

RELIGION IN DER GESELLSCHAFT

Giovanni Maltese

Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft in den Philippinen



Ergon

Giovanni Maltese

Pentekostalismus, Politik und
Gesellschaft in den Philippinen

RELIGION IN DER GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

Matthias Koenig, Volkhard Krech, Martin Laube,
Detlef Pollack, Hartmann Tyrell, Gerhard Wegner,
Monika Wohlrab-Sahr

Band 42

ERGON VERLAG

Giovanni Maltese

Pentekostalismus, Politik und Gesellschaft in den Philippinen

ERGON VERLAG

Zugl.: Heidelberg, Univ., Diss., 2017

Gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft [DFG] und der
Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft [DGMW]

Umschlagabbildung: © Christina Zacke

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Matthias Wies, Ergon-Verlag GmbH

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-290-3

ISSN 1432-0304

(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	15
1. Einleitung.....	17
1.1 Fragestellung.....	18
1.2 Forschungsstand	19
1.2.1 Kontextuelle politische Rationalitäten, religiöse Idiome und Politikforschung.....	20
1.2.2 Politik und die Pentekostalismusforschung.....	26
1.3 Ziel und These der Arbeit	39
1.4 Quellen, Forschungsfeld und Methode.....	43
1.4.1 Quellen	44
1.4.2 Forschungsfeld.....	45
1.4.3 Methode.....	49
1.5 Aufbau der Arbeit.....	52
Erster Teil: Pentekostale Politik und nationale Debatten	
2. Pentekostales politisches Engagement (1986-2004)	59
2.1 People Power I und die Identitätskrise des Pentekostalismus (1986-1991)	60
2.1.1 Pentekostale, globale Verflechtungen und Haltungen beim Volksaufstand 1986	62
2.1.2 Verschärfung der Krise und antikatholische Frontbildung (1986-1989)	70
2.1.3 Theologische Rezeptionslinien und Redefinitionen (1989-1991).....	75
2.1.4 Konsequenzen und politische Artikulationen (1989-1991)	83
2.1.5 Konsolidierung ganzheitlicher und transformationaler Reich Gottes-Missiologie (1991-1992).....	88
2.2 Pentekostale Politik von Fidel Ramos bis Joseph Estrada (1992-1998).....	90
2.2.1 Der Wahlkampf von 1992: Gewinnchancen und Pragmatismus	91

2.2.2	Ramos und die Blockbildung gegen die römisch-katholische Kirche (1992-1997)	102
2.2.3	Der Wahlkampf von 1998 und die CIBAC-Gründung (1997-1998)	112
2.3	People Power II und das alte kirchenpolitische Gleichgewicht (1998-2004).....	122
2.3.1	People Power II und die Wiedergutmachung der Geschichte (1998-2001).....	123
2.3.2	Neue Positionen und die Buhay-Gründung am Vorabend der Zwischenwahlen von 2001	130
2.3.3	Gloria Macapagal-Arroyo und der Wahlerfolg von CIBAC (2001-2003).....	134
2.3.4	Bangon Pilipinas und Ang Kapatiran Party (2003-2004).....	138
2.4	Zusammenfassung und Fazit.....	141
3.	Pentekostale Politik und Wahlkampf (2004-2013).....	151
3.1	Erster Bangon-Wahlkampf und evangelikal-pentekostale Streitigkeiten (2004-2010).....	152
3.1.1	Kritik aus den eigenen Reihen und Pragmatismus (2004).....	153
3.1.2	Pragmatik, globaler Prophetiediskurs und politische Vernunft (2004)	156
3.1.3	Kooption und taktische Allianzen jenseits der eigenen Community (2004)	160
3.1.4	Wahlausgang und Protestaktionen (2004-2006).....	163
3.1.5	Zwischenwahlen, Transformation und Graswurzelorganisation (2007-2010).....	167
3.2	Zweiter Bangon-Wahlkampf (2010-2013).....	170
3.2.1	Parteilpolitische Aufstellung und ideologieübergreifende Blockbildungen	172
3.2.2	Ausarbeitung eines detaillierten Parteiprogramms	176
3.2.3	Konsequente langfristige Basisarbeit.....	179
3.2.4	Globale Third Wave-Bewegung und pragmatische Vereinnahmung	185
3.2.5	Gescheiterte gegenhegemoniale Blockbildung und zweite Wahlniederlage	201
3.3	Dritter Bangon-Wahlkampf und Senatswahlen (2013).....	207

