

Unsichtbar und unschlagbar: Wechselnde Frauenrollen in der chinesischen protestantischen Kirche und ihre Wahrnehmung

Katrin Fiedler¹

Einführung

Seit der Wiederöffnung der Kirchen haben Frauen eine bedeutende, wenn nicht dominante Rolle im Leben der chinesischen evangelischen Kirchen gespielt. Obwohl sie sichtbar aktiv sind, sind Christinnen jedoch auf wenig Interesse als Objekt der Forschung gestoßen. Aus wissenschaftlicher Sicht sind chinesische Protestantinnen fast unsichtbar, im Gegensatz zu Gruppen wie christlichen Unternehmern, Intellektuellen, Angehörigen der Miao, Migranten oder sogar Fabrikarbeitern und Fischern – sie alle haben bereits spezifisches wissenschaftliches Interesse gefunden. Dieser Mangel an Material über Frauen könnte suggerieren, dass die Genderrollen innerhalb der chinesischen protestantischen Kirche so gleich sind, dass Gender sich nicht als Rahmen anbietet, um die Rolle von Frauen in der Kirche zu untersuchen. Der Kontrast zwischen dem Phänomen im realen Leben und seiner Nicht-Existenz in der wissenschaftlichen Welt ist jedoch so stark, dass sich mehr dahinter zu verbergen scheint. Ich stelle die These auf, dass der blinde Fleck, den Frauen auf der Agenda der Forscher darstellen, ein Produkt von traditionellen chinesischen Rollenbildern ist, wo Frauen im öffentlichen Raum unsichtbar waren.

Interessanterweise scheint ein zweiter Trend wirksam zu sein, der auf dieselben widersprüchlichen Mechanismen, nämlich „Frauenpower“ versus Konservatismus oder Sichtbarkeit versus Unsichtbarkeit, hinweist. Während das Christentum für viele chinesische Frauen weiterhin befreiend oder ermächtigend wirkt, gewinnen in Teilen der protestantischen Landschaft konservative Frauenrollen und die dazugehörige Theologie an Einfluss. Dieser „neue Kon-

servativismus“ droht, Frauen in der chinesischen Kirche noch unsichtbarer werden zu lassen, sowohl in der Realität als auch als Objekt der Forschung.

Im Folgenden beschreibe ich auf Grundlage der existierenden Literatur die gegenwärtige Situation von Frauen in der evangelischen Kirche, untersuche die verschiedenen Genderrollen, die in Teilen der protestantischen Landschaft vertreten werden, und gebe Empfehlungen für mögliche Forschungsfragen ab. Ich verstehe die anstehende Aufgabe als die einer ersten Untersuchung; dieser Aufsatz untersucht die Rolle von Frauen nicht auf kohärente Weise und aus dem Blickwinkel einer einzigen, ihm zugrundeliegenden Theorie, sondern besteht in einer ersten Umschau und ist vorläufig in seinen Aussagen. Mein Ansatz ist soziologisch gefärbt; weitergehende Forschung würde vermutlich Methoden wie teilnehmende Beobachtung und Interviews beinhalten. Da die vorhandene Literatur sowohl registrierte als auch nicht registrierte protestantische Kirchen abdeckt, bezieht sich dieser Aufsatz auf beide Gruppen und differenziert, wo nötig, zwischen ihnen.

Eine ambivalente Angelegenheit: Das weibliche Gesicht des chinesischen Protestantismus

Während die frühesten Wiederöffnungen von Kirchen in den späten 1970er Jahren in Städten stattfanden, spielte sich das massive Wachstum des protestantischen Christentums in den 1980er und 1990er Jahren auf dem Land ab. Hier hatte der christliche Glaube während der Kulturrevolution im Verborgenen in kleinen Gruppen von Gläubigen überlebt, unter denen viele Frauen waren.² Das frühe Gesicht der neu aufkommenden chinesischen protestantischen Kirche war daher in überwältigender Weise weiblich. Chinesische Beobachter der 1980er und 1990er Jahre, die das Wort vom „Christentumsfieber“ prägten, sprachen auch gerne von den „*san duo*“, den „drei Vielen“. Gemeinden bestanden damals fast ausschließlich aus älteren Frauen, daher gab es „viele Alte, viele Frauen und viele Analphabeten“.

