-168; Villamil 1994).

Wer waren Pioniere der lokalen Pfingstkirchen und welche Merkmale bestimmten die Konsolidierungsphase der daraus entstehenden Bewegung? Wie ließen sich diese neuen Gemeinden auf die Lebensfragen ihrer potentiellen und tatsächlichen Mitglieder ein, wie brachten sie das Politische auf der Grundlage der für selbstverständlich betrachteten Wahrheiten und Kommunikationsgewohnheiten (das Soziale) zum Ausdruck?<sup>232</sup> In welchem

---

Bezug auf Kultur und Sprache sowie mangelnder Infrastruktur rechneten, die für die Errichtung eines Hauptquartiers nötig war, übte Dumaguete zunächst keine Anziehungskraft auf amerikanische Pfingstmissionarinnen und -missionare aus. Erst in den 1970ern begann sich dies zu ändern, als mittlere Städte wie Dumaguete das Missionsziel einer jüngeren Generation von einheimischen Evangelisten, Evangelistinnen, Gemeindegründern und Gemeindegründerinnen wurde, die in Bibelschulen ausgebildet worden waren oder zuvor bereits in anderen protestantischen Kirchen aktive Funktionen bekleidet hatten (Tuggy 1971, 77–86; Dionson 2010).

<sup>232</sup> Das hier zu Grunde liegende Verständnis von „das Politische“ und „das Soziale“ lehnt sich an poststrukturalistisch informierte politische Theorien und insbesondere an die Arbeiten von Ernesto Laclau zu Hegemonie und Populismus an (Brodocz und Schaal 1999; Laclau 2007; Laclau und Mouffe 1991; Marchart 2013; Marchart und Butler 1998). Die konzisen Abhandlungen der „politischen Logik“ und der „sozialen Logik“, die damit korrespondieren, finden sich bei den Laclau-Schülern Jason Glynos und David Howarth (Glynos und

Verhältnis standen sie zum Mainlineprotestantismus? Auf welche Abgrenzungsgewohnheiten nahmen sie Bezug und inwiefern partizipierten sie damit an globalen (kirchen-)politischen Diskursen? Die Erörterung dieser Fragen wird zeigen, dass die Pfingstkirchenleitungen im Hinblick auf ihr Selbstverständnis, konkrete Alltagsprobleme lösen und die gesellschaftlichen Missstände erfolgreich adressieren zu können, zwar denselben Anspruch erhoben wie die dezidiert politisch auftretenden mainlineprotestantischen Eliten und Interessenverbände. Sie lehnten es jedoch vehement ab, als „politisch“ bezeichnet zu werden. Diese Identitätsbildung führte zu einem neuen Selbstverständnis der lokalen UCCP-Kirchen, etwa wenn in Reaktion auf das Wachstum und die Konsolidierung der Pfingstgemeinden konservative Strömungen innerhalb der UCCP-Gemeinden ignoriert und die Positionen bestimmter Eliten zum Wesensmerkmal des UCCP-Protestantismus erhoben wurden. Als Reaktion darauf begannen einige UCCP-Exponenten in der 1980ern, charismatische Versammlungen im pfingstlichen Gottesdienststil (*pentecostal worhsip style*) durchzuführen.<sup>233</sup>

#### 5.1.1. Anfänge

Die Gründung der ersten beiden Pfingstkirchen von Dumaguete geht auf die Arbeit zweier philippinischer Evangelisten zurück, die in Kontakt mit US-amerikanischen Pfingstdenominationen standen und sich 1973 – ein Jahr nach Ausrufung des Kriegsrechts – mit ihren Ehefrauen in Dumaguete niederließen. Als erstes nahm das philippinische Missionsehepaar Cuasito die Arbeit in Dumaguete auf. Cuasito war ein ehemals in Jolo, Sulu, stationierter Konstabler (*constabulary soldier*<sup>234</sup>), der sich in einer AG-Bibelschule immatrikulierte, wenige Monate später jedoch ohne Abschluss als Heilungsevangelist in die Praxis ging. Seit 1972 leitete er eine Hauskirche im ostnegrensischen Zamboangita und hielt unter der Schirmherrschaft der PENTECOSTAL CHURCH OF GOD (PCG)<sup>235</sup>

---

Howarth 2008, 20–21, 30–31; vgl. Glynos und Howarth 2007).

<sup>233</sup> Zur Frühzeit der Pfingstbewegung von Dumaguete liegen keine historiographischen Angaben vor. Die folgenden Angaben beruhen auf Oral History (vgl. Boyd und Larson 2014; Atkinson und Delamont 2006; s. a. Haustein 2011b). Die Narrative, die in ausführlichen persönlichen Gesprächen mit Zeitzeugen und Zeitzeuginnen zusammengetragen wurden, stimmten allerdings mit den vereinzelt Primärquellen, Rundbriefen und dem fotografischem Material überein, das gesichtet werden konnte. Sie passten auch zu den Entwicklungen der Pfingstbewegung in anderen Regionen des Landes, über die dank historiographischer Arbeiten zu den 1960er, 1970er und 1980er Jahren mehr Informationen vorliegen (vgl. Esperanza 1965; Jim Montgomery 1972; Tuggy 1971; Tuggy und Toliver 1972; Kitano 1981; Jim Montgomery 1989; J. C. Ma 2000; Jeong 2001; Seleký 2001; Seleký 2005; Benavidez 2005; Engcoy 2005; Javier 2005; Oconer 2009a; Johnson 2009; Dionson 2010; Klahr, o. J.).

<sup>234</sup> In den 1960er Jahren übernahm das *Philippine Constabulary* in Mindanao die Rolle einer Privatarmee Marcos', Die Konstabulare waren für ein hartes Vorgehen insbesondere gegenüber kommunistischen und islamisch-separatistischen Gruppen bekannt (Abinales und Amoroso 2005, 141). Dies spiegelte sich auch im bestimmten und nicht selten autoritären Auftreten Cuasitos.

<sup>235</sup> Die PGC, heute PENTECOSTAL CHURCH OF GOD ASIAN MISSION (PCGAMI), ist nicht mit der CHURCH OF GOD

Heilungsveranstaltungen in Negros Oriental ab. Auf Einladung des AG-Regionaldistriktleiters übernahm Cuasito 1973 in Dumaguete einen unregelmäßigen Hausbibelkreis. Dieser war kurz zuvor von einigen UCCP-Mitgliedern gebildet worden, denen die Predigten ihrer UCCP-Pastoren nicht mehr schriftgemäß erschienen. Zuvor waren sie sporadisch von Maximino Abugan, einem UCCP-Pfarrer, betreut worden, der sich mit seiner gesamten UCCP-Gemeinde in Mindanao den AG angeschlossen hatte und 1972/1973 häufig für längere Zeiträume nach Dumaguete kam.<sup>236</sup> Kurz zuvor hatten Konflikte mit PCG-Leitern und Kollegen sowie die Anfrage von US-amerikanischen AG-Missionaren nach einem „kirchlichen Arbeiter“ (*church worker*) für die ostnegrensische Provinzhauptstadt Cuasito dazu gebracht, sich erneut den AG anzuschließen. Infolge von Auseinandersetzungen mit seinen PCG-Gemeindeältesten, die den Mitgliedschaftstransfer nicht wohlhießen, hatte er die Zamboanguita-Gemeinde verlassen und sich vollends auf Dumaguete ausgerichtet (Interview 12; vgl. PGCAG-Visayas 2002; Pentecostal Church of God Asian Missions Inc. 2013).<sup>237</sup> Seine Hausevangelisationen und -bibelstunden führten bald zur Entstehung der DUMAGUETE ASSEMBLIES OF GOD CHURCH (DAG),<sup>238</sup> die zunächst mainlineprotestantische, später dann auch römisch-katholische Gläubige aus den unteren Mittelschichten und den oberen sozioökonomischen Unterschichten der Stadt anzog (Interviews 24; 11; 3; 12; 23; 19).<sup>239</sup>

Wenige Wochen nach Cuasito nahm auch das philippinisch-amerikanische Missionsehepaar Benito und June Fairchild Pacleb 1973 ihre Pionierarbeit in Dumaguete auf. Benito Pacleb war der Sohn eines ehemaligen römisch-katholischen Farntagelöhners aus Luzon, der in den 1930ern im Rahmen eines von der (Kolonial-)Regierung angeordneten Umsiedlungsprogramms nach Mindanao emigriert war, um der Bevölkerungsdichte und den gewaltsamen Sozialkonflikten in seiner Heimatprovinz zu entkommen. In der Mindanao-

---

(COG, Cleveland, Tennessee) zu verwechseln (vgl. Pentecostal Church of God Asian Missions Inc. 2013).

<sup>236</sup> Abugan war ehemaliger UCCP-Pastor aus Mindanao, der mit seiner UCCP-Gemeinde die mainlineprotestantische Denomination verlassen hatte, um sich den philippinischen ASSEMBLIES OF GOD (PGCAG) anzuschließen.

<sup>237</sup> Cuasitos PCG-Gemeinde in Zamboanguita wurde bald von einem seiner PCG-Kollegen übernommen, mit dem Cuasito seitdem in großem Konflikt stand. Dies ging mit einer großen Polemik gegen die gesamte PCG einher und führte dazu, dass es der PCG erst 1998 gelang, in Dumaguete eine PCG-Dependance zu lancieren (Interviews 12, 17).

<sup>238</sup> Infolge mehrfacher Austritte und Wiedereintritte der Kirche aus der Mutterdenomination, zuletzt im Rahmen der großen Spaltung im Jahr 2010 innerhalb der PGCAG, benannte sich die Kirche in PENTECOSTAL ASSEMBLIES OF GOD und dann in FIRST ASSEMBLIES OF GOD um.

<sup>239</sup> Zu Letzteren wurden in den 1970ern typischerweise Farmarbeiter, Fischer und Gelegenheitsarbeiter sowie Hausfrauen, Marktverkäuferinnen und Feldarbeiterinnen gezählt, zu Ersteren hingegen Schullehrerinnen und -lehrer, Angestellte im öffentlichen Dienst etc. (vgl. T. C. Rivera 2006; Kimura 2003).

Davao-Region hatte er sich der konservativen mainlineprotestantischen CHRISTIAN AND MISSIONARY ALLIANCE OF THE PHILIPPINES (CAMACOP) angeschlossen,<sup>240</sup> eine Familie gegründet und ein kleines Landgut erworben, das er mit seinen Söhnen bewirtschaftete. Angesichts der schlechten Zukunftsperspektiven als nicht-katholischer Farmersohn beschloss Pacleb 1966, sich auf der Bibelschule der US-amerikanischen Pfingstdenomination ANCHOR BAY EVANGELISTIC ASSOCIATION (ABEA) in Nord-Cotabato, Mindanao, zu immatrikulieren.<sup>241</sup> Die ABEA, die für die Koordination der erfolgreichen Heilungskampagnen des internationalen US-Evangelisten T. L. Osborn in Davao bekannt war, bot ein Pastoren-Ausbildungsprogramm an, das für begabte, ambitionierte Jugendliche wie Pacleb besonders attraktiv war, weil es evangelikale Spiritualität, sozioökonomischen Aufstieg und zeitgenössische (*modern*) Lebensentwürfe miteinander verband (vgl. Interview 23; s. a. Interview 16).

Auf der Bibelschule lernte Pacleb June Fairchild kennen, eine aus Minnesota stammende A. A. Allen-Schülerin, die das MIRACLE VALLEY BIBLE COLLEGE absolviert und in den 1960ern schon als Lateinamerikamissionarin gearbeitet hatte. 1968 war sie dann mit einem Missionsvisum (*missionary visum*) als Englischlehrerin nach Mindanao gekommen. 1970 wurde das frisch verheiratete Ehepaar Pacleb, kurz nach Benitos Graduierung, nach Negros ausgesandt, um Gemeinden zu gründen. Der mäßige Erfolg ihrer Arbeit, die vor allem in selbstfinanzierten Evangelisationen bestand und in enger Kooperation mit Baptistenkirchen erfolgte, führte die Paclebs 1973 nach Dumaguete. Hier wollten sie einen Dienst lancieren, der von ABEA unabhängig sein sollte. Anfang 1974 richteten sie nach längeren Aufenthalten in der Stadt, die ihnen halfen, soziale Kontakte zu knüpfen und Hausbibelkreise abzuhalten, ihre erste dreitägige Heilungs- und Evangelisationsveranstaltung aus. Die Veranstaltung fand in der Plaza statt, im Stadtzentrum gegenüber der SANTA CATALINA-Kathedrale, dem Wahrzeichen von Dumaguete. Personale Unterstützung erhielten die Paclebs von Benitos älterem Bruder, der als CAMACOP-Prediger in Negros Occidental arbeitete, und von einem fünfköpfiges Team aus kirchlichen Amateurmusikern seiner Kirche. Die Veranstaltung erwies sich als erfolgreich: Schon am folgenden Sonntag fanden sich ein gutes Dutzend Leute zusammen, um in der

---

<sup>240</sup> Der Bruch zwischen der CMA, später CAMACOP, und den übrigen evangelikalischen Kirchen der ersten Stunde, sprich jener Denominationen, die um die Jahrhundertwende ins Land kamen und sich ab den 1950er Jahren als Mainlinekirchen bezeichneten, erfolgte in den 1960er Jahren mit der Gründung des mainlineprotestantischen NCCP, zu dessen Gründungsmitgliedern auch die unabhängige katholische IFI gehörte (Aragon 2002; Halili 2012; vgl. Cunningham 2003).

<sup>241</sup> In persönlichen Interviews führte Pacleb die Entscheidung, gegen den Willen seiner Eltern Pastor zu werden, auf eine „Prophetie“ (*prophecy*) zurück, in der ihm ein US-amerikanischer Evangelist einen „vollmächtigen Dienst“ (*mighty ministry*) vorausgesagt hatte.

Kapelle des Bestattungsinstituts GOOD SHEPHERD FUNERAL PARLOR den ersten regulären Hauptgottesdienst zu feiern. Die unentgeltliche Nutzungsmöglichkeit der Kapelle war den Paclebs durch Josefa Flores vermittelt worden, der Mutter des Vizebürgermeisters Simeon Flores, die auf der Evangelisationsveranstaltung eine Heilungserfahrung gemacht hatte und sich schnell mit den Paclebs anfreundete. Dies führte dazu, dass sich auch andere Mitglieder der mainlineprotestantischen Universitätskirche und des einflussreichen Flores-Clans der neuen Kirche anschlossen (Interview 23).<sup>242</sup>

Für den neugegründeten Dumaguete-Dienst der Paclebs erwies es sich als die beste Werbung, dass ihre Sonntagsversammlungen – im Gegensatz zu denen von Cuasito – nicht in privaten Hinterhöfen, sondern in einem gepflegten Gottesdienstambiente stattfanden und von Leuten wie Josefa Flores besucht wurden. Die Nähe zu kommunalpolitischen Persönlichkeiten, June Paclebs hoher Sozialstatus als US-ausgebildete Englischlehrerin und regelmäßige Gäste aus den USA machten diese Kirchengründung auch für andere protestantische und liberal gesinnte katholische Eliten attraktiv.<sup>243</sup> Für Interessierte aus ärmeren Verhältnissen, die auf Paclebs Heilungsevangelisation (*healing gospel crusade*) ebenfalls dem Bekehrungsauf Ruf gefolgt waren, wirkte sich dies jedoch negativ aus. Zwar freuten sie sich über die Hausbesuche des neuen Pastorenehepaars, in der Gemeinde fühlten sie sich als Menschen, die eine einfache Bildung und weniger elegante Sonntagskleider besaßen, jedoch unwohl. Die Paclebs ließen sich davon nicht beirren. Obgleich sich die Predigtbotschaft Benito Paclebs grundsätzlich gegen soziale und ökonomische Ausgrenzungen wandte, begrüßten er es, wenn sich vor allem Familien aus dem Mittelstand und aus den oberen Schichten der Stadt seiner Gemeinde anschlossen.<sup>244</sup> Da die Paclebs trotz formaler ABEA-Affiliation keine regelmäßige Unterstützung von der Denomination erhielten, bedeuteten wohlhabende Mitglieder bessere Einnahmen, was wiederum Expansionsmöglichkeiten implizierte. Ein relativ hohes sozioökonomisches Profil der eigenen Gemeinde war den Paclebs aber auch deshalb recht, weil dies eine stillschweigende Zielgruppenteilung gegenüber Cuasitos Dienst möglich machte. Da beide eine sehr dominante Persönlichkeit hatten, ließen sich dadurch Zusammenstöße zwischen den neuen Gemeindeleitern vermeiden. Fortan konzentrierten sich die Cuasitos also

---

<sup>242</sup> Zur Oberbürgermeisterschaft Simeon Flores', siehe 4.1.2.

<sup>243</sup> Laut persönlichen Gesprächen des Verfassers mit Betroffenen erhofften sich einige von ihnen, durch die Paclebs an Geschäftskontakte nach Übersee zu kommen, fanden bald darauf aber zu einer neuen Spiritualität, die in einem Bekehrungserlebnis und einer Glaubensstufe durch Untertauchen gipfelten.

<sup>244</sup> Dazu gehörten neben etlichen Bekannten der Flores' auch chinesischstämmige, wohlhabende Geschäftsleute wie die Ying-Familie, die zwei Restaurants in der Stadt besaß (Interview 62).



vorzugsweise auf Mitglieder der unteren, die Paclebs stärker auf Mitglieder der oberen Mittelschichten der Stadt (Interviews 23; 60).

### 5.1.2. Erste Konsolidierung

Keine fünf Jahre nach der Ankunft ihrer Gründungsfiguren hatten sich Cuasitos DAG und Paclebs inzwischen als DUMAGUETE CHRISTIAN CHURCH bekannte Gemeinde fest in der Kirchenlandschaft der Stadt etabliert. Die DAG galt dabei als die konservativere der beiden, was sich vor allem an der Individualethik zeigte. Pacleb trat hierbei etwas kulanter als der ehemalige Konstabler Cuasito auf. Dies lag daran, dass er als Hauptpastor einer Lokalkirche, die nur noch theoretisch Beziehungen zur US-amerikanischen Mutterdenomination ABEA unterhielt, praktisch jedoch unabhängig war, stärker von den gut betuchten Gläubigen abhängig war. Ergo musste er auch den Erwartungen gerecht werden, die wohlhabende Mitglieder, wie die chinesischstämmige Ying-Familie, die mehrere Wirtshäuser besaß,<sup>245</sup> an seinen Dienst stellten. Ein weiterer Unterschied lag in den Aktivitäten, mit denen die beiden Kirchen ihre „praktische“ Verantwortung in der Welt (*practical side of Christian faith in the world*) wahrnahmen. Cuasitos Gemeinde führte Evangelisationsveranstaltungen verstärkt als karitative Einsätze aus, die mit der Ausgabe humanitärer Hilfsgüter in den sozialen Brennpunkten der Stadt einhergingen. Hierbei kamen ihr die Mitgliedschaft in der PGCAG und Überseekontakte zu Schlüsselfiguren der US-amerikanischen Mutterdenomination zu Gute. Die Paclebs hingegen investierten die Spendengelder und Personalressourcen, die für praktische „outreaches“ bestimmt waren, primär in den Ausbau kircheneigener, amerikanischsprachiger Schulungsprogramme. Evangelisation wurde hier mit Werbung für christliche Ausbildung verbunden. Daraus entwickelten sich bald eine Privatgrundschule (die sich nicht lange hielt, ihnen jedoch zusätzliches Ansehen brachte) und eine Bibelschule, die provinzwweit auch über die eigenen Kontakte hinaus in konservativen mainlineprotestantischen und evangelikalischen Kreisen hohe Beachtung fand (vgl. Interviews 12; 23; 60; 19; 3; 24; 11).

Im Jahr 1976 erwarb Paclebs Kirche ein Grundstück, das als Versammlungs- und Bibelschulgebäude fungieren sollte. Als das Gebäude Anfang der 1980er Jahre hauptsächlich dank der Finanzen und der Arbeitskraft der lokalen Gemeindemitglieder fertiggestellt wurde, zählte die Kirche bereits über 100 erwachsene Mitglieder und unterhielt auch schon einige Satellitengemeinden in den umliegenden Ortschaften. Die DAG erwarb erst im Spätjahr 1978

---

<sup>245</sup> Das Lokal- und Wirtshausgewerbe war in puritanisch ausgerichteten (und sozioökonomisch schwächeren evangelikalischen Kreisen), an denen sich die frühen lokalen Pfingstkirchenleitungen orientierten, verpönt, da es mit Alkoholausschank, Tanzmusik und ausschweifendem Lebenswandel assoziiert wurde (Marsden 1980; Carpenter 1997; Blumhofer 1993; Hankins 2008).

ein Grundstück, konnte dank maßgeblicher finanzieller Unterstützung aus dem Ausland allerdings schon drei Jahre später ihre Gottesdienste im fertigen Kirchengebäude abhalten. Zu den wichtigsten Sponsoren, die Cuasito durch seine internationale und lokale denominationsübergreifende Vernetzung gewinnen konnte, gehörten eine Bibelschulgruppe, die an Kenneth Hagins RHEMA BIBLE TRAINING COLLEGE (RBTC) angesiedelt und über Hagins ehemalige AG-Gemeinde in Tulsa, Oklahoma, kontaktiert worden war, sowie Einzelpersonen, die dem US-Evangelisten, AG-Missionar und Mentor Cuasitos Gundar Olsen nahestanden (zu dessen Ehren auch eine Tafel an der Kirchenmauer angebracht wurde). Als Cuasitos Anfang der 1980er das neuerbaute Kirchengebäude einweihte, galt DAG mit ihren 110 erwachsenen Gemeindemitgliedern als eine der wichtigsten florierenden AG-Kirchen des Denominationsdistrikts Central Visayas (vgl. PGCAG-Visayas 2002; Interviews 12; 23; 60).<sup>246</sup>

Der Erfolg der jeweils für sich arbeitenden Gemeindeleiter Cuasito und Pacleb war mäßig, im provinzzweiten Vergleich mit anderen protestantischen Kirchenneugründungsversuchen jedoch beachtlich. Ihr stetiger Mitgliederzuwachs verdankte sich ihrem Verkündigungs- und Gottesdienststil, der sich an den *Healing Crusades* von internationalen Heilungsevangelisten wie T. L. Osborn, Oral Roberts, Clifton Erickson und Lester Sumrall orientierte.<sup>247</sup> Derartige Veranstaltungen stellten im Dumaguete-Kirchenkontext ein Novum dar: Die großen Heilungskampagnen aus Manila und Davao, die in den 1950ern und 1960ern für landesweite Aufmerksamkeit gesorgt hatten (Oconer 2009b; vgl. Johnson 2009; Oconer 2009a; Sumrall 1964), waren hier nur gerüchteweise, weil Negros Oriental den internationalen Evangelisationsikonen schlichtweg zu unrentabel erschien.<sup>248</sup> Bis zur Ankunft der Cuasitos und Paclebs in Dumaguete waren Heilungsgottesdienste und pentekostale Spiritualität bestenfalls mit dem Dienst Rudy Trigos identifiziert worden. Seine vielbesuchten Massenveranstaltungen fanden aber (bis in die späten 1970er) außerhalb von Dumaguete statt und sprachen vor allem sehr einfach gebildete Bevölkerungsgruppen an. Aus der Sicht der „Stadtleute“, die sich

---

<sup>246</sup> Obgleich ein wichtiger Teil der Mittel für den Kirchenbau von den Gemeindemitgliedern und von anderen ausländischen Missionspartnern stammte, nennt eine Tafel am Kirchengebäude nur Olsen als Sponsor, dem das Kirchengebäude auch gewidmet ist. Zu Gundar Olsen siehe die Arbeit des AG-Historikers Dave Johnson (Johnson 2009, 92–97). Die Informationen zu Kenneth Hagins Studierenden, die vom RBTC aus Spenden für Cuasitos Kirche sammelten, stammen aus einem Telefongespräch mit Ruth Barnard (Interview 100).

<sup>247</sup> Ein schneller Überblick zu diesen Persönlichkeiten findet sich im *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Burgess und McGee 2003; vgl. ferner Johnson 2009; Bowler 2013; Harrell 1975).

<sup>248</sup> Entgegen der vorherrschenden Auffassung, dass diese Veranstaltungen und ihre Schlüsselfiguren in den mainlineprotestantischen Kirchen nur auf Kritik gestoßen seien, wurden sie in den 1970er Jahren auch von UCCP-Kirchen bewundert (Sitoy 1989; Fort 1989; vgl. Oconer 2009a; Dionson 2010). Für ihre eigenen Massenevangelisationen hielten sie sich allerdings eher an cessationistisch-baptistisch orientierte Ikonen der internationalen Massenevangelisationsszene wie Billy Graham oder Greg Tingson (vgl. Cunningham 2003; s. a. Sitoy 1997; vgl. Jomao-as 2003).

durchweg über das Bildungs- und Mittelstandsprofil von Dumaguete definierten, wurden sie deshalb entweder ignoriert oder pauschal unter die Kategorie der „synkretistischen Volksfrömmigkeit der Massen“ (*syncretistic folk religion of the masses*) gefasst (Interviews 20; 60). Die vergleichsweise eloquenten Veranstaltungen des ehemaligen Konstablers Cuasito und des englischsprachigen US-philippinischen Missionsehepaars Pacleb boten hingegen eine Form pfingstlicher Heilungs- und Evangelisationsgottesdienste und eine Spiritualität, die aus der Sicht der lokalen Bevölkerung städtisch und präsentabel genug war, um in der ostnegrensischen Provinzkapitale Dumaguete Fuß zu fassen.<sup>249</sup>

Cuasitos und Paclebs Gottesdienste zeichneten sich somit *erstens* durch einen Liturgie- und Predigtstil aus, der Heilung und übernatürliche Phänomene sowie moderne englischsprachige Kirchenlieder, spontane Predigten und Zeugnisse in den Mittelpunkt rückte. Im Vergleich dazu erschienen die Gottesdienstliturgie, die Predigten und die allgemeine Spiritualitätspraxis der etablierten protestantischen Lokalkirchen (einschließlich der baptistischen Kirchen, die ab den 1950er entstanden waren) als kopflastig, emotionslos und abgehoben. Der römische Katholizismus erschien im Vergleich dazu hingegen als zu stark hierarchiezentriert und rückschrittlich. Auf der katholischen Seite hatte es zwar zuvor schon Kreise gegeben, die den Priestern vorwarfen, dass ihre Messe nur ein trister mechanischer Ritus war. Eine praktikable Alternative hatten sie aber nicht angeboten. Durch die Betonung des selbstständigen Bibelstudiums und ihrer prinzipiellen Kritik am katholischen Lehramt und an der Heiligenverehrung boten die Pfingstkirchen praktizierenden katholischen Gläubigen daher eine Christentumsform, die das beinhaltete, was im philippinischen Diskurs der 1970er als „modernekompatibel“ bezeichnet wurde (vgl. Kitano 1981). Dabei berücksichtigten sie aber auch die körperlich-erfahrungsbezogenen Spiritualitätsdimensionen und den Glauben an übernatürliche Phänomene, die bei den wunderskeptischen baptistischen und mainlineprotestantischen Gemeinden zu kurz kamen. Attraktiv waren außerdem die lebhaften Sonntagsschulen der neuen Pfingstkirchen. Hier wurden englischsprachige Bibelübersetzungen verwendet, die dann im Rückgriff auf Cebuano-Übersetzungen in Cebuano und Englisch (bei

---

<sup>249</sup> Ähnlich war dies auch schon bei den Bibelstunden des UCCP- und SILLIMAN-ausgebildeten AG-Pfingstpastor Abugan der Fall gewesen, der als erweckter, bibeltreuer Evangelikaler, der zudem an Wunder glaubte, auftrat. Mit dem Fußfassen der Pfingstbewegung in Dumaguete ging allerdings auch eine Resignifikation der Bezeichnung „pfingstlich“ einher, die zwischen Akteuren wie Trigo und Osborn lag und die, wie im Folgenden noch deutlich wird, aus genau diesem Grund mit der Etablierung einer zweiten Generation lokaler Pfingstkirchenleiter und -leiterinnen wieder obsolet wurde.

den Paclebs überwog die englische Sprache) kommentiert wurden – eine Praxis, die versprach das Bildungsniveau der Mitglieder und ihrer Kinder zu heben (Interviews 23, 60, 3, 11).<sup>250</sup>

*Zweitens* zeichneten sich die neuen Kirchen dadurch aus, dass sie alltägliche Probleme und existenzielle Sorgen auf eine Weise adressierten, die neu und dennoch innerhalb der gewohnten Plausibilisierungsgewohnheiten erschien. Auch diesbezüglich galt der Katholizismus der lokalen Kirchenhierarchie für große Bevölkerungsteile als altmodisch. Die Art, wie die ÖRK-orientierten mainlineprotestantischen Kirchen ihre Antworten auf derartige Nöte artikulierten, hielten viele hingegen für elitär und realitätsfremd, weil diese die spezifische lokalprotestantische Tradition, Bildung und Fortschritt mit puritanisch-abgrenzungsorientierten Narrativen zu rationalisieren, zunehmend in den Hintergrund drängten. Vor allem konservative UCCP-Mitglieder beschwerten sich, dass wichtige Identitätsmarker, die das lokale evangelische Christentum traditionell vom katholischen unterschieden, zunehmend „verwässert“ (*watered down*) würden. Dies wurde an der schwindenden Betonung der Verbalinspirationslehre und am lässigen Umgang mit Tanzlokalbesuchs-, Tabak- und Alkoholgenussverboten und Dresscode-Richtlinien in der Verkündigung und Lebensführung festgemacht. Im Vergleich zur neueren Generation der SILLIMAN-ausgebildeten Theologen erschien die relativ strikte Individualethik und Kleidungsordnung, auf die Cuasito und Pacleb Wert legten, sowie deren Ablehnung von modernen Bibelauslegungsmethoden, wie die Verteidigung des unverfälscht-bibeltreuen Evangelikalismus der frühen presbyterianischen Mission. Eine weitere Beschwerde war, dass UCCP-Prediger komplizierte gesellschaftliche Analysen und düsteren Pessimismus verkündigten<sup>251</sup> und in ihren Bibelarbeiten damit indirekt für einen gewaltsamen Umsturz warben. Dies flöße den Zuhörenden Angst ein, statt zum Gebet,

---

<sup>250</sup> Der Anteil baptistischer Gläubiger, die in dieser Zeit zu den Pfingstkirchen wechselten, war sehr gering. Dies lag daran, dass die baptistischen Kirchen relativ klein waren und eine strikte cessationistische Haltung hatten, die in den Phänomenen wie Zungenrede dämonische Kräfte am Werk sah (während sie von den UCCP-Kirchen eher als Volksfrömmigkeit und vormoderner Mirakelfanatismus belächelt wurden).

<sup>251</sup> Im Zuge des linkspolitischen Aktivismus war es in den 1970er Jahren auf der nationalen Leitungsebene der UCCP und des mainlinekirchlichen NCCP zu einer Neuausrichtung gekommen. Diese korreliert mit den Entwicklungen innerhalb des ÖRK, zu dessen Gründungsmitgliedern die UCCP gehörte und der ab den späten 1960ern ein zunehmend linkspolitisches Profil an den Tag legte – auch wenn dieses Profil jenseits der Frontlinie Evangelicalism/mainline Protestantism nicht selten weniger „links“ war als allgemein angenommen (Edwards 2012; Fry 2014; Kunter und Schilling 2014; Wrogemann 2013; vgl. Sitoy 1997). Zur theologischen Entwicklung der PRESBYTERIAN CHURCH in den Philippinen, die als konservative evangelikale Denomination ins Land kam und zu den Gründungsmitgliedern der UCCP gehörte, siehe die Arbeiten von Sitoy (Sitoy 1989; Sitoy 1992; Sitoy 1997; Gardinier 2002). Bis dahin waren wichtige Identitätsmarker von der Lehre und Praxis der Pfingstkirchen *de facto* ununterscheidbar – allen voran die sehr strikte Individualethik (die sich vor allem in der Ablehnung von Alkohol- und Tabakgenuss sowie vom Besuch von Tanzlokalen und katholischen Volksfesten manifestierte), die allgemeine Katholizismus-kritische Haltung, das wörtliche Schriftverständnis (besonders hinsichtlich der Schöpfungsberichte, Jungfrauengeburt und physisch-leiblicher Auferstehung Christi) und eine Rhetorik, die direktes institutionspolitisches Engagement ablehnte (Yuzon 1974; Suarez 1999b; Suarez 1992; Suarez 1999a; Esperanza 1965; vgl. Tuggy und Toliver 1972; Dionson 2010).

zum Glaube an die Kraft der Liebe Gottes (*power of God's love*) und zu moralischer Integrität zu motivieren, die in Kombination mit Selbstdisziplin als Schlüssel für ein erfolgreiches Leben betrachtet wurden. Cuasitos und Paclebs Betonung der konkret erfahrbaren, problemlösenden Kraft des Wortes und des Geistes Gottes, die im Gottesdienst auch weiten Raum erhielt und mit einer strikten Individualethik zusammengebracht wurde, schien dagegen einen Optimismus zu bewirken, der sich aus Selbstdisziplin und Wunderglauben speiste und den Betroffenen effektive Ressourcen bot, um persönliche und familiäre Krisen zu bewältigen. In Letzterem lag auch der Unterschied zwischen den Pfingstpastoren und ihren lokalen baptistischen Kollegen, die zwar ebenfalls eine strikte Individualethik predigten, pentekostalen Wunderglauben aber ebenso ablehnten, wie die liberale Theologie. Somit repräsentierten Cuasito und Pacleb für weite Teile der lokalen UCCP-Kirchen eine theologische Rückkehr zum Original der lokalen „presbyterianischen Kirchenväter“ – obwohl die starke pfingstliche Betonung von Glaubensheilung und Geisttaufe mit Zungenrede und ihr an US-Heilungsevangelisten angelehntes Auftreten eher an die nicht-protestantische (und vor-US-koloniale) negrensische Lokalfrömmigkeit anschloss (vgl. Aguilar 1998; Cullamar 1986).

*Drittens* zeichneten sich die neuen Pfingstkirchen durch eine besondere Form von implizierter Kritik an Politik und Gesellschaft aus. Diese bestand darin, dass hier Formen individueller und kollektiver Teilhabe ausprobiert wurden, die ihrem Anspruch nach eine Alternative zu den gesamtgesellschaftlichen Normen und insbesondere zur Politik des Regimes boten. Bereits die Betonung der Individualmoral stellte eine indirekte Verurteilung von Marcos' Korruptionspolitik dar. Hinzu kam eine innergemeindliche Praxis, die idealiter einen neuen Ansatz der Verteilung ökonomischer, ideeller und personaler Ressourcen repräsentierte, einschließlich alternativer Rollen- und Aufgabenzuteilungen. Der spontane Zeugnisstil, der in diesen Kirchen gepflegt wurde, ermöglichte eine höhere Laienbeteiligung als die professionalisierte UCCP-Liturgie (von der römisch-katholischen Liturgie ganz zu schweigen, die bis in die 1990er Jahre strikt auf den Priester zentriert war). Dies kam einem höheren Mitspracherecht gleich, der das genaue Gegenteil von Marcos' Diktatur war, weil hier auch weniger eloquente Personen und insbesondere Frauen eine große Menschenmenge adressieren und sogar eine wirkmächtige Rolle im Gottesdienstablauf und in der praktischen Gemeindeleitung einnehmen konnten.<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> Mit der Konsolidierung der Leitungsstrukturen und der Routinisierung setzte bald eine Reglementierung dieser Freiräume ein. Obwohl unerwünschte Beiträge in der Gottesdienstpraxis zunehmend unterdrückt und normabweichende Beitragende diszipliniert wurden, blieb die sogenannte freie Liturgie und die große Partizipationsoffenheit aber sowohl in der Fremd- als auch in der Selbstwahrnehmung das Markenzeichen dieser neuen Kirchen. Die Generations- und Leiterschaftskonflikte, die sich daraus ergaben führten in den 1980ern und

Eine Alternative zu herkömmlichen Konzepten von Teilhabe-, Mitspracherecht und Ressourcenverteilung stellte auch die neue Solidarität dar, die mit der Selbstwahrnehmung der Einzelnen als Teil eines neuen Kollektivs einherging, das regelmäßig Übernatürliches erlebte. Diese ermöglichte es den Gemeindemitgliedern, sich von traditionellen Verpflichtungen zu befreien. Die Identifikation mit einer Gemeinschaft, die nicht auf Blutsverwandtschaft, sondern auf der exklusiven Erfahrung der übernatürlichen Wirkkraft Gottes gründete (die theologisch als Wiedergeburt und/oder Heilung bezeichnet wurde), bot den Kirchenmitgliedern eine plausible Legitimation, um eine kritische Distanz zu traditionellen Familiendynamiken sowie Dankschuldloyalitäten (*kinship, utang na loob*) einzunehmen. An die Stelle der weltlichen Familie trat die neue geistliche Familie (*spiritual family*), die Gemeinde. Damit waren zwar ebenfalls Aufgaben verbunden, die auch einen Sozialdruck aufbauen konnten – etwa die Verpflichtung, die Gemeinde zu unterstützen, deren ethische Regeln zu befolgen und sich für ihre Erhaltung und Expansion zu engagieren. Doch Pflichten, wie die pfingstkirchliche Zehnten- und Spendenabgabe, dienten aus der Sicht vieler Gläubiger, die sich Cuasito und Pacleb anschlossen, zur Realisierung einer Gemeinschaft, für die sie sich selbst entschieden hatten. Diese war im Gegensatz zu den traditionellen Sozialbeziehungen beeinflussbar, weil die darin gepflegte Form von Ressourcenverteilung für sie auf selbstloser Integrität, Gemeinwohlorientierung und Ermächtigung zur Mitsprache beruhte – im Gegensatz zur „Welt“, wo es um materialistischen Egoismus und starre Hierarchien ging. Dadurch erschien nicht zuletzt auch die materiale und emotionale Solidarität, die im Umkehrschluss von der Gemeinde zu erwarten war, größer, als jene, die vom Staat oder von der Großfamilie zu erwarten war (vgl. Interviews 60; 23; 19; 24).

Die Plausibilisierung dieser Praxis erfolgte anhand von biblischen Narrativen und Argumentationen, die in großer Kontinuität zur puritanisch-presbyterianischen Individualmoral standen. Hierzu zählte auch die Lehre der unmittelbar bevorstehenden physischen Wiederkunft Christi, die das Ende der Welt einläuten würde, sowie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die nach dem Tod für die Hölle oder den Himmel bestimmt war. Hinzu kam allerdings die bereits angedeutete spezifisch pneumatologische Rahmung, die als entscheidende Aktualisierung der lokalprotestantischen Tradition wahrgenommen wurde und auch den

---

1990ern zu verschiedenen Spaltungen innerhalb von Cuasitos und Paclebs Kirchen (vgl. Maltese 2015), samt den reaktionären Reflexen, die innerhalb der Pfingstkirchen einhergingen (vgl. 5.2.4), sind daher kein Beleg für eine autoritäre und pluralitätsintolerante „Weltanschauung“, die mit *der* pfingstlichen Theologie verbunden wäre (Kessler und Rüland 2008). Vielmehr sind sie als Index für das Protestpotential gegen den vorherrschenden Allgemeinzustand zu interpretieren und verweisen auf die Aporien, die mit der Vision von Idealgemeinschaft, welche diese Kirchen nährten, zusammenhingen.

Unterschied zu den baptistischen Kirchen markierte. Denn hier stand die Erfahrung des Geistes im Mittelpunkt, die so konzipiert war, dass sie für die Gläubigen auf körperlich spürbare Weise und zu einem Leben der Weltentsagung und Heiligung bewirke. Ferner wurde die grundsätzliche Möglichkeit eines Neuanfangs und einer radikalen Wiederherstellung betont, die nicht nur als abstrakte Sündenvergebung, sondern als reales übernatürlich-wundersames Ereignis gefasst wurde, das auch im Diesseits einen fließenden Übergang zwischen Natürlichem und Übersinnlichem implizierte. Insgesamt waren die Pfingstkirchen somit kontextsensibler als ihre Konkurrenz – obwohl sie sogenannte kontextuelle Theologieansätze als Synkretismus dämonisiert hätten (vgl. Interviews 60; 23; 19; 24; 16). Weil die Kirche theologisch als äußerlich zur Welt imaginiert wurde, stellte sie eine „geistliche“ Alternative zum „Weltsystem“ dar und erhob somit den radikalen Anspruch, eine neue Gesellschaftsform etablieren zu wollen. Durch eine Rhetorik, die die eigene Expansion – im Gegensatz zu den Mainlinekirchen – durch ein ausschließliches Interesse an „geistlichen“ Belangen und am ewigen Seelenheil legitimierte, konnten diese Kirchen eine tatkräftige Hoffnung auf die Veränderung des Status quo nähren, ohne sich dabei mit Gruppen zu identifizieren, die das politische System und den diktatorischen Präsidenten explizit denunzierten.

Die Praxis von Cuasito und Pacleb beruhte somit auf demselben Anspruch, der auch ihrer mainlineprotestantischen Konkurrenz und den lokal aktiven befreiungstheologisch orientierten Persönlichkeiten zu Grunde lag: Der Anspruch, die existentiellen und sozialen Nöte ihrer Zielgruppe lösen zu können und dadurch einen wahren Wandel zu bewirken. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen diesen neuen und den traditionellen Kirchen bestand darin, dass sie alle behaupteten, sich auf die Heilige Schrift zu beziehen und das evangelische Erbe zu repräsentieren (dies galt sogar für progressive römisch-katholische Eliten, die mit dem Vatikanum II argumentierten) (vgl. Battung u. a. 1988; Haerle 1992; Coumans 1993; Mendoza 1999; Oracion 2001; K. M. Nadeau 2002). Der Unterschied lag jedoch darin, dass die Pfingstkirchen im Idiom und in den Plausibilisierungsgewohnheiten derer kommunizierten, die nach einer Spiritualität suchten, in der konservativer Protestantismus beziehungsweise „evangelikaler Katholizismus“<sup>253</sup> mit politischem Pragmatismus, erfahrungsbezogener Liturgie, alltagsorientierter Verkündigung und „Moderne“ sich nicht ausschlossen. Ähnlich verhielt es sich auch mit der Art, wie die lokalen Pfingstkirchen mit Aporien umgingen, die bei der Verwirklichung ihrer Vision eines erfolgreichen Lebens und einer Idealgemeinschaft

---

<sup>253</sup> Zu dieser in den Philippinen gebräuchlichen Bezeichnung, die nur auf ersten Blick ein Oxymoron, bei genauerem Hinsehen jedoch eine Umsetzung des *Zweiten Vatikanischen Konzils* darstellt, siehe die Hinweise bei David Lim (Lim 2009, 241).

auftraten. Die lokale protestantische Befreiungstheologie setzte zur Realisierung ihrer Vorstellung einer radikalen Veränderung der Nation auf Allianzen mit Organisationen, die dafür bekannt waren, Aporien und Störungen im Zweifelsfall durch physischen Zwang zu beseitigen. Ferner standen sie im Ruf, auch bei der Etablierung alternativer (Denk-)Strukturen zur Not auf Gewalt zurückzugreifen (vgl. Mendoza 1999). Die Pfingstkirchen setzten hingegen auf die Überzeugung, dass die unerlösten (*unsaved*) und/oder die verlorenen Seelen (*lost souls*) – also jene Menschen, die einen unheiligen Lebenswandel führten – mit ewigen Höllenqualen bestraft würden. Positiv setzten sie statt auf physische Gewalt, auf die Möglichkeit eines radikalen Neuanfangs durch Vergebung und übernatürlich-wundersame Ereignisse.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die besondere Attraktion der Pfingstkirchen nebst dem neuen Gottesdienststil darin bestand, dass sie auf individueller und gesellschaftlicher Ebene die Erwartung einer gewaltlosen Verbesserung persönlicher und sozialer Lebensumstände in risikofreier Weise artikulierten und dies in einem Idiom und innerhalb von Plausibilisierungsgewohnheiten taten, in denen konservativer Protestantismus, „evangelikaler Katholizismus“, politischer Pragmatismus, erfahrungsbezogene Liturgie, alltagsorientierte Verkündigung und „Moderne“ vereinbar waren. Mit anderen Worten, die Pfingstkirchen boten praktische Möglichkeiten, eine „neue Gesellschaft“ (so Marcos’ angeblich sozialreformerischer Politikslogan) in einem relativ geschützten und politisch ungefährlichen Raum zu erproben und dies entlang bekannter konservativer christlicher Plausibilisierungsformen in einem universalen Geschichtsdeutungsschema (etwa Wiederkunft Christi und Ende der Welt) zu rationalisieren. Dies galt auch in Bezug auf Fragen, die mit der Administration eines Gemeinwesens sowie mit den darin herrschenden Ressourcen- und Rollenverteilungen zusammenhingen – selbst wenn das tatsächliche Gemeindeleben häufig weit hinter dem Idealbild zurückblieb und die Pfingstkirchenleitungen auf Grund ihres spezifischen Bildungshintergrunds nicht in der Lage waren, systemische Zusammenhänge zu analysieren.

### 5.1.3. Pfingstbewegung und Mainlineprotestantismus

Die Leitungen der Pfingstkirchen erhoben denselben Anspruch wie die dezidiert politisch auftretenden mainlineprotestantischen Persönlichkeiten (mit oder ohne explizit befreiungstheologischer Orientierung): Sie wollten mit ihren Gemeinden konkrete diesseitige Probleme und Missstände lösen und in der lokalen Bevölkerung um Vertrauen für ihre Vision werben. Dennoch lehnten sie es vehement ab, als „politisch“ bezeichnet zu werden. Nach außen hin stritten Cuasito und Pacleb jegliches gesellschaftliches und politisches Engagement ab. Bei Debatten, in denen es um ökonomie-, sozial- und regierungspolitische Themen ging, überließen



sie das Feld demonstrativ den etablierten Kirchen. Die Pfingstpastoren meldeten sich nur dann direkt zu Wort, wenn es darum ging, Glücksspiel und Genussmittel zu verurteilen – zum Beispiel, wenn es die Neueröffnung einer Hahnkampfarena, einer Tanzbar, eines Tabak- oder eines Spirituosenladens anstand (vgl. Interviews 23, 60, 12).

Positiv traten sie als Leiter auf, die sich – angesichts der Entrückung (*rapture*), die sich jederzeit ereignen könne, und der Wiederkunft Christi (*second coming*) als messianischer König (ohne den es ohnehin keine Überwindung gesellschaftlicher Missstände geben würde), – ausschließlich um das ewige Seelenheil, um die Rettung „der Verlorenen“ und um die persönliche Heiligung „der Erlösten“ sorgten.<sup>254</sup> Negativ bezeichneten sie offenes institutions- und gesellschaftspolitisches Engagement hingegen als „weltlich“ und als „Kompromittierung“ des „vollen Evangeliums“ (*full gospel*). Im Hintergrund stand das Narrativ, dass die wahre Kirche eine gesellschafts- und kulturkritische Gemeinde sei, deren Mitglieder sich durch Heiligung von der Welt unterschieden und die Kirche der Welt radikal äußerlich werden ließen. Im Umkehrschluss konnte offenes institutions- und gesellschaftspolitisches Engagement auch mit „unheiligem“ (*unholy*) Streben nach weltlichem Ruhm, nach Wohlstand und nach materiellem Reichtum gleichgesetzt werden. Weltentsagung und Heiligung wurden zu Schlagworten, die es ermöglichten, die religiöse Konkurrenz als „unbiblisch“, „unchristlich“, als „politisch“ und „materialistisch“ zu bezeichnen. Ferner trat auch die Bezeichnung „ökumenisch“ in diese Äquivalenzkette, zumal die lokale politische und ökonomische Vorherrschaft in den Händen römisch-katholischer Eliten lag, die als Inbegriff materialistisch-selbstbezogener Ungläubiger galten (Interviews 12; 23; 60).<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Eine typische Formulierung dafür findet sich in der Magisterarbeit der philippinischen AG-Pädagogin und Historikerin Seleky (née Esperanza) von 1965, die ausführlich die sozialen Aktivitäten und Bildungsarbeit ihrer Denomination beschreibt (Esperanza 1965, 1–3, 83–84). Eine Spannung zwischen dieser Rhetorik und der Rhetorik einer nationsweiten Erweckung, die zu einer Verwandlung gesamter Städte als Folge geheiligter Individuen einhergehen würde, sowie eine Diskrepanz zur Diesseits-fokussierten Gottesdienstpraxis empfanden sie hierbei nicht.

<sup>255</sup> Schon der Beitritt der unabhängigen katholischen IFI in den 1963 gegründeten mainlineprotestantischen Kirchenrat NCCP war ein wesentlicher Grund dafür, dass die konservativ-mainlineprotestantische CAMACOP dem NCCP fernblieb. 1964, ein Jahr nach der NCCP-Gründung, gründete sie zusammen mit konservativeren evangelikalischen Kirchen und Pfingstdenominationen sowie einzelnen UCCP-Lokalkirchen und einzelnen NCCP-nahen Baptisten den PHILIPPINE COUNCIL OF FUNDAMENTALIST CHURCHES. Dieser wurde 1968 infolge von Streitigkeiten um die Frage nach der Verantwortung der Kirche gegenüber der Gesellschaft und den Grenzen ökumenischer Kooperation in der Mission in PHILIPPINE COUNCIL OF FUNDAMENTALIST EVANGELICAL CHURCHES umbenannt. Nach einer abermaligen Kontroverse, die von Mitgliedern losgetreten wurde, denen der Dienst Billy Grahams zu ökumenisch war, nahm der Rat schließlich seinen heutigen Namen PHILIPPINE COUNCIL OF EVANGELICAL CHURCHES an (Aragon 2002). Mit Blick auf die hierzu meist tendenziöse Darstellung, die sich in mainlinekirchlichen Historiographien des philippinischen Protestantismus findet (Battung u. a. 1989; Fort 1989; Sitoy 1989; Sitoy 1992; Sitoy 1997; Jomao-as 2003), ist zu beachten, dass die endgültige Abspaltung des radikal-konservativen Flügels unter der Ägide des fundamentalistischen Hardliners Antonio Ormeo erst 1974 im Zuge der Entwicklungen im Lausanne-Kongress erfolgte. Bis dahin blieb Ormeo Vorstandsmitglied im PCEC, obwohl er immer auch der Hauptexponent der ASSOCIATION OF BAPTISTS FOR WORLD MISSIONS (ABWE) und des von ihm

Diese identitätspolitische Positionierung fand allerdings nicht isoliert von globalen Diskursen statt. Sie war der Tatsache geschuldet, dass die Cuasitos und die Paclebs hinsichtlich gesellschaftlicher und institutionspolitischer Zusammenhänge und Prozesse, die das eigene Wahlrecht überstiegen, unbewandert waren. Der Wissenserwerb zu diesen Themen hatte in ihrer schulischen und beruflichen Ausbildung kaum eine Rolle gespielt. An den US-puritanisch geprägten und lehrmäßig an der US-fundamentalistischen Tradition angelehnten evangelikal-konservativen Bibelschulen, an denen sie theologisch sozialisiert worden waren, wurde gesellschaftliche Veränderung primär individualethisch konzipiert. Die eschatologischen Narrative, mit denen hier mobilisiert wurde, konzentrierten sich auf die persönliche Heiligung (vgl. Esperanza 1965; Suico 2003, 1–5; als Beispiel für die mainlineprotestantische Avantgarde vgl. Arenas 1965; Deats 1967; Apilado 1976). Damit adressierten sie gesellschaftliche Missstände in einem Idiom und mit Plausibilitätsgewohnheiten, die aus der Sicht lokaler Intellektueller und universitätstheologisch ausgebildeter Kirchenleitungen als (politisch-)theologische Sprachlosigkeit und als allgemeine Unterlegenheit belächelt wurden (Interviews 60; 23; 12). Für die Cuasitos und die Paclebs lag es also nahe, sich primär durch negative Bezugnahme zu politischen Debatten in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Fragen und Initiativen, bei denen sie nicht auf Augenhöhe mitreden, die sie auf Grund ihrer Relevanz aber nicht ignorieren konnten, dämonisierten sie.

Zu Hilfe kamen ihnen dabei allerdings auch Erklärungsmuster, mit denen auch auf weltkirchenpolitischer Ebene ideologische Debatten sortiert wurden. Im Kontext des Kalten Krieges war der Diskurs zum Thema Weltmission von folgender Polarisierung geprägt: Auf der einen Seite standen jene Kirchen, deren Lehre eine radikale Abwendung von der Welt forderte und deren konsequenteste Schlüsselfiguren sich in den Philippinen bis in die 1960er selbstbewusst als Fundamentalisten bezeichneten. Materiellen Nöten wurde im Zeichen der Weltentsagung eine (missiologisch) nachgeordnete Rolle zuwiesen (Wrogemann 2013; Kunter und Schilling 2014). Auf der anderen Seite standen jene Kirchen, deren Ekklesiologie auf einer inkarnations-missiologisch begründeten Hinwendung zur Welt basierte. Diese wurde im Sinn eines dezidiert gesellschaftlichen Engagements verstanden, das auf einer (sozial-)wissenschaftlichen Analyse basierte und mindestens die gleiche Priorität wie die

---

gegründeten separatistischen FAR EASTERN COUNCIL OF CHRISTIAN CHURCHES war (Aragon 2002, 376, 378; Tow 2002, 33) – der philippinischen Filiale des US-basierten antiökumenischen INTERNATIONAL COUNCIL OF CHRISTIAN CHURCHES (ICCC) (Aragon 2002, 371–82; Tow 2002, 33). Zur Gründung des ICCC, die als Reaktion auf die Gründung des ÖRK erfolgte, sowie zu dessen Gründer, dem Anti-Ökumeniker und Polemiker Carl McIntire, der auch eine Schlüsselfigur der älteren US-amerikanischen Christlichen Rechten war, siehe die Arbeit des schwedischen Kirchenhistorikers Markku Ruotsila (Ruotsila 2015).

Verkündigung der individuellen Sündenvergebung und des Seelenheils besaß (vgl. Arenas 1965; Deats 1967; Yuzon 1974; Apilado 1976). Entsprechend war dieses Kirchenverständnis auch von einer sehr großen ökumenischen Offenheit charakterisiert. Für diese Seite stand in den Philippinen ab den 1960ern der NCCP. Die konsequentesten Schlüsselfiguren dieses Lagers vertraten meist eine Befreiungstheologie.<sup>256</sup> Die größtenteils US-basierten internationalen Kreise, mit denen die Cuasitos und Paclebs im Austausch waren, standen der erstgenannten Position nahe. Ein politisches Engagement, das darauf zielte, allgemeine soziale Bedingungen anhand der Schlagworte Güterumverteilung, soziale Gleichberechtigung und Arbeitsrechte zu verbessern, wurde in diesen Kreisen mit Gruppen assoziiert, denen starke Ressentiments gegenüber dem institutionalisierten Christentum nachgesagt und atheistischer Materialismus, moralischer Libertinismus sowie Kommunismus und das Streben nach einem totalitären Welt- und Weltkirchenparlament unterstellt wurde. Die unterschiedlichen Akzente, die diese teilweise sehr verschiedenen Gruppen setzten, wurden zu pauschalen Verunglimpfungsnamen erhoben, was zur Folge hatte, dass Bezeichnungen wie „liberal“, „(gesellschafts-)politisch“, „materialistisch“ und „ökumenisch“ gleichgesetzt wurden. Einzelpersonen, die sich in irgendeiner dieser sehr unterschiedlichen Bewegungen engagierten, wurde Egoismus vorgeworfen sowie das Streben nach weltlich-materialistischem Reichtum und Wohlstand. Dies traf Gewerkschafts- und Arbeitsrechtsgruppen ebenso wie Bürgerrechtsbewegungen, Befürworter der VEREINTEN NATIONEN (UNO) und ÖRK-nahe Kirchen (Blumhofer 1993, 226–42; Carpenter 1997; Hart 2011; vgl. Lindsay 1952; Lindsay 1953). Eine positive Bezugnahme auf „gesellschaftliches Engagement“ oder „politisches Engagement“, hätte für die lokalen Pfingstkirchenleiter eine Identifikation mit Gruppierungen bedeutet, die pauschal als kirchenfeindlich oder anti-christlich dämonisiert wurden. Das starke Mobilisierungs- und Identifikationspotential, das die Äquivalenzkette „Wohlstand/Reichtum-Materialismus-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ auf der weltkirchenpolitischen Ebene während des Kalten Krieges besaß,<sup>257</sup> bot ihnen allerdings die Gelegenheit, ihre subalterne Stellung<sup>258</sup> so zu versprachlichen, dass sie sich eine lokale kirchenpolitische Nische erschließen konnten.

---

<sup>256</sup> Zur philippinischen Ökumene und den Kontakten der lokalen UCCP zum ÖRK vgl. 4.3.1.

<sup>257</sup> Selbst das dezidierte institutionspolitische Engagement wichtiger internationaler Exponenten wie Fred C. Schwarz von der CHRISTIAN ANTI-COMMUNISM CRUSADE (CACC) und John Whitehall, an denen sich zwar nur einige wenige Exponenten der philippinischen Fundamentalismus-Szene orientierten, deren kostengünstige Evangelisations- und Erbauungsliteratur jedoch von etlichen protestantischen und sogar katholischen Gemeinden genutzt wurde, bestand theoretisch (sprich: theologisch) darin, im Kommunismus ein metaphysisches Übel zu sehen (Villeneuve 2011; Pudlo 2012; C. P. Woods 2012; vgl. Diamond 1989; Rose 1996).

<sup>258</sup> Wie im letzten Hauptkapitel dargestellt, standen die Pfingstkirchen von Dumaguete einerseits im Schatten der

Als Zwischenfazit lassen sich folgende drei ineinander verzahnte Bedingungen festhalten, die dazu führten, dass die Auseinandersetzung zwischen den neugegründeten Kirchen der philippinischen Pioniere Cuasito und Pacleb einerseits und den älteren Kirchen, die aus der presbyterianischen Mission der 1900er hervorgegangen waren, andererseits, auch im lokalen Kontext eine Identifikation mit den Namen „Mainlineprotestantismus“ und „Evangelikalismus“ mit sich brachten und diese etablierten: *Erstens* der Wissensrückstand der Cuasitos und Paclebs bezüglich systemischer Zusammenhänge und politischer Begriffe, wenn sie sich mit universitätsausgebildeten mainlineprotestantischen Kircheneliten messen mussten. *Zweitens* die weltkirchenpolitische Polarisierung, in der die beiden Pfingstpastoren auf Grund ihrer US-theologischen Sozialisation und ihrer aktuellen internationalen Netzwerke eingebettet waren. *Drittens* die kirchenpolitische Nische, die sich aus der Tatsache ergab, dass ihre tatsächliche politische Praxis für die mainlineprotestantischen Kircheneliten unübersetzt blieb. Die Folge war, dass sich beide Lager gegenseitig eine defizitäre christliche Identität zuschrieben.<sup>259</sup> Die „mainlineprotestantischen“ Schlüsselfiguren warfen den Pfingstkirchen hierbei gesellschaftliche und politische Sprach- und Verantwortungslosigkeit vor und bezeichneten sie pauschal als mirakelfanatische Fundamentalisten und Verführer der Massen. Damit wurden Gläubige in ihren Reihen, auf die diese Charakterisierung ebenso zutraf, zum Schweigen urteilt (vgl. Elwood 1968; Elwood 1969; Garcia 1982; vgl. a. Mercado 1998; Fort 1989). Desgleichen warfen die neueren, „evangelikalen“ Kirchen, den UCCP-Kirchen ihrerseits ein mangelhaftes Evangelium vor (das Gegenteil von „full gospel“) und brachten andersdenkende Gläubige in ihren Reihen dazu, etwaiges gesellschaftliches und politisches Engagement in der Kirche zu tabuisieren. Die dezidierte Weigerung der Pfingstkirchen, sich als politisch und gesellschaftlich aktiv zu bezeichnen, kam, auf Grund der diskursiven Unterlegenheit ihrer Leiter gegenüber der mainlineprotestantischen Kirchenelite, jedoch einer faktischen Einschreibung in das Defizit- und Unzulänglichkeitsnarrativ der mainlineprotestantischen Kirchenelite gleich. Dies wirkte bis in die 2010er Jahre nach.

---

sozioreligiösen, ökonomischen und politischen Hegemonie der römisch-katholischen Kirche und andererseits im Schatten der innerprotestantischen Hegemonie der UCCP, die sich vor allem ihrem traditionellen universitäts- und bildungskulturellen Einfluss verdankte (vgl. 4.1 und 4.2).

<sup>259</sup> Zum Zusammenhang von Wissensproduktion, Macht (ökonomisch ebenso wie kulturell und politisch) und der erkenntnistheoretischen Kategorie der „Gestalt des Mangels“ (Chakrabarty 2010, 45), siehe die Arbeiten des indischen Historikers Dipesh Chakrabarty (Chakrabarty 2010; Chakrabarty 2015). Der Postkolonialismustheoretiker beschreibt hier, inwiefern konkrete historische Formationen zur allgemeinen Festschreibung einer defizitären Identität führen können, die bestimmten Personengruppen anhängt und in die diese sich einschreiben können, um der Inkommensurabilität ihrer Geschichte Herr zu werden.

Im Gegenüber zu den mainlineprotestantischen Kircheneliten, die teils aus Selbst-, teils aus Fremdzuschreibung als weltzugewandt, liberal, ökumenisch und politisch galten und innerprotestantisch eine politische und gesellschaftliche Vorherrschaftsstellung hatten, stellten sich die Pfingstkirchen von Dumaguete als eine Einheit dar, die eine fundamentale Gegenposition vertrat. Das gleiche geschah mit umgekehrten Vorzeichen innerhalb der mainlineprotestantischen UCCP-Kirchen. Jenseits dieser konfrontativen Formation waren diese Einheiten jedoch alles andere als mit sich identisch. Denn beide Lager erhoben die gleichen Ansprüche und beriefen sich auf dieselbe Tradition: die Ablehnung von und der Kampf gegen konkrete Missstände (Armut, Krankheit, Hoffnungslosigkeit, Verlust gewohnter Solidaritätsstrukturen, Angst, im internationalen Vergleich abgehängt zu werden), die Vision, „die Welt zu retten“ sowie die Ansprüche, innerhalb eines biblisch-christlichen Referenzrahmens zu operieren und das Erbe der protestantischen Weltmission anzutreten. Dieselbe Frontlinie verlief daher auch jenseits der makrokirchenpolitischen Lagerbildung sowohl im innerpfingstlichen als auch im innermainlinekirchlichen Lager. Dies war bereits in der frühen Entstehungsphase der lokalen Pfingstbewegung der Fall gewesen, wenn die individualethisch striktere Kirche Cuasitos der sozioökonomisch besser situierten Kirche Paclebs vorwarf, dass dessen Erfolg nicht auf einer genuinen „Geistsalbung“, sondern auf Kontakten zu politischen Eliten und auf einer Kompromisshaltung beruhte, worauf Paclebs Leute der Kirche Cuasitos Sektierertum und Dogmatismus vorhielten (vgl. 5.1.1). Auf ähnliche Weise zog sich diese Frontlinie auch durch die mainlineprotestantischen UCCP-Gemeinden, etwa zwischen der konservativeren UCCP-CITY CHURCH und der mehrheitlich aus Bildungs- und Wirtschaftseliten bestehenden Universitätskirche (vgl. Jomao-as 2003; Tiempo, Maslog, und Sitoy 1977).<sup>260</sup> Schließlich polarisierte sie auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche,

---

<sup>260</sup> Die Verbindung der beiden Diskursmarker „liberal“ und „politisch engagiert“ lässt sich bis in die Frontstellungen der ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts im US-amerikanischen Evangelikalismus zurückführen, die im sogenannten Fundamentalismus-Modernismus-Streit der 1920er und dann noch einmal in den 1950ern einen wichtigen Konsolidierungsprozess durchwanderten. Der philippinische Evangelikalismuskurs war immer direkt von diesen Streitigkeiten betroffen. In den Visayas und insbesondere in Negros führte dies zu schwerwiegenden Konflikten und Spaltungen innerhalb der Mainlinekirchen und unter anderem auch dazu, dass sich die Baptisten Ende der 1940er Jahre nicht der Kirchenunion UCCP anschlossen (Gardinier 2002, 7, 14; Sitoy 1989; Sitoy 1997; vgl. Kwantes 2002). In den 1970er und 1980er Jahren führte die Frage nach der Verantwortung der evangelischen Kirchen angesichts der Repressionsmaßnahmen und der systematischen Ungerechtigkeit des Marcos-Regimes zu großen Spannungen innerhalb des mainlineprotestantischen NCCP und innerhalb der UCCP. Die Frontstellung liberal versus fundamentalistisch, die mit Regierungskritik versus Regierungstreue verknüpft wurde, trat hierbei erneut innerhalb der mainlineprotestantischen Kirchen, die sich dezidiert über ihr evangelikales (Missionskirchen-)Erbe definierten, in den Vordergrund (Yuzon 1974; Bolasco 1994, 175–200; Suarez 1992; Suarez 1999b; vgl. Mendoza 1999; Oracion 2001). In Dumaguete drückte sich diese Frontstellung in der zunehmenden Entfremdung der Universitätskirche von der theologischen Fakultät aus. Dies führte 1985 im Zusammenhang mit Universitätspolitik und Lehrkörperstreiks zur dezidiert linkspolitischen Gründung der CHAPEL OF THE EVANGEL FELLOWSHIP (CEF) auf dem Universitätscampus, deren Verhältnis zur Universitätskirche und zur UCCP heute noch durch eine Ausnahmeklausel geregelt ist (Jomao-as 2003, 133–42 vgl. Interview 67).

wobei im Dumaguete-Kontext relativ effektiv gegen Befreiungstheologen und -theologinnen der eigenen Konfession polemisiert wurde, die in Westnegros und Mindanao ihre mitunter wichtigsten Zentren hatten (Battung u. a. 1988; Haerle 1992; Fernandez 1993; Bolasco 1994; K. M. Nadeau 2002; Kathy Nadeau 2002; Caouette 2004; Moreno 2006; Kathleen Nadeau 2004; Aguilan 2013).<sup>261</sup> Diese Heterogenität konstituierte somit von Beginn an die kirchenpolitischen Hauptlager und war die Voraussetzung dafür, dass im Lauf der Konsolidierung und Etablierung der Pfingstkirchen von Dumaguete einerseits die Vehemenz zunahm, in der Andersdenkende auf beiden Seiten innerkirchlich zum Schweigen gebracht wurden. Andererseits ermöglichte sie aber auch, dass subtile Grenzüberschreitungen und Differenzierungsprozesse stattfanden und dass Plausibilisierungsmuster, Argumentationen und Narrative vom jeweiligen Gegenlager kooptiert werden konnten. Dadurch bildeten sich neue Formen von politischem Handeln.

## 5.2. Generationskonflikte, Wohlstandstheologie und Ausdifferenzierungen (1978-1990)

Ende der 1970er und Anfang der 1980er entstanden drei neue Pfingstkirchen, die eine erste Reihe von Diskursverschiebungen anstießen, die für den Etablierungs- und Differenzierungsprozess der Pfingstbewegung von Dumaguete folgenreich waren. Die drei Kirchenneugründungen lösten eine Heilungserweckung aus und gaben kurzzeitig den Anschein, den älteren Pfingstkirchen Mitglieder abzuwerben. Es kam zu einer Verdopplung der im letzten Unterkapitel genannten Hauptfrontstellungen, die entlang der erwähnten Äquivalenzkette „Wohlstand/Reichtum-Materialismus-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ artikuliert wurden, welche sich abermals multiplizierte, als im Zuge der sogenannten „Dumaguete-Heilungserweckung“ die Mitgliederzahl der älteren Pfingstkirche anstieg und Generationskonflikte ausbrachen. Damit gingen zum einen verschiedene Akzentneusetzungen und kontextspezifische Redefinitionen dessen einher, was die Bezeichnung „weltlich“ in innerpfingstlichen Debatten bedeutete, und wie diese Bezeichnung sich zu den durchweg polemisch verwendeten Begriffen „materieller Wohlstand/materialistisch“, „liberal“ „politisch“ und „ökumenisch“ (und implizit auch „befreiungstheologisch“) verhielt. Zum anderen bildete sich eine kurzlebige lokale charismatische Ökumene, die durch die

---

<sup>261</sup> Die Diözese von Dumaguete wurde 1955 von Papst Pius XII errichtet und mit dem im selben Jahr ebenfalls von Pius XII geweihten Diözesanbischof Epifanio Surban Belmonte besetzt. Der Konservative Prälat Epifanio S. Belmonte führte die Diözese knapp 35 Jahre lang und war somit durch die gesamte Marcos-Ära im Amt, bis er 1989 von seinem moderat-konservativen Hilfsbischof Angel N. Lagdameo, der 2005 dann CBCP-Vorsitzender werden sollte, ersetzt wurde (CBCP 2004; CBCP 2005; COCSA 2012; gcatholic 2016; CH 2014; CBCP 2014; 07MANILA752\_a 2007).

Arbeitsaufnahme neuer Missionarinnen und Missionare befördert wurde und zur Redefinition wichtiger theologischer Loci sowie zur Ausbildung neuer theologischer Plausibilisierungsnarrative und Rationalisierungsmuster führte.

Dieses Unterkapitel zeichnet nach, wie diese theologische Neudefinitionen und Plausibilisierungsnarrative in den 1980ern entstanden und welches Eigenleben sie entwickelten. Von Anfang an standen sie im Dienst der Praxis konkreter Akteure und Akteurinnen, die ihre eigenen Artikulationen des Politischen und ihre eigene pfingstliche Praxis dadurch unterschiedlich legitimierten. Die folgenden Unterabschnitte sind chronologisch nach den Schlüsselereignissen, Hauptfiguren und Institutionen (Gemeinschaften, parakirchlichen Organisationen etc.) gegliedert, die in der Kirchenlandschaft von Dumaguete nacheinander auftraten. Mit ihrem Betreten der lokalen (kirchen-)politischen Bühne erfolgte nicht nur eine wesentliche Resignifikation der Bezeichnungen „weltlich“, „materialistisch“, „politisch“, „ökumenisch“ und „liberal“, sondern auch eine theologische Redefinition der Lehre von Heiligung und Geisttaufe, die eine positivere Antwort auf die Frage nach der Weltzugewandtheit und dem Verhältnis zum materiellem Wohlstand anbot. Das Zusammenspiel dieser Ereignisse sorgte dafür, dass sich in den Folgejahren eine lokale Wohlstandstheologie etablierte, die auf Grund von innerpfingstlichen Konkurrenzkämpfen jedoch mit einem neuen pfingstlichen Konservativismus einherging.

#### **5.2.1. Konkurrenzkampf und eine neue kirchenpolitische Mitte (1978-1981/1982)**

Die erste neue Pfingstgemeinde, die sich nach den Pioniergründungen von Cuasito und Pacleb bildete, war die MARCH OF FAITH (MOF). Bereits 1976 hatten sich infolge einer Heilungsveranstaltung, die Trigo zusammen mit dem US-Missionar Dick Newman in einem Vorort von Dumaguete durchgeführt hatte, einige Familien zusammengefunden, die hin und wieder gemeinsame Hausgottesdienste feierten. Eine sporadische Betreuung erhielten sie von Trigos Schwager, dem aus Mindanao stammenden Nazareno Abugan Ching.<sup>262</sup> Infolge diverser Spannungen mit Mitarbeitenden, die mit Gerüchten schwerwiegender Moralskandale in Trigos Bibelschule einhergingen, zog dieser 1978 mit seiner Frau Magdalena Trigo Ching in die Nähe von Dumaguete. Obwohl die Gottesdienste des MOF-nahen Bibelkreises erst Anfang der 1980er Jahre eine nennenswerte Besuchendenzahl erreichte, wurden sie umgehend als Kirchenleitungsehepaar eingesetzt (Interviews 19; 60; 24; 23; 20; 11; 3).

---

<sup>262</sup> Ching war der Ehemann von Trigos Schwester und hatte ähnlich wie Cuasito eine AG-Bibelschule besucht, sein Studium jedoch auf Grund von Differenzen mit der Schulleitung abgebrochen.

Die zweite Pfingstgemeinde, die in dieser Zeit entstand, war die FAITH TABERNACLE (FT) von Dumaguete. Ihr Gründer, Woodrow Puno, war ursprünglich ein FOURSQUARE-Pastor aus Mindanao, der in den 1980ern nach seiner Hochzeit mit einer FT-Sonntagsschullehrerin nach Dumaguete kam, um für FT zu arbeiten.<sup>263</sup> Nicht lange nachdem er einen Hausbibelkreis gestartet hatte, wurde Puno jedoch von der FT-Hauptzentrale in Mindanao wegen Fehlverhaltens suspendiert. Als der Kirchenverband mit Marty Tanguy einen neuen Pastor nach Dumaguete entsandte, um die lokale Dependance zu übernehmen, begann Puno mit einem Dutzend ehemaliger Kirchenmitglieder eigene Gottesdienstversammlungen abzuhalten, aus denen eine neue, dritte Gemeindegründung hervorging, die sich ebenfalls FT, kurzzeitig aber auch MOF nannte (Interviews 19; 60; 16; 11; 3; 24).<sup>264</sup>

Das Markenzeichen aller dieser Pastoren war, nicht anders als bei Cuasito und Pacleb, ein charismatischer Heilungsdienst, der im lokalen Kontext eine starke Anziehungskraft besaß. Auf Grund der makroökonomischen Entwicklungen von Dumaguete nahm die Aktualität des Glaubensheilungsdiskurses in den 1980er sogar zu. Dem Marcos-treuen Bürgermeister Lorenzo Maxino (1978-1986) war es 1980 gelungen, einen Stadtkassenüberschuss von drei Millionen Pesos zu erwirtschaften, sodass Dumaguete zur „First Class City“ hochgestuft wurde, während die ohnehin schon hohe Armutsrate in den übrigen Teilen der Provinz drastisch anstieg (vgl. 4.1). An der breiten Basis der Bevölkerung kam vom makrowirtschaftlichen Aufschwung der ostnegrensischen Hauptstadt aber kaum etwas an. Abgesehen von der Tatsache, dass sich die Lokalen nun als Bürgerinnen und Bürger einer „First Class City“ bezeichnen konnten, hatte der Aufschwung nur Verdrossenheit zur Folge. Dies betraf vor allem jene Kreise, die die makroökonomische Entwicklung an den Konsumgütern der Eliten und am höheren Angebot medizinischer Produkte (Apotheken, Therapiemöglichkeiten) beobachteten, sich aber selbst nicht leisten konnten (Villamil 1994; Aldecoa-Rodriguez 2001).<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> FT war ein Kirchenverband, der aus dem Dienst des US-Missionars Don Ostrom hervorgegangen war. In den späten 1950ern war der AG-Bibelschulabsolvent aus Seattle als unabhängiger Missionar nach Nord-Mindanao gekommen und hatte mit der Gründung mehrerer Kirchen begonnen, die sich 1959 mit anderen evangelikalen Kirchen der Region zusammenschlossen und ab 1961 einen eigenen philippinischen Bewegungsleiter forderten. Ostrom ging daraufhin wieder in die USA zurück, von wo aus der erfolgreiche Unternehmer und Vizepräsident der Geschäftsmännervereinigung FGBMF die FT-Bewegung supervidierte und subventionierte. Fortan kam er nur noch zur jährlichen FT-Konferenz in die Philippinen, wobei er meist US-Evangelisten mitbrachte.

<sup>264</sup> Im Jahr 1983 wurde allerdings auch Tanguy aus ähnlichen Gründen wie Puno durch Emanuel Badjao ersetzt, weshalb es zeitweise sogar drei FT-Kirchen in Dumaguete gab (Interviews 60; 16).

<sup>265</sup> Dies bestätigt Kesslers und Rülands Beobachtung, dass der Pentekostalismus in den Philippinen keineswegs im Sinn der klassischen ökonomischen Deprivationsthese à la Robert M. Anderson erklärt werden kann (Kessler und Rüländ 2006; Kessler und Rüländ 2008; vgl. R. M. Anderson 1979).



Herausgefordert von den Heilungsgottesdiensten der neuen Pfingstkirchen begannen die Cuasitos und Paclebs, die sich zwischenzeitlich stärker auf ihre Bauprojekte und auf das Alltagsgeschäft konzentriert hatten, ebenfalls wieder Heilungsveranstaltungen durchzuführen. Es kam zu einem innerpfingstlichen Aufbruch, bei dem sich die Mitglieder und Sympathisierenden der verschiedenen Pfingstgemeinden, die allesamt einen beachtlichen Zuwachs erlebten, mit Heilungszeugnissen überboten. In den 2010er Jahren sollte dieser Aufbruch von etlichen Pfingstkirchenmitgliedern als Beginn der „Dumaguete Heilungserweckung“ (*Dumaguete healing revival*, 1981-1987) bezeichnet werden – eine Anspielung auf die „Manila Heilungserweckung“ der 1950er Jahre (vgl. Oconer 2009b; Oconer 2009a). Damit kam es allerdings zu einer neuen Konkurrenzsituation, bei der vor allem die älteren Pfingstkirchenleiter Cuasito und Pacleb fürchteten, dass die neuen Pastoren Ching, Puno und Tanguy ihnen ihre Mitglieder abwerben würden (Interviews 29; 24; 3; 11; 16; 60).

Die neue Konstellation brachte Cuasito und Pacleb dazu, nun dieselben Argumentationsmuster gegen die FT- und MOF-Gemeinden zu verwenden, die zuvor von der protestantischen UCCP-Leitung gegen sie verwendet worden waren. In direkter Anlehnung an die klassische Kritik der Mainlinekirchen, die den Pfingstkirchen sektiererischen Separatismus und religiösen Fanatismus vorwarfen, begannen Cuasito und Pacleb, die neueren Pfingstkirchen des „Schäfchendiebstahls“ (*sheep stealing*) zu bezichtigen. Zudem hielten sie Ching, Puno und Tanguy vor, keine solide theologische Grundlage zu besitzen und die verzweifelte Notlage ihrer Gottesdienstbesuchenden auszunutzen, um eitle Selbstinszenierung zu betreiben. Besonders heftig polemisierten sie gegen ihre Konkurrenten, wenn beim Heilungsgebet Schweißtücher und Wasser einsetzten, die sie oder ihre internationalen Evangelisationspartner zuvor durch Handauflegung gesegnet hatten. Derartige Praktiken boten Cuasito und Pacleb die Chance ihre Rivalen als mirakelfanatisch, synkretistisch-katholisch und abergläubisch zu bezeichnen und ihnen zu unterstellen bald auch okkult-heidnische Magiepraktiken (*magic practices from pagan occultism*) einzuführen (Interviews 19; 3; 11; 29; 16; 60).

Auf der konstruktiv-apologetischen Seite begannen Cuasito und Pacleb in ihrer Lehre und Praxis stärker die Heiligung und die *Frucht* des Geistes zu betonen und stärker die Themen Weltentsagung, Demut und Nächstenliebe in ihren Bibelarbeiten zu behandeln. Dies schlug sich auch auf ihre Lehre zur Geisttaufe nieder. Letztere hatte zuvor aus den folgenden vier Axiomen bestanden: *Erstens*, dass die Geisttaufe eine Verheißung war, die allen galt; *zweitens*, dass die einzige Voraussetzung dafür die persönliche Bekehrung war; *drittens*, dass sie zur Evangelisation und zum wirksamen Heilungsgebet ermächtigte; und *viertens*, dass die

Zungenrede der physische Anfangserweis war, der die Gewissheit gab im Geist getauft worden zu sein. Nun kam eine stärkere Betonung der persönlichen Heiligung hinzu, die ebenfalls als Bedingung der Geisttaufe konzipiert wurde und an der im Umkehrschluss festgestellt werden konnte, ob die Zungenrede göttlich oder dämonisch bewirkt war. Dadurch konnte vom Lebenswandel der Gläubigen, die sich bei Ching, Puno und Tanguy bekehrt hatten, auf die Echtheit ihrer Geisterfahrung und auf die Rechtgläubigkeit ihrer Gemeinden geschlossen werden. Entsprach dieser nicht dem puritanischen Ideal (was angesichts der idealistischen Überzeichnung zu erwarten war), schien der Beweis erbracht, dass auch der Dienst der neuen Pfingstkirchengründer mangelhaft war. Ähnliche Neuakzentuierungen erfolgten auch in Bezug auf die Bedingungen und Folgen göttlicher Heilung. Stand zuvor nur Gottes Liebe und Macht im Vordergrund, an die lediglich geglaubt werden müsse, kam nun als wichtiger Aspekt, der die Offenheit der Gläubigen für Gottes Macht aktivieren würde, eine weitere Voraussetzung hinzu: die Notwendigkeit, der „Welt“ durch Fleiß und Nächstenliebe ein gutes Zeugnis vom Glauben zu geben. Durch Letzteres erlangte allerdings auch die Beteiligung am gesellschaftlichen Leben im Sinn von karitativen Nachbarschaftsprojekten, die bei den neuen Diensten noch nicht etabliert war, innerhalb der älteren Pfingstkirchen eine größere Bedeutung (Interviews 19; 11; 29; 16; 60)

Wenn es um ihre eigene Heilungspraxis ging, setzten Cuasito und Pacleb diese theologischen Neuakzentuierungen jedoch nur bedingt um. Auch waren sie im Umgang mit Geisttaufe- und Heilungszeugnissen, die aus ihrer eigenen Arbeit hervorgingen, kulanter als bei Erfahrungsberichten, die mit dem Dienst ihrer Konkurrenten zusammenhingen. Dies änderte sich erst, als ihr Erfolg und ihre Lehrautorität aus dem Inneren der eigenen Gemeinden in Frage gestellt wurden. Mit den neuen theologischen Schwerpunktsetzungen etablierten sich im innerpfingstlichen Diskurs daher auch neue Plausibilisierungsformen, die pneumatologisch-ekklesiologisch mit einer Abgrenzung nach links (im Sinn einer Distanzierung von den charismatischen Praktiken der anderen) operierten. Unter „Weltlichkeit“ wurde nun vor allem das verstanden, was die neuen Pfingstkirchenleiter lehrten und taten und was mit „Mirakelfanatismus“ und „Selbstherrlichkeit“ gleichgesetzt werden konnte. Die Frontlinie zu den UCCP-Kirchen trat zweitweise in den Hintergrund, und Cuasito und Pacleb rückten ins kirchenpolitische Mittelfeld, ohne dabei aber den Anspruch aufgeben zu müssen, der mit ihrem eigenen Heilungs- und Befreiungsdienst verbunden war und der sie von ihren mainlineprotestantischen Kollegen unterschied (Maltese 2015, 74–75).

### 5.2.2. Generationskonflikte und politische Ökumene (1982/1983-1984)

Mit der steigenden Gottesdienstbesuchendenzahl und dem Aufschwung, den die Pfingstkirchen im Rahmen dieser Heilungserweckung erlebten, gewannen die älteren Pfingstgemeinden auch neue Mitarbeitende. Als die engagierten Neubekehrten aber begannen, größere Verantwortungen in der Jugend- und Sonntagsschularbeit zu übernehmen kam es zu Generationskonflikten.

Ein folgenreicher Streit brach zunächst in der Pfingstkirche Paclebs aus. Im Mittelpunkt standen Dick und Guadeloupe „Gudchi“ Cinco. Dick war der Sohn des Polizeichefs von Dumaguete und arbeitete als Bankmanager, in der lokalen Filiale der Marcos-nahen *REPUBLIC PLANTERS BANK* (in der auch viele Zuckerbarone Kunden waren). Guadeloupe Cinco war eine respektierte Englischlehrerin der *SILLIMAN HIGH SCHOOL*. Das stadtbekanntes Ehepaar hatte sich 1981, in Folge einer Heilung, die Dick nach einem Gebet Benito Paclebs erlebte, der Gemeinde angeschlossen. Cincos Genesung von Zystizerkose sprach sich bald herum und zog zusammen mit ähnlichen Erfahrungsberichten anderer Gottesdienstbesuchender eine beachtliche Anzahl junger gut ausgebildeter Familien in Paclebs Kirche. Dadurch erreichten Paclebs Gottesdienste in dieser Zeit eine Teilnehmendenzahl von rund 200 Erwachsenen. Als eine neue Sonntagsschulklasse für junge Erwachsene eröffnet werden sollte, wurden die Cincos mit der Leitung beauftragt. Die eigentliche Lehre übernahm dabei die eloquente Englischlehrerin Gudchie; Dick übernahm vor allem die Leitung der Heilungsgebete (Interviews 3; 60; 19). Als die Cincos zusammen mit ihrer Sonntagsschulklasse eine Jugendveranstaltung ankündigten, die Paclebs nicht genehmigt hatte, kam es zum Konflikt. Dieser hatte sich vorher schon im Zusammenhang mit der Frage nach dem Aktivitätenprogramm der Kirche und der Verwendung von Gemeinderessourcen angekündigt, als die Cincos bei der Rückkehr von einer Geschäftsreise nach Manila, wo sie mit der charismatischen Hotelkirchenbewegung in Verbindung gekommen waren, einige Neuerungen im Gemeindeprogramm vorschlugen. Hierbei wurde deutlich, dass die Cincos unterschiedliche Auffassungen darüber hatten, wie die Lokalkirche ihre Präsenz in der Stadt sichtbarer machen und effektiver expandieren könne, als Paclebs. Der konkrete Anlass, der den Streit im Anschluss an die Sonntagsschulankündigung zum Eklat brachte, betraf die Frage, wie sich wiedergeborene Christinnen und Christen auf Gemeindeveranstaltungen zu kleiden hätten und ob „Unbekehrte“ und Nicht-Gemeindemitglieder sichtbare Funktionen dabei übernehmen dürften. Bald weitete sich der Streit auf die Frage aus, wie Gläubige ihre Freizeit gestalten sollten. Letzteres führte dazu, dass sich auch etliche andere Mitarbeitende und Neubekehrte der jüngeren Generation anschlossen, die mit Paclebs Gemeinderichtlinien unzufrieden waren, und es zur Überlagerung dermaßen

vieler Einzelthemen kam, dass eine Konfliktlösung unmöglich erschien. Im Grunde ging es jedoch auch hier wieder darum, dass die jüngere Bekehrergeneration eigene Vorstellungen von Gemeindeleben hatte und das christliche Zeugnis aus prominenten gesellschaftlichen Stellungen heraus leben wollte, statt sich einem Lebensstil hinzugeben, der die Trennung von der Welt betonte. Damit verbunden war ein Evangelisationsverständnis, das auf einer weitaus positiveren Haltung zum Katholizismus und zu materiellem Wohlstand basierte, als es Paclebs Theologie zuließ (Interviews 19; 29; 16; 60).

Ähnliche Spannungen traten auch in Cuasitos DAG auf. Im Mittelpunkt stand hier Dennis Mardido. Der Sonntagsschullehrerpastor und Bankmanager, der für ein anderes Geldinstitut arbeitete als Cinco, war mit diesem ebenso befreundet wie es die jungen Erwachsenen der beiden Kirchen waren. Der Autoritätskonflikt zwischen dem jüngeren Leitungskreis um Mardido und dem ehemaligen Konstabler Cuasito entzündete sich an der Kirchenmusik und den Gottesdienstliedern. Bald darauf weitete er sich aber auf andere Themen aus, von der Frage, welcher Dresscode und welche Freizeitaktivitäten für christliche Gläubige angemessen sei, über die Verwendung von Gemeinderessourcen bis hin zur Planung von Gemeindeaktionen (Interviews 60; 19; 3; 11).

Dogmatisch-theologisch wurden alle diese Meinungsverschiedenheiten unter dem Locus der Heilungslehre und der Pneumatologie debattiert. Die ältere Leitungsgeneration – die vor allem aus den Hauptpastoren Cuasito und Pacleb sowie einigen dem Alter nach jüngeren, der Gemeindeglieder nach jedoch „älteren“ Mitglieder bestand und sich als Pioniergeneration betrachtete – warf der neuen Leitungsgeneration und den Neubekehrten geistliche Unreife, Weltlichkeit, mangelnde Heiligung und eine defizitäre Geisterfahrung vor. Die Cincos und Dennis Mardido, die jeweils für die Gegenseite sprachen, konterten ihrerseits mit heiligungstheologischen und pneumatologischen Argumenten. Dabei bedienten sie sich bei jenen ekklesiologischen und missiologischen Narrativen, die sie während ihrer regelmäßigen geschäftlichen Manilaaufenthalte kennengelernt hatten (Interviews 60; 19; 3; 16; 11). Dort waren die Cincos und Mardidos mit den Leitungsfiguren der pentekostal-ökumenischen Hotelkirchenbewegung in Verbindung gekommen, namentlich mit US-amerikanischen Missionsehepaaren wie den Klahrs und den Denbows sowie mit philippinischen Schlüsselpersonen wie der AG-ausgebildeten Virgie Cruz und etlichen Leitern der Geschäftsleutevereinigung FGBMF (vgl. 2.1.1). Diese stammten allesamt aus etablierten US-amerikanischen Pfingstdenominationen oder deren philippinischen Tochtergründungen (vornehmlich aus den AG), und hatten ebenfalls Streit mit älteren Denominationsleitern, die

durch den Erfolg der evangelikal-katholischen Gottesdienste der pfingstlich-charismatischen Hotelkirchenbewegung ihre konventionelle Praxis, Lehre und Autorität in Frage gestellt sahen.

Gegen den Vorwurf der geistlichen Unreife, der Weltlichkeit und der mangelnden Heiligung hielten die Cincos und Dennis Mardido der älteren Leitungs- und Bekehrungsgeneration verantwortungslosen Traditionalismus und Sektierertum vor. Zudem bezichtigten sie ihr Gegenlager der „pharisäischen Heuchlerei“ (*pharisee-hypocrisy*), wodurch sie den Vorwurf der „mangelnden Heiligung“ (*lacking holiness*) umkehrten. Auf ähnliche Weise reagierten sie auch auf den Vorwurf der mangelnden Reife und fehlenden Geisterfahrung. Hier konterten sie mit der Behauptung, dass es dem Pacleb-Kreis am Glauben und an Offenheit „für das neue Wirken Gottes und für eine neue Erweckung“ mangle, und dass schon Jesus prophezeit habe, dass es schwer sei, „neuen Wein in alte Schläuche“ zu füllen (Interviews 60; 19).<sup>266</sup>

Im Hintergrund standen Seminare zur Taufe im Heiligen Geist und zum Geisterfülltsein sowie zur Lehre von der Heiligung, die die Cincos und Dennis Mardido in Manila besucht hatten. Hier wurde – in Anlehnung an die US-amerikanische charismatische Bewegung – die Theologie der etablierten (Mutter-)Kirchen als Engführung der Geisttaufe auf Zungenrede, Zeugnisgeben und geheiligter Lebenswandel bezeichnet. In der Hotelkirchenbewegung bedeuteten Geisttaufe und Geisterfülltsein dagegen, dass die Gläubigen fortan sensibel für neuartige Offenbarungen waren und befähigt waren, in der Welt auf unkonventionelle Weise Zeugnis zu geben. Zungenrede und Lebenswandel nahmen hierbei eine nachgeordnete Rolle ein, es ging um ein Leben in der übernatürlichen Freude und Macht des Geistes und weniger um Verzicht, Weltentsagung und Abkehr von der bisherigen Konfessionsgemeinschaft (vgl. Blumhofer 1993, 203–41). Ähnlich verhielt es sich auch mit der Heiligungslehre. Für die Hotelkirchenbewegung bedeutete Sanktifikation nicht, „dass man die Welt zurücklassen“<sup>267</sup> müsse, um überall einen Unterschied zu markieren – auch und gerade dann, wenn man sich dadurch der Lächerlichkeit preisgeben würde. Vielmehr bestand der Heiligungsprozess darin, dass das Bewusstsein zunahm, als Individuum und als Gemeinde zum auserwählten

---

<sup>266</sup> Die Themen „Offenheit für Gottes neuartiges Wirken“ und „Neue Schläuche für neuen Wein“ waren in den 1970ern und 1980ern Gegenstand etlicher Magazinartikel und Seminarreihen, die von international operierenden pfingstlich-charismatischen Organisationen mit größerer Nähe zu den charismatisch-ökumenischen FGBMF disseminiert wurden. Ein Beispiel dafür ist Ralph Mahoneys WORLD MISSIONARY ASSISTANCE PLAN (World MAP), das die in den Philippinen weitverbreitete Zeitschrift ACTS herausgab, oder das *New Wine Magazine*, das seit 1969 von den CHARLES SIMPSON MINISTRIES herausgegeben wurde und in den Philippinen zirkulierte.

<sup>267</sup> In persönlichen Gesprächen des Verfassers mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen wurde auf einen alten englischsprachigen Kirchenhymnus verwiesen, dessen Chorus lautete: „the cross before me, the world behind me, no turning back, no turning back“.

„königlichen Priestergeschlecht“<sup>268</sup> zu gehören. Gläubige, die nach Heiligung strebten, waren dann Menschen, die sich immer wieder vor Augen führten, zu einer besonderen Aufgabe in der Gesellschaft berufen zu sein – meistens eine Aufgabe, die mit Reichtum und sozialen Einflusspositionen keineswegs im Widerspruch stand. Letzteres galt auch für das Streben nach Anerkennung in gesellschaftlichen Elitenzirkeln und nach Aufstieg in die höchsten sozialen Milieus. Anders als in der offiziellen Heiligungslehre und Ekklesiologie der Pfingst denominationen konnte materieller Reichtum und gesellschaftliche Anerkennung sogar die Bedingung für eine effektivere Evangelisation darstellen (im Hintergrund stand das US-amerikanische Teleevangelisationsgeschäft der 1980er), womit der Kreis zur Missiologie in der Kraft des Geistes wieder geschlossen wurde (Interviews 19; 23; 62; vgl. Blumhofer 1993; Bruce 1990).

Mit dem Rückgriff der jüngeren Leitungsgeneration um die Cincos und um Dennis Mardido auf die Ekklesiologie und Heiligungsmissiologie der Hotelkirchenbewegung ging allerdings auch die Forderung nach einer kultivierteren Artikulationsweise und nach Konzepten einher, die elaborierter waren als jene, die Cuasito in den 1960er Jahren an der Bibelschule erlernt hatte. Ferner ging damit die Forderung nach einer anspruchsvolleren Organisation von Evangelisationseinsätzen einher, die mit anderen Religionsgruppen abgestimmt werden mussten, gerade wenn es um PR-taugliche Wohltätigkeitsmission ging. Da dies unter der Ägide der älteren Hauptpastoren unmöglich war, schlossen sich Dick Cinco und Dennis Mardido 1983/1984 den Geschäftsmännern des vollen Evangeliums an und gründeten ein lokales FGBMF-Kapitel, das sich dezidiert als nicht-denominational bezeichnete. Um wohlhabende katholische Geschäftsleute zu erreichen, die niemals den Fuß in eine protestantische Kirche gesetzt hätten, hielten die Dumaguete-FGBMF ihre Treffen in lokalen Hotels ab. Hier galten dann andere Richtlinien als in den Kirchen (etwa beim Dresscode).<sup>269</sup> Dies führte zu einem Burgfrieden mit den Leitern ihrer Mutterkirchen, in denen sie weiterhin aktiv blieben – obgleich mit weniger Enthusiasmus als zuvor (Interviews 3; 60; 19).

Ideelle und theologische Unterstützung erhielten sie hierbei vom Pastor der UCCP-Stadtkirche Lucesio „Luke“ Alaban. Der ursprünglich aus Nordmindanao stammende

---

<sup>268</sup> So die gängige Formulierung etlicher Zeitzeuginnen und Zeitzeugen in Anlehnung an 1. Petrus 2,5: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht“ (zitiert nach der rev. Lutherbibel 1984).

<sup>269</sup> Aus diesem Grund wurde das Konzept der Hotelkirchen in missiologischen Debatten dieser Zeit als „neutrales Territorium“ (*neutral turf*) bezeichnet (Fuentes 2004; zitiert in: Javier 2005, 299; Zieffle 2012, 108; Blumhofer 1993, 225; vgl. Kitano 1981; Kitano 2003; Klahr, o. J., 64; Engcoy 2005).

Mainlineprotestant war während eines mehrwöchigen Aufenthalts in Manila mit „dem pentekostalen Gottesdienststil“ (*pentecostal worship style*) in Berührung gekommen, als er zusammen mit einigen AG-Pastoren die Philippinentournee des US-Evangelisten Don Stewart mitorganisiert hatte.<sup>270</sup> Alaban sah in der Zungenrede, den Geistesgaben und der Wunderheilung ein effektives Medium, um mit Anliegen umzugehen, auf die er keine schultheologische Antwort fand. Zurück in Dumaguete schloss sich Alaban den FGBMF an und bat die Cincos und Mardido, charismatische Sonntagabendgottesdienste für interessierte UCCP-Mitglieder in seinem Pfarrhaus zu organisieren. Die FGBMF-Treffen und die charismatischen Sonntagabendgottesdienste in Alabans Wohnung zogen etliche katholische Gläubige an, sodass der Teilnehmendenkreis der beiden Gruppen im Wesentlichen identisch war, obwohl die FGBMF theoretisch keine Frauen zuließen. Damit erhielt die generationspolitisch motivierte FGBMF-Gründung eine ökumenische Dimension (Interviews 3; 60; 19).

Die FGBMF-Aktivitäten und die charismatischen UCCP-Gottesdienste liefen parallel zu den Sonntagsschullehrverpflichtungen, die die jüngere Generation von Pentekostalen in ihrer Mutterkirche hatte. Dort ordnete man sich auch weitgehend den Vorstellungen der Seniorpastoren Pacleb und Cuasito unter. Jenseits dieses Gemeindekontexts entwickelten Leute wie die Cincos und Mardido jedoch eigene Visionen, Ambitionen, theologische Schwerpunkte und kirchenübergreifende ökumenische Projekte. Informiert durch FGBMF-Rundbriefe wurden die charismatischen UCCP-Gottesdienste und das FGBMF-Kapitel somit zu den Hauptträgern einer Theologie und Praxis, die zusammen mit einem Glauben an übernatürliche Wunder eine dezidierte Hinwendung zur Welt und zum materiellen Wohlstand befürwortete (Interviews 3; 60; 19). Dabei artikulierte der Trägerinnen- und Trägerkreis dieser neuen Theologie seine Überzeugungen durchweg entlang pfingstlich-ekklesiologischen und -heiligungsmissiologischen Schlagworten: Die Hinwendung zur Welt ziele ausschließlich auf die Bekehrung der Gesellschaft und auf die Rettung der armuts- und krankheitsgebeutelten „Verlorenen“ (*the lost*), was aber nur durch eine geisterfüllte, geheiligte Kirche geschehen konnte, deren Mitglieder sich ihrer gesonderten Rolle und ihrer Berufung bewusst waren (Maltese 2015). So gelang es der jüngeren Generation um die Cincos und um Mardido, zentrale Lehren ihrer Kirchenleitungen von innen heraus umzudefinieren und ihre Aspirationen und Praktiken zu legitimieren, ohne ihre pentekostale Identität aufgeben zu müssen. In den

---

<sup>270</sup> Mit Blick auf June Paclebs Hintergrund ist bezeichnend, dass Don Stewart der wichtigste Schüler A. A. Allens war, der nach dessen Tod die MIRACLE VALLEY MINISTRIES übernahm (vgl. Harrell 1975).

folgenden Jahren bewirkte dies neue Deutungsmöglichkeiten und die Erschließung neuer Handlungsräume.

### 5.2.3. Generationskonflikte und charismatische Bibelstunden als Statussymbol (1984-1985)

Eine weitere Schlüsselfigur, die im Zusammenhang mit der Heilungserweckung die kirchenpolitische Bühne von Dumaguete betrat und dadurch maßgeblich die Entwicklungen im lokalen missiologischen und ekklesiologischen Pfingstdiskurs beeinflusste, war die US-Missionarin und Heilungsevangelistin Ruth Budelia Barnard. Die presbyterianisch verheiratete charismatische Baptistin stammte aus Missouri. In den 1970ern war sie auf dem RHEMA BIBLE TRAINING COLLEGE (RBTC) in Tulsa, Oklahoma, gewesen, das von Kenneth Hagin, dem bekanntesten Hauptexponenten der Glaubensbewegung (*Faith Movement*) und der Wohlstandstheologie, geleitet wurde.<sup>271</sup> Nach ihrem Studium war Barnard als Hagins Personalassistentin (*personal assistant*) tätig gewesen. Ihre Theologie war maßgeblich von Hagin geprägt (Interview 63). Weitere einflussreiche Lehrer Barnards waren T. L. Osborn, Oral Roberts und der FGBMF-Gründer Demos Shakarian, die während Barnards Studienzeit regelmäßige Lehraufträge am RBTC übernahmen und ihren Heilungsdienst in den 1970ern ebenfalls um das Gebet für Wohlstands- und Finanzwunder erweiterten (vgl. Bowler 2013; Blumhofer 1993; Tallman 2010; vgl. ferner Weinberg 2012).

Barnards Philippinenkontakte verdankten sich Marty Tanguy, dem Hauptpastor der älteren lokalen FT, der regelmäßig mit RBTC korrespondierte. Als sie Anfang der 1980er nach Negros Oriental kam, begann sie zunächst Beziehungen zu presbyterianischen Familien zu knüpfen und in Zusammenarbeit mit der UCCP englischsprachige Bibelstunden und Gebetstreffen abzuhalten, während das Pastorenehepaar Tanguy ihr eine Unterkunft bot. Als Enkelin des demokratischen Senators Henry Speed Dickinson und Ehefrau eines presbyterianischen US-AIR-FORCE-Hauptmanns, der via Clark Airbase regelmäßige Hilfstransporte nach Dumaguete organisierte, erhielt Barnard rasch Zugang in die höchsten Kreise der Stadtgesellschaft. Inspiriert von den Neuigkeiten, dass wichtige Schlüsselfiguren der pfingstlich-charismatischen Bewegung in Manila inzwischen regelmäßige Dienste im Regierungspalast Malacañang hatten, bürgerte sich auch in Dumaguete die Auffassung ein, dass es zum guten Ton der obersten Gesellschaftsschicht gehöre, Missionarinnen wie Barnard zu unterstützen.<sup>272</sup> Neben dem

---

<sup>271</sup> Zu Kenneth Hagin und RHEMA, siehe die bereits genannte Arbeit von Katharine Bowler und die Einträge im *New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Bowler 2013; Burgess und McGee 2002).

<sup>272</sup> Um 1980 war der südkoreanische Megakirchenpastor Paul Yonggi Cho zusammen mit dem zuvor genannten US-amerikanischen AG-Missionar und Hotelkirchengründer Paul Klahr sogar bei Marcos zu Besuch gewesen. Als



Prestige stand aber auch ein Interesse an neuen spirituellen Erfahrungen, das nicht selten von persönlichen, gesundheitlichen und familiären Krisen ausgelöst wurde und dazu führte, dass die wichtigsten Persönlichkeiten der Stadt Barnard einluden, um auf Abendempfangen zu sprechen. Unter ihnen waren die protestantischen SILLIMAN-Präsidenten Cicero Calderon und Venancio D. Aldecoa sowie katholische Politikeliten wie Lorenzo und Herminio Teves, die Barnard baten, bei ihren Soireen den geistlichen Teil (*devotional part*) zu übernehmen, oder sie sogar beauftragten, im Stile der FGBMF-Bankette Bibelstunden in ihren geräumigen Haussalons (*salas*) zu halten.<sup>273</sup> Weiterhin luden auch Manager und Geschäftsleute wie beispielsweise Mary Sycip-Dee von der CHINA BANKING CORPORATION Barnard ein, Bibelkurse und Gebetstreffen in ihren Büroräumlichkeiten durchzuführen, die für die Belegschaft verpflichtend waren (Interviews 27; 63; 3). Auf der Suche nach personeller Unterstützung begann Barnard, Kontakte mit jungen gutgebildeten Ehepaaren wie den Cincos und Mardido zu knüpfen. Diese sollten ihr bei der musikalischen Gestaltung, den Zeugnistellen und dem individuellen Gebet helfen, das Anwesenden angeboten wurde, die Heilung, Zungenrede und andere Geisterfahrungen suchten. Dadurch verschmolz Barnards Dienst mit weiten Teilen der FGBMF und des ökumenisch-charismatischen UCCP-Kreises und es entstand eine kirchenübergreifende Einsatztruppe, die sich unter Barnards Leitung HARVEST CREW nannte. In den Folgejahren sollte HARVEST sollte pfingstliche Spiritualität auch auf dem Universitätscampus populär machen (Interviews 19; 3; 60; 27; 63).

Barnards Zusammenarbeit mit den Cincos und Dennis Mardido sowie mit der FGBMF und dem Alaban-Kreis wirkte sich zunächst nicht nur für sie, sondern auch für die Gemeinden von Cuasito und Pacleb positiv aus. Dies lag daran, dass HARVEST-Aktivitäten außerhalb der konventionellen Gottesdienstzeiten stattfanden und Schlüsselfiguren wie die Cincos und Dennis Mardido weiterhin an den Gottesdiensten ihrer Mutterkirchen teilnahmen, während Barnard sonntags als Gastrednerin Kirchen in der gesamten Provinz besuchte. Einerseits zog HARVEST also neue Gottesdienstbesuchende in die älteren Pfingstgemeinden. Andererseits verschärften Barnards unkonventionelle Methoden und ihre Popularität aber die bereits bestehenden Ideologie- und Generationskonflikte zwischen den Cincos, Dennis Mardido, den Paclebs und den Cuasitos. Die Krise spitzte sich zu, als Pacleb in einem seiner Gottesdienste,

---

Vermittler soll hierbei der methodistische Bischof George Castro (aus der NCCP-Mitgliedskirche IEMELIF) fungiert haben (Johnson 2009, 225–27; Klahr, o. J., 71–74; vgl. Maltese und Eßel 2016, 456 En. 22)

<sup>273</sup> Sehr wahrscheinlich folgten sie hierbei dem Beispiel etlicher Manila Politikfamilien, die Persönlichkeiten wie die AG-ausgebildete ehemalige Sängerin und Schauspielerin Virgie Cruz in den Regierungspalast und zu sich nach Hause einluden, um Bibelunterricht und charismatische Gebetsversammlungen zu leiten (Johnson 2009, 134, 214–17, 343–44, 400, 439; Baldemor 1990, 109–14; vgl. Engcoy 2005; Javier 2005; Kitano 1981).

im Anschluss an ein Heilungszeugnis, das Barnards Charisma pries, Barnards Erfolg auf die „unchristliche Wundereffekthascherei“ (*unchristian going after miracles*) der Gläubigen zurückzuführen. Die öffentliche Verurteilung bewirkte, dass die Familie der Person, die Zeugnis gegeben hatte, aufstand und den Gottesdienst verließ. Weil der Konflikt weitere Kreise zog, begannen auch die Cincos den Hauptgottesdiensten Paclebs häufig fernzubleiben und zusammen mit einigen AG-Mitgliedern alternative Gottesdienste zu organisieren. Ihre eigenen Versammlungen nannten sie „charismatische Gemeinschaften“ (*charismatic fellowship*), um sich von den übrigen Gemeinden abzugrenzen, die aus ihrer Sicht rückwärtsgewandte denominationale Pfingstkirchen waren (Interviews 60; 19).

Eine Entspannung trat ein, als Barnard 1984/1985 kurzzeitig in die USA zurückkehrte. Die Gunst der Stunde nutzend, lockerte Pacleb – der 1983 schon einen Imagewechsel versucht hatte, indem er seine Kirche offiziell unter dem Namen DUMAGUETE BISHOP OF THE CHRISTIAN FELLOWSHIP CHURCH (DCFC) registriert hatte<sup>274</sup> – einige Richtlinien. Den Cincos und Dennis Mardido bot er außerdem höhere Verantwortungsposten an. Insgesamt blieben seine Bemühungen aber fruchtlos. Dies galt auch für die Maßnahmen, mit denen Cuasito versuchte, Teile der HARVEST zu kooptieren. Ende 1984 verließen die Cincos endgültig ihre Mutterkirche und gründeten nach einem kurzzeitigen Dienst als Sonntagsschullehrende in der FT eine eigene Gemeinde, die sich JESUS CARE FELLOWSHIP nannte. Hier war nun Dick Cinco der offizielle geistliche Leiter. Praktisch wurde JESUS CARE allerdings von Guadeloupe Cinco repräsentiert, die die begnadetere Pastorin und Bibellehrerin war. Auch der Kreis um Mardido löste sich von der AG-Mutterkirche und begann eigene Gemeinde-Experimente in Kooperation mit den FGBMF, mit Alaban und mit der JESUS CARE (Interviews 3; 27; 19; 60).

Ihre Sonntagsgottesdienste hielten die Cincos im Hotel EL ORIENTE ab. Dadurch zogen sie etliche katholisch-charismatische Gläubige an. Das wiederum veranlasste Cuasito und Pacleb, die pejorativen Bezeichnungen „weltlich“, „liberal“, „ökumenisch“ und „politisch“ konsequent auf ihre eigenen Mitarbeitenden zu beziehen. Um dem entgegenzuwirken und sich vom Stigma zu befreien, eine Rebellenkirche (*rebel church*) zu sein, begannen die Cincos und Dennis Mardido, Kontakte zu anderen pfingstlichen Denominationen und Diensten zu knüpfen. So kam es zu einer Annäherung an die FOURSQUARE, die seit längerem eine Dependence in der ostnegrensischen Hauptstadt plante und den Cincos und Mardido ihre Unterstützung (bei gleichzeitig weitgehender Selbstständigkeit) anbot. Obgleich der Kontakt zur Regionalleitung

---

<sup>274</sup> Zuvor galt Paclebs Kirche als assoziierte ABEA-Organisation, obgleich nur punktuelle Beziehungen mit der Zentrale bestanden und er sich als unabhängiger Evangelist, Gemeindegründer und Bibelschuldirektor verstand.

in Cebu mehrmals eingestellt wurde, sollte JESUS CARE bis 2004 mit FOURSQUARE affiliert bleiben. Mardido gründete hingegen eine AG-Satellitengemeinde, die direkt dem Distriktleiter unterstand. Somit konnte er bis 1987, als er Dumaguete verließ und sich seine Gemeinde auflöste, unabhängig von Cuasito arbeiten.<sup>275</sup> Auch Mardidos Kirche operierte zeitweise allerdings als FOURSQUARE-Gemeinde (Interviews 60; 3; 19).

In Verbindung mit dem HARVEST-Dienst kam es auch innerhalb der UCCP-Kirchen von Dumaguete zu Spaltungen, die mit Blick auf die Namenspolitik und die Rückschrittlichkeitspolemik eine ähnliche – obgleich vom Anlass her unterschiedliche – Dynamik entfalteten. Auf der einen Seite wurde Alaban von der regionalen UCCP-Konferenz von seinem Amt suspendiert. Seine zunehmende Kooperation mit Persönlichkeiten wie Barnard und später auch mit dem Barnard-Sozius C. J. Malahay, einem pensionierten US-General, der einen Dienst namens GOD'S OCCUPATION ARMY gegründet hatte, brachte einflussreiche UCCP-Kirchenratsmitglieder gegen ihn auf. Die Spannungen zwischen Alaban und teils traditionell-cessationistischen, teils linkspolitisch orientierten UCCP-Mitgliedern spitzten sich dermaßen zu, dass ihm eines morgens der Zugang zum Kirchensaal verwehrt wurde. Als sich die Situation einige Male wiederholte und sogar bewaffnete Ordnungskräfte hinzugezogen wurden, gründete Alaban zusammen mit dem pensionierten Kaplan der philippinischen Militärakademie Benedicto Nippon (ursprünglich ebenfalls UCCP) und einigen charismatischen UCCP-Mitgliedern eine eigene Kirche. Die neue pfingstlich-charismatische Kirchengründung nannte sich zuerst EVANGELICAL FELLOWSHIP, einige Jahre später gab sich die Gemeinde den Namen FIRST EVANGELICAL CHURCH, eine Anspielung auf das evangelikale Erbe, das auch die UCCP zu vertreten beanspruchte (Interviews 11; 60; 3; 19).

Zeitgleich kam es aber auch innerhalb der UCCP-Universitätskirche zu einer Spaltung. Ausgelöst wurde sie durch Konflikte, die mit Universitätspolitik und Gehaltskürzungen zusammenhingen, die infolge der zunehmenden Unabhängigkeit der Universität und der theologischen Fakultät SUDS von US-amerikanischen Partnerdenominationen beschlossen wurden. Im Zentrum der Streitigkeiten standen vor allem marxistisch-leninistisch-maoistisch orientierte Fakultätsmitglieder der SUDS, die dem Universitätspräsidium seit den frühen 1970ern Kollaboration mit dem Marcos-Regime vorwarfen. Als Fakultätsstreiks organisiert wurden und sich die Hauptpastoren der Universitätskirche in der Gehaltsfrage hinter das

---

<sup>275</sup> Cuasitos eigensinniger Charakter und sein autoritärer Führungsstil sorgten auch zwischen ihm und der regionalen AG-Direktion für Spannungen, die in den späten 1990ern oder frühen 2000ern in einem Rechtsstreit zwischen ihm und dem PGCAG-Generalsekretariat gipfelten. Im Mittelpunkt standen die Besitzansprüche über das Kirchengrundstück, auf dem auch Cuasitos Pfarrhaus stand.

Universitätspräsidium stellten, begann die SUDS, Parallelgottesdienste in der fakultätseigenen Kapelle abzuhalten. Wenige Wochen später hatte sich eine dritte UCCP-Kirche in Dumaguete etabliert, die sich den Namen CHAPEL OF THE EVANGEL FELLOWSHIP (CEF) gab (Interview 67; vgl. Jomao-as 2003, 133–42).

Die Beziehungen der neuentstandenen pfingstlichen und evangelischen Kirchen zu ihren Mutterkirchen blieben jedoch genauso ambivalent wie ihre Namen, mit denen sie lokal-, global- und kirchenpolitische sowie theologische Hoheitsansprüche anmeldeten. Während Alabans EVANGELICAL FELLOWSHIP ihre offiziellen Beziehungen zur UCCP abbrach, erhielt die CEF einen Sonderstatus innerhalb der regionalen UCCP-Konferenz. Der Grund dafür war nicht nur der institutionelle Einfluss ihrer Schlüsselfiguren, die an der SUDS tätig waren. Es lag auch daran, dass die CEF den Rückhalt einiger gut betuchter Universitätskirchen-Mitglieder hatte, auf deren regelmäßige finanzielle Zuwendungen die regionale UCCP-Konferenz nicht verzichten wollte.<sup>276</sup> Auf der pfingstlichen Seite hingegen blieb die Ambivalenz dadurch erhalten, dass etliche Sponsoren der Cincos und des Kreises um Mardido, die mit den FGBMF und mit Barnard kooperierten, weiterhin Mitglieder von Paclebs DCFC und Cuasitos DAG blieben (Interviews 67; 19; 60). Anders als in Manila, wo die 1983 gegründete PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) in den 1980ern zum Auffangbecken etlicher pfingstlich-charismatischer Splittergruppen und Mutterkirchen wurde, schloss sich in Dumaguete keine der lokalen pentekostalen Gruppen der PJM an. Die geographische Entfernung von der manilabasierten und tagalogsprachigen Organisation, die jegliche Teilhabe an ideellen, personellen oder materiellen Ressourcen unmöglich machte, ließen eine Assoziation mit dem losen Netzwerk bis in die späten 1990er sinnlos erscheinen (Interviews 23; 19; 60).

#### 5.2.4. Neue Konkurrenzkämpfe und Konservatismus (1985/1986-1989)

Barnards Rückkehr aus den USA nach Dumaguete im Jahr 1985/1986 löste eine neue Dynamik im innerpfingstlichen Gemeindegewettbewerb aus. Diese sollte eine weitere Akzentverschiebung im lokalen pfingstlichen Verständnis vom Verhältnis der Kirche zur Welt hervorbringen, die mit einer Resignifikation und Neuverwendung alter polemischer Zuschreibungen bezüglich Politik, Gesellschaft und Evangeliumstreue und mit der Etablierung neuer theologischer Plausibilitäten einherging. Zum einen wurde Heilung erstmalig konsequent und im Rahmen einer systematisch-theologisch kohärenten Lehre auf finanzielle und wohlstandsbezogene Anliegen übertragen. Zum anderen kam es mit Blick auf individuelle ethische und

---

<sup>276</sup> Noch im Jahr 2014 galt die CEF offiziell als „a group that contributes to the larger well-being of the UCCP“ (Interview 67).

autoritätstheologische Fragen jedoch zu einer konservativen Wende innerhalb der jüngeren Pentekostalen, die mit Barnard zusammenarbeiteten. Zu Letzteren gehörten neben den bereits erwähnten Cincos und Dennis Mardido auch Leiter und Leiterinnen, die erst unlängst in den lokalen Pfingstkirchen – DAG, DCFC, den beiden FT-Kirchen, MOF und EVANGELICAL FELLOWSHIP<sup>277</sup> – an Verantwortungsposten gekommen waren und nunmehr eigene Ansprüche anmeldeten. Die drei wichtigsten unter ihnen waren Robby Lacas, der Co-Pastor von Cuasitos DAG; Emilio und Bing Santiago, ein SU-Akademikerpaar, das in jeder dieser Gemeinden tätig gewesen war, und Gerald Serrano, der Jugendpastor von Paclebs DCFC.<sup>278</sup>

Kurz nach ihrer Rückkehr begann Barnard, ihre Arbeit unter jungen Ehepaaren auszubauen. Dies sollte auch zur Mitarbeitendenrekrutierung für die reaktivierte HARVEST dienen. So entstand wenige Monate später im Zentrum von Dumaguete, in einem ehemaligen Restaurant- und Tanzlokal, das CHRISTIAN RENDEZVOUS (CR) – eine „christliche Begegnungsstätte“ (*Christian meeting point*) für Jugendliche, in der auch eine Bibliothek untergebracht war und in der bald kirchenübergreifende Freitagabendgottesdienste stattfanden. Die Räumlichkeiten waren Barnard von den Yings (eine der reichsten Familien aus Paclebs DCFC) zur Verfügung gestellt worden. Mobiliarspenden kamen von lokalen Persönlichkeiten mit sehr verschiedenen Hintergründen. Bücherspenden erhielt Barnard von den US-amerikanischen Kirchen und Privatpersonen, die ihre Missionsarbeit unterstützten. Unter den Bibliotheksartikeln, die von Captain Barnard via Clark Airbase überführt wurden und den Lesesaalbestand rasch auf 3.000 Werke ansteigen ließen, waren vor allem ältere Ausgaben pfingstlich-charismatischer Magazine wie *Charisma News* und *New Wine Magazine*, aber auch theologische Nachschlagwerke wie *Strong's Exhaustive Concordance* und die Bibelkommentarreihe *Matthew Henry's*. Darüber hinaus gab es Seminar- und Predigtkassetten sowie pfingstlich-charismatische Ratgeberliteratur von Autoren wie Norvel Hayes, David C. Cook, John Osteen und Kenneth Hagin. Einzigartig in ganz Negros Oriental, wurde CR zur Anlaufstelle für Gläubige aus unterschiedlichsten Hintergründen: von wissensbegierigen und engagierten Pfingstkirchenmitgliedern über protestantische Laienprediger und Diakoninnen bis hin zu katholischen Priesterseminaristen (Interviews 27; 37; 3; 19; 60; 16; 24)

---

<sup>277</sup> Daneben gab es auch noch die Bibelschule ASIAN CRISTIAN SCHOOL OF MINISTRY (ACSM). Diese wurde abwechselnd von mehreren Missionsehepaaren der US-amerikanischen INDEPENDENT ASSEMBLIES FELLOWSHIP geleitet und operierte im Wesentlichen als DCFC-Partnerin. Aus Lokalgemeindeangelegenheiten hielt sich sie aber heraus. Ihr Fokus bestand in der Ausbildung von Personal für Paclebs Satellitengemeinden außerhalb von Dumaguete (vgl. Keith 2010).

<sup>278</sup> Diese Angaben beruhen auf eigenen Erhebungen, die nebst Interviews und Gesprächen auch standardisierte Fragebögen zu den wichtigsten Daten der lokalen Kirche umfassten.

Dank der Literatur der neueren US-amerikanischen Heilungs- und Wohlstandsbewegung – allen voran Kenneth Hagin – begann sich erstmalig eine kohärente Lehre zu etablieren, die den Glauben an übernatürliche Heilungswunder konsequent und systematisch auf individual-ökonomische Bedürfnisse und auf Gemeindebau und Kirchenfinanzen sowie auf säkulare Erfolgsambitionen übertrug. Hierbei fanden Konzepte wie der „Saatglauben“ (*seed faith*), das „Wort des Glaubens“ (*word of faith*) und das „positive Bekenntnis“ (*positive confession*) (vgl. Sharpe 2013; Bowler 2013; Coleman 2000; Hunt 2000), die bestens mit lokalen populären katholischen Fürbittepraktiken kompatibel waren (vgl. Aguilar 1998; Maggay 1999; Maggay 2011; ferner Rafael 1988; Cannell 1999), erstmalig als feststehende Einheiten und als pfingstliche, biblisch-theologische Plausibilisierungsformen in den pentekostalen Diskurs von Dumaguete Einzug (Interviews 19; 3; 24; 16; 60; 11).

Die Popularisierung biblisch-theologischer, kirchenpraktischer und seelsorglicher Argumente, die „weltlichen Erfolg“ (*wordly success*) in den Mittelpunkt rückten und zur Kritik an den etablierten Pfingstkirchenleitungen herangezogen wurden, blieb nicht unumstritten. Während die pentekostalenkritische Intelligenz der Mainlinekirchen vor allem anhand von sozialpolitischen Argumenten gegen diese Lehren polemisierte, konfrontierten die etablierten Pfingstkirchenleitungen Barnard und ihre Mitstreitenden mit dem alten Vorwurf, „materialistisch“ zu sein und nach weltlichem Ruhm, Geld, Erfolg und Macht zu trachten. Damit verbunden war der traditionelle Vorwurf, der mangelnden Heiligung, weil sie alkoholtrinkenden und tabakrauchenden Katholiken attestierten, geistgetauft zu sein, ohne die Nachfolge und den heiligen Lebenswandel zu betonen. Ferner klagten sie HARVEST an, Bequemlichkeitskompromisse zu schließen, statt für die „unbequeme, aber reine Lehre“ (*uncomfortable, but pure doctrine*) einzustehen. Dies sei kein biblischer Glaube an das Wort Gottes, sondern liberaler Glaube an die Politik. Angesichts der Zeugnisberichte von spektakulären Heilungen und Finanzwundern, die im Zusammenhang mit HARVEST und CR kursierten und Neuformulierungen der alten „Mirakelfanatismus“-Kritik hervorriefen, kamen weitere Vorwürfe hinzu. *Erstens*, dass HARVEST- und CR-Mitarbeitende die Irrlehren des „Hyperglaubens“ (*hyper-faith*) und des „Wohlstandsevangeliums“ lehrten; *zweitens*, dass sie Arztbesuche und Medikamentengebrauch verböten und *drittens*, dass sie allgemein „arbeitsfaul“ (*idle*) seien. Diese Vorwürfe galten ehemaligen und aktiven Mitglieder der älteren Pfingstkirchen sowie Barnard selbst. Vor allem aber zielten sie darauf, Schlüsselfiguren wie die Cincos und Mardido zu treffen, die mit ihren Gruppen maßgeblich an den regelmäßigen Freitagsgottesdiensten mitwirkten (Interviews 19; 3; 60; 23; 24).

Angesichts des Wunschs junger Familien, soziale Mobilität mit engagiertem Kirchendienst zu verbinden, konnten derartige Vorwürfe fast nur durch moralisierende Gegenpolemik entkräftet werden: Die junge Generation begann sich dadurch zu wehren, dass sie zusammen mit den bekannten theologischen Argumenten ihrerseits Kompromissentscheidungen in der Praxis der etablierten Pfingstkirchenleitungen anprangerte und ethische Fehltritte zu Skandalen aufbauschte. Es begannen sich Gerüchte über finanz- und sexualmoralische Entgleisungen einflussreicher Pfingstleiter auszubreiten, die durch andauernde Gerüchte über Trigos Bibelschulcamps genährt wurden und sämtliche Pfingstkirchen, insbesondere aber die mitgliederstarken Leiter Pacleb und Cuasito, in die Defensive brachten. Dies führte auch innergemeindlich zu schwerwiegenden Vorwürfen zwischen Pastoren und Gläubigen und bewirkte den Austritt etlicher Gemeindemitglieder. Der prominenteste Kirchenaustritt war der Bruch der wohlbetuchten und einflussreichen Yings mit DCFC, der Paclebs Dienst besonders empfindlich traf (vgl. Interviews 19; 3; 60).

Für Barnard wirkte sich die Kirchenaustrittswelle im ersten Moment positiv aus, da sich die Kirchenlosen zunächst in ihren Veranstaltungen sammelten. Die ökumenisch-charismatischen Freitagabendgottesdienste, die im CR stattfanden, stiegen zuweilen auf 350 Teilnehmende an. Bald darauf kam es allerdings zu Rivalitätskonflikten innerhalb des CR-Leitungskreises, der trotz aller Ökumene mit mainlineprotestantischen und katholischen Gläubigen weitgehend aus pfingstlichen Evangelikalen bestand. Als die Suche nach einer Nachfolge für Barnard anstand, weil diese bekanntgab, in eine größere Stadt umzuziehen, brachen heftige Nachfolgestreitigkeiten aus. Barnards Mitarbeitende begannen nun die bewährten Polemiken und Kampfbegriffe, mit denen sie zuvor von der älteren Generation kritisiert worden waren, unter sich ins Feld zu führen. Die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Welt und nach der rechten Heiligungslehre begann nun die die jüngere Generation zu spalten. Der allgegenwärtige Vorwurf, ein liberales, materialistisches und politisches Evangelium zu vertreten, erlangte Hochkonjunktur. Dies führte dazu, dass sich Mitarbeitende, die Leitungsambitionen hatten, nun möglichst strikt, kompromisslos und konservativ gaben, um dem Vorwurf der Selbstsucht und der Verwässerung des Evangeliums zu entgehen (Interviews 19; 3; 60; 16).

Am deutlichsten äußerte sich dies in einer antikatholischen Polemik und der Einführung restriktiver Dresscodes, die vor allem weibliche Mitglieder betrafen. Des Weiteren äußerte es sich darin, dass Leiterinnen und Pastorinnen von ihren Ehemännern und Kollegen an den Rand gedrängt wurden. Unwillig, sich mit einem derartigen Autoritätsverlust abzufinden, organisierten sich die Pastorinnen, Pastorenehefrauen und Leiterinnen in Frauenvereinen. Auf

Grund der vorherrschenden Dynamik herrschte hier allerdings ebenfalls ein Reaktionismus, der die Frauenorganisationen zu strikten hierarchischen Matriarchaten werden ließ, wie beim 1989 gegründeten Dumaguete AGLOW-Kapitel der Fall.<sup>279</sup> Ein drittes Thema, das infolge dieser identitätspolitischen Aushandlungsprozesse neue Zentralität erlangte, war die Zungenrede. Diese war nun nicht mehr *ein*, sondern *der* unbedingt notwendige Beweis für die Geisttaufe. Wer der Zungenrede nicht mächtig war, konnte fortan keine offizielle Funktion mehr haben (vgl. Interviews 19; 3; 60; 16).

Es entstand ein neuer pfingstlicher Konservatismus und eine neue Kompromisslosigkeit, die innerhalb der kirchenpolitischen Plausibilisierungsgewohnheiten der pfingstlichen Gläubigen von Dumaguete als „geistliche Reife“ (*spiritual maturity*) und „geistliche Salbung“ (*anointing*) gelesen werden sollte. Um sich weiterhin von den älteren „Pfingstkirchen“ (*pentecostal churches*) abzuheben, wurde die prinzipiell positive Einstellung *in puncto* Weltzugewandtheit und das Festhalten an wohlstandstheologischen Prinzipien systematisch zu einem der prominentesten Kennzeichen der „Gemeinschaften“ (*fellwoships*) ausgebaut. *Ad intra* griffen ehrgeizige Leiter und Leiterinnen jedoch auf den Vorwurf der mangelnden Heiligung, des weltlichen Trachtens nach materiellem Reichtum, der liberalen Verwässerung des Evangeliums und der politischen Kompromittierung mit „dem Geist der Zeit“ zurück. Vorausschauend boten sie sich dadurch nicht nur als Nachfolge für die CR-Hauptleitung an, sondern auch als prospektive Pfingstgemeindegriinder. Denn angesichts der CR-internen Rivalitäten und Lagerbildungen und der Tatsache, dass es keine unumstrittene Leitungsfigur gab, war abzusehen, dass sich die parakirchliche Organisation spalten würde. Die überwiegende Mehrzahl der CR-Leute würde *de facto* kirchenlos werden und sich bald eine neue Gemeinde suchen müssen, im Gegensatz zu den katholischen und mainlineprotestantischen Gläubigen, die ihre Mitgliedschaft in den Mutterkirchen stets beibehalten hatten. Es lag auf der Hand, dass sich diese Gläubigen eine „moderne“ Alternative zu den „altmodischen Pfingstkirchen“ suchen würden, die zugleich aber keine allzu große Diskontinuität zur konservativen dumaguetenisch-pentekostalen Tradition, aus der sie kamen, repräsentieren durfte. Der neue Konservatismus erschien somit die wirksamste Selbstempfehlung und der beste Weg, um zugleich den Aspirationen treu zu bleiben, die zur Konfrontation mit ihren ehemaligen Pastoren geführt hatten. Gleichzeitig bewirkte dies jedoch die Marginalisierung der katholisch-charismatischen Gläubigen innerhalb der CR-Gemeinschaft (vgl. Interviews 19; 3; 60; 23; 16).

---

<sup>279</sup> Die AGLOW sind der weibliche Arm der FGBMF (vgl. Griffith 2002; Griffith 1997).



### 5.3. Kirchengründungsboom, Wohlstandsprognosen und Desillusionierung (1990-2004)

Um 1989 bestand die lokale Pfingstbewegung im Wesentlichen aus zwei Hauptgruppierungen: aus den älteren, zahlenmäßig immer noch größten Pfingstkirchen, nämlich Cuasitos DAG und Palcebs DCFC, und aus den neueren und neusten Pfingstkirchen, die MOF und die beiden FT-Kirchen sowie die EVANGELICAL FELLOWSHIP und JESUS CARE. Das parakirchliche pfingstlich-charismatische CR, in dem die Dienste aller zuvor genannten Pfingstkirchen verflochten waren und das ursprünglich auch mainlineprotestantische und römisch-katholische Gläubige umfasste, begann sich aufzulösen.<sup>280</sup> Angesichts der Spannungen innerhalb ihrer Mitarbeiterschaft verzichtete Barnard darauf, eine Nachfolge zu bestimmen und erklärte, die Entscheidung dem Geist Gottes zu überlassen. Mit ihrem endgültigen Umzug nach Surigao, Nordmindanao, löste sich CR auf. Die CR-Führungselite hatte aus Leuten bestanden, die ehemalige oder aktive Schlüsselfiguren in einer der oben genannten Pfingstkirchen waren. Gemeinsam hatten alle ein spezifisches Berufungsbewusstsein, mit Gottes Kraft und einer florierenden Kirche eigenen und fremden existentiellen Nöten begegnen, Probleme lösen, Lebensumstände verbessern und die soziale Umwelt entscheidend verändern zu können. Ihre Identität definierten sie jedoch anhand von unterschiedlichen Positionen in einzelnen Partikularfragen. In der folgenden Dekade wurden knapp 30 neue Pfingstkirchen gegründet, deren Beziehung zueinander darin bestand, dass sie entlang der unterschiedlichen Frontlinien und anhand neuer und alter Polemikbegriffe ein eigenes Profil entwickelten (Interviews 19; 3; 60). Der innerpentekostale Konkurrenzdruck wurde dadurch so groß, dass die Mehrheit der evangelikalen Pfingstkirchenleitungen eine Pastoralallianz bildete. Ihre Distanz zu den mainlineprotestantischen und römisch-katholischen Pentekostalen wurde dadurch institutionalisiert. Wohlstandstheologische Axiome avancierten zum wichtigsten Deutungsrahmen, mit denen persönliche und kollektive Anliegen plausibilisiert, zum Handeln mobilisiert und Rückschläge erklärt wurden. Zugleich wurde die Wohlstandstheologie zum selbstverständlichen Bezugshorizont, in dem die Grenzen der Weltzugewandtheit und das Verständnis von Heiligung sowie die Bedeutung der Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ immer wieder neu, jedoch stets in rhetorischer Abgrenzung zu aktuellen UCCP-Schlagworten ausgehandelt wurden. Auch die Praxis einiger Pfingstgemeindeleitungen, kommunalpolitische Wahlwerbung in den eigenen Versammlungen zuzulassen, sollte innerhalb dieses wohlstandstheologischen Rahmens debattiert werden. Durch

---

<sup>280</sup> Weitere, weniger bedeutende Organisationen waren 1989 FGBMF, die AGLOW und die oben erwähnte ACSM, welche meist einer der oben genannten Kirchen nahestanden.

die beginnende Rezeption von IFP- und PJM-Literatur sollte dies den Weg für einen heilungstheologisch plausibilisierten Nationalismus ebnen, der die lokale pentekostale Politik der 2010er möglich machte.

Die folgenden Unterabschnitte werden diese Entwicklungen nachzeichnen. Der Fokus liegt dabei auf der Verflechtung globaler, nationaler und kommunaler Ereignisse von allgemeingesellschaftlicher, (institutions-)politischer und kirchenpolitischer Natur: *Erstens* die nationsweite Aufbruchsstimmung, die eine starke Binnenmigration in die ostnegrensische Provinzhauptstadt und einen neuen Unternehmergeist bewirkte. Diese korrelierte mit dem Ende des Kalten Krieges und der Entstehung einer neuen Lausanne-evangelikalen Kollektividentität. *Zweitens* das Einströmen unabhängiger Kurzmissionsteams, die sich größtenteils mit der WORT DES GLAUBENS-Bewegung identifizierten und zu einer international vernetzten (Gemeindegründungs-)Entrepreneurship führten. Dadurch etablierten sich, *drittens*, differenzierte wohlstandstheologische Rationalitäten, mit denen neue Kirchengründungen plausibilisiert und Mitglieder mobilisiert wurden. *Viertens* die Folgen der asiatischen Finanzkrise, samt der Entzauberung der Präsidentschaft Ramos' und dem Sturz Estradas, die zu einer Desillusionierung bezüglich der allgemeinen Wohlstands- und Wachstumsprognosen führten.<sup>281</sup>

### 5.3.1. Kirchengründungen, Aufbruchsstimmung und Binnenmigration (1990-1997)

Zwischen 1990 und 1997 entstanden in Dumaguete rund 20 neue Pfingstkirchen, die von ehemaligen CR-Leuten und neuzugezogenen Pionieren und Pionierinnen gegründet wurden. Zu den äußeren Faktoren dieser Gemeindegründungswelle gehören *erstens* ein migrationsbedingter Stadtbevölkerungszuwachs; *zweitens* Änderungen im Kommunalverwaltungsgesetz und im landesweiten Vereinswesen; *drittens* die Nachwirkungen von *Lausanne II*.

Begünstigt durch die nationale Aufbruchsstimmung, die den 1988 wiedereingeführten formaldemokratischen Wahlen, dem überstandenen Putschjahr 1989 und dem Ende des Kalten Krieges verdankt war,<sup>282</sup> setzte um 1991/1992 eine Einwanderungsbewegung aus dem Süden

---

<sup>281</sup> Wenn nicht anders kenntlich gemacht, basiert die folgende Rekonstruktion der unterschiedlichen Ereignisse, Debatten und Trends auf etlichen ausführlichen Interviews und persönlichen Gesprächen mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen unterschiedlicher Gruppen und sozialer Schichtung sowie auf der Sichtung von Fotos, Pamphleten und ähnlichem Material, das sich größtenteils im Besitz des Verfassers befindet.

<sup>282</sup> Zu den globalpolitischen Dynamiken, die hierbei auf die Philippinen Einfluss hatten und in der Forschung teils unter der Bezeichnung „Dritte Welle der Demokratisierung“ (Huntington 1991), teils unter dem Schlagwort „Dritte Welle der Globalisierung“ zusammengefasst werden, siehe den Sammelband des ehemaligen UP-Politologen Larry Diamond und den Überblicksaufsatz des britischen Soziologen Luke Martell (L. J. Diamond u. a. 1997b; L.

des Landes ein. In den 1990ern stieg die Gesamtbevölkerung der Stadt um einen Wachstumskoeffizienten von 2,43% an (NSO 2010; CP 2012; vgl. Nessia 2012). Ein Großteil der Immigrierenden gehörte zur unteren Mittelschicht oder oberen Unterschicht und kam mehrheitlich aus Mindanao in die sicherheitspolitisch stabile Bildungshauptstadt. Inspiriert wurden sie dabei von einem allgemeinen „Empowerment-Diskurs“ (vgl. Takahashi 2009; Langran 2002; Moreno 2006), der auch Pentekostale und Evangelikale nach Dumaguete brachte. Darunter waren nicht wenige, die eigens mit dem Ziel kamen, eine Gemeinde zu gründen. Die unterschiedlichen Hintergründe der Migrierenden ließen neue Kirchengründungen lohnenswert (wenn nicht gar notwendig) erscheinen.

Die allgemeine nationale Aufbruchsstimmung bewirkte aber auch ein Aufblühen des philippinischen Vereins- und Unternehmenswesens, erkennbar an der hohen Zahl von neugegründeten Firmen und Nichtregierungsorganisationen (NGOs), *Peoples' Organizations* (PO) und *Cause-oriented Groups* (COG).<sup>283</sup> Während die Firmengründungen und der Unternehmergeist nach dem Fall des Eisernen Vorhangs von einer Rhetorik des vermeintlich überlegenen „American Way of Life“ getragen wurden, bot eine neues Lokalregierungsgesetz (*Local Government Unit Code*), das 1991 implementiert wurde, gemeinnützigen Vereinen einen günstigen formal-juristischen und strukturell-politischen Rahmen, um zu expandieren (vgl. Rose 1996; Harper 2002). Dies lud auch in Dumaguete dazu ein, neue religiöse Organisationen zu starten, die nun als gemeinnützige Vereine oder *Faith Based Organisations* deklariert wurden.<sup>284</sup>

---

J. Diamond u. a. 1997a; Martell 2007).

<sup>283</sup> POs unterscheiden sich von NGOs darin, dass sie stärker von organischen Intellektuellen getragen werden, während NGO-Mitglieder oftmals auch andere Interessengruppen vertreten können, etwa wenn sich NGO-Mitglieder, die eigentlich aus der Mittelschicht kommen, für Slumbewohner engagieren. COGs hingegen sind Freiwilligeninitiativen, die aus einem situativen und oft punktuellen Anlass entstehen und auf dyadischen Beziehungen basieren. Entsprechend zeichnen sie sich durch noch höhere Heterogenität und Kurzlebigkeit aus (Abinales und Amoroso 2005, 237; Kimura 2003, 279; Putzel 1998, 78). Im Folgenden wird NGO gemäß den Gepflogenheiten in den Philippinenstudien sowie der Einfachheit halber im inklusiven Sinn verwendet.

<sup>284</sup> Das LGU-Gesetz (*Local Government Unit Code*) war seit Ende der 1980er Jahre in Vorbereitung gewesen, und wurde 1991 von der Aquino-Administration verabschiedet. Die darin festgeschriebene Delegation etlicher Kompetenzbereiche, für die zuvor nationale Agenturen verantwortlich gewesen waren, an Provinzen und Gemeinden verfolgte das Ziel, die zentrale Administration zu entlasten, die Staatskasse zu schonen und innovative Verwaltungskonzepte auf der politischen Ebene hervorzubringen (vgl. Ramos 1992). Ressorts wie Flächennutzungsplanung, Infrastrukturausbau, medizinische Erstversorgung, Abfall- und Umweltmanagement sowie die Umsetzung einiger Teile des staatlichen Wohlfahrtsprogramms wurden der Lokalregierung übertragen. Daneben wurde die Beteiligung von NGOs und des Privatsektors in den kommunalen Entwicklungs- und Planungsräten verpflichtend gemacht. Dies führte zu einem Know-how-Bedarf, der neue politische Spielräume und Partizipationsmöglichkeiten für Vereine und privatwirtschaftliche Organisationen entstehen ließ. Zugleich öffneten sich aber auch neue Spielräume für Korruption, obwohl das LGU-Gesetz eben diese bekämpfen wollte (Abinales und Amoroso 2005, 251–52; Sajor 2005; Sajor 2003; Aldaba 2002).

Befördert wurde die Gemeindegründungsdynamik auch von den Nachwirkungen des *Lausanne II Kongress* (vgl. 2.1). Für dessen Ausrichtung hatten evangelikale Kirchen mit cessationistischer Tradition (hauptsächlich aus dem evangelikalen PCEC, aber auch SOUTHERN BAPTISTS) erstmals mit sogenannten unabhängigen pfingstlich-charismatischen Megakirchen in eigener Sache zusammengearbeitet. Dadurch war der philippinische Mainlineprotestantismus, der zwar eine Ökumene-Rhetorik pflegte, nach innen aber stark gespalten war, stark in die Defensive geraten (vgl. Harper 2002; Lim 2009).<sup>285</sup> Die Schwäche des Mainlineprotestantismus war aber nicht nur der positiven Resonanz geschuldet, die der Kongress und die Lausanne-assoziierten Kirchen erhielten, sondern auch der geopolitischen Auflösung des Ostblocks. Wichtige mainlineprotestantische Schlüsselpersonen, die eine linkspolitische ÖRK-Ausrichtung hatten, kamen dadurch in Erklärungsnot. Die Folge war ein evangelikaler Triumphalismus, der in dem Slogan zum Ausdruck kam, die „ganze Nation zu Jüngern zu machen“ (*disciple a whole nation*), sprich mindestens eine neue „bibeltreue“ (*bible believing*) Kirche in jedem Vorort des Landes zu gründen, die die „eingeschlafenen“, „materialistischen“ „liberalen“, „politischen“ und „ökumenischen“ Traditionskirchen evangelisieren sollte. Landesweite Gemeindegründungsstrategieprogramme wie das vom PCEC koordinierte *Discipling a Whole Nation* (DAWN), das zuvor nur sporadisch bekannt war, oder das denominationspfingstliche Pendant *Decade of Harvest* (AG) erlangten dadurch globale Aufmerksamkeit und internationale Förderung (Brouwer, Gifford, und Rose 1996, 77; vgl. Harper 2002; Lim 2009).<sup>286</sup> In Dumaguete, wo baptistische und pfingstliche Kirchen keine

---

<sup>285</sup> Im Hintergrund dieser Ereignisse standen auch der sogenannte Wortkrieg zwischen CBCP und den „*Born-Again*“ (vgl. Kapitel 2) sowie die Wirkung des *Zweiten philippinischen Plenarkonzils* (PCP-II, 1991), das in Anlehnung an das Vatikanum II die Gründung von Basisgemeinden, die Förderung der charismatischen Erneuerung innerhalb der Pfarreien und gesellschaftspolitisches Engagement zur verbindlichen Aufgabe der Kirche erklärte (Bacani 2005; CBCP 1992; CBCP 1993; Dionisio 2011; vgl. Prior 2006). Die wichtigste Antriebskraft hinter der Beförderung einer breiten charismatischen Erneuerungsbewegung in Dumaguete, war der Diözesanbischof Angel N. Lagdameo, der seit 1986 unter dem konservativen Diözesanbischof Epifanio B. Surban (1955-1989) tätig war, 1992 die erste Diözesansynode einberief und 2005 CBCP-Vorsitzender wurde (CBCP 2004; CBCP 2005; COCSA 2012; gcatholic 2016; CH 2014; CBCP 2014). Sein Konzept basierte auf dem Modell der Basisgemeinden, das keineswegs nur von befreiungstheologisch orientierten Priestern und Laienmitarbeitenden vorangetrieben wurde (vgl. Gresh 1977; Coumans 1993).

<sup>286</sup> Zum weltweiten DAWN Programm, das eng mit der Gemeindegrowthbewegung verbunden war, siehe die am FULLER THEOLOGICAL SEMINARY eingereichte Arbeit von Oscar Baldemor und die Monographien des Donald McGavran-Schülers und DAWN-Architekten Jim Montgomery (James Montgomery 1984; Jim Montgomery 1989; Baldemor 1990; White 2000a; White 2000b). Der Kirchengründungsplan erreichte Dumaguete auch diesmal erst, als die größeren Städte eine gewisse DAWN-Sättigung erreicht hatten. Dies war auch bei der AG-initiierten *Decade of Harvest* der Fall, die seit 1989 sowohl in Kooperation als auch in scharfer Konkurrenz zu DAWN operierte. Zur *Decade* siehe die Angaben bei Suico und auf der Denominationshomepage (Suico 2003, 73–74; vgl. PGCAG 2014). Die Hauptfiguren dieser Programme waren die Leiter der großen PCEC-Mitgliedskirchen (Baldemor 1990, 15–23), die jüngere Mitarbeitende zur Tochtergemeinden-Gründung ermutigten, teils im Zeichen der Ausbreitung ihrer eigenen Dienste, teils zur Eindämmung von Unzufriedenheit, die sich innerhalb ihrer Lokalkirchen auf Grund von generationsbedingten Leiterschaftskonflikten ergaben (vgl. Brock 1994; White 2000c). Beispiele dafür sind das fünfjährige Gemeindegründungsprogramm der PGCAG, das 1987 unter dem

Beziehungen zueinander hatten und *Lausanne II* nur aus der Distanz verfolgt worden war, waren es die neuzugezogenen pfingstlichen und baptistischen Gemeindegründungsehepaare, die die triumphalistische DAWN-Rhetorik bekannt machten. Sie sahen in der Provinzhauptstadt, einen Kontext, der zwar über eine reiche missionsprotestantische Tradition verfügte, inzwischen aber nur noch ein sozialpolitisches Evangelium und eine „Theologie des Kampfes“<sup>287</sup> betonte. Damit war Dumaguete ein „verheißungsvolles Erntefeld“ (*promising harvest area*), gleichzeitig aber auch ein guter Standort für die Zukunft ihrer Familien (Interviews 19; 3; 11; 23; 20; 77).

Begünstigt von der Auflösung des CR (1989/1990) fasste diese Rhetorik umgehend Fuß. *Erstens* kam es zu einer Annäherung zwischen den Pfingstkirchenleitungen und den lokalen baptistischen Kirchen mit cessationistischer Tradition. Letztere begannen in den 1990er Jahren ebenfalls unter dem Zeichen des DAWN-Programms Satellitenkirchen im Großraum Dumaguete zu eröffnen und teils in Kooperation mit Pfingstkirchen auf die Anziehungskraft von (gemäßigten) Heilungsgottesdiensten zu setzen. Einige begannen sich sogar analog zu etlichen nationsweit einflussreichen PCEC-Leitern als „baptikostal“ (*Baptikostal*) zu bezeichnen (vgl. Taniajura 2010). Diese neue kollektive Identität und der Verweis auf DAWN ermöglichte es den ehemaligen CR-Schlüsselfiguren und den Leitern der neuentstehenden Pfingstkirchen, ihre Kirchenneugründungen als Teil eines globalen und nationsweiten Kirchengründungsprogramms zu legitimieren.<sup>288</sup> Dadurch wehrten sie den Vorwurf ab, dass es sich bei ihrer Kirchengründungsinitiative nur um Selbstverwirklichung und um materielle Vorteile handle – eine Anschuldigung, die mit der Reaktivierung klassischer Heiligungs- und

---

Namen „Challenge 2000 in five years“ lanciert wurde, oder das „Growth“ der WESLEYAN METHODIST CHURCH (Bickert 1996, 307–14).

<sup>287</sup> „Theologie des Kampfes“ (*Theology of Struggle*) ist der Name, mit dem philippinische Theologen und Theologinnen in den späten 1970ern und frühen 1980ern begannen, ihre lokale Variante der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu bezeichnen. Einführend dazu siehe den Aufsatz des SUDS-basierten Systematikers und Ethikers Victor Aguilan; den in Kooperation mit der SUDS herausgegebenen ökumenischen Sammelband von Mary R. Battung; und die an der SUDS entstandene Dissertationsschrift, mit der ihr späterer Dekan Everett Mendoza am UNION THEOLOGICAL COLLEGE promoviert wurde (Aguilan 2013; Battung u. a. 1989; Mendoza 1999; vgl. Oracion 2001; K. M. Nadeau 2002; Coumans 1993; Torre 1986a; Torre 1986b; Bolasco 1994). Eine frühe mainlineprotestantische Kritik an wesentlichen Strömungen innerhalb der *Theologie des Kampfes* finden sich in der Monographie des ÖRK-nahen US-presbyterianischen Philippinenmissionars, Theologen und ehemaligen SUDS-Professors Douglas Elwood (Elwood 1985).

<sup>288</sup> Eine wichtige Rolle spielte hierbei das „Prinzip der homogenen Einheit“ (*Homogeneous Unit Principle*), das von der US-basierten Gemeindegrowthbewegung um McGavran und C. P. Wagner gelehrt wurde und im Zuge der DAWN- und Migrationsdynamiken auch in Dumaguete Anklang fand. Demnach beruhte der Erfolg einer Kirche auf der sozialmilieuspezifischen Homogenität ihrer Mitglieder, was in den 1990ern Jahren vor allem sozioökonomische und ethnolinguistische Homogenität bedeutete (McGavran und Wagner 1990, 176–79; vgl. Works 1977; Jim Montgomery und McGavran 1980; Jim Montgomery 1989; Baldemor 1990; Bickert 1996; Wagner 1998a, 168–79; s. a. Wrogemann 2013).

Weltlichkeitsdebatten einherging. Des Weiteren ermöglichte sie es ihnen, ihre Beziehungen trotz starker Rivalität nicht gänzlich abubrechen und sich davor zu schützen, als isolierte Häretiker bezeichnet zu werden, wie es bei den unitarischen UPC und JMC der Fall war. Letztere waren ebenfalls dabei, erfolgreiche Heilungsgottesdienste in Dumaguete zu halten und lokale Dependancen zu eröffnen (auch wenn sie als „Sekten“ galten). So entstand 1994 die NEGROS ORIENTAL MINISTERIAL ASSOCIATION (NOMA), die von Levi Umbac, dem Co-Pastor der DUMAGUETE FIRST BAPTIST CHURCH (der sich dezidiert als baptikostal bezeichnete und schließlich seine Kirche verlassen musste) und Dick Cinco gegründet wurde. NOMA sollte ein loses Netzwerk sein, durch das baptistische und pfingstliche Kirchenleitungen brüderlich Gemeinschaft (*fraternal fellowship*) pflegen könnten. Zugleich sollte es dazu dienen, sich vom Pentekostalismus der UPC und der JMC zu distanzieren (Interviews 77; 19; 3; 20).

*Zweitens* führten die Nachwirkungen des Weltkongresses und die neue lokale baptisteninklusive Lausanne-Identität dazu, dass evangelikale Schlüsselfiguren des aufgelösten CR (die keine Verbindungen zu den Traditionskirchen mehr hatten) ihre Beziehungen zu den mainlineprotestantischen und den römisch-katholischen CR-Leuten gänzlich abbrachen. Letztere waren zuvor schon im Zuge des neuen pfingstlichen Konservatismus marginalisiert und im Rückgriff auf klassische Tropen wie Säuglingstaufe und Liturgie von sämtlichen Leitungssätern ausgeschlossen worden. Infolge der Kooperationen zwischen lokalen baptistischen und pfingstlichen Kirchen begannen etliche CR-Leute sich nun selbstbewusst als „Evangelikale des vollen Evangeliums“ (*Full Gospel Evangelicals*) zu definieren. Ab hier nahm „volles Evangelium“ (*full gospel*) jedoch eine andere Bedeutung an: Im scharfen Gegensatz zu dem, was „volles Evangelium“ im Kontext der charismatisch-ökumenischen FGBMF bedeutete, stand es nun für den kategorischen Ausschluss katholischer und mainlineprotestantischer Gläubiger. Diese begannen angesichts der Tatsache, dass ihnen die Fülle des Heiligen Geistes und das soteriologische Heil gänzlich abgesprochen wurde, sogar den FGBMF-Aktivitäten fernzubleiben, wenn diese von den konservativen ehemaligen CR-Leuten dominiert wurden (Interviews 19; 3; 11; 77).

Isoliert von der pfingstlich-charismatischen Bewegung, zu der sie einst gehört hatten, verschwanden katholisch- und mainlineprotestantisch-charismatische Gruppen für einige Jahre aus der lokalen Kirchenlandschaft. Erst ab 1992/1993 traten sie wieder in Erscheinung, als die CBCP das Dumaguete PARISH CONVENTION FOR CHARISMATIC RENEWAL (PCCR) errichtete und die römisch-katholischen Pentekostalen lokale EL SHADDAI-, COUPLES- und ELIM-Kapitel gründeten (vgl. pers. Mitt. 1410u; 9001; 9002). Mainlineprotestantische CR-Gläubige traten

hingegen erst in den späten 1990ern wieder auf, als UCCP-Mitglieder aus den obersten sozioökonomischen Schichten zusammen mit UCCP-Leuten, die in Pfingstkirchen gearbeitet hatten, die lokale BREAD OF LIFE (BOL)-Dependance gründeten.<sup>289</sup>

### 5.3.2. Kirchengründungen, Kurzzeitmission und global vernetzte Entrepreneurship (1990-1997)

Ein weiterer Faktor, der die pfingstkirchliche Gründungs- und Entrepreneurkultur begünstigte und zur starken Ausdifferenzierung des lokalen Pentekostalismus in den 1990ern beitrug, war das Einströmen internationaler Kurzzeitmissionsteams.<sup>290</sup> Dies gab den bald insgesamt 30 denominationsnahen und unabhängigen Pfingstkirchen und den drei römisch-katholischen Gruppen der charismatischen Erneuerung ein neues globales Selbstverständnis und ermöglichte neue Mobilisierungsformen. Die Teams bestanden mehrheitlich aus unabhängigen Jugendgruppen oder nebenberuflich-missionarisch aktiven Einzelpersonen aus den USA und Europa, die ihr Engagement oder ihren Dienst internationalisieren wollten. Andere wollten im Zeichen der internationalen Expansion vor dem Jahrtausendwechsel (und analog zu offiziellen Programmen wie DAWN und *Decade*) neue Missionspartner-Tochterkirchen für ihre Heimatkirchen gewinnen. Im philippinischen Kontext identifizierten sie sich mit der WORT DES GLAUBENS BEWEGUNG und mit Kenneth Hagin als ihrem Hauptexponenten.<sup>291</sup> Dieser war nicht nur der weltweit berühmteste Hauptsystematiker wohlstandstheologischer Prinzipien und Praktiken. Er stand auch für eine biblisch begründete Abgrenzung von allen Denominationen und Theologien, die auf die Pfingstdenominationen der 1940er und 1950er zurückgingen und insgesamt betrachtet als wohlstandsverneinend wahrgenommen wurden (vgl. Hagin 1995; ferner Keyes 2014). Die Identifikation mit Hagin und der Glaubensbewegung war für Einzelpersonen und Kurzzeitmissionsteams das beste Mittel, um die eigene Vertrauenswürdigkeit in Lokalkontexten wie Dumaguete auszuweisen und eine evangelistische Erfolgsquote in Aussicht zu stellen – insbesondere, wenn sie keine bekannte Sendeorganisation hinter sich hatten (Interviews 77; 20; 19; 3; 11; 24).

---

<sup>289</sup> Dazwischen lag der Versuch, einen charismatischen Hauskreis zu bilden, der sich jedoch bald auflöste, vgl. 10.3.2.

<sup>290</sup> Zum globalen „short-term mission“-Diskurs ab den späten 1980er Jahren, siehe die Arbeiten von Brian Howell, Robert Wuthnow, Robert Priest et al. und Mary Hancock (Howell 2012, 86; Howell 2009; Wuthnow 2007, 227; Priest u. a. 2006; Hancock 2014).

<sup>291</sup> Zur weltweiten WORT DES GLAUBENS BEWEGUNG (*Word of Life Movement*), siehe die beiden Standardwerke von Coleman und Bowler. Während Colemans ethnologische Untersuchung in der LIVES ORD in Schweden ihren Ausgangspunkt nimmt (Coleman 2000), konzentriert sich die Kulturhistorikerin Bowler auf die nordamerikanische Wohlstandstheologie (Bowler 2013).

Ihre Vorgehensweise war in Dumaguete relativ einheitlich: Sie wandten sich an talentierte und ambitionierte Personen, die entweder zu den CR-Leitungsfiguren gehörten oder in der Sonntagsschul- oder Jugendleitung der bestehenden Gemeinden aktiv waren. Diese beauftragten sie dann, auf Kosten der Missionsteams (allerdings im Rückgriff auf lokale „Humanressourcen“) Evangelisationsveranstaltungen oder Wohltätigkeitseinsätze zu organisieren. Darüber hinaus stellten sie ihnen in Aussicht, die Hauskreise und Gruppen zu betreuen, die sich aus der eigenen Veranstaltung formiert hätten, was Übernahme eines Pastoralamtes bedeutete. In den Missionsberichten wurden Hauskreise dieser Art als Kirchenneugründungen dargestellt, die durch (katholische) Neubekehrungen entstanden waren. Tatsächlich waren es mehrheitlich evangelikal-innerpfingstliche Transfermitglieder, die mit ihrer Gemeindeleitung unzufrieden waren oder aus dem Dunstkreis des CR kamen. In jedem Fall betrachteten die einheimischen Schlüsselpersonen die Missionseinsätze, die sie organisierten und für die sie nirgendwo anders als in ihren eigenen Gemeindegemeinden mobilisierten, als Starthilfe, um sich als selbstständige Entrepreneurs und neue Kirchenleitungen zu etablieren. Sobald die externen Missionsteams wieder abgereist waren, fügten sie dem Namen der ausländischen Sponsorkirchen einen selbstgewählten Namen hinzu. In der Gemeindepraxis und Theologie „ihrer Kirchen“ setzten sie außerdem Akzente, die sich weniger an der Theologie ihrer Sponsorkirchen, sondern am Profil konkurrierender Gemeinden und an den Erfahrungen mit ihren Mutterkirchen abarbeiteten.

Alle Pfingstgemeinden, die in den 1990er Jahren nebst den lokalen katholisch-charismatischen Gemeinschaften und den bestehenden Pfingstkirchen entstanden, hatten in ihrer Entstehungsphase mit internationalen Sponsorkirchen kooperiert, auch wenn sie von Beginn an als „unabhängige“ Kirchen auftraten. Die wichtigste von ihnen war die Pfingstkirche PROVIDER MINISTRIES, gegründet von Emilio und Bing Santiago, beides SU-Alumni und ehemalige Vertraute Barnards. Vor ihrer Kirchengründung hatten sie kurzzeitig die MARANATHA ASSEMBLIES OF GOD besucht – eine Pfingstkirchengründung, die auf Cuasitos Co-Pastor Robby Lacas zurückging und der älteren DAG viele Mitglieder abwarb. Andere wichtige Kirchen, die sich infolge von Kurzzeitmissionen formierten, nannten sich FELLOWSHIP OF VOICE OF ZION, REVIVAL TEMPLE und JACOB’S LADDER. Daneben entstanden auch solche, die unter dem Namen landesweit aktiver Pfingstdenomination operierten, wie dies bei der CALVARY CHAPEL (CC) der Fall war. Diese war in den USA aus einer FOURSQUARE-Spaltung hervorgegangen, ihre lokalen Mitglieder kamen allerdings aus einer Spaltung in Paclebs DCFC, die von einem aus Manila zugezogenen Kirchengründer geleitet wurde. Weitere einflussreiche Kirchen waren *erstens* die baptikostale OPEN DOOR MINISTRIES, die zeitweise von einem



Cousin Paclebs und dann vom ehemaligen Baptistenpastor Levi Umbac geleitet wurde; zweitens die DUMAGUETE BREAD OF LIFE (mehr dazu unter 10.3.2), drittens die DUMAGUETE JESUS IS LORD, die von einer JIL-Pastorin aus Mindanao gegründet wurde und sich vor allem auf die Evangelisation unter Studierenden konzentrierte. Etwas später kam die VICTORY ALL NATIONS hinzu, die sich ebenfalls auf Studierendenarbeit konzentrierte.

### 5.3.3. Kirchengründungen, lokale Wohlstandstheologie und Wahlpolitik als Statussymbol (1990-1997)

Rationalisiert und beworben wurden die neuen Gemeindegründungen vor allem im Rückgriff auf wohlstandstheologische Axiome und Prinzipien, die in den späten 1980ern erstmalig in systematisierter und kohärenter Form das für die Pfingstkirchen charakteristische Heilungsverständnis auf den sozioökonomischen Lebensbereich der Gläubigen, der Familie und der Kirche erweiterten. Das theologische Hauptaxiom dieses Heilungsverständnisses war die Überzeugung, dass Gottes Güte und sein aktiver Wille, Menschen gesund zu machen, sich analog zu seiner Güte und seinem aktiven Willen verhielten, Menschen mit finanziellem Wohlstand und gesellschaftlichem Erfolg zu segnen, wenn diese seinen Segen im Glauben in Anspruch nähmen. Letzteres konnte mit dem positiven Bekennen und dem Investieren eigener Ressourcen in die Kirchenarbeit zum Ausdruck gebracht werden (Saat-Ernte-Prinzip beziehungsweise Saat-Glaube [*seed faith*]).<sup>292</sup> Die allgemeine Aufbruchsstimmung, die nationalpolitische Stabilität und die Hinweise auf einen makroökonomischen Aufstieg, die in den ersten Jahren der Präsidentschaft Ramos' landesweit einen Höhepunkt erreichten, schienen dieser Theologie Recht zu geben. Auch der (Lokal-)Empowerment-Diskurs, der allgemeine Unternehmergeist und die Identifikation der Kurzzeitmissionsteams mit der GLAUBENSBEWEGUNG wirkten sich positiv auf die Erklärungs- und Motivationskraft der lokalen Wohlstandstheologie aus. Dies lässt sich an drei Aspekten zeigen, die im Folgenden dargelegt werden sollen.

#### 5.3.3.1. Wohlstandstheologie und Handlungsorientierung

Die im Rahmen dieser Heilungs- und Wohlstandstheologie konkret formulierten Handlungsorientierungen waren vielseitig. Gemeinsam war ihnen aber, dass sie dazu ermutigten, nicht vor eventuellen Wagnissen zurückzuschrecken, die nötig waren, um die

---

<sup>292</sup> Als Beispiel für eine typische Formulierung bietet sich die Aussage der Pastorin einer lokalen FOURSQUARE-Gemeinde an, die Gottes Wille, dass seine Kinder materiell gesegnet sind und die Macht des gesprochenen Wortes folgendermaßen auf den Punkt brachte: „God desires to prosper us. [...] I believe in the power of the Word and I believe God likes to prosper us. Uh, God loves the prosperity of His people. [...] But I [...] do not [...] like... Say, some people practice, if they see a beautiful car, oh, this is mine. Lord, I claim it in the Name of Jesus, something like that“ (Interview 103; vgl. Maltese 2015, 65).

Vision einer Verbesserung der eigenen Lebensumstände sowie der eigenen Kernfamilie, der eigenen Kirche und der Gesellschaft als Ganzes zu realisieren. Dadurch waren sie für die immigrierten Familien sowie für die übrige Stadtbevölkerung und die Kirchenleitungen selbst, die alle an der Realisierung ihrer Lebensziele und an soziökonomischer Sicherheit interessiert waren, plausibel. Berichte über philippinische Megakirchenleiter wie Villanueva (JIL) und Butch Conde (BOL), deren Werke stark expandierten, wurden als Beweis für die Wirkkraft eines Lebensstils gedeutet, der auf den wohlstandstheologischen Wachstumsprinzipien beruhte. Als Dumaguete von der Kunde erreicht wurde, dass Ramos Villanueva zu seinem Privatkaplan und geistlichen Berater ernannt hatte, war klar, dass Lausanne-Evangelikale und Pentekostale die höchste Führungsetage der Nationalpolitik erreicht hatten. Villanueva galt für die einen als der erfolgreichste „unabhängiger Pfingstler“ (*Independent Pentecostal*), für die anderen als der erfolgreichste „Filipino Evangelikale“. Doch selbst jene, für die Villanueva nur ein selbstverliebter TV-Evangelist und/oder eigensinniger Aktivist war, fühlten sich von seiner Karriere, seinem Selbstbewusstsein und seiner Wagnisbereitschaft dazu inspiriert, im Lokalkontext erfolgreich zu sein.

Die Wohlstandstheologie setzte die Hemmschwelle für neue Existenzgründungen herunter und reduzierte die Furcht vor Investitionsrisiken. In ihren Entscheidungen vertrauten die neuen Kirchengründer und Kirchengründerinnen darauf, bei finanziellen Engpässen ihre Kontakte zu Kurzzeitmissionsteams, zu Barnard, zu den FGBMF/AGLOW oder zu ähnlichen Kooperationen (die freilich nicht immer konfliktlos waren) zu aktivieren und zugleich innerhalb ihrer potentiellen Gemeindemitglieder vor Ort finanzielle Mittel mobilisieren zu können. Gemeindemitgliedern hingegen half die Wohlstandstheologie, die Sorge vor den Opportunitätskosten zu überwinden, die mit der Entscheidung einherging, sich im Rahmen der allgemeinen nationalwirtschaftlichen Wachstumsrhetorik weiterzubilden und Wagnisse einzugehen, die sozialen Aufstieg versprachen. Dazu gehörten der Mut zu Neubewerbungen sowie ein kühneres Auftreten bei Einstellungsgesprächen oder Gesellschaftsgründungen (vgl. Interviews 60; 23).

Die Relevanz, die diese Theologie innerhalb weiter Teile der lokalen Bevölkerung (gerade auch für die Mittelschichten) im Rahmen des allgemeinen Unternehmergeistes und der Veränderung der lokalen Kirchenlandschaft hatte, führte auch bei den ältesten Pfingstkirchen zu theologischen Neuorientierungen. Pacleb und Cuasito, die inzwischen etwas häufiger zusammenarbeiteten, begannen auf dezente Weise die Macht des positiven Bekennens beim Gebet um Heilung und Wohlstand häufiger zu erwähnen, vor allem wenn sie alte

Evangelisationsstationen im Großraum Dumaguete reaktivierten. Die Polemik gegen ihre jüngere und jüngste Konkurrenz, die auf dem Vorwurf basierte, ein „benenne-es-und-beanspruche-es-Evangelium“ (*name it, claim it-gospel*) zu predigen und materialistisch-liberal-weltlich zu sein, brauchten sie dabei nicht aufzugeben. Im Zweifelsfall definierte man sich über die jahrzehntelange Erfahrung als Pfingstkirchenleitung. Das Ergebnis dieser allgemeinen Aufnahme wohlstandstheologischer Rhetorik war jedoch, dass sich die baptistischen Kirchen vom lokalen Pfingstkirchendiskurs distanzieren. Fortan verwendeten nur noch solche Kirchenleitungen die Bezeichnung „baptikostal“, die außerhalb baptistischer Verbände standen und sich lediglich von besonders kühnen Bekenntnissen zu Heilungs- und Wohlstandswundern abgrenzen wollten (Interviews 60; 23).

### *5.3.3.2. Wohlstandstheologie, Institutionspolitik und gesellschaftliches Engagement*

Inspiziert durch den allgemeinen Unternehmergeist und durch Manila-basierte Pentekostale begannen viele Pfingstkirchen Anfang der 1990er kommunalpolitisch aktiv zu werden. Figuren der Lokalpolitik erhielten nun zunehmend die Gelegenheit, ihr politisches Programm im Anschluss an den Hauptgottesdienst vorzustellen, woraufhin sich diese mit materiellen Zuwendungen revanchierten.<sup>293</sup> Im Gegensatz zu ähnlichen Entwicklungen in Manila erfolgte die Debatte über diese Art von lokalem wahl- und parteipolitischen Engagement allerdings entlang anderer Schlüsselbegriffe. Zwar wurde die Kritik – ähnlich wie im Manila-Kreis um PCEC-Chef Tendero – ekklesiologisch und heiligungstheologisch formuliert, nämlich im Rückgriff auf den klassischen Kompromiss- und Weltlichkeitsvorwurf: Kirchenleitungen, die kommunalpolitische Kandidierende während der Wahlkampfzeit einluden, wurde vorgehalten, käuflich und damit Teil des korrupten Systems zu sein, oder die Kirche/Staat-Trennung zu missachten und gegen das Obrigkeitseingehorsamsgebot zu verstoßen. Weiterhin wurde Kirchenleitungen, die politischen Kandidierenden „ihre Kanzel“ zur Verfügung stellten, vorgeworfen, sich als Demagogen zu gerieren und ihren Mitgliedern eine „Blockwahl“ (*bloc voting*) aufzuzwingen.<sup>294</sup> Die Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-

---

<sup>293</sup> Im Rahmen dieser Zuwendungen übernahmen lokalpolitische Kandidierende beispielsweise die Kosten für das Catering eines Gemeindefests, spendeten der Kirche neue Stühle, oder halfen bei der Vermittlung diverser Genehmigungen, die von Bauerlaubnis bis hin zur unentgeltlichen Nutzung von städtischen Versammlungshallen oder kostengünstiger Rundfunksendezeit reichten. So konnte der Pastor der FT dank seinen Kontakten zu den Teves' einen evangelistischen Radiodienst lancieren und mehrere Jahre lang mit geringsten Kosten beibehalten (vgl. Interviews 16; 23).

<sup>294</sup> Die polemische Funktion, die vor allem Argumentationen wie die letztgenannte in Dumaguete besaßen, wird darin deutlich, dass die Lokalpolitik die Pfingstkirchen gar nicht als Blockwählerinnen wahrnahm, und die Wahlkampfteams erst dann an durchschnittliche Pfingstkirchen (30-50 Mitglieder) herantraten, nachdem alle anderen Kampagnenoptionen ausgeschöpft waren. Außerdem waren es die Gemeindeleitungen selbst, die meistens mehrere Kandidierende einluden, wodurch sich die Chancen eines *bloc votings* angesichts persönlicher

ökumenisch“ bot sich hier bestens an, zumal die Kandidierenden meistens römisch-katholisch waren. Doch die Argumente, mit denen wahlpolitisch aktive Gemeindeleitungen ihre Praxis in Dumaguete positiv verteidigten, waren anders. In Dumaguete griffen die wahlpolitisch engagierten Kirchenleitungen nicht auf die ekklesiologisch-sozialpolitischen Plausibilisierungen zurück. Vielmehr wurden Wahlempfehlungen und ähnliche kommunalpolitische Praktiken in den Kontext der lokalen Wohlstandstheologie gestellt, was dazu führte, dass vor allem die Aspekte der praktischen Entrepreneurship betont wurden. Institutionenpolitisches Engagement galt als Statussymbol und als Option, politische Privilegien zu erhalten, als Serviceleistung einer erfolgreichen Mittelstandskirche für wahlunentschlossene Mitglieder und als Möglichkeit, einflussreiche Stadeliten zu evangelisieren, mit deren Bekehrung nebst dem Seelenheil der Einzelnen zusätzlicher Erfolg und Einfluss für die Kirche einhergehen würde.