3.3.1	Wahlprogramm und Wahlkampfthemen.....	209
3.3.2	Unterstützung und Kritik aus evangelikalen und pentekostalen Kreisen	210
3.3.3	Differenzen und Anfeindungen im Villanueva-Lager	213
3.3.4	Wahlkampforganisation und dritte Wahlniederlage	216
3.4	Zusammenfassung und Fazit.....	219

Zweiter Teil: Pentekostale Politik in Dumaguete

4.	Dumaguete	235
4.1	Politik.....	236
4.1.1	Von der Revolution bis zur US-Kolonisierung (1896-1901).....	237
4.1.2	Von der US-Kolonisierung bis zum Kriegsrecht (1901-1972).....	238
4.1.3	Von der Marcos-Diktatur bis zum Forschungszeitraum (1972-2010)	242
4.2	Wirtschaft und Bildung.....	247
4.3	Religion.....	250
4.3.1	Protestantismus und Evangelikalismus	252
4.3.2	Buddhismus und Islam	257
4.4	Zusammenfassung und Fazit.....	262
5.	Geschichte und Politik einer lokalen Pfingstbewegung (1970-2004)	269
5.1	Das Politische und die Entstehung des lokalen Pentekostalismus (1973-1978)	269
5.1.1	Anfänge.....	273
5.1.2	Erste Konsolidierung	276
5.1.3	Pentekostalismus und Mainlineprotestantismus	284
5.2	Generationskonflikte, Wohlstandstheologie und Ausdifferenzierungen (1978-1990).....	290
5.2.1	Konkurrenzkampf und die neue kirchenpolitische Mitte (1978-1981/1982).....	291
5.2.2	Generationskonflikte und politische Ökumene (1982/1983-1984)	295

5.2.3	Generationskonflikte und charismatische Bibelstunden (1984-1985)	300
5.2.4	Neue Konkurrenzkämpfe und neuer Konservatismus (1985/1986-1989).....	305
5.3	Kirchengründungsboom, Wohlstandsprognosen und Desillusionierung (1990-2004)	309
5.3.1	Kirchengründung, Aufbruchsstimmung und Binnenmigration (1990-1997)	311
5.3.2	Kirchengründung, Kurzzeitmission und global vernetzte Entrepreneurship (1990-1997).....	316
5.3.3	Kirchengründung, lokale Wohlstandstheologie und Politik als Statussymbol (1990-1997).....	318
5.3.4	Enttäuschte Wohlstandsprognosen und Desillusionierung (1997-2004)	325
5.4	Zusammenfassung und Fazit.....	332
6.	Villanuevas erster Wahlkampf in Dumaguete und seine Folgen (2004-2007).....	337
6.1	Die Villanueva-Kampagne von 2004	337
6.2	Neue Debatten, alte Identitätsmarker und Diskursverschiebungen	339
6.2.1	Lokale Wahlpolitik vor 2004: Antikorruptionsrhetorik und wahlpolitische Paradigmen.....	339
6.2.2	Heilungstheologischer Nationalismus und das Übersetzungsproblem der pentekostalen Politik.....	342
6.2.3	Wahlkampfkritik durch Kirchenleitungen	346
6.2.4	Sympathien und Kritik an der Basis	349
6.3	Ausgang und Folgen des lokalen Villanueva-Wahlkampfes	351
6.4	Zusammenfassung und Fazit.....	354
7.	Villanuevas zweiter Wahlkampf, theologische Debatten und Institutionspolitik (2010)	359
7.1	Gerechtigkeit und Transformation: Brennpunkte eines neuen Kirchenverständnisses	359
7.2	Konturen einer gerechtigkeits- und transformationstheologischen Ekklesiologie	361
7.2.1	Die acht Säulen der Gesellschaft und die Säkularisierung der Kirche	362