Von Anfang an übernahmen Frauen Führungsrollen als Predigerinnen, Chorleiterinnen, Leiterinnen von Bibelgruppen und Gebetstreffen. Auf gewisse Weise schuf ihre bloße Anzahl, verbunden mit dem Bedarf an Leitungsfiguren und Ehrenamtlichen, soziale Räume, in denen Frauen in ihren Gemeinden aktiv werden konnten. Für viele ländliche Frauen hatte das Engagement in der Kirche eine befähigende Funktion, sei es durch bessere Lesefähigkeit dank Bibelstunden oder weil sie Rollen übernahmen, die Frauen im konservativen ländlichen Umfeld in anderer Weise nicht zur Verfügung standen. Ergebnisse aus dem katholischen Kontext unterstützen die Sichtweise, dass das Christentum in ländlichen Gegenden das „Empowerment“ von Frauen

Dr. Katrin Fiedler ist Sinologin und Leiterin der evangelischen China InfoStelle in Hamburg. Der folgende Text ist die Übersetzung ihres Beitrags bei der Konferenz „I have called you by name.“ Contribution of Chinese Women to the Church“, Sankt Augustin, 25.–26. September 2014. Die Übersetzung stammt von der Autorin. Ein Konferenzbericht erschien in *China heute* 2014, Nr. 4, S. 214–219. Ein Band mit den Konferenzbeiträgen in englischer Sprache wird vom Steyler Missionswissenschaftlichen Institut und dem Institut Monumenta Serica in Zusammenarbeit mit dem China-Zentrum vorbereitet. Das Monumenta Serica Sinological Research Center in Taiwan wird einen chinesischen Konferenzband herausgeben. [Anm. der Red.]

¹ Die Autorin dankt den folgenden Personen für Informationen, Anmerkungen, Empfehlungen und Hilfe bei der Beschaffung von Literatur: Theresa Cariño, Johanna Lüdde, Alek Stypa, einer chinesischen Person, die anonym bleiben möchte, sowie drei protestantischen Interviewpartnerinnen in Guangxi.

² Cao 2013, S. 153.

befördert. Kong Kit-Fan beschreibt, wie der Katholizismus in den späten 1990er Jahren den Status ländlicher kantonesischer Frauen an hob. In Kongs Studie konnten nicht nur einige der älteren Frauen dank Bibelstunden lesen lernen, sondern katholische Frauen waren auch selbstbewusster als ihre nicht-katholischen Geschlechtsgenossinnen bei der selbstbestimmten Partnerwahl. Während Frauen, auch als Ergebnis der katholischen Lehre, in der Kirche nur eine beschränkte Form von Rollen übernehmen konnten, beschreibt Kong sie dennoch als aktive Teilnehmerinnen im rituellen Leben, während nicht-katholische Frauen bei den traditionellen Ahnenriten marginalisiert waren.³ Sowohl katholische als auch nicht-katholische Frauen behielten in Kongs Studie jedoch die starke kulturelle Präferenz für Jungen bei. Kong sieht die größere Autonomie dieser Frauen nicht als Ergebnis des katholischen Dogmas, sondern der Praktiken der Glaubensgemeinschaft und ihrer Rituale.⁴

Im Fall der wiederauflebenden und wachsenden protestantischen Kirche hatte und hat die Übermacht der Laien-Gemeindeleiter mit geringer theologischer Ausbildung ihre Fallstricke. Bis heute stellen pseudo-christliche Sekten eine Bedrohung für christliche Gemeinden und die allgemeine Öffentlichkeit dar. Zugleich hatte die ländliche Demographie der Kirche spezifische Auswirkungen auf die Wahrnehmung und Funktion von Frauen in den Gemeinden. Die Tatsache, dass die meisten älteren ländlichen Frauen Analphabetinnen oder Halb-Analphabetinnen waren, trug zu einem Bild der Kirche als einem Ort für Menschen mit geringer Bildung bei.