Villanuevas Wahlunterstützung für Ramos im Jahr 1992 wurde daher von lokalen Befürwortenden als saisonbedingte Pragmatik erklärt. Kritisch wurde sie als kompromittierendes „Politicking“ gedeutet, das auf höherer Ebene stattfand und die Absicht verfolgte, der Person Villanuevas und seiner JIL Vorteile zu verschaffen. Dies war auch Ende der 1990er mit Blick auf Villanuevas de Venecia-Unterstützung der Fall (vgl. 2.2). Darum orientierte sich der überwiegende Großteil der Pentekostalen in Dumaguete – wenn überhaupt – an Empfehlungen, die vom FGBMF kamen und die auf Grund ihrer Kontakte zu Manila Geschäftsleuten eine neoliberale Wirtschaftspolitik à la Ramos und de Venecia befürworteten.<sup>295</sup> Ein eigenes engagiertes Eintreten für Präsidentschaftskandidierende kam in

---

Beziehungen zwischen Mitgliedern und Kandidierenden im überschaubaren kommunalpolitischen Kontext drastisch reduzierten. Dies geht aus etlichen ausführlichen Interviews und Gesprächen mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen unterschiedlicher Berufs- und Religionsgruppen hervor.

<sup>295</sup> Tatsächlich war der Anteil der pfingstlichen Gläubigen, die 1992 in Dumaguete für den UCCP-protestantischen Militärführer Ramos gestimmt hatten, größer als der Anteil derer, die ihre Stimme dem UCCP-protestantischen Linksliberalen Jovito Salonga gegeben hatten. Im Hintergrund standen hier einerseits wohlstandstheologisch argumentierte FGBMF-Empfehlungen, andererseits lag es schlichtweg am hohen Bedürfnis nach sicherheitspolitischer Stabilität, die der aus der Sicht der meisten (insbesondere, wenn sie zum hohen Anteil derjenigen gehörten, die selbst irgendwann einmal in Mindanao gelebt hatten, oder von dort aus emigriert waren) niemand als der ehemalige Verteidigungsminister Ramos gewährleisten konnte. Dies galt vor allem angesichts der unterschweligen Gefahr eines Militärcoups. Die ekklesiologisch-sozialpolitische Theologie Villanuevas spielte hier praktisch keine Rolle. Dies war auch 1998 der Fall, als die Mehrheit der pfingstlich-evangelikalen Gläubigen sich für Ramos' Protegé de Venecia entschied: „[...]the full gospel churches were] behind Fidel Ramos...and to some extent behind whom Ramos endorsed then, that is, JDV. In fact, I had attended a gathering in Manila by full gospel businessmen when they dropped by“ (pers. Mitt. 1602s). Innerhalb derer, die 1992 für Jovito Salonga stimmten, gab es allerdings viele, die sich an den linksliberalen UCCP-Kreisen orientierten, deren wahlpolitisches Urteilsvermögen sie ungeachtet der theologischen und kirchenpolitischen Unterschiede schätzten. 1998 hielt sich die Mehrheit der Pentekostalen an de Venecia, wobei auch hier jener Teil, der sich an befreiungstheologischen Fakultätsmitgliedern der SUDS orientierte, den umstrittenen Estrada wählte.

Dumaguete nicht in Frage.<sup>296</sup> Selbst direkte politische Kandidaturen von Pfingstlern wie die Senatsbewerbung des Televangelisten, Bankmanagers und ehemaligen Marcos-Sozius Ramon Orosa im Jahr 1992 (vgl. Rose 1996, 323; Lim 2009, 248; s. a. Hutchcroft 1998, 128–30) wurden nur als Zeichen materiellen Segens und gesellschaftlichen Erfolgs interpretiert, mit denen selbstverständlich auch der Aufstieg in politische Kreise einhergehen würde.<sup>297</sup>

Warum wurde die dezidiert institutions-, sozial- und wirtschaftspolitische Kritik und Praxis von Persönlichkeiten wie Villanueva, Conde und anderen gar nicht wahrgenommen oder ignoriert? Die Antwort findet sich in der traditionellen Abgrenzung der lokalen Pfingstkirchen von allen Artikulationen, die offenkundig (sozial-)politisch waren. Es lag aber auch daran, dass die Erfolgsberichte einheimischer, unabhängiger Persönlichkeiten in Dumaguete fast ausschließlich durch Kanäle rezipiert wurden, die – im Gegensatz zu den Manila Schlüsselfiguren – keinen studentisch-aktivistischen Hintergrund hatten, sondern sich an den FGBMF orientierten. Zeitschriften wie *Ministry Digest* wurden in Dumaguete in den 1990er Jahren nicht gelesen. Mobilisierungsorganisationen wie die IFP waren zwar ab 1993 sporadisch in Negros Oriental aktiv. Durch die spezifische Prägung ihrer Kontakteleute wurden die vereinzelt IFP-Berichte über die Erfolge Villanuevas und Condes aber zunächst nur durch die Linse der charismatischen Hotelkirchenbewegung der 1980er Jahre gedeutet. Dies sollte auch bis etwa 1997/1998 noch der Fall sein, weil der erste lokale IFP-Provinzkoordinator (1995/1997 ernannt) der ehemalige REPUBLIC PLANTERS BANC und FGBMF-Gründer Dick Cinco war (vgl. Interviews 77; 19; 60).<sup>298</sup>

Die Verbindung von WORT DES GLAUBENS-Theologie, Unternehmergeist, persönlichem Ehrgeiz und gesellschaftlichem Engagement wird in der Entstehung einer Schule deutlich, die 1992/1993 von Guadeloupe „Gudchi“ Cinco gegründet wurde. In Anlehnung an die Glaubensbewegung wurde die Schule LIVING WORD CHRISTIAN SCHOOL (LWCS) genannt und von der JESUS CARE betrieben (unabhängig von FOURSQUARE, obwohl die Kirche offiziell als

---

<sup>296</sup> Bei Diskussionen im Vorfeld von Präsidentschaftswahlen ging es darum, wer unter den Kandidierenden am ehesten in der Lage sei, die bewaffneten revolutionären und separatistischen Gruppierungen in Schach zu halten und protestantischen Kirchen die maximale Religionsfreiheit zu gewährleisten. Diese Diskussionen wurden innerpentekostal allerdings nie in einem weiteren systematisch-theologischen Rahmen geführt, sondern waren auf die punktuelle Wahrnehmung des aktiven bürgerlichen Wahlrechts beschränkt.

<sup>297</sup> Dies geht aus etlichen Interviews und Gesprächen mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen unterschiedlicher Berufs- und Religionsgruppen hervor.

<sup>298</sup> Zu Dick Cincos Hintergrund und zur Marcos-nahen REPUBLIC PLANTERS BANC siehe oben (5.2.2). Erst nach 1997/1998 begann sich diese Lesart der Lehre und Praxis von Villanueva, IFP, PJM und von Akteuren wie Conde zu ändern, wobei auch die dezidierte Hinwendung einiger Pastorenehefrauen zu den IFP eine Rolle spielte.

FOURSQUARE registriert war). In einer Informationsbroschüre beschrieb Cinco die Idee und Realisierung ihrer „christlichen Schule“ wie folgt (LWCS, o. J., Hervorhebung im Original):<sup>299</sup>

Sister Gudchi, while attending a Women's Aglow Convention, had a chance to visit a school using the A. C. E. program [...] As God would have it, the Principal turned out to be the cousin of [...] a member of our church council. [...] We received a Starter Kit for schools interested in using the A. C. E. curriculum. Pastor Dick ended up attending a week-long training for Principals and Administrators in San Antonio, Cavite. [...] At that time, the Lord wonderfully used a Christian couple [...]. They offered their residential compound to house the School, and generously gave it their financial support. So [...] with very little teaching experience, limited resources, a very small congregation, but with a lot of FAITH and EXPECTATION, we began our first school year and embarked on a journey of faith that continues to this day. The journey has been long and hard, sometimes very difficult, but we have seen excellent fruit.

Anders als die Broschüre nahelegt, basierte die gesamte Gründung jedoch auf einem missglückten Versuch June Paclebs, in den 1980ern eine DCFC-Schule zu gründen, als die Cincos noch DCFC-Mitglieder waren. Die finanziellen Mittel für die LWCS, die nach dem US-amerikanischen Homeschooling- und *Accelarated Christian Education*-Konzept arbeitete, kamen im Wesentlichen vom lokalen AGLOW-Kapitel und der internationalen AGLOW-Hauptzentrale. Zu diesen hatte Cinco über einflussreiche Fürbitterinnen der IFP aus Manila Kontakt. Die Räumlichkeiten hingegen wurden der JESUS CARE von einer sehr wohlhabenden dumaguetenischen Familie, die sich ursprünglich in Paclebs DCFC bekehrt hatte, zur Verfügung gestellt (vgl. Interviews 19; 23).

### 5.3.3.3. Wohlstandstheologie und linksliberale mainlineprotestantische Kritik

Der Erfolg der lokalen Wohlstandstheologie in weiten Teilen der lokalen Kirchen und Bevölkerung bewirkte auch eine starke Kritik innerhalb linksliberaler mainlineprotestantischer Eliten. Diese bestand darin, neuen und alten Pfingstgemeinden die Predigt eines *Evangeliums* des Wohlstands (*prosperity gospel*) vorzuwerfen und ihre Zuhörenden zu „benenne-es-und-beanspruche-es-Evangelium-Gläubigen“ (*name it, claim it believers*) zu machen. Gemeint waren vor allem jene Kirchen, die wohlstandstheologische Prinzipien in Verbindung mit individualethischen Termini artikulierten und mit Narrativen untermauerten, die ihre Wirksamkeit für Einzelpersonen und Kernfamilien hervorhoben. Im Zuge der polemischen Auseinandersetzung wurde dieser Vorwurf jedoch auf alle Pentekostalen ausgeweitet. Dabei bauten sie auf vergangenen Polemiken auf, deren lokale Stichwortgeber teilweise nicht die mainlineprotestantischen Eliten selbst, sondern die älteren Pfingstkirchenleiter gewesen waren,

---

<sup>299</sup> Das Pamphlet nennt ebenso wie das LWCS-Logo das Jahr 1989 als das Gründungsjahr der Schule. In einer schriftlichen Mitteilung Cincos an den Verfasser hieß es: „Started in 1982, registered in 2007. Learning method is Bible-based, character building oriented individual instruction, using the international ‚School of Tomorrow‘ curriculum. Living Word Christian School has government approval in three level: pre-school, elementary school, high school. Currently it has 125 enrolled students and 14 teachers“ (pers. Mitt. 14031). Aus mehreren persönlichen Gesprächen geht allerdings hervor, dass 1992 als das Jahr bezeichnet werden kann, in dem die Schule offiziell zu operieren begann.

die ihre Kritik entlang der Anschuldigungen formulierten, die eigentlich auch gegen sie gerichtet waren. Bei mainlineprotestantischen Polemiken kam hinzu, dass die Pfingstkirchen eine apolitisch-passive Haltung hätten, egoistisch, defätistisch und bezüglich Fragen sozialer Ungerechtigkeit unsensibel und ungebildet seien, oder aber geradewegs US-amerikanische Interessen verträten (vgl. Fort 1989; Brouwer, Gifford, und Rose 1996).<sup>300</sup> Die Folge war, dass sich die Pfingstkirchen, die sich insgesamt von den mainlineprotestantischen Kirchen abgrenzten, abermals und ungeachtet ihrer Praxis in das Bild der apolitischen Kirchen einzeichneten. Nach außen hin konterten sie damit, dass sie „nur das volle Evangelium“ (*just the Full Gospel*) predigten. Dadurch, dass diese Selbsteinschreibung mit ihrer Praxis aber nicht deckungsgleich war, öffnete sich ein Raum, in dem sie in innerpfingstlichen Debatten zwischen beiden Rhetoriken changieren konnten. So konnte daran festgehalten werden, dass jegliche Verbesserung der Lebensumstände ausschließlich durch Gottes Wunderwirken möglich sei. Zugleich konnte Gottes Wirken als Folge eines strategischen und mutigen Handelns erklärt werden, das Änderungen in der wirtschafts- und sozialpolitischen Gesetzgebung und nationalen Regierungsstruktur zwar nicht benennen konnte, bei genauem Blick jedoch alles andere als unpolitisch war. Sozial- und institutionspolitisches Engagement wurde daher auch nicht kategorisch ausgeschlossen, solange es nicht mit „linken Slogans“ präsentiert wurde (Maltese 2015, 64–68).

#### 5.3.4. Enttäuschte Wohlstandsprognosen und Desillusionierung (1997-2004)

War die erste Hälfte der 1990er Jahre von einem großem Optimismus getragen, der mit einer nationalpolitischen Stabilität und einem makroökonomischen Aufstieg unter Ramos (und dessen Regierungsprogramm „Philippines 2000“) verbunden war, welche wiederum durch wohlstandstheologische Begründungsmuster untermauert wurden, setzte ab Mitte der 1990er Jahre eine Desillusionierung ein (zu „Philippines 2000“, vgl. Abinales und Amoroso 2005, 256–66; Abueva 2006; Bernardo 2008).<sup>301</sup> Entgegen den hoffnungsvollen Erwartungen und

---

<sup>300</sup> Ähnlich wie dies oben im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Anspruch der ersten Pfingstkirchen erörtert wurde, die sich als „alternative neue Gesellschaft“ (Yong 2010, 11; C. L. Smith 2014, 180; Heuser 2014, 271; vgl. O’Neill 2010; Heuser 2012) verstanden, stand diese Theologie jedoch von Anfang an im Dienst einer größeren sozialpolitischen Vision, zu deren konsequenter Versprachlichung allerdings nur begrenzte Begriffe zur Verfügung standen. Dies wird bereits in der Mobilisierungskraft deutlich, die das Motto, die „*Philippinen für Jesus*“ zu gewinnen zeigt, unter dem die Weitergabe der Glaubensprinzipien erfolgte und die weniger zu einer defätistischen Haltung als zu einer höheren Kreativität bei der Verwaltung und maximalen Ausschöpfung der vorhandenen Ressourcen führen konnte (Maltese 2015, 65, 68; Wiegele 2007). Es wird auch im Anspruch deutlich, dass diese Prinzipien auf die säkulare Welt und auf die Gesellschaft als Ganzes übertragbar seien und darum – sofern sie von den Kirchen in die Welt getragen würden – eine generelle Hebung der wirtschaftlichen Verhältnisse der gesamten Nation bewirken würden.

<sup>301</sup> Ein schneller Überblick dazu sowie zu unterschiedlichen Einschätzungen der Rolle, die die asiatische Finanzkrise von 1997 im letzten Jahr der Ramos-Regierung gespielt haben könnte, findet sich bei Abinales und

prophetisch in Anspruch genommenen Wohlstandsprognosen war es keiner Kirchenleitung gelungen, „einen Millionär in der eigenen Kirchenbank“<sup>302</sup> zu haben oder ein luxuriöses Kirchen- und Pfarrhaus zu besitzen (zumal Familien, deren sozioökonomische Verhältnisse sich überdurchschnittlich verbesserten, recht bald nach Manila oder Cebu umzogen). Aufseiten ihrer Mitglieder hatten zwar nicht wenige eine Stabilisierung oder auch mäßige sozioökonomische Besserung erfahren. Doch Finanzwunder, wie sie aus jenen Zeugnissen und Narrativen bekannt waren, die regelmäßig zur Plausibilisierung und Beweisführung in pentekostalen Predigten reproduziert wurden, hatte in Dumaguete niemand direkt erlebt (Maltese 2015).

Um die Kosten schultern zu können, die sich aus den teilweise sehr gewagten Kirchenbauprojekten ergaben, begannen einige hauptamtliche Pastoren Ende der 1990er sogar, Nebenerwerbstätigkeiten nachzugehen, etwa als Multilevel-Vertriebsagenten. Wenn dies der überwiegenden Mehrheit der hauptamtlichen Kirchenleitungen, die in der Regel zur jüngeren Generation von Pastorenehepaaren angehörten, erspart blieb, dann deshalb, weil ihre Kinder in dieser Zeit ins Grundschulalter kamen (oder sie über ihre Gemeindemitglieder eine günstige Haushaltshilfe hatten) und die Pastorenfrauen wieder ihre säkularen Berufe aufnahmen. In beiden Fällen übernahmen sie die Rolle der Haupternährerinnen in der Familie. Die Ehemänner konnten sich so, trotz finanzieller Engpässe, weiterhin vollzeitlich der Kirche widmen.<sup>303</sup>

---

Amoroso (Abinales und Amoroso 2005, 256–66; vgl. auch Hanisch 2001).

<sup>302</sup> So der Titel eines in Dumaguete weitgelesenen Buchs von Don Ostrom, dem US-amerikanischen FT-Mitbegründer und FGBMF-Leiter, der lange Zeit in Surigao, Mindanao, tätig war (Ostrom 2004).

<sup>303</sup> Dies führte allerdings zu Spannungen in den ehelichen Beziehungen und in der pastoralen Zusammenarbeit, die langfristig eine Stärkung der IFP und des Diskurses um die prophetische Geistliche Kampfführung (*prophetic spiritual warfare*) bewirkten. Mit ihrer Rollenzuteilung als Familienernährerin und der geringeren Zeitkapazität, die ihnen für die Gemeinde blieb, fühlten sich etliche Ehefrauen als Co-Pastorinnen *de facto* entmachtet und entmündigt, obwohl sie in der Regel eine bessere Schulausbildung als ihre Männer (die zum baldigen Broterwerb erzogen worden waren) genossen hatten und nicht selten eloquenter waren. Jenseits ihrer öffentlichen Auftritte als untergeordnete Pastorenehefrauen entwickelten sich viele von ihnen zu Kritikerinnen ihrer (Ehemänner-)Pastoren und nutzten den Verweis auf die höhere Bildung, um ihre Autoritätsansprüche innerhalb der Gemeinde zu verteidigen. Die Hauptpastoren-Ehemänner reagierten darauf mit der zusätzlichen Festigung eines Leitungsstils, der Unterordnung forderte und nun verstärkt mit biblischen Narrativen zur Autorität der Priester- und Hausvorsteher legitimiert wurde. In diesem Kontext erfolgte die intensivere Beziehungspflege vieler (Ehefrauen-)Co-Pastorinnen mit dem Fürbittennetzwerk IFP, das eng mit den AGLOW zusammenarbeitete und in den 1990ern im Rückgriff auf die prophetisch-geistliche Sensibilität besonders stark gegen die etablierten, vom Senioritätsprinzip und von Männerdominanz geprägten Autoritätsstrukturen der pfingstlichen Denominationen argumentierte. Unter dem Einfluss der IFP begannen Pastoren- und Gemeindeältestehefrauen, ihre Interessen und Lokalkirchenanalysen zunehmend über das Genre der Prophetie zur Geltung zu bringen, was den IFP wiederum zu größerer Popularität in Dumaguete verhalf.



Mit der Desillusionierung bezüglich vermeintlich grenzenloser Wohlstandsmöglichkeiten und mit dem immer weiter ansteigenden Wettbewerbsdruck innerhalb der Pfingstkirchenleitungen stellte sich die Notwendigkeit ein, Territoriaaufteilungen vorzunehmen. Diese sollten eine Konflikteskalation mit benachbarten Kirchen verhindern und schien auch angesichts der Multilevel-Vertriebstätigkeiten vieler Pastoren geboten, die ihre Kundschaft vornehmlich in pentekostalen Kreisen suchten. Ende der 1990er ergriff Dick Cinco darum die Initiative NOMA – aus der sich die Baptistenkirchen inzwischen gänzlich zurückzogen hatten – zu reorganisieren. Das sporadisch arbeitende hierarchielose Netzwerk wurde in ein regelmäßiges Pastoralallianztreffen umgewandelt, das eine gewählte Vorstandsstruktur besaß, als nicht eingetragener Verein operierte und fortan GOSPEL MINISTERS' FELLOWSHIP (GMF) hieß. Der Vorstand sollte in jenen Feindschaften vermitteln, die meist mit Mitgliedertransfer oder evangelistischen Gebietsstreitigkeiten zusammenhingen. Darüber hinaus sollte die GMF-Allianz folgende konstruktive Aufgaben haben (Interviews 82; 4; 19). *Erstens* sollte sie es den lokalen Gemeindeleitungen ermöglichen, sich darüber auszutauschen, wie „die Gesellschaft am wirkungsvollsten erreicht werden könnte“ (*how to impact society*). *Zweitens* sollte sie unabhängigen und besonders neu zugezogenen Kirchenleitungen bei der Antragstellung um eine SEC-Registrierung behilflich sein, die steuerliche Begünstigungen mit sich brachte. Tatsächlich wurden zwischen 1997 und 2003 knapp zehn weitere Pfingstkirchen gegründet, die teilweise von zugezogenen Kirchengründungsehepaaren begonnen wurden, aus Splittergruppen entstanden, die sich um einflussreiche Kirchenratsmitglieder gebildet hatten, oder aber von Pastoren lanciert wurden, die von ihren eigenen Gemeindemitgliedern entlassen worden waren. *Drittens* sollte GMF dazu dienen, Gemeinden, die sich in finanziellen oder personellen Engpässen befanden, im Zeichen christlicher Solidarität aushelfen zu können. *Viertens* sollte GMF das Image der nicht-mainlineprotestantischen evangelikalen Kirchenleitungen verbessern. Denn diese wurden von außen als sektiererischer streitsüchtiger Pastoralleib wahrgenommen, weil sie stark um Gottesdienstbesuchende konkurrierten – ein Vorwurf, den der Mainlineprotestantismus seit den 1950ern neuen Kirchengründungen machte (Elwood 1968; Sitoy 1989; Cunningham 2003). Damit stellte die Umbenennung und Reorganisation von NOMA zu GMF auch den praktischen Versuch Cincos dar, eine kirchenpolitische Neuordnung in der Stadt unter der Ägide ihres Hauptinitiators – Cinco selbst – zu etablieren, der sich zum ersten GMF-Vorsitz wählen ließ.

Die besagte Ernüchterung und die anhaltende finanzielle Knappheit der Pfingstkirchen bewirkten, dass die Ursachen für die nicht eingetroffenen individuellen und kollektiven Wachstumsprognosen der Wohlstandstheologie stärker bei den politischen Verantwortlichen

gesucht wurden. Damit ging keineswegs eine Abkehr von wohlstandstheologischen Prinzipien einher, die im unmittelbaren Bezug auf die persönliche Dimension und den Bereich der Kernfamilie artikuliert wurden. Individualethik und die Betonung der Verantwortung der Einzelnen, sich durch Fleiß und Knowhow Zugang zu Wohlstand zu verschaffen, stellten innerhalb der Plausibilitätsstrukturen der Pfingstkirchen (aber auch innerhalb der Plausibilitätsstrukturen weiter Teile der Bevölkerung) immer noch die tragfähigste ideelle Ressource dar, um sozioökonomische und -politische Probleme zu adressieren. Dass Zeugnisberichte, die den wohlstandstheologischen Prinzipien auf der individuellen und kernfamiliären Ebene mäßige Erfolge bescheinigten, nicht ohne Weiteres desavouiert werden konnten, trug zusätzlich dazu bei, dass eine radikale Abkehr von der Wohlstandstheologie ungeeignet schien. Es kam aber zu einer Resignifikation wichtiger wohlstandstheologischer Narrative und Erklärungsmuster: Das Ausbleiben von Wohlstand wurde stärker im Rahmen der Frage nach allgemeineren außerkirchlichen Wohlstandsbedingungen erklärt.

Zuvor stand vor allem die Frage nach dem persönlichen Glauben, nach der Lebensführung der Einzelnen und den durchschnittlichen individualethischen Standards der Kirchenmitglieder als „lokaler Leib Christi“ (*local body of Christ*) im Vordergrund der Begründungen für finanzielle Schwäche und ökonomische Stagnation. Nun wurden die unveränderten Wohlstandserwartungen mit Rückfragen an die Verantwortung der Politik verbunden. Hierbei wurde der individuelle Wohlstand stärker von dem der Nation abhängig gemacht und gefordert, dass eine Verbesserung der Umstände nicht jenseits einer Kooperation mit jenen weltlichen Institutionen erreicht werden könne, die im Rahmen der ekklesiologischen, missiologischen und soteriologischen Leitkategorien der Pfingstkirchen bisher nur als „verlorene Seelen“ gedacht worden waren. Fortan wurde auch in den theologischen Erklärungen für das Ausbleiben von individuellem und lokalkirchlichem Wohlstandswachstum punktuell thematisiert, was im konkreten Leben ohnehin die Alltagspraxis darstellte: und zwar, dass weltliche Schlüsselfiguren (inklusive Personen und Apparate der institutionellen Politik) nicht nur „zu rettende Seelen“ (*souls to be saved*) und „potenzielle Gemeindemitglieder“ (*prospective church members*), sondern auch Personen mit politischem und gesellschaftlichem Einfluss waren, die unabhängig von ihrem Seelenheil für die Pfingstkirchen von Interesse sein könnten. Die dabei (neu-)geknüpfte Verbindung von heilungs- und wohlstandstheologischen Prinzipien mit den bekannten Schlagworten „Heilung der Nation“ und „Erlösung des Landes“ (Badua 1993; vgl. Esperanza 1965), die nun allerdings stärker im Sinn einer nationalpolitischen Vision imaginiert wurden, führte somit zu einer beginnenden Sensibilisierung für jene größeren sozialpolitischen Zusammenhänge, wie sie Figuren wie Villanueva und PJM seit Ende der

1980er Jahre beworben hatten. Zur Jahrtausendwende begann sich somit ein heilungstheologisch begründeter Nationalismus zu etablieren. Dies korrelierte mit einer zunehmenden Rezeption von IFP-Material, das im Gegensatz zur Literatur, die über Barnard und über FGBMF nach Dumaguete kam, von Einheimischen stammte, die sich im Kontext der Studierendenbewegung der 1960er und 1970er Jahre politisiert hatten und die ausdrücklich auch ein Bewusstsein für national- und ökonomisch-politische Themen schaffen wollten (vgl. Kapitel 2). Die Bestimmung der Philippinen als „einziges christliches Land Asiens“ und „strategische Nation“, um im „fernen Osten“ das Evangelium zu verkünden und die übrigen Nationen für „Christus zu gewinnen“ (Esperanza 1965, 1–2), wurde nun ausdrücklich mit der Frage nach dem Lebenswandel der Regierungspersonen des Landes und zunehmend mit der Frage nach den systemischen Bedingungen für sozioökonomischen Wohlstand verknüpft (vgl. Badua 1993; Arney 1998).

Begleitet wurde dies vom schwindenden Interesse an den eschatologischen Debatten, in denen es um die Frage ging, ob die apokalyptische siebenjährige Große Trübsal, mit der alle Pfingstkirchen im Rahmen ihrer prämillenarischen Eschatologie rechneten, vor oder nach der Entrückung stattfinden würde, oder ob die Entrückung in der Mitte der siebenjährigen Trübsal zu verorten sei (Interviews 77; 82; 104; 19; 16). Waren diese Fragen in den 1980ern und 1990ern Jahren im lokalen pentekostalen Diskurs mit Vehemenz geführt worden, verlor die sogenannte Prä-, Post-, Mid-Trib-Debatte ab 1998 beinahe jegliche Relevanz. Die prämillenarisch-dispensationalistische Lehre wurde aber durchweg konserviert und im Dienst der Abgrenzung zu den angeblich liberalen UCCP-Kirchen bei Bedarf reaktiviert. Dies ermöglichte es auch, die Rhetorik der ausschließlichen Konzentration auf Seelenheil und geistliche Belange beizubehalten.<sup>304</sup> Eine posttribulationistische Haltung würde die Erwartung

---

<sup>304</sup> Diese bestand aus vier Hauptpunkten: der Entrückung, der Großen Trübsal, der Zweiten Wiederkunft Christi zur Errichtung des Tausendjährigen Friedensreichs und der Schaffung neuer Himmel und einer neuen Erde. Die Entrückung (*rapture*) wurde hierbei als plötzliches Verschwinden der wahrhaft Wiedergeborenen von der Erde gefasst, die unmittelbar bevorstand und sich jederzeit ereignen konnte. Als *nächste* positive Hauptstation folgte dann die Zweite Wiederkunft Christi und das Tausendjährige Friedensreich (*Second Coming and Millennial Regin of Christ*), in dem es erstmalig in der Menschheitsgeschichte nach dem Sündenfall keine Kriege und Ungerechtigkeiten geben würde. *Dazwischen* lag die siebenjährige Große Trübsal (*great tribulation*), deren Ende mit einer kosmisch-physischen Endschlacht (bei Harmagedon) erfolgen würde, bei der es allerdings keinen Konsens darüber gab, ob diese vor oder nach der Entrückung stattfinden, oder ob die Entrückung in der Mitte der Trübsal (also nach den ersten dreieinhalb Jahren) stattfände. Die AG vertraten eine prätribulationistische Entrückungslehre. Gänzlich undefiniert blieb die Rolle, die die entrückten Gläubigen im Tausendjährigen Reich spielen würden und was genau am Beginn des Tausendjährigen Reiches geschehen würde (die AG waren der Ansicht, dass Satan noch einmal für eine „kurze Zeit“ [*little season*] freigesetzt würde). In jedem Fall wurde die Entrückung als „erste Phase dessen“ bezeichnet, was unter dem Schlagwort „Zweite Wiederkunft Christi“ zusammengefasst wurde (vgl. AG-USA 2016), weshalb Entrückung (*rapture*) und Zweite Wiederkunft Christi (*Second Coming*) meist synonym gebraucht wurden. Die vierte und letzte Station des universalen Endzeitdramas war das Jüngste Gericht, in dem die neuen Himmel und eine neue Erde geschaffen würden. Dies wurde mit dem ultimativen Sein in der Ewigkeit Gottes gleichgesetzt (siehe 5.4, Abb. 19 und 20). Im Hintergrund dieser Endzeitabfolge steht das Werk von Nelson

auf eine signifikante Verbesserung der allgemeinen weltlichen Umstände unplausibel und ein entsprechendes Engagement unrentabel machen, was nicht zum Optimismus der Wohlstandstheologie und der Praxis der meisten Pfingstkirchen passte. Daher stellte sich ab 2000 der Konsens ein, dass es bei der zentralen Lehre der Entrückung vor allem darum ging, „jederzeit bereit“ zu sein. Das Ausbleiben jener apokalyptischen Globalkrise, die im Zusammenhang mit dem Jahrtausendwechsel meist unter dem Stichwort „Y2K Crash“ prophezeit worden war, wirkte sich zusätzlich auf die Plausibilität dieser Redefinitionen aus (vgl. Cowan 2003; Best 2003; Schaefer 2004). Die Frage, inwiefern diese theologischen Umdeutungen (der gleichbleibenden Schlagworte und Narrative) eine Hoffnung auf die allgemeine Verbesserung irdischer Zustände für die breite Bevölkerung und ein entsprechendes Engagement implizierten, wurde fortan dezidiert den Gläubigen überlassen.

Hilfreich war dabei, dass „Engagement“ zuvor auch schon nicht gänzlich unbekannt, sondern traditionell vom theologischen Lehrstück der Nächstenliebe und der praktischen Diakonie abgedeckt wurde, ohne die jeglicher Glaube nur Lippenbekenntnis sei. Die Redefinition, die sich der zunehmenden Thematisierung von nationalen und politischen Problematiken verdankte, konnte daher nicht nur anhand von Alltagserfahrung, sondern auch innerhalb bekannter theologischer Plausibilitäten erfolgen. Weiterhin wurde es somit möglich, Diskrepanzen und Anfragen an die allgemein akzeptierte evangelikale Schultheologie, die sich durch die Wohlstandstheologie und durch die alltägliche Kirchenpraxis ergaben, aus dem Weg zu gehen, ohne dem aktiven Streben nach finanzieller Absicherung und sozioökonomischem Aufstieg entsagen zu müssen (vgl. Interviews 82; 19; 16; 104).

Die Verbindung einer wohlstandstheologisch konzipierten Heilung und Erlösung (nicht selten auch Heiligung) des nationalen Kollektivs mit der Frage nach institutions- und regierungspolitischen Faktoren blieb kaum mehr als ein vages Konzept. Dies entsprach dem traditionell kategorischen Festhalten an einer Rhetorik, die soteriologisches Heil – entgegen der tatsächlichen Praxis der Pfingstkirchen – auf die Bekehrung und auf die Rettung der Seele begrenzte. Dennoch etablierte sich eine wesentliche Erweiterung der lokalen Wohlstandstheologie, die darin bestand, dass der Wohlstand der einzelnen Gläubigen und Kirchen nicht nur von der persönlichen Lebensführung (Heiligung) und vom Glauben der

---

J. Darby, das durch die von Cyrus I. Scofield herausgegebene Studienbibel eine kaum zu überschätzende Rezeption erfuhr (Sutherland 2007; vgl. Blumhofer 1993). Vgl. dazu das frühe Standardwerk pfingstlicher Dogmatik des AG-Theologen Myer Pearlman und das Standardwerk evangelikaler Dogmatik des konservativen baptistischen Theologen Millard Erickson, beides Werke, die auszugsweise auch in Dumaguete als Lehrbücher verwendet wurden (Pearlman 1937; Erickson 1985; vgl. auch AG-USA 2016; AG-USA 1979; AG-USA 2015).

christlichen Individuen, sondern ab 1998/1999 auch von der Lebensführung und dem Glauben der obersten Entscheidungsträger des Nationalstaats sowie von dem der „Volksnation“ (*nation people*) und der Gesamtbevölkerung abhing. Je nachdem, wie sehr der Diskurs der Geistlichen Kampfführung rezipiert wurde, konnten sogar individuelle Krankheiten auf Nationalkrankheiten zurückgeführt werden, die (territorial-)dämonischen Ursprungs waren. Das bot die Möglichkeit, nicht nur ausbleibenden Wohlstand, sondern auch ausbleibende Heilung der Nation mit einer sündhaften Regierung und mit nationalen Korruptionsstrukturen zu erklären, wobei der individuelle Lebenswandel der Regierungsoberhäupter den Grund für die Perpetuierung kollektiver Sünden und Missstände darstellte. Ein weiterer Grund für die Vagheit war, dass die lokalen Pfingstkirchen im Gegensatz zu den Manila-Persönlichkeiten um Villanueva und PJM – aber auch im Widerspruch zu den lokalen befreiungstheologisch orientierten UCCP-Eliten – das Verhältnis von Recht, Wohlstand und sozialer Gerechtigkeit außerhalb der bereits bestehenden gesetzlichen und machtpolitischen Rahmenbedingungen nicht konsequent mitreflektierten. Daher fehlten ihnen die Ideen und Kategorien, soziale und sozioökonomische Heilung (und Heiligung) im Rahmen einer systematischen pfingstlich-evangelikalischen Agenda mit Regierungspolitik zu verzahnen.

Vage blieb der heilungstheologisch (und nicht selten heiligungstheologisch) formulierte Nationalismus daher auch nach dem Sturz Estradas (2001), unter dessen Präsidentschaft das Land die makrosozioökonomische Stagnation fortgesetzt hatte. Der Regierungswechsel wurde in Dumaguete eher beiläufig wahrgenommen oder als nationalpolitische Fassadenrenovierung gewertet. *People Power II* brachte allerdings den Nexus zwischen Individualmoral und nationalpolitischer Krise in den erneuten Fokus der Öffentlichkeit. Dies war insbesondere mit Blick auf die Narrative und Begriffe der Fall, die durch moraltheologisch und sozialpolitisch konservative katholische Organisationen sowie Multiplikatorinnen und Multiplikatoren an der Bevölkerungsbasis rezipiert wurden.

Anders sah die Lage bei den lokalen Organisationen der römisch-katholischen Pentekostalen COUPLES und des in der Bildungsstadt Dumaguete zahlenmäßig viel schwächeren EL SHADDAI-Kapitels aus. Als Mitglieder des charismatischen Erneuerungskonvents PCCR hatten diese eine einheitliche, von der lokalen katholischen Hierarchie vorgelegte Agenda, auf die sie sich je nach Bedarf berufen konnten; mit der Verteidigung von Macapagal-Arroyo (2001) konnten sie auch auf eine sichere Partnerin zählen. Der jahrzehntealte römisch-katholische Nationalismus konnte daher problemlos mit pentekostalen Schlagworten verbunden werden (vgl. R. E. N. Rivera 2008, 117–92; Ugnayan

2001). Die Speerspitze stellten hierbei die COUPLES dar. Diese waren es auch gewesen, die im Zuge des Estrada-Sturzes das größte Kapital aus moralethischen Debatten geschlagen hatten. Seit der Jahrtausendwende waren sie dabei, durch ihren lokalen Sozialarbeitsarm GAWAD KALINGA ein Wohnbauprojekt zu realisieren, das Häuser für 16 ärmere Familien bereitstellen sollte. Die EL SHADDAI, die aus weniger wohlhabenden Mitgliedern bestand, beteiligte sich durch die PCCR-Mitgliedschaft daran. Als Macapagal-Arroyo 2002 auf einer Stippvisite in Dumaguete Halt machte, um das Hausbauprojekt zu besichtigen, erhielt die lokale katholisch-charismatische Erneuerung landesweite Aufmerksamkeit. Nach ihrem Besuch kündigte die Präsidentin an, das landesweite GAWAD KALINGA-Programm mit einem Staatszuschuss von 30 Millionen Pesos zu unterstützen, woraufhin es den COUPLES gelingen sollte, bis Ende des Jahres landesweit 2.000 Häuser zu bauen. Die Folge war, dass die katholisch-charismatische Erneuerungsbewegung von Dumaguete diesen landesweiten COUPLES-Erfolg als Ergebnis des Dumaguete-Besuchs deutete und trotz sozioökonomisch bedingter Spannungen zwischen EL SHADDAI und COUPLES näher zusammenrückte (vgl. R. E. N. Rivera 2008, 146; Habradas und Martin L. Aquino 2010, 22; Odivilas und Odivilas 2015, 118).

Ein derart koordiniertes sozialpolitisches Handeln mit nationalem Aufmerksamkeitspotential, wie es den römisch-katholischen Konkurrenzgruppen gelungen war, war für die Pfingstkirchen nicht möglich. Ihnen fehlte ein eigener Aktionsplan oder ein eigenes Programm, das als konkrete Projektionsfläche dienen konnte, um die Reflexion der neu aufgetretenen Fragen und praktischen Erkenntnisse materialtheologisch einzuholen. Damit schienen Anfang der 2000er Jahre die besten Bedingungen vorzuliegen für Villanuevas Vision einer pfingstlichen Präsidentschaft (vgl. Maltese 2015).

#### 5.4. Zusammenfassung und Fazit

Anders als die Ergebnisse neuerer Forschungsarbeiten nahelegen, hinderte die grundsätzliche Gegenposition zu vermeintlich „materialistischen“, „liberalen“, „ökumenischen“ und „linkspolitisch“ orientierten Persönlichkeiten die Pfingstgemeinden in Dumaguete keineswegs daran, das Politische – im Sinn der existenziellen Sorgen ihrer tatsächlichen und potentiellen Gottesdienstbesuchenden – zu adressieren. Es hinderte sie auch nicht daran, pragmatische Kooperationen mit politischen Personen und Institutionen einzugehen, wie es Pacleb auch schon getan hatte, der verhalten, aber konsequent die Nähe zu regierungspolitischen und wirtschaftlichen Eliten suchte. Bereits in den 1970ern stellte das Beharren auf angeblich „unpolitischen“ (*non-political*), „antipolitischen“ (*anti-political*), „weltflüchtigen“ (*escapist*) und ausschließlich „jenseitsorientierten“ (*otherworldy*) Haltungen den besten Weg dar, den

politischen Spielraum, den Cuasito und Pacleb im Rahmen ihrer sozialisations- und bildungsspezifischen Möglichkeiten erschließen konnten, maximal auszunutzen, ohne politische Risiken einzugehen. Als Folge bürgerte sich in den folgenden zwei Dekaden ein anderes Idiom für die Artikulation von politischem Engagement ein als bei den ÖRK-orientierten protestantischen Kirchen, die den Pfingstkirchen theologische Sprachlosigkeit (wenn nicht gar Sprachunfähigkeit) unterstellten. Es entwickelte sich eine Fremd- und Selbstwahrnehmungsdynamik, die auch nach der Rückkehr zum formaldemokratischen Politiksystem im Jahr 1986 dazu führte, dass wahlpolitisches Engagement jenseits wohlstandstheologischer Statusnarrative ein ekklesiologisches Tabuthema innerhalb der Pfingstkirchen von Dumaguete blieb. Bestenfalls wurde es als praktische Entrepreneurship traktiert. Damit schlug der Dumaguete Pfingstdiskurs einen Weg ein, der jenen Entwicklungen entgegenstand, die auf nationaler Ebene stattfanden und bei denen Schlüsselpersonen und Organisationen wie Villanueva und PJM als Übersetzungsfiguren zwischen dem intellektuellen Politikdiskurs und dem der Bevölkerungsbasis fungierten. Verstärkt wurde dies dadurch, dass Persönlichkeiten wie Villanueva, auf Grund der stärkeren Nähe der Dumaguete Pfingstkirchenleitungen zu den FGBMF und wegen der in Dumaguete vorherrschenden traditionellen Skepsis gegenüber Manila Intelligenz, ohnehin äußerst selektiv rezipiert wurden. Mit Blick auf ihren sozialpolitischen Anspruch blieben sie praktisch unbeachtet.

In der bisherigen Forschung hat der Mangel einer sorgfältigen Historisierung der hochprekären Äquivalenzkette „materieller Wohlstand/Materialismus-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ den Blick auf die politischen Rationalitäten der Pentekostalen verstellt. Dass diese Gleichsetzung insbesondere dann aktiviert wurde, wenn es darum ging, sich als eigenständige Bewegung abzuheben, die von den übrigen „Religionen“ grundverschieden sei, hat die Einordnung der Rede und der Praktiken pfingstlicher Gläubiger in den politischen und gesellschaftlichen Diskurs eines konkreten lokalpolitischen Kontexts erschwert. Dies gilt umso mehr angesichts des fortwährenden Wechsels und der ständigen Vervielfachung der Subjekte und Adressaten dieser Äquivalenzkette, die ihre eigenen Bedeutungen in diese Gleichsetzung eintrugen.

Der Heilungsbegriff, der im innerprotestantischen Diskurs von Anfang an für die Besetzung einer eigenen Nische mit sozialpolitischen Implikationen stand, wandelte sich. Er wurde von seiner theoretischen Begrenzung auf physische Krankheiten entbunden und auf andere Lebensbereiche erweitert. Diese umfassten im Universalanspruch pfingstkirchlicher *Kirchenverkündigung* selbstverständlich nicht nur individuelle, sondern auch kollektive

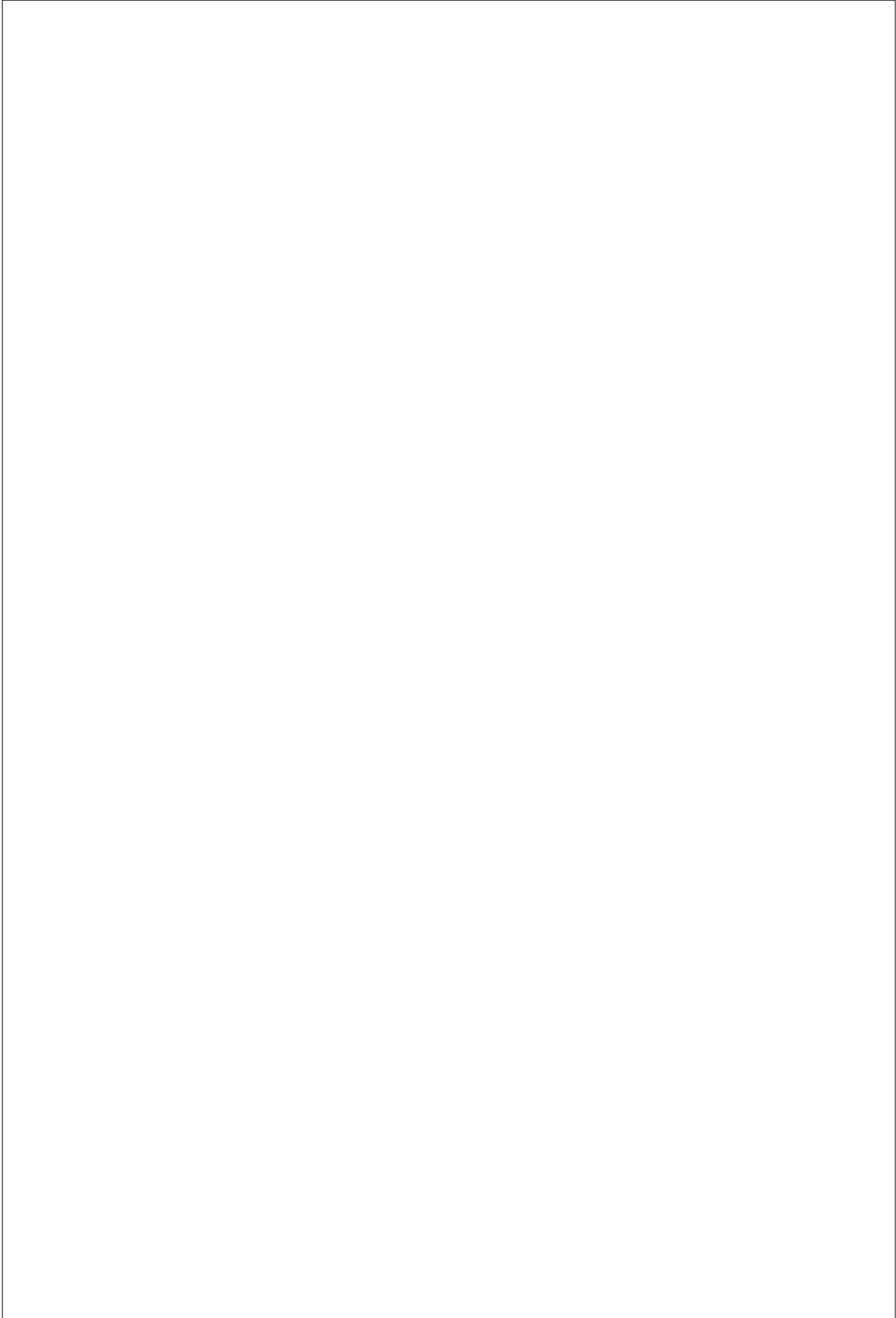
Zusammenhänge. So wurden Erklärungsmuster und -narrative, die das Heilungsverständnis plausibilisierten, im Rückgriff auf die Glaubensbewegung auf materiellen Wohlstand (*prosperity*) ausgeweitet, zusammen mit folgeträchtigen Modifikationen der lokalen Ekklesiologie, Heiligungslehre, Pneumatologie, Eschatologie und Missiologie. Ferner wurde der Heilungsbegriff um eine nationalstaatliche Dimension („Heilung der Nation“) angereichert und mit einer Ahnung größerer (sozial-)politischer Zusammenhänge verbunden. Dadurch konnten sich die Pfingstkirchen weiterhin über ihren Heilungsauftrag identifizieren und damit eine Alternative zum gesellschaftlichen Status quo bieten.

Das, was von Außenstehenden als apolitische Haltung und Weltflucht wahrgenommen wurde (Fort 1989; vgl. Rose 1996), war die irritierend selbstbewusste und radikale Artikulation einer Diesseits- und Politikvision, die auf den Selbstverständlichkeiten und Kommunikationsgewohnheiten der Pfingstkirchen basierte (das Soziale). Sie operierte daher in einem Idiom, das für die dominierenden mainlineprotestantischen Kircheneliten unübersetzt blieb und im Rahmen des vorherrschenden (Intellektuellen-)Diskurses als theologische Sprachunfähigkeit oder aber als defizitäre christliche Identität bezeichnet wurde. Bis Ende der 1990er Jahre konnten sich die lokalen Pfingstkirchen insgesamt betrachtet damit arrangieren. Dieses Übersetzungsdefizit war seit den 1970er und 1980er Jahren sogar die Bedingung der Möglichkeit gewesen, am Wettstreit um die Deutungshoheit in der Frage nach sozialen Rollenzuweisungen, Ressourcenzuteilung und -verteilung auf ihre Weise zu partizipieren. In den 1980er Jahren begann der rhetorische Konsens über die radikale Äußerlichkeit von Pfingstkirche und Welt jedoch seine Plausibilitätskraft zu verlieren, als Generationskonflikte um die richtige Auslegung von Weltlichkeit und Heiligung ausbrachen und die schwindende Plausibilitätskraft sich nicht durch Gebiets- und Kompetenzaufteilung kompensieren ließ (wie es zwischen Pacleb und Cuasito der Fall gewesen war). Es kam zu einer theologischen Resignifikation von materiellem Wohlstand, die um 1985/1986 ihren institutionellen Ort im Dienst Barnards fand. In den 1990ern hatte sich diese Resignifikation weitgehend etabliert und die Äußerlichkeit von Kirche und Welt war praktisch umdefiniert worden. Ab Mitte der 1990er musste sie wegen Ausbleibens der erwarteten Wohlstandswunder allerdings erneut an Erklärungskraft einbüßen. Dies führte zur Verbreitung eines heilungstheologischen Nationalismus, der sehr vage und wenig praxisrelevant war, weil eine Agenda fehlte, die als Projektionsfläche für die konkrete Artikulation einer Theologie der kollektiven (und wohlstandstheologischen) Heilung der Nation dienen könnte und auch die regierungspolitische Verantwortung konsequent einschloss. Erst um 2003/2004, als aus dem Gerücht, dass ein wiedergeborener, geisterfüllter Christ als Präsidentschaftskandidat antreten würde, die amtliche

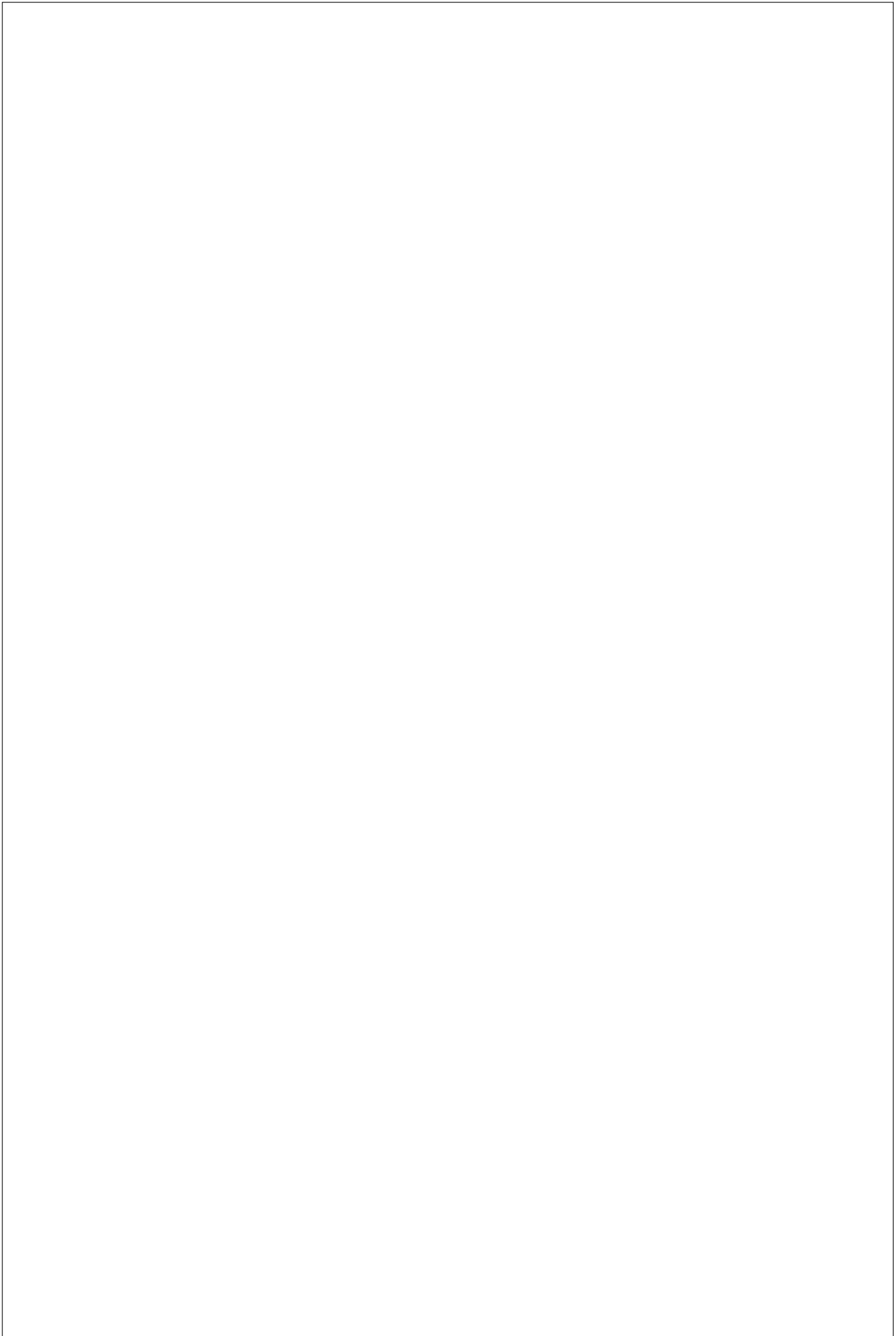


Meldung wurde, dass Villanueva dieser Kandidat war, änderte sich die lokale Situation. Der Dumaguete-Diskurs hatte inzwischen eine Anzahl spezifischer Identitätsbildungen hervorgebracht, die innerhalb eines gemeinsamen pfingstlich-evangelikalen Selbstbewusstseins in der Lage waren, Villanuevas Vision einer Revolution der Gerechtigkeit und einer nationalen Transformation mit ihren partikularen Anliegen und Traditionen zu verbinden.

Die Redefinition, Erweiterung und Übertragung des Glaubens- und Heilungsdiskurses innerhalb des lokalen Pentekostalismus, der in den 1970ern stark von internationalen Heilungsevangelisten wie T. L. Osborn beeinflusst war und vor dem Hintergrund spezifischer theologischer und kirchenpolitischer Entwicklungen in der Dumaguete Pfingstbewegung seine konkrete Gestalt erhielt, stellt somit keine Überraschung dar. Zu erklären ist vielmehr, wieso der Glaubens- und Heilungsdiskurs in der Identitätsbildung der Pfingstkirchen seine zentrale Rolle nicht verlor, und wieso die Frontlinie, die weitgehend anhand der polemisch gebrauchten Bezeichnungen „materialistisch“, „politisch“, „liberal“ und „ökumenisch“ artikuliert wurde, erhalten blieb. Die Nachzeichnung der subtilen Resignifikation und Redefinition dieser Schlagworte, die nur über eine sorgfältige Rekonstruktion der Diskursbedingungen sichtbar wird, hat gezeigt, inwiefern eine derartige Umkehrung von *explanans* und *explanandum* das Politische, das im Rahmen des Sozialen (neu-)artikuliert wurde, zum Vorschein bringt. Dadurch wird die Praxis der Dumaguete Pfingstkirchen zwischen 1970 und den frühen 2000ern auf eine Weise nachvollziehbar, die es in den nächsten beiden Hauptkapiteln ermöglicht, die Politik der lokalen Pfingstbewegung einzuordnen, die während der Feldforschung vorherrschte.



*Abbildung 19: Endzeitablauf (Abbildung aus lokalem Lehrmaterial, Foto des Verfassers)*



*Abbildung 20: Endzeitablauf (Abbildung aus lokalem Lehrmaterial, Foto des Verfassers)*

## 6. Villanuevas erster Wahlkampf in Dumaguete (2004-2007)

Die Präsidentschaftskandidatur Villanuevas stellte eine Zäsur dar, deren Wirkung auf den Pentekostalismus von Dumaguete kaum überschätzt werden kann. Die mediale Rezeption machte es unausweichlich, Villanuevas selbstbewusstes Auftreten als Geistlicher und Politiker unkommentiert zu lassen. Dies ebnete den Weg dafür, dass sich die bisher beschriebene wahlpolitische Praxis konsolidierte, zugleich aber auch neue Fragen bezüglich Institutions- und Regierungspolitik aufkamen.

Wie verlief Villanuevas erster Wahlkampf in Dumaguete? Welche Kirchen und Figuren traten bei der Organisation der lokalen Kampagne zum Vorschein? Wie sah der lokale Diskussionsstand aus, den der BANGON-Wahlkampf antraf? Welche Argumentationen ergaben sich daraus, als im Februar 2004 die offizielle Wahlkampfzeit begann und mit welchen Rationalitäten wurde für und gegen Villanuevas Kandidatur operiert? Wie wurde Villanuevas Niederlage im lokalen Pentekostalismus rezipiert und welche neue Handlungsräume wurden dadurch möglich, die in den Folgejahren entscheidend sein sollten?<sup>305</sup>

### 6.1. Die Bangong-Kampagne von 2004

Als erste lokale Managerin der 2004-Kampagne wurde Dory Dalganda von BANGON rekrutiert, die Gründerin und Hauptpastorin der Anfang der 1990er entstandenen lokalen JIL. Als Kampagnenmanagerin von Negros Oriental übernahm sie zusammen mit ihrer rund 30 Mitglieder starken Kirche, die mehrheitlich aus Studierenden der staatlichen NEGROS ORIENTAL STATE UNIVERSITY (NORSU) bestand, die ehrenamtliche Koordination der Wahlkampfteams sowie die Verteilung und den Nachdruck von BANGON-Postern, Plakaten, Flugblättern, T-Shirts und DVDs (Interviews 19; 16; 7).

Die Kosten des Kampagnenmaterials legten Dalganda und JIL nicht selten selbst aus. Die Mehrheit der Ausgaben wurde dann aus Parteimitteln zurückerstattet, die aus unterschiedlichen kleineren Parteispenden stammten. Der wichtigste Sponsor der ostnegrensischen BANGON-Kampagne war Mike Sy Chang. Der Kleinunternehmer gehörte zu einer bekannten mittelständischen chinesisch-buddhistischen Geschäftsfamilie der Stadt. Er war auch ein einflussreicher Gemeindeältester der JESUS SAVES, einer Splittergemeinde, die sich um 2000

---

<sup>305</sup> Wenn nicht anders kenntlich gemacht, basiert die folgende Rekonstruktion der unterschiedlichen Ereignisse, Debatten und Trends auf etlichen ausführlichen Interviews und persönlichen Gesprächen mit Zeitzeuginnen und Zeitzeugen unterschiedlicher Gruppen und sozialer Schichtung sowie auf der Sichtung von Fotos, Pamphleten und ähnlichem Material, das sich größtenteils im Besitz des Verfassers befindet.

aus hauptsächlich besser gestellten Mitgliedern der MARANATHA AG (ihrerseits eine Abspaltung von Cuasitos DAG) gebildet hatte. Wie seine Familie stand auch er einer lokalen Politikdynastie nahe, deren Wahlkämpfe sein Kleinunternehmen traditionell unterstützte. Dies war auch 2004 der Fall, wenngleich die Parteimaschinerie von Changs lokalpolitischer Präferenzdynastie gegen BANGON für die eigenen Nationalregierungskandidierenden warb. Für Chang stellte dies kein Widerspruch dar, sondern bot die Gelegenheit, sowohl seinen traditionellen familiären und geschäftlichen Loyalitäten nachzukommen als auch seiner pfingstlichen Identität durch parteipolitisches Engagement Ausdruck zu verleihen – eine Praxis, die für sein Selbstverständnis als chinesischstämmiger Geschäftsmann und mit Erfolg und Wohlstand gesegneter wiedergeborener Christ maßgeblich war (Interviews 105; 7; 19).<sup>306</sup>

Nicht lange nach Wahlkampfbeginn musste Dalganda aus gesundheitlichen Gründen ersetzt werden. Als neuer Provinzkampagnenmanager bot sich Pastor Dick Cinco an, Hauptpastor der rund 180 Gottesdienstbesuchende zählenden JESUS CARE. Für den Wahlkampf wirkte sich dieser Führungswechsel zunächst positiv aus. Denn durch die vielfältigen Rollen, die der Sohn des ehemaligen Polizeichefs und Ex-Bankmanager im Lokalkontext innegehabt hatte – als Gründer der lokalen FGBMF, Mitbegründer der Grund- und Mittelschule LWCS, die auch außerhalb der lokalen Pfingstbewegung Beachtung fand – genoss Cinco auch jenseits der Pastoralallianz GMF hohes Ansehen (vgl. 5.2). Daneben war er auch im aktuellen GMF-Vorstand und in der nationalen IFP-Bewegung bestens vernetzt, weil sein enger Mitarbeiter John Maynard, der die JESUS CARE-Tochterkirche JACOBS' LADDER leitete, inzwischen Cincos Nachfolger als GMF-Allianzvorsitzender und IFP-Provinzkoordinator geworden war (Interviews 16; 4; 19).

Mit der Übernahme der BANGON-Wahlkampfkoordination zog Cinco allerdings den Missmut der regionalen Kirchenräte seiner Denomination auf sich. Weil JESUS CARES mit FOURSQUARE affiliert war, deren Regionalleitung eine „non-endorsement Policy“ vertrat (vgl. 3.1.1), wurde Cinco von seiner Denomination suspendiert. Dies führte zu einer Frontbildung von Kirchenleitungen, die größeren nationseweit operierenden Kirchen angehörten und den BANGON-Wahlkampf unterstützten, mit Kirchenleitungen, die sich als unabhängig bezeichneten und bestenfalls nur individuelle Beziehungen mit größeren Werken pflegten. So

---

<sup>306</sup> Erst im Jahr 2013 entschied sich Chang, die Unterstützung für seinen befreundeten Lokalpolitiker zurückzuführen, als dessen Chancen erheblich zurückgegangen waren. Offiziell begründete er dies (sowohl seinem Kandidaten als auch dem Verfasser gegenüber) damit, dass sich der Kandidat zu sehr von einem biblischen Lebenswandel entfernt habe. Die BANGON-Kampagne für den Senatskandidaten Villanueva sponserte er weiterhin, allerdings mit erheblich reduzierten Zuwendungen (Interviews 105; 7; 19).

kam es zu neuen Polemiken, die einmal mehr entlang der Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ geführt wurden, hier allerdings in den Namen einer schillernden philippinischen Figur der Manila-Pfingstkirchenszene eingeschrieben: „brother Eddie Villanueva“. Das Narrativ der „Rückschrittlichkeit“ (*backwardness*) des Denominationspentekostalismus, das zuvor primär von den jüngsten denominationslosen Kirchenleitungen gegen die etablierte Konkurrenz ins Feld geführt worden war, wurde nun mit dem Vorwurf gepaart, dass alle Pfingstkirchen „rückschrittlich“ seien, die eine „non-endorsement Policy“ vertraten. Als Reaktion darauf begannen sich einige Villanueva-kritische Stimmen stärker mit dem anti-Villanueva Lager um den PCEC-Leiter Tendero zu identifizieren. Auf der anderen Seite gelang es dem Kreis um Cinco dank dieser Frontstellung, jene Kirchenleitungen der Provinz zu gewinnen, für die alle Manila-Nationalpolitik bislang eine nachgeordnete Rolle gespielt hatte und die sich bei ihrer persönlichen Wahlstimmabgabe meistens sehr kurzfristig für die Kandidierenden mit den besten Umfragewerten entschieden hatten (Interviews 19, 7; 60).

## 6.2. Debatten, Identitätsmarker und Diskursverschiebungen

Im Folgenden sollen nun die grundlegenden Positionen erörtert werden, die im Pfingstkirchendiskurs von Dumaguete in enger Verflechtung mit der Einschreibung der Namen Villanuevas und BANGON in die Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ eingenommen wurden. Der Fokus liegt dabei auf den Plausibilisierungs- und Rationalisierungsmustern, die sich auf der Seite der Villanueva-freundlichen Kirchenleitungen, auf der Gegenseite und schließlich an der Gläubigenbasis fanden. Um die wichtigsten Diskursverschiebungen deutlich zu machen, wird es zuvor allerdings nötig sein, einen Schritt zurückzugehen und den lokalen Diskussionstand zur Frage nach wahlpolitischem Engagement zu resümieren, der zu Beginn der Villanueva-Kampagne im Pfingstkirchenkontext von Dumaguete vorzufinden war.

### 6.2.1. Wahlpolitik vor 2004: Antikorruptionsrhetorik und wahlpolitische Paradigmen

Bis Anfang 2004 wäre eine systematische theologische Legitimation von wahl- und parteipolitischen Engagement und ein gemeinsames, koordiniertes, institutionspolitisches Handeln pfingstlicher Kirchen in Dumaguete undenkbar gewesen. Dies lag nicht etwa daran, dass sich die Kirchenleitungen von Politikkreisen kategorisch fernhielten. Im Gegenteil, es waren die Kontakte zur Familie des ehemaligen Bürgermeisters Flores, die dem pfingstlichen Pionierhepaar Pacleb Mitte der 1970er Jahre die ersten Gottesdienstträumlichkeiten vermittelt hatten und die von Anfang an auch das sozioökonomische Profil der Gottesdienstbesuchenden

mitbedingten. Auch die Aufbrüche in den 1980er Jahren, aus denen dann die jüngere Generation von Pfingstkirchenleitungen hervorging, wären ohne die positive Resonanz, die der Dienst der US-Missionarin Ruth Barnard unter den politischen Eliten der Stadt hervorrief, nicht möglich gewesen. Ab den 1990er Jahren (nicht lange, nachdem die ersten formaldemokratisch freien Lokalwahlen wiedereingeführt wurden), begannen etliche Pfingstpastoren und -pastorinnen mit Möglichkeiten zu experimentieren, durch lokalpolitisches Wahlangagement Beziehungen zur Politik zu knüpfen. Diese verfolgten das Ziel, der eigenen Kirche Vorteile zu verschaffen und den eigenen Einfluss zu erweitern. Im Wahljahr 1995 war es in vielen Pfingstkirchen bereits zur weit verbreiteten, obgleich umstrittenen Praxis geworden, lokalpolitischen Kandidierenden die Gelegenheit zu geben, im Anschluss an den Hauptgottesdienst ihr politisches Programm (*platform*) vorzustellen. Dies war theologisch nur punktuell untermauert worden, *erstens* im Rahmen wohlstandstheologischer Plausibilitäten, die institutionenpolitisches Engagement als Statussymbol und als Weg betrachteten, um politische Privilegien zu erhalten; *zweitens* als Serviceleistung, die eine erfolgreiche Mittelstandskirche für wahlunentschlossene Kirchenmitglieder anzubieten hatte; und *drittens* als Möglichkeit der Evangelisation einflussreicher Stadteliten, deren Bekehrung den Erfolg und Einfluss der eigenen Kirche zusätzlich steigern würde.

Die Gründe für das Fehlen einer systematischen theologischen Legitimation von wahl- und parteipolitischen Engagement und für das Ausbleiben gemeinsamen institutionenpolitischen Handelns pfingstlicher Kirchen in Dumaguete vor 2004 lagen daher in den lokalgeschichtlich gewachsenen Frontlinien, die sich sedimentiert hatten. Diese hatten dazu geführt, dass sich die Pfingstkirchenleitungen bei ihrer institutionenpolitischen Praxis ausschließlich an den Interessen der eigenen Lokalgemeinden orientierten. Ein koordiniertes Handeln der Pfingstkirchen kam hierbei ebenso wenig in Frage wie ein geeintes Engagement mit Blick auf Wahlen für die Nationalregierung (Präsidentschaft und Kongress).<sup>307</sup>

---

<sup>307</sup> Dies war auch der Grund gewesen, weshalb Diskussionen, die im Vorfeld von Präsidentschaftswahlen die pfingstlichen Leitungs- und Gläubigenkreise beschäftigt hatten, hauptsächlich auf die punktuelle Wahrnehmung des aktiven bürgerlichen Wahlrechts beschränkt gewesen waren, nämlich darauf, wer unter den Kandidierenden am ehesten in der Lage sei, die bewaffneten revolutionären und separatistischen Gruppierungen in Schach zu halten und protestantischen Kirchen die maximale Religionsfreiheit zu gewährleisten. Mit Blick auf die Religionsfreiheit hatte sich die Lage für Pfingstkirchen seit der Präsidentschaft des UCCP-Protestanten Ramos zwar insgesamt betrachtet deutlich gebessert. Auf lokalpolitischer Ebene gab es für die evangelikalen Pfingstgemeinden aber bis in die späten 2000er noch Benachteiligungen, die mit der Vorherrschaft der römisch-katholischen Kirche zusammenhingen. Als UCCP-Hochburg und Provinzhauptstadt war dies in Dumaguete nur auf der niederen Ebene der Vororte (*Barangays*) der Fall. In den umliegenden Ortschaften war die Lage anders, was die Tendenz der Pfingstkirchen stärkte, sich als sozioreligiöse Minderheit und als benachteiligte Subalterne wahrzunehmen, und sich auch auf das Stimmverhalten bei den Präsidentschaftswahlen auswirkte.

Pfingstliche Wahlempfehlungen aus Manila, die eine nationale Ausstrahlungskraft hatten – namentlich Villanuevas Mobilisierung für Ramos (1995) und für Jose de Venecia (1998) –, waren dementsprechend nur durch die Linse der kommunalpolitischen Praktiken und entlang der wohlstandstheologisch informierten Plausibilitäten der praktischen Entrepreneurship gedeutet worden. Im lokalen Pfingstkirchenkontext hatten sie kaum eine Rolle gespielt. Gemäß dieser Logik wurden auch direkte Kandidaturen von Pfingstlern, wie die Senatsbewerbung des Televangelisten, Bankmanagers und ehemaligen Marcos-Sozius Ramon Orosa im Jahr 1992 (vgl. Rose 1996, 323; Lim 2009, 248), lediglich als Zeichen materiellen Segens und gesellschaftlichen Erfolgs interpretiert, der auch den Aufstieg in politische Kreise implizierte, für den lokalen Kontext jedoch überhaupt keine verpflichtende Bedeutung hatte. Selbst der Antritt der Antikorruptionsparteiliste CIBAC, der auf Grund des heilungstheologischen Nationalismus immerhin eine thematische Schnittstelle bot, war in Dumaguete lediglich als Beleg dafür gedeutet worden, dass Villanuevas Sohn nun auch zu den sozioökonomisch Arrivierten gehörte. Eine besondere Parteinahme für Joel Villanueva und die Antikorruptionsparteiliste CIBAC oder gar ein Engagement zu seinen Gunsten kam dabei nicht in Frage. Erst mit Villanuevas eigener Präsidentschaftskandidatur trat eine Situation ein, die sich den gängigen Kategorien entzog und die den Weg für andere Plausibilitäten ebnete, aus denen sich wiederum neue Handlungsmöglichkeiten ergeben sollten.

Der Entschluss Villanuevas, sich 2004 – anders als 1992 und 1998 – nicht wieder als „Königsmacher“ (*kingmaker*) und politischer Berater zu inszenieren, sondern selbst als Präsidentschaftskandidat anzutreten, ließ sich aus der Sicht der lokalen Pfingstkirchen nicht mehr entlang der gewohnten Deutungsparadigmen und Rechtfertigungsmuster erklären. Wäre es Villanueva nur um eigene Interessen im oben beschriebenen Sinne gegangen und darum, den JIL-Einfluss zu erweitern (so die Deutung der Wahlempfehlung von 1992 und 1998), dann wäre aus der Dumaguete-Sicht zu erwarten gewesen, dass Villanueva eine organisierte Wahlallianz mit den chancenreichsten Kandidierenden bilden, nicht aber selbst kandidieren würde. Dies war umso mehr der Fall, als allseits bekannt war, dass der JIL-Gründer kaum in der Lage gewesen wäre, die notwendigen finanziellen Mittel aufzutreiben und eine effektive Parteimaschinerie aufzubauen. Eine erfolglose eigene Kandidatur aber hätte den ehemaligen Linksaktivisten und Pfingstkirchenbischof, der bereits mehrmals Opfer politisch motivierter Attentate aus dem rechten Lager gewesen war, in ernsthafte Gefahr gebracht, zumal philippinische Wahlkampagnen grundsätzlich mit extremen Gewaltvorfällen verbunden waren (vgl. Abinales und Amoroso 2005; Chua und Rimban 2011). In jedem Fall hätte ein verlorener



Wahlkampf ihn ins politische Abseits gedrängt.<sup>308</sup> Die Schwierigkeit, Villanuevas Kandidatur entlang der gewohnten lokalen pfingstpolitischen Paradigmen zu deuten, stellte somit nicht nur Rückfragen an die bisherige lokalpfingstliche Wahlempfehlungspraxis. Sie bot auch eine konkrete Projektionsfläche und eine institutionspolitische Agenda, an der die Debatte um die Beschaffenheit von Kandidierenden für hohe politische Ämter im Rahmen des heilungstheologischen (und heiligungstheologischen) Nationalismus auf anschauliche und fassbare Weise innerhalb der Pfingstgemeinden geführt werden konnte.

### 6.2.2. Heilungstheologischer Nationalismus und das Übersetzungsproblem der pfingstlichen Politik

Die Mobilisierungsstrategie der lokalen BANGON-Kampagne sprach den heilungstheologischen Nationalismus an, der in Dumaguete erstmals ab 1997 begonnen hatte, die Desillusionierung ob der nicht eingetroffenen Wohlstandsprognosen zu adressieren, insgesamt jedoch sehr vage geblieben war. Der Sturz Estradas und das Bekanntwerden der ersten Korruptionsaffären Macapagal-Arroyos führten nur zu einer weiteren Zunahme der Forderungen nach einer (individualethisch) integren Präsidentenperson. Das Fehlen einer pfingstlichen Agenda, mit der ein derartiger Nationalismus konkret verbunden werden konnte, ließ die Frage, wie politische Kandidierende beschaffen sein sollten, um der Gesamtgesellschaft zu einem spürbaren „Fortschritt“ (*national progress*) zu verhelfen, nur auf der abstrakten Ebene zu. Das galt auch für den Ruf nach Regierungspersonen, die das Land in seiner Bestimmung als „einzige christliche Nation Asiens“ führen könnten (vgl. Badua 1993). Das Bewusstsein, dass es nötig sei, Nationalismus und Regierungspolitik über die allgemeine Gewährleistung von Religionsfreiheit und sicherheitspolitischer Stabilität hinauszudenken, hatte weite Kreise erfasst. Abstrakte Diskussionen über gesellschaftliche Missstände, die keine klaren Wirkungen an der Basis in Aussicht stellten, waren aber das, was die lokalen Pfingstkirchenleitungen ebenso wie die Durchschnittsbevölkerung von Dumaguete abstieß, weil das für sie einen abgehobenen Elitendiskurs darstellte. Außerdem führten derartige Diskussionen ihnen vor, wie begrenzt sie waren, wenn es darum ging, die Ursachen der subjektiv wahrgenommenen Missstände konkret zu benennen. Der Mangel an Übersetzungsfiguren, die zwischen dem Idiom der Intellektuellen und dem der Mehrheitsbevölkerung (einschließlich der Pfingstkirchen) vermitteln konnten, machte sich hier besonders spürbar. So boten Villanuevas Person und der Wahlslogan der „geistlich-moralischen Revolution“ (*spiritual-moral revolution*) endlich eine Agenda, die im Rahmen einer individualethisch-theologischen Rhetorik fassbar erschien: die

---

<sup>308</sup> Dies war bei Narciso Padilla und Roger „Bomba“ Arienda der Fall gewesen, die 1986 als Präsidentschafts- und Vize-Kandidaten auftraten, von denen danach allerdings nichts mehr gehört wurde (Lim 2009).

Aussicht einen integren, geisterfüllten Wiedergeborenen in das höchste politische Amt zu heben und somit das korrupte System „top down“ zu reformieren. Damit ließen sich lokalkirchenerprobte individuelle ethische Konzepte, die als konkret verstanden wurden, auf den Regierungsapparat übertragen. Des Weiteren reihte sich die Villanueva-Kampagne damit in einen breiteren moralischen Integritäts- und Antikorruptionsdiskurs ein, der sowohl von ökonomisch neoliberal orientierten mainlineprotestantischen Schlüsselfiguren (wie Präsident Ramos und Senatorin Ramos-Shahani) als auch von mittelständischen katholisch-charismatischen Eliten (wie den COUPLES) vertreten wurde. Diese warben zwar jeweils für ihre eigenen Kandidierenden – Erstere für Raul Roco, Letztere für Macapagal-Arroyo – durch den Signifikanten Antikorruption konnte jedoch auf aktuellen Plausibilitäten aufgebaut werden (vgl. 3.1).

Dadurch bot es sich für die lokale Villanueva-Kampagne an, Schlagworte und Mobilisierungsstrategien zu übernehmen, die von den mainlineprotestantischen Kirchen bekannt waren (von denen sich die Pfingstkirchen jedoch traditionell abgrenzten, weil sie ihnen allesamt als linksradikal und befreiungstheologisch erschienen). Dies war etwa mit Blick auf informelle und sporadische Villanueva-Infoabende der Fall, in denen über den Anstieg der Drogenkriminalität, den Preisanstieg für Konsumgüter oder über den allgemeinen Verfall moralischer Werte geklagt wurde. Zugleich bemühte sich die Kampagne jedoch, ihren Antikorruptionsdiskurs von dem der mainlineprotestantischen Kirchen rhetorisch zu unterscheiden. Hierzu betonte sie, dass es sich bei Villanueva um einen geisterfüllten und wiedergeborenen Präsidentschaftskandidaten handle, wodurch eine besondere Individualmoral in den Vordergrund gerückt wurde (mit der sich die lokalen Pfingstkirchen von den vermeintlich „politischen“ und „materialistisch-politisch-ökumenischen“ mainlineprotestantischen Kirchen abgrenzten).

Der regierungs-, sozial- und wirtschaftspolitische Selbstanspruch Villanuevas blieb während der gesamten Kampagne völlig unbeachtet oder verkannt, ebenso wie der Aktionsplan des BANGON-Parteiprogramms. Dies lag einerseits daran, dass die Villanueva-nahen Pfingstkirchenleitungen von Dumaguete zwar auf Grund ihrer relativ erfolgreichen Praxiserfahrung als engagierte Führungspersonen einen beachtlichen politischen Instinkt besaßen, der nicht selten auch mit einem gewissen politischen Kompetenz- und mit großem Selbstbewusstsein einherging. Doch anders war es, wenn es um die Regierung und Administration eines Gemeinwesens ging, das den überschaubaren Horizont einer Pfingstgemeinde überstieg, die sie selbst (mit-)gegründet hatten und die mit Blick auf ihre

sozioökonomische und kulturelle Zusammensetzung weitaus weniger plural war. Hier fehlten ihnen sowohl die analytischen Werkzeuge als auch das aktive Wissen, um ihre lokalpolitischen Lösungsstrategien auf komplexere Entscheidungs- und Verwaltungsprozesse anwenden zu können. Es fehlte aber auch der Anreiz für eine systematischere Reflexion komplexer gesellschaftlicher Sachverhalte oder die Aneignung neuer Begriffe, mit denen zum Beispiel Fragen nach der allgemeinen Ressourcenverteilung beantwortet werden konnten. Der Sturz Estradas hatte die unübersetzte Übertragung von individualethischen Idealen und kirchenleitungserprobten Analysen auf national- und kommunalpolitische Kontexte aus der Sicht der lokalen Pfingstkirchenleitungen bestätigt. Außerdem konnten Pfingstkirchenleitungen in Gesprächssituationen, in denen sie nicht weiterwussten, auf eschatologische Rationalitäten rekurrieren, die angesichts des nahenden Weltendes (genauer: der nahenden Entrückung) von einer gewissen Artikulationsschwierigkeit und Ratlosigkeit hinsichtlich politischer Lösungen exkulpierten. Immerhin galt es in weiten Teil des Lokaldiskurses als Zeichen der geistlichen Reife und der überdurchschnittlichen Hingabe, wenn Pfingstkirchenleitungen bekundeten, dass sie zu „weltlichen Themen“ deshalb nichts zu sagen wussten, weil sie sich eher für geistliche Belange interessierten: Gebet, Bibelstudium, die Rettung verlorener Seelen und die Bewahrung der Erretteten vor Rückfall in die Welt (Heiligung).

Insgesamt blieb die Mobilisierungskraft des Antikorruptionsdiskurses daher deutlich begrenzt. Eine Änderung war vorerst nicht in Sicht. Denn für eine breite Mobilisierung im Rahmen der heilungstheologisch-nationalistischen Agenda, einen „wahrhaft wiedergeboren“ (*truly born-again*) und sogar „geisterfüllten“ (*Spirit-filled*) Präsidenten an die Macht zu bringen, wäre eine lokale Wahlkampfretorik nötig gewesen, die *erstens* in der Lage war, die Pfingstkirchen als kollektive Identität anzusprechen. *Zweitens* musste sie auf der Grundlage der Plausibilisierungsgewohnheiten der Multiplikatorinnen und Multiplikatoren der lokalen Pfingstbewegung operieren können, die sich auf Grund ihres Bildungshintergrunds und ihrer Informationsquellen von abstrakten politischen Diskursen abgestoßen fühlten. *Drittens* musste sie nichtsdestotrotz eine gewisse Anschlussfähigkeit an die Schlagworte und Konzepte der politischen Analysen vorweisen können, die vornehmlich aus Intellektuellenkreisen stammten und durch die Massenmedien rezipiert wurden.

Die im Rahmen des heilungstheologischen Nationalismus formulierte Antikorruptionsretorik allein erfüllte diese Anforderungen nicht. Dies galt ungeachtet der Tatsache, dass die Villanueva-Befürwortenden als besonders basisnah wahrgenommen wurden, weil ihr Bildungshintergrund und ihre theologische Sozialisierung sie dazu nötigte, soziale

Missstände anders zu artikulieren als die Intellektuellenkreise. Die Ähnlichkeiten zum Antikorruptionsdiskurs der genannten mainlineprotestantischen und katholischen Kreise, die auf der Grundlage der sedimentierten Abgrenzungspraktiken der Pfingstkirchen tabuisiert wurden, waren zu groß und die Unterschiede zu unspezifisch, um sich von allen anderen Religionsgemeinschaften abzusetzen und gleichzeitig interne Konfliktlinien zu überwinden. Zugleich war es selbst für die optimistischsten Villanueva-Sympathisierenden kontraintuitiv, dass der hohe individuelle ethische Standard eines Einzelnen ohne umsetzbare Konzepte und Strategiepläne hinreichend sei, um einen Regierungsapparat langfristig korruptionsfrei zu machen.<sup>309</sup>

Um ihre politische und systematisch-theologische Artikulations- und Mobilisierungsbarriere aufzuheben, aktivierte die lokale Wahlkampfleitung (vor allem in innerpfingstlichen Debatten) daher neben dem Antikorruptionsdiskurs den dogmatischen Locus der Geistesgaben und den der übernatürlichen Offenbarung. Letzteres bestand in der Annahme, dass sich Gott in Zeiten schicksalhafter nationaler Veränderungen auf besondere Weise erkennbar mache. Hierbei wurde insbesondere auf das Charisma des Wunderglaubens und der Weissagung beziehungsweise der voraussagenden Prophetie verwiesen. Dazu griffen sie auf die Voraussagen von berühmten Prophetinnen und Propheten der internationalen pfingstlichen Fürbitteszene sowie der sogenannten *Third-Wave*-Bewegung und der NAR zurück. Diese erklärten Villanueva zum nächsten philippinischen Präsidenten und sahen mit ihm an der Spitze des Landes einen wirtschaftlichen Aufschwung herannahen, der zu einer neuen politischen Ära beispiellosen Wohlstandswachstums führen würde (vgl. 3.1).

Der Vorwurf des mangelnden Glaubens an Gottes übernatürliche Macht und die Anklage, an traditionellen Muster festzuhalten, statt sich dem neuartigen Wirken des Geistes zu öffnen, bot hierbei zwei Vorteile. Einerseits waren sie ein genuin pfingstliches Mobilisierungsinstrument für Gläubige, die sich über ihre Suche nach einer intensiveren Spiritualität definierten. Andererseits erwiesen sie sich als ein effektives Mittel der Polemik gegen kritische Akteure (etwa die Regionalleiter der FOURSQUARE), das sich zuvor auch schon in den Konflikten bewährt hatte (etwa zwischen den etablierten Pfingstkirchenpastoren und der jüngeren Generation von Mitarbeitenden in den 1980er Jahren, vgl. 3.1). Typische Phrasen

---

<sup>309</sup> Dies legte zwar auch ein oberflächlicher Blick auf das Wahlprogramm nahe, mit dem BANGON 2004 warb und deren Präambel sich zunächst nur des Antikorruptionsdiskurses zu bedienen schien. Bei genauer Betrachtung bestand die Pointe jedoch darin, dass auch Aktionspunkte und Strategieziele formuliert wurden, die eine dezidiert linkspolitische Ausrichtung hatten und somit im Widerspruch zum neoliberalen Antikorruptionsdiskurs eines Präsident Ramos oder einer Ramos-Shahani standen (vgl. 3.1).

hoben darauf ab, dass die Villanueva-kritische Seite als „kleingläubiges Volk“ (*people of small faith*) bezeichnet wurde. Der Vorwurf war, dass man dort eher bereit sei, den menschlichen (und politisch tendenziösen) Wahlprognosen Glauben zu schenken, als auf den Geist und auf die Stimme der Prophetie zu hören (vgl. Interviews 200; 201; 88; 7). Eine weitere typische Polemik bestand darin, dem Villanueva-kritischen Lager vorzuwerfen, dass es sein „Erstgeburtsrecht“ verkaufe, bloß um nicht aus der eigenen „Bequemlichkeitszone“ (*comfort zone*) heraustreten zu müssen. Dies war ein Vorwurf, der sich auf die neutestamentliche Deutung der Jakob-Esau-Perikope im Hebräerbriefs bezog. Im lokalen Kontext stellte er allerdings eine Kritik dar, die von der CHRISTIAN LEFT regelmäßig gegen die Pfingstbewegung ins Feld geführt wurde (vgl. Bolasco 1994; Mendoza 1999; Suarez 1999a; Oracion 2001; Aguilan 2013). Nun wurde sie von den Villanueva-freundlichen Pastoren und Pastorinnen genutzt, um den zurückhaltenden, etablierten Pfingstkirchenleitungen und den Villanueva-kritischen Gläubigen Bequemlichkeit vorzuhalten, die wiederum der Beweis für ihr materialistisches und weltliches Denken sei (Interviews 7; 88). Neu war allerdings, dass die Weissagungen internationaler Prophetinnen und Propheten, die im Rahmen der Villanueva-Kampagne in den Pfingstkirchen disseminiert wurden, erstmalig keine Prophetien waren, die nationales Unheil und das nahe Weltende voraussagten. Auch wurden sie nicht als Zeichen der unmittelbar bevorstehenden Entrückung gedeutet (vgl. Lindsay 1952; Lindsay 1953; Wilkerson 1985). Vielmehr waren es Prophetien, die für den Lokalkontext erstmalig einen nationalen Fortschritt sowie allgemeines breit verstandenes Wohlstandswachstum ankündigten und zu direktem wahlpolitischen Engagement aufriefen.

### 6.2.3. Kritik durch Kirchenleitungen

Der größte Widerstand innerhalb des evangelikalen Pentekostalismus gegen die Kandidatur Villanuevas im Allgemeinen und gegen das Wahlkampfengagement der Pfingstkirchen insbesondere kam von den etablierten Pastoren und Pastorinnen. Sie hatten in ihren inzwischen überdurchschnittlich mitgliederstarken Kirchen schon in den 1990ern eine kategorische Ablehnung jeglichen wahl- und parteipolitischen Engagements gelehrt.

Die wichtigsten darunter waren auf der einen Seite Ildefonso Cuasito, der Seniorpastor der DAG (inzwischen PENTECOSTAL ASSEMBLIES OF GOD, PAG) und Benito Pacleb, der Seniorpastor der DCFC, die 2004 jeweils circa 300 und 350 Gottesdienstbesuchende zählten. Für diese beiden Pfingstpioniere der 1970er war institutionelle Politik schlichtweg zu undurchsichtig, weltlich und gemeindespaltend, um sich zu Gunsten der Kandidatur eines ohnehin für ihre Gemeindeleitergeneration umstrittenen Megakirchenpastor zu positionieren.

Da lag es nahe, sich im Rückgriff auf die Kirche/Staat-Trennung und auf die PCEC-Leiter um Tendero in Manila für eine Fortführung der traditionellen Rhetorik stark zu machen. Diese konzeptualisierte die Kirche als äußeres Gegenüber zur Regierung und damit auch als Antipoden zum römischen Katholizismus, dessen „politische Macht“ (*political power*) im Land aus Sicht der Evangelikalen Ausdruck von Verweltlichung sei und ohnehin nicht vor der Wiederkunft des Herrn gebrochen werden könne.<sup>310</sup>

Auf der anderen Seite waren es der Seniorpastor der CALVARY CHAPEL DUMAGUETE, Alexander Du, und die Seniorpastorin der DUMAGUETE BREAD OF LIFE, Erika Ortega, deren Gemeinden 2004 jeweils etwa 400 und 450 Gottesdienstbesuchende zählten. Diese befürchteten ebenfalls, dass eine offene Wahlunterstützung die Einheit ihrer mitgliederstarken und pluralen Lokalkirchen gefährden könnte. Sie plädierten dafür, dass Kirchen sich in der Wahlkampfzeit auf eine Wählerziehung konzentrieren sollten, die anhand allgemeiner Kriterien erfolgen sollte, um dann die gewählte Regierung im Sinn einer kritischen Kooperation zu unterstützen. Die Plausibilisierung ihrer Linie hob allerdings auch auf Villanuevas regierungspolitischen Ehrgeiz ab, den sie als Egomane auf Kosten einer forcierten Einheit des „Leibes Christi“ deuteten. Villanueva kritisierten sie dafür, dass er nicht einmal innerhalb der PJM fähig war, die Interessen der übrigen Denominationsleiter oder gar die der Lokalkirchenleitungen zu vertreten. Eine wichtige Rolle in ihrer Argumentation nahm der Hinweis auf die geringen Gewinnchancen Villanuevas ein. Hinzu kam der Verweis auf die notwendigen Kompromisse, die der politische Idealist Villanueva im Fall eines Wahlsiegs hätte eingehen müssen, da sich das politische System nicht über Nacht verändern ließe.

Während bei den letztgenannten Kirchenleitungen (Du und noch mehr Ortega) unter anderem die Rivalität ihrer eigenen Denominationen im Hintergrund ihrer Argumente gegen die Villanueva-Kampagne stand, nahmen auch viele andere lokale Pfingstkirchenleitungen diese Haltung ein. Deren Kirchen waren zwar sehr viel kleiner. Sie befürchteten aber ebenfalls eine fatale Gemeindespaltung, weil etliche ihrer Mitglieder Villanueva nicht zutrauten, seinen Versprechen und (Selbst-)Ansprüchen gerecht zu werden, oder weil sie auf Grund von

---

<sup>310</sup> Cuasito lehrte sogar 2004 noch, dass die römisch-katholische Kirche die Hure Babylons aus der Johannesapokalypse sei und der Papst der Antichrist. Da die Eschatologie, die er lehrte, an einer radikalen Verschlechterung der irdischen Verhältnisse festhielt, er von Dienst wegen jedoch angehalten war, eine prätribulationistische Entrückungslehre zu vertreten, verfasste er ein rund 20-seitiges Pamphlet, in dem er darlegte, dass vor der Entrückung der Zorn Gottes (*the wrath of God*) sich auf die verfallene Erde entladen und für eine Verschlechterung irdischer Verhältnisse sorgen würde (einschließlich Naturkatastrophen und Kriege), dies jedoch abermals von der Großen Trübsal zu trennen sei, die nach der Entrückung beginne (Cuasito, o. J.).

anderweitigen Loyalitätsverpflichtungen (die einer ernstzunehmenden lokalpolitischen Rationalität folgten<sup>311</sup>), andere Kandidierende unterstützten.

Gemeinsam war diesen Kirchenleitungen, dass sie im Rückgriff auf die bewährte Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ Villanueva vorwarfen, süchtig nach weltlichem Reichtum und Ruhm zu sein. Ferner unterstellten sie ihm, sich von seiner alten materialistisch-atheistischen Vergangenheit als gewaltbereiter Linksaktivist einholen zu lassen und Menschen zu verführen. In einigen Fällen betrachteten sie Villanuevas Kandidatur außerdem als Verstoß gegen die Religionsfreiheit, weil er ja ein Kirchenbischof war, und hielten ihm vor, das Gebot des Obergewaltensgehorsams zu übertreten. Den pro-Villanueva Gläubigen, und insbesondere den wahlkampf führenden Kolleginnen und Kollegen hielten Villanueva-kritische Kirchenleitungen vor, vom reinen Evangelium abgekommen zu sein. Sie hätten die Verkündigung der Hoffnung in Jesus Christus und seines ewigen Heils gegen die Verkündigung der Hoffnung in selbstverliebte Präsidentschaftskandidaten und menschengemachte Lösungen eingetauscht und sich somit von „den politischen Kirchen“ ununterscheidbar gemacht.

Daneben gab es allerdings auch Pfingstkirchenleiter und -leiterinnen, die eine Art Mittelposition einnahmen. Einerseits hatten sie aus ähnlichen Gründen oder durch denominationale Verpflichtungen bedingt Vorbehalte gegenüber BANGON und hielten sich als Gemeindeleitung mit direkter Unterstützung zurück. Andererseits fanden sie Gefallen daran, die antihegemoniale Stoßrichtung der Kampagne gegen die Vorherrschaft der älteren und/oder mitgliedstärkeren Lokalpastoren und -pastorinnen zu fördern. Das prominenteste Beispiel hierfür war Neville Sobrino, Kirchenleiter der rund 200 Mitglieder starken MARANATHA AG. Dieser hielt sich zwar mit offiziellen und direkten Wahlempfehlungen zu Gunsten Villanuevas zurück und äußerte auch im Rückgriff auf die offiziellen Denominationsrichtlinien dezente Kritik an einigen Aspekten des Wahlkampfes. Andererseits machte er auf inoffiziellen Wegen jedoch unmissverständlich klar, dass er Villanuevas Präsidentschaft befürwortete. MARANATHA war in den 1990er Jahren ihrerseits infolge eines Leiterschaftskonflikts zwischen Cuasito und seinem damaligen Co-Pastor gegründet worden, und pflegte engere Beziehungen zum philippinischen Zentralbüro in Manila. Für Sobrino bot die Villanueva-Kampagne somit die Gelegenheit, seine Kirche gegenüber der AG Cuasitos als progressiver, jugendlicher und moderner, zugleich aber auch als weniger provinziell zu inszenieren (vgl. Interviews 202; 11).

---

<sup>311</sup> Siehe dazu den Forschungsstand in 1.2.1 (vgl. Hedman 2001; Thompson 2010a; Thompson 2010b; Thompson 2013).

Eine Sonderrolle innerhalb der Villanueva-Kritiker nahm die Kirchenleitung von PROVIDER ein, was nachhaltige Folgen haben sollte. PROVIDER war in den 1990ern aus einer kirchenübergreifenden NGO entstanden, die ihrerseits von jungen pfingstlichen Familien mit akademischem Abschluss gegründet worden war. An der Spitze befanden sich Emilio Santiago und seine Ehefrau Bing, eine Englischlehrerin, die wie Emilio auch zunächst in der DCFC und dann in den beiden AG-Gemeinden mitgearbeitet hatte. Nach einigen gescheiterten Versuchen, sich an der Seite Cincos zu etablieren, hatten sie sich selbstständig gemacht und 1996 PROVIDER gegründet, die seitdem stark mit JESUS CARE konkurrierte. 2004 war es Santiago dank der Verbindungen einiger seiner Gemeindemitglieder gelungen, Beziehungen zum Wahlkampfteam der LAKAS-CHRISTIAN MUSLIM DEMOCRATS (englisch *People Power-Christian Muslim Democrats*) zu knüpfen, der Partei, unter der Macapagal-Arroyo antrat. Das pro-LAKAS Engagement von PROVIDER blieb verhalten, wurde von der Parteimaschinerie allerdings mit substanziellen Zuwendungen honoriert. Santiago nutzte daher den anti-Villanueva-Diskurs, und insbesondere dessen geringe Gewinnchancen, um BANGON-Sympathisierende nicht völlig zu demobilisieren, sondern um sie für seine Wunschpartei anzuwerben.

#### 6.2.4. Rezeption an der Basis

An der Basis der Pfingstkirchen von Dumaguete waren die Meinungen unterschiedlich. Die überwiegende Mehrheit war nicht abgeneigt, Villanueva eine Chance zu geben – auch wenn keine Angaben darüber vorliegen, wie viele dann auch tatsächlich für ihn stimmten. Im Gegensatz zu den Kirchenleitungen wurde unter den Gläubigen allerdings nur in seltenen Fällen offen gegen Villanueva Stimmung gemacht. Wer nicht bereit war, Villanueva die eigene Stimme zu geben, hatte vor allem Bedenken, die realpolitischer Natur waren und um dessen niedrige Gewinnchancen als pentekostaler politischer Außenseiter kreisten. Daneben gab es etliche Gläubige, die wie bereits angedeutet zugaben, wegen persönlicher Loyalitäten zu anderen Parteien einen anderen Kandidaten zu bevorzugen. Es gab aber auch viele, die individuelle Abneigungen als Grund anführten, da der tagalogsprachige, ehemalige Aktivist und Manila-basierte Megakirchenleiter und seine JIL als arrogant wahrgenommenen wurden. Tatsächlich stattete Villanueva Dumaguete während der gesamten Kampagne keinen einzigen persönlichen Besuch ab.

Die Aushandlung der Grenzen des lokalen pfingstkirchlichen Villanueva-Diskurses an der Basis wird an jenen Gläubigen deutlich, die große Sympathien für den pfingstlichen Kandidaten hatten, dafür allerdings gegen die Villanueva-kritische Haltung ihrer Gemeindeleitungen



argumentieren mussten. Diese zeichneten sich durch eine differenzierte Selbstdistanzierung von der offiziellen Linie ihrer Kirche aus. So trugen sie zwar offiziell den Kurs mit, für den ihre Gemeinde bekannt war, etwa weil sie die lokalpolitischen Vorteile begrüßten, die damit für ihre Kirchen via Parteimaschinerie und Bündnispolitik verbunden waren. Andererseits machten sie jedoch kein Geheimnis daraus, dass sie selbst Villanueva wählen würden und dass sie als „Privatpersonen“ (*privately*) in ihrem Bekanntenkreis für Villanueva warben. Dies war beispielsweise bei einigen jüngeren Leitungsfiguren der Fall, die in Santiagos PROVIDER tätig waren. Auf die Frage, wie sie sich zu den theologischen Argumenten verhielten, die Santiago im Rückgriff auf die Kirche/Staat-Trennung und in expliziter Anlehnung an den PCEC-Leiter Tendero gegen Villanuevas Präsidentschaft ins Feld führte, antworteten sie zunächst mit dem Hinweis auf die eigene Gewissensfreiheit. Zudem wiesen sie auf die Diskrepanz zwischen dem Ideal der institutionellen Kirche/Staat-Trennung und der politischen Realität im Lande hin. Im Zweifelsfall argumentierten sie, dass sie sich „vom Herrn geleitet fühlten“, für Villanueva zu stimmen, „um ein Zeichen zu setzen“ (pers. Mitt. 9003):

Well, the Philippines is still a free country. If the Lord leads me to vote for Villanueva... ok may be he... his winning chances are low, but God can do miracles... so maybe the Lord is leading me against the traditional politics and this... this corrupt system. You know in order to set a sign. Like, say enough is enough.

Auf der anderen Seite verband sich mit dieser Haltung in vielen Fällen auch die Absicht, sich gegenüber der eigenen Kirchenleitung zu profilieren, die Grenzen des eigenen binnenkirchlichen Einflusses auszutesten und sich eine Plattform zu schaffen, um für eigene Vorstellungen und Agenden, die die Gemeinde betrafen, zu werben. Hierbei bot die pfingstliche Pneumatologie und insbesondere der Rekurs auf persönliche Offenbarung und auf eine besondere Berufung innerhalb des Lokalgemeindekontextes die effektivste Rationalisierungsform dar. Dies galt vor allem dann, wenn die Befragten den Eindruck hatten, sich für ihr Handeln rechtfertigen zu müssen und sich versichern wollten, dass ihre Gewissensentscheidung vom direkten Gegenüber respektiert werden würde.

Insgesamt blieben die lokalen Pfingstkirchen in Bezug auf Villanuevas Kandidatur gespalten. Auf der einen Seite gab es jene, die auf Kandidierende setzten, die aus ihrer Sicht zwar suboptimal, wegen ihrer Politikerfahrungen jedoch berechenbar waren. Auf der anderen Seite standen jene, die sich zwar über die Grenzen der Villanueva-Politik (vor und nach dem Wahlkampf) mehr oder weniger im Klaren waren, aber eine neue, schwer berechenbare politische Situation der bisher bekannten dysfunktionalen Nationalpolitik vorzogen. Die damit verbundenen Aporien dislozierten sie durch Rationalitäten die sich aus dem pneumatologischen Diskurs speisten. Dieselbe Frontlinie verlief auch im Lager der mainlineprotestantischen Kirchen, wo es eine große Anzahl von UCCP-Gemeindemitgliedern gab, die aus Mangel an

Alternativen und aus einer Affinität zum konservativen protestantischen individualethischen Diskurs große Sympathien für den pentekostalen Kandidaten hatten. Hier wurden etwaige Aporien jedoch durch eine Glorifizierung der Präsidentschaft Ramos' gelöst, der ebenfalls der UCCP angehörte. Die römisch-katholischen Pfarreien in Dumaguete, einschließlich der charismatischen Erneuerungsgruppen, tendierten hingegen zu Macapagal-Arroyo, da sie in deren Regierung die Interessen ihrer Kirche am besten vertreten sahen. Die Missstände, die mit der Politik Macapagal-Arroyos zusammenhingen, wurden in katholisch-pentekostalen Kreisen zwar kritisch diskutiert. Im Gegensatz zu den Gruppen, die dezidiert gegen Macapagal-Arroyo mobilisierten (inklusive BANGON), waren diese Pentekostalen der Ansicht, dass die Missstände der Nationalpolitik durch eine andere Kampagne adressiert werden sollten: eine Kampagne zur Hebung der moralischen Standards im Regierungspalast. Aus ihrer Sicht hatte sich die Präsidentschaft der Harvard-Ökonomin trotz allem bewährt und ihre Ersetzung war daher nicht förderlich, vor allem nicht durch einen evangelikalen politischen Quereinsteiger wie Villanueva.

### 6.3. Ausgang und Konsequenzen des Wahlkampfes

Als das Wahlergebnis Villanueva die Niederlage bescheinigte, die ihm die Wahl- und Meinungsumfrageinstitute vorausgesagt hatten, war die Enttäuschung bei den wahlkampfnahen Kirchen in Dumaguete dennoch groß. Erschwerend kam hinzu, dass sie hohe Kraft- und Finanzressourcen in die BANGON-Kampagne investiert hatten, dafür aus Manila jedoch kaum Anerkennung bekamen. Präsidentschaftskandidat und Partei schienen in der fernen Hauptstadt verschwunden zu sein und sich weder für die angekündigte Revolution noch für die Personen zu interessieren, die unter großen Opfern für sie gestritten hatten. Die Legitimitätskrise, in der sich die Wahlkampfleiter und -leiterinnen zusammen mit all jenen Kirchenleitungen wiederfanden, die sich explizit zur Villanueva-Kampagne bekannt hatten, wurde dadurch verschärft, dass ihnen nun die eigenen pneumatologischen und offenbarungstheologischen Ansprüche vorgehalten wurden.

Villanuevas Wahldebakel bewirkte auch in Dumaguete eine Entzauberung hinsichtlich der tatsächlichen politischen Hebelkraft des Pentekostalismus und führte im lokalen evangelikalen Pentekostalismus zu einer theologischen und kirchenpolitischen Krise. Auf drastische Weise wurde die Zerrissenheit jener Kirchen deutlich, die sich in Abgrenzung zu den katholischen und mainlineprotestantischen Kirchen überhebend als „der Leib Christi“ (*the Body of Christ*) bezeichneten. Ende Mai war es bereits Usus geworden, hier von einem „Prophetiedebakel“ (*prophecy debacle*) zu sprechen. Das warf unangenehme Fragen an die pentekostale

Pneumatologie auf. Die Folge war, dass die miteinander konkurrierenden Gemeinden einen Grund mehr hatten, sich gegenseitig des Fanatismus zu bezichtigen. Selbst jene vier Gemeinden, die von Außenstehenden als die „bodenständigen Pentekostalen“ (*earthed Pentecostals*) galten – nämlich Cuasitos PAG (ehemals DAG), Paclebs DCFC, Dus CALVARY CHAPEL (CC) und Ortega DUMAGUETE BREAD OF LIFE (BOL) – begannen, sich gegenseitig Hyperglauben (*hyper-faith*) und mangelnde geistliche Nüchternheit vorzuwerfen, um sich vehement von allem, was nach Villanueva-Kampagne aussah, zu distanzieren. Damit wurden einmal mehr die Beschuldigungen angepasst, mit denen in den 1970ern vom mainlineprotestantischen Lager gegen die pfingstlichen Kirchenneugründungen polemisiert worden war. Nun erhielten sie allerdings den Namen Villanueva.

Als größte Verliererinnen traten hierbei die kleineren und mittelgroßen Kirchen hervor, die sich vom Anschluss an die Villanueva-Kampagne nicht nur einen korruptionsfreien, geisterfüllten Präsidenten, sondern auch eine neue Stellung innerhalb des lokalen Pfingstkirchenkontexts erhofft hatten. Ihnen war es nicht gelungen, sich durch Anschluss an die BANGON-Bewegung als jene neue Avantgarde zu profilieren, die durch ihre unter Beweis gestellte prophetische Geistsensibilität den quantitativ stärkeren, größeren und etablierten Pfingstkirchen das Wasser reichen könnte. Ihr Versuch, geistliche Qualität im Sinn einer höheren Sensibilität für das neuartige Wirken des Geistes für die Nation gegen die Quantität der in Mitgliederzahlen und Einfluss Etablierten auszuspielen, war fehlgeschlagen.

Der größte Einzelverlierer im Wettbewerb um die Einflussweiterung innerhalb der lokalen Pfingstbewegung und der Öffentlichkeit war allerdings Dick Cinco. Er hatte versucht, anhand eines gemeinsamen politischen Ziels die Grabenkämpfe zwischen den lokalen Pfingstkirchen zu überbrücken. Gleichzeitig wollte er sich dabei auch als geistsensibler, visionärer und avantgardistischer Frontmann anbieten, der sich in der Organisation des Wahlkampfes, an den die Hoffnung einer geistlich-moralischen Revolution geknüpft war, bewährt hatte. Dies war gescheitert: Cinco verlor nicht nur seine Ordination, sondern in weiten Teilen seiner Gemeinde auch seine geistliche Autorität. Dies führte in den folgenden Jahren zu mehreren Abspaltungen sowohl innerhalb seiner Gemeinde als auch im Kuratorium der LWCS-Schule. Die Lage spitzte sich dermaßen zu, dass Cinco ein fünfzehnmonatiges Sabbatical nahm, in die USA reiste und dort als Gärtner für den Hauptleiter einer der Partnerorganisationen von JESUS CARE arbeitete.<sup>312</sup>

---

<sup>312</sup> Die Partnerorganisation hieß CHARLIE AND SHARPE INTERNATIONAL MINISTRY. Während dieser Zeit wurde die Gemeinde von seiner Ehefrau und einem Pastoralteam geleitet. Als er etwa 2006 zurückkam, folgte ein erneuter Leiterschaftskonflikt, der dazu führte, dass JESUS CARE in HEARTLAND COVENANT CHURCH umbenannt wurde –

Als lokale Siegerinnen dieses innerpentekostalen Hegemoniekampfs, der durch den Wahlkampf eine neue Dynamik erlangt hatte, gingen hingegen zunächst jene vier Kirchen hervor, die sich am pointiertesten gegen die Kampagne positioniert hatten – PAG, DCFC, CC und BOL (obwohl Letztere nach wie vor am Rande der Pastoralallianz GMF stand). Die Pluralität und der relativ hohe sozioökonomische Status ihrer Gemeindemitglieder hatte im presbyterianisch geprägten Kontext von Dumaguete ohnehin dafür gesorgt, dass sie sich gegenüber charismatischen Geistesgaben eher zurückhaltend äußerten und sich *de facto* eher an der Linie des evangelikalen PCEC orientierten. Die lokale BOL-Pastorin Ortega und der CC-Pastor Du begannen, die Bezeichnung „pfingstlich“ (*Pentecostal*) fortan noch kategorischer abzulehnen und sich allerhöchstens als „baptikostal“ zu bezeichnen, obwohl beide die Geisttaufe mit der Zungenrede als primäres äußerliches Zeichen lehrten. Den relativ gesprochen größten Sieg errang allerdings Emilio Santiago (PROVIDER), der von Anfang an offen für die Wahlsiegerin Macapagal-Arroyo geworben hatte. Während sich die PAG, die DCFC, die CC und die BOL als wichtigste Kirchen gegenseitig die Waage hielten und zu den übrigen Pfingstkirchen ein etwas distanzierteres Verhältnis hatten (nicht zuletzt, weil ihre zahlreichen Gemeindemitglieder und Kirchenaktivitäten mehr Zeit forderten), trat die bis dato eher unscheinbare mittelgroße PROVIDER nun in den Mittelpunkt des lokalen Pfingstkirchendiskurses. Santiago wurde zum neuen Vorsitzenden der lokalen Pastoralallianz GMF gewählt und die halbüberdachte Versammlungsstätte von PROVIDER wurde zum neuen Zentrum der Allianz. Damit ersetzte Santiago nicht nur das englisch-philippinische Pfingstpionierhepaar John und Sylvia Maynard an der Leitungsspitze der Pastoralallianz, die seit den 1990ern wichtige Mitarbeiter in Cincos JESUS CARE waren und die Satellitenkirche JACOB’S LADDER leiteten. Er trug auch dazu bei, dass sich Cincos Einflussmöglichkeiten innerhalb der GMF dadurch verringerten, dass die Versammlungen nun nicht mehr in seinem Kirchengebäude stattfanden und er nicht mehr als gönnerhafter Gastgeber auftreten konnte. In der kommunalen Öffentlichkeit wurde die zuvor eher unscheinbare PROVIDER somit beinahe schlagartig auf die gleiche Ebene gehoben wie PAG, DCFC, CC, BOL und JESUS CARE (die immerhin die vielbeachtete Schule LWCS betrieb). Dies sollte sich auch auszahlen, als die Administrationspartei Macapagal-Arroyos (LAKAS-KAMPI) im Jahr 2008/2009 mit Blick auf die kommenden Wahlen kirchliche Organisationen und NGOs kontaktierte und ihnen Reis zur Verfügung stellte (was etlichen Pfingstkirchenpastoren zufolge in Zusammenhang mit einem

---

nach dem US-amerikanischen Ort, an dem Cinco sein Sabbatical verbracht hatte, und nach einem Loyalitätsbündnispapier, dessen Unterzeichnung die Bedingung für eine Kirchenmitgliedschaft wurde – und 2007 aus der Denomination FOURSQUARE austrat. Erst Ende 2009 trat Cinco dann mit HEARTLAND wieder in die Denomination ein und erhielt auch wieder seine offizielle FOURSQUARE-Pastorenlizenz (Interviews 77; 19).

Korruptionsskandal der FOOD AND DRUG ADMINISTRATION stand), um diesen zu niedrigeren Preisen zu verkaufen. Von allen rund 40 lokalen Pfingstkirchen war Santiagos PROVIDER die einzige, die mit diesem Regierungsprojekt kooperieren durfte und so eng mit Macapagal-Arroyo assoziiert wurde, dass sie teilweise als Ableger der lokalen regierungsnahen COUPLES gesehen wurde.<sup>313</sup> Seit 2007 hatte aber die Graswurzelorganisation NFS/M4NT auch in Dumaguete begonnen, in Kooperation mit den IFP Schulungen durchzuführen, die die BANGON-Agenda für eine breitere Basis rezipierbar machen würde. Dies sollte zur Stärkung eines neuen Gegengewichts zu Santiagos Linie und dessen neu erlangter Aufmerksamkeit führen.

#### 6.4. Zusammenfassung und Fazit

Die Villanueva-Kampagne von 2004 markierte einen wichtigen Wendepunkt in der Artikulation von Politik und Gesellschaft und in der (präsidenschaftswahl-)politischen Praxis der lokalen Pfingstbewegung. Mit ihr bot sich erstmalig die Gelegenheit, Fragen, die unter anderem zur Entwicklung eines heilungstheologischen Nationalismus geführt hatten, anhand einer eigenen Projektionsfläche und einer konkreten pfingstlichen Agenda zu diskutieren. Der Antikorruptionsdiskurs nahm hierbei eine besondere Rolle ein, blieb insgesamt jedoch zu unspezifisch. Dies lag daran, dass die sozialpolitischen Ansprüche Villanuevas und seines Parteiprogramms im lokalen Wahlkampf keine Beachtung fanden und es an Übersetzungsfiguren fehlte, um dies zu ändern. Die Überzeugungskraft der Kampagne blieb daher begrenzt. Zur Überwindung von Artikulations- und Mobilisierungsbarrieren bot der Rückgriff auf pneumatologische Plausibilisierungs- und Evidenzformen, der ein weiteres wesentliches Element des lokalen Wahlkampfes darstellte, auch nur begrenzte Hilfe.

Die Haltungen der Pastoren und Pastorinnen, die das Villanueva-Lager innerhalb der evangelikalen Pfingstbewegung in Dumaguete darstellten, blieben sehr verschieden und wurden auch so plausibilisiert. Sie konnten euphorisch oder in dezidiertem Distanz zur eigenen individuellen und kollektiven Identität formuliert werden. Letzteres war vor allem dann der Fall, wenn auf explizite Weise zwischen zwei Arten von Konsequenzen unterschieden wurde: einerseits die Folgen, die eine Positionierung in der Villanueva-Frage für die eigene Identität als Gemeindeglied (oder als Mitglied einer breiteren Bewegung, zu der auch Villanueva

---

<sup>313</sup> Vertraulichen Interviews zufolge sollte das Reisprojekt ursprünglich als GMF-Projekt firmieren, zumal bei der Reisverteilung und Koordination nicht nur Pfingstkirchenmitglieder priorisiert wurden, sondern auch evangelistische Programme (etwa ein kleines Musikprogramm und eine Kurzansprache) stattfanden, die von GMF-Pastoren und -Pastorinnen durchgeführt wurden. Als die Verkaufseinnahmen jedoch ausschließlich in die Kirchenkasse von PROVIDER flossen, entstand großer Missmut unter den übrigen Mitarbeitenden.

gezählt wurde) mit sich bringen würde; und andererseits die Implikationen, die diese Entscheidung hinsichtlich der Realisierung der eigenen Ideale und Visionen im größeren makropolitischen Kontext haben könnte.

Mit der Verschiebung bestimmter Auseinandersetzungen im Rahmen der Villanueva-Kampagne auf den Kampfplatz der Pneumatologie verschwanden die Fragen allerdings nicht, die mit Blick auf die Verantwortung und das Verhältnis der Pfingstkirchen gegenüber der Politik und Gesellschaft (und zwar im Sinn der konkreten Chancen und Grenzen einer Kooperation mit Repräsentationsorganen und -personen der einzelnen gesellschaftlichen Sphären) aufgekomen waren. Vielmehr führten sie den Pfingstkirchen noch stärker vor, wie groß ihre Wissenslücken und wie begrenzt ihre Artikulationsfähigkeiten waren, wenn es darum ging, eigene Lösungsansätze auf konkrete gesellschaftliche Missstände zu übersetzen. Denn ungeachtet, wie sie sich zur Kandidatur Villanuevas verhalten hatten, eines war ihnen gemeinsam: Alle mussten sich als Amtsgeistliche zur Frage nach Gottes Absichten für die Nation angesichts der schleppenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes und den damit verbundenen ökonomischen und sozialpolitischen Missständen verhalten.

Nicht nur den Pfingstkirchenleitungen selbst, sondern auch ihren Gemeindegliedern begann zunehmend klar zu werden, dass der Verweis auf die unmittelbare Entrückung, auf die Wiederkunft des Herrn und auf den Glauben an das übernatürliche Wunderwirken des Heiligen Geistes, seine bisherige Plausibilitäts- und Mobilisierungskraft weitgehend eingebüßt hatte. Dies galt insbesondere dann, wenn der Anschein erweckt wurde, dass Endzeit (Eschatologie) und (Wohlstands-)Wunderglaube Mittel waren, um Wissensdefizite und Übersetzungsprobleme zu kompensieren oder die mangelnde Fähigkeit zu kaschieren, Lösungsansätze so zu artikulieren, dass sie an den Mediendiskurs zu Politik und Gesellschaft anschlussfähig waren. Der Wissensrückstand und der Übersetzungsmangel, der sie gegenüber den UCCP-Kirchen minderwertig erscheinen ließ, konnten jedoch nicht in jedem beliebigen Rahmen aufgeholt werden. Etwaige Fortbildungsangebote mussten den begrenzten zeitlichen, intellektuellen und milieuspezifischen Ressourcen sowie den Frontlinien Rechnung tragen, die mit der eigenen Identitätsbildung der Pentekostalen als Teil eines gemeinschaftlichen Kollektivs zusammenhingen. Sie mussten entlang der bereits vorhandenen evangelikal geprägten biblisch-theologischen Wissensformen, Plausibilisierungsgewohnheiten und Evidenzen erfolgen. Kurzum, sie mussten im evangelikal-pfingstlichen Idiom artikuliert werden oder zumindest von vertrauenswürdigen Übersetzungsfiguren kommen. Schließlich

war es ja nicht so, dass es keine lokalen Bildungsangebote gab. Aber politische Schulungsabende, die von mainlineprotestantischen, säkularen oder römisch-katholischen Organisationen stammten – etwa die Diskussionsforen zu Politik und Gesellschaft, die von der UCCP in Kooperation mit der SU-Universität ausgerichtet wurden – stießen bei der überwiegenden Mehrheit der Pastorinnen und Pastoren auf Antipathie. Denn hier wurden andere Evidenzen und Rationalisierungsmuster gebraucht als es die Pfingstkirchenleitungen gewohnt waren (und die teilweise selbst für einen Großteil der UCCP-Mitglieder befremdlich waren). Das Ergebnis war die Festschreibung des Minderwertigkeitskomplexes hinsichtlich politischer Allgemeinbildung und einer gewissen Sprachunzulänglichkeit. Diese erzeugte eine Art Trotzreaktion seitens der Pfingstkirchenleitungen, die sich in einem kategorischen Desinteresse äußerte und damit gerechtfertigt wurde, dass schlichtweg die Zeit fehlte, besagte Veranstaltungen zu besuchen. Ferner seien die Erkenntnisse, die man dort erhielt, kaum in die eigene Predigt- und Seelsorgepraxis integrierbar.

Als die Villanueva-nahe Graswurzelorganisation NFS/M4NT ab Mitte der 2000er auch in Dumaguete begann, in Kooperation mit den IFP Schulungen anzubieten,<sup>314</sup> fand sie ein breites Interesse bei den Pfingstkirchenleitungen. Das Bedürfnis nach solidem Wissen und nach fundierten theologischen Reflexionskategorien, um aktuelle politische Themen mit einschlägigen Begriffen und Lösungskonzepten in der Lehre und Seelsorge zu behandeln, hatte allerdings verschiedene Gründe.<sup>315</sup> Für jene Kirchenleitungen, die sich am Wahlkampf beteiligt hatten, erschien eine Vertiefung dieser Fragen und insbesondere eine Aufarbeitung kohärenter systematisch-theologischer Legitimationen für ihre politische Haltung als die beste Gelegenheit, um sich vom Stigma des Opportunismus und des Fanatismus zu befreien. Dieses haftete ihnen wegen ihrer meist nur praktischen oder aber pneumatologischen Argumentationsweise an. Daneben interessierten sich auch die Villanueva-kritischen oder vermeintlich apolitischen Kirchen für theologisch begründbare Antworten auf die spezifische Verhältnisbestimmung von Kirche, Politik und Gesellschaft im Allgemeinen und auf die Frage nach den Potenzialen und Gefahren kirchlichen wahl- und parteipolitischen Engagements insbesondere. Dies war auch schon deshalb der Fall, weil ihre Gemeindeglieder bestimmte

---

<sup>314</sup> Während in anderen Teilen des Landes die beiden Suborganisationen der PJM, IFP und NFS/M4NT, stark miteinander konkurrierten, bestand in Dumaguete eine sehr enge Kooperation unter ihnen, sodass dieselbe Schulung von einem Teil der Teilnehmenden als IFP-Seminar, von anderen hingegen als NFS-Seminar betrachtet werden konnte.

<sup>315</sup> Dies gilt, auch wenn sie gegenüber Außenstehenden eher den Anschein erweckten, kein Bewusstsein für die eigene Fortbildungsnotwendigkeit zu haben und sich in bestimmten Konstellationen dezidiert in die Rolle der verbohrt konservativen oder der sogenannten weltflüchtigen Fundamentlisten drängen ließen. Letzteres war vor allem in Gesprächen Fall, in denen sie der Ansicht waren, ohnehin als minderwertige Verlierer hervorzugehen.

Erwartungen an sie hatten: Eine klare Positionierung und eine biblische Begründung, die entlang der bekannten Rationalisierungsgewohnheiten erfolgte, zugleich aber die Akzentverschiebungen und neuen Fragestellungen berücksichtigte, die Villanuevas Präsidentschaftskandidatur in den Mittelpunkt gerückt hatte.

Obwohl die Bildungsangebote der NFS/M4NT nur von einem kleinen Teil der Pfingstkirchenleitungen von Dumaguete besucht wurden, verbreiteten sich die dort verwendeten Schulungsunterlagen (Handouts, Factsheets, später dann ganze PowerPoint-Präsentationen) sehr schnell. Auch fand eine breite Rezeption jener dort verwendeten Schlagworte und Narrative statt, die sich besonders anboten, um mit der Generation von Pentekostalen, welche noch zur Schule ging oder an der Universität studierte, zu interagieren und neue Reflexionskategorien zu erwerben. Die beste und zugleich unausweichliche Gelegenheit unter Beweis zu stellen, ob und welche Einsichten sie aus den lokalen Debatten, Konflikten, Dynamiken und Folgen gezogen hatten, die sich in der Wahlkampfperiode von 2004 verdichtet hatten, bot sich sechs Jahre später: 2010 trat Villanueva ein zweites Mal als Kandidat für das höchste politische Amt des Landes an – und Institutionspolitik, kirchliches, wahl- und parteipolitisches Engagement wurden erneut zum zentralen Gesprächsthema.



## 7. Villanuevas zweiter Wahlkampf, theologische Debatten und Institutionspolitik (2010)

Das Wahljahr 2010 stellt für die Politik der Pfingstkirchen von Dumaguete ein ebenso einschneidendes Zäsurjahr dar wie 2004. Im Rahmen der zweiten Villanueva-Kandidatur trat die Pastoralallianz GMF erstmalig als koordinierte und geeint operierende politische Akteurin auf. Dies verdankte sich einer systematischen theologischen (Neu-)Konzeptualisierung zentraler Lehren anhand der Schlagworte Gerechtigkeit und Transformation. Die im letzten Kapitel besprochenen Übersetzungsschwierigkeiten bei der Artikulation des Politischen konnten dadurch sukzessive überwunden werden. Wie sah die vorherrschende Kirchenlehre (Ekklesiologie) aus, die praktisch keine pentekostale Kirchenleitung ignorieren konnte? Wer waren ihre Hauptexponenten und in welchem Verhältnis standen sie zur lokalen Organisation der BANGON-Kampagne? Wie wurden diese theologischen Redefinitionen aufseiten der lokalen Pfingstkirchenleitungen in ihren jeweiligen konkreten Gemeindekontexten rezipiert und wie wurden Gerechtigkeit und Transformation hier definiert?

Wie wurde hierbei das Verhältnis zwischen Kirche und sozialer Gerechtigkeit; zwischen Kirche und Staat sowie das zwischen Kirche und repräsentativer Demokratie behandelt? Welchen Ort hatten das (Fürbitte-)Gebet, der Islam, die Mission und die Endzeitlehre (Eschatologie) darin? Die Kontextualisierung pfingstlicher Artikulationen, die gerade jene Querverweise und indirekte Anspielungen ernstnimmt, welche zunächst wie inkonsistente Abweichungen vom Thema und widersprüchliche Vergleiche erscheinen, wird neue Ergebnisse hervorbringen. Denn der Nachvollzug scheinbarer Inkonsistenzen vor dem Hintergrund ihres historischen Gewordenseins (sedimentierte Abgrenzungspraktiken) wird die „politische Rationalität“ (Bohlender 2012; Laclau 2007) der Befragten zu Tage fördern. Dies wird zeigen, dass die These eines inhärent autoritären, sozialpolitisch insensiblen und religionsintoleranten Populismus (vgl. 1.2) zu kurz greift.

### 7.1. Gerechtigkeit und Transformation: Brennpunkte eines neuen Kirchenbegriffs

Als der inoffizielle Vorwahlkampf in Dumaguete Ende 2009 startete, schienen sich zunächst ähnliche Konstellationen abzuzeichnen wie bei Villanuevas Kandidatur von 2004. Mike Sy Chang, der chinesischstämmige Kleinunternehmer und Pfingstgemeindeälteste mit guten Verbindungen zu lokalen traditionellen Parteien und Politikern, erklärte sich erneut bereit, die lokale BANGON-Kampagne zu sponsern. Den größten Rückhalt bekam die Partei von den

zahlenmäßig kleineren Pfingstkirchen und von jenen, die jüngeren Gründungsdatums waren sowie von jenen, die nur sporadisch mit etablierten Denominationen verbunden waren. Als Hauptexponenten des Villanueva-kritischen Lagers traten die PAG, die DCFC sowie die lokalen Dependancen der BOL und CC hervor. Diese konkurrierten besonders stark mit Villanuevas JIL, sowohl auf lokaler als auch nationaler Ebene, wobei Letzteres bei der DCFC, die ihren Hauptsitz in Dumaguete hatte, weniger zentral war. Ihre Positionen begründeten die Hauptleitungen dieser Kirchen – Ildefonso Cuasito, Benito Pacleb, Erika Ortega und Alexander Du – einerseits mit einer moralischen Kritik an Villanuevas Person und seinem Charakter, andererseits mit einer ekklesiologischen Kritik, die auf das verfassungsrechtlich verankerte Trennungsprinzip von Kirche und Staat zurückgriff. Bei genauerem Hinsehen wiesen ihre Argumentationen allerdings eine lokalkirchenpolitische Stoßrichtung auf, die sich an der Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ abarbeitete.

Im Unterschied zu seiner ersten Kandidatur kam Villanueva diesmal persönlich nach Dumaguete. Ende 2009, noch vor offiziellem Wahlkampagnenbeginn, fand ein Parteitag statt, auf dem der BANGON-Chef zusammen mit Pressesprecherin Andrea T. Echavez und Wahlkampfmanager Lyndon Caña sein Wahlprogramm (*platform*) vorstellte und sich einer publikumsoffenen Podiumsdiskussion stellte. Als Veranstaltungsort wurde Paclebs DCFC gewählt, wodurch Geschlossenheit und Versöhnungsbereitschaft signalisiert werden sollte.<sup>316</sup> Daneben wurden drei personale Optimierungsmaßnahmen ergriffen, die den Wahlkampf erfolgreicher machen sollten. *Erstens* wurde nicht die lokale JIL (die ohnehin nicht zum Kern der Pastoralallianz GMF gehörte) mit der Hauptleitung der Negros Oriental-Kampagne beauftragt, sondern Gerald Serrano, ein GMF-Vorstandsmitglied, NFS/M4NT-ausgebildeter Kader und ehemaliger Jugendpastor Paclebs. *Zweitens* wurde ein Stadtkoordinator (*city coordinator*) bestimmt: James Macahig, ein weiterer GMF-Pastor und NFS/M4NT-ausgebildeter Kader. Dieser sollte sich eigens auf den Dumaguete-Wahlkampf konzentrieren und Serrano entlasten. Eine *dritte* Optimierung der lokalen Wahlkampagne war die engere Zusammenarbeit des Wahlkampfkoordinationsteams mit dem IFP-Provinzkoordinator John Maynard, der als biblisch-theologischer Systematiker die Kampagne begleiten und durch Lehrmaterial unterstützen sollte. Maynard bereiste sämtliche Kirchen der Provinz und bot teils zusammen mit Serrano und Macahig, teils unabhängig von ihnen, Schulungen oder Frageforen zu aktuellen Themen an.

---

<sup>316</sup> Für die Auswahl dieses symbolträchtigen Veranstaltungsorts (die älteste Pfingstkirche) hatte sich nicht Pacleb, sondern sein Co-Pastor Pablo Tomas stark gemacht, der anders als 2004 verhalten für Villanueva mobilisierte (Interview 35).

Diese wahlkampfstrategische Entscheidung bewirkte, dass sich Schlagworte und Narrative, die BANGON zur Plausibilisierung von Villanuevas Kandidatur verwendete, rasant verbreiteten. Theologische (Neu-)Konzeptualisierungen, wurden so in das jeweilige theologische Idiom der einzelnen Lokalgemeinden übersetzt, unabhängig davon, ob sich die Kirchenleitungen am Villanueva-freundlichen oder Villanueva-kritischen Lager orientierten. Dadurch stieg ihre Plausibilitätskraft zusätzlich an: Die Begriffe „Gerechtigkeit“ (*righteousness*) und „Transformation“ (*transformation*) wurden zu den Brennpunkten einer Ekklesiologie, die versprach, jene Sprachbarriere zu überwinden, die immer wieder aufgetreten war, wenn es darum ging, das Politische der lokalen Pfingstkirchen in konkrete Institutionspolitik zu übersetzen. Im Hintergrund standen die Schulungen zu Kirche und Gesellschaft, welche die Villanueva-nahe Graswurzelorganisation NFS/M4NT seit 2007 in Dumaguete anbot. Wie sehen die Konturen dieser Ekklesiologie aus, die dank der gezielten Arbeit der BANGON-Exponenten Maynard, Macahig und Serrano vor dem konkreten Anlass der zweiten Villanueva-Kampagne disseminiert wurden?

## 7.2. Konturen eines gerechtigkeits- und transformationstheologischen Kirchenverständnisses

Die folgenden Interviewpassagen bringen die zentralen Grundelemente der BANGON-Ekklesiologie zum Vorschein: *Erstens* die Lehre der „Acht Säulen der Gesellschaft“, samt der Funktion, die Mission und Gebet darin einnehmen und den Folgen, die dies für eine Positionierung zur Kirche/Staat-Trennung im philippinischen Kontext haben konnte (Maynard). *Zweitens* die Implikationen, die diese Gesellschaftslehre haben konnte, wenn sie mit Blick auf die Sündenlehre (Harmatiologie) weitergedacht und mit der Frage nach der Legitimität von Wahlempfehlungen durch die Kirchenleitung verbunden wurde (Macahig). *Drittens*, die Implikationen, die dies wiederum für die Endzeiterwartung und für konkrete Graswurzelarbeit haben konnte (Serrano).<sup>317</sup>

---

<sup>317</sup> Die folgenden Aussagen sind im Rahmen spontaner Interviewantworten entstanden. Diese verwiesen unvermittelt auf sedimentierte Abgrenzungspraktiken (vor allem gegenüber den katholischen und mainlineprotestantischen Kirchen, aber auch mit konkurrierenden Pfingstgemeindeleitungen), die nicht ohne weiteres verständlich sind. Aus diesem Grund wird es nötig sein, die Interviews gesondert zu betrachten, sie möglichst im Originalkontext der Interviewsituation wiederzugeben und an diesem Punkt der Rekonstruktion des pfingstlichen Diskurses von Dumaguete auf eine Systematisierung zu verzichten. Wiederholungen sind hierbei unvermeidbar und notwendig, um die spezifischen Akzentsetzungen der Befragten deutlich zu machen. Diese ermöglichen einen Blick für die Selbstverständlichkeiten der Spielräume, in denen Abgrenzungen stattfanden und Gemeinsamkeiten bestätigt wurden.

### 7.2.1. Eine Theorie der Gesellschafts und die Säkularisierung der Kirche

Der beste Einstieg in die gerechtigkeits- und transformationstheologischen Lehren, die von BANGON in Verbindung mit NFS/M4NT und IFP im Rahmen der Villanueva-Kampagnenoptimierung disseminiert wurden, findet sich bei John Maynard. Der Missionar aus England war in den 1990ern nach Dumaguete gekommen und leitete seitdem zusammen mit seiner philippinischen Ehefrau als assoziierter Dick Cincos die Kirche JACOBS' LADDER. Ende der 2000er hatte sich der Dienst des fließend Cebuano sprechenden Pastors stärker auf die Provinzkoordination der IFP-Seminare und -Projekte verschoben. Im Spätjahr 2009 war er vom nationalen BANGON-Politbüro als kooptierter Lehrer und lokaler Wahlkampfstrategie beauftragt worden, um die Lokalkampagne zu unterstützen.

#### 7.2.1.1. Die Acht-Säulen-Theorie

Die Lehreinheiten zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, die Maynard im Rahmen seiner Schulungen lehrte, basierten auf der Adaptation einer spezifischen Gesellschaftstheorie: die „Gesellschaftstheorie der acht Säulen“. Die Stichworte dazu waren zunächst durch die Verwendung von Schlagworten aus dem US-amerikanischen Rekonstruktionismus rezipiert worden, wie sie in den IFP- und NFS/M4NT-Schulungen verwendet wurden (und spätestens bei Figuren wie Wagner und Jacobs wiederum auf die US-Figuren zurückwirkten, vgl. 3.2.3.) In Interaktion mit negrensischen Spezifika nahmen sie abermals eigene Züge an, so dass die spezifische „Acht-Säulen-Theorie“, die während der Feldforschung kursierte, streng genommen eine Erfindung der Lokalkampagne von 2010 war. Denn in ihrer Funktion als Grundgerüst der gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierungen weiterer dogmatischer Loci neben der Ekklesiologie – vor allem der Missiologie und Eschatologie – wurden neue Bereiche definiert, in denen „lokale Eliten“ wiederum „die Reichweite, den Inhalt und die Bedeutung“ (Hussin 2009, 155) selbiger Säulen aushandelten. Als solche bot die Theorie sich bestens an, um im Zusammenhang mit der Erwartungshaltung an die anstehenden Präsidentschaftswahlen artikuliert zu werden und um gleichzeitig für Villanueva zu werben. In den Worten Maynards lautete das wie folgt (Interview 70):

*Interviewer:* What do you expect from... from eleksyon 2010?

*Befragter:* Righteousness to be restored, you know there is eight pillars: [1] family; [2] religion; [3] government; [4] education; [5] business; [6] science/technology; [7] media; [8] arts, entertainment, sports and culture. Government is just one pillar, but the president can control most of the other pillars, e.g. education, media. Philippine's one of the highest nations in world, where media is highly abused.

Maynards Gesellschaftstheorie besagte, dass das philippinische Gemeinwesen auf acht Säulen basierte, die alle klar benannt und durch Institutionen definiert werden konnten. Entscheidend

für einen ekklesiologischen Neuansatz, der im Lokalkontext eine hohe Plausibilitätskraft entfalten konnte, war, dass der Auftrag der Kirche nicht auf die religiöse Sphäre begrenzt war. Waren die Religion und die Kirche in abstrakt-theologischen Lehraussagen bisher als kategorial verschiedene Entitäten betrachtet worden, die ausschließlich mit innerer Gesinnung und Jenseitsbezogenheit zu tun hatten und in allem anderen radikal äußerlich waren, sollten sie nun als eine von acht Säulen betrachtet werden, die in Bezug auf die Gesellschaft gleichwertig waren. Folglich galt der Auftrag der Kirche nicht nur der religiösen Sphäre, sondern musste im Sinn eines gesamtgesellschaftlichen Mandats auch auf die anderen Säulen ausgeweitet werden (vgl. 2.1.3).

Das Wissen und die Argumente, die im Rahmen des Missionsauftrags zur Plausibilisierung der eigenen Überzeugung und zur Werbung für den eigenen Glauben wichtig waren, sollten fortan nicht mehr ausschließlich den Innerlichkeits- und Jenseits-Ewigkeits-Diskurs bedienen – etwa im Sinn von Nöten und Bedürfnissen, die mit Fragen der eigenen Schuld und Angst, mit persönlichen Gewissensproblemen und dem individuellen Seelenheil zu tun hatten. Vielmehr sollten sie auch kollektive Nöte und Bedürfnisse in den Blick nehmen. Dafür wurden die gesellschaftlichen Bereiche und Institutionen, die von der Kirche verschieden waren, nicht mehr pauschal und undifferenziert als Teil der „Welt“ und damit als inhärent sündhaft bezeichnet. Auch wurde von den Gläubigen nicht mehr gefordert, dass sie sich theoretisch von der Welt fernhielten und ihre Beziehungen mit Letzterer nur auf das Unvermeidliche reduzierten. Dies war bereits im Rahmen der wohlstandstheologischen (Neu-)Konzeptualisierung des Kirche-Welt-Verhältnisses Konsens geworden. Doch die Vorstellung einer derartigen Äußerlichkeit von Kirche und Welt stand nach wie vor in Diskussion, weil die Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ als bewährtes Mittel der Polemik nicht nur in Bezug auf die mainlineprotestantischen Kirchen, sondern auch innerhalb der Pfingstkirchen verwendet wurde, um die jeweilige Gegenseite zu kritisieren. Außerdem bot sie nach rechts hin (sprich um neue Visionen, Praktiken und Argumentationen gegenüber konservativeren Akteurinnen und Akteuren zu verteidigen) die Möglichkeit, die Gegenseite als rückschrittlich zu bezeichnen. Pentekostale Gläubige hatten daher, je nach situationsbedingter Konstellation (und diskursiver Formation), das Bedürfnis, sich an der Auffassung einer kategorischen Äußerlichkeit von Kirche und Welt abarbeiten zu müssen. Verkompliziert wurde dies dadurch, dass die besagte Äußerlichkeit in der Alltagspraxis ohnehin pragmatisch ausgelegt wurde und dadurch nie richtig fixiert war. Das neuartige an Maynards (Neu-)Konzeptualisierung, die über die „Gesellschaftstheorie der acht Säulen“ erfolgte, war nun aber, dass die verschiedenen Bereiche der Gesellschaft (beziehungsweise der

Welt) konsistent bezeichnet und explizit als von Gott gesetzte (*godly ordained*) Säulen identifiziert wurden, und zwar so, dass eine Gesellschaft ohne diese nicht existieren konnte. Damit wurde dem Ideal, die ganze Gesellschaft in Kirche zu verwandeln, eine Absage erteilt, ohne den Anspruch aufzugeben, die gesamte Bevölkerung „zu Jüngern“ und zu Kirchenmitgliedern zu machen. Entsprechend herkömmlicher Missiologie wurden die für das Gemeinwesen als nützlich definierten Säulen nun zu Missionsfeldern deklariert. Dabei erforderte die gesellschaftstheoretische Rahmung allerdings, dass sie in ihrem eigenen Recht missioniert und transformiert werden müssten, also mit Blick auf die spezifischen Funktionen, welche die jeweiligen Säulen für die Gesellschaft hatten – auch wenn diese nicht in Fragen der persönlichen Innerlichkeit und des individuellen Seelenheils oder der jenseitigen Ewigkeit aufgingen. So musste die „Säule Medien“ (*media pillar*) beispielsweise weitgehend nach den Regeln, die in der Medienbranche galten, missioniert werden. Ebenso musste die Sphäre der Künste, der Kultur-, Unterhaltungs- und Sportindustrie (*arts, entertainment, sports and culture*) weitgehend nach den Regeln des Showbusiness missioniert werden, die Sphäre der Regierung (*government*) nach den Regeln der Institutionspolitik und der Staatsführung etc.

Der Kompetenzbereich, in dem die Kirche für Heil und Gerechtigkeit zuständig war, wurde neben seiner theoretischen Beschränkung auf individualethische und jenseitsbezogene Kategorien sowie auf Kategorien, die das unmittelbare Gott-Mensch- und Mensch-Selbst-Verhältnis angingen, nun explizit um Fragen erweitert, die horizontale, zwischenmenschliche Beziehungen im Kontext eines nationalrechtlich definierten Gemeinwesens betrafen. Kurzum, der Gerechtigkeitsbegriff erhielt eine explizite konstitutive gesellschaftliche und politische Bedeutung, während er zuvor im Rahmen der Sünden- und Erlösungslehre vor allem als individualethisch und privatbeziehungsrelevantes Kernthema der Kirche theologisiert wurde – oder auf abstrakt metaphysische Weise das unmittelbare Gott-Mensch-Verhältnis beschrieb. Als Ergebnis wurde nicht nur der Auftragsbereich der Kirche erweitert, sondern auch das Wesen der Kirche umdefiniert.

#### 7.2.1.2. *Mission*

Die missiologische Konsequenz, die Maynard daraus zog, war, dass es für eine echte Transformation in diesen Bereichen nicht mehr ausreichte, mit bloßer „Leidenschaft für die Seelen“ (*Passion for the Souls*)<sup>318</sup> und der ermächtigenden Erfahrung der Geisttaufe in die

---

<sup>318</sup> So eine weltweit berühmte Phrase, die in Pfingstkirchenkreisen von Dumaguete häufig in Anlehnung an den Bestseller des kanadischen CHRISTIAN AND MISSIONARY ALLIANCE (CMA)-Predigers, pfingstlichen Missionars und Kirchenlieddichters Oswald J. Smith zitiert wurde (vgl. Smith 1959).

neuen Missionsfelder (die übrigen sieben Säulen) zu ziehen. Vielmehr war nun eine fundierte Kenntnis ihrer Funktionsweise notwendig und darüber hinaus auch die Bereitschaft, die jeweiligen Idiome (*technical speak, mechanics*), die in diesen Missionsfeldern vorherrschten, zu erlernen. Dies könne wiederum nur durch die Bereitschaft der Kirche erfolgen, diese Missionsfelder *als Kirche* (nicht als Individuen) zu durchdringen, was zunächst den Willen voraussetze, sich von den „Einheimischen“ belehren zu lassen. Langfristig hieß das: Es mussten Koalitionen mit Exponenten der jeweiligen gesellschaftlichen Sphären (Säulen) geschlossen und es mussten eigene, vorsätzlich dazu ausgebildete Leute an strategischen Orten innerhalb dieser Sphären platziert werden. Erst wenn Letztere aus dem Inneren der jeweiligen gesellschaftlichen Bereiche zu Gunsten der gesamten Nation operierten, könne das Missionsfeld als erschlossen gelten; also wenn „gerechte Leitungspersonen“ (*righteous leaders*) einflussreiche säkulare Ämter eingenommen hätten. Die hier zum Vorschein getretene Nachhaltigkeitsperspektive stellte eine weitere Redefinition der bisherigen prämillenarisch-dispensationalistischen Eschatologie dar. Die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn wurde hier zwar beibehalten, für eine bestimmte Art von Handlungsanweisungen gab es jedoch keinen Platz mehr, nämlich für jene, die langfristiges Engagement, das nicht ausschließlich mit Bekehrung und Seelenheil messbar war, kategorisch ausschloss.

Wie wurden all diese Neudefinitionen mit der bisherigen Lehre ins Verhältnis gesetzt? Maynard begründete die Gültigkeit dieser Ekklesiologie damit, dass er sie als Rückkehr zu den eigentlichen biblischen Prinzipien bezeichnete. Wenn Kritiker und Kritikerinnen darin ein Novum sahen, dann nur deshalb, weil der „Leib Christi“ diese Prinzipien domestiziert oder ignoriert hätte. Materieller und weltlicher Erfolg hätten zu jener Bequemlichkeit geführt, die die Kirche der wiedergeborenen Gläubigen dazu veranlasst habe, sich zunehmend auf die unmittelbar eigene Sphäre zu konzentrieren. Ideologische Verengungen, Feigheit und Unwissenheit in Bezug auf die „Regeln und Mechanik“ (*rules and mechanics*) der jeweiligen Sphären sorgten nun dafür, dass dieses verkürzte Kirchenverständnis in evangelikalen und pfingstlichen Kreisen weiterhin vorherrsche.

Die praktischen lokal-(kirchen-)politischen Implikationen eines Kirchenverständnisses, das auf dieser Gesellschaftstheorie und ihrer missiologischen Adaptation beruhte, konnten anhand einer Kritik an konkreten Positionen aufgezeigt werden, die im lokalen Pfingstkirchendiskurs vertreten wurden und sich an Villanuevas Kandidatur entzündeten. Den wesentlichen Bezugspunkt bildeten die älteren und etablierten oder aber arrivierteren lokalen Pfingstkirchen,

die auch die schärfsten Gegnerinnen der BANGON-Kampagne waren. Diese waren Cuasitos PAG, Paclebs DCFC sowie die lokalen Dependancen der BOL (Ortega) und der CC (Du), die – wie bereits angedeutet – sowohl auf nationaler als auch auf lokaler Ebene mit Villanuevas JIL konkurrierten. Den Gemeindeleitungen dieser Pfingstkirchen warf Maynard vor, zu stolz zu sein, um eigene Unzulänglichkeiten zuzugeben und dies durch Villanueva-Kritik zu kaschieren. Damit verbunden war der Vorwurf, dass sie sich aus Angst, die Risiken der Verantwortung einzugehen und sich entsprechend weiterzubilden, hinter der verfassungsrechtlich verankerten Trennung von Kirche und Staat versteckten, statt sich ihrem biblischen Auftrag zu stellen (Interview 70):

God needs to be put back into society. [...] The Bible says constantly that the elders are to sit in the city gates. Elder is leaders of the church. Sitting in the city gates, are not just entrance/airports, city gates are everywhere, where decision is made. City hall, Municipal buildings, barangay captains, or even courts of justice. Any entry points. Those are the gates. The Bible takes for granted that they sit in the gates, meaning authority. How can they take authority, if they don't take the risk to sit there.

Weil eine derartige Auffassung kursiere, sei es notwendig, die Kirche wieder an ihre „eigentliche Bestimmung“ (*original purpose*) zu erinnern; also daran, in allen Säulen der Gesellschaft durch Transformation die abhandengekommene Gerechtigkeit wiederherzustellen (*restore righteousness*).

Die Aufgabe und Herausforderung für Lehrende wie Maynard sei es deshalb, den Gläubigen klar zu machen, dass das Mandat ihrer Kirche auch die Säule der Regierung einschloss. Dies führe jedoch auch zu einer Kritik an der bisherigen, aus Sicht Maynards falschen Auffassung einer Trennung zwischen Kirche und Staat. Angesichts der „Acht-Säulen-Theorie“ war das konventionelle Verständnis, dass die Kirchen vom Trennungsprinzip hatten, abzulehnen (Interview 70):

There is people who say it impossible to be a Christian and a politician. So what they forgot is that politics is a God ordained idea. You have godly leaders, you have a godly nation. You see it in the Bible with the kings.

Hierbei gehe es nicht um eine Änderung des Verfassungspassus, der eine Trennung von Kirche und Staat festschrieb. Dies würde zu einer Aufhebung der Religionsfreiheit führen, die es unbedingt zu verteidigen gelte – nicht zuletzt, weil die Errichtung einer Staatskirche historisch gesehen den Beginn der Apostasie markiert hätte (Interview 70).

As long there is freedom of religion that has to remain. When I say separation of church and state I don't mean that you have to follow this particular church. That's what happened with Constantine... and then, behold, apostasy comes in the church. The church died, until Martin Luther came... even Augustine... the teachings were practically the same, but they were not teachable, when Augustine was around... and so did the Lutheran Church. [...] But you have to recognize that leading a nation is different than leading a church.

Die gerechtigkeits- und transformationstheologische Kritik der Kirche/Staat-Trennung plädiere vielmehr für ein grundsätzliches Umdenken innerhalb der evangelikalen Gemeinden. Es ginge *erstens* darum, anzuerkennen, dass es keine weltanschauungsneutrale „Säule“ oder Sphäre



gäbe. Die Weigerung, auf gewaltlose Weise mit säkularen Institutionen um das Allgemeinwohl der gesamten Nation zu streiten, führe daher nur zur Stärkung der widergöttlichen Kräfte innerhalb der Nation (und zur abermaligen Zementierung der katholischen Hegemonie). Bislang hätten sich die pfingstlichen und evangelikalen Kirchenleitungen jedoch vor öffentlichen Debatten gescheut. Zudem hätten sie sogar jenen, die in der Lage gewesen wären, sich in der öffentlichen Arena zu behaupten, eingeredet, dass sie ihre Talente und Ressourcen nur für die klassische Kirchenarbeit (Mitgliederzuwachs und Bibelunterricht) verwenden sollten. Dies hätten sie dann mit der Behauptung rationalisiert, dass die Bibel zu einer „pazifistischen Sichtweise“ auffordere (Interview 70):

There is risks on both sides. If we say any religious groups should have freedom, then we got false religion are false groups doing the same. But if not, you won't have righteous people leading government, so you can't occupy the nation, if the righteous don't. So, the best is no separation church/state. Yeah, the enemy will have access also in those places, but we will also have easier access. The enemy can easier lie... We see lot of running people [kept by the]: Spirit of mammon, spirit of idolatry, you know, throwing money everywhere.

[...] Usually Christians have taken a pacifist view, so Christians are now in the corner. That's something the church has done wrong: Mt 11,12, Since John the Baptist, the kingdom of God is taken by violence and violence means force. Now violence is not punching people but in faith, in aggressive faith, it's taking back what the enemy has taken.

*Zweitens* gehe es darum, eben jenen Ausschlussmechanismus zu entlarven (*expose*), der vor allem bei den älteren, etablierten und arrivierten lokalen Pfingstkirchen am Werk sei. Durch das subtil formulierte Verbot, den Transformationsauftrag der Kirche auch „außerhalb der Kirchenmauern“ auszuführen, würden sie bloß von ihrer eigenen Unfähigkeit ablenken, politische Themen zu artikulieren. Zugleich würden sie durch ihre Verbote alle Personalressourcen auf die klassische Lokalkirchenarbeit konzentrieren. Dies gewährleiste wiederum, dass ihre Machtposition nicht angetastet würde und dass sie sie weiterhin innerhalb des Narrativs der klassischen Lokalkirchenarbeit legitimieren könnten.

### 7.2.1.3. *Kirche, Staat und Fürbitte*

Die gesellschaftliche Dimension des Auftrags der Kirche wurde laut Maynard am stärksten von jenen Gemeinden verkannt, denen es finanziell gut ging. Darum seien sie nicht bereit und wegen ihrer falschen Priorisierung nicht in der Lage, sich den „Verlorenen“ (*the lost*) zuzuwenden, wenn die Investition und die Opfer größer seien, als die Gewinne, die sich daraus für den Status quo ergaben. Dies schlage sich auch auf die Lehre dieser Kirchen nieder. Eine biblische Ekklesiologie müsse daher nicht nur die Sensibilität fördern, soziale Benachteiligungen zu identifizieren und zu beheben. Sie müsse auch die Sensibilität fördern, zu erkennen, wann die Verteidigung der verfassungsrechtlich verankerten Kirche/Staat-Trennung das eigentliche Anliegen dieser Trennung untergrabe. Dies erläuterte Maynard abermals am Beispiel der Hegemonie der römisch-katholischen Kirche (Interview 70):

But already there is no separation. We experience this with our niece [in school]. [...] They have to attend mass. If *Born-Again* say no, the alternative is sweeping the school. That sounds like a punishment, not freedom of religion. [...] Forced people cannot chose.

Dem sozialen Druck, der in öffentlichen Schulen auf nicht-katholische Schulkinder ausgeübt würde, entsprach der soziale Druck, den bestimmte einflussreiche Pfingstkirchenleitungen auf ihre Mitglieder ausübten. In den Schulen befürchtete die katholische Kirche einen Relevanzverlust, wenn Konvertiten, offensichtliche Religionsfreiheitsrechte eingeräumt würden. In den Pfingstkirchen wurde aus Angst vor einer Kirchenspaltung und aus Angst vor einer Schädigung der eigenen Beziehungen zu lokalpolitischen Eliten den Mitgliedern untersagt, im Rahmen ihres „Rechts auf Freiheit“ (*freedom right*) und demokratiekonformen politischen Engagements Wahlwerbung für Villanueva zu machen. Maynards Fazit war daher, dass eine Trennung von Kirche und Staat in der Realität seit je her nicht mehr als ein theoretisches Ideal sei, das von der römisch-katholischen Kirche systematisch missachtet wurde. Als Mittel der Polemik sei es jedoch nach wie vor bestens geeignet, um Christen und Christinnen wie Villanueva und die BANGON-Bewegung davon abzuhalten, sich für Transformation und Gerechtigkeit zu engagieren. Reiche Pfingstkirchen würden davon allerdings ebenfalls profitieren. Es sei daher kein Wunder, dass der Rückhalt für Villanuevas „Revolution der Gerechtigkeit“ (*revolution of righteousness*) ausgerechnet von den radikalsten Gruppen der größten nicht-christlichen Minderheit des Landes käme: „In the case of brother Eddie, those opposing him are the born-again Christians. Muslims are joining him... “ (Interview 70).

Ein weiteres Merkmal dieser gerechtigkeits- und transformationstheologischen Ekklesiologie war die Betonung des (Fürbitte-)Gebets (*prayer* oder *intercession-prayer*). Für Maynard stellte es den sozialen Ort dar, an dem Gläubige ihre konkreten Anliegen so artikulieren konnten, dass andere sich mit Letzteren identifizieren, ihre eigenen Anliegen danebenstellen und beides schließlich zu gemeinsamen Forderungen zusammenführen konnten (Interview 70; vgl. pers. Mitt. 9006):

This is where prayer comes in. In our Intercessors' seminars we use to say, prayer is one of the utmost ministry of the church... actually it is what makes the church a prophetic church. By prayer I don't mean just to kneel down, present a wish list, say a few praises and then take a wait and see attitude... [...] I mean intercessor-prayer, powerful, prophetic warfare driven intercession. Intercession-prayer must be prioritized in churches... it has to capture the needs and desires of the people, it has to tap their longings for righteousness and upliftment. But the enemy is opposed to the upliftment of the people of God. So, our prayer must detect the strongholds that keep Satan ruling our nation and our cities. [...] By prayer we identify the gateways that allow the devil to bring in... you know all these obstacles to progress. [...] In prayer, we synchronize with each other and – of course most importantly – with the will of God. [...] And then of course to possess the gates of the enemy and take his strongholds. [...] Not just generally, also in each of the pillars. So basically, it's all about prayer... I mean effective prayer, prophetic prayer. It's spiritual warfare in essence.

Damit bot diese Gebetsform einen Raum für Solidaritätsbekundungen, die über ein passives Warten-Hoffen hinaus gingen. Idealerweise ermutigten sie die Gläubigen dazu, Gleichgesinnte zu finden, mit denen sie proaktiv auf die Gebetserhörung hinarbeiten konnten. Entsprechend waren die Erwartungen an das Mobilisierungspotential dieser Gebetspraxis, die von Individuen ausging und zugleich eine kollektive Sehnsuchts-sensible Artikulation darstellte, sehr hoch. Anders formuliert stellte das kollektive (Fürbitte-)Gebet als wichtiges Moment eines gerechtigkeits- und transformationstheologischen Kirchenverständnisses eine rituell eingeübte Diskursformation dar, die es auf der einen Seite erlaubte, Wünsche, Visionen, Analysen und Erwartungen (einschließlich gesellschaftlicher und institutionspolitischer Erwartungen) mit der größtmöglichen Überzeugung zu artikulieren und an den Graswurzeln für Mitstreitende zu werben. Auf der anderen Seite ermöglichte es, auf Grund der souveränen Freiheit des Hauptadressaten des Gebets (ein allmächtiger und allwissender Gott), sich von den eigenen Aussagen und Erwartungen zu distanzieren, sobald die Zeit zwischen Gebet und Gebetserhörung – oder aber Materialisierung der im (Glaubens-)Gebet proklamierten und in Existenz gerufenen Realität – konkretes Handeln erforderte.

Zusammenfassend bestand die Ekklesiologie Maynards somit in der konsequenten Deprivilegierung der religiösen Sphäre für die Kirche, die auf der Grundlage der „Gesellschaftstheorie der acht Säulen“ erfolgte. Diese implizierte eine radikale Öffnung der öffentlichen Sphäre für Gläubige und für Leitungspersonen, die missiologisch legitimiert wurde, wobei das Missionsverständnis nun auch ohne explizit zu erwähnende und direkte Ewigkeits- und Jenseitsbezüge auskam. Daraus folgte zum einen eine grundsätzliche Kooperationspflicht mit säkularen Institutionen, vor allem aber eine sozialpolitisch-theologisch legitimierbare Zusammenarbeit mit Opfern sozioökonomischer Ausbeutung und politischer Hegemonie, einschließlich islamistischer Gruppen. Zum anderen folgte daraus eine spezifische Kritik am Trennungsprinzip von Kirche und Staat, die einerseits das kontingente Produkt nationaler Hegemonieverhältnissen war. Andererseits war sie das Produkt von Maynards Auseinandersetzung mit lokalen Akteuren und Akteurinnen, die sein Engagement und seine Haltung im Rückgriff auf das Kirche/Staat-Trennungsprinzip kritisierten. Das Gebet stellte hierbei die Öffentlichkeit dar, in der partikulare Anliegen und Forderungen mit kollektiven Begehren (individueller ebenso wie gesellschaftlicher und politischer Natur) zu Forderungen verbunden werden konnten. Ferner stellte es den Ort dar, an dem das Verhältnis dieser Anliegen zu universalen Normvorstellungen ausgehandelt wurden. Was auf ersten Blick als verfassungswidrige und antidemokratische (Re-)Sakralisierung oder (Wieder-)Verkirchlichung der philippinischen Politik und Öffentlichkeit erschien, erwies sich bei genauerem Hinsehen als

Differenzierung des kirchlichen Mandats und als Säkularisierung<sup>319</sup> ihres missiologischen Auftrags.

### 7.2.2. Sündenlehre, apolitisches Gebet und Wahlempfehlung

Die Grundzüge der gerechtigkeits- und transformationstheologischen Ekklesiologie, wie sie bei Maynard zum Vorschein getreten sind, fanden sich auch in den Lehren des BANGON-Stadtwahlkampfleiters James Macahig. Der aus Davao, Mindanao, stammende Pfingstpastor mit cessationistisch-baptistischem Hintergrund war bis in die 2000er in Musikpastor Cincos JESUS CARE-Kirche gewesen. Zur Zeit des Interviews leitete er allerdings die von ihm gegründete unabhängige THE LORD'S CHURCH. Macahig gab zu, 2004 noch gegen Villanueva gestimmt zu haben. Erst im Anschluss an Villanuevas Besuch habe er sich BANGON angeschlossen und war daraufhin *City Coordinator* geworden. Dennoch gab es auch Aspekte, in denen er gegenüber Maynard eigene Akzente setzte. Diese waren zum einen die harmatologische Dimension, mit der er seine Ekklesiologie gegenüber konkurrierenden Lehren und Kirchenverständnissen profilierte. Zum anderen war es die Art, wie er Wahlempfehlungen darin verortete – eine Praxis, die Maynard nicht gesondert ansprach, weil er sie dem Eigenermessen der Kirchenleitungen überließ.

Macahig vertrat ebenfalls die Ansicht, dass Kirchen Schuld auf sich geladen hätten, vor Gott und ihren Mitmenschen, weil sie sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung entzogen hatten. In den ekklesiologischen Erläuterungen zu seinem eigenen wahl-, partei- und kommunalpolitischen Engagement kam allerdings auch eine bußtheologische Komponente hinzu. Für ihn deutete das Desinteresse, das traditionell in evangelikalen und pfingstlichen Kreisen gelehrt worden war (ungeachtet der gegenteiligen Praxis, die Macahig aus argumentationstaktischen Gründen unerwähnt ließ), auf die Ursünde der Selbstsucht hin. Egoismus und Gier waren in die Kirchen eingezogen und machten Letztere zu einem ebenso korrupten, auf Selbsterhalt ausgerichteten System, gleich dem philippinischen Politikapparat. Ähnliches galt für die übrigen Säulen der Gesellschaft (Interview 71):

So, [...] we have been taught, we've been educated that our main problem is corruption. [...]. But we realized now that it's not really like that. It's so much with the selfishness that the heart is – people with greediness.

---

<sup>319</sup> Eine ähnliche These zur Säkularisierung der Kirche durch pfingstliche Praxis findet sich vor allem in den Arbeiten des US-amerikanischen Pentekostalismus-Forschers Harvey Cox und des US-basierten nigerianischen Pfingsttheologen und Ethikers Nimi Wariboko (H. G. Cox 1996; H. Cox 2011; Wariboko 2011; Wariboko 2014), die allerdings einen anderen Ansatz vertreten und andere Schlussfolgerungen ziehen als dies bei der vorliegenden Arbeit der Fall ist. Siehe ferner auch den bahnbrechenden Aufsatz zur „Materialität des Heils“ des aus der kroatischen Pfingstbewegung stammenden Theologen und Moltmann-Schülers Miroslav Volf (Volf 1989; vgl. ferner Brown 2014). Das hier zu Grund gelegte Verständnis von Säkularisierung lehnt sich an den in Saudi-Arabien geborenen pakistanischen Anthropologen Talal Asad und an die Überlegungen zum Religionsbegriff des Heidelberger Religionswissenschaftlers Michael Bergunder an (Asad 1993; Asad 2003; Bergunder 2012).

That's why the Christians are in distance with the politics because they always have that in mind that the „politics is bad, dirty“. Well, it's not. What we realize now, it's not. The politics is not. God has designed it, but the hearts are dirty and bad. So, the [...] system has to be changed.

Even like... it will not be easy for brother Eddie if he will win this election. It will not be easy for him. Because the moment he sits – you know the negotiations and everything – they will hand you something, and it becomes a natural thing. You don't realize that it's already corrupt... something like that.

So, somehow the Christian has the responsibility that whatever the condition of the church, whatever the condition of the Christian community – determines the future of our nation. Because „If my people will humble themselves...“, meaning, that the judgment begins in the house of the Lord. So this is what we are going to do.

Gerechtigkeit, die über Transformation zu erreichen sei und Transformation, die sich darin äußere, dass Gerechtigkeit herrsche, könne daher nur dann Einzug in die philippinische Nation halten, wenn die Kirchen Buße täten. Dies bedeute, dass sie sich konsequent von den Irrlehren der Vergangenheit abwenden und einen neuen Weg einschlagen müssten.

Dazu gehörte für Macahig ebenfalls eine Kritik am Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. Jene, die im darauf gegen Villanueva und sein Wahlkampfteam mobilisierten, würden den Sinn der Kirche/Staat-Trennung verkennen und die falschen Fragen stellen. Es ginge darum, dass der Staat die Kirchen nicht manipulieren dürfe. Der Gedanke, dass es möglich sei, sich als Kirche der Politik zu entziehen, sei hingegen ein Trugschluss (Interview 71):

The reason why, I think, the author of the... like Jefferson and Adam, it was intended for the government, for the Philippines, for the government not to control the [...] the church. That's the reason of separation. It is not us that we will not participate, it is the government that don't manipulate us. [...]

No, the question would be like this: first, there is an election. The thing is that regardless if you're a Christian or not, you're going to vote. So, we need to say – you are already involved in the politics.

Die eigentliche Frage laute daher nicht, wo die Grenzen kirchlichen Engagements zu ziehen seien, um im verfassungsrechtlichen Rahmen zu bleiben, sondern auf welcher Seite der Politik die Kirchen stünden. Entscheidend sei, ob sie den Mut besäßen, sich innerhalb dieses Rahmens gegen die etablierten Strukturen zu positionieren. Gerechtigkeit und Transformation erforderten, dass die Kirchen aus ihrer Komfortzone (*comfort zone*) herausträten – so wie Villanueva es tat. Auch bei Macahig erfolgte an dieser Stelle der Hinweis darauf, dass es sei kein Zufall sei, wenn dessen mutiges Engagement von muslimischer Seite mehr geschätzt würde als von den evangelikalen Bischöfen und Kirchenleitungen. „Die Muslime“ (*the Moslems*) könnten eher nachvollziehen, dass es Villanueva um soziale Gerechtigkeit ging, also um die Transformation der gesamten Nation – und nicht nur um die Vorteilssicherung traditionell privilegierter Religionsgemeinschaften. Denn sie waren nicht nur eine ethno-religiöse und sozialpolitische Minderheit gewesen, sondern auch Opfer jahrzehntelanger Ausbeutung durch römisch-katholische Politikeliten (Interview 71):

Now [...] if they only knew it – and this is very hard – if they only knew that his intention is for transformation than other things... if you believe his cause. Because that is always what he has been fighting for – the righteousness, the corruption. The question would be [...] anyone can run. Now it just happened that he's a

pastor. Others like the MILF, MNLF – you already heard that? They're already into together, and they're supporting him. Also, the Baptists, Iglesia ni Kristo, the *koan*, the Quiboloy... all these groups, they're supporting him because this is not anymore doctrinal or personal. This is more about our nation. [...]

So that is our stand, that we go beyond what was settled.

Anders als Maynard brachte Macahig etwas mehr Verständnis für Gemeindeleitungen und -mitglieder auf, die sich mit dieser Ekklesiologie und ihren sozialen und politischen Implikationen schwertaten. Dies war auch der Ort, an dem seine Gebetstheologie als integraler Bestandteil seines Kirchenverständnisses zum Vorschein trat. In diesem Zusammenhang gab Macahig zu, dass er 2004 noch gegen Villanueva polemisiert und seine Präsidentschaftskandidatur kritisiert habe. Erst als sich Ende 2009 die Gelegenheit ergab, Villanueva bei seinem (inoffiziellen) Wahlkampfbesuch reden zu hören, habe er seine Meinung geändert. Um konsequent zu sein, habe er sich für seine Vorverurteilung persönlich bei Villanueva entschuldigt und sein Engagement für Gerechtigkeit und Transformation, das zuvor nur in Verbindung mit der lokalen NFS/M4NT Arbeit stand, mit der Arbeit von BANGON verbunden (Interview 71):

I was very... last time, the elections, he ran. I was very skeptical and never voted for him. But when he was here the last time, 2 months ago... [...] That was the first time I heard him. And I heard him, and I heard his heart. And I just listened to him. [...] I had a time with him. And I asked for... I apologized to him, for I made a mistake. So, what I'm saying is that I see his heart, I see his intention. And I was one of those in that camp that... we don't decide. You know, we always struggle with. We still hold on the church/state kind of thing. But those people, those believers, those ministries in Manila have not voted him. They have not endorsed him. [...] In the 4 years of the election came by Arroyo government, we never seen a change. So why not try him? Because it's not brother Eddie anymore, it is the cause that's what he is fighting for. He is fighting for righteousness.

Vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrung, erst in den letzten Jahren gelernt zu haben, bestimmte Fragen zu stellen und bestimmte gesellschaftliche Zusammenhänge zu erkennen, sei er darum auch vorsichtig, wie er in seiner Gemeinde über diese Themen spräche. Die Frage, ob er als Wahlkampfleiter seiner Gemeinde direkte Wahlempfehlungen gebe, verneinte er. In seiner Funktion als Gemeindeleiter würde er philippinisches „bloc voting“ ablehnen. Zwar würde er indirekt seine Präferenz und das eine oder andere Argument bekannt machen. Er achte dabei aber darauf, nicht in übertriebene Überzeugungstaktiken abzurutschen (Interview 71):

No. I just, you know, as usual, I say: You just pray. And not endorsing. But this time, what I did – I was very strong, because I was so desperate. People are desperate. They're tired of this kind of things – and yet nothing happens. And we don't want to go around and around the wilderness. Because we believe so much in the promised land.

So, I was telling them, the church... not even mentioning. Mentioning brother Eddie, not for them to vote, but I'm saying indirectly, because he is my brother and we have a brother...

But not endorsing: that all of you will vote for brother Eddie. But they know somehow that I am for brother Eddie.

Bei seiner indirekten Wahlempfehlung käme es ihm weniger darauf an, das Stimmverhalten seiner Mitglieder am Wahltag vor der Urne zu beeinflussen. Tatsächlich ging Macahig davon

aus, dass nicht sehr viele seinem Beispiel folgen würden. Kirchesein basiere ohnehin nicht auf einer erzwungenen, sondern einer freiwilligen Einheit von Vielen. Entscheidend sei eine langfristige Basisarbeit. Die Aufgabe der Gemeinde bestehe deshalb darin, individuelles und kollektives Gebetsleben zu kultivieren, und auf die Entwicklung einer freien Einheit im Geiste zu setzen. Dies würde auch jenes gemeinsames Handeln möglich machen, das zielführender als ein punktueller Wahlsieg war (Interview 71):

*Interviewer:* Do you think that they will follow your suggestion [...]?

*Befragter:* Not all, I think. Because that would be.... Not a good thing to do. [...] Yeah. Because you know, you have to shed light on them. Like for instance, like when you name the presidential... The advantages and what. The Bible says that: „If my people who are called by my name and humble themselves and pray...“ You pray for your candidates. If your president is this one, you pray for him. But the Bible says you pray. „If my people humbles and prays and seeks my face.“ So the next is „seek my face“. Meaning to say, it is His will. And you seek his face... you want His will be done. So, the next question is you are praying for that, but it doesn't mean it's the will of God. So, you have to pray and then seek the will of God, seek the face of God. So that will be...

Der Rückgriff auf die Bibelpassage aus 2.Chronik 7,14 und auf die Standardphrase „Wir beten nur“, die zum klassischen Begriffsrepertoire vermeintlich apolitischer evangelikaler Positionen in Beschlag gehörten, ermöglichte es Macahig *erstens*, mit der traditionellen evangelikalen Lehre kompatibel zu bleiben. Dies sollte das Spaltungspotential in seiner Gemeinde reduzieren. *Zweitens* bot das Hauptschlagwort „Gebet“ aber auch eine pfingstlich-pneumatologisch plausibilisierte Legitimation für eine Agenda, in der er nach eigenem Ermessen handelte – etwa sein Versuch, auf eigene Faust, eine Allianz mit politischen Aktivisten und Aktivistinnen zu bilden. *Drittens* ermöglichte dieser Gebetsaufruf eine folgenreiche Umkehrung. Der dem ersten Blick nach konservative evangelikale „Rückzug“ in apolitische Gebetsrhetorik war eine subtile Umdeutung jenes evangelikalen Narrativs, das in Andersgläubigen lediglich passive Missionsobjekte sah. Dadurch war es möglich, den Schulterchluss mit nichtchristlichen Persönlichkeiten zu rechtfertigen und die Übernahme nichtchristlicher Strategiepapiere zu verteidigen (Interview 71):

Because I don't believe, what we are fighting – so much of the Christian community here – very strong for brother Eddie. It's not really for brother Eddie. It's for transformation, it's for the nation, and it is for righteousness, and for what he is fighting for. So, meaning to say, if he will not win, the cause goes on. We will still fight for him.