7.2.2	Sündenlehre, apolitisches Gebet und Wahlempfehlung	370
7.2.3	Monarchie, Demokratiekritik und pfingstliche Räterepublik.....	376
7.3	Gerechtigkeits- und Transformationstheologie: Übersetzungsvarianten innerhalb der Pfingstkirchen	391
7.3.1	Gesellschaftlicher Wandel, Optimismus und Sozialreformen	393
7.3.2	Personalismus und Populismus-Vorwürfe im Villanueva-Lager.....	403
7.3.3	Gebet, Evangelisation und Transformation als Korrektiv und Kompensationsstrategie	408
7.3.4	Verfassungsfeindlichkeit, Kirche/Staat-Trennung, Hegemonieansprüche und Wahlempfehlung	415
7.4	Zusammenfassung und Fazit.....	426
8.	Pentekostale Politik zwischen Präsidentschaftswahlen und Lokalwahlen (2010-2013).....	433
8.1	Politische Agency und Mobilisierung.....	434
8.2	Taktische Wahlbündnisse, lokalpolitische Interessen und Einheitsfront	441
8.3	Politischer Triumph, Wahlversprechen und neue Hegemoniekämpfe in der GMF.....	444
8.4	Politische Folgen und das Wahljahr 2013	447
8.5	Zusammenfassung und Fazit.....	452

Dritter Teil: Pentekostalismus und Reproduktionsgesundheit

9.	Reproduktionsgesundheit in den Philippinen und pentekostale Politik (1992-2014).....	465
9.1	Zur Genealogie von RH (1992-2014).....	466
9.1.1	Reproduktionspolitik und Gegenhegemonie unter Ramos und Estrada (1992-2001).....	466
9.1.2	Reproduktionspolitik und Reproduktionsgesundheit unter Macapagal-Arroyo (2001-2010)	471
9.1.3	Reproduktionspolitik und die (Neu-)Erfindung von RH unter Aquino III (2010-2014).....	473

9.2	Die Pro-RH-Positionen des Nationalen Kirchenrats und des Evangelikalen Kirchenrats (2010-2014)	478
9.2.1	NCCP: Zwischen missionsprotestantischer Sexualethik und ökumenischem Frauenrechtsdiskurs	479
9.2.2	PCEC: Zwischen missionsprotestantischer Sexualethik, Schriftbezug und Obrigkeitsgehorsam.....	481
9.3	Pentekostale RH-Positionen I (2010-2014)	484
9.3.1	Römisch-katholische Pentekostale und Anti-RH-Mobilisierung	485
9.3.2	Ältere Pfingstdenominationen und dezente Pro-RH-Haltungen.....	486
9.3.3	Jesus Miracle Crusade: Anti-RH bei einer pentekostalen Außenseiterin	487
9.4	Pentekostale RH-Positionen II (2010-2014).....	492
9.4.1	Villanueva und Bangon: Moderat-progressive RH-Befürwortung als radikale Mitte (2010-2014).....	493
9.4.2	Intercessors for the Philippines I: Das Anti-RH-Manifest als prophetisch begründeter moderater Konservativismus	508
9.4.3	Intercessors for the Philippines II: Anti-RH-Seminare zwischen katholischer Moralthologie und zivilem Ungehorsam	514
9.4.4	NFS/Movement for National Transformation: Anti-RH-Seminare zwischen katholischer Moralthologie und maoistischer Massenlinie.....	542
9.5	Zusammenfassung und Fazit.....	553
10.	Identitätspolitik, Hegemonie und sozialkonservative Blockbildung in Dumaguete (2012-2013)	557
10.1	Allgemeine lokapolitische Konstellationen (2012-2013)	559
10.2	Römisch-katholische Pentekostale und anti-RH Positionen.....	563
10.3	Evangelikale Pentekostale I: Evasive Positionen	568
10.3.1	Open Doors: „I’m confused...“	569
10.3.2	Bread of Life: „Go to your gynecologist...“	572
10.3.3	Provider Ministries: „Before I was for it...“	580