Neben dem Ausfüllen von Positionen als Laien-Gemeindeleiterinnen haben Frauen in der offiziellen Kirche seit den 1980er Jahren als Pastorinnen und Älteste auch als ordinierte Kirchenleitende gewirkt,⁵ und die Frauenordination wird, zumindest offiziell, nicht in Frage gestellt. Allerdings sind, jüngsten Zahlen von Xie Bingguo, dem Leiter des Shanghaier Christenrats, zufolge, nur etwa ein Zehntel der 3.800 offiziellen Pastoren Frauen,⁶ während meinen persönlichen Schätzungen zufolge etwa die Hälfte der Theologiestudierenden Frauen sind. Diese Diskrepanz weist auf ein bestehendes Problem der Akzeptanz von Pastorinnen an der Basis hin. Theoretisch sorgt ein System der offiziellen Entsendung von Theologiestudierenden dafür, dass sie – ob weiblich oder männlich – später von ihren Heimatgemeinden zurückgenommen werden, wo sie nach einer angemessenen Zeitspanne der Erprobung ordiniert werden. In der Realität berichten viele Frauen, dass sie wesentlich länger als die empfohlenen (mindestens) zwei Jahre auf ihre Ordination warten müssen oder gar nicht ordiniert werden. Oft widerstehen etablierte Laien-Gemeindeleiter der Ordinati-

on aus Furcht, ihren eigenen Einfluss schwinden zu sehen. Ähnlich werden die unteren Ränge der kirchlichen Hierarchie weiterhin von männlichen Leitenden dominiert, trotz einer Präsidentin an der Spitze des Chinesischen Christenrats in den früheren 2000ern. Innerhalb der offiziellen Kirchenstruktur bieten die Frauenkommission des Chinesischen Christenrats (China Christian Council, CCC) und auch die Young Women's Christian Association (YWCA) Wege für die Einbindung, aber auch Stärkung von Frauen in kirchlicher Arbeit. Während der YMCA/YWCA über eine lange Geschichte in China verfügt, wurde die Frauenkommission des CCC erst 1993 gegründet.⁷

Mit dem zu einem großen Teil von Frauen vorangetriebenen Aufleben des Protestantismus kamen auch Bilder weiblicher Spiritualität und der idealen gläubigen Frau auf. Insbesondere der Begriff der „Martha“ oder „Schwester Martha“ (angelehnt an die biblische Figur der Martha bei Lukas 10, 38-42) wurde zu einem Synonym der gottesfürchtigen Frau.⁸ In den späten 1990er Jahren benutzte das offizielle Kirchenmagazin *Tianfeng* die hypothetische Modell-Gläubige „Schwester Martha“, um Leserinnen mit geringer Lesefähigkeit mit Hilfe eines Cartoons aufzuklären und anzuleiten.⁹ Ähnlich berichtet auch Cao Nanlai, dass weibliche Ehrenamtliche in der Wenzhou-Kirche als „Marthas“ bezeichnet werden aufgrund ihrer hausfraulichen Pflichten in der Kirche.¹⁰ Offensichtlich haften dem Rollenmodell der Martha widerstreitende Werte an. Die biblische Martha bedient Jesus, anstatt sich wie ihre Schwester Maria hinzusetzen, um ihm zuzuhören. Auf diese Weise sind „Marthas“ zum einen spirituelle Vorbilder der Hingabe, die für ihre hausfraulichen Qualitäten Anerkennung erfahren. Andererseits nehmen Frauen mit der Übernahme hausfraulicher Pflichten im kirchlichen Leben einen zweitrangigen Status an, sowohl in praktischer als auch spiritueller Hinsicht. Cao Nanlai berichtet für Wenzhou, dass die Pflichten im kirchlichen „Haushalt“ die Frauen an Sonntagen oft davon abhalten, voll und ganz an den Gottesdiensten teilnehmen zu können.