[...] Again, look at the other countries. Your country and Malaysia... before it's just nothing. And Korea, and they are richer. They are progressive. So, and their faith? Islam and Buddhists. It's not so much that they have a Christian – it is

[...] So, the answer is not really brother Eddie, it is so much with the attributes. Because we have a lot of neighboring countries here, they don't have Christ and yet they are progressive. Because they live it. They don't even know that it's in the Bible, but it's there. We know the Bible, but we're not applying it. That's very ironic...

Indem er seinen traditionell-evangelikal argumentierenden Kritikern und Kritikerinnen vorwarf, die Bibel zu lesen, aber nicht anzuwenden, griff er sie mit ihren eigenen

Plausibilisierungsformen an. Diskontinuitäten in der herkömmlichen theologischen Lehre konnte er so als Kontinuität darstellen und die Wiederentdeckung der eigentlichen Bedeutung zentraler Schriftpassagen als Frucht eines intensiven Bibelstudiums und Gebetsleben darstellen, das nach Anwendung rief.

*Schließlich* bot die Standardphrase „Wir beten nur!“ die Möglichkeit, bei politischen Meinungsverschiedenheiten zwischen ihm und seinen Gemeindemitgliedern Zeit zu gewinnen und das Konfliktpotential zu entschärfen. Die Aufschiebung einer irreversiblen Letztentscheidung durch die Aufforderung, bei divergenten Punkten gemeinsam den Willen Gottes zu suchen, öffnete einen Verhandlungsspielraum. Damit konnten sich alle Beteiligten um bessere Argumente, zumindest aber um bessere Überzeugungsstrategien bemühen, um die Gegenseite für die eigene Sichtweise zu gewinnen. Mit anderen Worten, der Verweis auf das gemeinsame Gebet stellte eine Translokation dar, die es erlaubte, abermals Akzentverschiebungen, die neue Handlungsoptionen ermöglichten vorzunehmen, ohne dabei einen Identitätsverlust oder eine Gemeindespaltung zu riskieren.

Zusammenfassend bestand auch die Ekklesiologie Macahigs in der konsequenten Öffnung der öffentlichen Sphäre für Gläubige (einschließlich jener, die hohe Kirchenämter bekleideten), die über eine missiologische Legitimation erfolgte. Seine kritischen Bemerkungen in Bezug auf die Kirche/Staat-Trennung waren auch hier das kontingente Produkt seiner Auseinandersetzung mit der lokalen Kirchenkonkurrenz, die seine Arbeit als BANGON-Stadtwahlkampfleiter kritisierte. Im Unterschied zu Maynard dachte er die Grenzen seiner Wahlempfehlung als Pastor jedoch konsequenter zu Ende. Einerseits ordnete er sie dem Ideal der wahlpolitischen Gewissensfreiheit unter, die er wiederum pneumatologisch konzipierte. Dies ermöglichte es ihm nicht zuletzt auch, die konservative Kritik an seiner eigenen Position *a priori* zu entkräften. Andererseits betonte er die Langfristigkeitsperspektive, die erforderlich war, wenn Transformation effektiv im Kontext einer gerechtigkeitstheologischen Ekklesiologie konzipiert werden sollte. Das Gebet stellte hier wie bei Maynard die Öffentlichkeit dar, in der das Partikulare des Einzelnen mit dem des Kollektiven und Universalen ausgehandelt und zum gemeinsamen Handeln ausgerichtet werden konnte. Es stellte aber auch ein Aufschiebungsmoment dar, in dem unterschiedliche Meinungen und Agenden ausgehandelt wurden. Letzteres konnte durchaus auch in einer traditionellen apolitischen Rhetorik artikuliert werden, wenn es dabei half, das Spaltungspotential zwischen institutionspolitisch weniger engagierten Kirchenmitgliedern zu reduzieren. Ein weiterer Unterschied zu Maynard war die konsequentere harmatologische Reflektion, die Korruption mit sozioökonomischem



Arriviertsein und kirchenamtlicher Bequemlichkeit zusammendachte und eine Strukturparallelität zwischen säkularen und innerkirchlichen Missständen sah. Als Beispiel führte er hier die muslimische Bevölkerung in Mindanao an, die für ihn das größte Opfer systematischer sozialer Ungerechtigkeit und ökonomischer Ausbeutung war. Seine Kritik an der Trennung von Kirche und Staat unterschied sich wiederum nicht von Maynard. Was auf ersten Blick als verfassungsfeindliche und antidemokratische (Re-)Sakralisierung oder (Wieder-)Verkirchlichung der philippinischen Politik und Öffentlichkeit aussah, erwies sich auch hier bei genauerem Blick als vielschichtiger. Zu Grunde lag die Differenzierung des kirchlichen Mandats und die Säkularisierung des missiologischen Auftrags der Kirche in einer pluralen philippinischen Gesellschaft. Diese lag hinsichtlich ihrer demokratischen Realität weit hinter ihrem verfassungsrechtlich verankerten Gleichheitsanspruch zurück, was die Gläubigen darum als Kirche zu einem konsequenteren (institutions-)politischen Engagement aufrief.

### 7.2.3. Demokratiekritik, Monarchie und pfingstliche Räterepublik

Der dritte NFS/M4NT-ausgebildete Lehrer, der in Dumaguete maßgeblich zur Verbreitung des neuen Kirchenverständnisses entlang der Schlagworte Gerechtigkeit und Transformation beitrug, war Gerald Serrano. Er stammte aus einer Pfingstpastorenfamilie in Mindanao, die eng mit den Paclebs zusammengearbeitet hatte. Bis Mitte der 2000er gehörte Serrano zum Leiterkreis um Pacleb. In den 1990ern kam er nach Dumaguete, um in der DCFC zu arbeiten und hatte auch das Amt des GMF-Schlichter in zwischengemeindlichen Konflikten inne (*church liason officer*). Infolge einer Meinungsverschiedenheit mit Pacleb machte er sich mit einer Gruppe ehemaliger DCFC-Mitglieder unabhängig und schloss sich der theologisch konservativ-heiligungsbewegungsorientierten LIFT JESUS HIGHER CHRISTIAN FELLOWSHIP an.<sup>320</sup> Allgemein galt Serrano als sehr engagierter Leiter, der unerschrocken Probleme thematisierte, auch wenn das vielen missfiel. 2010 gehörte der vierzigjährige Pastor zu den meist respektierten lokalen NFS/M4NT-Kadern, weshalb es nahelag, ihn zum BANGON-Provinzkoordinator zu ernennen. An Serranos Akzentsetzungen wird deutlich, wie die Kritik an der Kirche/Staat-Trennung ausbuchstabiert und mit einer ebenso pointierten Kritik an der Demokratie als Staatssystem verbunden werden konnte.

#### 7.2.3.1. Kirche/Staat-Trennung und Graswurzelarbeit

Ähnlich wie Macahig sah Serrano die mangelnde Unterstützung etlicher Pfingstkirchenleitungen im Villanueva-Wahlkampf vor allem in ihrer Selbstsucht und

---

<sup>320</sup> Während der Feldforschung war die LIFT JESUS HIGHER CHRISTIAN FELLOWSHIP in Negros Occidental basiert und Mitglied im evangelikalen PCEC.

Bequemlichkeit begründet. Gerechtigkeit sei nicht nur teuer, sondern auch riskant. Deshalb verschanzten sich die Pastoren und Pastorinnen hinter der verfassungsrechtlich verankerten Trennung von Kirche und Staat, statt sich für eine tiefgehende Transformation des Landes einzusetzen (Interview 80):

[... C]hurches are now moving towards compromise also. So even the election time, Pastors are in the ticket of the... the parties because of money. Some politicians give them promises like laptops, the thing that they need in the churches, in order for them to vote. They don't want to be supportive of the party of Bangon because they don't have anything to receive. There are no promises like material things. That's the mindset: material mindset. [...] I tell the pastors: Don't you know that this is corruption also? Because we are the one to contaminating them. We have the Spirit. We can contaminate them. Righteous rule!

[...] This is the shameful scenario. Many pastors were with us [...] last 2004 election. Even the campaign manager of brother Eddie went away, because of the promise of others that he will give them something. If they will win they will give you something. So, they went away. They promised laptops to the pastors or the coordinators, they got cellphones, they got positions.

Dies sei lediglich ein Symptom dafür, dass innerhalb der Kirchenleitungen dieselbe Korruptionsmentalität herrsche wie in den anderen Teilen der Gesellschaft. Am Umgang seines Pastoralkollegiums mit der Körperschaftssteuer illustrierte Serrano, wie eng dieses „beschämende Szenario“ mit einer sozialen Gleichgültigkeit verschränkt sei und wie dies zum Brain-Drain der frustrierten Jugendgeneration führe (Interview 80):

And in the church, even pastors, when we are talking about taxation, many are not paying the tax, stated pastors. Even paying the credentials'... the solemnizing tax.<sup>321</sup> Because it's given every first month of the year. But most pastors are getting their [...] certificate, when they need it for the papers. Even if it is already in late September, October ... That's part of corruption. So that influence our loyalty to the land. Loyalty to the Lord. So that will include also your love for the country. So, the missing point in the Philippines is this love of country. That's why people are going to other countries, just for their living, because they didn't love already the country. They have their expertise, they will not already give it to the country, because they are already frustrated.

Das kirchliche Mandat, alle acht Säulen der Gesellschaft zu durchdringen, sah er darum als eine langfristige Aufgabe, die zwar alle Gläubigen betraf, aber eine avantgardistische Kerntruppe erforderlich machte. Diese hätte die Aufgabe, im Sinn einer Kaderbewegung und ausgehend von ihrem unmittelbaren Einflussbereich, die Vision einer nationalen Transformation und die Prinzipien einer gerechten Gesellschaft in alle Sektoren des philippinischen Gemeinwesens zu tragen. Im Gegensatz zu seinen beiden Vorgängern konnte Serrano dies am Lehrplan der *Road Map* festmachen, einem landesweiten von NFS/M4NT initiierten Graswurzelschulungsprogramm, in dem er sich engagierte (vgl. 3.2.3). Das *Road Map*-Programm bestand aus mehreren Etappen (Interview 80):

The transformation to have righteousness. So, the change process in the church in order to have righteousness surrounding, righteousness is a product of transformation, so pastors have to be transformed, in order for the community to be transformed. People are looking after the pastors. I can say it's 60% of the pastors are doing some compromise.

---

<sup>321</sup> Hierbei handelt es sich um eine Steuer, die registrierte Amtsgeistliche in den Philippinen zu zahlen haben, um beispielsweise rechtsgültige Trauungen vollziehen zu können.

[... W]e call it the ROAD MAP. That's a system management. Management system, that renovates the mindset and the hearts of the pastors. That teaches them how to do the church management.

[...] It's the journey for the pastors. [...] The first stage. The first thing that he can learn is, that he must learn of what is really the blueprint of God to his life. The blueprint of God to his church. The blueprint of God to his organization. So, he must ask God. So, vision-writing is the first thing. And the second is mission-writing. He needs to ask God on the thing, what must be do? Vision is how, uh what, the mission is [...] how. How! He must learn the steps on how to do the missions. ... The... the first element of the roadmap.

In der ersten Kurseinheit (Etappe) ging es also darum, die Teilnehmenden über ihre eigene Agency aufzuklären. Diese bestehe darin, dass sie als Teil einer gottgewirkten Gemeinschaft entwicklungsfähige Subjekte seien, die einen Wandel herbeiführen könnten. Dafür sei es allerdings notwendig, die „Blaupause Gottes“ (*blueprint of God*) für das eigene Leben zu verstehen – eine Redewendung, die an US-rekonstruktionistisches Vokabular erinnert, bei Serrano jedoch im Dienst einer US-kritischen basisaktivistischen Argumentation stand. Die nächsten Programmstufen umfassten zum einen die Erarbeitung eines „strategischen Profils“, zum anderen das Erlernen der Fähigkeit, Arbeitsrichtlinien, Betriebsstandards und effiziente Dienstleistungsstrukturen zu etablieren. Diese waren im Idiom allgemeiner Businessmanagementschulungen formuliert (Interview 80):

The strategic profile. [...] The things to do, the strategies on how to run that vision. So, it must be doable: Is it specific, measurable, obtainable, relevant and time bound? That's the thing that we are teaching the pastors.

The other thing is: They must learn how do make policies and standards. [...] It's like the churches. If we're in a church and you are a pastor. For me as a pastor, if I have an equipment inside the church. It means not to be used by anybody outside the church. Because who will be liable, if that equipment will be destroyed. Many churches now are not, doesn't have any knowledge. Because they don't know how to do it. They cannot protect the properties.

Der mittelfristige Plan bestand darin, ausgehend von einem kompetenten lokalen Pastoralkollegium die säkularen Ortsvorsteher und deren Ortsvorstände (*barangay captain, barangay council*) zu schulen (Interview 80):

[E]ven for me, we already entered to the government. I already hold the permit to teach roadmap in our town. And the barangay captains are really interested in that road map. Because many barangay captains won the election because of popularity. They are not potential. They don't have the skills of how to run the barangay. That's why I also volunteered myself to teach them. Just for this cause.

Langfristig würden diese ihrerseits als Multiplikatoren aktiv werden (Interview 80):

After having this training, they will implement it in his churches. And before implementing to the community, must be first implemented to the church. So they know how to do it already.

Ähnlich wie für Macahig war auch für Serrano wesentlich, dass diese Transformationsarbeit nicht auf die Wahlkampfzeit begrenzt und nicht von der Person Villanuevas und seines Wahlerfolgs abhängig sei, dessen Chancen er ohnehin mit Nüchternheit betrachtete. Im Gegensatz zu Macahig war es Serrano aber wichtig, die Implikationen dieses Aspektes einer gerechtigkeits- und transformationstheologisch informierten Kirchenarbeit konsequent auszuformulieren. So erklärte er, dass die Transformationsagenda durch die punktuelle

Wahlkampfdynamik zwar beachtlichen Auftrieb (*boost*) erhalte, dies in Bezug auf die eigentliche Basisarbeit aber nur die Anfangsstation sei (Interview 80):

This is an eight months to one year class. So, if I am talking with the election time, I will not hold this class. Because this is a one year class and election now is three months away. [...] We are not for the election. It's only the time that we have election. That's right. [...] But roadmap [...] started beforehand. Transformation is not a one thing time, it's a process.

Damit verbunden war ein Differenzierungsproblem, das viele seiner Kollegen und Kolleginnen hätten und in deren Selbstbezogenheit (*selfishness*) fußte: Kirchenleitungen seien nicht fähig, zwischen dem ewigkeitsbezogenen und dem immanenzbezogenen Auftrag der Kirche zu unterscheiden. Der ewigkeitsbezogene Auftrag bestand laut Serrano darin, Menschen zu bekehren; der Maßstab für den Erfolg sei hier der Mitgliederzuwachs und die Anzahl an Glaubenstauen. Beim immanenzbezogenen Auftrag ginge es hingegen darum, die Gesellschaft im Hier und Jetzt und mit dezidiertem Blick auf materiale Belange zu transformieren. Entscheidend für den Erfolg sei daher die Frage, inwiefern eine Mentalität der Gerechtigkeit (*mindset of righteousness*) innerhalb der Bevölkerung sowie gerechte Strukturen in der Gesellschaft und in den politischen Institutionen wirksam seien. Vielen Pfingstkirchen ginge es nur um Bekehrung. Transformation habe aber auch mit der Vermittlung politischer und administrativer Grundkompetenzen zu tun, die ungeachtet der religiösen Überzeugung lehr- und umsetzbar seien. Als Beispiel dafür nannte er die Arbeit jener Pastoren und Pastorinnen, die mit Entwicklungsprojekten in den muslimischen Regionen tätig seien und sich dort unter anderem auch beim Bau von Moscheen engagierten. Dies sei wegweisend, weil die dort lebenden Bevölkerungsgruppen traditionell die größten Opfer systemischer Ausbeutung gewesen seien (Interview 80):

The group of pastors has the heart to reach the Muslim people. That's why they [Muslims] are now for the Bangon Pilipinas. [...] T]here was a [...] pastor-run movement [...] they have collected... [...]. So, with the existent budget, they build homes for the Moslem, [...] and in the middle of that village, because this is Muslim area, they build a mosque. It's not really directly brother Eddie, but those who were with him [...].

[... C]hallenge as of now is not converting them. Transforming them! Let them in their belief just inject transformation in their hearts, that they may know God. If you will be the one who build a mosque in their area their hearts will melt. He is not conversion, but now they, they are now worshipping Jesus! Isa al Masi. They are now worshipping Jesus in the mosque. It's not ours. [...] B]ecause the one that found us is Jesus. The believers give us the money [...] and they are the one who builds this mosque. And that makes a sense in the Muslim community.<sup>322</sup>

Wie seine Vorgänger legte auch Serrano Wert darauf, seine Kontinuität zur lokalen evangelikalen Orthodoxie zu beteuern. Dies tat er, indem er sich dezidiert zum prämillenarischen Dispensationalismus bekannte: Die Transformation der (irdischen)

---

<sup>322</sup> Im Hintergrund steht das sogenannte Insider-Movement, auch C-5 Christentum genannt. Einen schnellen Einblick in die evangelikalen Debatten zu diesem missiologischen Konzept findet sich im *International Journal of Frontier Missions* (z. B. Tennent 2006).

gesellschaftlichen Zustände seien eine Vorbereitung für das Tausendjährige Friedensreich Christi (*millennium* oder *millennial reign of Christ*). So konnte er die ewigkeitsbezogene Dimension wieder einbringen und seine Ekklesiologie vor dem Vorwurf feien, das Seelenheil gänzlich ausgeklammert zu haben. Tatsächlich war dies aber eine Subversion der orthodoxen Lehre, da er entgegengesetzte Handlungsanweisungen damit legitimierte. Serrano machte sich dabei eine Leerstelle zunutze, die in der klassischen prämillenarisch-dispensationalistischen Eschatologie, die dem lokalen Pfingstkirchendiskurs zu Grunde lag, bislang nicht zu Ende gedacht war. Diese soll in knappen Zügen vorgestellt werden, um die Verflechtung von Eschatologie, Missiologie und Ekklesiologie aufzuzeigen.

Die klassische prämillenarisch-dispensationalistische Lehre sah vor, dass mit der unmittelbar bevorstehenden plötzlichen Entrückung der Gläubigen die erste Phase der „Zweiten Wiederkunft des Herrn“ (*Second Coming of the Lord*) anbrechen würde. Infolge der Entrückung würde Jesus Christus dann erneut auf die Erde kommen, diesmal jedoch *mit* den Gläubigen, die als verherrlichte Personen mit unvergänglichen Leibern im Tausendjährigen Friedensreich an Christi Seite herrschen würden. Nach Ablauf des Millenniums würde es eine erneute, kurzweilige Entfesselung des Bösen geben, bei der Gott den ultimativen Sieg über Satan und seine Heerscharen erringen würde. Satan und seine Dämonen würden in den ewigen Feuersee geworfen, das Jüngste Gericht abgehalten und schließlich neue Himmel und eine neue Erde geschaffen werden (vgl. die ausführliche Fußnote unter 5.3.4 und Abb. 19). Die Leerstelle bestand nun in der Frage, wie die gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen aufgebaut und die sozialen Rollen und Funktionen verteilt würden, die ein funktionsfähiges Gemeinwesen während des Millenniums garantieren würden. Serrano füllte diese Leerstelle, indem er postulierte, dass sich das Wesen der sozialen Strukturen und die Rollenverteilungen nach dem richten würden, was die Gläubigen im Rahmen der Transformation und der Implementierung von Gerechtigkeit im prämillenarischen Zeitalter erreicht hätten. Gesellschaftliches Engagement erhielt somit einen genuinen Ewigkeitscharakter, ohne direkt mit einem innerlichkeits- oder bekehrungsbezogenen Mandat operieren zu müssen und ohne seinen genuin sozialpolitischen Anspruch einbüßen zu müssen.

Der letzte Aspekt, mit dem Serrano seine Ekklesiologie darlegte, bestand in der Kritik am Trennungsprinzip von Kirche und Staat. Seine Ausführungen dazu waren mit denen von Maynard und Macahig weitgehend deckungsgleich. Dies lag daran, dass sie vor dem Hintergrund der interreligiösen Ausrichtung erfolgten, die einer mit Muslimen geteilten Identität als sozioökonomische und religiöse Minderheit im Gegenüber zur römisch-

katholischen Hegemonie geschuldet war. Für Serrano verdankte sich die aktuelle Realität der Kirche/Staat-Trennung jedoch einer epistemischen Knechtung – einer Kolonialisierung der Denkweise (*colonial mindset*). Das gleiche galt auch für das gesamte „Demokratischesystem“ des Landes. Auf Serranos Demokratie-Kritik wird im nächsten Unterabschnitt einzugehen sein. An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass die philippinische Regierungsform für ihn das Ergebnis eines Repräsentationssystems war, das die US-amerikanische Kolonialherrschaft dem Land aufoktroziert hatte, um die Bevölkerung zu unterjochen und ihre Ressourcen auszubeuten. Die als Demokratie bezeichnete Elitenherrschaft, die diese Ausbeutung fortführe, könne er darum weder im Licht des biblischen Zeugnisses noch angesichts der realpolitischen Verhältnisse gutheißen. So sei auch das Trennungsprinzip von Kirche und Staat ohne Berücksichtigung des kulturellen Kontexts erfolgt und letztendlich ein Instrument der Ausbeutung geworden. In der Deutung seines Pastorkollegiums verhindere es jegliche Kritik der Kirchen an den politischen Verhältnissen. Zugleich begünstige es aber jene, die sich ohnehin nicht an die Trennung hielten, sondern traditionell die Politik und die Öffentlichkeit kontrollierten. Das kategorische Festhalten an der Trennung war für ihn ein Index für unterjochtes Denken, Rückschrittlichkeit und Verblendung. Der Pastoralleib lasse sich dadurch seiner prophetischen Autorität berauben, die eigentlich dazu dienen sollte, ausbeutende Regierungseliten zur Rechenschaft zu ziehen. Dies konnte Serrano auch mit biblischen Narrativen untermauern, um innerhalb pentekostaler Plausibilisierungen zu bleiben (Interview 80):

Philippines is really a nation that is really, uh, the mindset is really unliberated. [...] The old mindset of Christians is, the Christian, the pastors, or the state is separated from the church. But since we will talk about the Bible, David with Nathan and Samuel is not separated. The adviser, the lawmaking body is the Jews. We have the Bible, that's the law. But it was not implemented. So, the thing is: There is no such separation of the state and the church.

Die im Zusammenhang mit den alttestamentlichen Figuren Nathan und David zunächst stark an US-rekonstruktionistische Rhetorik angelehnte Forderung, die Bibel als Gesetzesbuch für die heutige Gesellschaft zu lesen, wurde dann expliziert. Dies fand ebenfalls im Rückgriff auf das in rekonstruktionistischen Kreisen prominente Benachteiligungs-Narrativ statt, bei dem sich Christen als Opfer einer *de facto* unterminierten Religionsfreiheit sahen. Bei Serrano erfolgte es jedoch aus einer sozialen Minderheitenstellung heraus. Im scharfen Gegensatz zu seinen Stichwortgebern in den USA diene das rekonstruktionistische Idiom bei Serrano außerdem dazu, einen Schulterschluss mit der muslimischen Minderheit gegen die römisch-katholische Vorherrschaft des Landes zu legitimieren. Das Ausmaß dieser Vorherrschaft sei bereits an der Stadtplanung erkennbar: (Interview 80):

But the Catholics are doing ... [...] you notice that the Plaza, or the Municipal Hall or the City Hall is across the road only, in front of the church. And from town to town the church is across the road of Municipality Hall. The others [...] are ruling this way. When pastors enter the offices it's right. They are putting down the pastors, because the medium religion they are claim is the Catholic.

Separation of church and state is really an issue regarding as of now the political area. They are moving forward discriminating the other. That's why he refuses the church to the governance area. The problem is, [...] that in such a way, that the law giving party must not be separated in the system of the church. The reality is that the rule [of law] must be the one to rule the land, not the leader [...] too. Because they [the Catholics] are claiming that they are Christians, but they are not using the Bible as the main tool for... not even for the religion. It's only the practices. It's only the rituals.

We will not separate in this way that the Word of God will not be the one to rule. Nor that the church the leader will be the one to rule discriminating the other groups.

Sein Fazit war, dass das Trennungsprinzip in der politischen Realität der Philippinen bestenfalls nur leere Rhetorik sei, meistens jedoch gezielte Ideologie, die den Status quo und die von ihm profitierenden Bevölkerungsgruppen erhalte.

Die subalterne Position, aus der Serrano sprach, war auch der Grund, weshalb zur interreligiösen Dimension von seiner Ekklesiologie nicht nur Engagement *für* Minderheiten, sondern auch ein politisches Engagement *mit* Minderheiten gehörte. Auch hier nahm die muslimische Bevölkerung als größtes Opfer struktureller Ausbeutung eine besondere Stellung ein. Dies illustrierte Serrano an der Unterstützung, die BANGON von Nur Misuaris MNLF und von der Marawi-basierten MILF erhielt – deren gemeinsamer Nenner ein „Hunger nach Gerechtigkeit“ sei (Interview 80):

That's why many Muslim leaders are now supporting. The MNLF-leader, Nur Misuari, is the number one supporter of the Bangon Pilipinas ... Nur Misuari, the MNLF-leader's running for governor in Sulu in the slate of Bangon Pilipinas. And in Marawi... [...] We are for righteousness. They will make a commission to understand and to cater all the problems to make a solution for this and to give an equal rights for their rights. The rights to own their land and to protect form any invasion.

Mit seinem konsequenten Anspruch, die transformationstheologische Ekklesiologie soweit wie möglich ohne evangelikal-missiologische Ausführungen zu formulieren, stellte Serranos Theologie eine Möglichkeit dar, wesentliche Aspekte, die bei Maynard und Macahig thematisiert wurden, konsequent weiter zu denken. Dies war mit Blick auf die Bedeutung der Graswurzelarbeit der Fall, ebenso mit Blick auf seine dezidierte Kritik an der mangelnden Differenzierung von säkularen und ewigkeitsbezogenen Aufgaben der Kirche und mit Blick auf die konsequente Resignifikation des Tausendjährigen Friedensreichs (*Millennium*). Seine Kritik an der Kirche/Staat-Trennung stand dabei – wie bei Maynard und Macahig – im Dienst einer konsequenten (Neu-)Definition von Kirche im Gegenüber zu Gesellschaft und Staat. Dieselbe Säkularisierung des kirchlichen Mandats, die oben beobachtet wurde, fand sich daher auch bei Serrano. Die Frage nach einem Programm für den Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit und Ausbeutung sowie das Problem der mentalen Knechtung kam bei Letzterem dabei allerdings stärker zum Tragen.

### 7.2.3.2. *Demokratiekritik*

Serranos Säkularisierung des kirchlichen Mandats war eng mit einer Fundamentalkritik am philippinischen Demokratiesystem verbunden. Wie sah diese Kritik aus und mit welchen Plausibilitäten operierte sie? Um mit den Narrativen zu argumentieren, die von ihm als Pfingstpastor erwartet wurden, begann Serrano mit der Feststellung, dass die Bibel die Demokratie als Staatsform nicht kenne, sondern nur eine Monarchie schriftgemäß sei. In diesem Zusammenhang distanzierte er sich auch von den EDSA I-Massenprotesten (vgl. 2.1.1 und 2.3), was auf eine Weise geschah, die zunächst an den PCEC<sup>323</sup> erinnerte (Interview 80):

EDSA I was already, uh, the people think that EDSA I can help the Philippines rise. That's the fault, one of the faults of the Philippines. Breaking the mind from a controlled government by democratic government. Democratic government is not really a government that is found in the Bible. [...]

Democracy [...] is not found in the bible. The kind of government... kingdom type government of the Bible is ruled by the power God, through his intervention. As of now, democracy ruled by some president or some ruler that's not of God. That one will be of God, so he will do anything.

Serranos EDSA-Kritik war jedoch weder ein Plädoyer für die Errichtung einer Marcos-ähnlichen Diktatur noch ahmte sie die quietistische Rhetorik des PCEC nach (vgl. 2.1). Vielmehr lehnte sie sich an eine gängige Interpretation der vermeintlichen „Wunderrevolution von 1986“ an, die sich in linken Kreisen fand. Denn EDSA galt im philippinischen Populärdiskurs zwar als das Symbol für Demokratie schlechthin, für radikale linksaktivistische Gruppen stellte sie jedoch eine politische Farce dar, die von der römisch-katholischen Kurie in Kollaboration mit den traditionellen Politikclans orchestriert worden sei, um zu einer Elitenpolitik ohne Marcos zurückzukehren. Serranos spezifische Rede von „Gottlosigkeit des Herrschers“ (*ruler*) zielte damit nicht nur auf Marcos, sondern auch auf die Politik vor und nach der Diktatur, welche ebenfalls systematische Ausbeutung und strukturelle Ungerechtigkeit gezielt schütze. Auch das dabei zum Vorschein tretende Königsreich-Narrativ ähnelte nur auf

---

<sup>323</sup> Die Haltung zur EDSA I als Leitkategorie für demokratische Massenbewegungen und Demonstrationsrecht war unter den lokalen Pentekostalen geteilt. Bis auf sehr wenige Ausnahmen befürworteten alle das Ergebnis der EDSA I-Bewegung. Zugleich gab ein Teil von ihnen, meist diejenigen, die zur Zeit der Februarereignisse von 1986 nicht in Manila gewesen waren, zu erkennen, heute von Massendemonstrationen abzuraten. Zu stark war die Angst, dass dies in gewaltsame Revolten und möglicherweise den Beginn bürgerkriegsähnlicher Zustände münden würde; zu stark das Bedürfnis, sich von linksradikalen Gruppen abzugrenzen. Auf die Frage, wie die Gemeindeleiter und -leiterinnen Jugendliche beraten würden, die in einem seelsorglichen Gespräch nach ihrer Meinung fragten, antwortete etwa ein Drittel der Pastoren und Pastorinnen, dass sie ihre Bedenken deutlich machen würden, die Entscheidung aber letztendlich den Jugendlichen überlassen und ihnen nahelegen würden, sich vom Heiligen Geist leiten zu lassen. Dies konnte je nach Beziehung zwischen Kirchenleitung und Mitgliedern einen sozialen Druck ausüben, konnte aber auch zu selbstbestimmter Entscheidungsfindung beitragen. Obgleich durchweg eine Verpflichtung gegenüber der traditionell konservativen US-evangelikalen Kritik an Demonstrationen erkennbar war, schlossen die wenigsten eine Beteiligung kategorisch aus. Einige erklärten diesen Unterschied, indem sie positiv auf Villanuevas Praxis verwiesen, andere mit kritischem Bezug dazu. Ausnahmslos wurde jedoch die Option befürwortet, eine „Gebetsdemonstration“ (*prayer rally*) abzuhalten, die *de facto* als Massenkundgebung konzipiert war, nur dass sie im Vergleich zu den meist unter der Ägide marxistischer und gewerkschaftsnaher Gruppen organisierten Demonstrationen dezidiert gewaltlos war und politische Forderungen stärker in einem religiösen Idiom artikulierte (vgl. z. B. Interview 196; 198; 199; 200; 201; 202).



den ersten Blick jener Forderung nach der Wiederherstellung des alttestamentlichen Königums, wie sie am prominentesten von US-amerikanischen Rekonstruktionismus- und Dominionismuskreisen gelehrt und von Serrano über die IFP rezipiert worden war.<sup>324</sup> Bei genauerem Hinsehen und im Fortgang seiner Ausführungen wurde jedoch deutlich, dass es ihm nicht darum ging, zur altisraelitischen Monarchie unter einem theoretisch absolutistischen Herrscher zurückzukehren. Denn Serrano war gegen jegliche Form von Dynastie und unterstützte alle Vorhaben, das „Anti-Dynastie Gesetz“ (*anti dynasty bill*, vgl. 3.3.1) zu implementieren: „I am not also for a kind of government that is ruled by the king. Because if ruled by the king his sons will be antecessors. [...] No dynasty! [...]“ (Interview 80).

Auf der Suche nach einem Neuanfang schlug Serrano daher eine Mischform vor, die er „kleine Demokratie“ nannte (Interview 80):

So, we will, uh, fuse or we will integrate the system, the governmental system from the Lord, which is: There is a kingdom type, through God's Word. And a small type of democracy.

Darunter verstand er ein Regierungshybrid, das *erstens* kontext- und kultursensibel war (Interview 80):

Philippines is really a nation that is really, uh, the mindset is really unliberated. [B]ut since the surrounding nations in the Philippines is doing such parliamentary or the kingly, the kingdom type, they are progressing. Philippines has his natural resources, that the nations surrounding it never had. But it's not progressive. Because the system is not really good.

Im Zentrum stand hier eine antikoloniale Spitze, die auch das Narrativ kritisierte, dass die reichen Industriestaaten ihren Fortschritt (*progress*) ihrer christlichen Vergangenheit verdankten und „christliche Nationen“ daher per se erfolgreicher seien. Denn anders als einige Forschungsarbeiten nahelegen (vgl. Rose 1996; Suico 2003b), bezog sich der Verweis auf umliegende Nationen (*surrounding nations*), die erfolgreicher als die Philippinen seien, gerade nicht auf die USA. Die USA waren vielmehr das Problem, hatten diese doch als Kolonialmacht das Land dazu gezwungen, ein Regierungssystem anzunehmen, das ihrem eigenen gleichgestaltet und auch heute noch mit dem System der ehemaligen Kolonialherrin im Wesentlichen identisch war (vgl. 7.2.3.1). Mit „umliegenden Nationen“ waren vielmehr Malaysia und Thailand gemeint, die zwar keine „christlichen“, sondern für Serrano „islamische“ beziehungsweise „buddhistische Nationen“ waren – doch im Gegensatz zu den Philippinen, der „einzigen christlichen Nation Asiens“, monarchisch geführt wurden und als Tigerstaaten galten. Kurzum: Die Philippinen sollten sich auf der Suche nach einem passenden Regierungssystem nicht am Westen, sondern an südostasiatischen Ländern orientieren, die

---

<sup>324</sup> Zur Königums- und Königreichtheologie, die in den Seminaren des IFP-Lehrers Ed de Guzman gelehrt wird, und zu den Grenzen und Chancen ihrer Übertragung auf aktuelle philippinische politische Fragestellungen, siehe 3.2.3.

ungeachtet ihrer Staat- oder Mehrheitsreligion erfolgreich waren und monarchisch geführt wurden.

Das *zweite* Merkmal von Serranos Regierungshybrid war ein spezifisches Check-and-Balances-Konzept. Serrano war klar, dass jedes Regierungssystem – und insbesondere ein monarchisches – einen Kontrollmechanismus haben musste, eine Instanz, die die nötige Autorität besaß, effektiv zu verhindern, dass die Regierung ihre Macht missbraucht (wie Marcos dies getan hatte). Nur durfte dies nicht so einfach wie beim Sturz Estradas (EDSA II) sein. Denn das philippinische Volk sei so stark für Populismus anfällig, dass sich dann keine Regierung halten könne. Außerdem gebe es ohnehin zu viele Bewegungen, für die der Kampf gegen eine korrupte Präsidentschaft nur den Vorwand darstelle, einen Systemumsturz herbeizuführen und eine (Schreckens-)Herrschaft zu errichten, die die eigenen Interessen bediente. Der Kritikmechanismus musste daher sowohl wirksam als auch immun gegen die Vereinnahmung durch Gruppen sein, die mit der Androhung einer gewaltsamen Revolution aus der gesamten Bevölkerung eine terrorisierte Geisel machen könnten. Bei Letzteren dachte Serrano vor allem an linksaktivistische Gruppen, die für eine große Gewaltbereitschaft bekannt waren, aber auch an Militärputschisten, wobei er auf Erfahrungen aus erster Hand verwies (Interview 80):

Because I was forced to be trained in the army in my young age. At the EDSA I, remember ... when Marcos was in his position, when Ramos and Enrile went to EDSA I ... six months before the EDSA we were trained to fight against the government of Marcos in Mindanao. [...]

Sein Vorschlag bestand daher in der Implementierung eines Kontrollorgans, das besonders aufrichtig und vertrauenswürdig war (Interview 80):

*Befragter:* It's like David. He has the power, but he was corrected by Nathan.

*Interviewer:* So, who's going to...

*Befragter:* The body of Christ who has the power to check the one that is ruling.

Dabei war sich Serrano der neuen Aporien bewusst, die dieser Ansatz barg. Auch war ihm klar, dass diese unmittelbare Fragen an seine Ekklesiologie darstellten. Dies zeigt sich daran, dass er versuchte, gerade nicht von „Kirche“, sondern vom „Leib Christi“ zu sprechen. Doch dadurch verschob sich das Problem nur, weshalb er sich dazu genötigt sah, diesen Begriff weiter zu qualifizieren. Der „Leib Christi“, das Organ, das in erster Linie für die kritische Kontrolle des Machtinhabers (der für Serrano unbedingt männlich sein musste) zuständig sein sollte, musste daher ausschließlich aus Evangelikalen bestehen – also bibelgläubigen Christen und Christinnen. Nicht-Evangelikale hätten in der Regierung zwar dieselben Rechte, jedoch andere Funktionen und Kompetenzen (Interview 80):

*Interviewer:* And how does this happen. I mean if there is one president and he starts in a very good way, like David, and then he turns out to be a murderer, and an adulterer etc. How will the body of Christ check him, or be prophetic on him?

*Befragter:* From time to time this body of Christ leaders will be accountable to what he is doing. So, he needs to report what he is doing to this body of Christ leaders.

*Interviewer:* So, we have, let's call him the King, and he is accountable to the body of Christ. So, who defines, who the body of Christ is. Is the Catholic being part of the body of Christ?

*Befragter:* Only the Evangelicals. Only the Bible believers.

*Interviewer:* And what about the others? Do they have the right to give their opinion, too?

*Befragter:* They have the right, but it's not really 100% they can do that. Because our platform is based on the Bible. It's really based on the bible. So, every move we have, we will check if it is really from the Lord.

Zugleich nötigte seine Erfahrung, dass auch der „Leib Christi“ korruptionsanfällig war, Serrano dazu, auch hier Kontrollmechanismen einzubauen. Diese basierten auf seinem pfingstlich-charismatischen Prophetie- und Offenbarungsverständnis, bei dem allerdings die säkulare Verfassung eine zentrale Rolle einnahm (Interview 80):

*Interviewer:* Now if this president is favoring those Bible believing churches. But when it comes to issues like, Muslims, when it comes to issues with, let's say the Aglipayan Church or whatever, he is not really being fair to them. Who is going to check them? Because the Bible churches, the body of Christ, maybe they will not be sensitive, of this injustice, because they are not realizing it. They are not suffering it. So how can be this balanced?

*Befragter:* That's why there will be some assessment from time to time. If there are people left behind from the law of the Philippines, the law of the land. Because in this land there is a constitution. So, the constitution will be the one to define everything.

*Interviewer:* Ok, alright. So, the constitution is the base of this kind of new democracy.

*Befragter:* Yes. The constitution and balanced with the Bible, too. Because there can be a constitution, which is not based on the Bible. So, we need to check. Whether it is really depending on one's opinion or the right.

*Interviewer:* But, uhm, we have the saying two pastors reading the Bible and three opinions. ... Who at the end has the authority to say: This is what we take and this is what we leave? Democracy would say [...] the majority.

*Befragter:* For me it's like for Bangon as of now. Bangon has three groups. From the pastoral group, a man who is leading the Bangon. And under him is the pastoral counsel. Under this group, this head, is the IFP, Intercessors of the Philippines, who are hearing always from the Lord, and they have the prophetic word, because they are always in the tune. At the center is the body of Christ. And the other side is the United Front, which is composed of many groups now. Sectoral, many religions in this group. So, this first leg, the IFP, will be the one telling: This is what God is telling us, to do. To balance it [...] this group will have what this group is saying to this group, in order to balance that this leg will not be left behind. So, from time to time this head must check himself. Whether what he is doing is in line with what God wants to do. And this also pastoral counsel they will be saying if what is really driven by the Holy Spirit in their lives. Maybe they are full of activities and they have already their relationship with the Lord.

Das *dritte* Merkmal seines Modells was somit eine inklusive Verfassung, die der Maßstab war, an dem subjektive Ansprüche auf übernatürliche Offenbarung zu prüfen waren und an dem sich entschied, ob die besagten Offenbarungen dem Allgemeinwohl dienten oder nicht. Damit ähnelte Serranos Regierungshybrid der „kleinen Demokratie“ kaum einer klassischen Monarchie und noch weniger einem alttestamentlichen Königtum mit absolutistischem Herrscher, das direkt aus der Bibel herauslesbar und anwendbar sei. Seine Ausführungen kamen eher dem Versuch gleich, Volksrepräsentation im Zusammenhang mit einem strukturell vorgesehenen prophetischen Kontrollorgan zu denken, das auf der Grundlage der Heiligen Schrift auf pneumatisch-intersubjektive Plausibilisierungsformen setzen würde. Auf die Rückfrage, wo er diese Repräsentationsform, abgesehen von der pneumatologischen

Komponente, zwischen Demokratie und Monarchie einordnete, wiederholte Serrano, dass es sich bei seinem Ansatz um eine Mischform handle. Das vierte Merkmal seines Regierungsmodells war daher, dass einige Verantwortsämter direkt von der Bevölkerung gewählt, andere jedoch vom Inhaber des höchsten politischen Amtes ernannt würden, der wiederum stets der Kontrolle der prophetischen und sektoralen (lies: nicht-bibelgläubigen) Organe unterstehe (Interview 80):

*Interviewer:* Let's bracket this for a moment, I'm just interested in your concept. We have the president. Ok? He is not by dynasty president. But how does it come... how does he become president [...]

*Befragter:* [... E]lected. [...]

*Interviewer:* But then it's democratic in a certain sense.

*Befragter:* Yes, in that sense! [...] It's not really purely democratic, it's not purely, the one that I am telling you is not purely... [...]

*Interviewer:* But the initial move[...] is from bottom up or is it top down? [...] I mean, those who are giving report. [...] Are these representatives voted from the base, bottom up? Or are they just placed by the president, or whatever?

*Befragter:* Placed. Some, some are placed, by the president and some are voted, or endorsed. So, there are some who are voted from the top, as there is a top in the relationship with the crowd. And there are some that are voted from the bottom [...] So, it will be in balance also. So, there will be two.

Nach dieser Struktur stand am Ende eine vereinfachte Rätedemokratie, wie sie viele marxistisch-leninistische Aktivisten und Aktivistinnen formuliert hätten, die über einen ähnlichen Erfahrungs- und Bildungshintergrund wie Serrano verfügten. Auf die Frage, ob dies nicht ebenfalls ein großes Missbrauchspotential berge, gab Serrano zu, dass sein Vorschlag etliche Schwächen hätte, was auch mit seinem persönlichen Bildungsrückstand in diesen Dingen zu tun habe, an dem er weiterhin arbeiten müsse (Interview 80):

*Interviewer:* But if there is this movement from top to down taking place. The potential for abuse is very high.

*Befragter:* Yes. It's true. [...] It's really a problem. So, I don't know whether, what are the moves regarding this. Because I'm still new in this way, because we have not yet started, this way. We are still projecting.

Damit schloss er eine quietistische Position allerdings aus. Denn diese hätte nur dem Status quo und damit den bereits Privilegierten genützt.

Zusammenfassend bestand die Ekklesiologie Serranos ebenso wie die seiner Kollegen in der konsequenten Deprivilegierung der religiösen Sphäre und ihrer theoretischen Verengung auf Fragen der Innerlichkeit und der vertikalen oder individuellen Gerechtigkeit (qua unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch und zwischen Mensch mit sich selbst). Diese führten auch bei ihm zu einer radikalen Öffnung der öffentlichen Sphäre für Gläubige und für pfingstliche Leitungspersonen. Die ablehnenden Bemerkungen in Bezug auf die Trennung von Kirche und Staat und auf die repräsentative Demokratie als Staatssystem waren dabei das kontingente Produkt seiner Auseinandersetzung mit lokalen Akteuren und Akteurinnen, die aus seiner Sicht kein wirkliches Interesse an einer Veränderung des gesellschaftlichen Istzustands hatten, weil dies zu viele Opfer von ihnen erfordern würde. Die

Unterscheidung zwischen dem ewigkeits- und dem immanenzbezogenen Auftrag der Kirche, deren Erfolg an jeweils unterschiedlichen Kriterien gemessen werden musste, ermöglichte ihm eine Säkularisierung des kirchlichen Mandats. Per Implikation ging damit auch eine Säkularisierung des Wesens der Kirche einher. Dies stellte eine systematische Artikulation dessen dar, was in der Pfingstkirchenpraxis auch zuvor schon streckenweise der Fall gewesen war, nun aber explizit und konsequent-theologisch reflektiert wurde und dadurch neue Handlungsräume eröffnete. Um durch diese Säkularisierung allerdings die Relevanz und das Proprium der Kirche nicht preisgeben zu müssen, auf denen der Autoritäts- und gesellschaftliche (Macht-)Anspruch der Kirche basierte, musste Serrano diese über den Staat stellen – also den Staat der (säkularisierten) Kirche unterordnen. Hier gab er zu, dass seine Reflexionen zu den Prinzipien und Umsetzungsmöglichkeiten einer derartigen Überordnung noch unausgegoren waren und in unterschiedliche Aporien führten, was allerdings auch daran lag, dass er selbst noch im Lernprozess war und Fortbildungsbedarf hatte.

Nur auf den ersten Blick wirken das Kirchenverständnis Serranos und dessen gesellschaftliche Implikationen wie ein dezidiert demokratiefeindliches Plädoyer für eine Rückkehr zu einer absolutistischen Monarchie oder einer religiösen Diktatur, die durch einfältige Übernahme US-rekonstruktivistischer und dominionistischer Schlagworte sowie biblisch-theologischer Narrative plausibilisiert wurden und letztendlich die aktuellen ökonomischen Verhältnisse erhalten würden. Bei sorgfältiger Kontextualisierung hatten seine Ausführungen jedoch eine Stoßrichtung, die dem US-Rekonstruktionismus genau entgegengesetzt war. Serranos Ausführungen waren ein Protest am gesellschaftlichen und politischen Status quo des Landes, der die Diskrepanz zwischen dem Ideal der repräsentativen Demokratie und ihrer philippinischen Wirklichkeit genau auf den Punkt brachte und sich bei seiner Kritik an den Regierungen der letzten Dekaden aus linkem Gedankengut speiste. Damit kam nicht nur die Weigerung zur Sprache, weder bei defätistischen Beschuldigungen noch bei einer romantisierten Vergangenheit stehen bleiben wollen. Vielmehr kam auch die Entschlossenheit zum Ausdruck, das Wagnis eingehen zu wollen, einen Wandel herbeizuführen. Die Umsetzungsideen speisten sich aus politischen Visionen, wie sie in marxistisch-leninistischen Kreisen kursierten, in denen die Errichtung einer gelenkten Demokratie beziehungsweise einer Rätedemokratie die moderatere Form gegenüber anderen sozialistischen Revolutionsprojekten darstellte. Im Kern wies diese Form jedoch ähnliche Aporien und eine vergleichbare Missbrauchsanfälligkeit auf wie radikalere Varianten (Quimpo 2008). Die Probleme und das Gefahrenpotential einer Ekklesiologie und einer Politik, die mit diesen programmatischen Thesen einhergingen, waren ihm durchaus bewusst, weshalb

Serranos demokratiekritische politische Vision dennoch demokratische Elemente nicht gänzlich ausschloss, sondern diese in geschützter Form wieder eintrug. Zugleich verwies er darauf, dass sich das BANGON-Projekt noch in der Planungsphase befinde (*still projecting*) und er weitere Schulungen benötige, weil er sich noch nicht lange mit Politik beschäftige (*I'm still new*). Kurzum: Was oberflächlich betrachtet wie eine antidemokratische (Re-)Sakralisierung oder (Wieder-)Verkirchlichung der philippinischen Politik und Öffentlichkeit aussah, erwies sich bei genauerem Blick als Differenzierung des kirchlichen Mandats und als Säkularisierung des missiologischen Auftrags, deren konkrete Artikulation sich den lokalen (kirchen-)politischen Bedingungen verdankte.

### 7.3. Gerechtigkeits- und Transformationstheologie: Übersetzungen innerhalb der Pfingstkirchen

Die bisherige Untersuchung hat folgende Kernaspekte eines neuen Kirchenverständnisses herausgearbeitet. An der Basis stand eine „Gesellschaftstheorie der acht Säulen“, die eine konsequente Deprivilegierung der religiösen Sphäre für die Kirche ermöglichte. Damit ging einerseits eine radikale Öffnung der institutionspolitischen Sphäre für Gläubige und Kirchenleitungen einher. Andererseits führte diese Deprivilegierung zu einer Unterscheidung zwischen dem ewigkeits- und dem immanenzbezogenen Auftrag der Kirche. Es gab nun unterschiedliche Kriterien, um die erfolgreiche Erfüllung dieses Auftrags zu messen. Mission blieb weiterhin die Fundamentalkategorie allen kirchlichen Handelns. Sie wurde aber resignifiziert, insofern sie nun auch ohne explizite Ewigkeits- und Jenseitsbezüge auskam. Damit fand eine Säkularisierung des kirchlichen Mandats statt, die auch eine gewisse Säkularisierung des Wesens der Kirche implizierte.

So umfasste das kirchliche Mandat *erstens* eine grundsätzliche Kooperationspflicht mit säkularen Institutionen und eine sozialpolitisch-theologisch rationalisierte Zusammenarbeit mit Opfern ökonomischer Ausbeutung und politischer Hegemonie. Dies betraf allen voran die muslimische Minderheit (inklusive Islamisten). *Zweitens* den Ausbau eines Artikulationsraums, in dem sowohl Optimismus, Gewissheit und Zweifel als auch Mobilisierungswille und konkrete Aktionsvorschläge miteinander abgestimmt werden konnten: das gemeinschaftliche (Fürbitte-)Gebet. Dieses bot jene Öffentlichkeit, in der das Partikulare des Einzelnen mit dem Universalen der Gemeinschaft ausgehandelt und auf ein kollektives Handeln hin ausgerichtet werden konnte. *Drittens* eine neue Temporalität: eine gerechtigkeits- und transformationssensible Kirche musste sich fortan an der irdischen Nachhaltigkeit messen. Neben die prämillenarisch-dispensationalistischen Zeitvorstellungen trat langfristige weltliche

Graswurzelarbeit, die weit über die Wahlkampfperiode hinausging. *Viertens* die Kritik an der Trennung von Kirche und Staat. Diese schien der gerechtigkeits- und transformationstheologischen Ekklesiologie eine verfassungsfeindliche Stoßrichtung zu geben. Tatsächlich brachte sie aber die Weigerung zum Ausdruck, die Diskrepanz zwischen dem verfassungsrechtlich verankerten Demokratiedeal und den realpolitischen Verhältnissen tatenlos hinzunehmen. So zielte diese Kritik gerade nicht auf eine Verfassungsänderung, sondern war das kontingente Produkt einer Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Hegemonie sowie mit jener lokalen Pfingstkirchenkonkurrenz, die kein Interesse an einer Veränderung des gesellschaftlichen Istzustands zu haben schien. Was auf ersten Blick als verfassungsfeindliche und antidemokratische (Re-)Sakralisierung oder (Wieder-)Verkirchlichung der philippinischen Politik und Öffentlichkeit aussah, erwies sich bei sorgfältiger Kontextualisierung als Differenzierung des kirchlichen Mandats und als Säkularisierung des missiologischen Auftrags, den die Kirche in einer besonderen sozialen Situation hatte. Diese war durch die kontingente Erfahrung gekennzeichnet, dass die konkrete Wirklichkeit der Kirche eine plurale Gesellschaft war und dass ihre demokratische Realität so weit vom verfassungsrechtlich verankerten Gleichheitsanspruch abwich, dass sie den „Leib Christi“ zu einem selbstbewussten (institutions-)politischen Engagement aufrief. Kurzum: Der Fluchtpunkt dieser Ekklesiologie war keine Verfassungs- und Demokratiefeindlichkeit, sondern der Entschluss, nicht in einem Defätismus zu verharren, sondern alternative Wege wagen zu wollen, um einen Wandel herbeizuführen.

Inwiefern wurde das Kirchenverständnis der BANGON-Exponenten Maynard, Macahig und Serrano rezipiert? Wie wurden sie in die jeweiligen (Lokal-)Gemeindekontexte übersetzt? Von welcher Praxis wurden sie begleitet und welche Handlungsanweisungen wurden sowohl auf der Villanueva-freundlichen Seite als auch im Gegenlager dadurch möglich? Die Antwort soll anhand von folgenden Themenkomplexen erfolgen: *Erstens* Gesellschaftlicher Wandel, Optimismus und Sozialreformen; *zweitens* Personalismus und Populismus-Vorwürfe innerhalb des Villanueva-Lagers; *drittens* Gebet, Evangelisation und individuelle Transformation als Korrektiv, Kontinuitätsbeweis und Kompensationsstrategie; und *viertens* Demokratiekritik, die Trennung von Kirche und Staat und Wahlempfehlungspraxis.

### 7.3.1. Gesellschaftlicher Wandel, Optimismus und Sozialreformen

Praktisch alle befragten Pfingstkirchenleitungen waren überzeugt, dass ein Wandel in den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen vonnöten sei und die Nationalwahlen von 2010 ein Grund waren, optimistisch diesbezüglich zu sein. Innerhalb des Villanueva-Lagers

wurde dieser Optimismus mit der programmatischen Antwort kombiniert, dass man die Wahl einer „gerechten Führungsperson“ erwarte, die in der Lage sei, effektive politische Reformen zu konzipieren und sie auch gegen den Widerstand der traditionellen großgrundbesitzenden Politikeliten durchzusetzen. Im Villanueva-kritischen Lager wurde dieses Narrativ an die jeweils anderen Wunschkandidaten angepasst. In jedem Fall verbanden sich das Bedürfnis nach Verbesserung des gesellschaftlichen Istzustands und die optimistischen Erwartungshaltungen mit der Forderung nach durchgreifenden Sozialreformen. „Gerechtigkeit“ und „Transformationen“ waren hier die Leitkategorien, anhand derer der Optimismus theologisch eingeholt wurde. Die konkrete Artikulation des erwarteten gesellschaftlichen Wandels und der Sozialreformen war jedoch davon abhängig, wie die einzelnen Kirchenleitungen die Schlüsselbegriffe Gerechtigkeit und Transformationen in ihren Kontext übersetzten. Dies war wiederum von ihrem spezifischen Erfahrungshintergrund abhängig und von den lokalen Kircheninteressen. Das soll an zwei Beispielen illustriert werden.

#### *7.3.1.1. Positionen im Villanueva-freundlichen Lager*

Als erstes typisches Beispiel für die Verbindung der Forderung nach Verbesserung gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse mit Optimismus und Fragen nach sozialer Gerechtigkeit bieten die Aussagen von Natanael Albolario, dem Hauptpastor der denominationslosen GOD BE GLORIFIED (GBG). Der zweifache Vater hatte eine sehr rudimentäre Schulbildung und zählte, wie die Familien seiner circa 20 Gemeindemitglieder, zu den sogenannten Ärmsten der Armen von Dumaguete. Auf die Intervieweinstiegsfrage nach den Erwartungen hinsichtlich der Nationalwahlen antwortete er zunächst standardgemäß, er hoffe auf eine „gerechte Führungsperson“. Daraufhin zählte er handfeste Forderungen auf: die Halbierung der Abgeordnetendiäten und die Abschaffung des Pork Barrells (vgl. 1.2.1), in denen er einen wichtigen Schritt im Kampf gegen die endemische Korruptionskultur sah, sowie Bildungs- und Arbeitsmarktreformen (Interview 200):

*Interviewer:* What do you expect from the elections?

*Befragter:* A righteous leader. [...] Because speaking of corruption really [...] the senators are receiving pork barrel... that they're receiving lots of money. So, I think it could be slashed 50%. It can be used in other... Because there's a lot of money that pork barrel they receive every... [...]

Well, equal distribution of projects because there are projects that are being – that's not really the concern of many, but the concern of one particular politician or one particular [...] what's only especially for their jurisdiction – or their place or whatever. [...O]ther problems in our country is food. Poverty. Equal distribution of projects. [...] I think the reason for us, why there is corruption is that they don't receive adequate salary. Maybe just try to raise up their salaries because there is no more tempt... Like for example, if they raise up the salaries of the teachers, the policemen, and whatever people that's really a big factor in the community... Raise it like something other countries have all their officials – they have higher rate of salary. If there's a higher rate of salary, it will be enough to send their children to school, I don't think there is any more room for



corruption. [...] We really need is a candidate who will make a transformation in our country  
[...] Our country needs transformation.

Gerechtigkeit und Transformation hatten somit eine konstitutive regierungspolitische Dimension, die mit Fragen der Ressourcenverteilung und entsprechenden Sozialreformen zusammenhing. Durch diese Rahmung kamen diese Forderungen auch in seinen Predigten als „strukturelle Veränderungen“ (*structural changes*) vor.

Das zweite Beispiel bieten die Aussagen von Tatjana Eduave Antin. Die Hauptpastorin der Dumaguete PENTECOSTAL CHURCH OF GOD ASIAN MINISTRIES (PCGAMI), die knapp über 60 Gottesdienstbesuchende zählte, war erst Mitte der 2000er Jahre zusammen mit ihrem Mann in die ostnegrensische Hauptstadt gezogen. Zuvor hatte sie mit ihrer Familie in Mindanao gelebt und als Ethiklehrerin (*value teacher*) an einer Schule gearbeitet. Daneben hatte sie ihrem Bruder Alexander Eduave assistiert, dem Präsidenten der mittelgroßen Pfingst denomination PCGAMI. Auch für sie waren Sozialreformen ein wesentlicher Teil ihrer Erwartungen an die anstehenden Nationalwahlen. Für Antin musste sich Regierungspolitik allerdings am Mindanao-Konflikt messen, also an der Frage, ob sie in der Lage seien, Frieden im südlichen Teil des Landes herzustellen. Im Hintergrund standen ihre Erfahrungen auf der von blutigen Konflikten gebeutelten Heimatinsel, samt den Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam. Letztere betrachtete sie allerdings nicht als Religionskrieg, sondern als Ergebnis von Armut und politisch bedingter sozialer Ungerechtigkeit. Gerechtigkeit und Transformation könnten in dieser Konfliktregion weder unabhängig vom Versagen der nationalen Regierung diskutiert werden noch losgelöst vom Unwillen der Manila-basierten Politik, die von den Unruhen profitiere. Hierbei war auch für Antin die muslimische Bevölkerung die Personengruppe, die am stärksten ausgebeutet worden war (Interview 17):

*Interviewer:* What do you expect from the coming elections?

*Befragte:* I will expect a righteous leader will be chosen. Peace. [...] When we think of money: corruption [...]. Poverty, also in education – many children out of school. [...] Maybe the government [...] can sponsor free education for children. [...] Also, poverty, education – many children out of school. [...] Employment for the people. Because there are limited job opportunities. [...] They have to put up factories, or any establishment.

[...] I remember there was a history between Muslims and Christians, called Crusaders. You know that? May be that was the beginning, when they started to look each other as enemy. [...] They were killing each other. Magellan killed them, who didn't want to submit to Magellan's religion. And they killed in the name of Jesus.

Somit stand auch hier die Auffassung im Vordergrund, dass ein politischer und gesellschaftlicher Wandel von Nöten sei. Die Wahl eines (sozial-)gerechtigkeitssensiblen und reformentschlossenen Kandidaten könnte diesem Ziel näher bringen. Ferner war es für sie wichtig, dass auch eine Pfingstkirche mit prämillenarisch-dispensationalistischer Eschatologie eine klare Meinung zu Nationalwahlen und Regierungsprogrammen haben müsse und eine

besondere Verantwortung hatte, diesen Wandel mit säkularen Mittel mitzugestalten. Ihre gerechtigkeits- und transformationstheologische Umformulierung dieser wichtigsten dogmatischen Loci baute auf den theologischen Verschiebungen auf, die durch wohlstandstheologische Reflexionen bereits angestoßen worden waren. Bereits in den 1990er Jahren galt ein apokalyptischer Fatalismus hinsichtlich sozioökonomischen Aufstiegs als geistlicher Kleinglaube. In Verbindung mit befreiungstheologischen und US-rekonstruktionistischen Begriffen, wie sie durch die Lehren der BANGON-Bewegung rezipiert wurden, konnte die Kritik am Defätismus nun als Ausdruck einer „kolonisierten Denkweise“ (*colonial mindset*) bezeichnet und in einem neuen dezidiert politischen Idiom kritisiert werden (vgl. 3.2.3). Dadurch entstanden neue Wahrnehmungsmöglichkeiten wie sie etwa bei Serrano beobachtet wurden, der die Begrenzung des Kirchenverständnisses auf das Jenseits und auf die Erwartung der Wiederkunft des Herrn als Ausdruck einer Denkweise bezeichnete, die von den epistemischen Voraussetzungen her bereits unfrei und geknechtet sei („the mindset is really unliberated“, Interview 80). Als solche würde ein eschatologisch begründeter Pessimismus nur den Interessen der herrschenden Klassen dienen, die darum auch ein Interesse daran hätten, das Kirche-Staat-Trennungsprinzip einzufordern, auf das weiter unten einzugehen sein wird (Interview 80, vgl. Interview 45). Eine traditionell eschatologisch und heiligungstheologisch begründete Phantasielosigkeit hinsichtlich einer politischen Agenda, die den Lokalkirchenkontext transzendierte – wie vom Forschungsstand her zu erwarten –, fand sich auch bei Antin nicht. Vielmehr nannte sie konkrete Punkte, die ihre Agenda für Wandel darstellten, ihren dezidierten Optimismus untermauerten und die Überzeugung ausdrückten, dass eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ohne die Reflexion sozialpolitischer Zusammenhänge und ohne entsprechendes Kirchenengagement unmöglich war.

#### *7.3.1.2. Positionen im Villanueva-kritischen Lager und an dessen Rändern*

Der grundsätzliche Optimismus, der die Weigerung zum Ausdruck brachte, tatenlos auf die Wiederkunft des Herrn zu warten, und zugleich soziale Gerechtigkeit und Politikreform betonte, war nicht nur auf die Villanueva-nahen Pfingstkirchenleitungen begrenzt. Diese dezidierte Gegenhaltung zu einem theologisch begründeten Defätismus fand sich auch aufseiten jener Pfingstkirchenleitungen, die sich zum Villanueva-kritischen Lager zählten oder sich an dessen Rändern verorteten. Diese standen gewissermaßen noch stärker unter Druck, beweisen zu müssen, dass sie eine in expliziten politischen Kategorien formulierte Verantwortung der Kirche befürworteten, weil sie auf Grund ihrer Wahlpräferenz versuchten, sich von den zentralen Schlagworten der Villanueva-Kampagne abzugrenzen. Zugleich setzten

sie sich damit dem Vorwurf aus, „altmodisch“ zu sein. Dies galt ungeachtet der Tatsache, dass Defätismus oder Eskapismus in der lokalen Pfingstbewegung praktisch niemals existiert hatte, sondern immer nur das Produkt einer polemischen Zuschreibung war, die bis in die Gegenwart anhielt, weil sich die Betroffenen diese rhetoriktaktisch angeeigneten (vgl. Esperanza 1965; Suico 1993; Suico 2003a; Suico 2005). Die folgenden drei Beispiele zeigen, wie gesellschaftlicher Wandel, Optimismus und soziale Gerechtigkeit im Villanueva-kritischen Lager artikuliert wurden.

Als *erstes* soll der Blick auf die Ränder des Villanueva-kritischen Lagers gerichtet werden. Das beste Beispiel hierfür ist Rosetta Puno. 2010 gehörte die Co-Pastorin der Dumaguete CHRIST JESUS OUR LIFE CHURCH (CJOL), die hauptberuflich als Sachbearbeitungsangestellte an einer öffentlichen Schule beschäftigt war, zu den moderateren Kritikerinnen der Villanueva-Kampagne. Punos Kirche war aus der FAITH TABERNACLE (FT) hervorgegangen war, die ihr Ehemann, der FT-Pionier Woodrow Puno, gegründet hatte (vgl. 5.2.1). 2010 zählte die CJOL rund 30 Gottesdienstbesuchende. Obwohl sie seit ihrer Entstehung in den frühen 1980ern mehrmals Namen und Affiliation gewechselt hatte, galt sie als eine der konservativeren lokalen Pfingstkirchen. Zu ihrer Wahlpräferenz befragt erklärte Puno, sich noch nicht festgelegt zu haben, jedoch zum NACIONALISTA-Kandidaten Manny Villar zu tendieren – dem chancenreichsten aller Kandidaten, der auch vom PCEC und vom CJOL-Denominationsleiter Magbanua unterstützt wurde.<sup>325</sup>

Die Frage nach ihren Erwartungen an die kommenden Wahlen beantwortete auch Puno mit der gleichen optimistischen Selbstverständlichkeit wie die zuvor genannten Befragten, und zählte dabei Bildungs-, Agrar- und Landreformen auf (Interview 199):

*Interviewer:* What do you expect from the coming election 2010?

*Befragte:* A change for the better of the Filipino people.

*Interviewer:* What... what should change in the country?

*Befragte:* First of all that the Filipino would be God-fearing people and ... secondly the economy of our nation. And of course [...] need education because education... Education is needed... first for the spirituality and then for the economy because... How the government will [...] implement the projects, if the people are hesitant to follow, because of ignorance. [...] Say for example the

---

<sup>325</sup> Villar war ein ehemaliger Bauunternehmer, Milliardär und Senator, der in den meisten Wahlumfragen vorne lag. Während Villars Frau häufig die Manila Hauptkirche der Denomination CJOL besuchte, galt Villar selbst als persönlicher Freund und Wunschkandidat des EL SHADDAI-Gründers Velarde. Damit entsprach Punos Präferenz der ihrer Denomination. Einschlägigen Quellen zufolge hatte Villar dem baptikostalen CJOL-Bischof Magbanua – dem langjährigen Chef des evangelikalen Rundfunksenders FEBC – beachtliche Zuwendungen und Kooperationsmöglichkeiten versprochen, wenn er sich von Villanueva distanzieren und seinem Lager anschließen würde (vgl. Interview 77). Das galt auch für den PCEC. Die allgemein gehaltenen Wahlerziehungsmaterialien, die dieser 2010 in Umlauf brachte, wurden als Wahlempfehlung für Villar gelesen. Tatsächlich gaben sowohl der PCEC als auch der Christliche Bischofsrat CCBP (der eigentlich als PCEC und PJM übergreifende Leiterkonferenz gegründet worden war) drei Tage vor dem Wahltermin auch öffentliche ihre Wahlempfehlung für Villar bekannt (Balita 2010; MannyVillar.net 2010).

government wants to implement this in agriculture, certain projects in agriculture, they cannot follow very well because they don't have the know-how. How to implement it. So, it will take time. [...] Because the people in the government. People in the office of agriculture have to go to the level of the farmers to really understand, and that will take time.

Insgesamt tat sie aber alles, um eine Identifikation mit dem Villanueva-Lager zu vermeiden. Den Ausdruck „righteous leadership“ versuchte sie beispielsweise im gesamten Interview nicht zu verwenden (obwohl er häufig in ihren Predigten vorkam) und stellte das Gebet und das Wort Gottes dafür häufiger in den Vordergrund als die zuvor genannten Villanueva-freundlichen Befragten.

Ihre Wahlpräferenz gegen Villanueva begründete sie zum einen im Rückgriff auf ein ekklesiologisch-berufungstheologisches Argument, auf das weiter unten noch genauer einzugehen sein wird. Zum anderen erklärte sie ihre Villanueva-Kritik damit, dass sie Zweifel an den politischen Kompetenzen des pfingstlichen Bischofs habe, wobei sie gleich darauf allerdings versicherte, dass dies nicht bedeute, dass sie die Aufgabe der Kirche strikt auf die Seelenrettung und auf die Erwartung der Wiederkunft des Herrn begrenze. Auch die Ansicht, dass wiedergeborene Gläubige (*Christians*) in der Politik nichts zu suchen hätten, wies sie klar von sich. Das untermauerte sie, indem sie ihre Sympathien für Apolinario „Jun“ Arnaiz', den Bürgermeister der benachbarten Kleinstadt Valencia, erläuterte. Sein „Traum“ sei es, die Bürgerinnen und Bürger Pamplonas weg von der traditionellen gesellschaftlichen Lethargie und ökonomischer Ausbeutung durch Eliten zum allgemeinem Fortschritt (*improve*) zu führen. Dies werde an seiner Ablehnung von katholischen Heiligenstatuen und an dem häufigen Bezug auf Bibelverse deutlich. In Arnaiz sah Puno politische Führungsqualität und Gottesfurcht vereint. Das stellte den Standard dar, an dem sie Villanuevas Kandidatur beurteilte (Interview 199):

Villanueva [...] he is a pastor, but I believe he should, if he will resign maybe from being a pastor, maybe he will try to manage the people. But we haven't seen them that projects...

But I don't limit the Christians to lead the government, like for example we have one mayor here in our Negros Oriental, in Pamplona, he is a Christian Born-Again mayor, he leads the people very well, because he is god-fearing. He doesn't want to have that idols, then he pins verses in the offices and in the fronts of vehicles, so according to „faith cometh by hearing“. So, by reading [...] they get to praise the Lord. And his real dream and wish for the people is to improve. And through prayer, because he is under a pastor. So, he is always seeking advice from the pastor. But for bro brother Eddie he is a pastor. I think, maybe, if he will resign from being a pastor. But I for myself, I will not vote for him, because I don't have much confidence in his competence.

Punos Arnaiz-Narrativ wies allerdings dieselbe Rationalität und dieselben Plausibilisierungsformen auf, wie sie sich auch im Villanueva-Lager fanden. Denn Arnaiz' politische Kompetenzen waren innerhalb der lokalen Pfingstbewegung ebenso hochumstritten wie die Villanuevas, und sein „Christsein“ galt vielen Pfingstpastoren und Pfingstpastorinnen

als „reine politische Masche“ (*politicking*).<sup>326</sup> Was aufseiten des Villanueva-Lagers auf die Person des JIL-Bischofs und Präsidentschaftsbewerbers zugeschnitten war und in die *righteous leader*-Rhetorik einfluss, erhielt hier den Namen Arnaiz. Dadurch wurde es möglich trotz aller Abgrenzung vom Villanueva-Lager den eigenen Optimismus so zu artikulieren, dass er konkrete Agendapunkte umfassen konnte, die mit dem allgemeinen Trend der lokalen Pfingstbewegung kompatibel waren. Die spezifische Form, die Punos Übersetzung der gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierungen in ihrem Lokalpfingstgemeindegkontext hatte, verdankte sich dabei zum einen ihren konkreten Erfahrungen als Co-Pastorin einer der ältesten Pfingstkirchen der Stadt, die sich gegen die Konkurrenz der jüngeren behaupten musste. Zum anderen war sie ihren Interaktionen mit den kirchlichen Netzwerken, aus denen sie ihre Informationen erhielt, geschuldet. Schließlich fußte sie auf den aktuellen lokalen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, in denen ihre Gemeinde traditionell eine größere Nähe zum Villanueva-kritischen PCEC hatte.

Das *zweite* typische Beispiel für eine Übersetzungsvariante dieser gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierung innerhalb des Villanueva-kritischen Lagers bietet Alexander Du. Der ursprünglich aus einem cessationistisch-baptistischen Hintergrund stammende Pastor der Dumaguete CALVARY CHAPEL (CC, international eine Splittergruppe der FOURSQUARE) gehörte zu den schärfsten Kritikern der Villanueva-Kampagne. Du war Ende der 1990er als Pastor nach Dumaguete gekommen, um die lokale CC-Gemeinde zu übernehmen, die gerade eine Leiterschaftskrise überstanden hatte. Unter seiner Leitung war die Gemeinde rasch gewachsen: 2010 zählte sie über 600 Gottesdienstbesuchende. Damit gehörte sie zusammen mit Cuasitos PAG, Paclebs DCFC (beide 300-400 Gottesdienstbesuchende), Ortigas BOL (400-600 Gottesdienstbesuchende) und der VICTORY-ALL NATIONS (300-400 Gottesdienstbesuchende) zu den größten lokalen Pfingstkirchen.

---

<sup>326</sup> Der NATIONALIST PEOPLE'S COALITION (NPC)-Lokalpolitiker galt als wiedergeborener Christ und regelmäßiger Pfingstkirchenbesucher, der vor allem die Sympathien all jener Kreise innerhalb jener evangelikalen Pentekostalen genoss, die dazu tendierten, traditionelle Politiker zu wählen. Arnaiz stammte aus einer negrensischen Politikerfamilie mittleren Einflusses. Sein Bruder George Arnaiz, der als Unterhausabgeordneter im Kongress saß und sich 2010 erneut unter dem Banner der NCP-Partei um diesen Posten bewarb, hatte zuvor auch schon als Vize-Gouverneur amtiert (vgl. Demecillo und Gallarde 2013; Jajalla 2015). Die NCP war das Parteibündnis, unter dem auch Manuel „Chiquiting“ Sagarbarria, der Wunschkandidat der Pfingstkirchen von Dumaguete, als Bürgermeisterkandidat antrat, und dem die NACIONALISTA-Partei angehörte, die Partei des Präsidentschaftsbewerbers und PCEC-Wunschkandidaten Manuel „Manny“ Villar. Die pfingstlichen Gegner und Gegnerinnen Arnaiz' warfen diesem vor, sich nur um der Wahlstimmen willen in den Pfingstkirchen blicken zu lassen und wiesen auf seinen eigenen Lebensstil und den seiner Familie hin, den sie als weltlich bezeichneten. Außerdem verwiesen sie auf die Korruptionsaffären, die diesem anhängen (vgl. Llanto 2008; DM 2011; Partlow 2011; Pal 2012; s. aber Demecillo 2015).

Wie 2004 waren die Leitungen dieser Kirchen auch 2010 der Kern des Villanueva-kritischen Lagers. Die Villanueva-Kampagne stellte für sie eine Bedrohung dar,<sup>327</sup> weil sie die Prekarität der Einheit ihrer Gemeinde offenbarten (*this is not about the Presidentiables, this is about us, the church*, s.u.). Die hohe Mitgliederstärke brachte eine große politische Pluralität mit sich. Zugleich war sie es, der Du seine eigene verhältnismäßig sehr gute sozioökonomische und kirchenpolitische Position verdankte. Darum prangerte er einerseits die Niederträchtigkeit an, mit der sich die Kandidierenden während des Wahlkampfes begegneten und verwies auf die radikale Andersartigkeit des Reichs Gottes. Andererseits betonte er aber, dass „niemand perfekt sei“ und dass es trotz aller Antikorruptionsrhetorik darum gehe, das „geringere Übel“ (*lesser evil*) zu wählen. Dies tat er auf eine Weise, die für sein Publikum sowohl auf lokaler wie auch auf nationaler Ebene als klare Wahlempfehlung für die etablierten Kandidaten verstanden wurde (Interview 104):<sup>328</sup>

The bickering, the mudslinging, the stone-throwing, the lambasting, the bashing and the mocking. These are what you find in your Facebook newsfeed every day. Some followers of presidentiables would not want to be outdone, outsmarted and outclassed by their opponents. Typical. Common. Usual. Expected. This is the Philippines national election. Of course, everyone has an opinion and each one of us is entitled to speak our mind on every subject under the sun. But what I am concerned about is how we, as followers of Christ, should respond. I understand the frustration, the anger, the disappointments over the years of promises made broken by the leaders of our country. I understand that people are fed up, tired and weary of the existing condition of our nation. Truly change must happen.

[...] This is not about the Presidentiables, this is about us, the church, the people of God whose Kingdom is not of this world. Yes, I already have my bet for this coming presidential election and I understand that nobody is perfect. I know it's not about moral perfection nor who is the lesser evil but who is not corrupt and who can really deliver, who can really follow through with existing track record to prove it – who I believe can effect change. And surely, I will pray for that person and for all the presidentiables and I will support whoever the Lord will raise up as the leader of our nation in such a time as this.

But I won't be a „fanatic“... fanatic to a point that I'm willing to fight anyone who stands oppose to my personal choice.

Die grundoptimistische Erwartung, dass mit jeder neuen Präsidentschaftswahl eine neue Möglichkeit bestand, das Land dem ersehnten gesellschaftlichen Wandel näher zu bringen (*truly change must happen*), wenn sozialreformbereite Kandidierende unterstützt würden (*track record, who can deliver*), stellte damit auch in Dus Aussagen einen wesentlichen Aspekt dar. Ein weiterer grundlegender Punkt war die Überzeugung, dass es die Pflicht jeder Kirchenleitung sei, sich über politische Wahlen und deren Schlüsselfiguren zu informieren und sich fundiert dazu verhalten zu können – ohne sich mit eschatologischen Floskeln

---

<sup>327</sup> Ein schneller Einstieg in die poststrukturalistisch-politiktheoretischen Reflexionen, die der hier verwendeten Kategorie der „Bedrohung“ zu Grunde liegen, findet sich beim Laclau-Schüler Howarth, der neben der „Logik des Politischen“ und der „Logik des Sozialen“ von einer „Logik des Phantasmatischen“ spricht und dabei starke Anleihen bei Jacques Lacan macht (Howarth 2010).

<sup>328</sup> Das Zitat stammt aus einem Facebook-Post, den Du anlässlich der Wahlen von 2016 veröffentlichte. Eine beinahe identische Formulierung hat der Verfasser allerdings auch 2010 von Du gehört, in einer Ansprache, die dieser in einer Kleingruppe seiner Kirche hielt.

herauszureden. Im Unterschied zu den bisher untersuchten Beispielen lehnte sich Du allerdings stärker an den moralischen Diskurs und an das jenseitige Wesen des Königreich Gottes an, was es ihm erlaubte, bei all seiner gerechtigkeits- und transformationstheologischen Orientierung eine dezente Kritik am Villanueva-Lager zum Ausdruck zu bringen. Zugleich versuchte er aber, sich von seiner Ansicht nach „politischen“ oder „fanatischen“ Gläubigen (lies: BANGON) zu distanzieren. Dazu dienten die primär ewigkeitsbezogenen, bekehrungs- und individual-moraltheologischen Plausibilitäten, mit denen er argumentierte. So betonte er das jenseitige Wesen des Reich Gottes, die verbale Dekadenz der Politikeliten und die radikale Äußerlichkeit der Kirche gegenüber der sündhaften Welt. Auf diese Weise gelang es ihm, den schmalen Grat zwischen Optimismus und Defätismus sowie zwischen moralischem Anspruch und realpolitischer (Wahl-)Verantwortung zu meistern, ohne die Polarisierungstendenzen zu verstärken, die die Einheit der Gemeinde bedrohten.

Als *drittes* Beispiel soll Salman Kumari besprochen werden. Der Anfang 30-jährige pakistanischstämmige Pastoralassistent der MARANATHA CHURCH (eine der lokalen AG-Kirchen) gehörte zu den pfingstlichen Kirchenleitungen, die am konsequentesten das Verfallsnarrativ und eine vermeintlich quietistische und gesellschaftspolitisch desinteressierte, wenn nicht gar apolitische, Rhetorik gebrauchten. Die Denomination, der Kumari angehörte, vertrat einen prätribulationistisch-prämillenarischen Dispensationalismus (vgl. AG-USA 2016; AG-USA 1979; PGCAG 1953; vgl. 5.4, Abb. 19 und 20), der theoretisch mit einer derart zunehmenden Verschlechterung der gesellschaftlichen Zustände rechnete, dass kaum mehr Zeit für etwas anderes als für Bekehrungsarbeit übrig blieb.<sup>329</sup> Entsprechend fand sich auch in Kumaris Lehre und in seinen allgemeinen Äußerungen eine Distanzierung von verbreiteten Wohlstandstriumphalimen und eine Priorisierung der Ewigkeit (Interview 202):

[... T]he Word of God says, the worst things are bound in heaven. I will pray for our leaders. But I will not be depressed, because I really know, that this world temporarily. Our outreach, where we give food and clothes, I use to say: “This t-shirt is just a token of the greater things. God’s love has been shown on the cross of Jesus. There is something Greater. Don’t think just how to become rich, think of your inheritance in heaven.”

[...] As far as politic goes, God has promised us, the world will become worse. It gets better because it becomes worse, I don’t mind.

[... Eddie Villanueva] I voted for him in the last election, I campaigned for him [...] His agenda is good. [...] I know his background, he was in political science somehow. That must be planned by God somehow.

---

<sup>329</sup> Nach der verbreiteten evangelikalen und pfingstlichen Soteriologie ist die Bekehrung entscheidend für die geistliche Widergeburt, die Erlösung der Seele und die Errettung vor der ewigen Hölle (vgl. Haustein und Maltese 2014, 29–38; Studebaker 2014). Da sich die Entrückung jederzeit ereignen könne und nur die Wiedergeborenen teilnehmen würden, während sie für die nicht-Erretteten (*unsaved*) Leid und letztlich ewige Verdammnis bedeuten würde – lag es nahe, alle Ressourcen in die Bekehrungsarbeit zu investieren.

Dass „die Welt“, gemäß der „Verheißung Gottes“ immer „schlimmer werden wird“, war für Kumari allerdings kein Grund zum Fatalismus. Auch eine ausschließliche Konzentration auf das Seelenheil schloss er aus. Vielmehr nutzte er die Tatsache, dass einige Aspekte der prämillenarisch-prätribulationistischen Lehre, die er von Dienst wegen vertrat, nicht bis ins Detail ausformuliert waren, um eine eigene Position zu formulieren. Diese bestand bei Kumari darin, eine Analogie zwischen Gottes Handeln und dem Handeln der Kirche zu postulieren: Wenn Gottes Liebe im (noch-)Nichtjenseitigen irdischen Leben aktiv sei – trotz der moralischen Abwärtsspirale, in der sich die Welt befand –, dann müsse auch die Kirche aktiv nach Gerechtigkeit und Transformation streben. Während die Kirche die Wiederkunft des Herrn erwarte, stünde sie daher in der Pflicht, sich gesellschaftlich und politisch zu engagieren. Daher sei es auch geboten, sich eingehend mit politischen Kandidierenden und mit wahl- und parteipolitischen Partizipationsmöglichkeiten zu beschäftigen und die Gläubigen anzuhalten, sich für eine relative Verbesserung der irdischen Zustände einzusetzen (vgl. 5.4, Abb. 19 und 20).

Damit griff Kumari, mehr noch als Pastor Du, auf die Gebets-, Wort Gottes- und Ewigkeitsrhetorik zurück, um sich von den Kirchen abzugrenzen, die er als „materialistisch“, „liberal“, „politisch“ und „ökumenisch“ bezeichnete und zu denen er auch BANGON-nahe Kirchen zählte. Obwohl Kumari zugab, diesmal nicht für Villanueva zu stimmen – 2004 hatte er seine Kandidatur noch tatkräftig unterstützt –, hielt er große Stücke auf den Mut des politisch hochaktiven JIL-Pfingstbischof, soziale Missstände zu adressieren. Villanueva habe jedoch kaum Chancen. Außerdem hatte Kumari ein Problem mit den Methoden Villanuevas, weil ihn dessen Massenkundgebungen zu sehr an „die Linken“ (*the leftists*) erinnerten, von den er sich besonders stark abgrenzte.<sup>330</sup> Damit entsprach Kumaris Linie 2010 der des Großteils der Denominationsleiter PGCAG. Als Vertreter eines apolitischen und quietistischen beziehungsweise pessimistischen und in letzter Instanz „depressiven“ AG-Christentums (vgl. Suico 2003b, 1–5) wollte er jedoch nicht verstanden werden.

---

<sup>330</sup> Im Jahr 2004 hatte Kumari für Villanueva gestimmt. Nachdem Villanueva eine Massendemonstration organisierte, um die Wahltäuschung Macapagal-Arroyos anzuprangern, habe sich Kumari jedoch von dessen wahlpolitischem Engagement abgewandt. Im Jahr 2010 fand er sich somit als gemäßigter Kritiker im Villanueva-kritischen Lager: „I voted for him in the last election, I campaigned for him. I got tuned off, when he lost and he was the last one to conceive. He could not say ‚Ok, I lost‘. This is a point that a Christian should do, but he was the last one. He was like fighting the government. He has been an activist. His being an activist seems to have come out. [...] As a Christian we need to be humble. If God wanted you to win, he would have made you win. Cheating whatever. Probably God wanted him to be a choice. So, that’s why I lost my trust in this guy“ (Interview 202).



Zusammenfassend legen alle diese Beispiele nahe, dass die These eines Eskapismus und einer sozialpolitischen Insensibilität, die der pfingstlichen Theologie inhärent seien, eine Differenzierung erfordert. Ein politisches Desinteresse oder eine programmatische Weltflüchtigkeit bei politischen Themen, die mit klassisch evangelikaler prämillenarisch-dispensationalistischer Eschatologie begründet worden wären, wurde in den Pfingstkirchen von Dumaguete problematisiert. Selbst bei den Kirchenleitungen, die versuchten, an jener zuvor in evangelikalen und pfingstlichen Kreisen verbreiteten apokalyptisch-pessimistischen Rhetorik festzuhalten, kam bei genauerem Blick eine radikale Resignifikation selbiger Rhetorik zum Vorschein. Diese basierte auf den neuen Möglichkeiten, das Idiom, mit dem das Politische artikuliert worden war, in Begriffe zu übersetzen, die mit dem vorherrschenden Elitendiskurs relativ anschlussfähig waren und sich der gerechtigkeits- und transformationstheologischen Redefinition zentraler theologischer Loci verdankten. Selbst die düstersten Verfallsnarrative konnten dadurch in den Dienst einer politisch engagierten Ekklesiologie gestellt werden.

### 7.3.2. Populismus-Vorwürfe im Villanueva-Lager

Die häufigste Antwort, die die pfingstlichen Befragten auf die Frage „Was erwartest Du von den kommenden Wahlen“ gaben, enthielt einen Verweis auf das Konzept der gerechten Leiterschaft, das die pfingstlichen Befragten mit ihrer Vorstellung von politischen Reformen und ihrer optimistischen Zukunftsvisionen verbanden. In Anlehnung an die BANGON-Kampagne wurde dies von den Villanueva-freundlichen Kirchenleitungen mit dem Schlagwort der „gerechten Leitungsperson“ (*righteous leader*) ausgedrückt. Doch was bedeutete dieses Schlagwort in seiner konkreten Verwendung? Oberflächlich betrachtet könnte es als Beleg für eine leichte Verführbarkeit durch „charismatische Führer“ (*charismatic leader*) und für kritiklose Begeisterungsfähigkeit und simplistische Lösungsansätze gelten. Die neuere Forschung hat den philippinischen Pentekostalismus daher als autoritären und demokratiefeindlichen religiösen Populismus bezeichnet (Kessler und Rüland 2008, 174–75). Bei sorgfältiger Kontextualisierung drängt sich allerdings eine andere Lesart auf: Wenn die Frage nach der Erwartung an die Wahlen mit einer unnachgiebigen kontrafaktischen Hoffnung beantwortet wurde, in der Villanueva mitunter als „gerechte Leitungsperson“ bezeichnet wurde, dann war das nicht Naivität. Vielmehr war eine derartige Antwort die Bedingung dafür, die Fähigkeit zu kritischer Selbstdistanz im Allgemeinen und zu kritischem Abstandnehmen gegenüber jenen Versprechen und theologischen Ansprüchen zu artikulieren, die von der BANGON-Kampagne verbreitet wurden. Dies soll an drei Beispielen verdeutlicht werden.

Das *erste* typische Beispiel bieten die Aussagen von Hope Caimol. Die Jugendpastorin der PROVIDER war Anfang 30 und arbeitete als Einzelhandelskauffrau. Im Jahr 2004 hatte sie noch gegen Villanueva und für Macapagal-Arroyo gestimmt. 2010 trat sie, in scharfem Gegensatz zu ihrem Hauptpastor Emilio Santiago, als engagierte Villanueva-Unterstützerin auf. Auf die Einstiegsfrage, wie sie ihre Erwartungen in Bezug auf die kommenden Wahlen beschreiben würde, erwiderte sie zunächst mit der Gegenfrage, ob sie als Fürbitterin und Wahlkämpferin antworten solle, oder ob es dem Interviewer um ihre realistische Einschätzung der politischen Lage ging. Da sie keine Vorgaben erhielt, entschied sie sich für die optimistisch-triumphalistische Variante, die sie dezidiert als Protest gegen jegliche defätistischen Diskurse der „alten Denkschule“ auswies. Dementsprechend nahmen auch bei ihr Forderungen nach politischen Reformen eine zentrale Rolle ein. So plädierte Caimol beispielsweise für nachhaltige Agrarreformen, die mit staatlichen Bildungsprogrammen kombiniert werden müssten, um nicht wie vorherige Scheinmaßnahmen zu verkommen – dies sei beispielsweise bei der Landreform unter Corazon Aquino der Fall gewesen, die am Ende doch nur jene Eliten begünstigt hatte, die den Zugang zu materialen Ressourcen und zum Knowhow kontrollierten.

Ihre Forderungen verband sie zunächst mit der Zuversicht, dass Villanueva die „gerechte Leitungsperson“ sei, die es bedurfte, um eine andere Politik zu machen. Wenn sie aber nicht als Wahlkämpferin, sondern als realpolitisch abwägende Gläubige sprach, erklärte sie, dass diese Zuversicht jedoch eher eine Hoffnung war. Am deutlichsten kam dies im konsequenten Gebrauch des Konjunktivs zum Ausdruck, bei Aussagen, die von Villanuevas Wahlsieg handelten und die Probleme ansprachen, die damit einhergehen könnten. Sollte Villanueva wider sämtlicher Prognosen die Wahl gewinnen, sei sie sich nicht sicher, ob er in der Lage wäre, seinem (Selbst-)Anspruch und seinen Wahlslogans gerecht zu werden (Interview 198):

The expectation I really desire, what will come to pass...? [...] I'll think choosing that it is choosing the right person to be our leader, righteous leader, we are really praying for a righteous leader [...] I'm very concerned about the poor people especially, so the government will look also for poor people. Not as giving, usually they think helping is giving. But you must teach them how to work and what to work. Especially in the agricultural sector, we will have had to revalue agricultural staff because our land is fertile.

[...] I heard that he will expose the things that are within the government. It's a risk also, because people are afraid because it's something shameful. If brother Eddie wins, there is also trouble. I believe there is also trouble, because there has to be an exposure of that.

Damit brachte Caimol die Fähigkeit zum Ausdruck, sich von der gesamten Villanueva-Kampagne und von ihrer Rolle als Wahlkämpferin selbstkritisch zu distanzieren, ohne sich jedoch auf eine apolitische oder politikverdrossene Position zurückziehen zu müssen.

Ähnlich argumentierte auch die bereits zitierte PCGAMI-Pastorin Tatjana Antin, deren Aussagen als *zweites* Beispiel für das Bedürfnis, die eigene Fähigkeit zur Distanz unter Beweis

zu stellen, diskutiert werden sollen. Die Mindanao-Migrantin brachte zunächst ebenfalls große Erwartungen und eine Zuversicht zum Ausdruck, dass Villanueva der beste Kandidat in den kommenden Wahlen sei. Zugleich rechnete sie aber mit der Möglichkeit, dass Villanueva dem Druck des „Systems“ nicht standhalten könnte. Er würde sich sogar zum korrupten Traditionspolitiker entwickeln, wenn er – falls er die Wahlen gewinnt – es versäumen würde, sich ein geeignetes Mitarbeitenumfeld zu schaffen. Dann würden die Reformprogramme hohle Versprechen bleiben, die Kultur der Beamtenbestechlichkeit, die sie als „Geist der Korruption“ bezeichnete, weiterblühen und zusätzliches Unheil anrichten (Interview 17):

Spirit of corruption is already in Malacañang. If righteous leader etc... But there is one candidate who promised that he will never be corrupted [Villanueva]. Maybe he is sincere, but when he is in Malacañang then he turns to be corrupted. Because the spirit is there [...].

Wie Caimol machte Antin damit zwei Dinge deutlich: Zum einen, dass Villanueva zwar der Auslöser für die Rede der „gerechten Leitungsperson“ (*righteous leader*) gewesen war, die vor allem durch seine Kampagne Auftrieb bekommen hatte und durch die Ekklesiologie der BANGON-Bewegung theologisch reflektiert wurde. Sie würde Villanueva jedoch keineswegs um jeden Preis folgen. Vielmehr war er es, der sich nun an einem politischen Standard messen lassen müsse, dessen konkrete Artikulation im Zusammenhang mit einem erweiterten Kirchenverständnis überhaupt erst möglich geworden war. Zum anderen machte sie deutlich, dass sie – wie auch Caimol – dem politischen Außenseiter und Pfingstbischof nur deshalb ihre Stimme gab, weil die etablierten traditionellen Kandidierenden mit Blick auf ihre Vorstellung von Gerechtigkeit, Transformation und Wandel die schlechteren Alternativen repräsentierten (die bei Antin stets mit Blick auf den Mindanao-Konflikt reflektiert wurden).

Antins Anliegen, zu beweisen, dass sie sich als Pastorin von der Rhetorik der BANGON-Schlüsselfiguren (inklusive Villanueva) und von ihrer Rolle als Wahlkämpferin distanzieren konnte, war nicht präkontextlos. Es war die Konsequenz, die sie aus dem Prophetie-Debakel des Wahlkampfes von 2004 zog (vgl. 6.3). Gleichzeitig reagierte sie unmittelbar auf den Vorwurf aus dem Villanueva-Gegenlager, dass die BANGON-Kampagne eine populistische Bewegung „naiver und fanatischer Unreifer“ (*starry-eyed and fanatic immatures*) sei, die mit Blick auf ihre politischen Programme auf simplistische Lösungen setzten. Als Beweis dafür wurde auf die Wahlmobilisierung der Partei verwiesen, die sich demagogischer Mittel bedient hätte: Villanueva habe sein Charisma ausgenutzt und seine Anhängerinnen und Anhänger dazu verleitet, suggestive und manipulative Methoden zu gebrauchen. Dies zeigt, dass die Lehren der BANGON-Strategen zur Zeit des Interviews ein diskursives Eigenleben entwickelt hatten, das wiederum zu neuen Fragestellungen führte und neue Positionierungs- und Handlungsmöglichkeiten eröffnete. Die Reiteration einschlägiger Schlagworte und Narrative

in konkreten Kontexten war somit die Bedingung und die Grenze der gerechtigkeits- und transformationstheologisch (neu-)konzeptualisierten BANGON-Ekklesiologie und Missiologie.

Die Dynamik um die Kritik, dass Villanueva ein Demagoge sei, lässt sich an den Aussagen von Irina Buban vertiefen, dem *dritten* Beispiel dieses Unterabschnitts. Die in Dumaguete geborene studierte Betriebswirtin und Bankerin hatte sich in den 1990ern in einer JIL-Gemeinde in Manila dem pfingstlichen Glauben zugewandt. In den frühen 2000ern war sie zurück nach Dumaguete gezogen, um in einer Bank zu arbeiten. Daneben hatte sie nach wenigen Jahren die Hauptleitung der OPEN DOOR CHRISTIAN FELLOWSHIP übernommen, die zuvor vom baptistischen Pastor Umbac (vgl. 5.3.1 und 5.3.2) betreut worden war und zur Zeit des Interviews rund 50 Gottesdienstbesuchende zählte. Ähnlich wie Kumari hatte sich auch Buban 2004 als Villanueva-Wahlkämpferin engagiert. 2010 trat sie als scharfe Kritikerin der BANGON-Bewegung auf. Ihren Wandel erklärte die lokal hochangesehene Gemeindeleiterin, die sich inzwischen als „baptikostal“ bezeichnete, rückblickend wie folgt (Interview 21):

*Befragte:* Yeah, for me it is not really his time to go on politics. I really do not know, brother Eddie is in the hands of God.

*Interviewer:* So, in 2004 you were campaigning for him?

*Befragte:* At that time, I voted for him because the church is sort of rising the idea that your conscience will be affected if you will not vote for brother Eddie. But that time, I voted for him. My heart was with Gloria Macapagal-Arroyo. [...] Although this one turned to be corrupt. [...]

Die Details zur Dynamik beschrieb sie folgendermaßen (Interview 21):

*Interviewer:* You said in 2004 you did vote for him, you did campaign, encouraging others...

*Befragte:* We were instructed to... [...] We were asked to – but I did it only one and I never did it again – I was giving flyers, when I was giving flyers, I said to myself there is no one whom we can sell that we are most satisfied with except Jesus. Selling people or convincing people for a person, I found it futile, I found it empty, so I said I will never campaign again for a person.

*Interviewer:* And this was 2004?

*Befragte:* Yeah.

*Interviewer:* In 2010...

*Befragte:* I knew that brother Eddie will not win.

*Interviewer:* So, you did not vote at all?

*Befragte:* No, I did not vote for him.

Das Fazit von Bubans Narrativ über ihre Emanzipation von dem, was sie als ideologische Zwänge und Manipulationsversuche prominenter JIL-, IFP- und BANGON-Schlüsselfiguren bezeichnete, lautete daher (Interview 21):

I realized my conviction because at that time I was opposed of brother Eddie to become president already but still voted. From that time on I would follow my own conviction.

Mit der ausführlichen Schilderung ihrer Hinwendung zu einer kritisch-nüchternen wahlpolitischen Einstellung konnte Buban neben der Darlegung ihrer eigenen Wahlpräferenz auch eine Art Spezialkompetenz zum Ausdruck bringen. Damit bewarb sie sich als verständnisvolle Gesprächspartnerin und engagierte Vertreterin all jener, die die Grenzen und Schattenseiten von Villanuevas Charisma und der pentekostalen BANGON-Politik wahrnahmen

und daher nach neuen Wegen suchten, um weder defätistisch zu sein, noch sich der Verantwortung zu entziehen. Weil es viele pfingstliche Gläubige gab, die sich davon angesprochen fühlten, sollte diese Rolle Buban im GMF-Kontext beachtliche Vorteile bringen, auf die noch zurückzukommen sein wird (vgl. 8.3 und 10.3.1).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der Vorwurf des Fanatismus, Simplizismus und des naiven Populismus, wie schon 2004, auch diesmal nicht nur von außen an die lokale Pfingstbewegung herangetragen wurde, sondern mittendurch ging – und zwar in Verbindung mit hegemonialen Auseinandersetzungen. Dies nötigte alle Pentekostalen, sich dazu zu verhalten. Im Unterschied zum ersten Wahlkampf konnten die Villanueva-freundlichen Kirchenleitungen auf diese Kritik nun allerdings mit „genuin politischen“ Begriffen antworten, etwa durch Darlegung einer sozialpolitischen Agenda, an der sich ihr Kandidat messen lassen müsse. Neu waren außerdem Emanzipationsnarrative, die von Ex-Mitgliedern der BANGON-Bewegung verbreitet wurden. Sie forderten das pro-Villanueva-Lager heraus, immer wieder neu unter Beweis zu stellen, dass sie ihre Wahlkampfversprechen, Kampagnenmethoden und politischen Positionen kritisch reflektieren und sich von manipulativen Tendenzen innerhalb ihrer Diskursgemeinschaft distanzieren konnten. Kurzum, sie nötigten die lokalen Kirchenleitungen, sich kontrovers mit der Frage auseinanderzusetzen, wie die Lehren und Handlungsanweisungen der Manila BANGON-Intelligenz rezipiert wurden, und daraus Konsequenzen zu ziehen.

Die Intervieweinstiegsfrage nach „den Erwartungen“ bot den Befragten die Gelegenheit, ihre Selbstkritik und Distanzfähigkeit zu beweisen und zumindest sich selbst vom Populismus-Stigma zu befreien. Dieses gehörte spätestens seit der Präsidentschaftskampagne des Schauspielers Estrada (1998) zum Standardrepertoire philippinischer Wahlkampfpolemik. So wurde die Intervieweinstiegsfrage nach „den Erwartungen“ von den Befragten als Möglichkeit aufgefasst, ihren eigenen politischen Protest gegen den gesellschaftlichen Istzustand zu formulieren und dies mit einer konkreten pfingstlichen (Sozialreform-)Agenda zu verknüpfen, die bei Nähe zu BANGON den Namen Villanueva trug. Die kontrafaktische Stoßrichtung dieses Protests, auf die der Interviewer mit Rück- und Gegenfragen reagierte, zog dann einen Gesprächsgang nach sich, in dem die Befragten ihre eigenen politischen Analysen und Forderungen diskutierten. Dabei markierten sie einerseits eine Kontinuität zur eigenen evangelikal-pfingstlichen Tradition, die sich durch eine prinzipielle Skepsis gegenüber den politischen Maßnahmen auszeichnete und die im nächsten Unterabschnitt noch genauer untersucht werden soll. Andererseits führte die kontrafaktisch-triumphalistische Reaktion auf

die Einstiegsfrage des Interviewers (die meist mit „gerechte Leitungsperson“ verbunden wurde) dazu, dass die Befragten ihre spezifische, nuancierte Rezeption und Übersetzungsvariante jener theologischen Rekonfigurationen darlegen konnten, die durch die Gerechtigkeits- und Transformationslehren der BANGON-Exponenten disseminiert worden waren. Villanueva repräsentierte hierbei nicht den „gerechten Führer“, dessen Aussagen und Handeln unhinterfragte Geltung hatten (vgl. Kessler und Rüländ 2008, 174–75). Vielmehr stellte er die Projektionsfläche dar, auf der die eigene Gesellschaftsanalyse debattiert und konkrete politische Sozialreformen und Maßnahmen erörtert werden konnten.

### 7.3.3. Gebet, Evangelisation und Transformation als Korrektur- und Kompensierungsstrategie

Eine institutionalisierte Distanzierung von einer Haltung, die als fanatisch und personenzentriert hätte ausgelegt werden können, erfolgte über eine Schlagwortkette, die bisher nur angeschnittenen wurde. Diese bestand aus der Trias „Gebet“, „Bekehrung“ und „Wort Gottes“. Der Leitgedanke, der diese Schlagworte zusammenhielt, war, dass nationale Transformation immer von der Transformation der Einzelpersonen ausging. Je nach Kontext konnten diese Schlagworte unterschiedliche Funktionen annehmen. Auch konnten sie verschiedentlich mit dem Glauben an eine übernatürliche und direkte Intervention Gottes verbunden werden. Zwar bestand die Grundlogik dieser Rhetorik darin, Gottes Geist als Agenten aller authentischen individuellen Transformationen und somit allen gesellschaftlichen und politischen Wandels zu sehen. In ihrer Anwendung wurde Transformation jedoch nie ohne menschliche Beteiligung gedacht. So war die Rede von der individuellen Transformation, die eine nationale Transformation bedingte, kein Eskapismus, sondern brachte eine prinzipielle Grundskepsis und einen hermeneutischen Verdacht gegenüber politischen Versprechen, Programmen und Personen zum Ausdruck. Zugleich diente sie als Ansporn, der sozialpolitischen Realität zu trotzen.

Im Hintergrund dieser spezifischen Schlagworte stand die Gewohnheit (sedimentierte Praxis), durch diese Trias die eigene Differenz zum Mainlineprotestantismus zu markieren (vgl. Kapitel 5). Hinzu kam allerdings die grundsätzliche Überzeugung, dass jede Transformation immer auch das Ergebnis von Wundern sei, die der Heilige Geist auf direkte übernatürliche Weise bewirke. Dies war wichtig, denn angesichts ekklesiologischer und missiologischer Neukonzeptualisierungen lag der Vorwurf, die Selbstunterscheidung von jenen Kirchen zu verwässern, die als „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ galten, näher als je zuvor. Darüber hinaus hatten diese Schlagworte die Funktion, Wissenslücken zu kompensieren und Aporien zu adressieren, die sich beim Versuch ergaben, allgemeine Analysen und abstrakte

Forderungen in konkrete realpolitische und lokalkirchenerprobte Lösungen zu übersetzen. Außerdem dienten sie dazu, sich einmal mehr von den ambivalenten Aspekten der Villanueva-Kandidatur zu distanzieren.

Das *erste* Beispiel hierfür bietet der bereits zitierte GBG-Pastor Natanael Albolario. Als dieser im Rahmen seiner Ausführungen zu den notwendigen Sozialreformen und dem, was er als „strukturelle Maßnahmen“ (*structural issues*) bezeichnete, die Grenzen seiner politischen Artikulations- und Imaginationsmöglichkeiten erreicht hatte (ihrerseits Folge seiner begrenzten allgemeinen und politischen Bildung), wechselte er die Evidenzform und thematisierte Villanuevas Bekehrung, sprich dessen individuelle Transformationserfahrung (Interview 200):

Before he was an activist, and he had helped a lot of people, who were fighting for their rights. But he didn't have then a relationship with the Lord. So, he has seen many people who have been deprived from their rights. So that's his advocacy to help them. If there is a rally he will help them to rally – will man especially the rally. So, at the last time he decided to go to the mountains to join the rebels. But a sister wrote him a letter regarding his relationship with God. And that receiving the letter from a sister – that served for his conversion – to really receive the Lord and was saved. And that changed the whole thing. He has also brilliance in terms of thinking, intelligence. He has also taught in three universities. We could say he's equipped and ready to run this country. He's more equipped.

Im Gegensatz zur evangelikalen Schulbuchrhetorik deutete Albolario Bekehrung jedoch nicht im Sinn eines abstrakten jenseitigen Seelenheils. Vielmehr interpretierte er sie im Sinn einer fundamentalen Sensibilität für die Schutzbedürftigkeit der sozialschwachen Mitglieder der Gesellschaft, die an sich göttlich sei, aber erst durch die Wiedergeburt ihre edelste Form erhielt. So war Albolario der Ansicht, dass sich Villanuevas dezidiert friedlich-demokratischer Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit und Ausbeutung (im Gegenteil zur aus seiner Sicht gewalttätig-umstürzlerischen Befreiungstheologie) einer individuellen Transformation verdankte. Zugleich hob er aber hervor, dass der demokratische Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit das Erlernen von Kompetenzen erforderte, die in den Kirchen bislang nicht gelehrt worden waren. Erläuternd führte Albolario weitere Berichte an, die er mit dem Konversionsnarrativ verband und mit denen er eine radikale Säkularisierung des kirchlichen Auftrags vornahm (Interview 200):

*Befragter:* There's one incident that he was visiting a friend in a hospital. Then somebody who was stabbed, then really bleeding on his almost death. But the nurse just tried to pass by. So, he called the nurse and tried to ask for her attention to attend to the needs of this person. But the nurse replied that the person has to pay a deposit, certain amount. But brother Eddie insisted that, „You know, you should first take care of this man. He's dying.“ But she doesn't pay attention.

*Interviewer:* So, the nurse went away?

*Befragter:* Yeah, what he did – he carried the person to the next hospital. Just the same still. The hospital will not admit a person, if he has no money. So, the person died because of loss of blood. So, what he did, he spearheaded a rally against the hospital. And the hospital paid damages to that person. He promised to... I'm going to vote for him and I'm going to rally for him – rally the people!

Dabei war sich Albolario bewusst, dass die Agenda, mit der er die hier formulierte unzureichende medizinische Versorgung für sozial Schwache adressierte, unvollkommen war. Seine Grenzen, die zu Grunde liegende Gesellschaftsanalyse in nichtreligiösen abstrakten

Begriffen zu übersetzen, die über die Forderung nach allgemeinen Reformen hinausgingen, kompensierte er daher mit einem weiteren Bericht. Auch hier standen Gebet und persönlicher Lebenswandel qua Bekehrung im Mittelpunkt. Der Fluchtpunkt war jedoch das Problem der ungerechten Ressourcenverteilung, inklusive der ungleichen Bildungschancen für arme Bevölkerungsschichten (Interview 200):

Actually, the dean of the universities denied him three times because he was known... he was notorious for his activist past. But he told the dean, „I am a changed man now. I have already Christ in my heart. What I did before... used to sin, etc.“ But still they decided, „Okay, I know you’re a changed man, but we cannot really accept you in this university.“

So that night he prayed: „Lord, if you really want to use me, please touch the heart of the dean.“ There is so many less fortunate students that really need, really craving for education, but doesn’t have enough. So, when he visited again that university, praise God he was accepted. You know what he did? He distributed his salary to the less fortunate students for their tuition fees.

Die Frage war also, wie die bereits diskutierte Forderung nach einer Bildungsreform, für deren Finanzierung die wohlhabenderen Gesellschaftsschichten in die Verantwortung genommen werden müssten, konkret zu realisieren sei, zumal der Regierung bisher der politische Wille gefehlt habe. Der Rückgriff auf die (individual-)transformative Macht Gottes, die sich einem übernatürlichen Eingreifen des Heiligen Geistes Gottes verdankte, war somit kein „Rückzug“ in eine „(wieder-)verzauberte Welt“ (Kessler und Rüländ 2008, 164). Vielmehr schrieb er die Notwendigkeit einer Ressourcenverteilung fest, die nur durch dezidierte politische Maßnahmen einer reformwilligen und kompetenten Regierung erzielt werden könne (*also brilliance in terms of thinking, intelligence, taught in three universities, he’s equipped and ready to run this country*).

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass die Logik der Individualtransformation Albolario dazu diente, die Schwächen der eigenen politischen Sprach- und Imaginationsfähigkeit auszugleichen. Die persönliche Bekehrung und Lebenswende waren Signifikanten, mit denen er die Diskussion erdete, wenn er seine Forderung nach politischen Reformen nicht mehr konkretisieren konnte. Hier verfügte er als evangelikal geprägter Pfingstpastor über ausreichende Erfahrung, um seine politische Imagination zu versprachlichen und ihre Plausibilität mit Fallbeispielen zu belegen. Ferner diente der Rückgriff auf die Logik der individuellen Transformation dazu, eine Kritik- und Distanzfähigkeit gegenüber den politischen Versprechen Villanuevas und gegenüber der Politik im Allgemeinen zu beweisen, ohne von der sozialgerechtigkeitstheologischen (Neu)-Konzeptualisierung seines Kirchenverständnisses abrücken zu müssen. Denn erst die Kombination von säkular erworbenen Kompetenzen mit authentischer Bekehrung machte Villanueva zu einem wählbaren Kandidaten. Im Umkehrschluss bedeutete dies, dass Albolario Villanuevas Politik nur solange unterstützen würde, wie Villanueva diesem Standard gerecht werden und sich seine



Politik für Bildungsgerechtigkeit und soziale Gerechtigkeit stark machen würde (etwa im Gesundheits- und Wohlfahrtswesen des Landes). Die Schlagwortkette Gebet-Bekehrung-Wort-Gottes und persönlicher Lebenswandel verwies selbstverständlich auf das absolute Primat, das der Errettung der Seele und der Frage nach dem ewigen Heil zukam, wie sie nach klassisch evangelikaler Schulmissiologie formuliert wurden. Der Rekurs auf diese Schlagwörter diente Albolario daher auch immer dazu, seine Treue zum klassischen evangelikalen Erbe zu belegen – sprich zu dem Lehrsatz, dass die Antwort auf alle Lebenssituationen im Glauben an das erlösende Wort Gottes lag. Der missiologische Diskurs hatte sich jedoch so sehr gewandelt, dass Albolario es sich leisten konnte, von Transformation zu sprechen, Ewigkeit und Seelenheil dabei aber gänzlich unerwähnt zu lassen. Kurzum, die Schlagwortkette Gebet-Bekehrung-Wort-Gottes und individuelle Transformation dienten nicht dazu, vor der Komplexität der Politik in einen Populismus der „simplistischen Lösungen“ zu fliehen (Kessler und Rüländ 2008, 162, 179). Vielmehr sorgten sie für eine Abgrenzung von einer Politik, die auf ihre Weise simplistisch war, weil sie zur Lösung von sozialer Ungerechtigkeit auf den gewaltsamen Kampf setzte.

Ein *zweites* typisches Beispiel dafür bietet auch hier die Mindanao-Migrantin und PCGAMI-Pastorin Antin. Wie bereits festgestellt, war ihre kriegsgebeulte Heimatinsel der Horizont, vor dem sie Gerechtigkeit und Transformation artikuliert. Gebet und individuelle Transformation, deren Wirkungen sich vom Gemeinwesen Kirche auf das Gemeinwesen Nation ausbreiten würden, hatten hier ebenfalls die Funktion, evangelikale Kontinuität zu markieren und sich gegen den eventuellen Vorwurf des Realitätsverlusts zu verteidigen, der ob der philippinischen Realverhältnisse gegen jede Politik ins Feld geführt werden konnte (Interview 17):

We are really praying for transformation for the whole Philippines. But transformation will happen first to the churches, individual, churches as a whole and then spread to nations.

Als Antin die Grenzen ihrer politischen Konkretisierungs- und Artikulationsfähigkeiten erreicht hatte, mit denen sie ihr Verständnis von nationaler Gerechtigkeit und Transformation konkretisierte, griff auch sie auf die Evidenzform des Zeugnisberichts zurück, mit dem sie die Gültigkeit der individuellen Transformation für größere soziale Kontexte bewies. So berichtete sie, dass einer ihrer Brüder durch islamistische Guerillakämpfer gefangen und enthauptet worden war. Ihr älterer Bruder, ein Offizier niederen Ranges, habe daraufhin begonnen, Rachepläne zu schmieden. Als er von einem christlichen Militärleutnant in eine muslimische Siedlung gebracht worden sei, wo er direkt mit dem Elend jener Bevölkerungsgruppen konfrontiert wurde, zu denen auch seine Feinde gehörten, habe er entschieden, die

Gewaltspirale nicht fortzusetzen. Diese Erfahrung habe zur Gründung eines Hilfsprojekts geführt, das sich I.S.L.A.M. – I SINCERELY LOVE ALL MUSLIMS nannte und in Kooperation mit Persönlichkeiten beider Religionsgemeinschaften Wohnhäuser, Schulen und sogar Moscheen baute (Interview 17; vgl. Cabahug-Aguhob 2005; IDMC 2007, 107; Commander 2009; Bukayo 2006):

In fact, we have been into the place where it was no man's land a Muslim place and then our church was used to help those Muslims. Because my brother was killed by the Muslims. He went home without head. Because he was a soldier and then my [other] brother is another soldier, because there are two in our families. He got angry with the Muslim people. He would not go back to work for two months. [...] Because he was afraid that when he go back to duty he can kill a Muslim. But one day there was a Christian [...] military officer, uhm, tell him to join to go to the mountain where there was war and that place was abandoned. And he saw there the Muslims, no houses. They will just sleep on the grasses and just eat the coconut. His heart was moved, instead of angry [...] to kill [...]. But the love of God was poured in his heart. And that's why the community now is developed and the Sultan, the Muslim leader, confess in his mouth that he is [...] Born-Again Muslim. [...] And many of their students are living in our house. But for Muslim they would not entrust their people to Christians, but now there is unity [...] One of the solutions that God told us: Show love! Every Saturday all the pastors, all the leaders of our church go up to that mountain, working wood and roofing.

Antin machte damit deutlich, dass ihre Hoffnung auf Wandel nicht unbegründet war. Mit der Schlagwortkette Gebet-Bekehrung-Wort-Gottes und individuelle Transformation ging keineswegs die naive Vorstellung einher, dass Gott schon alles richten würde, wenn die Kirche Seelenheil und Heiligung predigte. Vielmehr brachte sie die Überzeugung zum Ausdruck, dass sich interreligiöse Graswurzelarbeit auszahlen würde und Transformation sowohl individuelle als auch lokalpolitische vor allem aber auch dezidiert nationalpolitische Auswirkungen hatte. Ein Beleg für Letzteres sei die Wahlunterstützung, die Villanueva von Schlüsselfiguren wie Nur Misuari erhielt (Interview 17):

And they were very happy because when they pray every Friday to Allah [...] and Allah is answering their needs through the pastors [...] Now the community is really transformed. Our church and other churches built youth centers they also built mosques [...] That's why Misuari, the leader of the [...] MNLF] will support him, because of that transformation.

Mit der Evidenzform des Zeugnisberichts gelang es Antin, nicht nur ihre Hoffnung auf Wandel zu begründen, sondern auch die Grenzen der Präsidentschaft Villanuevas zu thematisieren. Die typisch pfingstliche, nur scheinbar naive Evidenzform des Zeugnisberichts diene auch dazu, Villanueva als Produkt einer religiös motivierten gesellschaftspolitischen Neuausrichtung darzustellen, die nicht von einer Einzelperson, sondern von einer Graswurzelbewegung getragen wurde. Sollte Villanueva ihre Hoffnungen (und die der Personen, die sie für seine Wahl überzeugt hatte) enttäuschen, würde sie dennoch an ihrem Optimismus festhalten können.

Mit der Theologie der Religionen, die Antin dabei artikulierte, schloss sich der Kreis zu einer individuell konzipierten Missiologie. Diese trug einerseits eindeutige Züge ihrer Lausanne-Prägung, mit denen sie sich ihrer evangelikalen Tradition vergewisserte (vgl. Walldorf 2016, 332–81; Wrogemann 2013). Hinzu kam allerdings eine

offenbarungstheologische Qualifikation dieser Lausanne-Identität<sup>331</sup> (*Allah is answering their prayers*), mit der sie sich in den pentekostalen Diskurs einfügte. Denn diese Religionstheologie war in der lokalen Pfingstbewegung weitgehender Konsens geworden. Zwar hatte keine einzige Pfingstgemeinde als Kirche direkte Beziehungen zu der lokalen muslimischen Community, sondern vermied aus Respekt und „common sense“ eine „aggressive Evangelisation“. Alle betonten jedoch, dass die in der Verfassung festgeschriebenen Grundrechte der Religionsfreiheit und -gleichheit wesentlich für den Fortschritt der Nation seien und dass diese nur von einer übergeordneten Instanz gewährleistet werden konnten.<sup>332</sup> Antins Antwort auf ein mögliches Scheitern Villanuevas lautete darum: Die Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse hänge nicht an einem Kandidaten, sondern an der Vision, dass sozioökonomische und sozioreligiöse Minderheiten einen Wandel bewirken können, wenn sie sich an den Graswurzeln, zivilgesellschaftlich *und* wahlpolitisch engagierten. Diese Minderheiten würde, Gott zusammenführen, wenn Gerechtigkeit und Transformation in der Kirche nicht nur Lippenbekenntnis blieben.

Eine Ausschließlichkeit des Seelenheils im Auftrag der Kirche oder eine ausschließlich auf die individuelle Bekehrung und auf das Kirchenwachstum ausgerichtete Zweckdienlichkeit sozialpolitischer Projekte war bei Antin nicht (mehr) zu finden, trotz der dezidierten Anlehnung an evangelikale Lausanne-Theologie (LCWE 1989; Wrogemann 2013; vgl. aber Tizon 2008). Vielmehr standen Gebet und Evangelisation im Dienst eines Wandels, dem sozioökonomische Kriterien zu Grunde lagen, also eben keine bekenntnisspezifischen Kriterien. Darum fand sich auch kein notwendiger kategorischer Antagonismus mit anderen Religionsgemeinschaften, der als intrinsische religiös intolerante Haltung oder Praxis gedeutet werden könnte. Im Gegenteil waren Kooperationen zwischen pentekostalen und muslimischen Organisationen sämtlicher Ausrichtungen ausdrücklich erstrebenswert. Die Basis dieser Kooperation war eine gemeinsame zivilgesellschaftliche und politische Agenda, die sich der geteilten Wahrnehmung verdankte, Opfer einer bestimmten (römisch-katholischen) Hegemonie zu sein.

---

<sup>331</sup> Zur Frage nach der Pentekostalisierung der ursprünglich cessationistisch geprägten Akteure um den Southern Baptist Massenevangelisten Billy Graham siehe die einschlägigen Publikationen, die vom LCWE zur Geistlichen Kampfführung und zum Themenkomplex Zeichen und Wunder herausgegeben wurden (IWG und LWCE 1993; S. A. Moreau 2000; A. S. Moreau 2002; Jacobs 2015; vgl. Dahle, Dahle, und Jørgensen 2014).

<sup>332</sup> Die Möglichkeit, dass das Recht der muslimischen Community auf Moscheebau und Kleidungspraxis beschnitten werden sollte, stieß nahezu ausnahmslos auf Unverständnis. Ein religiöser Pluralismus – wie er den Befragten aus dem Nachbarstaat Indonesien bekannt war (vgl. Sinn 2014) – wurde kaum infrage gestellt. Erst auf die Frage, ob sich ihre Meinung ändere, wenn sich die religiösen Mehrheitsverhältnisse in Dumaguete zu Gunsten der muslimische Bevölkerung verschieben würden, wurde diese Selbstverständlichkeit problematisiert (Maltese 2012 [unveröffentl. Manuskript, Publikation in Vorbereitung]).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der in den vorhergehenden Unterabschnitten thematisierte Optimismus und die gesellschaftspolitische Sensibilität, die in der Forderung nach Sozialreformen zum Ausdruck kam, sowie die Rezeption gerechtigkeits- und transformationstheologischer Lehren keine radikale Abkehr von traditionellen Schlagworten und Plausibilisierungsmustern implizierte. Vielmehr boten sie, je nach dem spezifischen Erfahrungs- und Bildungshintergrund der Befragten, unterschiedliche Kombinationsmöglichkeiten, die wiederum neue Wahrnehmungsmöglichkeiten eröffneten, um Gerechtigkeit und Transformation in die eigenen (Lokal-)Gemeindekontexte zu übersetzen. Individualtransformatorische und bekehrungstheologische Argumente und Narrative hatten innerhalb der Pfingstkirchen von Dumaguete, wie an den Aussagen Albolarios und Antins gezeigt werden konnte, eine dreifache Funktion. *Erstens* boten sie die Möglichkeit, argumentative Leerstellen und Wissenslücken bezüglich politischer Prozesse zu kompensieren. *Zweitens* boten sie angesichts des hohen Anspruchs und der hohen Ambivalenz der Villanueva-Kandidatur eine Distanzierungsmöglichkeit vom Wunschkandidaten und von seiner BANGON-Bewegung. *Drittens* boten sie eine Strategie, sich der eigenen pfingstlich-evangelikalen Identität zu versichern, ohne auf jene gerechtigkeits- und transformationstheologische Lehren verzichten zu müssen, die besonders plausibel waren, um neue Handlungsräume zu erschließen, die eigene Gemeinde zu neuen Aktionen zu motivieren und sich im lokalen Pfingstkirchendiskurs zu profilieren.

#### 7.3.4. Verfassungsfeindlichkeit, Kirche/Staat-Trennung, Hegemonieansprüche und Wahlempfehlung

Bisher ist die konkrete Rezeption der gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierung anhand von typischen Aussagen zu den Themen Optimismus, Wandel und Sozialreformen, Villanueva-Personalismus und Populismus sowie zum Verhältnis von Gebet, Wort Gottes und klassischer Evangelisationsrhetorik im Kontext von systemischem und individuellem Wandel besprochen worden. Wie wirkte sich die Rezeption und Übersetzung der BANGON-Ekklesiologie auf die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat aus? Welche Plausibilisierungsmuster traten während der Debatten, in denen das verfassungsrechtlich verankerte Trennungsprinzip thematisiert wurde, in den Vordergrund? Wie wirkte sich dies auf die wahlpolitische Praxis der Pfingstkirchen aus? Die Positionen zu diesem Themenkomplex waren plural und antagonistisch. Die Art, wie die Befragten mit jahrzentalten Frontlinien interagierten, verdankte sich den lokalpolitischen Machtverhältnissen und den Interessen der eigenen Kirchen. Dies soll anhand von drei Interviews verdeutlicht werden, die es auch erlauben, die These vom Pentekostalismus als antidemokratischer, verfassungsfeindlicher

Populismus zu qualifizieren: das erste stammt aus dem Villanueva-kritischen, die zwei übrigen aus dem pro-Villanueva-Lager.

#### *7.3.4.1. Haltungen im Villanueva-kritischen Lager*

Schon in den 1990er Jahren hatten die etablierten und konservativeren evangelikalen und pfingstlichen Kirchen um PCEC-Chef Efraim Tendero das politische Engagement von Villanueva und PJM im Rückgriff auf die Missachtung des Trennungsprinzips kritisiert. Die Interessen (denominationaler und persönlicher Art) und die Hegemonialkämpfe, die damit auf nationaler Ebene verbunden waren, wurden im ersten Hauptteil dieser Arbeit untersucht. 2004 und 2010 wurde dieser Vorwurf erneut in den Dienst einer Kritik an Villanueva gestellt, diesmal allerdings unter den veränderten Vorzeichen seiner Direktkandidatur. Um die Kritik durchschnittlicher Kirchenleitungen an der Trennung von Kirche und Staat einzuordnen, ist es daher wichtig, ihre Aussagen nicht isoliert von der lokalen Entstehungsgeschichte dieses veränderten Kirche-Staat-Diskurses zu betrachten, die ihrerseits auch eine Verflechtungsgeschichte globaler und nationaler Debatten ist.

Wie dargelegt, war es 2010 ein allgemeiner Konsens, dass es die Pflicht jeder Kirchenleitung sei, sich aktiv mit politischen Fragen zu beschäftigen und Kompetenzen zu erwerben, um Gemeindemitgliedern eine Orientierung bieten zu können. Hierzu war es allerdings notwendig, sich mit dem vorherrschenden Idiom der allgemeinen Politikdebatten vertraut zu machen. Am deutlichsten konnte dies am Bedürfnis der CJOL-Co-Pastorin gezeigt werden, die im Rahmen ihrer Kritik an Villanuevas politischen Kompetenzen sofort versicherte, insgesamt kein Problem mit „Christen in der Politik“ zu haben. Obsolet war 2010 eine kategorische Äußerlichkeit von Kirche und Welt, die zwar ohnehin nur auf der abstrakten Ebene der Bibelschultheologie gültig war, zugleich aber auch im tiefer liegenden traditionellen Verständnis fußte, dass Kirche (und Religion im Allgemeinen) sich nur mit Fragen der Innerlichkeit und Ewigkeit, des individuellen Seelenheils und der Individualethik beschäftigen dürfe. 2010 lautete die Frage daher nicht *ob*, sondern *auf welche Weise* die Kirchen ihre politische Verantwortung wahrnehmen müssten und welche Prioritäten zu setzen seien. Dies wurde selbstverständlich nicht im luftleeren Raum, sondern vor dem Horizont partikularer Erfahrungen debattiert, allen voran die Auseinandersetzungen mit lokal konkurrierenden JIL- und PJM-Figuren. Diese dienten einerseits dazu, allgemeine Prinzipien zu extrapolieren, andererseits dazu, konkrete Empirie anführen zu können, um die allgemeinen Grundsätze zu falsifizieren oder zu verifizieren. So erfolgte die häufigste Kritik an der Kritik der Kirche/Staat-

Trennung anhand einer berufungstheologischen Argumentation, die dann mit der Behauptung einer wahlpolitischen Neutralität verknüpft wurde.

Das *erste* Beispiel hierzu findet sich beim bereits zitierten Alexander Du. Auf die Frage nach einer Einschätzung zu Villanuevas Kandidatur antwortete dieser zunächst mit einer scharfen Kritik der geistlichen Unterscheidungsfähigkeit des JIL-Bischofs (Interview 104):

Well, I don't believe that if you are called as a pastor that you should run in [...] politics. God's calling is irrevocable, the Bible says. And so, you are called first and foremost as a pastor. Not as a politician, so I did not agree with that. Of course, he's still a brother. He is a brother in the Lord and he is a fellow minister but I never agreed with it actually. [...] When he came here in Dumaguete before a lot of pastors would, you know, tell me, pastor [...] tell your congregation about brother Eddie [...] endorse him. I said I cannot. [...] Of course, lots... some pastors, you know, did not like me for it... It's okay. It's alright. So, yeah. That's my stand on that. I don't believe that if you're called as a pastor, that you should, you know, uh, be in a, in politics [...]

We don't want to mix church with politics [... T]he result [...] they can accept me [...] you know whatever party.

Das geistliche Hirtenamt (als Lokalgemeindepastor und erstreckt als Bischof einer größeren Gemeindebewegung wie JIL) stellte für Du die höchste und erhabenste Berufung dar, die Gott einem Menschen mit Blick auf seine Verantwortung in der Gesellschaft und in der Welt als Ganzes erteilen könne. Das aktive Streben eines Pastors oder einer Pastorin nach institutionenpolitischen Ämtern käme einer Abweichung von Gottes Plan gleich. Es sei unmöglich, Gerechtigkeit und Wandel zu erwarten, wenn selbst jene, die Gott ins geistliche Hirtenamt berufen hatte, „ungehorsam“ seien – sprich ihr eigenes und das Schicksal anderer selbst in die Hände nähmen. So waren Villanuevas Ambitionen für Du falsch, weil sie notwendigerweise mit einer Kompromittierung der eigenen Glaubensprinzipien einhergehen würden. Ferner dokumentiere Villanuevas Rücktritt von seinem JIL-Bischofsamt – der laut Parteiführung eigentlich seine Befürwortung der Kirche/Staat-Trennung bewies – seinen Rückfall in die Weltlichkeit. Einen weiteren Beleg für die besagte Kompromittierung sah Du in der Art, wie seine Kampagne 2004 Prophetien und charismatische Gaben als skrupellose Wahlmobilisierungstechniken missbraucht hätte. Dass sich Villanueva nie von dieser „demagogischen Taktik“ (*demagogic scheme*) distanziert habe, zeige, wie stark er vom pfingstlich-evangelikalen Pastoraletos abgewichen und den politischen Traditionskirchen gleichgeworden sei. Die Folge sei eine Hermeneutik, die alttestamentliche Texte als Politikratgeber missbrauche, dabei aber noch nicht einmal konsequent war, denn falsche Propheten seien im Alten Testament mit der Steinigung bestraft worden (Interview 104).

Im positiv-konstruktiven Teil dieses Argumentationsgangs erläuterte Du das Ideal der kirchlichen Neutralität und der wahlpolitischen Unparteilichkeit, dem er sich verpflichtet fühle.

Damit sei er nicht allein, sondern lehne sich an die offizielle PCEC-Haltung an (Interview 104):<sup>333</sup>

Well we always..., I always say, let's pray. [... I say] okay, election is coming [...]. Pray. You know. We trust that the Lord will be the One raising up the right people for the, that's it. Let's pray, uh, pray for the peace during this election time. Because usually it's, it's violent [...]. But I'm not gonna be mentioning a name who to vote. But it's, it's part, of course, I'm gonna be showing them that I'm concerned about the election and things like that. That we need to vote. And in fact, I would tell them, go out and vote. You know, use your rights. But I will not tell anyone and, you know, I would not endorse any person. Even though I have in my mind what I like to, you know, to vote [...].

We don't want to mix church with politics [... T]he result of, if I do not uh, endorse [...] they can accept me [...] you know whatever party.

Der Fluchtpunkt dieses Arguments war allerdings nicht primär die Wirkung seiner Haltung auf die Nationalpolitik im Regierungspalast. Vielmehr stand im Vordergrund, wie es sich innerhalb seiner Gemeinde, auf der Ebene der lokalen zwischenkirchlichen Kräfteverteilung und auf der Ebene der kommunalen Institutionspolitik auswirken würde, wenn er mit dem Villanueva-Lager und dessen Wahlkampf assoziiert würde. So diente Dus Argumentation *erstens* dazu, die aktuelle Kompetenz- und Autoritätsverteilung innerhalb seiner Gemeinde festzuschreiben. Diese garantierte ihm als berufenem hauptverantwortlichen Hirten die höchste Stellung und die größte Entscheidungsbefugnis. *Zweitens* diente diese Argumentation dazu, gegen jene Kirchen zu polemisieren, die es lokalpolitischen Kandidierenden und BANGON-Leuten erlaubten, am Ende ihrer Gottesdienste das Wahlprogramm ihrer Parteien vorzustellen. Diesen unterstellte Du, bestechlich und gerade deshalb am wenigsten geeignet zu sein, um die philippinischen Korruptions- und Armutsverhältnisse zu verändern. *Drittens* diente seine berufungstheologisch argumentierte Neutralität dazu, diese Hierarchisierung per Implikation in der Gesellschaft geltend zu machen: Weil das Pastoralamt die höchste Berufung war, ging für ihn damit eine unüberbietbare gesellschaftliche Ehrenstellung einher. Damit stellte diese Argumentation eine Säkularisierung der Ekklesiologie dar, wie sie bei den BANGON-Exponenten Maynard, Macahig und Serrano besprochen wurde, obwohl sie augenscheinlich an einer theoretischen Äußerlichkeit von Kirche und Welt beziehungsweise Kirche und Staat festhielt. Kurzum, durch die Verbindung von Berufungstheologie und Neutralitätsanspruch fand eine Translokation der Frage nach der weltlichen Dimension und dem politischen Anspruch der Kirche statt, die seine eigenen politischen Ansprüche unsichtbar machte.

---

<sup>333</sup> Es sei noch einmal daran erinnert, dass der PCEC 2010 eine Villanueva-kritische Linie verfolgte. Indirekt warb er jedoch für den Evangelikalen-freundlichen Senator und Hauptkandidaten der etablierten NACIONALISTA-Partei Manny Villar. Tatsächlich stellte sich der PCEC drei Tage vor der Wahl schließlich durch ein Medieninterview auch offen hinter Villar (vgl. Lim 2009; PCEC 2007; s. aber Balita 2010; MannyVillar.net 2010).

Du tatsächliche Praxis allerdings wich von seinen abstrakt-theologisch plausibilisierten Ansprüchen ab. Dies zeigt die folgende Passage aus einer Andacht, die so gut überlegt war, dass Du sie in Gesprächen und Bibelkreisen auch genauso wiedergab (Feldprotokoll 19, Hervorhebungen hinzugefügt):

The bickering, the mudslinging [...]. These are what you find [...] every day. [...] Typical. Common. Usual. Expected. This is the Philippines national election. *Of course everyone has an opinion and each one of us is entitled to speak our mind on every subject under the sun.* [...]

[...] This is not about the Presidentiables, this is about us, the church, the people of God whose kingdom is not of this world. *Yes, I already have my bet for this coming presidential election and I understand that nobody is perfect.* I know it's not about moral perfection nor who is the lesser evil but who is not corrupt and who can really deliver, who can really follow through with existing track record to prove it – who I believe can effect change. And surely, I will pray for that person and for all the presidentiables and I will support whoever the Lord will raise up as the leader of our nation in such a time as this.

But I won't be a „fanatic“...fanatic to a point that I'm willing to fight anyone who stands oppose to my personal choice.

Im Kirchenalltag der Wahlkampfperiode hielt die theoretische und offizielle Unparteilichkeit Du also nicht davon ab, seine eigene politische Wahlpräferenz auf indirekte, aber verständliche Weise kundzutun. Freilich verzichtete er darauf, explizite Namen zu nennen. Seine Zuhörenden wussten aber genau, dass die positiven Erwähnungen auf jene Kandidaten zugeschnitten waren, die keine Neophyten, sondern institutionspolitisch erfahrene Figuren waren. Diese waren sowohl auf lokaler als auch auf nationaler Ebene Persönlichkeiten, die über eine funktionsfähige Parteimaschinerie verfügten und die höchsten Gewinnchancen hatten, zugleich aber relativ moderat waren.

Die oben beschriebenen kommunal- und lokalkirchenpolitischen Interessen erklären auch, weshalb er in dieser Abweichung keinen Widerspruch sah, der zu rechtfertigen wäre. Die Botschaft, die diese Praxis für die kommunalpolitischen Eliten enthielt, war, dass Du kein Interesse an einem Konfrontationskurs hatte, sondern plante – ähnlich wie der PCEC-Chef Tendero auf nationalpolitischer Ebene – mit jeder Siegerpartei zu kooperieren und auf diese Weise seinen Beitrag zur Verbesserung der allgemeinen gesellschaftlichen Situation zu leisten. Von ihm sei daher keine direkte (sozial-)politische Kritik zu befürchten, jedenfalls keine, die nicht als Moralkritik formuliert wäre. Weder er selbst noch seine Gemeinde würden jemals eine Kampagne gegen die etablierten Parteien führen, wie es Villanueva tat. Dies gab er so auch explizit zu, als er die Praxis einiger Pfingstkirchen kommentierte, die am Ende ihrer Gottesdienste lokalpolitischen Kandidierenden eine semioffizielle Plattform boten (Interview 104):

You know, because if I say, vote this and then the other [...] they would not give me a hearing [...]. But [...] if I do not uh, endorse [...], I can be... you know, [...] they can accept me [...] whatever party. [...]. But also the, just, just the [...] ethical unfairness of it [...] If I say vote this, but then, in members of the, maybe some or many members of the congregation already have a guy in their minds so they may say, how come pastor Du is, is unfair? How come he's endorsing this. But our candidate is not? [...] We don't wanna endorse



somebody so that, you know, we can, you know, if he wins, then we have this access or whatsoever, no. It's..., it's..., it's... uh, because for us, whoever God, I mean whoever's elected, you know, the Lord allowed it. You know. And, and so we work with whoever is elected, that's it. And, and we trust the Lord to deal with our needs, you know what I'm saying? So, we don't need really a man or depend on man to do that for us, you know. So we work with whoever is there, basically.

Bei einer Kontextualisierung kommt in Dus Plädoyer für die Kirche/Staat-Trennung und für eine wahlpolitische Neutralität der Kirche eine zweifache Stoßrichtung zum Vorschein. Einerseits zielte es auf eine Herabsetzung all jener lokalen Gemeinden ab, die eine andere wahl- und parteipolitische Haltung als Du hatten und die zu Recht oder Unrecht mit dem Villanueva-Lager identifiziert wurden. Dies kam einer doppelten Ächtung gleich. Denn für Kirchen, deren Haltung nicht mit der Dus vereinbar war, enthielten seine Aussagen die Aufforderung, sich seinem Kurs anzuschließen, der eine „kritische Kollaboration“ (*critical collaboration*) mit den traditionellen Eliten vorsah, und sich damit unter seine Ägide zu stellen, da er der Ansicht war, wegen seines erfolgreichen Dienstes am besten geeignet zu sein, die lokale Pfingstbewegung zu repräsentieren. Andererseits wiesen seine Ausführungen aber auch die implizite Mahnung auf, dass sie sich (kirchen-)politisch isoliert wiederfinden würden, wenn ihre Linie zu stark von der Dus abweichen würde. Denn ihre Unterstützung für Villanueva würde als frontale Kritik an der traditionellen Politikelite gedeutet werden. Außerdem würde dies, gemäß Dus Repräsentationsanspruch, selbst von jenen Kirchen als biblisch-theologisch bedenklich und verfassungsfeindlich gedeutet, mit denen sie theologisch und praktisch die größten Affinitäten hatten.

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass Dus Ausführungen primär eine Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des lokalen Villanueva-Lagers waren. Das Spaltungspotential der BANGON-Kampagne war für Du so groß, dass ihm jedes Mittel recht war, Villanueva als Person und die gesamte BANGON-Bewegung zu diskreditieren und sie als demokratiefeindlich erscheinen zu lassen. Mit den politischen Fähigkeiten und Programmen des pfingstlichen Präsidentschaftskandidaten hatte dies wenig zu tun. In der Praxis unterschied sich Dus Haltung zur Frage nach der kirchlichen Neutralität und dem Trennungsprinzip darum auch kaum von der Praxis jener Kirchenleitungen, denen er über den Umweg der Berufungstheologie einen Verstoß gegen verfassungsrechtlich verankerte Prinzipien, Ungehorsam gegenüber Gott, mangelndes geistliches Unterscheidungsvermögen und eine unbiblisch-weltliche Handlungsweise vorwarf. Da Villanueva aber aus Sicht Dus ohnehin chancenlos war, bestand auch kein Grund, ihn als Präsidentschaftskandidat in Betracht zu ziehen und sich zu einem möglichen Wahlsiegszenario zu verhalten.<sup>334</sup> Anders ausgedrückt,

---

<sup>334</sup> Dies gab er auch selbst zu: „You know what, the thing is, before he became a Christian, he's, he's already a

seine berufungstheologischen und ekklesiologischen Ausführungen zur Kirche/Staat-Trennung waren weder Aussagen über seine tatsächliche Wahlempfehlungspraxis noch darüber, dass sein Gegenlager eine wirkliche Gefahr für die Verfassung darstelle. Vielmehr galten sie der Erhaltung seiner eigenen machtpolitischen Stellung im lokalen Diskurs: binnenkirchlich als oberste Autorität, die dem Pastoralamt vorbehalten war; im kirchenübergreifenden Vergleich als zahlenmäßig größte Pfingstgemeinde; kommunalpolitisch als nicht-konfrontativer Kooperationspartner des politischen Establishments. Dies wurde spätestens klar, als Du sich zusammen mit den anderen Gemeindeleitungen der größten Pfingstkirchen von Dumaguete (allerdings ohne großes Aufsehen zu erregen), der bereits erwähnten Initiative der lokalen GMF-Pastoralallianz anschloss, die im selben Wahljahr ein politisches Wahlempfehlungsbündnis mit dem protestantenfreundlichen (und bemerkenswert muslimenfreundlichen) Bürgermeisterkandidaten Sagarbarria einging.

#### *7.3.4.2. Haltungen im Villanueva-freundlichen Lager*

Wie reagierte das Villanueva-Lager auf diese ekklesiologisch und berufungstheologisch plausibilisierte Kritik an der BANGON-Bewegung? Eine typische Reaktion bestand darin, Kirchenleitungen wie Pastor Du so entgegenzutreten, wie mainlineprotestantisch-liberale Kirchenfiguren ihnen lange Zeit entgegengetreten waren: Sie wurden bemitleidet und als zurückgeblieben bezeichnet. Das beste Beispiel hierfür findet sich bei der bereits mehrfach zitierten Mindanao-gebürtigen PCGAMI-Pastorin Antin. Sie formulierte in Anlehnung an die gerechtigkeits- und transformationstheologisch (neu-)konzeptualisierte Ekklesiologie der BANGON-Lehrer (Interview 17):

Before I used to believe that state is separated from the church. But now I learned that it was imposed by the government. Because church years ago are the ones who were controlling and they will build buildings, the Catholic churches. [...] Based on the bible we have to choose the righteous leaders. Not only choose the unrighteous and then pray that they will become righteous. But elect straight ahead the righteous.

Zugleich hatte ihre Ablehnung des Trennungsprinzips von Kirche und Staat hier eine ideologiekritische Pointe. Sie galt jenen Akteuren und Akteurinnen, die das Gebet zur nachträglichen Vertröstung angesichts eklatanter Missstände instrumentalisierten, statt zur aktiven Teilnahme am politischen (Entscheidungs-)Prozess aufzurufen.

---

uh, you know, a leftist. I mean, so he, he knows a lot. I mean, I can't, I think he can uh, he, he, he can do it. He can, he's able. But my, my fear, my concern is the compromise. So, the compromise of the gospel, or, or the truth of his convictions. Because I think he has to face a lot of that, if you're a president. Because you know as a president you wanna please everybody. You know, so but, you cannot please everybody, so. But as far as competence, I think he can handle it. But I'm not sure, nationwide, you know. Now he's running as a senator in fact. He could be a good senator, really, you know. But still for me, I don't, I don't believe that as a pastor you should be running as a senator, you know. But being a senator I think he could do a good job" (Interview 104).

Eine ähnliche, jedoch biblisch- und systematisch-theologisch anspruchsvollere Argumentation dieser Kritik an der Instrumentalisierung des Kirche/Staat-Trennungsprinzips zur Zementierung der eigenen lokalen Hegemonieansprüche potenterer Kirchen (wie Dus CC) findet sich bei dem ebenfalls bereits eingeführten GBG-Pastor Albolario. Berufungstheologisch plausibilisierte Kritiken, wie sie bei Du verwendet wurden, konterte er mit einer ebenfalls pentekostalen berufungstheologischen Argumentation, die auf die *zweifache* Berufung der Gläubigen abhob, und daher auch das Pastoralamt betraf (Interview 200):

*Interviewer:* There are many people who say that since he's a pastor, he should not run for candidate. What is your stand on that?

*Befragter:* God called us to be priest and king. There is no such thing in the Bible as separation between state and church. God gave us the authority or position, not just to be a priest, but also a king. That a pastor should not enter the politics – that's the old mindset. Also in church there is politics, there is a church board, etc. Regarding the decision of Eddie in running for president: God has given us the position of priesthood and kingship. There is no such thing that would rule out... politics.

*Interviewer:* So, in your opinion, that's the old mindset, which is why – to keep politics away from church because the church should be involved in politics. That's certainly true also in regards to social justice. Is that what I understand?

*Befragter:* Yeah.

*Interviewer:* On the other hand, do you think that the separation between church and state is important for a democracy in order not to become abusive?

*Befragter:* I think in some matters, okay.

Wahres Christsein bedeutete für Albolario somit in einer Berufung zu stehen, die komplexer war als Du es formulierte: Als „auserwähltes“ Volk sei die Kirche zu einem *königlichen* Priestertum berufen (vgl. 1.Petr 2,9). Durch den königlichen Aspekt der Berufung nahm er eine praktische Säkularisierung der (aus der Sicht des Gegenlagers) klassischen evangelikalen Amtstheologie vor, die folgeträchtige Implikationen für die Kirche besaß. Mit einer prinzipiellen Verfassungsfeindlichkeit hatten diese Implikationen allerdings nichts zu tun. Denn die Ablehnung der Trennung von Kirche und Staat war – nicht anders als bei Maynard und der Mehrheit der Kirchenleitungen – kein Plädoyer für eine Änderung oder Tilgung des Verfassungspassus, der den demokratischen Staat vor einer Vereinnahmung der Kirche schützen, um die größtmögliche Gleichheit seiner Bürgerinnen und Bürger garantieren sollte. Vielmehr war sie eine Kritik an der Weise, wie dieser Verfassungspassus in der philippinischen Politik faktisch umgesetzt wurde. Diese unterstützte aus der Sicht Albolarios vor allem die katholisch dominierte Elitendemokratie der Philippinen. Sie zementierte aber auch die Machtposition bestimmter nicht-katholischer Gruppen, und zwar die all jener, die auf Grund ihres sozioökonomischen Status und ihrer zahlenmäßigen Bedeutung vom Status quo (mit-)profitierten, und deshalb die Weise, wie das Kirche/Staat-Trennungsprinzip *de facto* ausgelegt wurde, mittrugen.

Das Ausmaß, in dem diese Narrative Albolarios eigene politische Ekklesiologie informierten und dann von Letzterer über die tagesaktuelle Präsidentschaftswahl ihre

handlungsorientierende Plausibilität erhielten, kam in der Erläuterung seiner konkreten Praxis als Pastor und Gemeindeleiter zum Vorschein. Hierzu erklärte er, nur dezente Wahlempfehlungen auszusprechen. Wichtiger sei es, ein politisches Bewusstsein zu erwecken, und zwar durch konkrete politische Visionen und Programme, die aus seiner Sicht erstrebenswert waren (Interview 200):

*Interviewer:* Do you suggest to your church members to vote for somebody? Or do you just give general guidelines? Or are you silent about that?

*Befragter:* Well, I don't really.. I just share to them my opinion regarding the vision and the best person to realize that is brother Eddie. But I do not impose on them that this... that we should...

*Interviewer:* Do you give also the name, or do you avoid giving names, you just generally...?

*Befragter:* Yes, I also give the names.

Damit unterschied sich Albolarios Wahlempfehlungspraxis faktisch kaum von der eines Alexander Du. Außerdem machte er sich keine Illusionen darüber, dass die GBG-Gemeindemitglieder seiner Wahlempfehlung folgen würden. Gerade in sozialen Brennpunkten, wie im Stadtviertel seiner Gemeinde, waren viele Familien auf Wahlbestechungsgelder und auf damit verbundene soziale (Begünstigungs-)Dynamiken angewiesen. Das Besondere an Albolarios gerechtigkeits- und transformationstheologisch informierter Praxis lag in der lokalpolitischen Pragmatik und in der spezifischen Weise, wie er sie mit einer Rhetorik verband, die trotz allem in jener Kirchentradition stand, die die Aufgabe der Kirche in der verbalen Evangeliumsverkündigung sah und theoretisch davon ausging, dass sich angesichts der nahen Wiederkunft des Herrn alles auf die Bekehrung konzentrieren müsse. Erst bei genauerem Blick wurde deutlich, dass diese allerdings zur Legitimierung diverser sozialer (Mikro-)Entwicklungsprogramme diente, die Albolarios Gemeinde auf kommunalpolitischer Ebene vorantrieb und die ihm als Pastor einer zahlenmäßig und sozioökonomisch schwachen Kirche neue Handlungsmöglichkeiten bot (Interview 200):

*Interviewer:* So, the church knows whom you are supporting. Do you think they are going to follow your vote or you don't know?

*Befragter:* Well, that's not so important.

*Interviewer:* But still, do you think they are very much influenced by your opinion? Or do you think that they have their own opinion?

*Befragter:* Because what I am trying to implement, regarding transformation. The vision of the church is: We are God's ministers of good will and advancing the good news of God's love and righteousness for the transformation of our place and beyond and „that God Be Glorified...“ [...]. So what I'm imposing is regarding the transformation for that place, that community. So, I go for transformation, and the program right now I'm availing is also for community transformation. I believe they are already aware regarding transformation. Because if you have the chance to visit that place – that place really needs transformation. There is a lot of drugs, crime, prostitution, and God has really put me in that place. You know I really plead to them – the only thing I could give is to really share the gospel so that they will know.

*Interviewer:* So, you mean your church is in a place, where there is much need, and this is why...

*Befragter:* I think they're more open regarding transformation.

Kurzum, nationales Wahlkampfengagement, Ekklesiologie, Transformationstheologie und lokalpolitische Agenda bedingten bei Albolario einander. Erstere standen hierbei allerdings klar

im Dienst seiner lokalpolitischen Agenda, die maßgeblich von seinem Erfahrungs- und Bildungshintergrund bestimmt war sowie von den Entwicklungen innerhalb des pfingstkirchlichen Diskurses von Dumaguete. Die neuen Artikulations-, Rationalisierungs- und Mobilisierungsformen, die dank der Villanueva-Kampagne disseminiert worden waren, hatten ihm hierbei neue Handlungsräume eröffnet.

Villanueva – das sei nochmals erwähnt – repräsentierte dabei allerdings nicht den „gerechten Führer“, dessen Aussagen und Handeln nicht hinterfragt werden dürften (Kessler und Rüländ 2008, 174–75). Vielmehr diente er als Projektionsfläche, auf der die eigene politische Praxis erläutert und in Verbindung mit der Übersetzung der gerechtigkeits- und transformationstheologischen Ekklesiologie im lokalen allgemein- und kirchenpolitischen Kontext legitimiert werden konnte. Analog dazu war auch die BANGON-Bewegung keine Manipulationsmaschine, die ihn „verführt hatte“, wie mainlineprotestantische Eliten mit Blick auf die GBG-Kirche behaupteten. Das Gegenteil war der Fall: Die BANGON-Kampagne bot ihm eine Möglichkeit zur politischen Bildung, durch die er neue Artikulations- und Analysekatoren erworben und kooptiert hatte, um neue Handlungsräume zur Durchsetzung eigener Interessen zu erschließen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es sich auf der Villanueva-freundlichen Seite bei der Kritik an der Trennung von Kirche und Staat weder um eine militante Ablehnung des Trennungsprinzips noch um ein Plädoyer handelte, den Verfassungspassus zu tilgen. Vielmehr stellte sie eine politische Kritik und einen Protest an der Instrumentalisierung desselben dar. Damit formulierte sie einen Einspruch gegen den verfassungsrechtlich und theologisch argumentierten Versuch, bestimmten Personengruppen und Kirchen (zu denen die Befragten sich selbst zählten) das Mitbestimmungsrecht in der öffentlichen politischen Sphäre zu untersagen. Darin kam die Kritik an dem Trennungsprinzip der Position der BANGON-Strategen Maynard, Macahig und Serrano gleich, während sie hinsichtlich der Lokalkirchenagenda durchaus eigene Wege ging.

Ferner ist festzuhalten, dass die gerechtigkeits- und transformationstheologische (Neu-)Konzeptualisierung der Ekklesiologie, wie sie von den BANGON-Lehrern verbreitet wurde, sowohl im pro- als auch im anti-Villanueva-Lager rezipiert wurde. Auf beiden Seiten machte sie eine gewisse Säkularisierung des Kirchenverständnisses plausibel, dessen Ausformulierung jedoch weniger mit abstrakten Verfassungs- und Neutralitätsdebatten, sondern vielmehr mit lokalen Interessen zu tun hatte. Hier ging es darum, einen Weg zu finden, um den eigenen Dienst zu profilieren, den eigenen sozialen Status zu verbessern und die eigenen

Einflussmöglichkeiten auszubauen. Davon hing für die Hauptpastoren und -pastorinnen nicht zuletzt auch der Arbeitsplatz und die Lebensexistenz ab. Je nachdem, welchen sozioökonomischen Status die Pfingstkirchenleitungen genossen, konnte hierbei entweder die Tendenz überwiegen, durch die Kritik am Kirche-Staat-Trennungsprinzip ein größeres politisches Mitbestimmungsrecht einzufordern, oder durch Kritik an der Villanueva-Kampagne eine allzu konfrontative kirchliche Kritik an den politischen Verhältnissen und erstrecht eine Herausforderung der regierenden Eliten zu vermeiden (zumal hierbei lediglich politisch unerfahrene Außenseiter und Quereinsteiger wie Villanueva zur Auswahl standen). Auf die Wahlempfehlungspraxis wirkten sich diese Tendenzen nur geringfügig aus, da so gut wie alle Kirchenleitungen die Pluralität der Wahlpräferenzen ihrer Mitglieder respektierten und entsprechende Einflussmöglichkeiten zwar bewusst, jedoch nur innerhalb gesetzter Grenzen wahrnahmen. Eine inhärent demokratiefeindliche Tendenz kam hierbei an der durchschnittlichen Kirchenleitungsbasis nicht zum Vorschein. Dies galt auch bei der schärfsten Zuspitzung, die auf die tatsächlichen Defizite abhob, die die philippinische repräsentative Demokratie als gesamtes Regierungssystem auszeichneten.

Ob der Milliardär und Senator Manny Villar, der der Wunschkandidat des evangelikalen PCEC und der Mehrheit des Villanueva-kritischen Lagers war, ein besserer Präsident als der Pfingstbischof Villanueva gewesen wäre, sei dahingestellt (beide verloren die Wahlen gegen Benigno Aquino III). Zu konstatieren ist, dass die Debatten zur Kirche/Staat-Trennung und zur wahlpolitischen Neutralität der Kirche sowohl im Villanueva-freundlichen als auch im Villanueva-kritischen Lager das Wahrnehmungsbewusstsein für Instrumentalisierungs- und Manipulationspotentiale schärften, die mit politischen Visionen einhergingen. Ferner führten die kontrovers geführten Debatten dazu, dass an der Kirchenbasis eine bestimmte Frage erneut aktuell wurde: die Frage nach der politischen Verantwortung der Pfingstkirchen gegenüber ihrer eigenen Mitglieder und angesichts des politischen Gemeinwesens, das aus religiösen und sozialen Mehrheiten und Minderheiten bestand und weit vom Gerechtigkeits- und Gleichheitsanspruch der Verfassung entfernt war. Bei wissbegierigen und lernwilligen Mitgliedern löste sie dabei ähnliche Bedürfnisse nach weiterer Schulung aus wie bei Serrano.

#### 7.4. Zusammenfassung und Fazit

In den 2000er Jahren hätte es unter gewissen, wenn auch rasant schwindenden Umständen noch als Zeichen der geistlichen Reife und überdurchschnittlichen Hingabe gegolten, wenn lokale Kirchenleitungen zu gesellschaftlichen Themen nichts zu sagen wussten und dies damit begründeten, dass sie sich ausschließlich für geistliche Belange interessierten. Nach

tagespolitischen Themen befragt, hätten sie standardmäßig geantwortet, dass „Frieden erst bei der Zweiten Wiederkunft des Herrn möglich sei“ (*there will only be peace at the Second Coming of the Lord*). Deshalb würden sie „nur beten“ (*we just pray*) und die Heilige Schrift studieren, um „wahrhaft bereit“ (*truly ready*) zu sein, „derweil sie daraufhin wirkten, so viele verlorene Seelen wie möglich zu retten“ (*whilst laboring to save as many lost souls as possible*). Ungeachtet dessen, wie sehr dies dem tatsächlichen Handeln der Pfingstkirchenleitungen entsprach, stellte diese prämillenarisch-dispensationalistische Rhetorik (vgl. 5.3.4) in der Pfingstbewegung von Dumaguete jahrzehntelang den Ausgangspunkt des Bibelstundenmaterials und der Gespräche zum Thema dar.

Im Wahljahr 2010 galt eine derartige Antwort und Haltung allerdings als obsolet. Dank der Schulungen der Villanueva-nahen Graswurzelorganisation NFS/M4NT und insbesondere durch die strategische Arbeit der BANGON-Exponenten Maynard, Macahig und Serrano etablierte sich ein neuer theologischer Diskurs. Selbst jene Pastoren und Pastorinnen, die auf Grund der Richtlinien ihrer Denomination kein Fernsehgerät besaßen und keine Tageszeitung lasen, gaben sich Mühe, in den Gesprächen über tagespolitische Themen zu beweisen, dass sie sich um eine möglichst hohe Sachkompetenz bemühten. Dies war auch dann der Fall, wenn sie sich weiterhin von Kollegen und Kolleginnen distanzierten, die sie als „politisiert“ (*politicized*) und „materialistisch“ (*materialistic*), „liberal“ (*liberal*) und „ökumenisch“ (*ecumenist*) – kurzum als „weltlich“ (*wordly*) – bezeichneten. Die Vorstellung, sich an einer „alten Denkschule“ (*old mindset*) abarbeiten zu müssen, mit der stets die Position der anderen bezeichnet wurde, stellte zwar den allgemeinen Bezugsrahmen pfingstlicher Artikulationen dar (wobei die Vorstellung einer „alten Denkschule“ das Produkt sedimentierter Abgrenzungspraktiken und unreflektierter Übersetzungsprobleme und weniger eine reale Personengruppe war). Als abstrakte Universalgeschichtsdeutung stand die Lehre, dass eine echte Verbesserung gesellschaftlicher Missstände nur durch das direkte Wirken Gottes in der Zweiten Wiederkunft Christi und dem darauffolgenden Tausendjährigen Friedensreich möglich sei, zweifellos im Hintergrund der Predigten und Praktiken aller pfingstlichen Befragten. Darum trat die an klassische evangelikale Bibelschulbuchtheologie angelehnte Lehre (vgl. 5.3.4) auch immer dann in den Vordergrund, wenn die Befragten der Ansicht waren, alle bekannten Antwortoptionen ausgeschöpft zu haben. Das war auch beim Gebet der Fall, das als wichtiger Beitrag der Kirche angesichts der sozialen Missstände (Armut, Gewalt und politische Krise) eine allgemeine Konstante darstellte. Doch alles, was als Pessimismus oder Gleichgültigkeit gedeutet werden konnte, wurde abgewiesen.

Dies galt auch für alles, was als kategorische Ablehnung der Möglichkeit gedeutet werden könnte, eine materielle Verbesserung der gesellschaftlichen Umstände im Hier und Jetzt zu erreichen, wenn die von ihnen demokratisch gewählte Politik ihren Beitrag leisten würde. Schlagworte wie „gerechte Leiterschaft“ (*righteous leadership*) und „Wandel“ (*change*) brachten sowohl die Erwartung als auch die Überzeugung zum Ausdruck, durch die eigene Kirchenpraxis und durch die aktive Mobilisierung ähnlich Gesinnter eine Veränderung bewirken zu können, die auch an der Basis spürbar war. Dies war selbst bei Exponentinnen der Fall, die als übermäßig vergeistlicht (*superspiritual*) galten, etwa die JMC und die UPC.

Die systematisch-theologische Reflexion des genannten Optimismus und ihre Verflechtung mit der abstrakten prämillenarisch-dispensationalistische Universalgeschichtsdeutung (Eschatologie), Missiologie des Seelenheils und Ekklesiologie der Weltabgewandtheit (die nach Außen als Identitätsmerkmal fungierte) erfolgte über zwei Leitbegriffe: „Gerechtigkeit“ und „Transformation“. Beide Leitbegriffe wurden nun so konsequent wie nie zuvor aus der individualethischen und jenseitsbezogenen Engführung, mit der sie zuvor abstrakt-theologisch konzeptualisiert worden waren, herausgeführt. Einerseits wurden sie so dezidiert wie möglich als Erklärungskategorien für sämtliche Probleme herangezogen, die für das Ausbleiben von Wohlstand verantwortlich waren und Gesundheit, sozioökonomische Mobilität, gesellschaftlichen Erfolg und politischen Einfluss einschlossen. Andererseits wurden sie konstitutiv mit einer Theorie des nationalen Gemeinwesens und des politischen Systems verbunden (die Lehre der acht Säulen), wodurch gleiche Bildungschancen, gleicher Zugang zum Gesundheitswesen und faire Lohnarbeitsrichtlinien als Bedingungen für ganzheitlichen Wohlstand artikulierbar wurden. Dadurch änderte sich allerdings auch die Reichweite und Bedeutung von Gerechtigkeit und Transformation. Wenn es darum ging, abstrakte dogmatische Aussagen zu machen oder Material für die Bibelstunden zusammenzustellen, wurde die evangelikale Schuleschatologie beibehalten: Millenarischer Friede und Wohlstand seien erst durch Jesu Christi persönliche physische Herrschaft im Tausendjährigen Reich möglich (vgl. 5.4, Abb. 19 und 20). Neu war allerdings eine Differenzierung, die darin bestand, dass millenarischer Friede und Wohlstand nun als unvorstellbare ultimative Steigerung verstanden wurden, die analog zum qualitativen und kategorialen Wandel aller gesellschaftlichen und kosmischen Verhältnissen war – also der Schaffung neuer Himmel und neuer Erde. Dies wiederum ermöglichte es, dass eine graduelle Annäherung an das millenarische Friedens- und Wohlstandsideal auf der prämillenarischen (und prätribulationistischen) Seite der Geschichte auch theologisch denkbar wurde – und zwar, indem die Kirche dafür in die Pflicht genommen wurde. Der Kirche wurde somit eine dezidiert institutionenpolitische Verantwortung



zugewiesen, die eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat bewirkte. Das bot neue Handlungsoptionen sowie neue Möglichkeiten, die gegebene Staatsform (Demokratie) kritisch auf die Diskrepanz zwischen ihrem theoretischen Anspruch und ihrer tatsächlichen Leistungsfähigkeit zu befragen.

Materialiter bestand die gerechtigkeits- und transformationstheologisch (neu-)konzeptualisierte Ekklesiologie der BANGON-Lehrer aus den folgenden Kernaspekten. An der Basis stand die „Gesellschaftstheorie der acht Säulen“. Diese ermöglichte eine konsequente Deprivilegierung der religiösen Sphäre für die Kirche, die einerseits zu einer radikalen Öffnung der Institutionspolitik für Gläubige und Kirchenleitungen führte. Andererseits führte diese Deprivilegierung zu einer Unterscheidung zwischen dem ewigkeits- und dem immanenzbezogenen Auftrag der Kirche, für die unterschiedliche Kriterien maßgeblich waren. Die grundsätzliche evangelistisch-missiologische Legitimation aller kirchlichen Praxis blieb dabei bestehen. Mission wurde allerdings so resignifiziert, dass ihrer Erläuterung nun auch ohne explizit zu erwähnende direkte Ewigkeits- und Jenseitsbezüge auskam. Kurzum, es fand eine Säkularisierung des kirchlichen Mandats statt, mit dem auch eine Säkularisierung des Wesens der Kirche als kollektiver Leib Christi (*Body of Christ*) einherging.

So umfasste das kirchliche Mandat *erstens* eine grundsätzliche Kooperationspflicht mit säkularen Institutionen und eine sozialpolitisch-theologisch rationalisierte Zusammenarbeit mit Opfern ökonomischer Ausbeutung und politischer Hegemonie. Dies betraf vor allem die muslimische Minderheit (inklusive Islamisten). *Zweitens* die Pflege eines Artikulationsraums, in dem sowohl Optimismus, Gewissheit und Zweifel als auch Mobilisierungswille und konkrete Aktionsvorschläge miteinander abgestimmt werden konnten: das gemeinschaftliche (Fürbitte-)Gebet. Dieses bot jene Öffentlichkeit, in der das Partikulare des Einzelnen mit dem Universalen der Gemeinschaft ausgehandelt und auf ein kollektives Handeln hin ausgerichtet werden konnte. *Drittens* eine neue Temporalität: eine gerechtigkeits- und transformationssensible Kirche musste sich fortan an der irdischen Nachhaltigkeit messen. Neben die prämillenarisch-dispensationalistische Zeitvorstellung trat langfristige weltliche Graswurzelarbeit, die weit über die Wahlkampfperiode hinausging. *Viertens* die Kritik an der Trennung von Kirche und Staat. Diese schien der gerechtigkeits- und transformationstheologischen Ekklesiologie eine verfassungsfeindliche Stoßrichtung zu geben. Tatsächlich brachte sie aber die Weigerung zum Ausdruck, die Diskrepanz zwischen dem verfassungsrechtlich verankerten Demokratiedeal und den realpolitischen Verhältnissen tatenlos hinzunehmen. So zielte diese Kritik gerade nicht auf eine Verfassungsänderung,

sondern war das kontingente Produkt einer Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Hegemonie sowie mit jener lokalen Pfingstkirchenkonkurrenz, die kein Interesse an einer Veränderung des gesellschaftlichen Istzustands hatte.

Was auf ersten Blick als verfassungsfeindliche und antidemokratische (Re-)Sakralisierung oder (Wieder-)Verkirchlichung der philippinischen Politik und Öffentlichkeit aussah, erwies sich bei sorgfältiger Kontextualisierung als Differenzierung des kirchlichen Mandats und als Säkularisierung des missiologischen Auftrags, den die Kirche in einer besonderen sozialen Situation hatte. Dieser war durch die kontingente Erfahrung gekennzeichnet, dass die konkrete Wirklichkeit der Kirche eine plurale Gesellschaft war und dass ihre demokratische Realität so weit vom verfassungsrechtlich verankerten Gleichheitsanspruch abwich, dass sie den „Leib Christi“ zu einem selbstbewussten (institutions-)politischen Engagement aufrief. Der Fluchtpunkt dieser Ekklesiologie war keine Verfassungs- und Demokratiefeindlichkeit. Vielmehr war es der Entschluss, nicht in einem Defätismus zu verharren, sondern alternative Wege wagen zu wollen, um einen Wandel herbeizuführen. Die These, dass der Pentekostalismus ein religiöser Populismus mit intrinsischer Tendenz zu Demokratiefeindlichkeit, Autoritarismus, religiöser Intoleranz und sozialpolitischer Insensibilität sei (Kessler und Rüländ 2008, 180–97), greift daher zu kurz.

Dies hat auch die Untersuchung der Rezeption der Theologie der BANGON-Lehrer an der Basis durchschnittlicher Pfingstkirchenleitungen ergeben, die anhand von folgenden vier Themenkomplexen erfolgte: *Erstens* gesellschaftlicher Wandel, Optimismus und Sozialreformen; *zweitens* Personalismus und Populismus; *drittens* Gebet, Evangelisation und individuelle Transformation und *viertens* Demokratiekritik, die Trennung von Kirche und Staat und Wahlempfehlungspraxis. Die sorgfältige Kontextualisierung von Artikulationen, die sich darum bemüht, jene Querverweise und indirekte Anspielungen ernst zu nehmen, die zunächst als inkonsistente Abweichungen vom Thema und als widersprüchliche Analogien erscheinen, und sie vor dem Hintergrund ihres historischen Gewordenseins nachvollzieht (sedimentierte Abgrenzungspraktiken), hat einige neue Ergebnisse hervorgebracht. Der *erste* Unterabschnitt hat einen bemerkenswerten Optimismus im Hinblick auf die Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse zu Tage befördert, der von einer grundsätzlichen Selbstverpflichtung getragen war, sich als Kirche für eine sozialreformerische Politik engagieren zu müssen. Aussagen, die vom Forschungsstand als Eskapismus beziehungsweise eschatologischen Defätismus mit Blick auf gesellschaftliches und politisches Engagement gedeutet werden müssten, hatten vor allem die Funktion, die eigene Orthodoxie und die Treue zur eigenen Kirchentradition zu beweisen.

Dies war deshalb besonders wichtig, weil die pentekostale Praxis häufig nicht der Rhetorik entsprach, die sich die lokale Pfingstbewegung im Zuge historisch-frontlinienbedingter Selbst- und Fremdzuschreibungen angeeignet hatte. Auch stimmte das tatsächliche Handeln der Pfingstkirchen nicht mit jener radikalen Verschiedenheit von den mainlineprotestantischen Kirchen überein, welche traditionell ein wesentliches Moment der eigenen Identitätsbildung war und anhand der Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ (als Bezeichnung für Letztere) artikuliert wurde. So stellte die Forderung nach einer sozial gerechten Verteilung von staatlichen Ressourcen und nach allgemeiner Chancengleichheit einen zentralen Aspekt dar, wenn die Befragten erklärten, dass das Land einen Wandel nötig habe und die Wahl einer entsprechenden Politik entscheidend dazu beitrage.

Der *zweite* Unterabschnitt hat gezeigt, wie die Pfingstkirchenleitungen mit dem Vorwurf des Fanatismus, Simplizismus und des naiven Populismus umgingen. Dieser gehörte mindestens seit der Präsidentschaftskampagne des ehemaligen Schauspielers Estrada zum Standardrepertoire neuerer philippinischer Wahlkampfpoemik. Als solcher wurde er nicht nur von Außenstehenden an die Pfingstkirchen herangetragen, sondern er verlief mitten durch die lokale Pfingstbewegung selbst. Entsprechend bemühten sich die Befragten, ihre Fähigkeit zur Distanznahme von den Versprechen der Villanueva-Kampagne unter Beweis zu stellen und zwischen ihren Auftritten als Wahlkampf-Personen und ihren Auftritten als realpolitisch abwägende Bürgerinnen und Bürger zu unterscheiden.