10.3.4	Full Extend of God's Love: „If she's a Christian... let it live...“	582
10.3.5	Fazit.....	586
10.4	Evangelikale Pentekostale II: Eindeutige Positionen.....	587
10.4.1	Jesus Saves: „RH bill may help and bring us a healthy, holy and happy life...“	587
10.4.2	Victory Chapel: „United States first, now here in the Philippines...“	590
10.4.3	Fazit.....	594
10.5	Zusammenfassung und Fazit.....	595
11.	Schlussfolgerungen	601
11.1	Hauptergebnisse	602
11.2	Religion, Politik und der Gegenstand der Religionswissenschaft.....	604
11.3	Philippinenstudien und Religion in Südostasien	609
11.4	Pentekostalismusforschung	611
11.5	Populismusstudien	614
A.	Abkürzungsverzeichnis	617
B.	Bibliographie	619
C.	Abbildungsverzeichnis.....	705
D.	Sach- und Ortsregister.....	709
E.	Personenregister.....	721
F.	Karten	729
G.	Abstract.....	735

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 Tejado, 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 Fieldassistants verloren gewesen. Ich bedanke mich daher bei Marianne Geconcillo, Eds Abrio, Jason Sales, Aves Evalla, 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. Für die Aufnahme in die Reihe „Religion und Gesellschaft“ danke ich Volkhard Krech und Detlef Pollack sowie Monika Wohlrab-Sahr, Matthias Koenig, Martin Laube, Hartmann Tyrell und Gerhard Wegner.

Wichtige wissenschaftliche Impulse habe ich den Forschungsk Kooperationen 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 Orevilla-Montenegro, Everett Mendoza, Karl Villaranea 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 sowie Elisa Risi und Simon Gottowik für die Hilfe beim Lektorat und bei der Erstellung der Register.

Heidelberg, Juli 2017

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 Mittelschichtstadt Dumaquete 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 Bündnispartners 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 Südinself Mindanao zielstrebig voranzutreiben (Interview 110; Rosauero 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).¹ 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 Ver-

¹ 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).

fasser 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.

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.² Die einzige Monographie zu diesem Thema

² 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 Evangelikalern (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*

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).

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 politische 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;

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).

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).³ In der 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 geostategische 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 Präsidial- und dem Vize-Präsidialamt, die unabhängig voneinander alle sechs Jahre direkt von der Bevölkerung gewählt werden

³ 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 Politik eine Funktion zu, die langfristig die Oligarchie schwächen könnte (Quimpo 2005; Quimpo 2008).

und die Kabinettsbildung übernehmen. Andererseits besteht sie aus dem philippinischen Kongress, der aus dem Senat (Oberhaus) und der Abgeordnetenversammlung (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 besteht, Bevölkerungsteile zu repräsentieren, Eliten zu rekrutieren, gemeinsame Interessen zu aggregieren, Ziele zur Mobilisierung und Sozialisierung von 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, *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; Manacsá 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 in den Philippinen 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).⁴ Aufbauend auf der vielbeachteten Typologie des US-

⁴ 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

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 philippinischen Patronat-Klientelismus als Hybrid bezeichnet (Thompson 2013).⁵ 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).⁶

Es ist darauf hingewiesen worden, dass sich große Teile der Bevölkerung keineswegs irrational oder kurzfristig opportunistisch verhielten, wenn sie

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.

- ⁵ Eine eingängige Unterscheidung von Klientel- und Patronagepolitik findet sich bei den beiden Politologen und Südasienspezialisten 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. Teehanke 2013, 188).
- ⁶ Von der Stoßrichtung ähnlich, jedoch mit einer sehr anspruchsvollen (erkenntnis-)theoretischen Begründung argumentiert auch die Monographie des argentinischen Politiktheoretikers 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).

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; 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).⁷ In diesem Zusammenhang ist auch deutlich ge-

⁷ 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).

worden, 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 Idioms⁸ – 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 möchte diesem Forschungsdefizit nachkommen und den Paradigmenwechsel auch für die Erforschung des weltweiten Pentekostalismus fruchtbar machen.

1.2.2 Politik und die 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 „pfungstliches 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

⁸ 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).

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 zu Politik und Gesellschaft im philippinischen Pentekostalismus

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 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 wesentliches Merkmal 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 unterschieden. 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 antikommunistischen Vigilantengruppen aus traditionellen ethnischen Religionen gleichsetzt und dies mit dem häufigen Gebrauch von Schlagworten begründet, die Pentekostale aus dem Diskurs der Geistlichen Kampfführung entlehnen.⁹ Doch gelangen auch Kessler und Rüländ auf Grund von

⁹ 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

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 den Beleg hierfür liefern, 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 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,

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).