In ganz China sind Christinnen auch stark verbunden mit Formen religiösen Lebens, die traditionellen volksreligiösen Praktiken ähneln, darunter Heilungsgebet und Gebet im Auftrag anderer. Während insbesondere der ländliche Protestantismus einen Großteil seiner Vitalität diesen Praktiken verdankt, trägt die Tatsache, dass sie von Frauen vollzogen werden, dazu bei, dass Frauen als ungebildet, konservativ und vielleicht sogar anfällig für synkretistische Interpretationen des Christentums wahrgenommen werden.

3 Kong 2003, S. 93.

4 Kong 2003, S. 97.

5 Cao 2001, S. 66.

6 Xie Bingguo, persönliche Information beim Workshop „Religion and Tradition – Critique and Critical Perspectives in China and Europe“, 20.–22. August 2014 in Hamburg.

7 Cao 2001, S. 65 ff.

8 So spricht auch Jin Yanyan in ihrem Artikel über die Konversion ländlicher Frauen zum Christentum vom „Martha-Phänomen“: Jin 2005.

9 Dunn 2008, S. 15f.

10 Cao 2011, S. 99f.

Angesichts der obigen Bemerkungen muss man das weibliche Gesicht des chinesischen Protestantismus als belastet mit Ambiguitäten betrachten. Hinsichtlich der Entwicklung der Kirche weisen Frauen sowohl Stärken als auch Schwächen auf. Während Frauen der Motor hinter dem Wiederaufleben des Christentums sind, oft die Hauptlast der gemeindlichen Arbeit tragen und für ihre Hingabe im Glauben und ihre spirituellen Gaben geschätzt werden, werden sie auch mit religiösen Praktiken verbunden, die aus orthodoxer christlicher Sicht zweifelhaft erscheinen. Bis zu einem gewissen Grad stärkt und befähigt das kirchliche Leben Frauen, beschränkt ihre Rollen aber auch, wenn man von ihnen erwartet, dass sie „Marthas“ und nicht „Deborahs“ sein sollen, hausfrauliche Assistentinnen anstelle von ordinierten Pastorinnen.

Schließlich muss auch festgestellt werden, dass die „drei Vielen“, die einst die Kirche charakterisierten, für städtische Gemeinden nicht mehr zutreffen, in denen Männer und Frauen nun in ausgeglicheneren Proportionen vertreten sind, ebenso wie Gläubige aller Alters- und Bildungsgruppen. Eine große Zunahme der städtischen Gemeinden innerhalb des letzten Jahrzehnts hat den allgemeinen Bildungsgrad in den Gemeinden angehoben und ihre finanzielle Situation verbessert. In den Städten sind es nun junge Akademiker und die gebildete Mittelklasse, die zum Christentum konvertieren. Dieser Wandel hat zum einen Gemeinden hervorgebracht, die in sich sozial diverser sind, zugleich aber auch Gemeinden mit deutlichen sozialen und theologischen Profilen produziert. Es bleibt zu sehen, ob diese Diversifizierung auch eine Diversifizierung der weiblichen Genderrollen hervorgebracht hat und wenn ja, worin sie bestehen.

Literaturübersicht

Inwiefern spiegelt die existierende Literatur die Rolle, Theologie und Wahrnehmung von Frauen in der chinesischen protestantischen Kirche treffend wider? Angesichts der dominanten Rolle von Frauen in den frühen Phasen des evangelischen „Christentumsfiebers“ besteht die erstaunlichste Tatsache darin, dass Frauen kaum in der vorhandenen Literatur zum zeitgenössischen Christentum vorkommen. Stattdessen bezieht sich ein Teil der substanzielleren Forschung zu protestantischen Frauen auf ihre historische Rolle. Beispiele schließen die Arbeit von Jessie G. Lutz zur historischen Bedeutung von Frauen in den frühen Phasen der protestantischen Kirche in China ein¹¹ wie auch die von Kwok Pui-Lan,¹² die ebenso Einblicke in die historische Rolle von Frauen in der Kirche bietet. Auch chinesische Konferenzberichte haben zu diesem Forschungsfeld beige-

tragen.¹³ Schließlich gibt es noch Aufsätze und Bücher, die sich einzelnen Frauen und ihrem Beitrag zur chinesischen protestantischen Kirche widmen.