Der *dritte* Unterabschnitt hat den Zusammenhang von Sozialreformen und den individualtransformatorischen Komplementärs, die zu den traditionellen Identitätsmerkmalen des evangelikal-pfingstlichen Idioms gehören, diskutiert. Dabei wurde deutlich, dass eine Deutung zu kurz greift, welche die häufige Verwendung von Schlagworten wie Gebet, Bekehrung und unmittelbares wundersames Wirken des Wortes und Geistes Gottes (samt den dazugehörigen Narrativen, Plausibilisierungs- und Evidenzformen) als Beweis für eine Tendenz der Pfingstbewegung zu simplistischen Lösungen ansieht (vgl. Kessler und Rüländ 2008, 162–64). Vielmehr nahmen die besagten Schlagworte und Narrative in den Aussagen und in der Kirchenpraxis eine dreifache Funktion ein. Sie dienten *erstens* dazu, Grenzen zu kompensieren, die sich bei der Übersetzung von der Ebene der abstrakten (ideal-)politischen Forderung in die konkrete Ebene des (real-)politischen Alltags oder auf Grund von Wissenslücken ergaben. Dies bewahrte die Befragten davor, sich einer bildungsmilieubedingten Sprachlosigkeit ergeben zu müssen. *Zweitens* dienten sie dazu, überhöhte Erwartungen an Villanueva als politische Person sowie an die Politik im

Allgemeinen (selbst-)kritisch zu korrigieren. *Drittens* wurden sie genutzt, um die eigene Orthodoxie zu beweisen. Ferner ist deutlich geworden, dass selbst die dezidiertesten Bekehrungsnarrative keinen notwendigen Antagonismus zu anderen Glaubens- und Religionsgemeinschaften implizierten, der eine intrinsische religiöse Intoleranz nahelegt. Im Gegenteil konnten sämtliche Pfingstkirchen Kooperationen mit muslimischen Organisationen sämtlicher Ausrichtungen ausdrücklich begrüßen. Die Basis dieser Kooperationen war eine gemeinsame zivilgesellschaftliche und politische Agenda, die sich der geteilten Wahrnehmung verdankte, als sozioreligiöse und sozioökonomische Minderheit ein Opfer der römisch-katholischen Hegemonie zu sein.

Der *vierte* Unterabschnitt hat das Kirche/Staat-Verhältnis und die Frage nach wahlpolitischer Neutralität der Kirche analysiert. Kritische Aussagen zum Trennungsprinzip von Kirche und Staat, die auf den ersten Blick als Beleg für einen verfassungsfeindlichen und demokratiefeindlichen Populismus gedeutet werden könnten, boten nach Einordnung in die lokalpolitischen Dynamiken ein anderes Bild: Sie brachten eine emanzipatorische und ideologiekritische Stoßrichtung zum Vorschein, die einerseits darin bestand, ein Recht auf demokratische Mitsprache und Kritik einzufordern; andererseits, die Interessenpolitik jener Kirchen zu entlarven, die sich als demokratietreuere Verteidiger des Trennungs- und des kirchlichen Neutralitätsprinzips inszenierten, damit aber ihre privilegierte Stellung als sozioökonomisch besser situierte und politisch einflussreichere Lokalakteurinnen zementierten. An der verfassungsrechtlich garantierten Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger des Landes hatten selbst die unverdrossensten Kritiker des Trennungsprinzips nichts auszusetzen. Darum forderten auch sie keine Verfassungsänderung, sondern eine konsequente Umsetzung des darin verankerten Gleichheitsideals, womit sie zu einer allgemeinen Hebung der Sensibilität mit Blick auf politische Verantwortung und politisches Missbrauchspotential an der Basis der Gläubigen beitrugen.

Die Imaginations-, Sprach- und Handlungsmöglichkeiten, mit denen die allgemein eingeforderte Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse und der Kampf für gleiche Mitsprachechancen in den diversen gesellschaftlichen Sphären zum Ausdruck gebracht wurde, waren allerdings sehr unterschiedlich. Je nachdem, welche konkreten lokalpolitischen Interessen die Pfingstkirchenleitungen verfolgten, waren auch die Praktiken, mit denen die jeweiligen Einzelgemeinden sich engagierten, verschieden. Dies bestimmte auch die konkrete Art, in der die Theologie der BANGON-Lehrer auf unterschiedliche Weise in den jeweiligen Lokalkirchenkontext übersetzt wurde. Das politische Unterscheidungsvermögen der

pfingstlichen Multiplikatoren und Multiplikatorinnen war somit nicht mehr und nicht weniger vom konkreten Bildungsniveau, Erfahrungshintergrund und von der konkreten Lebenssituation der Befragten abhängig als das ihrer nicht-pfingstlichen oder nicht-religiösen Mitbürgerinnen und Mitbürger. Dies gilt auch für die direkten Konkurrenzstreitigkeiten, in denen sie als Repräsentationsfiguren für ihre jeweiligen Pfingstgemeinden standen, und die ihre Haltungen entscheidend beeinträchtigten.

Der Diskurs der Pfingstkirchen in Dumaguete war somit immer auch eine Wettbewerbsarena, in der unterschiedliche Schlüsselfiguren versuchten, die Heterogenität und Pluralität zu ordnen und zu beeinflussen – jedenfalls solange sie einen regelmäßigen Austausch mit Personen und Gruppen pflegten, die sich, wie sie selbst, auf Grund historisch erstandener und sedimentierter Abgrenzungspraktiken einer gemeinsamen kollektiven Identität zugehörig fühlten. Inwiefern es trotz der (Interessen-)Heterogenität und der Hegemoniekämpfe unter bestimmten Bedingungen zu vorübergehenden Konvergenzen und punktuell zu einem koordinierten kommunalpolitischen Handeln kommen konnte, wird das nächste Kapitel zeigen.

## 8. Pfingstliche Politik zwischen Präsidentschafts- und Lokalwahlen (2010-2013)

Die im letzten Unterkapitel diskutierten (Neu-)Konzeptualisierungen zu Gerechtigkeit und Transformation und die damit einhergehende Fähigkeit, das Politische in ein institutionenpolitisches Idiom zu übersetzen, öffnete nicht nur den einzelnen Kirchenleitungen neue Handlungsoptionen, sondern auch der gesamten Pastoralallianz GMF. Die konkreten Aktionen, die sich daraus ergaben, hingen stark von den lokalpolitischen und binnenkirchlichen Interessen der jeweiligen Gemeindeleitungen ab, die im Kontext von heftigen Konkurrenzstreitigkeiten artikuliert wurden und wiederum auf die Leitungen der Einzelgemeinden zurückwirkten. Der lokale Pfingstkirchendiskurs war eine Wettbewerbsarena, in der unterschiedliche Schlüsselfiguren versuchten, die Heterogenität so zu ordnen, dass sie ihrer lokalkirchenpolitischen Agenda und ihren eigenen Interessen entsprach, und demnach beeinflussbar wurde. 2010 kam es erstmalig in der Geschichte des lokalen Pentekostalismus zu einer Initiative, bei der die Pfingstkirchen als kommunalpolitische Akteurinnen „an sich, für sich und an und für sich“ auftraten (*in itself, for itself and in and for itself*, so die an gängige Politikdiskurse angelehnte Hegelsche Formulierung einiger GMF-Mitglieder). Im Zentrum dieser Initiative stand der BANGON-Stadtwahlkampfmanager James Macahig, dessen Engagement dazu führte, dass GMF die lokale BANGON-Maschinerie nutzte, um als Pastoralallianz die Kandidatur des Bürgermeisterkandidaten Manuel „Chiquiting“ Sagarbarria zu unterstützen (s. Hinführung zum Zweiten Teil). Wie konnte es trotz der (Interessen-)Heterogenität und der Hegemoniekämpfe zu einer vorübergehenden Konvergenz und zu dieser punktuellen, gemeinsamen kommunalpolitischen Aktion kommen? Welche neuen Konflikte und Debatten gingen damit einher?

Im Folgenden soll *erstens* anhand einer Parteiredo Macahigs aufgezeigt werden, welche Plausibilitäten und Argumentationsfiguren so selbstverständlich waren, dass sie sogar zur Überzeugung der Villanueva-kritischen GMF-Mitglieder und somit zur Einigung gegensätzlicher Gesinnungs- und Interessenzpotentiale verwendet wurden. Das wird zeigen, wie Einzelfiguren den BANGON-Wahlkampf zur eigenen Profilierung nutzten. *Zweitens* werden die Interessen beschrieben, die sowohl die GMF-Kirchenleitungen als auch Sagarbarria dazu bewogen, das politische Bündnis einzugehen. *Drittens* werden der Wahlsieg des GMF-Wunsch Kandidaten und die Folgen diskutiert, die dieser für die GMF-Leitung hatte. Der *vierte* Unterabschnitt wird zeigen, welche Auswirkungen dies für die Zwischenwahlen von 2013 hatte. Dabei werden abermals lokale Interessenkonflikte und Hegemoniekämpfe zum

Vorschein treten, die dafür sorgten, dass die Politik der Pastoralallianz keiner linearen Entwicklung folgte, insgesamt jedoch den Effekt hatte, dass die Pfingstkirchenleitungen zu Akteurinnen basispolitischer Bildungsarbeit wurden.<sup>335</sup>

### 8.1. Politische Agency und Mobilisierung

Wie bereits mit CJOL-Co-Pastorin Puno angedeutet (vgl. 7.3.1.2) zeichnete sich innerhalb des lokalen pfingstkirchlichen Diskurses ein bestimmtes Monopol beim Gebrauch der Schlagworte „Gerechtigkeit“ und „Transformation“ ab, das vom Villanueva-Lager beansprucht wurde. Dies sorgte für eine Polarisierung, in der alle Beteiligten gleichermaßen auf die Popularität setzten, die diese Schlagworte 2010 an der Basis der pfingstlichen Gläubigen hatten, um ihre Predigten und Bibelstunden nicht uninformiert und rückschrittlich erscheinen zu lassen. Als Macahig in seiner Funktion als BANGON-Stadtkoordinator auf einem Alliantreffen am 23. Februar 2010 eine Parteidrede hielt, bemühte er sich deshalb darum, BANGON-Begrifflichkeiten mit anderen konsensfähigen Topoi, Evidenz- und Argumentationsformen zu verknüpfen. Offiziell sollte die Rede die Kampagne vorstellen und das pentekostale Publikum überzeugen, Kirchenressourcen und -personal bereitzustellen, auch wenn etliche aus Gründen persönlicher Antipathie gegenüber Villanuevas Kandidatur die BANGON-Arbeit als materialistisch, „linkspolitisch“ (*leftist*) oder „aktivistisch“ (*activist*) bezeichneten. Am Ende der Rede stellte sich jedoch heraus, dass Macahigs Fokus auf der Mobilisierung für eine andere, neue Idee lag: einer politischen Allianz mit dem Bürgermeisterkandidaten Sagarbarria, die er selbst initiiert hatte.

Die Rede begann mit dem Gerechtigkeitsmotiv, das an die Erfahrung des Publikums als sozioökonomische und -religiöse Minderheit appellierte, zugleich jedoch in der Schwebe zwischen einer sozialpolitischen und moraltheologischen Konzeptualisierung blieb (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

This is about righteousness. I hope you will vote for righteousness. Whether we win or lose – I don't think we will lose – we will vote for righteousness. Actually, corruption is just the symptom. The real problem is greater than corruption. So, we believe that brother Eddie is anointed by God to be the leader of this country [...].

Damit erklärte Macahig, dass das Korruptionsproblem des Landes nicht nur mit dem herkömmlichen individualethischen Ansatz zu lösen sei und es daher nicht um eine beliebige, sondern eine gottgewollte Gerechtigkeit ginge.

Es folgte eine weitere Distanzierung von weltflüchtigen Interpretationen, die allesamt als obsolet galten (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

---

<sup>335</sup> Der Zeitraum, der hier abgedeckt wird, entspricht dem der Feldforschung. Das Folgende basiert daher auf der direkten Teilnahme des Verfassers am beschriebenen lokalen Geschehen und, wenn nicht anders angegeben, auf den hier angefertigten Beobachtungsprotokollen.

Even if brother Eddie is anointed by God to be our next President, if we do not support him, nothing will happen.

Let me give you an example from the Bible, David was 10 years old, he was anointed by Samuel to be the next President of Israel, but he waited for 15 years before he really became the president of Israel. After he was anointed by Prophet Samuel to be the next King of Israel, right after the anointing service... He took position as the King of Israel only after 15 years when the people came to him and said we are here and we are willing to make you King. So, after the people rallied behind him he was able to become King, although he received the anointing 15 years before. I believe this is also the same with brother Eddie. We know that brother Eddie is anointed by God to be the next President of the Philippines, but... but if we don't rally behind them, *walay itabo. Amen ba* [wird nichts geschehen. Kann ich ein Amen dazu hören].

Die menschliche Verantwortung wurde hier allerdings zusätzlich mit einem biblischen Narrativ untermauert, nämlich der Königswahl Davids aus dem Alten Testament, die allgemein als politische Erfolgsgeschichte betrachtet wurde und Assoziationen an eine stabile produktive Staatsführung weckte.

Nach diesem Appell kam Macahig wieder auf die göttliche Gerechtigkeit zurück, die angesichts der übrigen Kandidierenden nur von Villanueva implementiert werden könne (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

Let me give you some development of what is God doing right now. I believe that the favor of God is really upon brother Eddie. However, a lot of sectoral groups is pondering about brother Eddie... I want to make that clear: It's not brother Eddie doing that. It's the different sectoral groups and religious groups going to brother Eddie presenting their commitment. Now we know that MNLF, MILF, including Abu Sayyaf, NPA... [...] Quiboloy, brother Eddie spent three days and three nights in the house of Quiboloy, it was Quiboloy who invited him. Dagindaan, National Alliance of Churches of the Philippines, they will be for brother Eddie... I mean this is something, *kwan ba*, completely different of what happened in the previous election. The National Alliance of Labour Union, which has four million, also gave his support to brother Eddie.

When I was in the Bacolod, two Sundays ago, we were informed by... that the seniors citizen in the Philippine National chapters were all for brother Eddie and they are now complaining at the provincial chapters convincing them to vote for brother Eddie.

Im Zentrum stand hier die Feststellung, dass es kein Zufall sei, dass die (allgemeine) muslimische Bevölkerung und (radikale, teilweise als terroristisch bezeichnete) Organisationen wie die MNLF, die MILF, ABU SAYYAF und der bewaffnete Arm der verbotenen maoistischen CPP Villanueva ihre Unterstützung zugesagt hätten. Denn diese waren am stärksten von der sozialen und politischen Unterdrückung betroffen oder sie waren dafür bekannt, sich besonders für die Opfer der Unterdrückung zu engagieren, sodass sie sogar bereit waren, als größte Feinde der Nationalregierung zu gelten. Eine Erwähnung fanden aber auch moderate Gruppen und Verbände, die traditionell für die Rechte von Subalternen eintraten, darunter die Gewerkschaften und die Seniorenvereine. Die Erwähnung Apollo Quiboloys diente dabei dazu, das Wettbewerbsbewusstsein seiner Zuhörenden zu aktivieren, denn seine Davao-basierte Megakirchenbewegung KINGDOM OF JESUS CHRIST, THE NAME ABOVE EVERY NAME galt im evangelikalen und katholisch-charismatischen Spektrum zwar als sektiererisch (*cult*), zugleich wurde sie jedoch um ihren Erfolg beneidet. Das sollte den Gegeneinwand zusätzlich entkräften, dass Villanueva keine Wahlsiechancen hätte.



Macahigs Zwischenfazit lautete daher (Macahig, aufgez. Parteired 3):

And this people are the one who came to brother Eddie, I mean, favor of God is upon him. I'd like to copy the statement of [...] our winnability is rich [...], but we have to do something.... [...] We have to sacrifice.

Im Hintergrund dieser Feststellung standen biblische Wendungen (*favor of God*, vgl. Gen 39,4.21; Spr 3,4; Lk 1,30; 2,52 u.ö.), die Villanueva nicht nur die Salbung Gottes, sondern auch dessen Gunst bescheinigten. Dies bot Macahig die Möglichkeit, seinen Appell, der eine größere Opferbereitschaft als nur die eigene Wahlstimme einforderte, auch religiös zu begründen.

Es folgte ein weiterer Beleg für die Gewinnchancen Villanuevas, der hier allerdings im Rückgriff auf die kommunalpolitische Agency und am Beispiel der sicherheitspolitisch erfolgreichen (obgleich in ihren Methoden hochumstrittenen) Politikfamilie Duterte aus Davao, Mindanao (dem Herkunftsort Macahigs), erfolgte. Dabei wandte Macahig Stilfiguren an, die als typisch pentekostale Gottesdienstrhetorik verstanden wurden und die Unmittelbarkeit und den Ausnahmecharakter des Gesagten betonten (*what is going on now, unprecedented*). Diese kamen auch in der Erläuterung der „Swing Votes“ zum Vorschein – eine Dynamik, die den meisten Anwesenden unbekannt war, sodass Macahig damit sowohl Sachkenntnis markierte als auch politische Bildungsarbeit leistete (Macahig, aufgez. Parteired 3):

So, what is going on now is unprecedented. Example: Bangon Pilipinas and brother Eddie is getting stronger in the swing votes. Swing votes is, e.g. in Davao City, Duterte Family is trying to hold the control of Davao City, I think it is her daughter running for mayor. But the opposition opposing her daughter [...] is Gibo. And Duterte is also GMA supporter – Gibo. Now in order to preserve the control of Davao City they are swinging to Bangon Pilipinas. And now they have more than 2000 volunteers.

In Batangas, Vilma Santos, we know that Vilma Santos her husband is in Liberal Party – Noynoy, *diba* [nicht wahr]? What is going on in Batangas, out of 37 Barangay only six are controlled by Wilma, and the other 31 *walay control* [keine Kontrolle]. In order to win they switched to Bangon Pilipinas. So, they will say, „Okay I will help you then we'll also win. As governor, I will bring the name of brother Eddie in my sample ballot as my president“.

Es folgten weitere Beispiele für gewichtige Swing-Vote-Akteure, die sich auf Villanuevas Seite geschlagen hätten. Diese gipfelten in der Aufforderung, sich nicht von den Wahlumfrageergebnissen entmutigen zu lassen. Zugleich gaben sie dem Berichteten aber den Charakter des Wundersamen, womit eine weitere pfingstkirchliche Plausibilitätsform angesprochen wurde, die auch die Überleitung zum nächsten Argumentationsgang darstellte. Hier schloss Macahig an die pneumatologische Argumentation der letzten Wahlen an, mit der er jene Zuhörenden gewinnen wollte, die Villanuevas linkspolitische Haltung und seine interreligiöse Offenheit missbilligten. Seine prophetiethologischen Plausibilisierungen dienten dazu, Villanueva nach rechts hin wählbar zu machen, wofür er die Weissagung der internationalen Prophetin Cindy Jacobs anführte, diese jedoch so auf die Gegenwart anwandte, dass sie vom Stigma der Fehlprognose befreit auch für baptikostale Zuhörende nachvollziehbar war (vgl. das „Prophetiedebakel“ von 2004 unter 6.2.3). Um Letztere in ihrer Pentekostalismus-

Skepsis zu übertrumpfen, verband er Jacobs mit dem Schlagwort „Revolution“, das den Gerechtigkeitsdiskurs der linken mainlineprotestantischen UCCP-Intellektuellen aktivierte, die als am meisten antipfingstlich galten (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

Don't worry about the surveys.... Because, they have either Noynoy or Villar, but these are popular votes. But Gordon and also brother Eddie are what we call contested votes.... What is going on now is so irrational.... One of the prophecies of Cindy Jacobs was about a revolution of righteousness in Philippines.

Eine Elaboration des pneumatologischen Narrativs wäre zu riskant gewesen. Daher wandte sich Macahig wieder seiner top-down-Erläuterung zu, die mit der MNLF, der MILF und der NPA auf der nationalen Ebene begonnen hatte, bei den kommunalpolitischen Swing-Votes stehengeblieben war, und nun weiter ins Partikulare führte – dem persönlichen Augenzeugenbericht aus seinem Alltag als Motorradtaxikunde (*habal-habal*) (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

I was listening to Habal-habal drivers and other workers, they were talking about religion, about local election. Suddenly. And I was surprised they were for brother Eddie [langer Beifall]. And nobody campaigned. I was in Cebu last Thursday the same *istoria*... [Begebenheit ...].

Damit sprach Macahig die unmittelbare Lebenswelt der Zuhörenden an. Zugleich stilisierte er den Bericht als Zeugnisbericht. Im Zentrum dieses Zeugnisberichts stand weniger die Person Villanueva, sondern das im Hier und Jetzt erfahrbare übernatürliche Eingreifen Gottes, das eigentlich auch unabhängig von der Person des Kandidaten zu einer Grundzuversicht und einem Engagement für die Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse motiviere. Dieser Plausibilisierungsform entsprach auch der lange Beifall, mit dem die Zuhörerschaft Macahigs Zeugnis kommentierte.

Auf diese narrative Sequenz folgte dann die rhetorische Frage (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

Can it be, that the unbeliever is more discerning than the believer?

Why is it, that the Muslims are so convinced that the brother Eddie will win and the believers seem to have some doubt. Now remember when Jesus was buried, the Pharisees and the chief priests went to Pilate and asked for guards that will be posted before the grave, because they believed that Jesus would resurrect.... But the disciples of Jesus never believed that he would resurrect ... Hello...?!

Die Feststellung, dass die Ungläubigen über ein besseres (Geister-)Unterscheidungsvermögen verfügten als die Gläubigen, stellte den Höhepunkt der politischen Rede Macahigs dar. Im Hintergrund stand die Rüge Jesu an seine Jünger aus Lukas 16,8.<sup>336</sup> Zugleich nahm Macahig jene Verblendungsrhetorik auf, die für philippinische Politikdiskurse typisch ist (vgl. Granada 1989), hier allerdings mit evangelikaler Bequemlichkeits- und Selbstbezogenheitskritik

---

<sup>336</sup> „Und der HERR lobte den ungerechten Haushalter, daß er klüglich gehandelt hatte; denn die Kinder dieser Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes in ihrem Geschlecht“ (Lk, 16,8, zitiert nach der Revidierten Lutherbibel [1984]).

verbunden wurde. Das erzeugte eine Gleichzeitigkeit zwischen seinen Zuhörenden und dem neutestamentlichen Jüngerkreis Jesu, die es ihm erlaubte, seinem Publikum im Predigtstil ins Gewissen zu sprechen, sie als Jünger und Jüngerinnen Jesu anzusprechen und ihnen Unglauben vorzuwerfen. Mit dem für pfingstliche Predigten typischen „Hello?!“ am Ende dieses Argumentationsgangs forderte er seine Zuhörenden auf dieselbe Weise heraus, wie sie es selbst taten, wenn sie ihre Mitglieder zu überzeugen oder mobilisieren versuchten.

Den vorletzten Überzeugungsgang bildete ein Doppelargument (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

No, it's not about brother Eddie. You are standing for righteousness. The... righteousness *dili na...* you are the light of the World. [...] *Ako*, I have a conviction [...] if we are really born again and we don't stand for righteousness – what kind of righteousness do you have? Please forgive me, what kind of righteousness do you have, if you don't vote for righteousness?

Damit nahm Macahig einerseits die Einwände vorweg, dass es Villanueva nur um seinen eigenen Ehrgeiz gehe, und dass seine Anhängerschaft einem Menschenkult anhinge. Andererseits nahm er wieder das Gerechtigkeitsmotiv auf, das im Dumaguete Kontext das Stammwahlthema der Kreise darstellte, die traditionell am pointiertesten gegen pfingstlich-charismatischen „Fanatismus“ und „Emotionalismus“ polemisierten – namentlich die befreiungstheologisch orientierten UCCP-Kreise.

Den letzten Argumentationsgang bildete eine biblisch-theologische Rationalisierung, die mit einem alttestamentlichen Schriftzitat zur Königswahl operierte (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

Now God commanded in the book of Leviticus „if you seek a king, it will be among your brethren...“ And of all who are candidating, brother Eddie is the only truly born again, bible-believing, spirit filled presidential... *Amen ba?*

Das war ein Argument, das wiederum die Plausibilisierungsgewohnheiten aller Anwesenden ansprach, die sich in Abgrenzung zu den Traditionskirchen als konservativ-evangelikale, bibelgläubige Mitglieder verstanden und sich wegen ihres kompromisslosen Festhalten an „der reinen Lehre“ in einer Minderheitenrolle und in die Defensive gedrängt fühlten. Zugleich appellierte Macahig damit an die gemeinsame religiöse Identität, an die Geschwisterlichkeit als „Wiedergeborene“, „Bibelgläubige“ und „Geisterfüllte“ sowie an jenen Patriotismus, der kulturell begründete loyalitätsethische Verpflichtungen fordern konnte (*pakikisama*).

Der Abschluss der Rede bestand – analog zum paränetischen Teil am Ende einer typischen Pfingstpredigt – schließlich aus einem praktischen Vorschlag, wie der Appell zur Mobilisierung konkret aussehen könnte (Macahig, aufgez. Parteidrede 3):

I announced ... starting next Sunday, *ang cada Sunday kanang elecsyion* [und dann jeden Sonntag bis zum Wahltag], we will have an offering for righteousness ... One half will go to Moral Recovery Program, the other half will go to Bangon Pilipinas provincial [...].

We have to do something! Because I think it is the will and purpose of God that righteousness will prevail.  
*Amen ba!*

Damit nahm Macahig allen, die zögerlich oder schlicht zu bequem waren, um Villanueva zum Sieg zu verhelfen und GMF eine geeint-koordiniert agierende politische Akteurin werden zu lassen, die Arbeit ab, nach eigenen Wegen zur Anwendung seiner Gewissensrede zu suchen. Durch die Hintertür bot er allerdings auch eine Agenda an, die unabhängig von Villanuevas Kandidatur für alle Pfingstkirchen auf kommunalpolitischer Ebene interessant sein könnte. Es war der Vorschlag, die politische, personale und theologische Infrastruktur der Villanueva-Kampagne zu kooptieren, um ein lokalpolitisch vielversprechendes *Moral Recovery Program* zu etablieren. Hier ging es jedoch gar nicht mehr um BANGON oder um Villanuevas Führungsanspruch, sondern um seinen eigenen, weil er selbst der Initiator dieser kommunalpolitischen Machtallianz war.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Macahig den Balanceakt zwischen einer allzu starken BANGON-Rhetorik und einer Rücksichtnahme auf Villanueva-kritische Zuhörende dadurch meisterte, dass er den Transformationsbegriff weitgehend vermied, dafür aber den Gerechtigkeitsbegriff umso stärker machte. Dieser aktivierte das gesamte Assoziationsfeld der sozialen Gerechtigkeit und der sozialpolitischen Reformen. Da er selbst zu den weniger betuchten Pfingstkirchenleitungen gehörte (Motorradtaxi-Nutzer) und zu einem mehrheitlich ähnlichen situierten Publikum sprach, kamen die Opfer sozioökonomischer Ausbeutung weniger als abstrakte Analysekatgorie vor, sondern als Personen mit dem Gesicht der muslimischen Minderheit und der Motorradtaxifahrer. Die Solidarisierung mit ihnen unter dem Banner einer sozialpolitischen Minderheit war so selbstverständlich, dass interreligiöse Kooperation konsensfähig wurde. Der Höhepunkt von Macahigs Rede bestand deshalb darin, fehlende Villanueva-Unterstützung mit mangelnder Sensibilität für Gerechtigkeit gleichzusetzen, die wiederum Index für geistliche Unreife und mangelnden Glaube sei. Dabei zog er eine Parallele zum Unglauben der Jünger Jesu, die darin gipfelte, dass selbst jihadistische Gruppen wie die ABU SAYYAF über ein besseres Geisterunterscheidungsvermögen verfügten als das Pastoralkollegium. Nach Passagen, bei denen er den Eindruck hatte, sich zu stark von den traditionellen Idiomen seines Publikums entfernt zu haben, berief er sich auf den Anspruch der Pfingstkirchen, sich radikal von den übrigen Kirchen zu unterscheiden, die allgemein mit der Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ charakterisiert wurden. Damit erwies sich der (Selbst-)Unterscheidungsanspruch, der auf historisch

entstandenen und sedimentierten Frontlinien und Abgrenzungspraktiken beruhte (vgl. Kapitel 5), als das stärkste identitätsstiftende Moment der Pastoralallianz GMF und als das mobilisierungskräftigste Moment der gesamten Rede. Am Ende standen jedoch nicht mehr die Villanueva-Mobilisierung, sondern vor allem die praktischen Tipps, wie das *Moral Recovery Programm* unterstützt werden konnte, im Vordergrund. Das sollte bald dazu führen, dass Macahig den amtierenden GMF-Vorsitzenden Santiago (PROVIDER) und den ranghöheren Provinzkoordinator des BANGON-Wahlkampfes Serrano an Einfluss und Status übertrumpfte und als erster pfingstlicher Stadtkaplan in den Regierungsstab Sagarbarrias berufen wurde.

## 8.2. Taktische Wahlbündnisse, lokalpolitische Interessen und Einheitsfront

Die Parteireden vor der GMF-Versammlung blieb mit Blick auf eine Mobilisierung für Villanueva praktisch erfolglos. Die Gräben zwischen Villanueva-freundlichen und Villanueva-kritischen Mitgliedern blieben bestehen. Im Lauf der Kampagnenendphase sollten die Polarisierungen sogar zunehmen. Die lokalpolitischen Eigeninteressen, die im Zusammenhang mit Du und Puno (vgl. 7.3.1.2) erörtert wurden und darin gründeten, dass sich einige Kirchenleitungen durch die BANGON-Kampagne bedroht sahen, waren zu verschieden. Anders verhielt es sich mit der Initiative Macahigs, die lokale Villanueva-Parteimaschinerie zu nutzen, um als GMF-Allianz dem Bürgermeisterkandidaten Sagarbarria Unterstützung anzubieten und im Gegenzug dafür die Ernennung des Pastorenallianzvorsitzenden als Beauftragten für Moralwerte und geistlichen Berater zu fordern. Als Macahig in einer der folgenden GMF-Versammlungen Anfang März 2010 seine Initiative offiziell vorstellte, für die er bis dahin nur inoffiziell in Privatgesprächen geworben hatte, wurde sie einstimmig angenommen. Unterstützt wurde er dabei von Santiago, der seit 2004 den GMF-Vorsitz innehatte, 2010 ein ausgesprochener Gegner des Villanueva-Lagers war,<sup>337</sup> jedoch eine wichtige Rolle in der Kontaktaufnahme mit Sagarbarria-Gewährleuten gespielt hatte.

Im Hintergrund dieser Initiative standen zwei Beobachtungen: Zum einen, dass es dem lokalen Villanueva-Wahlkampfteam von 2004 gelungen war, eine Anzahl von pfingstlichen Gläubigen für einen einzelnen politischen Kandidaten zu mobilisieren, die zwar begrenzt war, jedoch alles bislang Bekannte übertraf. Zum anderen lagen dank den NFS/M4NT-Seminaren (vgl. 3.2.3) endlich auch praktische Handreichungen vor, wie das lokalpolitische Feld analysiert und taktische Allianzen mit ähnlich Gesinnten gebildet werden könnten. Diese umfassten auch konkrete Anleitungen dazu, wie der eigene wahlpolitische Marktwert als Kirche oder

---

<sup>337</sup> Auch diesmal unterstützte Santiago den Kandidaten der Administration Macapagal-Arroyos, der 2010 Macapagal-Arroyos Verteidigungsminister Gilbert „Gibo“ Cojuangco Teodoro war.

Pastoralallianz zu ermitteln und zu „monetisieren“ oder aber in (lokal-)politische Privilegien zu übersetzen sei (NFS/M4NT 2013, 35, 39, 55–60, 52–63):

Build the Machinery [...]

Look for those who are called to politics [...]

Building up a Mass Base in Urban and Rural Communities: [...]

Forming Alliances [...] Tactic [...] and] Strategic Alliances [...]

Monetizing:

1. Determining our value: Number of command votes multiplied by cost of a vote.
2. It is not wrong to accept monetary compensation for an exchange of our command votes.
3. We can also ask for strategic positions to put Christians in appointed position in government to meet the needs of the Body of Christ.

Vor diesem Hintergrund war ein Politikbündnis mit Sagarbarria aussichtsreich.

Die ungewöhnliche Einstimmigkeit, mit der Macahigs Initiative angenommen wurde, verdankte sich hingegen den folgenden beiden Gründen. *Erstens* war Sagarbarria innerhalb der Pfingstkirchen (an der Leitung sowie an der Basis) beliebt, weil er als protestantenfreundlich galt und ihm weniger das Stigma des von lokalen römisch-katholischen Bischofskreisen unterstützten Traditionspolitikers anhing. Sagarbarrias Spaltungspotential war damit selbst bei den mitgliedsstärksten Kirchen gering, zumal der Fastfoodketten-Geschäftsmann aus der Sicht der meisten Kirchenleitungen nicht die allerschlechtesten Chancen hatte. *Zweitens* erhofften sich die Mitglieder der Pastoralallianz Vorzüge, die von der Erlaubnis, die Rathauskapelle für Stadtgebetstreffen unentgeltlich zu nutzen, bis hin zur Vermittlung von Arbeitsplätzen reichten. Das entsprach der tatsächlichen Pfingstkirchenpraxis, die seit den 1990ern zugenommen, bisher allerdings ekklesiologisch tabuisiert worden war (sofern ihre positiv-befürwortende Seite betroffen war). Dank der gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierung des pfingstlichen Kirchenverständnisses und anderer dogmatischer Loci lag nun eine Möglichkeit vor, das Politische und die Praxis, mit der die lokalen Pfingstkirchen das Politische adressierten, auf neue Weise zu plausibilisieren.

Die Initiative Macahigs bot auch Sagarbarria Vorteile. Als Silliman-Absolvent und nicht-landbesitzender Fastfoodketteneigentümer, der mit neoliberal-pragmatischer Rhetorik Wahlkampf machte und sich als nicht-traditioneller Geschäftsmann inszenierte (mütterlicherseits allerdings aus der Teves-Familie, einer der einflussreichsten landbesitzenden Elitenfamilien Negros Orientals stammte, vgl. 4.1), konnte er ohnehin nicht auf den Rückhalt der lokalen römisch-katholischen Hierarchie zählen. Diese unterstützte, ebenso wie die Schlüsselfiguren der lokalen katholisch-charismatischen Bewegung, Woodrow Maquiling,

Sagarbarrias Haupttrivalen.<sup>338</sup> Sagarbarrias Strategieteam hatte daher ohnehin geplant, sich im Wahlkampf auf die nicht-katholischen Gruppierungen zu konzentrieren, weshalb das Team auch Gespräche mit den Vertretern der beiden muslimischen Gemeinden – BARTERTRADE und IMAM KHOMENEI ISLAMIC CENTER (IKIC) – aufgenommen hatte. Angesichts der Vielzahl an „Wiedergeborenen“ (*Born-Agains*), die nach Außen kein akzeptiertes Repräsentationsorgan besaßen, sondern wie rivalisierende Einzelgruppen erschienen, waren jedoch noch keine konkreten Schritte unternommen worden (geplant war nur, die vier mitgliederstärksten Einzelkirchen zu umwerben). Das politische Angebot der GMF-Allianz, die angab, über 50 *Born-Again*-Kirchen und Gruppen zu repräsentieren, passte somit gut in die Agenda des Bürgermeisterkandidaten.

Auf der GMF-Versammlung, bei der Macahigs Initiative einstimmig angenommen wurde, wurde auch beschlossen, diesen als offiziellen politischen Sprecher der Pastoralallianz zu bestimmen. Den Vorschlag dazu hatte der GMF-Vorsitzende Santiago eingebracht – womit er jenen zuvorkam, die seine Anti-Villanueva-Haltung kritisierten und größere Sympathien für Macahig hatten. Unter Macahigs Ägide wandelte sich die Villanueva-Kampagne von Dumaguete zunehmend zu einem Wahlkampf für das „Doppelticket“ Villanueva-Sagarbarria. Dem pragmatischen Taktierer Macahig brachte dies auch im Villanueva-kritischen Lager große Sympathien ein. Dem *City Campaign Manager* gelang dadurch der Aufstieg zum öffentlichkeitswirksamsten Gesicht der politisch kompetenten, ekklesiologisch progressiven und gesellschaftlich einflussreichen Avantgarde der wiedergeborenen Kirchenleitungen, während der ranghöhere BANGON-Provinzkoordinator Serrano zunehmend in den Hintergrund gedrängt wurde.

Dieser Trend setzte sich fort, als sich die BANGON-Maschinerie unter GMF-Schirmherrschaft nach dem Wahlstichtag auf der Seite des Bürgermeisterwahlsiegers wiederfand, mit Blick auf die Präsidentschaft jedoch ihre zweite Niederlage zugeben musste. Mit einer schmalen Stimmenmehrheit von weniger als 200 Wahlstimmen, die erst bei einer zweiten Auszählung festgestellt wurde, gewann der Wunschkandidat der Pastoralallianz die Bürgermeisterwahl. Die selbsternannte pfingstliche Avantgarde um Macahig, Serrano und

---

<sup>338</sup> Diese Informationen beruhen auf vertraulichen Interviews mit vertrauenswürdigen Kennern der Szene. Zu den Familienclds, zu deren politischen Einfluss und der unter dem Stichwort „Familiendynastien“ zusammengefassten Brisanz der Thematik siehe (McCoy 1993; Gonzales und Buendia 2001; Conde 2007; Quimpo 2008, 34–36, 203, 234; David 2014; Lumauig 2015; Mendoza u. a. 2014). Der direkte Einflussbereich der Teves ist allerdings eher auf Negros Oriental begrenzt („List of Political Families in the Philippines“ 2015; Cable: 07MANILA1494\_a 2007). Im Gegensatz zur Sy Familie beispielsweise, aus der die Kongressabgeordnete und 2013 als Gouverneurskandidatin für Negros Oriental angetretene Jocelyn Sy Limkaichong kommt (vgl. 10.1), werden sie nicht zu den sogenannten „50 richest families in Asia“ gezählt (Dumlao-Abadilla 2015).

Dalganda (ferner auch Cinco, Antin und Albolario) sah sich in ihrer Theologie und Praxis bestätigt. Während einschlägige Informanten die knappe Mehrheit, mit der Sagarbarria nach zweiter Auszählung zum Sieger erklärt wurde, auf Wahltäuschung und Hinterzimmerverhandlungen zwischen dem hochverschuldeten Maquiling und dem Unternehmer Sagarbarria zurückführten, schrieb sich die GMF-Allianz Sagarbarrias Sieg selbst zu. Dem neuen Bürgermeister konnte das nur recht sein: Das triumphalistische Narrativ von GMF, die ausschlaggebende Königsmacherin gewesen zu sein, sollte er auch 2013 noch auf einer GMF-Veranstaltung reaktivieren, als er sich für eine zweite Amtszeit bewarb. Für Macahig selbst rückte die Aussicht in greifbare Nähe, bald zum Stadtkaplan ernannt zu werden und eine Teilzeitanstellung als Beamter für Moralwerte (*Moral Recovery Program Officer*, MORPRO) zu erhalten, die aus Stadtkassenmitteln bezahlt sein sollte und die GMF endlich als geeinten sozialpolitisch verantwortungsbewussten und gesellschaftlich einflussreichen „Leib Christi“ (*Body of Christ*) repräsentieren würde.

Macahigs Erfolg, eine Konvergenz innerhalb der konkurrierenden GMF-Mitglieder zu erzielen, die in eine politische Kooperation zu Gunsten Sagarbarrias übersetzt werden konnte, verdankte sich der Tatsache, dass es ihm gelungen war, die Eigeninteressen der einzelnen Lokalkirchen unter dem Schlagwort Gerechtigkeit und entlang der transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierungen sowie einer dezenten BANGON-Rhetorik zu bündeln. Zugleich war es ihm mit dieser (Neu-)Sortierung der GMF-Heterogenität gelungen, eine neue – seine eigene – Vorherrschaft zu etablieren, als Architekt und Hauptrepräsentant der erstmalig als politische Akteurin auftretenden Pastoralallianz. Die Interessenkonvergenz war aber prekär: Macahigs Hegemonialstellung war stets umstritten. Sein Erfolg führte zu neuen Konfliktlinien, die einerseits im unerwarteten politischen Verhalten Sagarbarrias begründet waren, andererseits damit verbunden waren, dass sich wichtige Schlüsselfiguren weigerten, den rapiden Aufstieg des Villanueva-Stadtkoordinators innerhalb der GMF-Community tatenlos zu akzeptieren. Das Ergebnis war, dass bald eine Mehrheit der Allianzmitglieder sich weigerte, die politischen Nachteile hinzunehmen, die sowohl der Fortgang der Verhandlungen zwischen GMF und dem Bürgermeister als auch die Zuspitzung des Konflikts zwischen Macahig und besagten Schlüsselfiguren für sie bedeuteten.

### 8.3. Politischer Triumph, Wahlversprechen und GMF-interne Hegemoniekämpfe

Entgegen den Erwartungen aufseiten der GMF erfolgte nach dem Wahlsieg Sagarbarrias nicht die unmittelbare Einsetzung eines GMF-Exponenten als Stadtkaplan und MORPRO-Beamten



von Dumaguete. Aus politischem Kalkül oder auf Grund innenpolitischer Widerstände in Sagarbarrias Stadtrat sollten bis zur Vereidigung Macahigs über eineinhalb Jahre vergehen. Dagegen wurde der ehemalige Vize-Bürgermeister William Ablong, ein Hauptexponent der COUPLES (der größten katholisch-charismatischen Gruppe der Stadt) und Vorsitzende des DIÖZESANRAT DER LAIEN von Dumaguete (DCLDD) zum Oberstadtdirektor (*City Administrator*<sup>339</sup>) ernannt (vgl. 10.1 und 10.2).

Was Macahig betraf, wurden zwischen 2010 und 2012 die Vereinbarungspapiere (*Memorandum of Agreement, MOA*) zwischen ihm und dem Stadtrat mehrmals revidiert und die Funktionen und Vergütungsrichtlinien des Beamten für Moralwerte immer wieder zu Ungunsten Macahigs (und der GMF-Allianz) abgeändert. Als im Frühjahr 2012 endlich die offizielle Amtseinführung des Beamten für Moralwerte stattfand, war von einer bezahlten Teilzeitstelle, mit der er und die Pastoralallianz gerechnet hatten, nichts mehr übrig. Der Vertragstext, der die Grundlage von Macahigs offizieller Vereidigung darstellte, sah lediglich die Position eines ehrenamtlich mitarbeitenden Konfliktmanagers vor, dessen Aufgabe es sei, zwischen den einzelnen Rathausabteilungen zu schlichten. Aus der in Aussicht gestellten Teilzeitvergütung wurde eine niedrige Aufwandsentschädigungspauschale, die dieser selbst zu kalkulieren und einzureichen hatte, was *de facto* zusätzliche bürokratische Hürden und Auszahlungsverzögerungen bedeuten würde.<sup>340</sup> Anstelle des versprochenen Büros im Rathaus erhielt Macahig lediglich einen spärlich eingerichteten Schreibtischplatz im Erdgeschoss des DUMAGUETE PRESS CLUB. Die größte Enttäuschung bestand jedoch darin, dass Sagarbarria nach seinem Wahlsieg aus Rücksicht auf die katholische Gemeinde die geplante Kampagne für den MORPRO-Beamtenposten zunächst gar nicht implementierte und sämtliche politische Ernennungen so intransparent ließ, dass die Stadtbevölkerung weder von der Existenz eines offiziellen Moralwerteprogramms noch von einem Stadtkaplan und MORPRO-Beamten wusste. Noch im Jahr 2014 hatten persönlichen Interviews zufolge weder der Universitätspräsident der SU noch die Mitglieder der darin angesiedelten theologischen Fakultät eine Ahnung davon, wer Macahig war und was unter MORPRO zu verstehen sei.

Da sich die Verhandlungen mit Sagarbarria hinzogen, schlugen einige GMF-Pastoren im Frühjahr 2011 vor, Macahig zum neuen GMF-Vorsitzenden zu wählen. Die Personalunion von Stadtkaplan und GMF-Vorsitzendem sollte der Pastoralallianz eine bessere Position in den

---

<sup>339</sup> Der Oberstadtdirektor (*City Administrator*) verfügt über die höchste exekutive Macht nach dem Bürgermeisteramtsinhaber.

<sup>340</sup> Dem Verfasser liegen Kopien der MOA-Papiere vor.

Verhandlungen ermöglichen. So wurde der Antrag gestellt, den neuen Allianzvorsitzenden nicht per Geheimwahl, sondern per Akklamation zu bestimmen, ein Novum in der GMF-Geschichte. Ferner stellten sie einen Antrag, der für den neuen Allianzvorsitzenden erweiterte Befugnisse vorsah, insbesondere das Recht, die GMF-Vorstandsmitglieder selbst zu ernennen, statt dies der GMF-Versammlung zu überlassen, die bisher per Geheimwahl darüber bestimmt hatte. Die Initiative führte zu einem Eklat: Santiago fasste den Antrag als Affront gegen seine Person auf und begann, Macahig vorzuwerfen, ein „Putschist“ zu sein, obwohl er selbst es war, dem Macahig seine GMF-interne Karriere verdankt hatte. Zunächst brachte Santiago den Gegenvorschlag ein, eine Doppelspitze als GMF-Hauptleitung zu installieren, die er durch sich und seinen einstweiligen Protegé Macahig besetzt sehen wollte. Sein Vorschlag wurde jedoch abgelehnt, weil die Mehrheit der GMF-Mitglieder der Ansicht war, dass es schon schwer genug sei, sich mit einer Führungsperson zu arrangieren. Es begann eine Polemik, die dazu führte, dass sich innerhalb von GMF eine Santiago-Fraktion bildete. Befördert durch Gerüchte und Jahrzehnte alte Ressentiments spitzte sich die Lage dermaßen zu, dass etliche Exponenten der Santiago-Fraktion am Stichtag, an dem Macahigs Ernennung zum Pastoralallianzvorsitzenden stattfinden sollte, der Versammlung fernblieben. Obwohl sie dies auf eigene Initiative getan hatten, um die ‚Wahl‘ des GMF-Vorstands zu boykottieren, begann sich die Auffassung durchzusetzen, dass Macahig sie nicht über die Tagesordnung des Alliantreffens informiert hatte, um Proteste zu vermeiden. Dies brachte ihm einen erheblichen Vertrauensverlust innerhalb der Pastoralallianz ein und kostete ihn den Rückhalt etlicher einflussreicher GMF-Leute, die ihn zuvor des GMF-Friedens wegen unterstützt hatten.

Indes kamen die Verhandlungen mit Sagarbarria kaum voran. Der hohe Erwartungsdruck, der an Macahig als GMF-Vorsitzenden und MORPRO-Beamten *in spe* herangetragen wurde, führte dazu, dass dieser, wenn er auf den Pastoralalliantreffen von den Entwicklungen berichten sollte, kleinste Teilsiege zu triumphalistischen Erfolgszeugnissen ausbaute. Die eigentlichen Probleme bei der Verwirklichung der Vision des gemeinsamen gesellschaftlichen und politischen Einflusses blieben daher unerwähnt. Als sich dann angesichts der ausbleibenden Vorteile, die sich die Kirchenleitungen für sich und ihre Gemeindemitglieder erhofft hatten (teilweise durften sie noch nicht einmal die Marienkapelle im Rathausgebäude nutzen), das Gerücht verbreitete, dass Macahig etwaige Begünstigungen nur sich selbst und seiner eigenen Gemeinde zu Gute kommen ließe, spitzte sich die Lage weiter zu. Die negativen Erinnerungen an die auf eigene Interessen ausgerichtete Haltung Santiagos beim Reisverteilungsprogramm, das von der Macapagal-Arroyo-Regierung im Vorfeld der Wahlen von 2010 lanciert wurde, ließen diese Gerüchte wahrscheinlich erscheinen (vgl. 6.3). Im Lauf

des Jahres 2011 ging die Teilnahme an den wöchentlichen Alliantreffen stark zurück. Teilweise kam sie einem faktischen Boykott gleich, durch den ein Großteil der Pastorenschaft vorgezogene Neuwahlen des Alliantvorstands erzwang.

Die Neuwahlen fanden 2012 statt und brachten ein unerwartetes Ergebnis. Frustriert von den Polarisierungen und Rivalitäten zwischen Santiago (der inzwischen mit Serrano kooperierte) und Macahig, der sich auf Grund der nicht gehaltenen Versprechen des Bürgermeisters (die seine Legimitation waren) allein gelassen und in die Defensive gedrängt sah, wählte die GMF-Versammlung erstmalig eine Pastorin zur Alliantvorsitzenden: die OPEN DOORS-Pastorin Irina Buban. Diese nutzte bei ihrer Amtsübernahme die Befugnis, ihre engsten Mitarbeitenden nicht wählen zu lassen, sondern selbst zu bestimmen. So berief sie ihrerseits erstmalig drei Pastorinnen in den engeren Kreis der GMF-Rats.

Die neuen Konfliktlinien, die Macahigs Triumph ausgelöst hatte und die mit Sagarbarrias politischem Verhalten, aber auch mit den gegenhegemonialen Aktionen Santiagos und Serranos zusammenhingen, wirkten sich nicht nur auf die Struktur und auf das Leitungspersonal von GMF aus. Die politischen Nachteile, die die GMF-interne Zerrissenheit aus der Sicht eines Großteils der Alliantmitglieder mit sich brachte, sollten auch dazu führen, dass die Pastoralallianz sich eine neue politische Praxis zu eigen machte, die 2013 sowohl bei den Bürgermeisterschafts- als auch bei den Senats- und den Provinzgouverneurswahlen sichtbar wurde.

#### 8.4. Politische Konsequenzen und die Wahlen von 2013

Spätestens mit der Abwahl Macahigs als Alliantvorsitzendem wurde den GMF-Kirchen klar, dass Sagarbarria sein politisches Versprechen nicht eingehalten hatte; die Beziehungen zwischen GMF und dem Stadtrat waren asymmetrisch. Unter den Alliantmitgliedern begann sich die Auffassung zu etablieren, vom Bürgermeister ausgenutzt worden zu sein, wodurch eine bestimmte Rhetorik der allgemeinen Skepsis gegenüber „den Politikern“ (*the politicians*) Bestätigung fand. Als Sagarbarria im April 2012 schließlich Macahig zum MORPRO-Beamten vereidigte und sich 2013 abzuzeichnen begann, dass seine Amtsführung nicht die schlechteste gewesen war, ungeachtet seines Verhaltens gegenüber der Pastoralallianz, nahmen die Ressentiments ab. Hinzu kam die Einsicht, dass er durch seine Wiederkandidatur in der kommenden Wahl von 2013 die am „wenigsten traditionelle Politiker-Option“ (*lesser-trapoption*) sein würde. Dennoch kehrten etliche Pastoren im Wahljahr 2013 zeitweise zu einer quietistischen Rhetorik zurück, die sie damit begründeten, dass das direkte politische

Engagement der Pastoralallianz nur Spaltungen hervorgebracht hatte und ein schlechtes Zeugnis für den Leib Christi gewesen sei.

Die Rückkehr zu dieser Rhetorik bedeutete jedoch kein Desinteresse an institutioneller Politik und an (lokal-)politischen Einflussmöglichkeiten, sondern nur, dass neue Handlungsalternativen gesucht wurden. So beschloss der neue Vorstand unter der neuen Vorsitzenden Buban, der gute Kontakte zu etlichen Lokalpolitikern hatte, Anfang 2013 eine Kompromisslösung auszuprobieren. Statt sich als gesamte Allianz hinter eine einzige Partei oder Person zu stellen, lud der Vorstand alle Parteien der Reihe nach ein, um auf den Pastoralversammlungen ihr Wahlprogramm vorzustellen. Die Veranstaltungen wurden als „unparteiische“ (*non-partisan*) Informationsabende beworben und allen Gemeindemitgliedern zugänglich gemacht. Damit machte sich die pfingstliche Pastoralallianz eine Praxis zu eigen, die sich ab den 1990ern auf der Lokalkirchenebene etabliert hatte, bisher jedoch kaum konstruktiv-ekkesiologisch plausibilisiert werden konnte und daher niemals als offizielles, von allen Pfingstkirchenleitungen getragenes kirchenübergreifendes Politik-Forum denkbar gewesen wäre. Eine systematische Öffnung von Kirchenleitungstreffen für politische Kandidierende in dieser Konsequenz und in diesem Format war bis dato nur von den Mainlinekirchen bekannt und bislang entsprechend als „weltlich-kompromittiert“ kritisiert worden. Nun stellte dies den Mittelweg dar, den die Pastoralallianz als „moderat“ und „ausgewogen“ bezeichnete. Das Narrativ der Transformation durch sozialpolitisch informiertes Engagement und direkte Einflussenerweiterung wurde durch ein weiteres Narrativ qualifiziert: Das Narrativ der Transformation durch Grenzbewusstsein ob der eigenen Zerrissenheit, die mit einer politischen Praxis der Transformation durch unparteiische Wahlaufklärung einherging. Dies rückte die Allianz insgesamt betrachtet näher an die Position, die auch der Evangelikale Kirchenrat PCEC seit den 1990er Jahren befürwortet hatte (vgl. 2.2). Damit fand abermals eine lokalpolitische Resignifikation der apolitischen Rhetorik statt.

Das Format der „unparteiischen“ Infoabende fand großen Zuspruch bei den GMF-Mitgliedern. Nicht zuletzt, weil es auch jenen Akteuren, die 2013 ihre Parteilichkeit deutlicher zum Ausdruck bringen wollten, einen Freiraum bot, um ihre Präferenz öffentlich zu bekunden, ohne einen Konflikt mit der übrigen Diskurscommunity zu riskieren. Dies erfolgte zum Beispiel dadurch, dass sie für den Informationsabend mit ihrem Wunschkandidierenden ungleich mehr Gemeindemitglieder mobilisierten als bei den anderen, und dann auch eindeutige Segensgebete sprachen. So war es am 23. April 2013 der Fall, auf einem Infoabend, an dem Sagarbarria sein Programm zur Wiederwahl vorstellte. Zuvor hatte das Wahlkampfteam des Bürgermeisters die

inoffizielle Nachricht in Umkreis gebracht, dass dieser eine Wirtschaftsschule in der Stadt gründen wolle, bei der besonders Bewerbungen von Personen mit hohen Moralstandards bevorzugt würden. Jene GMF-Mitglieder, denen es gelungen war, über Mittelspersonen und an Macahig und GMF vorbei Kontakte mit dem Bürgermeister zu knüpfen, rechneten sich für ihre Gemeindejugend gute Chancen aus. Sie waren es auch, die während der freien Gebetszeit zu Beginn der Veranstaltung als erste das Wort ergriffen und in ihren Fürbitten Formulierungen wie „unser geliebter Bürgermeister“ (*our beloved mayor*) gebrauchten. Im Anschluss an den offiziellen Teil stellten sie sich dann dem Bürgermeister persönlich vor und machten ihn mit einigen ihrer Gemeindemitglieder bekannt (Feldprotokoll 20).

Obwohl die Infoabende umstritten blieben, führte das Interesse, sachkundiger als die Kirchenkonkurrenz aufzutreten, dazu, dass die Pfingstkirchenleitungen teilnahmen und begannen, bestimmte Formen der Artikulation von Interessenvertretungsansprüchen und damit verbundene Zielkonflikte zu reflektieren. Sie entwickelten eine neue Sensibilität für Wahlversprechen und für konkrete Agendapunkte in Parteiprogrammen. Aus den Erfahrungen, die sie als Einzelne und auch als Teil des GMF-Kollektivs mit „zugänglichen“ (*approachable*) Kandidierenden und Wahlversprechen gemacht hatten, entwickelte sich eine Kritikfähigkeit, die sie im Kontext ihres Kirchenengagements innerhalb einfacher Bevölkerungsschichten auch weitergaben. Die zwischen apolitischer Rhetorik und dezidiertem Parteiengagement wechselnden Pfingstkirchenleitungen wurden somit zu Übersetzungsfiguren, aus deren Praxis es organisch folgte, wahlpolitische Optionen an den Graswurzeln zu vermitteln.

Ähnlich verhielt es sich mit der lokalen Senatswahlkampagne Villanuevas. Im Rahmen der Optimierungsstrategie für 2013 hatte das BANGON-Politbüro die säkulare Werbe- und Lobbyagentur PUBLICUS ASIA mit der Wahlkampforganisation beauftragt (vgl. 3.3.4). Diese setzte auch in Dumaguete neue Wahlkampfteams ein, die aus professionell angeheuerten, teils kirchenfernen Koordinatoren bestanden, denen die BANGON-Kader, die zuvor die gesamte lokale Kampagne organisiert hatten, nun unterstellt wurden. Für Letztere galt die Anweisung, nur innerhalb des privaten Bekanntenkreises und innerhalb des „Leibes Christi“ (*Body of Christ*) zu mobilisieren. Die „nicht-religiösen Sektoren“ (*non-religious sectors*) sollten aber PUBLICUS überlassen werden. Absprachen zwischen Pfingstkirchenleitungen und Schlüsselfiguren der Lokalpolitik oder -wirtschaft (wie die politische GMF-Sagarbarria-Allianz von 2010) sollten fortan entweder über PUBLICUS oder aber ohne direkte BANGON-Repräsentationsansprüche laufen. Die pfingstlichen Schlüsselfiguren, die in den letzten Wahlkämpfen BANGON verkörpert hatten, fühlten sich gekränkt. Die „Opferbereitschaft“, die

Macahig in seiner Rede (vgl. 8.1) beschworen hatte, ließ – mit Ausnahme von Dalgandas lokaler JIL-Kirche – selbst unter den zuvor stärksten pro-Villanueva Kirchenleitungen nach. Doch die Anzahl der pfingstlichen Kirchenleitungen und Gläubigen, die 2013 zugaben, für Villanueva zu stimmen, stieg. Selbst jene, die 2010 noch dezidiert gegen Villanueva mobilisiert hatten, erklärten nun, dass der Pfingstkirchenbischof bei einer von insgesamt zwölf zu vergebenden Stimmen für den Senat nun bessere Gewinnchancen hätte und dass die meisten anderen Kandidierenden in Dumaguete ohnehin unbekannt waren. Selbst Pastoren wie Santiago (PROVIDER) und Du (CC) nahmen diese Haltung an (Interviews 40; 104). Als Pastoralallianz blieb GMF gemäß der neuen Linie im BANGON-Wahlkampf offiziell neutral.

Die Entwicklungen, die im lokalen Pfingstkirchenkontext zu einem spezifischen Post-2010-Verständnis von wahlpolitischer Parteinahme führten, waren jedoch weder bruchlos noch linear. Dies lässt sich an den Provinzgouverneurschaftswahlen von 2013 darstellen. Anders als mit Blick auf den Bürgermeisterkandidaten (der die Wiederwahl gewann), bestand hier ein größerer Konsens innerhalb der Allianz zu Gunsten des parteilosen amtierenden Gouverneurs Roel Degamo. Dieser war 2010 als einfaches Ratsmitglied in die Provinzregierung gewählt worden. Erst durch den Todesfall seiner beiden Vorgänger war er per Nachrückverfahren an die Spitze der Provinzregierung gelangt (vgl. 4.1.3). In der Pastoralallianz galt er über sämtliche ideologische und kirchenpolitische Fronten hinweg als volksnah und weniger korruptionsanfällig. Als Fischersohn, der im Vergleich zu den übrigen Kandidierenden einen einfachen Lebensstil pflegte, unkompliziert sprach und sich „normal“ kleidete, verkörperte er einen neuen Politikertyp – jedenfalls aus Sicht der GMF-Mitglieder und weiter Teile der negrensischen Bevölkerung. Damit stand Degamo für einen politischen Wandel: von der Politik des Establishments, die den Wirtschaftseliten und Politikdynastien diene, zu einer Politik der „Normalbürgerinnen und Normalbürger“ (*common tao*), die dem Gemeinvolk zu Gute kommen würde.

Diese Ansicht teilten auch die marxistisch-leninistisch-maoistischen Gruppen und die moderateren kommunistischen Organisationen, denen ein Teil der mainlineprotestantischen Pastorenschaft mit parlamentarischer politischer Erfahrung nahestand und die teilweise als Wahlkampfstrategen für Degamo arbeiteten. So bestand seine Kampagne darin, jene Wählerschaften zu umwerben, die von den traditionellen Politikern vernachlässigt wurden. Einerseits veranlasste er Infrastrukturprojekte in abgelegenen Ortschaften, die teils unter der Kontrolle der radikalen Linken standen und für ihn nur per Karibu (Wasserbüffel) erreichbar waren (während seine Konkurrierenden sie bestenfalls per Helikopter und mit hohem

Personenschutzaußgebot besuchten). Dort bot er sich als Anwalt und Gefährte im Kampf gegen „ausbeutenden Feudalismus“ (*exploiting feudalism*), „bürokratischen Kapitalismus“ (*bureaucrat capitalism*) und „US-Imperialismus“ (*US-imperialism*) an. Andererseits gab er sich aber auch als Partner evangelikal-pentekostaler Gruppen, die effizient in den abgelegenen Ortschaften unter den sozioökonomisch niedrigsten Bevölkerungsschichten der Provinz arbeiteten. Das war zum Beispiel bei der Hongkong-basierten evangelikalen Entwicklungshilfeorganisation I-HELP der Fall. Weiterhin kontaktierte er Pastoren, die mehrere Kirchen unter sich hatten, und die in den Bergdörfern breite Kreise beeinflussen konnten. Hier bot er Zement, Baumaterial und Transporthilfe an, die er aus öffentlichen Strukturaufbauprogrammgeldern (PDAF-Mittel) finanzierte und die den Kirchenleitungen helfen sollten, begonnene Arbeiten an ihren Gemeindegebäuden abzuschließen. Damit machte sich Degamo selbst für jene wählbar, die ansonsten als aggressive Kritiker linkspolitischer Rhetorik galten. Das waren oftmals jene, die große Nähe zu US-konservativen Kreisen pflegten und zu den eifrigsten Konsumenten US-amerikanischer Medien, wie dem rechtspolitischen Nachrichtensender FOX NEWS und den beiden Varianten des *700 Club*, gehörten. Ein prominentes Beispiel stellt hier der Pfingstbischof Prospero Gonzales dar, der dank Degamos unkonventioneller Wahlstrategie endlich wieder die Arbeit an den unterbrochenen Bauarbeiten zweier Kirchengebäude in den Bergen aufnehmen konnte. Als der Verfasser ihn fragte, ob er nun seinen Kirchenmitgliedern nahelege, Degamo zu wählen, gab Gonzales zur Antwort: „We just pray. We don't endorse. But our people will know what he did for them“ (Interview 34).

Als der GMF-Vorstand um Buban bekannt gab, von Degamo die Zusage für einen Informationsabend erhalten zu haben, waren die Erwartungen der Allianzmitglieder entsprechend hoch. Vor allem die Stadtpastoren und -pastorinnen erhofften sich daraus eine persönliche Bekanntschaft mit dem Gouverneur. Umso größer war die Enttäuschung, als der Termin für die geplante Veranstaltung mehrmals verschoben wurde und schließlich ausfiel, weil der Besuch in einem Bergdorf mehr Stimmen versprach als ein Infoabend in einem urbanen Geistlichentreffen mit undefinierbarem Einflussradius. Die Mehrheit der GMF-Mitglieder ließ sich davon aber nicht beirren und schloss sich einer Reihe von Wahlveranstaltungen an, die von einer Vereinigung aus Pastoren und Pastorinnen der Mainlinekirchen mit Verbindungen zum kommunistischen Untergrund organisiert wurde. Den Kontakt zwischen den beiden Pastoralverbänden hatte der pfingstliche Regionalkoordinator der Hongkong-basierten evangelikalen Entwicklungshilfeorganisation I-CARE vermittelt. Dieser hatte seinerseits einen radikalen linksaktivistischen Hintergrund, genoss innerhalb der protestantischen Mainlinekirchen auf Grund der Professionalität seiner Arbeit und seines politischen Geschicks

ein hohes Ansehen und besaß auch gute Beziehungen zum Sozialministerium (DSWD). Auf diesen Wahlveranstaltungen fanden sich die Pfingstkirchenleitungen direkt befreiungstheologisch rationalisierten Argumenten zu Gunsten dieses politischen Außenseiters ausgesetzt – der in erster Linie als Verbündeter gegen die Vorherrschaft der ausbeuterischen Eliten präsentiert wurde („gegen Feudalismus, bürokratischen Kapitalismus und Imperialismus“) – und erhielten Impulse, wie sozialpolitische Analysen mit biblischen Narrativen plausibilisiert werden konnten. Diese trugen sie in mehr oder weniger modifizierter Form zusammen mit entsprechendem Werbematerial und neuen Predigtillustrationen in ihre eigenen Gemeinden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Eigeninteressen und Hegemoniekämpfe, die den kurzzeitigen Triumph Macahigs ermöglicht hatten, auch der Grund dafür waren, dass diese GMF-Politik scheiterte. Zugleich boten sie die Möglichkeit, in Verbindung mit der neuen theologischen Sprache und mit unvorhergesehenen Entwicklungen neue politische Handlungsräume zu erschließen – etwa die systematische Öffnung der Alliantreffen für politische Kandidierende nach dem Format der Mainlinekirchen, oder Kooperationen mit linksaktivistischen mainlineprotestantischen UCCP-Kreisen. Die damit einhergehende Praxis, das Politische immer wieder neu in ein allgemeines institutionspolitisches Idiom zu übersetzen, trug insgesamt betrachtet zu einer neuen Art von Politisierung an der Basis der Pfingstkirchen bei. Durch die Konkurrenz, die unter den Pfingstkirchenleitungen herrschte, wurden sie Agentinnen einer besonderen Sensibilisierung für Fragen, die politische Versprechen, Kommunalverwaltung und Ressourcenverteilung betrafen und sich wiederum auf das Verständnis der kirchlichen Verantwortung angesichts politischer Bildungsarbeit auswirkte. Ferner führte die Konkurrenz dazu, dass einige Kirchenleitungen begannen, sich auch außerhalb der engeren Wahlkampfzeit um geeinte Kooperationen mit der Kommunalregierung zu bemühen, auch wenn es immer nur ein Teil war, der GMF zu repräsentieren beanspruchte. Dies war auch Fall, als sich am 12. April 2014 – wie in der Hinführung zu diesem Hauptteil erwähnt – ein halbes Dutzend GMF-Mitglieder als *Moral Recovery Officers* vereidigen ließ, um im Rahmen einer lokalen Drogenbekämpfungskampagne als Lehrende aktiv zu werden.

## 8.5. Zusammenfassung und Fazit

Die Untersuchung der ekklesiologischen, missiologischen, pneumatologischen und eschatologischen Ausformulierungen samt der Bedingungen, die zu ihrer gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierung geführt haben, bestätigt die These vorheriger Studien: Im Hinblick auf Narrative und Plausibilisierungsmuster kann der



philippinische Pentekostalismus als klassenheterogenes, jedoch kohäsives kulturelles Milieu bezeichnet werden. Die Analyse zeigt aber auch, wie zeit- und kontextgebunden die spezifischen Formen dieser Kohäsion sind. Darum lassen typische Schlagworte und Narrative kaum Rückschlüsse auf eine einheitliche politische Haltung oder soziale Praxis der Pfingstkirchen zu. Vor diesem Hintergrund greifen die sozial- und politikwissenschaftlichen Ansätze und das Populismusmodell, die bisher zur Beschreibung des philippinischen Pentekostalismus herangezogen wurden, zu kurz. Zwar verband die Befragten, dass sie sich weigerten, den sozialen Status quo kritiklos hinzunehmen und dass sie unterschiedliche politische Projekte mehr oder weniger kritisch unterstützten. Gemeinsam war ihnen auch der Drang, sich von bestimmten Kirchen zu unterscheiden, was gemäß den Gepflogenheiten einer langjährigen Abgrenzungstradition erfolgte. Die konkreten Implikationen dieser gemeinsamen Ausgangslage richteten sich aber nach spezifischen lokalen Interessen und dem persönlichen Erfahrungshintergrund der jeweiligen Untersuchten. Fernab eines eschatologisch-ekklesiologisch begründeten Defätismus und einer inhärenten Tendenz zum Autoritarismus, die von einer sozialpolitischen Insensibilität und populistisch-fundamentalistischen Ablehnung von Andersdenkenden charakterisiert wären (sowohl mit Blick auf binnenkirchliche Meinungsverschiedenheiten als auch mit Blick auf andere Religionsgemeinschaften) (Kessler und Rüland 2008), geben diese Beispiele ein anderes Bild. Sie zeigen, wie evangelikal geprägte pfingstliche Gemeindeleitungen im Rahmen ihrer politischen Analyseketegorien und Imaginationskraft eigene Wege suchten, um die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse aktiv mit Wort und Tat zu verändern. Zugleich verdeutlichen sie aber auch, wie eine prinzipielle Skepsis gegen politische Versprechen und messianische Figuren Formen von Aktivismus entstehen ließ, die neue Möglichkeiten suchten, die faktischen Defizite der repräsentativen Demokratie zu adressieren, unter denen die Nation aus ihrer Sicht litt.

Damit standen scheinbar identische Schlagworte, die in der Forschung zur These der Pfingstbewegung als demokratiefeindlicher und religionsintoleranter Populismus geführt haben, für eine rhetorische Selbstunterscheidung der Pentekostalen von den mainlineprotestantischen Kirchen, die von den Befragten als „materialistisch“, „weltlich“, „liberal“, „politisch“, „ökumenisch“ und „befreiungstheologisch-revolutionär“ oder „eingeschlafen“ bezeichnet wurden. Die konkrete Füllung dieser Schlagworte sowie die Praxis, vor der die Begründungsformen (sowohl im Sinn von Narrativen als auch im Sinn von abstrakten Argumenten) ihre Plausibilität erlangten, konnte allerdings sehr unterschiedlich sein und je nach konkreter Übersetzung und Translokation zu unterschiedlichen Handlungen führen. Sie konnte einerseits große Ähnlichkeit zur Praxis und zu den theologischen Argumentationen

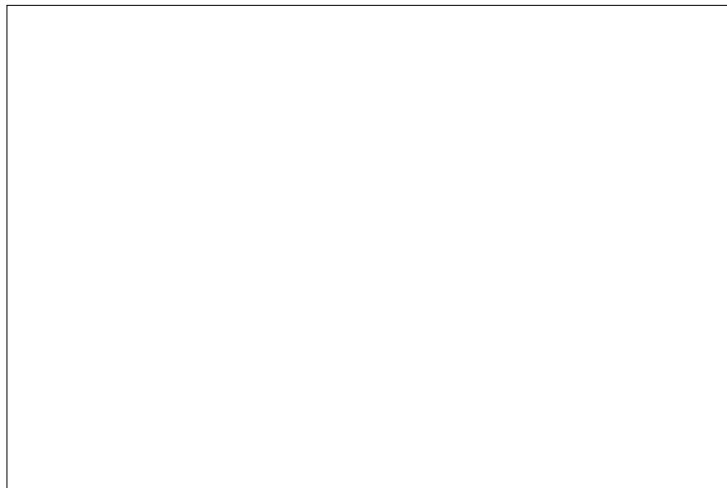
der Kirchen aufweisen, von denen sich die Pfingstkirchen abgrenzten. Andererseits konnte sie sich als äußerst wandelbar und nicht-linear erweisen, wie mit Blick auf die Verselbstständigung des Wahlempfehlungsdiskurses im Wahljahr 2013 deutlich wurde. Diese hat ihrerseits wiederum die Prekarität der neuen ekklesiologischen Plausibilitäten im Vergleich zu ihrem missiologischen Pendant deutlich gemacht. Das geeinte politische Handeln zu Gunsten des Bürgermeisterkandidaten war somit kein unumkehrbares und notwendiges Stadium auf der Entwicklungsstufenleiter der lokalen Pfingstbewegung. Es war auch nicht die „reife Frucht“ einer Anwendung biblischer und pentekostal-theologischer Prinzipien, die lediglich darauf warteten, in die Praxis umgesetzt zu werden, wie es häufig von einigen Exponenten der PJM-Fürbitteorganisation IFP dargestellt wurde. Vielmehr war das gemeinsame Handeln Ergebnis von polemischen Debatten und Kompromissen, lokalen Machtkämpfen, kontingenten Ereignissen (etwa das Verhalten Sagarbarrias) und politischen Eigeninteressen der jeweiligen Einzelkirchen. Entgegen ihrer Rhetorik konnten die Pfingstkirchenleitungen – ebenso wie die Pastoralallianz GMF als Ganze – auf pragmatische Weise zwischen unterschiedlichen Strategien changieren.

Dies führte im Jahr 2013 einerseits zu einer nur noch verhaltenen Unterstützung der zweiten Bürgermeisterkandidatur Sagarbarrias und zu einer ebenfalls zurückhaltenden Unterstützung der Senatskandidatur Villanuevas. Andererseits führte sie zu einer praktisch geschlossenen Unterstützung für den Gouverneurskandidaten Degamo. Ferner hatte es zur Folge, dass einige Kirchenleitungen begannen, sich auch außerhalb der Wahlkampfzeit um geeinte Kooperationen mit der Kommunalregierung zu bemühen, etwa als lehrende *Moral Recovery Officers* im Rahmen der lokalen Drogenbekämpfungskampagne. Unumkehrbar war allerdings, dass der Großteil der Pfingstkirchenleitungen die erforderlichen Übersetzungsfähigkeiten erworben hatte, um das Politische in einem allgemeineren institutionenpolitischen Idiom zu artikulieren. Pentekostale Kirchenarbeit wurde somit zunehmend auch Sensibilisierungsarbeit an der Basis ihrer Kirchen, bei der die erlernten Fertigkeiten, Fragen an politische Versprechen, Kommunalverwaltung und Ressourcenverteilung zu stellen, weitergegeben wurden. Dies wirkte sich wiederum auf ihr Verständnis der kirchlichen Verantwortung angesichts der Notwendigkeit von politischer Bildungsarbeit an den Graswurzeln aus.

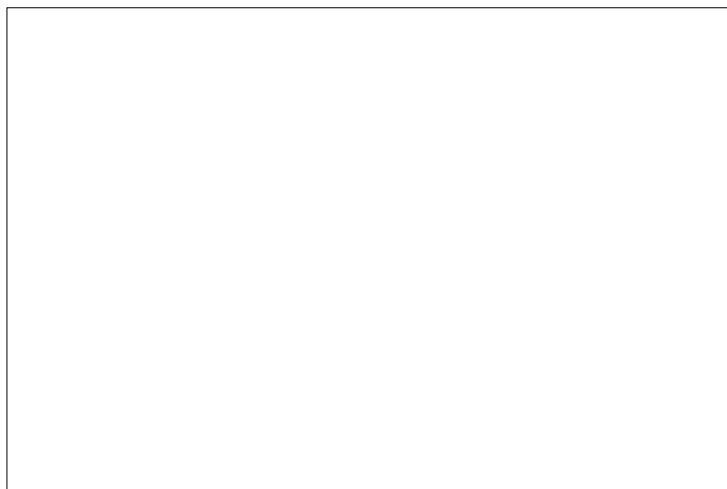
Welchen Effekt hatten die bisher untersuchten Diskurse auf die Praxis der Pentekostalen, wenn es darum ging, sich zu konkreten Gesetzesdebatten zu positionieren? Diese Frage liegt dem nächsten Hauptteil zugrunde. Hier wird es um eines der brisantesten Politika des Landes gehen: das Reproduktionsgesundheitsgesetz.



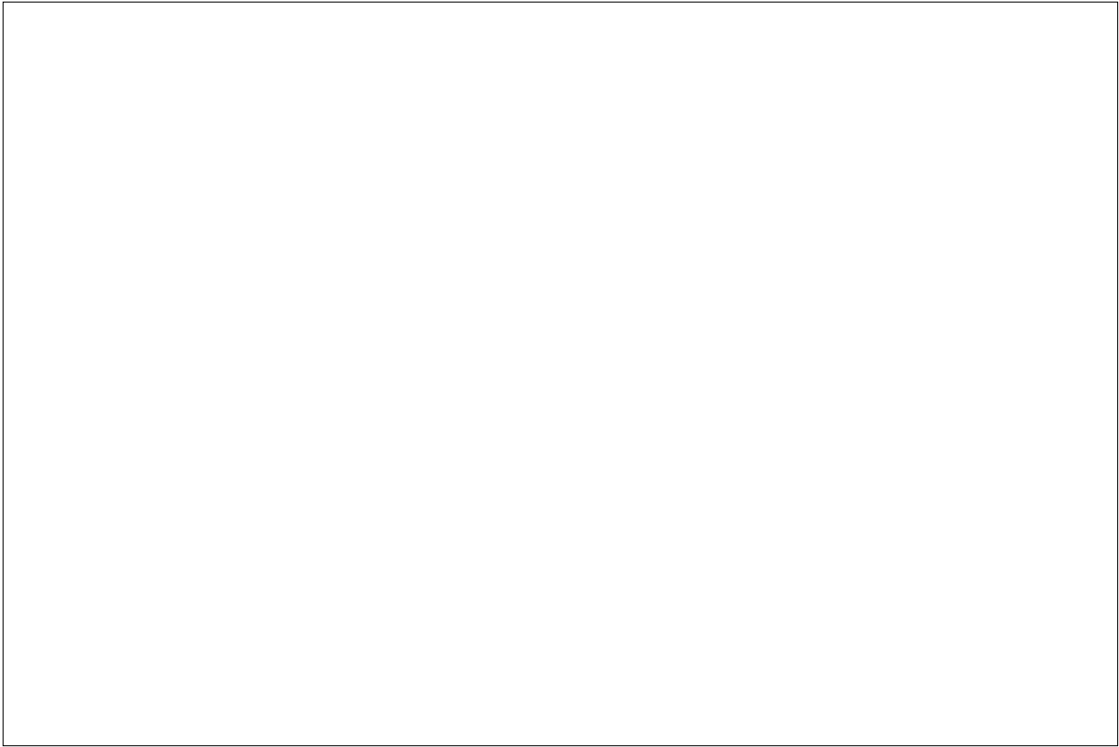
*Abbildung 21: 2013 Villanuevas Wahlkampfbesuch in Dumaguete  
(Foto des Verfassers).*



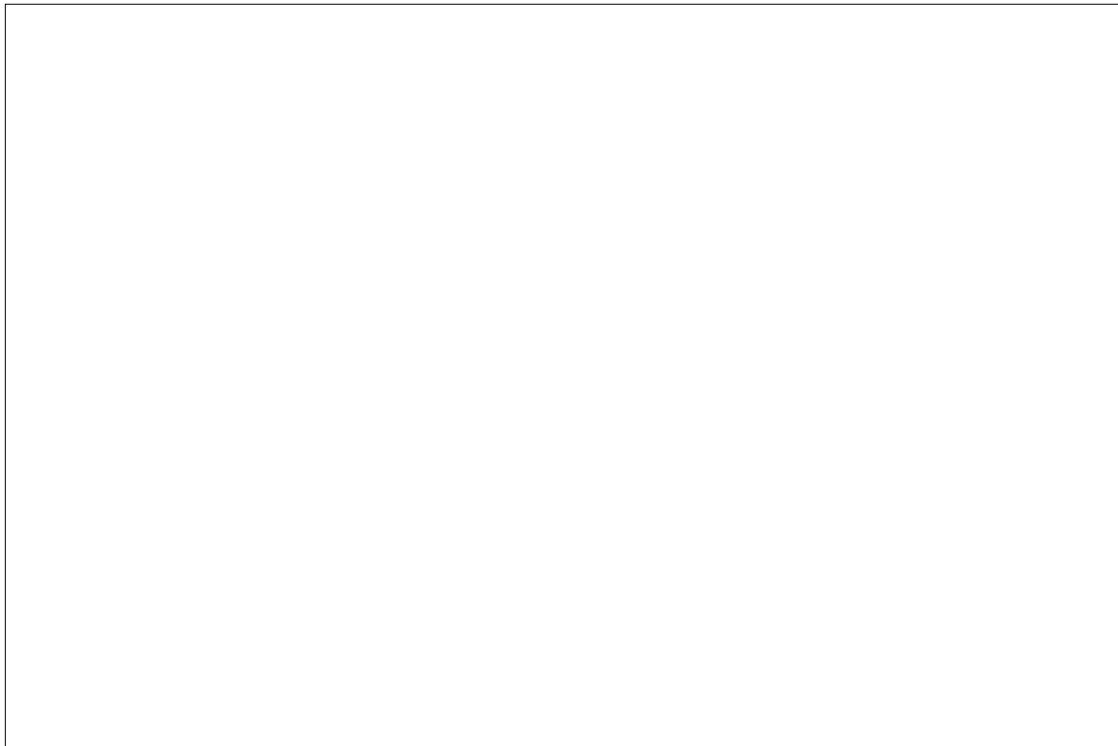
*Abbildung 22: 2013 Autokorso von Jugendlichen der lokalen JIL-  
Kirche anlässlich Villanuevas Wahlkampfbesuch in Dumaguete  
(Foto des Verfassers).*



*Abbildung 23: 2013 Villanueva und Dumaguete Bürgermeister  
Sagarbarria (Foto des Verfassers).*



*Abbildung 24: 2013 Die Pastoralallianz von Dumaguete (GMF) segnet den Bürgermeisterkandidaten Sagarbarria bei einem offenen Infoabend (Foto des Verfassers).*



*Abbildung 25: 2013 Die Pastoralallianz von Dumaguete (GMF) segnet das lokalpolitische Kandidierenden-Team der LIBERAL PARTY (LP) bei einem offenen Infoabend (Foto des Verfassers).*

## Dritter Teil: Pentekostalismus und Reproduktionsgesundheit

Am 21. Dezember 2012 unterzeichnete Präsident Benigno Aquino III ein Gesetz, das einen jahrzehntelangen Streit beenden sollte: Das *Responsible Parenthood and Reproductive Health Law* (RA 10354, kurz: RH Law). Zu den besonders umstrittenen Inhalten des Gesetzes gehörte *erstens* das allgemeine Recht auf Wissen und öffentlichen Zugang zu sämtlichen legalen und gesundheitsunschädlichen Verhütungs- und Familienplanungsmitteln, *zweitens* der Vertrieb von entsprechenden Produkten und Informationen durch das Gesundheitsministerium, *drittens* eine flächendeckende Implementierung von Sexualerziehung in Schulen, die obligatorische Aufklärung über sogenannte „moderne“ (lies: künstliche) Schwangerschaftsverhütungs- und Familienplanungsmethoden einschloss. Weiterhin sah das Gesetzespapier Sanktionen für Mitarbeitende aus dem öffentlichen Gesundheits-, Sozial- und Erziehungswesen vor, im Falle einer Unterlassung ihrer Aufklärungs- und Vermittlungspflicht zu einschlägigen Anlaufstellen (Buckley 2014; Ocampo 2014).

Bei dem Reproduktionsgesundheitsgesetz ging es allerdings um mehr als um Verhütungsmethoden und Familienplanungsaufklärung. Auf dem Spiel stand die Diskurshoheit in der Frage nach der Identität der philippinischen Nation und um die damit verbundene Verteilung und Verwaltung der ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen des Landes. So wurde nicht nur mit biologischen und ethischen Narrativen um das Gesetz verhandelt, sondern auch mit Narrativen, die auf Nationalwirtschafts-, Bevölkerungswachstums-, Armut- und Entwicklungsdebatten Bezug nahmen. Kaum war das RH-Gesetz in Kraft getreten, wurden mehrere Klagen beim Obersten Gerichtshof eingereicht. Sie stammten von verschiedenen Gruppierungen, die sich aber alle „Pro-Life“ nannten und bewirkten, dass die Implementierung des Gesetzes im März 2013 wieder eingefroren und die Rückkehr zum *Status quo ante* verkündigt wurde. Im April 2014 wurde das Gesetz schließlich dennoch für „nicht verfassungswidrig“ erklärt. Die Bedingung war jedoch, dass acht Passagen gestrichen würden – insbesondere jene, die die Sanktionierung unterlassener Aufklärungsdienste betrafen (Buckley 2014; Francisco 2015). Zwischen dem Gerichtbeschluss und der Unterzeichnung des Gesetzes lagen die nationalen Zwischenwahlen, die gänzlich von RH dominiert waren: Einflussreiche RH-Gegnerinnen und Gegner hatten etlichen Kongressabgeordneten öffentlich mit Vertrauensentzug gedroht, falls diese sich nicht gegen das RH-Gesetz engagierten. Noch schärfere Drohungen waren auf der lokalpolitischen Ebene artikuliert worden, wodurch die Politikmaschinerie der RH-befürwortenden Regierungskoalition an der Basis in Bedrängnis kam (vgl. Sales 2012, 19–20; CBCPFL 2013;

Genilo 2014).<sup>341</sup> Wie positionierten sich die Kirchen und insbesondere die Pentekostalen in diesen Debatten? Wie wurden die unterschiedlichen Positionen artikuliert und wie wurden sie rationalisiert? Anhand welcher Schlagworte und Narrative fand die Abgrenzung zu anderen pfingstlichen Gruppierungen statt und wie konnten ihre spezifischen Argumentationen plausibel werden?

Kapitel 9 wird zunächst den nationalpolitischen Kontext der RH-Debatte vorstellen und die landesweit einflussreichsten pfingstlichen Schlüsselfiguren darin verorten. Kapitel 10 wird den Blick wieder auf die Mittelschichtsstadt Dumaguete richten und die Verschränkung von lokalen, politischen Rationalitäten mit globalen und nationalen Diskursen aufzeigen, die nicht nur die pentekostalen Artikulationen in der RH-Debatte bedingten. Zur Haltung der römisch-katholischen Kirche gibt es inzwischen eine Vielzahl an Untersuchungen. Hier wird teilweise auch die Positionierung der katholisch-charismatischen Gruppen thematisiert (Buckley 2014; Wiegele 2013),<sup>342</sup> die als eine der wichtigsten Mobilisationskräfte der Anti-RH-Bewegung hervortraten (Austria 2004; Natividad 2012; Genilo 2014). Zur Haltung der protestantischen Teile der Pfingstbewegung liegen hingegen überhaupt keine Ausarbeitungen vor. Anders als die mainlineprotestantischen Kirchen,<sup>343</sup> die sich – trotz ihrer Heterogenität an der Basis – durch offizielle Verlautbarungen eindeutig auf die Seite des Pro-RH-Lagers stellten, positionierten sich nicht nur Gläubige, sondern auch Schlüsselfiguren des evangelikalen Pentekostalismus sehr unterschiedlich. Der Schwerpunkt wird daher auf dem letztgenannten Teil des philippinischen Christentums liegen.

Es wird deutlich werden, dass alle Pentekostalen zwar dazu tendierten, ihre Rhetorik an den sexualethisch konservativen Diskurs der Bevölkerungsmehrheit anzupassen. Dies drückte sich vor allem in einer Rhetorik der prinzipiellen Ablehnung von Schwangerschaftsabbruch und Promiskuität aus. Jenseits dieser Rhetorik waren ihre Positionierungen jedoch von partikularen

---

<sup>341</sup> Entsprechend fanden wichtige Kongressabstimmungen nicht wie üblich qua persönliches Abgeordnetenvotum statt, sondern sie wurden „viva voce“ durchgeführt – ein Verfahren, bei dem sich die Abgeordneten dadurch äußern, dass sie „ayes“ oder „nays“ in die Kongressversammlung rufen. Damit sollte die Identität der Befürworter einer Beendigung der Plenardebatte geschützt und die Chancen für die Verabschiedung des Gesetzesentwurfs erhöht werden (Sales 2012, 19–20).

<sup>342</sup> Diese Studien sind allerdings im Kontext der philippinischen Wissensproduktion zu betrachten, die die charismatische Bewegung oft zu Gunsten eines Narrativs vereinnahmt, das die Brüche innerhalb der römisch-katholischen Kirche unsichtbar macht. Die akademische Forschung wird, wie bereits erwähnt, von römisch-katholischen Privat- und Eliteuniversitäten dominiert, die insgesamt an einer Wahrung der politischen, ökonomischen und kulturellen Hegemonie der katholischen Kirche interessiert sind (vgl. Raffin und Cornelio 2009; B.-L. Goh 2011, 24–51; Abinales 2011; Iletto 2011a; Claudio 2013).

<sup>343</sup> Studien, die sich eigens mit dem Verhältnis der mainlineprotestantischen Kirchen zur philippinischen RH-Debatte befasst, liegen nach dem derzeitigen Kenntnisstand noch nicht vor.

politischen Interessen abhängig: Sie verfolgten das Ziel, im Wettbewerb um die Deutungshoheit über die Identität der philippinischen Nation und um die Repräsentation möglichst weiter Bevölkerungsteile den Einfluss der eigenen Gruppe zu erweitern und sich als unentbehrliche gesellschaftliche Kraft darzustellen. Hierzu konnten entgegen der bisherigen Forschungsmeinungen sozialpolitische Argumentationen, antiamerikanische Schlagworte, regierungs- und globalisierungskritische Narrative, theologische Plausibilisierungsformen und apolitische Rhetoriken miteinander verbunden werden. Die ausführliche Rekonstruktion der Bedingungen, die die Artikulationen der zu untersuchenden Figuren möglich und plausibel machen, markiert das dezidiert kritische Moment dieser Studie. Dieses besteht einerseits darin, die Rede und Praxis der Untersuchten auf die ihnen eingeschriebenen Interessen und Ausschlüsse hin zu befragen, die durch die pfingstlichen Schlagworte und Narrative selbst unsichtbar gemacht wurden. Andererseits wird diese „genealogische“ und ideologiekritische Lesart auch die Ausschlüsse des aktuellen Forschungsdiskurses zur Pfingstbewegung zum Vorschein treten lassen und ein alternatives Narrativ bieten (vgl. Foucault 2002, 170–77; Butler 2002).

## 9. Reproduktionsgesundheit in den Philippinen und pfingstliche Politik (1992-2014)

In den Philippinenstudien besteht über sämtliche Disziplinen hinweg ein breiter Konsens darüber, dass die RH-Debatte ein Ort war, an dem nicht nur um Familienplanung, sondern um die Identität der Nation gestritten wurde. Denn mit den Positionierungen der Debattierenden waren Hoheitsansprüche diverser alter und neuer Interessengruppen verbunden. *Reproductive Health* war der „Name“ (Laclau 2007, 101–17) für einen Diskurs, bestehend aus Artikulationen, Institutionen, Personen und sozialen Regeln, in dem diverse Figuren teils mit-, teils gegeneinander den Anspruch erhoben, am besten zu wissen, was das Wohl des gesamten philippinischen Gemeinwesens sei und wie die ökonomischen, politischen und kulturellen Ressourcen des Landes verteilt werden müssten (Natividad 2012; Sales 2012; s. a. Francisco 2015; J. Bautista 2010; Buckley 2014; Genilo 2014; Ocampo 2014; Parmanand 2014; Paracullo 2012; Chow 2011; Austria 2004; vgl. Cornelio 2013; Cornelio 2008; Leviste 2011; Shirley 2004).

In Anlehnung an die politiktheoretischen Überlegungen Antonio Gramscis ist die RH-Debatte wiederholt als diskursives Moment bezeichnet worden, an dem gegenhegemoniale Formationen hervortraten, die der römisch-katholischen Kirche ihre Vorherrschaftsrolle strittig machten. Seit Beginn der Kolonisierung im 16. Jahrhundert wird der politische Einfluss der Kurie auf die Regierung und die Bevölkerung des Landes von unterschiedlicher Seite angefochten und bekämpft.<sup>344</sup> Seit der verfassungsrechtlichen Einführung der Trennung von Kirche und Staat um 1900 findet dies unter neuen Vorzeichen statt, nämlich im Rückgriff auf die Freiheit von kirchlicher Bevormundung, die für eine von der Verfassung her säkulare

---

<sup>344</sup> Dazu zählen Machtkämpfe zwischen staatlichen Kolonialbehörden und päpstlichen Repräsentanten sowie die Maßnahmen des spanischen Königs, bestimmte Orden, wie den direkt dem Papst unterstellten Jesuitenorden, zu verbieten (García 1999; Costa 1961). Diese sind allerdings im Zusammenhang mit innerkirchlichen Auseinandersetzungen zu betrachten, in denen Säkular- und Regularkleriker um Landrechte und andere Ressourcen stritten. Diese hatten von Anfang an eine globale Dimension, weil hier sowie in den spanischen Kolonien auf dem amerikanischen Kontinent und von den dortigen Entwicklungen beeinflusst, Mestizen (Nachkommen spanisch-chinesischer oder spanisch-einheimischer Eltern) gegen iberische Akteure (die sogenannten „reinrassigen“ Spanier, die an der Spitze der sozialpolitischen Hierarchie standen) um die Vorherrschaft rangen und auf unterschiedliche Weise sowohl mit Kreolen (Nachkommen Spanischer Eltern, die allerdings in der Kolonie, also auf „insularem Boden“ geboren worden waren) als auch mit Einheimischen koalierten. Bei diesen Blockbildungen traten Erstere als Advokaten der Interessen Letzter auf und trugen so zur Entstehung eines philippinischen Volksidentitätsbewusstseins bei, das kulturessentialistisch-christlich wurde und zu großen sozialen Spannungen mit sogenannten indigenen Bevölkerungsgruppen und muslimischen Moros führte (Abinales und Amoroso 2005, 86; vgl. Blanco 2010, 11–23; vgl. Blanco 2012; Agoncillo und Mangahas 2010, 104–5). Ein kulturessentialistisches Verständnis von „Filipinoness“ fand sich auch bei vielen Befragten, wodurch sich bestimmte Frontstellungen auf den ersten Blick iterierten. Bei genauerem Hinsehen führte das Minderwertigkeitsgefühl angesichts des Einflusses des römischen Katholizismus jedoch, wie bereits dargelegt, nicht selten zu ungeahnten Lagerbildungen.



Republik wie die der Philippinen als konstitutiv betrachtet wird (Shirley 2004; Chow 2011; L. C. Bautista 1986; Panalangan 2007; J. Bautista 2009).<sup>345</sup> Im Zuge dieser Lesart der RH-Debatte wurde auf die diversen, teils paradoxen Koalitionen hingewiesen, die sich in Bezug auf RH bildeten (Natividad 2012; Buckley 2014). Die Aushandlungen, die auf parlamentarischem Wege ausgetragen werden, seien lediglich eines von vielen Momenten, an denen der römisch-katholischen Kirche ihr Machtanspruch strittig gemacht wurde (Natividad 2012; Blehschmidt 2015; vgl. Austria 2004; J. Bautista 2010). Zugleich prägten sie jedoch die Verwendung der Bezeichnungen (Schlagworte), die sich in Interaktion mit globalen Diskursen etablierten. Diese formten das Verständnis breiterer Bevölkerungsteile und wirkten so wieder auf die politischen Lagerbildungen ein.

### 9.1. Eine Genealogie von RH (1992-2014)

Die Bedeutung, die die Reproduktionsgesundheit (RH) während der Feldforschung an der breiten Bevölkerungsbasis hatte, ist relativ neu. Stand RH bis in die späten 2000er primär für Themen, die die Gesundheit der Frau und Sexualität auf der individuellen Ebene betrafen, umfasste die RH-Debatte nun auch nationalökonomische, sozioethische, armuts- und entwicklungspolitische Themen (Natividad 2012, 6–10, 40–44; Sales 2012, 18). Die folgenden Unterabschnitte bieten eine Genealogie der RH-Debatte und deren Entstehungsgeschichte im Kontext der Vorherrschaft der römisch-katholischen Kirche in der philippinischen Politik.

#### 9.1.1. Reproduktionspolitik und Gegenhegemonie von Ramos bis Estrada (1992-2001)

Die Kontroverse um staatliche Programme, mit denen die philippinische Regierung systematisch versucht hat, das Reproduktionsverhalten der mehrheitlich in Armut lebenden Bevölkerung zu beeinflussen, reicht bis in die 1960er Jahre zurück. Sie war eng mit der Frage nach dem Zugang zu künstlichen Verhütungsmethoden verbunden, die von der römisch-katholischen Kirche vehement abgelehnt werden (Manaloto 2014, 345; vgl. Parmanand 2014; Sta.Ana 2010). Zugleich war sie mit ökonomischen und existentiellen Fragen verbunden. Während die Kolonialstaaten hohe Fertilitätsraten der Einheimischen ihre Ländereien ausdrücklich begrüßten, weil dies Arbeits- und Streitkräfte generierte, setzte ab den 1950ern der umgekehrte Trend ein. Im Zuge der Dekolonisierung und des Kalten Krieges begannen dieselben Staaten Bevölkerungsreduktionsprogramme für ihre ehemaligen Kolonien zu konzipieren, in die sie erhebliche Finanzen einfließen ließen. Vor der Öffentlichkeit (und den Steuerzahlenden) wurde dies damit rechtfertigt, dass man in der Pflicht stand, diesen

---

<sup>345</sup> Die unveröffentlichte Dissertation von Jonathan Tseung-Hao Chow (BERKELEY) ist dabei die einzige Studie, die sich eingehender mit der römisch-katholischen Moraltheologie befasst (Chow 2011).

rückschrittlichen Ländern Entwicklungshilfe zu geben. Postkoloniale Studien sehen in diesen Programmen hingegen den neoimperialen Versuch, globale Asymmetrien und Abhängigkeiten zu zementieren. Der Überbevölkerungsdiskurs, der effektive Bevölkerungskontrolle als Lösung für Armut und mangelnden industriellen Fortschritt sieht, wurde hier als Ideologie bezeichnet, die versuche, das Problem der ungleichen Ressourcenverteilung zu verhehlen (Randeria 1994, 105–6, vgl. 1996).

In den Philippinen geht das erste nennenswerte nachkoloniale Bevölkerungsreduktionsprogramm auf Präsident Marcos (1965-1986) zurück. Eine wichtige Säule war die Bereitstellung künstlicher Verhütungsmittel und die Einführung von Maßnahmen, die eine Geburtenbegrenzung erwirken sollten und von der neueingesetzten COMMISSION ON POPULATION (ComPop) implementiert wurde. Im Hintergrund stand einerseits die Vorstellung, dass Armut, industrielle Schwäche und hohe Geburtenraten kausal miteinander verbunden seien. Andererseits sollte es der Aufstandsbekämpfung dienen, da kommunistische (und islamisch-separatistische) Massenbewegungen die größten Mobilisierungserfolge bei kinderreichen Familien aus den unteren Bevölkerungsschichten erzielten. Der wichtigste Sponsor dieses Programms waren die USA, die sich nach Ende ihrer Kolonialherrschaft auf dem Archipel als Bedingung für die Entlassung in die Unabhängigkeit etliche ökonomische und militärische Vorteile gesichert hatten. Tatsächlich war das Etat der Bevölkerungskommission ComPop dank US-Geldern doppelt so groß wie das des MINISTRY OF SOCIAL SERVICES, obwohl Letztere die übergeordnete Institution war, der auch ComPop unterstand. Am Widerstand der römisch-katholischen Kirche, die „moderne Familienplanungsmethoden“ verbot, kam die Marcos-US Reproduktionspolitik aber nicht vorbei. Unter Präsidentin Corazon Aquino (1986-1992), die ihre Machtübernahme der Katholischen Bischofskonferenz verdankte (vgl. 2.1), wurde sie schließlich gänzlich eingestellt (Natividad 2012, 6–10, 40–44).

Seit der 400-jährigen spanischen Kolonisierung (1565-1898) verfügt die römisch-katholische Kirche in den Philippinen über einen beachtlichen Einfluss auf sämtliche Ressourcen und Lebensbereiche der Bevölkerung, der mit der US-amerikanischen Besetzung (1898-1946) zunächst empfindlich erschüttert wurde, sich im Kontext des Kalten Krieges und der völkerrechtlichen Unabhängigkeit des Landes (1946) jedoch wieder festigte (Leviste 2011, 9; vgl. Manaloto 2014; Lisandro-Claudio 2015).<sup>346</sup> Daran änderte sich auch mit dem Erstarren

---

<sup>346</sup> Während der japanischen Besetzung (1942-1945) gelang es der römisch-katholischen Kirche, ein gewisses Vakuum zu nutzen, dass durch die antiamerikanische Politik der Japaner entstand, und sich eine neue kulturelle Akzeptanz in der Bevölkerung zu sichern. Hierbei kam ihr zu Gute, dass hierarchienahe Schlüsselfiguren ab den 1930ern begonnen hatten, einflussreiche Positionen in politischen und ökonomischen Institutionen einzunehmen

der organisierten Weltökumene und der (neo-)evangelikalen Missionsbewegung nichts, das in den 1950ern und 1970ern im Zusammenhang mit dem Kalten Krieg und den sozialen Umbrüchen in den ehemals kolonisierten Ländern erfolgte. Im Gegensatz zu Lateinamerika trug es in den Philippinen eher zur Stabilisierung der römisch-katholischen Kirche bei, weil die CBCP nach einer kurzen Phase der Defensive ihre traditionelle Lehre einer neuen Interpretation unterzog und die charismatische Erneuerungsbewegung institutionalisierte (Kessler und Rüländ 2008).<sup>347</sup> Der ungebrochene kulturelle Einfluss hat dafür gesorgt, dass der Katholizismus in weiten Kreisen der Gesellschaft als sozialkonservative Kraft wahrgenommen wird, die etablierte Politik- und Wirtschaftseliten begünstigt.<sup>348</sup> Als zentraler Streitpunkt tritt in jüngerer Zeit die katholische Lehre zu Fragen der sexuellen Selbstbestimmung und dem damit

---

(Matthiessen 2016; Matthiessen 2012; Matthiessen 2013; Matthiessen 2014; Abinales und Amoroso 2005; Iletto 2011b; Parpran 1989; Takefumi 1999; Wakai 2002; Setsuho und Jose 1999).

<sup>347</sup> Als Beleg dafür wird meistens auf das *Zweite Vatikanische Konzil* verwiesen sowie auf die katholisch-charismatische Bewegung. Eine Untersuchung der Wirkung evangelikaler und früher pfingstlicher Missionsorganisationen auf die römisch-katholische Kirche in den Philippinen, die diese nicht nur im Kontext von globalen und lokalen politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Dynamiken beschreibt, sondern auch auf die Aushandlungsprozesse der diversen Strömungen eingeht, ist bisher nicht erfolgt. Ein Grund dafür liegt in der erwähnten Dominanz römisch-katholischer Privatuniversitäten, die bislang wenig Interesse an differenzierten kirchen- und politikgeschichtlichen Darstellungen gezeigt haben. Ein weiterer Grund liegt in der geostrategischen Funktion, die das Land im Kalten Krieg innehatte. Die philippinische Historiographie hat dies insofern affiziert, als der Protestantismus stark durch die Linse US-amerikanischer Außenpolitik gelesen wurde und lokale Ausprägungen verkannt wurden. Für eine Studie, zu den forschungspolitischen und ideologischen Frontstellungen, die mit Blick auf Politik- und Kirchengeschichte im Kontext des Kalten Krieges zu diversen blinden Flecken geführt hat, siehe die Arbeiten der Historikerin Dianne Kirby. Zusammen mit dem Geschichtswissenschaftler und Politologen James Wallace hat sie darauf aufmerksam gemacht, dass die Historiographie des Kalten Krieges die Religion ignoriert habe, und der Kalte Krieg umgekehrt auch in der Religionsgeschichtsschreibung abwesend gewesen sei (Kirby 2009, 165–66; Wallace 2013, 179). Mit Blick auf Nordamerika führte Kirby dies darauf zurück, dass dieses Forschungsfeld, von Experten dominiert werde, die allgemein ein sehr kritisches Verhältnis zu kirchengeschichts- und religionswissenschaftlichen Forschung hätten (auch wenn sie ihre ideologische Feindseligkeit, mit einer konsequenten Trennung von Kirche und Staat begründeten. Ferner operierten die Sozial- und Politikwissenschaft weitgehend noch unter den Vorzeichen der klassischen Säkularisierungsthese. Dadurch seien sie nicht in der Lage einem dermaßen komplexen Feld, wie Religion gerecht zu werden (Kirby 2009, 165–66; vgl. Kirby 2003; Wallace 2013; Kunter und Schilling 2014a, 62; Chandler 2014, 86 Fn. 26). Während diese wissenschaftspolitisch begründeten blinden Flecken mit Blick auf Nordamerika im Begriff sind, langsam behoben zu werden (z. B. S. Jacobs 2004; Kirby 2006; Preston 2006; Lahr 2007; Phayer 2008; Inboden 2008; Gunn 2009; Stevens 2010; Gill 2011; Herzog 2011; Settje 2011; Preston 2012; Wilson u. a. 2014), ist dies für die übrige außereuropäische Kirchengeschichte und erstrecht für die Philippinenstudien nach wie vor charakteristisch (Kirby 2009, 165–66; vgl. Kirby 2003; Kunter und Schilling 2014a, 62; Chandler 2014, 86 Fn. 26; s. aber Kunter und Schilling 2014b wo die 1950er jedoch kaum beachtet werden; und Gill 2011, 21–68; zum ÖRK siehe die kontroverse Publikation von Besier, Boyens, und Lindemann 1999; vgl. Greschat 2000; Joppien 2000; Kunter 2007, 197, 199; ebenfalls zum ÖRK, allerdings mit Fokus auf den Flügel der Christlichen Realisten, s. M. T. Edwards 2012; zur Kirche in den Ostblockstaaten s. Filo 2012; Leuştean 2009; Leuştean 2010; Leuştean 2014). Diese vernachlässigte Dimension gilt es einzuholen, ohne jedoch den Kalten Krieg als Kategorie der Globalisierungsgeschichte des 20. Jahrhunderts gegen lokale Geschichte und soziale Kräfte auszuspielen (Iriye 2013, 16–17). Nur so wird das komplexe Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur philippinischen Öffentlichkeit, aber auch das der mainlineprotestantischen Kirchen, der evangelikalen Bewegung und der Pfingstbewegung verständlich.

<sup>348</sup> Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass einige Widerstandsgruppen seit dem 19. Jahrhundert ihre Kritik am gesellschaftlichen Status quo, ihre Reform- und Umsturzziele auch auf der Grundlage der Lehren und Praktiken der katholischen Kirche artikuliert haben (Bräunlein 2008; vgl. Iletto 1998; Bräunlein 2010; Bolasco 1994).

verbundenen Familien- und Genderrollenbild hervor. Kritisiert wurde, dass dieser die Vorstellung einer universalistischen männlich-heteronormativen Hierarchie zu Grunde liege, welche die Frau primär über Mutterschaft definiere, ihre Rolle auf die Sorge um den Familiennachwuchs fixiere und sie dadurch auf die häusliche Sphäre begrenze. Damit ginge eine Sexualethik einher, die Geschlechtlichkeit traditionell gesehen im Rahmen eines Reproduktionsauftrags versteht. Beides führe in der Frage um politisches Mitspracherecht zu einem faktischen Ausschluss der Frau aus dem öffentlichen Diskurs und zu einer sozialen Ausgrenzung von Menschen, die dieses Familien- und Gesellschaftsideal in Frage stellen (Natividad 2012; vgl. Austria 2004; Brillon 2013; Genilo 2014; Cornelio 2008; Raffin und Cornelio 2009; Cornelio 2010).

Vor diesem Hintergrund stellt der Präsidentschaftsantritt Fidel Ramos' und seine Reproduktionspolitik eine Zäsur in der Geschichte der Elitenhegemonie der Philippinen dar, die kaum überschätzt werden kann (vgl. 2.2). In diese Zeit fällt auch der Beginn eines neuen Geschichtsabschnitts der philippinischen Frauenrechtsbewegung, die zu den stärksten Kritikerinnen der römisch-katholischen Hegemonie zählt und in den 1990ern begann, ihre Forderungen auch auf der parlamentarischen Ebene zu artikulieren (Natividad 2012; vgl. Austria 2004; Brillon 2013; Ocampo 2014).<sup>349</sup> Obwohl Ramos eine durchweg neoliberale Wirtschaftspolitik verfolgte, fanden linkspolitische Feministinnen und Feministen in seinen bevölkerungs- und entwicklungspolitischen Zielen ein begünstigendes Umfeld. Eine wichtige Rolle spielte hierbei die Weltbevölkerungskonferenz in Kairo (1994). Sie gilt als Geburtsstunde des aktuellen Reproduktionsgesundheitsdiskurses, weil hier erstmalig Bevölkerungskontrollpolitik auf weltweit rezipierfähige Weise als Gesundheitspolitik umdeklariert wurde (S. D. Lane 1994). Im Zuge dieser Entwicklungen verlegte auch Ramos seine Bevölkerungspolitik in das Gesundheitsministerium, wobei er dies auf eine Weise tat, die dezent genug war, um von weiten Teilen der Bevölkerung unbeachtet zu bleiben und die römisch-katholische Kirche nicht noch stärker gegen sich aufzubringen. So kam es in den Philippinen zu folgender Konstellation: Während auf der weltweiten Bühne die Weltkonferenz von linksfeministischer Seite kritisiert wurde,<sup>350</sup> bot die Erfindung von RH lokalen

---

<sup>349</sup> Zuvor bestand ihr politisches Auftreten in der Öffentlichkeit aus außerparlamentarischen Protestaktionen, was auch mit den Repressionen des Marcos-Regimes zusammenhing (Natividad 2012; vgl. aber Brillon 2013).

<sup>350</sup> Kritisiert wurde, dass die Zusammenführung von Bevölkerungskontrolle und Reproduktionsgesundheit wohl eine breitere Basis für den Kampf um Freiheits- und Gesundheitsrechte der Frau darstellte, Letztere damit aber ökonomischen Fragen untergeordnet würden. Ferner wurde beklagt, dass mit RH von Ressourcenverteilungsproblemen und damit von der eigentlichen Armutsursache abgelenkt werde (Natividad 2012, 39–43).

feministischen und linkspolitischen Organisationen neue Rahmenbedingungen, um ihre institutionspolitische Position gegenüber der römischen Kirche zu stärken. Dadurch nahmen sie eine ambivalente Haltung ein. Ferner bemühten auch sie sich darum, nicht zu viel Aufsehen zu erregen, um zu verhindern, dass ihre parlamentarischen Aktionen von der Kirche im Keim erstickt würden. Die philippinische Rezeption von RH blieb somit auf Intellektuelle und Lobbygruppen beschränkt (Natividad 2012, 39–43; S. D. Lane 1994, 1303).

Unter Joseph Estrada (1998-2001) setzte sich dieser Trend fort. Zwar gehörte dieser der römisch-katholischen Kirche an, aber sein Verhältnis zur römischen Hierarchie war von Anfang an unterkühlt. Der ehemalige Schauspieler, der im Unterschied zu den traditionellen Politikeliten aus der unteren Mittelschicht stammte und für sein ausschweifendes Leben bekannt war, gab sich schon in seinem Wahlkampf als volksnaher Tabubrecher. Aus Dank für die Wahlkampfunterstützung der Linken berief er progressive Politikpersönlichkeiten in sein Kabinett, darunter Persönlichkeiten wie die Finanzministerin Leonor Briones, die feministischen und marxistischen Basisorganisationen nahestand. Dadurch galt auch seine Administration als eine Emanzipation der Politik aus der Vormundschaft der katholischen Kirche (Austria 2004; Sales 2012; Shirley 2004). Obwohl Estrada den neoliberalen Kurs Ramos' fortsetzte und während seiner frühzeitig beendeten Amtszeit nur punktuell soziale Umverteilungsprogramme implementierte, wirkte sich seine Präsidentschaft besonders förderlich für die parlamentarischen Aktivitäten von linken Frauenrechtsgruppen aus (Natividad 2012, 7, 42; vgl. Abinales und Amoroso 2005, 266–76; Shirley 2004).

### **9.1.2. Reproduktionspolitik und -gesundheit unter Macapagal-Arroyo (2001-2010)**

Unter Macapagal-Arroyo änderte sich die Lage. Ihre Machtübernahme, die eng mit dem Sturz Estradas verbunden war, verdankte sie der Unterstützung der CBCP (Natividad 2012, 13; Abinales und Amoroso 2005, 266–83, 294–97). Ähnlich wie bei Aquino revanchierte sie sich dafür mit einer CBCP-freundlichen Politik, die eine konsequente Rücksichtnahme auf (Wirtschafts-)Eliten, mit engen Verbindungen in die römisch-katholische Hierarchie, zugleich aber auch eine konservative Familienpolitik einschloss (Abinales und Amoroso 2005, 266–83, 294–97; Natividad 2012).

Die Arbeit von Frauenrechtsgruppen, die ihre Forderungen zunehmend in Verbindung mit durch LGBTQ<sup>351</sup>-Rechtsgruppen stellten, erfuhren einen herben Rückschlag. Im Juni 2002

---

<sup>351</sup> Dieses Kürzel steht für eine Vielzahl von Initiativen, die sich für die gesellschaftlich-kulturelle und politische Gleichberechtigung von Menschen engagieren, deren sexuelle Orientierung eine Infragestellung heteronormativer Diskurse und Gesellschaftsordnungen darstellt und die als „Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer“-

fürhte Macapagal-Arroyo ein NATIONAL NATURAL FAMILY PLANNING STRATEGIC PLAN ein. Als Hauptverantwortlicher wurde der Gesundheitsminister Manuel Dayrit, OPUS DEI Mitglied und Vertreter einer besonders strikten Familienpolitik ernannt, der die katholisch-charismatischen COUPLES FOR CHRIST mit der Durchführung beauftragte (Rivera 2008; Kessler 2011).<sup>352</sup> Ein wichtiges Moment, das das Vorgehen der Arroyo-Administration verdeutlicht, war der internationale Frauentag von 2003. Hier gab die Präsidentin bekannt, den COUPLES öffentliche Gelder in Höhe von PHP 50 Millionen zur Verfügung zu stellen, um ein staatliches „Sexualaufklärungsprogramm“ durchzuführen, das ausschließlich die „natürliche Familienplanung“ bewarb und als einzige Methode präsentierte, die nicht „anti-God, anti-Family and anti-Filipino“ war (Natividad 2012, 7). In ihrer gesamten knapp zehnjährigen Amtszeit wurden „moderne“ Verhütungsmethoden sowohl vom Regierungspalast als auch vom Gesundheitsministerium aktiv bekämpft (Austria 2004, 99) und im Rekurs auf die von Papst Johannes Paul II geprägte Rhetorik der „Kultur des Todes“ als Abtreibung deklariert. Zugleich wurden Interessengruppen, die eine andere Position vertraten und damit die Vorherrschaft der katholisch-konservativen Kräfte in Frage stellten, öffentlich unter Druck gesetzt (J. Bautista 2010; vgl. Buckley 2014). Als Reaktion auf diese Politik begannen sich Frauenrechtsgruppen, die bislang eher unabhängig voneinander parlamentarisch aktiv gewesen waren, zu einer Kongresslobby zusammenzuschließen und eigene Gesetzesentwürfe zu verfassen. Es entstanden die ersten konkreten Texte, die von feministischen Akteurinnen verfasst und vom Kongressminderheitsblock dezidiert unter dem Namen „Reproduktionsgesundheit“ eingereicht wurden. Das Aufsehen, das die Kongressminderheit damit erregte, führte dazu, dass auch breitere Gesellschaftskreise begannen, RH zu thematisieren. Hier stand das Schlagwort allerdings für den Kampf um das (individuelle) Recht der Frau auf sexuelle und reproduktive Selbstbestimmung. Dies lag nicht nur daran, dass die Entwürfe den „Hauptvermerk: Frauen“ (*main referral: women*) trugen (Natividad 2012, 33–34; Sales 2012, 2–3), sondern auch daran, dass die katholische Regierung einen Moralismuskurs aktivierte, der selbstbestimmte weibliche Körperlichkeit mit Sündigkeit verband, um die Antragstellenden zu isolieren (Austria 2004).

---

Bewegung zusammengefasst werden.

<sup>352</sup> Unter Macapagal-Arroyo wurden zwei weitere OPUS DEI-Mitglieder auf wichtige Posten in der Bevölkerungskommission ComPop berufen, die sich ebenfalls erfolgreich für eine strikt traditionell-konservative Familien- und Sozialpolitik einsetzten (Natividad 2012, 169). Während der Amtsperiode Dayrits wurde auch die Intrauterinpressare (IUD) als „abortifacient“ deklariert und somit für illegal erklärt (Natividad 2012, 169).

Die Gesetzesvorschläge, die dezidiert unter dem Namen RH eingereicht wurden, und die scharf gegen das von der Regierung und der katholischen Hierarchie vertretene Familien- und Genderideal gerichtet waren, blieben allesamt erfolglos. Ihr Scheitern führte allerdings zu einer breiteren Frontbildung, die in der Etablierung des REPRODUCTIVE HEALTH ADVOCACY NETWORK (RHAN) gipfelte. Dieses sollte sich sehr bald zum wichtigsten Befürworter einer progressiven Reproduktionspolitik und einer liberalen Sexualmoral und zum schärfsten Gegner der CBCP entwickeln (Sales 2012, 2–3; Office of Rep. Luz Ilagan 2015; Bulatlat 2015).<sup>353</sup>

### 9.1.3. Reproduktionspolitik und die (Neu-)Erfindung von RH unter Aquino (2010-2014)

Mit dem Präsidentschaftswahlkampf von 2010 geriet die Debatte um die Reproduktionsgesetzgebung erneut und auf medienwirksamere Weise in den Fokus der breiten Öffentlichkeit. Ein Grund dafür war Benigno Aquinos III Kandidatur, mit der erstmalig ein chancenreicher Präsidentschaftsbewerber antrat, der für einen Kurswechsel in der Reproduktionspolitik stand und ihn im Rückgriff auf das Überbevölkerung-Armutsnarrativ rechtfertigte. Ihren eigentlichen Höhepunkt erreichte die öffentliche Debatte allerdings erst 2011/2012, als dem Kongress ein Gesetzesentwurf zur Reproduktionsgesundheit vorgelegt wurde, der dank Aquinos Wahlsieg reale Erfolgchancen hatte (Sales 2012; Natividad 2012; Sta.Ana 2010). Maßgeblich für das neue Medien- und Öffentlichkeitsinteresse war die strategische Entscheidung Aquinos, die Erörterung dieser Thematik, die bislang im Kompetenzbereich des COMMITTEE ON HEALTH, COMMITTEE ON WOMEN oder beiden lag, nun dem COMMITTEE ON POPULATION AND FAMILY RELATIONS zu übertragen (Sales 2012, 18; vgl. Natividad 2012). Dadurch wurden die Frauen- und Gesundheitsdiskurse nun *ex officio* mit den Nationalwirtschafts-, Bevölkerungs- und Entwicklungsdiskursen zusammengeführt. Das Ergebnis war, dass Abgeordnete nun nicht mehr ohne weiteres den Kongressdebatten zu den Entwurfspapieren fernbleiben und die Entscheidungsfähigkeit des Unterhauses sabotieren konnten. Denn dies hätte sie dem Vorwurf ausgesetzt, sich nicht für die in Armut lebende Mehrheitsbevölkerung zu interessieren. Des Weiteren nutzte Aquino III globale Foren, wie das *Millennium Development Goals Summit* (New York, 2011), um sich und seiner Reproduktionsgesundheitspolitik einen internationalen Rückhalt zu sichern. Mit der breiten und anhaltenden Aufnahme des Themas durch die philippinischen Medien (Sales 2012, 15–16; Natividad 2012, 189–91) erhielt RH für die allgemeine philippinische Öffentlichkeit eine neue

---

<sup>353</sup> Zuvor handelte es sich wie angedeutet entweder nur um Aufklärungsprogramme, die von keiner konkreten Gesetzgebung (teilweise jedoch von Präsidialdekreten) gestützt wurden, und meist unter dem Namen Bevölkerungsreduktion (so tendenziell mit Blick auf die Regierung Marcos') oder aber Entwicklungspolitik (so tendenziell mit Blick auf die Regierung Ramos' und Estradas) firmierten (Natividad 2012; Genilo 2014; Francisco 2015).

Bedeutung. Dies kam einer (Neu-)Erfindung von RH gleich: Stand es vor Aquino III primär für Fragen, die den weiblichen Körper und die Sexualität auf der individualethischen Ebene betrafen, schloss es nun auch explizite nationalökonomische, entwicklungspolitische und sozialetische Fragen ein. Damit verschoben sich aber auch die Identitätsmarker der Debatte: Pro-RH bedeutete jetzt nicht mehr pro-Frauenrechte und *eo ipso* „progressiv“ und „links“. Aufgrund von Aquinos öffentlichkeitswirksamer Verbindung von RH mit einer neoliberalen Politik, die Armut auf Bevölkerungsboom statt auf Ressourcenverteilung zurückführte, konnte pro-RH nun auch für die Äquivalenzkette „neoliberal-konservativ-neokolonialistisch“ stehen (vgl. 9.4.4).

Der Widerstand blieb nicht aus und verfestigte das Schlagwort RH als Namen für unterschiedlichste Machtansprüche und Vorherrschaftskämpfe. Im selben Jahr erließen etliche Lokalregierungen Verordnungen, in denen sie eigenmächtig „moderne Familienplanungsmittel“ innerhalb ihrer Jurisdiktionsgebiete verboten. So erließ die Lokalregierung von Ayala Alabang, ein Barangay<sup>354</sup> im Großraum Manila, 2011 eine Verordnung (*Executive Order*), die erwirkte, dass sämtliche Apotheken den Verkauf von Verhütungsmitteln einstellten und auch medizinische Angestellte in Kliniken ihre Verabreichung verweigerten.<sup>355</sup> In Davao hingegen wurden weite Teile des damals noch nicht verabschiedeten RH-Gesetzesentwurfs von Vize-Bürgermeister Rodrigo Duterte als lokalpolitisch rechtverbindlich erklärt und durch die Ankündigung harter Strafen vor Verstößen gewarnt (Sales 2012, 15–16; Natividad 2012, 189–91; Brillon 2013).<sup>356</sup>

---

<sup>354</sup> Als *Barangay* wird die kleinste sozialpolitische Einheit der Philippinen bezeichnet, der ein gewählter Barangay Captain und ein gewählter Barangay Council vorsteht. Die Barangaypolitik stellt die Basis der Parteimaschinerie dar, die vom Wahlkampf bis hin zum traditionellen Stimmenkauf (*command votes*) einen kaum überschätzbaren Einfluss auf die Nationalwahlen ausübt (Abinales und Amoroso 2005, 27–28; Quimpo 2008, 151–54; White 2015, 12–15).

<sup>355</sup> Diese auf der Grundlage des *Local Government Unit Code* (LGU Code) mögliche Lokalgesetzgebung hatte bereits im Jahr 2000 einen aufsehenerregenden Vorläufer, als José „Lito“ Atienza, der damalige Bürgermeister von Manila City, unter dem *Executive Order 003* ebenfalls eine Verhütungsmittelsperre einführte, die zu massiven Protestwellen führte. Letzteres lag nicht zuletzt daran, dass sich die Lokalregierung weigerte, Menschenrechtsgruppen Einsicht in den genauen Wortlaut des Dekrets zu geben (Natividad 2012, 219–21; Geronimo 2015). Atienza, der als Mitglied von OPUS DEI gilt, wurde 2007 als Minister für Umwelt und Natürliche Ressourcen Mitglied des Macapagal-Arroyos Kabinetts und ist seit 2013 Kongressabgeordneter der katholisch-pentekostalen BUHAY-Partei (Wiegele 2013; vgl. Buckley 2014, 330; Natividad 2012, 25, 330).

<sup>356</sup> Der von 2013 bis 2016 amtierende Bürgermeister Rodrigo Duterte war bereits von 1988–1998 und von 2001–2010 Stadtregierungschef von Davao City, der dritten philippinischen Hauptmetropole neben Manila City und Cebu City. Auf Grund der erreichten maximalen Amtsperiodenzeit trat für 2010–2013 seine Tochter Sara Duterte als Bürgermeisterin an, während Duterte als Vize kandidierte. Dem studierten Juristen gilt der Verdienst, die Mindanao Metropole Davao von einer bürgerkriegsähnlichen Kulisse zu einem der sicherheitspolitisch stabilsten Stadtgrößräumen des Landes gemacht zu haben. Hierfür griff die Stadtregierung unter anderem auf parapolizeiliche Sturmeinheiten zurück, die von Menschenrechtsorganisationen scharf kritisiert wurden und Duterte Beinamen wie „Dirty Harry“ und „The Punisher“ einbrachten (vgl. Zabriskie 2002; Ortuoste 2014). Duterte gilt als eigensinniger Politiker, dem es allerdings gelang, sowohl mit bewaffneten islamistischen Gruppen



Durch das zielstrebige Einwirken Aquinos III, dem es ungeachtet des starken Widerstands der katholischen Kirche<sup>357</sup> gelang, entsprechenden Druck auf die Abgeordneten auszuüben, kam es 2012 zur Einigung auf ein Kompromisspapier, das vom Senat mit knapper Mehrheit abgesehnet wurde.<sup>358</sup> Kurz davor hatte der Präsident in einer Presseerklärung eine „Fünf Punkte Agenda“ vorgelegt, die es genauer zu betrachten gilt, weil sie zeigt, welche Plausibilitäten als meist versprechend betrachtet wurden, um den Rückhalt der Bevölkerung zu gewinnen. Darin hieß es (Sales 2012, 15–16):

5 Point Agenda on Responsible Parenthood

1. I am against abortion;
2. I am in favor of giving couples the right to choose how best to manage their families so that in the end, their welfare and that of their children are best served;
3. The State must respect each individual's right to follow his or her conscience and religious convictions on matters and issues pertaining to the unity of the family and the sacredness of human life from conception to natural death;

---

als auch mit der kommunistischen Volksarmee NPA erfolgreiche Verhandlungsziele zu erreichen. Entsprechend wurden seine Kandidaturpläne für die Präsidentschaft von diversen kommunistischen und radikallinken Netzwerken unterstützt. Zugleich wurde er aber auch von der Pastoralallianz von Davao unterstützt, der etliche Pfingstkirchen angehörten (vgl. Zambrano 2014; Sun Star Davao 2014; Balanza 2015). Im Dezember 2015 bestand ein Teil seiner Vorwahlkampfstrategie darin, sich als nicht-traditioneller Politiker und starker Führer (*strong leader*) zu inszenieren. Kritische Berichte von Menschenrechtsorganisationen wie AMNESTY INTERNATIONAL konterte er mit bewussten Provokationen, etwa der Ankündigung, dass er als Präsident unkonventionelle Maßnahmen einsetzen würde, wenn es um den Frieden, die Sicherheit und die Ordnung gehen würde. Seine wahlkampfaktischen Manöver, die durch ungefilterte und dezidiert politisch inkorrekte Schlagfertigkeit gekennzeichnet waren, wurden oft mit den Kampagnen von Estrada (1998) und Poe (2004) oder aber mit dem US-Vorwahlkampf verglichen, an dessen Spitze Donald Trump mit ähnlich provokativen Ansagen den Anti-Establishment-Politiker gab. Philippinische Wahlkämpfe haben sich traditionell immer an den USA orientiert, sowohl hinsichtlich der Deutung der Wahlkampfstrategie als auch in der rückblickenden Siegeranalyse (wie auch an den Parallelen zwischen dem Schauspieler Ronald Reagan und Estrada deutlich wird, die Fest im Populärdiskurs verankert sind). Ein wichtiger Unterschied zwischen dem studierten Juristen Duterte und Trump bestand allerdings in den soziokulturellen Rahmenbedingungen und ihren Biographien. Im Zusammenhang mit dem besagten AMNESTY-Bericht betitelten die größten Tagesblätter Dutertes Wahlkampfstrategie anhand von Schlagzeilen wie „Duterte wants to implement curfew if he wins presidency“ (Corrales 2015b), „Duterte openly admits killing 3 criminals in Davao City“ (Corrales 2015a), und „Duterte on Amnesty International report: I killed 1,700“ (Adel 2015). Als Duterte 2016 nach seinem Wahlsieg das Präsidentenamt der Nation übernahm, sollten die Vorwürfe gegen seine Menschenrechtsverletzungen und den Einsatz von Todesschwadronen (*death squads*) in seiner Drogenbekämpfungskampagne zunehmen (Adel 2016; AP 2016; Torres 2016; vgl. Kundu 2016; Rehn 2016). Zugleich sollten seine unkonventionelle Außenpolitik gegenüber China und den USA sowie einige Änderungen im Arbeitsrecht, Rohstoffabbau und Bildungswesen, die von linkspolitischen Kabinettsmitglieder angeführt wurden, die Frage nach Populismus und inklusiver Demokratie erneut in den Vordergrund bringen.

<sup>357</sup> Laut GMA NETWORK hat der CBCP-Vorsitzende Aquino sogar mit der Exkommunikation gedroht (Sales 2012, 1, 15; Calonzo und Sisante 2010).

<sup>358</sup> Die philippinische Sozialwissenschaftlerin Erika Sales weist auf ein „lunch meeting“ hin, zu dem Aquino einlud, und deutet darauf hin, dass Drohungen bezüglich der Allokation von *Priority Development Assistance Funds* (PDAF, für die Abgeordneten frei verfügbare Entwicklungsgelder) eine wichtige Rolle gespielt haben könnten (Sales 2012; vgl. Abinales und Amoroso 2005, 15; White 2015). Der heftige Widerstand, den die Aquino Administration im Zusammenhang mit einer 2013 aufgefliegenen Korruptionsaffäre um die Abgeordnete Janet Lim Napoles erhielt (Whistle-Blower 2014; T. G. Santos 2013), lässt sich kaum als getrennt vom vorläufigen Ausgang der RH-Debatte von 2012 betrachten. In Teilen der Öffentlichkeit wurde diese als Niederlage der römisch-katholischen Kirche und der konservativen Eliten betrachtet. An den Protesten gegen die Regierung und das PDAF-System beteiligten sich etliche evangelikale und pfingstliche Schlüsselfiguren, darunter auch Villanueva.

4. In a situation where couples, especially the poor and disadvantaged ones, are in no position to make an informed judgment, the State has the responsibility to so provide; and
5. In the range of options and information provided to couples, natural family planning and modern methods shall be presented as equally available.

Am Anfang dieser *5 Point Agenda on Responsible Parenthood* stand somit eine apodiktische Ablehnung der „Abtreibung“. Diese stellte im breiten Konsens der Öffentlichkeit den größten Angriff auf die philippinische Kultur und damit auf die Filipino Identität dar. Nicht nur von Anti-RH-Leuten, sondern von auch in der breiten Bevölkerung wurden „Filipino Kultur und Identität“ als „wesentlich religiös“ – und implizit damit meist als römisch-katholisch – verstanden. Die Verteidigung des traditionellen Moralsystems und der Hegemonie der römisch-katholischen Kirche konnte daher immer mit der verfassungsrechtlich gebotenen Verteidigung der nationalen Integrität und der gesellschaftlichen Identität gleichgesetzt werden (Austria 2004, 100–101). Erst im Anschluss an diese defensive Eingangsformel folgte daher die Betonung der Entscheidungsfreiheit und der Verantwortung in Verbindung mit der Äquivalenzkette, die aus Familienplanung, Bevölkerungsreduktion, sozioökonomischer Entwicklung und inklusivem Wohlstandswachstum bestand. Im Zentrum stand formal gesehen der unbedingte Schutz der Religionsfreiheit, der als konziliare Formulierung zu lesen ist, durch die Aquino den Schulterschluss mit den konservativen Eliten der römisch-katholischen Kirche suchte.<sup>359</sup> Explizit wurden jene Glaubensüberzeugungen verteidigt, die der „Einheit der Familie“ und der „Heiligkeit des Lebens“ unbedingten Wert zusprachen. Leben wurde hierbei als mit der „Befruchtung“ beginnend und dem „natürlichen Tod“ endend definiert, wodurch Formulierungen aus der Verfassung von 1987 reaktiviert wurden. Mit der Betonung der Befruchtung als Lebensbeginn und der Distanzierung von Sterbehilfe (durch Hervorhebung des „natürlichen Tods“), die mit einer demonstrativen Selbstverständlichkeit erfolgte, kam eine doppelte rhetorische Versicherung zum Ausdruck. Es sollte klar sein, dass Aquino sowohl auf dem Boden der traditionellen römisch-katholischen Lehre als auch auf dem der Verfassung stand. Dies sollte ihn als Fürsprecher des „Pro-Life“-Lagers ausweisen, also als Frontmann des sogenannten *Team Buhay* im Kampf gegen das *Team Patay* („Mannschaft des Lebens“ beziehungsweise „Todes“). Das gleiche galt auch für die konziliare Schlussthese, die

---

<sup>359</sup> 2013 wurde diese Formulierung auch von sämtlichen konservativen muslimischen Eliten wohlwollend zitiert. Während des Wahlkampfes von 2013 waren allerdings die gesamte Regierung der AUTONOMOUS REGION MUSLIM MINDANAO (ARMM) sowie sämtliche Eliten um Muslimin Sema, dem damaligen Vorsitzenden des MNLF CENTRAL COMMITTEE (eine der MILF nahen Splittergruppe der damals von Nur Misuari angeführten MNLF), der Rhetorik nach pro-RH. Dies geht aus persönlichen Gesprächen mit Romeo Sema, des Maguindanao Assemblyman und Bruders Muslimin Semas hervor (Interview 26). Hierbei wurde auf eine Fatwa verwiesen, die die ASSEMBLY OF DARUL-IFTAH der ARMM bereits 2004 herausgegeben hatte. Unter dem Titel *Tanzim Al-Usra (Call to Greatness)* gewährte sie muslimischen Paaren mit Ausnahme von Sterilisation die Entscheidungsfreiheit bezüglich künstlicher Familienplanungsmethoden (Cabral 2013; Regalado 2004).

versicherte, dass die „natürliche Methode“ (die von der CBCP und der vorhergehenden Regierung allerdings als einzig zulässige galt) im Rahmen der angestrebten Sexualaufklärung keinen nachgeordneten Status erhalten würde. Durch das Schlagwort „Verantwortung“ und „Elternschaft“ wurde dies mit der neoliberalen Reproduktionspolitik zusammengebracht.

Aquinos Sieg sollte aber kurzweilig sein: Etliche Verfassungsklagen erreichten, dass das Gesetz *de facto* suspendiert wurde. Verkompliziert wurde die Situation durch die anstehenden Zwischenwahlen, in denen sowohl über die Besetzung sämtlicher lokalpolitischer Ämter (vom Stadtrat bis hin zur Provinzregierung) als auch über die des Nationalkongresses abgestimmt wurde (vgl. 1.2.1). Der Wahlkampf von 2013 wurde gänzlich von RH dominiert. Je nach politischer Kräfteverteilung vor Ort wurde RH instrumentalisiert, um amtierende oder konkurrierende Politikpersonen einzuschüchtern und Machtblöcke zu bilden. Mit Blick auf die Abgeordnetenwahlen spekulierten nicht wenige aus dem Anti-RH-Lager darauf, eine neue Kongressbesetzung erzielen zu können, die die Blockbildung des Präsidenten beeinflussen würde.<sup>360</sup> Idealerweise hätte damit die Annullierung der Gesetzesverabschiedung erwirkt werden können. Dadurch wäre im komplexen Loyalitätsverhältnis- und Klientelpolitikgefüge das alte Gleichgewicht zwischen Kirche und Staat wieder eingekehrt (vgl. Demecillo 2013; Buckley 2014; Genilo 2014; Francisco 2015). Der Wahlausgang fiel zu Gunsten der Administrationspartei aus. Zwar gelang es einigen Anti-RH-Lobbygruppen ihre Position durch erfolgreiche Platzierung ihrer Wunschkandidaten zu stärken. Eine wesentliche Änderung des Regierungskurses in der RH-Frage erzielten sie aber nicht. 2014 wurde das RH-Gesetz vom Verfassungsgericht als „nicht gesetzeswidrig“ erklärt. Aquinos Triumph sollte allerdings nur ein gebrochener, der Triumph der Frauen- und LGBTQ-Lobbygruppen ein Pyrrhussieg sein. Denn als Bedingung dafür, dass das Gesetz formal in Kraft treten konnte, mussten wichtige Passagen entfernt werden (Sidel 2014, 65; vgl. Whaley 2013; Seemann 2015). Außerdem änderte sich auch die Strategie etlicher Anti-RH-Lobbygruppen. Neben der traditionellen Moralisierung begannen sie nun dem Pro-RH-Lager zunehmend auch Kollaboration mit Aquinos Neoliberalismus zu unterstellen und insbesondere feministische Gruppen von linkspolitischer Seite her anzugreifen (vgl. 9.4.3).

---

<sup>360</sup> Zur Fragilität dieser Blockbildungen, die von einer Vielzahl von Faktoren abhängig ist und sich daher nicht ohne weiteres bewerten lässt, sei hier auf Analysen vergangener Wahlen verwiesen und besonders auf die sogenannte „Politik des Mantelwechsels“ (*turnocatism*). Als Mantelwechsel werden kurzfristige Parteiwechsel bezeichnet, die im Vorfeld der Wahlen stattfinden (Ziegenhain 2015, 103–24; Quimpo 2008, 128; vgl. Macabenta 2012).

## 9.2. Die Pro-RH-Haltung Nationalen Kirchenrats und des Evangelikalen Kirchenrats (2010-2014)

Wie bereits angedeutet lagen die Hauptpole des RH-Diskurses einerseits beim RHAN,<sup>361</sup> andererseits bei der CBCP.<sup>362</sup> Um diesen Antagonismus herum und mit den jeweiligen Parteien überlappend bildeten sich diverse Allianzen, die zuweilen Argumentationen des RHAN und der CBCP übernahmen, damit jedoch eigene Interessen verfolgten. Zu diesen gehörten auch kirchliche Organisationen. Die beiden am meisten etablierten und von ihrer Leitungsstruktur am besten organisierten waren der mainlineprotestantische Nationale Kirchenrat NCCP und der Evangelikale Kirchenrat PCEC.<sup>363</sup>

### 9.2.1. NCCP: Zwischen missionsprotestantischer Sexualethik und ökumenischem Frauenrechtsdiskurs

Die mainlineprotestantischen Kirchen galten insgesamt als pro-RH. Damit stellten sie sich in die Tradition der Familienplanungs- und Sexualaufklärungskampagnen US-protestantischer Missionsorganisationen, die bis in die 1950er zurückreichen (vgl. Sitoy 1997, 997, 1012–14). In der Debatte von 2012-2014 rationalisierten sie ihre Haltung allerdings im Rückgriff auf Narrative und Argumente, die sich teils bei RHAN-, teils bei CBCP-Kreisen fanden. Das lag daran, dass sie einer liberaleren Familienplanungspolitik offen gegenüberstanden, zugleich aber auch kritische Bedenken zu den Umsetzungsplänen der Aquino-Regierung hatten.

Die prominentesten und am weitesten rezipierten Verlautbarungen des NCCP, die 2012 als offizielle Statements propagiert wurden, lehnten sich an Positionspapiere an, die von den Frauenrechtsgruppen und vom COMMITTEE ON SOCIAL ISSUES AND ENVIRONMENTAL CONCERNS (SIEC) der CONVENTION BAPTISTS stammten. Der NCCP war 1963 dank der

---

<sup>361</sup> Zum Netzwerk RHAN gehörten zwischen 2012 und 2014 über zwei Dutzend Organisationen, darunter BAHAGHARI ATHEISTS AND AGNOSTICS SOCIETY – das war der LGBTQ-Arm der militant-atheistischen PHILIPPINE ATHEISTS AND AGNOSTICS SOCIETY –; die etwas moderateren FILIPINO FREETHINKERS; LIKHAAN, eine feministisch orientierte Frauengesundheitsrechts-NGO; die DEMOCRATIC SOCIALIST WOMEN OF THE PHILIPPINES; die PHILIPPINE LEGISLATORS COMMITTEE ON POPULATION AND DEVELOPMENT; die NGO THE FORUM, die hauptsächlich aus Prominenten der Medien- und Kulturwelt besteht, und die FAMILY PLANNING ORGANIZATION OF THE PHILIPPINES (Blechschmidt 2015, 6–7, 15).

<sup>362</sup> Es gab auch hier Stimmen, die auf der Grundlage römisch-katholischer Theologie und im Rückgriff auf das Zweite Vatikanische Konzil dezidiert Kritik an der Mehrheitsposition ihrer Kirche übten. Als wichtigste innerkirchliche Pro-RH-Akteurin gilt die CATHOLICS FOR REPRODUCTIVE HEALTH (C4RH), die von progressiven Intellektuellen initiiert, auf Grund ihrer Minderheitenrolle jedoch in der Bevölkerung kaum wahrgenommen wurde (Buckley 2015).

<sup>363</sup> Zu den nicht-katholischen pro-RH Kirchen gehörten außerdem auch Akteure wie die sehr einflussreiche IGLESIA NI CRISTO (INC), die im protestantischen und evangelikalen Diskurs allerdings eine Außenseiterrolle einnimmt, weil sie neben der unitarischen Gotteslehre auch eine der exklusivsten Ekklesiologien des Landes vertritt. Sie wird von nahezu allen philippinischen Kirchen, die durchweg eine trinitarische Theologie lehren, aber auch von unitarischen Kirchen (UPC, JMC) als heterodox bezeichnet (vgl. Tan 2011; Fonbuena 2014; s. a. Harper 2002; Reed 2001; Lim 2009).

Vermittlung des ÖRK aus einer Reorganisation des FEDERAL COUNCIL OF CHURCHES (FCC) der Mainlinekirchen sowie dem erstmaligen Beitritt der unabhängigen katholischen IFI und der anglikanischen EPISCOPAL CHURCH hervorgegangen (vgl. Sitoy 1989; Sitoy 1997; Kwantes 2002). Die CONVENTION BAPTISTS waren wiederum eng mit der gleichnamigen US-amerikanischen Denomination verbunden (auch als NORTHERN BAPTISTS und AMERICAN BAPTIST CHURCHES USA bekannt), aus der sie entstanden waren. Dementsprechend gehörten sie zu den ersten, die Aquinos neue RH-Politik begrüßten und schon 2011 das Positionspapier *Fullness of Life For All: A Continuing Commitment – A Statement in Support of the RH Bill* herausgaben. Der Wortlaut fokussierte vor allem die Frauenrechtsthematik. Kritisiert wurde hingegen die Kausalverbindung von Bevölkerungswachstum und Armut: „While we understand that we need to address the difficulties [...] resulting from overpopulation, we also believe that there is a far greater need to look at inequitable distribution of resources as [...] roots of poverty and [...] social ills“ (CPBC 2011a; CPBC 2011b; vgl. Philippinenbüro 2012, 15–16). An der Gläubigenbasis wurde es jedoch erst 2012 bekannt, wobei vor allem die Befürwortung künstlicher, nicht abtreibender Familienplanungsmethoden rezipiert wurde, während die durch Aquino angeregte Erweiterung von RH auf Bevölkerungspolitik weitgehend unbeachtet blieb.

Ähnlich verhielt es sich mit dem etwas weniger zirkulierten Positionsschreiben eines weiteren Gründungsmitglieds der NCCP, der UNITED CHURCH OF CHRIST IN THE PHILIPPINES (UCCP). Dieses bestand aus einer Präambel, die das UCCP-Eheverständnis darlegte und auf das rasante Bevölkerungswachstum Bezug nahm. Es folgten acht Paragraphen und eine Schlussbemerkung, die an „our Catholic sisters and brothers“ gerichtet war. Die Präambel grenzte sich vor allem von einer primären Ausrichtung der Ehe auf die Fortpflanzung ab. Die Bezugnahme auf den Überbevölkerungsdiskurs brachte eine Ambivalenz zum Ausdruck, die in der Aussage mündete (UCCP 2011):

For the church, this is a moral issue. For the national leadership it is also a political issue because it impinges on the people's choice of political leadership. Underlying the debates in the public forum is a mix of ethical and political motives which tend to confuse rather than to enlighten.

Daran schlossen sich die acht Einzelparagraphen an, die versicherten, dass die UCCP den Gesetzestext befürwortete, weil es Abtreibung ablehnte (1), eine Maßnahme gegen sexuell übertragbare Krankheiten und hohe Mutter- und Säuglingssterblichkeitsraten darstellte (2-3), für verantwortungsvolle Elternschaft warb, einschließlich einer Erziehung zur inklusiven Partizipation am gesellschaftlichen Leben – wobei der Kausalzusammenhang von Bevölkerungswachstum und Armut abgestritten wurde (4), für eine antitabusierende Sexualaufklärung stand, die ab der fünften Schulklasse erfolgen sollte (5), für moderne

Familienplanungsmethoden warb und Fehlberichte, dass diese allesamt abtreibend seien, aufdeckte (6), für geschlechtliche Gleichberechtigung in der Ehe und gegen häusliche Gewalt gegen Frauen stand (7) und schließlich unterstrich, dass die Anzahl an Kindern der individuellen Entscheidung der Familien überlassen werden sollte (8). Die „an unsere katholischen Schwester und Brüder“ gerichtete Schlusspassage hob dann allerdings hervor (UCCP 2011):

We regard the Catholic position towards the RH Bill with understanding and sympathy. We recognize the deep historical, theological and ethical roots beneath your stance vis-à-vis government advocacy for the regulation of population growth. We respect your judgment on what is good and morally right for the Catholic flock. Despite our differences in the theological and ethical appreciation of RH Bill, we don't consider that as a matter of who is right and who is wrong between us [...].

Diese konziliare Geste gegenüber der katholischen Kirche lag daran, dass die UCCP zweifellos zu den progressivsten Gliedkirchen des Rates gehörte (vgl. Suarez 1999; Kwantes 2002), im Gegensatz zum baptistischen Papier aber stärker berücksichtigte, dass die Narrative, die an der UCCP-Basis dominierten, eigentlich denen des konservativeren Spektrums der RH-Debatten nahestanden – in Kontrast zur Position der eigenen Kirchenleitung. Der ökumenische Paragraph verfolgte daher auch den Zweck, das eigene Image als linke befreiungstheologisch-revolutionäre Organisation zu korrigieren und die Distanz zu den konservativen Strömungen in der eigenen Denomination zu überbrücken, ohne die nominelle Unterscheidung von der konservativen (neo-)evangelikalen Bewegung fallen zu lassen – weshalb eine mainlineprotestantisch-katholische und nicht mainlineprotestantisch-(neo-)evangelikale Ökumene beschworen wurde (UCCP 2011). Damit bezogen die mainlineprotestantischen Kirchen eine Position in der progressiven, politisch linksorientierten Mitte des RH-Debattenspektrums, die allerdings von Anfang an in Spannung mit dem Mainstream der Gläubigenbasis stand – nicht zuletzt, da RH hier bis 2011/2012 vor allem selbstbestimmte Familienplanung mit antikatholischer Stoßrichtung bedeutete.

### 9.2.2. PCEC: Zwischen missionsprotestantischer Sexualethik, Schriftbezug und Obrigkeitsgehorsam

Eine RH-befürwortende Position bezog auch der Evangelikale Kirchenrat PCEC. Dieser war als theologisch konservativere Antithese zum NCCP aus dem 1965 gegründeten PHILIPPINE COUNCIL OF FUNDAMENTALIST CHURCHES hervorgegangen und grenzte sich im Gegensatz zum mainlineprotestantischen Dachverband vom Kurs des ÖKUMENISCHEN KIRCHENRATS (ÖRK) ab. Zu den Gründungsmitgliedern des PCEC-Vorläufers gehörten, nebst fundamentalistischen Baptistenkirchen mit institutionellen Verbindungen zu den USA, von Anfang an auch etablierte Pfingstkirchen, die in den 1950er Jahren ebenfalls als Dependancen US-amerikanischer

Pfingstdenominationen in der philippinischen Kirchenlandschaft sichtbar geworden waren (und im nächsten Unterkapitel gesondert behandelt werden).

Die Argumentationen und die politische Stoßrichtung, die den Pro-RH-Artikulationen zu Grunde lagen, setzten eigene Akzente, die zwar ebenfalls in der Tradition der Familienplanungsaufklärungsprogramme der US-Missionen der 1950er standen, zugleich aber auch eine Kontinuität zu den kirchenpolitischen Frontlinien, aus denen der PCEC entstanden war, aufwiesen (vgl. Punzalan 2016, 133–76). So hoben PCEC-Statements die Bibeltreue und den neutestamentlich argumentierten Obrigkeitsgehorsamsethos hervor.<sup>364</sup> Im offiziellen Positionspapier des PCEC, das 2012 kurz vor der Kongressabstimmung zur Beendigung der Plenardebatten und zum Eintritt in die konstruktive Phase (*amendment-stage*) veröffentlicht wurde, hieß es daher: „We restate: the RH Bill is pro-life, pro-development and pro-poor“ (RH Resource Page 2012; PCEC 2012). Das Papier begann mit der Feststellung, dass es die Meinung von 30.000 Gemeinden repräsentiere und diese alle hinter der aktuellen Reproduktionspolitik stünden (RH Resource Page 2012; PCEC 2012):

The Philippine Council of Evangelical Churches, a network of more than 30,000 evangelical congregations in the Philippines, reiterates its call for the immediate consolidation and passing of the House Bill 4244, more commonly known as the Reproductive Health Bill. We call on our legislators to end the debates and to vote for its approval. We wholeheartedly support Pres. Aquino’s statement that „Perhaps the debates should end and Congress can decide, once and for all, on the responsible parenthood bill [...]“.

Nach der selbstvergewissernden Affirmation des eigenen gesellschaftlichen Gewichts und dem demonstrativen Schulterchluss mit der Regierung – die traditionelle Haltung des PCEC gegenüber der jeweils amtierenden Administration, die implizit seit der Marcos-Diktatur und explizit seit der Präsidentschaft artikuliert wurde (Bagares und Aragon 2011; Lim 2009; Pew 2006) – folgte zunächst die Abgrenzung zur Abtreibungslobby (RH Resource Page 2012; PCEC 2012):

We believe that the RH Bill is pro-life. Life begins at fertilization, and the promotion of the use of artificial forms of contraception does not take away life, for life begins at the union of the sperm and the egg cells.

Auf diese folgte dann eine weitere Abgrenzung, diesmal jedoch von der römisch-katholischen Kirche. Hier kam gemäß dem traditionellen Identitätsmerkmal des PCEC der besagte

---

<sup>364</sup> Auf Grund seiner Nähe zur Präsidentin Gloria Macapagal-Arroyo erhielt der PCEC-Hauptleiter Tendero und mit ihm der gesamte Dachverband auch aus den eigenen Reihen heftige Kritik. Als bestes Beispiel dafür steht ein offener Brief, der unter dem Titel *The PCEC and the Fight Against Corruption in the Philippines: A Call for Self-Reflection and Re-Direction* in kirchenratseigenen Schriften veröffentlicht wurde und daraufhin auch außerhalb des PCEC zirkulierte. Die Hauptverfasser und -unterzeichner waren der PCEC-Theologe Averell Aragon und der Menschenrechtsanwalt und Lehrpastor einer CAMACOP-Gemeinde Romel Bagares. Diese warfen den PCEC-Leitern politischen Opportunismus vor und verwiesen dabei auf das Schweigen des Kirchenrats zum Wahlbetrug Macapagal-Arroyos, von dem die PCEC-Leiter profitiert hatten, und auf das quietistische Mittragen von Macapagal-Arroyos grober Menschenrechtsverletzung im Umgang mit linkspolitischen Gruppen (Bagares und Aragon 2011).

Bibelbezug zum Tragen. Interessant ist hierbei, dass dies über dieselbe Genesisperikope erfolgte, die katholischerseits der Untermauerung der entgegengesetzten Position diene (RH Resource Page 2012; PCEC 2012):<sup>365</sup>

We believe the RH Bill promotes a responsible lifestyle. As we have stated in our previous statements, God had created man in His own image (Genesis 1:26-27). When He commanded Adam and Eve to „Be fruitful and increase in number; fill the earth and subdue it“, He gave it to a world population of two. Now that the world population has escalated to seven billion, all the more, we are to fulfill the second part of the mandate, which is to subdue the earth. Responsible parenthood should be one of our responses to this call, and this would entail determining the number of children that we would raise in decent standards.

Damit wurde eine Anti-RH-Argumentation, die auf der Grundlage von Genesis 1 erfolgte, implizit als falscher Biblizismus abgetan.

In einer abermaligen Abgrenzungsbewegung gegenüber der römisch-katholischen Kirche, die zugleich einen Schulterschluss mit dem progressiveren Flügel des konservativen Lagers innerhalb des philippinischen Diskurses markierte und die Haltung der Mittelschicht in Bezug auf Familien- und Sexualethik darstellte, folgte zuerst die Erklärung: „We believe that the purpose of marriage is not procreation alone, but also to enjoy the divinely instituted intimacy between husband and wife“ (RH Resource Page 2012; PCEC 2012). Daran schloss sich eine erneute Verurteilung jeglicher Schwangerschaftsabbruchsmaßnahmen an, die diesmal allerdings einen explizitem Verweis auf ihre Sündhaftigkeit enthielt: „We believe abortion is a sin and should not in any way be tolerated. We support the RH Bill because it recognizes such reality, and does not promote nor legalize abortion“ (RH Resource Page 2012; PCEC 2012).

Darauf hieß es dann (RH Resource Page 2012; PCEC 2012):

We believe that the RH Bill fulfills the responsibilities of the Government in its duties to promote good and restrain evil. The Bill is one of the ways in which the government aids in the development of our countrymen by helping them actualize their duties in the family. People have the right to be educated and it is unconscionable to keep the people in ignorance.

Damit bestand die Schlusspassage lautete aus einer abermaligen Loyalitätserklärung an die amtierende Regierung, die diesmal allerdings auch eindeutig das Entwicklungs-, Emanzipations- und Verantwortungsnarrativ der neoliberalen Aquino-Administration übernahm (vgl. Dressel 2011; Abinales 2013; Reese 2013; Mendoza u. a. 2014; Esplanada 2015; Seemann 2015). Das Besondere an dieser Formulierung bestand darin, dass es Assoziationen an die traditionelle quietistische<sup>366</sup> PCEC-Rhetorik weckte (*fulfills the*

---

<sup>365</sup> Eine der Hauptargumentationen, mit der die römisch-katholische Kirche ihre Anti-RH-Haltung in den Philippinen verteidigt, besteht im Rückgriff auf die Naturrechtslehre, in der die Schöpfungsberichte eine wichtige Rolle spielen, selbst wenn sie durch die paulinische und deuteropaulinische Hermeneutik rezipiert werden. Insbesondere nimmt hier der Bevölkerungsauftrag der Welt eine zentrale Rolle ein (vgl. Chow 2011; Acosta und HLIA 2009).

<sup>366</sup> Im Unterschied zur Bezeichnung „apolitisch“ meint „Quietismus“ hier eine Haltung, die politisch, aber nicht regierungskritisch ist. Zur Zeit Gloria Macapagal-Arroyos, mit der der PCEC spätestens seit 2004 enge



*responsibilities*), zugleich aber auch – gegen den Vorwurf regierungskritischer NGOs und der mainlineprotestantischen Kirchen – eine Sensibilität für den Themenkomplex soziale Gerechtigkeit und Massenarmut zu bewies. Der Finalsatz lautete schließlich:

„We restate: the RH Bill is pro-life, pro-development and pro-poor“ (RH Resource Page 2012; PCEC 2012).

Zusammenfassend lässt sich sowohl aufseiten der Verlautbarungen des NCCP als auch aufseiten des PCEC eine grundsätzliche Ablehnung jeglicher schwangerschaftsabbruchender Methoden feststellen, die mit der traditionellen US-missionsprotestantischen Befürwortung künstlicher Verhütungsmethoden einherging. Mit Letzterem grenzten sich beide Dachverbände von der römisch-katholischen Linie ab. Ein weiteres Abgrenzungsmerkmal, das allerdings stärker in der Argumentationsweise des PCEC zum Vorschein kam, war die Hervorhebung des Schriftbezugs gegen jegliche Begründungen, die auf die Autorität der Kirchentradition und der Hierarchie erfolgte. In der Beurteilung der Kausalitätsbeziehung zwischen Bevölkerungswachstum und Armut, mit der Aquino einen neuen RH-Begriff geprägt hatte und die Debatte überhaupt erst möglich gemacht hatte, blieben die beiden protestantischen Hauptverbände jedoch gespalten, während die Grenzen an der Gläubigenbasis fließend waren.

### 9.3. Pentekostale RH-Haltungen I (2010-2014)

Wie positionierten sich die Pentekostalen im RH-Diskurs? Die folgenden Unterabschnitte werden *zuerst* die beiden Hauptgruppen der römisch-katholischen charismatischen Bewegung, die COUPLES und EL SHADDAI besprechen, *zweitens* die älteren Pfingstdenominationen und *drittens* die etwas abseitsstehende, punktuell jedoch teilweise mit der PJM zusammenarbeitende Kirche JESUS MIRACLE CRUSADE (JMC). Die Reihenfolge, in der sie besprochen werden, orientiert sich nicht an Pro und Contra, sondern erfolgt so, dass die komplexe Bezugnahme (und Abgrenzungspolitik) sowie die spezifischen Interessen der Untersuchten deutlich werden.

#### 9.3.1. Katholisch-pfingtliche Anti-RH-Mobilisierung

Die beiden einflussreichsten charismatischen Bewegungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche waren auch in der RH-Debatte die COUPLES (die seit 2007 allerdings in zwei Hauptfraktionen gespaltenen waren) und EL SHADDAI. Estere waren 2001 zu einer der

---

Beziehungen pflegte, vertrat der PCEC zwar bezüglich der Familienplanungsfrage eine andere Auffassung, beschränkte sich jedoch darauf, diese mit großem Aufwand und legitimiert durch den biblisch begründeten Obrigkeitsgehorsam von Römer 13 so zu präsentieren, dass er mit den grundsätzlichen Regierungsprogrammen harmonierte. Entsprechend wurde nie öffentliche Kritik an den Familienplanungsprogrammen der Macapagal-Arroyo Administration geübt. Abweichende Vorschläge zu Familienplanungsmethoden, die mehr Freiheit ließen als jene, die die römisch-katholische Kirche propagierte, vergab der PCEC tendenziell unter dem Vorzeichen der Seelsorge, die in erster Linie für die eigenen Gläubigen galt (vgl. hierzu die Ausgaben des PCEC-Publikationsorgans *Evangelicals Today* zwischen 1994 und 2006).

wichtigsten Partnerorganisationen Macapagal-Arroyos avanciert und hatten eine maßgebliche Rolle bei der Implementierung des staatlich geförderten und energisch vorangetriebenen „Programm für Natürliche Familienplanung“ eingenommen (Austria 2004). EL SHADDAI war von Macapagal-Arroyo hingegen systematisch übergeben worden, weil Velarde dem aus dem Amt gejagten Estrada nahestand und sein Verhältnis zur Bischofskonferenz außerdem CBCP gespannt war. Dies schlug sich auch auf die 2001 von Velarde gegründete Parteiliste BUHAY nieder, die zunächst ohne direkte Regierungsunterstützung operierte. Erst mit dem BUHAY-Einzug in den Kongress (2004) sollte sich das ändern. Zwar führte BUHAY ihre Aktivitäten nach wie vor ohne offiziell vom Macapagal-Arroyo-Stab unterstützt zu werden fort, konnte nun aber auf öffentliche Ressourcen bauen und mit dem Selbstbewusstsein auftreten, ein demokratisches Mandat zu haben (vgl. 2.3.2). Mit dem Ende der Macapagal-Arroyo-Administration war auch die Sonderstellung der COUPLES in den „Aufklärungskampagnen“ der Regierung hinfällig. Dies führte dazu, dass sich BUHAY vor allem in den breiteren Bevölkerungsschichten als Flaggschiff der römisch-katholischen Pro-Life-Kampagnen etablierte.

Trotz unterschiedlicher Interessen und Geschichten vertraten COUPLES und EL SHADDAI auch zwischen 2010 und 2014 die RH-Position der CBCP (Buckley 2014; Genilo 2014; Wiegele 2013; vgl. Wiegele 2005; Rivera 2008). Ihre Argumentationen folgten einerseits den traditionellen Begründungen der römisch-katholischen Kirchentheologen. Damit präsentierten sie sich als Verteidigerinnen der „Kultur des Lebens“ gegen gottlose Gesetzgebungen, die das Land in den moralischen Ruin stürzen würden (J. Bautista 2010). Zu Hilfe kamen ihnen hierbei etablierte Medizinerinnen und Mediziner mit Nähe zur konservativen Politikelite, die auf den Aufklärungsveranstaltungen der katholischen Pentekostalen über die Risiken künstlicher Verhütungsmittel dozierten. Andererseits wurden aber ab 2012 auch Argumentationen aus dem linkspolitischen Lager übernommen, etwa wenn Aquinos Bevölkerungswachstumsrhetorik als „Diktat des Westen“ bezeichnet und das Armutproblem auf die ungerechte Ressourcenverteilung der Regierung zurückgeführt wurde (vgl. CBCPFL 2013; Acosta und HLIA 2009). Auf Veranstaltungen, die BUHAY mit Partnerorganisationen wie HUMAN LIFE INTERNATIONAL-ASIA (HLIA) und DOCTORS FOR LIFE im Zusammenhang mit den Kongressabstimmungen von 2012 und den Zwischenwahlen von 2013 durchführte, wurde Aquinos Bevölkerungspolitik somit als anti-Filipino und anti-Arme deklariert. Durch ihre Erfolge an der breiten Bevölkerungsbasis nahmen die BUHAY-Kampagnen somit eine Rolle ein, die mit Blick auf die lokalen Blockbildungen kaum zu überschätzen ist (vgl. Kapitel 10). Die damit einhergehende Medienaufmerksamkeit führte dazu, dass die BUHAY-Leitungsfiguren, die im Gegensatz zu ihrem Kernpublikum aus den mittleren und gehobenen Bevölkerungsschichten

kamen, ihren Einfluss weiter konsolidierten (Wiegele 2013; vgl. Buckley 2014, 330; Natividad 2012, 330; J. Bautista 2010; J. Bautista 2009).

### 9.3.2. Ältere Pfingstdenominationen und RH-freundliche Positionen

Eine andere Haltung nahmen hingegen die Pfingstdenominationen ein, die aus pfingstlich-evangelikalen US-Missionen entstanden waren und seit den 1950ern einen etablierten Platz in der philippinischen Kirchenlandschaft besaßen (vgl. Elwood 1967; Montgomery 1972). Die wichtigsten von ihnen waren die ASSEMBLIES OF GOD (PGCAC), die CHURCH OF THE FOURSQUARE GOSPEL und die CHURCH OF GOD (Cleveland), also Denominationen, die sich nach wie vor durch ihre Nähe zu den US-amerikanischen Mutterdenominationen auszeichneten. Sie nahmen allesamt eine eindeutige pro-RH Position ein. In persönlichen inoffiziellen Gesprächen mit dem Verfasser verwiesen sie hierbei auf ihre traditionsreiche US-missions-protestantische Sexualethik. Diese stand allen künstlichen Verhütungsmethoden offen gegenüber, solange sie nicht abtreibend und ausschließlich von Eheleuten gebraucht würden. Eigene Positionspapiere veröffentlichten die älteren Pfingstdenominationen allerdings nicht. Auf offizielle schriftliche Anfragen hin gaben die Denominationsleitungen zu verstehen, sich nicht weiter äußern zu wollen, verwiesen aber auf die Stellungnahme ihrer evangelikale Dachorganisation PCEC.<sup>367</sup>

Damit führten die älteren Pfingstdenominationen ihren traditionellen politischen Pragmatismus fort, der darin bestand, auf direkte Anfragen mit einer apolitischen Rhetorik zu reagieren, sich zugleich aber Handlungsräume zu erschließen, die gesellschafts- und institutionspolitische Aktionen möglich machten. So diente die Verweigerung der eigenen Stellungnahme zur RH-Frage bei gleichzeitigem Verweis darauf, dass die eigene Haltung vom PCEC-Papier mitrepräsentiert sei, dazu, sich von den katholischen und mainlineprotestantischen Kirchen abzugrenzen. Ferner diente sie dazu, die Konfrontation mit den theologisch konservativen Strömungen in der eigenen Bewegung zu vermeiden, die sich über eine Rhetorik der ausschließlichen Evangelisation und des Obrigkeitsgehorsams profilierten. Zugleich erschlossen sich die Pfingstdenominationen damit aber auch einen ambivalenten Handlungsraum. Denn durch den Verweis auf das eindeutig politische, regierungsloyale pro-RH Papier des PCEC, das deutliche Pointen gegen die katholische Kirche enthielt, konnten sie nicht nur den Vorwurf der politischen und gesellschaftlichen

---

<sup>367</sup> Noch im Jahr 2015 blieben Anfragen an den Präses der PCGAG, die seit 2010 allerdings ihrerseits von einem schweren Schisma betroffen waren, unbeantwortet. Dem Verfasser wurde nur versprochen, dass ihm ein offizielles Statement nachgereicht würde, was jedoch nicht geschah. Auf offizielle Anfragen an die FOURSQUARE-Leitung erfolgte hingegen gar keine Reaktion.

Gleichgültigkeit widerlegen, der auch aus der Denomination selbst kam – nämlich aus jenen Kreisen, die ein aktiveres politisches Engagement forderten (vgl. dazu Maltese und Eßel 2016; Suico 2003). Der Verweis legitimierte auch jene Gruppen innerhalb der Denomination, die sich Lobbygruppen angeschlossen hatten. Auf der anderen Seite diente die Politik des apolitischen Schweigens bei gleichzeitiger Erklärung, dass das PCEC-Papier die eigene Position bereits enthielt, dazu, die Regierung nicht gegen sich aufzubringen. Dies galt vor allem mit Blick auf jene innerdenominationalen Strömungen, die aus Pentekostalen der zweiten und dritten Generation bestanden und Aquinos Beziehungen zu den landbesitzenden Eliten des Landes kritisierten. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die RH-Position der älteren Pfingst denominationen zwar konstitutiv mit der des PCEC verbunden war – anders wäre es unmöglich gewesen, die traditionellen Identitätsmarker anti-katholisch, pragmatisch und pro künstliche Familienplanungsmethoden aufrecht zu erhalten. Es wäre jedoch ein Irrtum, sie darauf zu reduzieren. Denn angesichts der expliziten Loyalitätsbekundung des PCEC gegenüber der Regierung blieben diese Pfingst denominationen ambivalent: Ihre Unterstützung für den RH-Kurs Aquinos III hatte weniger mit dessen Bevölkerungs- und Armutspolitik, sondern eher mit der gegenhegemonialen Stoßrichtung zu tun, die gegen die katholische Kirche die eigene Familienplanungsethik affirmierte.

### 9.3.3. Jesus Miracle Crusade: Zur Anti-RH-Position einer pfingstlichen Außenseiterin

Eine weitere Gruppe, die es zu untersuchen gilt, bevor der Blick auf die Pluralität der RH-Positionen innerhalb der PJM gerichtet wird, ist die protestantisch-unitarische JESUS MIRACLE CRUSADE (JMC). Denn obwohl diese auf Grund ihrer Geschichte, Heiligungslehre und anti-katholischen Evangelisationspraxis den älteren Pfingst denominationen näherstand als den katholischen Pentekostalen, vertrat die rund 1,5 Millionen Mitglieder zählende Massenbewegung eine konsequente Anti-RH-Haltung. Die Untersuchung ihrer diskursiven Stellung wird die Verschränkung von sozioökonomischen Faktoren und Identitätspolitik deutlich machen.

Laut eigener Historiographie wurde JMC 1975 von Wilde Estrada Almeda gegründet, der aus einer Lokalpolitikerfamilie aus Surigao del Sur, Mindanao, stammte. Nach einer gescheiterten Lokalpolitikerkarriere und schwerer Erkrankung kam er mit der protestantisch-unitarischen UNITED PENTECOSTAL CHURCH (UPC) in Kontakt. Hier hatte er ein Heilungserlebnis, das zu einer Wende in seinem persönlichen und beruflichen Leben führte. Nach kurzer UPC-Mitgliedschaft startete er einen eigenen Heilungsdienst und begann wenig später eine eigene TV-Sendung auszustrahlen. Ab diesem Zeitpunkt breitete sich JMC rasant

aus. Die größten Erfolge hatte sie bei Mitgliedern niederer soziökonomischer Schichten, die auch zwischen 2010 und 2014 den Großteil der Anhängerschaft stellten (vgl. JMCIM 2015b).

Ähnlich wie bei der UPC wich die Gotteslehre der JMC von der Trinitätslehre des christlichen Mainstreams ab. Von den übrigen Kirchen wurde sie daher häufig als modalistisch, heterodox oder gar „Sektenkult“ bezeichnet (vgl. z. B. Lim 2009, 237; Demetrio, Pil, und Manuel 1970; Jeong 2001). Ein *zweites* Kennzeichen war die strenge Individualethik, die JMC ebenfalls mit der UPC gemeinsam hatte und die beide auf dieselbe Heiligungsbewegung zurückführten, wie die älteren Pfingst denominationen. Dies äußerte sich am deutlichsten im strikten JMC-Dresscode, der eine einheitliche Rockpflicht für Frauen und Kirchenuniform für alle Gottesdienstmitarbeiter vorsah sowie an der streng reglementierten Gebets- und Fastenpraxis. Ferner äußerte es sich in den harten innergemeindlichen Zuchtmaßnahmen gegen Gläubige, die gegen das Tabak-, Alkohol- und Tanzlokalverbot verstoßen. Ein *drittes* Charakteristikum war die zentralisierte hierarchische Kirchenorganisation. An der Spitze der Hierarchie stand der Gründer Almeda, der uneingeschränkte Befugnisse in Angelegenheiten hatte, die JMC-Gemeinden betrafen. Auf der lokalen Ebene wurde er durch von ihm ausgewählte Gemeindeleiter und sogenannte *prayer units* unterstützt, die ihm regelmäßige Rechenschaftsberichte vorlegten. Die Gebetseinheiten waren lokale Gruppen, die aus Arbeitern (*workers*) bestanden: Überwiegend männliche Gemeindemitglieder, die sich hauptamtlich der Evangelisation, dem Fastengebet und der Seelsorge der lokalen JMC-Gläubigen hingaben und dafür von ihrer jeweiligen Lokalkirche mit einer Mahlzeit am Tag entlohnt wurden. Innerhalb der Gebetseinheiten wurde die Einhaltung der individualethischen Vorgaben besonders strikt überwacht. Mit der Mitgliedschaft in einer JMC-Gebetseinheit ging allerdings eine beachtliche Prestige position einher, die prinzipiell allen getauften JMC-Gläubigen offenstand. Finanziert wurde diese Struktur über den Zehnten der Gemeindemitglieder, der bei JMC jedoch strenger kontrolliert wurde als bei evangelikalen und katholischen Gruppen, die auch diese Form von spendenbasierter Selbsterhaltung pflegten (pers. Mitt. 1411a). Ein *viertes* Merkmal, das eng mit der Individualethik und Heilungstheologie verbunden ist, war die Haltung der JMC zur modernen Schulmedizin. Seit ihrer Gründung stand die Kirche modernen medizinischen Produkten grundsätzlich kritisch gegenüber. Zwar wurde der Arztbesuch und der Gebrauch von Pharmazeutika seit Anfang der 2000er Jahre nicht mehr kategorisch als Mangel an individueller Heiligung und an persönlichem Wunderglauben abgelehnt. Medizinischer Technik haftete jedoch nach wie vor eine negative Konnotation an. Im Hintergrund dieser Medizinfeindlichkeit standen die sozioökonomischen Verhältnisse JMC-Mitglieder. Diese kamen überwiegend aus finanzschwachen Schichten, die sich ohnehin keine ärztliche Versorgung leisten konnten. In

ihrer Lehre machten sie aus der Not eine Tugend und bewerteten den Rekurs auf schulmedizinische Therapie als Glaubensschwäche und geistliche Unreife. Alternative Heilmethoden, die in anderen evangelikalen Kreisen als „heidnisch“ und „okkult“ bezeichnet wurden, waren in der JMC hingegen akzeptiert. Als *fünftes* Merkmal ist schließlich die Haltung der JMC zur Frauenordination zu nennen. Im Gegensatz zur Mehrheit der pentekostalen Kirchen, die *de facto* fast alle Frauen als Pastorinnen einsetzten (auch wenn ihre offiziellem Satzung dies nicht immer stützte), lehnte JMC es konsequent ab, Frauen zu ordinieren: „We choose men to lead the church“ (pers. Mitt, 1511k). Im Hintergrund stand ein Rollenideal, das Frauen als Mütter, Verwalterinnen der häuslichen Sphäre und Kindererzieherinnen definierte. Personen, wie die Gründerehefrau Almeda, die formal das Amt der Kirchenpräsidentin innehatte, das als geistliche Mutterschaft deklariert wurde, stellten die Ausnahme dar. Kurzum, diese Spezifika führten zusammen mit einer separatistischen Haltung der Lokalkirchenleitungen zu einer starken gesellschaftlichen Stigmatisierung der JMC-Anhängerschaft (JMCIM 2015c; vgl. R. B. H. Goh 2003, 23), die nicht nur in religiösen, sondern auch in allgemeineren soziologischen Begriffen artikuliert wurde (vgl. Ma 2002; Jeong 2005).