Die wenigen spezialisierten Texte, die sich mit Frauen in der gegenwärtigen evangelischen Kirche auseinandersetzen, sind von unterschiedlicher Qualität; einige der Texte wurden offensichtlich nicht mit einer wissenschaftlichen Zielsetzung verfasst.¹⁴ Weibliche Angehörige ethnischer Minderheiten scheinen überproportionales Interesse zu finden.¹⁵ Ein solideres, wenn auch kurzes Beispiel ist die Einschätzung von Monika Gänßbauer zur Situation von Frauen in der chinesischen protestantischen Kirche zu Anfang des 21. Jahrhunderts.¹⁶ Ein früher chinesischer Text¹⁷ zur „Feminisierung“ des Christentums wird in Hunter und Chans klassischem Buch *Protestantism in Contemporary China* erwähnt; leider war mir dieser Text nicht zugänglich. Tatsächlich sind einige der interessantesten neueren Ergebnisse zu Frauen in der chinesischen protestantischen Kirche als Nebenprodukte von Forschung entstanden, die sich anderen Fragen widmet. Insbesondere Fredrik Fällmanns Einblicke in den chinesischen Neuen Calvinismus und Cao Nanlais Forschung zu Wenzhouer Boss-Christen enthüllen interessante Trends, auf die ich später eingehen werde. Ihre Ergebnisse suggerieren, dass es neben den befreienden Effekten des Protestantismus einen zweiten, gegenläufigen Trend gibt, der Frauen traditionellere Rollen zuweist.

Wollte man die gegenwärtige chinesische evangelische Theologie auf ihre feministischen Implikationen hin untersuchen, so wäre dies eine große Aufgabe für sich. An dieser Stelle muss der Hinweis genügen, dass unter den verschiedenen theologischen Entwicklungen der vergangenen Jahre sowohl in der Kirche als auch in der Wissenschaft feministische Theologie keine prominente Rolle innehat. Nur wenige chinesische Theologen äußern ausdrücklich feministische theologische Überlegungen; Beispiele aus der offiziellen Kirche beinhalten Peng Yaqian, Wu Jinzhen, Wang Peng, Chen Kuanrong, Chen Meilin und Cao Shengjie.¹⁸ Trotz dieser individuellen Stimmen ist die chinesische Kirche noch weit entfernt von theologischen Visionen, die sowohl wahrhaft chinesisch als auch feministisch sind.

Neben vorsichtigen Überlegungen zur feministischen Theologie äußern kirchliche Repräsentantinnen auch Besorgnis angesichts des anhaltenden Einflusses von traditionellen Vorstellungen und Verhaltensweisen, zum Beispiel der Bevorzugung von Jungen, der traditionellen Praxis ar-

11 Lutz 2010.

12 Kwok 1996.

13 Siehe zum Beispiel Tao – Huang 2005.

14 Siehe zum Beispiel Ng 2007 oder Womack 2006.

15 Ein jüngeres Beispiel hierfür ist Wang 2014.

16 Gänßbauer 2001.

17 Xu 1990.

18 Für eine Auswahl ihrer Schriften siehe zum Beispiel die Bände 15 und 17 der *Chinese Theological Review*.

rangierter Ehen und des niedrigen Selbstbewusstseins von Frauen.¹⁹

Bedeutet der Mangel an Material über Christinnen, dass die chinesische evangelische Kirche eine Kirche ist, in der Gender eine bislang nicht untersuchte Rolle spielt? Oder ist diese Kirche gender-los, also hochgradig gleich in den Rollen, die von Frauen und Männern ausgeübt werden? Einzelfälle scheinen das Gegenteil nahezu legen. Frauen berichten von Schwierigkeiten, als Gemeindeleiterinnen akzeptiert oder ordiniert zu werden, während die Ehemänner von Pastorinnen ihre Rolle als normale Gläubige in einer von ihrer Frau geleiteten Gemeinde als Gesichtsverlust empfinden. Andererseits werden Männer, die am Gemeindeleben interessiert sind, von der zahlenmäßigen Dominanz der Frauen verschreckt und Männer, die überlegen, Vollzeit-Evangelisten zu werden, sehen sich mit dem Problem konfrontiert, dass man von ihnen immer noch erwartet, die Ernährerrolle auszufüllen. In ihrem einführenden Text zur Rolle feministischer Theologie in der chinesischen Kirche gibt Cao Shengjie zu:

Damals [in den späten 1980er / frühen 1990er Jahren] dachten viele, dass sowohl Männer als auch Frauen an der Arbeit der Kirche beteiligt waren und daher kein Bedarf bestand an einer eigenen „Frauenarbeit“.²⁰

Mehr als zwanzig Jahre später wird immer noch beides gebraucht: genderspezifische Arbeit innerhalb der Kirche und die theologische, pastorale und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihr; nicht zuletzt deshalb, weil über die vergangenen Jahre ausgesprochene „Genderräume“ in Teilen der Kirche stärker zutage getreten sind.

„Genderräume“ in der chinesischen Kirche: Wenzhouer Boss-Christen

Eine typisch chinesische Form des Christentums, die viel wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren hat aufgrund ihrer Kombination von christlicher Ethik und Wirtschaft, sind die „Wenzhouer Boss-Christen“. Das kirchliche Modell in Wenzhou (mit seinen mehrheitlich nicht registrierten, aber sichtbaren Kirchen) ist an dieser Stelle von Interesse, weil es ein Beispiel für eine hochgradig genderdifferenzierte Kirche bietet.²¹ Dieses Beispiel kann, auch im Vergleich mit dem Neuen Calvinismus, den wir später diskutieren werden, unser Verständnis von „Gender-Identitäten“ und theologischen Visionen in der chinesischen protestantischen Kirche vertiefen.

In seinem sehr inspirierenden Bericht zum kirchlichen Leben in Wenzhou charakterisiert Cao Nanlai die prakti-

schen, geistlichen und theologischen Genderrollen von Frauen und Männern wie folgt: Obwohl die Frauen zahlenmäßig überwiegen, sind es die Männer, die förmliche Führungspositionen ausfüllen und sich zu moralischen Bewertungen befähigt fühlen.²² Frauen üben die hauswirtschaftlichen Pflichten in der Kirche aus, wie Putzen, Kochen und das grundsätzliche Schaffen einer häuslichen Atmosphäre.²³ Während Männer nach ihrem beruflichen Erfolg bewertet werden, sieht man die Frauen in der Kirche in Wenzhou mehr in Hinblick auf ihr Familienleben und ihre familiären Verbindungen; Männer werden außerdem als rational angesehen, während Frauen in Verbindung gebracht werden mit (wie manche meinen: zu viel) Emotionalität.²⁴ Dementsprechend bevorzugen Männer textbezogene kirchliche Aktivitäten wie theologische Studiensitzungen und die Arbeit an Veröffentlichungen,²⁵ während das kirchliche Leben von Frauen in Wenzhou um erfahrungsbasierte Aktivitäten wie geistliche „Kultivierung“ (*peilinghui*) und Gebetstreffen kreist. Frauen erleben spontane und unkontrollierte Formen geistlichen Ausdrucks, wie Zungenreden, Weinen und Schreien, während das religiöse Leben der Männer die Kontrolle des Selbst (und anderer) betont. Ein problematischeres Verständnis dieser erfahrungsbasierten, charismatischen Religiosität von Frauen bringt diese mit Volksreligion und Aberglauben in Verbindung.²⁶ Männliche Angehörige der Elite schaffen exklusive soziale Gelegenheiten wie Bankette in geschlossener Gesellschaft, die als soziale Marker dienen.