Dies schlug sich auch auf Almedas Haltung zu gesellschaftlichen Themen nieder. In der Öffentlichkeit gab er sich äußerst politisch und provokativ antikommunistisch (JMCIM 2015a).<sup>368</sup> Auf seine Rolle bei der Mobilisierung von JMC-Gläubigen im Jahr 2001, anlässlich der Gegendemonstrationen zu People Power II, die das Ziel verfolgte, den gestürzten Präsidenten (und Namensvetter Almedas) Estrada zurück an die Macht zu bringen, ist bereits eingegangen worden (vgl. 3.1). Daneben nahmen Almedas Predigten und Selbstdarstellungen auch regelmäßig auf globalpolitische Ereignisse Bezug, wie der folgende Kommentar zeigt (JMCIM 2015a):

In 1986 and 1987, the communist party threatened to topple the Philippine Government. [...] The only voice heard was Evangelist Almeda, boldly defying communism publicly – branding it as „Satanism“. Ever a lover of the American legacy, Democracy, an outdoor crusade was staged in Luneta Park, Manila on January of 1987 which crushed the Godless ideology and brought the strong New People’s Army (NPA) movement to a sudden stop. That voice traveled all the way to engulf the world, causing communism to succumb to democracy in Germany. The chain reaction went on and was felt by the communist countries, including Russia and China.

Ein weiteres Beispiel für den Anspruch, durch das Gebet geostrategische Machtverschiebungen beeinflusst zu haben, zeigt der folgende Kommentar zur Nahostkrise und dem Golfkrieg (JMCIM 2015a, Hervorhebungen im Original):

---

<sup>368</sup> Vgl. auch die Ausführungen der US-amerikanischen Soziologin Susan Rose, die allerdings undifferenziert sind und stark auf Recherchen der Journalistin Coronel beruhen (Rose 1996; vgl. Coronel 1989; Coronel 1993; vgl. auch Brouwer, Gifford, und Rose 1996).

Nuclear war was about to shatter the world to pieces in January 1991, with Iraqi President Saddam Hussein boasting of his chemical weapons of mass destruction. However, by the decree in the name of JESUS uttered by Evangelist Wilde E. Almeda, God's end-time prophet by revelation, the nuclear weapons of Iraq were frozen by the power of GOD. The world was stunned to discover later on that not even one of the thousands of Iraq's stockpile of nuclear weapons was used by Saddam to retaliate as the Allied Forces bombarded their military camps.

Dies habe die Menschheit vor einer holocaustartigen Totalzerstörung bewahrt:

As the conventional warfare proceeded in the Middle East during that time, the world was completely unaware that GOD was intervening through his end-time prophet behind the scene to save humanity from the holocaust of complete destruction (JMCIM 2015a, Hervorhebungen im Original).<sup>369</sup>

In der RH-Frage vertrat Almeda eine Position, die das RH-Gesetz konsequent ablehnte. Doch obwohl dies allseits bekannt war, hielt sich JMC mit offiziellen Verlautbarungen dazu kategorisch zurück. Die kircheneigene Website ignorierte das Thema; die Reaktion der Leitung auf schriftliche Anfragen nach einer Stellungnahme und einer Begründung für die Ablehnung gaben zu verstehen, dass Almeda es bevorzugte, sich bedeckt zu halten. Dies war auch nach mehreren Vermittlungsversuchen durch Gewährsmänner der Fall. *Intra muros* wurde die Anti-RH-Haltung allerdings biblisch-theologisch und im Kontext der traditionell strengen Individualethik und Heiligungstheologie begründet (pers. Mitt. 9020):

Our church is against contraceptive family planning We are not against natural method like LAM and calendar method This is just my own opinion bro,, Since contraceptive has a chemical or hormones that prohibit a conception. Basically our church don't allow that because of the scripture saying go to the world and multiply.

Der Rekurs auf den Bevölkerungsauftrag von Genesis 1, mit dem abgesehen von der „Kalendermethode“ alle anderen Familienplanungsmethoden als unbiblisch klassifiziert wurden, erscheint zunächst überraschend. Denn diese Bibelpassage war gerade das Moment, an dem der ebenfalls antikatholische evangelikale PCEC seine Pro-RH-Haltung biblisch untermauerte (der Bevölkerungsauftrag sei bereits erfüllt) und gegen die römische Position verteidigte. Bei sorgfältiger Kontextualisierung erscheint die Verwendung von Genesis 1 bei JMC jedoch plausibel. Denn im Hintergrund stand hier die JMC-typische kritische Haltung gegenüber moderner Medizintechnik und pharmazeutischen Produkten insbesondere, die sich JMC-Mitglieder in der Regel ohnehin nicht leisten konnten. Ferner war diese Genesis-1-Lesart vom traditionellen Frauenbild geprägt, welches Frauen in erster Linie über ihre Mutterschaft definierte und weiblichen Gläubigen aus ärmlichen Verhältnissen, die über eine schlechte Bildung verfügten und in der Öffentlichkeit unsicher waren, die Gelegenheit gab, aus der Not ein Ideal zu machen (auch wenn damit ihre Sonderrolle fixiert wurde).

---

<sup>369</sup> Zur sogenannten „Talipao Peace Mission“ Almedas, bei der dieser zusammen mit einem Dutzend „Gebetskrieger“ (*prayer warriors*) mit einer Reisspende in ein Camp der berüchtigten terroristischen Organisation ABU SAYYAF ging, und zu Almedas Rolle in den Demonstrationen, die sich gegen die EDSA II Bewegung zu Gunsten Estradas einsetzten, siehe 3.1.

Ähnlich verhält es sich mit der Weigerung Almedas, sich in der RH Debatte offiziell zu positionieren. Angesichts seines politischen Selbstverständnisses wirkt es zunächst überraschend, dass JMC ausgerechnet zu einem gesellschaftsspaltenden Politikum wie RH öffentlich schwieg. Bei genauerem Blick ist es gerade die Brisanz, die dieses Verhalten verständlich macht, wenn sie ebenfalls im Licht der soziökonomischen Zusammensetzung der JMC und der Positionen, die Dachorganisationen wie die CBCP, der NCCP und der PCEC einnahmen, betrachtet wird: Die Anti-RH-Haltung der JMC-Leitung war dem Anliegen geschuldet, eine Kontinuität in der eigenen Lehrtradition und den traditionellen Identitätsmarkern (Zentralisierung, strikte Heiligungsethik, Ablehnung der Frauenordination, kritisches Verhältnis zur Schulmedizin) beizubehalten, die wiederum ihren konkreten Sitz in der sozialen Herkunft der JMC-Mitglieder hatte. Dass JMC sich bedeckt hielt, wenn es darum ging, ihre RH-Position in der Öffentlichkeit zu artikulieren, lag somit daran, dass sie nicht mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert werden wollte, die am besten für anti-RH bekannt war – und insbesondere nicht mit EL SHADDAI, die ein ähnliches sozioökonomisches Profil hatte und an deren Seite JMC 2001 für Estrada auf die Straße gegangen war. Durch dieses gegenhegemonial bedingte Schweigen, trat JMC allerdings faktisch als dezente Kritikerin der Aquino-Politik auf.

#### 9.4. Pentekostale RH-Haltungen II (2010-2014)

Aufseiten des kirchenübergreifenden Netzwerks PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM), das 1983 in dezidierter Abgrenzung von der Theologie und Organisationsform des denominationsübergreifenden evangelikalischen PCEC entstanden war, sah die Lage anders aus. Im Zusammenhang mit der zunächst nur von Intellektuellen und Politikeliten rezipierten RH-Debatte (vgl. 9.1.2) veröffentlichte der PJM-Gründer Villanueva zwischen 2004 und 2014 mehrere Statements, in denen er die Haltung der von ihm gegründeten Pfingstdenomination JESUS IS LORD (JIL) und der ebenfalls von ihm gegründeten Partei BANGON durchweg als pro-RH bezeichnete. Im Vergleich zu Exponenten der römisch-katholischen ANG KAPATIRAN PARTY (AKP), etwa AKP-Gründer Reynaldo „Nancy“ Pacheco und AKP-Hauptkandidat Juan Carlos de los Reyes, trat Villanueva dezidiert progressiv auf (vgl. auch 2.3 und 3.3). Ferner bemühte sich Villanueva – in Kontrast zum PCEC – selbst bei prinzipieller Übereinstimmung mit der RH-Haltung der Administration Aquinos, kritische Fragen an den Regierungskurs zu stellen, insbesondere mit Blick auf die Überbevölkerung-Armut-Rhetorik. Zugleich distanzierte er sich von den Aussagen diverser RHAN-Mitglieder, die sich für eine Legalisierung von Schwangerschaftsabbruchsdiensten stark machten. Die wichtigsten Partnerinnen und



Suborganisationen der PJM-Bewegung schlossen sich diesen moderat-progressiven pro-RH Erklärungen zunächst an. Sowohl das Fürbittennetzwerk IFP, das als Lehr- und Mobilisationsarm<sup>370</sup> von PJM fungierte, als auch die Graswurzelorganisation NFS/M4NT, die teils dasselbe tat, teils selbstständig operierte, gaben in dieser Zeit keine eigenen Erklärungen heraus, sondern verwiesen grundsätzlich auf die Statements von Villanueva und BANGON. Im Jahr 2012 traten die IFP dann mit eigenen Positionspapieren und Schulungen an die Öffentlichkeit und begannen, stark gegen das RH-Gesetz zu mobilisieren. Zeitgleich startete auch die NFS/M4NT Seminare, in denen RH heftig kritisiert wurde. Wie lässt sich dieser Umschwung erklären? Wie wurden die unterschiedlichen Positionen konkret artikuliert? Welche Interessen standen dahinter?

Die folgenden Unterabschnitte diskutieren *zunächst* die Position, die Villanueva zwischen 2010 und 2014 als BANGON-Hauptexponent artikuliert. *Zweitens* wird ein Manifest analysiert, das maßgeblich auf den IFP-Vorsitzenden Daniel Balais zurückgeht und einen kompakten Einblick in die Anti-RH-Haltung der Fürbitteorganisation gibt. *Drittens* wird ein IFP-Seminar zum RH-Gesetz untersucht, das auf den IFP-Vizevorsitzenden Ed de Guzman zurückgeht. Die ausführliche Darstellung dieser IFP-Lehreinheit wird einigen Raum einnehmen, sodass die Adaptation unterschiedlicher Argumente und ihre Verschmelzung mit pfingstlichen Schlagworten und Narrativen deutlich wird. *Viertens* wird anhand eines Schriftwechsels des Verfassers mit dem Vorstand der NFS/M4NT und einigen Passagen aus ihren Schulungsmaterialien die RH-Position dieser letzten PJM-Organisation besprochen.

#### 9.4.1. Villanueva und Bangon: RH-Befürwortung als radikale Mitte (2010-2014)

Die offizielle Position, die Villanueva und BANGON zwischen 2012 und 2014 zur RH-Debatte einnahmen, war praktisch identisch mit der Haltung, mit der sie 2010 Wahlkampf geführt hatten: Villanuevas taktische Positionierung bestand darin, sich als Mann der radikalen Mitte mit progressiver Orientierung zu präsentieren. Hierfür soll zunächst die Abgrenzung von der sogenannten Abtreibungslobby und dann sein Verständnis von Reproduktionsgesundheit und Massenarmut in den Blick genommen werden. Daraufhin wird Villanuevas RH-Rhetorik während seiner Senatorenkampagne erörtert werden (vgl. 3.3), samt der Kritik, die er aus dem

---

<sup>370</sup> Bezüglich der Pluralität und den damit verbundenen Konkurrenzkämpfen innerhalb der evangelikalen Pfingstbewegung sowie den damit zusammenhängenden Loyalitäten ist es interessant anzumerken, dass Daniel „Kuya Dan“ Balais, der den Vorsitz der INTERCESSORS (IFP) innehatte, mit der von ihm gegründeten Pfingstkirche Mitglied im PCEC war (PCEC 2015).

innersten Vertrautenkreis der BANGON-Partei angesichts der neuen nationalpolitischen Konstellationen im Kontext von Aquinos III „(Neu-)Erfindung“ (9.1.3) von RH erhielt.<sup>371</sup>

#### *9.4.1.1. Rückblick: RH im Villanueva-Wahlkampf von 2010*

Von den insgesamt acht Präsidentschaftskandidierenden im Jahr 2010, die im Rahmen ihres Wahlkampfes RH thematisierten, trat Villanueva als einer jener fünf hervor, die eine pro-RH Position vertraten und versprachen, bei gewonnener Wahl auf der Grundlage der bereits eingereichten Textentwürfe eine grundsätzlich neue Reproduktionsgesetzeslage zu implementieren. Gleichzeitig inszenierte er sich in der RH-Debatte wie kein anderer als Vertreter einer radikalen Mitte. Auf den Punkt gebracht lautete seine Haltung: „I agree with some provisions [of the RH bill]“ (zitiert nach PCPD und *Inquirer* 2010, Ergänzung im Original). Seine Aussagen ließen dabei zunächst die gleiche narrative Struktur erkennen, die auch bei Aquinos Fünfpunkte-Statement und der Loyalitätserklärung des PCEC diskutiert wurde. Bei genauerem Hinsehen werden allerdings Nuancen deutlich, die in dieses populär-konsensfähige Standardformat „eingeschrieben“ wurden und Villanuevas spezifische (Identitäts-)Politik zum Ausdruck brachten. Dies soll nun anhand eines typischen Interviews gezeigt werden, dass vom moderat linksliberalen *Philippine Daily Inquirer*, einer der beiden meistgelesenen Tageszeitungen des Landes, geführt wurde (PCPD und *Inquirer* 2010; vgl. *Presidentiables Blog* 2010).

Auf die Frage nach einer knappen Erläuterung seiner Selbstverortung in der RH-Debatte grenzte sich Villanueva zunächst eindeutig von einer Position ab, die Anlass gegeben hätte, ihn als Pro-Schwangerschaftsabbruch-Politiker zu zitieren. Dies war zwar bei allen Kandidierenden der Fall – mit Ausnahme der Außenseiterin Maria Ana Consuelo Madrigal, die als Vertreterin dezidiert linkspolitischer und feministischer Interessengruppen auftrat. Im zweiten Satz nahm Villanueva jedoch auch eine Abgrenzung nach rechts vor (zitiert nach PCPD und *Inquirer* 2010):

We are against all forms of abortion. However, we welcome some (methods of) family planning and responsible parenthood as long as moral values are not violated and the health of the mother and child is not compromised.

---

<sup>371</sup> In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, daran zu erinnern, dass Villanueva 2010 gegen den Widerstand des evangelikalen PCEC seine zweite Kandidatur einreichte und der Wahlkampf noch stärker als zuvor auf der Grundlage eines ideologieübergreifenden Bündnisses aus Islamisten und Linken lanciert wurde (vgl. 3.2). Nach der zweiten Wahlniederlage legten PJM-, BANGON- und NFS/M4NT-Kader Villanueva nahe, seine regierungspolitischen Ambitionen zu begraben und den Weg für seinen Sohn Joel Villanueva frei zu machen. Dieser hatte zwischen 2001 und 2010 als CIBAC-Kongressabgeordneter im Unterhaus gesessen und 2010 von Aquino einen Kabinettsposten erhalten. Als Eddie Villanueva 2013 dennoch als Senatskandidat antrat, sah er sich starken Anfeindungen ausgesetzt, die von seinen ehemaligen Mitstreitenden kamen, während die vormaligen kritischen PCEC-Hauptleiter ihn diesmal dezent aber einschlägig unterstützten (vgl. 3.3).

Nachdem damit ein klarer Rahmen abgesteckt war, folgte die Ankündigung seines konkreten Vorgehens. Hierbei machte er deutlich, über die unterschiedlichen Widerstandsgruppen und deren Argumentationen gegen das RH-Gesetz Bescheid zu wissen. Zugleich bot er sich als kompetenter und kontextsensibler Politiker an, der in der Lage sei, die Anliegen, die den Widerstand motivierten, im Interesse der Gesamtbevölkerung des Landes ernst zu nehmen. Dazu aktivierte er zwar das konservative Narrativ, dass das Land als traditionell „religiöse“ und „moralische Nation“ betrachtete, die es zu erhalten gelte. Anders als vom Forschungsstand her zu erwarten und im Gegensatz zu anderen Mitbewerbern tat er dies allerdings primär, indem er Freiheitsrechte betonte und Programmpläne vorstellte – also gerade nicht im Rückgriff auf religiöse Schriftzitate oder durch Beschwörung eines göttlichen Moralgesetzes. Die Aussagen seines Mitbewerbers Reyes, der für die streng konservative römisch-katholische AKP antrat (die maßgeblich von progressiven nicht-pfingstlichen Evangelikalen mitgegründet worden war, vgl. 2.3 und 3.3), bieten sich hier als Gegenvergleich an.

Reyes' Statements zur RH-Frage begannen meist mit dem biblischen Verweis auf die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen (zitiert nach PCPD und Inquirer 2010):

Every human person is created in the image and likeness of God. We believe that every human life is sacred from conception to death; that people are more important than things; and that the measure of every institution is whether or not it enhances the life and dignity of the human person.

Den Fluchtpunkt seiner Statements stellte dann meistens eine apodiktische Absage an jegliche Form von (künstlichen) Verhütungsmethoden dar, die in Anlehnung an die durch Papst Johannes II geprägte Rhetorik der „Kultur des Lebens“ formuliert wurde und mit der er im selben Atemzug auch Todesstrafe, Folter und diverse Vendettapraktiken sowie Pornographie und schlechte Sicherheitsbedingungen am Arbeitsplatz nannte.

Im Vergleich dazu gab sich Villanueva moderat progressiv und staatsmännisch, ohne jedoch zu stark auf Distanz zu jenen Wählergruppen zu gehen, die von den Formulierungen Reyes, sofern sie Familienplanung und Reproduktionsgesundheit betrafen, zwar abgestoßen waren, insgesamt jedoch konservative Moralwerte vertraten (zitiert nach PCPD und Inquirer 2010):

Once elected I'll order a comprehensive review of the RH bill to take out the contentious issues without sacrificing the sound programs for responsible parenthood and family planning.

Eine wichtige Rolle nahm in Villanuevas Statement die Armutsfrage ein, die er in zwei getrennten Argumentationsgängen traktierte. Zunächst machte er deutlich, dass er diese als wesentlich wichtiger als die moralische Dimension der Debatte erachtete. Hier nutzte er auch die Gelegenheit, sich von Akteuren wie dem Kandidat der LIBERAL PARTY (LP) Benigno S. Aquino III eindeutig zu distanzieren (zitiert nach PCPD und Inquirer 2010):

But it is more important to address poverty. Once we have addressed poverty there will be no more controversy. Yes [I'm in favor of artificial family planning methods], as long as there is no violation of medical laws and of the health of the mother and child. And there is no violation of moral laws.

Das Abgrenzungsmoment, das weiderholt zur Sprache kam, bestand darin, jene Rhetorik, die Bevölkerungsreduktion als einzig effizientes Mittel zur Armutsbekämpfung bezeichnete, als ideologische Ablenkung von den sozialpolitischen Problemen der Nation zu denunzieren. Das gleiche galt auch für die (individual-)moralischen Aspekte, die damit verbunden waren. Letztere klammerte Villanueva im Werben um konservative Wahlstimmen zwar nicht aus. Er behandelte sie jedoch anders als es beispielsweise der bereits erwähnte katholische AKP-Kandidat Reyes tat. In dessen RH-Statements stellten moralische und biblische Aspekte den Ausgangspunkt dar. Bei Villanueva war die Reihenfolge jedoch umgekehrt. Die Frage nach der Übertretung moralischer Gesetze erfolgte erst als Nachsatz am Schluss seines Hauptgedankens, dass Armut auch eine materiale und systemisch politische Seite habe, der Ungleichheit und nicht Überbevölkerung zu Grunde lag.

Außerdem nahm Villanueva vor dem Verweis auf den Moraldiskurs noch das Thema „Gesundheit der Frau und des Kindes“ auf. Hierbei wurde zwar nur ein punktueller Bezug zum feministischen Diskurs über die Gesundheits- und sexuellen Selbstbestimmungsrechte der Frau hergestellt. Das Thema wurde, anders als in den Äußerungen der feministisch-geprägten Präsidentschaftskandidatin Madrigal, nicht weiter vertieft. Auch wurde die Frau im Zusammenhang mit dem Gebären von Kindern genannt, wodurch ein konservatives Frauen- und Familienbild als Leitmotiv in Erscheinung trat. Dennoch setzte sich Villanueva mit seiner Formulierung deutlich von den Aussagen anderer Kandidaten ab, die diese Thematik – wie bei Reyes' der Fall – gänzlich unbeachtet ließen und damit weite Teile des Pro-RH-Lagers einfach ignorierten.

Villanuevas explizite Aufnahme der Frauenthematik war kein Zufall. Dies belegt ein Parteistatement, das im Oktober 2010 auf der Facebook-Seite von BANGON veröffentlicht wurde und durchweg eine gendersensible Ansprache wählte. Dem Duktus folgend, der bereits als Charakteristikum der konservativen Interessengruppen skizziert wurde, die der Bischofskonferenz CBCP nahestanden, hieß es hier (E. Villanueva und BP 2010):

Bangon Pilipinas firmly believes that the life of the unborn child begins at the time of conception. As such, we do not and will not advocate, institutionalize and/or legalize any practice of abortion or the use of any abortion-inducing pills or drugs designed to terminate the life of an unborn fetus. Neither will the Party promote, advocate nor institutionalize the practice and use of any artificial contraceptive devices.

Darauf folgte aber ein Konzessivsatz, der im Rückgriff auf das (Entscheidungs-)Freiheitsrecht eine klare Distanz zur traditionellen katholischen Position markierte, die mit der Betonung der

Religionsfreiheit zu einer klaren Kritik an der römischen Kirche wurde (E. Villanueva und BP 2010, Hervorhebungen hinzugefügt):

*However, believing in the divine right of every individual to „free will“ or the „right of choice“, Bangon Pilipinas believes that the State, as the guardian and as the constitutional protector of every facet of human rights of every Filipino, should not, in any way, shape or form, interfere with the individual’s inherent right of discretion and/or right to choose which birth control measures, artificial or otherwise, he/she may deem proper and appropriate under his/her particular circumstances, and according to his/her faith or conscience.*

Entgegen der Religionsfreiheitsrhetorik, die sich auch bei anderen Gruppen fand, war hier allerdings nicht die Freiheit von den Auflagen des säkularen Staates gemeint. Vielmehr ging es um die Freiheit vom Diktat der römisch-katholischen Familienpolitik und deren Genderrollenhierarchie, die unter anderem Frauenordination verbot und von konservativen katholischen Lobbygruppen auf ein „Naturrecht“ zurückgeführt wurde. Für Villanueva, der im Gegensatz dazu Frauenordination in seiner JIL-Kirche aktiv befürwortete, basierten diese Vorstellungen jedoch auf konkreten Machtverhältnissen, die er zu verändern angetreten war (vgl. Wourms 1989; Interview 31).

Ein weiterer Punkt, an dem Villanuevas Strategie, sich als Kandidat der radikalen Mitte zu präsentieren, deutlich wird, ist seine Haltung in zwei besonders heiklen Fragen: die zur Zulässigkeit der Intrauterinpressare und die staatlich angeordneten und zum vom Staat inhaltlich bestimmten Sexualkundeunterricht. Der Gesetzesentwurf von 2010 legalisierte die Intrauterinpressare und sah Sexualkundenunterricht, der eine Aufklärung über künstliche Verhütungsmittel ausdrücklich einschloss, ab der fünften Schulklasse vor. Lebensbeginn und sexualkundenfähiges Schulalter waren Fragen, auf die mit konkreten Zeitangaben geantwortet werden konnte, weshalb es hier schwerer war, sich inkonsistent und evasiv zu positionieren, ohne der Gegenseite damit eine Angriffsfläche zu bieten. Analog zu dem wiederholten Beschwören des Lebensbeginns ab Eizellenbefruchtung, was von konservativen Lobbygruppen in Beschlag genommen wurde, um die Intrauterinpressare uneingeschränkt als „abortifacient“ einzustufen, waren Aussagen, die kategorisch darauf pochten, Sexualkunde als Pflichtfach erst ab dem mittleren oder gar späten Pubertätsalter einzuführen.

In Abgrenzung dazu, jedoch ohne seine Rhetorik der radikalen Mitte aufzugeben, antwortete Villanueva auf die Frage nach der Intrauterinpressarie, dass er diese wie alle anderen künstlichen Verhütungsmethoden nicht ablehne, solange keine eindeutigen medizinischen Gegenargumente und auch keine neuen ethischen Erkenntnisse vorlägen. In Bezug auf die ebenso heikle Frage nach dem Mindestalter für den Sexualkundeunterricht erfolgte Villanuevas Abgrenzung noch diplomatischer. Hier bezog er zunächst eine Position, die im Einklang mit jener stand, die vom konservativen Lager vertreten wurde, als er erklärte, „Grade

5 [for sex education] is too young“, dann aber betonte, „congress should study carefully what’s the best age for young people to receive sex education“ (zitiert nach PCPD und Inquirer 2010, Ergänzung im Original). Im Gegensatz zu konservativen Lobbygruppen, welche die sexualkundliche Erziehung gänzlich dem häuslichen Privatraum der Familie überlassen wollten und als ausschließliches Elternrecht betrachteten, ging Villanueva mit apodiktischen Formulierungen auffällig sparsam um. Entscheidend ist jedoch, dass er die letztgültige Entscheidungsautorität darüber dem Kongress übertrug – ganz im Gegenteil zu den IFP (siehe 9.4.2). Dadurch wich er einer eindeutigen positiven Altersangabe aus, was ihm eine breitere Zustimmung im moderaten Wählerstimmenlager ermöglichte. Zugleich signalisierte er damit eine gewisse Kompromissbereitschaft. In jedem Fall ging Villanueva aber davon aus, dass dies eine Frage sei, über die eine öffentliche Debatte geführt werden müsse – und zwar im Sinn eines offenen Aushandlungsprozesses, bei dem mit sachlichen Argumenten nach den Regeln einer pluralen Demokratie gerungen werde. Die sexualkundliche Aufklärungspraxis, wie sie innerhalb der philippinischen Gesellschaft dominierte, wurde damit nicht als ein Zustand abgetan, der so gut genug sei, dass es darauf ankäme ihn zu bewahren. Dafür kannte Villanueva die Realität der jugendlichen Bevölkerungsbasis in den unteren sozioökonomischen Schichten zu genau. Vielmehr war sie ein weiteres gesellschaftliches Moment, das für Villanueva zeigte, wie wichtig es sei, den Status quo zu verändern – eine Aufgabe, für die er sich als Kandidat selbst empfahl.<sup>372</sup>

Dasselbe zielpublikumssensible Taktieren fand sich auch, als Villanueva sich in aller Ausführlichkeit jener Problematik zuwandte, die er zu Beginn des Interviews schon als die wichtigste bezeichnet hatte: die Armutsfrage. Hier schloss Villanueva die Korrelation zwischen Bevölkerungsboom und Armut zwar nicht kategorisch aus. Im Rückgriff auf Alltagsbeispiele warb er sogar um Verständnis für jene, die darin einen Lösungsweg sahen. Die eigentliche Ursache für die Armut des Landes sah er jedoch woanders – namentlich im Regierungsversagen, in der sozialpolitischen Ungerechtigkeit und der systematischen

---

<sup>372</sup> Zu anderen Herangehensweisen bei diesem Thema siehe das Interview mit den Präsidentschaftskandidaten Reyes und Gibo Teodoro in derselben Synopse. Teodoro galt als der Wunschkandidat der scheidenden Macapagal-Arroyo-Administration. Seine Haltung lautete: „I think we were taught reproduction and other elements of sex education in Grade 7 in a Catholic school. So, I think it depends on the school. Let’s make it not a policy but dependent on the school. [...] I originally wanted to support it (RH bill). But I saw the acrimony over the bill and it was not getting anywhere. So, what does that do? Population is still growing. We might have to find another way. And that balance I see is to support a moral choice. (My position changed) when the debate became heated. As a public figure, you get a sense of the balance and you have to make a judgment call. Is this policy workable or practicable? If it’s not, you have to find a way to solve the problem. When I was a congressman, I never supported any RH bill. Officially I did not support it. But personally, ‚baka puwede‘ (it might be possible). Only in this Congress has there been an almost serious attempt to do it, and it has created a lot of acrimony“ (Teodoro zitiert nach PCPD und Inquirer 2010).

Korruption, weshalb die wichtigsten Wahlslogans seiner Kampagne „Kampf gegen Korruption“ und „Revolution der Gerechtigkeit“ waren (zitiert nach PCPD und Inquirer 2010; vgl. Pazzibugan 2010):

In the short run, if the poverty problem is malignant because of misgovernance and shocking massive corruption, it's common sense the population growth affects the economic condition of our country. Like when you're just renting an apartment and you produce 12 children. However, if the shocking corruption could be averted, we have much money to stir an economic revolution in the country.

Dabei machte Villanuevas Abweichen von der üblichen „Revolution der Gerechtigkeit“ zu Gunsten einer „wirtschaftlichen Revolution, die er entfachen wolle“ deutlich, wie sich Bevölkerungsboom, Armut, nationale Wirtschaft und staatlich angeordnete Ressourcenverteilung in der Vorstellung des BANGON-Parteichefs zueinander und zur RH-Frage verhielten. Die Massenarmut des Landes war kein Problem der „Reproduktionsgesundheit“, sondern eine Frage der Gerechtigkeit und Besitzverhältnisse. Die Rede von einer vermeintlichen Bevölkerungsexplosion sei nicht Teil der Lösung, sondern Teil des Problems; sie sei das Symptom einer Krankheit, die nur durch eine gerechte Umverteilung heilbar sei. In den Worten einer anderen Stellungnahme der BANGON-Partei (E. Villanueva und BP 2010):

- a. the so-called „population explosion“ is not the cause of poverty; rather, it is the effect of poverty;
- b. the real, more primordial issue, is the issue of equitable sharing of resources

Diese Formulierung lehnte sich an das Narrativ an, das die Kernkritik linkspolitischer Gruppen am neueren Gesetzesentwurfstext darstellte: Die überarbeitete Textfassung des RH-Gesetzesentwurfs sei ein „Schwindel“, der die vorhergehenden Anliegen entkernt habe (vgl. Interview 86). Das RH-Gesetz dürfe von den politischen Eliten nicht mit dem Bevölkerungsreduktions- und Entwicklungsdiskurs verknüpft werden, weil es sonst dazu instrumentalisiert werde, von der Frage nach politisch legitimer Ausbeutung der Massen durch die Eliten des Landes abzulenken. In den folgenden Jahren sollte diese Argumentation auch von konservativen Lobbygruppen mit Nähe zu CBCP verwendet werden, die damit dem Argument der „Kultur des Lebens“ bei ihrer kategorischen Ablehnung des RH-Gesetzes auch eine Dimension hinzufügten, die sozialpolitisch sensible Gläubige ansprach (DCLDD 2011; Tulabing 2012). Bei ihnen überwog jedoch ein Narrativ, das vor Veränderung warnte und einen konservativ-religiösen Moraldiskurs in den Mittelpunkt rückte, der letztendlich für die Erhaltung des Gegebenen – einschließlich des sozialpolitischen Istzustands – plädierte. Im Unterschied dazu traten Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit bei BANGON in organischer Verschmelzung mit Schlagworten und Narrativen auf, die auf marxistisch-leninistische Kreise zurückgingen und die Villanueva und seine Vertrauten auf Grund ihrer politischen Sozialisierung in den kommunistischen Studierendengruppen der 1970er mechanisch abrufen

konnten. Die Stoßrichtung dieser Artikulationen war der Ruf nach einem radikalen Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse. RH war somit der Name für einen Kampfplatz, auf dem sich der BANGON-Präsidentschaftskandidat als radikaler, aber gewaltfreier Veränderer anbot. Zugleich enthielten seine Aussagen die Botschaft, dass Wandel ohne den Beitrag der Massen nicht möglich sei; dass es nötig sei, ihr Bewusstsein als Subjekt der Geschichte zu „wecken“. Als Kandidat könne er daher die Revolution nur entfachen (*stir a revolution*), wenn die Massen als eigentliche Agentinnen des Wandels aktiv würden. Und weil diese mehrheitlich konservativ waren, bestand die einzig zielführende Strategie darin, sie nicht zu verprellen, sondern einen Wahlkampf der radikalen Mitte zu führen.

Im Gegensatz zu älteren, traditionell von einer quietistischen Rhetorik geprägten evangelikalen und pfingstlichen Persönlichkeiten, und anders als der baptistische Senatorenkandidat Greco Belgica (vgl. aber auch C. Jacobs 2008), sprach Villanueva hierbei bewusst nicht von einer Reformation,<sup>373</sup> sondern durchweg von einer Revolution. Auch beschränkte er diese nicht lediglich auf die geistliche Dimension etwa im Sinn einer „*spiritual revolution*“ oder „*moral revolution*“, wie es der Topbestseller des US-neoevangelikalen CAMPUS CRUSADE FOR CHRIST-Gründers Bill Bright tat, den Villanueva in anderen Kontexten zitieren konnte (Bright 1969; vgl. aber Diamond 1989, 61).<sup>374</sup> Das Oszillieren zwischen einer Denunziation der Korruption, die in individualethischen Begriffen gedacht wurde, und einer Gesellschaftskritik, die Korruption systemisch dachte und die Lösung in strukturellen Termini artikuliert, stellte auch hier wieder die typische Ambivalenz dar, die Villanueva zu nutzen wusste, um sich vor dem konservativen Lager nicht selbst zu disqualifizieren. Dies galt auch für sein Changieren zwischen diversen Revolutionsbegriffen, die zuweilen durch die Rede von einer „wirtschaftlichen Revolution“ (*economic revolution*) in den Hintergrund gedrängt

---

<sup>373</sup> Der Senatorenkandidat Greco Belgica war Pastor einer charismatischen „independent Baptist-Church“ in Manila und zugleich Mitglied des Stadtrats der philippinischen Hauptstadt. 2013 trat er unter dem Banner der DEMOCRATIC PARTY OF THE PHILIPPINES und in Verbindung mit der Parteiliste 1-AA MOVER PARTY LIST an (Rappler 2013). Als wichtigster Exponent des Netzwerks REFORM PHILIPPINES, das spätestens seit 2014 als REFORM PHILIPPINES COALITION aktiv war, lautete sein Wahlkampfmotto ebenfalls „Reform the Philippines!“. Sowohl offiziellen Presseberichten als auch einem persönlichen Interview mit dem Verfasser zufolge gehörten zu den Hauptpunkten von Belgicas Wahlprogramm ein flaches und einfaches Steuersystem (*flat tax system*) und eine kompromisslose militärische Unterstützung des islamischen Sultanats der Kiram-Familie im Territorialstreit um Sabah an der Grenze zwischen den Philippinen und Malaysia. Für Belgica war Kiram III ein Filipino Moro, der die philippinischen Landesgrenzen verteidigte (Ramos 2013; Cruz 2013; Manila Times 2015). Auf die Frage, wie er zu dem RH-Gesetz stehe, antwortete er „I will repeal it [...] It’s demonic. [...] It’s not biblical!“ (Interview 92).

<sup>374</sup> Siehe zum Beispiel die Rhetorik, die im TV-Interview mit Gordon Robertson begegnet, das bei *700 Club Asia* im Jahr 2008 ausgestrahlt wurde (E. C. Villanueva und Robertson 2008; vgl. auch Balabo 2009). *700 Club Asia* ist das Asien-Pendant der gleichnamigen US-amerikanischen Nachrichtensendung, die in den 1960er Jahren vom Medienmogul Pat Robertson gegründet wurde und der US-amerikanischen *Christian Right* zugeordnet wird (Gormly 2005; vgl. Bruce 1990; Marley 2000; Harrell 2010).



wurden. In Letzterer schlug sich ein sprachlicher Kompromissvorschlag nieder, mit dem der politische Ökonom, ehemalige Gewerkschaftsanführer und KM-Aktivist jene christlichen Gruppen für sich gewinnen wollte, die eine apolitische oder aber quietistische Rhetorik bevorzugten. Doch in diesen Kreisen wurde die Bezeichnung „Revolution“ mit Rebellion und gewaltsamem Umsturz gleichgesetzt. Konsequente Qualifizierungen, dass es sich hierbei um eine „friedliche Revolution“ handle (vgl. z. B. E. C. Villanueva und Robertson 2008; Balabo 2009), wurden grundsätzlich überhört. Mit der Erklärung, eine „wirtschaftliche Revolution“ entfachen zu wollen (*stir an economic revolution*), signalisierte Villanueva also eine Anschlussfähigkeit gegenüber gemäßigten und quietistischen religiösen Kreisen, ohne seine Selbstinszenierung als christlicher Aktivist aufzugeben.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Villanuevas Oszillieren zwischen unterschiedlichen Rhetoriken politisches Programm war. Im *Inquirer*-Interview beendete er die Darlegung seiner Position zur RH-Frage daher mit einem Schlussstatement, das wieder zurück in den Mainstream führte (zitiert nach PCPD und *Inquirer* 2010):

I agree with some provisions (of the RH bill). If elected President I'll make a marching order for a comprehensive review of the bill. I'm consistent. I'm against abortion because that is murder. But it's a wise decision to favor sound family planning and responsible parenthood. It must be in the hands of the couple. I'm against intrusion of interference in the basic democratic human rights of families.

Entgegen der dominierenden Forschungsmeinung trat Villanueva angesichts sozialer Ungerechtigkeit und Massenarmut, die eine ambivalente Problematik in der (Neu-)Erfindung von RH darstellen sollte, nicht die Flucht in eine „geistliche Sphäre“ an – etwa im Sinn einer Vertröstung auf das Paradies oder durch eine abstrakte Aufschiebung der Konfliktlösung durch naiven Verweis auf individuelles Gebet und geistliche Kampfführung. Im Vergleich zu den Aussagen seines Mitbewerbers und Hauptkandidaten der Pro-Life-Partei AKP Reyes griff Villanueva hier noch nicht einmal auf Schriftzitate zurück. Seine Argumentationsstrategie basierte darauf, allgemein akzeptierte Schlagworte zu aktivieren, demokratische Grundrechte zu beschwören und dies auf hellhörig-weitsichtige Weise sowohl mit einer Kritik am RH-Wahlkampf des Mitbewerbers Aquino III als auch mit der Vision einer sozialgerechten Umverteilung zu verbinden. Zugleich schrieb er seine Agenda auf ambivalente Weise in ein moderat-konservatives Sozialordnungs- und Familienideal ein, um ein breiteres Wahlstimmenpublikum zu erreichen.

#### *9.4.1.2. Villanuevas Pro-RH-Argumentation im Wahlkampf von 2013*

Die Wahlkampfstrategie, als Interessenvertreter der progressiveren Strömungen innerhalb der konservativen Wählergruppen aufzutreten und gleichzeitig eine gewisse Kontinuität zu seiner linksaktivistischen Vergangenheit aufrechtzuerhalten, hielt Villanueva auch 2013 weitgehend

bei. Dass Letzteres ihm heftige Kritiken einbrachte, die vor allem von traditionellen Evangelikalen und älteren Pfingst denominationen kamen, ignorierte er. Inzwischen hatte aber sein Sohn Joel Villanueva nach fast zehnjähriger Kongressabgeordnetenkarriere (CIBAC) vom amtierenden Aquino III einen Kabinettposten erhalten (R. J. Santos 2012).<sup>375</sup> Dies schlug sich auch auf die Wahlkampf rhetorik Villanuevas nieder. Gegenüber der Administration trat er gemäßiger auf und formulierte seine Kritik nur auf abstrakte, indirekte Weise. Außerdem versuchte er durch lokalpolitische Wahlbündnisse die Parteimaschinerie der Regierungspartei (LP) mit zu nutzen, der sein Sohn nun sehr nahestand (vgl. 3.3).

Seine Position in der Reproduktionsgesundheitsdebatte und ihre Verflechtung zur Armutproblematik sowie zu etlichen anderen politischen Streitthemen behielt er ebenfalls weitgehend bei. In einem persönlichen Interview mit dem Verfasser, das während einer Wahlkampftournee in den südlichen Visayas geführt wurde, antwortete Villanueva auf Fragen zur Armut des Lands durch Passagen aus seinem Wahlprogramm, das auf den Schlagworten „gerechte Regierung“, „Zerschlagung der korrupten Politikerdynastien“ und „geistliche Revolution“ basierte. Die Frage der Reichtumsverteilung und einer gerechteren Ressourcenverteilung wurde auch hier im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Reformen, die sozialreformerische Ideen erkennbar machten, artikuliert. Dabei machte er aus seinen Sympathien für die Anliegen des kommunistischen Untergrunds zu Gunsten einer Veränderung des Status quo keinen Hehl. So stellte er sich in eine direkte Kontinuität zu den Grundanliegen des linken Politikers Satur Ocampos, den er stets mit dem Kosenamen „Ka Satur“ nannte. Ocampo zählte zu den Mitbegründern der NATIONAL DEMOCRATIC FRONT (NDF) und saß zur Zeit des Interviews für die marxistisch-leninistisch-maoistische BAYAN MUNA<sup>376</sup> im Unterhaus (Interview 31):

[Change] requires political will... [...] You make the cause of rebellion, you make the cause of terrorism irrelevant. And by doing so you have to give justice to all. What are the root causes of communist rebellion? Injustices... if the government has the political will to implement genuine agrarian reform... progressive taxation... anti-trust law... [...] Dismantle the remaining tentacles of monopolies in the metropolis... cartels...

---

<sup>375</sup> Als Kongressabgeordneter gelang es Emmanuel Joel Villanueva sich rasch einen guten Ruf als zuverlässiger, sachkompetenter und korruptionsfreier Politiker zu machen. Im Jahr 2015 wurde er im Zusammenhang mit dem sogenannten Pork-Barrel Skandal der Veruntreuung öffentlicher Gelder angeklagt, bisher haben sich diese Vorwürfe jedoch als unhaltbar erwiesen (Inquirer 2015). Zu den Gesetzespapieren, die ihn als Mitverfasser nennen, gehört ein wichtiger Entwurf für das *Gesetz für Informationsfreiheitsrecht (Freedom of Information Bill, FoI)*, das im 14. Kongress eingereicht wurde (Romero und Reyes 2014, 103).

<sup>376</sup> Zur radikalen maoistischen Grundausrichtung von BAYAN MUNA, die Demokratie grundsätzlich instrumentell fasst – also lediglich als Mittel zur Machterlangung betrachtet, um sie dann durch eine „geplante“ (Räte-)Demokratie zu ersetzen –, siehe die Arbeit des genannten Politologen Quimpo. Der ehemalige CPP-Kader tauchte in den 1990er aus dem kommunistischen Untergrund auf und gilt als Hauptexponent der moderaten marxistisch-leninistischen Partei AKBAYAN (Quimpo 2008). Obgleich seine Studie AKBAYAN auf Kosten radikaleren Gruppen profiliert und damit tendenziöse Züge in der Beurteilung der radikaleren BAYAN MUNA aufweist, sind die Informationen weitgehend fundiert und zuverlässig.

well if the National leadership is devoid of personal vested interest. The National leadership can gather more than enough courage to directly address the problem [...] if not lack of competence or understanding, the problem is the presence of vested interest... of the chain of leadership. Well I may appear as Messianic, but I used to be favor radical change through violent revolution I believed that peaceful revolution is impossible... violent revolution is inevitable. [...]

Deutlicher hätte ein Pragmatiker, der einen Wahlkampf der radikalen Mitte führte und dessen Sohn im Kabinett saß, seine Kritik an Aquinos Politik nicht formulieren können. Im selben Atemzug nannte er die Akteure der NDF auf Grund ihrer Strategie allerdings „unwissend“ und „bemitleidenswert“. Dies tat er mit einem Gestus, der inhaltlich eine Spiegelung der in marxistischen Kreisen gängigen Rhetorik der ideologischen Verblendung darstellte und der Form nach an das dort anzutreffende elitäre Selbstverständnis erinnerte, das bei ärmeren häufig als „Intellektuellenarroganz“ aufgefasst wurde (Interview 31):

But you cannot blame the leftist people Ka Satur and all these... you never blame them! First, they can't understand, they don't have the understanding... You cannot blame... I... I don't blame them. They... they don't have the understanding emanating from the power of the Holy Spirit. Which I used to be one of them you know, I was just... my mental ability is too limited, that's why... ok let's fight, let's unite the masses and spread the ideology of National Democratic Revolution.

Diese Rhetorik brach er dann mit einem Bekehrungsnarrativ, das wiederum auch nicht-Intellektuelle ansprach (Interview 31):

I was made to believe and I think many of them still believe that „the belief in God is just a product of the fertile imagination of human minds for the sake of logical satisfaction of the suffering humanity during ancient times“. [...]nitate the masses of our people to spread the agent of National Democratic Revolution, the only to establish a just and humane society, I was very sincere, but sincerely wrong because there is God.

Als das Interview dann auf das konkrete, inzwischen von Aquino unterzeichnete RH-Gesetz zu sprechen kam, war im Gegensatz zu 2010 an dem verabschiedeten Wortlaut und an der Regierung (insbesondere ihrer mit der RH verschleierte neoliberalen Wirtschaftspolitik) nur noch wenig Kritik zu hören. Die Argumentation, mit der Villanueva seine ungebrochene Befürwortung des Gesetzes rationalisierte, hätte vom Redenschreiber Aquinos III stammen können. Um von seinem eigenen Loyalitätsdilemma abzulenken, wies Villanueva zunächst auf die Zerrissenheit innerhalb des evangelikalen und pfingstlichen Lagers hin und wickelte auf den moralisch-geistlichen Diskurs aus (Interview 31):

I tried to be a referee when I presided because the body of Christ is divided. Pro and Con, pro and con... And I preceded but to no avail because of heated debates, and I told them frankly... [...] my stand is consistent I'm against all forms and all kinds of abortion. I'm against. Why? Abortion per se is murder. If the government will make that as a policy... that government is becoming a traitor to God and that government will be inviting more curses for the people. So I'm against all forms of abortion.

Im Anschluss an die Betonung seiner Anti-Abtreibungshaltung, die mit einer hypothetischen Regierungskritik einherging und in Begriffen erfolgte, die aus der *Wort des Glaubens-* und der *Strategic Level Spiritual Warfare*-Bewegung kamen („more curses“),<sup>377</sup> plausibilisierte er seine Pro-RH-Haltung folgendermaßen (Interview 31):

---

<sup>377</sup> Zur WORD OF FAITH MOVEMENT und dem *Strategic Level Spiritual Warfare*-Diskurs, siehe die neuere

However, I'm in favor of some family planning. I'm in favor of responsible parenthood program. Teach the couples for the sake of the children rather than see the factories of babies in the squatters areas producing future criminals. What will happen to the future of this country?

Damit nahm Villanueva den LP-Slogan „responsible parenthood“ auf und stellte Assoziationen zu Aquinos Bevölkerungsreduktion-Armuts-Nexus her. Er blieb aber weit davon entfernt die These einer Kausalität zu bekräftigen. Vielmehr leitete er zu einer Spitze gegen den römischen Katholizismus über, was sich anbot, weil er gerade von einem Treffen mit dem lokalen Diözesenoberhaupt kam, der ihm auf Grund seiner RH-Haltung eine Abfuhr erteilt hatte (Interview 31):<sup>378</sup>

How come that the hierarchy of the Catholic Church remains against RH Bill? Even though [...] there is no more room for abortion. The Hierarchy of the Vatican never, never favor family planning. Why? Because in 50-100 years they may suffer natural death, extinction... because their growth is biological not on conversion. [... If] there is no any reason why you should oppose protection for the mother, protection for the children you know?

Im Kontrast zur seiner Aquino-Kritik von 2010 rückte Villanueva dadurch die römisch-katholische Kirche als Hauptantagonistin in den Vordergrund, deren Hegemonie es zu brechen galt. Die zuvor erwähnte Kritik, dass der RH-Diskurs der LP-Partei von der Frage der sozialen Gerechtigkeit ablenke, und eine derartige Argumentation lediglich die Legitimation einer ungerechten Ressourcenverteilung biete, kam dabei nicht mehr zu Sprache. Das sollte den Anschein geben, als würde die aktuelle LP mit Aquino an der Spitze (der auch Villanuevas Sohn angehörte) ausgespart. Dadurch, dass die katholische Kirche bei Villanueva aber grundsätzlich als Komplizin der Politikeliten galt, die traditionell das Land führten, wurde die Regierung jedoch indirekt mitkritisiert.

Auf die Rückfrage, wie sich Villanueva zu den Vorwürfen verhalte, denen zufolge der Gesetzestext einen Türöffner für spätere Ergänzungen darstelle und letztendlich zur Legalisierung ausgeschlossener Topoi wie dem Schwangerschaftsabbruch führe, antwortete Villanueva, dass entsprechende Passagen bereits aus dem Gesetzestext entfernt worden seien. Kritischen Rückfragen nach seiner Meinung zu den innerpfingstlichen und innerevangelikalen Kritiken, etwa wie sie seine Mitarbeitenden aus der Fürbitteorganisation IFP formulierten, begegnete er mit pfingstlich-polemischer Rhetorik. Ebenso wie er es zuvor gegenüber den „verblendeten“ Kommunisten getan hatte, warf er ihnen einen Mangel an (Er-)Kenntnis vor: „That's why the Bible is right... My people are perishing for lack of knowledge... Why are you afraid of something you know if it exist or not?“ (Interview 31). Durch den Gebrauch dieser

---

Untersuchung zum Wohlstandevangelium und den politisch-sozialen Adaptionen seiner zentralen Lehre im Filipino Kontext (Maltese 2015).

<sup>378</sup> Der Verfasser hat an diesem Treffen persönlich teilgenommen. Zum Kontext vgl. 10.1 und 10.2.

Bibelpassage aus Hosea 4,6, die eine lange Tradition in innerpentekostalen und antikatholischen Polemiken hatte,<sup>379</sup> warf er seinen Kritikerinnen und Kritikern vor, aus einer ebenso desinformiert-ideologischen Angsthaltung wie die römisch-katholische Kirche zu handeln.

Die Rezeption der Argumentationslinie der LIBERAL PARTY, unter Preisgabe der vorherigen Kritik am neoliberalen Instrumentalisierungspotential des RH-Gesetzes, und insbesondere an der Art, wie die amtierende Aquino-Administration es verstand, Kapital aus RH zu schlagen, wurde nicht von allen BANGON-Kadern mitgetragen. Dieselben Exponentinnen und Exponenten, die zuvor an Villanuevas Seite eine moderate pro-RH Position vertreten hatten, distanzierten sich nun vom RH-Gesetz und damit auch von ihrem Parteichef, weil ihnen die Denunziation der Ideologiekomponente von Aquinos RH-Narrativ nun verwässert erschien. Ihre Position artikulierten sie in dezidiert globalisierungs-, neoliberalismus- und status-quo-kritischen Worten. Ein Beispiel dafür bietet das Interview des Verfassers mit Yulia Krasni, einer circa 60-jährigen BANGON-Vordenkerin, die lange im Untergrund gewesen war, sich nach den ersten parteiinternen „Säuberungsaktionen“, die mit den ersten Rissen innerhalb der kommunistischen CPP (nach dem Sturz des Diktators) einhergingen,<sup>380</sup> in Villanuevas Kirche bekehrt hatte und daraufhin aufgetaucht war. Ihre Ausführungen begannen mit der für linke philippinische Intellektuellenkreise gängigen Kritik an sämtlichen neoimperialen Operationen der USA im Land, die von Wahlkampfunterstützung durch die CIA über verdeckte Operationen und *Low-Intensity-Conflict*-Aktionen bis hin zur Instrumentalisierung „der Evangelikalen“ reichte (obwohl sie sich selbst auch als evangelikal bezeichnete). Daraufhin erklärte sie, dass dem aktuellen RH-Gesetz eine malthusische Logik der Bevölkerungsreduktion zu Grunde liege. Diese sei den Philippinen im Rahmen der UN-Entwicklungsziele *Millennium Development*

---

<sup>379</sup> Der Bibelvers lautet „Mein Volk ist dahin, weil es ohne Erkenntnis ist. Denn du hast die Erkenntnis verworfen; darum will ich dich auch verwerfen, daß du nicht mehr mein Priester sein sollst. Du vergißt das Gesetz deines Gottes; darum will auch ich deine Kinder vergessen“ (Hosea 4,6, zitiert nach der Revidierten Lutherbibel [1984]). Dieser Vers war in den 1990er Jahren der Schlachtruf etlicher junger Pfingstleiter, die im Rekurs auf neue Erkenntnis (sowohl qua übernatürliche Offenbarung als auch qua theologische Ausbildung) gegen sämtliche Kirchenstrukturen, Theologien und Lehren der älteren Pastorengeneration wetteten. Dahinter konnten sich Forderungen einer weniger strikten Individualethik verbergen ebenso wie Forderungen nach der Überwindung von kircheninternen demokratischen Strukturen, die paradoxerweise ein höheres Mitbestimmungsrecht zu erlangen und eigene Akzente in der Identitätsbestimmung der Kirchen zu setzen, weil die demokratischen Strukturen nicht selten von den Pastoren kontrolliert wurden (vgl. Sumrall 2002, 7; Stone 2011; Boynes 2013).

<sup>380</sup> Zur Spaltung der maoistischen CCP siehe die Arbeit des Filipino Politikwissenschaftlers Nathan Quimpo, der seinerseits im kommunistischen Untergrund aktiv war, sich inzwischen allerdings zum moderateren Lager der marxistisch-leninistischen Linken zählt, die in den 1990ern aus den sogenannten Rejectionists hervorgegangen ist. Die nach 1989 zunehmende Defektion diverser Kader der CPP sowie der marxistisch-leninistischen Einheitsfront NDF veranlasste die Parteispitzen dazu, brutale Säuberungsaktionen in Auftrag zu geben (Quimpo 2008; vgl. auch Hedman 1996).

*Goals* (MDG) aufgezwungen worden. RH sei in Aquinos Politik die Unterwerfung gegenüber dem Diktat westlicher Mächte mit neokolonialer Agenda. Ferner diene Aquinos RH den wirtschaftlichen Interessen multinationaler Pharmaunternehmen, die das Land als Experimentlabor oder zur Erschließung neuer Absatzmärkte für (Verhütungs-)Produkte mit niedriger Qualität nutzten. Außerdem ginge es darum, das philippinische Volk an sich zu dezimieren, da ein zahlenmäßig kleines Volk sich schlechter gegen angreifende Fremdmächte oder Nationen mit neoimperialistischen Plänen zur Wehr zu setzen könne und sich dann „freiwillig kooptieren“ lasse (Interview 86):

[...T]hey want two children per [...] family. Because [...] once the parents die, you will have exactly the same population, right? And then, [...] because of, uh, bad health care, you might even get only one. And that reduces the population. So why would they want a reduced population? Because they want our natural resources. [...]

Sodann fuhr sie fort (Interview 86):

Our population is 100 million. The population of Mindanao is only 16 million. You can get all the natural resources of the Philippines from Mindanao alone. So, you can get the oil, because the, the Spratly's near there. And from Palawan, you can get the oil. And then the gold. The gold is in... the, the largest gold deposit in the world is in a triangle between Diwalwal, Cagayan de Oro, and uh... and Digos.

Villanuevas Haltung führte sie auf die Tatsache zurück, dass Aquino Villanuevas Sohn in sein Kabinett berufen hatte und der BANGON-Parteichef sich entsprechend loyal zu erweisen habe. In der Annäherung an die Regierungspartei LP habe sie noch nie einen effektiven Weg gesehen, die Chancen für einen Wahlsieg Villanuevas zu erhöhen. Eine derartig scharf formulierte Direktkritik an Villanueva war vor allem bei jenen Parteimitgliedern anzutreffen, die wie Krasni auf Grund ihrer persönlichen und familiären Netzwerke auch unabhängig von BANGON ein gespanntes Verhältnis zur LP und dem Aquino-Clan hatten (gemeint ist hier die Seite, die zu Benigno S. Aquino III hält). In der Sache wurde Krasnis Ansicht aber von mehreren BANGON-Kadern vertreten. Darum verteidigte sich Villanueva, indem er diesem Parteiflügel mangelnde realpolitische Weitsicht vorwarf und sie als wirklichkeitsfremde Idealisten verurteilte, die ihre Gesetzlichkeit über das langfristige Wohl der Bevölkerung stellten. Damit wurde einmal mehr jene Anklage reaktiviert, die 1986 die Identitätskrise des philippinischen Pentekostalismus ausgelöst hatte und im Vorwurf bestand, die Nation und das Volk im Stich zu lassen.

#### *9.4.1.3. Fazit: Die Rhetorik der radikalen Mitte zwischen politischer Kritik, Pragmatismus und konservativen Wahlstimmen*

Die Artikulationen, anhand derer die Haltung Villanuevas und der von ihm gegründeten BANGON-Partei untersucht wurden, zeigen die spannungsgeladene Pluralität, die innerhalb der konservativen Strömungen anzutreffen war. In diesem Kontext erscheint Villanuevas Position als eine der progressiveren Stimmen des mitte-konservativen Lagers, dem die überwiegende

Mehrheit der politischen Persönlichkeiten und der Bevölkerung zugeneigt war. Diese Position verdankte sich Villanuevas marxistischer Sozialisierung als KM-Mitglied und seinem anhaltenden Kontakt mit der Linken und führte dazu, dass er lange vor 2012 begann, das Narrativ einer Überbevölkerung des Landes als Status-quo-erhaltende Ideologie zu kritisieren, zugleich aber auch die Ideologie anzuprangern, die sich hinter der Anti-RH-Haltung der katholischen Kirche aus seiner Sicht verbarg (Mitgliederwachstum zum Hegemonieerhalt). Anders ausgedrückt war seine RH-Haltung in den Frontstellungen begründet, die von Schlüsselfiguren und Organisationen artikuliert wurden, die sich um die Anwaltschaft derselben Bevölkerungsgruppen bewarben und die politische Dynamik prägten. Diese Frontlinien konnten sich teilweise verschieben, wie es zwischen 2010 und 2013 der Fall war. Damit waren sie historisch kontingent, jedoch keineswegs willkürlich. Die konkreten RH-Positionierungen von Villanueva und BANGON waren ein gegenhegemoniales Widerstandsmoment, dessen Erfolg davon abhing, ob sie eigene gesellschaftliche Relevanz behaupten konnten. Zugleich wurden sie aber auch von der aktuellen Nähe der verschiedenen Persönlichkeiten zu einflussreichen Schlüsselfiguren und von diversen Loyalitätsverhältnissen mitbestimmt. So konnte der evangelikale Pfingstbischof Villanueva eher auf Bibelzitate zur Untermauerung seiner Politik verzichten als sein römisch-katholischer AKP-Mitbewerber Reyes. Damit waren Villanuevas Artikulationen zu RH und zu den diversen Machtkämpfen, die sich auf RH bezogen, auch nicht statisch, sondern wandlungsfähig.

#### 9.4.2. Intercessors for the Philippines I: Das Anti-RH-Manifest als moderater, prophetisch begründeter Konservativismus

Eine andere Haltung nahmen die Schlüsselfiguren der PJM-Lehr- und Fürbitteorganisation IFP ein.<sup>381</sup> Im Gegensatz zu den BANGON-Kadern, die Villanuevas Pro-RH-Haltung erst dann in Frage stellten, als dieser im Wahlkampf die ursprünglich damit zum Ausdruck gebrachte

---

<sup>381</sup> Zur Erinnerung: Die prophetische Fürbittebewegung etablierte sich in den späten 1980er Jahre als weltweit einflussreiche Strömung. Ihre Entstehung ist eng mit der Geistlichen Kampfführungsbewegung (*Strategic Level Spiritual Warfare*) und der Neuen Apostolischen Reformation (teilweise auch als *Third Wave* bezeichnet) verbunden. Deren Entstehung ist im Kontext des Generationskonflikts innerhalb der pfingstlich-charismatischen Bewegung zu verorten, der zwischen etablierten Pastoren und jüngeren Mitarbeitern in den 1970ern und 1980ern zu diversen Spaltungen und Erneuerungsvisionen geführt hat und der seinerseits den Generationskonflikt der Denominationsleiter mit den unabhängigen Heilungs- und Wohlstandsevangelisten beerbt hat. Im Rückgriff auf übernatürliche Offenbarung wurden hierbei sämtliche etablierte Strukturen radikal in Frage gestellt und etliche Kritik an der älteren Leitergeneration mit neuen Dämonologien, Heiligungs- und Heilungstheologien legitimiert, die von der charismatischen Erneuerung sowie von Reich-Gottes-Theologien, Befreiungstheologien und anderen Einflüssen aus den mainlineprotestantischen Kirchen geprägt waren. Eine umfassende genealogische Untersuchung liegt nicht vor. Die historischen und empirischen Arbeiten zu C. P. Wagner, dem bekanntesten und meistgelesenen Exponenten dieser Bewegung, bieten aber wichtige Grundlinien zur Entstehungsgeschichte einer globalen Bewegung innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung, deren Wirkungskraft erst vor den sozialen, kulturellen und politischen Kontexten umfassend erkennbar wird, in denen sie rezipiert wird (vgl. Bialecki 2015; Bialecki 2011; Holvast 2009; E. van der Meer 2008; Bae 2004).

Regierungskritik zurückfuhr und sich an die Rhetorik der Administration anpasste, begannen einflussreiche IFP-Persönlichkeiten bereits 2012 eigene Wege in der RH-Debatte einzuschlagen. Zu den stärksten Kritikern gehörte die IFP-Leitung. Diese erkannte in Aquinos RH-Gesetzestext Dimensionen, die einen fatalen Angriff auf das bestehende moralisch-soziale Ordnungssystem darstellten und für weniger prophetisch Begabte unsichtbar seien. Die Streichung jener Passagen aus den früheren RH-Entwürfen, die zu stark eine familienrechtlich verankerte Genderegaltät und ein Umdenken bei der Frage nach dem Schwangerschaftsabbruch einforderten, genügten ihnen nicht. Die gelöschten Passagen zum sexuellen Selbstbestimmungsrecht von Frauen, Teenagern und Menschen mit vom heteronormativen Leitbild abweichender sexueller Orientierung waren für diese IFP-Mitglieder eher eine Bestätigung ihrer Einwände als eine Beruhigung. Beeinflusst vom Pro-Life-Diskurs der USA, den die Akteure auf Grund enger Kontakte mit US-amerikanischen internationalen Exponenten politisch konservativer Kreise pflegten,<sup>382</sup> veröffentlichte IFP 2012 auf dem Höhepunkt der ersten Kongressabstimmungen zum Reproduktionsgesundheitsgesetz ein Manifest, das sich direkt an die Regierung wandte und klar die Handschrift des Hauptunterzeichners Dan Balais trug.

Daniel „Kuya Dan“<sup>383</sup> Balais stammt aus einem römisch-katholischen Elternhaus. Während seiner Universitätszeit in den 1970ern wandte er sich dem evangelikalen Christentum zu und schloss sich einer Manila Studierendengruppe an, die der US-amerikanischen JESUS PEOPLE MOVEMENT nahestand.<sup>384</sup> Aus dieser Gruppe entstand eine Kirchengemeinschaft, die Balais als „geisterfüllte christliche Hippie-Kommune“ bezeichnete und sich als „*Counter culture*“-Bewegung verstand. Im Jahr 1982 gab sich die Gemeinschaft den offiziellen Namen CHRIST THE LIVING STONE FELLOWSHIP (CLSF) und begann zunehmend auch landesweit zu expandieren. In den 2010ern zählte CLSF etwa 200 Dependancen. Zu ihren wichtigsten Merkmalen gehörte das Selbstverständnis, eine „strong prophetic voice to the nation“ sein zu

---

<sup>382</sup> Vgl. hierzu die Publikationen von GENERALS INTERNATIONAL (vgl. C. Jacobs 2008; z. B. Generals International, Jacobs, und Jacobs 2014, die eine Zusammenfassung mehrerer älterer Lehreinheiten darstellt).

<sup>383</sup> „Kuya Dan“ ist der Name, mit dem Balais die Leitartikel von *Eagle Christian* zeichnet, den Gemeindebrief seiner Kirche CHRIST THE LIVING STONE FELLOWSHIP (CLSF), der zeitweise auch das praktische Publikationsorgan von IFP war (*Eagle Christian Online* 2010). *Kuya* bedeutet in mehreren Sprachen, die in den Philippinen gesprochen werden, „älterer Bruder“. Auf Grund seines Einflusses als IFP-Vorsitzender und kraft seines Amtes als Gründer und Hauptleiter der CLSF, die landesweit über mehrere Dependancen verfügt und Mitglied im evangelikalen PCEC ist, führt Balais auch den Titel des Bischofs. Die Bezeichnung „Kuya Dan“ zeigt, dass er den Bischofstitel allerdings weitaus sparsamer einsetzte als dies bei anderen philippinischen Denominationsleitern der Fall ist. Auch dies diente dazu, sich von den etablierten Pfingstdenominationen und den Hauptleitern des PCEC abzugrenzen (vgl. Interview 144).

<sup>384</sup> Zum JESUS PEOPLE MOVEMENT, siehe die neuere Studie des US-amerikanischen Historikers Larry Eskridge (Eskridge 2013; s. a. Hunt 2009; Dochuk 2011; DiSabatino 2004; Geppert 1972).



wollen, die vor allem „through its Senior Pastor Bishop Daniel A. Balais“ repräsentiert wurde (CLSF 2016; Interview 144). Unter den sieben „Kernwerten“ (*core values*), mit denen CLSF ihr theologisches Selbstverständnis und den eigenen Kirchenbegriff artikulierte, nahmen „Fürbitte“ und „Nationalismus“ eine wichtige Rolle ein.<sup>385</sup> Obwohl Balais zu den fünf wichtigsten Leitern der PJM gehörte, waren er und seine 200 Kirchen zugleich Mitglied im evangelikalischen PCEC, der großen Konkurrenzorganisation von PJM (und von Villanuevas übrigen Netzwerken).

Das IFP-Manifest begann damit, den gemeinsamen Ausgangspunkt zu affirmieren, dass der Staat der Garant und Förderer der Menschenrechte und einer nachhaltigen gesellschaftlichen Entwicklung sei und dass er als Schützer der Freiheit religiöser und moralischer Glaubensüberzeugungen anerkannt werde. Damit wurde von Anfang an jene Frage nach der Religionsfreiheit in den Mittelpunkt gerückt, die in jeder Veränderung des Status quo hinsichtlich sozialer und moralischer Leitnormen einen Angriff auf die Freiheit postulierte, die verfassungsrechtlich geschützt war und es unbedingt zu verteidigen galt. So jedenfalls nahmen es konservative christliche Kreise wahr, die ihre Hegemonie durch soziokulturelle Veränderungen bedroht sahen (Balais und IFP 2012, alle Hervorhebungen im Original):

WHEREAS, INTERCESSORS FOR THE PHILIPPINES INC. (IFP) understands and respects the policy objective of the RH Bill that the State must recognize, guarantee and promote the human rights of all persons, the right to sustainable human development, the right to health, which include reproductive health, the right to education and information with respect to these matters, and the right to choose and make decisions for themselves in accordance with their religious convictions, ethical and cultural beliefs in carrying out the demands of responsible parenthood.

Vor diesem Hintergrund wurde dann die Heiligkeit der Familie betont, die als Kerninstitution sozialer Einheit in jeglicher Hinsicht und um jeden Preis zu wahren sei. Zugleich wurde der Schutz des Lebens und das primäre Erziehungsrecht, das ausschließlich den Eltern obliege, in den Vordergrund gestellt. Damit wurde jeder Versuch, Räume für eine

---

<sup>385</sup> Unter „About Us“ heißt es im Selbstvorstellungstext einer der CLSF-Homepages (CLSF 2016): „We are a Christ-centered, Spirit-filled, missions-oriented church where every member is a minister, transforming individuals, communities and nations through the Gospel of the Kingdom of God. It is our mission to bring individuals, communities and nations to the saving knowledge of the Lord Jesus Christ through gospel proclamation; bringing the believers to intimacy with God through a lifestyle of worship and prayer; and equipping them for ministry work through effective and dynamic discipleship and leadership training.“ Es folgt dann die Erklärung: „We adhere to the following[sic!] core values“ (CLSF 2016): „Christ-likeness – ‚For those God foreknew He also predestined to be conformed to the likeness of His Son...‘ (Romans 8:29) // Love for God – ‚Love the Lord with all your heart and with all your soul and with all your mind.‘ (Matthew 22:37) // Servant-leadership – ‚...just as the Son of Man did not come to be served but to serve and to give His life as a ransom for many.‘ (Matthew 20:28) // Faithfulness to the Gospel – ‚I am not ashamed of the Gospel, because it is the power of God for the salvation of everyone who believes ...‘ (Romans 1:16) // Intercession and Prayer – ‚My house will be called a house of prayer...‘ (Matthew 21:13) // Nationalism – ‚Brothers, my heart’s desire and prayer to God for the Israelites is that they may be saved.‘ (Romans 10:1) // Covenant Relationship – ‚This is how we know what love is: Jesus laid down His life for us and we ought to lay down our lives for our brothers.‘ (I John 3:16)“.

plural geführte Debatte über die Rechtmäßigkeit der traditionellen heteronormativen Gesellschaftsordnung zu öffnen, mit einem Angriff auf das Leben gleichgesetzt. Erst daraufhin folgte die Thematisierung der Gleichheit von Frau und Mann (Balais und IFP 2012, alle Hervorhebungen im Original):

WHEREAS, the Constitution of the Republic of the Philippines has clearly established fundamental principles regarding the recognition, protection of the sanctity and inviolability of family life as a basic social institution, the sacredness of human life including the life of the unborn from conception, the natural and primary right and duty of parents in the rearing of children for civic efficiency and the development of moral character and the equality of a woman and man before the law[.]

Danach wurde die Bibel als das Fundament der Verfassung bezeichnet und abermals jegliche Form von Schwangerschaftsabbruch als Mord bezeichnet. Zugleich wurde der Schwangerschaftsabbruch in ein Kontinuum mit der Förderung von Unmoral und mit der Infragestellung des traditionellen Familienbildes gestellt (Balais und IFP 2012, alle Hervorhebungen im Original):

[...] WHEREAS, enshrined in these basic constitutional principles are tenets, values and teachings in the Holy Bible that serve as vital parameters and compelling guideposts towards promoting and pursuing the afore stated policy objectives [...].

WHEREAS, INTERCESSORS FOR THE PHILIPPINES INC. (IFP) unequivocally upholds the afore stated constitutional principles and its biblical basis and condemns the killing of the life of the unborn, the promotion of immorality, the weakening of the institution of marriage, and the derogation of the natural and primary parental rights and duties in the rearing of children for civic efficiency and moral development.

Durch die wiederholte Forderung, dass das Erziehungsrecht ausschließlich innerhalb der Kernfamilie auszuüben sei, wurde die Zementierung dieses Familienbildes sichergestellt. Im darauffolgenden Passus wurden Meinungsabweichungen von dieser Auffassung als Verrat an der eigenen nationalvölkischen Identität beschrieben, und zwar dadurch, dass das Familien-Ordnungsverständnis der IFP mit dem kulturellen Wesen des philippinischen Volkes identifiziert wurde. Gleichzeitig wurde eine Relativierung dieses Familienbilds (insbesondere durch praktische Abweichung) als Verrat an den Idealen Wohlstand, Recht, Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Gleichheit und Frieden bezeichnet. Sollte sich der Staat auf eine derartige Relativierung einlassen, so der Subtext des Manifests, würde dieser das Leben des Volkes als nationales Gemeinwesen bedrohen (Balais und IFP 2012, alle Hervorhebungen im Original):

WHEREAS, it is imperative that the RH Bill must conform to the spirit and letter of these fundamental principles, which embody the religious heritage of the Filipino in order to protect and promote the welfare of the people under the rule of law, and a regime of truth, justice, freedom, love, equality and peace.

Nach diesen Präambeln folgten zehn Thesen, die die Position der IFP positiv zur Sprache brachten. Neben der kategorischen Ablehnung aller schwangerschaftsabbrechender Maßnahmen und der Sicherung des Erziehungsrechts entlang der bisherigen Rollenmuster

wurden auch Verhütungsmittel, wie die Intrauterinpressarie, eindeutig verurteilt (Balais und IFP 2012).

- a. Life begins at conception, that is upon fertilization of the sperm and the egg;
- b. Life of the unborn at conception must be protected by the State as guaranteed by the Constitution;
- c. Any attempt to intercept or prevent the viability of the fertilized egg by any drug or device as by preventing its implantation in the uterus of the mother violates the Constitution;
- d. We reject and condemn all forms of killing, abortion and the use of abortifacients and other similar drugs or devices; [...].

Als nächstes thematisierte das Papier das Mindestalter für den Sexualkundeunterricht. Im Hintergrund der Ablehnung einer staatlich geregelten sexualkundlichen Aufklärung vor dem 14. Lebensjahr, die das Papier zusammen mit einer Beschwörung der Religionsfreiheit formulierte, stand der Versuch, einen zeitlichen Vorsprung in den Köpfen des Nachwuchs zu gewinnen, der Abweichungen vom heteronormativen sozialkonservativen Familienbild minimieren würde (Balais und IFP 2012):

- e. Teaching children sex is naturally and primarily vested on the parents and it is not in keeping with these constitutional principles for the State to teach the subject to young children within the Grade 5 Level age group. Sexuality education to be supported by the State should be in the context of marriage, and should begin at the natural age of puberty which is by High School; [...].

Darauf folgte die Explikation dieses Familien-, Geschlechterrollen- und (Sozial-)Ordnungsideals, die abermals durch die Inanspruchnahme des Religionsfreiheitsrechts flankiert wurde. Das zuvor emporgehaltene Gleichheitsideal galt hier faktisch aber nur jenen, die den vorherrschenden heteronormativen Genderrollen und Beziehungsmustern entsprachen. Abweichungen wurden als Anomalität denunziert. Interessengruppen, die Personengruppen eine Stimme gaben, welche von dieser Ächtung betroffen sein würden, wurde der Verrat an der nationalen Identität und eine Versündigung an der alle Realität konstituierenden Heiligkeit unterstellt. Das Freiheitspostulat des liberalen Rechtsstaats wurde unter Berufung auf die Religionsfreiheit praktisch ausgehöhlt (Balais und IFP 2012):

- f. Gender equality as guaranteed by the Constitution refers to equality of woman and man as ordained in our laws consistently with biblical tenets, values and teachings and marriage should remain between a husband and a wife;
- g. The exercise of faith and freedom of conscience must not be proscribed. Freedom of religion and expression is protected by the Constitution, including the right to criticize any law in a manner that would not undermine, deprive, impair or otherwise unduly interfere with the rights and duties of others; [...].

Es folgte eine abermalige Erörterung des Lebensrechts, die in moralischen Termini erfolgte und in der Forderung gipfelte, dass die Deutungshoheit in Fragen der Moral für die philippinische Nation weiterhin dem Christentum obliegen müsse. Begründet wurde dies damit, dass die Verfassung, auf die der Diskurs zum „Lebensrecht“ zurückgehe, ihrerseits auf einer biblisch-christlichen Sittenmoral basiere. Auf der gleichen Linie (und im selben Argumentationsgang) wurde auch für den Schutz vor Eingriffen in das Erziehungsrecht der

Eltern argumentiert. Dass die Forderung, der Staat habe sich einer christlichen Diskurshoheit unterzuordnen, alle nicht-christlichen Staatsbürgerinnen und Staatsbürger ausschloss, wurde nicht thematisiert (Balais und IFP 2012):

j. Church or religious teachings set the high standards for our society's moral and ethical values. These include, among other things, love and respect for God and fellowman, the sacredness and value of human life, the sanctity of marriage and family and the natural and primary right and duty of parents in rearing the child, which should be safeguarded from any threat or danger with the full support of government be safeguarded from any threat or danger with the full support of government.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Manifest – in Kontrast zu Villanuevas Aussagen – immer wieder auf apodiktische Formulierungen (genaue Altersbegrenzung für Sexualekundeunterricht etc.) zurückgriff und zur Begründung auf konsequente Weise Bibelzitate heranzog. Dies verdankte sich dem spezifischen Profil des Hauptverfassers Balais und dem Selbstverständnis der Organisation, eine „prophetische Stimme“ zu sein. Ferner war es in der Tatsache begründet, dass Balais im Gegensatz zum BANGON-Parteichef nicht einer ideologieübergreifenden Front vorstand (zu der auch Muslime und radikale Linke gehörten, vgl. 3.2) und sich nicht auf Verhandlungen mit dem Gegenlager einstellen musste. Vielmehr stellte das Anti-RH-Manifest den Versuch Balais' dar, seine Fürbitteorganisation aus dem Schatten der zweifachen Wahlverliererin BANGON hervorzuholen und von Villanueva zu emanzipieren. Andererseits bot es auf dem Höhepunkt einer neuen RH-Debatte die Gelegenheit, sich als prophetische Verteidigerin der Nation gegen „Sexualsünden“ zu präsentieren, die der „Identität der philippinischen Nation“ entgegenstünden (vgl. Interview 144). Dies wurde anhand eines klaren Bekenntnisses zum traditionellen (Familien-)Ordnungsverständnis artikuliert, das auf ersten Blick dem der römisch-katholischen Kirche entsprach. Tatsächlich wurde das IFP-Manifest auch von der Bischofskonferenz CBCP auf eigenen Webpages veröffentlicht und als „A Manifesto of the Baptist Group Intercessors for the Philippines (IFP)“ gepriesen (CBCP 2012). Offenbar überwog hier die Lesart, dass das IFP-Manifest eine nicht-katholische Legitimation dafür sei, dass es der römischen Kirche oblag, über die rechte Auslegung der Verfassung zu entscheiden, weil diese ja auch traditionell die Deutungshoheit in Moralfragen besaß. Bei genauerem Blick verteidigte das Manifest jedoch eine weitaus weniger strikte Sexualethik als die CBCP; daher konnte es innerhalb jener Kreise, die offiziell an ihrem Bekenntnis zu traditionell-konservativen Moralwerten festhielten, im Alltag jedoch eine liberalere Sexualmoral praktizierten (Cornelio 2016, 4–5, 9, 11, 97–117), für neue Sympathien werben und sich eine neue gesellschaftliche Nische erschließen (vgl. Buckley 2014; Genilo 2014; Manaloto 2014; Francisco 2015).

### 9.4.3. Intercessors for the Philippines II: RH-kritische Seminare, katholische Moralthologie und ziviler Ungehorsam

Neben dem Manifest brachte die Fürbitteorganisation spätestens ab September 2012 eine Powerpoint-Präsentation in Umlauf, die vom IFP-Vizepräsidenten Ed de Guzman unter dem Titel *Intercessors for the Philippines – RH Bill Position Paper* eigens als Lehrmaterial zur RH-Frage verfasst worden war. Guzman war zur Zeit der Feldforschung ein Mitte 50-jähriger ehemaliger Exportfirmeninhaber mit Universitätsabschluss in Wirtschaftswissenschaften, der seit einigen Jahren Hauptpastor der von ihm mitgegründeten CHRIST IS EXALTED COMMUNITY CHURCH (CECC) war. Der streng traditionell-katholisch erzogene Unternehmer hatte seine evangelikale Sozialisierung in der GRACE BIBLE BAPTIST CHURCH im Raum Manila erhalten, die eigenen Angaben zufolge eine sehr konservative cessationistische Theologie vertrat (pers. Mitt. 1409c). Dennoch kam er in den 1980er Jahren mit der Lehre der Geisttaufe und der Zungenrede in Kontakt, die für Guzman den Anfangspunkt einer „journey in the new move of the Spirit as we came from a very evangelical background“ und seines Dienstes als einer der beiden IFP-Hauptleiter werden sollte (pers. Mitt. 1409c). Guzmans Theologie war von einer starken Rezeption internationaler Apostel und Propheten geprägt, die aus der *Third Wave* oder der *New Apostolic Reformation* kamen, enge Beziehungen zur US-amerikanischen Rechten pflegten<sup>386</sup> und häufig Dienste in seiner CECC übernahmen (vgl. E. van der Meer 2008, 202–47; Hart 2011; McVicar 2013; s. a. Diamond 1998; J. J. Edwards 2015, 122).<sup>387</sup>

---

<sup>386</sup> Dies geht aus sämtlichen Unterrichtsmaterialien und Vorträgen Guzmans hervor, die dem Verfasser vorliegen und aus Seminaren stammen, an denen er während der Feldforschung persönlich teilgenommen hat. Insbesondere die Lehrvorträge, die Guzman unter dem Titel *Redeeming the Land* hielt, weisen neben einem starken Nationalismus und Zionismus ein erstaunlich striktes Hierarchieverständnis und eine strenge Gerichtstheologie auf, die auf eine Weise artikuliert sind, die sich stark an den Autoritarismus der Rekonstruktionisten um Rushdoony anlehnt (Rushdoony und Titus 1973; vgl. McVicar 2015; McVicar 2013).

<sup>387</sup> Der Erfolg von Persönlichkeiten wie C. P. Wagner und Jacobs verdankte sich allerdings wiederum dem Austausch mit Multiplikatoren und Multiplikatorinnen aus Lateinamerika, Ghana, Nigeria und Indien (vgl. 3.2.4). Aus dem Dunstkreis der NAR sind hier mit Blick auf IFP vor allem Akteure wie der aus Indien stammende Sadhu Salvaraj, der aus Ghana stammende Abu Bako und der aus Nigeria stammende Emeka Nwankpa zu nennen, die als international anerkannte Propheten bezeichnet werden (IFP und 700 Club 2013). Der Einfluss der Kontexte und Praktiken dieser Letztgenannten auf die erwähnten US-amerikanischen Figuren kann kaum überschätzt werden. Einen schnellen Einblick in die globale Verflechtung des Fürbittediskurses bieten die Publikationen Onyechi Daniels, eines prophetischen Fürbittelehrers und Buchautors aus Nigeria. In seinem Fürbittelehrbuch *Waging War with Knowledge Doing Strategic Spiritual Warfare and Bold Intercession* berichtet er darüber, wie Emeka Nwankpa, der Koordinator der INTERCESSORS FOR AFRICA und Partner von Jacobs' GENERALS INTERNATIONAL, „einen gefährlichen Zyklon vor der Küste der Philippinen stoppte“ (Daniel 2013b, 31). Daniels internationales Gewicht im weltweiten prophetisch-apostolischen Diskurs für Fürbitte und Geistliche Kampfführung, das zugleich die globale Verflechtung dieses Diskurses illustriert, wird anhand der Kurzvita deutlich (vgl. Autorenportrait auf Buchrücken). Hier wird besonders sein Engagement bei Fürbittennetzwerken hervorgehoben, die aus der Geschäftsmännervereinigung FGBMF und den AGLOW entstanden sind, deren bekannteste Exponentin wiederum Jacobs ist (Daniel 2013a; zu Jacobs s. C. Jacobs 2005; Wagner 2010; zu AGLOW s. Griffith 1997; Griffith 2002). Weitere zentrale Akteure sind Pat Roberson, Robert Misst, Bill Hamon, Vincent Selvakumar (vgl. IFP und 700 Club 2013).

Als Vorlage hatte Guzman ein Positionspapier gedient, das von Lyndon Caña stammte (der in den Unterlagen als Zweitautor genannt wurde), für das IFP-Seminar allerdings an entscheidenden Stellen erweitert worden war (Guzman 2012b). Da der etwa 50-jährige Rechtsanwalt aus Bacolod (Westnegros) bereits als Mitglied des BANGON-Politbüro und als Hauptmanager von Villanuevas zweiter Präsidentschaftskampagne eingeführt wurde, braucht er hier nicht näher vorgestellt zu werden (vgl. 3.2). Es genügt darauf hinzuweisen, dass er eigenen Angaben nach aus einem „fundamentalist Baptist“-Elternhaus aus Negros Occidental kam und sich in den 1970ern aber ebenfalls dem charismatischen Christentum zugewandt hatte. Zwischen 2010 und 2014 galt er als landesweit hochangesehener Lehrer mit besonderer Expertise in endzeitlicher Prophetie und als assoziierter IFP-Leiter. Daneben engagierte er sich sozialpolitisch als Menschenrechtsanwalt und besaß einschlägige Verbindungen zur radikalen Linken. Cañas Tätigkeit als Villanueva-Wahlkampfleiter hielt ihn nicht davon ab, spätestens 2012 eine kategorische anti-RH Position einzunehmen und diese auf äußerst wirkungsmächtige Weisen zu propagieren. Im Hintergrund standen sowohl die beschriebenen Machtkonstellationen, die sich mit Aquinos Wahlsieg änderten als auch Cañas eigene politische Ambitionen. Im Jahr 2013 sollte er als Lokalpolitiker in seiner Heimatstadt Bacolod kandidieren. Die westnegrensische Hauptstadt galt als Hochburg mehrerer bewaffneter maoistischer Gruppen und war zugleich ein Zentrum erzkonservativer katholischer Bischöfe (vgl. Gonzaga 1985; Haerle 1992; Rose 1996; Moreno 2006). Anlässlich seiner lokalpolitischen Kandidatur bildete Caña ein Wahlbündnis, das auch etliche Unterstützer einschloss, die aus kommunistischen Gruppen kamen. Allein schon diese politische Strategie ist ein weiteres Beispiel dafür, wie eine Praxis, die *prima facie* als populistischer Opportunismus gedeutet werden könnte (vgl. Kessler und Rüländ 2008), sich bei genauerem Hinsehen als realpolitische Pragmatik erweist, der ein dem Kontext entsprechend eigenes Verständnis von sozialer Gerechtigkeit und gesellschaftlichem Fortschritt zu Grunde lag. Das Ziel bestand darin, einen möglichst breiten Block zu bilden, mit dem die Hegemonie der traditionellen politischen Eliten herausgefordert werden konnte, denen es immer wieder gelänge, durch „Überpolitisierung“ (*overpoliticization*) bestimmter Diskurse eine Pattsituation zu erreichen, die ihnen die Wahrung ihrer privilegierten Stellung ermöglichte (vgl. Interview 133).

Etwas anders verhielt es sich bei Guzman. Der Originaltext von Cañas Positionspapier konnte während der Feldforschung trotz wiederholter Anfragen nicht beschafft werden. Persönliche Gespräche mit Kennern der Szene und etlichen IFP-Exponentinnen legen aber nahe, dass die biblisch-theologischen und ein Großteil der moraltheologischen Ausführungen sekundär in die sozialpolitisch argumentierende Grundstruktur von Cañas knapperem

Positionspapier eingefügt wurden. Zudem weist die Powerpoint-Präsentation von den Inhalten bis in die graphische Aufmachung starke Ähnlichkeiten zu Schulungsmaterialien auf, die von konservativen römisch-katholischen Instituten wie das HUMAN LIFE INTERNATIONAL: PRO-LIFE MISSIONARIES TO THE WORLD in Umlauf gebracht wurden.<sup>388</sup>

Guzmans aus 102 Folien bestehende Lehereinheit bestand aus vier nummerierten Hauptteilen (Guzman 2012b, 8, 18, 91, 96):<sup>389</sup>

PART I The FUNDAMENTAL FLAW IN THE APPROACH OF USING „REPRODUCTIVE HEALTH RIGHTS“ AS A TOOL TO COMBAT POVERTY AND CONTROL POPULATION GROWTH [...] (8)

Part ii SPECIFIC EVILS AND INFIRMITIES OF THE RH BILL [...] (18)

Part III. ALTERNATIVES [...] (91)

Part IV. WHAT IF GOVERNMENT IS HELL-BENT ON PASSING THE RH BILL? (96)

In einer prologartigen Einleitung wurden diese „fundamentalen Irrtümer“, „spezifischen Übel (*evil*) und Gebrechen (*infirmities*)“, „Alternativen“ und „Notmaßnahmen *in ultima ratio*“ auf fünf Thesen synthetisiert. Das Vorwort diente außerdem dazu, schon durch eine kritische Lesart des Titels des Gesetzesentwurfs – *HB 4244: An Act Providing for a Comprehensive Policy on Responsible Parenthood, Reproductive Health, and Population and Development, And for Other Purposes* – die Ideologie zu entlarven, die Aquinos RH-Rhetorik laut IFP zu kaschieren suchte (Guzman 2012b, 2–3):

Statement of Position:

The problems of poverty, irresponsible parenthood and health care for mothers are well-recognized. HOWEVER, the RH Bill is not the right or proper solution to the problems. We strongly oppose the RH Bill on the following grounds:

Die ersten beiden Thesen lauteten (Guzman 2012b, 4):

1. Its general concept of direct state intrusion/interference in the mother’s womb and its intent and policy to control pregnancy in order to address perceived problems of population explosion, poverty, irresponsible parenthood, is FUNDAMENTALLY WRONG.

2. The RH Bill as crafted violates the spirit and letter of the Bible and the Constitution.

Dies wurde in der dritten These anhand von „Immoralität“ und „Promiskuität“ fortgeführt. Die Behauptung, dass diesen durch das Gesetz die Tür geöffnet werde, wurde allerdings mit den Themen Gesundheit und Gewissensfreiheit, die traditionell gesprochen das Steckenpferd liberaler Gruppierungen darstellten, sowie mit dem Sicherheitsdiskurs verbunden. Letzterer

---

<sup>388</sup> Vgl. die Lehereinheit, die von der Asien-Regionalleiterin Ligaya Acosta unter dem Titel „The Filipino Family Under Siege“ verfasst und vom internationalen konservativen römisch-katholischen Institut HUMAN LIFE INTERNATIONAL: PRO-LIFE MISSIONARIES TO THE WORLD zirkuliert wurde (Acosta und HLI 2009). Acosta war langjährige Mitarbeiterin im philippinischen Gesundheitsministerium und gilt als starke Befürworterin der Familienplanungspolitik von Präsidentin Macapagal-Arroyo (HLI 2016).

<sup>389</sup> Wenn nicht anders angegeben, wurde die Formatierung der Exzerpte aus dem Original beibehalten. Gleiches gilt für die Hervorhebungen. Hinzufügungen des Verfassers sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.

nahm seinen Ausgangspunkt von einer konservativen Familien- und Autoritätsunterordnungsethik (Guzman 2012b, 4):

3.It will create more policy to control problems than it will solve; pregnancy in order to particularly, it will wittingly or unwittingly promote immorality and promiscuity, endanger health, violate conscience, weaken marriage and parental authority, and threaten national security; [...].

Die vierte These verurteilte den Entwurf als „neo-imperialist imposition on 3rd world countries which we should guard against“ (Guzman 2012b, 5). Die fünfte These aktivierte wieder den Sittlichkeitsdiskurs. Diesmal stellte sie aber Ehescheidung und gleichgeschlechtliche Ehe in den Mittelpunkt, die als unbiblisch bezeichnet und als ebenso sündig wie die Euthanasie gesehen wurde. Dadurch fand eine eindeutige Aufnahme der Rhetorik der „Kultur des Lebens“ statt, wie sie aus römisch-katholischen Kreisen bekannt war (Guzman 2012b, 5):

[5] The RH bill is the first installment of a series of legislation that will promote same-sex countries marriage, [...] unbiblical divorce, euthanasia, etc. which we should guard against.

Spätestens mit diesem Abschluss wurde die IFP-Position in die Plausibilitätsstrukturen des Mainstreams der Bevölkerung zurückgeführt. Ferner waren damit alle Themenfelder angerissen, die 2012-2014 den Mediendiskurs bestimmten: Medizin, Theologie, Politik und Moral.

#### *9.4.3.1. Die Kausalität von Reproduktionsgesundheit und sozialer Ungerechtigkeit als Irrtum*

Der erste Hauptteil (Folien 8-17) operierte hauptsächlich mit sozialwissenschaftlichen Argumenten und gipfelte in einer Widerlegung des Narrativs, dass eine mittels RH erzielte Bevölkerungsreduktion das Armutproblem löse. Mithilfe eines Zitats wurde der Gesetzesentwurf als verfassungswidrig bezeichnet – ein Motiv, das sich durch die gesamte Schulung zog (Guzman 2012b, 15–16):

The CONSTITUTIONAL IDEA OF COMBATTING POVERTY is not government intrusion in the womb and in the bedroom or „population control“! It is found in Article II, Section 9 of the Constitution:

„The state shall promote a just and dynamic social order that will ensure the prosperity and independence of the nation and free the people from poverty through policies that provide adequate social services, promote full employment, a rising standard of living and an improved quality of life for all.“

Dies zeige sich außerdem am Ansteigen der „Abtreibungsrate“ (*abortion rate*), die in einem Atemzug und unter dem Stichwort „THE RISE OF EVILS“ auch mit Statistiken zu alleinerziehenden Müttern, Teeangersex und AIDS/HIV genannt wird (Guzman 2012b, 13). Damit wurden der Regierung nicht nur „fundamentale Irrtümer“ unterstellt, sondern ein totales Versagen vorgeworfen. Das Fazit dieses Hauptteils lautete daher: „It is NOT TO CONDOMIZE, PILDORISE, IUDize, LIGATIONIZE ORVASECTOMIZE the nation“ (Guzman 2012b, 17). Mit Blick auf den zweiten Hauptteil war diese Form der Rede von „Übeln“ (*evils*) konsequent. Sie nahm nicht nur die Überschrift des Großteils der Lehreinheit vorweg, sondern brachte auch das Kernanliegen dieses Hauptteils zum Ausdruck, das sich



formal und inhaltlich gesprochen in der Mitte der Lehreinheit fand: ein Familienideal, das auf traditioneller Verteilung von Identitätsrollen, Autorität und auf hierarchischen Ordnungsmustern sowie asymmetrischer sexueller Normierung beruhte und die Gesundheit und Lebensstärke der philippinischen Gesamtgesellschaft bestimmte.

#### *9.4.3.2. Traditionelles Familienideal, Autorität und Hierarchie als Garantie für inklusiven Wohlstand, nationale Sicherheit und eine heilvolle und lebensförderliche Ordnung*

Den umfangreichsten Abschnitt der IFP-Lehreinheit bildet der zweite Hauptteil, der anhand von zwölf apodiktisch-thesenartig formulierten Unterüberschriften die „Specific Evils and Infirmities of the Bill“ erläuterte (Folien 18-90). Die erste nummerierte Unterüberschrift dieses Hauptteils lautete (Guzman 2012b, 19):

I. The RH BILL WILL LEGALIZE THE KILLING OF THE LIFE OF THE UNBORN AT CONCEPTION, IN VIOLATION OF OUR CONSTITUTION, AND THE BIBLE.

Im Rückgriff auf den bereits diskutierten biologisch-medizinischen Diskurs zur Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens hieß es dann (Guzman 2012b, 19):

The Philippine Medical Association agrees that life begins at fertilization. The problem of the RH Bill is that: It does NOT DEFINE what is „medically safe and legal“, „modern methods of family planning“, It ADAMANTLY REFUSES to DEFINE WHAT IS „LIFE OF THE UNBORN AT CONCEPTION“.

In der unerbittlichen (*adamantly*) Weigerung, den Beginn des Lebens zu definieren, sah IFP – so der Subtext der Lehreinheit – ein Einfallstor für „legalisierten Mord“ an den schwächsten Gliedern der Gesellschaft (*most defenseless*) – den ungeborenen Babys (Guzman 2012b, 42–43). Untermauert wurde dies anhand einer relativ ausführlichen Darlegung diverser künstlicher Verhütungsmethoden, die nicht zuletzt auf Grund der verwendeten Schaubilder auch neue Informationen für die durchschnittlichen Seminarteilnehmenden darstellten. Inhaltlich wies die gesamte Darlegung jedoch eine starke Tendenzlastigkeit auf, etwa wenn sie Verhütungsmethoden wie die Intrauterinpressarie (IUD) kategorisch als „tötend“ (*killing*) bezeichnete, ohne die ungeklärte medizinische Debatte zu erwähnen, die derzeit in Gang war. Daran schloss sich die Behauptung an, dass das Gesundheitsministerium ökonomischen Profit über Ethik stelle, wenn es die besagten Verhütungsmethoden legalisierte, und dass dies verfassungswidrig sei: (Guzman 2012b, 21):

The 1987 Constitution, Article II. Declaration of Principles & State Policies clearly declares:

„Sec. 12. The State recognizes the sanctity of family life and shall protect and strengthen the family as a basic autonomous social institution. It shall equally protect the life of the mother and the life of the unborn from conception. The natural and primary right of parents in the rearing of the youth for civic efficiency and the development of moral character shall receive the support of the Government.“

Die Hauptfunktion dieses nicht weiter kommentierten Zitats bestand allerdings darin, die Schlagworte „Unverletzlichkeit“ beziehungsweise „Heiligkeit [*sanctity*] der Familie“ einzuführen. Auf die Verbindung von Lebensschutz, Heiligkeit, Lebensbeginn und Ordnung

innerhalb familiärer Strukturen wird noch zurückzukommen sein. An dieser Stelle genügt es festzuhalten, dass diese Äquivalenzkette eine besondere politische Stoßrichtung besaß. Denn Familie wurde hier ausschließlich im traditionellen und viktorianischen Sinn aufgefasst, der sich in den Philippinen unter maßgeblichem Einfluss der römisch-katholischen Kirche und durch einen sozialen Sedimentationsprozess gebildet hatte.

Die Argumentation kehrte dann allerdings wieder auf den biologischen, medizinischen und moralischen Diskurs zurück, der nun mit vier bekannten alttestamentlichen Bibelstellen untermauert wurde. Unter dem Leitsatz „God is the active agent in the formation of human life, not ‚nature‘“ (Guzman 2012b, 32) wurden diese einer biologistischen Auslegung unterzogen, die wie folgt aussah: An erster Stelle stand eine Protest- und Klagerede aus Hiob 10,8-12<sup>390</sup> (Guzman 2012b, 33–34):

„Thine hands have me and fashioned me together round about; yet thou dust destroy me. Remember, I beseech thee, that they hast me as the clay; and will then bring me into dust again. Hast **thou not poured me out as milk, and curdled me like cheese?** **Thou** has clothed me with **skin and flesh**, and hast fenced me with **bones and sinews**; **Thou** has granted me **LIFE** and FAVOR, and **thy visitation** hath preserved my spirit.“

HERE, very clearly, from „milk“ to „cheese“ to skin and flesh to bones and sinews, **GOD IS SEEN AS THE ACTIVEAGENT THAT CREATES AND FORMS LIFE FROM CONCEPTION**. The termination of the fertilized egg by preventing its **IMPLANTATION** in the uterus is **CLEARLY MURDER** as viewed from the Bible.

Das moralisierende Urteil lautete dementsprechend: „**THIS IS THE CONCEALED EVIL OF THE RH BILL**“ (Guzman 2012b, 34).

Als weiterer Beleg dafür wurde Psalm 139:13-16<sup>391</sup> zitiert (Guzman 2012b, 35–39):

**Psalm 139:13-16** – Verse 13 „For thou hast possessed my reins: thou hast covered me in my mother’s womb Verse 14 I will praise thee; for I am fearfully and wonderfully made, marvelous are thy works and that my soul knoweth right well. Verse 15 My substance was not hid from thee, **WHEN I WAS MADE IN SECRET, and CURIOSLY WROUGHT IN THE LOWEST PARTS OF THE EARTH**“.

(Note: „lowest parts of the earth“ is „erets“ in Hebrew: earth, used 2,504 times in the Bible, used very vividly: soil, ground, earth (as opposed to heaven)... it can be Hebrew euphemism for the realm of the spirit as opposed to the material world. Verse 16 „Thine eyes did see my substance, yet being imperfect...“

NOTE: „**Substance**“ in verse 16 is the Hebrew word **GOLEM** ..a wrapped-up unformed mass, an **embryo** – fertilized egg • Contrast to „Substance“ of • Verse 15 – Hebrew word **OTSEM** – meaning „frame“ [...] Formed or forming, into external manifestations of human life (skin, Powerpoint Templates bones, veins, organs)...

„Curiously wrought“ **raqam (Hebrew)** to variegate = to embroider, to break out into distinguishable patterns • „And thy book (SEPIETER in Hebrew, meaning writing, record, scroll, book) **ALL MY MEMBERS**

---

<sup>390</sup> „Deine Hände haben mich gebildet und bereitet; danach hast du dich abgewandt und willst mich verderben? Bedenke doch, daß du mich aus Erde gemacht hast, und läßt mich wieder zum Staub zurückkehren? Hast du mich nicht wie Milch hingegossen und wie Käse gerinnen lassen? Du hast mir Haut und Fleisch angezogen; mit Knochen und Sehnen hast du mich zusammengefügt; Leben und Wohltat hast du an mir getan, und deine Obhut hat meinen Odem bewahrt.“ (Hiob 10,8-12, zitiert nach der Revidierten Lutherbibel [1984]).

<sup>391</sup> „Denn du hast meine Nieren bereitet und hast mich gebildet im Mutterleibe. Ich danke dir dafür, daß ich wunderbar gemacht bin; wunderbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele. Es war dir mein Gebein nicht verborgen, als ich im Verborgenen gemacht wurde, als ich gebildet wurde unten in der Erde. Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war, und alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten und von denen keiner da war“ (Psalm 139:13-16, zitiert nach der Revidierten Lutherbibel [1984]).

(composition, elements) were written, WHICH IN CONTINUANCE WERE FASHIONED, WHEN AS YET THERE WAS NONE“

Verse 17 „How precious also are thy thoughts unto me, O God! How great is the sum of them!“ • HERE AGAIN, IT IS VERY CLEAR THAT GOD TREATS THE UNFORMED MASS AS LIFE! IT IS HE WHOASSEMBLES THE „MEMBERS“ (PARTS) WHEN AS YET THERE IS NONE OF THEM!

Das Urteil lautete: „The taking of drugs and the use of devices that terminate the embryo (zygote, fertilized egg) is MURDER PLAIN AND SIMPLE! That is what the RH Bill will facilitate “(Guzman 2012b, 39).

Die dritte Bibelstelle stammte aus Jeremia. Im Rückgriff auf den Bibelkommentar Matthew Henrys (1642-1714)<sup>392</sup> wurden hier sozial- und sicherheitspolitische Dimensionen mit einer Art (Heiden-)Religionskritik vermengt (Guzman 2012b, 40–41):<sup>393</sup>

**Jeremiah 2:34** „Also in thy SKIRTS is found the blood of the SOULS of the **poor innocents**...“ Matthew Henry in his commentary believes this refers to the blood of infants offered to Molech (god of Ammonites) (also Chemosh, god of Powerpoint Templates Moabites).

In the Bible, the blood of the innocent is always found IN THE HANDS of the murderer. IN THIS CASE, IT IS FOUND IN THE SKIRTS (clothing worn by women, by MOTHERS). KILLING OF INFANTS is one of the greatest sins of the people of God in Jeremiah’s time where God could not be pacified. „Poor“ here is used NOT in the economic sense, but in the sense of BEING DEFENSELESS.

Das Resümee lautet dann (Guzman 2012b, 42):

INFANTS ARE DEFENSELESS WHEN IT IS THEIR OWN PARENTS THAT WISH THEM DEAD. The **MOST DEFENSELESS STAGE OF HUMAN LIFE IS THE FERTILIZED EGG OR ZYGOTE STAGE**. It is ALREADY HUMAN LIFE! The 23 chromosomes from the father and the 23 from the mother are already formed and complete to form the ENTIRE BLUE PRINT of the human person. From the biblical point of view, this IS ALREADY HUMAN LIFE.

Das vierte Bibelzitat stammte aus Psalm 51<sup>394</sup> und führte die Themen Sündenschuld ein (Guzman 2012b, 43):

**Psalm 51:5** „Behold, I was shapen in, iniquity; and in sin did my mother CONCEIVE me.“ Conception – union of sperm and egg (**not implantation**).

Only a **person** can be considered a **sinner**. Meaning, AN EMBRYO IS ALREADY CONSIDERED A PERSON IN THE BIBLE TOBE CONSIDERED A SINNER.

Alle diese Schriftzitate verfolgten den Zweck zu belegen, dass sich die Vorstellung, menschliches Leben und soziale Schutzbedürftigkeit beginne mit der Eizellenbefruchtung, bereits im Alten Testament fände. Die Bibelstellen waren so ausgewählt, dass sie am Anfang

---

<sup>392</sup> Der im frühen 18. Jahrhundert veröffentlichte sechsbändige Bibelkommentar Henrys erfreut sich in evangelikalen und pfingstlichen Kreisen hoher Beliebtheit. Dies scheint persönlichen Gesprächen mit Studierenden des pfingsttheologischen Bibelschulseminars INTERNATIONAL BIBLE TRAINING INSTITUTE (I.B.T.I) in England sowie Gesprächen mit evangelikalen Pfingstpastoren in den Philippinen zufolge vor allem an der konservativen theologischen und größtenteils katholikenkritischen Ausrichtung des Werks zu liegen.

<sup>393</sup> „Auch findet man an deinen Kleidern das Blut von Armen und Unschuldigen, die du nicht beim Einbruch ertappt hast, sondern die alledem widerstanden.“ (Jeremia 2,34, zitiert nach der Revidierten Lutherbibel [1984]).

<sup>394</sup> „Siehe, ich bin als Sünder geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen“ (Psalm 51,7, zitiert nach der Revidierten Lutherbibel [1984]. Die Verszählung weicht von der im Originaltext verwendeten *King James* Version ab.).

und am Ende auf allgemeine Plausibilität, dazwischen auf philologisch-hebraistische Expertise und auf sozialpolitische Rationalitäten abhoben, wobei der letzte Vers an das Sünden- und Schuldbewusstsein appellierte. Damit schien der Beweis erbracht, dass das RH-Gesetz unbewusst (*unwittingly*) Mord legalisiere: „Very clearly, the **RH Bill** will **unwittingly promote** and **legalize** the **killing** of the **unborn** at conception“ (Guzman 2012b, 43).

*RH wird Unmoral fördern und eskalieren:* Mit dieser Überschrift begann ein Abschnitt, der im Stil prophetischer Unheilsvisionen formuliert war und einen alarmierenden Ton anschlug (Guzman 2012b, 44, 50, 53, 57):<sup>395</sup>

THE RH BILL WILL PROMOTE AND ESCALATE IMMORALITY [...]

THE RH BILL WILL UNWITTINGLY WEAKEN THE FAMILY [...]

THE RH BILL WILL WEAKEN MARRIAGE [...]

THE RH BILL WEAKEN PARENTAL AUTHORITY [...]

Die Warnung vor einer nahezu unabwendbaren Eskalation der Unmoral erfolgte in Verbindung mit einer Kritik an der geplanten Reform des sexualkundlichen Schulunterrichts. Sie spiegelt die im Zusammenhang mit dem IFP-Manifest besprochene Furcht vor einer freizügigeren sexuellen Praxis bei Jugendlichen wider, die notwendigerweise einem Lebensstil der Verantwortungslosigkeit den Weg bereite (Guzman 2012b, 46–47, 49):

[...] they will teach „**Sexuality Education**“ **BEGINNING GRADE 5!** In the 12 areas that are covered under „Sexuality education“, **NONE MENTIONS MARRIAGE** (sex only in marriage). The **focus** of the teaching is **SAFE SEX**, and **HEALTHY SEX**, under the concept that **sex** is a **UNIVERSAL HUMAN RIGHT**.

**Grade 5 pupils upwards** will have **free access to condoms and pills**, they can acquire them at any time for free or at very **minimal cost**. They will not be required to **explain** their **age**, or **ask** their **parents’ permission**. Doctor’s prescription is not required [...] it will be **party time for sex** itself in the Philippines after the RH Bill.

**NO PARENT AND NO SCHOOL AND NO CHURCH CAN PREVENT THE ESCALATION OF SEXUAL EXPERIMENTATION AND ADVENTURE BY THE YOUNG UNDER THE REGIME OF THE RH BILL.**

Die Folgen des „RH-Bill-Regimes“ wurden dann wie folgt beschrieben (Guzman 2012b, 46–49):

**ESSENTIAL DRUGS** (meaning over the counter, non-prescriptive drugs and devices, can be obtained **without parental permission**

The **focus** of the teaching is **SAFE SEX**, and **HEALTHY SEX**, under the concept that **sex** is a **UNIVERSAL HUMAN RIGHT** [...] Sex, which is a universal human right, will become a **FREE FOR ALL** affair [...]

---

<sup>395</sup> Für eine neuste Studie, in der die Dynamik zwischen Triumphalismus und Defätismus des evangelikalen Christentums mit Blick auf gesellschaftliche und politische Beteiligung thematisiert wird, siehe die gerade erschienene Arbeit des US-amerikanischen Literaturwissenschaftlers Jonathan Edwards, die ebenfalls den Einfluss der hegemonietheoretischen Arbeiten Laclaus aufweist (J. J. Edwards 2015). Die Studie untersucht zwar hauptsächlich die Rhetorik wichtiger Exponenten des US-amerikanischen Fundamentalismus, ist aber insofern erhellend, als sie das hier angedeutete Dilemma mit Blick auf einflussreiche Persönlichkeiten wie etwa Jerry Falwell und Pat Robertson thematisiert, deren Äußerungen in der philippinischen Pfingstbewegung breit rezipiert werden.

**Grade 5 pupils** [...] will not be required to **explain** their **age**, or **ask** their **parents' permission**.

Zusammenfassend ist zunächst die Verbindung von „RH-Bill-Regime“ und dem Autoritätsverlust der Eltern festzuhalten. Letztere standen, wie weiter unten klarwerden wird, *pars pro toto* für sämtliche althergebrachten Ordnungsstrukturen. In diesem Zusammenhang konnte sogar die konsequente Anerkennung des Rechts auf mündigen, egalitären Zugang zu geschlechtlichem Genuss – im Sinn eines „universellen Rechts“ auf sexuelle Befriedigung – als Gefahr für das Gemeinwesen bezeichnet werden. Ferner erinnert die Rhetorik des drohenden Kontrollverlusts an den Anarchie-Diskurs, mit dem Marcos die Ausrufung des Kriegsrechts rechtfertigte und sämtliche Dissidenten, die Menschen- und Freiheitsrechte einforderten, eliminieren ließ. Der defätistisch-dispensationalistische, weil alarmierende Unterton, der diesen Ausführungen zu Grunde lag, stellt dabei einen scharfen Gegensatz zu Villanuevas Erklärungen dar. Während hier über Angst mobilisiert und ein reaktionärer Reflex gegen die geplante Sexualekulturreform aktiviert wurde, stand bei Villanueva das Vertrauen in eine demokratisch geführte Kongressdebatte im Mittelpunkt.

*RH wird unwissentlich die Familie gefährden:* Dass es hier insbesondere um den Erhalt traditioneller Autoritätsstrukturen ging, zeigt auch der nächste Unterabschnitt (Guzman 2012b, 51–52):

The scenario envisioned in the preceding discussion will result in the weakening of the family,

Whereby adolescents and teen-agers molded by the sexuality education concept of the state under the RH Bill since grade 5 of their lives, will no longer subscribe to the „**ancient**“ and „**irrelevant, jurassic**“ **value system** of their **parents** which hold that **sex is only for marriage**.

Thus, the Bill unwittingly contravenes the spirit of the Constitution, which is supposed to provide in Article XV (The **Family**) thereof: „The state recognizes the **Filipino family** as the **foundation** of the **nation**. Accordingly, it shall strengthen its solidarity and actively promote its total development.“

Der Verweis auf die Verfassung diente nicht nur dazu, das von IFP vertretene Familienverständnis zu universalisieren und jegliches historisches Gewordensein zu negieren. Vielmehr beinhaltete es die Warnung, dass alle Lebensgemeinschaftsformen, die vom heteronormativen viktorianischen Ideal abwichen und nicht traditionell-religiös begründet wurden (etwa im Sinn von Klostersgemeinschaften), das Fundament der Nation (*foundation of the nation*) gefährden würden. Damit wurden Personen, die sich als LGBTQ identifizierten, implizit als Gefahr für die gesellschaftliche (und wirtschaftliche) Entwicklung bezeichnet. Ihnen ein Mitspracherecht in der Aushandlung sexueller Sittlichkeit zu gewähren, sei fatal. Aus diesem Grund müsse bereits in der kleinsten sozialen Einheit – der Familie – kein Raum für derartige Anomalien geduldet werden. Dies war auch die Kernaussage des folgenden Unterabschnitts.

*RH wird die Ehe schwächen:* Der darauffolgende vierte Unterabschnitt des zweiten Hauptteils der IFP-Lehreinheit stellte eine Variation des vorherigen dar. Im Zentrum stand allerdings das Eheverständnis (Guzman 2012b, 53–56):

#### THE RH BILL WILL WEAKEN MARRIAGE

The Constitution, in Article XV, is supposed to provide that „Marriage, as an inviolable social institution, is the foundation of the family, and shall be protected by the state“ (Section 2)

In the RH Bill, under section 28 (a) (2), the availment of any of the methods of birth control by any **married person** does not require the **consent** of the **spouse**.

The **principle of unanimity** and **consensuality** in decision- making in marriage is lost. The Constitutional objective is injured.

„**Marriage** is a special **contract** only in **form**, but in **essence** it is an **inviolable** social institution, founded on **custom** and **morality**, based on consent of the parties, which unites a man and a woman ends for the development of the personality“ (5 Valdverde 49-50; as cited in the **family code of the Philippines**, Nery Duremdes, 1989 edition, p.1).

**This high ideal of marriage** will be threatened by the RH Bill [...].

Das Problem, das hier den Ausgangspunkt darstellte, war die Frage, ob es zulässig sei, wenn sich einer der Ehepartner ohne Zugeständnis des anderen für Verhütungsmethoden entscheide. Den entsprechenden Passus im RH-Entwurf las IFP als Angriff auf das Ideal ehelichen Einverständnisses und als Untergrabung ehelicher Gleichberechtigung. Dies wirkte auf ersten Blick egalitär und progressiv. Angesichts des Kontexts, den der Passus adressierte, war jedoch das Gegenteil der Fall. Denn tatsächlich affirmierte der Passus das Konsensualitätsideal. Das Zugeständnis, auch ohne Einvernehmung des Partners für Verhütungsmethoden zu optieren, stellte eine *ultima-ratio*-Maßnahme dar, die darauf zielte, Frauen in Anbetracht weitverbreiteter patriarchaler Asymmetrie innerhalb der Ehe ein höheres sexuelles Selbstbestimmungsrecht zu gewähren. Im Hintergrund standen auch Szenarien, in denen Ehemänner ihre Frauen mit der Versorgung und Erziehung der Kinder allein ließen.<sup>396</sup> Die gekürzte und kontextlose Zitation kam *de facto* dem Versuch gleich, eine männlich dominierte Hierarchie innerhalb der Ehe zu verteidigen. So galt auch das Ideal, das unter „Persönlichkeitsentwicklung“ gefasst wurde, und an den therapeutischen Selbstoptimierungsdiskurs anschloss,<sup>397</sup> in erster Linie dem Mann. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die IFP-Argumentation entweder von einer utopischen Ausgangslage ausging, die eine egalitäre Machtverteilung innerhalb der Ehe

---

<sup>396</sup> Der Originaltext lautete: „Refuse to perform legal and medically-safe reproductive health procedures on any person of legal age on the ground of lack of third party consent or authorization. In case of married persons, the mutual consent of the spouses shall be preferred. However in case of disagreement, the decision of the one undergoing the procedure shall prevail“ (HB 4244, 28a-2).

<sup>397</sup> Vgl. dazu die Arbeiten des französischen Sozialtheoretikers Michel Foucault zu den Themen Selbstregime und Gouvernementalität (Foucault 1991; vgl. Foucault 2005), die auch in den Pentekostalismusstudien fruchtbar gemacht wurden, etwa mit Blick auf die Politik von pfingstlichen Heiligungs- und Reinheitsdiskursen (Marshall 2009; Bialecki 2011; Wariboko 2014; für eine vergleichsweise kritische und ergänzende Bezugnahme auf Foucaults Gouvernementalitätsbegriff, s. a. Butler 2004, 50–53; Butler 1993, 251–252, En. 12.).

voraussetzte, oder es bewusst darauf anlegte, in Anbetracht der tatsächlichen Begebenheiten das Mitspracherecht von Frauen – entgegen aller progressiven Idealsrhetorik – zu beschneiden. Etliche Gespräche mit Guzman und anderen IFP-Persönlichkeiten legen allerdings nahe, dass Guzman diesen Abschnitt aus katholischen Schulungsunterlagen übernahm, weil er sich für sein Weckruf-Narrativ anbot. Tatsächlich sei er der Ansicht gewesen, dass damit ein Verständnis von „Ehe auf Augenhöhe“ in ein konservativ-traditionelles Ehekonzept eingeschrieben werde. Damit hätte sich IFP als moderat-progressive Organisation präsentiert, die die Anliegen konservativer Bevölkerungsteile ernstnehmen, zugleich aber auch Raum für eine aus der Sicht des Zielpublikums gemäßigt-zeitgenössische Praxis bieten konnte. In beiden Fällen operierte dieser Abschnitt aber mit Angst und forderte die Erhaltung des Istzustands (der es aber erlaubte, durch subversive Praxis progressive Akzente zu setzen).

*RH wird die elterliche Autorität schwächen:* Eine weitere Variante der faktischen Verteidigung etablierter Machtstrukturen in Familie und Gesellschaft war der fünfte Unterabschnitt (Guzman 2012b, 57–59):

#### V. THE RH BILL WAKEN PARENTAL AUTHORITY

Under the Constitution, the right to **EDUCATE THE CHILDREN** is the **NATURAL AND PRIMARY RIGHT OF PARENTS**, which shall be supported by the state (Art. II, Sec. 12.)

Under the RH Bill, THE STATE (government) will teach sexuality education to children beginning grade 5. (Section 16, page 13) **HERE, THE PARENTS WILL LOSE THE FIGHT OVER THE SOULS OF THEIR CHILDREN.** The children spend **more time in school** than at home. It will be the teachers with their state-guided curriculum (that sexuality is a right, just practice it safely and without resulting to pregnancy, and it is all right) that will form the core value system of the future generation of this country regarding sex and related matters.

Section 16 of the **RH Bill** is against **Deuteronomy 6**, which squarely puts **ON THE PARENTS' SHOULDER** the task of educating their children according to the precepts and principles that God taught.

Im Wesentlichen wiederholte dieser Abschnitt die Argumente, die „THE RH BILL WILL PROMOTE AND ESCALATE IMMORALITY“ schon aufgeführt hatte (Guzman 2012b, 44). Die Rede vom „Kampf um die Seele ihrer Kinder“ (Guzman 2012b, 59) fügte dem Ganzen allerdings eine eschatologische Komponente hinzu. Wenn Eltern darin versagten, ihren Nachwuchs so zu erziehen, dass er traditionelle Autoritätsstrukturen als natürlich gegeben betrachtete (das Gegenteil wäre, sie zu hinterfragen), dann trügen sie die Verantwortung dafür, dass ihre Kinder womöglich auf eine Bahn gerieten, die zur ewigen Verdammnis führt.

*RH tritt die Gewissensfreiheit mit Füßen:* Der sechste Unterüberschnitt stellte jene Passagen von RH 4244 in den Mittelpunkt, die Sanktionen für Angestellte im Gesundheitswesen vorsahen, die ihren Klienten die Informationen und Dienste zu Verhütungsmethoden vorenthielten oder gezielte Fehlinformation betrieben (Guzman 2012b, 61–63):

#### THE RH BILL TRAMPLES ON FREEDOM OF CONSCIENCE

The RH Bill, in Section 28 (Prohibited Acts), MANDATE that **healthcare** providers CANNOT **WITHHOLD INFORMATION** on methods of birth control. (sub-section [a] 1).

You cannot legally refuse to perform them (sub-section [a] 2), and if you raise a CONSCIENTIOUS OBJECTION (by reason of conscience or religion), **you may** say **no** BUT YOU HAVE TO **REFER THE PATIENT TO SOMEONE WHO WILL PERFORM OR PROVIDE WHAT YOU YOURSELF REFUSE TO PERFORM OR PROVIDE**. (subsection a [3]). Punishment is 6 months imprisonment,

The foregoing provisions are not only cruel, they are, with all due respect, UNBELIEVABLE. What is the use of recognizing **conscientious objection** when you are still required to refer to another person what you yourself refuse to provide or perform? It is thus a shameless trampling of conscience. In the same vein, employers are OBLIGED to provide, or make arrangements to provide, „reproductive health services“ to its employees. (Section 21.) This, regardless of your conscience or beliefs to the contrary. There is no „conscientious objection“ provision for employers.

Zur gezielten Fehlinformation hieß es dann (Guzman 2012b, 64):

Added to the audacity of this bill is that this is the only bill I can recall THAT **PUNISHES ANYONE WHO ENGAGES IN “MALICIOUS DISINFORMATION”** against the Bill. (Section 28 [e].) Since they did not define what is „malicious disinformation“, the **timid citizen** will end up **not speaking anything** against the law **anymore** for fear of being fined Php 50,000 and/or jailed for six months.

Only the spirit of the 666 or the Anti-Christ can conjure something like this

Aufschlussreich zur Einordnung der Herkunft des Hauptverfassers ist *erstens* die Kritik, dass das Gesetz keinen Raum für eine „Weigerung aus Gewissensgründen“ vorsehe. Diese Kritik stellte eine Verbindung zwischen RH und dem Recht auf Kriegsdienstverweigerung her. Dadurch wurde die Weitergabe von Informationen zu Verhütungsmitteln und ihrer Verabreichung mit der Aufnahme von Mordwaffen und dem Töten im Krieg gleichgesetzt. Im Hintergrund stand hier die Äquivalenzkette Verhütung-Abtreibung-Mord-Verhütungsverbot-Schusswaffen-Krieg-Mord-Schusswaffenverbot, die für die katholische AKP-Partei typisch war. Damit nahm die evangelikal-pentekostale IFP-Schulung eine Rhetorik auf, die auf Papst Johannes Pauls II „Kultur des Lebens“ basierte. *Zweitens* sind die Berufe zu nennen, die im Rahmen der Beispiele genannt wurden: Angestellte im Gesundheitswesen und Arbeitgeber mittelständischer Unternehmen. Dies lässt den sozioökonomischen Hintergrund des Zielpublikums der IFP-Schulungen erkennen, das mehrheitlich aus der relativ gut situierten Mittelschicht kam. Schließlich ist die Zahlenmystik zu nennen, die im Zusammenhang mit der Rede von der sechsmonatigen Haft erfolgte und dem Abschnitt einen apokalyptischen Unterton gab. Die Fokussierung, die den entsprechenden Gesetzesabschnitt auf das gezielte Disseminieren von Fehlinformationen hin las<sup>398</sup> und diese pauschal mit jeder Form von Kritik gleichsetzte, war auch im Mediendiskurs üblich. Hier wurden von Pro-RH-Seite vor allem jene Organisationen angeprangert, die – anders als IFP – mit dem Anspruch auftraten, eine medizinische Expertise zu haben und zugleich Verhütungsmittel, einschließlich Kondome,

---

<sup>398</sup> Der Originaltext lautete: „Any violation of this Act or commission of the foregoing prohibited acts shall be penalized by imprisonment ranging from one (1) month to six (6) months or a fine of Ten Thousand (P 10,000.00) to Fifty Thousand Pesos (P 50,000.00) or both such fine and imprisonment at the discretion of the competent court [...]“ (HB 4244, 29).



pauschal als krebserregend bezeichneten. Kreise, die dadurch ihre hegemoniale Stellung bedroht sahen, konterten, indem sie sich als Opfer eines repressiven Staatsapparats inszenierten. Entscheidend war allerdings der theologische Kommentar, der den eigenständigsten Beitrag Guzmans darstellte und besagte, dass nur der Geist von 666 oder der Antichrist derartiges heraufbeschwören könne. Ausgehend von der Sechszahl der Monate, die das Höchstmaß der möglichen Freiheitstrafe darstellte, wurde hier eine Verknüpfung zum apokalyptischen Szenario von Offenbarung 13 hergestellt (vgl. das Vorwort von Balais in Caña 2009; Balais 2011; C. Jacobs 2015; Balais 2015). Dadurch wurde zusätzlich zum Opferdiskurs auch der endzeitliche Märtyrerdiskurs aktiviert. Die RH-befürwortende Administration wurde mit dem Tier aus der Offenbarung („666“) und mit dem Antichristen gleichgesetzt, dessen Auftreten zusammen mit seinen Lakaien (per Implikation Pro-RH-Gruppen) den Beginn des Weltendes markiert und der die wahren Gläubigen verfolgen werde. Im Gegensatz zur klassisch prämillerarischen Rhetorik (vgl. Abb. 19) wurde damit aber nicht die treue und widerstandslose Hingabe der Märtyrer gelobt, sondern der Aufruf zum zivilen Ungehorsam vorbereitet, der den Fluchtpunkt der gesamten Schulung bildete.

*RH wird die nationale Sicherheit gefährden:* Das Angstszenario der (Christen-)Verfolgung war auch im nächsten Unterabschnitt leitend: „THE RH BILL WILL THREATEN NATIONAL SECURITY“ (Guzman 2012b, 65). Die Argumentation zu dieser These begann mit der Feststellung, dass das Land entgegen weitläufiger Meinung einen Geburtenrückgang verzeichne und eine Reduktion der Bevölkerung daher längst in Gang sei. Als Beleg wurden Statistiken angeführt, deren Herkunft allerdings unbekannt blieb (Guzman 2012b, 66–67):

The objective of the RH Bill is REDUCE THE POPULATION.

What is unknown to many pro-RH bill people is that WITHOUT THE RH BILL, THE BIRTH RATE OF THE PHILIPPINES IS ALREADY DECLINING.

The SAFE „replacement level“ for a birth or fertility rate is 2.1%. Below 2.1%, it means that the population of a country is already „declining“ and „aging“, which means there will be more people dying than being born.

The TFR (Total Fertility Rate) of the Philippines is 7% in 1960 to 3.1% in 2008. AT PRESENT TRENDS, WE WILL REACH OUR 2.1% level BY 2025, JUST FOURTEEN YEARS FROM NOW, EVEN WITHOUT THE RH BILL!

WITH THE RH BILL, THE DECLINE OF THE FERTILITY RATE WILL ACCELERATE!

Dies wurde dann mit einem Untergangsnarrativ der christlichen Zivilisation und einer schleichenden Islamisierung verbunden, die zu Konflikten führen würde (Guzman 2012b, 68–69):

According to the UN Population Division, there are more than 60 countries in the world who have gone below the 2.1% fertility rate.

THEY ARE CONSIDERED DYING CIVILIZATIONS OR NATIONS. **Most** of these countries are **Christians**.

Because **Moslem** countries do not believe in artificial methods of birth control, **Moslems** will **VERY SOON PREDOMINATE** many countries of the world, including former Christian countries.

Den Schlusssatz bildete dann eine Argumentationskette, die in apokalyptischer Manier RH, Geburtenrückgang, Islamisierung, Bedrohung der nationalen Sicherheit und ultimativen Zivilisationsuntergang miteinander verband (Guzman 2012b, 69):

Thus, in fourteen years or so, the effects of the RH Bill, if it becomes a law, **WILL BECOME A NATIONAL SECURITY ISSUE**, as it is now an issue in many **European** countries **that adopted** RH Bill types of **laws**.

Entscheidend war hier die Ambivalenz: Es blieb unklar, ob der Untergang einer vermeintlich christlichen Zivilisation oder der Konflikt zwischen ihr und einer „islamischen“ Zivilisation das eigentliche Übel war, das es zu befürchten galt. Klar war allerdings, dass der Unterabschnitt abermals mit Angstszenarien operierte. Auf der einen Seite spielte er an die jahrzehntelange Erfahrung der Evangelikalen als religiöse Minderheit in den katholisch dominierten Philippinen an. Auf der anderen Seite wurde dieser traditionelle Antagonismus aufgehoben, indem das Feindbild „Muslim“ geschaffen wurde: Muslime wurden mit Blick auf die philippinische Nation und Gesellschaft als Fremdkörper betrachtet, während nationale Identität und Filipino Kultur als inhärent christlich dargestellt wurden. Weil diese gemeinsame „christliche“ Kultur allerdings hochprekär war, genügte es nicht, von Muslimen als Fremdkörpern zu sprechen. Sie mussten als Bedrohung gezeichnet werden, damit die Differenzen und Konflikte innerhalb des Christentum in Schach gehalten werden konnten: die Drohkulisse der schleichenden Islamisierung (vgl. Maltese 2013b). Als Beleg für die Ernsthaftigkeit Letzterer wurde auf europäische Länder verwiesen, deren sicherheitspolitische Probleme nicht nur von außen (durch Terroranschläge), sondern auch von innen herrührten, nämlich durch eine wachsende muslimische Community. Dabei wurde ein Verfallsnarrativ aktiviert, das in US-fundamentalistischen, evangelikalen und pfingstlich geprägten Kreisen große Plausibilität besaß: das Narrativ des einstmalig glorreichen christlichen Europas, das seit seiner Öffnung für die Aufklärung und liberales Christentum einen Säkularisierungskurs angetreten habe, der in der prämillenarisch gedachten Endzeit zu Gottlosigkeit und folglich zu gewaltsamen Konflikten führen würde. Um eine ähnliche Katastrophe in den Philippinen zu vermeiden sei es wichtig, die Zeichen der Zeit zu deuten.<sup>399</sup> Der Rekurs auf dieses Narrativ war

---

<sup>399</sup> Das Narrativ einer europäischen Verfallsgeschichte, die mit der Aufklärung beginnt, findet sich auch in Interviewaussagen pfingstlicher Migranten, die aus Afrika nach Europa kommen und sich als Vorhut einer „Reverse-Mission“ verstehen (vgl. z. B. Währisch-Oblau 2009, 262). Doch auch progressivere US-amerikanische Pfingsttheologen arbeiten sich daran ab (vgl. Maltese 2013, 39, 146). Das Narrativ einer islamischen Übernahme Europas findet sich hingegen in diversen Publikationen von international anerkannten Exponenten der prophetischen Fürbittebewegung (vgl. z. B. Aikman 2004; C. Jacobs 2008; C. Jacobs 2009), ebenso wie in Artikeln des an sich eher säkular orientierten Israeli Web-Magazins *Ynetnews*, das in der philippinischen Pfingstbewegung gut bekannt ist (vgl. z. B. Mandel 2013). Als Beispiel dafür, wie dieses Narrativ unter IFP-Leitungsfiguren artikuliert wird, kann das Interview mit einem IFP-Provinzkoordinator aus den Visayas betrachtet werden. Dieser war der Ansicht, „Muslims will [...] will start to rebel and become more militant. That’s what happened in Europe.

nicht neu. Doch während es im 20. Jahrhundert meist mit einer Rhetorik der Weltverneinung und des politischen Quietismus einhergegangen war (vgl. J. J. Edwards 2015), stand es hier im Dienst einer politischen Mobilisierung. Diese zielte darauf, ein traditionelles Weltbild und eine konservative Gesellschaftsstruktur zu verteidigen, setzte jedoch progressive Akzente, die neuen politischen Akteuren wie IFP beachtliche politische Handlungsräume erschlossen.

*RH schafft die Voraussetzungen für die Legalisierung der gleichgeschlechtlichen Ehe:* Der achte Unterabschnitt wandte sich von der apokalyptischen Rhetorik ab, die mit dem Sicherheitsdiskurs verbunden wurde, und nahm die Frage nach dem universalen Recht auf sexuelle Befriedigung und Selbstbestimmung auf (Guzman 2012b, 70–74):

The RH BILL SETS THE STAGE FOR LEGALIZATION OF SAME SEX MARRIAGE

There is an **anti-God spirit** animating the RH Bill. It shows itself, among others, in its definition of „**Gender equality**“ (page 6) which refers to the „**absence of discrimination** on the basis of a person’s **sex, SEXUAL ORIENTATION AND GENDER IDENTITY** ...“

If the RH Bill becomes law, the **LEGAL FOUNDATION** for the recognition of **same sex marriage** would have been carefully laid down by this seemingly short and innocuous provision of the bill. „Sexual orientation“ means I can treat myself as a woman even if I am biologically a man and if I want to have sex or be married to a person of the same sex, I have the right to be protected under the notion of „**GENDER EQUALITY**“.

That is why, same-sex marriage proponents cannot wait for the RH Bill to be passed formally. They already sense a victory in the observation that even churches and Christians heartily support the RH Bill. When the bill becomes law, there is no more legal obstacle to same-sex civil unions because gender equality would have been settled in the passage of the RH Bill.

Thus, Christians would have been caught sleeping upon the entry of same-sex marriage legalization by supporting or not opposing the passage of the RH bill.

Hiermit wurde der Ausschluss von Menschen, die mit ihrer sexuellen Orientierung das traditionelle heteronormative Gesellschaftsbild in Frage stellten, nun explizit vollzogen. Die Verteidigung der Interessen dieser Personengruppen und jeder Versuch, ihre Anliegen ernst zu nehmen, wurde kurzum als „anti-Gott“ bezeichnet. Die Verwendung von „anti-Gott“ (*anti-God*) statt widergöttlich (*ungodly*) oder gottlos (*godless*) diente abermals dazu, Endzeitassoziationen zu wecken. Der Subtext war auch hier, dass Gläubige die Katastrophen der Endzeit, die sich durch die Erosion althergebrachter Gesellschaftsordnungen ankündigten, durch eine organisierte RH-Widerstandsbewegung abwenden könnten.

#### *9.4.3.3. RH im Verweiskontext globaler und nationaler Diskurse zu sozialer Gerechtigkeit, Ökonomie, Gesundheit und Zivilrecht*

Der nächste Hauptteil war wesentlich kürzer (Folien 75-90) und nahm vor allem auf globale und nationale Debatten über Gerechtigkeit, Ökonomie, Gesundheit und Zivilrecht Bezug. Die

---

Put in a crude way, Islam has gotten Britain, having them go wherever they want. We gave them an inch and they took a mile“ (Interview 161). An der Basis der Kirchenleitung fand sich allerdings eine Theologie der Religion, wie sie in Kapitel 7 beschrieben wurde (vgl. 7.4).

vier Unterüberschriften liefen alle darauf hinaus, ein gemeinsames philippinisches Volksbewusstsein zu beschwören, das unter Beschuss stand und sich verteidigen müsse.

*RH ist eine neoimperiale Auflage für unachtsame Dritte-Welt-Länder, um die Welt für die Reichen und Wohlhabenden sicherer zu machen:* Mit dieser neunten Unterüberschrift erfolgte zunächst ein knapper Exkurs zum Verhältnis von RH und globaler Gerechtigkeit, der eine dezidiert antikapitalistische und globalisierungskritische Stoßrichtung besaß (Guzman 2012b, 75–77):

The RH BILL IS A NEO-IMPERIALIST IMPOSITION ON UNWARY THIRD WORLD COUNTRIES TO MAKE THE WORLD SAFER FOR THE RICH AND AFFLUENT

This is **not a conspiracy** theory. This is an established fact. Henry **Kissinger** gave the United States Security Council a Memorandum whereby it was recommended that the population of the world should only be **500M**, for humans to live with comfort in this world.

A population explosion scare was raised, and the target was naturally third world countries. (This is treated as a matter of fact even by reports such as the **July 04, 2011** book review of **Newsweek Magazine**, page 51 on the book „Unnatural Selection“). That is why, the **USAID** requires the passage for the RH Bill as a condition for release of funds or more funds.

Der Pro-RH-Lobby wurde unterstellt, mehr oder weniger bewusst im Dienst einer Maschinerie zu stehen, die von „Reichen und Wohlhabenden“ (*rich and affluent*) gesteuert sei. In den folgenden Erläuterungen war allerdings nur von den USA und von der Entwicklungsorganisation USAID die Rede. Diesen gelinge es, durch Versprechen finanzieller Unterstützung, die allerdings an konkrete bevölkerungsreduzierende Maßnahmen gekoppelt seien, die Philippinen zu erpressen und sie so in einem neokolonialen beziehungsweise „neoimperialen“ Abhängigkeitsverhältnis an sich zu binden. Verglichen mit der überwiegend religiös-moralischen Rhetorik der vorherigen Unterabschnitte erscheint dieser Teil eher unvermittelt. Das deutet darauf hin, dass er nicht vom konservativen Pastor Guzman, sondern aus dem Papier Cañas stammt.<sup>400</sup> Mit der Rede von einer „Bevölkerungsexplosionsspanikmache“ (*population explosion scare*) wurde allerdings genau das kritisiert, was das IFP-Material selbst im Hinblick auf den globalen Islam und die muslimische Bevölkerung der Philippinen tat. Damit deckte dieser Unterabschnitt globale Asymmetrien auf und erklärte, dass der weltpolitische Status quo nicht hinnehmbar sei, um auf nationaler Ebene genau das Gegenteil zu erzielen: die Beibehaltung des Status quo hinsichtlich des Zugangs zu Verhütungsmitteln und der damit zementierten Familien-, Rollen- und Ordnungsideale.

---

<sup>400</sup> Ähnliche Argumentationen finden sich in Cañas selbstveröffentlichtem Pamphlet *Break the Curse* (Caña 2009), das von vielen IFP-Exponenten ebenfalls als Lehrmaterial verwendet wird.

*RH gefährdet die Gesundheit von Frauen:* Ähnlich unvermittelt wie die globalisierungskritische Argumentation erscheint auch der folgende zehnte Unterabschnitt. Auch hier fällt auf, dass dieser ohne biblisch-theologische Argumente auskam und kein eigentliches Fazit enthielt. Die Inhalte waren nach dem Prinzip von Fact-Sheets aufbereitet und gaben den Anschein, dass es ausschließlich um das Wohl der Frau mit Blick auf ihre Gesundheit und Selbstbestimmung ging. Bei genauerem Blick war die Gesundheit der Frau jedoch nur ein Vorwand, um sämtliche RH-Befürwortende zu verleumden und die etablierten Gesellschaftsstrukturen zu stabilisieren (Guzman 2012b, 78–82):

The RH BILL ENDANGERS THE HEALTH OF WOMEN

The ill effects of **artificial methods** of birth control on women are well-documented,

Including much increased chances of **contracting cancer** as a result of the use of pills,

As well as **mental illnesses** resulting from **guilt** over the use of drugs or devices that **prevent implantation** of the **fertilized egg** into the uterus.

Oral Contraceptive Pills (OCPs) have been classified by the International Agency for Research on cancer (IARC) as Group 1 carcinogens [...]. Another study by **Moreno et al.** in the Lancet also points to an increased risk of cervical cancer with **OCP** use.

And lastly, OCPs have also been shown to increase the risk of cardiovascular diseases, especially venous thrombosis and ischemic stroke.

Die apodiktische und undifferenzierte Weise, wie Verhütungsmittel hier ohne Verweis auf die ungeklärte medizinische Fachdebatte als krebserregend bezeichnet wurden, erinnert stark an das Material, das von EL SHADDAI-nahen katholischen Organisationen disseminiert wurde und jegliche Familienplanungsmethoden (mit Ausnahme der „calendar method“) kategorisch als lebenszerstörend für Mutter und Kind betrachtete. Dafür spricht auch die Erwähnung von „seelischen Krankheiten“, die das Ergebnis von Schuldgefühlen seien, welche mit dem Gebrauch von Verhütungsmethoden einhergingen. Diese gab der Geschlechtlichkeit einen Beigeschmack der potentiellen Sündhaftigkeit, die sträflich war (vgl. dazu Natividad 2012; Austria 2004; Lee, Nacionales, und Pedroso 2009; Brillon 2013; Lisandro-Claudio 2015). Sah es auf den ersten Blick so aus, als vertrete dieser Unterabschnitt die Interessen von Frauen, die um ihre Freiheits- und Gesundheitsrechte rangen, tritt bei genauerem Studium das Gegenteil zum Vorschein: Der weibliche Körper wurde als Rohmasse genutzt, in die traditionelle Hierarchien eingeschrieben wurden, die dann wiederum als natürlich-biologisch gegeben präsentiert wurden. So arbeitete dieser Abschnitt vor allem damit, dass er die Ängste philippinischer Frauen vor Krankheit instrumentalisierte, um aus dem Hinterfragen von und Hinwegsetzen über bestimmte Normen ein Verhalten zu machen, dass mit Schuldgefühlen und Angst vor Bestrafung einhergehen würde.

*RH ist keine Priorität, wenn es um Krankheiten geht:* Die Krankheitsthematik war auch Gegenstand des elften Unterabschnitts, der dem RH-Entwurf absprach, sich ernsthaft um die Gesundheit der philippinischen Bevölkerung zu sorgen (Guzman 2012b, 83–84):

THE RH BILL IS NOT A PRIORITY IF DISEASES ARE CONCERNED

If government is truly concerned for the health and well-being of its people, it should target the TOP TEN KILLER DISEASES of the country, which are: **Lower respiratory tract infections**, ischaemic **heart** disease, **tuberculosis**, **hypertensive heart** disease, **perinatal** condition, **cerebrovascular** disease, **violence**, **diarrhea** disease, **diabetes** mellitus and **chronic** obstructive **pulmonary** disease. (Source: 2006 report of the World Health Organization on the Philippines.)

Nach der Auflistung dieser Krankheiten (worunter auch sogenannte Wohlstandskrankheiten sind) fragt das IFP-Lehrmaterial daher (Guzman 2012b, 85):

As this is the case, why would not the Philippine government spend millions if not **billions** that would **address these diseases**? **Why spend** them on **condoms**, **pills** and **iud's**? Government will spend its scarce resources to buy contraceptive and not much-need medicines that could save lives like anti- diarrhea, anti-biotics, anti-rabies, etc. Our health centers are in dire need of these basic medicines. If government cannot even provide for the basic health needs of our people why should they prioritize making available?

Die Denunziation der falschen gesundheitspolitischen Priorisierung mündete in der Forderung, die Leistungen des öffentlichen philippinischen Krankenversicherungssystem PHILHEALTH den pränatalen Aufklärungs- und Dienstleistungsmaßnahmen (*preventive pre-natal care*) zu Gute kommen zu lassen (Guzman 2012b, 86):

Why then are **emergency obstetric** care (which seem to refer to **abortion**) **prioritized** over **preventive pre-natal** care? There is no mention in the bill about improving the prenatal services offered by government health centers. Serious and life threatening reproductive health care conditions will be covered by PhilHealth but pre-natal care remains unsupported. The improvement of pre-natal care services will drastically reduce maternal emergencies and infant deaths.

Der Appell für einen Ausbau des Krankenversicherungssystems und nach staatlichen Maßnahmen gegen die hohe Morbidität der Allgemeinbevölkerung sowie gebärender Frauen insbesondere fand sich auch in Forderungspapieren, die von linken Gruppen zirkuliert wurden. Wie bereits angedeutet, hielten diese die Politik der Regierung Aquinos für irreführend und ineffektiv, weil elitenbegünstigend. Hinsichtlich der schlechten gesundheitlichen Versorgung – welche arme Bevölkerungsschichten ebenso betraf wie die Mittelschicht – wurde Aquinos RH-Politik bestenfalls als politische Palliativmaßnahme diskreditiert. Diese Kritik war auch in dem hier besprochenen Unterabschnitt enthalten, der den Ausbau des Etats des öffentlichen Gesundheitssystems und eine effizientere Prioritätenpolicy forderte. Bei IFP stand sie allerdings im Dienst einer Anti-Abtreibungspolemik und eines moralisch konservativen Weltbilds. Zugleich rief die IFP-Schulung ihre Teilnehmenden zu einem stärkeren politischen Engagement im Bereich der pränatalen Bildung auf. Hier könnte die Fürbitteorganisation die Materialisierung einer spezifischen Identitätsbestimmung biblisch begründen, ohne den historischen Entstehungsprozess, die politischen Interessen und die Ausschlussmechanismen zu erwähnen, die dazu geführt haben, dass die Worte „weiblich“ und „Frau“ die Bedeutung

erhielten, die sie für IFP und dem Bevölkerungsmainstream hatten.<sup>401</sup> Zugleich könnte sie aber ihre Sexualethik propagieren, die im Vergleich zu der von katholischen Anti-RH-Organisationen liberaler war. Dies hätte zur Folge, dass der Wirkungsgrad des Fürbittennetzwerks ansteigt, wodurch es dann wiederum möglich werden würde, kritische Akzente gegen die Theologie und Sexualethik der hegemonialen katholischen Kirche wirksam zu propagieren. Der über die allgemeine Krankheitsthematik erzielte Aufruf zu pränataler Bildungsarbeit war der Praxisort, an dem die Ambivalenz der IFP-Schulung deutlich wird, mit der sich Guzman trotz erzkonservativer Rhetorik in den progressiven Flügel des konservativen Lagers einordnete.

*RH gefährdet die kostbarste Ressource: „Unser Volk“:* Den zwölften und letzten Unterabschnitt der IFP-Lehreinheit bildete schließlich ein Argumentationsgang, der auf wirtschafts-, migrations- und bevölkerungspolitische Programme ansprach und sie in den Horizont von internationaler Arbeitsteilung und globaler Gerechtigkeit stellte (Guzman 2012b, 87–90):

THE BILL THREATENS OUR MOST PRECIOUS RESOURCE: OUR PEOPLE

The **Bill** aims to **limit** the **family size of Filipino** families to just two children. (section 20). The biggest resource of the Philippines right now is its human resource. Are not our **overseas workers** the ones keeping the Philippine **economy afloat** and supporting the different **Filipino** families left in the Philippines?

Why not spend government money to give Filipinos good **job** opportunities in their own country rather than spend it on **limiting their chances of escaping poverty** through children they can send abroad?

Why does the RH Bill go against the **freedom of speech**, a **principle of democracy**, which Filipinos hold dear and fought for in the EDSA revolution? A **person** who goes **against** the **RH** law can be **jailed** and **imprisoned**. • The **RH Bill is anti-people**.

Damit brachte IFP ihre nationalistische Ausrichtung und das Selbstverständnis zum Ausdruck, die religiöse Avantgarde einer demokratischen Volksbewegung zu sein, die so entschlossen war, dass sie sich von keiner Regierungsinstanz einschüchtern lassen würde. Zugleich gab IFP der Regierung die Schuld daran, dass die Philippinen im internationalen Markt die Rolle des globalen Dienstleistungs- und Personalexporteurs hätten, statt dafür zu sorgen, dass Jugendliche und besser qualifizierte Kräfte im Land blieben. Das Land verspiele dadurch sein Humankapital.<sup>402</sup> Die Aussage, dass RH eine „Beschneidung der Chance“ darstelle, „der Armut zu entfliehen“, muss hierbei genauer betrachtet zu werden. Denn hier stand die Überlegung im

---

<sup>401</sup> Hierzu sei nochmals auf die Arbeit der US-amerikanischen Gendertheoretikerin Judith Butler verwiesen, deren Überlegungen – so wie sie hier Einzug in die Untersuchung des Verhältnisses der Pfingstbewegung zu Politik und Gesellschaft in den Philippinen am Beispiel der Reproduktionsgesundheitsdebatte gefunden haben – auch dann nützlich sind, wenn der Radikalität von Butlers Thesen nicht in allen Aspekten gefolgt werden muss (Butler 1993).

<sup>402</sup> Zum Thema Overseas Filipino Worker (OFW) gibt es inzwischen einen fest etablierten Forschungsdiskurs (s. z. B. Felipe 2006; Liebelt 2008; Werbner und Johnson 2011; Madianou und Miller 2012; Thiesbonenkamp-Maag 2014).

Hintergrund, Kinderreichtum von Anfang an dem Ziel unterzuordnen, den eigenen Nachwuchs ins Ausland zu schicken. Eine derartige Strategie konnten sich aber nur Familien ab der unteren Mittelschicht aufwärts leisten, weil das voraussetzte, dass Kontakte ins Ausland und Mittel für die Reise, zumindest aber Mittel für die erfolgreiche Bewerbung bei OFW-Rekrutierungsagenturen vorhanden seien. Ebenso erhellend ist die Formulierung, dass die Arbeitsmigration immerhin die nationale Wirtschaft in Gang brächte (*keeping economy afloat*). Damit wurde Arbeitsflucht als ein Übel betrachtet, das trotz allem eine bestimmte Bequemlichkeit garantierte – eine Charakterisierung der philippinischen Wirtschaft und eine makroökonomische Folgerung, die nur aus einer relativ sicheren Position plausibel waren. Dies gibt nicht nur Aufschluss über die relativ gehobene sozioökonomische Herkunft des Zielpublikums der IFP-Schulung. Es gibt auch Aufschluss über den Armutsbegriff, der die Realität von Familien am absoluten Existenzminimum verkennt, und auf der Grundlage der Aspirationen bessergestellter Familien konzipiert war. Es ist daher kaum verwunderlich, dass die IFP-Schulung nur moderate Akzente gegen den Istzustand setzte, über weite Strecken jedoch an dessen Konservierung interessiert war.

Um die relative Privilegposition zu verdecken, griff der nächste Abschnitt daher wieder auf die bewährte Argumentationsstrategie zurück, sich als Opfer repressiver Systeme zu inszenieren, die keine Kritik duldeten. Die Erwähnung der „Redefreiheit“ und des „demokratischen Prinzips“ diente dazu, sich mit einer möglichen Kritik nicht auf der sachlichen Ebene auseinandersetzen zu müssen (was angesichts der undifferenzierten Weise, wie von krankheitserregenden Verhütungsmittel gesprochen wurde, problematisch gewesen wäre). Weiterhin diente sie dazu, die IFP insgesamt als regierungskritische Instanz darzustellen, die in der Tradition der Bewegung stand, die den Sturz des diktaturähnlichen Regimes Ferdinand Marcos' herbeigeführt hatte. In Anbetracht des bereits mehrmals erwähnten Vorwurfs, dass evangelikale und pfingstliche Gläubige die Nation in ihrer sogenannten „People Power Revolution“ im Stich gelassen hätten (vgl. 2.1), kann die Identifikation mit dem „Kampf“ der „EDSA Revolution“ kaum überschätzt werden. Sämtliche Mobilisierungsslogans, die zunächst aus dem Lager progressiver und teilweise gar libertär orientierter Gruppen zu erwarten wären, traten somit in den Dienst einer Wahrung des sexualethischen und genderhierarchischen Status quo, wenn der Finalsatz am Ende dieses Teils lautet: „Der RH-Gesetzesentwurf ist anti-Volk“ (Guzman 2012b, 90).



#### 9.4.3.4. Aufruf zu politischem Handeln: Lobbyarbeit und ziviler Ungehorsam

Die beiden letzten nummerierten Hauptteile, die auch sachlich den Fluchtpunkt der Lehreinheit bildeten, lauten „Teil III Alternativen“ und „Teil IV: Was wenn die Regierung auf Teufel komm ’raus (*hell-bent*) entschlossen ist, den Gesetzesentwurf zu verabschieden?“. Hier wurde nun explizit dazu aufgerufen, sich konkret gegen die Verabschiedung und Implementierung des Gesetzes zu wehren. Verbunden wurde dies allerdings mit dem Appel, von der Regierung eine effektivere Politik zur Bekämpfung der Massenarmut zu fordern. Die „Alternativen“ wurden wie folgt formuliert (Guzman 2012b, 91–95):

In view of the foregoing very strong objections to the RH Bill, what then are the alternatives? If not the RH Bill, then what? The following are proposed:

- 1) Government should pass laws or pursue programs that would equal if not surpass the breadth and scope of NON-FORMAL EDUCATION (versus formal education) for the poorest sectors of society that would enable them to get jobs or be entrepreneurs;
- 2) Government should review the Public Land Act to expedite the inventory and distribution of idle and abandoned public lands for relocation and housing for the poor;
- 3) 72% of the Philippines’s poorest of the poor belong to the agriculture sector; government should spend the billions it plans to spend for RH Bill on the agriculture sector, to better the lives of farmers and their families;
- 4) Escalate PPP (public-private-partnership) for poverty-alleviation, community building, urban housing and relocation by crediting as taxes monies spent by private corporations that build communities and homes and schools for poor sectors of the Philippines. All these and similar other measures will go further in „controlling population explosion“ than giving condoms and pills to our people.

Auffällig ist auch hier wieder die Weise, wie Forderungen, die ebenso gut von moderaten linksaktivistischen Basisorganisationen stammen könnten, in entschärfter Form vereinnahmt oder mit solchen kombiniert wurden, die gewöhnlich von neoliberal orientierten Gruppen kamen. Diese sind einerseits der konsequente Ausbau von Bildungsmöglichkeiten, durchgreifende Landumverteilung (die hier allerdings nur auf Brachland beschränkt war) und nachhaltige Subventionsprogramme für den Landwirtschaftssektor. Andererseits waren es die Forderung nach intensiveren Ausbau des „public-private-partnership“-Programms, das unter anderem einen Steuernachlass für karitativ ausgerichtete Investorinnen vorsah und soziale Verantwortungen damit teilweise an den privatwirtschaftlichen Sektor delegiert (s. hierzu z.B. Reese 2013, 166). Gerade Letzteres war allerdings ein Steckenpferd von Aquinos neoliberaler Administration, weshalb diese Forderung – entgegen aller vorherigen Regierungs- und Neoliberalismuskritik – bestenfalls eine Ermutigung darstellte, an diesem Kurs festzuhalten. Während die erste und dritte Forderung höchstwahrscheinlich aus dem Papier Cañas stammten (vgl. Caña 2009, 2011), stellte die Modifikation der zweiten und die vierte einen Zusatz Guzmans dar, der sich selbst im Businesssektor verortete (auch nach seinem Wechsel in den hauptamtlichen Pastordienst). Kurzum, das Schulungsmaterial nahm hinsichtlich Aquinos Politik eine ambivalente Rolle ein. Diese folgte allerdings einer nachvollziehbaren politischen

Logik: das Kalkül, damit ein möglichst breites Publikum anzusprechen, das mehrheitlich einen Konservatismus vertat, der für sozialpolitische Themen empfänglich war.

Der letzte Hauptteil stand hingegen nur noch im Dienst eines konservativen Reaktionismus. Zunächst wandte er sich an jene, die das Gesetz im Zuge ihres Engagements gegen eine kategorische Ablehnung aller Verhütungsmittel als Sieg gegen die Hegemonie des Katholizismus betrachteten und der Ansicht waren, dass eine Überarbeitung genüge, um seine allzu liberale Stoßrichtung zu domestizieren. Diesen riet Guzman (Guzman 2012b, 97–99):

Those who are interested in „helping“ the RH Bill by „improving“ it or „sanitizing“ it should insist on the following:

1. Define „life of the unborn at conception“ in the RH Bill
2. Include provisions that no drug, method, or device shall terminate the life of the unborn at conception, otherwise, it will be construed as murder
3. Remove „sexual orientation“ in the definition of „gender equality“
4. Remove mandatory sexuality education at grade 5, but rather integrate human reproduction or sex education beginning in 2nd or 3rd year high school subjects of biology, human anatomy and or personhood, with the affirmation that sex should be enjoyed only in the context of marriage.
5. Emphasize pre-natal care, funding and or budgeting.

Der folgende Abschnitt machte jedoch klar, dass die Chancen, damit den Gesetzestext „keimfrei“ machen zu können (*sanitize*), sehr gering waren. Damit ging ein Appell einher, zu drastischeren Maßnahmen zu greifen (Guzman 2012b, 100):

Considering however that the chances of the foregoing proposals being entertained by the proponents of the Bill are very, very nil, Christians may not be able to avoid seriously pondering their options in case the Bill in its present essence or form is passed into law.

Here, the possibility of civil disobedience (peaceful, not violent) must be prayerfully considered, under the biblical injunction that we must obey God rather men. (Acts 5:29.)

Acts 5:29 29 But Peter and the Apostles, answering, said, We have to do the orders of God, not of man.

Der Aufruf zum zivilen Ungehorsam ist bemerkenswert. Denn in den meisten (US-)evangelikal geprägten Kreisen galt diese Form politischen Handelns als tabu. Noch bemerkenswerter ist allerdings ihre biblische Begründung, weil die petrinische Klausel (Apg 5,29) in der herkömmlichen evangelikalen und pentekostalen Theologie nur dann griff, wenn es um ein Verkündigungsverbot ging, bei dem Seelenheil auf dem Spiel stand. Durch ihre Verwendung im Kontext der RH-Debatte wurde die Erhaltung des Status quo mit der Verkündigung des Seelenheils, also mit der Evangelisation gleichgesetzt. Dies kam einer metaphysischen Überhöhung konservativer Politik gleich. Damit scheint die IFP-Schulung der Hegemonie des konservativen Katholizismus und der traditionellen Eliten in die Hände zu spielen. Durch den Schulterschluss mit IFP fanden sich Ersterer aber an der Seite zuvor unbekannter (neu-)politisierter Akteurinnen wieder, die nicht nur in puncto Verhütungsmethoden eine Haltung vertraten, die die Herrschaft in ihrer gegenwärtigen Form in Frage stellte. Vielmehr erhoben sie

auch allgemein den Anspruch auf Deutungshoheit in Bezug auf die Identität und Ressourcenverteilung des Landes und brachten alle Voraussetzungen mit, mittelfristig zu politischen Konkurrentinnen avancieren zu können.

#### *9.4.3.5. Fazit: Kooption, Bündnistaktik und PJM-interne Machtkämpfe mit politischer Agenda*

Die aggressive Kampagne gegen das RH-Gesetz bot der IFP-Leitung die Gelegenheit, den eigenen Einfluss zu erweitern und sich von BANGON und Villanueva zu emanzipieren. Die Hauptzielgruppe der IFP war dabei dieselbe, die auch Villanueva und die BANGON-Partei zu repräsentieren anstrebten. Im Unterschied zu Letzteren orientierten sich die IFP aber stärker an den mittleren und oberen Bevölkerungsschichten. Darum war es auch wichtig, eine Distanz zu Ideologien, die eine grundsätzliche Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung forderten, zu markieren. Soziale Gerechtigkeit war zweifelsohne das zentrale Thema. Doch anders als bei Villanueva erfolgte ihre Ausformulierung nicht primär im Horizont der unteren sozialen Schichten der philippinischen Gesellschaft, die einen Großteil von Villanuevas JIL-Kirchenmitgliedern ausmachten. Sie fand auch nicht im Horizont der Analysen linkspolitischer Organisationen statt, auf deren Expertise BANGON zurückgriff, insbesondere wenn es um Mindanao oder andere soziale Brennpunktregionen des Landes ging. Vielmehr fand die Ausformulierung von „sozialer Gerechtigkeit“ hier im Horizont der Plausibilisierungsformen jener aufstrebenden Mittelschicht statt, die weniger Nachteile vom Istzustand hatte und sich in der sozialpolitischen Ordnung relativ gut zurecht fand. Das schloss eine gewisse Sympathie für linkspolitische Programme nicht kategorisch aus. Tatsächlich fanden sich Anleihen bei Argumenten, die aus linken Gruppierungen stammten. Doch insgesamt hatte die Träger- und Zielgruppe der IFP-Schulungen mehr zu verlieren, wenn radikale Linke sich durchsetzen und die Gesellschaftsordnung bestimmen würden. Nach einer fundamentalen Neuordnung der Herrschaftsverhältnisse zu rufen schien daher ebenso unangebracht wie eine Rhetorik, die eine dezidierte Abwendung von der Welt predigte (wies es JMC mit Blick auf RH tat, vgl. 9.3.3), oder eine Rhetorik der „apolitischen“ Gegenkultur, wie sie von den älteren Pfingstnominierungen (trotz gegenteiliger Praxis) gepflegt wurde (9.3.2).

Konservative römisch-katholische Organisationen waren für die IFP daher die besseren Koalitionspartnerinnen. Dieser Schulterschluss war gerade opportun, um mit eigenen eher „zeitgenössischen“ Akzenten um neue Sympathien (innerhalb derselben katholischen Kreise) zu werben. Ähnlich wie das IFP-Manifest, das sogar von der katholischen CBCP gepriesen und auf eigenen Webpages veröffentlicht wurde (CBCP 2012), erfreuten sich auch die IFP-Seminare einer positiven Resonanz. Offenbar überwog auch hier die Lesart, dass die IFP-

Seminare die beste nicht-katholische Legitimation für den Anspruch der römischen Kirche darstellten, die höchste Instanz in moralischen und gesellschaftlichen Fragen zu sein. Nach dieser Lesart würde IFP der katholischen Kirche auch das Recht bescheinigen, den Kreis der politischen Mitbestimmungsberechtigten qua Ächtung bestimmter Personengruppen einzugrenzen und jene zu privilegieren, die traditionell die Ressourcenverteilung und (moralische) Wissensproduktion dominierten. Bei genauerem Hinsehen wird aber deutlich, dass sich IFP dadurch eine eigene Nische schuf und langfristig durchaus mehr anstrebte, als die Junior-Partnerin der konservativen römisch-katholischen Eliten zu sein. Die Verteidigung des traditionellen konservativen (Familien-)Ordnungsverständnisses erfolgte daher nicht in kategorischer Ablehnung „moderner Verhütungsmittel“. Vielmehr wurde vermeintlich „moderne“ US-amerikanische Literatur zur Frage nach dem Verhältnis von „Christsein und Gesellschaft“ (vgl. Frank A. Schaeffer 1977; Francis A. Schaeffer 1982) adaptiert. Diese Adaptation lässt deutlich die Prägung von internationalen Lehrern und Lehrerinnen von Francis Schaeffer und Jerry Falwell über Pat Robertson, C. P. Wagner bis zu Cindy Jacobs erkennen.

Die Doppelrolle und Rezeption des IFP-Lehrers Caña macht dabei die Aushandlungsprozesse innerhalb des IFP-PJM-Leitungskreises deutlich. War dieser 2010 noch als nationaler Kampagnenmanager Villanuevas tätig, der eine moderat-progressive Pro-RH-Haltung hatte, stand Caña ab 2011 politischen Zirkeln nahe, die im philippinischen Kongress die Opposition der RH-gesetzgebenden LP-Partei waren. Dies bot seinen eigenen lokalpolitischen Ambitionen im erzkatholischen Bacolod (vgl. 10.2) größere Vorteile als die Assoziation mit der Pro-RH-Pro-Aquino Person Villanuevas. Dementsprechend riefen Cañas Schriften zu passivem Widerstand gegen die Implementierung des RH-Gesetzes auf. Die Narrative und Mobilisierungsstrategien Cañas, der auf Grund seiner beruflichen und politischen Kontakte allerdings auch linkspolitische und befreiungstheologische Diskurse rezipierte, unterschieden sich aber von denen eines Balais, der aus der JESUS PEOPLE-Bewegung stammte. Auch unterschieden sie sich von denen des ehemaligen Unternehmers und IFP-Vizevorsitzenden Guzman, der in einer streng-traditionellen römisch-katholischen Schule sozialisiert worden war, theologisch aus einem konservativen baptistischen Hintergrund kam und Narrative, die aus linken Kreisen stammten, nur mit einer großen Unbeholfenheit integrieren konnte. Ferner zeigt der dezidierte Aufruf zum zivilen Ungehorsam, mit dem sich die IFP-Lehreinheit vom IFP-Manifest unterschied, dass selbst innerhalb der IFP-Leitung verschiedene Plausibilisierungsformen zur Erschließung weiterer Sympathiekreise anzutreffen waren. Obwohl das IFP-Material nicht darauf abzielte, die politischen Interessen der unteren

Bevölkerungsschichten zu vertreten, trug es auf Grund seiner Anti-RH-Haltung dazu bei, Argumente gegen Aquinos Bevölkerungspolitik zu verbreiten.

#### 9.4.4. NFS/Movement for National Transformation: RH-kritische Seminare, katholische Moralthologie und maoistische Massenlinie

Eine Anti-RH-Haltung nahm ab 2012 auch die Graswurzelorganisation NFS/M4NT ein, die nach Villanuevas erster Präsidentschaftswahlniederlage (2004) in Erscheinung getreten war (vgl. 3.1.5). Ihr Gründer Wyden King – Sohn des chinesischen Hotelkettenbetreibers, Millionärs und in den Philippinen berühmten Philanthropen Angelo King (vgl. Flores 2003; Flores 2003) – hatte sich in den 1990ern in Folge einer Lebenskrise dem evangelikalsten Pentekostalismus zugewandt. Davor war er im kommunistischen Untergrund aktiv gewesen, bis sich die CPP im Zug der ideologischen Kämpfe zwischen Reaffirmisten (*Reaffirmists*) und Rejektionisten (*Rejectionists*) spaltete (Interview 45).<sup>403</sup> Für NFS/M4NT bot der neue Höhepunkt, den die RH-Debatten 2012 erreichten, ebenfalls die Gelegenheit, sich vom „top down“-Ansatz des ehrgeizigen, aber zweifachen Wahlverlierers Villanuevas und seiner BANGON-Partei zu distanzieren. Anders als bei IFP stand ihre Anti-RH-(Neu-)Positionierung jedoch im Dienst einer eigenen wahlpolitisch ambitionierten Agenda, die sich von BANGON durch einen konsequenten „bottom up“-Kurs unterschied und dezidiert als Alternative zur amtierenden LIBERAL-Partei Aquinos auftrat (dessen Kurs sie als elitenfreundlich verurteilte). Kings Ansatz hatte von Anfang an eine langfristige Graswurzelarbeit befürwortet und verfolgte nun entschlossener denn je das Ziel, nach dem maoistischen Prinzip der Massenlinie eine eigene Propagandamaschinerie aufzubauen (NFS/M4NT 2013b; vgl. King und NFS/M4NT 2013; Mao 1967, Kap. XI). In Vorbereitung auf die kommenden Zwischenwahlen von 2013 kam es darum für NFS/M4NT darauf an, sich als politische Bündnispartnerin etlicher lokaler Parteimaschinerien, vor allem jener, die im Kongress die Opposition bildeten, anzubieten (vgl. 3.3). Theologisch setzte die Graswurzelbewegung ebenfalls eigene Akzente. So betonte sie vor allem den Nexus zwischen sexueller Zügellosigkeit und Gier, deutete diese jedoch als ökonomische Gier und mobilisierte für eine parlamentarisch konzipierte Veränderung der Besitzverhältnisse, die eine Umverteilung der Kontrolle über die Ressourcen des Landes vorsah. Diese spezifische Artikulation war wesentlich von ihrer Verflechtungs- und Abgrenzungsgeschichte mit BANGON und IFP abhängig. Zugleich saß sie auf dem persönlichen Hintergrund des NFS/M4NT-Gründers King auf. Die folgenden Unterabschnitte werden zuerst einen direkten Austausch zwischen dem Verfasser und dem NFS/M4NT-Vorstand untersuchen.

---

<sup>403</sup> Zur Spaltung der maoistischen CCP im Kontext der Defektionen nach dem Sturz Marcos' und den brutalen Säuberungsaktionen siehe Quimpo (Quimpo 2008; vgl. auch Hedman 1996).

Daran wird sich die Analyse eines NFS/M4NT-Seminars anschließen, das von King verfasst wurde.

#### 9.4.4.1. Anti-RH-Aussagen als Kritik an evangelikale und pfingstliche Akteure

In einem persönlichen Interview mit dem amtierenden NFS/M4NT-Direktor King hatte dieser die RH-Gesetzgebung als „evil“ bezeichnet (Interview 45). Aus Zeitmangel war dieses Thema während des Interviews nicht weiter vertieft worden. Nach mehrmaligen Anläufen, eine offizielle Stellungnahme von NFS/M4NT zum RH-Gesetz zu erhalten, wandte sich der Verfasser mit folgender Bitte um Erläuterung an den Vorstand (pers. Mitt 1511kb):

[...] NFS is against RH Law, yet I always thought artificial birth control methods, which operate BEFORE the union of sperm and egg (eg. sterilization, condom, hormone pill) are endorsed by NFS. Yet in a Covenant paper between NFS, Kapitaran and APP Party List, signed in occasion of 2013 elections, a statement was signed reading „A consistent ethic of life means being pro-life across the board – opposing abortion, artificial contraception, the death penalty, euthanasia, torture to extract confession from an accused or a suspect, hazing, maltreatment of prisoners, pornography, prostitution, fraternity violence, the culture of guns, death and violence, vendettas, the arms race, poverty, corruption, and unsafe working conditions.

My interpretation is, that this was only in order to meet with APP, but not the internal policy of NFS [...] Please clarify, if this reading need any adjustment. Otherwise, I'll suppose that with regard to intimate relationship NFS agrees with PCEC that as long as sex is consummated within marriage it is not exclusively for procreation reasons and thus allows also artificial contraception methods, as long as they are operative before sperm and egg unite to form a fetus.

In der Antwort hieß es zunächst (pers. Mitt. 1511m):

We have never issued a statement about our stand on RH Bill, we are wondering where you got the idea. We have always aired our opposition to the stand of PCEC by explaining it to their leader who was always with us during the Bishops and Leaders monthly breakfast (an effort to unite the different groups in the nation).

Also, we staged a peaceful demonstration outside congress against RH bill. NfS partners with Intercessors for the Philippines who did issue a stand Rh Bill which NFS concurs. NFS tries to keep a low profile, trying to rally its vision and mission to ministerial nationwide without string attached nor chain of command structure.

Auf diese Abgrenzung vom evangelikalen PCEC und dessen Bevölkerungspolitik folgte eine positive programmatische Erklärung. Diese fand anhand von vier Punkten statt, die den bereits erläuterten Minimalkonsens aller politischen Lager – ausschließlich radikaler Aktivistengruppen, feministischer Organisationen und LGBTQ-Interessenvertreter – wiedergaben (pers. Mitt. 1511m):

We uphold this stand:

- a. Life begins at conception, that is upon fertilization of the sperm and the egg;
- b. Life of the unborn at conception must be protected by the State as guaranteed by the Constitution;
- c. Any attempt to intercept or prevent the viability of the fertilized egg by any drug or device as by preventing its implantation in the uterus of the mother violates the Constitution;
- d. We reject and condemn all forms of killing, abortion and the use of abortifacients and other similar drugs or devices.