Männliche Religiosität findet so ihren Ausdruck in Formen von Hierarchie, Rationalität, Kontrolle und Exklusivismus, während weibliche evangelische Religiosität in Wenzhou körperliche Erfahrungen schafft, außerdem Verletzlichkeit, Nähe und Inklusion. In einer interessanten Gegenüberstellung von Genderrollen wird selbst Essen mit den unterschiedlichen Gender-Konstrukten in Verbindung gebracht, mit Elitebanketten für die Kirchen-Männer einerseits und weiblichem Fasten andererseits.

In den abgeschlossenen und fast vollständig gender-geprägten religiösen Räumen, die sie innehaben, werden die Wenzhouer Frauen gestärkt; sie erfahren die Verbindung mit Gott und ihren Schwestern (und einigen Brüdern) auf starke Weise, und Frauen mit geistlicher Begabung wie etwa „Gebetsfrauen“ haben Positionen geistlicher Autorität inne. Letztendlich muss jedoch festgestellt werden, dass Wenzhouer Frauen diese Form der Befreiung nur in eben diesen gender-spezifischen Räumen erfahren.²⁷ Es sind die charismatisch ausgerichteten Teile der Kirche in Wenzhou,

19 Wu 2001, S. 78 und 84.

20 Cao 2001, S. 63.

21 Für das eine getrennte Sitzordnung innerhalb der Kirche das offensichtlichste Beispiel ist: Cao 2011, S. 97.

22 Cao 2011, S. 99 und 110.

23 Cao 2011, S. 99.

24 Cao 2011, S. 99.

25 Cao 2011, S. 101.

26 Cao 2011, S. 110.

27 Cao 2011, S. 112, 115; interessanterweise zitiert Cao in diesem Zusammenhang Frauen mit dem Begriff *shifang* – „freilassen“.

welche die weibliche Begabung für erfahrungsbasierte Spiritualität ausdrücklich schätzen und in denen diese weibliche Form der Spiritualität von Männern nachgefragt wird, zum Beispiel für spezifische Gebetsanliegen. Es ist jedoch auch so, dass aus der männlichen Mehrheitsperspektive Aktivitäten hierarchisch klassifiziert werden, derzufolge die männliche Form des kirchlichen Lebens als höherwertig wahrgenommen wird. Tatsächlich sind die männlichen Visionen vom kirchlichen Leben mit starken Klassenbegriffen behaftet, und Männer werten das traditionelle weibliche Rückgrat der Kirche als „Gläubige mit geringem Bildungsgrad“ (*suzhi*) ab. Zugleich wird ihnen der Zugang zu kirchlichen Aktivitäten der männlichen Elite verwehrt. Cao schildert dementsprechend die „Neuausrichtung des christlichen Glaubens und die Umformung der männlichen Elitechristen in Wenzhou“ als „oft absichtlich auf Kosten der armen, älteren, weiblichen Gläubigen“.²⁸ Wie Cao Nanlai hervorhebt, weist im Fall von Wenzhou die den Frauen zugeschriebene Genderrolle viele Parallelen mit der patriarchalischen konfuzianischen Tradition auf, welche die „Unterwerfung, Unterordnung, Reinheit, Pietät und Häuslichkeit“ auf ähnliche Weise betont.²⁹

Christliche Frauen und Männer in Wenzhou führen die traditionelle Betonung des Hervorbringens männlicher Nachkommen fort, mit der zusätzlichen Wendung, dass der Prozess der Schwangerschaft und Geburt mit christlichen Interpretationen unterlegt wird. Traditionelle Vorstellungen der „Wirksamkeit“ von Gottheiten und der Bevorzugung von männlichem Nachwuchs vermischen sich auf diese Weise mit christlichen Themen von Gnade, Versuchung (der Abtreibung) und Vertrauen auf Gott. Das Kopieren traditionell gender-behafteten Verhaltens findet seinen ultimativen Ausdruck in Form von Banketten der männlichen Elite, bei denen junge, schöne Frauen in Erscheinung treten sollen, allerdings nur in niederen, assistierenden Funktionen. „Die Möglichkeit, über die Körper von großgewachsenen, hübschen Frauen mit wohlklingenden Stimmen zu verfügen, sei es in der Kirche oder bei der Arbeit, ist ein anderes Statussymbol für diese Männer.“³⁰