Damit enthielt das Statement *erstens* und vor allem eine scharfe Distanzierung vom PCEC, dem auch die älteren Pfingst denominationen angehörten. Implizit enthielt es auch eine Kritik an Villanueva, an seiner JIL-Kirche, an der BANGON-Partei und auf Grund von Villanuevas Amt

auch am offiziellen Kurs der PJM. Zwar wurde eine namentliche Nennung Villanuevas vermieden. Durch die ambivalente Assoziation mit dem IFP-Papier und die kritische Abgrenzung vom monatlichen Bischofsfrühstück wurde der BANGON- und PJM-Chef allerdings dezent (mit-)diskreditiert. Denn das Treffen bestand praktisch nur aus Leitern des PCEC, den Hauptleitern der PJM (zu denen auch die Schlüsselfiguren der IFP gehörten, die jedoch durch den Hinweis auf die Assoziation mit dem IFP-Papier davon ausgenommen waren) und aus den wichtigsten Leitern einzelner evangelikaler Megakirchen und Denominationen aus dem Großraum Manila. Entscheidend war jedoch die Aussage, dass sich NFS/M4NT aus politiktaktischen Gründen nicht mit eigenen offiziellen Erklärungen an die Öffentlichkeit gewandt hatte. Im Hintergrund stand hier das Kalkül, die eigenen lokalpolitischen Interessen nicht zu gefährden (*low profile*). Zweitens und damit verbunden enthielt das Statement die Abgrenzung von einer politbüroartigen Anweisungspraxis (*command structure*) an die eigenen Kader. Dazu kam die Beteuerung, keinem einzelnen politischen Parteiblock verbunden zu sein (*without string attached*). Auch dies war eine unmissverständliche Kritik an Villanuevas Nähe zur Regierungspartei Aquinos III (vgl. 3.3 und 9.4.1.2). Zugleich stellte es die eigene als strategischen Neuanfang inszenierte Basisarbeit von NFS/M4NT in den Vordergrund, die sich spätestens in den Wahlen von 2013 praktisch voll etabliert hatte und als langfristiger Aufbau einer „Propaganda Machinery“ und einer „Massenlinie“ (NFS/M4NT 2013b) bezeichnet wurde. Diese galt als Alternative zu Villanuevas klassischer Parteipolitik, die wiederum als erfolgloser „top-down“ Ansatz bezeichnet wurde. Drittens enthielt es das Bekenntnis zur Äquivalenzkette, die aus den drei Diskursmarkern „Lebensbeginn ab Befruchtung“ („Life begins with conception“), „Verfassungsbruch“ („violation of constitution“) und „Ablehnung der Abtreibung“ (we reject [...] killing, abortion [etc.]“) bestand. Dies zeigt, dass die Auseinandersetzungen innerhalb der evangelikalen pfingstlichen Diskursgemeinschaft an denselben Frontlinien entlangliefen, die auch die allgemeinen Mediendebatten bestimmten. Dort traten alle Lager mit dem Anspruch auf, für die philippinische Subalterne einzutreten, ohne sich zu sehr vom gesellschaftlichen Mainstream und der römisch-katholischen Kirche zu entfernen (vgl. 9.3.1). Vor dem Hintergrund des genealogischen Abrisses der RH-Debatte stellten die Streitpunkte, die diese Frontlinien konstituierten, einen neuralgischen Punkt in der Frage nach der Trennung von Kirche und Staat dar und brachten diverse gegenhegemoniale Formationen zum Vorschein. Damit wurde die RH-Diskussion innerhalb dieses Segments der philippinischen Pfingstbewegung nicht als theologische Debatte im engeren Sinne formuliert und kam praktisch ohne Schriftbezüge aus. Sie wurde auch weitgehend ohne einen Bezug auf übernatürliche oder geistgewirkte Offenbarungen geführt. Vor dem Selbstanspruch der

Akteure, sich in allen Fragen ausschließlich vom Wort Gottes leiten zu lassen (qua Bibel oder aber qua charismatischer Offenbarungsmomente) und dem Bild, das die Forschung von den philippinischen Pentekostalen zeichnet, kann dies nicht deutlich genug hervorgehoben werden (Kessler und Rüländ 2008, 164, 189–90).

Zusammenfassend und mit Blick auf die gesamte evangelikale und pentekostale Diskursgemeinschaft lässt sich also festhalten, dass die Positionierungen zu RH an denselben Frontlinien entlang führte, wie dies im allgemeinen Mediendiskurs der Fall war. Diese verliefen nicht außerhalb des Pentekostalismus oder um diesen herum, sondern mitten durch die Pfingstbewegung hindurch. Die Streitthemen waren identisch mit denen, die im Zusammenhang mit Präsident Aquinos Fünf-Punkte-Erklärung und dessen Spagat zwischen einem sozialpolitisch sensiblen und einem (klientel-)politikelitenfreundlichen Auftreten kennzeichneten. Der Grund dafür war, dass sie vom selben Anliegen motiviert waren: die eigene gesellschaftliche Relevanz zu behaupten und sich als Fürsprecher für die philippinische Mehrheitsbevölkerung anzubieten. Die Graswurzelorganisation NFS/M4NT nahm in dieser Gemeinde – genauso wie alle anderen Lobbygruppen und Politiknetzwerke – die Gelegenheit wahr, das eigene Profil in der Öffentlichkeit zu stärken und den eigenen Einfluss zu erweitern.

#### *9.4.4.2. Anti-RH-Aussagen entlang der Schlagworte: Massenlinie, Masturbation, Korruption and christliche Politik*

Wie sah die positive Ausformulierung dieser Anti-RH-Haltung aus? Wie verhielt sich die NFS/M4NT zu Aquinos Bevölkerungsreduktion-ist-Armutreduktion-Narrativ und wie wurde sie plausibilisiert? Eine Antwort auf diese Frage bietet eine Untersuchung jener Seminare, die die Graswurzelorganisation seit 2007 flächendeckend im gesamten Land hielt und die ab 2012 auch Teile zur Reproduktionsgesundheitsdebatte enthielten.

Im Rahmen der Lehreinheiten, die unter dem Namen *Politics 101*, *Christian Politics* oder *Kingdom Politics* durchgeführt wurden, nahm die dank Aquino breiter rezipierte RH-Bill die Rolle eines Worse-Case-Szenarios ein, das eintreten würde, wenn bibelgläubige Christen sich nicht politisch engagierten. In der vom NFS/M4NT-Gründer King zusammengestellten Powerpoint-Präsentation befand sich bereits auf den ersten Folien und unter der Frage, was und wozu „Politik“ sei, die Warnung (King und NFS/M4NT 2013, 7):<sup>404</sup>

This is what happens when we do not involve in politics and government and we allow the government to run our affairs. Government through the RH bill will now educate our children as young as 10 years old using the KIKAY Kit.

---

<sup>404</sup> Die Formatierung der Zitate und die Hervorhebungen folgen, wenn nicht anders gekennzeichnet, alle dem Original.



Das *Kikay Kit* war ein tagalogsprachiges Pamphlet, das dank finanzieller und ideeller Unterstützung der staatlichen Entwicklungsorganisation USAID und unter der Schirmherrschaft regierungsnaher Agenturen durch Sozialarbeits- und Lehrpersonal in philippinischen Schulen und *Barangays* zirkuliert wurde. Es enthielt ausführliche Anleitung zu geschütztem Geschlechtsverkehr und zu angrenzenden Themen, wie zum Beispiel Masturbation.<sup>405</sup> Eine zentrale Stellung nahmen dabei Anweisungen zum korrekten Kondomgebrauch ein (*Wastong Paggamit ng Condom*), die mit einschlägigen Abbildungen veranschaulicht waren (*Kikay Kit*, zitiert nach NFS/M4NT 2013a, 8; vgl. Acosta und HLIA 2009). Letztere wurden von moralisch konservativen Kritikerinnen und Kritikern als besonders anstößig empfunden, zumal das *Kikay Kit* in der Umgangssprache von Teenagern erklärte, wann, wie und in welchem Zustand „der Penis in die Vagina“ eingeführt zu werden habe (Interview 40).<sup>406</sup> Die NFS/M4NT-Unterlagen hoben vor allem die Anleitung zur Masturbation kritisch hervor. Die neunte Folie von *Christian Politics* bildete eine Seite aus dem *Kikay Kit* ab, auf der sexuelle Selbstbefriedigung als Aktivität bezeichnet wurde, die normal war und bei der Alter, Gender und sexuelle Orientierung keine Rolle spielten. Die Betonung lag auf der Erklärung, dass Masturbation weder beleidigend, noch „zeit-“, „energie-“ oder „interessenraubend“ sei. Vielmehr stelle sie einen Weg dar, „mehr über unsere Körper zu lernen“ und darüber, „was uns Glücks- oder Genussmomente beziehungsweise Entspannung“ beschere (zitiert nach King und NFS/M4NT 2013, 8).<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Auf die Frage nach einer englischen Übersetzung bezeichnen Sozialarbeitende diesen als „Chick Kit“ oder aber als „Vanity Kit“. Die Bezeichnung *Chick* (wörtlich Küken) lässt sich in diesem Kontext am ehesten mit „Mädels“ übersetzen. In Verbindung mit dem Wort *Kit* (Baukasten, Werkzeugkiste, bei dem Begriff *First Aid Kit* auch Erste-Hilfe-Koffer) könnte *Chick Kit* als „Beauty-Case“, „tragbarer Schminkkasten“ oder „Eitelkeitskofferkasten“, „Mädels-Baukasten“, oder „Erste-Hilfe-Koffer für Mädels“ umschrieben werden. In seiner umgangssprachlichen Verwendung wird damit aber auch häufig ein machistischer oder sexistischer Diskurs bedient, vor dessen Hintergrund die Anweisungen für geschützten Geschlechtsverkehr im Sinn eines „Mädels-Abschlepp-Baukastens“ gedeutet werden.

<sup>406</sup> Z. B. in der Erläuterung (DepEd o. J.): „Sobald es eine Ejakulation gibt und während der Penis immer noch steif ist, halte das Kondom am Ende deines Penis fest und nimm deinen Penis aus der Vagina heraus“ (*Pagkatapos labasan ang ejaculation. Habang matigas pa ang titi, hawakan ang bahagi ng condom sa puno ng titi at ilabas sa ari ng babae*). Die Tatsache, dass hierbei allerdings grundsätzlich von heterosexuellem Geschlechtsverkehr die Rede war und damit Abweichungen von heteronormativer Sexualität praktisch unterdrückt wurden (oder, wie weiter unten deutlich wird, durch Selbstbefriedigung sublimiert wurde), erhielt in diesen Kreisen keine Beachtung (vgl. die Rhetorik in Acosta und HLIA 2009; Cosio 2011).

<sup>407</sup> Diese Folie folgt auf eine vorherige, die ausschließlich aus dem Coverbild bestand, das eine vierköpfige Gruppe im Teenageralter zeigt. Vor dem Hintergrund des dominanten Genderdiskurses können von den vier abgebildeten Personen, die lachend-scherzend Seite an Seite stehen, die ersten drei als „Mädels“ (*chicks*) identifiziert werden. Die letzte Person hingegen scheint die allgemein akzeptierten Erkennungsmerkmale einer männlichen Person zu tragen, obgleich die nackenlangen Haare hier einen ambivalenten Deutungsspielraum öffnen. Die am eindeutigsten als Frau dargestellte Person, die zweite von links, trägt einen Rock, legt ihren linken Arm um die Taille der dritten Person und ist auf diese quasi indirekte Weise dabei, der vierten Person die Gürtelschnalle zu öffnen (vgl. Abb. 26). In besonders konservativen Kreisen rief diese Abbildung Assoziationen hervor, die mit der sogenannten „sexuellen Revolution der 68er“ verbunden und durchweg negativ waren. Hierbei wurde die Abbildung einer Clique als Aufruf zum Gruppensex gedeutet, die langhaarige Frisur der vierten Person als Aufruf zu einem Leben

Die Erläuterung, die in den NFS/M4NT-Schulungsmaterialien folgte, wies darauf hin, dass es im RH-Entwurf *HB 4244* einen Passus gäbe, der das Recht auf freie Meinungsäußerung gefährde. Tatsächlich enthielt der Gesetzesentwurf einen Paragraphen, der verleumderische Antipropaganda und die bewusste Dissemination fehlerhafter Informationen zum Reproduktionsgesundheitsgesetz verbot. In progressiven Kreisen wurde dieser als Verbot von Verunglimpfung und gezielter pseudo-medizinischer „Panikmache“ (vgl. Raffin und Cornelio 2009) gedeutet. Im NFS/M4NT-Seminar wurde er jedoch im Sinn der Selbststigmatisierung einer unterdrückten Minderheit interpretiert (NFS/M4NT 2013a, 10):

WE CAN NO LONGER CRITICIZE RH BILL HB 4244

SEC. 23. Prohibited Acts. – The following acts are prohibited:

[..] Any person who maliciously engages in disinformation about the intent or provisions of the act.

Damit rief das NFS/M4NT-Seminar die in christlichen Kreisen reflexartig vorhandenen (Christen-)Verfolgungsszenarien wach, um eine allgemeine Politisierung und Beteiligung am politischen Leben der Nation zu legitimieren (vgl. 9.4.3).

Nach dieser tendenziell auf der suggestiven Überzeugungsebene angesiedelten Begründung für die Notwendigkeit eines politischen Engagements (die zugleich auch den weitverbreiteten Einwand des traditionellen evangelikalen Quietismus entkräfteten sollte) erfolgte eine moraltheologische Feststellung: „Satan has institutionalized a culture of SELFISHNESS that results in Poverty!“ (King und NFS/M4NT 2013, 11). Die These, dass Armut die direkte Folge von Egoismus beziehungsweise Selbstsucht (im Sinn von *Yabang*, wörtlich: Selbstgefälligkeit, Prahlerei oder Selbstliebe) sei, wurde dann in zwei Schritten erläutert (King und NFS/M4NT 2013, 11–12):

Selfishness has given birth to:

1. Systems and Institutions operating in Unrighteousness: Vices: Gambling, drugs, alcohol [...] Immorality.

Dieser in allen protestantischen Kreisen und für alle pfingstlich-charismatischen Gruppen konsensfähigen Denunziation des typischen Lasterkatalogs, bestehend aus Spielsucht, Drogen, Alkohol, folgte dann in strategischer Platzierung und immer noch unter dem Schlagwort „Ungerechtigkeit“ (*Unrighteousness*<sup>408</sup>) eine Definition von Korruption (King und NFS/M4NT 2013, 13):

---

der Rebellion oder der Verweiblichung des männlichen Geschlechts, und die lachenden Gesichter als Trivialisierung der Ernsthaftigkeit, die mit Sexualität einhergehe, die stets im Rahmen einer verantwortungsvollen (lies: heteronormativen und ehelichen) Familiengründung gedacht wurde. Die Abbildung findet sich auch auf der hier besprochenen neunten Folie in Miniatur am linken Rand (vgl. King und NFS/M4NT 2013, 8–9).

<sup>408</sup> Der Verfasser ist in Gesprächen mit US-amerikanischen und europäischen Befreiungstheologen häufig auf die Unterscheidung zwischen *unrighteousness* und *injustice* aufmerksam gemacht worden. Letztere wurde meist von mainlinekirchlich-befreiungstheologischer Seite verwendet, um die eigene Position von evangelikalen sozialpolitisch sensiblen Theologen abzugrenzen. Die Begründung war, dass *justice* dabei im Rahmen einer

1. Systems and Institutions operating in Unrighteousness:

Corruptions: means to get rich quick, facilitation and getting things done in an unrighteous manner and have become a standard operating procedure, means to selfish ends

Hier schloss sich der subtile Übergang von individueller und moralethisch konzeptualisierter Sünde zur strukturellen Sünde an. Im Mittelpunkt standen dabei „soziale Ungerechtigkeit“ und soziokulturell legitimierte ökonomische „Ausbeutung“ durch „Kapitalisten“ (King und NFS/M4NT 2013, 14):

2. Systemic Exploitation of Labor, Farmers, Fishermen, and the poor as a result are migrant workers. (Work abroad for a living.)

Trading System keeps the poor very poor; farmers are exploited by the capitalist, the middlemen, the product processor like the miller

Die Schuld an diesen Ausbeutungsverhältnissen trügen die Christen; ihre Tragik liege in der Gleichgültigkeit der Gläubigen und einem Versagen der Kirche: „The church did not do anything because they concentrated inside the church“ (King und NFS/M4NT 2013, 14).

An dieser Stelle erfolgte die Beschreibung der Reaktion jener Akteurinnen und Akteure, die als Pendant zu „der Kirche“ dargestellt wurden, der Kirche jedoch als Ansporn dienen sollten (King und NFS/M4NT 2013, 15):

Reaction: Unionism in the urban centers and Insurgency in the countryside, which has hastened the downward spiral of our nation. Multinational companies have pulled out of the Philippines. Land Reform has failed as well. We are rich with so much Natural Resources but no value added in our exports.

Als letzten Aspekt, mit dem der Selbstsucht-strukturelle-Sünde-Nexus und die Notwendigkeit eines politischen Engagements bibelgläubiger Christen erläutert wurde, nannte die Lehreinheit dann eine koloniale Mentalität und erklärte (King und NFS/M4NT 2013, 16):

3. Colonial Mentality:

We do not love our own

We do not believe in ourselves and in our ability, but we excel abroad

We desire Looking Good & Yabang; external versus substance

Der Fluchtpunkt dieses gesamten ersten Abschnitts war der Appell, auch in der Politik den „Herrschaftsauftrag“ zu übernehmen. Dafür wurde einerseits biblisch-theologisch argumentiert, nämlich im Rückgriff auf das göttliche Mandat des *dominium terrae*, das sich im ersten Schöpfungsbericht findet (Gen 1,26). Der Appell wurde aber auch systematisch-theologisch argumentiert. Dies erfolgte in Verwendung pfingstlich-charismatischer Narrative,

---

marxistischen Gesellschaftsanalyse konzeptualisiert werde. Mit Blick auf die Untersuchten trifft das nicht zu. Wenn die synonym verwendete Bezeichnung *unrighteousness* und *righteousness* geringfügig häufiger begegnet, dann nicht in Korrelation mit einer konkreten politischen Ideologie, sondern damit, dass soziale Ungerechtigkeit anhand von Schriftpassagen traktiert wird, die in den verwendeten Bibelübersetzungen tendenziell häufiger mit *unrighteousness* und *righteousness* wiedergegeben ist. Dieselbe Fronstellung findet sich auch in der Frage, ob von *liberation* oder *deliverance* zu reden sei. Hierbei wird aufseiten der Befreiungstheologie eindeutig *liberation* bevorzugt.

in denen die Herrschaft der Söhne Satans in der Regierung der Herrschaft der Söhne Gottes entgegengesetzt wurde. Diese waren dem Diskurs der Geistlichen Kampfführung entlehnt, folgten aber mitnichten jener rechtskonservativen Agenda, mit der sie im US-Kontext meist in Verbindung gebracht werden.<sup>409</sup> Denn als Kennzeichen von Satans Herrschaft wurden „unterdrückende Strukturen“ (*oppressive structures*) genannt (King und NFS/M4NT 2013, 18), während zu den Söhnen Satans sämtliche politische und wirtschaftliche Eliten des Landes gezählt wurden (King und NFS/M4NT 2013, 17, Hervorhebung im Original):

SATAN RULES IN GOVERNMENT THROUGH: His sons: Few – Foreign Interest, Big Landlords, Big Businessmen, Key Government/ Military Officials, Judges. The sons of darkness, who are greedy for power and money, will not stop at anything to get and maintain what they want. They are now engaged in all sorts of immoral and illegal activities that generate cash/ money which in turn sustain their political power base.

Bemerkenswert ist, dass Gewerkschaften (*unionism*), die zuvor als Reaktion auf „Systemic Exploitation of Labor, Farmers, Fishermen, and the poor as a result are migrant workers. (Work abroad for a living.)“ und als Pendent zur Kirche genannt worden waren, hier in keiner Weise zu den Agenten Satans gezählt wurden. Wenn sie zuvor pauschal als „auführerisch“ bezeichnet und für den Abzug ausländischen Kapitals verantwortlich gemacht wurden, dann bezog sich das auf Aktionen, die als konflikteskalierend galten (Schutzgelderpressung, korrupte Machenschaften mit lokalen Warlords etc.) und dadurch tatsächlich „die Massenverarmungsspirale“ zusätzlich „beschleunigten“. Es ging also nicht um eine Dämonisierung, wie sie aus dem politisch „reaktionären“, wirtschaftlichen konservativen und neoliberalen Lager bekannt war. Sondern es ging darum, sich auf unmissverständliche Weise vom maoistischen Flügel der philippinischen Linken abzugrenzen. Dessen Agenda und Mobilisierungsstrategie folgte aus der Sicht der NFS/M4NT einer Rationalität der Gewalt, während ihre konstruktiven Visionen noch in der Logik des Kalten Kriegs verharren. Laut NFS/M4NT drängte dieser CPP-Flügel auf einen schlagartigen Komplettabzug ausländischen Investitionskapitals, der jedoch schlecht durchdacht war, weil keine Übergangsphasen darin vorkamen. Dies würde das Land in einen wirtschaftlichen Kollaps führen, der zwar die beste Voraussetzung für einen „historischen Moment“ sei, der eine Revolutionsregierung erfordern und schließlich die Errichtung einer sozialistischen Räterepublik ermöglichen würde. Die Lebensverhältnisse des philippinischen Volkes würden damit allerdings kaum verbessert

---

<sup>409</sup> Zum Schulungsmaterial, das in den Seminaren von NFS/M4NT verwendet wird und das in besonders enger Kooperation mit IFP zirkuliert wird, gehören auch Lehrinheiten, die unter dem Schlagwort *Warriors Training* firmieren. Beispiele für typische Titel der Powerpoint-Präsentationen sind *Preparing the Warrior Bride of Christ*, *Raising up a Strong End Time Army of the Lord* und *Kingdom Politics 101: Conducting Prayer Assignments for the May 2013 Elections [How2Intercede]* (vgl. NFS/M4NT 2012a; NFS/M4NT 2012b; NFS/M4NT 2013c). Zur spezifischen Aneignung des Geistliche Kampfführungsdiskurses durch Pentekostale mit linkspolitischer Ausrichtung vgl. 3.2.4.

werden. Im Gegenteil würde dies eine neue Gewaltspirale losbrechen, bei der entthronte Eliten die Unterschichten als Geisel nehmen und dafür sorgen würden, dass diese sich untereinander bekriegten (Interview 45b).

Im Gegensatz dazu bot die pfingstliche Graswurzelorganisation eine moderatere Agenda für „Wandel“ (*change*) an, die auf der folgenden Folie erläutert wurde. Diese war zwar auch von antikolonialer Rhetorik durchzogen und enthielt praktische Anweisungen für den Boykott „multinationaler Unternehmen“ (King und NFS/M4NT 2013, 26). Die Abgrenzung von „Agitatorinnen und Agitatoren“, die laut King „populistisch“, „gewerkschaftsnah“ und „rückschrittlich“ waren und sämtliche soziale Übel des Landes undifferenziert auf neokoloniale und wirtschaftsimperiale Strukturen zurückführten, blieb aber erhalten. Diese Haltung zeichnete auch den wirtschaftspolitischen Realismus des ehemaligen Kommunisten und nunmehr millionenschweren Hotelkettenbesitzers King aus, mit dem allen Illusionen einer „nationalistisch-demokratischen Revolution“ (Quimpo 2008), wie sie marxistisch-leninistisch-maoistischen Kadern vorschwebte, eine Absage erteilt wurde. Denn die Loyalitäts- und Abhängigkeitsstrukturen, auf denen die „Korruption des Landes“ basierte, würden durch Enteignungsmaßnahmen und sofortigen Rausschmiss ausländischer Firmen – wie es „die Maoisten“ aus seiner Sicht wollten – allein nicht beseitigt werden können. Vielmehr seien viele von ihnen selbst Teil politischer Klientelnetzwerke (King und NFS/M4NT 2013, 15; Interviews 45; 45b). Die Lösung musste daher in einem neuen Ansatz bestehen, der „ausgebeuteten Massen“ und „Unterdrückten“ zwar einen baldigen effektiven Wandel versprach, diese selbst aktivierte, dabei jedoch gewaltlos, biblisch-evangelikal und möglichst Katholiken-kompatibel war. Anti-RH war einer der Namen, unter dem NFS/M4NT für diese Politik warb.

#### *9.4.4.3. Fazit: Basisarbeit, Massenlinie und Kampf gegen Sünde*

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Graswurzelorganisation die RH-Debatte nutzte, um sich vom gescheiterten „top-down“-Ansatz der Partei BANGON und ihrem Hauptexponenten Villanueva abzusetzen. Villanueva war dem NFS/M4NT-Leiter King ohnehin zu stark in den Einflussbereich der Administration geraten und hatte sich kooptieren lassen. Der Alternativansatz der Graswurzelorganisation bestand darin, über eine langfristig ausgerichtete „bottom-up“-Strategie jene Bevölkerungsgruppen als Unterstützerinnen zu gewinnen, die mehrheitlich ein traditionelles Familienbild hatten, und sie für die eigene Agenda anzuwerben. Dies stand im Einklang mit dem Aufbau einer Massenlinie, die Begehren und Plausibilitäten der Massen aufnahm (NFS/M4NT 2013b; vgl. Mao 1967, Kap. XI) und letztendlich zur Entmachtung der traditionellen Eliten führen sollte.

Eine wichtige Bedingung war, dass sich die Graswurzelorganisation eine Offenheit für taktische Politikbündnisse mit den Oppositionsparteien der Aquino-Administration behielt. Nur dadurch könne sie in den kommenden Zwischenwahlen eigene Leute, zumindest aber Verbündete, auf Lokalregierungsämter platzieren. In den Anti-RH-Artikulationen, die NFS/M4NT im Rahmen ihrer politischen Bildungsarbeit an der Basis verbreiteten, wurde das traditionelle Familienbild und die traditionelle Sexualethik stark gemacht, die auch das Familien- und Sexualitätsverständnis der NFS/M4NT-Leitung darstellten. Diese war im Vergleich zur Lehre der römisch-katholischen Kirche an entscheidenden Stellen zwar liberaler, insgesamt fügte sie sich aber in den konservativen Anti-RH-Diskurs ein und ermöglichte somit, dass ein breites Publikum innerhalb seiner eigenen Wertekategorien erreicht werden konnte.

Ähnlich wie bei den IFP wurde hierbei ebenfalls auf eine Schöpfungs- und Sündentheologie zurückgegriffen. Das Schulungsmaterial von NFS/M4NT führte soziale Ungerechtigkeit und Massenarmut auf dieselbe Wurzel zurück, auf die es auch jegliches Verhalten zurückführte, das von der traditionellen moralisch konservativen Sexualmoral abwich. In harmatologischen Termini wurde dies als die Sünde der Selbstsucht und in Anlehnung an Genesis 3 als Ursünde schlechthin bezeichnet:<sup>410</sup> Masturbation und Promiskuität, Unmoral (*Immorality*) und – per Implikation – uneingeschränktem Zugang zu künstlichen Familienplanungsmethoden lag Selbstliebe, Egoismus, Selbstsucht und moralische Korruption zugrunde. So konnte die Graswurzelorganisation an Schlagworte und Narrative anschließen, die in der römisch-katholisch geprägten Mehrheitsbevölkerung des Landes Allgemeinplätze waren. Im Gegensatz zur Art der Verwendung der theologischen Schlagworte und Narrative bei den IFP lag der Fluchtpunkt bei der NFS/M4NT in den Themen Gier, Ausbeutung und kolonisierte Mentalität. Diese wurden im Kontext ökonomischer Ungleichheit sowie neokolonialer und feudaler Ausbeutung gedeutet. Als solche zielten sie nicht darauf ab, zu reaktiven Aktionen aufzurufen (etwa dem „zivilen Ungehorsam“ Guzmans, vgl. 9.4.3), sondern darauf, für eine parlamentarisch konzipierte Veränderung der Besitzverhältnisse zu mobilisieren, die im Sinn einer moderaten sozialdemokratisch-reformorientierten Umverteilung der nationalen

---

<sup>410</sup> Diese erinnert stark an die aus den Schriften Augustins bekannte Rede der „amor sui“, die bekanntlich auch über Luthers Rede vom Menschen als „in sich selbst gekrümmtes Wesen“ von protestantischer Seite rezipiert wurde (zum „homo incurvatus in se“ bei Luther und Augustin, vgl. Jenson 2006; Bausenhardt 2009, 83–89). Viele der ehemals römisch-katholischen evangelikalen Pentekostalen sind an Schulen ausgebildet wurden, deren Lehrkräfte mit Blick auf Moral und Sexualethik stark von Populärrezeptionen der Schriften Augustins geprägt waren, wie sie im 20. Jahrhundert dominierten. Eine Rezeptionslinie, die ihre Argumentationsmuster auf diese rezente Augustin-Lesart zurückführt, ist daher nicht so abwegig, wie dies bei ähnlichen Thesen der Fall ist, die pfingstliche politische Theologie ohne empirische und historisch-genealogische Rekonstruktion direkt auf Augustin zurückgeführt haben (vgl. z. B. Yong 2010; O’Neill 2010).

Ressourcen imaginiert wurde. Diese konkrete Positionierung in der RH-Debatte verdankte sich der frühen marxistisch-leninistisch-maoistischen Sozialisierung des NFS-Gründers, die auch die Schlagworte und Narrative bestimmte, die hierbei zusammen mit dem pentekostalen Idiom leitend waren. Auf der anderen Seite grenzte sich das NFS/M4NT-Seminar von den Implikationen ab, die der maoistische Flügel der philippinischen Linken aus denselben Schlagworten und Narrativen zog und mit denen er sich – nicht anders als NFS/M4NT und King – innerhalb desselben Publikums um die Anwaltschaft der (Bevölkerungs-)Mehrheit bewarb (vgl. Quimpo 2008).

### 9.5. Zusammenfassung und Fazit

In diesem Kapitel wurden nach einem groben Überblick der aktuellen Forschung zur philippinischen Reproduktionsgesundheitspolitik und einer Genealogie des RH-Diskurses die Positionen der landesweit einflussreichsten kirchlichen Figuren diskutiert. Zusammenfassend ist zunächst die Diversität der Standpunkte festzuhalten, die in hegemonialen Auseinandersetzungen der Einzelpersonen und ihrer Organisationen innerhalb der pfingstlichen Diskursgemeinschaft begründet und in der Frage nach der Diskurshoheit über die philippinische Kultur und Gesellschaft eingebettet waren. Es ist deutlich geworden, dass die Auseinandersetzungen innerhalb der evangelikalen pfingstlichen Diskursgemeinschaft an denselben Frontlinien entlangliefen, die auch die allgemeinen Mediendebatten bestimmten. Vor dem Hintergrund des genealogischen Abrisses der RH-Debatte stellten diese den neuralgischen Punkt in der Frage nach der Trennung von Kirche und Staat in den Philippinen dar, an dem gegenhegemoniale Formationen hervortraten. Hier nahmen alle pentekostalen Schlüsselfiguren und Gruppen – nicht anders als alle anderen Lobbygruppen und Politiknetzwerke – die Gelegenheit wahr, das eigene Profil in der Öffentlichkeit zu stärken und den eigenen Einfluss zu erweitern. Dabei konnten die RH-Diskussionen, die innerhalb der philippinischen Pfingstbewegung geführt wurden, auch ohne Schriftbezüge auskommen und auf die Rede von übernatürlich geistgewirkten Offenbarungen verzichten. Tatsächlich wurde die RH-Diskussion in weiten Teilen des Pentekostalismus gar nicht als theologische Debatte formuliert – jedenfalls solange es nicht darum ging, sich von Außenstehenden abzugrenzen. Vor dem Selbstanspruch der Akteure, sich in allen Fragen ausschließlich vom Wort Gottes leiten zu lassen und dem Bild, das die Forschung vom philippinischen Pentekostalismus zeichnet, kann dies nicht deutlich genug hervorgehoben werden (Kessler und Rüländ 2008, 164, 189–90).

Gemeinsam hatten alle pentekostalen Gruppen die Ablehnung jeglicher schwangerschaftsabbruchender Methoden und eine Sexualethik, die Promiskuität und

gleichgeschlechtliche Partnerschaften ausschloss. Diese teilten sie mit den offiziellen Positionen der Bischofskonferenz CBCP und denen der einflussreichsten protestantischen Dachverbände: dem mainlineprotestantischen NCCP und dem evangelikalen PCEC. Jenseits dieses Minimalkonsenses, der sich so allerdings auch in Aquinos Rhetorik fand (Fünf-Punkte-Erklärung), waren die Pentekostalen geteilter Meinung: Als die Reproduktionsgesundheitsdebatte 2012 einen neuen Höhepunkt erreichte, nahmen die römisch-katholischen Pentekostalen eine Haltung ein, die sich scharf gegen die Verabschiedung und Implementierung der aktuellen RH-Gesetzesentwürfe aussprach. Hierbei folgten sie im Wesentlichen der Linie ihrer Bischofskonferenz CBCP und konnten dank der medialen Aufmerksamkeit, die dieses Thema hatte, eine Sichtbarkeit innerhalb der Gesellschaft erlangen, die ihnen besonderes politisches Gewicht verlieh. Die älteren evangelikalen Pfingstdenominationen vertraten hingegen eine befürwortende Haltung. Diese artikulierten sie allerdings nicht durch eigene offizielle Verlautbarungen, vielmehr verwiesen sie bei direkter Nachfrage auf die Pro-RH-Erklärungen des PCEC, denen sie sich stillschweigend anschlossen. Damit konnten sie die Tradition ihrer apolitischen Rhetorik und ihres biblisch begründeten Obrigkeitsgehorsams weiterpflegen, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, gegenüber politischen und sozialen Themen gleichgültig zu sein. Jenseits dieser Rhetorik standen sie freilich alles andere als außerhalb des politischen Diskurses – im Gegensatz zum PCEC markierten sie eine kritischere Distanz zur Regierungspolitik. Eine etwas andere Rolle nahm die pfingstlich-evangelikale Außenseiterkirche JMC ein. Diese meldete sich zwar offiziell überhaupt nicht zu Wort, vertrat aber eine dezidierte Anti-RH-Haltung, die in einer Heiligungstradition begründet war und mit dem sozioökonomischen Status ihrer Mitglieder samt ihrer traditionell feindlichen Einstellung zur Schulmedizin zusammenhing. Auch hier diente die apolitische Rhetorik der politischen Profilierung und der Erweiterung des eigenen Einflusses.

Die Schlüsselfiguren der Hauptorgane der PJM veröffentlichten hingegen gegensätzliche Positionen, für die sie im Rahmen ihrer Seminare und öffentlichen Auftritte tatkräftig mobilisierten. Der PJM-Gründer und BANGON-Hauptexponent Villanueva nahm eine konsequente Pro-RH-Haltung ein, die bis 2012 auch stillschweigender Konsens innerhalb der gesamten Bewegung war. Dann wechselten die beiden PJM-Organisationen IFP und NFS/M4NT zum Anti-RH-Lager. Im Hintergrund dieses Wandels stand weniger eine Abkehr von der moderat-progressiven Befürwortung künstlicher Verhütungsmittel oder einer Sexualethik, die weitaus weniger strikt war als die der römisch-katholischen Kirche. Der Kurswechsel lag vielmehr an Aquinos (Neu-)Erfindung von RH, bei der Armut-, Wirtschafts-



und Bevölkerungspolitik so mit Frauenrechten und Reproduktions*gesundheit* verbunden wurden, dass RH auch eine breitere Rezeption erfuhr. Dies bot IFP und NFS/M4NT im Vorfeld des neuen Höhepunkts, den die RH-Debatten vor den Kongressabstimmungen von 2012 und den Kongresswahlen von 2013 erreichten, die Gelegenheit, aus dem Schatten der zweifachen Wahlverliererin BANGON herauszutreten und sich von Villanuevas politischen Ambitionen zu emanzipieren. Ein weiterer, eng damit verbundener Grund für den Lagerwechsel war Villanuevas Nähe zu Aquino und zur Administrationspartei, die dazu führte, dass der BANGON-Parteichef seine Regierungskritik zurückfuhr. Der innerparteiliche Vorwurf erfolgte im Rückgriff auf den alten Vorwurf der Komplizenschaft mit ausbeutenden Eliten; im Mittelpunkt stand die Kritik, dass Aquinos Überbevölkerungsrhetorik eine neoliberale Ideologie sei, die von der ungleichen Ressourcenverteilung im Lande ablenke. Die Grundlage für diesen Vorwurf waren allerdings die Schlagworte und Narrative, die Villanueva selbst in seinem Wahlkampf genutzt hatte, wo er sich zwar als Kandidat einer radikalen Mitte präsentierte – also als Kandidat, der für (moderate) Konservative wählbar war – zugleich aber für eine Veränderung des gesellschaftlichen Status antrat.

Die schärfste Anti-RH-Haltung innerhalb der PJM nahm jedoch die Fürbitteorganisation IFP ein. Der IFP bot Aquinos (Neu-)Erfindung von RH die Gelegenheit, sich als hellhörig-weitsichtige Verteidigerin der Nation gegen Sexualsünden und Selbstzerstörung zu präsentieren. So griffen die IFP auf Moralismus und auf einen Angstdiskurs zurück, infolgedessen der Status quo, samt der ihn erhaltenden Ordnungen, unbedingt zu erhalten war. Die Fürbitteorganisation stellte sich somit an die Seite der römisch-katholischen Kirche, deren Narrative sie auch mehrfach übernahm. Zugleich setzte sie jedoch subtile Akzente, die eine offeneren Sexualethik propagierten. Dies versprach ihnen eine größere Popularität innerhalb der römisch-katholischen Mehrheitsbevölkerung des Landes, die ungeachtet ihres Bekenntnisses zu konservativen Moralwerten im Alltag eine liberalere Sexualethik praktizierte (vgl. Cornelio 2016, 4–5, 9, 11, 97–117; s.a. Buckley 2014; Genilo 2014; Manaloto 2014; Francisco 2015). Dies kam einer gegenhegemonialen Strategie gleich, die auf Unscheinbarkeit und auf eine langfristige Emanzipation der freiwilligen evangelikalen Juniorpartnerin setzte. Die Schlagworte, Narrative und unterschiedlichen Plausibilisierungsformen, die dabei verwendet wurden, waren stark vom spezifischen Hintergrund der IFP-Akteure abhängig, und konnten ihrerseits Differenzen aufweisen.

Links von den IFP im innerpfingstlichen Spektrum der PJM stand die Graswurzelorganisation NFS/M4NT. Für sie bot der neue Höhepunkt, den die RH-Debatten

2012 erreichten, die Gelegenheit, sich vom „top down“-Ansatz des ehrgeizigen, aber zweifachen Wahlverlierers Villanueva und seiner BANGON-Partei zu distanzieren und konsequent den eigenen „bottom up“-Kurs zu verfolgen. Dieser hatte von Anfang an auf langfristige Graswurzelarbeit gesetzt und verfolgte das Ziel, nach dem maoistischen Prinzip der „Massenlinie“ eine eigene „Propagandamaschinerie“ aufzubauen. In Vorbereitung auf die kommenden Zwischenwahlen von 2013 kam es für NFS/M4NT daher darauf an, sich als politische Bündnispartnerin etlicher lokaler Parteimaschinerien – vor allem die der Oppositionsparteien – anbieten zu können. Auf der anderen Seite ließ sich mit dem Hochhalten eines traditionellen Familienbildes (das die NFS/M4NT-Kader durchaus teilten, obgleich sie eine etwas weniger konservative Sexualmoral als die katholische CBCP vertraten) am besten für die eigene Agenda mobilisieren. Theologische Narrative wie die Äquivalenzkette, die aus einer Verbindung der Schlagworte „Masturbation und Promiskuität“ mit „Unmoral“, „uneingeschränktem Zugang zu künstlichen Familienplanungsmethoden“, „Selbstliebe“, „Egoismus“ beziehungsweise „Selbstsucht“, „moralischer Korruption“ und „struktureller Sünde“ bestand, wurden in Verbindung mit marxistischen Schlagworten wie Gier, Ausbeutung und kolonisierte Mentalität im Kontext ökonomischer Ungleichheit gedeutet. Als solche wurden sie zur Mobilisierung für eine langfristige Agenda verwendet, die auf eine parlamentarisch konzipierte Veränderung der Besitzverhältnisse zielte, die als eine moderate sozialdemokratisch-reformorientierte Umverteilung der Kontrolle über die Ressourcen der Nation gedacht wurde.

## 10. Identitätspolitik, Hegemonie und sozialkonservative Politik in Dumaguete (2012-2013)

Wie wurden die im letzten Hauptkapitel beschriebenen Diskurse auf der lokalen Ebene außerhalb der Hauptstadtregion rezipiert? Welche Haltung nahmen pfingstliche Leitungspersonen und Organisationen im südvisayanischen Dumaguete in der RH-Debatte ein? Am 17. Juni 2012, knapp einen Monat vor der geplanten Kongressabstimmung zur Beendigung der Plenardebatten über den RH-Gesetzesentwurf *House Bill 4244*, veröffentlichte die dumaguetenische Regionalzeitung *The Negros Chronicle* eine Resolution, in der der DIOCESAN COUNCIL OF THE LAITY OF THE DIOCESE OF DUMAGUETE (DCLDD) die Provinzregierung dazu aufrief, ein Pilotprojekt zu verhindern, bei dem im Rahmen der neuen RH-Politik ein überarbeiteter Lehrplan für Sexualekunde in ostnegrensischen Schulen getestet werden sollte. Als Begründung nannte die Resolution zum einen, dass (Tulabing und DCLDD 2012):

sex education cannot promote the proper values that we want our children to receive in schools, but, on the contrary, has the tendency to promote contraceptive mentality and sexual promiscuity among children and the youth.

Zum anderen beklagte sie (Tulabing und DCLDD 2012):

sex is a sensitive topic that only parents should initially handle for the purpose of educating young children about its sanctity.

Sexualaufklärung solle daher in der häuslichen Privatsphäre erfolgen. Des Weiteren monierte das Resolutionspapier, dass (Tulabing und DCLDD 2012):

sex education program impinges on parents' constitutional right to educate their children based on their religious beliefs.

Außerdem breche Sexualaufklärung das Moralgesez der Nation, das religionsbasiert und wesentlich mit der Identität der Philippinen verbunden sei (Tulabing und DCLDD 2012):

sex education breaks the nation's-religion-based moral codes.

In einer dezenten globalisierungskritischen Note rügte sie die finanzielle Abhängigkeit des Landes und kritisierte, dass (Tulabing und DCLDD 2012):

the United Nations Population fund,<sup>411</sup> the body involved in sex education project, is interfering with internal Philippine issues.

---

<sup>411</sup> Tatsächlich ist nicht nur das Budget des Gesundheitsministeriums (DOH) stark von UN-Hilfsorganisationen und deren multilateralen Partnern, wie der ASIATISCHEN ENTWICKLUNGSBANK (ADB) und USAID, abhängig. Auch die dem DOH unterstellte FOOD AND DRUG ADMINISTRATION (FDA) ist zusammen mit der staatlichen Überwachungsagentur NATIONAL FOOD AUTHORITY (NFA) kritisiert worden, Richt- und Toleranzwerte nach den wirtschaftlichen Interessen multinationaler Unternehmen festgelegt zu haben, auch wenn dies verheerende Folgen für die Gesundheit der Bevölkerung hatte. Am besten wurde dies mit Blick auf die Zuckerindustrie aufgearbeitet, deren Interessen sich direkt auf die Vorgaben der FDA und NFA niedergeschlagen und dadurch die Ernährungskultur der Bevölkerung stark geprägt haben (Billig 2003). Auf dieser Linie waren Anti-RH-Figuren der Ansicht, dass Aquinos geplante Lockerung der Zulassungsbedingungen für Verhütungsprodukte auf einem Abkommen zwischen DOH, multinationalen Pharmaunternehmen und internationalen Hilfsorganisationen wie ADB beruhte, das den Zweck verfolgte, einen Markt für qualitativ schlechtere Produkte zu schaffen. Dagegen fuhr USAID die Zuschüsse, die für die Bevölkerungs- und Gesundheitsministerien vorgesehen waren, während der

Darauf folgte die Beschwerde, dass die Unterrichtsmaterialien die „emotional, psychological and spiritual dimensions of human sexuality“ völlig ausblendeten (Tulabing und DCLDD 2012). Einen traditionell konservativen Moralkodex beschwörend erklärte das Papier: „We would like to pressure everybody indulging in a conjugal act to get married first“ und kritisierte, dass der Lehrplan sich lediglich auf die Vermeidung ungewollter Schwangerschaften und Geschlechtskrankheiten konzentriere, die Eheschließung als Rahmen für legitimen Geschlechtsverkehr jedoch völlig unerwähnt ließ (Tulabing und DCLDD 2012).

Als Hauptantragsteller nannte die Resolution den Oberstadtdirektor (*City Administrator*<sup>412</sup>) und ehemaligen Vize-Bürgermeister William Ablong. Dieser war zugleich eine zentrale Schlüsselfigur im Pfarrgemeinderat der römisch-katholischen Kirche von Dumaguete und ein einflussreicher Ältester der COUPLES FOR CHRIST – der größten katholisch-charismatischen Gruppe der Stadt. Wie im letzten Kapitel dargelegt, hätte der Wortlaut der Resolution im Jahr 2012 aber auch von der evangelikal-pfingstlichen Fürbitteorganisation IFP, vielleicht sogar von der Graswurzelorganisation NFS/M4NT stammen können. Mit Blick auf den lokalen Dumaguete-Kontext stellte der Großteil der Punkte in der Resolution den Konsens der pfingstlichen Gruppen aller konfessionellen und kirchlichen Ausrichtungen dar. Damit hätte RH zumindest für jene pfingstlichen Kirchenleitungen, die sich an den NFS/M4NT und deren Anweisungen zur Bildung eines lokalpolitischen Blocks orientierten (vgl. 9.4.4), die ideale Gelegenheit bieten können, mit anderen Pentekostalen eine breite Front zu formieren und ein beispielloses politisches Gewicht zu erlangen (ohne sich hinter eine Einzelperson stellen zu müssen).

Eine derartige Frontbildung kam allerdings nicht zustande. Zu scharf war die Abgrenzung der evangelikalen Pentekostalen von der römisch-katholischen Kirche und ihren charismatischen Gruppen. Innerhalb der evangelikalen Teile der lokalen Pfingstbewegung gelang es aber auch nicht, sich auf eine gemeinsame Linie in der RH-Debatte zu verständigen. Dies lag nicht nur an innerpentekostalen Streitigkeiten, sondern vor allem an lokalpolitischen und wahlkampfaktischen Aspekten. Die lokalen Kirchenleitungen folgten dabei gerade nicht den nationalen Leitungsfiguren, die im letzten Kapitel diskutiert wurden, obgleich ihre Positionierung auch nicht losgelöst davon erfolgte. Vielmehr wollte sich der Großteil nicht auf eine eindeutige Positionierung festlegen lassen. Das könnte zunächst als Index für eine

---

Regierung der CBCP-nahen Macapagal-Arroyo deutlich zurück (Natividad 2012, 40, 167).

<sup>412</sup> Der Oberstadtdirektor (*City Administrator*) verfügte nach dem Bürgermeister über die höchste exekutive Macht und galt als *alter ego* von Letzterem.

apolitische, sozial desinteressierte oder von weltflüchtiger Unkenntnis charakterisierte Haltung gedeutet werden. Eine sorgfältige Kontextualisierung wird jedoch zeigen, dass hier eine taktische Ambivalenz im Hintergrund stand, die einer nachvollziehbaren politischen Logik folgte und auf etablierten Abgrenzungspraktiken aufsaß.

Die folgenden Unterkapitel geben *zuerst* einen Überblick über die allgemeinpolitischen Machtkonstellationen, die Dumaguete am Vorabend der Wahlkampagne von 2013 charakterisierten. *Zweitens* wird sich der Blick auf die lokale römisch-katholische Pfingstbewegung richten, die sich trotz interner Differenzen geschlossen als Anti-RH-Akteurin präsentierte. *Drittens* und *viertens* werden die Positionen analysiert, die sich im Dunstkreis der evangelikalen pfingstlichen Pastoralallianz GOSPEL MINISTERS' FELLOWSHIP (GMF) fanden: zunächst anhand von typischen Interviews mit Pfingstkirchenleitungen, die eine eindeutige Stellungnahme zum RH-Komplex ablehnten, schließlich anhand von Interviews mit Pfingstkirchenleitungen, die eine eindeutige Position zu RH bezogen.

### 10.1. Lokapolitische Konstellationen (2012-2013)

Bis Mitte 2012 waren die Hauptstreitfragen, die zwischen 2012 und 2014 unter dem Namen RH diskutiert wurden, in Dumaguete das exklusive Steckenpferd der römisch-katholischen Kirche und ihrer pentekostalen Erneuerungsgruppen gewesen. Die evangelikalen pfingstlichen Gruppen vertraten – wie der Großteil der protestantischen Kirchen – eine relativ liberale Sexual- und Familienplanungsethik, die sich durch die dezidierte Befürwortung künstlicher Verhütungsmittel auszeichnete, solange nichtehelicher Geschlechtsverkehr und Schwangerschaftsabbruch ausgeschlossen blieben. Nicht wenige pentekostale Kirchenleitungen rieten ihren Mitgliedern zur Tubenligatur oder (seltener) zur Vasektomie, sobald die gewünschte Anzahl an Kindern erreicht war, und boten sich an, medizinische Beratungsgespräche oder gar finanzielle Unterstützung zu arrangieren. Eine aufsehenerregende Diskussion dieser Themen fand auf evangelikal-pentekostaler Seite allerdings selten statt. Durch den neuen Debatten-Höhepunkt, den die Themen Verhütung und Sexualethik dank Aquinos (Neu-)Erfindung von RH erlangten, änderte sich dies. Die prospektiven Blockbildungen auf nationaler Ebene, die in den Zwischenwahlen von 2013 zum Wahlsieg führen sollten, schlugen sich auch auf den lokalen Diskurs nieder. Dabei legten in Dumaguete fast alle politischen Persönlichkeiten Wert darauf, nicht auf die RH-Position und Allianzen reduziert zu werden, die die Schlüsselfiguren ihrer Parteien in Manila vertraten. Im Gegensatz zu vielen anderen negrensischen Städten wurde Reproduktionsgesundheit hier gar nicht erst zum expliziten Wahlkampfthema erhoben – obwohl RH in aller Munde war. Welche

lokalpolitischen Machtverhältnisse waren dafür verantwortlich? Welche Rolle spielte dabei der Einfluss der römisch-katholischen Hierarchie von Dumaguete und welche die lokalen Ableger der traditionellen Anti-RH-Flagschiffe COUPLES- und EL SHADDAI?<sup>413</sup>

Die wichtigsten politischen Ämter – Bürgermeisterschaft und Gouverneurschaft – waren von Politikern besetzt, die der lokalen römisch-katholischen Hierarchie distanziert gegenüberstanden, weil diese 2010 andere Kandidaten unterstützt hatte. Die Bürgermeisterwahlen hatte 2010 der Seiteneinsteiger Manuel „Chiquiting“ Sagarbarria unter dem Banner des Parteibündnisses NATIONAL PEOPLES’ COALITION (NPC) gewonnen. Dieses stellte auf nationaler Regierungsebene den Oppositionsblock gegen die Administrationspartei LIBERAL PARTY (LP) dar. Auf Grund seiner Distanz zur römisch-katholischen Hierarchie hatte Sagarbarria bei seinem Wahlkampf dezidiert auf die Unterstützung nicht-römisch-katholischer Religionsgemeinschaften – unter anderem evangelikale Pfingstkirchen und muslimische Gemeinden – zurückgegriffen.<sup>414</sup> Das höchste politische Amt der Provinz bekleidete hingegen Roel Degamo, ein einfacher Fischersohn und ehemaliges Provinzratsmitglied, der nur durch den Tod beider seiner Vorgänger zum Gouverneur nachgerückt war und als parteiloser Kandidat (*Independent*) galt (vgl. 8.4). Beide planten, sich bei den Wahlen von 2013 um eine zweite Amtszeit zu bewerben. Hierbei war klar, dass sie als amtierende Kandidaten einen deutlichen Vorteil haben würden, zumal ihre Führung allgemein positiv bewertet wurde. Klar war aber auch, dass sie auf Partei- und Loyalitätsstrukturen zurückgreifen würden, die weder auf den unmittelbaren Netzwerken der lokalen römisch-katholischen Hierarchie (samt COUPLES und EL SHADDAI) noch auf denen der Regierungspartei Aquinos (LP) basierten.

Für die Zwischenwahlen von 2013 bedeutete dies, dass sowohl der Bürgermeister als auch der Gouverneur eine Wiederwahl nur gewinnen würden, wenn es ihnen gelänge, gegen den Einfluss der lokalen römisch-katholischen Eliten wählbare Mehrheiten zu bilden. In der

---

<sup>413</sup> Die folgenden Abschnitte beruhen auf mehreren Gesprächen mit Bürgermeister Sagarbarria und Interviews, die der Verfasser im Vorfeld der Wahlen von 2013 mit mehreren Persönlichkeiten der Lokalpolitik geführt hat. Unter ihnen waren der amtierende Provinzgouverneur Roel Degamo, der sich 2013 als unabhängiger Kandidat unter dem Banner von PDP-LABAN für ein neues Mandat bewarb, und der Vize-Gouverneur und Mediziner Mark Macias, der ebenfalls zur Wiederwahl antrat, im Unterschied zu den vorigen beiden jedoch zur Regierungspartei LP gehörte und einer der wenigen war, die sich durchweg pro-RH positionierten (und eine Wahlniederlage erlitt). Weitere wichtige lokalpolitische Figuren waren Ben S. Malayang III, der Präsident der SILLIMAN UNIVERSITY (SU), und Leonor M. Briones, die emeritierte SU-Politologieprofessorin und Gründerin der linkspolitisch progressiven Nichtregierungsorganisation SOCIAL WATCH PHILIPPINES, die Finanzministerin im Estrada-Kabinett gewesen war und 2013 als Kongresskandidatin für KAAKBAY, eine der progressivsten mitte-links Parteilisten, antrat (2016 sollte sie von Duterte zur Bildungsministerin ernannt werden). Beide vertraten seit den 2000ern eine Pro-RH-Haltung (vgl. 9.2.1), die den Nexus zwischen RH, Bevölkerungswachstum und Armut aber stark ablehnte, und standen auch für eine dezidierte Kritik an Aquinos neoliberaler Anti-Armutspolitik.

<sup>414</sup> Zur Ernennung Ablongs, siehe unten 10.2.

Protestantismushochburg Dumaguete führte dies zu folgendem Dilemma: Eine allzu klare Identifikation mit der Anti-RH-Haltung hätte eine praktische Identifikation mit der römisch-katholischen Kirche bedeutet. Dies hätte die Wiederwahlkandidaten Sympathien in den liberaleren und katholizismuskritischen Stadtbevölkerungsteilen gekostet. Ein eindeutiges Bekenntnis pro-RH wäre allerdings ebenfalls problematisch gewesen. Denn dies wäre einerseits einer Identifikation mit der Administrationspartei LP gleichgekommen, die auf der Ebene der Nationalregierung über das Schlagwort RH Blockbildungen im Kongress anstrebte. Andererseits hätte es eine Identifikation mit der im lokalen Populärdiskurs unbeliebten Trapo-Politik (Traditionspolitik) impliziert, da die LP-Partei auf lokaler Ebene als Partei der traditionellen Eliten galt. Letzteres lag auch daran, dass die Kandidatin, die unter dem LP-Banner antrat, die nordostnegrensische Kongressabgeordnete Jocelyn Sy Limkaichong war. Die aus einer der wohlhabendsten landbesitzenden Familien der Provinz stammende ehemalige Bürgermeisterin von La Libertad galt in weiten Kreisen Dumaguetes als Verkörperung einer „pro-RH Trapo“, sprich einer traditionellen Politikerin, deren elitendemokratische Volksvertretung lediglich den Interessen der eigenen Klasse diene (vgl. Kapitel 4, 8 und 9.1.3). Einen Wahlsieg Limkaichongs wollten lokale progressive und linkspolitische Aktivistengruppen vermeiden. Diese gehörten zwar zu den entschiedensten Befürwortenden einer liberalen RH-Politik, kritisierten allerdings die neoliberale Bevölkerungspolitik, die Aquino mit RH verband. Es war absehbar, dass diese Gruppen im lokalen Wahlkampf eine Anti-RH-Rhetorik aktivieren würden, um den Wahlsieg traditioneller Politikeliten zu verhindern. Für die Politiker, die sich zur Wiederwahl stellten, ging es also darum, sich nicht nur von der katholischen Kirche zu distanzieren, sondern auch darum, sich von ihrer regierungspolitischen Hauptantagonistin LP zu distanzieren und jeglichen Verdacht auszuräumen, mit dem Aquino-Block zu paktieren.

Aufseiten der Kandidierenden, die von 2010 bis 2013 zur lokalen Opposition gehörten und gegen die Wiederwahl der amtierenden Politiker antraten, sah die Lage wiederum folgendermaßen aus. Die LP-Schlüsselfiguren hätten – um gegen die amtierenden Kandidaten Wahlmehrheiten zu schaffen – ihren Wahlkampf entweder dezidiert als Anti-RH-Kampagne führen müssen, dann hätten sie sich aber auch gegen die römisch-katholische Hierarchie samt ihren einflussreichen Suborganisationen COUPLES und EL SHADDAI stellen und den Verlust etlicher Wahlstimmen riskieren müssen. Oder sie hätten sich der Linie der nationalen Parteiführung anschließen müssen, die ihren Wahlkampf finanzierte. Für die Kandidierenden des NPC-Parteibündnisses, unter deren Banner sich der lokale Politikdynastievertreter Gary Teves als Gouverneur und der amtierende Bürgermeister Sagarbarria bewarben (vgl. Kapitel

8), sah die Sache so aus: Eine Anti-RH-Kampagne hätte ihre Loyalität zum nationalen NPC-Block markiert, der die lokale Parteimaschinerie fütterte, auf der nationalen Ebene allerdings in der Opposition war. Damit hätten die NPC-Kandidaten aber in Kauf nehmen müssen, die Stimmen jener Bevölkerungskreise zu verlieren, die mit Blick auf Familienplanung, Sexualethik und Frauenrechte liberaler gesinnt waren und wahrscheinlich pro-RH Kandidierende bevorzugt hätten. Zu diesen gehörten wichtige Schlüsselfiguren der liberal-protestantischen SILLIMAN-Universität und der überwiegend befreiungstheologisch ausgerichteten SILLIMAN UNIVERSITY DIVINITY SCHOOL (SUDS), die einen hohen Einfluss in Moralfragen besaß.

Das Ergebnis dieser schwer zu prognostizierenden Mehrheitsverhältnisse und der damit verbundenen machtpolitischen Erwägungen war, dass sich unter den lokalpolitischen Kandidierenden und ihren Parteimaschinerien in Dumaguete der unausgesprochene Konsens etablierte, RH so weit wie möglich aus der Wahlkampfretorik herauszuhalten. Selbst die Gouverneurschaftskandidatin Limkaichong (LP), von der allgemein bekannt war, dass sie als Unterhausabgeordnete im Kongress spätestens seit 2012 durchweg für die Verabschiedung des RH-Gesetzes gestimmt hatte, gab sich Mühe, auf lokaler Ebene nicht auf ihre Pro-RH-Haltung reduziert zu werden. Diesbezüglich versuchte sie sogar Einfluss auf die lokale Berichterstattung zu nehmen. Ein gut vernetzter Kenner der Szene, welcher der progressiven und linkspolitisch ausgerichteten theologischen Fakultät SUDS nahestand, brachte diese lokalpolitische Dynamik mit den folgenden Worten auf den Punkt: „They just don’t play this card“ (Interview 69). Tatsächlich artikulierten sich alle Kandidierenden möglichst uneindeutig, wenn sie mit einer klaren Pro- oder Contra-Frage zum RH-Gesetz konfrontiert wurden, und nahmen bei direkten Rückfragen in sozialprogressiven Schlagworten bei gleichzeitigem Bekenntnis zu traditionellen Werten Zuflucht. Nach den Wahlen im Mai 2013, in denen die Inhaber der beiden höchsten lokalpolitischen Ämter bestätigt wurden, bestand die Aufgabe der lokalen Wahlsieger und ihrer Parteimaschinerien darin, Koalitionen zu bilden, die regierungsfähig waren, zugleich aber die noch ausstehende Entscheidung des Obersten Gerichtshofs zum eingefrorenen RH-Gesetz der Aquino-Administration im Blick hatten. Langfristig mussten sie hingegen auf die nächsten Wahlen (2016) achten, die nicht nur Zwischenwahlen, sondern auch Präsidentschaftswahlen waren und ein anderes Taktieren erforderlich machten. Wie ordneten sich die Pentekostalen in diesem Gemenge hochsensiblen regierungs- und blockbildungspolitischen Taktierens ein?



## 10.2. Katholisch-pfingstliche anti-RH Mobilisierung

Die eingangs zitierte Resolution des Diözesanrats DLCDD stand am Ende einer langjährigen Mobilisierung gegen „moderne Verhütungsmethoden“, die konservative Eliten der römisch-katholischen Kirche in enger Zusammenarbeit mit katholisch-charismatischen Organisationen seit den 2000ern in Dumaguete betrieben (vgl. z. B. DCLDD 2011). Hierbei hatten sie eng mit der Macapagal-Arroyo-Administration und ihrer Parteimaschinerie zusammengearbeitet. Im letzten Kapitel wurde dargelegt, dass die Präsidentin nicht zufällig mehrere Exponenten von Organisationen, wie COUPLES und OPUS DEI, auf wichtige Posten im Gesundheitsministerium und in der Bevölkerungskommission (ComPop) berief. Diese etablierten sich als die wichtigsten Partner bei der Organisation und Durchführung von staatlich finanzierten Familienplanungskampagnen und „Entwicklungsprogrammen“, in denen ausschließlich für die „natürliche Methode“ geworben und wirksam gegen künstliche Verhütungsmethoden polemisiert wurde (Natividad 2012, 169; Austria 2004). Produkte wie die Intrauterinpressarie wurden qua Gesundheitsministerium *tout court* als „abtreibend“ (*abortifacient*) erklärt und praktisch vom Markt genommen. Des Weiteren wurden hormonelle Verhütungsmittel als krebserregend deklariert und der Zugang zu Kondomen erheblich erschwert (vgl. Natividad 2012; Austria 2004). Auch in Dumaguete waren es die COUPLES und EL SHADDAI, die an der Spitze derartiger „Pro-Life“-Feldzüge standen. Auf der lokalen Ebene arbeiteten sie eng mit konservativen römisch-katholischen Basisgemeinden zusammen. Die Koordination oblag hingegen dem lokalen Diözesanrat und teilweise dem PARISH CONVENTION FOR CHARISMATIC RENEWAL (PCCR), in deren Gremien wichtige COUPLES-Figuren saßen (vgl. Interview 79). In der presbyterianischen Hochburg und Bildungsstadt waren „Pro-Life“-Kampagnen selbstverständlich nicht gegen den Widerstand der mainlineprotestantischen Community erfolgt. Die Nähe zur Administrationspolitik hatte sich jedoch positiv auf den Bekanntheitsgrad und auf die Ressourcen der römisch-katholischen pentekostalen Gruppen ausgewirkt (vgl. Rivera 2008, 146; Habradas und Martin L. Aquino 2010, 22; Odivilas und Odivilas 2015, 118). In einem persönlichen Interview erklärte der in Dumaguete stationierte COUPLES-Supervisor und Büroleiter (*office manager*) für Negros Oriental selbstbewusst (Interview 79):

We were against RH-Bill, we promoted natural family planning [...]. We are against premarital sex, but we teach calendar method, so to control the number of children not using contraceptives.

Tatsächlich war die lokale römisch-katholische Vorherrschaft diesbezüglich nach dem Ausgang der Wahlen von 2010 in Dumaguete jedoch in die Defensive geraten. Das schlug sich auch auf die katholisch-pentekostalen Erneuerungsgruppen nieder. Zwar hatte Bürgermeister Sagarbarria den Diözesanratsvorsitzenden und einflussreichen COUPLES-Laienprediger

William Ablong zum Oberstadtdirektor wiederernannt, was zu Spannungen zwischen dem COUPLES und den EL SHADDAI-Kapitel führte, weil Letztere den COUPLES vorwarfen, nur auf die eigenen Interessen bedacht zu sein. Die Ernennung des Hauptantragstellers der eingangs erwähnten Anti-RH-Resolution zur „Rechten Hand“ des Bürgermeisters war jedoch vor allem das Ergebnis parteiübergreifender Hinterzimmerkompromisse gewesen und erfolgte aus pragmatischen Gründen. Ablong, der als Berater der Asiatischen Entwicklungsbank (ADB) tätig war und 2007 erfolglos als Vize-Bürgermeister kandidiert hatte, war vom Vorgänger Sagarbarrias zum Landwirtschaftsbeauftragten und Oberstadtdirektor ernannt worden. Er verfügte somit über die lokalpolitische Erfahrung, die dem Politikneuling Sagarbarria fehlte (vgl. NC 2012; J. F. Partlow 2013; M. J. F. Partlow 2013; D. Demecillo und Gallarde 2013; Gallarde und Demecillo 2014). Sagarbarrias Verhältnis zur römisch-katholischen Hierarchie blieb unverändert unterkühlt. Für eine politische Blockbildung unter dem Namen RH im Schulterschluss mit der römisch-katholischen Hierarchie war Sagarbarria nicht zu gewinnen (vgl. Kapitel 8). 2012 weigerte sich Sagarbarria trotz des Einwirkens sämtlicher konservativer Lokaleliten, darunter das amtierende Diözesenoberhaupt von Dumaguete Gamaliel „Bishop Gammy“ Tulabing und Oberstadtdirektor William Ablong, Anti-RH-Kampagnen mit Geldern aus der Stadtkasse oder mit anderen Formen öffentlicher Parteinahme zu unterstützen (vgl. Tulabing 2012b; Tulabing 2012a; D. R. Demecillo 2013; D. Demecillo 2013). In den Worten des COUPLES-Supervisors (Interview 79):

So, they [die Lokalregierung] don't care whether it is passed in law or not. [...] The Catholic Church is sorry about that [...]. The local government is silent that's why Mons. Tulabing got no support for his campaign by the local government. But now it's already a law. The politicians who would join the campaign of the Catholics would get votes, because the Catholic Church endorses them.

Diesen Kurs verfolgte Sagarbarria auch im Vorfeld der Wahlen von 2013. Zwar konnte der zur Wiederwahl antretende Bürgermeister in seiner Kampagnenrhetorik hin und wieder auch kritische Töne gegenüber dem RH-Gesetz anstimmen. Insgesamt blieb er jedoch dezidiert darauf bedacht, sich nicht auf konkrete Argumentationen festzulegen, um in der protestantischen Hochburg Dumaguete nicht zu sehr in den Sog der blockbildungspolitischen Grabenkämpfe auf nationaler Ebene zu geraten. Dies brachte ihm Sympathien ein, weil der aktuelle Gesetzesentwurf, *House Bill 4244* (HB 4244), ein Kompromisspapier darstellte, das auch von moderaten RH-Befürwortern und linkspolitisch progressiven Kreisen stark kritisiert wurde, etwa hinsichtlich der Übervölkerung-Armut-Kausalität. Sagarbarrias taktische Ambivalenz hatte aber auch einen anderen Grund. Der oben zitierte COUPLES-Supervisor fasste dies so zusammen (Interview 79):

Our problem... We have a Bishop in Dumaguete whose advocacy is strongly against the RH-Bill. But the mayor is neutral. He is not interested, if the bill will pass into law or not. Until now they are still pondering

who will bishop of Dumaguete, as the former was promoted to Archbishop. Tulabing is very aggressive against RH Bill, but the local government is silent about that.

Der Nebensatz, in dem der Supervisor darauf hinwies, dass Tulabing nur die Vakanzvertretung innehatte, verdient es, genauer in den Blick genommen zu werden. Denn dies macht jene zusätzliche Dimension der Politikdynamik der katholischen Hierarchie von Dumaguete deutlich, die auch für Sagarbarrias Ambivalenz entscheidend war: Obgleich stets als Bischof bezeichnet und adressiert, lautete die offizielle Position des Mons. Gamaliel Tulabing, JCD, PC – der faktisch das höchste Amt der lokalen Hierarchie bekleidete – „Diocesan Administrator“ (D. R. Demecillo 2013). Als der eigentliche Bischof von Dumaguete, John F. Du von Papst Benedikt XVI. zum Erzbischof von Palo, Leyte, ernannt wurde, hatte Tulabing im Mai 2012 die Leitung der Diözese von Dumaguete übernommen. Er war jedoch kein permanenter ordentlicher Bischof.<sup>415</sup> Die personale Instabilität der lokalen römisch-katholischen Hierarchie, also die Tatsache, dass das aktuelle Diözesenoberhaupt nur temporär war und konkurrierende potentielle Prätendenten ihrerseits mit kircheninternen Blockbildungen bemüht waren, war für Sagarbarria ein zusätzlicher Grund, seine Loyalitäten mit jenen Teilen der Bevölkerung und der lokalen Eliten aufrechtzuerhalten, die sich über ihre Distanz zur katholischen Hierarchie definierten. Die Sympathien innerhalb der einflussreichen protestantischen Community zu riskieren, um „katholische Stimmen“ (*Catholic votes*) zu erhalten, hätte sich für ihn nicht gerechnet.<sup>416</sup>

Für die Schlüsselfiguren der charismatischen Gruppen COUPLES und EL SHADDAI, die sich als Basismobilisierungsarm des lokalen Charismatischen Erneuerungskonvent PCCR und des Diözesanrats DCLDD verstanden, wurde zunehmend klar, wie begrenzt ihr Einfluss in der aktuellen lokalpolitischen Konstellation war. Der COUPLES-Supervisor dazu (Interview 79):

But they are not fervent Catholics. However, our City Administrator, William Ablong is an elder of [Couples for Christ]. He tries to be with the Church, but his function is limited.

---

<sup>415</sup> Tatsächlich wurde Tulabing am 5. Dezember von Julito Cortes, dem ehemaligen Weihbischof (Auxiliarbischof) von Cebu, ersetzt, um das rechtmäßige Episkopat über die Diözese zu übernehmen (Dumanboc 2013). Dies führte zusammen mit dem Ausloten möglicher Wahlbündnisse für die Wahlen von 2016 dazu, dass auch die Kommunalregierung eine Pro-Life-Haltung annahm, die „katholizismus-freundlicher“ war (vgl. M. J. F. Partlow 2014). Im Hintergrund stand auch die Tatsache, dass 2014 die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes bereits gefallen war (vgl. 9.1.3).

<sup>416</sup> Das Gleiche gilt mit Blick auf die unitarisch-exklusivistische Nationalkirche IGLESIA NI CRISTO, die für ihre einheitliche Stimme (*bloc voting*) bekannt war und wie die übrigen protestantischen Gruppen sämtliche im RH-Entwurf enthaltene Regelungen traditionell befürwortete. Nach seiner gewonnenen Wiederwahl suchte Sagarbarria stärker den Schulterschluss mit der lokalen römisch-katholischen Hierarchie und unterstützte 2014 unter anderem eine große Anti-RH-Versammlung, die mit einer Kundgebung verbunden war. Damit versuchte er, die Möglichkeiten für eine breitere Blockbildung für seine politischen Ambitionen hinsichtlich der Wahlen von 2016 auszuloten, ohne seine Netzwerke innerhalb der protestantischen Gruppen zu gefährden (Guzman 2014; M. J. F. Partlow 2014; M. J. F. Partlow 2015).

Ein Seitenblick auf Bacolod, Hauptstadt von Westnegros und Zuckerrohrbaronenhochburg, macht das Ausmaß dieser politischen Ohnmacht deutlich. Hier verfügte die LP-Partei über eine besonders gut finanzierte Parteimaschinerie, an die sich sämtliche Kandidaten für lokalpolitische Ämter qua Wahlbündnis und ähnliche Wahlstimmenvermittlung (*command votes*<sup>417</sup>) anschlossen. Doch der lokalen Hierarchie war es in Zusammenarbeit mit einigen einflussreichen Oppositionsfiguren und vor allem dank der charismatischen Erneuerungsgruppen und konservativen Basisgemeinden gelungen, eine erfolgreiche „Wahlinformationskampagne“ gegen RH zu lancieren. Diese bestand darin, dass große Transparente mit der Aufschrift *Team-Buhay* (Mannschaft des Lebens) oder *Team-Patay* (Mannschaft des Todes) gedruckt wurden. Auf jenen befanden sich die Namen und Fotos aller Kandidierenden, die in der RH-Frage die Haltung der römisch-katholischen Kirche vertraten; auf diesen die Namen und Fotos derjenigen, die 2012 aus Überzeugung oder parteitaktisch motiviert zu Gunsten einer Verabschiedung des RH-Gesetzes im Kongress für die Beendigung der RH-Plandebatten gestimmt hatten.

In Dumaguete stießen groß angelegte Initiativen wie diese nicht auf Interesse – weder beim amtierenden Bürgermeister und seinem Regierungsstab noch bei den anderen Kandidierenden, die dem NPC-Bündnis (das auf der nationalen Ebene in der Regierungsopposition war) nahestanden. Als Tulabing den Vorstoß machte, auf eigene Faust Transparente zu drucken und sie ähnlich wie in Bacolod an der Kirche und anderen strategischen Orten zu platzieren, waren es seine engsten Vertrauten, die ihm davon abrieten (D. R. Demecillo 2013; D. Demecillo 2013). Je näher der Wahltag rückte, desto deutlicher wurde das Versagen der römisch-katholischen Gemeinde und der charismatischen Bewegung, keine geeinte Front mit der Lokalpolitik gebildet zu haben. Dies betraf insbesondere Ablong, der als Aushängeschild der charismatischen Gruppen sich nun in einen Loyalitätskonflikt wiederfand und damit auch in der Öffentlichkeit konfrontiert wurde: Wie sollte er sich angesichts des Drucks der Hierarchie

---

<sup>417</sup> Als *command votes* werden in der Öffentlichkeit und in den Philippinenstudien jene Stimmenkontingente bezeichnet, die sich die jeweiligen Politiker durch einflussreiche Akteure (Kirchenleute, NGO-Leiter, Barangay-Captains und ähnliche Multiplikatoren) im Gegenzug für finanzielle oder andere Begünstigungen sichern können. Diese Praxis baut auf einer langen Tradition auf, die bis in die Zeit der US-Kolonialisierung zurückreicht und von US-Behörden gezielt gefördert wurde, um den Ausgang der Wahlen mitzubestimmen. Zu den gängigsten, aber unsichersten Formen gehört der klassische Direktstimmenkauf am Wahltag im unmittelbaren Umkreis der Wahllokale. Hierbei erhalten Wählende eines bestimmten Territoriums ausgefüllte Musterstimmzettel, an die Banknoten angeheftet sind. Eine sicherere Form ist der inzwischen häufiger praktizierte Direktstimmenkauf, der durch die Barangay-Verwaltung geschieht. Hier statten Mitarbeitende des Ortsvorstands, die Plastiktüten voll Banknoten mit sich tragen, ihren Gemeindemitgliedern im Vorfeld der Wahlen Hausbesuche ab. Im Jahr 2013 betrug der Preis für eine Wahlstimme je nach Örtlichkeit circa PHP 200 oder PHP 1.500. Finanziert werden die Wahlkämpfe in den Philippinen durch Privatspenden und durch das sogenannte *Priority Development Assistance Fund* (*Pork-Barrell*), das allen Kongressabgeordneten zusteht. Die Höhe und der Ausschüttungszeitpunkt wird allerdings vom Kongressmehrheitsblock bestimmt, der traditionell der Regierungspartei nahesteht (vgl. Kapitel 1).

und der mehrheitlich römisch-katholischen Stadtbevölkerung, die jedoch aus bündnistaktischen Gründen zerrissen war, als bekennender charismatischer Katholik, kompetenter, bürgermeisterloyaler Oberstadtdirektor und einflussreichstes Laien-Mitglied der römisch-katholischen Diözesanleitung verhalten?

Das Ergebnis war, dass die römisch-katholischen Teile der lokalen Pfingstbewegung im Schulterschluss mit dem Kreis um Tulabing versuchten, trotz interner Differenzen näher zusammenzurücken, um als solider Anti-RH-Block wahrgenommen zu werden und kurz vor dem Wahltag doch noch als „Königsmacher“ (*king maker*) auftreten zu können. Zwar blieb dies nicht spannungsfrei, weil katholische Pentekostale, die aus sozioökonomisch höheren Schichten kamen, viele der besonders plakativen Anti-RH-Slogans nicht mittrugen. Dennoch fand sich ein unbeirrtes Sendungsbewusstsein, das darin bestand, durch geeinte Pro-Life-Initiativen die kulturelle Seele und moralische Identität der Nation zu retten, sich für das geistliche Wohlergehen der Philippinen einzusetzen und dadurch ein Kanal für Gottes segensreiche Wohlstandsausgießung („*channel of blessing and prosperity*“) in Dumaguete zu sein. Mit dem Wahlsieg der beiden wichtigsten Figuren Sagarbarria (Bürgermeister) und Degamo (Provinzgouverneur), die beide ein distanzierendes Verhältnis zur Hierarchie hatten, schien diese Strategie zunächst gescheitert. Erst die Einsetzung von Julito Cortes, dem ehemaligen Weihbischof (Auxiliarbischof) von Cebu, als ordentliches Oberhaupt der Diözese Dumaguete im Dezember 2013 brachte eine Änderung (Dumanboc 2013). Im Rahmen diverser Kompromisse, die darauf zielten, prospektive Blockbildungen für die (Präsidenten-)Wahlen von 2016 auszuloten, nahm die Kommunalregierung unter Sagarbarria eine Pro-Life-Haltung ein, die spätestens nach der Entscheidung des Obersten Gerichts (2014) zu Gunsten eines entschärften RH-Gesetzestextes auch demonstrativ „katholizismus-freundlicher“ wurde (vgl. M. J. F. Partlow 2014).

### 10.3. Pfingstkirchen I: Evasive Positionen

Im Unterschied zur katholisch-charismatischen Bewegung war der protestantische Pentekostalismus in Dumaguete 2013 von Anfang an tief gespalten, und er blieb es auch. Auf die Frage nach der eigenen Haltung zu RH folgten bis auf wenige Ausnahmen (vgl. 10.4) durchweg Antworten, die einer klaren Pro- oder Contra-Positionierung auswichen. Sie waren stets darauf bedacht, sich in der Mitte des lokalen evangelikal-pfingstlichen Mainstreams zu verorten. Zugleich beharrten die Befragten aber mit ihren Aussagen darauf, in keiner Weise als repräsentative Stimme für die lokale pfingstliche Pastoralallianz GMF zu sprechen oder ihre Kirchenmitglieder zu repräsentieren.

Die folgenden Unterabschnitte werden anhand von vier typischen Beispielen zeigen, welche konkrete Form diese evasiven Positionierungen zur RH-Frage einnehmen konnten. Es wird deutlich werden, dass ihnen – entgegen allem weltflüchtigen Quietismus und aller politischen Einfältigkeit, die auf den ersten Blick zum Ausdruck kommen – eine politiktaktische Zurückhaltung zu Grunde lag, die mit dem Interesse zusammenhing, die eigene gesellschaftliche Relevanz im lokalen Kontext zu erhöhen. Das *erste* Interview wird die Verbindung einer evasiven RH-Positionierung mit der maximalen politiktaktischen Offenheit gegenüber möglichen lokalpolitischen Wahlsiegern und Wahlsiegerinnen erörtern. Das *zweite* Interview wird die Verbindung einer ausweichenden RH-Positionierung mit einer nach eigenen Angaben dezidiert unpolitischen Haltung diskutieren, die als Kritik an der pfingstlichen Politik Villanuevas formuliert wurde und besonders deutlich auf den Manila-Diskurs Bezug nahm (um sich dann innerhalb der lokalpolitischen Machtverhältnisse zu profilieren). Das *dritte* Interview wird die Verbindung einer evasiven RH-Positionierung mit dem Versuch erörtern, sich angesichts veränderter Verhältnisse innerhalb der Pastoralallianz an einer vormaligen kritischen Haltung gegenüber der lokalen Intelligenz der Fürbitteorganisation IFP und der NFS/M4NT abzuarbeiten und sich damit im lokalen pfingstpolitischen Diskurs selbst zu rehabilitieren. Das *vierte* Interview wird schließlich zeigen, wie eine ausweichende RH-Positionierung mit einer linkspolitisch geprägten Kritik an der Anti-RH-Haltung der lokalen IFP- und NFS/M4NT-Intelligenz verbunden werden konnte. Zugleich wird es die Grenzen des Diskurses zeigen, der in der allgemeinen Ablehnung von „Abtreibung“ bestand.

### 10.3.1. Open Doors: „I’m confused...“

Den besten Zugang zur evasiven Weise, mit denen lokale Pfingstkirchenleitungen in Dumaguete ihre Position zur RH-Debatte im Allgemeinen oder zum wieder eingefrorenen RH-Gesetz im Kontext der Zwischenwahlen von 2013 artikulierten, bietet ein Interview mit der bereits vorgestellten Pastorin Irina Buban (vgl. 7.4.2). Als das Interview im März 2013 geführt wurde, war die studierte Betriebswirtin, zweifache Mutter und Hauptpastorin der OPEN DOORS CHURCH auch die Vorsitzende der lokalen Pastoralallianz. Ihre Wahl als erste weibliche GMF-Vorsitzende war Leiterschaftskonflikten innerhalb der Pastoralallianz geschuldet, die unter anderem mit der Frage nach einer geeinten lokalpolitischen Wahlempfehlung zusammenhingen (vgl. 8.4). Daneben war Buban auch Mitglied im Leitungsgremium der pfingstlichen AGLOW von Dumaguete, dem weiblichen Arm der Geschäftsmännervereinigung FGBMF. Auf die Frage nach ihrer persönlichen Meinung zum RH-Gesetz und der der Pastorenallianz folgte dieser Wortwechsel (Interview 21):

*Befragte:* I have to research first...

*Interviewer:* So, you could not tell that GMF has special position on RH bill...

*Befragte:* I am not really sure whether we discuss it, I am not sure... [...] Did you talk with pastor James?

*Interviewer:* Pardon?

*Befragte:* Have you talked with pastor James about it?

*Interviewer:* I'm trying to ask him and he said yes but he never texted me. Maybe he is busy or doesn't like...

*Befragte:* I prefer not to comment... Because, frankly, I am confused... I prefer not to comment.“

Erst nachdem der Interviewer die katholische Kirche erwähnte, kamen ihre Aussagen einer Positionierung nahe (Interview 21):

*Interviewer:* [...] So, the Catholic church is very much opposing that RH bill....

*Befragte:* But of course, I am Pro-Life... for example if we talk about abortion, I am against abortion. But I think, RB bill has other things apart from abortion? [...] If it involves one, two, three, four, five... that I do not know... But if it involves abortion then I'm against it. And if there are other things that involve we need to know that.

Damit scheinen ihre Aussagen jene populistische Haltung zu bestätigen, die kein ernsthaftes Interesse an politischen Themen hat, dafür simplistische Lösungen bevorzugt und eigene Entscheidungen an eine charismatische Führungsperson delegiert: Ablehnung eines Kommentars, Hinweis auf Pastor James (den Exponenten der Pastoralallianz, der als Stadtkaplan tätig war) und Beschwörung einer allgemeinen, konservativen Ablehnung von Schwangerschaftsabbruch (vgl. 1.2.2.1.). Werden diese Aussagen jedoch kontextualisiert, bietet sich ein anders Bild.

Das Interview fand im unmittelbaren Vorfeld der Lokalwahlen von 2013 statt. Im Zusammenhang mit den vorhergehenden Nationalwahlen (2010) hatte es unter den lokalen Pfingstkirchen folgenschwere Konflikte gegeben, die mit der wahlpolitischen Parteilichkeit der Allianz-Hauptleiter zusammenhingen. Unter ihrer neuen Vorstandsvorsitzenden hatte die Pastoralallianz beschlossen, offene Informationsabende mit allen Parteien und Kandidierenden anzubieten, um einen dezidierten Beitrag zur politischen Wahlerziehung zu leisten und dem eigenen transformations- und gerechtigkeitstheologisch rationalisierten politischen Mandat nachzukommen, ohne sich jedoch direkt auf Einzelpersonen festzulegen (siehe Kapitel 8). Eine Woche vor dem Interview hatte der erste dieser Informationsabende stattgefunden. Zu Gast bei GMF war die RH-befürwortende LP-Partei. Unter den Kandidierenden, die auf diesem offenen Informationsabend der Pastoralallianz ausführlich ihr Programm vorgestellt hatten, war auch die erwähnte Kongressabgeordnete Josy Limkaichong, die sich für die Gouverneurschaft bewarb und als eine der überzeugtesten RH-Befürworterinnen galt – auch wenn sie sich an die lokalpolitische Maxime hielt, daraus kein Wahlkampfthema zu machen. Aus informierten Kreisen hieß es, dass Limkaichong eine ehemalige Studienkollegin Bubans war und dass der GMF-Informationsabend auf Initiative der Gouverneurskandidatin erfolgte, die auf einem nicht-katholischen Kirchenleitungstreffen ihre politische Wahlprogramm bewerben wollte. Buban erklärte hingegen, dass die Einladung der LP-Partei auf ihre eigene Initiative erfolgt sei.

Beide Versionen sind plausibel. Denn Buban hatte tatsächlich Sympathien für die liberale Partei, für Aquino und für die Zielstrebigkeit, mit der er die RH-Verabschiedung verfolgte (auch wenn sie mit Blick auf die Gouverneurswahl zum Anti-Trapso Degamo tendierte, vgl. 8.4). Außerdem war es dank der Verbindung zu Limkaichong am unkompliziertesten, LP den Auftakt der geplanten GMF-Abende machen zu lassen. Letzteres diente zugleich dazu, sich auf diplomatische Weise von jenen lokalen Kirchenleitungen abzugrenzen, die beeinflusst von den IFP nur Anti-RH-Kandidierenden eine Plattform geben wollten, weil Pro-RH-Leute die „unsichtbaren Fallen“ (*invisible traps*), die in den Gesetzestexten versteckt seien, nur noch mehr verschleiern würden.

Als Frau aus der Mittelschicht mit akademischen Abschluss und Mutter vertrat Buban in Bezug auf die Frage nach der Familienplanung allerdings eine Position, die weit links von der offiziellen Position der römisch-katholischen Kirche und der der IFP stand und grundsätzlich die Entscheidungsfreiheit des Paares und der Frau insbesondere betonte (dies galt auch für viele andere Pfingstpastorinnen in Dumaguete und insbesondere für die AGLOW). Lange Zeit war diese Haltung innerhalb der Pastoralallianz kaum kontrovers debattiert worden. Erst seit 2012 begannen hier offensive Selbstbestimmungsdiskurse instabile Zentrifugalkräfte freizusetzen und flüssige Bedeutungsüberschüsse hervorzubringen („I’m confused“), die danach verlangten, fixiert zu werden. Dabei war es wichtig, sowohl die eigenen traditionellen Abgrenzungspraktiken von der römisch-katholischen Kirche nicht zu verleugnen als auch der traditionellen Andersartigkeit von der lokalen befreiungstheologisch-feministisch orientierten, mainlineprotestantischen Intelligenz treu zu bleiben, die zur Identität der evangelikalen Pfingstkirchen gehörten (vgl. Orevillo-Montenegro 2006). Buban tat dies, indem sie den „gemeinsamen Hauptfeind“ beschwor, den alle Mitglieder der Pastoralallianz gleichsam als Bedrohung sahen und der nur überwältigt werden könne, wenn Differenzen ausgeklammert würden: die Abtreibung. Sämtliche Differenzen innerhalb der Personen- und Interessengruppen, zu der sie sich zugehörig fühlte, wandelte sie somit in Äquivalenzen um. Meinungsverschiedenheitsbedingte Antagonismen innerhalb der evangelikalen Teile der Pfingstbewegung (sowohl auf nationaler als auch auf stadtlokaler Ebene) wurden zu Gunsten einer breiteren Blockbildung gegen die Abtreibungslobby unsichtbar gemacht. Damit konnte sie auch das Dilemma lösen, einerseits ihrer bisher vertretenen ideologischen Ausrichtung treu bleiben zu wollen, andererseits konservative Anti-RH-Positionen, wie sie von IFP-nahen lokalen Kirchenleitungen vertreten wurden, ernst zu nehmen. Eine (werte-)konservative Haltung markierte sie zusätzlich dadurch, dass sie sich als Pro-Life-Anhängerin bezeichnete. Pro-Life wurde dabei allerdings umdefiniert und bedeutete etwas völlig anderes als dies im



Diskurs der katholisch-charismatischen Anti-RH-Kampagnen der Fall war: Dort stand es für eine kategorische Ablehnung aller künstlichen Verhütungsmethoden.

Zugleich wollte Buban sich, ihrer Kirche und der Pastoralallianz jedoch alle Optionen offenhalten, um die guten Beziehungen zur Kommunalregierung nicht zu verlieren, auch wenn es zu einem Regierungswechsel kommen würde. Darum war es wichtig zu vermeiden, dass die lokalpolitischen Kandidierenden auf Distanz zu GMF gingen. Ergo war es geboten, sich bei politisch kontroversen Themen besonders vorsichtig zu verhalten: Im Interview konnte sie nicht das Risiko eingehen, ihre aus der Perspektive der Verhütungsfrage eindeutig befürwortende Haltung zum RH-Gesetz zu artikulieren. Wäre sie als pro-RH zitiert worden, hätte dies dem Ruf der Pastoralallianz geschadet, was sich wiederum auch auf den Ruf ihrer eigenen Kirche und auf ihre eigene Stellung als Allianzvorsitzende ausgewirkt hätte. Der subtile Versuch, sich mit einer „kein Kommentar“-Aussage (*I prefer not to comment*) auf neutrales Terrain zu begeben, hatte das Ziel, eine Identifikation mit einem der beiden Lager zu vermeiden, ohne die Loyalität zu ihrer ehemaligen Studienkollegin aufzugeben. Als dieser Versuch fehlschlug und es ihr auch mit dem Verweis auf den Stadtkaplan Macahig nicht gelungen war, dem Thema auszuweichen, griff sie daher auf die eindeutige Abgrenzung von nicht weiter spezifizierten abtreibungsbefürwortenden Gruppen zurück. Dies stellte für sie den sicheren Boden des allgemeinen und pfingstlichen Mainstreams dar. Die Selbstbezeichnungen „gegen Abtreibung“ und „Pro-Life“ boten Buban die Möglichkeit, eine eindeutige Positionierung zur RH-Frage aufzuschieben und dies auch für die Pastoralallianz geltend zu machen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Haltung, die aus Bubans evasiven Artikulationen hervorging, nicht Tendenz zum Rückzug in quietistische Unwissenheit oder in eine unpolitische Gleichgültigkeit beinhaltete. Ihre ausweichenden Aussagen bei gleichzeitiger Beteuerung des Mandats zur allgemeinen politischen Wahlerziehung – denn sie war es ja, die eigenen Angaben nach die LP-Partei zum Pastoralallianztreffen eingeladen hatte – basierten vielmehr auf einer klaren politiktaktischen Rationalität. In Anbetracht der unklaren Wahlprognosen wollte Buban keinen Bruch zwischen der Pastoralallianz GMF und der lokalen LP riskieren, zu der sie durch ihre ehemalige Kommilitonin auch persönliche Beziehungen hatte. Zugleich wollte sie sich aber mit den anderen politischen Kandidierenden alle Optionen offenhalten. Nur so wäre es ihr gelungen, ihren Einfluss als Pastorin und GMF-Vorsitzende nicht zu gefährden, sondern diesen nach den Wahlen sogar zu erweitern.

### 10.3.2. Bread of Life: „Go to your gynecologist...“

Einen ähnlichen Verlauf nahm zunächst auch das Gespräch mit Erika Ortega, der Mitte fünfzigjährigen Hauptpastorin der lokalen BREAD OF LIFE (BOL) DUMAGUETE. Hier verband sich die typisch evasive Artikulation der eigenen RH-Position sogar mit einem expliziten Bekenntnis zu einer unpolitischen Haltung. Diese stellte bei genauerem Blick allerdings eine politische Kritik am Parteiengagement Villanuevas dar, bei der die landesweite Konkurrenz zwischen BOL und Villanuevas JESUS IS LORD (JIL) zum Vorschein kam. Vor dem Hintergrund der (kirchen-)politischen Machtverhältnisse von Dumaguete brachte Ortega allerdings auch eine Kritik an der lokalen Pfingstkirchenkonkurrenz zum Ausdruck. Da sowohl die BOL-DUMAGUETE als auch Ortega bisher nur beiläufig erwähnt wurden, wird zuerst ein kurzer Abriss der Geschichte der Gemeinde und ihrer Pastorin erfolgen, samt ihrer Verortung im lokalen Pfingstdiskurs. Daraufhin wird sich der Unterabschnitt den RH-Aussagen zuwenden, die in einem persönlichen Interview des Verfassers mit Ortega im April 2013 erhoben wurden.

Ortega war eine in Manila und den USA ausgebildete Medizinerin und Ehefrau eines renommierten in Cebu praktizierenden Chirurgs, die Anfang der 1990er Jahre ihre Praxis aufgab und sich an der Manila FAR EAST SCHOOL OF THEOLOGY, dem US-amerikanisch geführten Theologieseminar der älteren Pfingstdenomination ASSEMBLIES OF GOD,<sup>418</sup> zur Pastorin ausbilden ließ. Daraufhin schloss sie sich der BOL-Kirche an, wo sie als Hauptpastorin der hocheffizienten Dependence von Cebu sehr schnell in den engsten Führungskreis von BOL-Philippines aufstieg. In den 2000er Jahren sollte sie bereits zum engsten nationalen Leitungskreis um den BOL-Gründer Caesar „Butch“ Conde gehören (Interview 22). Die BOL-DUMAGUETE übernahm sie allerdings erst in den späten 1990ern, als die Gemeinde, die Anfang der 1990er aus einem charismatischen Hauskreis wohlhabender Mitglieder der mainlineprotestantischen UCCP entstanden war, ihren Pastor entließ.<sup>419</sup> Unter Ortegas Leitung stieg die Mitgliederzahl der lokalen BOL stark an und sie entwickelte sich zur „high end“-Kirche der Stadt. Im Jahr 2010 zählte die Gemeinde 400-500 Gottesdienstbesucher, 2013

---

<sup>418</sup> Zur FEAST siehe die Arbeiten des US-amerikanischen AG-Historikers und Philippinenmissionars Dave Johnson (Johnson 2014a; Johnson 2014b; vgl. J. C. Ma 2014; W. Ma 2014b). Der koreanische AG-Missionar und langjährige Leiter der US-gesponserten AG Institution FEAST, Wonsuk Ma, war sowohl ein Mentor Zubiris als auch einer der Mentoren Butch Condes (Baldemor 1990, 68–73, 110; J. C. Ma und Ma 2010, 137–40).

<sup>419</sup> Die 1982 von Conde gegründete BOL gilt in der Pentekostalismusforschung neben der 1978 von Villanueva gegründeten JIL als Paradebeispiel für die sogenannte unabhängige Pfingstbewegung (Pew 2006; W. Ma 2002). Zum Megakirchenpastor Conde, dessen starker politischer Nationalismus, der in dezidiertem Abgrenzung von Villanueva jedoch eine strikte Trennung von Kirche und Staat befürwortet, sowie zur Entstehung von BOL, siehe die Arbeiten vom CONSERVATIVE BAPTIST-Historiker und Gemeindegrowthexperte Oscar Baldemor und des pfingstlichen Missionswissenschaftlers und koreanischen Philippinenmissionars Jae Yong Jeong (Baldemor 1990; Jeong 2001; vgl. Rose 1996; W. Ma 2002; Suico 2005; Jeong 2005; Lim 2009; J. C. Ma und Ma 2010, 134–48).

jedoch nur 250-300, weil eine Gemeindekrise, die auch mit der taifunbedingten Beschädigung des neuerrichteten Gemeindezentrums zusammenhing, zu einer Spaltung geführt hatte. Dennoch konnte es sich die Gemeinde leisten, ihre Pastorin regelmäßig von Cebu nach Dumaguete einzufliegen. Fast jeden Sonntag kam Ortega im Anschluss an den Cebu Gottesdienst per Inlandflug für den Gottesdienst nach Dumaguete und blieb ein bis zwei Tage in der Stadt, um Seelsorge- und andere Pastoraldienste wahrzunehmen, bevor sie wieder zurückflog (Interview 22).

Auf Grund des überdurchschnittlich gehobenen Status ihrer Mitglieder, die mehrheitlich Akademiker und sehr gut verdienende Leute aus der Mittelschicht waren, sowie auf Grund ihrer „besucherfreundlichen Gottesdienste“ (vgl. Sargeant 2000; Schacke 2009) hatte BOL in der Pfingstallianz von Dumaguete einen gewissen Außenseiterstatus. Die Entstehungsgeschichte, die Gottesdienstform und Theologie der Kirche führte jedoch dazu, dass sie den GMF-Gemeinde näherstand als den übrigen protestantischen Kirchen, die sie durchweg als Pfingstkirche betrachteten. Die GMF-Mehrheit grenzte sich allerdings von Ortega und der lokalen BOL-Filiale mit der Begründung ab, dass diese durch ihre besucherfreundliche Agenda „weltlich“ geworden sei. Der GMF-Vorwurf, dass BOL „kompromittiert“ und „versnobt“ sei, wurde von Ortega dadurch erwidert, dass sie sämtlichen lokalen Pfingstkirchen ein einfältiges Weltbild und eine konservative Ausrichtung vorwarf. Für Ortega stand ihre „besucherfreundliche“ Gottesdienstform und Kirchenpraxis nicht im Widerspruch zu ihrer pfingstlichen Ausbildung am konservativ-pentekostalen US-amerikanischen AG-Seminar, mit dem sich Ortega während ihrer Pastorkarriere theologisch identifizierte und von dessen „klassisch pfingstlichen“ Lehrern sie zugab, stark geprägt zu sein (Interview 22).

Ein weiterer Aspekt, der dafür sorgte, dass BOL-DUMAGUETE eine gewisse Außenseiterrolle innerhalb der lokalen Pfingstkirchen einnahm, war das sogenannte „4i Programm“ (*4i program*). Dieses bewarb der Gemeinderat der BOL als dezidiert unpolitischen Alternativansatz zur Politik der übrigen Pfingstkirchen der Stadt. Aus Ortegas Sicht bestand es darin, langfristige Generationsarbeit zu betreiben, die sich nicht nur auf Wahlkampfpolitik und auf mittelfristige Bündnisse mit lokalen Politikpersonen fokussierte. Um diese Selbstunterscheidung zu verstehen, ist ein Blick auf das gesellschaftliche Selbstverständnis der Kirche erforderlich. Laut BOL-Philippines bestand der Auftrag der Kirche darin, eine Generation in den Philippinen heranzuziehen, die die gesamte Nation in den kommenden 25 Jahren verändern würde. Die Kirche unterhielt landesweit mehrere Schulen und führte etliche Programme durch, die von sozialen Aufbauprogrammen bis zu Kulturprogrammen

reichten, in denen prähispanische „genuin Filipino“ Epoi inszeniert wurden, um in der philippinischen Geschichte die nationale Identität zu entdecken, zu der Gott die Nation berufen hatte. Im Hintergrund stand hier die linksnationalistische Intellektuellenbewegung, die in den 1970er unter dem Namen SIKOLOHIYANG PILIPINO bekannt geworden war, deren Konzepte jedoch in einen biblisch-berufungstheologischen Rahmen gestellt wurden (vgl. Pua 1982; s. a. Mercado 1977; Enriquez 1988; Maggay 1993; Santa Maria 1993; Jocano 1997). Das Leitbild des Vision-Statements war als „Four ,I’s Program“ (abgekürzt *4i Program*) zusammengefasst: „Identity, Image, Inspiration, Involvement“.<sup>420</sup> Der erste Schritt dieser kollektiven (Selbst-)Bewusstseinsbildung, der unter der Bezeichnung „Identität“ lief, bestand laut Ortega darin, den Filipinos klar zu machen, „dass sie wertvoll sind“ – nicht nur als Individuen, sondern als gesamtes (National-)Volk. Dies sei insbesondere angesichts der kolonialen Vergangenheit des Landes wichtig. Im Interview erläuterte Ortega dies folgendermaßen (Interview 22):

[...] if the Filipinos feel that they owe the Americans that debt of gratitude then he will shift his identity to that being like them. And so, he forgets his Filipinoness and he feels like a Westerner or like an American and Pinoy [Filipinos] carry that prospective that anything American is good [...] Basically, I would say one’s attitudes towards his colonizer depends on what is our understanding of truth, and what is really going on.

Auf die Frage, wie sich dieser Kolonialisierungsdiskurs zum *4i’s Programm* verhalte, führte Ortega ihre Erläuterung zur Identität der Nation fort und verband sie mit einem Narrativ des geistlich-moralischen Verfalls (Interview 22):

I think we can’t go to the last “I” if we have not passed through the first “I”. If your identity is not fixed, then you cannot fix your image [...] We have to remind ourselves that we are not appendixes that we have a set of values, we have our own mores and we are trying to implement that. There are many things Americans have been passed on to us which isn’t really us. [...] For example, calling our parents by their first name. That’s not our [way of showing respect]... and other moral values, attached to that.

Als Bezugspunkt für moralische Werte nannte sie die Heilige Schrift und brachte dies mit dem Schicksal der Nation in Zusammenhang (Interview 22):

Firstly, we are Christians. For moral values we have to go back to scriptures. I think the farther away from Scriptures one goes... I think the moral values of one country is what becomes the way the country is. If a country fades away from what it used to have in the past..., if ever there was a Christian past...

Als Beispiel nannte sie schließlich die Gründungsväter der Vereinigten Staaten (Interview 22):

[...] America was Christians in the past. [...] It was founded by the Pilgrims who brought in their Christian values when they were in step of American shore.

Als der Verfasser zurückfragte, ob dies nicht auch ein Geschichtsnarrativ sei, das im Rahmen der US-Kolonialisierung des Landes geprägt wurde, und ob dessen Übernahme nicht dem nationalistischen Emanzipationsanliegen des *4i Programms* entgegenstünde, gab Ortega zur Antwort (Interview 22):

---

<sup>420</sup> Im Hintergrund stand hier wahrscheinlich der Erfolg der Marketing-Strategie der US-amerikanischen Firma MACINTOSH (APPLE). Sogenannte i-Verbindungen schlugen sich in sämtlichen philippinischen Kirchen- und Sozialprogramm (i-Help, i-Care etc.) nieder. Mit Blick auf BOL nahmen sie jedoch explizit amerikakritische Züge an.

[...] I am just saying that America is no longer the America of the 1700. So, there's plenty that the world owe to America in terms of Christianity. Because it's the country that most publishing Christianity books and the country that sends most missionaries – with Korea fast approaching. So, that's not to be denied then. But the reality of life in America, America might still call itself a Christian nation but then...

Sodann fuhr sie fort (Interview 22):

So how do you define Christian Nation? So, if it is a Christian Nation so why do they arrest people holding bible studies in their home? Just because it's not done in their church zone? Why can't a teacher show to a student a copy of a bible to this literature without getting arrested? So, why don't they do that to people of other faith? For example, Bahai? So why if it is a Christian Nation why are they against?

Das entscheidende Schlagwort lautete „christliche Nation“, und zwar im Sinn der Philippinen als „einzige christliche Nation Asiens“ (vgl. Stevenson 1956; Esperanza 1965; Zulueta 2015). Das zentrale Narrativ, das sich durch das gesamte Interview zog, war eine als Verfallsgeschichte konzeptualisierte Begründung des vermeintlichen weltpolitischen Hegemonieverlusts der USA. Demnach sei die „großartige Nation“, die von „den Gründungsvätern“ auf der Basis biblisch-christlicher Werte errichtet worden war, durch Abkehr von ihrem geistlichen Fundament in eine moralische Abwärtsspirale geraten. Als Beleg dafür genüge es, sich die zunehmende sozioökonomische Krise und das zunehmende Schwinden des einstmaligen globalpolitischen Gewichts der USA vor Augen zu halten. Obwohl dieses Narrativ ebenso von Christlichen Rechten aus den Vereinigten Staaten hätte stammen können (vgl. McVicar 2015; Hochgeschwender 2009), besaß es bei Ortega eine stark anti-amerikanische Ausrichtung. Es diente dazu, den kulturellen sowie politischen, ökonomischen und militärischen Einfluss der USA in den Philippinen aufs Schärfste zu verurteilen (so auch Condes Position seit den 1980ern, vgl. Brouwer, Gifford, und Rose 1996, 102–3). Dennoch betonte Ortega, dass sowohl ihre eigene Haltung als auch die von BOL als „nicht politisch“ zu betrachten sei (Interview 22):

*Befragte:* [...]the stand of the Bread of Life is, [...] we are not political.

*Interviewer:* Okay, you are unpolitical but you are very nationalistic. Do you feel there is a need of reconciling it?

*Befragte:* Politics has to do with elections. Nations has to do with generations.

Vor diesem Hintergrund ist es interessant, dass Ortega für eine dezidierte Entpolitisierung der RH-Debatte plädierte, gerade dadurch jedoch den vermeintlich unpolitischen Ansatz von BOL als den effektivsten für die Lösung der Probleme der Nation bewarb und den Pro-RH-Wahlkampf Villanuevas sowie die Politik der übrigen Pfingstkirchen desavouierte. Auf die Bitte, sich konkret zum RH-Gesetz zu äußern, entwickelte sich schließlich ein Wortwechsel, bei dem Ortega einer klaren Pro-/Contra-Aussage auswich. Dies tat sie ebenfalls durch die Rhetorik einer apolitischen Haltung, die darauf zielte, die gesellschaftliche Relevanz und Agenda ihrer Kirche von Anfang an als Kontrast zur Politik des Senatskandidaten Villanuevas zu zeichnen (Interview 22):

*Interviewer:* The big issue in the Filipino media right now, is the question of RH law. Would like to comment on that?

*Befragte:* No Comment.

*Interviewer:* Are you in favor or against?

*Befragte:* It's no comment.

*Interviewer:* You don't want to comment, na.

*Befragte:* That's... just politics.

*Interviewer:* You want to comment, if I switch the recorder off?

*Befragte:* No.

Erst auf die Frage, wie sie es in der Seelsorge handhabt, etwa wenn ein junges Paar vor dem Hintergrund der römisch-katholischen RH-Kampagnen um ihren Rat bät, ließ sich Ortega auf einige Erläuterungen ein (Interview 22):

*Interviewer:* What if I am one of the members of your church and I come to you saying „Pastor I do not really know what RH Law is about. My neighbors are Catholic and say that it is God's will not to use contraceptives, some of my evangelical friends say that this is not good, other Evangelical friends like Efraim Tendaro, Eddie Villanueva who are [...] leaders of the evangelical Pentecostal movement, are somehow in favor of that?“ How would you counsel me?

*Befragte:* I will probably bring it to scriptures. Different scriptures that might guide you whether that's... [lange Pause]. Let me check... [tippt in ihr Macbook, lange Pause] Maybe Psalm 51 and Jeremiah Chapter 1.

*Interviewer:* So, that's David's „Create in my a clean heart“ and Jeremiah's calling. How do you relate this to RH? Is it more in favor or against the RH Law?

*Befragte:* I'll probably say that... I would preach about it,... maybe like this: „that in God's eyes that the unborn fetus is an individual“.

Mit den genannten Schriftpassagen brachte Ortega die Debatte auf den Boden der Frage nach der Zulässigkeit des Schwangerschaftsabbruchs, um sich klar davon zu distanzieren, zugleich aber keine eindeutige Haltung zum RH-Gesetz oder den RH-Debatten als Gesamtdiskurs einzunehmen. Als der Verfasser einige umstrittene Themen des Gesetzestexts aufzählte, kam sie dann auf die Frage nach dem Lebensbeginn zu sprechen. Hierzu wählte sie die im philippinischen Diskurs am kontroversten diskutierte Verhütungsmethode der Intrauterinpressarie aus (Interview 22):

*Interviewer:* Alright, [...] against abortion [...] Right] now as far as the text is concerned [it] does not contain any hints on abortion or clarification of family planning of its kind [...] This is of course [...] main argumentation of the Evangelicals. But, when it comes to [...] sex education, getting access to contraceptives, talking about how to do family planning, how would you address that? If there is a young couple who [...] would like not to have kids right now... how would you counsel them?

*Befragte:* The problem of contraception is, I am talking physiologically as a doctor, do you know what the specific contraceptive is and how it works? Like for example, how does an IUD work?

*Interviewer:* What is an IUD?

*Befragte:* Intra Uterine Device. So, does the sperm meet the ovum? Is there a fetus already because of the increase of the uterine muscular wall, does the fetus becomes ejected then. [...] Does it kill the sperm before it meets the egg? Or after it meets the egg? So, in other words, until medical science has not defined where in the process of fertilization and implantation, the specific contraceptive tool comes in, it is hard to say whether you are killing an unborn fetus or not.

Es folgte eine Abgrenzung von der katholischen Linie (Interview 22):

*Befragte:* The condom is easy because you are not allowing the sperm to meet the egg, but the others becomes controversial.

*Interviewer:* Alright, okay, that's the stand that I want to find out, because for the Catholic church even using condom is not Pro-Life...

*Befragte:* But they have different... [...]

*Interviewer:* So, you want to distance yourself here from the Catholic church...

*Befragte:* As a Doctor...

*Interviewer:* As a Doctor... Ok, let's pretend one of your church members who just got married two weeks ago, realized they want to work and build a house in order to settle down and then have kids afterwards. And they ask you as a pastor, the calendar method doesn't work with us, ...

*Befragte:* ... what kind of med you recommend to me?

*Interviewer:* Yeah...

*Befragte:* You go to your gynecologist and discuss it there.

Durch die Thematisierung der Intrauterinpressarie, die sie bezeichnenderweise nicht *a priori* ablehnte, wie es die katholische Kirche und die pfingstliche IFP tat, gelang es Ortega, die theologischen und politischen Grabenkämpfe zu untertauchen, ohne ihre Autorität als Pfingstpastorin und Fachkompetenz einzubüßen. Dabei diente der Hinweis auf die ungeklärte wissenschaftliche Frage, wann die Intrauterinpressarie nun entscheidend in den Befruchtungsprozess eingreife, dazu, sich hinter der ungeklärten Medizindebatte zu bedeckt zu halten. Trotzdem wurde eine unmissverständliche Kritik an der offiziellen katholischen Linie deutlich, mit der sich Ortega auch weit links von und der IFP positionierte. Von diesem diskursiven Ausgangspunkt begab sie sich dann auf den Boden des allgemeinen Mainstreams, hielt die Abgrenzung zur katholischen Kirche jedoch bei, deren Hegemonie sie seit ihrem Bekehrungsbericht durchweg für den moralischen Verfall und die Krisen des Landes verantwortlich machte. Gleichzeitig grenzte sie sich damit aber von der Politik Villanuevas, dem Bischof der größten Konkurrenz von BOL, und von seiner BANGON-Partei ab, der mit und ohne RH „nur Politik“ betreibt (*thats... just politics*). Positiv bestand ihre Agenda darin, RH zu entpolitisieren und damit der eigenen Politikagenda (dem *4i-Programm*) zum Durchbruch zu verhelfen.

Zusammenfassend sind Ortegas Aussagen zu RH ähnlich wie die von Buban als taktische Zurückhaltung zu verstehen, die den Zweck verfolgte, sich im Kampf um die Deutungshoheit über die Identität der Nation zu behaupten. Ihre Aussagen zielten einerseits darauf ab, sich im Mainstream zu verorten, andererseits darauf, eine Führungsrolle innerhalb dieses Mainstreams zu beanspruchen. Dabei griff Ortega ebenfalls auf die kategorische Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs zurück, brachte dies jedoch mit dem moralischen Verfall der Nation in Verbindung, der aus ihrer Sicht eine Ursache der ökonomischen, politischen und kulturellen Krise des Landes war. Zugleich diskreditierte Ortega jene pfingstlichen Schlüsselfiguren, die mit denselben Ansprüchen auftraten. Diese waren auf nationaler Ebene vor allem der Senatorenkandidat und Erfolgsevangelist Villanueva und dessen Kirche JIL. Denn nicht anders als diese waren auch Conde und BOL eng mit nationalen Eliten verbunden und bewarben sich um deren Vertrauen dafür, die eigene Vision für die „Errettung“, „Heilung“ und

„Transformation“ der Nation zu verwirklichen.<sup>421</sup> Auf der lokalen Ebene grenzten ihre Aussagen hingegen alle pentekostalen Gruppen und sozialpolitischen Initiativen aus, die den Führungsanspruch von BOL-Dumaguete nicht akzeptierten und enger mit dem GMF-Vorstand kooperierten.

Den Unterschied zu diesen Kirchen markierte Ortega, indem sie ihre eigene Haltung sowie die ihrer Kirche als „unpolitisch“ bezeichnete. Bei genauem Hinsehen meldete sie damit gerade aber keinen Rückzug aus der Öffentlichkeit, sondern einen anderen politischen Ansatz an. In Bezug auf das RH-Gesetz bedeutete dies, dass die gesamte Debatte insofern entpolitisiert werden musste, als diese nicht mit Blick auf die Zwischenwahlen, sondern mit Blick auf einen langfristigen Aufbau der Nation geführt werden sollte. Nur auf diesem Weg ließen sich die sozialen und politischen Probleme des Landes effektiv lösen. Dafür sei aber eine Agenda notwendig, die den nachhaltigen Aufbau einer neuen „philippinischen Generation“ zum Ziel habe und die niemand besser koordinieren konnte als ihre BOL-Kirche. Damit blieb Ortegas Position einzigartig und zugleich für alle potentiellen Lokalregierungen anschlussfähig, mit deren Unterstützung sich das *4i-Programm* der BOL-Dumaguete nicht hätte umsetzen lassen.

### 10.3.3. Provider Ministries: „Before I was for it...“

Das dritte Beispiel für eine typisch evasive Positionierung, die auf die Frage nach einer Meinung zur aktuellen RH-Debatte in der evangelikalen Pfingstbewegung von Dumaguete anzutreffen war, bietet ein Dialog mit Emilio Santiago (vgl. 5.3.2 und 6.3). Diese Besprechung wird zeigen, wie Aussagen zu RH nebst dem Anliegen, sich im progressiven Mittelfeld zu verorten, um das Profil der eigenen Gemeinde zu bewerben, auch mit dem Versuch verbunden werden konnten, sich in einem internen Leitungskonflikt der Pastoralallianz zu rehabilitieren.

Zum Zeitpunkt des Interviews war Santiago der Seniorpastor der Kirche PROVIDER MINISTRIES. Die Kirche leitete er zusammen mit seiner Frau Bing, die zwar hauptberuflich als Highschool-Lehrerin arbeitete, als Co-Pastorin jedoch einen großen Einfluss auf die Ausrichtung der 130 Gottesdienstbesuchende zählenden Gemeinde besaß. Rekapitulierend sei noch einmal erwähnt, dass die PROVIDER stadtweit zu den bekanntesten Kirchen gehörte. Dies lag nicht zuletzt daran, dass Santiago von 2007 bis 2011 Vorsitzender der Pastorenallianz GMF gewesen war und PROVIDER im Rahmen eines humanitären Projekts der Macapagal-Arroyo-Regierung (das Teil ihrer Vorwahlkampf-Kampagne war), als Vertriebsort für ein staatlich subventioniertes Reisverteilungsprogramm fungiert hatte. Im Zusammenhang mit den lokalen

---

<sup>421</sup> Mit Stolz bot Ortega beispielsweise an, den Verfasser mit einer engen Mitarbeiterin Condes bekannt zu machen, die einen ranghohen Posten im Arbeitsministerium hatte (Interview 22).



Villanueva-Wahlkampagnen war Santiago als vehementer Gegner der BANGON-Bewegung und als Kritiker der Politik ihrer Partnerorganisationen IFP und NFS/M4NT aufgetreten. In Verbindung mit persönlichen Rivalitäten hatte dies dazu geführt, dass er seinen langjährigen GMF-Vorsitz an seinen einstweiligen Protegé James Macahig verlor (vgl. 8.3) und innerhalb der Pastoralallianz fortan eine gewisse Ausgrenzung erfuhr, die ihm auch in der allgemeinen Öffentlichkeit Nachteile erbrachte. Auf die Bitte hin, sich zu RH zu äußern, kam es zum folgenden Dialog (Interview 40):

*Interviewer:* What is your position on RH?

*Befragter:* Hehehe... My position.... Uhm... Neutral. [...]

*Befragter:* Before I was for it. Now... I think the attachment and agenda of RH. Here in Dumaguete the issue is complicated. But I think, this time it's good to look at the insights IFP and NFS has on RH also. Of course, *ako*, I'm 100% Anti-... *kanang*, Anti-Abortion. But on the whole, I am not against family planning. We are not BUHAY-Catholics, *dili ba!*? [...] But I'm not LP [Liberal Party] either, hehehe.... Have you talked to IFP people?

*Interviewer:* Not really...

*Befragter:* Before I was for it. Family planning. Now... I [... saw] the attachment and agenda of RH. They have picture on how to put penis in the vagina, how to use condom... They teach masturbation is good for physical and mental release... A lot of hidden agenda, invisible traps, *kanang*... You know... loopholes... So personally, I'm pro-life and pro-God. Our God is a God of planning.

*Interviewer:* So, you think the bill should never have been signed into law? I mean, would that have been better, according to your opinion?

*Befragter:* No... I just don't know. But here in Metro Dumaguete, larger Dumaguete Area, RH is v-e-e-r-y [*gedehnt*] complicated. But I think this time it's good to look at the insights IFP and NFS has on RH also. Have you talked to some IFP or NFS-pastor about it? You should see what he says. Personally, I'm pro-life and pro-God. Our God is a God of planning. Also, sex-education in school. It's part of planning, too. Without knowledge and vision my people parishes, says the Lord. But we Christians should do it, not the Catholic.

Auf den ersten Blick erfolgen Santiagos Aussagen aus einem sexualethisch-konservativen Reflex heraus, dem RH-kritisches Gedankengut zu Grunde lag, wie es in der Lehreinheit der NFS/M4NT zum *Kikay-Kit* und den Schulungen der IFP verbreitet wurde. Die offensive Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche könnte als Bestätigung jener religiösen Intoleranz betrachtet werden, die dem philippinischen Pentekostalismus wiederholt bescheinigt wurde (vgl. Rose 1996; Kessler und Rüländ 2008). Ferner ließe sich der Hinweis, dass sich der Interviewer mit Pastoren unterhalten sollte, die der RH-kritischen Fürbitteorganisation IFP nahestanden, als weltflüchtige Abschiebung der eigenen politischen Verantwortung deuten. Der Schlusssatz „pro-life“ und „pro-God“ zu sein, würde hierbei eine eskapistische Vergeistlichung darstellen. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch dieselbe Gratwanderung deutlich, die bereits in den bisher besprochenen RH-Artikulationen zum Ausdruck kam: eine progressive Verortung im konservativen Mittelfeld, die durch eine Bezugnahme auf den lokalpolitischen Diskurs qualifiziert wurde und einer pragmatischen Logik folgte. Denn im Gegensatz zur Art, wie Santiago in den vorhergehenden Wahlkampfkontexten agiert hatte, gab er sich nun Mühe, als neutraler Pastor zu erscheinen und nicht mehr, wie zuvor, gegen die pastorale Konkurrenz zu polemisieren, die als IFP-nah und damit von 2004 bis 2011 als pro-Villanueva galt. Dies ist in

doppelter Hinsicht bemerkenswert, da Santiago mit Blick auf die Senatswahlen 2013 keinen Hehl daraus machte, diesmal für Villanueva zu stimmen.<sup>422</sup>

Durch den demonstrativen Schulterschluss mit den IFP-Pastoren, womit er vor allem die Hauptexponenten der Villanueva-Kampagne von 2010 meinte (vgl. Kapitel 7), machte Santiago deutlich, dass er, ungeachtet seiner liberaleren Haltung hinsichtlich der Inhalte des verabschiedeten RH-Gesetzes, RH nutzte, um seinen vormaligen Rivalen ein neues Kooperationsangebot zu machen. Dies zielte darauf ab, jetzt, da sein Hauptkonkurrent Macahig nicht mehr Allianzvorsitzender war, seinen vorherigen Einfluss innerhalb der evangelikalen Pfingstbewegung zurückzuerlangen. Damit bot er der Pastoralallianz ein Comeback als Netzwerker und Multiplikator an, das darin bestand, unter seiner Ägide und in Zusammenarbeit mit den IFP-Seminaren, Bildungsarbeit in Schulklassen anzubieten, zu denen er über die beruflichen Kontakte seiner Frau gute Beziehungen besaß. Auch dies erforderte allerdings eine möglichst breite politische Offenheit gegenüber sämtlichen lokalpolitischen Kandidierenden. Ferner benötigte es eine inhaltliche Ausrichtung, die sich gegenüber der katholisch geprägten konservativen Mehrheitsbevölkerung als anschlussfähig erweisen würde, weshalb Santiago die gleiche evasive Rhetorik anschlug wie die zuvor behandelten Pastorinnen Buban und Ortega.

#### 10.3.4. Full Extend of God's Love: „If she's a Christian... let it live...“

Das letzte Beispiel, das in diesem Unterkapitel diskutiert werden soll, stammt von Pastor Victor Recto, dem Gründer der zur Zeit des Interviews knapp fünf Jahre alten Kirche FULL EXTEND OF GOD'S LOVE. Das folgende Interview stellt insofern ein typisches Beispiel für die RH-Haltung der Pfingstkirchenleitungen von Dumaguete dar, als hier ebenfalls eine klare Positionierung vermieden wurde. Diese erfolgte zunächst auch durch Abgrenzung vom Abtreibungsdiskurs, um sich dann allerdings im progressiven Mittelfeld – also links vom römisch-katholisch geprägten Konservativismus – zu verorten. Zugleich zeigt das Interview mit Recto jedoch die Grenze dieses „Anti-Abortion“-Diskurses, weil dieser auf Grund einschlägiger Erfahrungen eine besonders differenzierte Meinung zum Schwangerschaftsabbruch hatte.

---

<sup>422</sup> „Now, he is running for senator, I believe the Christian church would be ONE [*betont*]. Me and my wife were talking, we agree that at least we will support Bro. Eddie, whether he comes here or not whether we will not part of the campaign, we will vote for brother Eddie. Because that was our chance already, but during the time when he ran for president, even the JIL, Jesus is Lord, were not ONE [*betont*], because he claimed one million members and the figures in the ballots in the election did not show that they were solid for Bro. Eddie, even his members. But I believe during his time when he was running for senator, I believe the body of Christ cause for him. I believe this is the time as a senator. I believe it should have been done during his second try for president or even earlier, but of course it was a good exposure, he was known because he was presidential, he was visible already. He is now very visible, I believe it would be easy for him to get the seat for the senate“ (Interview 40).

Recto war vor seiner Bekehrung Mitglied in einer lokalen gemäßigt linken Gewerkschaft gewesen, für die er im umliegenden Bergland, oft in Zusammenarbeit mit radikal-marxistischen Linken, Farmpächter organisiert hatte. Daneben hatte er gemeinsam mit seiner Frau in Dumaguete die Organisation MAGDALENA gegründet, die sich besonders für die Rechte von Prostituierten und Vergewaltigungsopfern einsetzte. Eine persönliche Lebenskrise, die mit einem gescheiterten Arbeitsstreik zusammenhing, den er organisiert hatte, führte ihn in den 2000ern in eine der ASSEMBLIES-Kirchen von Dumaguete, wo er sich bekehrte und bald mittlere Verantwortungsämter übernahm. Kurze Zeit später transferierte Rectos Familie ihre Mitgliedschaft in die THE LORD'S CHURCH, die Pfingstkirche Macahigs, um unter deren Schirmherrschaft eine Satellitengemeinde zu gründen. Differenzen mit Macahig führten dazu, dass Recto entschied, sich von der Mutterkirche unabhängig zu machen und die Gemeinde als eigenen Dienst weiterzuführen.

Zwischen 2012 und 2013 bestand FULL EXTEND aus überwiegend ärmeren Familien. Auf Initiative Rectos hatte sie allerdings eine florierende Kooperative gegründet, die einen *Sari-Sari-Store* (eine Art ‚Tante-Emma-Laden‘) betrieb und den Familien der Kirchen die Gelegenheit bot, mittels einer geringfügigen Kapitaleinlage Genossenschaftsmitglieder zu werden. Aus dem erwirtschafteten Gewinn wurden Evangelisationsprojekte oder Sozialaktionen organisiert, oder notdürftigen Familien aus der Umgebung geholfen. Je nach Einlage konnten die Mitglieder ihre Genossenschaftsanteile erhöhen und sich ein höheres Mitspracherecht über die Gewinnausschüttung sichern, die allerdings stets der gesamten Gemeinde zu Gute kommen musste. Zur Pastoralallianz besaß Recto ein gespanntes Verhältnis. Dies war darin begründet, dass seine FULL EXTEND als Unterschichtskirche (*low class church*) galt und Recto offen die Selbstbezogenheit der finanzstärkeren Gemeinden kritisierte. Tatsächlich bezeichnete er die besser gestellten Pastoren und Pastorinnen als Wohlstandsevangelisten und -evangelistinnen, und warf ihnen vor, ein egoistisches Luxusleben zu führen.

Auf die Frage nach seiner Haltung zum Reproduktionsgesundheitsgesetz antwortete der Mitte vierzigjährige Pastor (Interview 33):

*Befragter:* Um, I did not study the RH Law because I had to, I don't have the, the luxury of reading it. But I could see that uh, the law is actually a restriction of abortion. But there are cases, cases that were allowed because of saving lives, uh, a choice between the, the fetus and the mother, I think. And some rape cases, I, I that's my, my idea. To choose between, um, to choose between carrying the – the rape victim will be carrying that. That's the one [...] that's included in the law. Maybe [...] it was deleted? Uh...

*Interviewer:* And according to you [...] how would you counsel a church member who has a friend who was a victim of such a thing? How would you counsel that?

*Befragter:* Uh, since, um, the child or the fetus is not part of the (chuckles) it is not part of the, what do you call that, the act of rape, if that would be a Christian... [...] I would say, a Christian. Christian! [...] I would still say that it's good that the fetus will live, let it live, and let it, let it live. Let it live.

*Interviewer:* But if the government says we want to have a law that leaves the decision up to the mother, would you be in favor of leaving the decision up to the mother?

*Befragter:* Yes, and the decision should be [...].

Eine eindeutige Stellungnahme zum RH-Gesetz ließ sich somit auch von Recto nicht erhalten. Vor dem Hintergrund seiner Vita als Gewerkschaftler und Aktivist sowie angesichts seiner Gemeindegarbeit, die er als „Basisorganisationsarbeit“ (*organizing the people*) bezeichnete, stellte die Weise, mit der er eine klare Stellungnahme verweigerte, jedoch eine eindeutige Kritik an seinem Kollegium dar. Recto Erklärung, dass er nicht den „Luxus“ besaß, den Wortlaut des Gesetzes zu lesen, zielte darauf, sich von jenen Kirchenleitungen mit Nähe zur IFP und NFS/M4NT abzugrenzen, die ihre Zeit damit verbrächten, über Gesetzestexte zu philosophieren, die sie ohnehin nicht verstehen und daher durch Zahlenmystik deuten würden (vgl. 9.4). Aus Rectos Sicht sollten sie sich lieber praktisch betätigen und sich um die realen Sorgen der Bevölkerung kümmern, statt die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs (die gar nicht im Text stand) oder andere okkulte Subtexte in den Gesetzesentwurf hineinzulesen. Zugleich gab er sich jedoch Mühe, sich im konservativen Lager der Lebensbefürworter zu verorten, also eine moderate Mittelposition an den Tag zu legen, die ihm auch eine Kritik an der Bevölkerungspolitik der LP-Partei, wie sie von den linksaktivistischen Kreisen in Dumaguete formuliert wurde, ermöglichte. Damit hielt er sich alle lokalpolitischen Karten offen und vermied, dass seine Gemeinde in eine zu große Nähe zu einem der Wahlkampflager gerückt würde.

Entscheidend war aber, dass er damit Akzente setzte, die das spezifische Profil seiner Gemeindegarbeit hervorhoben: FULL EXTEND sei eine Gemeinde, die an der Basis arbeitete, statt sich, wie er seiner pastoralen Konkurrenz vorwarf, nur um das Anwerben „reicher Gemeindeüberläufer“ (*rich transfer members*) zu bemühen. In Verbindung mit der Beteuerung, eine gesunde Mittelposition zu vertreten, konnte er so seine ungewöhnlich differenzierte Meinung zum Thema Schwangerschaftsabbruch artikulieren. Denn im Kontrast zu seinem Kollegium kannte er durchaus Fälle, in denen die Frage nach einem Schwangerschaftsabbruch nicht so apodiktisch zu beantworten war wie es der allgemeine konservative Diskurs suggerierte und die anderen Pfingstkirchenleitungen es taten. In erster Linie nannte er die Situation, in denen das Leben der Frau auf dem Spiel stünde. Für solche Fälle gab er im Gegensatz zu allen anderen Befragten eindeutig zu erkennen, Abtreibung nicht kategorisch abzulehnen. Im Hintergrund standen aber andere Szenarien, die er aus seiner Basisarbeit mit der Frauenhilfsorganisation MAGDALENA kannte und deren Berücksichtigung im RH-Gesetz er zu

den Stärken des Textes zählte, obgleich es Gesetz Schwangerschaftsabbruch ausschloss. Konkret dachte Recto an jene Vergewaltigungsopfer (*rape cases*), die er während seiner Arbeit mit MAGDALENA vertreten und am Anfang des Interviews erwähnt hatte. Um seinen Dissens mit dem Mainstream nicht zu stark wirken zu lassen und sich nicht gänzlich vom Konsens der Pastoralallianz zu isolieren, führte er dies nicht weiter aus. Vielmehr betonte er, dass er schwangeren Frauen grundsätzlich den Rat geben würde, sich für das Leben des „Fötus“ zu entscheiden (eine Formulierung, die an sich schon eine weitaus höhere Differenzierung aufwies, als die vieler anderer in seinem Pastorkollegium, die von „full human being“ sprachen). Gleichzeitig hob er jedoch hervor, dass es einen Unterschied mache, ob es sich in der seelsorglichen Beratungssituation um eine „Christin“ handle, die ein entsprechendes Wertesystem vertrete oder nicht. In jedem Fall würde er jedoch ihre Entscheidung respektieren und es auch richtig finden, wenn die Gesetzeslage den nötigen Freiraum für eine derartige Entscheidung böte. Vor dem Hintergrund eines derartigen Freiraums würde er dann dazu ermutigen: „Let it live.“

Zusammenfassend war Rectos evasive Antwort der taktischen Zurückhaltung geschuldet, die die lokalpolitische Dynamik des RH-Diskurses berücksichtigte. Zugleich war sie aber darauf bedacht, das Profil der eigenen Gemeindegarbeit im Rahmen der pentekostalen Konkurrenz zu stärken, ohne sich gänzlich vom Pfingstkirchendiskurs zu isolieren. Das Verhältnis dieser Ausnahme zum bisher beschriebenen RH-Diskurs auf lokaler sowie auf nationaler Ebene zeigt, wie stark der eigene Erfahrungshorizont die RH-Positionierung affizierte. Der überwiegende Großteil der pentekostalen Kirchenleitungen hatte (nicht anders als der dominierende Mehrheitsdiskurs) keine direkten Berührungspunkte mit realen Situationen, in denen Schwangerschaftsabbruch ernsthaft in Erwägung gezogen wurde – ein Thema, das von der römisch-katholischen Kirche kriminalisiert und von der Mehrheitsgesellschaft stigmatisiert wurde. Sie theologisierten auf der Grundlage eines abstrakten Szenarios, das sie bestenfalls als Gerücht kannten. Im Gegensatz dazu hatte Recto auf Grund seines Engagements mit der Hilfsorganisation MAGDALENA einen anderen Zugang zu der Thematik. Dies bewirkte, dass er zunächst zwar das gängige Narrativ abrief, das Schwangerschaftsabbruch ablehnte, die an dieser Stelle üblicherweise affirmierte kategorische Verurteilung erfolgte hier jedoch nicht. Vielmehr relativierte er, indem er das allgemein beschworene „Recht auf (Entscheidungs-)Freiheit“ im Interesse jener Personen anführte, die er als Opfer sexueller und sozialpolitischer Gewalt kennengelernt hatte. Zugleich ermöglichte diese Position es dem marxistisch geprägten ehemaligen Aktivistem Recto, das vermeintliche „Luxusleben“ seiner Pastorkonkurrenz zu kritisieren und seinen Ansatz als angemessener zu

bewerben, um eine nachhaltige Verbesserung der Lebensumstände für alle Mitglieder der Gesellschaft zu erwirken.

#### 10.3.5. Fazit

Die Erörterung dieser vier Interviews hat gezeigt, welche politischen Rationalitäten sich hinter den evasiven Antworten auf die Frage nach einer klaren Positionierung zum Politikum RH beziehungsweise zum RH-Gesetz verbargen. Was auf den ersten Blick nach einer quietistischen oder einfältig ausweichenden Haltung aussah, war bei sorgfältiger Kontextualisierung der Versuch, taktisch klug durch die lokalen regierungspolitischen und blockbildungstaktischen Spannungen zu balancieren, die Dumaguete im weiteren Kontext der Zwischenwahlen von 2013 beherrschten. Gemeinsam war diesen Artikulationen der Versuch, sich im progressiven Mittelfeld, das heißt links vom römisch-katholisch geprägten Mainstream zu verorten. Dadurch konnten sie einerseits ihren traditionellen Abgrenzungspraktiken als Evangelikale treu bleiben. Andererseits konnten sie damit vermeiden, allzu stark mit der LP und mit Aquinos Bevölkerungspolitik assoziiert zu werden und somit maximale Mobilisierungspotentiale ausschöpfen. Die Abgrenzung vom „gemeinsamen Feind“ Abtreibungslobby stellte hierbei die etablierte Praxis schlechthin dar. Bei genauerem Blick wurde aber selbst dieser Minimalkonsens durch die Frage nach dem Lebensbeginn (Intrauterinpressarie, vgl. 10.3.2) und nach den Grenzen eines apodiktischen Umgangs mit dem Thema Schwangerschaftsabbruch (vgl. 10.3.4) sowie durch eine sehr unterschiedliche Füllung der Bezeichnung „Pro-Life“ (vgl. 10.3.1) unterwandert. Die Anti-RH-Seminare der IFP und der NFS/M4NT wurden grundsätzlich ernstgenommen. Dies lag nicht zuletzt daran, dass sich die Kirchenleitungen nicht dem Vorwurf aussetzen wollten, politisch ignorant oder angesichts der „unsichtbaren Fallen“ geistlich unsensibel zu sein. Villanuevas Kandidatur und die landesweiten Anti-RH-Kampagnen der römisch-katholischen Pentekostalen trugen ihr Übriges dazu bei. Die konkrete Deutung dieser vier nationalen Player mit lokalem Einfluss und die daraus gezogenen handlungsorientierenden Konsequenzen richteten sich aber vor allem danach, der eigenen Kirche ein möglichst individuelles Profil zu geben. Damit erhoben die Pfingstkirchenleitungen den Anspruch, am besten geeignet zu sein, um die realen Probleme der Menschen zu lösen, um deren Anwaltschaft sich alle in der öffentlichen Arena bewarben.

#### 10.4. Pfingstkirchen II: Eindeutige Positionen

Das letzte Unterkapitel hat durch vier Beispiele die ausweichende Positionierung analysiert, die innerhalb der Pfingstkirchen von Dumaguete in Bezug auf RH mehrheitlich artikuliert wurde. Die folgenden Unterabschnitte werden den Blick auf die Abweichungen von diesem

dominierenden Evasionsdiskurs richten und zeigen, dass die Bedingungen der Möglichkeit für die Abweichung mit den Bedingungen, die das Ausweichen geboten, identisch waren: Es war die spezifische lokalpolitische Konstellation, die mit dem konkreten innerpfingstlichen Wettbewerb, die eigene Gemeinde gesellschaftlich relevant erscheinen zu lassen, verflochten war und die ihrerseits dem Geflecht aus lokalen, nationalen und globalen Aushandlungsprozessen geschuldet war, in denen es um die Definitionshoheit über die Identität der Nation und die Lösung ihrer sozialen Probleme ging. Ausnahme und Regel bestätigten sich somit gegenseitig, weil sie das Produkt derselben Voraussetzungen waren. In diesem Kontext konnten dieselben Schlagworte und Narrative – etwa die Gefahr, die von der Abtreibungslobby ausging oder das Narrativ des moralisch-sozialen Verfalls der Nation – sehr unterschiedlichen (kirchen-)politischen Agenden dienen.

Der *erste* Unterabschnitt wird eine eindeutige Pro-RH-Position diskutieren. Dies wird zeigen, wie die Absicht, sich innerhalb der Lagerkämpfe zwischen der Wahlkampfmaschine der Administrationspartei LP und den Netzwerken der Oppositionsparteien zu positionieren, bei gleichzeitigem Versuch, die eigene Gemeinde zu profilieren, zu einer anderen Reaktion auf die Frage nach einer klaren RH-Stellungnahme führen konnte. Das *zweite* Beispiel wird eine eindeutige Anti-RH-Position diskutieren und verdeutlichen, wie das im letzten Unterkapitel begegnete Narrativ eines geistlich-moralischen Verfalls der USA, das die Philippinen kopierten, als Kritik an eben jener politiktaktischen aber ausweichenden Haltung der übrigen Pfingstkirchen formuliert werden konnte.

#### 10.4.1. Jesus Saves: „RH bill may help and bring us a healthy, holy and happy life...“

Das erste Beispiel einer eindeutigen Stellungnahme zum RH-Gesetz stammt aus dem Dialog mit Pastor Adrian Laguna, einem Bankmanager, der 2013 nebenamtlich die Pfingstkirche JESUS SAVES leitete. Dieser vertrat eine dezidierte Pro-RH-Haltung und machte aus dieser Außenseiterposition innerhalb des lokalen Pfingstdiskurses keinen Hehl. Im Gegenteil erschienen die Argumente, mit denen er seine Position verteidigte, nahezu einstudiert. In unterschiedlichen Situationen, während einer Predigt oder im persönlichen Gespräch, konnte Laguna im Rückgriff auf die immer gleichen Textbausteine für seine RH-Linie und damit gleichzeitig für das spezifische Profil seiner Gemeinde werben.

Der gebürtige Katholik Laguna war in den 1980ern zum pfingstlich-evangelikalen Glauben konvertiert und hatte sich der FIRST ASSEMBLIES OF GOD von Dumaguete (vormals PENTECOSTAL ASSEMBLIES OF GOD) angeschlossen, der ältesten Pfingstkirche der Stadt. In dieser arbeitete er weiterhin mit, auch wenn er sie als seine Zweitgemeinde bezeichnete. Seine

Hauptgemeinde war die JESUS SAVES von Dumaguete. Diese hatte er nicht selbst gegründet, sie war aus der Abspaltung einer Abspaltung seiner „Zweitgemeinde“ entstanden: JESUS SAVES war von einem Pastor gegründet worden, der die MARANATHA ASSEMBLIES OF GOD, die ihrerseits aus einem Schisma innerhalb der FIRST ASSEMBLIES OF GOD hervorgegangen war, verlassen hatte. Zur JESUS SAVES kam Laguna erst in den frühen 2010ern, als die Gemeinde ihren Pastor auf Grund finanzieller Streitigkeiten entließ und der Ältestenrat dem Bankmanager Laguna das Angebot machte, sie bis auf Weiteres zu übernehmen.

Zu den Mitgliedern der JESUS SAVES gehörten mehrere Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und einige Lokalpolitiker, die den lokalen Netzwerken des NPC-Parteibündnisses sehr nahestanden, also dem Parteibündnis, das auf nationaler Regierungsebene in der Opposition war. Die Bank, in der Laguna seinem säkularen Beruf nachging, gehörte hingegen zu einem Institut, das der nationalen Regierungspartei LP nahestand. Parteipolitisch betrachtet befand sich JESUS SAVES somit in einer besonderen Situation. Doch auch mit Blick auf den Pfingstkirchendiskurs der Stadt nahm Laguna eine besondere Rolle ein, da er eigentlich auf Grund seiner Ältestenfunktion in der FIRST ASSEMBLIES mit der älteren Generation der Pfingstkirchenleitungen identifiziert wurde und sich gegenüber den Gemeindeleitungen, die von den beiden PJM-Organisationen – IFP und NFS/M4NT – beeinflusst waren, gerne als „klassischer Evangelikaler“ (*classical Evangelical*) bezeichnete. Passend dazu bemühte er sich, die JESUS SAVES nach den Bedürfnissen konservativer mainlineprotestantischer Kreise auszurichten, ohne die dezidierte Katholizismuskritik und die denominationspfingstliche Theologie aufzugeben, die Lagunas geistlichen Werdegang in den ASSEMBLIES maßgeblich bestimmt hatte. Ein wichtiger Orientierungspunkt stellte hierbei der evangelikale PCEC dar, also die Dachorganisation, der wiederum auch die FIRST ASSEMBLIES traditionell nahestand und in der MARANATHA Mitglied war.

Auf die Frage nach einer Stellungnahme zu RH gab Laguna in einem Interview, das Anfang 2013 geführt, jedoch nicht aufgezeichnet werden durfte, eine eindeutig befürwortende Antwort. Auf die nach dem Wahlausgang erfolgte Bitte, seine Position noch einmal schriftlich zu artikulieren, erwiderte er mit jener einstudierten Formulierung, die sich kaum von der unterschied, die im Gesprächsprotokoll des Interviews gefallen war (Interview 41; vgl. Gesprächsnotizen 10):

The Reproductive Health bill, or popularly known as RH bill is a bill that aims to guarantee universal access to methods and information on birth control and maternal care. Its purpose, I believe is a way of helping people to be advanced, well prepared and widen up each individual's understanding about our society nowadays.

Mit Blick auf die unterschiedlichen Meinungen fuhr er fort (Interview 41):



There are some opposing views about this bill. For some agreed and some don't. But there is this top agreement about its provisions on maternal and child health care. It also resulted to a great debate on its proposal that we taxpayers and the private sector will fund and undertake widespread distribution of family planning devices such as birth control pills (BCPs) and IUDs, and as the government continue campaigning to broadcast good information and effects on its use through health care centers nationwide.

Auf diplomatische Weise fügte er eine Bemerkung hinzu, die einer salvatorischen Klausel glich und erklärte, dass es dennoch wichtig sei, darüber zu wachen, was aus dem Gesetz in den Folgejahren und bei seiner tatsächlichen Anwendung gemacht werde (Interview 41):

RH bill may help and may bring also into some point that it may trigger to ruin someone's life. So, it really depends on how we are going to treat it or take it for as long as we are motivated to do good and apply biblical principles that will bring us a healthy, holy and happy life.

Lagunas klares Bekenntnis zu RH verdankte sich auf der einen Seite dem Anliegen, seine Kirche JESUS SAVES von ihrer Identifikation mit der Parteimaschinerie der NPC zu befreien. Auf der anderen Seite lag die Absicht dahinter, seine Loyalität zu LP-Kreisen aufrechtzuerhalten, zu denen er Beziehungen pflegte, die für seine Tätigkeit als lokaler Bankmanager wichtig waren. Zugute kamen ihm dabei die Verlautbarungen des evangelikalen PCEC, zu dem er traditionell eine Affinität besaß und in dessen Ausrichtung er den besten Ansatz sah, um seiner Pfingstgemeinde lokalpolitische Relevanz zu verschaffen. Damit war die lokale Loyalitätskonstellation, in der sich Laguna befand, mit der nationalen Loyalitätskonstellation Villanuevas vergleichbar. Dies spiegelte sich auch in der Weise wider, wie er auf Einzelthemen einging, die zu den kontroversesten Momenten der laufenden RH-Debatte gehörten.

Die Abgrenzung vom Schwangerschaftsabbruch in Verbindung mit einer Befürwortung der umstrittenen Intrauterinpressarie (IUD), zu der er in keiner Weise auf Distanz ging, sowie die Betonung der sozialpolitischen Vorteile des Gesetzes wiesen eine deutliche Nähe zum Narrativ der Regierung auf. Durch die salvatorische Klausel am Ende seiner Ausführungen, die in der Trias „gesundes, heiliges und glückliches Leben“ mündeten, gab er zu erkennen, die Gegenargumente der lokalen IFP und NFS/M4NT zu kennen und studiert zu haben, sie aber als unberechtigt einzuschätzen. Zugleich brachten die darin enthaltenen Schlagworte und Narrative die Vision seiner Gemeinde zum Ausdruck, die mit einer sozialpolitisch informierten, biblisch-christlichen Ausrichtung auf ganzheitliches Heil im Sinn von Heiligkeit, Gesundheit, persönlichem Erfolg beziehungsweise ganzheitlicher Zufriedenheit warb (*healthy, holy and happy life*). Damit war seine eindeutige Haltung von denselben partei- und kirchenpolitischen Dynamiken abhängig wie die evasiven Haltungen der Kirchenleitungen, die im vorhergehenden Unterkapitel analysiert wurden. Desgleichen verdankte sie sich demselben Anspruch, im eigenen Kirchendienst eine Antwort auf die Nöte der Welt bieten zu können.

#### 10.4.2. Victory Chapel: „United States first, now here in the Philippines...“

Das zweite Beispiel einer selten eindeutigen Stellungnahme zur RH-Frage war die dezidierte Anti-RH-Haltung von William Renato, einem Ende vierzigjährigen Pastor, der aus sehr einfachen Verhältnissen stammte und die knapp 35-45 Gottesdienstbesuchende große VICTORY CHAPEL leitete. Zur Zeit des Interviews im März 2013 war die VICTORY CHAPEL von Dumaguete eine Dependence der US-basierten Pfingst denomination POTTER'S HOUSE. Nicht anders als ihre Mutterkirche hatte sie eine starke heiligungstheologische Orientierung, die Renatos Kirche im Kontext von Dumaguete zu einer der ethisch-moralisch rigidesten Pfingstgemeinden machte.<sup>423</sup>

Ähnlich wie bei Laguna war Renato nicht der Gründer der von ihm geleiteten Lokalkirche. Die VICTORY CHAPEL DUMAGUETE war 1997 von einem philippinischen Pionier aus Cebu gestartet worden. Renato übernahm erst in den 2000ern die Gemeinde, nachdem ihr Gründer wegen eines moralischen Fehltritts von der philippinischen Zentraleitung in Cebu abgesetzt worden war. Auf die Frage hin, wie er seine Position zum RH-Gesetz beschreiben würde, gab Renato folgende Antwort (Interview 36):

The RH bill is ah..., now in..., I try to study that. And then, and then as favor or not [...] I'm not in favor of RH bill. [...] Why? Because when you, when you put that in the law, there is law, you must obey that. [...] When our government is not challenging, I favor that RH bill [...]. But in the law, it's ah, another story.

Dann fuhr er fort (Interview 36):

Why? Because in United States first, now here in Philippines. The RH bill is now [...] law, and after that is coming law, because the copy in United States, right? Because in United States [...] second law is divorce. So now our congress here in Philippines is applying the divorce now. But not yet a law. After [...] that law, third, he passed, he passed that law in abortion. Divorce and abortion is not for God. Ah, because you kill some ah, live people inside the stomach. That's why I'm not favor for R..., RH bill. Because the following two laws is not good.

Zusammenfassend betonte er (Interview 36):

The [...] two laws is not good. Divorce and ah, abortion. Because I notice, I, here in, in America thousand of ah, baby inside the... abort him. It's not good. That is my reason. Because ah, because of the following law.

Auf die Frage, wie er zur Einschätzung gelange, dass auf das derzeitige Gesetz das Scheidungs- und das Abtreibungsrecht folgen würden, antwortete er (Interview 36):

Because I heard the news. I heard the news. This coming ah, this debate, there is a coming is the second law is... because always debating. Major news in the television and in the radio. [...] Majority all the Filipino who hear that TV, see the TV and radio is you know there's this second law.

---

<sup>423</sup> POTTER'S HOUSE, die weltweit auch unter den Namen OPEN DOOR und VICTORY CHAPEL operiert, wurde Anfang der 1970er Jahre von Wayne Mitchell gegründet. Mitchell stammte aus der US-amerikanischen FOURSQUARE CHURCH und der JESUS PEOPLE BEWEGUNG (Reynalds 2001; Potter's House 2015; Maseko 2008, 378–82). Diese POTTER'S HOUSE ist nicht mit der gleichnamigen pfingstlichen Denomination zu verwechseln, die in den 1980ern vom afroamerikanischen Megakirchenpastor und Wohlstandsevangelisten T. D. Jakes gegründet wurde (Reynalds 2001; Potter's House 2015; Maseko 2008, 378–82; Hanegraaff 2009, 52–55). Ebenso ist die unter POTTER'S arbeitende OPEN DOOR institutionell gesprochen gänzlich von der zuvor erwähnten OPEN DOORS getrennt, die in Dumaguete von Irina Buban geleitet wird. Zur JESUS PEOPLE, in deren Tradition sich auch der IFP-Vorsitzende Balais stellte, siehe 9.4.2.

Dagegen setze seine Kirche auf Heiligung und auf Disziplin. Nur durch eine dezidierte Stellungnahme gegen moralische Kompromittierung könne die Abwärtsspirale aufgehalten werden. Während andere Pfingstkirchenleitungen sich selbst kompromittiert hätten und sich damit an der sozialen und geistlichen Misere des Landes mitverschuldeten, versuche er diesem allgemeinen gesellschaftlichen Trend zu widerstehen (Interview 36):

And then I noticed, ah, some churches is ah, uh some young people? Ah, he compromise [...] For example, he allow the, the young people is ah, courting, dating, the night together with his, ah, girlfriend/boyfriend. [H]ere in „Victory Chapel“, could not allow that. [...]

I challenge that. I challenge you get married but be sure, number one, legal age; number two, be sure that you have a job. And then during, I monitor his courting. [...] So] that you go in his house, [...] visit your house. There's a father and mother. Monitor that and after 6 months, *sige*, okay, go on, you get married. [...]

I tell the people that be sure that ah, there is a holy living, that's called holy living.

[...] But in my discipling training [...] when I found that there is compromising [...] disciplinary action. No ministry. You sit down in the chair, listen in the word of God, then you repent. After 6 months [...] I rise up him again, challenge them again. [...] There's always second chance.

[...] But in other church, I noticed I could not found that, no disciplinary action. That's a different [...] Because I see young people in another church still in dating, sometimes compromising, alcohol drinking and then there is a ministry.

Im Hintergrund dieser Argumentation stand dasselbe Verfalls- und Nachahmungsnarrativ, das im letzten Unterkapitel bei Pastorin Ortega besprochen wurde und das wie ein Wiederhall der Standardargumente der US-amerikanischen Christlichen Rechten und der dort geführten Pro-Life-Debatte erscheint (vgl. 10.3.2). Renato rezipierte dieses Narrativ allerdings über römisch-katholische Kreise – und vor allem über die konventionellen Massenmedienangebote (vgl. Interview 36). Im Unterschied zu Ortega nutzte er dieses moralisch-soziale Verfalls- und Nachahmungsnarrativ, um eine eindeutige Absage an das RH-Gesetz zu formulieren und dadurch gerade für eine Politisierung von Sexualmoral und Familienplanung zu plädieren. Damit diene dasselbe Narrativ einer entgegengesetzten politischen Strategie. Zugleich war es aber gerade die Forderung nach einer Politisierung dieser Themen, mit der Renato die konsequente Ausrichtung auf Heiligung und ethische Kompromisslosigkeit seiner Gemeinde bewarb, die aus seiner Sicht am besten geeignet war, um den Nöten der Menschen und der Nation als Ganzes zu begegnen.

Ein Blick auf die Stellung Renatos im innerpfingstlichen Diskurs und auf sein Verhältnis zu den anderen Gemeinden bewahrt auch hier davor, seine Aussagen vorschnell auf autoritären Konservatismus mit Tendenz zur Weltflucht und zur religiösen Intoleranz zu reduzieren. Zur Zeit des Interviews stand Renato am Rande der lokalen Pastoralallianz. Dies äußerte sich darin, dass er von ihren Mitgliedern als zu „streng traditionell“ (*rigorously traditional*) und „rückschrittlich“ (*old fashioned*) bezeichnet wurde. Umgekehrt betrachtete er sämtliche Pfingstkirchen, die zur Pastoralallianz gehörten, in Fragen der persönlichen Heiligung und der

Individualmoral der Gläubigen als „weltlich“ (*worldy*). Während der gesamten Feldforschung blieb er den Alliantreffen grundsätzlich fern. Dies sei nicht immer so gewesen: Zu Beginn seines Dienstes in Dumaguete hatte Renato regelmäßig den Alliantreffen beigewohnt und die Nähe zum lokalen pfingstlichen Pastoralkollegium gesucht. Erst mit der Zeit habe dies zunehmend nachgelassen. Als Grund dafür nannte Renato in erster Linie Pastoren, die als Nebenerwerb Netzwerkmarketing für Ernährungsmittelergänzungsprodukte betrieben. Diese hätten versucht, die GMF-Allianz als Werbeplattform zu nutzen. Die Pastoraltreffen seien zunehmend zu Marketing- und Verkaufsveranstaltungen geworden (vgl. Interview 36). Mitglieder der Allianz hingegen waren der Auffassung, dass die strenge Heiligungstheologie Renatos (und deren Implikationen für den Dresscode, die Musik und die Jugendarbeit seiner Kirche) der Hauptgrund dafür gewesen seien, dass die Beziehungen zwischen ihm und den übrigen Pfingstkirchen abkühlten. Im Präsidentschaftswahljahr 2010 war allerdings eine Wiederannäherung zwischen Renato und GMF erfolgt. Obgleich Renato zu den Kirchenleitungen gehörte, die eher zu einer Rhetorik tendierten, die politische Aktivitäten der Kirche ablehnten, begann er seine Meinung zu revidieren, als sich im Zusammenhang mit dem BANGON-Wahlkampf von 2010 ein gerechtigkeits- und transformationstheologischer Diskurs innerhalb der lokalen Pfingstbewegung etablierte (Kapitel 7). Als sich das politische Wahlbündnis mit dem Bürgermeisterkandidaten Sagarbarria konkretisierte (vgl. 8.2.), beschloss Renato, die Initiative zu unterstützen und begann in moderater Weise für Sagarbarria zu mobilisieren (Interview 36):

[...] Mayor Sagarbarria, Chiqueting, our mayor in Dumaguete, when he campaigned, James Macahig, he organized all the pastor, he organized and I will join also. I will pray over ah, pastor..., Chiqueting Sagarbarria, and then Chiqueting Sagarbarria, he win. That's, that's the starting that he gave pa-, our city mayor gave him favor, pastor James that there is a office in city hall. So, James because he always ah..., ah..., go in city hall ah... [...] some permits, and then he, he, he also know ah, the mayor and then the mayor he familiarize pastor James and then pastor James help pastor Chiqueting Sagarbarria, that's the starting.

Daraufhin habe die Pastoralallianz durch ihren Vorsitzenden die Gelegenheit erhalten, im Rathausgebäude Bibelstunden für Stadtverwaltungsmitarbeiter abzuhalten. Der endgültige Bruch zwischen ihr und Renato sei jedoch erfolgt, als der Drahtzieher des GMF-Sagarbarria-Wahlbündnisses (der damals noch als GMF-Vorsitz amtierende Macahig) ihn wiederholt Benachteiligungen ausgesetzt habe (Interview 36):

And then there is a Bible study in city hall conducting pastor James and he segregate also the other, other pastor, he assigned another pastor.

Dies führte dazu, dass Renato zu seiner ursprünglichen Rhetorik zurückkehrte, die eine unpolitische Konzentration auf Heiligung propagierte, wenn es um Wahlpolitik ging, und die auch den Vorgaben der Denominationsleitung von POTTER'S HOUSE entsprach. Es führte auch zu einer Rhetorik, die in der Praxis der übrigen Pfingstkirchen – die aus Renatos Sicht allesamt

„Kompromittiererinnen“ (*compromiser*) waren – das Hauptproblem für jene Korruption in der Stadt sah, die wiederum die Ursache von Armut war. Als Lösung bewarb Renato daher seine Gemeindepraxis, die Individualethik, Heiligung und Disziplin betonte.

Vor diesem Hintergrund wird Renatos unerschrocken eindeutige Anti-RH-Haltung nachvollziehbarer. Eine eindeutige Positionierung im „falschen“ Lager hätte ihm lokalpolitisch betrachtet weder geschadet noch genützt. Dies ermöglichte ihm eine relative Freiheit gegenüber den parteipolitischen Hegemoniekämpfen, die landesweit unter dem Namen RH verhandelt wurden, in Dumaguete allerdings zu einem beredten Schweigen führten. Zugleich fand Renato gerade in dieser Spannung einen kirchenpolitischen Raum, aus dem er seinerseits mit Blick auf den kulturellen Hegemoniekampf und unter der Selbstbezeichnung des apolitischen, heiligungsorientierten Pastors politisches Kapital schlug. Die Artikulation dieser taktisch als apolitisch formulierten Positionierung erfolgte allerdings nicht nur anhand eines Ausschlusses der „Scheidungs- und Abtreibungslobby“, sondern auch auf der Grundlage eines relativen Selbstausschlusses. Denn erst die Selbstisolation vom GMF-Kreis machte es möglich, gegen das Pastoralkollegium zu polemisieren – also jene zu denunzieren, mit denen Renato unmittelbar um Einfluss stritt und um Gelegenheiten, durch Bibelstunden und andere Aktionen die Vision der eigenen Lokalgemeinde zu verwirklichen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Möglichkeit, eine „falsche“ Aussage zur RH-Frage zu Protokoll zu geben, für Renato kein Risiko darstellte, weil er weder im direkten Austausch mit politischen Kandidierenden stand noch auf Grund seiner nationalen Denominationszugehörigkeit Beziehungen zu Politikkreisen hatte. Dies war bei der Mehrheit der übrigen Kirchenleitungen nicht der Fall (jedenfalls ihrer Selbsteinschätzung nach). Spätestens über die Pastoralallianz hatten sie gleichermaßen direkte Beziehungen zu Pro- und Anti-RH-Kreisen, die dazu dienen sollten, den lokalpolitischen Einfluss zu erweitern, und bei denen sie sich alle Optionen offen halten wollten. Renatos Status, Vernetzung und Repräsentationsansprüche wären durch eine eindeutige Positionierung zum Anti-RH-Lager im Gespräch mit einem ausländischen Forscher nicht gefährdet gewesen. Wenn sich in der Stadt verbreitet hätte, dass er und seine Kirche dezidiert zum Anti-RH-Lager gehörten, hätte ihm das vermutlich sogar eine Aufmerksamkeit beschert, die ihm selten zuteilwurde (etwa indem dies katholische Gläubige angezogen hätte, die potentielle Konvertiten waren). Auch hier waren jene Bedingungen, die für die evasive Stellungnahme der Mehrheit der lokalen Pfingstkirchenleitungen ausschlaggebend waren, der Grund für die eindeutige und selbstbewusste Anti-RH-Positionierung dieses Ausnahmefalls.

### 10.4.3. Fazit

Diese beiden Beispiele haben deutlich gemacht, dass sich sowohl die evasiven als auch die eindeutigen Stellungnahmen der Untersuchten konstitutiv aufeinander bezogen und sich denselben lokalpolitischen Konstellationen verdankten. Bei Adrian Laguna waren es folgende Gründe, die zu einer dezidiert befürwortenden Haltung führten: *erstens* die historische Nähe seiner Gemeinde zum evangelikalen PCEC, *zweitens* seine Distanz zu den Teilen der lokalen Pfingstbewegung, die von den beiden RH-kritischen PJM-Lehrarmen IFP und NFS/M4NT geprägt waren, *drittens* seine beruflichen Kontakte zu einflussreichen Persönlichkeiten, die Aquinos LP nahestanden, *viertens* das angesichts der aktuellen Machtverhältnisse hinderliche Image seiner Gemeinde, dem nationalen Oppositionsparteibündnis NPC nahezustehen (Letzteres auf Grund der NPC-Mitgliedschaft einflussreicher JESUS SAVES-Mitglieder), und *fünftens* die Tatsache, dass das spezifische Profil seiner Gemeinde am besten durch jene Schlagworte und Narrative beschrieben werden konnte, mit denen die Regierung für die Verabschiedung des RH-Gesetzes argumentierte, und die Laguna verwendete, um seine Position zu plausibilisieren.

Bei William Renato waren es hingegen die ambivalente Außenseiterrolle seiner Kirche innerhalb der evangelikalen Pentekostalen von Dumaguete und seine strikte heiligungstheologische Ausrichtung, die in Verbindung mit dem niedrigen sozioökonomischen Status seiner Gemeindemitglieder und vor dem Hintergrund der lokalpolitischen Bedingungen zu einer eindeutigen Selbstverortung in der RH-Frage führten. Im Unterschied zu Laguna bezog Renato allerdings eine scharfe Anti-RH-Position. Um diese zu plausibilisieren, griff er auf dasselbe Verfalls- und Nachahmungsnarrativ zurück, das zuvor bereits bei der evasiven Positionierung der BOL-Pastorin Ortega begegnet war (vgl. 10.3.2.). Anders als bei ihr stellte es jedoch ein Plädoyer für die Politisierung von Sexualmoral- und Familienplanungsthemen dar. Dieses erforderte eine klare Anti-RH-Stellungnahme und rief – ungeachtet der wahlpolitisch betrachteten apolitischen Rhetorik Renatos – zum Widerstand auf gegen den aus seiner Sicht fatalen Kompromisstrend der Kirchen, den er wiederum für die Misere des Landes mitverantwortlich machte.

## 10.5. Zusammenfassung und Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die pfingstlichen Schlüsselfiguren in Dumaguete das taten, was auch alle anderen Personen der Öffentlichkeit taten: Im Rahmen ihrer eigenen kulturellen, sozialen, personellen und ökonomischen Interessen traten sie pragmatisch, taktisch geschickt und mehr oder weniger langfristig berechnend für die Wahrung und Erweiterung ihres

Einflussbereichs ein. Damit meldeten sie ihren Anspruch an, am Hegemoniekampf über die Identität der Nation, die mit der Verwaltung der Ressourcen des Landes ebenso wie mit der eigenen Identität und dem eigenen (Über-)Leben verflochten war, teilzunehmen – und lösten diesen auch weitgehend ein. In den Worten einer in den höchsten Politikerkreisen der Region vernetzten Person konnte dies wie folgt formuliert werden (Interview 75):

We're talking about church and small churches and then you said what about RH, is it different conversation now, my view of RH or my view of how Church is using RH, I mean I'm confused. [...] There are motive about RH law and there are motives women dying, okay these are the facts that brought there, there's the fact that we are the highest in mortality rates and women mortality and they are part of absence of medical and reproductive health care.

Unter Verwendung der 1. Person Plural „wir“ fuhr er fort (Interview 75):

We wanted to do that and more health care available through government and by choice. And then it became confused because again, the very thing that we were talking right from the start, anything in this country is part of the dynamics of whoever wants to dominate the other.

Diese Passage folgte auf die Anfrage des Verfassers, in Anbetracht der widersprüchlichen Meinungen sämtlicher Lokalpolitiker eine Sortierung des Felds mit Blick auf die Positionierung der wichtigsten politischen Figuren und der Kirchen zu erhalten. Als er Beispiele erwähnte und Namen nannte, brach sein sichtbar irritiertes Gegenüber das Interview abrupt ab und sagte: „Okay, I have to go because my vice-president is calling me!“ (Interview 75).

Der Grund dafür lag in der unausgesprochenen Vereinbarung der Parteien und Politikkandidierenden von Dumaguete, RH während des Wahlkampfes von 2013 auszuklammern. Im Hintergrund standen die besondere Hegemonialstellung der lokalen römisch-katholischen Kirche, die traditionell eine dezidierte Anti-RH-Haltung vertrat; die gegenhegemoniale Rolle linksliberaler protestantischer Kreise, die traditionell eher pro-RH waren; und die ungewöhnlichen Umstände, die zur aktuellen Besetzung der höchsten lokalpolitischen Ämter geführt hatten. Im Zeichen der neoliberalen Bevölkerungspolitik des Traditionspolitikers und Pro-RH-Präsidenten Aquino waren Mehrheitsbildungen in Dumaguete strategisch schwer prognostizierbar. Die Folge war, dass die Kandidierenden sich bemühten, weder mit eliteninteressengesteuerter Traditionspolitik (*Trapo*-Politik) noch mit der nationalen Regierungspartei identifiziert zu werden. Ebenso vermieden sie es aber, in die Nähe der katholischen Kirche gerückt oder aber mit dem nicht-katholischen Anti-RH-Lager identifiziert zu werden. Die Konsequenzen dieser Konstellation für die RH-Positionen der lokalen Pentekostalen waren die folgenden: Die römisch-katholischen Teile hatten seit der CBCP-freundlichen Reproduktionspolitik Macapagal-Arroyos auch in Dumaguete einen erheblichen gesellschaftlichen Einfluss erlangt. Seit dem Sieg des unkonventionellen Bürgermeisterkandidaten Sagarbarria (2010) und den bizarren Umständen, die zur Gouverneurschaft des Fischersohns Degamo geführt hatten, war dieser Einfluss jedoch stetig

schwächer geworden. Mit Blick auf die Wahlen von 2013 ging es deshalb darum, Politikpersonen an die Macht zu bringen, die wieder eindeutig der römisch-katholischen Hierarchie nahestanden. Dies wurde insbesondere durch „Aufklärungs-“ und „Wahlinformationskampagnen“ über RH und über die einzelnen Haltungen der Kandidierenden vorangetrieben, die von den katholischen Pentekostalen – allen voran den COUPLES und EL SHADDAI – getragen wurden. Sie arbeiteten traditionell eng mit dem lokalen Erneuerungsrat PCCR und dem Diözesanrat DCLDD zusammen, dessen Vorsitzender der COUPLES-Exponent und Oberstadtdirektor Ablong war. Angesichts der lokalpolitischen Konstellationen ließen sich allerdings keine Kandidierenden mehr finden, die bereit waren, sich unter der Ägide der katholischen Kirche an die Spitze einer geeinten Anti-RH-Front zu stellen. Dies führte den katholischen Pentekostalen das Ausmaß ihres Einflussverlusts vor Augen und veranlasste ihre Leiter dazu, wieder näher zusammenzurücken, um sich als politisches Gewicht zu inszenieren. Die Rhetorik, auf die sie hierbei zurückgriffen, aktivierte den im letzten Kapitel diskutierten Konservatismus-Diskurs, der Abweichung von traditionellen Familienidealen und traditioneller Sexualmoral sowie Abweichung vom heteronormativen Leitbild als Angriff auf die soziale Ordnung und als Anfang von chaotischen Untergangsverhältnissen bezeichnete. In den Folgejahren und in Verbindung mit der Debatte um die sogenannte Gender-Ideologie sollte dies soziale Ausschlüsse produzieren, die selbst von einigen progressiven Mitgliedern der charismatischen Gruppen als untragbar kritisiert wurden und zu neuen Spaltungen führten. Ihre Hoffnung, dass sich das Blatt im lokalpolitischen Mehrheitspoker der Zwischenwahlen noch einmal wenden könnte, wurde enttäuscht.

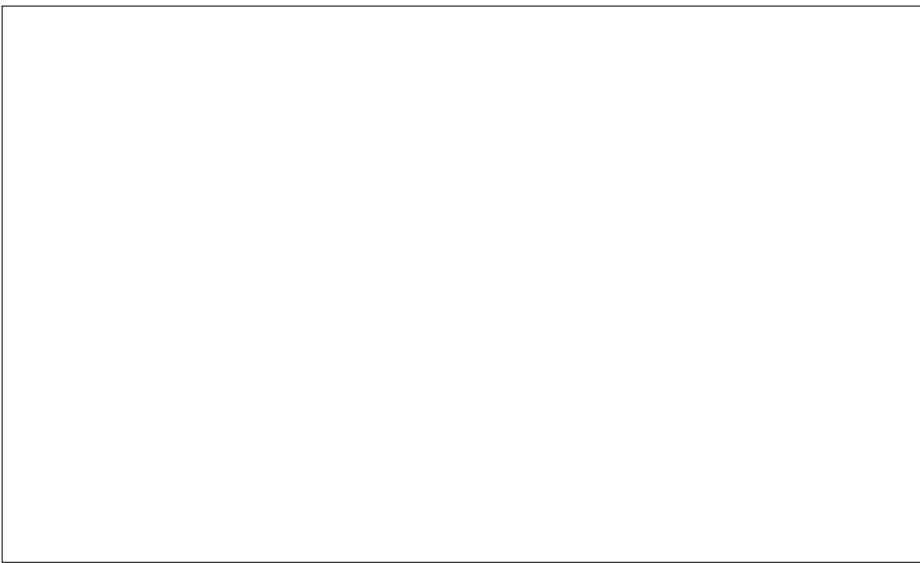
Anders lagen die Dinge in den evangelikalen Teilen der lokalen Pfingstbewegung. Hier fand sich keine einheitliche Haltung. Gemeinsam war den befragten Pfingstkirchenleitungen nur, dass sie auf konkrete Pro-/Contra-Fragen grundsätzlich evasiv antworteten. Damit gaben sie den Anschein, jene apolitische, desinteressierte oder eskapistische Haltung zu vertreten, die die neuere Philippinenforschung als demokratiefeindlich bezeichnet hat. Die Kontextualisierung der Befragten hat jedoch deutlich gemacht, dass hier eine ganz andere politische Rationalität zu Grunde lag, die mit den lokalen wahlkampfpolitischen und blockbildungstaktischen Spannungen und eng mit dem Wettbewerb um Führungsansprüche innerhalb der Pfingstkirchenleitungen zusammenhing (die ihrerseits auf der Geschichte des lokalen Pentekostalismus und auf jahrzehntelangen Abgrenzungsgewohnheiten aufsaßen). Die ausweichenden Stellungnahmen zum Thema Reproduktionsgesundheit bestanden zunächst darin, sich im progressiven Mittelfeld zu verorten. So formulierten sie eine scharfe Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs, ohne jedoch von der eigenen gewohnheitsmäßigen



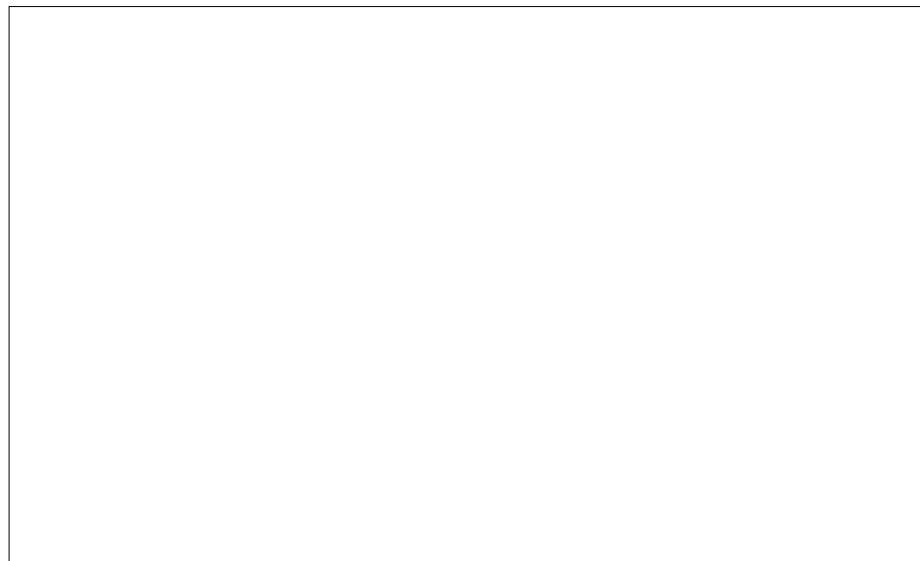
Befürwortung künstlicher Familienplanungsmethoden abzurücken. Dies stellte eine klare Distanzierung von der offiziellen Linie der römisch-katholischen Kirche dar – auch wenn sie sich an den „Warnungen“ und Gegenargumenten abarbeiteten, die von den Anti-RH-Organisationen IFP und NFS/M4NT disseminiert worden waren. Zugleich stellte es die größtmögliche Offenheit gegenüber sämtlichen Parteimaschinerien und Einzelkandidierenden dar. Aufbauend auf diesen Gemeinsamkeiten setzte aber jede Gemeindeleitung eigene Akzente, die den Zweck verfolgten, die eigene Kirche und den eigenen Dienst als gesellschaftlich relevant zu präsentieren und die eigene Vision als beste Lösung für die konkreten Probleme der Bevölkerung zu bewerben. Letzteres war mit den mehrfachen lokalen Konkurrenzkonstellationen verflochten, in denen sich die pentekostalen Lokalkirchen wiederfanden. Denn nach außen hin ließ die vergleichsweise geringe Anhängerschaft der evangelikalen Pfingstbewegung es nicht zu, dass gesellschaftliche Relevanz unabhängig von einer innerpfingstlichen Blockbildung behauptet werden konnte. Intern war aber keine der Pfingstkirchenleitungen bereit, die passive Juniorpartnerin in einer breiteren pentekostalen Blockbildung zu sein. Ihren eigenen Führungsanspruch legitimierten die einzelnen Untersuchten, durch die Erklärung, dass ihre eigene Kirchenvision am besten geeignet war, einen Wandel in der Gesellschaft herbeizuführen. Dabei griffen sie auf globale und nationale Diskurse zurück, die von Schlüsselfiguren geprägt waren, welche ihrerseits in komplexen Hegemonialkämpfen standen, bei denen um die Identität der Nation und die damit verbundenen Machtansprüche gestritten wurde. Die Übersetzung dieser Diskurse in den Dumaguete-Kontext fand dabei auf der Grundlage der eigenen politischen Erfahrung und Sozialisierung statt, wie am Beispiel des ehemaligen Linksaktivisten Recto deutlich wurde, dessen differenzierte Aussagen zum Schwangerschaftsabbruch die Grenzen des an sich konsensträchtigen Anti-Abtreibungsdiskurses zu Tage fördern. Die Analyse der Interviews, die nicht dieser allgemeinen Ausweichpraxis folgten, hat dies bestätigt. Auch bei ihnen war RH ein Name, für die Machtverhältnisse, in denen sie versuchten, ihre gesellschaftliche Relevanz unter Beweis zu stellen und sich bei gewichtigen Personengruppen um eine Anwaltschaft zu bewerben.



*Abbildung 26: 2012/13 NFS/M4NT-Schulungsmaterial „Politics 101“: Passage zum Kikay Kit (mit freundlicher Genehmigung NFS/M4NT).*



*Abbildung 27: 2013 Anti-RH-Werbung an einer römisch-katholischen Kirche in Negros Oriental (Foto vom Verfasser).*



*Abbildung 28: 2013 Anti-RH-Werbung an einer römisch-katholischen Kirche in Negros Oriental (Foto vom Verfasser).*

## 11. Schlussfolgerungen

Mit der vorliegenden Arbeit wurde erstmals eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in den Philippinen sowie zum philippinischen Pentekostalismus präsentiert, die sich den folgenden drei Forschungs Herausforderungen stellt. *Erstens* nimmt sie jene unübersichtlichen Teile der philippinischen Pfingstbewegung in den Blick, die weder in der katholisch-charismatischen Bewegung noch in den von US-Missionen gegründeten etablierten Pfingst denominationen organisiert sind. Aus diesen Teilen der Pfingstbewegung stammt Villanueva, der ost- und südostasienweit bisher einzige Pfingstkirchenbischof, der zweimal als Präsidentschaftskandidat angetreten ist, unter anderem politische Bündnisse mit Vertretern der islamischen Bevölkerung des Landes geschlossen und damit nationales Aufsehen erregt hat. Dabei geht die vorliegende Arbeit allerdings nicht wie eine Einzelstudie vor, sondern diskutiert die erforschten Schlüsselfiguren und Personengruppen unter konsequenter Berücksichtigung ihrer Verflechtungsgeschichte mit den übrigen Teilen des Pentekostalismus – einschließlich ihrer Beziehungen zur weltweiten Pfingstbewegung.

*Zweitens* nimmt diese Studie nicht nur den einflussreichen Manila-Luzon-Pentekostalismus in den Blick, sondern sie legt erstmalig den Schwerpunkt auf einen lokalen Kontext außerhalb der nördlichen Hauptinsel und richtet das Augenmerk dezidiert auf die Verschränkung von Mikro- und Makroebene. Dies tut sie, indem sie minutiös die Wechselwirkung von „lokalen Netzwerken“ und lokalen Interessen einerseits und nationalhistorischen Ereignissen, „institutionellen Machtfaktoren“ und globalen Dynamiken andererseits beschreibt (vgl. Abinales und Amoroso 2005, 15). Damit folgt diese Arbeit dem Paradigmenwechsel, der in den Politikwissenschaften, angestoßen durch die Friedens- und Konfliktforschung, stattgefunden hat (McKenna 1998; Kerkvliet 2002; Kreuzer 2003; Kreuzer und Weiberg 2007; Kreuzer 2008; Hite 2012; Natividad 2012; Lara 2013; White 2015). Im Zuge dieses Paradigmenwechsels wurde eine konsequente Berücksichtigung lokaler Rationalitäten sowie die konkrete Übersetzung globaler Diskurse in lokalpolitische Machtgefüge gefordert.

*Drittens* und Letzteres weiterführend nimmt diese Arbeit erstmalig eine sorgfältige historische Rekonstruktion jener Schlagworte und Narrative vor, die für die Versprachlichung des Politischen bei den untersuchten Schlüsselfiguren und Personengruppen zentral sind. Diese diskutiert sie gemäß jener kontextspezifischen Verwendung, die aus der Geschichte der untersuchten Schlüsselfiguren und Personengruppen heraus plausibel ist (Genealogie und Namensgeschichte, vgl. Foucault 2002; Bergunder 2012, 41-47). Dadurch ist die vorliegende Studie in der Lage, einerseits die Kontingenz und die semantische Wandlungsfähigkeit

augenscheinlich identischer Schlagworte und Narrative zu erkennen, die das in der Forschung wiederholt beobachtete „pfingstliche Idiom“ bilden (Marshall 1995, 254; Ranger 1999, 196; Agbali 2008, 113; Burnet 2015, 85). Andererseits ist sie dadurch in der Lage, die Interessen und Repräsentationskonflikte (Hegemonie) aufzudecken, die den konkreten Artikulationen eingeschrieben sind (Laclau 2001; Laclau 2005; Laclau 2007; Bergunder 2012; vgl. Iqtidar 2011; Haustein 2011; Suarsana 2013; Strube 2016).

Im Folgenden sollen zunächst die wichtigsten Hauptergebnisse der Arbeit zusammengefasst werden. Nach einer ausführlichen Kapitelsynopse soll dann gezeigt werden, welche Implikationen diese Erkenntnisse für die allgemeinere Forschung in folgenden vier Disziplinen haben: *erstens* für die Erforschung von Religion und Politik einschließlich der Theoriedebatten um ihren Gegenstand; *zweitens* für die Philippinenstudien und die Religionsforschung in Südostasien; *drittens* für Pentekostalismusstudien und *viertens* für die Populismusstudien.

### 11.1. Hauptergebnisse

Die bisherigen Gesamtstudien zum philippinischen Pentekostalismus haben diesen als religiösen, weitgehend eskapistischen Populismus mit inhärenter Tendenz zum Autoritarismus, zur sozialpolitischen Gleichgültigkeit und zur religiösen Intoleranz beschrieben, bei dem insgesamt betrachtet die demokratiegefährdenden Aspekte überwiegen. Die vorliegende Arbeit bestätigt die Beobachtung der bahnbrechenden Studie von Christl Kessler und Jürgen Rüländ, dass der philippinische Pentekostalismus im Hinblick auf bestimmte Schlagworte und Narrative als klassenheterogenes, aber kohäsives kulturelles Milieu betrachtet werden kann (Kessler und Rüländ 2008). Sie gelangt jedoch zu dem Ergebnis, dass daraus keine Rückschlüsse auf eine einheitliche politische Haltung oder soziale Praxis möglich sind. Die Betonung einer geistlichen Dimension gegenüber einer materiellen, das evangelistische Selbstverständnis sowie eine antiliberalen, antikommunistische und ökumenekritische Rhetorik sind für den philippinischen Pentekostalismus zwar konstitutiv; allerdings sind sie in erster Linie eine rhetorische Selbstunterscheidung der Untersuchten von Kirchen, mit denen die Pfingstbewegung von Anfang an konkurriert hat, und sie sind das Ergebnis sedimentierter Abgrenzungs- und Verweispraktiken. Jenseits dieser direkten, zu Selbstverständlichkeiten geronnenen Frontstellungen (und den damit einhergehenden Plausibilisierungsformen), stellen dieselben Schlagworte und Narrative darum Namen für Verhältnisse dar, in denen unterschiedliche pfingstliche Identitäten und politische Agenden verhandelt werden. Daher konnten bestimmte Schlagworte und Narrative, etwa jene, die meist als Import eines US-Evangelikalismus mit rechtskonservativer Agenda gelten, auch dazu dienen, um politische Allianzen mit Akteuren

und Organisationen einzugehen, die als das diskursive Außen galten – zum Beispiel mit marxistisch-leninistischen Gruppen oder islamistischen Separatisten. Die Agenda dieser Allianzen und ihrer Schlüsselfiguren stand daher nicht im Vorhinein fest, wie es die Studie von Kessler und Rüländ nahelegt. Vielmehr wurde sie stets von der Fähigkeit der einzelnen Persönlichkeiten und Gruppen gelenkt, die Anliegen der Bevölkerungsteile, denen sie traditionell nahestanden, zu bündeln und im Horizont eines komplexen Verhältnisses von Religion und Politik in der Öffentlichkeit zur Sprache zu bringen.

Die politischen Artikulationen der Untersuchten waren von verschiedenen Faktoren beeinflusst. Die Rationalisierung ihrer Praxis konnte deshalb auf eine Weise erfolgen, die ihren Handlungen entgegengesetzt zu sein schien. Die vorgenommene Kontextualisierung zeigt, dass folgende Aspekte in der Forschung häufig übergangen wurden und zu verzerrten Ergebnissen geführt haben. *Erstens* waren die jeweiligen Artikulationen vom spezifischen Hintergrund der Befragten (Bildungshintergrund und Sozialisierung, sozioökonomischer und gesellschaftlicher Status sowie Informationsquellen) abhängig. *Zweitens* beruhten sie auf sedimentierten Abgrenzungspraktiken, inklusive der im Lauf der Zeit zu Selbstverständlichkeiten geronnenen Frontlinien und Plausibilisierungen, die für die kollektive Identität, zu der sich die Untersuchten zugehörig fühlten, konstitutiv waren („das Soziale“). *Drittens* agierten sie innerhalb eines bestimmten Verweishorizontes: Je nachdem, mit wem die Untersuchten sprachen, konnten dieselben Schlagworte und Narrative gegensätzliche Bedeutungen haben. Es macht einen Unterschied, ob sie auf Debatten innerhalb der pfingstlichen und der neueren evangelikalen Kirchen Bezug nahmen oder auf das Verhältnis der Pfingstkirchen zum Mainlineprotestantismus beziehungsweise dem römischen Katholizismus. *Viertens* lagen den Artikulationen der Untersuchten die lokalen institutions- und kirchenpolitischen Interessen ihrer Leitungsfiguren und Mitglieder zugrunde. Denn diese mussten als Privatpersonen sowie als Exponentinnen und Exponenten ihrer (Lokal-)Kirchen auf kontingente Ereignisse und Konkurrenzkämpfe reagieren und versuchen, eine breite Interessenvielfalt unter der eigenen Führung in Konvergenzen zu übersetzen.

Pfingstliche Schlagworte und Narrative sowie theologische Systematisierungen boten eine Möglichkeit, das Politische zu artikulieren, das eigene Handeln zu rationalisieren und für die eigene Agenda zu mobilisieren. Zugleich konnten die Auswirkungen dieser Rationalisierungen dazu führen, dass ehemals vorherrschende Theologien ihre Plausibilität verloren. Durch Übersetzung nationaler und globaler Trends in den Lokalkontext etablierten sich neue theologische Erklärungs- und Deutungsmuster, die wiederum innovative Optionen boten.

Theologische und allgemeine Aussagen zu Politik und Gesellschaft waren daher von Anfang an und zu jedem Zeitpunkt der Geschichte der Untersuchten Ergebnis kontingenter Aushandlungsprozesse und sich stets neu entzündender Hegemoniekämpfe. Als solche konnten dieselben Schlagworte und Narrative unterschiedliche Bedeutungen haben, die nur über den Weg einer sorgfältigen genealogischen Ethnographie zu bestimmen sind. Ein koordiniertes politisches Handeln war bestenfalls das Ergebnis punktueller und hoch prekärer Konvergenzen.

## 11.2. Kapitelsynopse

Durch die dreiteilige Grobgliederung der Arbeit konnten die genannten Forschungskontexte sorgfältig aus ihrem eigenen historischen Gewordensein heraus rekonstruiert werden und die Rezeptionsprozesse der dabei entstandenen politischen Praxis transparent nachgezeichnet werden. Der *erste Hauptteil* hat somit politisch aktive Schlüsselfiguren der Pfingstbewegung mit nationaler Ausstrahlungskraft untersucht und eine historisierende Rekonstruktion jener zentralen Diskurse geboten, die für den Komplex Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft die Fragestellung während der Feldforschung dominierten. Der *zweite Hauptteil* hat den Fokus auf eine Mittelschichtsstadt gerichtet und die Wirkung der zuvor rekonstruierten landesweit einflussreichen Entwicklungen und Diskurse in einem gut eingrenzbaeren Kontext dargestellt. Der *dritte Hauptteil* Arbeit hat diese politischen Dynamiken schließlich mit Blick auf ein konkretes Politikum beleuchtet: das 2012 verabschiedete Reproduktionsgesundheitsgesetz. Hierbei wurde auch wieder zuerst der nationale Diskurs rekonstruiert. Dann wurde die Rezeption dieses Diskurses in einem mittelständischen Lokalkontext analysiert.

### 11.2.1. Erster Teil: Pfingstliche Politik und nationale Debatten

Das *Kapitel 2*, mit dem der erste Hauptteil eröffnet wurde, hat gezeigt, dass politisches Engagement und Debatten zur Rolle der Kirche vis-à-vis Institutionspolitik im Allgemeinen und regierungspolitischer Krisen insbesondere in der philippinischen Pfingstbewegung keine plötzliche Erscheinung sind. Vielmehr haben sie eine Vorgeschichte, die bis in die 1980er Jahre reicht, und eng mit der Entstehungsgeschichte der bisher unerforschten Teile der philippinischen Pfingstbewegung zusammenhängt. Ein entscheidendes Moment war der Sturz des diktatorischen Regimes Ferdinand Marcos'. Dieser löste eine Identitätskrise im Pentekostalismus aus, die mit dem Vorwurf verbunden war, dass sich pfingstliche Gruppen nicht an den Ereignissen beteiligt hätten, die zum Sturz des Regimes führten, und die Nation und die Demokratie verraten hätten. Während es den pentekostalen Gruppen innerhalb der römisch-katholischen Kirche – namentlich den Massenbewegungen EL SHADDAI und COUPLES FOR CHRIST – und den wenigen charismatischen Kreisen innerhalb der mainlineprotestantischen

Kirchen möglich war, sich hinter das institutionspolitische Engagement ihrer Bischofskonferenzen zu stellen, traf diese Krise die evangelikalen Pfingstkirchen auf besonders harte Weise. Die Folge war, dass sie nach außen hin weiterhin versuchten, sich von einer expliziten politischen Rhetorik zu distanzieren. Dies stellte ein traditionelles Unterscheidungsmerkmal dar, mit dem sich pentekostale Gruppen von der mainlineprotestantischen und katholischen Konkurrenz abgrenzten. Nach innen hin begannen sie aber, offene Diskussionen darüber zu führen, ob und wie ein geeintes institutionspolitisches Engagement auf der Grundlage der bisherigen pfingstlich-evangelikalen Tradition (Idiom und Plausibilisierungsformen) möglich sei. Eine besondere Rolle nahm hierbei der ehemalige marxistische Aktivist Eddie Villanueva ein. Dieser war Gründer der sozialpolitisch aktiven JESUS IS LORD (JIL), die zugleich auch die größte philippinische Pfingstkirche des Landes war. Gleichzeitig war er auch der Initiator der PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM), die sich als patriotisch gesinntes und politisch engagiertes Pendant zum konservativen EVANGELIKALEN KIRCHENRAT (PCEC) verstand. Letzterem gehörten die älteren Pfingst denominationen US-amerikanischer Tradition an, von denen sich die Gründer jüngerer Kirchen, die dem PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) nahestanden, abgespalten hatten.

Das wichtigste publizistische Organ, an dem institutionspolitisches Engagement theologisiert wurde, war die evangelikal-pfingstliche Zeitschrift *Ministry Digest*, die in Reaktion auf nationale und globale kirchen- und geopolitische Entwicklungen entstand. Die dominierende Forschungsmeinung legt nahe, dass Evangelikale und Pentekostale eine grundsätzlich weltflüchtige Haltung vertraten. Ein bloßer Blick in das Inhaltverzeichnis der ersten Ausgaben von *Ministry Digest* (MD, 1989) offenbart Gegenteiliges: Die ausführliche Thematisierung gesellschaftlicher und politischer Positionierungen im Kontext des Evangelisationsauftrags der Kirche bestimmte bereits in den 1980er Jahren weite Teile des nationalen (aber eben auch des internationalen) Diskurses. Bezeichnenderweise findet sich schon hier der Versuch, sich von dem Stigma freizumachen, ein quietistisches und/oder weltverneinendes Christentum zu vertreten – dasselbe Anliegen, das noch in den 2000er Jahren in den Einzelstudien jüngerer Pfingsttheologen als wichtigste Motivation und Daseinszweck der eigenen wissenschaftlichen Forschung auftritt (Suico 2003; Suico 2005a; Tejedo 2010; Tejedo 2011; Tejedo 2013; Tejedo 2014). Die maßgeblichen Impulse zur Entwicklung einer Theologie, die es ermöglichte, die Frage nach dem Ob und Wie einer Artikulation des Kirchenverständnisses vis-à-vis der post-Marcos Gesellschaft und der regierungspolitischen Entwicklungen zu beantworten, kamen einerseits aus dem US-amerikanischen Rekonstruktionismus. Andererseits kamen sie aus evangelikalen gewaltlos-

befreiungstheologisch orientierten Kreisen. Diese wurden von den Pfingstkirchen allerdings als überheblich-intellektuell wahrgenommen wurden, weil sie sich auf Grund ihrer cessationistischen Tradition dezidiert pentekostalenkritisch artikulierten. Die Folge war, dass erst durch die Vermittlungsfunktion von Fürbitte- und Geistlichen Kampfführungs-Theologien, die aus der sogenannten *Third Wave*-Bewegung kamen, eine Synthese möglich wurde, die institutionenpolitisches Engagement mit pfingstlich pentekostalem Glauben an direkt erfahrbare übernatürliche Interventionen Gottes in einem kohärenten theologischen Rahmen versprachlichen konnte. Das Ergebnis war eine Redefinition theologischer Loci entlang der Schlagworte Ganzheitlichkeit, Transformation und Reich Gottes, die die Voraussetzungen für eine Auslotung gemeinsamer wahl- und parteipolitischer Handlungsoptionen zur Befreiung vom Vorwurf des Demokratieverrats schufen. Dies zeigt, dass die Auseinandersetzung mit der Unterstellung, ein apolitisches und demokratiegefährdendes Christentum zu vertreten, einen konstitutiven Bestandteil des Identitätsverständnisses philippinischer Kirchen darstellt. Vor dem Hintergrund, dass sich im Populärdiskurs der Philippinen die Auffassung sedimentiert hat, dass die Kirchen mit sämtlichen, die Bevölkerung ausbeutenden Regimen faktisch kollaboriert hätten und Gerechtigkeitsforderungen der Basis mit dem Verweis auf eine Jenseitsorientierung der Religion begegnet wurden, ist dies auch kaum verwunderlich.

Das Fazit von *Kapitel 2* konstatierte, dass die Rede von einer „apolitischen Religion“ in der Pfingstbewegung auf der nationalen Ebene ein ebenso genuin innerkirchenpolitisches Thema darstellte, wie in anderen Kirchen auch. „Apolitische Religion“ fungierte als ein Name für unterschiedliche Positionen in konkreten Hegemoniekämpfen. Hierbei standen sich Personen und Organisationen mit konkurrierenden Interessen und Repräsentationsansprüchen gegenüber, bei deren Lagerbildung generationale, bildungsspezifische und sozioökonomische Variablen wesentlich waren (Maltese 2015, 75–80). Auf der anderen Seite war es möglich, dass je nach diskursiver Formation (Schiffauer 2000, 142–51, 320–24), in der die Personen und Organisationen sprachen, Grabenkämpfe und Differenzen unsichtbar gemacht wurden, um nach außen hin die eigene Identität nicht aufgeben zu müssen: Je nachdem, vor welchem Publikum die Pentekostalen nach ihrer Haltung zu Politik und Gesellschaft oder aber zu wahl- und parteipolitischem Engagement gefragt wurden, konnten unterschiedliche und teilweise auch widersprüchliche Aussagen erfolgen. Wenn das Gegenüber, vor dem die Aussagen erfolgten, als „Outsider“ betrachtet wurde, konnte der Rekurs auf das Narrativ der apolitischen Pfingstbewegung oder die Betonung von Wundern als Lösung für politische Krisen im Vordergrund stehen. Trafen hingegen Personen aufeinander, die sich als „Insider“ wahrnahmen, traten andere Fragestellungen in den Vordergrund. Dieselben Momente, die



gegenüber „Outsidern“ kennzeichnend gewesen waren, boten hier Anlass zu gegenseitigen Vorwürfen. In beiden Fällen ging es jedoch darum, die eigene gesellschaftliche Relevanz als Pentekostale und als pfingstliche Gruppen zu erhöhen. Die Grenzen, die Innen und Außen bestimmten (oder aber „wir“ und „die Anderen“ definierten), wurden hierbei meist in konkreten Artikulationssituationen selbst gezogen. Sie waren aber keineswegs willkürlich. Vielmehr waren sie von den Abgrenzungs- und Sprechgewohnheiten abhängig (sedimentierte identitätspolitische Praktiken), die für die jeweilige Identitätsbildung der pfingstlichen Personen als konstitutiv betrachtet wurden (Butler 1997a, 41, 90–91, 139; Laclau und Mouffe 1991, 185–86; Laclau 1994, 158–59; vgl. Bergunder 2009, 249; Bergunder 2012, 31; Laclau 1977, 159–75; Maltese 2013). Die unterschiedlich große Nähe pfingstlicher Schlüsselfiguren, protestantisch wie römisch-katholisch, zu den obersten Regierungskreisen des Landes und die Gründung von vier politischen Parteien zwischen 1998 und 2004, die auf Initiative pentekostaler Persönlichkeiten entstanden, hatte somit eine lange Vorgeschichte, die in der Forschung aus den genannten Gründen bisher verkannt worden ist.

Dieser Einführung der wichtigsten Schlüsselfiguren und Organisationen, deren Geschichte eng mit politischen Ansprüchen und Debatten verbunden war, folgte das *Kapitel 3*. Anhand einer Analyse der drei landesweiten Wahlkampagnen des pfingstlichen Präsidentschaftskandidaten Villanueva und der anderen pentekostal-initiierten Parteien wurde gezeigt, dass pentekostale Politik selbst innerhalb der einzelnen Bewegungen und Organisationen des Großraums Manila kontingent-plural und wandelbar war. Dies lag daran, dass die Artikulation pfingstlicher Politik zwar anhand eines bestimmten Idioms – gemeinsame Schlagworte und Narrative, die sich einer gegenseitigen Bezugnahme und Wiederholung („Zitation“) verdankten – erfolgte. Zugleich war diese Politik aber stets an kontingente Ereignisse geknüpft und in verschiedene Interessenkonflikte eingeflochten, an denen sich die untersuchten Personen als einzelne und als Gruppen abarbeiteten. Dadurch konnten religiöse Plausibilisierungen neue Formen gemeinsamen Handelns hervorbringen, die sich unterschiedlich lange hielten und in der Forschung bislang unsichtbar geblieben sind.

Auch hier spielten sedimentierte Abgrenzungsgewohnheiten und Stereotypen eine wichtige Rolle (Butler 1997b, 264, 291, 300–301). Diese lösten sich nicht ohne weiteres in Luft auf. Vielmehr führten sie dazu, dass die Untersuchten zwischen einer Rhetorik, die Kirche als äußerlich zu Politik und Gesellschaft betrachtete, und einer, die den kirchlichen Auftrag nur über dessen Wirkungen auf Politik und Gesellschaft definierte, oszillieren konnten. Das Oszillieren selbst wurde zu einem besonders effektiven Mittel der Politik eingesetzt. Ein

derartiges Oszillieren war zwar historisch kontingent (gewissermaßen „zufällig“). Es war jedoch keineswegs willkürlich, wie es konstruktivistische Ansätze teilweise nahelegen (vgl. Währisch-Oblau 2009, 23–25). Vielmehr konnte ein Oszillieren zwischen Äußerlichkeit und Nicht-Äußerlichkeit der Kirche gegenüber Politik und Gesellschaft immer nur innerhalb der Artikulationsgewohnheiten erfolgen, die sich als Bedingung für ein gesellschaftliches Miteinander etabliert hatten („das Soziale“, Laclau und Mouffe 2001, 95–96, 135, 142; Laclau 2005, 33–49; vgl. Howarth 2010; Barros 2005, 252–53). Ebenso waren auch die folgeträchtigen theologischen Redefinitionen und Subversionen nicht willkürlich. Sie waren von Wiederholung („Zitationen“) alter Schlagworte und Narrative in neuen Kontexten, die durch kontingente Ereignisse konstituiert waren, abhängig. Erst dadurch eröffneten sie neue Handlungsoptionen (Butler 1997b, 264, 291, 300–301; vgl. Vogt 2011; Toens und Willems 2012; Holzinger 2006; Böhme, Röcke, und Stephan 2016).

Mit Villanuevas Gründung der Partei BANGON PILIPINAS im Jahr 2004 hätte es zumindest für die neueren evangelikalen Pfingstkirchen theoretisch möglich sein müssen, als koordinierte politische Kraft auftreten zu können. Dies gelang jedoch nicht, weil die Einheit stets eine Vision war, deren wichtigste Bedingung bei genauerem Blick die Übernahme einer Führungsrolle zur Realisierung selbiger war. Interessenkonflikte innerhalb der Riege pentekostaler Schlüsselfiguren, Loyalitätsverpflichtungen (gegenüber der eigenen Anhängerschaft und gegenüber außenstehender Persönlichkeiten) und Faktoren wie die eigene Bildung und politische Sozialisierung ließen Initiativen eines einheitlichen politischen Handelns scheitern. Die Deutung dieses Scheiterns und eventuelle Neuversuche wurden allerdings stets in Bezug auf das Handeln und die Interessen derjenigen artikuliert, die auf Grund der gemeinsamen theologischen Tradition die nächsten „Verwandten“ waren und damit auch die größte Konkurrenz darstellten. Punktuell konnte es daher zu gemeinsamen politischen Aktionen kommen. In diesem Zusammenhang drückte sich pfingstliche Politik in unterschiedlichen religions- und ideologieübergreifenden Frontbildungen aus, die insbesondere innerhalb der evangelikalen Teile der Pfingstbewegung und auf der Grundlage des eigenen sozio religiösen Minderheitenstatus heraus entstanden. Diese Frontbildungen umfassten den Schulterschluss mit bewaffneten Islamisten und marxistisch-leninistisch-maoistischen Gruppen. Auf der anderen Seite gab es jedoch auch Beziehungen mit Schlüsselfiguren der US-amerikanischen Christlichen Rechten, deren Unterstützung bei der Mobilisierung der konkreten Zielgruppen nützlich war. In diesem Zusammenhang ist deutlich geworden, wie scheinbar ultrarechte Schlagworte und Narrative in den Dienst einer linksprogressiven Politik und kontextuellen Theologie gestellt und somit subvertiert wurden. Der Schulterschluss mit Mujahiddeen, „Prayer

Warriors“ und marxistisch-leninistischen Gruppen verdankte sich somit kontingenten Faktoren, die im Zusammenhang mit dem Bestreben, die eigene gesellschaftliche Relevanz unter Beweis zu stellen, neue Handlungsoptionen möglich machten. Durch die sorgfältige Kontextualisierung macht die vorliegende Arbeit erstmalig das Subversionspotential jener augenscheinlich politisch ultra-rechten pfingstlichen Artikulationen deutlich, die bislang – wenn überhaupt und je nach ideeller Orientierung der Forschenden – nur in stark verkürzter Form dargestellt wurden.

### 11.2.2. Zweiter Teil: Pfingstliche Politik mit Fokus Dumaguete

Nach der Rekonstruktion des Manila-basierten pfingstlichen Politikdiskurses zwischen 1986 und 2013 hat der *zweite Hauptteil* der Arbeit die Rezeption und Übersetzung der zuvor erörterten politischen Praxis pfingstlicher Schlüsselfiguren in einem überschaubaren Lokalkontext jenseits der Hauptstadtregion in den Blick genommen: der südvisayanischen Mittelschichtsstadt Dumaguete. Dies ist in sorgfältiger Berücksichtigung der lokalgeschichtlichen und der spezifischen politischen Konstellationen erfolgt, die im *Kapitel 4* dargestellt wurden. *Kapitel 5* hat daraufhin die Geschichte der lokalen Pfingstbewegung von ihren Anfängen Mitte der 1970er Jahre nachgezeichnet. Dabei wurde gezeigt, dass die grundsätzliche Einnahme einer Gegenposition zu vermeintlich „materialistischen“, „liberalen“, „ökumenischen“ und „linkspolitisch“ orientierten Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft die Pfingstgemeinden keineswegs daran gehindert hat, das Politische zu adressieren. Es hinderte sie auch nicht daran, pragmatische Kooperationen mit politischen Personen und Institutionen einzugehen, wie sie sich von Anfang an schon in der konsequenten Nähe der ersten pfingstliche Kirchengründungsehepaare der Stadt zu regierungspolitischen und wirtschaftlichen Eliten äußerten. Schon in den 1970er Jahren beharrten die ersten pfingstlichen Pionierehepaare auf einer Haltung, die von Außenstehenden als „unpolitisch“, „antipolitisch“, „weltflüchtig“ und ausschließlich „jenseitsorientiert“ wahrgenommen wurde. Bei genauerem Hinsehen stellte sie jedoch den besten Weg dar, um den politischen Spielraum, den die ersten pfingstlichen Pionierehepaare im Rahmen ihrer sozialisations- und bildungsspezifischen Möglichkeiten während der Diktatur erschließen konnten, auszuschöpfen, ohne ein politisches Risiko einzugehen. Die Folge war, dass sich hier ein anderes Idiom für die Artikulation von politischem Engagement während der 1970er und 1980er Jahre etalierte, als dies bei den älteren und vor allem den ÖRK-orientierten protestantischen Kirchen der Fall war, die den Pentekostalen theologische Sprachlosigkeit (wenn nicht gar Sprachunfähigkeit) unterstellten. Es entwickelte sich eine Fremd- und Selbstwahrnehmungsdynamik, die auch nach der Rückkehr zum formaldemokratischen Politiksystem im Jahr 1986 dazu führte, dass konstruktives partei- und wahlpolitisches Engagement innerhalb der Pfingstkirchen von

Dumaguete jenseits wohlstandstheologischer Statusnarrative ein ekklesiologisches Tabuthema blieb und bestenfalls als praktische Entrepreneurship traktiert wurde. Darin schlug der dumaguetenische Pentekostalismus einen Weg ein, der den Entwicklungen entgegenstand, die auf der nationalen Ebene stattfanden und bei denen Schlüsselpersonen und Organisationen wie Villanueva und die PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) als Übersetzungsfiguren zwischen dem Politikdiskurs der Intellektuellenkreise und dem der Bevölkerungsbasis in den Vorschein traten. Verstärkt wurde dies dadurch, dass Persönlichkeiten wie Villanueva ohnehin äußerst selektiv rezipiert wurden. Das lag vor allem an der stärkeren Nähe der Dumaguete Pfingstkirchenleitungen zu den FULL GOSPEL BUSINESS MEN (FGBMFI) sowie der in Dumaguete vorherrschenden traditionellen Skepsis gegenüber der pfingstlichen Intelligenz aus Manila.

In der bisherigen Forschung zum philippinischen Pentekostalismus hat der Verweis auf die Frontstellung gegen etablierte protestantische Kirchen, die seitens der Pfingstkirchen mit der hochprekären Äquivalenzkette „materieller Wohlstand/Materialismus-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ artikuliert wurden, den Blick auf die politischen Rationalitäten der pfingstlichen Lehren und Praxis verstellt. Diese Gleichsetzung wurde insbesondere dann aktiviert, wenn es darum ging, sich als eigenständige Bewegung abzuheben, die von den übrigen „Religionen“ grundverschieden sei. Das hat die Einordnung der Rede und der Praktiken pfingstlicher Gläubiger im politischen und gesellschaftlichen Diskurs eines konkreten lokalpolitischen Kontexts erschwert. Dies gilt umso mehr angesichts des fortwährenden Wechsels und der ständigen Vervielfachung der Subjekte und Adressaten dieser Äquivalenzkette, die ihre eigenen Bedeutungen in diese Gleichsetzung eintrugen. Die hier erstmalig vorgenommene Historisierung dieser Frontlinie hat es hingegen ermöglicht, jene spezifischen theologischen Redefinitionen und Akzentverschiebungen nachzuzeichnen, die in den 2000ern folgeträchtig werden sollten. Sie sollten offenes partei- und wahlpolitisches Engagement samt den Ambitionen und Debatten, die damit einhergingen, theologisch plausibel machen und somit neue Handlungsoptionen im Blick auf nationalpolitisches und kommunalpolitisches Engagement eröffnen.

Der Heilungsbegriff, der von Anfang an für die Besetzung einer eigenen Nische mit sozialpolitischen Implikationen im weitergefassten innerprotestantischen Diskurs stand, wandelte sich. Er wurde einerseits von seiner theoretischen Begrenzung auf physische Krankheiten befreit. Andererseits wurde er auf andere Lebensbereiche übertragen, die gemäß dem sozialen Wesen pfingstkirchlicher Verkündigung selbstverständlich nicht nur individuelle,

sondern auch kollektive Zusammenhänge einbezog. Dies geschah dadurch, dass Erklärungsmuster und -narrative, die das Heilungsverständnis plausibilisierten, im Rahmen folgeträchtiger Modifikationen in der lokalen Ekklesiologie (Kirchenverständnis), Heiligungslehre, Pneumatologie (Geistlehre), Eschatologie (Endzeitlehre) und Missiologie auf materiellen Wohlstand (*prosperity*) ausgeweitet wurden. Hierbei erwies sich besonders der Rückgriff auf Kenneth Hagin und auf andere Schlüsselpersonen der WORT DES GLAUBENS-Bewegung als weiterführend. Sodann wurde der Heilungsbegriff um eine nationalstaatliche Dimension („Heilung der Nation“) angereichert und mit einer Ahnung größerer (sozial-)politischer Zusammenhänge verbunden. Die Pfingstkirchen konnten sich somit weiterhin über ihren Heilungsauftrag identifizieren und damit eine Alternative zum gesellschaftlichen Status quo bieten.

Das, was von Außenstehenden in Kirche, Gesellschaft und Forschung oft als apolitische Haltung und Weltflucht wahrgenommen wurde (Fort 1989; vgl. Rose 1996), war die irritierend selbstbewusste und radikale Artikulation einer Diesseits- und Politikvision, die auf den Selbstverständlichkeiten und Kommunikationsgewohnheiten der Pfingstkirchen basierte („das Soziale“). Diese Artikulation operierte daher in einem Idiom und mit einer „politischen Rationalität“ (Bohlender 1998), die für die dominierenden mainlineprotestantischen Kircheneliten unübersetzt blieb und im Rahmen des vorherrschenden (Intellektuellen-)Diskurs als theologische Sprachunfähigkeit oder aber als defizitäre christliche Identität bezeichnet wurde. Bis Ende der 1990er Jahre konnten sich die lokalen Pfingstkirchen insgesamt betrachtet mit diesem Übersetzungsdefizit arrangieren und es mit einer Abgrenzung von allem, was als „liberal“, „ökumenisch“ und „politisch“ bezeichnet wurde, verbinden. Das Übersetzungsdefizit war seit den 1970er und 1980er Jahren für die Pentekostalen sogar die Bedingung der Möglichkeit gewesen, am Wettstreit um die Deutungshoheit in der Frage nach sozialen Rollenzuweisungen, Ressourcenzuteilung und -verteilung auf ihre Weise zu partizipieren.

In den 1980er Jahren begann der rhetorische Konsens über die radikale Äußerlichkeit von Pfingstkirche und Welt jedoch seine Plausibilitätskraft zu verlieren, als Generationskonflikte um die rechte Auslegung von Weltlichkeit und Heiligung ausbrachen und etwaige Aporien im Zusammenhang von Ideal und Wirklichkeit sich nicht durch Gebiets- und Kompetenzaufteilung kompensieren ließen (wie dies zuvor der Fall gewesen war). In diesem Zusammenhang kam es einerseits zu einem Auseinanderdriften von katholischen und protestantischen Pentekostalen. Andererseits kam es zu einer theologischen Resignifikation von materiellem Wohlstand. Diese war eng mit dem Ausbleiben der erwarteten Wirtschaftswachstumsprognosen und

Wohlstandswunder der frühen 1990er Jahre verbunden, das zu einer Desillusionierung und zur Entstehung eines heilungstheologischen Nationalismus führte. Letzterer sollte die lokale Rezeption und Vereinnahmung der ersten Präsidentschaftskandidatur Villanuevas (2004) ermöglichen und dem Pentekostalismus von Dumaguete neue politische Handlungsoptionen bieten, die ebenfalls mit der Bezeichnung „Heilung“ versehen wurden. Damit wurde gezeigt, wie identische Schlagworte zu unterschiedlichen, in jedem Fall aber prekären Agenden führen konnten. Die Nachzeichnung der subtilen Resignifikation und Redefinition dieser Bezeichnungen, die nur über eine sorgfältige Rekonstruktion der Diskursbedingungen sichtbar wird, hat gezeigt, inwiefern eine Umkehrung von *explanans* und *explanandum* das Politische, das im Rahmen des Sozialen (neu-)artikuliert wurde, zum Vorschein bringt. Die zentrale Rolle, die der Glaubens- und Heilungsdiskurs in der Identitätsbildung der lokalen Pfingstbewegung traditionell besaß, blieb dabei ebenso erhalten wie die Frontlinie, die weitgehend anhand der polemisch gebrauchten Bezeichnungen „materialistisch“, „politisch“, „liberal“ und „ökumenisch“ artikuliert wurde.

Vor diesem Hintergrund hat das *Kapitel 6* die lokale Präsidentschaftskampagne Villanuevas diskutiert, die eine wichtige Zäsur im lokalen Pfingstdiskurs darstellte. Durch den Selbstanspruch, den Villanueva als Geistlicher und Politiker erhob und durch die mediale Rezeption, die seiner Person und seiner Kampagne widerfuhr, trat ein Szenario ein, dem die Pfingstkirchen nicht ausweichen konnten. Dies ebnete den Weg dafür, dass sich die im letzten Kapitel beschriebene wahlpolitische Praxis etlicher Pfingstkirchen einerseits konsolidierte, andererseits aber auch neue Fragen bezüglich Institutions- und Regierungspolitik aufgeworfen wurden. Die kontextualisierende Analyse des lokalen Diskussionsstandes über wahl- und parteipolitisches Engagement und der gängigen Argumentationsmuster hat die Rationalitäten zum Vorschein gebracht, mit denen sowohl das Lager, das Villanuevas Kandidatur unterstützte, als auch die Gegenseite operierte. Eine wichtige Rolle nahm hierbei der umstrittene Verweis auf übernatürliche Offenbarung und geistgewirkte Prognosefähigkeit ein. Dieser führte teilweise dazu, dass bestimmte Auseinandersetzungen auf den innerpfingsttheologischen Kampfplatz der Pneumatologie (Geistlehre) verschoben wurden, etwa wenn praktische oder individuelle ethische Argumente nicht mehr überzeugen konnten. Die Folgen von Villanuevas Wahlniederlage und die Ergebnisse der lokalpolitischen Wahlen rückten die Fragen, die mit Blick auf die Verantwortung und das Verhältnis der Pfingstkirchen gegenüber der Politik und Gesellschaft (und zwar im Sinne der konkreten Chancen und Grenzen einer Kooperation mit Repräsentationsorganen und -personen der einzelnen gesellschaftlichen Sphären) erneut aufgekommen waren, in ein neues Licht. Sie ließen die Grenzen der Pfingstkirchen hinsichtlich

ihrer Wissenslücken, ihrer Artikulationsfähigkeit und ihres Übersetzungsdefizits in der Vermittlung von Lösungsansätzen auf konkrete gesellschaftliche Missstände nun noch stärker zu Tage treten.

Nicht nur den Pfingstkirchenleitungen selbst, sondern auch ihren Gemeindemitgliedern begann zunehmend klar zu werden, dass der Verweis auf die unmittelbare Entrückung und Wiederkunft des Herrn (Eschatologie) und auf den Glauben an übernatürliches Wunderwirken Gottes (Pneumatologie) weite Teile seiner bisherigen Plausibilitäts- und Mobilisierungskraft eingebüßt hatte. In zwei Konstellationen wurde dies besonders deutlich: *erstens*, wenn der Anschein erweckt wurde, dass Endzeit (Eschatologie) und (Wohlstands-)Wunderglaube Mittel waren, um sowohl Wissensdefizite und Übersetzungsprobleme zu kompensieren; *zweitens* wenn der Anschein erweckt wurde, dass mit dem Rekurs auf Endzeit (Eschatologie) und (Wohlstands-)Wunderglaube die mangelnde Fähigkeit kaschiert werden sollte, Lösungsansätze so zu artikulieren, dass sie an den Mediendiskurs zu Politik und Gesellschaft anschlussfähig waren. Die Ereignisse des Wahljahrs 2004 lösten somit ein breites Bedürfnis nach einem kohärenten, theologischen Denksystem aus, das in der Lage war, die unterschiedlichen politischen Haltungen unter Berücksichtigung der neuen Sachlage konsequent in die bisherige Lehre zu integrieren. Ferner musste es aber auch aus den evangelikal geprägten biblisch-theologischen Wissensformen, Plausibilisierungsgewohnheiten und Evidenzen heraus überzeugen können. In diese Leerstelle trat die Villanueva-nahe Graswurzelorganisation NFS/MOVEMENT FOR NATIONAL TRANSFORMATION (NFS/M4NT), die zusammen mit dem Lehr- und Fürbittearm der von Villanueva in den 1980ern gegründeten PHILIPPINES FOR JESUS MOVEMENT (PJM) anlässlich der Wahlniederlage begann, landesweit Politikschulungen durchzuführen.

Dies führte zu einer systematischen gerechtigkeits- und transformationstheologischen (Neu-)Konzeptualisierung zentraler Lehren (dogmatische Loci). Sie bewirkte, dass die Übersetzungsschwierigkeiten, denen die lokalen pentekostalen Gruppen begegneten, wenn sie das Politische im Idiom der allgemeinen Institutionspolitik artikulierten, sukzessive überwunden wurden. Das kirchen- und allgemeinpolitische Großereignis, in dem dies greifbar wurde, waren die Nationalwahlen von 2010 und die zweite Präsidentschaftskampagne Villanuevas, die im *Kapitel 7* der vorliegenden Arbeit diskutiert wurde. Hier sind zunächst die Kernaspekte des neuen Kirchenverständnisses besprochen worden, das von Wahlkampfstrategen und Theologen in dieser Zeit vertreten wurde, sowie deren Verhältnis zu den bisherigen lokalen Theologien. Daraufhin hat das Kapitel anhand von vier

Themenkomplexen analysiert, wie dieses gerechtigkeits- und transformationstheologisch (neu-)konzeptualisierte Kirchenverständnis (samt seiner Implikationen für Mission und Endzeit) sowohl bei Villanueva-freundlichen Pfingstkirchenleitungen, als auch im Gegenlager in die jeweiligen Lokalgemeindekontexte übersetzt wurde. Die ausgewählten Themenkomplexe waren *erstens*, gesellschaftlicher Wandel, Optimismus und Sozialreformen; *zweitens*, Personalismus und Populismus; *drittens*, Gebet, Evangelisation und individuelle Transformation; und *viertens* Demokratiekritik, die Trennung von Kirche und Staat und Wahlempfehlungspraxis.

Materialiter bestand das gerechtigkeits- und transformationstheologisch (neu-)konzeptualisierte Kirchenverständnis (Ekklesiologie) der Villanueva-nahen Lehrorganisationen aus den folgenden Kernaspekten. An der Basis stand die sogenannte „Gesellschaftstheorie der acht Säulen“. Diese ermöglichte eine konsequente Deprivilegierung der religiösen Sphäre für die Kirche, die einerseits zu einer radikalen Öffnung der Institutionspolitik für Gläubige (einschließlich jener, die hohe Kirchenämter bekleideten) führte. Andererseits führte sie zu einer Unterscheidung zwischen dem ewigkeits- und dem immanenzbezogenen Auftrag der Kirche, dessen erfolgreiche Erfüllung an jeweils unterschiedlichen Kriterien gemessen werden musste. Die grundsätzliche evangelistisch-missiologische Legitimation aller kirchlichen Praxis blieb dabei bestehen. Mission wurde allerdings insofern resignifiziert, als dass sie nun auch ohne explizit zu erwähnende, direkte Ewigkeits- und Jenseitsbezüge erläutert werden konnte. Dies kam einer Säkularisierung des kirchlichen Mandats gleich, die auch eine Säkularisierung der Kirche als kollektiver Leib Christi (*Body of Christ*) bedeutete.

Infolge dieser (Neu-)Konzeptualisierung gebot das Mandat der Kirche *erstens*, eine grundsätzliche Kooperationspflicht mit säkularen Institutionen und eine sozialpolitisch-theologisch rationalisierte Zusammenarbeit mit den Opfern von ökonomischer Ausbeutung und römisch-katholischer Elitenherrschaft. Die galt vor allem für die muslimische Minderheit, woraus sich auch eine gewisse Kooperationspflicht mit radikalen islamistischen Gruppen ergeben konnte. *Zweitens* machte die Säkularisierung des kirchlichen Mandats einen Artikulationsraum erforderlich, in dem sowohl Gewissheiten und Zweifel, als auch Mobilisierungswille und konkrete Aktionsvorschläge miteinander koordiniert werden konnten. Die Notwendigkeit eines derartigen Artikulationsraums war der Ort, an dem das öffentliche Gebet zum Tragen kam. Es bot jene Öffentlichkeit, in der das Partikulare des Einzelnen mit dem Universalen der Gemeinschaft ausgehandelt und auf ein kollektives Handeln hin ausgerichtet werden konnte. *Drittens* implizierte die Säkularisierung des kirchlichen Mandats



eine neue Temporalität. Diese bestand darin, dass die Kirche ungeachtet der prämillenarisch-dispensationalistischen Endzeiterwartung nun dezidiert aus einer Nachhaltigkeitsperspektive heraus gedacht wurde. Eine gerechtigkeits- und transformationsbewusste Kirche musste demnach auf eine langfristige Graswurzelarbeit setzen, die weit über die Wahlkampfperiode hinausging und nach fundierter Bildung rief. *Viertens* implizierte die Säkularisierung des kirchlichen Mandats eine hohe Sensibilität für die Diskrepanz zwischen dem verfassungsrechtlich verankerten Demokratiedeal und den realpolitischen Verhältnissen der philippinischen Demokratie. Damit war eine dezidierte Kritik am Kirche/Staat-Trennungsprinzip verbunden, die der gerechtigkeits- und transformationstheologischen Ekklesiologie zunächst eine verfassungsfeindliche Stoßrichtung zu geben schien. Bei sorgfältiger Kontextualisierung zielte sie allerdings nicht auf eine Verfassungsänderung. Vielmehr war sie das kontingente Produkt einer Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Vorherrschaft und mit jener innerpfingstlichen Kirchenkonkurrenz, die kein Interesse an einer Veränderung des gesellschaftlichen Istzustands zu haben schien, weil diese zu viele Opfer erforderte. Das Fazit dieses Kapitelabschnitt war, dass das, was auf den ersten Blick als verfassungsfeindliche und antidemokratische (Re-)Sakralisierung oder (Wieder-)Verkirchlichung der philippinischen Politik und Öffentlichkeit aussah, sich als Differenzierung des kirchlichen Mandats und als Säkularisierung des evangelistischen Auftrags erwies, den die Kirche in einer besonderen sozialen Situation hatte. Diese war durch die kontingente Erfahrung gekennzeichnet, dass die konkrete Wirklichkeit der Kirche eine plurale Gesellschaft war, deren demokratische Realität so weit vom verfassungsrechtlichen Gleichheitsanspruch abwich, dass sie die Gläubigen – sowohl als einzelne, als auch als Kollektiv – zu einem zielstrebigem (institutions-)politischen Engagement aufrief. Der Fluchtpunkt dieser Ekklesiologie war daher keine Verfassungs- und Demokratiefeindlichkeit. Vielmehr war es die Weigerung, bei defätistischen Beschuldigungen stehen zu bleiben und die Entschlossenheit, im Rahmen der vorhandenen Möglichkeiten, konstruktive Wege zu wagen, um einen spürbaren Wandel herbeizuführen.

Bei der Untersuchung der Rezeption dieser Kernaspekte durch lokale Pfingstkirchenleitungen konnten hingegen folgende Erkenntnisse festgehalten werden. *Erstens* ist ein bemerkenswerter Optimismus im Hinblick auf die Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse deutlich geworden, der von einer grundsätzlichen Selbstverpflichtung getragen war, sich als Kirche für eine sozialreformerische Politik engagieren zu müssen. Aussagen, die Eskapismus beziehungsweise eschatologischen Defätismus mit Blick auf gesellschaftliches und politisches Engagement andeuteten, hatten – sofern sie überhaupt vorkamen – vor allem die

Funktion, sich und die eigene Umwelt der eigenen Orthodoxie qua Kontinuität zur eigenen Kirchentradition zu vergewissern. Dies war deshalb besonders wichtig, weil sich die pfingstliche Praxis häufig gerade nicht in die Kategorien einpassen ließ, die der Rhetorik der lokalen Pfingstbewegung traditionell qua historisch-frontlinienbedingter Selbst- und Fremdzuschreibung entsprach. Auch kam das tatsächliche Handeln der Pfingstkirchen nicht mit der radikalen Verschiedenheit von den mainlineprotestantischen Kirchen zur Deckung, die traditionell ein wesentliches Moment der eigenen Identitätsbildung war und anhand der Äquivalenzkette „materialistisch-weltlich-liberal-politisch-ökumenisch“ (als Bezeichnung für letztere) artikuliert wurde. So stellte die Forderung nach einer sozial gerechten Verteilung von staatlichen Ressourcen und nach allgemeiner Chancengleichheit einen zentralen Aspekt in den pentekostalen Artikulationen dar, wenn die Befragten erklärten, dass das Land einen Wandel nötig hätte und die Wahl einer entsprechenden Politik entscheidend dazu beitragen würde.

*Zweitens* ist deutlich geworden, dass der Vorwurf des Fanatismus, Simplizismus und des naiven Populismus nicht nur von Außenstehenden an die Pfingstkirchen herangetragen wurde (und von der Forschung reproduziert wurde), sondern mitten durch die lokale Pfingstbewegung selbst verlief. Dieser gehörte mindestens seit der Präsidentschaftskampagne des ehemaligen Schauspielers Estrada zum Standardrepertoire philippinischer Wahlkampfpoetik. Entsprechend bemühten sich die Befragten, ihre Fähigkeit zur Distanznahme von den Versprechen der Villanueva-Kampagne unter Beweis zu stellen und zwischen ihren Auftritten als Wahlkampf-Personen und ihren Auftritten als realpolitisch abwägende Bürgerinnen und Bürgern zu unterscheiden.

*Drittens* ist klar geworden, dass der Zusammenhang von Sozialreformen und den individualtransformatorischen Komplementärs, die zu den traditionellen Identitätsmerkmalen des evangelikal-pfingstlichen Idioms gehören, nuancierter ist, als bisher angenommen. Die weit verbreitete Lesart, welche die häufige Verwendung von Schlagworten wie Gebet, Bekehrung und unmittelbares wundersames Wirken des Wortes und Geistes Gottes (samt den dazugehörigen Narrativen, Plausibilisierungs- und Evidenzformen) als Index für eine Tendenz der Pfingstbewegung zu simplistischen Lösungen deutet (Kessler und Rüland 2008, 162–64), greift hierbei zu kurz. Vielmehr nahmen die besagten Schlagworte und Narrative in den Aussagen und in der Kirchenpraxis eine dreifache Funktion ein. Zum einen dienten sie der bereits erwähnten (Selbst-)Vergewisserung hinsichtlich der eigenen Orthodoxie. Zum anderen dienten sie zur (selbst-)kritischen Korrektur von überhöhten Erwartungen, die andere aus der Sicht der Befragten an Villanueva als politische Person sowie an die Politik im Allgemeinen

herantrugen. Schließlich dienten sie dazu, Grenzen zu kompensieren, die sich bei der Übersetzung von der Ebene der abstrakten (ideal-)politischen Forderung in die konkrete Ebene des (real-)politischen Alltags oder auf Grund von Wissenslücken ergaben. Dies bewahrte die Befragten davor, sich einer Sprachlosigkeit ergeben zu müssen. In diesem Zusammenhang ist weiterhin deutlich geworden, dass selbst die dezidierteste Bekehrungsrhetorik keinen notwendigen Antagonismus zu anderen Glaubens- und Religionsgemeinschaften zum Vorschein brachte, der als intrinsische religiöse Intoleranz gedeutet werden muss. Im Gegenteil konnten sämtliche Pfingstkirchen Kooperationen mit muslimischen Organisationen sämtlicher Ausrichtungen gutheißen. Die Basis dieser Kooperationen war eine gemeinsame zivilgesellschaftliche und politische Agenda, die sich der geteilten Wahrnehmung verdankte, als sozio religiöse und sozioökonomische Minderheit ein Opfer der römisch-katholischen Hegemonie zu sein.

*Viertens* und *letztens* ist deutlich geworden, dass auch hier kritische Aussagen zum Trennungsprinzip von Kirche und Staat, die auf beim ersten, oberflächlichen Blick als Beleg für einen verfassungsfeindlichen und demokratiefeindlichen Populismus gedeutet werden könnten, bei genauerem Hinsehen vielschichtiger waren. Nach Einordnung in die lokalpolitischen Dynamiken brachten sie eine emanzipatorische und ideologiekritische Stoßrichtung zum Vorschein, die einerseits darin bestand, das Recht auf demokratische Mitsprache und Kritik einzufordern. Andererseits bestand sie darin, die Interessenpolitik jener Kirchen zu entlarven, die sich als demokratisch überlegene Verteidigerinnen des Trennungs- und des kirchlichen Neutralitätsprinzips inszenierten, damit aber ihre privilegierte Stellung als sozioökonomisch besser situierte und politisch einflussreichere Lokalakteurinnen zementierten. An der verfassungsrechtlich garantierten Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger des Landes (die ungeachtet ihrer religiös-weltanschaulichen Gesinnung allen verfassungstreuen religiösen Minderheiten gelten und ihnen ihr Daseinsrecht sichern sollte) hatten selbst die unverdrossensten Kritiker des Trennungsprinzips von Kirche und Staat nichts Wesentliches auszusetzen. Darum forderten auch sie keine Verfassungsänderung, sondern eine konsequente Umsetzung des darin verankerten Gleichheitsideals und trugen damit zu einer allgemeinen Hebung der Sensibilität mit Blick auf politische Verantwortung und politisches Missbrauchspotential an der Basis der Gläubigen bei.

Die Imaginations-, Sprach- und Handlungsmöglichkeiten, mit denen die allgemein eingeforderte Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse und der Kampf für gleiche Mitsprachechancen in den diversen gesellschaftlichen Sphären zum Ausdruck gebracht wurde,

waren dann allerdings sehr unterschiedlich. Je nachdem welche konkreten lokalpolitischen Interessen die Pfingstkirchenleitungen verfolgten, waren auch die Praktiken, mit denen die jeweiligen Einzelgemeinden sich engagierten, um ihre Vision einer gerechtigkeitstheologisch konzeptualisierten Transformation zu realisieren, verschieden. Dies bestimmte auch die konkrete Weise, wie die (Neu-)Konzeptualisierung theologischer Themen in die jeweiligen Lokalkirchenagenda übersetzt wurde. Das politische Unterscheidungsvermögen der pfingstlichen Multiplikatoren und Multiplikatorinnen war somit nicht mehr und nicht weniger vom konkreten Bildungsniveau, Erfahrungshintergrund und von der konkreten Lebenssituation der Befragten abhängig, als dies bei ihren nicht-pfingstlichen oder nicht-religiösen Mitbürgerinnen und Mitbürgern der Fall war. Dies gilt auch für die direkten Konkurrenzstreitigkeiten, in denen sie als Repräsentationsfiguren ihrer jeweiligen Pfingstgemeinden standen und die ihre Haltungen entscheidend beeinträchtigten. Der Diskurs der Pfingstkirchen in Dumaguete war somit immer auch eine Wettbewerbsarena, in der unterschiedliche Schlüsselfiguren versuchten, Heterogenität und Pluralität zu ordnen und zu den eigenen Gunsten zu beeinflussen. Das galt jedenfalls solange sie einen regelmäßigen Austausch mit den übrigen Personen und untereinander pflegten, die sich alle auf Grund historisch entstandener und sedimentierter Abgrenzungspraktiken einer gemeinsamen imaginierten kollektiven Identität zugehörig fühlten.

Das *Kapitel 8* hat daraufhin gezeigt, wie die Entwicklungen von 2010 neue Handlungsoptionen eröffneten. Die führten trotz aller innerpfingstlicher Hegemonie- und Eigeninteressenkonflikte dazu, dass jene Teile des lokalen Pentekostalismus, die in der Pfingstkirchenallianz GOSPEL MINISTERS' FELLOWSHIP (GMF) von Dumaguete organisiert waren, zum ersten Mal als koordiniert handelnde kommunalpolitische Akteure auftraten.

Durch die Diskussion des kommunalpolitischen Bündnisses der lokalen Pfingstkirchenallianz zur Unterstützung des Bürgermeisterkandidaten und der Verselbstständigung des Wahlempfehlungsdiskurses im Wahljahr 2013 ist deutlich geworden, dass die Entwicklungen, die zum koordinierten politischen Handeln geführt hatten, keiner notwendigen Linearität folgten. Diese Nicht-Linearität hat ihrerseits wiederum die Prekarität der neuen ekklesiologischen Plausibilitäten im Vergleich zu ihrem missiologischen Pendant zum Vorschein gebracht. Das Fazit des achten Kapitels lautete, dass koordiniertes institutionenpolitisches Handeln das Ergebnis von polemischen Debatten und Kompromissen war, die sich lokalen Machtkämpfen verdankten, auf kontingente Ereignisse reagierten (etwa die mangelnde Einlösung zuvor gegebener Versprechen durch Kommunalpolitiker oder der

unerwartete Tod zweier Provinzgouverneure) und bald den Eigeninteressen der jeweiligen Lokalkirchen wichen.

Entgegen ihrer Rhetorik konnten die Pfingstkirchenleitungen – ebenso wie die Pastoralallianz GMF als Ganze – auf pragmatische Weise zwischen unterschiedlichen Strategien changieren. Das führte 2013 zu zwei Ergebnissen. Zum einen führte sie zu einer verhaltenen Unterstützung der zweiten Bürgermeisterchaftskandidatur „ihres“ (ehemaligen) Kandidaten und der Senatskandidatur Villanuevas. Auf der anderen Seite konsolidierte sich eine praktisch geschlossene Unterstützung für einen sozialpolitisch ungewöhnlich progressiven Gouverneurskandidaten. Unumkehrbar war allerdings die ausgebildete Fähigkeit, das Politische in ein allgemeines institutionspolitisches Idiom zu übersetzen. Diese führte insgesamt betrachtet dazu, dass die pfingstlichen Gemeindeleitungen an der Basis ihrer Kirchen zu einer zusätzlichen Sensibilisierung für Fragen beitrugen, die politische Versprechen, Kommunalverwaltung und Ressourcenverteilung sowie die eigene Verantwortung mit Blick auf einen politischen Bildungsauftrag betrafen. Außerdem führte die ausgebildete Fähigkeit, das Politische in ein allgemeines institutionspolitisches Idiom zu übersetzen, dazu, dass einige Kirchenleitungen begannen, sich auch außerhalb der engeren Wahlkampfzeit um geeinte Kooperationen mit der Kommunalregierung zu bemühen, auch wenn dies immer nur ein Teil war, der beanspruchte GMF als Ganzes zu repräsentieren.

### 11.2.3. Dritter Teil: Pfingstbewegung und Reproduktionsgesundheit

Der *dritte Hauptteil* der vorliegenden Arbeit hat sich schließlich dem Thema Reproduktionsgesundheit zugewandt. Am Beispiel des 2012 verabschiedeten, kurz darauf jedoch wieder eingefrorenen Gesetzes *Republic Act 10354*, das den Zugang zu künstlichen Verhütungsmitteln vereinfachte und entsprechende sexualkundliche Aufklärung an Schulen und öffentlichen Einrichtungen vorschrieb, hat dieser Teil erstmalig eine Untersuchung der Frage nach Reproduktionsgesundheitspolitik und Pentekostalismus vorgelegt. Damit ist nicht nur völlig neues Datenmaterial geboten, um den Forschungsstand zu differenzieren. Es wurde auch gezeigt, dass der Ansatz, politisch-konservative Aussagen durch die Linse jenes Populismuskonzepts zu erklären, das dem Pentekostalismus eine mangelnde Streitkultur, Weltflucht und sozialpolitische Insensibilität attestiert und damit insgesamt demokratiegefährdende Tendenzen zugeschrieben hat, inadäquat ist. Zugleich hat dieser Hauptteil dargelegt, wie der angewandte methodische Ansatz des komplexen Verhältnisses von religiösen Artikulationen und Politik auch bei der Untersuchung eines politischen Einzelthemas in den Pentekostalismusstudien fruchtbar gemacht werden kann.

*Kapitel 9* hat gezeigt, dass die Haltung der pfingstlichen Schlüsselfiguren und Hauptorganisationen bei dem Thema Reproduktionsgesundheit („RH“) sehr divergent waren, weil daran der Einfluss der römisch-katholischen Kirche auf die Führung und Ressourcenverteilung des Landes ausgefochten wurde. Gemeinsam war allen pentekostalen Gruppen die Ablehnung jeglicher schwangerschaftsabbruchender Methoden und eine Sexualethik, die Promiskuität und gleichgeschlechtliche Partnerschaften scharf verurteilte. Diese teilten sie mit den offiziellen Positionen der KATHOLISCHEN BISCHOFSKONFERENZ DER PHILIPPINEN (CBCP) sowie denen der einflussreichsten protestantischen Dachverbänden, namentlich dem NATIONALEN KIRCHENRAT (NCCP) und dem EVANGELIKALEN KIRCHENRAT (PCEC). Jenseits dieses Minimalkonsenses, der sich so allerdings auch in der Rhetorik der Regierung fand, nahmen die römisch-katholischen Pentekostalen eine Haltung ein, die sich scharf gegen die Verabschiedung und Implementierung der aktuellen „RH-Gesetzesentwürfe“ aussprach. Dies stand in Kontinuität zur traditionellen Politik der KATHOLISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (CBCP) und deren kultureller Hegemonie. Aufseiten der evangelikalen Pentekostalen gab es hingegen sowohl Befürwortung und Mobilisierung zu Gunsten des sogenannten RH-Gesetzes, als auch vehemente Ablehnung. Letztere konnte den Aufruf einschließen, die Implementierung des Gesetzes durch zivilen Ungehorsam zu torpedieren, wobei die Versprachlichung dieser Ablehnung Anleihen bei etablierten römisch-katholischen Denkfabriken machen konnte. Sie konnte auch theologische Narrative wie die Äquivalenzkette, die aus einer Verbindung der Schlagworte „Masturbation und Promiskuität“ mit „Unmoral“, „uneingeschränktem Zugang zu künstlichen Familienplanungsmethoden“, „Selbstliebe“, „Egoismus“ beziehungsweise „Selbstsucht“ „moralische Korruption“ und „strukturelle Sünde“ bestand, in Verbindung mit marxistischen Schlagworten wie Gier, Ausbeutung und kolonisierte Mentalität im Kontext ökonomischer Ungleichheit deuten. Als solche wurden sie zur Mobilisierung für eine langfristige Agenda verwendet, die auf eine Veränderung der Besitzverhältnisse im Sinne einer Umverteilung der Kontrolle über die Ressourcen der Nation zielte. Das Kapitel hat deutlich gemacht, dass die Positionen der pfingstlichen Befragten zu diesem hochbrisanten Politikum so artikuliert wurden, dass sie möglichst weite Bevölkerungsteile ansprachen. Zugleich wurden jedoch eigene Akzente gesetzt, die im Anliegen begründet waren, die gesellschaftliche Relevanz der Arbeit und ihrer Religionsgemeinschaft unter Beweis zu stellen. Weil dies nur über den Weg einer politischen Repräsentation und Interessenvertretung erfolgen konnte, formulierten die Untersuchten allerdings Agenden, die die Anliegen breiter Bevölkerungsgruppen aufnahmen, um deren Anwaltschaft sie sich bemühten, und denen sie in der Öffentlichkeit eine Stimme gaben.

Sedimentierte Abgrenzungspraktiken, die traditionell die Identitätsbildung der Untersuchten bestimmt hatten, konnten auch hier dazu führen, dass politische Interessenvertretung mit einer Rhetorik der scheinbar apolitischen Evangelisation einhergehen konnte. Zugleich aber entstand diese aus einer dezidierten Kritik an der politischen Mobilisierung konkurrierender Gruppen heraus.

Das *Kapitel 10* hat schließlich die Rezeption und Übersetzung dieser nationalen Diskurse im Lokalkontext der Mittelschichtsstadt Dumaguete analysiert, wie sie zwischen 2012 und 2013 (also im Zusammenhang mit den nationalen Zwischenwahlen) anzutreffen war. Hierbei ist zunächst auf die komplizierte parteipolitische Konstellation hingewiesen worden. Die hing mit einem zurückgehenden Einfluss der lokalen Vertreter der römisch-katholischen Hierarchie sowie mit den parteipolitischen Blockbildungen im Nationalkongress zusammen und äußerte sich in der unausgesprochenen Maxime aller lokalen Kandidierenden, „Reproduktionsgesundheit“ möglichst aus dem Wahlkampf auszuklammern. Dies wirkte sich für die römisch-katholischen Teile der lokalen Pfingstbewegung, die ebenfalls eine Bedrohung ihres kommunalpolitischen Einflusses befürchteten, dahingehend aus, dass sie geschlossen gegen die Reproduktionsgesundheitspolitik der Regierung mobilisierten. Mit Blick auf die evangelikalen Teile der lokalen Pfingstbewegung ist hingegen deutlich geworden, dass die Befragten kaum der Linie jener Schlüsselfiguren mit nationaler Ausstrahlung folgten, die im vorhergehenden Kapitel diskutiert wurden.

Die Positionierung der lokalen Pfingstkirchenleitungen fand aber auch nicht losgelöst von letzteren statt. Unter diesem Teil der Befragten fand sich insgesamt eine Weigerung, sich eindeutig zur RH-Debatte zu verhalten, die sich in einer durchweg evasiven Positionierung ausdrückte. Dies könnte zunächst als Index für eine apolitische, sozial desinteressierte oder von weltflüchtiger Unkenntnis charakterisierten Haltung der philippinischen Pfingstbewegung gelesen werden. Bei sorgfältiger Kontextualisierung stellte sich jedoch heraus, dass die evasiven Artikulationen der lokalen Pfingstkirchenleitungen zur RH-Frage eine taktische Ambivalenz zum Ausdruck brachten, die in konkreten politischen Rationalitäten begründet war und auf etablierten Abgrenzungspraktiken aufsaß. Die Ambivalenz verdankte sich den lokalen wahlkampfpolitischen und blockbildungstaktischen Spannungen. Zugleich war sie eng mit dem Wettbewerb um Führungsansprüche innerhalb der Pfingstkirchenleitungen selbst verbunden, die ihrerseits Produkt jahrzehntelanger Abgrenzungsgewohnheiten und eng mit der Geschichte des lokalen Pentekostalismus als sozioreligiöser Minderheit verflochten waren.

Materialiter bestanden die ausweichenden Stellungnahmen zum Thema Reproduktionsgesundheit zunächst darin, sich im progressiven Mittelfeld zu verorten – das heißt eine scharfe Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs zu formulieren, ohne jedoch von der eigenen gewohnheitsmäßigen Befürwortung künstlicher Familienplanungsmethoden abzurücken. Dies stellte eine klare Distanzierung von der offiziellen Linie der römisch-katholischen Kirche dar, arbeitete sich aber an den „Warnungen“ und Gegenargumenten ab, die von evangelikalen anti-RH Organisationen disseminiert wurden. Zugleich ging es in den evasiven RH-Positionierungen darum, eine möglichst große Kompatibilität gegenüber sämtlichen Parteimaschinerien und Einzelkandidierenden offen zu halten, zu denen teilweise persönliche Beziehungen bestanden. Diese hatten seit je her zum praktischen Verständnis der eigenen Kirchenarbeit gehört, seit 2010 wurden sie allerdings gerechtigkeits- und transformationstheologisch rationalisiert.

Dies führt zum *dritten* Merkmal, das allen evasiven Positionierungen zu Grunde lag: das Anliegen, die eigene Kirche sowie den eigenen Dienst als gesellschaftlich relevant zu präsentieren und die eigene Vision als beste Lösung für die Probleme der Bevölkerung zu bewerben. Dieser Aspekt war auf besondere Weise mit den mehrfachen lokalen Konkurrenzkonstellationen innerhalb der Pfingstbewegung verschränkt. Denn die vergleichsweise geringe Anhängerschaft der evangelikalen Pfingstbewegung führte dazu, dass gesellschaftliche Relevanz ihrerseits von einer Blockbildung abhängig war, bei der aber keine Kirchenleitung die Rolle der passiven Juniorpartnerin einnehmen wollte. Plausibilisiert wurde dies im Rückgriff auf globale und nationale Diskurse, in denen Schlüsselfiguren mit breiterer Ausstrahlungskraft prominent zu Wort kamen. Diese stritten ihrerseits über die Identität der Nation und die damit verbundenen Führungsansprüche; allerdings mussten die Artikulationen jener Schlüsselfiguren immer wieder neu in den lokalen Kontext von Dumaguete übersetzt werden um Plausibilitätskraft zu erlangen. Hierbei wirkte sich selbstverständlich auch der persönliche Erfahrungshintergrund der Pentekostalen auf deren Artikulationen aus. Das wurde am Beispiel eines ehemaligen Linksaktivisten deutlich, dessen differenzierte Aussagen zum Schwangerschaftsabbruch zugleich die Grenzen des Anti-Abtreibungsdiskurses beleuchtet haben. Auch hier ist zutage getreten, dass dieselben Schlagworte und Narrative – etwa die Selbstbezeichnung pro-Life oder das moralisch-soziale Verfalls- und Nachahmungsnarrativ der USA als großartigste Nation der Welt – unterschiedlichen Agenden dienen konnten. RH stellte somit einen Namen dar, unter dem die jeweiligen pentekostalen Personen und Organisationen versuchten, ihre gesellschaftliche Relevanz unter Beweis zu stellen und sich bei den Personengruppen, mit denen sie zu tun hatten, um die Anwaltschaft zu bewerben.



### 11.3. Religion, Politik und der Gegenstand der Religionswissenschaft

Seit der kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft und der damit verbundenen Aufnahme von diskurstheoretischen Ansätzen besteht ein breiter Konsens darüber, dass der gegenwärtige Religionsbegriff das prekäre Produkt politischer und gesellschaftlicher Dynamiken ist (Asad 1993; Ahn 1997; Freiberger 2011; Mohn 2011; Stausberg 2012; Wijsen und Stuckrad 2016), das erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entsteht (Kippenberg 1997; Bergunder 2012; Conrad 2016, 559–626). Unumstritten ist außerdem der Einfluss, den religiöse Diskurse auf Politik und Gesellschaft ausüben, insbesondere mit Blick auf die Rolle von religiösen Idiomen bei der Artikulation von Anliegen und der Etablierung bestimmter Plausibilitäten, samt der damit einhergehenden kollektiven Identitätsbildung (vgl. Asad, 2003; Casanova, 1994; Cox, 1996; Habermas, 2005; klassisch: Martin, 1990, 2005). Durch die neuste Populismus-Debatte ist dieser Einfluss neuerdings selbst in den Kernländern der Säkularisierungsthesen in den Fokus der Forschung gerückt. Die unbestreitbaren Auswirkungen von Religionsdiskursen auf soziale Gefüge – unabhängig davon, ob und wie Religion definiert wird – hat wiederum die Theoretisierung von Religion informiert und ihr zu neuer Relevanz verholfen (Krech, 2006, 2011)

Umso erstaunlicher ist es, dass die deutschsprachige Religionswissenschaft empirische Untersuchungen zum Verhältnis von Religion und Politik zu großen Anteilen der Soziologie und Politikwissenschaft, bestenfalls noch der Ethnologie, überlassen hat (mit Blick auf Länder wie die Philippinen hat sich auch international betrachtet nur die Theologie, die Sozial- und die Politikwissenschaft mit diesem Thema befasst). Dies liegt zweifelsfrei daran, dass mit der Theoretisierung von Religion unter Berücksichtigung des kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels nicht nur zunehmend die Verflechtung von globalen und lokalen Diskursen an sich, sondern auch die politische Dimension selbiger Diskurse deutlich geworden ist (Bergunder, 2012, 2016a; Chakrabarty, 2010; Hermann, 2015). Mit Blick auf die Frage nach der Kommensurabilität unterschiedlicher Phänomene – Wann sind konkrete Phänomene als Religion zu verstehen? Was berechtigt dazu, sie als Religion mit anderen zu vergleichen? – ergeben sich komplexe Fragestellungen (Schmidt-Leukel & Nehring, 2016), deren Beantwortung nur so gut gelingt, wie sie sich auf empirische Studien stützen kann (Ahn, 1997; Freiberger, 2011). Wenn die Religionswissenschaft bestimmte Fragen anderen Disziplinen überlassen hat, liegt dies also daran, dass methodische Ansätze fehlen, die einerseits in der Lage sind, globale und lokale Diskurse auch tatsächlich miteinander ins Verhältnis zu setzen

(Bretfeld, 2012; Kollmar-Paulenz, 2007). Andererseits müssen sie fähig sein, auf fundierte Weise die Auswahl von konkreten Artikulationen von „Religion“ und „Politik“ zu begründen, die dann der vergleichenden religionswissenschaftlichen Analyse unterzogen werden (vgl. Freiberger, 2016). Wie bzw. wann lassen sich religiöse(-politische) Artikulationen von nicht-religiösen(-politischen) unterscheiden? Wie verhält sich dies zum Selbstverständnis, das häufig bei Schlüsselfiguren von Religionsgemeinschaften anzutreffen ist, qua Religion apolitisch zu sein – eine interessante Vereinnahmung des Religionsbegriffs Schleiermachers, aber auch bestimmter Säkularisierungshypothesen (Asad, 2003; Iqtidar, 2011; Feldtkeller, 2017)? Zugleich müssen diese Ansätze imstande sein, eine interdisziplinäre Gesprächsfähigkeit zu den Sozial- und Politikwissenschaften zu bewahren. Da das Feld bisher von diesen Disziplinen bearbeitet wurde, kann es sich keine Untersuchung leisten, ihre Forschungsergebnisse zu übergehen (Krech, 2006; Mohn, 2012).

Der Pentekostalismus bietet sich für die Arbeit an diesen theoretischen und methodischen Engpässen, in denen sich die Religionsforschung derzeit befindet, besonders an. Dies liegt zum einen daran, dass der Pentekostalismus von Anfang an eine globale Bewegung war (ohne personales oder geographisches Zentrum, ohne Glaubensbekenntnis, ohne institutionelle Strukturen); gleichzeitig jedoch einen beachtlichen weltweiten Erfolg und das Entstehen eines transnationalen „pentekostalen Idioms“ verzeichnet hat (Agbali, 2008, S. 113; Anderson, 2012; vgl. Barrett, Kurian, und Johnson, 2001; Marshall, 1995, S. 254; Ranger, 1999, S. 196). Zum anderen ist es darin begründet, dass die Pentekostalismusforschung bei der Frage nach der Definition ihres Forschungsgegenstands vor sehr ähnlichen Dilemmata steht, wie die Religionswissenschaft mit Blick auf den ihrigen (Anderson, 2010; Bergunder, 2009; Droogers, 2010; Maltese, 2015; Maltese & Eßel, 2016). In Anlehnung an den Globalhistoriker Sebastian Conrad, der der Ansicht ist, „dass Religion, so wie der Begriff bis heute verstanden wird, sich erst in dieser Zeit [d. h. im 19. Jahrhundert] herausbildete“ (Conrad 2016, 564), ließe sich sagen, dass Pentekostalismus, so wie der Begriff heute verwendet wird, frühestens in den 1970ern entstand. Der Heidelberger Religionswissenschaftler Michael Bergunder hat dies mehrfach getan und gezeigt, welche Rolle die Entstehung der charismatischen Erneuerungsbewegungen in der römisch-katholischen und in den protestantischen Mainlinekirchen dabei einnahm sowie die „Entdeckung“ jener Pfingstkirchen, die keine institutionellen Verbindungen zu US-Denominationen hatten und nun in statistischen Standardwerken zum globalem Christentum sichtbar wurden (Bergunder 2009; Barrett, Kurian, und Johnson 2001).

Zugleich wurde sowohl in Bezug auf „Religion“ als auch auf „Pentekostalismus“ festgestellt, dass es schlichtweg zu wenig Regionalstudien gibt, die untersuchen, wie globale Diskurse auf der lokalen Ebene aneignet wurden und die Wissensproduktion geprägt haben. So wurde mit Blick auf die Theoriedebatten zu „Religion“ und dem prototypischen Charakter, den Imaginationen der christlichen Religion auf den analytischen Begriff „Religion“ in der akademischen Forschung einnehmen (z. B. Saler, 1993; Bergunder, 2012), immer wieder das Fehlen von dezidiert religionswissenschaftlichen Studien zum Christentum in Asien beklagt. Mit der Feststellung, dass diese Thematik fast nur von der Theologie bearbeitet wurde, ging auch die Forderung nach dezidiert religionswissenschaftlichen Untersuchungen im Rahmen einer „Ethnologie des Christentums“ einher, die ihrerseits die Theoriediskussion voran bringen würde (Hutter, 2012). Das Gleiche gilt auch für den Pentekostalismus, der immer noch zu häufig über evangelikale Pfingstdenominationen aus den USA definiert wird und dessen Erforschung sich bisher hauptsächlich auf Afrika und die beiden amerikanischen Kontinente konzentriert.

Die vorliegende Arbeit zeigt in einem deutlich begrenzten und klar historisierbaren Kontext, wie lokale, nationale und globale Diskurse zu Schlagworten und Narrativen, mit denen „Religion“ und/oder „Politik“ signifiziert wird, so miteinander ins Verhältnis gesetzt werden können, dass ihre komplexe Verflechtung nicht verkannt wird. In Anlehnung an poststrukturalistische Arbeiten aus der politischen Theorie (Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und Judith Butler) und den Kulturstudien (Michel Foucault, Gayatri Spivak und Dipesh Chakrabarty, vgl. 1.4.3) zeigt diese Arbeit, welchen Vorteil eine konsequente Historisierung von tragenden Schlagworten und Narrativen – einschließlich jener, die zur Bezeichnung religiöser Gruppen herangezogen werden (etwa „pentekostal“) – für das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Politik und Religion bietet. Als Leitkategorien dienen hier unter anderem das Laclau-Mouffsche Konzept des Politischen und des Sozialen (Laclau, 1994, 1996, 2007; Laclau & Mouffe, 1985) sowie das auf Butler zurückgehende Konzept der Sedimentierung von Abgrenzungspraktiken (Butler, 1993, 1997a, 2002). Darin folgt die Arbeit dem Ansatz Burgunders, der vorschlägt, den Gegenstand der Religionswissenschaft sowie der Pentekostalismusstudien anhand von formalen Kriterien im Sinn einer „Namensgeschichte“ zu bestimmen, die allerdings nur als Globalgeschichte untersucht werden kann (Bergunder 2012; Maltese 2015; Maltese und Eßel 2016).

Der Gebrauch von bestimmten, weltweit identischen Schlagworten und Narrativen, so die These der Arbeit, verdankt sich vielschichtigen Aushandlungsprozessen, in denen

Hegemoniekämpfe ausgefochten werden, die wiederum das Verständnis von religiöser Politik oder politischer Religion prägen. Je nachdem, welche Hegemonieverhältnisse und welche Abgrenzungspraktiken vorzufinden sind, können dieselben Schlagworte und Narrative mit unterschiedlichen politischen Agenden einhergehen. Dies macht politische Agenden aber nicht von ihrer Versprachlichung unabhängig. Vielmehr können Schlagworte und Narrative politische Agenden ebenso prägen wie die Erfahrungen, die beim Verfolgen politischer Agenden die konkrete Bedeutung von Schlagworten und Narrativen affizieren. Sprache, Handeln und politische Praxis sind also einander nicht äußerlich, sondern Sprechen ist Handeln, Handeln kann nur über Versprachlichung Gegenstand der Reflexion werden und beides findet in einem sozialen Gefüge statt, das von Ungleichheiten und Machtgefällen durchzogen ist (Laclau 2005 68-100). Dies lässt sich am besten an jenen Artikulationen zeigen, die meist als irrationales Paradox abgetan wurden, ohne dass ihre spezifische politische Rationalität erkannt wurde, weil die spezifische Weise, wie sie versprachlicht wurden, zur politischen Agenda gehörte. Ein Beispiel dafür ist das häufig beobachtete Oszillieren zwischen einem Begriff von Religion/religiös als reine Innerlichkeit (oder Jenseitsbezogenheit) und von Religion/religiös als unbedingte Voraussetzung für „erfolgreiche Politik“. Dabei stellt „Religion“ den exklusiven Gegenbegriff zur Politik der jeweils konkurrierenden Gruppierungen dar, was wiederum Implikationen für das Verständnis von Säkularität hat (Feldtkeller 2017) – in den Philippinen folgenreich für die Beziehung zwischen verfassungsrechtlich verankerter Religionsneutralität und traditioneller römisch-katholischer Hegemonie. Ähnliches gilt für die Bezeichnung „pentekostal“. Während Statistiken von einem „pfingstlich-charismatischen Trans-Megablock“ sprechen (Barrett, Kurian, und Johnson 2001, 594), weigern sich pfingstliche Gläubige, als „pentekostal“ bezeichnet zu werden. Dies ist als politischer Akt zu verstehen, der mit der Politik der Wissensproduktion zum Pentekostalismus zusammenhängt sowie mit den Interessen der untersuchten Gruppen, sich im öffentlichen Diskurs um kulturelle Vorherrschaft zu bewähren (Maltese und Eßel 2016).

Darum müssen die zu untersuchenden Schlagworte und Narrative so rekonstruiert werden, dass zum einen ihr jeweiliges Auftreten als zentrale Größen an sich einen konkreten sozio-politischen Ort erhalten kann (Sitz im Leben). Daraus erklärt sich dann ihre Selektion als Größen, die bedeutsam und vergleichbar sind. Zum anderen kann nur durch eine derartige – zugegeben minutiöse – Historisierung ihre konkrete Bedeutung aufgezeigt werden, nämlich durch das Nachzeichnen eines Bedeutungswandels oder anderer Differenzmomente. Umgekehrt gilt aber auch: Politische Artikulationen sind historisch kontingent, jedoch keineswegs beliebig und daher nicht ohne historisierende Kontextualisierung als religiös,

säkular oder nicht-religiöse politische Handlungen zu bezeichnen (Asad, 2003; vgl. Foucault, 1978; Iqtidar, 2011). Dies gilt auch dann, wenn die Schlagworte und Narrative nachweisbar globalen oder nationalen Diskursen entlehnt sind (wie die Arbeit etwa mit Blick auf die Rezeption des US-amerikanischen Evangelikalismus zeigt). Denn sie erfahren bei der Übersetzung in den jeweiligen Mikrokontext eine wesentliche Transformation, die der Verwendung eines Zitats in einem anderen Text gleichkommt (Butler 1997b, 264, 291, 300–301). Entscheidend ist nun, dass die Untersuchungen einer derartigen Transformation sowohl den Gebrauch der Schlagworte und Narrative als auch die Trägergruppe nicht vom globalen Diskurs absondert. Vielmehr ist zu untersuchen, wie sie diese Transformationen in den globalen Diskurs einspeisen – oder besser gesagt, wie lokale Diskurse mit globalen konstitutiv verflochten sind. Zugleich dürfen der Gebrauch und die Trägergruppen jedoch nicht ohne Weiteres als identisch mit dem Gebrauch und den Trägergruppen in anderen Kontexten betrachtet werden. Denn dies würde die Partikularität den Universalitätsansprüchen bestimmter Gruppen opfern. Schließlich ist zu beachten, dass sich diese Transformationen auf die Wissensproduktion zu Religion, Pentekostalismus und Politik im allgemeinen Sinne auswirken.

Dieser Ansatz ist auch für Frage weiterführend, wie sich bestimmte Splittergruppen mit dem Namen jener Gemeinschaften ins Verhältnis bringen lassen, mit dem sie durch Selbst- oder Fremdbezeichnung identifiziert werden, und was dies wiederum für die Theoretisierung von Religion in der Gegenwart bedeutet. Am deutlichsten wird dies in hochaktuellen Fragen, wie sich global operierende terroristische Gruppen (etwa der sogenannte Islamische Staat) zur „Weltreligion“ (etwa Islam), zu der sie sich zählen, verhalten, oder wie sich weltweite Ableger solcher Gruppierungen zu den jeweiligen lokalen Religionsgemeinschaften verhalten. Ein weiteres Beispiel ist die Frage, wie religiös die Rede vom „christlichen Abendland“ ist.

#### 11.4. Philippinenstudien und Religion in Südostasien

Die Ergebnisse der jeweiligen Kapitel haben deutlich gemacht, wie wenig über die philippinische Pfingstbewegung bekannt ist, und gezeigt, dass weitere Forschungen erfolgen müssen. Die größte Lücke findet sich im Zusammenhang mit den mainlineprotestantischen Pentekostalen. Ebenso fehlt es an Studien zu den sogenannten Oneness-Pentekostalen. Auf die Notwendigkeit, mehr über die pentekostalen Netzwerke um die PJM oder um die pentekostal initiierten Parteienlisten CIBAC und BUHAY zu forschen, ist bereits hingewiesen worden. Die Ergebnisse der National- und Präsidentschaftswahl von 2016 haben diesem Forschungsthema eine zusätzliche Relevanz gegeben. Mit Rodrigo Duterte ist nicht nur ein umstrittener Kandidat aus Mindanao zum Präsidenten gewählt worden, zu dessen engstem Regierungsstab

pentekostale und pfingstkirchennahe Akteure gehören. Beispielhaft dafür sind der Megakirchengründer Ernie Abella (aktueller Regierungssprecher) oder Perfecto Yasay, der 2010 an Eddie Villanuevas Seite als Vize-Präsidentschaftskandidat antrat, von Duterte zum Außenminister ernannt wurde und 2017 durch den Pentekostalen Alan Cayetano ersetzt wurde. Die Nationalwahl von 2016 hat auch Politiker wie Villanuevas Sohn Joel von der einflussreichen Oppositionspartei LP (die wiederholt ein Amtsenthebungsverfahren gegen den amtierenden Präsidenten angedroht hat), in den Senat gebracht, oder den pentekostalen Boxweltmeister Manuel Pacquiao. Auf Grund von Dutertes dezidiert eliten- und US-kritischer Wahlkampagne – die von marxistisch-leninistischen Strategieteams geplant wurde und Letzteren entsprechende Kabinettposten eingebracht hat – hat das Thema Populismus in den Philippinen eine neue Brisanz erlangt. Hinzu kommt, dass dem neuen Präsidenten noch vor Ablauf der ersten hundert Tage seiner Präsidentschaft grobe Menschenrechtsverletzungen vorgeworfen wurden. Dabei wurde allgemein auf seine Kriegsrechtsrhetorik verwiesen, sodass etwaige Änderungen im Arbeitsrecht, im Bildungssystem und die neue Friedensverhandlungsstrategie mit bewaffneten Islamisten und der als terroristisch eingestuften CPP-NPA kaum beachtet wurden. Diese Verflechtungen werden sehr wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Frage nach Autoritarismus, Gewalt und Konfliktpolitik erneut in den Vordergrund rücken.

Die Erkenntnisse der vorliegenden Arbeit verstehen sich aber auch als Beitrag zu den allgemeinen Philippinenstudien sowie zur Religionsforschung in Südostasien. Mit Blick auf Erstere wurde immer wieder beklagt, dass *de facto* nur der Manila-Kontext im Fokus der Wissenschaft steht. Zwar sind in den letzten Jahren vermehrt Arbeiten entstanden, die sich mit Lokalkontexten außerhalb Manilas beschäftigen, doch nehmen sie selten die Wechselbeziehungen zwischen nationaler, lokaler und globaler Ebene konsequent in den Blick. Die Hauptstadtdiskurse werden meist nur in groben Zügen vorweg gestellt und stehen so unvermittelt neben den lokalen, sodass es nicht verwundert, wenn diese Studien unter der vermeintlich sekundär-relevanten Kategorie „Lokal-“ oder „Regionalgeschichte“ firmieren. In diesem Zusammenhang ist auch moniert worden, dass die globale Verflechtung religiöser Bewegungen in den Philippinen nicht berücksichtigt wurde, weil die herkömmlichen Darstellungsmöglichkeiten der Komplexität des Untersuchungsgegenstands nicht gerecht wurden (vgl. Pilario 2014, 548–50; PNHS 2007; Perez und Templanza 2012; Claudio 2013). Beiden Beschwerden liegt das bereits beschriebene Problem zu Grunde, dass es einen sehr hohen Aufwand bedeutet, partikulare Erkenntnisse mit Erkenntnissen ins Verhältnis zu setzen, die einflussreichere Kontexte betreffen und daher aussagekräftiger erscheinen. Hinzu kommt

das sogenannte „Personalismus“-Problem, das seinerseits dazu beigetragen hat, die Isolation der Religionsforschung zu den Philippinen festzuschreiben (vgl. Kapitel 1). Entsprechend fehlt es sowohl an Gesamtdarstellungen zur Religionsgeschichte des Landes als auch an aktuellen Untersuchungen großer Kirchen und Religionsgemeinschaften. Als Beispiel sei nur die seit den 1950er Jahren politisch einflussreiche Kirche IGLESIA NI CRISTO oder aber die unlängst in den Öffentlichkeitsfokus getretene KINGDOM OF JESUS CHRIST des charismatischen Kirchengründers Apollo Quiboloy erwähnt. Ähnliches lässt sich auch mit Blick auf den philippinischen Islam sagen, dessen globale Verflechtungen und Wechselwirkungen zwischen Mindanao und Manila bisher nur unzureichend untersucht wurden, obwohl es hier wichtige Pionierarbeiten gibt, auf die es unter Berücksichtigung religiöser Rationalitäten („islamische Theologie“) aufzubauen gilt (vgl. McKenna und Abdula 2009; Islam 2012; Macasalong 2013). Zum römischen Katholizismus des Landes liegen hingegen etliche Arbeiten vor. Hier wäre es allerdings wünschenswert, ethnologische und globalgeschichtliche Perspektiven stärker zu machen und sich stärker mit kritischen Arbeiten zur katholischen Religion der Philippinen auseinanderzusetzen. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass sich kirchenkritische Forschungsarbeiten auch nur sporadisch mit kirchennahen Publikationen auseinandersetzen und ihre Ergebnisse daher entsprechende blinde Flecken reproduzieren. Schließlich macht die vorliegende Arbeit deutlich, dass neuere Forschung zur radikalen Linken und ihren Beziehungen zu religiösen Gruppen fehlen. Zwar gibt es einige Studien zur Befreiungstheologie, diese enden allerdings mit dem Sturz des diktatorischen Marcos-Regimes oder sie verstehen sich als theologische Entwürfe. Die nicht-theologischen Arbeiten verharren hingegen weitgehend in den Kategorien des Kalten Krieges und nehmen – wie dies neuerdings auch innerhalb der sogenannten Cold-War-Studies selbst kritisiert wurde – religiöse Plausibilisierungen gar nicht in den Blick (siehe z. B. Kirby 2009, 165–166; Wallace 2013, 179; vgl. a Jacobs 2004; Kirby 2006; Preston 2006; Lahr 2007; Phayer 2008; Inboden 2008; Gunn 2009; Stevens 2010; Gill 2011; Herzog 2011; Settje 2011; Preston 2012; Wilson u. a. 2014).

Was für die Philippinenforschung gilt, lässt sich allgerneiner auch für Südostasien und insbesondere für die Erforschung von Religion in dieser Weltregion sagen. Diese ist von der internationalen Forschungsgemeinschaft bislang stark vernachlässigt worden. Inzwischen besteht aber ein zunehmend breiter Konsens darüber, dass Südostasien in der nächsten Zeit eine wichtigere globalpolitische Rolle spielen wird. Als Anhaltspunkte werden die neueren Entwicklungen im Pazifik (geostrategische und weltwirtschaftspolitische Verschiebungen

sowie Rohstoffvorkommen und Territorialstreitigkeiten im südchinesischen/westphilippinischen Meer) genannt. Religion stellt hier eine wichtige identitätsstiftende und mobilisierende Kraft dar. Die Ignoranz der Religionsgeschichte Südostasiens ist nicht länger hinnehmbar, allein schon auf Grund der Bedeutung der beiden Inselstaaten Philippinen und Indonesien, die auf Grund ihrer religiösen Mehrheitsverhältnisse eine für den asiatischen Kontinent einzigartige Stellung einnehmen – die Philippinen auf Grund ihrer römisch-katholischen Bevölkerungsmehrheit und Indonesien mit der weltweit größten islamischen Einwohnerinnen- und Einwohnerzahl. Dies wird Studien notwendig machen, die die Religionsgeschichte der Philippinen und Südostasiens als globale Verflechtungsgeschichte erforschen. Erste Versuche, lokale, nationale und globale Dimensionen interdisziplinär zu verbinden, verfolgt das unlängst gegründete Fünfjahresseminar der AMERICAN ACADEMY OF RELIGION, das den Namen *New Perspectives on Religion in the Philippines* trägt und das der Verfasser mitinitiiert hat (NPRP und AAR 2014). Die Untersuchung von globalen religionsgeschichtlichen Beziehungen unter Berücksichtigung der welt- und wirtschaftspolitischen Interessen unterschiedlicher Akteurinnen, die sich auch in der Wissensproduktion niederschlagen (vgl. Bergunder 2012, 2016b; Hermann 2015; Hermann 2016), erfordert allerdings weitere Empirie, die nur durch lang angelegte vergleichende Projekte zu erheben ist.

### 11.5. Pentekostalismusforschung

Die vorliegende Arbeit versteht sich auch als Beitrag zur allgemeinen Pentekostalismusforschung. Diese hat bislang kein besonderes Interesse an den Debatten und Aushandlungsprozessen gezeigt, die innerhalb der Pfingstbewegung geführt wurden. Auch hat sie aus der allgemein qua Forschungskonsens akzeptierten Feststellung, dass der Pentekostalismus eine plurale und heterogene Bewegung sei, keine ernsthaften Konsequenzen gezogen. Damit ist die Forschung der Linie gefolgt, die vom Begründer der Pentekostalismusstudien Walter Hollenweger geprägt und von den Repräsentationsansprüchen unterschiedlicher pfingstlicher Schlüsselfiguren und Einzelstudien weitergeführt wurde (Bergunder 2009; Bergunder 2010; Maltese und Eßel 2016). Diese haben im Rückgriff auf Ergebnisse einer einzelnen Denomination, Kirche oder eines Azusa-Ursprungs Aussagen zur gesamten Pfingstbewegung getroffen, ohne auf die theologischen Debatten und Umdeutungen zu achten, die pfingstliche Schlüsselfiguren nach außen hin unsichtbar machen, um sich als Teil einer erfolgreich expandierenden Bewegung darzustellen. Das hat dazu geführt, dass der Pfingstbewegung hinsichtlich ihrer politischen Haltung entweder pauschal eine inhärent



egalitäre, demokratiefördernde und „sozialprogressive“ Tendenz zugeschrieben wurde; oder es wurde ihr eine inhärent quietistische, fundamentalistische, demokratiefeindliche, autoritär-populistische oder konflikteskalierende Haltung unterstellt (vgl. Marshall 2014, vgl. ausführlicher dazu Kapitel 1).

Religiöse Idiome und theologische Lehraussagen, durch die Erstere systematisiert werden, sind hierbei kaum beachtet worden (vgl. Heuser 2012; s. aber Marshall 2009; Klinken 2013). Eine Untersuchung, die religiöse Idiome und theologische Lehraussagen mit den kontingenten Folgen der politischen Artikulationen pfingstlicher Gläubiger ins Verhältnis setzt – den verbalen ebenso wie den non-verbalen – und sie dadurch historisiert, liegt bisher nicht vor. Je geringer die Aufmerksamkeit, die religiösen Idiomen und Theologien gewidmet wurde, und je oberflächlicher die Wechselwirkungen dieser Idiome mit den Folgen ihrer politischen Artikulationen untersucht wurden, desto systematischer sind bedeutende Akzentverschiebungen unsichtbar geblieben (Kessler und Rüländ 2008). In anderen Fällen wurden sie als irrationales Paradox bezeichnet (Steigenga 2014) oder sie sind selbst als polemisches Mittel gebraucht geworden (Diamond 1989; Rose 1996; Brouwer, Gifford, und Rose 1996; vgl. die Kritiken von Martin 1997; Poewe 1998; McVicar 2013).

Dies liegt sowohl am hohen Ideologisierungsgrad, der diesem Diskurs in der anglophonen Literatur eingeschrieben ist (vgl. McVicar 2013), als auch an dem Aufwand, der erforderlich ist, pfingstliche Schlagworte und Narrative sowie systematisch-theologische Aussagen von durchschnittlichen Gemeindepastoren zu kontextualisieren. Mit Blick auf die Philippinen hat dies zuweilen so stark die Datenerhebung affiziert, dass wichtige politische Praktiken schlichtweg unbeachtet geblieben sind. Ähnliche blinde Flecken sind aber auch in anderen Regionen moniert worden, ohne dass bisher ausführliche Studien nachgeliefert wurden. In Rechnung zu stellen ist dabei die bereits erwähnte Tatsache, dass die Untersuchung von Pfingstbewegung und Politik noch am Anfang steht und der asiatische Kontinent weitgehend einen weißen Fleck auf der Landkarte der Pentekostalismusforschung darstellt (Heuser 2012; vgl. Smith 2014; Marshall 2014). Bei theologischen oder denominationshistorisch ausgerichteten Arbeiten hingegen ist das Gegenteil der Fall. Hier hat eine zu starke Konzentration auf systematisch-theologische Fragen, die ohne einen konsequenten Blick auf die Empirie (sprich die konkrete Rezeption und Übersetzung der Theologie auf der lokalen Ebene) betrachtet wurden, bewirkt, dass die Arbeiten fast nur noch als normative Entwürfe rezipiert werden. Ihre empirisch-soziologische und politikwissenschaftliche Aussagekraft bleibt auf Grund der ahistorisch-abstrakten Stoßrichtung begrenzt (Hollenweger 1997; Suico

2003; Suico 2005a; Suico 2005b; Suico 2005c; Yong 2007; Yong 2010; Rivera 2008; Wariboko 2012; Wariboko 2014b; Wariboko 2014a).

Die widerstreitenden Repräsentationsansprüche, die scheinbaren Inkonsistenzen zwischen Rhetorik und Handeln bei einem offenbar globalen pentekostalen Idiom sowie die hochinstabilen Gemeinschaftsbildungen (im Sinn von Organisationsneugründungen) stellen die Forschung zur weltweiten Pfingstbewegung vor große Herausforderungen. Dennoch müssen die Pentekostalismusstudien nicht vor der Komplexität ihres Gegenstands resignieren. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Pentekostalismus, so wie der Begriff heute verstanden wird, sich frühestens im letzten Viertel des 20. Jahrhundert bildet (vgl. 11.2). Eine Untersuchung zu diesem Forschungsthema muss daher zunächst fragen, ab wann dieser Begriff erstmalig im untersuchten Kontext auftritt und wer ihn wann, wie und mit welchen Interessen gebraucht. Sodann muss sie danach fragen, welche Auseinandersetzungen und welche Entwicklungen dieser Begriff in seinem spezifischen Kontext nach sich gezogen hat. Davon ausgehend können dann Einzelthemen und Schwerpunkte in den Blick genommen werden. Auf diese Weise stellt die Spannung zwischen Universalem und Partikularem keinen Störfaktor da. Auch löst sich der Forschungsgegenstand nicht in inkommensurable Mikroeinheiten auf (unvergleichbare lokale Bewegungen). Anders ausgedrückt: Durch eine genealogisch-ethnographische Rekonstruktion, die pfingstliche Schlagworte und Narrative ausgehend von ihrem gegenwärtigen Gebrauch auf ihr historisches Gewordensein hin erforscht und in den konkreten Kontext einfügt, mit dem die untersuchten Personengruppen lokal, national und weltweit interagieren, ist es möglich, die komplizierte Verflechtung nicht als Hindernis, sondern als Chance zu begreifen. Die konsequente Historisierung bietet dabei ein Höchstmaß an Nachvollziehbarkeit und an Kritisierbarkeit, so dass die gewonnen Erkenntnisse jederzeit mit neuen Forschungsergebnissen weitergeführt werden können. Die Übertragung des Ansatzes, der in dieser Arbeit angewandt wurde, auf die Untersuchung des Pentekostalismus in anderen Regionen würde Mehrheitspraxis und Devianzen innerhalb der weltweiten Pfingstbewegung so miteinander in Beziehung bringen, dass dies auch eine Gesamtdarstellung des globalen Pentekostalismus ermöglichen würde, wie sie in der Forschung bislang vergeblich gefordert wurde.

#### 11.6. Populismusstudien

Die aus der vorliegenden Studie gewonnen Ergebnisse zu den Bedingungen der Möglichkeit religiöser Idiome sowie deren Funktion bei der Artikulation des Politischen und ihrer Wirkung in der Mobilisierung von Bevölkerungsgruppen verstehen sich allerdings auch als Beitrag zur

Politikforschung und insbesondere zu den Populismusstudien. Das gilt vor allem mit Blick auf die beschriebene Wandelbarkeit, Prekarität und globale Verflechtung dieser Idiome, sobald sie vor dem Hintergrund spezifischer institutionspolitischer und persönlicher Interessen in konkrete Lokalkontexte übersetzt werden. An sich sind die meisten der genannten Erkenntnisse nicht neu, sondern folgen dem bereits diskutierten Paradigmenwechsel in den Sozial- und Politikwissenschaften, der von der Konfliktforschung angeregt wurde. Hier wurde immer wieder eine konsequentere Berücksichtigung von lokalen Plausibilitätsformen auf der Mikroebene gefordert (vgl. 1.2.1). Der genannte Paradigmenwechsel steht allerdings noch am Anfang und beginnt erst sehr zögerlich in angrenzenden Disziplinen, wie etwa den Populismusstudien, rezipiert zu werden. In der neueren Forschung wird meist auf den „Arabischen Frühling“ und auf die Rolle verwiesen, die soziale Netzwerke bei der Etablierung von Schlagworten und Narrativen, mit denen das Politische artikuliert und Sympathisierende mobilisiert werden, einnehmen. Dadurch ergeben sich neue Herausforderungen, die sich an der Schnittstelle zwischen religiöser Sprache und Politik im Horizont neuer globaler Kommunikationsformen ergeben (Moffitt und Tormey 2014; Alizadeh 2014; Simeoni 2014; Hart 2014; Resnick 2014; Abromeit und Chesterton 2016; Moffitt 2016). Zuletzt wurde dies auch mit Blick auf das erneute Erstarken von nationalistischen Bewegungen in Europa und Nordamerika beobachtet. Dabei ist festgestellt worden, dass der Einfluss von religiösen Netzwerken und deren Artikulationen bislang verkannt wurde (Marzouki, McDonnell, und Roy 2015). Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, welchen Beitrag die Religionswissenschaft auf Grund ihrer Fähigkeit, spezifische Plausibilisierungsformen in ihrer globalen Verflechtung komparativ in den Blick zu nehmen, leisten kann, wenn diese historisiert und im Licht einer akkuraten Rekonstruktion ihrer lokalen Wissensproduktion analysiert werden. Zugleich hat sie deutlich gemacht, dass zukünftige Politikforschungen neben der Religionswissenschaft auch stärker mit der Linguistik- und Übersetzungsforschung zusammenarbeiten müssen. Die konsequente Berücksichtigung von Antagonismen, die auf sedimentierten Plausibilisierungsformen und auf zu Selbstverständlichkeiten gewordenen Abgrenzungspraktiken beruhen („das Soziale“), hat deutlich gemacht, dass eine adäquate Beschreibung der Menschen und Bevölkerungsteile, die mit dem Namen „populistisch“ bezeichnet werden, nur über den mühsamen Weg einer sorgfältigen Kontextualisierung möglich ist. Dies gilt umso mehr, wenn deren konstitutive Verflechtung in hegemonialen Dynamiken (politische und kulturelle Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse) ernst genommen und im Horizont ihrer Auswirkungen auf die Wissensproduktion zum Forschungsgegenstand verortet wird. In dem Maße, in dem eine derartige Kontextualisierung

nicht erfolgt ist, hat die Forschung die politische Vernunft dieser Personen verkannt und die ihrerseits nicht interessenslosen blinden Flecken der eigenen Wissensproduktion zum Vorschein treten lassen.

## A. Abkürzungsverzeichnis

|           |   |
|-----------|---|
| AG        | Assemblies of God   |
| AKBAYAN   | Akbayan Citizens' Action Party  |
| AKP       | Ang Kapatiran Party   |
| AMD       | Asian Ministry Digest   |
| AMRSP     | Association of Major Religious Superiors of the Philippines                                       |
| ASG       | Abu Sayyaf Group (ASG)  |
| ASTS      | Asian Center for Transformation Studies   |
| ATS       | Asian Theological Seminary  |
| BUHAY     | Buhay Hayaan Yumabon (Buhay Partylist)  |
| CC(D)     | Calvary Chapel (Dumaguete)  |
| CFGMP     | Council of the Full Gospel Ministries of the Philippines  |
| CIBAC     | Citizens' Battle Against Corruption   |
| CLAP      | Christian Leaders' Alliance of the Philippines  |
| CPP       | Communist Party of the Philippines  |
| DAG       | Dumaguete Assemblies of God (später PAG)  |
| DCFC      | Dumaguete Christian Fellowship Church   |
| DCLDD     | Diocesan Council of the Laity of the Diocese of Dumaguete<br>(Diözesesanrat der Laien, Dumaguete) |
| FEBC      | Far East Broadcast Company  |
| FGBMFI    | Full Gospel Business Men Fellowship   |
| GMF       | Gospel Ministers' Fellowship  |
| GPCR      | God's People's Coalition for Righteousness  |
| ISACC     | Institute for Studies in Asian Church and Culture   |
| IFP       | Intercessors for the Philippines  |
| KM        | Kabaatang Makabayan (kommunistische Jugendorganisation der späten<br>1960er)                      |
| KK        | Kristiyanong Kabataan Para Sa Bayan (Jugendorganisation<br>der JIL)                               |
| Lakas-CMD | Lakas-Christian Muslim Democrats  |
| LCWE      | Lausanne Committee for World Evangelization   |

|          |   |
|----------|---|
| LP       | Liberal Party   |
| MD       | Ministry Digest   |
| MILF     | Moro Islamic Liberation Front   |
| MNLF     | Moro National Liberation Front  |
| NFS/M4NT | NFS/Movement for National Transformation                              |
| NAR      | New Apostolic Reformation/Renewal                                     |
| NCCP     | National Council of Churches (Nationaler Kirchenrat)                  |
| NCUT     | National Coalition for Urban Transformation                           |
| NP       | Nacionalista Party (Partido NAcionalista)                             |
| NPA      | New Peoples' Army   |
| NPC      | National People's Coalition   |
| ÖRK      | Ökumenischer Rat der Kirchen (World Council of Churches)              |
| PCCR     | Parish Convention for Charismatic Renewal                             |
| PCEC     | Philippine Council of Evangelical Churches (Evangelikaler Kirchenrat) |
| PGCAG    | Philippine General Council of the Assemblies of God                   |
| PAG      | Pentecostal Assembly of God (ehemals DAG)                             |
| PJM      | Philippines for Jesus Movement  |
| RHAN     | Reproductive Health Advocacy Networks                                 |
| UCCP     | United Church of Christ in the Philippines                            |

## B. Abbildungsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| Abbildung 1: Werbung für Jovito Salonga im pfingstlichen Magazin Christian Journal (1989, mit freundlicher Genehmigung von Bischof Galaraga).....  | 121 |
| Abbildung 2: Werbung für eine Broschüre zur Befreiungstheologie aus Ministry Digest (1989, mit freundlicher Genehmigung von Bischof Galaraga).....   | 121 |
| Abbildung 4: Efraim Tendero auf einer Gebetskundgebung kurz vor dem Sturz Präsident Estradas (2001, mit freundlicher Genehmigung von PCEC). ....   | 121 |
| Abbildung 3: Titelseite der Evangelicals Today Ausgabe zum EDSA II (2001, mit freundlicher Genehmigung von PCEC). ....   | 121 |
| Abbildung 5: BANGON-Wahlkampfstart, Menschenmasse entfaltet die bis dato größte philippinischen Flagge der Welt (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).....   | 189 |
| Abbildung 6: Villanueva vollzieht das Fußwaschungsritual auf einer Wahlkampfveranstaltung als Zeichen seines „servant leadership“-Ansatzes (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).....                  | 189 |
| Abbildung 7: Vertreter der muslimischen Community auf einer BANGON-Wahlkampfveranstaltung mit Israel Flagge. In der Mitte Villanueva, rechts Kata Inocencio (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON)..... | 189 |
| Abbildung 8: Vertreter der muslimischen Community mit dem BANGON-Senatorenteam (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).....  | 190 |
| Abbildung 9: BANGON-Wahlkampfplakat mit Villanueva und Perfecto Yasay als Hauptkandidaten (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).....   | 190 |
| Abbildung 10: Villanueva mit BANGON-Gouverneurskandidat Nur Misuari. Links und Vertreterinnen der muslimischen Community (2010, mit freundlicher Genehmigung BANGON).....                                    | 190 |
| Abbildung 11: Cathedral of St Catherine of Alexandria (Quelle: Open Source). ....  | 221 |
| Abbildung 12: Silliman University, Hauptgebäude (Quelle: Foto des Verfassers). ....  | 221 |
| Abbildung 13: Silliman Church (2013, mit freundlicher Genehmigung Christian Toledo)...   | 221 |
| Abbildung 14: Dumaguete Christian Fellowship Church (Foto des Verfassers).....   | 222 |
| Abbildung 15: Pentecostal Assemblies of God (Foto des Verfassers).....   | 222 |
| Abbildung 16: Gottesdienstraum der Provider Ministries (Foto des Verfassers). ....   | 222 |
| Abbildung 17: Imam Khomeni Islamic Center (Foto des Verfassers). ....  | 223 |
| Abbildung 18: Buddhistischer Tempel Bell Church (Foto des Verfassers). ....  | 223 |
| Abbildung 19: Endzeitablauf (Abbildung aus lokalem Lehrmaterial, Foto des Verfassers)..  | 288 |
| Abbildung 20: Endzeitablauf (Abbildung aus lokalem Lehrmaterial, Foto des Verfassers)..  | 289 |
| Abbildung 21: 2013 Villanuevas Wahlkampfbesuch in Dumaguete (Foto des Verfassers). .   | 401 |
| Abbildung 22: 2013 Autokorso von Jugendlichen der lokalen JIL-Kirche anlässlich Villanuevas Wahlkampfbesuch in Dumaguete (Foto des Verfassers).....  | 401 |
| Abbildung 23: 2013 Villanueva und Dumaguete Bürgermeister Sagarbarria (Foto des Verfassers).....   | 401 |

|   |     |
|---|-----|
| Abbildung 24: 2013 Die Pastoralallianz von Dumaguete (GMF) segnet den<br>Bürgermeisterkandidaten Sagarbarria bei einem offenen Infoabend (Foto des<br>Verfassers).....                        | 402 |
| Abbildung 25: 2013 Die Pastoralallianz von Dumaguete (GMF) segnet das lokalpolitische<br>Kandidierenden-Team der LIBERAL PARTY (LP) bei einem offenen Infoabend<br>(Foto des Verfassers)..... | 402 |
| Abbildung 26: 2012/13 NFS/M4NT-Schulungsmaterial „Politics 101“: Passage zum Kikay<br>Kit (mit freundlicher Genehmigung NFS/M4NT).....  | 528 |
| Abbildung 27: 2013 Anti-RH-Werbung an einer römisch-katholischen Kirche in Negros<br>Oriental (Foto vom Verfasser).....   | 528 |
| Abbildung 28: 2013 Anti-RH-Werbung an einer römisch-katholischen Kirche in Negros<br>Oriental (Foto vom Verfasser).....   | 528 |



## C. Bibliographie

- Abad, Ricardo G. (2002) Religion in the Philippines. *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 49(3):337–367.
- Abinales, Patricio N. (1996) *The Revolution Falters: The Left in Philippine Politics After 1986*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications, Cornell University. (Southeast Asia Program Series)
- Abinales, Patricio N. (1997) Church and State and Church as State in the Philippines: Review Essay. *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 28(2):62–70.
- Abinales, Patricio N. (2000) *Making Mindanao: Cotabato and Davao in the Formation of the Philippine Nation-State*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Abinales, Patricio N. (2011) Between State and the Revolution: Autobiographical Notes on Radical Scholarship During the Marcos Dictatorship. In: Beng-Lan Goh (Hrsg.), *Decentring & Diversifying Southeast Asian Studies: Perspectives from the Region*. S. 207–238. Singapore: Institute Southeast Asian Studies.
- Abinales, Patricio N. (2013) The Philippines Under Aquino III, Year 2: A Ponderous Slog Continues. *Southeast Asian Affairs* 2013(1):221–239.
- Abinales, Patricio N. und Donna J. Amoroso (2005) *State and Society in the Philippines*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers. (Society and State in East Asia)
- Abromeit, John und Bridget María Chesterton (Hrsg.) (2016) *Transformations of Populism in Europe and the Americas: History and Recent Tendencies*. London: Bloomsbury Academic.
- ABS-CBN News (2010) Bro. Eddie Unfurls Campaign in Luneta. [http://www.youtube.com/watch?v=SPUA8LxgcT8&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=SPUA8LxgcT8&feature=youtube_gdata_player) [12.07.2012]
- ABS-CBN News (2010a) Bro. Mike Stops Short of Endorsing Villar. <http://news.abs-cbn.com/nation/02/14/10/bro-mike-manny-villar-close-me> [17.09.2016]
- ABS-CBN News (2010b) Hot Seat: Eddie Villanueva. <https://www.youtube.com/watch?v=nSjlKkwuTG8> [14.04.2016]
- ABS-CBN News (2012a) Love for Basketball Unites Dato Arroyo, Joel Villanueva. <http://rp1.abs-cbnnews.com/nation/07/26/12/love-basketball-unites-arroyo-villanueva> [21.04.2016]
- ABS-CBN News (2012b) Love for Basketball Unites Dato Arroyo, Joel Villanueva. <http://rp1.abs-cbnnews.com/nation/07/26/12/love-basketball-unites-arroyo-villanueva> [21.04.2016]
- ABS-CBN News (2009) Misuari Seeks Sulu Gubernatorial Post. <http://news.abs-cbn.com/nation/regions/12/01/09/misuari-seeks-sulu-gubernatorial-post> [14.02.2016]
- Abueva, Jose V. (2006) *The Ramos Presidency and Administration: Contemporary Views and Assessments, 1992-1998*. Diliman, Quezon City: University of the Philippines.
- Aceron, Joy (2009) It's the (Non-)System, Stupid!: Explaining „Mal-development“ of Parties in the Philippines. In: Friedrich-Ebert-Stiftung FES und Mirko Herberg (Hrsg.), *Reforming the Philippine Political Party System: Ideas and Initiatives, Debates and Dynamics*. S. 5–22. Manila: Friedrich Ebert Stiftung.
- Achútegui, Pedro S. de und Miguel Anselmo B. (1968) *Life and Church of Gregorio Aglipay: 1860-1960*. 2. ed. Manila: Ateneo de Manila University Press. (Religious Revolution in the Philippines)
- Achútegui, Pedro S. de und Miguel Anselmo B. (1961a) *Life and Church of Gregorio Aglipay. From Aglipay's Birth to His Death: 1860-1940*. 2. ed. Manila: Ateneo de Manila University Press. (Religious Revolution in the Philippines)
- Achútegui, Pedro S. de und Miguel Anselmo B. (1961b) *Religious Revolution in the Philippines*. Manila: Ateneo de Manila University Press.

- Achútegui, Pedro S. de und Miguel Anselmo B. (1971) *The Religious Coup D'état, 1898 - 1901: A Documentary History*. 2. ed. Manila: Ateneo de Manila University Press. (Religious Revolution in the Philippines, 1)
- Achútegui, Pedro S. de und Miguel Anselmo B. (1972) *The Schism of 1902*. 2. ed. Manila: Ateneo de Manila University Press. (Religious Revolution in the Philippines)
- Acosta, Ligaya und Human Life International-Asia HLIA (2009) *The Filipino Family Under Siege*. <http://de.slideshare.net/frjessie/the-filipino-family-under-siege-presentation> [14.01.2016]
- Adam, Jens (Hrsg.) (2014) *Formationen des Politischen: Anthropologie politischer Felder*. Bielefeld: Transcript. (Kultur und soziale Praxis)
- Adel, Rosette (2015) Duterte on Amnesty International Report: I Killed 1,700. <http://www.philstar.com:8080/headlines/2015/12/09/1530823/duterte-amnesty-international-report-i-killed-1700> [09.12.2015]
- Adel, Rosette (2016a) De Lima Names Cops as Alleged Davao Death Squad Members. <http://www.philstar.com/headlines/2016/09/20/1625682/de-lima-names-cops-alleged-davao-death-squad-members> [20.09.2016]
- Adel, Rosette (2016b) Perfecto Yasay Accepts DFA Post Offered by Duterte. <http://www.philstar.com/headlines/2016/05/18/1584519/perfecto-yasay-accepts-dfa-post-offered-duterte> [17.09.2016]
- Adroth und Marit Stinus-Remonde (2009) *Mission Impossible: Love grows in Muslim-Christian Delabayan*. <http://www.timawa.net/forum/index.php?topic=16465.0>
- Agbali, Attah A. (2008) *Ethnography of Religion and Spirituality among St. Lousian African Immigrants*. In: Toyin Falola und Niyi Afolabi (Hrsg.), *African Minorities in the New World*. 1. publ.; S. 105–152, *African Studies: History, Politics, Economics, and Culture*. New York, NY: Routledge.
- Agent\_So (2004a) What Is Bangon Pilipinas. <http://www.thebereans.net/forum2/showthread.php?t=33898> [12.02.2016]
- Agent\_So (2004b) Who is Bro. Eddie C. Villanueva? - The Public Square. <http://www.thebereans.net/forum2/showthread.php?t=33898> [12.02.2016]
- Agoncillo, Teodoro A. und Fe B. Mangahas (2010) *Philippine History*. exp. and updated. Quezon City, Philippines: C & E Publishing.
- Aguilan, Victor (2013) *Theology of Struggle: A Convergence of Christianity and Marxism in The Philippines*. *Asia Journal of Theology* 27(2):153–171.
- Aguilar, Filomeno V. (1998) *Clash of Spirits: The History of Power and Sugar Planter Hegemony on a Visayan Island*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Aguilar, Filomeno V. (2006) *Experiencing Transcendence: Filipino Conversion Narratives and the Localization of Filipino Charismatic Pentecostal-Charismatic Christianity*. *Philippine Studies* 54(4):585–627.
- AG-USA, Assemblies of God (1972) *Can Born-Again Believers Be Demon Possessed? (Position Paper)*. [http://ag.org/top/Beliefs/Position\\_Papers/pp\\_downloads/pp\\_4176\\_possessed.pdf](http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/pp_4176_possessed.pdf) [16.04.2015]
- AG-USA, Assemblies of God (1979) *The Rapture of the Church (Position Paper)*. [http://ag.org/top/Beliefs/Position\\_Papers/pp\\_downloads/PP\\_The\\_Kingdom\\_of\\_God.pdf](http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/PP_The_Kingdom_of_God.pdf)
- AG-USA, Assemblies of God (2000) *Endtime Revival – Spirit-Led and Spirit-Controlled: A Response Paper to Resolution 16*. [http://ag.org/top/Beliefs/Position\\_Papers/pp\\_downloads/pp\\_endtime\\_revival.pdf](http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/pp_endtime_revival.pdf) [16.04.2015]
- AG-USA, Assemblies of God (2010) *The Kingdom of God (Position Paper)*. [http://ag.org/top/Beliefs/Position\\_Papers/pp\\_downloads/PP\\_The\\_Kingdom\\_of\\_God.pdf](http://ag.org/top/Beliefs/Position_Papers/pp_downloads/PP_The_Kingdom_of_God.pdf)

- AG-USA, Assemblies of God (2015) Our 16 Fundamental Truths. [http://ag.org/top/Beliefs/Statement\\_of\\_Fundamental\\_Truths/sft\\_full.cfm#10](http://ag.org/top/Beliefs/Statement_of_Fundamental_Truths/sft_full.cfm#10) [21.03.2015]
- AG-USA, Assemblies of God (o. J.) End-Time Events. [http://ag.org/top/beliefs/topics/gendoct\\_17\\_endtime\\_events.cfm](http://ag.org/top/beliefs/topics/gendoct_17_endtime_events.cfm) [09.08.2016]
- Ahn, Che u. a. (2010) Reformer's Pledge. Shippensburg, PA: Destiny Image, Inc.
- Ahn, Gregor (1997) Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5(1):41–58.
- Aikman, David (2004) Europe at the Crossroads. *Charisma Magazine*. <http://www.charismamag.com/site-archives/149-columns/the-global-picture/1445-europe-at-the-crossroads> [20.01.2016]
- Alcazar, Rodolfo B. (2010) Moral Recovery, Values Formation, and Barangay Chaplaincy: Manual for Operation. Quezon City: National Auxiliary Chaplaincy Philippines. (A Program for Good Governance)
- Alcuitas, Hetty (2004) The Need for New Politics: A People's Analysis of the Platforms of Presidential Candidates. *Bulatlat* 4(11). <http://www.bulatlat.com/news/4-11/4-11-platforms.html> [29.06.2015]
- Aldaba, Fernando T. (2002) Philippine NGOs and Multistakeholder Partnerships: Three Case Studies. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 13(2):179–192.
- Aldecoa-Rodriguez, Caridad (1983) Negros Oriental and the Philippine Revolution. Tokyo, Japan: Toyota Foundation. (Negros Oriental)
- Aldecoa-Rodriguez, Caridad (1989a) From American Rule to the Present: The American Period. Tokyo, Japan: Toyota Foundation. (Negros Oriental)
- Aldecoa-Rodriguez, Caridad (1989b) From American Rule to the Present: The Republic Period. Tokyo, Japan: Toyota Foundation. (Negros Oriental)
- Aldecoa-Rodriguez, Caridad (1989c) From American Rule to the Present: The War Years. Tokyo, Japan: Toyota Foundation. (Negros Oriental)
- Aldecoa-Rodriguez, Caridad (2001) History of Dumaguete City. Dumaguete City: The Author.
- Alizadeh, Parvin (Hrsg.) (2014) Iran and the Global Economy: Petro Populism, Islam and Economic Sanctions. London: Routledge. (Routledge Political Economy of the Middle East and North Africa Series)
- Alvarez, Samson B. (1990) Military Chaplains and Human Rights. *Tugón* 10(2–3):283–288.
- Alunan, Merlie M. (Hrsg.) (2012) The Dumaguete We Know. Manila: Anvil.
- Alvarez, Katharina C. und GMA News (2015) Joel Villanueva Announces 2016 Senate Bid, Gets Endorsement from Pnoy. <http://www.gmanetwork.com/news/story/539706/news/nation/joel-villanueva-announces-2016-senate-bid-gets-endorsement-from-pnoy> [09.02.2016]
- Anderson, Allan H. (2004) An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Allan H. (2010) Varieties, Taxonomies, and Definitions. In: Ders. u. a. (Hrsg.), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. S. 13–29. Berkeley, CA: University of California Press.
- Anderson, Allan H. (2014) An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Benedict R. (1988) Cacique Democracy in the Philippines: Origins and Dreams. *New Left Review* 169(3):3–31.
- Anderson, John (2007) The Catholic Contribution to Democratization's „Third Wave“: Altruism, Hegemony or Self-Interest? *Cambridge Review of International Affairs* 20(3):383–399.

- Anderson, Robert M. (1979) *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Aning, Jerome (2012) Kapatiran Party Eyes People's Initiative Against RH Bill. <http://newsinfo.inquirer.net/326461/kapatiran-party-eyes-peoples-initiative-against-rh-bill> [19.09.2016]
- Aning, Jerome (2013) Media Urged to Join Drive for Gun Control. <http://newsinfo.inquirer.net/552837/media-urged-to-join-drive-for-gun-control> [19.09.2016]
- AP, Associated Press (2016) Filipinos Seen Backing Duterte Despite Rising Drug Killings. <http://newsinfo.inquirer.net/810327/filipinos-seen-backing-duterte-despite-rising-drug-killings> [20.09.2016]
- Apilado, Mariano C. (1976) *Revolution, Colonialism, and Mission: A Study of the Role of Protestant Churches in the United States' Rule of the Philippines, 1898-1928*. Nashville, TN: Vanderbilt University.
- Aquino, Belinda (Hrsg.) (1991) *Moral Recovery and Philippine Development: Proceedings of the Consultative Forum on Moral Recovery*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, Philippines, 2-3 March 1991. Manila, Philippines: Movement for Moral Recovery.
- Aragon, Averell U. (2002) The Philippine Council of Evangelical Churches. In: Anne C. Kwantes (Hrsg.), *Chapters in Philippine Church History*. S. 369–389. Colorado Springs, CO: International Academic Publishers.
- Arenas, Erasto Legaspi (1965) *A Study of the Filipino Christian and His Political Responsibility*. Cavite, Philippines.
- Ariel, Yaakov S. (2000) *Evangelizing the Chosen People Missions to the Jews in America, 1880-2000*. Chapel Hill; London: University of North Carolina Press.
- Arienda, Roger und Marichelle Roque-Lutz (1983) *Free Within Prison Walls*. Quezon City: New Day Publishers.
- Arney, Don (1998) *Running with Horses and Chariots: The Prophetic Destiny of the Philippines Revisited*. Cagayan de Oro City, Philippines: Our God Reigns Ministries International.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Orig. print. Stanford, CA: Stanford University Press. (Cultural Memory in the Present)
- Associated Press (2016) PH 2nd-Most Dangerous Country for Journalists in Past 25 Years—IFJ. *Inquirer*. <http://globalnation.inquirer.net/135916/ph-2nd-most-dangerous-country-for-journalists-in-past-25-years-ifj> [08.04.2016]
- Atkinson, Paul und Sara Delamont (Hrsg.) (2006) *Oral History and Testimony*. London: SAGE. (Narrative Methods)
- Aubrey, Stefan M. (2004) *The New Dimension of International Terrorism*. Zürich: vdf-Hochschulverlag. (Schriftenreihe Strategie und Konfliktforschung)
- Austin-Broos, Diane J. (1997) *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Austria, Carolina S. Ruiz (2004) The Church, the State and Women's Bodies in the Context of Religious Fundamentalism in the Philippines. *Reproductive Health Matters* 12(24):96–103.
- Azusa Now / The Call (2016) What Is Azusa Now?: 100 Day of Revival for 100 Years of Promise. <http://www.thecall.com> [20.04.2016]

- Bacani, Louis (2013) Comelec Releases Final, Official Vote Tally for Senate Polls. <http://www.philstar.com/election-2013/2013/06/06/950868/comelec-releases-final-official-vote-tally-senate-polls> [23.04.2016]
- Bacani, Teodoro C. Jr. (2005) „Church of the Poor“: The Church in the Philippines’ Reception of Vatican II. *East Asian Pastoral Review* 42(1–2).
- Bae, Dawk-Mahn (2004) „Kingdom Now“: Social Implication of Eschatology in the Pentecostal-Charismatic Movement in America. Ph.D.-Thesis, Madison, NJ: Drew University.
- Badua, Zenaida S. (1993) *Redeeming the Land: The Philippine Experience*. Manila: All-Nations Publishing.
- Bagares, Romel R. und Averell U. Aragon (2011) The PCEC and the Fight Against Corruption in the Philippines: A Call for Self-Reflection and Re-Direction. <http://de.scribd.com/doc/64361687/The-PCEC-and-Corruption>
- Bag-ao, Kaka J. [Arlene] (2009) Coffee Writings: March 29 Lupang Hinirang Lupang Hinarang Citizens’ Signature Campaign for Carper Updates. <http://coffeewritings.blogspot.com/2009/03/march-29-lupang-hinirang-lupang.html> [09.03.2016]
- Bako, Abu und Intercessors for the Philippines IFP (o. J.) Prophetic Message for the Nation by Bro. Abu Bako (Singapore, May 19, 2004). <http://www.intercessorsforthephilippines.com/prophetic-message-for-the-nation-by-bro-abu-bako/> [20.04.2016]
- Balabo, Dino (2007) Cop Bodyguards of JIL Leader’s Son in Shootout with Soldiers. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/headlines/397219/cop-bodyguards-jil-leader-s-son-shootout-soldiers> [23.07.2015]
- Balabo, Dino (2009) No Religious War but Cultural Revolution Says Villanueva. <http://www.philstar.com/headlines/498195/no-religious-war-cultural-revolution-says-villanueva> [22.12.2015]
- Balais, Daniel A. (2011) 2011, A Metagoshin, Turning Point, Marker Year Of The Lord. *Eagle Christian*. <http://eaglechristianonline.wordpress.com/2011/11/02/2011-a-metagoshin-turning-point-marker-year-of-the-lord-2/> [10.09.2014]
- Balais, Daniel A. und IFP (2012) A Manifesto: Intercessors for the Philippines’ (IFP) Stand on the Rh Bill.
- Balais, Daniel A. (2013a) Jubilee - Threshold.
- Balais, Daniel A. (2013b) Kingdom Report | Eagle Christian Online. <https://eaglechristianonline.wordpress.com/category/kingdom-report/> [24.04.2015]
- Balais, Daniel A. (2015) From the Chairman: Responding to the Challenges of the Times. <http://www.intercessorsforthephilippines.com/2015/01/responding-to-the-challenges-of-the-times/> [16.01.2015]
- Balana, Cynthia (2010) Misuari Backs Villanueva’s Presidential Bid. *Inquirer*. <http://newsinfo.inquirer.net/breakingnews/nation/view/20100211-252626/Misuari-backs-Villanuevas-presidential-bid> [22.01.2013]
- Balane, Lilita (2009) Aspirants from Religious Groups Join 2010 Race. <http://bangonkabataan12.blogspot.de/> [14.02.2016]
- Balanza, Roger M. (2015) Joma Supports GPH-NDF Coalition Under ‘President Duterte’. <http://durianburgdavao.wordpress.com/2015/01/18/joma-supports-gph-ndf-coalition-under-president-duterte/> [05.06.2015]
- Baldemor, Oscar C. (1990) *The Spread of Fire: A Study of Ten Growing Churches in Metro-Manila*. M.A.-Thesis, Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary.
- Balita (2010) Religious Alliance Endorses Villar’s Presidential Bid. <http://balita.ph/2010/05/07/religious-alliance-endorses-villars-presidential-bid/> [28.05.2016]

- Bandoc, Jarius (2003) Waiting for More Signs from God. *Philippine Star*.  
<http://www.philstar.com/opinion/232158/waiting-more-signs-god> [06.04.2016]
- Bondoc, Jarius (2015) Joel Villanueva Victim of 'Selective Injustice'. *Philippine Star*.  
<http://www.philstar.com/opinion/2015/08/12/1487187/joel-villanueva-victim-selective-injustice>  
 [14.08.2015]
- Bangon Katabayan (2009) Bro. Eddie's Party Adopts Misuari. <http://bangonkabataan12.blogspot.de/>  
 [14.02.2016]
- Barrett, David B. (Hrsg.) (1982) *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World; Ad 1900 - 2000*. Nairobi: Oxford University Press.
- Barrett, David B., George Thomas Kurian und Todd M. Johnson (2001) *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Barros, Sebastián (2005) The Discursive Continuities of the Menemist Rupture. In: *Populism and the mirror of democracy*. S. 250–274. London, New York, NY: Verso.
- Barter, Shane und Ian Zarkin-Osburn (2014) Shrouded: Islam, War, and Holy War in Southeast Asia. *Journal for the Scientific Study of Religion* 53(1):187–201.
- Bastian, Jean Pierre (1994) *Le Protestantisme en Amérique latine: Une approche socio-historique*. Genève: Labor et fides. (Histoire et société)
- Battung, Mary Rosario u. a. (1988) *Religion and Society: Towards a Theology of Struggle*. Manila: Forum for Interdisciplinary Endeavors and Studies.
- Battung, Mary Rosario u. a. (Hrsg.) (1989) *Theologie des Kampfes: Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen*. Münster: Edition Liberación. (Reihe Theologie und Kirche im Prozess der Befreiung)
- Bausenhart, Guido (2009) Stolz - Geschwellte Brust auf schwächtigen Beinen. In: Peter Nickl (Hrsg.), *Die sieben Todsünden - zwischen Reiz und Reue*. S. 75–96, *Thomas-Morus-Impulse*. Berlin: Lit.
- Bautista, Julius (2009) *Living Piously in a Culture of Death: The Catholic Church and the State in the Philippines*. Rochester, NY: Social Science Research Network.
- Bautista, Julius (2010) Church and State in the Philippines: Tackling Life Issues in a „Culture of Death“. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 25(1):29–53.
- Bautista, Liberato C. (1986) *Church and State and Other Public Issues and Concerns: Proposals to the 1986 Constitution Commission: Consultation on the Constitution, National Council of Churches in the Philippines*. Quezon City, Philippines: The Council.
- Baylon, Minerva S. (2010) *The Political Economy of Regulation in the Philippine Power Industry: The Case of the Electric Power Industry Reform Act*. Quezon City: National College of Public Administration and Governance, University of the Philippines.
- Beer, Bettina (Hrsg.) (2012) *Ethnologie: Einführung und Überblick*. 7., überarb. und erw. Aufl. Berlin: Reimer. (Ethnologische Paperbacks)
- Benavidez, Doreen A. (2005) The Early Years of the Church of God in Northern Luzon (1947-1953): A Historical and Theological Overview. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8(2):255–269.
- Bergunder, Michael (2000) *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika: Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie*. Hamburg: Evangelisches Missionswerk in Deutschland. (Weltmission heute: Länderheft)
- Bergunder, Michael (2005) Pfingstbewegung, Globalisierung und Migration: Einige vorläufige Überlegungen. *Zeitschrift für Mission* 31(1/2):79–91.
- Bergunder, Michael (2009) Der „Cultural Turn“ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung. *Evangelische Theologie* :245–269.

- Bergunder, Michael (2010) The Cultural Turn [and Studying Global Pentecostalism]. In: Allan Anderson u. a. (Hrsg.), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. S. 51–73. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bergunder, Michael (2012) Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19(1/2):3–55.
- Bergunder, Michael (2016a) Comparison in the Maelstrom of Historicity: A Postcolonial Perspective on Comparative Religion. In: Perry Schmidt-Leukel und Andreas Nehring (Hrsg.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*. S. 34–52. London: Bloomsbury Academic.
- Bergunder, Michael (2016b) „Religion“ and „Science“ within a Global Religious History. *Aries* 16(1):86–141.
- Bernardo, Romeo L. (2008) *The Political Economy of Reform During the Ramos Administration (1992-98)*. Washington: The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank on behalf of the Commission on Growth and Development.
- Berneburg, Erhard (1997) *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (1974-1989)*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag. (Reihe Systematisch-theologische Monographien)
- Besier, Gerhard, Armin Boyens und Gerhard Lindemann (Hrsg.) (1999) *Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung: Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945-1990)*. Berlin: Duncker & Humblot. (Zeitgeschichtliche Forschungen)
- BESMO, Bro. Eddie For Senatorial Movement und Christ the Living Stone Fellowship (Rosales) CLSF (2013) Bro. Eddie For Senatorial Movement (BESMO). [http://clsfrosales.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=87:bro-eddie-for-senatorial-movement-besmo](http://clsfrosales.com/index.php?option=com_content&view=article&id=87:bro-eddie-for-senatorial-movement-besmo) [19.09.2016]
- Best, Kirsty (2003) Revisiting the Y2K Bug Language Wars Over Networking the Global Order. *Television & New Media* 4(3):297–319.
- Bevis, Gwendolyn G. (2006) *Building Programmatic Parties in a Patronage-Dominated System: Akbayan and the Liberal Party in the Post-1986 Philippines*. Ph.D.-Thesis, Madison, WI: University of Wisconsin.
- Bialecki, Jon (2011) *The Kingdom and Its Subjects: Charisms, Language, Economy, and the Birth of a Progressive Politics in the Vineyard*. Ph.D.-Thesis, San Diego, CA: University of California.
- Bialecki, Jon (2015) The Third Wave and the Third World: C. Peter Wagner, John Wimber, and the Pedagogy of Global Renewal in the Late Twentieth Century. *Pneuma* 37(2):177–200.
- Bickert, Robert A. (1996) *Perception and Response to Receptivity: The History and Growth of the Wesleyan Church in the Philippines, 1932-1994*. D.Miss., Wilmore, KY, Asbury Theological Seminary.
- Billig, Michael S. (2003) *Barons, Brokers, and Buyers: The Institutions and Cultures of Philippine Sugar*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- BizNews Asia und Wikipedia (2014) Reverend Moon's Unifications Church. *BizNews Asia*, 18. August: 24–35.
- Blanco, Roberto A. (2010) Pedro Peléez, Leader of the Filipino Clergy. *Philippine Studies* 58(1/2):3–43.
- Blanco, Roberto A. (2012) *Entre frailes y clérigos: Las claves de la cuestión clerical en Filipinas (1776-1872)*. (Biblioteca de historia)
- Blehschmidt, Alexander (2015) “Keep your theology out of my biology:” The Catholic Church, Reproductive Health and the Socio-political Dimension of Organized Nonreligion in the

- Philippines [Paper Presented at the AAR Annual Meeting 2015 Seminar “New Perspectives on Religion in the Philippines”, 21-24 November 2015].
- Blumhofer, Edith Waldvogel (1993) *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Bohlender, Matthias (1998) Wie man die Armen regiert: Zur Genealogie liberaler politischer Rationalität. *Leviathan* 26(4):497–521.
- Bohlender, Matthias (2012) Liberales Regierungdenken. Zur Genealogie einer politischen Rationalität. In: Ingo Elbe, Sven Ellmers, und Jan Eufinger (Hrsg.), *Anonyme Herrschaft: Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. 1. Aufl.; S. 174–190, *Eigentum, Gesellschaftsvertrag, Staat*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Bolasco, Mario (1994) *Points of Departure: Essays on Christianity, Power, and Social Change*. Edicio De la Torre (Hrsg.). Malate, Manila: St. Scholastica's College.
- Borgh, Chris van der und Carolijn Terwindt (2014) *NGOs under Pressure in Partial Democracies*. (Non-Governmental Public Action Series) [19.02.2016]
- Borras, Saturnino M. (2007) *Pro-Poor Land Reform: A Critique*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Bosch, David J. (1991) *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books. (American Society of Missiology Series)
- Bowie, Fiona (2008) *The Anthropology of Religion: An Introduction*. 2. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Bowler, Kate (2013) *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. New York, NY: Oxford University Press.
- Boyd, Douglas A. und Mary Larson (Hrsg.) (2014) *Oral history and digital humanities: voice, access, and engagement*. 1. ed. New York, NY: Palgrave Macmillan. (Palgrave studies in oral history)
- Boynes, Janet (2013) Are Your Kids Being Deceived by Gay Propaganda? <http://www.charismamag.com/life/family-parenting/18355-are-your-kids-being-deceived-by-gay-propaganda> [22.09.2016]
- BP, Bangon Pilipinas (2004) Platform Bangon Pilipinas Party.
- BP, Bangon Pilipinas (2009) Official Website of Bangon Pilipinas. <http://www.bangonpilipinas.ph/> [18.02.2010]
- BP, Bangon Pilipinas (2010a) Bro Eddie Villanueva: “New Politics for a Better Philippines” [Press Release]. <http://www.facebook.com/notes/bangon-pilipinas-party/bro-eddie-villanueva-new-politics-for-a-better-philippines/297609332684/> [18.02.2016]
- BP, Bangon Pilipinas (2010b) Bro. Eddie Wants to Restore Death Penalty. <http://www.facebook.com/notes/bro-eddie-c-villanueva/bro-eddie-wants-to-restore-death-penalty/311980376195/> [14.04.2016]
- BP, Bangon Pilipinas (2013) Bangon Pilipinas Party. <https://www.facebook.com/bangonpilipinas/> [19.09.2016]
- Brant, Daniel (2014) Traumatic Encounters: Negotiating Humanitarian Testimony in Post-earthquake Haiti. *Journal of Haitian Studies* 20(2):40–63.
- Bräunlein, Peter J. (2008) „Passion“ als Idiom und Kritik von Widerstand im philippinischen Katholizismus. In: Manfred Hutter (Hrsg.), *Religionsinterne Kritik und religiöser Pluralismus im gegenwärtigen Südostasien*. S. 231–250, *Religionswissenschaft*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Bräunlein, Peter J. (2010) *Passion: Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*. Paderborn: Fink.



- Brecht-Douart, Birte (2013) Muslim Women Leaders in the Philippines. In: Susanne Schröter (Hrsg.), *Gender and Islam in Southeast Asia: Women's Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions*. S. 207–222. Leiden: Brill.
- Breidenstein, Georg u. a. (2013) *Ethnografie: Die Praxis der Feldforschung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. (UTB: Sozialwissenschaften, Kulturwissenschaften)
- Bretfeld, Sven (2012) Dynamiken der Religionsgeschichte: Lokale und translokale Verflechtungen. In: Michael Stausberg (Hrsg.), *Religionswissenschaft*. S. 423–433, *De Gruyter Studium*. Berlin: De Gruyter.
- Bright, Bill (1969) *Revolution Now*. San Bernardino, CA: Campus Crusade for Christ.
- Brillon, Cherish A. A. (2013) The Role of “Occupy for Reproductive Health” as a Political Tool for Women's Rights and Empowerment. *Asian Journal of Women's Studies* 19(1):65–92.
- Brock, Charles (1994) *Indigenous Church Planting: A Practical Journey*. Neosho, Mo.: Church Growth International.
- Brodocz, André und Gary S. Schaal (Hrsg.) (1999) *Politische Theorien der Gegenwart: [eine Einführung]*. Opladen: Leske + Budrich. (Lehrtexte Politik)
- Brouwer, Steve, Paul Gifford und Susan D. Rose (1996) *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York, NY: Routledge.
- Brown, Candy G. (Hrsg.) (2011) *Global Pentecostal and Charismatic Healing*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press.
- Brown, Candy (2014) Pentecostal Power: The Politics of Divine Healing Practices. *PentecoStudies* 13(1):35–57.
- Bruce, Steve (1990) *Pray TV: Televangelism in America*. London; New York, NY: Routledge.
- Brusco, Elizabeth E. (1995) *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Buckley, David T. (2013) Benevolent Secularism: The Emergence and Evolution of the Religious Politics of Democracy in Ireland, Senegal, and the Philippines. Ph.D.-Thesis, Washington D.C.: Georgetown University. <http://hdl.handle.net/10822/558285> [17.06.2015]
- Buckley, David T. (2014) Catholicism's Democratic Dilemma: Varieties of Public Religion in the Philippines. *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 62(3–4):313–339.
- Bueza, Michael (2015) FAST FACTS: The Negros Island Region. *Rappler*. <http://www.rappler.com/newsbreak/iq/90250-fast-facts-proposed-negros-island-region> [08.02.2016]
- Bukayo (2006) I Sincerely Love All Muslims. <http://bukayo.blogspot.de/2006/07/i-sincerely-love-all-muslims.html> [21.10.2014]
- Bulatlat (o. J.) RH Bill Proponents to Push For Passage of Bill Despite Malacañang's Retreat « Bulatlat. <http://bulatlat.com/main/2011/02/11/rh-bill-proponents-to-push-for-passage-of-bill-despite-malacanang%e2%80%99s-retreat/> [19.11.2015]
- Burger, Harald u. a. (Hrsg.) (2007) *Phraseologie: Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung*. Berlin: de Gruyter. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft)
- Burger, Harald (2015) *Phraseologie: eine Einführung am Beispiel des Deutschen*. 5., neu bearb. Aufl. Berlin: Schmidt. (Grundlagen der Germanistik)
- Burgess, Stanley M. und Gary B. McGee (2002) *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. rev. and exp. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Burgess, Stanley M. und Gary B. McGee (2003) *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. rev. and exp. Grand Rapids, MI: Zondervan.

- Burlacioiu, Ciprian D. und Adrian Hermann (2012) Die Publizistik und transkontinentale Vernetzung indigen-christlicher Eliten um 1910. In: Koschorke International Munich-Freising Conference on the History of Christianity in the Non-Western World (Hrsg.), Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. S. 315–335, *Studien zur aussereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Burnet, Jennie E. (2015) Genocide, Evil, and Human Agency: The Concept of Evil in Rwandan Explanations of the 1994 Genocide. In: William C. Olsen und Walter E. A. van Beek (Hrsg.), *Evil in Africa: Encounters with the Everyday*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Bußmann, Hadumod und Claudia Gerstner-Link (Hrsg.) (2008) *Lexikon der Sprachwissenschaft*. 4., durchges. u. bibliogr. erg. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Butler, Judith (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex“*. New York, NY: Routledge.
- Buseck, John C., van (2007) George Otis, Sr.: Another Christian General Goes Home. <http://blogs.cbn.com/ChurchWatch/archive/2007/07/24/george-otis-sr.-another-christian-general-goes-home.aspx> [18.07.2015]
- Butler, Judith (1997a) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York, NY: Routledge.
- Butler, Judith (1997b) *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Edition Suhrkamp)
- Butler, Judith (2002) What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. In: David Ingram (Hrsg.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*. S. 212–228. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Butler, Judith (2004) *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau und Slavoj Žižek (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Cabahug-Aguhob, Rutchie (2005) Maranao lass Strives to Become a Professional Agriculturalist. *Philippine Information Agency*. <http://archives.pia.gov.ph/?m=12&fi=p050722.htm&no=49> [21.10.2014]
- Cabral, Esperanza (2013) Reproductive Health Law in the Philippines. *Journal of the ASEAN Federation of Endocrine Societies* 28(1):26–29.
- Cable: 05MANILA3231\_a (2005) Cable: 05MANILA3231\_a [Arroyo Opposition Fails to Produce Massive Demonstration]. [http://wikileaks.org/plusd/cables/05MANILA3231\\_a.html](http://wikileaks.org/plusd/cables/05MANILA3231_a.html) [18.08.2015]
- Cable: 07MANILA1494\_a (2007) Cable: 07MANILA1494\_a [All in the Family]. [http://wikileaks.org/plusd/cables/07MANILA1494\\_a.html](http://wikileaks.org/plusd/cables/07MANILA1494_a.html) [30.11.2015]
- Cable: 07MANILA752\_a (2007) Cable: 07MANILA752\_a [President Arroyo Signs Landmark Counterterrorism Legislation Amid Leftist Criticism]. [http://wikileaks.org/plusd/cables/07MANILA752\\_a.html](http://wikileaks.org/plusd/cables/07MANILA752_a.html) [18.05.2016]
- Calonzo, Reo und Jam Sisante (2010) CBCP Head: Aquino Might Be Excommunicated for Contraceptive Stance. <http://www.gmanetwork.com/news/story/202332/news/nation/cbcp-head-aquino-might-be-excommunicated-for-contraceptive-stance> [26.11.2015]
- Calumpong, Felipa P. Suasin (1972) *A Study of Looc Squatters' Attitudes Towards Family Planning*. Thesis M.A. (Sociology), Dumaguete City, Philippines: Silliman University.
- Camba, Erme R. (2009) The Making of a Theology of Struggle: A Testimony of Theological Praxis in the Philippines. *Silliman Journal* 50(2):115–143.
- Caña, Lyndon P. (2007a) Whether or Not with Lyndon Cana: People and Elections. *Visayan Daily Star*. <http://www.visayandailystar.com/archives.visayandailystar.com/2007/January/17/whetherornot.htm> [14.02.2016]

- Caña, Lyndon P. (2007b) Whether or Not with Lyndon Cana: The List and the Buy. *Visayan Daily Star*.  
<http://www.visayandailystar.com/archives.visayandailystar.com/2007/February/28/whetherornot.htm> [14.02.2016]
- Caña, Lyndon P. (2009) Break the Curse, Bring In the Blessing: The Philippines in 2010. 2.
- Caña, Lyndon P. und Bangon Pilipinas BP (2010) Faith Has a Place in Governance.  
<http://www.facebook.com/notes/bro-eddie-c-villanueva/faith-has-a-place-in-governance/383560361195/> [12.02.2016]
- Caña, Lyndon P. (2011) Politics 101: For Pastors, Churches and Serious Christians. 2. Bacolod City. Candeliña, Rowe V. und Betty Abregana (1988) Ecology, History, and Structure: A Study of Responses to the Crisis in the Sugar Industry, Negros Oriental. Dumaguete City: University Research Center.
- Cannell, Fenella (1999) Power and Intimacy in the Christian Philippines. New York, NY: Cambridge University Press.
- Caouette, Dominique (2004) Persevering Revolutionaries: Armed Struggle in the 21st Century, Exploring the Revolution of the Communist Party of the Philippines. Ph.D.-Thesis, Ithaca, NY: Cornell University.
- Carlos, Clarita R. und Dennis M. Lalata (2010) Democratic Deficits in the Philippines: What Is to Be Done? Metro Manila; Davao City: Center for Political and Democratic Reform; Konrad Adenauer Foundation; Centrist Democratic Movement.
- Carpenter, Joel A. (1997) Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism. New York, NY: Oxford University Press.
- Casanova, José. (1994) Public Religions in the Modern World. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Castañeda, Dabet (2005) Saving a Sinking Ship. *Bulatlat*. [http://www.bulatlat.com/news/5-21/5-21-ship\\_printer.html](http://www.bulatlat.com/news/5-21/5-21-ship_printer.html) [23.12.2015]
- Castillo, Rosa (2016) Being and Becoming: Imagination, Memory, and Violence in Southern Philippines. Ph.D.-Thesis, Berlin: Freie Universität Berlin.
- CBCP, Catholic Bishops' Conference of the Philippines (o. J.) The Diocese of Dumaguete.  
<http://www.cbcponline.net/dumaguete/> [15.03.2014]
- CBCP, Catholic Bishops' Conference of the Philippines (1989) Catholic Guidelines on Fundamentalism: Hold Fast to What Is Good. Manila: Catholic Bishops' Conference of the Philippines. <http://cbcponline.net/v2/?p=8059> [25.09.2013]
- CBCP, Catholic Bishops' Conference (Hrsg.) (1992) Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines: Held at the Holy Apostles Seminary, Makati, Metro Manila from 20 January-17 February 1991. Manila: Paulines.
- CBCP, Catholic Bishops' Conference of the Philippines (Hrsg.) (1993) In the State of Mission: Towards a Renewed Integral Evangelization. National Pastoral Plan, Second Plenary Council of the Philippines. Manila: CBCP.
- CBCP, Catholic Bishops' Conference (2004) Most Rev. Angel N. Lagdameo, D.d.  
<http://www.cbcponline.net/bishops/archbishops/lagdameo.html> [18.05.2016]
- CBCP, Catholic Bishops' Conference (2005) New CBCP President to Assume Post Today.  
<http://www.cbcponline.net/html/news1-dec1.html> [18.05.2016]
- CBCP, Catholic Bishops' Conference (2012) A Manifesto of the Baptist Group Intercessors for the Philippines' (IFP) Stand on the Rh Bill. <http://cbcpforlife.com/?p=9751> [22.05.2014]
- CBCPFL, CBCP for Life (2013) Physicians, Citizen Pro-Lifers File 8th Petition Vs RH Law.  
<http://cbcpforlife.com/?p=10404> [20.09.2016]

- CBN, Christian Broadcast Network und 700 Club Asia (2010) S.P.A on 700 Club Asia - Prophecy about the Philippines.  
[http://www.youtube.com/watch?v=0TtJf3EeA1Q&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=0TtJf3EeA1Q&feature=youtube_gdata_player) [12.02.2014]
- CH, Catholic Hierarchy (o. J.) Diocese of Dumaguete. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dduma.html> [15.03.2014]
- Chakrabarty, Dipesh (2000) *Provincializing Europe Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Princeton Studies in Culture/Power/History)
- Chakrabarty, Dipesh (2010a) *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt: Campus-Verlag. (Theorie und Gesellschaft)
- Chakrabarty, Dipesh (2010b) *Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte*. In: *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. S. 41–65, *Theorie und Gesellschaft*. Frankfurt: Campus-Verlag.
- Chakrabarty, Dipesh (2015) *The Calling of History: Sir Jadunath Sarkar and His Empire of Truth*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Chalcedon Foundation (2002) Monte Wilson [Veranstaltungshinweis]. *Chalcedon Report* 441:11.
- Chandler, Andrew (2014) *The Founding Fathers and the New Vision: The World Council of Churches, 1948 – 1958*. In: Katharina [Hrsg.] Kunter und Annegret Schilling (Hrsg.), *Globalisierung Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*. S. 77–88, *Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Charis News Services (1994) *Leaders Summit: Nation-Building ‘Body’ Formed*. *Evangelicals Today and Asia Ministry Digest*, April: 36.
- Charisma (2015) John Hagee: „The Antichrist is Here“. <http://www.charismanews.com/opinion/51141-john-hagee-the-antichrist-is-here> [28.08.2015]
- Chavez, Jenina Joy (2011) *Rating the Candidates: Prosecution as Platform*. In: Clarissa Militante (Hrsg.), *Transitions: Focus on the Philippines 2010 Year Book*. S. 27–30. Quezon City: Focus on the Global South.
- Cherry, Stephen M. (2014) *The Gawad Kalinga Movement: Charismatic Catholicism*. In: Stephen M. Cherry und Helen Rose Fuchs Ebaugh (Hrsg.), *Global Religious Movements Across Borders: Sacred Service*. S. 125–142, *Ashgate Inform Series on Minority Religions and Spiritual Movements*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Chionglo, Mel (1985) *Bomba Arienda*. N/A.
- Chong, Terence und Daniel P.S. Goh (2014) *Asian Pentecostalism revivals, Mega-Churches, and Social Engagement*. In: Bryan S. Turner und Oscar Salemink (Hrsg.), *Routledge Handbook of Religions in Asia*. S. 402–417. Routledge.
- Chow, Jonathan Tseung-Hao (2011) *Religion, Politics and Sex: Contesting Catholic Teaching and Transnational Reproductive Health Norms in the Contemporary Philippines*. Ph.D.-Thesis, University of California, Berkley, CA.
- Chua, Yvonne T. und Luz Rimban (Hrsg.) (2011) *Democracy at Gunpoint: Election-Related Violence in the Philippines*. Makati City, Philippines: The Asia Foundation. (VERA Files)
- Clark, Heather (2016) *Lou Engle of The Call Kneels, Kisses Foot of Catholic Leader as Act of ‘Reconciliation’*. <http://christiannews.net/2016/04/10/lou-engle-of-the-call-prostrates-himself-kisses-foot-of-catholic-leader-as-act-of-reconciliation/> [12.04.2016]
- Clarke, Gerard (2012) *Civil Society in the Philippines: Theoretical, Methodological and Policy Debates*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- CLAP, Christian Leaders’ Alliance of the Philippines (1989) *The Word of the Lord Stands Forever*. *Church Growth Challenge (Suppl.)* January-March:1–3.

- CLSF, Christ the Living Stone Fellowship (o. J.) Christ the Living Stone Fellowship - About Us (Reno). <http://www.christthelivingstonereno.com/About-Us.html> [23.01.2016]
- Claudio, Lisandro E. (2013) Postcolonial Fissures and the Contingent Nation: An Antinationalist Critique of Philippine Historiography. *Philippine Studies* 61(1):45–75.
- Cleope, Earl Jude Paul L. (2002) *Bandit Zone: A History of the Free Areas of Negros Island During the Japanese Occupation, 1942-1945*. Manila: UST Publishing.
- Cleope, Earl Jude Paul L. (2013) Fire and the Changing City Scape of Dumaguete City. *The Journal of History* 59(1):205–227.
- Clifford, Mary D. (1969) Iglesia Filipina Independiente: The Revolutionary Church. In: Gerald H. Anderson (Hrsg.), *Studies in Philippine Church History*. S. 223–255. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Clymer, Kenton J. (1986) *Protestant Missionaries in the Philippines: An Inquiry in the American Colonial Mentality*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- CNN News (2010) Pat Robertson Says Haiti Paying for „Pact to the Devil“. <http://edition.cnn.com/2010/US/01/13/haiti.pat.robertson/> [21.01.2016]
- COCSA, Colegio de Santa Catalina de Alejandria (2012) History in ministerium ecclesiae... In the Church... <http://www.facebook.com/COSCA.1959/photos/a.253995528036865.38617.253994304703654/253995814703503/> [18.05.2016]
- Cole, J. Michael (2013) Philippines Seeks Air Defense Systems From Israel. <http://thediplomat.com/2013/06/philippines-seeks-air-defense-systems-from-israel/> [18.09.2016]
- Coleman, Simon (2000) *The Globalisation of Charismatic Christianity Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge Studies in Ideology and Religion)
- Comaroff, Jean (2012) Pentecostalism, Populism and the New Politics of Affect. In: Dena Freeman (Hrsg.), *Pentecostalism and Development*. S. 41–66, *Non-Governmental Public Action*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- COMELEC, Commission on Elections (2016) Regular Elections: Commission on Elections. <http://www.comelec.gov.ph/?r=Archives/RegularElections> [22.02.2016]
- COMELEC, Republic of the Philippines Commission on Elections (o. J.) Official COMELEC Website: Commission on Elections. <http://www.comelec.gov.ph> [09.10.2014]
- Commander, Sultan (2009) To Make a Difference. [http://army-sultan-commander.blogspot.com/2009\\_02\\_01\\_archive.html](http://army-sultan-commander.blogspot.com/2009_02_01_archive.html) [16.08.2016]
- Conde, Butch (1989) Interceding for the Nation. *Ministry Digest*, 3, 12–14.
- Conde, Carlos H. (2007) Family Dynasties Bind Politics in Philippines. *The New York Times*, 11. Mai <http://www.nytimes.com/2007/05/11/world/asia/11iht-phils.1.5665416.html?pagewanted=all> [30.11.2015]
- Conde, Cesar L. (1997a) Apology Meaningless. *Inquirer*, 18. Oktober: 10.
- Conde, Cesar L. (1997b) Damasoism. *Inquirer*, 6. Oktober: 10.
- Conrad, Sebastian (2016) Eine Kulturgeschichte globaler Transformation. In: Sebastian Conrad und Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *1750-1870: Wege zur modernen Welt*. S. 411–616, *Geschichte der Welt*. München: C.H. Beck.
- Cornelio, Jayeel S. (2008) Institutional Religion and Modernity-in-transition: Christianity's Innovations in the Philippines and Latin America. *Philippine Studies* 56(3):345–358.
- Cornelio, Jayeel S. (2010) Being Catholic as Reflexive Spirituality the Case of Religiously Involved Filipino Students. Singapore: Asia Research Institute, National University of Singapore.

- Cornelio, Jayeel S. (2013) Religious Freedom in the Philippines: From Legalities to Lived Experience. *The Review of Faith & International Affairs* 11(2):36–45.
- Cornelio, Jayeel S. (2016) Being Catholic in the Contemporary Philippines: Young People Reinterpreting Religion. Abingdon, Oxon: Routledge. (Religion Routledge Religion in Contemporary Asia Series)
- Coronel Ferrer, Miriam (2000) The Philippines: Governance Issues Come to the Fore. *Southeast Asian Affairs* :241–255.
- Coronel, Sheila S. (1989) Apocalypse Now: The Explosion of Evangelical Sects. *The Sunday Times Magazine*, 26. März.
- Coronel, Sheila S. (1993) Coups, Cults and Cannibals: Chronicles of a Troubled Decade, 1982-1992. Metro Manila: Anvil.
- Corotan, Tina (1998) Community-Based Livelihood Projects in the Coastal Areas in the Philippines: Workshop Proceedings 22-25 April 1998, Salesian Retreat Center, Dumaguete City. Quezon City; Quezon City: SNV Philippines; Helvetas.
- Corrales, Nestor (2015a) Duterte Openly Admits Killing 3 Criminals in Davao City. <http://newsinfo.inquirer.net/746140/duterte-openly-admits-killing-3-criminals-in-davao-city> [09.12.2015]
- Corrales, Nestor (2015b) Duterte Wants to Implement Curfew If He Wins Presidency. <http://newsinfo.inquirer.net/746142/duterte-wants-to-implement-curfew-if-he-wins-presidency> [09.12.2015]
- Corten, André (1999) Alchimie politique du miracle: Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine. Montréal: Editions Balzac.
- Corten, André (2001) Misère, religion et politique en Haïti: diabolisation et mal politique. Paris: Karthala. (Hommes et sociétés)
- Corten, André (2004) Le nouveau religieux pentecôtiste: Éléments d'explication politico-theologique. *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* 3(2):1–17.
- Corten, André (2011) Souffrances sociales, parler ordinaire, imaginaires religieux et expression politique. *Social Compass* 58(2):143–152.
- Cosio, Anna (2011) Confessions of a Prodigal Daughter: Masturbation is Not as Harmless as DOH Teaches it To Be. <http://confessionsofaprodigaldaughter.blogspot.de/2011/03/masturbation-is-not-as-harmless-as-doh.html> [14.01.2016]
- Costa, Horacio de la (1961) The Jesuits in the Philippines 1581-1768. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Costas, Orlando E. (1971) La Iglesia y su misión evangelizadora. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- Coumans, Catherine E. (1993) Building Basic Christian Communities: Religion, Symbolism and Ideology in a National Movement to Change Local Level Power Relations in the Philippines. Ph.D.-Thesis, McMaster University, Ontario.
- Cowan, Douglas E. (2003) Confronting the Failed Failure: Y2K and Evangelical Eschatology in Light of the Passed Millennium. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 7(2):71–85.
- Cox, Harvey G. (1996) Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century. London: Cassell.
- Cox, Harvey (2011) Response to Professor Nimi Wariboko. *Pneuma* 33(3):409–416.
- CP, City Population (2012) Dumaguete City (Philippines). <http://www.citypopulation.de/php/philippines-admin.php?adm2id=074610> [18.05.2016]

- CPBC, Convention of Philippine Baptist Churches (2011a) Fullness of Life For All. <http://nccplibrary.blogspot.de/2011/05/cpbc-statement-in-support-of-rh-bill.html>
- CPBC, Convention of Philippine Baptist Churches (2011b) Fullness of Life For All: A Continuing Commitment - A Statement in Support of the RH Bill.
- Creswell, Mike (1981) Es-Convict Starts Career As Filipino Evangelist. *BP Features: News of the Suthern Baptist Convention* 81(23):1–2.
- Crisostomo, Sheila (2009) Brother Eddie Files COC for President; Yasay Is Running Mate. <http://www.philstar.com/headlines/528110/brother-eddie-files-coc-president-yasay-running-mate> [14.02.2016]
- Cross, Terry L. (2014) Sind Pfingstler evangelikale Christen?: Eine Betrachtung der theologischen Unterschiede und Gemeinsamkeiten. In: Jörg Haustein und Giovanni Maltese (Hrsg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*. S. 483–407. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cruz, Kathlyn dela (2013) Defend Pinoys in Sabah, Gov't Urged. <http://news.abs-cbn.com/nation/03/12/13/defend-pinoys-sabah-govt-urged> [22.12.2015]
- Cuasito, Ildefonso (o. J.) *Is the Great Tribulation the Wrath of God?* Dumaguete City: Pentecostal Assembly of God.
- Cucchiari, Salvatore (1985) *Sicilian Pentecostalism: An Interpretive Study in Cultural Discontinuity*. (volumes I and II) (folk-Religion, Protestant, Modernism, Traditional, Italy). Ph.D.-Thesis, Michigan, MI: University of Michigan.
- Cucchiari, Salvatore (1988) „Adapted for Heaven“: Conversion and Culture in Western Sicily. *American Ethnologist* 15(3):417–441.
- Cullamar, Evelyn T. (1986) *Babaylanism in Negros: 1896-1907*. Quezon City: New Day.
- Cunningham, Floyd T. (2003) Diversities Within Post-War Philippine Protestantism. *The Mediator* 5(1):43–145.
- Dahle, Lars, Margunn S. Dahle und Knud Jørgensen (Hrsg.) (2014) *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*. Oxford: Regnum Books International. (Regnum Edinburgh Centenary Series)
- Dalisay, Cornelio (1987) Should a Christian Join Politics? *Evangelicals Today*,: 18.
- Daniel, Onyechi U. (2013a) *Expose and Destroy Doing Targeted Prayer Warfare*. Authorhouse.
- Daniel, Onyechi U. (2013b) *Waging War with Knowledge Doing Strategic Spiritual Warfare and Bold Intercession*. Authorhouse.
- David, Randy (2014) Families in Politics. *Inquirer*. <http://opinion.inquirer.net/79338/families-in-politics> [30.11.2015]
- Dawson, John (1989) *Taking Our Cities for God: How to Break Spiritual Strongholds*. Milton Keynes: Word Publishers.
- Dawson, John (1994) *Healing America's Wounds*. Ventura, CA: Regal Books.
- DCLDD, Diocesan Council of the Laity of the Diocese of Dumaguete (2011) *The Catholic Position on the RH Law: The Diocese of Dumaguete's Diocesan Council of the Laity versus the RH Bill*. <http://fightrhbill.blogspot.de/2011/07/diocese-of-dumaguetes-diocesan-council.html> [27.11.2015]
- De Castro, Renato Cruz (2007) The 1997 Asian Financial Crisis and the Revival of Populism/Neo-Populism in 21st Century Philippine Politics. *Asian Survey* 47(6):930–951.
- Dean, Jodi (Hrsg.) (2000) *Cultural Studies & Political Theory*. 1. publ., 1. paberback print. Ithaca, NY: Cornell University Press. (Cornell Paperbacks)
- Deats, Richard L. (1964) The Universal Gospel and Modern Nationalism: The Philippines as a Case Study. *Church History* 33(4):485–487.

- Deats, Richard L. (1967) *Nationalism and Christianity in the Philippines*. Dallas: Southern Methodist University Press.
- Dedace, Sophia (2010a) Bangon Pilipinas Signs Covenant Advocating Mindanao Autonomy. <http://www.gmanetwork.com/news/story/187794/news/nation/bangon-pilipinas-signs-covenant-advocating-mindanao-autonomy> [16.04.2016]
- Dedace, Sophia (2010b) Bro. Eddie Kicks Off Campaign at Luneta, Unfurls RP's Biggest Flag. <http://www.gmanetwork.com/news/story/183449/news/nation/bro-eddie-kicks-off-campaign-at-luneta-unfurls-rp-s-biggest-flag> [13.02.2016]
- Dedace, Sophia (2010c) Bro. Eddie Villanueva Runs Again „For God and Country“. <http://www.gmanetwork.com/news/story/190077/news/specialreports/bro-eddie-villanueva-runs-again-for-god-and-country> [13.02.2016]
- Dedace, Sophia (2010d) Misuari Endorses Bro. Eddie, Runs as His Sulu Gubernatorial Bet. <http://www.gmanetwork.com/news/story/183694/news/nation/misuari-endorses-bro-eddie-runs-as-his-sulu-gubernatorial-bet> [14.09.2016]
- Dedace, Sophia (2010e) Misuari Rallies Followers to Vote for Bro. Eddie. <http://www.gmanetwork.com/news/story/189993/news/nation/misuari-rallies-followers-to-vote-for-bro-eddie> [14.02.2016]
- Dedace, Sophia (2010f) Yasay Stands by Testimony Vs Erap Despite Apology for Role in EDSA Dos. <http://www.gmanetwork.com/news/story/185884/news/nation/yasay-stands-by-testimony-vs-erap-despite-apology-for-role-in-edsa-dos> [09.10.2016]
- Dejaresco, Bingo (2013) Misuari “Ups the Ante” in Mindanao. <http://www.negroschronicle.com/web-archives/opinion/Misuari%20Ups%20the%20Ante%20in%20Mindanao%20%28One%20Voice%2029.html> [10.10.2016]
- Demecillo, Dems (2008) Muslims Find Peace Haven in City of Gentle People. *Negros Chronicle*, 24. August: 6.
- Demecillo, Dems (2011) Security High vs. Islamic Extremists. *Negros Chronicle*, 16. Januar: 16.
- Demecillo, Dems (2013) Josy's RH Vote: Her Minus Factor to Capitol Bid. *Negros Chronicle*. <http://www.negroschronicle.com/web-archives/frontpage/Josys%20RH%20vote%20-%20her%20minus%20factor%20to%20Capitol%20bid.html> [27.11.2015]
- Demecillo, Dems und Choy Gallarde (2013) Town „Dynasties“ Thrive in Neg. Or. *Negros Chronicle*. <http://www.negroschronicle.com/web-archives/headlines/Town%20dynasties%20thrive%20in%20Neg.%20Or.html> [28.05.2016]
- Demetrio, Francisco R., Teresita V. Pil und Corazon A. Manuel (Hrsg.) (1970) *Dictionary of Philippine Folk Beliefs and Customs*. Cagayan de Oro City: Xavier University. (Xavier University (Cagayan de Oro City, Philippines): Museum and archives publication)
- DepEd, Department of Education (o. J.) KIKAY kit: kaalama't impormasyon sa katawa't kalusugan nating youth.
- Diamond, Sara (1989) *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right*. Boston, Mass.: South End Press.
- Diamond, Larry J. u. a. (Hrsg.) (1997) *Consolidating the Third Wave Democracies: Regional Challenges*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. (A Journal of Democracy Book)
- Diamond, Sara (1998) *Not by Politics Alone: The Enduring Influence of the Christian Right*. New York ; London: Guilford Press.
- Dimalanta, Dinah und Editorial Staff MD (1989) Jesus is Lord Over the Philippines: The Story of JIL and its Founder, Eddie Villanueva. *Ministry Digest*, 4–10.
- Diokno, Benjamin (1997) Real State of the Economy: Fragile and Lopsided Growth. *Philippine News*, 6. August: A4, A12.



- Dionisio, Eleanor R (2011) *Becoming a Church of the Poor: Philippine Catholicism After the Second Plenary Council*. Quezon City, Philippines: John J. Carroll Institute on Church and Social Issues.
- Dionisio, Eleanor R. (2014) Catholic Partisanship in the 2013 Elections: „Churchifying“ Democracy or Democratizing the Church? *Philippine Sociological Review* 62:11–40.
- Dionson, Narciso C. (2010) Convergence: Beginnings in the Cebuano Assemblies of God. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 13(2):203–216.
- DiSabatino, David (2004) *The Jesus People Movement: An Annotated Bibliography and Resource Guide*. 2. ed., new pictures and articles added. Lake Forest, CA: Jester Media.
- Dizon, Nikko (2004) Poe Gets Warm Reception but No Endorsement at El Shaddai Gathering. <http://www.philstar.com/headlines/245878/poe-gets-warm-reception-no-endorsement-el-shaddai-gathering> [17.09.2016]
- DM, Dumaguete Metropost (2011) Arnaiz: “I didn’t get a single centavo”. *Dumaguete Metropost*, 10. Juli <http://dumaguitemetropost.com/arnaiz-i-didnt-get-a-single-centavo-p1501-338.htm> [28.05.2016]
- Dochuk, Darren (2011) *From Bible Belt to Sunbelt: Plain-Folk Religion, Grassroots Politics, and the Rise of Evangelical Conservatism*. New York, NY: Norton.
- Doner, Colonel V. (2012) *Christian Jihad: Neo-Fundamentalists and the Polarization of America*. Denver: Samizdat Creative.
- Doyo, Ma. Ceres P. (2014) Partial Compensation from the Marcos Loot. *Inquirer*. <http://opinion.inquirer.net/72775/partial-compensation-from-the-marcos-loot> [25.05.2015]
- Dressel, Bjoern (2011) The Philippines: How Much Real Democracy? *International Political Science Review* 32(5):529–545.
- DRL, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor (2013) 2013 International Religious Freedom Report. US Department Of State. <http://www.state.gov/documents/organization/222373.pdf> [11.10.2013]
- Dumaguete, City Planning and Development Office (2003) *Dumaguete City Socio-Economic Household Survey 2002 - 2003 Number of Common Households = 13733*. Dumaguete.
- Dumaguete (2014) Official Website of the City of Dumaguete. <http://www.dumaguete.gov.ph/> [15.03.2014]
- Dumaguete (2016) Chinese Bell Church. <http://www.dumagueteinfo.com/> [04.05.2016]
- Dumanboc, Fe Marie D. (2013) Dumaguete Has New Bishop. <http://newsinfo.inquirer.net/541453/dumaguete-has-new-bishop> [28.11.2015]
- Dumlao-Abadilla, Doris (2015) Sy, Zobel, Aboitiz Among Asia’s Top 50 Richest Families. *Inquirer*. <http://business.inquirer.net/200474/syzobel-aboitiz-among-asias-top-50-families> [30.11.2015]
- Durbin, Sean (2013) “I will bless those who bless you”: Christian Zionism, Fetishism, and Unleashing the Blessings of God. *Journal of Contemporary Religion* 28(3):507–521.
- Dy, Aristotle C. (2012) Chinese Buddhism and Ethnic Identity in Catholic Philippines. *Contemporary Buddhism* 13(2):241–262.
- Dy, Aristotle C. und Teresita Ang See (2015) Syncretism as Religious Identity: Chinese Religious Culture in the Philippines. In: Chee Beng Tan (Hrsg.), *After Migration and Religious Affiliation: Religions, Chinese Identities and Transnational Networks*. S. 103–148. Hackensack, NJ: World Scientific.
- Eagle Christian Online (2010) About EChO. <https://eaglechristianonline.wordpress.com/about/> [23.01.2016]
- Eaton, Kent (2003) Restoration or Transformation? Trapos Versus NGOs in the Democratization of the Philippines. *The Journal of Asian Studies* 62(2):469–496.

- Echavez, Andrea T., Jesus F. (2009) Massacres Should Not Define 2010 Elections – Villanueva. <http://bangonkabataan12.blogspot.de/> [14.02.2016]
- Ediger, Gerald C. (2004) The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970–87. *Journal of Pentecostal Theology* 12(2):247–275.
- EDSA Shrine, Shrine of Mary, Queen of Peace (Our Lady of EDSA) (2013) The EDSA Shrine. <http://www.edsashrine.com/silver/category/about-edsa-shrine/> [21.05.2015]
- Edwards, Mark T. (2012) *The Right of the Protestant Left: God’s Totalitarianism*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Edwards, Jonathan J. (2015) *Superchurch: the Rhetoric and Politics of American Fundamentalism*. East Lansing, MI: Michigan State University Press. (Rhetoric and Public Affairs Series)
- Ellis, Stephen und Gerrie ter Haar (2004) *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*. New York, NY: Oxford University Press. (Studies in Contemporary History and World Affairs)
- Ellis, Stephen und Gerrie ter Haar (2007) Religion and Politics: Taking African Epistemologies Seriously. *The Journal of Modern African Studies* 45(3):385–401.
- Elwood, Douglas J. (1967) Contemporary Churches and Sects in the Philippines. *South East Asia Journal of Theology* 9(2).
- Elwood, Douglas J. (1968) *Churches and Sects in the Philippines: A Descriptive Study of Contemporary Religious Group Movements*. Dumaguete City, Philippines.
- Elwood, Douglas J. (1969) Varieties of Christianity in the Philippines. In: Gerald H. Anderson (Hrsg.), *Studies in Philippine Church History*. S. 366–386. Ithaca: Cornell University Press.
- Elwood, Douglas J. (1985) *Faith Encounters Ideology: Christian Discernment and Social Change*. New Day Publishers.
- Emling, Sebastian und Katja Rakow (2014) *Moderne religiöse Erlebniswelten in den USA: „Have fun and prepare to believe!“* Berlin: Reimer. (Transformierte Religionen)
- Encyclopedia Britannica (o. J.) Pat Robertson. <http://academic.eb.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/EBchecked/topic/675402/Pat-Robertson> [21.01.2016]
- Engcoy, Dynnice R. D. (2005) A Reflection of a Missionary to the Philippines: Gary A. Denbow Interview. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8(2):311–330.
- Enriquez, Virgilio G. (1988) *From Colonial to Liberation Psychology: The Indigenous Perspective in Philippine Psychology*. [Singapore]: Southeast Asian Studies Program.
- Erickson, Millard J. (1985) *Christian Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Erickson, Millard J. (1994) *The Evangelical Left: Encountering Postconservative Evangelical Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Esguerra, Christian V. (2013) „President Aquino Heard His Bosses but He’s Not Listening“. *Inquirer*. <http://newsinfo.inquirer.net/473781/president-aquino-heard-his-bosses-but-hes-not-listening> [07.04.2016]
- Esguerra, Jude und Enrique Villanueva (2009) Pathways out of Patronage Politics: New Roles for Communities, New Rules for Politics in the Philippines. *IDS Bulletin* 40(6):13–21.
- Eskridge, Larry (2013) *God’s Forever Family: The Jesus People Movement in America*. New York, NY: Oxford University Press.
- Esmaguél, Paterno II (2012) This Time, Bro Eddie Targets Senate Seat. *Rappler*. <http://www.rappler.com/nation/politics/elections-2013/18253-this-time-bro-eddie-targets-senate-seat> [20.02.2016]
- Esperanza, Trinidad C. (1965) *The Assemblies of God in the Philippines*. M.A. Thesis, Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary.

- Espiritu, Belinda F. (2014) The Public Sphere, Blogs, and the Pork Barrel Scam: Online Citizens' Voices on Corruption and Governance in the Philippines. *Media Asia* 41(4):343–354.
- Esplanada, Jerry E. (2013) Bro. Eddie: I'll Make Sure to Be Voice of „Saguiguilid“. <http://newsinfo.inquirer.net/406223/bro-eddie-ill-make-sure-to-be-voice-of-saguiguilid> [09.10.2016]
- Esplanada, Jerry E. (2015) Final SONA Is Story of Governance, Says Palace. <http://newsinfo.inquirer.net/707939/final-sona-is-story-of-governance-says-palace> [30.07.2015]
- Esposito, William M. (2010) Mike Velarde, Manny Villar and Their Business Ties That Bind. <http://www.philstar.com/opinion/555373/mike-velarde-manny-villar-and-their-business-ties-bind> [17.09.2016]
- Esteban, Jay (2005) Project ISLAM: Helping Philippine Muslims. <http://www.christianster.com/ctan/html/forummsgs.php?ctgryid=470&topid=8096&page=1&viewcountry=filipino> [18.02.2016]
- Feldtkeller, Andreas (2017) Religionswissenschaft als säkularer Wissensdiskurs über Religion. In: Carla Danani, Ugo Perone, und Silvia Richter (Hrsg.), Die Irritation der Religion zum Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie. S. 53–63, *Research in Contemporary Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Felipe, Cecilla S. (2006) Magdalo Soldier Confirms „Oplan Hackle“. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/headlines/348349/magdalo-soldier-confirms-'oplan-hackle'> [13.04.2016]
- Felipe, Jesus (Hrsg.) (2006) Labor Markets in Asia: Issues and Perspectives. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Fernandez, Eleazar S. (1993) Toward a Theology of Struggle in the Philippine Context. Ph.D.-Thesis, Nashville, TN: Vanderbilt University.
- FES, Friedrich Ebert Stiftung und Mirko Herberg (Hrsg.) (2009) Reforming the Philippine Political Party System: Ideas and Initiatives, Debates and Dynamics. Manila: Friedrich Ebert Stiftung.
- FF, Filipino Freethinkers (2010) Statement Regarding the New Peso Bills. <http://www.patheos.com/blogs/friendlyatheist/2010/12/21/the-philippines-are-about-to-issue-christian-money/> [23.04.2016]
- Filo, Július (2012) Christian World Community - and the Cold War: International Research Conference in Bratislava on 5-8 September 2011. Bratislava: Evangelical Theological Faculty of the Comenius University in Bratislava.
- Fischer, Moritz (2011) Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment: Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen. Göttingen: V & R Unipress. (Kirche – Konfession – Religion)
- Flores, Wilson L. (2003) Angelo King: Motel King is also King of Philanthropy. <http://www.philstar.com/business-life/195132/angelo-king-motel-king-also-king-philanthropy> [06.03.2015]
- Fonbuena, Carmela (2013) El Shaddai Picks „Team Buhay“ Bets. <http://www.rappler.com/nation/politics/elections-2013/26140-el-shaddai-picks-team-buhay-bets> [19.09.2016]
- Fonbuena, Carmela (2014) Iglesia ni Cristo, Corona, and the RH bill. <http://www.rappler.com/nation/64345-iglesia-ni-cristo-corona-rh-bill> [20.09.2016]
- Fort, Nicholas O. (Hrsg.) (1989) Exploring the New Religious Movements in the Philippines: Documents of the National Consultation of the New Religious Movements in the Philippines, October 18-20, 1988. Quezon City, Philippines: Commission on Evangelism and Ecumenical Relations, National Council of Churches in the Philippines.

- Foucault, Michel (1971) Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: Suzanne Bachelard u. a. (Hrsg.), *Hommage à Jean Hyppolite*. S. 145–172, *Epiméthée*. Paris: Presses universitaires de France.
- Foucault, Michel (1978) Politics and the Study of Discourse. *Ideology and Consciousness* 3(18):7–26.
- Foucault, Michel (1984) What is Enlightenment. In: *The Foucault Reader*. S. 32–50. New York, NY: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1988) Für eine Kritik der politischen Vernunft. *Lettre Internationale* 1.
- Foucault, Michel (1991) Governmentality. In: Graham Burchell (Hrsg.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality with 2 Lectures by and an Interview with Michel Foucault*; S. 87–104. London: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, Michel (2002) Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Daniel Defert (Hrsg.), Michel Foucault: Dits et Ecrits - Schriften. S. 166–191, vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005) Analytik der Macht. 1. Aufl., Orig.-Ausg. Daniel Defert (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft)
- Francis, Andrew (1978) An Exploratory Study of the Charismatic Renewal Movement in the Sacred Heart Parish, Kamuning, Quezon City. M.A. Thesis, Diliman, Quezon City: University of the Philippines (Diliman).
- Francisco, Jose A. V. (2011) Roel Degamo: The New Man at the Helm. *Dumaguete Metropost*. <http://dumaguete-metropost.com/roel-degamo-the-new-man-at-the-helm-p867-305.htm> [04.01.2013]
- Francisco, Jose M. C. (2015) Letting the Texts on RH Speak for Themselves: (Dis)Continuity and (Counter)Point in CBCP Statements. *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 63(2):223–46.
- Freiberger, Oliver (2011) Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft. In: Stefan Kurth und Karsten Lehmann (Hrsg.), *Religionen erforschen: Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. S. 199–218. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Freiberger, Oliver (2016) Modes of Comparison: Towards Creating a Methodological Framework for Comparative Studies. In: Perry Schmidt-Leukel und Andreas Nehring (Hrsg.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology: Comparison Revisited*. S. 53–71. London: Bloomsbury Academic.
- Freston, Paul (2003) *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, Lawrence J. (2003) Philanthropy in America: Historicism and Its Discontents. In: Lawrence J. Friedman und Mark D. McGarvie (Hrsg.), *Charity, Philanthropy, and Civility in American History*. 1. publ.; S. 1–22. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fry, Karin A. (2014) *Beyond Religious Right and Secular Left Rhetoric: The Road to Compromise*. New York, NY: Palgrave Macmillan. (Palgrave Studies in Religion, Politics, and Policy)
- FSE, Forschungsgruppe „Staatsprojekt Europa“ (2014) *Kämpfe um Migrationspolitik: Theorie, Methode und Analysen kritischer Europaforschung*. Bielefeld: Transcript. (Kultur und soziale Praxis)
- Fuentes, Alex (2004) A Church in a Neutral Turf: A History of the Hotel Ministry in the Philippines. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 6(1):81–96.
- Galaraga, Jovelio A. (1989) First of All: Introducing Ministry Digest. *Ministry Digest*, 1.
- Galaraga, Jovelio A. (1992a) Movement for Principled Politics. *Christian Journal*, 20. April: 9.
- Galaraga, Jovelio A. (1992b) Ramos Moral Recovery Program. *Christian Journal*, 4.

- Galaraga, Jovelio A. und Dinah Dimalanta (1992) Ramos Moral Recovery Program. *Asia Ministry Digest*, 3–9.
- Gallarde, Choy und Dem R. Demecillo (2014) Dgte Mayoral Bets Bare Initial Line Ups. *Negros Chronicle*. <http://www.negroschronicle.com/web-archives/frontpage/Dgte%20mayoral%20bets%20bare%20initial%20line%20ups.html> [28.11.2015]
- Garcia, Quintin M. (1982) Some Serious Flaws in the So-Called Charismatic Movement. *Philippiniana Sacra* 17(51):118–128.
- García, Santiago L. (1999) La expulsión de los jesuitas de Filipinas. Alicante: Univ. (Publicaciones de la Universidad de Alicante)
- Gardinier, David E. (2002) Ecumenism Among Philippine Protestants, 1945-1963. *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 50(1):3–22.
- Gaspar, Karl M. (1990) A People's Option: To Struggle for Creation. Quezon City, Philippines: Claretian Publications.
- Gaspar, Karl M. (2010) The Masses Are Messiah: Contemplating the Filipino Soul. Quezon City: Institute of Spirituality in Asia. (Research on spirituality series (Institute of Spirituality in Asia)
- gcatholic (2016) Diocese of Dumaguete, Philippines. <http://www.gcatholic.org/dioceses/diocese/duma0.htm> [18.05.2016]
- Geertz, Clifford (1995) After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. [Nachdr.]. Cambridge, MA: Harvard University. (The Jerusalem-Harvard Lectures)
- Geertz, Clifford (1997) Spurenlesen: Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten. München: Beck. (C. H. Beck Kulturwissenschaft)
- Geivett, R. Douglas und Holly Pivec (2014a) A New Apostolic Reformation?: A Biblical Response to the Worldwide Movement.
- Geivett, R. Douglas und Holly Pivec (2014b) God's Super-Apostles: Encountering the Worldwide Prophets and Apostles Movement. Wooster, OH: Weaver Book Company.
- Genato Rebullida, Ma. Lurdes G. (2006) Religion, Church, and Politics in the Philippines. In: Noel M. Morada und Teresa S. Encarnacion Encarnacion Tadem (Hrsg.), *Philippine Politics and Governance: Challenges to Democratization and Development*. S. 63–88, vol. 1. Quezon: Dept. of Political Science, College of Social Sciences and Philosophy, University of the Philippines.
- Genilo, Eric M. O. (2014) The Catholic Church and the Reproductive Health Bill Debate: The Philippine Experience. *Heythrop Journal* 55(6):1044–1055.
- Geppert, Hans J. (1972) *Wir Gotteskinder: Die Jesus-people-Bewegung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Geronimo, Jee Y. (2015) Manila Admits RH Violation Under Former Mayor Atienza. <http://www.rappler.com/nation/97847-manila-admits-rh-violation-under-atiENZA> [26.11.2015]
- GI, Generals International, Mike Jacobs und Cindy Jacobs (2014) Stop Corruption: Prayer Guide. Reformation Prayer Network. [http://www.generals.org/fileadmin/user\\_upload/StopCorruption\\_PrayerGuide.pdf](http://www.generals.org/fileadmin/user_upload/StopCorruption_PrayerGuide.pdf) [13.11.2015]
- GI, Generals International (o. J.) Generals International. <http://www.generals.org/> [13.07.2012]
- Gifford, Paul (2004) *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Gill, Jill K. (2011) Embattled Ecumenism: The National Council of Churches, the Vietnam War, and the Trials of the Protestant Left.
- Gimenez, Zeny (2001) From the Director [Editorial]. *Ugnayan* 12(2):3.

- Girtler, Roland (2001) *Methoden der Feldforschung*. 4., völlig neu bearb. Aufl. Wien: Böhlau. (UTB Soziologie)
- Giuliano, Michael J. (1999) *Thrice-Born: The Rhetorical Comeback of Jimmy Swaggart*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Gleeck, Lewis E. (1987) *President Marcos and the Philippine Political Culture*. Manila, Philippines: L.E. Gleeck.
- Glynos, Jason und David Howarth (2007) *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London: Routledge. (Routledge Innovations in Political Theory)
- Glynos, Jason und David Howarth (2008) *Critical Explanation in Social Science: A Logics Approach*. *Swiss Journal of Sociology* 34(1):5–35.
- GMA, GMA News (2009) *Bayan: Palparan's Party-List Group New Tool to 'Harass' People*. <http://www.gmanetwork.com/news/story/158073/news/nation/bayan-palparan-s-party-list-group-new-tool-to-harass-people> [23.07.2015]
- GMA News (2007) *8 Pinay „Sex Slaves“ Back Home, Flee from Malaysia*. GMA Network. <http://www.gmanetwork.com/news/story/72794/news/8-pinay-sex-slaves-back-home-flee-from-malaysia> [12.02.2016]
- GMA News (2010) *MILF „Disowns“ Senatorial Bet of Bangon Pilipinas*. <http://www.gmanetwork.com/news/story/185672/news/nation/milf-disowns-senatorial-bet-of-bangon-pilipinas> [14.07.2012]
- GMA News (2011) *Negros Oriental Governor Dies After Bout with Cancer*. <http://www.gmanetwork.com/news/story/209878/news/regions/negros-oriental-governor-dies-after-bout-with-cancer> [28.04.2016]
- GMA-7 (2009) *Risa Hontiveros Bagong Pilipinas*. <http://onlinemusic.com.ua/play/risa-hontiveros-bagong-pilipinas/BQvQLjI9JVA.html> [16.04.2016]
- Goh, Robbie B. H. (2003) *Sparks of Grace: The Story of Methodism in Asia*. Singapore: Methodist Church in Singapore.
- Goh, Beng-Lan (2011) *Disciplines and Area Studies in the Global Age: Southeast Asian Reflections*. In: Beng-Lan Goh (Hrsg.), *Decentring & Diversifying Southeast Asian Studies: Perspectives from the Region*. S. 1–59. Singapore: Institute Southeast Asian Studies.
- Göhler, Gerhard, Matthias Iser und Ina Kerner (Hrsg.) (2011) *Politische Theorie: 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft. (Lehrbuch)
- Gonzaga, Violeta B. L. (1985) *Crisis and Poverty in Sugarlandia: The Case of Bacolod City*. Bacolod, Philippines: La Salle Social Research Center.
- Gonzales, Joaquin L. III und Rizal G. Buendia (2001) *Philippines: Continuing People Power*. In: John N. Funston (Hrsg.), *Government and Politics in Southeast Asia*. S. 252–290. London: Zed Books.
- Gonzales, Yuji V. (2016) *New Duterte Spox Eyes 'Conversation,' Better Relations with Media*. *Inquirer*. <http://newsinfo.inquirer.net/790685/new-duterte-spox-eyes-conversation-better-relations-with-media> [16.06.2016]
- Gormly, Eric (2005) *Evangelical Solidarity with the Jews: A Veiled Agenda? A Qualitative Content Analysis of Pat Robertson's 700 Club Program*. *Review of Religious Research* 46(3):255–268.
- Gorospe-Jamon, Grace und Mary G. Mirandilla (2007) *Religion and Politics*. In: Rodolfo C. Severino und Lorraine C. Salazar (Hrsg.), *Whither the Philippines in the 21st Century?* S. 100–126. Institute of Southeast Asian Studies.
- GOVPH, Government of the Philippines (2011) *Speech of President Aquino at the 33rd anniversary celebration of the Jesus Is Lord (JIL) Church Worldwide, October 28, 2011*.

- <http://www.gov.ph/2011/10/28/speech-of-president-aquino-at-the-33rd-anniversary-celebration-of-the-jesus-is-lord-jil-church-worldwide-october-28-2011/> [22.04.2016]
- Greschat, Martin (2000) Rezension: Die Geschichte der Ökumene auf dem Prüfstand [Besier/Boyens/Lindemann 1999]. *Deutsches Pfarrerblatt* 100(4):198, 203–204.
- Granada, Gary (1989) Music Notes: Of Songs and Times. *Ministry Digest*, 32–33.
- Gresh, Ted (1977) *New Ministries in the Church: An International Survey*. Manila: East Asian Pastoral Institute.
- Griffith, R. Marie (1997) *God's Daughters Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Griffith, R. Marie (2002) Women's Aglow Fellowship International. In: Stanley M. Burgess und Gary B. McGee (Hrsg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. rev. and exp.; S. 1209–1211. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Grimm, Robert T. Jr. (2004) Pew Family Dwight Burlingame (Hrsg.). *Philanthropy in America a Comprehensive Historical Encyclopedia* 1:373.
- Guillermo, Artemio R. (2012) Panlilio, Eduardo (1963- ). *Historical Dictionary of the Philippines*: 331.
- Guillermo, Ramon (2008) „In the Name of Civil Society: From Free Election Movements to People Power in the Philippines“ by Eva-Lotta Hedman. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006. 268 pp. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 23(1):155–159.
- Gunn, T. Jeremy (2009) *Spiritual Weapons the Cold War and the Forging of an American National Religion*. Westport, CT: Praeger.
- Gunner, Goran. und Robert O. Smith (Hrsg.) (2014) *Comprehending Christian Zionism Perspectives in Comparison*. Lanham, MD: Fortress Press.
- Guzman, Dennis de (2010a) Elections Beat to Sound of Familiar Tunes. <http://halalan2010campaign.blogspot.com/2009/12/elections-beat-to-sound-of-familiar.html> [09.03.2016]
- Guzman, Dennis de (2010b) Platform of Government and Statement of Basic Principles and Policies For Governance of BANGON PILIPINAS PARTY 2010. <http://halalan2010campaign.blogspot.com/2010/02/platform-of-government-and-statement-of.html> [16.04.2016]
- Guzman, Ed de (2012a) 8 Pillars of the Society: Intercessors for the Philippines. <http://www.intercessorsforthephilippines.com/2012/03/8-gates-of-society/> [17.03.2015]
- Guzman, Ed de (2012b) Intercessors for the Philippines - RH Bill Position Paper. <http://de.slideshare.net/notorhbill101/intercessors-for-the-philippines-rh-bill-position-paper> [06.02.2014]
- Guzman, Ed de und IFP (2011a) Redeeming the Land.
- Guzman, Ed de und IFP (2011b) Redeeming the Land [Short Version].
- Guzman, Ed de und IFP (2012) Session 12 Part 1 - 23rd National Prayer Gathering. [http://www.youtube.com/watch?v=ewNI\\_IBdH-s&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=ewNI_IBdH-s&feature=youtube_gdata_player) [10.09.2014]
- Guzman, Paul, de (2014) Dumaguete Protest Vs RH Law Draws Thousands. <http://www.cbcnews.com/cbcnews/?p=31399> [27.11.2015]
- Habermas, Jürgen (2005) Religion in der Öffentlichkeit: Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Jürgen Habermas (Hrsg.), *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. S. 119–154. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- Habito, Cielito F. (2004) Why I Am Supporting Bro. Eddie Villanueva: Excerpt from a Speech by Cielito F. Habito, Former NEDA Secretary (1992-1998) Manila Intercontinental Hotel, Makati City 1 March 2004. *NUs* 11.
- Habito, Cielito F. (2009) Bangon Pilipinas Not JIL's Political Party. *Inquirer*. <http://opinion.inquirer.net/inquireropinion/letterstotheeditor/view/20090828-222368/Bangon-Pilipinas-not-JILs-political-party> [12.12.2012]
- Habradas, Raymund und Martin L. Aquino (2010) Towards Innovative, Liveable, and Prosperous Asian Megacities Gawad Kalinga: Innovation in the City (and Beyond). Manila: De La Salle University; AKI Angelo King Institute. (AKI Working Paper)
- Haerle, Glenn R. (1992) Ideology and Social Change in the Philippines Catholic and Fundamentalist Christianity in a Negros Town. M.A.-Thesis, Calgary: University of Calgary.
- Hagee, John (2013) Four Blood Moons: Something Is About to Change. Worthy Publishing.
- Hagin, Kenneth E. (1995) Keys to Biblical Prosperity. Tulsa, OK: RHEMA Bible Church.
- HalleluYAH (2011) Mindanao Is Not for Sale: Genuine Peace and Development, not Division. *HalleluYAH: Prophetic Global Tower Foundation*.
- Halili, Servando D. Jr. (2012) Protestant Missionary Work in Mindanao: A Short History of the Alliance Church in the Philippines. *The Mindanao Forum* 24(1).
- Hammersley, Martyn und Paul Atkinson (1991) Ethnography: Principles in Practice. London; New York, NY: Routledge.
- Hamon, Bill (1997) Apostles Prophets and the Coming Moves of God: God's End-Time Plans for His Church and Planet Earth. Santa Rosa Beach, FL: Christian International.
- Hancock, Mary (2014) Short-term Youth Mission Practice and the Visualization of Global Christianity. *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 10(2):154–180.
- Hanegraaff, Hank (2009) Christianity in Crisis: 21st Century. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Hanisch, Rolf (2001) Die Philippinen in der Asienkrise. Bonn: FES Library. (FES-Analyse)
- Hankins, Barry (2008) American Evangelicals: A Contemporary History of a Mainstream Religious Movement. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers. (Critical Issues in History)
- Hanson, Eric O. (2006) Religion and Politics in the International System Today. Cambridge: Cambridge University.
- Harper, Anne C. (2002) A Filipino Church at Eighty Years: The Iglesia ni Cristo at the Turn of the Century. In: Anne C. Kwantes (Hrsg.), Chapters in Philippine Church History. S. 429–450. Colorado Springs, CO: International Academic Publishers.
- Harper, George W. (2002) Philippine Tongues of Fire? Latin American Pentecostalism and the Future of Filipino Christianity. *Evangelical Review of Theology* 26(2):153.
- Harrell, David E. (1975) All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Harrell, David E. (1987) Pat Robertson: A Personal, Religious, and Political Portrait. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Harrell, David E. (2010) Pat Robertson: A Life and Legacy. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Harris, Susan K. (2011) God's arbiters: Americans and the Philippines, 1898-1902. New York, NY: Oxford University Press. (Imagining the Americas)
- Hart, Darryl G. (2011) From Billy Graham to Sarah Palin: Evangelicals and the Betrayal of American Conservatism. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hart, Gillian (2014) Rethinking the South African Crisis: Nationalism, Populism, Hegemony. Athens, OH: University of Georgia Press. (Geographies of Justice and Social Transformation)



- Hau, Caroline S. (2014) *The Chinese Question: Ethnicity, Nation, and Region in and Beyond the Philippines*. (Kyoto CSEAS Series on Asian Studies)
- Haustein, Jörg (2011a) Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts. *Archiv für Sozialgeschichte* 51:533–552.
- Haustein, Jörg (2011b) *Writing Religious History. The Historiography of Ethiopian Pentecostalism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Haustein, Jörg (2013) Historical Epistemology and Pentecostal Origins: History and Historiography in Ethiopian Pentecostalism. *Pneuma* 35(3):345–365.
- Haustein, Jörg und Giovanni Maltese (Hrsg.) (2014a) *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haustein, Jörg und Giovanni Maltese (2014b) Pfingstliche und charismatische Theologie: Eine Einleitung. In: Jörg Haustein und Giovanni Maltese (Hrsg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*. S. 15–65. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hedman, Eva-Lotta E. (1996) Beyond Boycott: The Philippine Left and Electoral Politics After 1986. In: Patricio N. Abinales (Hrsg.), *The Revolution Falters: The Left in Philippine Politics After 1986*. S. 83–109, *Southeast Asia Program Series*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.
- Hedman, Eva-Lotta E. (2001) The Spectre of Populism in Philippine Politics and Society: Artista, Masa, Eruption! *South East Asia Research* 9(1):5–44.
- Hedman, Eva-Lotta E. (2006) *In the Name of Civil Society: From Free Election Movements to People Power in the Philippines*. Honolulu: University of Hawaii Press. (Southeast Asia: Politics, Meaning, Memory)
- Hedman, Eva-Lotta E. und John T. Sidel (2000) *Philippine Politics and Society in the Twentieth Century: Colonial Legacies, Post-Colonial Trajectories*. London: Routledge. (Politics in Asia Series)
- Helvoirt, Bram J., van (2009) *Regions, Institutions and Development in a Global Economy: Divergent Regional Business Systems in the Philippines*. Zeist: A-D Druk.
- Herberg, Mirko (2009) Foreword. In: Friedrich Ebert Stiftung FES und Mirko Herberg (Hrsg.), *Reforming the Philippine Political Party System: Ideas and Initiatives, Debates and Dynamics*. S. 1–4. Manila: Friedrich Ebert Stiftung.
- Hermann, Adrian (2013) Transregional Contacts Between Independent Catholic Churches in Asia Around 1900: The Case of the Iglesia Filipina Independiente and the Independent Catholics of Ceylon. In: Ciprian D Burlacioiu, Adrian Hermann, und Klaus Koschorke (Hrsg.), *Veränderte Landkarten: Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums*. Festschrift für Klaus Koschorke zum 65. Geburtstag. S. 139–150. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hermann, Adrian (2015) Unterscheidungen der Religion: Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von Religion in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft)
- Hermann, Adrian (2016) Distinctions of Religion: The Search for Equivalents of „Religion“ and the Challenge of Theorizing a „Global Discourse of Religion“. In: Frans Jozef Servaas Wijsen und Kocku von Stuckrad (Hrsg.), *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. S. 97–124, *Supplements to Method & Theory in the Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Herzog, Jonathan P. (2011) *The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle Against Communism in the Early Cold War*. Oxford: Oxford University Press.

- Heuser, Andreas (2012) Eine Politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung? Oder: Vom zähen Ende einer „Grossen Erzählung“. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 106:281–303.
- Heuser, Andreas (2014) Encoding Caesar's Realm: Variants of Spiritual Warfare Politics in Africa. In: Martin Lindhardt (Hrsg.), *Pentecostalism in Africa Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*. S. 270–290, *Global Pentecostal and Charismatic Studies*. Leiden: Brill.
- Hicken, Allen (2009) *Building Party Systems in Developing Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hilario, Ernesto M. (2014) The NPA, a Tunnel, and a Prison Escape Plot. <http://www.rappler.com/nation/53893-mpa-tunnel-prison-escape> [02.03.2016]
- Hite, Nancy F. (2012) *Economic Modernization and the Disruption on Patronage Politics: Experimental Evidence from the Philippines*. Ph.D.-Thesis, New Haven, CT: Yale University.
- Hite-Rubin, Nancy F. (2015) *Economic Development, and the Retreat of Political Clientelism?: An Experimental Study of Modern Banking in Manila, Philippines [Draft]*. Berkeley, CA.
- HLI, Human Life International (o. J.) Ligaya Acosta, PhD. <http://www.hli.org/about-us/staff/ligaya-acosta-phd/> [23.01.2016]
- Hochgeschwender, Michael (2009) Toward the Kingdom of God? Die religiöse Entwicklung der USA nach dem epochalen Umbruch von 1989/90 / The Religious Development in the USA after the Epochal Upheaval in 1989/90. In: Klaus Koschorke (Hrsg.), *Einstürzende Mauern: Das Jahr 1989/90 als Epochenjahr in der Geschichte des Weltchristentums*. S. 351–372. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Hocken, Peter (1994) Youth With A Mission. *Pneuma* 16(1):265–270.
- Hofer, Katharina (2006) *Implications of a Global Religious Movement for Local Political Systems: Evangelicalism in Kenya and Uganda*. Baden-Baden: Nomos. (Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie)
- Hogan, Trevor (2006) In but Not of Asia: Reflections on Philippine Nationalism as Discourse, Project and Evaluation. *Thesis Eleven* 84(1):115–132.
- Hollenweger, Walter J. (1969) *Enthusiastisches Christentum: die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal: Theologischer Verlag.
- Hollenweger, Walter J. (1997) *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Hollenweger, Walter J. (1973) *The Pentecostals: The Charismatic Movements in the Churches*. Minneapolis, MN.: Augsburg Publ. House.
- Holvast, René (2009) *Spiritual Mapping in the United States and Argentina, 1989-2005: A Geography of Fear*. Leiden; Boston: Brill. (Religion in the Americas Series) [12.02.2014]
- Holzinger, Markus (2006) *Raum des Politischen: Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz*. München: Fink.
- Horak, Roman und Georg Spitaler (2002) „Das Politische“ im Feld: Über Ethnographie und die Möglichkeiten politikwissenschaftlicher Kulturstudien. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31(2):191–204.
- Howarth, David (2010) Power, Discourse, and Policy: Articulating a Hegemony Approach to Critical Policy Studies. *Critical Policy Studies* 3(3–4):309–335.
- Howell, Brian M. (2008) *Christianity in the Local Context: Southern Baptists in the Philippines*. 1. publ. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Howell, Brian M. (2009) Mission to Nowhere: Putting Short-Term Missions into Context. *International Bulletin of Missionary Research* 33(4):206–211.
- Howell, Brian M. (2012) Short-Term Mission: An Ethnography of Christian Travel Narrative and Experience. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Hughes, Paul (2016) Day 46: Honor in our Outreach. <http://www.thecall.com/article/day-46-honor-our-outreach> [20.04.2016]
- Hunt, Stephen (2000) „Winning Ways“: Globalisation and the Impact of the Health and Wealth Gospel. *Journal of Contemporary Religion* 15(3):331–347.
- Hunt, Stephen (2009) A History of the Charismatic Movement in Britain and the United States of America. Lewiston, NY: Mellen Press. <http://katalog.ub.uni-heidelberg.de/titel/67221651>
- Huntington, Samuel P. (1991) The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norman: University of Oklahoma Press. (Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series)
- Hussin, Iza (2009) The Making of Islamic Law: Local Elites and Colonial Authority in British Malaya. In: Thomas David DuBois (Hrsg.), Casting Faiths. S. 155–174. Palgrave Macmillan UK.
- Hutchcroft, Paul D. (1998) Booty Capitalism: The Politics of Banking in the Philippines. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hutter, Manfred (2012) Das Christentum in Asien als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung. In: Michael Stausberg (Hrsg.), Religionswissenschaft. S. 199–209, *De Gruyter Studium*. Berlin: De Gruyter.
- IDMC, Internal Displacement Monitoring Centre (2007) Philippines - More Attention Needed on Protection of IDPs: A Profile of the Internal Displacement Situation. Geneva: Internal Displacement Monitoring Centre & Norwegian Refugee Council. <http://www.internal-displacement.org/assets/library/Asia/Philippines/pdf/Philippines-March-2007.pdf> [16.08.2016]
- IFP, Intercessors for the Philippines, 700 Club Asia und superabundantie (2010a) Philippines Prophetic Destiny 1/3. <http://www.youtube.com/watch?v=-ayEzulGchU> [12.02.2014]
- IFP, Intercessors for the Philippines, 700 Club Asia und superabundantie (2010b) Philippines Prophetic Destiny 2/3. [http://www.youtube.com/watch?v=QCb8R-6tOFG&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=QCb8R-6tOFG&feature=youtube_gdata_player) [27.04.2014]
- IFP, Intercessors for the Philippines, 700 Club Asia und superabundantie (2010c) Philippines Prophetic Destiny 3/3. <https://www.youtube.com/watch?v=qXW6WYmp5DY> [18.04.2016]
- IFP, Intercessors for the Philippines (2012a) Session 3 part 2 - 23rd National Prayer Gathering - Jill Shannon. [http://www.youtube.com/watch?v=IdWnO5ksG0c&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=IdWnO5ksG0c&feature=youtube_gdata_player) [10.09.2014]
- IFP, Intercessors for the Philippines (2012b) Session 3 part 3 - 23rd National Prayer Gathering - Jill Shannon. [http://www.youtube.com/watch?v=0p8KEUWHDkc&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=0p8KEUWHDkc&feature=youtube_gdata_player) [10.09.2014]
- IFP, Intercessors for the Philippines (2012c) The Philippines: At the Threshold of Prophetic Fulfillment. <http://eaglechristianonline.wordpress.com/2012/12/06/the-philippines-at-the-threshold-of-prophetic-fulfillment/> [19.09.2016]
- IFP, Intercessors for the Philippines und 700 Club (2013) The 700 Club - Philippines, Return to God Segment. [http://www.youtube.com/watch?v=ikSunOYq6Wk&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=ikSunOYq6Wk&feature=youtube_gdata_player) [15.08.2014]
- Ilas, Joyce (2016) Duterte's New Spokesman Was a Kidnap Victim He Saved. *CNN News*. <http://cnnphilippines.com/news/2016/06/15/ernesto-abella-kidnap-victim.html> [16.06.2016]
- Ileto, Reynaldo C. (1998a) Filipinos and Their Revolution: Event, Discourse, and Historiography. Quezon City: Ateneo de Manila University Press. (Centennial of the Revolution)

- Ileto, Reynaldo C. (1998b) *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*. Quezon City: Ateneo de Manila, University Press.
- Ileto, Reynaldo C. (2011a) *Scholarship, Society, and Politics in Three Worlds: Reflexions from a Filipino Sojourner, 1965-95*. In: Beng-Lan Goh (Hrsg.), *Decentring & Diversifying Southeast Asian Studies: Perspectives from the Region*. S. 105–128. Singapore: Institute Southeast Asian Studies.
- Ileto, Reynaldo C. (2011b) *Wars with the US and Japan, and the Politics of History in the Philippines*. In: Kiichi Fujiwara und Yoshiko Nagano (Hrsg.), *The Philippines and Japan in America's Shadow*. S. 33–56. Singapore: National University of Singapore.
- ILO, International Labour Organization (2010) *Local Economic Development and Youth Employment in the Philippines. The Case of Dumaguete City Subregional Office for South-East Asia and the Pacific Manila* (Hrsg.). *ILO Asia-Pacific Working Paper Series*.
- Inboden, William C. (2008) *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960: The Soul of Containment*. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press.
- Innocencio, Kata (2011) *PRESS RELEASE: Christian leaders ask PNoy to support Israel in UN General Assembly*. <https://www.facebook.com/broeddiectivillanueva> [29.06.2015]
- Instone-Brewer, David (2002) *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- IOD, International Observer Delegation (1986) „A Path to Democratic Renewal“: A Report on the February 7, 1986 Presidential Election in the Philippines. Washington D.C.: National Democratic Institute for International Affairs; National Republican Institute for International Affairs. [http://pdf.usaid.gov/pdf\\_docs/PNABK494.pdf](http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNABK494.pdf) [02.03.2016]
- Iqtidar, Humeira (2011a) *Secularism Beyond the State: the 'State' and the 'Market' in Islamist Imagination*. *Modern Asian Studies* 45(3):535–564.
- Iqtidar, Humeira (2011b) *Secularizing Islamists?: Jama'at-E-Islami and Jama'at-Ud-Da'wa in Urban Pakistan*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Iqtidar, Humeira und David Lehmann (2012) *Fundamentalism and Charismatic Movements*. London; New York, NY: Routledge.
- Iqtidar, Humeira (2016) *Conspiracy Theory as Political Imaginary: Blackwater in Pakistan*. *Political Studies* 64(1):200–215.
- Inquirer (2015) *Honasan, Villanueva, 7 Others Face Raps Over Pork Barrel Scam*. <http://newsinfo.inquirer.net/711149/honasan-villanueva-7-others-face-raps-over-pork-barrel-scam> [10.08.2015]
- Inquirer Visayas (2013) *Bets Clash on Political Dynasties in PDI Forum*. <http://newsinfo.inquirer.net/398093/bets-clash-on-political-dynasties-in-pdi-forum> [12.02.2016]
- Iriye, Akira (2013) *Historicizing the Cold War*. In: Richard H Immerman und Petra Goedde (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Cold War*. S. 15–31, *Oxford handbooks*. Oxford: Oxford University Press.
- Islam, M. Aynul (2012) *Privatization of Violence in Mindanao, Philippines*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- iVote (2013) *Eddie Villanueva and His Platforms*. <http://www.ivoteph.com/platforms/eddie-villanueva-platforms-advocacy/> [19.09.2016]
- IWG, Intercession Working Group und Lausanne Comitee on World Evangelization LWCE (1993) *Statement on Spiritual Warfare (1993)*. <http://www.lausanne.org/content/statement/statement-on-spiritual-warfare-1993> [28.05.2015]
- i25news (2014) *Israel to Provide Philippines with Excess Defense Equipment*. <http://www.i24news.tv/en/news/israel/diplomacy-defense/140205-israel-to-provide-philippines->

- with-excess-defense-equipment [18.09.2016] Jacobs, Seth (2004) *America's Miracle Man in Vietnam: Ngo Dinh Diem, Religion, Race, and U.s. Intervention in Southeast Asia, 1950-1957*. Durham: Duke University Press.
- Jacobs, Cindy (2005) *The Supernatural Life: Experience the Power of God in Your Everyday Life*. Gospel Light Publications.
- Jacobs, Cindy (2008) *The Reformation Manifesto*. Minneapolis, MI: Bethany House.
- Jacobs, Cindy (2009) *Possessing the Gates of the Enemy: A Training Manual for Militant Intercession*. Grand Rapids, MI: Chosen.
- Jacobs, Cindy (2015) *Word of the Lord for 2015*. <http://www.generals.org/articles/single/word-of-the-lord-for-2015/> [20.01.2016]
- Jacobs, Cindy und Nico Dela Cruz (2007) *Cindy Jacobs 2001 Prophecy for The Philippines*. <https://www.youtube.com/watch?v=49ZoRiz3VEY> [20.04.2016]
- Jacobs, Margaret (o. J.) *Spiritual Conflict in the Ministry of the Church*. <http://www.lausanne.org/content/ministry-of-the-church> [28.05.2015] Jacobs, Cindy und ecv2010 (2009) *Cindy Jacobs Prophecy to Eddie Villanueva*. [http://www.youtube.com/watch?v=IAW\\_sl0MRDc&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=IAW_sl0MRDc&feature=youtube_gdata_player) [20.05.2012]
- Jacobs, Cindy und gambit3006 (2010) *Cindy Jacobs Prayed for the Philippines @ the Luneta Park*. [http://www.youtube.com/watch?v=9OP3qk1Q54o&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=9OP3qk1Q54o&feature=youtube_gdata_player) [12.07.2012]
- Jacobs, Cindy und MilaDAguilar (2010a) *Cindy Jacobs at Luneta March 2010 (Part 1)*. [http://www.youtube.com/watch?v=OtZMkn1W4nE&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=OtZMkn1W4nE&feature=youtube_gdata_player) [12.07.2012]
- Jacobs, Cindy und MilaDAguilar (2010b) *Cindy Jacobs at Luneta March 2010 (Part 2)*. [http://www.youtube.com/watch?v=F0bl3kWBH5c&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=F0bl3kWBH5c&feature=youtube_gdata_player) [12.07.2012]
- Jajalla, Maya (2015) *It's Degamo Vs Arnaiz in Negros Or. Gubernatorial Race*. <http://newsinfo.inquirer.net/731423/its-degamo-vs-arnaiz-in-negros-or-gubernatorial-race> [28.11.2015]
- Jamon, Grace (1998) *The El Shaddai Prayer Movement: A Study of Political Socialization in a Religious Context*. Ph.D.-Thesis, Diliman: University of the Philippines.
- Javier, Eliezer (2005) *The Pentecostal Legacy: A Personal Memoir*. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8(2):289–310.
- Javier, Eliezer (2009) *Ministerial Political Engagement: PGCAG Perspective*. Valenzuela, Metro Manila. [10.07.2010]
- Jenson, Matt (2006) *The Gravity of Sin: Augustine, Luther and Barth on „Homo Incurvatus in Se“*. London: Zugl.: St. Andrews, University, Diss.
- Jeong Jae Yong (2001) *Filipino Pentecostal Spirituality: An Investigation Into Filipino Indigenous Spirituality and Pentecostalism in the Philippines*. Th.D.-Thesis, Birmingham: University of Birmingham.
- Jeong, Jae Yong (2005) *Filipino Independent Pentecostalism and Empowered Biblical Transformation*. In: Allan Anderson und Edmond Tang (Hrsg.), *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*. S. 385–407, *Regnum Studies in Mission / Asian journal of Pentecostal Studies Series*. Oxford: Regnum Books International.
- Jess Diaz (2012) *TESDA Blacklists 2 Suppliers*. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/metro/799736/tesda-blacklists-2-suppliers> [21.04.2016]
- JIL, Jesus is Lord (2010) *Enrile: Faith Helps in Good Governance*. <http://jilworldwide.org/archives/56-news-archive/288-enrile-faith-helps-in-good-governance> [29.06.2015]
- JIL, Jesus is Lord und Eddie C. Villanueva (2010) *JIL Statement: On the Separation of Church and State*. Manila: JIL Jesus is Lord.

- JMCIM, JESUS Miracle Crusade International Ministry (o. J.) Greater Things in Store for the World. [http://www.jmcim.org/site/pages/about-us/the\\_jmcim/greater.php](http://www.jmcim.org/site/pages/about-us/the_jmcim/greater.php) [23.12.2015a]
- JMCIM, JESUS Miracle Crusade International Ministry (o. J.) Talipao Peace Mission: Triumphant Entry into the Abu Sayyaf Stronghold. <http://www.jmcim.org/site/pages/posts/triumphant-entry-into-the-abu-sayyaf-stronghold-45.php> [21.01.2015b]
- JMCIM, JESUS Miracle Crusade International Ministry (o. J.) The JESUS Church - Humble Beginnings. [http://www.jmcim.org/site/pages/about-us/the\\_jmcim/humble\\_beginnings.php](http://www.jmcim.org/site/pages/about-us/the_jmcim/humble_beginnings.php) [23.05.2015c]
- JMCIM, JESUS Miracle Crusade International Ministry (o. J.) The JMCIM. <http://www.jmcim.org/site/pages/posts/the-jmcim-27.php> [23.12.2015d]
- Jocano, F. Landa. (1997) *Filipino Value System: A Cultural Definition*. Diliman, Quezon City, Philippines: Punlad Research House.
- Johnson, Dave (2009) *Led by the Spirit. The History of the American Assemblies of God missionaries in the Philippines*. Pasig City, Philippines: ICI Ministries.
- Johnson, Dave (2014a) FEAST/APTS in Retrospect Part 1: The Manila Years (1964-1980). *Asian Journal of Pentecostal Studies* 17(1):3–18.
- Johnson, Dave (2014b) FEAST/APTS in Retrospect Part 2: The Baguio Years. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 17(1):19–42.
- Johnson, Todd M. (2014) Counting Pentecostals Worldwide. *Pneuma* 36(2):265–288.
- Jomao-as, Regan P. (2003) *The Foundation of God Standeth Sure: The Silliman Church Story, 1901-2003*. Dumaguete City, Philippines: Silliman University Church, Silliman University.
- Jones, Arun W. (2003) *Christian Missions in the American Empire: Episcopalians in Northern Luzon, the Philippines, 1902 - 1946*. Frankfurt: Peter Lang. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums)
- Jones, Clayton (1986) Philippine Soldiers Learn New Meaning of 'Retreat'. *Christian Science Monitor*. <http://www.csmonitor.com/1986/0507/ochris.html> [23.05.2014]
- Joppien, Heinz-Jürgen (Hrsg.) (2000) *Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges: Kontexte - Kompromisse - Konkretionen*. Frankfurt am Main: Lembeck. (Ökumenische Rundschau: Beiheft, 70)
- Juego, Bonn (2010) Why Bro. Eddie is the Best for Philippine Democracy and Development?: At Bakit Eddie Ako? <http://www.scribd.com/doc/30299947/Why-BRO-EDDIE-is-the-Bestfor-Philippine-Democracy-and-Development-by-Bonn-Juego> [20.04.2010]
- Kabiling, Genalyn D. (2000) Jesus Miracle Crusade Backs Erap. <http://www.highbeam.com/doc/1G1-67128585.html> [01.11.2014]
- Kabisig People's Movement (1993) *Filipino Values and National Development: Readings on the Moral Recovery Program*. Manila: Kabisig People's Movement.
- Kalu, Ogbu U. (2008) *African Pentecostalism: An Introduction*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press.
- Keith, Mickey (2010) Reaching the World From the Philippines: IA School of Ministries. *Independent Assemblies Connections*, Oktober: 8–9
- Kerkvliet, Benedict J. (2002) *Everyday Politics in the Philippines: Class and Status Relations in a Central Luzon Village*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kerner, Ina (1999) *Feminismus, Entwicklungszusammenarbeit und postkoloniale Kritik: Eine Analyse von Grundkonzepten des Gender-and-Development Ansatzes*. Hamburg: Lit. (Berliner Studien zur Politikwissenschaft)

- Kerner, Ina (2015) Zeiten und Räume der Demokratie. Beobachtungen nach dem Eurozentrismus. *Leviathan* 30:47–64.
- Kessler, Christl (2005) Asien - Hohe Attraktivität: Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche der Philippinen. *Herder-Korrespondenz*. 59(7):371.
- Kessler, Christl (2006) Charismatic Christians: Genuinely Religious, Genuinely Modern. *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 54(4):560–584.
- Kessler, Christl (2011) Katholisch-charismatische Armutsbekämpfung in den Philippinen. „Gawad Kalinga“ als zivilgesellschaftlicher Akteur. In: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hrsg.), Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System Befunde - Positionen - Perspektiven. S. 165–186. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kessler, Christl (2012) Charismatische Christen: Genuin religios, genuin modern. In: Tobias Keßler und Albert-Peter Rethmann (Hrsg.), Pentekostalismus: Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche. S. 57–82, *Weltkirche und Mission*. Regensburg: Pustet.
- Kessler, Christl und Jürgen Rüländ (2006) Responses to Rapid Social Change: Populist Religion in the Philippines. *Pacific Affairs* 79(1):73–96.
- Kessler, Christl und Jürgen Rüländ (2008) Give Jesus a Hand!: Charismatic Christians: Populist Religion and Politics in the Philippines. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Keyes, Mike (o. J.) A Word From God ... and a One-Way Plane Ticket. [http://www.rhema.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1202:a-word-from-god-and-a-one-way-plane-ticket&catid=132:2010-august](http://www.rhema.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1202:a-word-from-god-and-a-one-way-plane-ticket&catid=132:2010-august) [04.08.2014]
- Kho, Marlyn (1992) Catholic Bishops Declare „War“ on Ramos' Population Program. *Philippine News*, 5. August: 1, 12
- Kidd, Thomas S. (2009) American Christians and Islam: Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kim, Elijah Jong Fil (2005) Filipino Pentecostalism in a Global Context. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8(2):235–254.
- Kimura, Masataka (2003) The Emergence of the Middle Classes and Political Change in the Philippines. *The Developing Economies* 41(2):264–284.
- King, Wyden und NFS/M4NT (2013) Kingdom Politics 101.
- Kippenberg, Hans G. (1997) Die Entdeckung der Religionsgeschichte : Religionswissenschaft und Moderne. München: Beck.
- Kirby, Dianne (Hrsg.) (2003) Religion and the Cold War. 1. publ. Basingstoke: Palgrave Macmillan. (Cold War history series)
- Kirby, Dianne (2006) Cold War, the Hegemony of the United States and the Golden Age of Christian Democracy. In: Hugh McLeod (Hrsg.), World Christianities c. 1914-c. 2000. S. 285–303. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge History of Christianity)
- Kirby, Dianne (2009) Reviewed Works: Millennial Dreams and Apocalyptic Nightmares: The Cold War Origins of Political Evangelicalism by Angela M. Lahr; Pius XII, the Holocaust, and the Cold War by Michael Phayer. *Church History* 78(1):164–170.
- Kitano, Koichi (1981) Spontaneous Ecumenicity Between Catholics and Protestants in the Charismatic Movement: A Case Study. Ph.D.-Thesis, Manila: Centro Escola University.
- Kitano, Koichi (2003) Socio-Religious Distance Between Charismatics and Other Religious Group Members: A Case Study of the Philippines in the 1980s. *Journal of Asian Mission* 5(2):231–242.
- Kitschelt, Herbert (2000) Linkages Between Citizens and Politicians in Democratic Polities. *Comparative Political Studies* 33(6):845–879.

- Klahr, Paul (o. J.) My Life: „Do You Know That Jesus Loves You?“  
<http://klahrskorner.org/chapter7.html>
- Klinken, Adriaan S. van (2013) Transforming Masculinities in African Christianity: Gender Controversies in Times of Aids. Farnham: Ashgate.
- Klitzsch, Nicole (2006) Muslimische Rebellen in den Philippinen. Politische Strategien zwischen Djihadismus und Verhandlungstisch. Hamburg: IFA.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2007) Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen. Bern: Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften. (Akademievorträge)
- Krech, Volkhard (2006) Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. *Zeitschrift Für Religions- Und Geistesgeschichte* 58(2):97–113.
- Krech, Volkhard (2011) Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft. Bielefeld: Transcript. (Sozialtheorie)
- Kreuzer, Peter (2003) Die Rebellion der Muslime im Süden der Philippinen. Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. (HSKF-Report)
- Kreuzer, Peter (2011) Die Gewalt der Herrschenden. Frankfurt am Main: Hess. Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. (HFSK-Report ; Nr. 1/2011 ; Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung: HSFK-Report)
- Kreuzer, Peter (2005) Politische Clans und Gewalt im Süden der Philippinen. Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. (HSKF-Report)
- Kreuzer, Peter (2008) Ein Blick auf die Mikro-Ebene des komplexen Gewaltsystems im muslimischen Süden der Philippinen. In: Fritz Schulze und Holger Warnk (Hrsg.), Religion und Identität: Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien., *Frankfurter Forschungen zu Südostasien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kreuzer, Peter und Mirjam Weiberg (2007) Zwischen Bürgerkrieg und friedlicher Koexistenz: Interethnische Konfliktbearbeitung in den Philippinen, Sri Lanka und Malaysia. Transcript.
- Krohn, Hagen (1988) Silliman University, a Gate of Opportunity: A Report About Silliman University at Dumaguete City, Negros Oriental, Philippines and the Program of the University's Extension Service. Witzhausen: Faculty of International Agriculture, University of Kassel.
- Kundu, Sampa (2016) Understanding Duterte: The Unpredictable President of the Philippines. [http://www.idsa.in/idsacomments/understanding-duterte-president-of-the-philippines\\_skundu\\_140716](http://www.idsa.in/idsacomments/understanding-duterte-president-of-the-philippines_skundu_140716) [20.09.2016]
- Kunter, Katharina (2007) Kirchen und Ökumene im Kalten Krieg: Ein Beitrag zum aktuellen Diskussions- und Forschungsstand. In: Joachim Garstecki (Hrsg.), Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen: Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen. S. 191–202, *Konfession und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kunter, Katharina und Annegret Schilling (2014a) „Der Christ fürchtet den Umbruch nicht“: Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung. In: Katharina [Hrsg.] Kunter und Annegret Schilling (Hrsg.), Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren. S. 77–88, *Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kunter, Katharina und Annegret Schilling (Hrsg.) (2014b) Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte: Reihe B, Darstellungen)



- Kunz, Hildegard (1995) Von Marcos zu Aquino: der Machtwechsel auf den Philippinen und die katholische Kirche. Hamburg: Institut für Asienkunde. (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg)
- Kwantes, Anne C. (Hrsg.) (2002) Chapters in Philippine Church History. Colorado Springs, CO: International Academic Publishers.
- Kwok, Abigail (2010) MILF Denies Bangon Pilipinas' Senatorial Bet a Former Member. <http://www.inquirer.net/specialreports/inquirerpolitics/view.php?db=1&article=20100309-257683> [14.07.2012]
- Laan, Paul N. van der (1988) The Question of Spiritual Unity: The Dutch Pentecostal Movement in Ecumenical Perspective. Edgbaston, Birmingham: Department of Theology, University of Birmingham.
- Laclau, Ernesto (1977) Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism. London: NLB.
- Laclau, Ernesto (1994) Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? *Mesotes* 4:157–165.
- Laclau, Ernesto (1996) Emancipation(s). London: Verso.
- Laclau, Ernesto (2001) Die Politik der Rhetorik. In: Jörg Huber und Dirk Baecker (Hrsg.), Kultur-Analysen. S. 147–174, *Interventionen*. Zürich: Voldemeer.
- Laclau, Ernesto (2002) Emanzipation und Differenz. unveränd. Nachdr. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, Ernesto (2005) Populism: What is in a Name? In: Francisco Panizza (Hrsg.), Populism and the Mirror of Democracy. S. 32–49. London ; New York, NY: Verso.
- Laclau, Ernesto (2006) Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics. *Critical Inquiry* 32(4):646–680.
- Laclau, Ernesto (2007) On Populist Reason. London: Verso.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1985) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. London: Verso.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1991) Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen Verlag.
- Laclau, Ernesto und Chantal. Mouffe (2001) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. 2 ed. London: Verso.
- Lahiri, Smita (2014) Glimpses of Secularity: Response to “New Approaches to the Study of Philippine Religion” AAR Exploratory Seminar November 23, 2014; San Diego, CA. San Diego, CA.
- Lahr, Angela M (2007) Millennial Dreams and Apocalyptic Nightmares: The Cold War Origins of Political Evangelicalism. New York, NY: Oxford University Press.
- Lalive d’Epinay, Christian (1968) El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo Chileno. Santiago de Chile: Editorial del Pacifico.
- Lane, Gary (2009) Group Unites Muslims, Christians for Peace - Christian World News. <http://www.cbn.com/cbnnews/shows/cwn/2009/february/group-unites-muslims-christians-for-peace-/?mobile=false> [13.02.2016]
- Lane, Max (1991) The Philippines 1990: Political Stalemate and Persisting Instability. *Southeast Asian Affairs* :223–239.
- Lane, Sandra D. (1994) From Population Control to Reproductive Health: An Emerging Policy Agenda. *Social Science & Medicine* 39(9):1303–1314.
- Langran, Irene Victoria (2002) Empowerment and the Limits of Change: NGOs and Health Decentralization in the Philippines. Ph.D.-Thesis, University of Toronto.

- Lanuza, Gerry M. (2004) Christian Fundamentalism in the Postmodern World: Some Implications for the Philippine Society. *Unitas* 77(2):187–226.
- Lara, Francisco (2013) *Insurgents, Clans, and States: Political Legitimacy and Resurgent Conflict in Muslim Mindanao, Philippines*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press. (Mindanao Studies)
- Lauby, Paul Timothy (1958) Contributions of the Protestant Churches Toward the Solution of Basic Philippine Economic Problems, 1946 to 1957. Ph.D.-Thesis, Los Angeles, CA: University of Southern California.
- Laude, Jaime (2004) Shaddai to Endorse GMA Too?  
<http://www.philstar.com/headlines/248571/shaddai-endorse-gma-too> [17.09.2016]
- LCWE, Lausanne Comitee on World Evangelization (1974) Die Lausanner Verpflichtung.  
<http://www.lausanne.org/de/lausanner-verpflichtung/lausanner-verpflichtung> [28.05.2015]
- LCWE, Lausanne Comitee on World Evangelization (1989) Das Manifest von Manila.  
<http://www.lausanne.org/de/manifest-von-manila/manifest-von-manila> [22.03.2016]
- Lee, Romeo B., Lourdes P. Nacionales und Luis Pedroso (2009) The influence of local policy on contraceptive provision and use in three locales in the Philippines. *Reproductive Health Matters* 17(34):99–107.
- Leuștean, Lucian (2009) *Orthodoxy and the Cold War: Religion and Political Power in Romania, 1947-65*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Leuștean, Lucian (2010) *Eastern Christianity and the Cold War, 1945-91*. London; New York, NY: Routledge. (Routledge studies in the history of Russia and Eastern Europe)
- Leuștean, Lucian (2014) *The Ecumenical Movement & the Making of the European Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Leviste, Enrique N. (2011) Catholic Church Hegemony Amidst Contestation: Politics and Population Policy in the Philippines. Ph.D.-Thesis, Department of Sociology: National University of Singapore.
- Lewis, David (2013) Sideways Strategies: Civil Society-State Reformist Crossover Activities in the Philippines 1986-2010. *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International & Strategic Affairs* 35(1):27–55.
- Liebelt, Claudia (2008) On Sentimental Orientalists, Christian Zionists, and Working Class Cosmopolitans. *Critical Asian Studies* 40:567–585.
- Liebelt, Claudia (2010) Becoming Pilgrims in the Holy Land: On Filipina Domestic Workers' Struggles and Pilgrimages for a Cause in Israel. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11:245–267.
- Liebelt, Claudia (2011a) On gendered journeys, spiritual transformations and ethical formations in diaspora: Filipina care workers in Israel. *Feminist Review* 97:74–91.
- Liebelt, Claudia (2011b) *Caring for the „Holy Land“: Filipina Domestic Workers in Israel*. New York, NY: Berghahn. (EASA Series)
- Liebelt, Claudia (2011c) On global happenings in the name of Jesus, rubbing shoulders with „VIPs“ and domestic work in the „Holy Land“: Notes on celebrity and blessing in the Filipino diaspora. *South East Asia Research* 19:225–248.
- Lim, Amanda (1982) *The Catholic Charismatic Renewal Movement in the Philippines: A Phenomenological Study*. M.A.-Thesis, Manila: De La Salle University.
- Lim, David S. (1989) Church and State in the Philippines, 1900–1988. *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 6(3):27–32.

- Lim, David S. (2009) Consolidating Democracy: Filipino Evangelicals between People Power Events, 1986–2001. In: David Halloran Lumsdaine (Hrsg.), *Evangelical Christianity and Democracy in Asia*. S. 235–277, *Evangelical Christianity and Democracy in the Global South*. Oxford University Press.
- Linantud, John L. (2005) The 2004 Philippine Elections: Political Change in an Illiberal Democracy. *Contemporary Southeast Asia* 27(1):80–101.
- Lindner, Urs und Dimitri Mader (Hrsg.) (2017) *Critical Realism meets kritische Sozialtheorie: Erklärung und Kritik in den Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript. (Sozialtheorie)
- Lindsay, D. Michael (2007) *Faith in the Halls of Power: How Evangelicals Joined the American Elite*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press.
- Lindsay, Gordon (1952) The Coming Presidential Election and Prophecy. *Voice of Healing* 4(51):20–21.
- Lindsay, Gordon (1953) The Year 1953-54 in Prophecy. *Voice of Healing* 5(12):18–19.
- Lisandro-Claudio, Sylvia (2015) Voices and Choices in Reproductive Rights: Scholarship and Activism. In: Carol Johnson, Vera C Mackie, und Tessa Morris-Suzuki (Hrsg.), *The Social Sciences in the Asian Century*. S. 97–116. Acton: ANU Press.
- Llanto, Jesus F. (2008) House Members in Fertilizer Scam Won't Inhibit in Investigation. <http://news.abs-cbn.com/nation/11/12/08/house-members-fertilizer-scam-won%E2%80%99t-inhibit-investigation> [28.05.2016]
- Llanto, Jesus F. und Newsbreak (2009) Misuari Endorses Bro. Eddie. *ABS-CBN News*. <http://news.abs-cbn.com/nation/regions/12/01/09/misuari-endorses-bro-eddie> [18.02.2016]
- Lumauig, Gualberto B. (2015) Learning to Live with Political Dynasties. *Inquirer*. <http://opinion.inquirer.net/86801/learning-to-live-with-political-dynasties> [30.11.2015]
- Lumsdaine, David Halloran (2009) *Evangelical Christianity and Democracy in Asia*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press. (Evangelical Christianity and Democracy in the Global South) <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=431080> [24.03.2014]
- LWCS, Living Word Christian School (o. J.) *Living Word Christian School: A Brief History*.
- Ma, Julie C. (2014) The Significant Role of the Asia Pacific Theological Seminary and Missionary Training Institute for Equipping the Asian Church for Missions. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 17(1):55–72.
- Ma, Julie C. (2000) *When the Spirit Meets the Spirits: Pentecostal Ministry Among the Kankana-Ey Tribe in the Philippines*. Frankfurt am Main; New York, NY: P. Lang. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums)
- Ma, Julie C. und Wonsuk Ma (2010) *Mission in the Spirit: Towards a Pentecostal/Charismatic Theology*. Oxford: Regnum Books International. (Regnum Studies in Mission)
- Ma, Wonsuk (2002a) Philippines. In: Stanley M. Burgess und Gary B. McGee (Hrsg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. rev. and exp.; S. 201–207. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Ma, Wonsuk (2002b) Philippines for Jesus Movement. In: Stanley M. Burgess und Gary B. McGee (Hrsg.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. rev. and exp.; S. 988. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Ma, Wonsuk (2014a) Asian Pentecostalism in Context: A Challenging Portrait. In: Cecil M. Robeck und Amos Yong (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. S. 152–171. New York, NY: Cambridge University Press.
- Ma, Wonsuk (2014b) Theological Journey of an Institution Through the Eyes of an Alumnus-Staff: A Case Study of Asia Pacific Theological Seminary. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 17(1):73–84.

- Macabenta, Greg (2012) Turncoatism and Opportunism. <http://asianjournal.com/editorial/turncoatism-and-opportunism/> [22.12.2015]
- Macalipay, Rosalio R. (2014) Dumaguete: Moral Recovery Program. Dumaguete City.
- Macasalong, Marjanie Salic (2013) Mindanao Conflict and Islamic Revivalism: The Moro Islamic Liberation Front's Approach. *Islam and Civilisational Renewal* 4(2).
- MacIntyre, Andrew J. (2003) *The Power of Institutions: Political Architecture and Governance*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (Cornell Studies in Political Economy)
- Madianou, Mirca und Daniel Miller (2012) *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. 1. publ. London: Routledge.
- Magalit, Isabelo (1989a) Is There a Biblical Case for Nationalism? *Ministry Digest*, 15–16, 20.
- Magalit, Isabelo (1989b) Issues from Lausanne and the World Congress for Evangelization. *Ministry Digest*, 10, 42.
- Maggay, Melba P. (1987) *The Gospel in Filipino Context*. Mandaluyong, Metro Manila: OMF Literature.
- Maggay, Melba P. (1989) *Communicating Cross-Culturally: Towards a New Context for Missions in the Philippines*. Quezon City: New Day Publishers.
- Maggay, Melba P. (1993) *Pagbalik Loob: Moral Recovery and Cultural Reaffirmation*. Quezon City; Quezon City: Akademya ng Kultura at Sikolohiyang Pilipino; Institute for Studies in Asian Church and Culture.
- Maggay, Melba P. (1999) *Filipino Religious Consciousness: Some Implications to Missions*. Quezon City: Institute for Studies in Asian Church and Culture.
- Maggay, Melba P. (2004) *Transforming Society: Reflections on the Kingdom and Politics*. [Quezon City, Philippines]: Institute for Studies in Asian Church and Culture.
- Maggay, Melba P. (2011) *A Clash of Cultures: Early American Protestant Missions and Filipino Religious Consciousness*. Manila: Anvil.
- Maggay, Melba P. (2014) *Gospel and Culture Issues in the Philippine Context: Some Process and Methodological Concerns*. *Stott-Bediako Papers*.
- Makil, Lorna Peña-Reyes (2004) *South Koreans in Dumaguete: A Preliminary Study*. Quezon City: Ateneo de Manila Institute of Philippine Culture.
- Maltese, Giovanni (2012) Islam as Empty Signifier within Filipino Pentecostal Discourse on Politics in Dumaguete: An Essay on Method - Paper presented at the Seventh International GloPent Conference „Pentecostalism and Politics“, February 1-2 2013, University of Heidelberg, Germany.
- Maltese, Giovanni (2013a) Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz: Die Erfahrungsbegriffe in den pfingstlich-charismatischen Theologien von Terry L. Cross und Amos Yong im Vergleich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress. (Kirche – Konfession – Religion)
- Maltese, Giovanni (2013b) Islam as Empty Signifier within Filipino Pentecostal Discourse on Politics in Dumaguete: An Essay on Method - Paper presented at the Fifth International Conference of the South and Southeast Asian Association for the Study of Culture and Religion (SSEASR), „Healing, Belief Systems, Cultures and Religions of South and Southeast Asia“, May, 16-19 2013, University de Santo Tomas, Manila, Philippines.
- Maltese, Giovanni (2015) An Activist-Holiness Kenneth Hagin? A Case Study of Prosperity Theology in the Philippines. In: Andreas Heuser (Hrsg.), *Pastures of Plenty: Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*. S. 65–79, *Studies in the Intercultural History of Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Maltese, Giovanni und Sarah Eßel (2016) The Demise of Pentecostalism in the Philippines: Naming and Claiming the Impossible Object and the Politics of Empowerment in Pentecostal Studies. In: Amos Yong und Vinson Synan (Hrsg.), *Asia and Oceania*. S. 255–279, *Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements Past, Present, and Future*. Lake Mary, FL: Charisma Media.
- Manacsa, Rodelio Cruz und Alexander C. Tan (2005) Manufacturing Parties Re-examining the Transient Nature of Philippine Political Parties. *Party Politics* 11(6):748–765.
- Manaloto, Renato (2014) The Philippine Reproductive Health Legislation: Politics beyond Metaphysics. *Asian Bioethics Review* 6(4):343–358.
- Mananghaya, James und Edu Punay (2004) Bro. Eddie: RP Reborn After Polls. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/headlines/249603/bro-eddie-rp-reborn-after-polls> [23.07.2015]
- Mandel, Roy (2013) Expert: Islam Taking Over, Europe Soon to Be Unrecognizable. *ynetnews*. <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4385024,00.html> [20.01.2016]
- Manila Standard (1989) Right-Wing Group Form Alliance. *Manila Standard*, 17. März: 4.
- Manila Standard (1998) Ramos Resolves Channel 11 Feud, Reconciles Brothers Eddie, Mike. *Manila Standard*. [http://news.google.com/newspapers?nid=1370&dat=19980209&id=hksbAAAIBAJ&sjid=\\_EoEAAAIBAJ&pg=4058,891700](http://news.google.com/newspapers?nid=1370&dat=19980209&id=hksbAAAIBAJ&sjid=_EoEAAAIBAJ&pg=4058,891700) [01.11.2014]
- Manila Times (2015) Senate Bet to Seek Flat Tax Rate of 10%. <http://www.manilatimes.net/senate-bet-to-seek-flat-tax-rate-of-10/224685/> [22.12.2015]
- MannyVillar.net (2010) Manny Villar: Villar Confident of Victory on May 10. <http://www.mannyvillar.net/2010/05/villar-confident-of-victory-on-may-10.html> [28.05.2016]
- Mao, Zedong (1967) Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung. 2. Aufl., 1. Nachdr. Peking: Verlag für Fremdsprachige Literatur.
- Marchart, Oliver (2013) Das unmögliche Objekt: Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft)
- Marchart, Oliver und Judith Butler (1998) Das Undarstellbare der Politik: Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus. Wien: Turia + Kant.
- Margies, Wolfhard, Siegfried Fritsch und Heinrich VII Reuss (2001) Deutsches Geschichtsbuch für Beter Deutschlands Schuld - Deutschlands Berufung. Berlin: Aufbruch Verlag.
- Marley, David John (2000) Martin Luther King, Jr., Pat Robertson, and the duality of modern Christian politics. *Fides et historia* 32(2):67–81.
- Marsden, George M. (1980) Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925. New York, NY: Oxford University Press.
- Marsden, George M. (1991) Understanding Fundamentalism and Evangelicalism. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Marshall, Ruth (1995) „God is Not a Democrat“: Pentecostalism and Democratisation in Nigeria. In: Paul Gifford (Hrsg.), *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*. S. 239–260, *Studies on Religion in Africa*. Leiden; New York, NY: Brill.
- Marshall, Ruth (2009) *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Marshall, Ruth u. a. (2011) An Author Meets Her Critics: Around Ruth Marshall's Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria. *Religion and Society: Advances in Research Religion and Society: Advances in Research* 2(1):138–157.
- Marshall, Ruth (2014) Christianity, Anthropology, Politics. *Current Anthropology* 55(S10): 344–356.

- Marshall, Ruth (2016) Destroying Arguments and Captivating Thoughts: Spiritual Warfare Prayer as Global Praxis. *Journal of Religious and Political Practice* 2(1):92–113.
- Martell, Luke (2007) The Third Wave in Globalization Theory. *International Studies Review* 9(2):173–196.
- Marti, Thomas (1987) Fundamentalist Sects and the Political Right. *Socio-Pastoral Institute* 3:1–10.
- Martin, Beate (2004) Wahlen auf den Philippinen - ein Drama! Manila: Friedrich Ebert Stiftung. (Asien und Pazifik)
- Martin, Bernice (2000) The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion. In: Richard K. Fenn (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. S. 52–66. Oxford, UK: Blackwell.
- Martin, David (1990) *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Martin, David (1997) (Book Review) „Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism“ by Steve Brouwer, Paul Gifford, and Susan D. Rose. *American Journal of Sociology* 103(2):464.
- Martin, David (2002) *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford, MA: Blackwell Publishers.
- Marzouki, Nadia, Duncan McDonnell und Olivier Roy (2015) *Saving the People: How Populists Hijack Religion*. London: Hurst & Company.
- Mascuñana, Rolando V. (1998) Blacksmiths and Gaffs in Dumaguete. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 26(1/2):227–253.
- Maseko, Achim N. (2008) *Church Schism & Corruption*. South Africa: Lulu.com.
- Mask, Russell P. (1995) *Grameen Banking in Metro Manila, Philippines: Religion and Other Factors in Borrower and Program Performance*. Ph.D.-Thesis, Madison, WI: University of Wisconsin.
- Mask, Russell P. und Benjamin P. Borger (2008) Churches Reaching the Very Poor with Savings-led Microfinance in the Dominican Republic, Kenya, and the Philippines: Results of a Pilot Test. *Social Work & Christianity* 35(4):473–492.
- Matheny, Paul D. (2011) Ferment at the Margins: Philippine Ecclesiology Under Stress. *International Bulletin of Missionary Research* 35(4):202–207.
- Matthiessen, Sven (2012) “Going to the Philippines is like coming Home”—Japanese pan-Asianism and the Philippines from the Meiji Era to the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere. Ph.D.-Thesis, Sheffield, UK: University of Sheffield.
- Matthiessen, Sven (2013) The Perception of the Philippines in Japanese Pan-Asianism from the Meiji-Era Until the Wake of the Pacific War. *GEMC Journal* 4(3):128–158.
- Matthiessen, Sven (2014) The KALIBAPI-Party and Japanese Pan-Asianism in the Philippines, 1942-45. In: Mark R. Frost und Daniel Schumacher (Hrsg.), *Writing War in Asia - A Documentary History*.
- Matthiessen, Sven (2016) *Going to the Philippines Is Like Coming Home?: Japanese Pan-Asianism and the Philippines from the Late Nineteenth Century to the End of World War II*. Leiden: Brill. (Brill’s Japanese Studies Library)
- McCloud, Sean (2015) *American Possessions: Fighting Demons in the Contemporary United States*. New York, NY: Oxford University Press.
- McCoy, Alfred W. (1982) Baylan: Animist Religion and Philippine Peasant Ideology. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 10(3):141–194.
- McCoy, Alfred W. (Hrsg.) (1993) *An Anarchy of Families: State and Family in the Philippines*. Madison, WI: University of Wisconsin, Center for Southeast Asian Studies.

- McGavran, Donald A. und C. Peter Wagner (1990) *Understanding Church Growth*. 3. rev. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- McKenna, Thomas M. (1998) *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines*. Berkeley, CA: University of California Press.
- McKenna, Thomas M. und Esmael A. Abdula (2009) *Islamic Education in the Philippines: Political Separatism and Religious Pragmatism*. In: Robert W. Hefner (Hrsg.), *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*. S. 205–236. Honolulu: University of Hawaii Press.
- McVicar, Michael J. (2013) “Let them have Dominion”: “Dominion Theology” and the Construction of Religious Extremism in the US Media. *JRPC Journal of Religion and Popular Culture* 25(1):120–145.
- McVicar, Michael J. (2015) *Christian Reconstruction: R.J. Rushdoony and American Religious Conservatism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- MD, Ministry Digest (1989) *Liberation Theology [Werbung]*. *Ministry Digest*, 42.
- ME, Mindanao Examiner (2015) *Jesus Miracle Crusade launches ‘Yes for Peace’*. <http://mindanaoexaminer.com/jesus-miracle-crusade-launches-yes-for-peace-backs-aquinos-peace-efforts/> [16.09.2016]
- Meer, Erwin van der (2008) *The Strategic Level Spiritual Warfare Theology of C. Peter Wagner and Its Implications for Christian Mission in Malawi*. Ph.D.-Thesis, Pretoria: University of South Africa.
- Meer, Ton van der (1986) *Filippijnse christenen onderweg: wordingsgeschiedenis van de Christians for National Liberation*. Tilburg: Theologische Faculteit.
- Megoran, Nick (2010) *Towards a Geography of Peace: Pacific Geopolitics and Evangelical Christian Crusade Apologies*. *Transactions of the Institute of British Geographers* 35(3):382–398.
- Melencio, Sonny (2008) *The Philippine Left’s Alliance with the Military*. *Links: International Journal of Socialist Renewal* 30. <http://links.org.au/node/213> [13.04.2016]
- Mendoza, Everett L. (1999) *Radical and Evangelical: Portrait of a Filipino Christian*. Quezon City: New Day Publishers.
- Mendoza, Ronald U. u. a. (2014) *The 2013 Philippine Mid-Term Election: An Empirical Analysis of Dynasties, Vote Buying and the Correlates of Senate Votes* Asian Institute of Management AIM (Hrsg.). *AIM Working Paper Series* 14(2):42.
- Mercado, Leonardo N. (Hrsg.) (1977) *Filipino Religious Psychology: Ulat Ng Unang Kumperensyang Rehiyonal Sa Sikolohiyang Pilipino, 13-15 Enero 1977*, Divine Word University, Tacloban City. Tacloban City, Philippines: Divine Word University Publications.
- Mercado, Leonardo N. (1998) *Muslim and Christian Fundamentalism in the Philippines*. *Philippiniana Sacra* 33(97):5–20.
- Mercado, Leonardo N. (2001) *El Shaddai: A Study*. Manila: Logos Publications.
- Mercado, Leonardo N. (2005) *A Mass Movement in the Spirit*. In: Mario Saturnino Dias (Hrsg.), *Rooting Faith in Asia: Source Book for Inculturation*. Quezon City, Philippines: Claretian.
- Meyer, Birgit (1998) *Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana*. *Development & Change* 29(4):751.
- Miller, Donald E und Tetsunao Yamamori (2007) *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Miranda, Felipe B. u. a. (Hrsg.) (2011) *Chasing the Wind: Assessing Philippine Democracy/Philippine Democracy Assessment: Free and Fair Elections and the Democratic Role of Political Parties*.

- Quezon City: Commission of Human Rights of the Philippines and United Nations Development Program.
- Miranda-Feliciano, Evelyn (2001) Seeds of Ruins Sprouting at EDSA 2. *Evangelicals Today* 27(1):21, 24.
- Mirasol, Ma. Lina P. (1997) Perceived Reasons for Involvement and Non-Involvement in Community Activities Among Parents in Baybay, Barangay Looc, Dumaguete City. M.A.-Thesis (Sociology), Dumaguete City, Philippines: Silliman University.
- Moffitt, Benjamin (2016) *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Moffitt, Benjamin und Simon Tormey (2014) Rethinking Populism: Politics, Mediatisation and Political Style. *Political Studies* 62(2):381–397.
- Montgomery, James (1984) DAWN is About to Break on Guatemala. *Global Church Growth* March-April.
- Montgomery, Jim (1972) *New Testament Fire in the Philippines*. Manila: Church Growth Research Philippines.
- Montgomery, Jim (1989) *Dawn 2000: 7 Million Churches to Go. The Personal Story of the Dawn Strategy for World Evangelization*. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Montgomery, Jim und Donald McGavran (1980) *The Discipling of a Nation*. Manila: Global Church Growth Bulletin.
- Moore, S. David (2003) *The Shepherding Movement Controversy and Charismatic Ecclesiology*. London; New York, NY: T & T Clark International. (Journal of Pentecostal Studies Supplement Series)
- Moore, S. David (1996) *The Shepherding Movement in Historical Perspective*. M.A., Tulsa, OK: Oral Roberts University.
- Moreau, Scott A. (2000) *Gaining Perspective on Territorial Spirits*. <http://www.lausanne.org/content/territorial-spirits> [08.10.2015]
- Moreau, A. Scott (Hrsg.) (2002) *Deliver Us from Evil: An Uneasy Frontier in Christian Mission*. Monrovia, CA: World Vision International.
- Moreno, Antonio F. (2006) *Church, State, and Civil Society in Postauthoritarian Philippines: Narratives of Engaged Citizenship*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Mosse, David (2013) The Anthropology of International Development. *Annual Review of Anthropology* 42(1):227–246.
- Mullins, Cherie Y. (2013) *The Making of a Wonderful Life Joyous Journey*. Xlibris Corp.
- Nadeau, Kathleen (2004) *Liberation Theology in a Postmarxist Era: The Philippine Context*. *East Asian Pastoral Review* 41(1).
- Nadeau, Kathleen M. (2002) *Liberation Theology in the Philippines: Faith in a Revolution*. Westport, CT: Praeger. (Religion in the Age of Transformation)
- Nadeau, Kathy (2002) Peasant Resistance and Religious Protests in Early Philippine Society: Turning Friars Against the Grain. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(1):75–85.
- NAMFREL, National Citizens' Movement for Free Elections (1999) *Report on the Philippine General Elections 11 May 1998 by the National Citizens' Movement for Free Elections (NAMFREL) - 28 January 1999*. <http://www.namfrel.com.ph/v2/archives/reports/1998/1998-NamfrelReport.pdf> [09.04.2016]
- National Statistics Office, Republic of the (Hrsg.) (2011) *Philippines in Figures 2011*. Manila: Republic of the Philippines: National Statistic Office. (Philippines in Figures)



- Natividad, Maria Dulce F. (2012) Reproductive Politics, Religion and State Governance in the Philippines. Ph.D.-Thesis, Columbia, SC: Columbia University.
- NC, Negros Chronicle (2012) Who me? Running? *Negros Chronicle*.  
<http://www.negroschronicle.com/web-archives/news/Who%20me,%20running.html> [28.11.2015]
- NCAN, National Citizens Action Network (1989) Family Protection Scoreboard: Liberation Theology - Will It Liberate or Enslave People. *Family Protection Scoreboard* :58.
- NCC, National Christian Council in the Philippines (1936) Directory of Missionaries, Church Officials, Pastors and Christian Institutions of the Protestant Churches of the Philippine Islands. Manila: National Christian Council.
- Nessia, Rachele (2012) Negros Oriental Population Growth Rate Slows Down. *Dumaguete Metropost*. <http://dumaguitemetropost.com/negros-oriental-population-growth-rate-slows-down-p2540-452.htm> [18.05.2016]
- Newberg, Eric Nelson (2012) The Pentecostal Mission in Palestine: The Legacy of Pentecostal Zionism. Wipf and Stock Publishers.
- NFS/M4NT (2012a) Preparing the Warrior Bride of Christ: Excerpts from Bro. Robert Misst's Message at the Metagoshin Prophetic Conference in India, Oct. 7-10, 2011.
- NFS/M4NT (2012b) Raising up a Strong End Time Army of the Lord.
- NFS/M4NT (2013a) Christian Politics 101 [Kingdom Politics].
- NFS/M4NT (2013b) Kingdom Politics 101: Conducting Prayer Assignments for the May 2013 Elections [How2Intercede].
- NFS/M4NT (2013c) Kingdom Politics 101 (Part C): Building the Machinery.
- Ng, Naomi (2015) Philippines: A Deadly Country for Journalists.  
<http://www.cnn.com/2015/05/04/asia/philippines-deadly-for-journalists/index.html> [08.04.2016]
- North, Gary (1989) Backward, Christian Soldiers? *Ministry Digest*, 19, 43–44.
- Notohamidjojo, O. und W. v.d Boom (1963) De Christelijke Universiteit En De Heersende Ideologieën in Azië: Document, Dat Op De Vie Vergadering Van De Hoofden Van Universiteit Zal Worden Aangeboden, Silliman University, Dumaguete De Philipijnen. [s.l.]: [s.n.].
- NPRP, New Perspectives on Religion in the Philippines und American Academy of Religion AAR (2014) About the Seminar. <http://www.nprp.net/about> [05.10.2016]
- NSCB, National Statistics Coordination Board (2003) NSCB - Notes on Official Poverty Statistics in the Philippines - Concepts/Definitions. <http://www.nscb.gov.ph/technotes/poverty/concept.asp> [30.04.2015]
- NSCB, National Statistics Coordination Board (2008) Interactive - Concepts and Definitions - Income Classification. [http://www.nscb.gov.ph/activestats/psgc/articles/con\\_income.asp](http://www.nscb.gov.ph/activestats/psgc/articles/con_income.asp) [30.04.2015]
- NSCB, National Statistical Coordination Board (2013) Highlights of the 2012 Full Year Official Poverty Statistics. National Statistical Coordination Board (NSCB).  
[http://www.nscb.gov.ph/poverty/2012/highlights\\_fullyear.asp](http://www.nscb.gov.ph/poverty/2012/highlights_fullyear.asp) [16.09.2014]
- NSCB, National Statistics Coordination Board (2014a) 2012 City and Municipal-Level Small Area Poverty Estimates. [http://www.nscb.gov.ph/announce/2014/2012\\_SAE\\_final.xlsx](http://www.nscb.gov.ph/announce/2014/2012_SAE_final.xlsx) [30.04.2015]
- NSCB, National Statistics Coordination Board (2014b) Municipality: Dumaguete City (Capital).  
<http://www.nscb.gov.ph/activestats/psgc/municipality.asp?muncode=074610000&regcode=07&rovcode=46> [30.04.2015]
- NSO, National Statistics Office (2010) 2010 Census of Population and Housing.  
<http://www.census.gov.ph/sites/default/files/attachments/hsd/pressrelease/Central%20Visayas.pdf> [18.05.2016]

- NSO, National Statistics Office (2012) The 2010 Census of Population and Housing Reveals the Philippine Population at 92.34 Million.  
<http://census.gov.ph/sites/default/files/attachments/hsd/pressrelease/Central%20Visayas.pdf>
- NSO, National Statistics Office (Hrsg.) (2014) Philippines in Figures 2014. Manila: Republic of the Philippines: National Statistic Office. (Philippines in Figures)
- Nwankpa, Emeka (1994) Redeeming the Land: Interceding for the Nations. Achimota, Ghana: Africa Christian Press.
- O A (2008) Cable: 08MANILA1962\_a [MINDANAO CLASHES].  
[http://wikileaks.org/plusd/cables/08MANILA1962\\_a.html](http://wikileaks.org/plusd/cables/08MANILA1962_a.html) [13.02.2016]
- O A (2015) List of Political Families in the Philippines. *Wikipedia, the Free Encyclopedia*.  
[http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List\\_of\\_political\\_families\\_in\\_the\\_Philippines&oldid=693055575](http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_political_families_in_the_Philippines&oldid=693055575) [30.11.2015]
- O A (o. J.) National Prayer Gathering, PEPS' NOTES [24th NPG].  
[http://clsfrosales.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=99:peps-notes-24th-npg](http://clsfrosales.com/index.php?option=com_content&view=article&id=99:peps-notes-24th-npg) [27.01.2014]
- Ocampo, Jamir N. P. (2014) Structure and Agency in Contentious Reform: Reproductive Health Policy in the Philippines. In: Paul Fabella u. a. (Hrsg.), Room for Maneuver: Social Sector Policy Reform in the Philippines. S. 119–150. Makati City: The Asia Foundation.
- Oconer, Luther J. (2009a) The Culto Pentecostal Story: Holiness Revivalism and the Making of Philippine Methodist Identity, 1899-1965. Drew University.
- Oconer, Luther J. (2009b) The Manila Healing Revival and the First Pentecostal Defections in the Methodist Church in the Philippines. *Pneuma* 31(1):66–84.
- Oconer, Luther J. und Rebecca C. Asedillo (2011) The United Methodist Church in the Philippines. *Occasional Articles on Methodist History*. <http://archives.gcah.org/xmlui/handle/10516/1319> [03.10.2015]
- Odivilas, Hilarion A. und Florita O. Odivilas (2015) Chartering Gawad Kalinga Communities: A Case of Development in Eastern Samar, Philippines. *European Scientific Journal* 11(23):115–124.
- Office of Rep. Luz Ilagan (o. J.) Rep. Luz Ilagan. <https://gabrielanews.wordpress.com/rep-luz-ilagan/> [19.11.2015]
- Ojo, Matthews A. (2006) The End-Time Army: Charismatic Movements in Modern Nigeria. Trenton, NJ: Africa World Press. (Religion in Contemporary Africa Series)
- O'Neill, Kevin L. (2010a) City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala. Berkeley: University of California. (The Anthropology of Christianity)
- O'Neill, Kevin L. (2010b) I Want More of You: The Politics of Christian Eroticism in Postwar Guatemala. *Comparative Studies in Society and History: An International Quarterly*.
- Ooi, Hio-kee (2004) Old Wine in New Wineskins: A Preliminary Study on the New Apostolic Movement and the Challenge of Complexity Leadership. *Hill Road* 7(2):145–168.
- Ooi, Samuel Hio-kee (2006) A Study of Strategic Level Spiritual Warfare from a Chinese Perspective. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 9(1):143–161.
- Oracion, Levi V. (2001) God with Us: Reflections on the Theology of Struggle. Erme R Camba, Christian Conference of Asia, und Urban Rural Mission (Hrsg.). Dumaguete City: Silliman University.
- Orevillo-Montenegro, Muriel (2006) The Jesus of Asian Women. Maryknoll, New York, NY: Orbis Books.

- Osorio, Vladimir M.C.C.J. (2001) Mike Velarde, the Communicator: An Analysis of the Communication Dynamics of the El Shaddai's Leader-Preacher. M.A.-Thesis, Diliman: University of the Philippines.
- Ostrom, Don (2004) *Millionaire in the Pew: Keys to Faith for Prosperity and Freedom from Poverty*. Tulsa, OK: Insight Publishing Group.
- Ortuoste, Jenny (2014) Duterte Is Like Dirty Harry Come to Life. *GMA News Online*. <http://www.gmanetwork.com/news/story/343516/opinion/duterte-is-like-dirty-harry-come-to-life> [15.03.2014]
- Pablo, Zelinna Cynthia u. a. (2014) Toward an Enriched Understanding of Factors Influencing Filipino Behavior During Elections Through the Analysis of Twitter Data. *Philippine Political Science Journal* 35(2):203–224.
- Pal, Agaton P. und Robert Arnold P. (1973) *Rural People's Responses to Change; Dumaguete Trade Area, Philippines*. Quezon City, Philippines: New Day Publishers.
- Pal, Alex und Judy F. Partlow (2011) Perdices Succumbs to Stomach Cancer. *DAILY STAR: Negros Oriental*. <http://visayandailystar.com/2011/January/06/negor1.htm> [28.04.2016]
- Pal, Alex Rey (2012) Arnaiz, NegOr Execs Tagged in Fertilizer Scam. *Dumaguete Metropost*. <http://dumaguete-metropost.com/arnaiz-negor-execs-tagged-in-fertilizer-scam-p2877-455.htm> [28.05.2016]
- Pal, Irma F. (2016) How the Polls Were Won: An Analysis. *Dumaguete Metropost*. <http://dumaguete-metropost.com/how-the-polls-were-won-an-analysis-p7417-410.htm> [18.05.2016]
- Palm, Carlton (2013) *New Religious Movements – Public Lecture* (unpubl. Manuscript).
- Pallorina, Efren (1989) FEBC Was There! (Excerpts from a taped interview with Efren Pallorina, Manager for Domestic Operations, FEBC). *Evangelicals Today* 1(3):7.
- Pallorina, Efren, Rodrigo G. Cornejo und Carlos Peña (2001) People Power II: A Display of God's Might & Sovereignty. *Evangelicals Today* 27(1):19–20, 32. Panalangan, Raul C. (2007) Transplanted Constitutionalism: The Philippine Debate on the Secular State and the Rule of Law. *Philippine Law Journal*, 82:23.
- Pangalangan, Raul C. (2010) Religion and the Secular State: National Report for the Philippines. In: Javier Martínez-Torrón und W. Cole Jr. Durham (Hrsg.), *Religion and the Secular State: Interim National Reports*. S. 559–571. Provo, UT: Brigham Young University.
- Panganiban, Artemio V. (2015a) Grace Poe's Residency. <http://opinion.inquirer.net/86194/grace-poes-residency> [20.01.2016]
- Panganiban, Artemio V. (2015b) Reactions to 'Grace Poe's Residency'. <http://opinion.inquirer.net/86420/reactions-to-grace-poes-residency> [20.01.2016]
- Panganiban, Chris V. (2010) Villanueva in Surprise Second Place in Qatar's Filipino Votes. *The Peninsular: Qatar's Daily Newspaper*. <http://thepeninsulaqatar.com/news/qatar/3083/villanueva-in-surprise-second-place-in-qatars-filipino-votes> [22.04.2016]
- Paracullo, Jeane C. (2012) A Filipino Feminist Perspective on the RH Bill Debates. *SDRC Occasional Paper Series* 2(2012–B). [http://www.sdrc.org.ph/documents/SDRC%20Occasional%20Paper%20Series/No2%202012B\\_RH%20Bill%20\\_Dr%20Peracullo.pdf](http://www.sdrc.org.ph/documents/SDRC%20Occasional%20Paper%20Series/No2%202012B_RH%20Bill%20_Dr%20Peracullo.pdf) [11.12.2015]
- Parmanand, Sharmila (2014) Mapping the Path to Philippine Reproductive Rights Legislation: Signs of Progress Amidst Obstacles. *Social Transformations: Journal of the Global South* 2(1):61–80.
- Parpran, Alfredo G. (1989) The Japanese and the Philippine Church, 1942-45. *Philippine Studies* 37(4):451–466.

- Partlow, Judy F. (2011) NegOr Got GMA Fund: PAO. *Dumaguete Metropost*.  
<http://dumaguete-metropost.com/negor-got-gma-fund-pao-p1273-306.htm> [28.05.2016]
- Partlow, Judy Flores (2013) Dumaguete Church Leaders Happy Over Appointment of New Bishop. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/region/2013/10/04/1241327/dumaguete-church-leaders-happy-over-appointment-new-bishop> [27.11.2015]
- Partlow, Mary Judaline F. (2013) Advocates Dare Officials to Declare Dumaguete City “Pro-Life”. *balita.ph - Online Filipino News*. <http://balita.ph/2013/07/08/advocates-dare-officials-to-declare-dumaguete-city-pro-life/> [27.11.2015]
- Partlow, Mary Judaline F. (2014) In Dumaguete: Thousands Join Pro-Life Rally. *Visayan Daily Star*. <http://www.visayandailystar.com/2014/February/26/negor1.htm> [27.11.2015]
- Partlow, Mary Judaline F. (2015) PPCRV Says No Instructions yet on „One Good Vote“. *Visayan Daily Star*. <http://visayandailystar.com/2015/April/23/negor3.htm> [27.11.2015]
- Pascual, Federico D. Jr. (2003) Who’s This Lord Who Can Stop Bro. Eddie’s Running? *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/opinion/232403/who-s-lord-who-can-stop-bro-eddie-s-running> [07.04.2016]
- Patheos (2010) Statement Regarding New Peso Bills | Filipino Freethinkers.  
<http://filipinofreethinkers.org/2010/12/20/statement-regarding-new-peso-bills/> [23.04.2016]
- Pazzibugan, Dona (2009) Brother Eddie Not with „Among“ Ed Panlilio. *Inquirer*.  
<http://newsinfo.inquirer.net/inquirerheadlines/nation/view/20090329-196772/Brother-Eddie-not-with-Among-Ed-Panlilio> [25.07.2015]
- Pazzibugan, Dona (2010) Eduardo C. Villanueva: Revolution for Righteousness Leadership. *Inquirer*, 1. Mai.
- PBH, Philippine Bible House (1956) Directory, Church and Mission Groups (non-Roman Catholic) at Work in the Philippines. Manila: Philippine Bible House.
- PBH, Philippine Bible House (1961) Philippine Directory of Christian Churches, Mission Boards, and Related Organizations, n.p.
- PCEC (o. J.) About Us: Member Bodies - Local Church.  
<http://www.pceconline.org/about/localchurch.htm> [25.04.2015]
- PCEC, Philippine Council of Evangelical Churches (1996) Restoring Our Humanity: A Christian Guide for Moral Recovery Program Studies. Quezon City, Philippines, Makati City: Philippine Council of Evangelical Churches.
- PCEC, Philippine Council of Evangelical Churches (1998) Evangelicals Today: Philippine Council of Evangelical Churches [Imprint]. *Evangelicals Today (Special Centennial Issue)*, 3.
- PCEC, Philippine Council of Evangelical Churches (2007) About Us: Core Values.  
<http://www.pceconline.org/about/corevalues.htm> [18.07.2016]
- PCEC, Philippine Council of Evangelical Churches (2012) Evangelical Churches Re-echo Strong Support for Rh Bill. <http://ebookbrowse.net/evangelical-churches-re-echo-strong-support-for-rh-bill-pdf-d433902654> [22.05.2014]
- PCEC, Philippine Council of Evangelical Churches (2015) Prayer Focus: 7 Spheres of Philippine Society. <http://pceconline.org/> [11.03.2015]
- PCPD, Philippine Center for Population & Development und Inquirer (2010) News - How They Stand on Population. <http://www.pcpd.ph/index.php/news/how-they-stand-on-population> [23.12.2015]
- Peacocke, Dennis (1989) Storming the Gates of Our Cities. *Ministry Digest*, 28–31, 43–44.
- Pearlman, Myer (1937) Knowing the Doctrines of the Bible. überarb. Springfield, MO: Gospel Publishing House.

- Pedroche, Pompeyo (2009) Eddie Villanueva Is Not a Brother. <http://www.abs-cbnnews.com/feedback/03/31/09/eddie-villanueva-not-brother> [25.07.2015]
- Pentecostal Church of God Asian Missions Inc., PCGAMI (2013) Brief History. <http://www.pcgami.org/pentecostal.php?id=21> [15.11.2013]
- Perez, Martin Julius V. und Mariel R. Templanza (2012) Local Studies Centers: Transforming History, Culture and Heritage in the Philippines. <http://www.ifla.org/past-wlic/2012/180-perez-en.pdf> [13.10.2016]
- Perry, Bill (1992) A Prophetic Vision for the Philippines. Atlanta, GA: Harvest Publishing.
- Pew, Research Center (2006a) Historical Overview of Pentecostalism in Philippines. <http://www.pewforum.org/2006/10/05/historical-overview-of-pentecostalism-in-philippines/> [27.09.2013]
- Pew, Research Center (2006b) Overview: Pentecostalism in Asia.
- Pew, Research Center (2006c) Spirit and Power – A 10-Country Survey of Pentecostals. <http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/> [13.09.2016]
- Pew, Research Center (2007) Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals. Washington, DC: Pew Research Group. <http://www.pewforum.org/2006/10/05/historical-overview-of-pentecostalism-in-philippines/> [27.09.2013]
- PGB, Provincial Government of Bulacan (2016) Bulacan, Philippines: Bocaue, Bulacan. <http://bulacan.gov.ph/bocaue/> [15.09.2016]
- PGCAG, Philippines General Council of the Assemblies of God (o. J.) About PGCAG: General History. <http://pgcag.org/ag-in-cebuano-speaking-regions/> [27.12.2014]
- PGCAG, Philippines General Council of the Assemblies of God (1953) By Laws of the Philippine General Council of the Assemblies of God.
- PGCAG, Philippines General Council of the Assemblies of God (2000) By Laws of the Philippine General Council of the Assemblies of God.
- PGCAG-Visayas, Philippine General Council of the Assemblies of God (Hrsg.) (2002) Expanding the Golden Harvest: 50 Years of Central Visayas and Lower Leyte District - Golden Anniversary Yearbook. Cebu: unpubl. Booklet.
- Phayer, Michael (2008) Pius XII, the Holocaust, and the Cold War. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Philippinenbüro (2012) Reproductive Health Bill: Reader on the discussion about the Reproductive Health Bill. *Background 3*. [https://www.asienhaus.de/public/archiv/READER\\_RH\\_BILL.pdf](https://www.asienhaus.de/public/archiv/READER_RH_BILL.pdf) [09.12.2015]
- Philippine Star (2013) „Rama Support Boosts Bangon Growth Platform“. <http://www.philstar.com/election-2013/news/2013/05/11/940753/rama-support-boosts-bangon-growth-platform> [19.09.2016]
- Pilario, Daniel F. (2014) Revisiting Historiographies: New Trajectories for Asian Christianity. In: Felix Wilfred (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*. S. 539–557. Oxford: Oxford University Press.
- PMA, Philippine Missions Association und Philippine Council of Evangelical Churches PCEC (o. J.) PMA History: Philippine Missions Association. <http://philippinemissionsassociation.com/pma-history/> [27.04.2016]
- PML, Presidential Museum and Library (2004) Philippine Elections of 2004. <http://malacanang.gov.ph/wp-content/uploads/Philippine-Electoral-Almanac-May-10-spreads109.jpg> [22.04.2016]

- PML, Presidential Museum and Library (2010) Philippine Elections of 2010. <http://malacanang.gov.ph/wp-content/uploads/Philippine-Electoral-Almanac-May-10-spreads115.jpg> [22.04.2016]
- Poewe, Karla (1998) (Book Review) „Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism“ by Steve Brouwer, Paul Gifford, Susan D. Rose. *American Anthropologist* 100(2):548.
- Politiko (2016a) Better Than Sal? Duterte Picks Ex -Preacher Ernesto Abella as Spokesperson No. 2. <http://politics.com.ph/better-sal-duterte-picks-ex-preacher-ernesto-abella-spokesperson-no-2/> [16.06.2016]
- Politiko (2016b) COA Castigates Joel Villanueva for Spending P50; in Pork After SC Says It's Unconstitutional. <http://politics.com.ph/no-leftovers-buffet-coa-castigates-tesdas-joel-villanueva-for-spending-p50m-in-pork-after-sc-says-its-unconstitutional/> [21.04.2016]
- Polson, Robert A. und Agaton P. Pal (1956) The Status of Rural Life in the Dumaguete City Trade Area, Philippines, 1952. Ithaca: Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell University. (Data Paper / Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University)
- Ponteñila, Maria Simeona J (1975) An Ethnographic Study of the Overt Bayots [Male Homosexual] in Dumaguete City [Philippines].
- Porcalla, Denon (2009) Bro. Mike's Rep Is Richest Party-List Lawmaker. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/headlines/474908/bro-mikes-rep-richest-party-list-lawmaker> [16.08.2014]
- Potter's House (o. J.) Potters House History - Learn the history. <http://www.pottershousehistory.com/> [03.12.2015]
- PPMFC, Pagbabago! People's Movement for Change (2010) Voting for Change: Will the May 2010 Elections Deliver? <http://www.arkibongbayan.org/2010/2010-04May06-Elections2010/Makabayan.htm> [14.09.2016]
- PR, Peso Reserve (2013) Philippine Close Deal for Israel Missile System After Usa Dishonored Mdt for China's Invasion in Scarborough. <http://www.pesoreserve.com/2013/06/philippine-close-deal-for-israel.html> [18.09.2016]
- Presidentiables Blog (2010) Presidentiables Stand on Population Growth. <https://2010presidentiables.wordpress.com/2010/03/07/presidentiables-stand-on-population-growth/> [18.11.2015]
- Preston, Andrew (2006) Bridging the Gap between the Sacred and the Secular in the History of American Foreign Relations. *Diplomatic History* 30(5):783–812.
- Preston, Andrew (2012) *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*. New York, NY: Alfred A. Knopf.
- Priest, Robert J. u. a. (2006) Researching the Short-Term Mission Movement. *Missiology: An International Review* 34(4):431–450.
- Prior, John Mansford (2006) „Increase our faith“ (Lk 17:5). Jesus Christ the Way to the Father: The Challenge of the Pentecostals. *FABC Papers* 119:1–67.
- PSA, Philippine Statistic Authority (2015) 2015 Philippine Statistical Yearbook. Quezon City: Philippine Statistics Authority.
- PT, Philippines Today (2009) Will Fr. Panlilio Be President? <http://www.philippinestoday.net/archives/1502> [23.07.2015]
- Pua, Rogelia Pe (Hrsg.) (1982) *Sikolohiyang Pilipino: Teorya, Metodo, at Gamit / Filipino Psychology: Theory, Method, and Application*. Lunsod Quezon: Surian ng Sikolohiyang Pilipino.

- Publicus Asia (2015) Malou Tiquia of PUBLiCUS Discusses Political Campaigning at Vice-Governors League Convention. <http://www.publicusasia.com/index.php/blog/press-release/item/29-malou-tiquia-of-publicus-discusses-political-campaigning-at-vice-governors-league-convention> [06.02.2016]
- Publicus Asia (2016) Campaigns Management. <http://www.publicusasia.com/index.php/client-achievements/campaigns-management> [06.02.2016]
- Pudlo, Jason M. (2012) The Cautionary Tale of Communist China: Missionaries and the Pentecostal Shift Towards Anti-Communism from 1914 Through 1951. M.A.-Thesis, Missouri State University, Department of Religious Studies.
- Punay, Edu (2004) Bro. Eddie to Show Force at Big Dome Today. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com:8080/headlines/238477/bro-eddie-show-force-big-dome-today> [20.02.2016]
- Punay, Edu (2005) Bro. Eddie: No to People Power. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/headlines/299446/bro-eddie-no-people-power> [23.07.2015]
- Punzalan, Cesar Vicente P., III (2016) PCEC @ 50 (1965-2015): One Master, One Message, One Mission. Makati City: Church Strengthening Ministry.
- Putzel, James (1998) NGOs and Rural Poverty. In: G. Sidney Silliman und Lela Garner Noble (Hrsg.), *Organizing for Democracy: NGOs, Civil Society, and the Philippine State*. S. 77–112. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press.
- Quaas, Anna D. (2011) *Transnationale Pfingstkirchen: Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God*. Frankfurt: Lembeck.
- Qualfon (o. J.) Dumaguete, Philippines: A Top BPO in the Provincial Philippines. <http://www.qualfon.com/service-delivery-locations/dumaguete-philippines/> [08.05.2015]
- Quimpo, Nathan G. (2005) Oligarchic Patrimonialism, Bossism, Electoral Clientelism, and Contested Democracy in the Philippines [Review]. *Comparative Politics* 37(2):229–250.
- Quimpo, Nathan G. (2008) *Contested Democracy and the Left in the Philippines After Marcos*. New Haven, CT: Yale University Southeast Asia Studies.
- Quimpo, Norman F. (2016) A Christian's Choice. In: Susan F. Quimpo und Nathan G. Quimpo (Hrsg.), *Subversive Lives: A Family Memoir of the Marcos Years*. S. 68–80. Athens, OH: Ohio University Press. [09.10.2016]
- Quismundo, Tarra (2012) TESDA Set to File More Graft Raps vs Syjuco. *Inquirer*. <http://newsinfo.inquirer.net/127163/tesda-set-to-file-more-graft-raps-vs-syjuco> [21.04.2016]
- Rafael, Vicente L. (1988a) *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rafael, Vicente L. (1988b) Review: The February Revolution and Other Reflections. By Miguel A. Bernad; Onward Christians! Protestants in the Philippine Revolution. By Richard L. Schwenk; Philippine Revolution 1986: Model of Nonviolent Change. By Douglas J. Elwood. *The Journal of Asian Studies* 47(2):411–413.
- Rafael, Vicente L. (2003) The Cell Phone and the Crowd: Messianic Politics in the Contemporary Philippines. *Public Culture* 15(3):399–425.
- Raffin, Anne und Jayeel Serrano Cornelio (2009) The Catholic Church and Education as Sources of Institutional Panic in the Philippines. *Asian Journal of Social Science* 37(5):778–798.
- Ramirez, Mina M. (1988) *Movement Towards Moral Recovery: Value-Clarification for Social Transformation: A Trainor's Manual*. Malate, Manila, Philippines: Asian Social Institute.
- Ramos, Fidel V. (1992) Speech of President Ramos at the Second National Symposium on the Local Government Code, September 14, 1992. <http://www.gov.ph/1992/09/14/speech-of-president->

- ramos-at-the-second-national-symposium-on-the-local-government-code-september-14-1992/  
[22.06.2015]
- Ramos, Marlon (2013) Greco Belgica: Youngest Bet Vows Change to Flat Tax. <http://newsinfo.inquirer.net/374875/greco-belgica-youngest-bet-vows-change-to-flat-tax>  
[22.12.2015]
- Ramos-Shahani, Leticia V. (1988) *A Moral Recovery Program: Building a Nation, Inspiring Our People to Action*. Manila: Senate Publication and Editorial Division, Congress of the Philippines.
- Ranche, Apolonio M. (2000) The Iglesia Filipina Independiente (IFI): A People's Movement for National Freedom, Independence and Prosperity. *Philippiniana Sacra* 35(105):513–534.
- Randeria, Shalini (1994) Fortpflanzung selbstverantwortlich gestalten. In: Helen Zweifel u. a. (Hrsg.), *Wenig Kinder - viel Konsum?: Stimmen zur Bevölkerungsfrage von Frauen aus dem Süden und Norden*. S. 104–108, *Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung*. Basel: Brot für alle.
- Randeria, Shalini (1996) The Crisis of Developmentalism: Some Theses on Culture, Political Process and Population Policies. In: Eckhard Deutscher, Thomas Jahn, und Bernard Moltmann (Hrsg.), *Development Models and World Views*. S. 78–92. Frankfurt a.M.: Societats.
- Ranger, T. O. (2008) *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press. (Evangelical Christianity and Democracy in the Global South)
- Ranger, Terence (1999) „Taking on the Missionary“s Task“: African Spirituality and the Mission Churches of Manicaland in the 1930s. *Journal of Religion in Africa* 29(2):175–205.
- Rappler (2012) How Senatorial Candidates Voted on RH Bill. *Rappler*. <http://www.rappler.com/nation/18139-how-senatorial-candidates-voted-on-rh-bill> [19.09.2016]
- Rappler (2013a) Belgica, Greco. <http://www.rappler.com/nation/politics/elections-2013/data/candidates/senator/greco-belgica> [22.12.2015]
- Rappler (2013b) Official Results: Senatorial Race. *Rappler*. <http://election-results.rappler.com/2013/live/senatorial-race-results-official-canvass> [23.04.2016]
- Rappler (2015a) Aquino Creates Negros Island Region. *Rappler*. <http://www.rappler.com/newsbreak/iq/90250-fast-facts-proposed-negros-island-region>  
[08.02.2016]
- Rappler (2015b) Honasan, TESDA Chief, Face Charges Over PDAF Scam. *Rappler*. <http://www.rappler.com/nation/101865-honasan-tesda-chief-charges-pdaf-scam> [10.08.2015]
- Rasul-Bernardo, Amina (2013) The Role of Muslim Women in Democracy, Development, and Peace: The Philippine Case. In: Susanne Schröter (Hrsg.), *Gender and Islam in Southeast Asia: Women's Rights Movements, Religious Resurgence and Local Traditions*. S. 171–180. Leiden: Brill.
- Reed, Robert R. (2001) The Iglesia ni Cristo, 1914-2000: From Obscure Philippine Faith to Global Belief System. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 157(3):561–608.
- Reese, Niklas (2013) Philippinen. In: Markus Porsche-Ludwig, Jürgen Bellers, und Wolfgang Gieler (Hrsg.), *Sozialpolitik in Asien ein Handbuch der Staaten Asiens von A - Z*. S. 165–169, *Internationale Politik*. Berlin; Münster: LIT.
- Reese, Niklas und Rainer Werning (Hrsg.) (2006) *Handbuch Philippinen: Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*. Bad Honnef: Horlemann.
- Reeve, Simon (1999) *The New Jackals: Ramzi Yousef, Osama Bin Laden and the Future of Terrorism*. Boston, MA: Northeastern University Press.
- Regalado, Edith (2004a) Bangon Pilipinas Prays for Roco to Back Bro. Eddie. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/headlines/247726/bangon-pilipinas-prays-roco-back-bro-eddie>  
[09.04.2016]



- Regalado, Edith (2004b) Islamic Fatwah Now Allows Use of Artificial Contraceptives. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/nation/242228/islamic-fatwah-now-allows-use-artificial-contraceptives> [13.01.2016]
- Rehn, Detlef (2016) *Philippinen unter neuer Führung*. Tokyo: Konrad-Adenauer-Stiftung. (EU-ASIA Economic Governance Forum)
- Renn, Joachim (2008) Text und Wirklichkeit: Instruktion, Rekonstruktion und das Problem der Einheit und des Außenbezuges des Textes. In: Christoph Ernst, Walter Sparr, und Hedwig Wagner (Hrsg.), *Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. S. 267–287. München: Wilhelm Fink.
- Reyes, Portia L. (2008) Fighting Over a Nation: Theorizing a Filipino Historiography. *Postcolonial Studies* 11(3):241–258.
- Reynolds, Jeremy (2001) Potter's House Group Loses Churches Amid More Charges of Rigid Control. <http://www.charismamag.com/blogs/134-j15/peopleevents/people-events/523-potters-house-group-loses-churches-amid-more-charges-of-rigid-control> [03.12.2015]
- RH Resource Page (2012) Evangelical Churches Re-echo Strong Support for RH Bill. <http://rhbillresourcepage.wordpress.com/2012/08/05/evangelical-churches-re-echo-strong-support-for-rh-bill/> [12.12.2012]
- Rivera, Blanche S. und Carlito Pablo (2004) El Shaddai Shepherd Blesses Macapagal, Legarda. *Inquirer*, 10. Mai: A1, 10.
- Rivera, Roberto E. N. (2008) *The Couples for Christ: Suborganizational Framing and Sociopolitical Mobilization in the Catholic Charismatic Renewal*. Ph.D.-Thesis, Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Rivera, Temario C. (2006) The Middle Classes in Philippine Politics. In: Noel M. Morada und Teresa S. Encarnacion Encarnacion Tadem (Hrsg.), *Philippine Politics and Governance: Challenges to Democratization and Development*. S. 179–204, vol. 1. Quezon: Dept. of Political Science, College of Social Sciences and Philosophy, University of the Philippines.
- Rivera, Temario C. (2011) Conclusion: Rethinking Democratization in the Philippines. In: Felipe B. Miranda u. a. (Hrsg.), *Chasing the Wind: Assessing Philippine Democracy/Philippine Democracy Assessment: Free and Fair Elections and the Democratic Role of Political Parties*. S. 182–199. Quezon City: Commission of Human Rights of the Philippines and United Nations Development Program.
- Rivera, Temario C und Kenji Koike (Hrsg.) (1995) *The Chinese-Filipino Business Families Under Ramos Government*. Tokyo, Japan: Institute of Developing Economies. (Joint Research Program Series)
- Robison, Richard (Hrsg.) (2012) *Routledge Handbook of Southeast Asian Politics*. 1. publ. London: Routledge. (Routledge handbooks)
- Rodriguez, Caridad Aldecoa (1979) The Last Days of the Japanese Occupation Troops in Dumaguete: Their Retreat and Surrender. *Silliman Journal* 26(1):82–88.
- ROG, Reporter ohne Grenzen (2015) Rangliste der Pressefreiheit 2015 veröffentlicht: Weltkarte der Pressefreiheit. Berlin: Reporter ohne Grenzen. <http://www.reporter-ohne-grenzen.de/philippinen/alle-meldungen/meldung/rangliste-der-pressefreiheit-2015-veroeffentlicht/> [08.04.2016]
- Roh, Chang Shub (1970) Looc, Dumaguete City: A Study of an Urban Slum Community. *Silliman Journal* 17(3):248–85.
- Romero, Purple und Jeryll Reyes (2014) The Politics of the Freedom of Information Bill in the Philippines. In: Paul Fabella u. a. (Hrsg.), *Room for Maneuver: Social Sector Policy Reform in the Philippines*. S. 93–117. Makati City: The Asia Foundation.

- Rosa, Sybille de la, Sophia Schubert und Holger Zapf (Hrsg.) (2016) *Transkulturelle Politische Theorie: eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS. (Trans- und interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte)
- Rosauro, Ryan D. (2010) MILF Suspends Top Leader Kabalu for Meeting with Candidates. *Inquirer*. <http://www.inquirer.net/specialreports/inquirerpolitics/view.php?db=1&article=20100414-264282>
- Rose, Susan (1996) The Politics of Philippine Fundamentalism. In: *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. S. 323–55. [08.10.2013]
- Rudolph, Rachael M. (2008) Transition in the Philippines: The Moro National Liberation Front (MNF), the Moro Islamic Liberation Front (MILF) and the Abu Sayyaf's Group (ASG). In: *From Terrorism to Politics*. Ashgate.
- Rufo, Aries (2001) Church Power. <http://news.abs-cbn.com/nation/05/05/10/religious-endorsements-half-truths-bloated-figures-strings-attached> [14.09.2016]
- Ruotsila, Markku (2015) *Fighting Fundamentalist: Carl McIntire and the Politicization of American Fundamentalism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Rushdoony, Rousas John (1974) *The Politics of Pornography*. New Rochelle, NY: Arlington House.
- Rushdoony, Rousas John (1991) *The Roots of Reconstruction*. Vallecito, CA: Ross House Books.
- Rushdoony, Rousas John und Herbert W Titus (1973) *The institutes of Biblical law: a Chalcedon study*. Nutley, NJ: Craig Press.
- Sabban, Annette (2010) Zur Übersetzung von Idiomen im Wörterbuch und im Text: Die Rolle von Kontextsensitivität und semantischer Variabilität. *trans-kom* 3(2):192–208.
- Sabillo, Kristine Angeli (2015) Aquino OKs creation of Negros Island Region. *Inquirer*. <http://newsinfo.inquirer.net/696367/aquino-oks-creation-of-negros-island-region> [08.02.2016]
- Sajor, Edsel E. (2003) Globalization and the Urban Property Boom in Metro Cebu, Philippines. *Development & Change* 34(4):713.
- Sajor, Edsel E. (2005) Professionalisation or Hybridisation? Real Estate Brokers in Metro Cebu, the Philippines, during the Boom of the 1990s. *Urban Studies* 42(8):1321–1343.
- Salamat, Hashim (2011) *The Bangsamoro Mujahid: His Objectives and Responsibilities*. Mindanao, Bangsamoro: Bangsamoro Publications.
- Sales, Erika M. (2012) *People, President and the Pulpit. The Politics of the Reproductive Health Bill of the Philippines*. M.A.-Thesis, Rotterdam: Erasmus University Rotterdam.
- Salonga, Jovito R. (1989) I Am for a Democratic Government. *Ministry Digest*,: 4
- Salvaraj, Sadhu Sundar und Deep Intercession Prayer Movement DIPM (2013) Prophet Sadhu Prophecy to the Philippines (24th Prayer Gathering). <https://www.youtube.com/watch?v=zoyZ76oHs04> [23.04.2016]
- Sanchez, Esmeralda (2003) *Spirituality of El Shaddai: An Attempt to Understand a Filipino Religious Movement*. M.A.-Thesis, Manila: Asian Social Institute.
- Sanchez, Esmeralda und Alberto Banico (2009) To God is to God. For Caesar is for Caesar! Institutionalised Party-list Based Religious Movements in the Philippines. In: Darwis Khudori (Hrsg.), *The Rise of Religion-Based Political Movements: A Threat Or a Chance for Peace, Security, and Development Among the Nations?: Some Issues and Cases from Asia, Middle East, and Arab World with Comparative Views from Europe and Africa*. Jakarta: Indonesian Conference on Religion and Peace.
- Santa Maria, Marie M. (1993) *Die Indigenisierungskrise in den Sozialwissenschaften und der Versuch einer Resolution in Sikolohiyang Pilipino*. Köln: Köln, University, Diss., 1993.

- Santos, Reynaldo Jr. (2012) Disqualify Cibac Party, Comelec Asked. <http://www.rappler.com/nation/politics/elections-2013/11695-disqualify-cibac-party-comelec-asked> [22.12.2015]
- Santos, Reynaldo Jr. (2013) Most Senate Bets Vs Divorce. <http://www.rappler.com/nation/politics/elections-2013/21832-most-senate-bets-vs-divorce> [19.09.2016]
- Santos, Tina G. (2013) Bro. Eddie: Out with Pork, but Funds Must Still Reach Poor. <http://newsinfo.inquirer.net/514353/bro-eddie-out-with-pork-but-funds-must-still-reach-poor> [09.12.2014]
- Sargeant, Kimon Howland (2000) *Seeker Churches Promoting Traditional Religion in a Nontraditional Way*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Schacke, Rainer (2009) *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts*. Göttingen: Cuvillier.
- Schaefer, Nancy A. (2004) Y2K as an Endtime Sign: Apocalypticism in America at the fin-de-millennium. *The Journal of Popular Culture* 38(1):82–105.
- Schäfer, Heinrich; und Adrián Tovar Simoncic (2010) Religiöser Glaube und gesellschaftliches Handeln in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung: Zu empirischen und theoretischen Aspekten des aktuellen Forschungsstandes. *CIRRuS Working Papers* 7(rev.).
- Schaeffer, Frank A. (1977) *How Should We Then Live? Gospel Films*. Documentary.
- Schaeffer, Francis A. (1982) *A Christian Manifesto: Address delivered in 1982 at the Coral Ridge Presbyterian Church, Fort Lauderdale, FL*.
- Schiffauer, Werner (2000) *Die Gottesmänner: Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schirmmayer, Thomas (Hrsg.) (2002) *A Life of Transformation - From Politician to Good Samaritan: A Festschrift for Colonel V. Doner*. Hamburg: Reformatischer Verlag Beese. (RVB International)
- Schmetzer, Uli (1997) Ramos' Wife Sees Religious Bias In Philippine Cardinal's Actions. *Chicago Tribune*. [http://articles.chicagotribune.com/1997-10-08/news/9710080110\\_1\\_president-fidel-ramos-cardinal-jaime-sin-president-corazon-aquino](http://articles.chicagotribune.com/1997-10-08/news/9710080110_1_president-fidel-ramos-cardinal-jaime-sin-president-corazon-aquino) [11.06.2015]
- Schreiber, Wolfgang (2009) *Das Kriegsgeschehen 2007 Daten und Tendenzen der Kriege und bewaffneten Konflikte*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schwenk, Richard L. (1989) *Moral Recovery and the Democratic Vision: In Philippine Context*. Manila: SEED Center.
- SDP, Selfdevelopmentphilippines.blogspot.de (2011) *Self-Development for Smart Pinoy: Prophecy for the Philippines Series - Rev. Abu Baku*. <http://selfdevelopmentphilippines.blogspot.de/2011/04/prophecy-for-philippines-series-rev-abu.html> [13.02.2014]
- Seaman, Ann Rowe (1999) *Swaggart: The Unauthorized Biography of an American Evangelist*. New York, NY: Continuum.
- Seemann, Benedikt (2015) *Präsident Aquinos „letzte Meile“: Eine (frühe) Bilanz der Präsidentschaft Benigno S. Aquinos*. Manila: Konrad-Adenauer-Stiftung.
- Seleky, Trinidad E. (2001) Six Filipinos and One American: Pioneers of the Assemblies of God in the Philippines. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 4(1):119.
- Seleky, Trinidad E. (2005) The Organization of the Philippine Assemblies of God and the Role of Early Missionaries. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8(2):271–287.
- Senate, Senate of the Phiippines (16th Congress) (2015) 63rd National Assembly of League of Vice Governors. [https://www.senate.gov.ph/photo\\_release/2015/1216\\_01.asp](https://www.senate.gov.ph/photo_release/2015/1216_01.asp) [06.02.2016]

- Serrano, Ben (2004) Bro. Eddie Says Surveys Part of Plan to Cheat in Polls. *Philippine Star*. <http://www.philstar.com/headlines/247581/bro-eddie-says-surveys-part-plan-cheat-polls> [10.04.2016]
- Setsuho, Ikehata und Ricardo Trota Jose (Hrsg.) (1999) *The Philippines Under Japan: Occupation Policy and Reaction*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Settje, David E. (2011) *Faith and War: How Christians Debated the Cold and Vietnam Wars*. New York, NY: New York University Press.
- Shannon, Jill (2009) *A Prophetic Calendar: The Feasts of Israel*. Shippensburg, PA: Destiny Image.
- Shannon, Jill und Sid Roth (2009) *A prophetic calendar: the feasts of Israel*. Shippensburg, PA: Destiny Image.
- Shaw, Gwen R. (1987) *Redeeming the Land: A Bible Study on Dislodging Evil Spirits, Breaking the Curse and Restoring God's Blessing Upon the Land*. Jasper, AR: Engeltal Press.
- Sharpe, Matthew (2013) Name It and Claim It: Prosperity Gospel and the Global Pentecostal Reformation. In: Matthew Clarke (Hrsg.), *Handbook of Research on Development and Religion*. S. 164–179. [27.02.2014]
- Shirley, Steven (2004) *Guided by God: The Legacy of the Catholic Church in Philippine Politics*. Singapore: Marshall Cavendish Academic. (Politics & International Relations)
- Shore, Cris (Hrsg.) (2011) *Policy Worlds: Anthropology and the Analysis of Contemporary Power*. New York, NY [u.a.]: Berghahn. (EASA Series)
- Sidel, John T. (1999) *Capital, Coercion, and Crime: Bossism in the Philippines*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sidel, John T. (2014) The Philippines in 2013: Disappointment, Disgrace, Disaster. *Asian Survey* 54(1):64–70.
- Sidel, John T. (2015) The Philippines in 2014: Aquino Fights Back. *Asian Survey* 55(1):220–227.
- Siemers, Günter (1988) *Von Marcos zu Aquino: Der Machtwechsel in den Philippinen und seine Folgen*. Berlin: Vistas. (China/Südostasien aktuell)
- Sinn, Simone (2014) *Religiöser Pluralismus im Werden: religionspolitische Kontroversen und theologische Perspektiven von Christen und Muslimen in Indonesien*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Dogmatik in der Moderne)
- Siton-Yap, Whelma (2015) Mary Immaculate Parish at 50. *Dumaguete Metropost*. <http://dumaguetemetropost.com/mary-immaculate-parish-at-p6769-99.htm> [04.05.2016]
- Sitoy, T. Valentino Jr. (1989) *Comity and Unity*. Manila: National Council of Churches in the Philippines.
- Sitoy, T. Valentino Jr. (1992) *Heritage and Origins, 1898-1948*. Quezon City: United Church of Christ in the Philippines. (Several Springs, One Stream: The United Church of Christ in the Philippines)
- Sitoy, T. Valentino Jr. (1997) *The Formative Decade, 1948-1958*. Quezon City: United Church of Christ in the Philippines. (Several Springs, One Stream: The United Church of Christ in the Philippines)
- Sitoy, T. Valentino Jr. (2013) Notes on the History of Eastern Negros to the End of the Spanish Regime. *The Journal of History* 59(1):140–204.
- Smith, Calvin L. (2014) The Politics and Economics of Pentecostalism: A Global Survey. In: Cecil M. Robeck und Amos Yong (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Pentecostalism*. S. 175–194. New York, NY: Cambridge University Press.
- Smith, Joseph (1994) *The Spanish-American War: Conflict in the Caribbean and the Pacific, 1895-1902*. London; New York, NY: Longman. (Modern Wars in Perspective)

- Smith, Oswald J. (1959) *The Challenge of Missions*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Soliven, Max V. (2003) *The Opposition Is Self-Destructing*. *Philippine Star*.  
<http://www.philstar.com:8080/opinion/232144/opposition-self-destructing> [08.04.2016]
- Soothill, Jane E. (2007) *Gender, Social Change and Spiritual Power Charismatic Christianity in Ghana*. Leiden: Brill. (Studies on Religion in Africa)
- Spector, Stephen (2009) *Evangelicals and Israel: the story of American Christian Zionism*. Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) *Can the Subaltern Speak?* In: Cary Nelson und Lawrence Grossberg (Hrsg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. S. 271–313. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Sta.Ana, Jennifer Leighn (2010) *The Role of Catholicism on Reproductive Health Care Policies in Mexico and the Philippines*. M.A.-Thesis, Washington D.C.: Georgetown University.
- Stanford University, MMO (Hrsg.) (2015) *Moro Islamic Liberation Front. Mapping Militant Organizations*. <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/309?highlight=milf#cite2> [26.01.2015]
- Steigenga, Timothy J. (2001) *The Politics of the Spirit: The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Steigenga, Timothy J. (2014) *Pentecostalization, Politics, and Religious Change in Guatemala: New Approaches to Old Questions*. *PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* 13(1):9–34.
- Stevens, Jason W. (2010) *God-Fearing and Free: A Spiritual History of America's Cold War*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stevenson, Dwight Eshelman (1956) *Christianity in the Philippines: A Report on the Only Christian Nation in the Orient*. College of the Bible.
- Stinus-Remonde, Marit (2009) *Mission Impossible: Love Grows in Muslim-Christian Delabayan*. <http://www.manilatimes.net/national/2009/march/03/yehey/opinion/20090303opi4.html> [18.02.2016]
- Stone, Perry (2011) *How to Set the Atmosphere in Your Home*. <http://www.charismamag.com/blogs/power-up/14371-how-to-set-the-atmosphere-in-your-home> [22.09.2016]
- Strube, Julian (2016) *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts: die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*. Berlin ; Boston: de Gruyter.
- Studebaker, Steven M. (2014) *Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie*. In: Jörg Haustein und Giovanni Maltese (Hrsg.), *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*. S. 211–231. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SU, Silliman University (2016) *Silliman University Church*. <http://su.edu.ph/page/220-silliman-university> [29.07.2016]
- Suarez, Oscar S. (1992) *The Self-Understanding of the Church and the Quest for Transformation: The Life and Work of the National Council of Churches in the Philippines Under a Regime of Dictatorship (1972-1986)*. Ph.D.-Thesis, Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary.
- Suarez, Oscar S. (1999a) *Protestantism and Authoritarian Politics: The Politics of Repression and the Future of Ecumenical Witness in the Philippines*. Quezon City, Philippines: New Day Publishers.
- Suarez, Oscar S. (1999b) *The Ideological Captivity of the Church: Towards a Reconstruction of Philippines Protestant History*. In: *Protestantism and Authoritarian Politics: The Politics of Repression and the Future of Ecumenical Witness in the Philippines*. S. 19–49. Quezon City, Philippines: New Day Publishers.

- Suarsana, Yan A. (2013a) Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung: Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti Revival“. Wiesbaden: Harrassowitz. (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika))
- Suarsana, Yan A. (2013b) Was ist die Pfingstbewegung?: Zur prekären Konstitution eines Gegenstands der Religionsgeschichtsschreibung. *Interkulturelle Theologie* 39(3):175–192.
- Suarsana, Yan A. (2014) Inventing Pentecostalism: Pandita Ramabai and the Mukti Revival from a Post-Colonial Perspective. *PentecoStudies* 13(2):173–196.
- Suh, Sangwon und Antonio Lopez (1998) (Nearly) a Done Deal. *Asiaweek*, 15. Mai: 24–25.
- Suico, Joseph R. L. (1993) A Strategy of Social Action: A Filipino Pentecostal Perspective. M.A.-Thesis, Baguio: Asia Pacific Theological Seminary.
- Suico, Joseph R. L. (1999) Pentecostalism: Towards a Movement of Social Transformation in the Philippines. *Journal of Asian Mission* 1(1):7–19.
- Suico, Joseph R. L. (2003a) A Study of Social Responsibility: Social Action in the Filipino-Pentecostal Context. Ph.D.-Thesis, Oxford Centre for Mission Studies.
- Suico, Joseph R. L. (2003b) Institutional and Individualistic Dimensions of Transformational Development: The Case of Pentecostal Churches in the Philippines. Ph.D.-Thesis, Bangor: University of Wales, Bangor.
- Suico, Joseph R. L. (2005a) Pentecostalism and Social Change. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8(2):195–213.
- Suico, Joseph R. L. (2005b) Pentecostalism in the Philippines. In: Allan Anderson und Edmond Tang (Hrsg.), *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*. S. 345–362, *Regnum Studies in Mission / Asian journal of Pentecostal Studies Series*. Oxford, UK; Costa Mesa, CA; Baguio City, Philippines: Regnum Books International ; APTS Press.
- Suico, Joseph R. L. (2005c) Philippine Pentecostalism. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 8(2):191–193.
- Sukarieh, Maysoun und Stuart Tannock (2015) *Youth Rising?: The Politics of Youth in the Global Economy*. New York, NY: Routledge. (Critical Youth Studies)
- Sumrall, Lester (1953) Australia and the Philippines Are Moved by Ministry of A. C. Valdez, Jr.: Manila Has Greatest Revival in History of Nation. *The Voice of Healing* :3, 20.
- Sumrall, Lester (1964) *The Real Manila Story*. South Bend, IN.: Lester Sumrall Evangelistic Association.
- Sumrall, Lester (1980) *Jihad: The Holy War*. South Bend, IN: Sumrall Publications.
- Sumrall, Lester (1981) *Jihad, the Holy War: The Destiny of the Moslem World*. Tulsa, OK: Harrison House.
- Sumrall, Lester (1991) *The Holy War Jihad: Time Bomb of the Middle East*. South Bend, IN: Sumrall Publications.
- Sumrall, Lester (2002) *The Holy War Jihad: Time Bomb of the Middle East*. South Bend, IN: Sumrall Publications.
- Sun Star Davao (2014) Duterte to Meet with NDF on Paquibato Plantation. <http://archive.sunstar.com.ph/davao/local-news/2014/06/13/duterte-meet-ndf-paquibato-plantation-348155> [05.06.2015]
- Sutherland, Winston Terrance (2007) John Nelson Darby: His Contributions to Contemporary Theological Higher Education. Ph.D.-Thesis, Denton, TX: University of North Texas.
- Suzara, Araceli (1993) Cultist Vigilantism in the Philippines. *Sociology of Religion* 54(3):303–308.
- Swartz, David R. (2008) *Left Behind: The Evangelical Left and the Limits of Evangelical Politics, 1965-1988*. Ph.D.-Thesis, Nore Dame, IN: University of Notre Dame.

- Swartz, David R. (2012) *Moral Minority: The Evangelical Left in an Age of Conservatism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (Politics and Culture in Modern America)
- SWS, Social Weather Stations (2010) 28 April 2010. Social Weather Stations. <http://www.sws.org.ph/pr20100428.htm> [21.04.2016]
- SWS, Social Weather Stations (o. J.) Archive 2010-2015. <http://www.sws.org.ph/> [21.04.2016]
- Takahashi, Kaoko (2009) Assessing NGO Empowerment in Housing Development Frameworks: Discourse and Practice in the Philippines. *International Journal of Japanese Sociology* 18(1):112–127.
- Takefumi, Terada (1999) The Religious Propaganda Program for Christian Churches. In: Ikehata Setsuho und Ricardo Trota Jose (Hrsg.), *The Philippines Under Japan: Occupation Policy and Reaction*. S. 215–246. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Tallman, Matthew William (2010) *Demos Shakarian: The Life, Legacy, and Vision of a Full Gospel Business Man*. Lexington, KY: Emeth Press.
- Tan, Kimberly Jane (2009) JIL's Eddie Villanueva, Party-Mates File COC. *GMA News Online*. <http://www.gmanetwork.com/news/story/178170/news/nation/jil-s-eddie-villanueva-party-mates-file-coc> [25.04.2016]
- Tan, Kimberly Jane (2011) Iglesia Ni Cristo, Other Religious Groups Favor RH Bill. <http://www.gmanetwork.com/news/story/218626/news/nation/iglesia-ni-cristo-other-religious-groups-favor-rh-bill> [20.09.2016]
- Tan, Kimberly Jane (2013) How the Senators Performed During the 15th Congress. <http://www.gmanetwork.com/news/story/301314/news/specialreports/how-the-senators-performed-during-the-15th-congress> [19.09.2016]
- Tan, Michael L. (2015) Born Again. <http://opinion.inquirer.net/86708/born-again> [07.10.2016]
- Tan, Samuel K., Elizabeth L. Enriquez und Hiromitsu Umehara (2009) *A History of the Philippines Appropriation of Colonial Broadcasting Communities at the Margins*. Quezon City: University of the Philippines Press Ateneo de Manila University Press.
- Tangelder, Johan D. (o.J.) *Philippines: Roman Catholic Charismatics*. <http://reformedreflections.ca/missions/philippines-rc-charismatics.html> [06.05.2014]
- Tangkia, Fritzie P. und Araceli B. Habradas (2001) *Party-List System: The Philippine Experience*. Manila: Friedrich Ebert Stiftung; Ateneo de Manila University Press. (FES Online Papers)
- Taniajura, Rey (2010) *Incidental Mission: Philippine Case Study - „Moving the OFW Missions Phenomenon from Incidental to Intentional“*. <http://philippinemissionsassociation.com/pdf/incidental-missions.pdf> [17.10.2014]
- Tate, C. Neal (1990) The Revival of Church and State in the Philippines: Churches and Religion in the People Power Revolution and After. In: Emile F. Sahliyeh (Hrsg.), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. S. 141–160, *SUNY Series in Religion, Culture and Society*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Tay, Stephen (2014) Going Beyond the Gini Ratio: Individual Normative Values about Income Inequality in the Philippines. *Journal of Southeast Asian Economies* 31(3):453–470.
- Teehankee, Julio (2002) Electoral Politics in the Philippines. In: Gabriele Bruns, Aurel Croissant, und Marei John (Hrsg.), *Electoral Politics in Southeast & East Asia*. S. 149–202. Singapore: Friedrich Ebert Stiftung.
- Teehankee, Julio (2006) Consolidation or Crisis of Clientelistic Democracy?: The 2004 Synchronized Elections in the Philippines. In: Aurel Croissant (Hrsg.), *Between Consolidation and Crisis: Elections and Democracy in Five Nations in Southeast Asia*. S. 215–276, *Southeast Asian Modernities*. Münster: Lit.

- Teehankee, Julio (2013) Clientelism and Party Politics in the Philippines. In: Dirk Tomsa und Andreas Ufen (Hrsg.), *Party Politics in Southeast Asia Clientelism and Electoral Competition in Indonesia, Thailand and the Philippines*. S. 186–214, *Routledge Contemporary Southeast Asia Series*. London: Routledge.
- Tejedo, Joel A. (2010) Pentecostal Civic Engagement: How Ilocano Pentecostal Churches Build Poor Communities in the Philippines. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 13(1):41–64.
- Tejedo, Joel A. (2011) Sambayananhan: How Filipino Pentecostals Build Communities in the Philippine. Baguio City: Computerized Clean Print.
- Tejedo, Joel A. (2013) The Economic Participation of Filipino Pentecostals: A Case of Selected Assemblies of God Business People in the Philippines. *Asian Journal of Pentecostal Studies* 16(1):3–16.
- Tejedo, Joel A. (2014) Pentecostalism, Civic Engagement and the Evangelization of Politics: Evidence from Micro-Level Politics in the Philippines. An Essay Presented at the International Conference on Religion, Democracy and Law London Metropolitan University, 14-15 January, 2014 London England.
- Tennent, Timothy C. (2006) Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques: A Closer Examination of C-5 „High Spectrum“ Contextualization. *International Journal Frontier of Missions* 23(3):101–115.
- Tesoro, Jose M. (1996) Rising Prophet. *Asiaweek*.  
<http://edition.cnn.com/ASIANOW/asiaweek/96/0920/feat11.html> [08.05.2015]
- Thiesbonenkamp-Maag, Julia (2014) „Wie eine Quelle in der Wüste“: Fürsorge und Selbstsorge bei der philippinisch-charismatischen Gruppe El Shaddai in Frankfurt. Berlin: Reimer.
- TheVideoFaithChurch (2013) John Hagee - The Power Of The Blessing (Dec 1989).  
[http://www.youtube.com/watch?v=XSJn2owGAMc&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=XSJn2owGAMc&feature=youtube_gdata_player) [19.09.2014]
- Thompson, Mark R. (1995) The Anti-Marcos Struggle: Personalistic Rule and Democratic Transition in the Philippines. New Haven: Yale University Press.
- Thompson, Mark R. (1996) Off the Endangered List: Philippine Democratization in Comparative Perspective. *Comparative Politics* (2):179–205.
- Thompson, Mark R. (2010a) Populism and the Revival of Reform: Competing Political Narratives in the Philippines. *Contemporary Southeast Asia* 32(1):1–28.
- Thompson, Mark R. (2010b) Reformism vs. Populism in the Philippines. *Journal of Democracy* 21(4):154–168.
- Thompson, Mark R. (2013) Class, Charisma and Clientelism in Thai and Philippine Populist Parties. In: Dirk Tomsa und Andreas Ufen (Hrsg.), *Party Politics in Southeast Asia Clientelism and Electoral Competition in Indonesia, Thailand and the Philippines*. S. 186–214, *Routledge Contemporary Southeast Asia Series*. London: Routledge.
- Tiempo, Edilberto K., Crispin C. Maslog und T. Valentino Jr. Sitoy (1977) Silliman University, 1901-1976. Dumaguete City, Philippines: Silliman University.
- Timberman, David G. (1991) The Philippines in 1990: On Shaky Ground. *Asian Survey* 31(2):153–163.
- Timberman, David G. (1992) The Philippines at the Polls. *Journal of Democracy* 3(4):110–124.
- Timberman, David G. (2008) The Philippines' Underperformance in Comparative Perspective: Past Divergence ... Future Convergence? In: Ann Marie Murphy und Bridget Welsh (Hrsg.), *Legacy of Engagement in Southeast Asia*. S. 113–150. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tizon, F. Albert (2008) Transformation After Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective. Eugene, OR: Wipf & Stock. (Regnum Studies in Mission)



- Toens, Katrin und Ulrich Willems (Hrsg.) (2012) Politik und Kontingenz. 1. Aufl. Dordrecht: Springer-Verlag.
- Tomsa, Dirk und Andreas Ufen (2013a) Introduction: Party Politics and Clientelism in Southeast Asia. In: Dirk Tomsa und Andreas Ufen (Hrsg.), Party Politics in Southeast Asia Clientelism and Electoral Competition in Indonesia, Thailand and the Philippines. S. 1–19, *Routledge Contemporary Southeast Asia Series*. London: Routledge.
- Tomsa, Dirk und Andreas Ufen (Hrsg.) (2013b) Party Politics in Southeast Asia Clientelism and Electoral Competition in Indonesia, Thailand and the Philippines. London: Routledge. (Routledge Contemporary Southeast Asia Series)
- Torre, Edicio de la (1986a) The Philippines: Christians and Politics of Liberation. London: Catholic Inst. for International Relations (CIIR).
- Torre, Edicio de la (1986b) Touching Ground, Taking Root: Theological and Political Reflections on the Philippine Struggle. London: Catholic Inst. for International Relations (CIIR).
- Torres, Estrella (2016) EU Urges PH to Stop Extrajudicial Killings of Drug Suspects. <http://globalnation.inquirer.net/145037/eu-weighs-in-on-human-rights-issue-in-antidrug-war> [20.09.2016]
- Toulouse, Mark G. (1989) Pat Robertson: Apocalyptic Theology and American Foreign Policy. *Journal of Church and State* 31(1):73–99.
- Tow, Timothy (2002) Disciples of McIntire. Singapore: Far Eastern Bible College Press.
- Tubeza, Philip C. (2010) Velarde Gives Villar Virtual Blessing. <http://newsinfo.inquirer.net/inquirerheadlines/nation/view/20100215-253266/Velarde-gives-Villar-virtual-blessing> [21.12.2012]
- Tubeza, Philip C. (2012) Bro. Eddie Villanueva Joins Senate Race. *Inquirer*. <http://newsinfo.inquirer.net/327647/bro-eddie-villanueva-joins-senate-race> [21.12.2012]
- Tuggy, Arthur Leonard (1971) The Philippine Church: Growth in a Changing Society. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Church Growth Series)
- Tuggy, Arthur Leonard und Ralph E. Toliver (1972) Seeing the Church in the Philippines. Manila: O.M.F. Publishers.
- Tuggy, Leonard und Ralph Toliver (1970) The Findings of the Church Growth Research in the Philippines. Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary. (Fuller Theological Seminary School of World Mission Projects)
- Tulabing, Gammy (2012a) Position Paper on the RH Bill. *Negros Chronicle*. <http://www.negroschronicle.com/web-archives/faith/POSITION%20PAPER%20ON%20THE%20RH%20BILL.html> [27.11.2015]
- Tulabing, Gammy (2012b) Should You Support Reproductive Health Bill No. 4244? (Part 2). *Negros Chronicle*. [http://www.negroschronicle.com/webarchives/faith/Should%20you%20support%20Reproductive%20Health%20Bill%20No.%204244%20\(Part%202\).html?keepThis=true&TB\\_iframe=true&height=540&width=850](http://www.negroschronicle.com/webarchives/faith/Should%20you%20support%20Reproductive%20Health%20Bill%20No.%204244%20(Part%202).html?keepThis=true&TB_iframe=true&height=540&width=850) [27.11.2015]
- Tulabing, Gammy und Diocesan Council of the Laity of the Diocese of Dumaguete DCLDD (2012) Diocesan Council of the Laity Opposes Sex Education in Schools. *Negros Chronicle*. <http://www.negroschronicle.com/webarchives/faith/DIOCESAN%20COUNCIL%20OF%20THE%20LAITY%20OPPOSES%20SEX%20EDUCATION%20IN%20SCHOOLS.html> [27.01.2016]
- Ubalde, Mark J. (2008) Grace G. Gupana: Maker of the World's Largest Flag. <http://www.gmanetwork.com/news/story/85473/pinoyabroad/grace-g-gupana-maker-of-the-world-s-largest-flag> [12.07.2012]

- UCA News, Union of Catholic Asian News (1989) Catholic Bishops Criticize Fundamentalist Attacks on the Church. <http://philippines.ucanews.com/2011/04/15/filipino-catholic-youths-gather-for-%25E2%2580%2598discipleship%25E2%2580%2599/> [29.03.2014]
- UCA News, Union of Catholic Asian News (1998) El Shaddai Prayer Movements Founder Fights for Ownership of TV Station. [http://www.ucanews.com/story-archive/?post\\_name=/1998/01/05/el-shaddai-prayer-movements-founder-fights-for-ownership-of-tv-station&post\\_id=10690](http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1998/01/05/el-shaddai-prayer-movements-founder-fights-for-ownership-of-tv-station&post_id=10690) [18.03.2016]
- UCA News, Union of Catholic Asian News (2000a) Ecumenical Church Group Denounces Charismatic Prayer Vigil and Leader. [http://www.ucanews.com/story-archive/?post\\_name=/2000/04/12/ecumenical-church-group-denounces-charismatic-prayer-vigil-and-leader&post\\_id=15849](http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/2000/04/12/ecumenical-church-group-denounces-charismatic-prayer-vigil-and-leader&post_id=15849) [16.09.2016]
- UCA News, Union of Catholic Asian News (2000b) TV Pastors Followers Say He Is Praying with Hostages Not Detained. [http://www.ucanews.com/story-archive/?post\\_name=/2000/07/06/tv-pastors-followers-say-he-is-praying-with-hostages-not-detained&post\\_id=16391](http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/2000/07/06/tv-pastors-followers-say-he-is-praying-with-hostages-not-detained&post_id=16391) [16.09.2016]
- UCA News, Union of Catholic Asian News (2004) Wife Thanks God and Estrada for Evangelists Return from Extremists. [http://www.ucanews.com/story-archive/?post\\_name=/2000/10/04/wife-thanks-god-and-estrada-for-evangelists-return-from-extremists&post\\_id=16993](http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/2000/10/04/wife-thanks-god-and-estrada-for-evangelists-return-from-extremists&post_id=16993) [01.11.2014]
- UCA News, Union of Catholic Asian News (2006) Bishops to Lead Protest, Prayer Rallies Across Nation Vs Con-Ass. <http://www.gmanetwork.com/news/story/23054/news/nation/bishops-to-lead-protest-prayer-rallies-across-nation-vs-con-ass> [17.09.2016]
- UCCP, United Church of Christ in the Philippines (2011) A Church Response to the Responsible Parenthood, Reproductive Health, and Population and Development Act (House Bill 4244).
- Ugnayan (2001a) 13-0: The Impossible Dream. *Ugnayan* 12(2):7–8.
- Ugnayan (2001b) CFC and the New Politics. Manila: Couples for Christ. *Ugnayan* 12(2).
- Ugnayan (2001c) The Philippines-God’s Light in Asia. *Ugnayan* 12(2):10–11.
- UMWADI, United Muslims Women Associations (2016) United Muslims Women Associations Inc. Dumaguete City. <https://www.facebook.com/UnitedMuslimsWomenAssociationsIncDumagueteCity/posts/359344294106769> [10.10.2016]
- UNESCO, United Nations Organization for Education, Science and Culture (1997) 1997 Prizewinners | United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. <http://www.unesco.org/new/en/houphouet-boigny-peace-prize/award/prizewinners/1997-prizewinners/> [20.06.2015]
- University, MMO Stanford (2015) Bangsamoro Islamic Freedom Fighters. *Mapping Militant Organizations*. <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/601> [17.09.2016]
- Uy, Jocelyn R. und Fat Reyes (2012) Comelec Accepts Late Senatorial Bet’s Excuse–Traffic. *Inquirer*. <http://newsinfo.inquirer.net/318143/comelec-oks-33rd-senatorial-candidate-for-2013-polls> [12.12.2012]
- VERA Files (2010) Bangon Pilipinas Party: Platform of Government. <http://vote2010.verafiles.org/bangon-pilipinas-party-platform-of-government-and-statement-of-basic-principles-and-policies-for-governance/> [16.04.2016]
- Victor, Juan und Miguel Miranda (2004) Miguel Miranda, Member, NDFP National Executive Committee: „The Elections Demonstrated That the Revolutionary Left Is a Political Force of National Significance“ - Interview by Juan Victor. 31(2):3–6.
- Villacorte, Rolando E. (1989) The Real Hero of Edsa: A Fresh and Revealing Account from a Biblical Perspective of the People Power Revolution, the Marcoses Flight & Life in Exile, Pres. Cory Aquino’s One Thousand Days. Manila: Villacorte.

- Villamil, Roslino I. (1994) Political Developments in Dumaguete City from 1972-1992: A Historical Study. M.A.-Thesis, Dumaguete City, Philippines: Silliman University. Villanueva, Eddie C. (1998) Calling on God to Intervene Not Putting His Name in Vain. *Philippine Star*, 30. April: 7.
- Villanueva, Bro Eddie (2012) Bible Verses on Death Penalty. microblog. [https://twitter.com/bro\\_eddie/status/265820428998688769](https://twitter.com/bro_eddie/status/265820428998688769) [14.04.2016]
- Villanueva, Bro Eddie und 700 Club (2009) Prophecy for the Philippines by Cindy Jacobs [700 Club]. [http://www.youtube.com/watch?v=cDAxt27YHN8&feature=youtube\\_gdata\\_player](http://www.youtube.com/watch?v=cDAxt27YHN8&feature=youtube_gdata_player) [12.07.2012]
- Villanueva, Eddie (1992) Why the PJM Was Guided to Vote for Fidel Ramos. *Philippine Star*, 28. Mai: 22.
- Villanueva, Eddie (2004) Bro. Eddie Seeks Righteous Gov't. *Inquirer*, 19. Februar: 14.
- Villanueva, Eddie und Bangon Pilipinas BP (2010) Stand of Bangon Pilipinas Party on the RH Bill. [http://www.facebook.com/note.php?note\\_id=439007676195](http://www.facebook.com/note.php?note_id=439007676195) [22.05.2014]
- Villanueva, Eddie C. (1994) A Need for Incorruptible Public Officials. *Philippine Star*, 22. Oktober: 7.
- Villanueva, Eddie C. (2013) Bro. Eddie C. Villanueva. <https://www.facebook.com/broeddiecvillanueva> [18.09.2016]
- Villanueva, Eduardo C. (1998) Jesus is Lord Church. In: C. Peter Wagner (Hrsg.), *The New Apostolic Churches*. S. 257–270. Ventura, CA: Regal.
- Villanueva, Eduardo C. und Gordon P. Robertson (2008) Bishop Eddie Villanueva on Christ in The Philippines. <http://www.cbn.com/tv/1420792035001> [05.06.2015]
- Villeneuve, Hubert (2011) Teaching Anticommunism: Fred C. Schwarz, the Christian Anti-Communism Crusade and American Postwar Conservatism. Ph.D.-Thesis, Montreal: McGill University.
- Vitug, Marites D. und Glenda M. Gloria (2000) *Under the Crescent Moon: Rebellion in Mindanao*. Quezon City: Ateneo Center for Social Policy & Public Affairs: Institute for Popular Democracy.
- Vogt, Peter (2011) *Kontingenz und Zufall: Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Berlin: Akad.-Verlag.
- Volf, Miroslav (1989) Materiality of Salvation: An Investigation in the Soteriologies of Liberation and Pentecostal Theologies. *Journal of Ecumenical Studies* 26(3):447–467.
- Wagner, C. Peter (1970) *Latin American Theology: Radical or Evangelical? The Struggle for the Faith in a Young Church*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wagner, C. Peter (1989) Territorial Spirits. *Asia Ministry Digest* Nov/Dec:42.
- Wagner, C. Peter (1998a) *Church Growth and the Whole Gospel: A Biblical Mandate*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Wagner, C. Peter (Hrsg.) (1998b) *The New Apostolic Churches*. Ventura, CA: Regal.
- Wagner, C. Peter (1999) *Churchquake! How the New Apostolic Reformation Is Shaking up the Church as We Know It*. Ventura, CA: Regal.
- Wagner, C. Peter (2006) *The Church in the Workplace: How God's People Can Transform Society*. Ventura, CA: Gospel Light.
- Wagner, C. Peter (2010) *Wrestling with Alligators, Prophets, and Theologians: Lessons from a Lifetime in the Church: A Memoir*. Ventura, CA: Regal.
- Wagner, C. Peter (2012) *On Earth as It Is in Heaven: Answer God's Call in Your Life and in the Church*. Ventura, CA: Regal.
- Währisch-Oblau, Claudia (2009) *The Missionary Self-Perception of Pentecostal, Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe: Bringing Back the Gospel*. Leiden: Brill. (Global Pentecostal and Charismatic Studies)

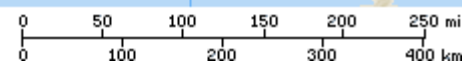
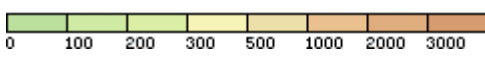
- Wakai, Kazuo (2002) Potestants in the Japanese Imperial Army in the Philippines: December 1941 to December 1942. In: Anne C. Kwantes (Hrsg.), *Chapters in Philippine Church History*. S. 291–313. Colorado Springs, CO: International Academic Publishers.
- Wallace, James C. (2013) A Religious War?: The Cold War and Religion. *Journal of Cold War Studies* 15(3):162–180.
- Walldorf, Friedemann (2016) Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland: Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. (Missionsgeschichtliches Archiv)
- Wariboko, Nimi (2011) Fire from Heaven: Pentecostals in the Secular City. *Pneuma* 33(3):391–408.
- Wariboko, Nimi (2012a) Pentecostal Paradigms of National Economic Prosperity in Africa. In: Amos Yong und Katherine Attanasi (Hrsg.), *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*. S. 35–60, *Christianities of the World*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Wariboko, Nimi (2012b) *The Pentecostal Principle: Ethical Methodology in New Spirit*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Pentecostal Manifestos)
- Wariboko, Nimi (2014a) Nigerian Pentecostalism. (Rochester studies in African History and the Diaspora)
- Wariboko, Nimi (2014b) Pentecostal Theology as a Discursive Site for the Weight of Blackness in Nigeria. *Pneuma* 36(3):417–431.
- Wariboko, Nimi (2014c) *The Charismatic City and the Public Resurgence of Religion: A Pentecostal Social Ethics of Cosmopolitan Urban Life*.  
<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1809203> [30.12.2014]
- Weinberg, Eric (2012) *Creating Heaven on Earth: Jim Bakker and the Birth of a Sunbelt Pentecostalism*. Ph.D.-Thesis, Lexington, KY: University of Kentucky.
- Werbner, Pnina und Mark Johnson (Hrsg.) (2011) *Diasporic Journeys, Ritual, and Normativity Among Asian Migrant Women*. London: Routledge.
- Whaley, Floyd (2013) Aquino Allies Lead in Philippine Voting. *The New York Times*.  
<http://www.nytimes.com/2013/05/15/world/asia/philippines-midterm-elections.html> [22.12.2015]
- Whistle-Blower (2014) What is PDAF: Janet Lim-Napoles and The Pork Barrel Scandal.  
<http://www.inquirer.net/napoles/what-is-pdaf> [30.11.2015]
- White, Lynn T. III (2015) *Philippine Politics: Possibilities and Problems in a Localist Democracy*. Routledge. (Routledge Contemporary Southeast Asia Series)
- White, David A. (2000a) *Your Church Can Multiply: Ten Proven Steps for Planting Healthy Churches*. Mandaluyong City, Philippines: Philippine Challenge.
- White, David A. (2000b) *Dawn2000 Results*. Manila: Philippine Challenge.
- White, David A. (2000c) *Dawn2000 Results: Facilitators's Notes*.
- Wiegele, Katharine L. (2005) *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wiegele, Katharine L. (2007) El Shaddai and the Reframing of Poverty in the Philippines. In: (Re)making Society: The Politics of Language, Discourse, and Identity in the Philippines. S. 78–107. Diliman, Quezon City: University of the Philippines Press.
- Wiegele, Katharine L. (2012) The Prosperity Gospel among Filipino Catholic Charismatics. In: Amos Yong und Katherine Attanasi (Hrsg.), *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement*. S. 171–188, *Christianities of the World*. New York, NY: Palgrave Macmillan.

- Wiegele, Katharine L. (2013) Politics, Education and Civil Participation: Catholic Charismatic Modernities in the Philippines. In: Robert W. Hefner (Hrsg.), *Global Pentecostalism in the 21st Century*. S. 223–250. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Willems, Emílio (1967) *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Wilkerson, David (1985) *Set the Trumpet to Thy Mouth: Hosea 8:1*. Lindale, TX: World Challenge.
- Wilson, Ann Marie u. a. (2014) Roundtable. Preston, *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*. *Journal of American Studies* 48(2):639–656.
- Wilson, Monte E. III (1989) The Gospel: A Call to Arms. *Ministry Digest*, 11, 18–19.
- Wilson, Monte E. III (2002) Colonel V. Doner - Up Close and Personal. In: Thomas Schirrmacher (Hrsg.), *A Life of Transformation - From Politician to Good Samaritan: A Festschrift for Colonel V. Doner*. S. 11–16, *RVB International*. Hamburg: Reformatischer Verlag Beese.
- Woods, Colleen P. (2012) *Bombs, Bureaucrats, and Rosary Beads: The United States, the Philippines, and the Making of Global Anti-Communism, 1945--1960*. Ph.D.-Thesis, Michigan, MI: University of Michigan.
- Woods, L. Shelton (2002) *A Broken Mirror: Protestant Fundamentalism in the Philippines*. Quezon City, Philippines: New Day Publishers.
- Works, Herbert (1977) *Lausanne - A Catalyst for World Evangelization* [first published in: *Church Growth Bulletin* 1974, Vol. XI No. 1]. In: McGavran Dona (Hrsg.), *Church Growth Bulletin: Second Consolidated Volume, September 1969 to July 1975*. S. 439–450. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Wostyn, Lode (2005) Catholic Charismatics in the Philippines. In: Allan Anderson und Edmond Tang (Hrsg.), *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*. S. 363–385, *Regnum Studies in Mission / Asian journal of Pentecostal Studies Series*. Oxford, UK; Costa Mesa, CA; Baguio City, Philippines: Regnum Books International ; APTS Press.
- Wourms, Michael (1989) *The Chosen Warrior: The Morris Cerullo Story*. Lake Mary, FL: Creation House.
- Wourms, Michael (1992) *The JIL Love Story*. El Cajon, CA: Christian Services Publishing.
- WRA, World Record Academy (2007) *Largest Flag-World Record Set by Israeli Flag*. [http://www.worldrecordacademy.com/biggest/largest\\_flag\\_world\\_record\\_set\\_by\\_Israeli\\_Flag\\_70932.htm](http://www.worldrecordacademy.com/biggest/largest_flag_world_record_set_by_Israeli_Flag_70932.htm) [13.02.2016]
- Wrogemann, Henning (2013) *Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus. (Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft)
- Wurfel, David (1988) *Filipino Politics: Development and Decay*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Wurfel, David (2007) The Party-list System: Sectoral or National? Success or Failure? *Kasarinlan: Philippine Journal of Third World Studies* 13(2):19–30.
- Wuthnow, Robert (2007) *After the Baby Boomers: How Twenty- and Thirty-Somethings Are Shaping the Future of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Yenko, Athena (2014) *Blood Moon Prophecy Tell Tale Sign of Iranian Nuclear Threat*. <http://au.ibtimes.com/articles/548153/20140415/blood-moon-eclipse-prophecy-april-15.htm> [22.08.2014]
- Yong, Amos (2007) *Poured Out on All Flesh: The Spirit, World Pentecostalism, and the Renewal of Theology and Praxis in the 21st Century*. *PentecoStudies* 6:16–45.

- Yong, Amos (2010) *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Sacra Doctrina)
- Yong, Chung Sik (2012) Interfaith Peace Blessing Festivals in the Philippines - Universal Peace Federation. <http://www.upf.org/marriage-and-family/world-peace-blessing/5764-blessing-whirlwind-sweeps-across-the-philippines> [14.05.2016]
- Yong, Chung Sik (2014) Reverend Moon's Unifications Church: A Cool Religion. *BizNews Asia*, 18. August: 14–15.
- Youngblood, Robert L. (1990) *Marcos Against the Church: Economic Development and Political Repression in the Philippines*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Youngblood, Robert L. (1998) President Ramos, the Church, and Population Policy in the Philippines. *Asian Affairs* 25(1):3–19.
- Yuzon, Lourdino Aranas (1974) *An Analysis and Evaluation of the Social Mission of the United Church of Christ in the Philippines*. Ph.D.-Thesis, Boston, MA: Boston University.
- Zabriskie, PHIL (2002) The Punisher. *Time*. <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,265480,00.html> [05.03.2014]
- Zambrano, Chiara (2014) Joma Backs Duterte for President Under a Coalition. <http://www.abs-cbnnews.com/nation/12/29/14/joma-duterte-should-be-president-if> [05.06.2015]
- Ziefle, Joshua R. (2012) *David Du Plessis and the Assemblies of God: The Struggle for the Soul of a Movement*. Leiden: Brill. (Global Pentecostal and Charismatic Studies)
- Ziegenhain, Patrick (2015) *Institutional Engineering and Political Accountability in Indonesia, Thailand, and the Philippines*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Zulueta, Lito B. (2015) Elephants, Rabbits, and Jesuits. <http://lifestyle.inquirer.net/184527/elephants-rabbits-and-jesuits> [30.09.2016]

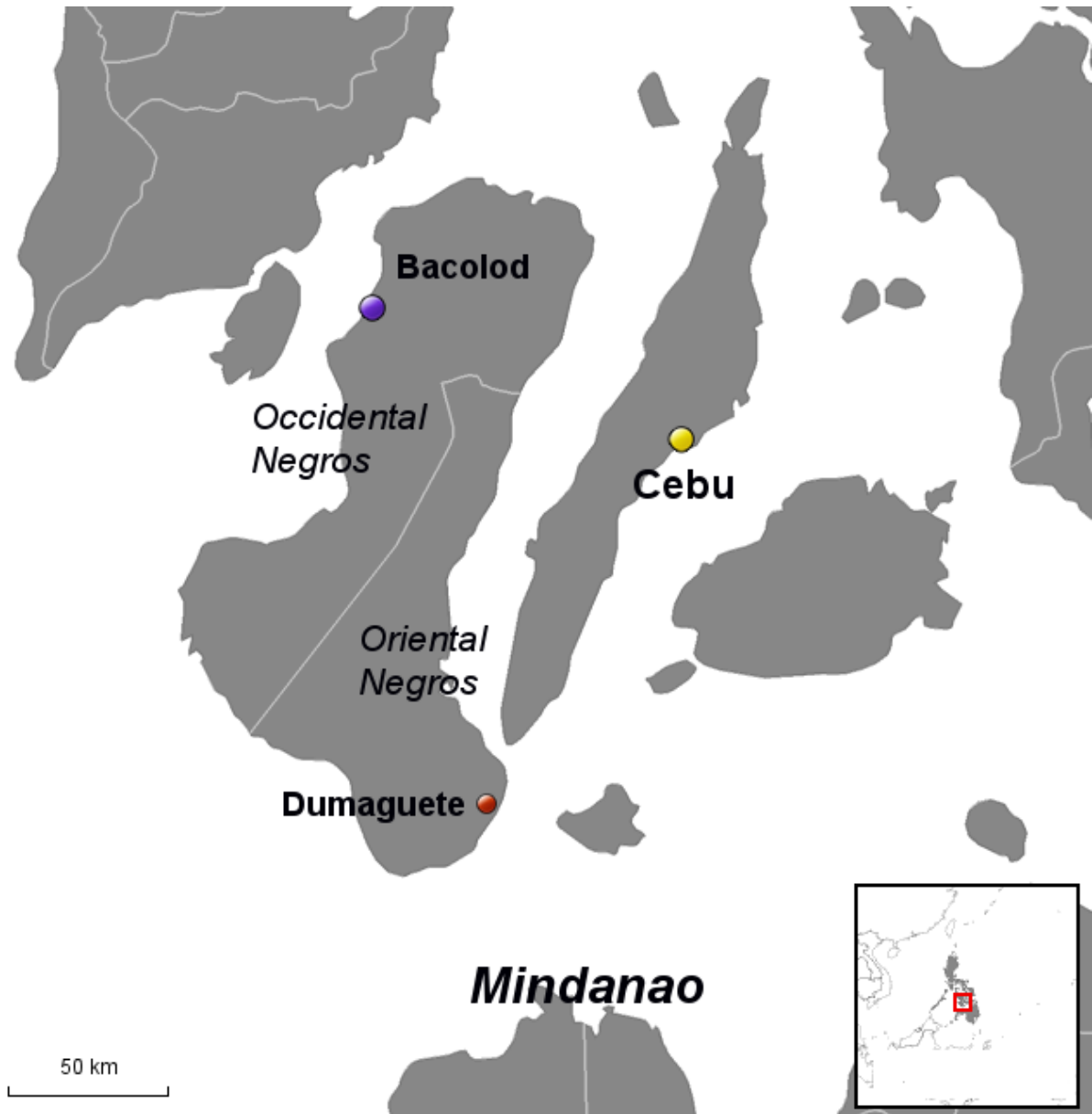
D. Karten











Province of  
**NEGROS ORIENTAL**

- Provincial border
- Town border
- Primary road
- Secondary road
- ▣ Provincial capital
- ▣ City center
- Municipality center