„Genderräume“ in der chinesischen Kirche: Der Neue Calvinismus

Ein anderer interessanter Trend innerhalb des chinesischen Christentums ist in den vergangenen Jahren das Aufkommen des, wie ihn Fredrik Fällmann bezeichnet, „Neuen Calvinismus“ gewesen.³¹ Als christliche Subkultur, die unter Angehörigen der intellektuellen Elite aufgekommen ist, versteht Fällmann sie sowohl als Weiterentwicklung und

zugleich Gegenbewegung zu den Kulturchristen der 1980er und 1990er Jahre. Wie die früheren Kulturchristen wird auch diese neue Generation chinesischer christlicher Intellektueller angetrieben von der Suche nach einer Vision für ihr Land und ihre Gesellschaft; allerdings unterscheidet sie sich in ihren Quellen und Inhalten stark von den frühen christlichen Gelehrten. Während die Kulturchristen einen großen Teil ihrer Inspiration Theologen wie Karl Barth, Jürgen Moltmann und Emil Brunner verdankten, beziehen sich die Neuen Calvinisten auf reformierte Theologie, insbesondere die Originalschriften der frühen Reformer. Die daraus resultierende ekklesiologische, soziale und politische Vision beinhaltet strikte moralische Kodizes für persönliches und öffentliches Verhalten, darunter eine strenge Kirchendisziplin, eine rigorose Sexualmoral und deutlich umrissene Rollen für Männer und Frauen. Es ist dieser letzte Punkt, der das Aufkommen des Neuen Calvinismus so bemerkenswert macht im Kontext chinesischer Christinnen. Der chinesische Neue Calvinismus ist besonders attraktiv für Juristen und andere Intellektuelle der Elite, die rationales Denken gewohnt sind und für die das rationale Erkunden von Theologie einen Teil der Attraktivität des Calvinismus ausmacht.³² Fällmann drückt es folgendermaßen aus: „Es ist erstaunlich, dass junge, gut ausgebildete Frauen im gegenwärtigen China, die in einer säkularen und relativ gleichberechtigten Umgebung aufgewachsen sind, sich freiwillig einer religiösen Gemeinschaft anschließen, in der sie den Männern nicht ebenbürtig sind.“³³

Eines der prominentesten Beispiele für diesen Trend ist die Shouwang-Kirche in Peking. Diese nicht registrierte Gemeinde geriet 2011 in das Blickfeld internationaler Aufmerksamkeit aufgrund ihres längeren Ringens mit den Pekinger Autoritäten. Dabei ging es um die Nutzung einer Immobilie, die von der Gemeinde erworben worden war, zu der ihr aber letztendlich der Zugang verwehrt wurde. Den Regeln der Shouwang-Gemeinde zufolge können Frauen innerhalb der Gemeinde nur den Titel und die Rolle einer „Lehrerin“ (*jiaoshi*) ausfüllen; selbst dann, wenn sie zuvor an anderer Stelle ordiniert wurden. Von ihnen wird erwartet, dass sie sich in der Kirche der männlichen Autorität unterordnen.³⁴

Fällmann erklärt die Zuschreibung unterschiedlicher Rollen für Frauen und Männer mit der Bedeutung des Komplementarismus in einigen Strömungen des Calvinismus, also der Idee, dass Frauen und Männer unterschiedliche Rollen ausfüllen, die einander ergänzen. Die steigende Popularität des Calvinismus wirft eine Reihe von Fragen auf, die über die bloße Trennung von Männern und Frauen hinausgehen. Die calvinistische Vorstellung des Komplementarismus hat natürlich ihre Entsprechung in konfuzianischen Genderrollen und kann darüber hinaus auch als erweiterte

28 Cao 2011, S. 106.

29 Cao 2011, S. 100.

30 Cao 2011, S. 108.

31 Fällmann 2013, S. 155.

32 Fällmann 2013, S. 160.

33 Fällmann 2013, S. 163.

34 Fällmann 2013, S. 163.

Verkörperung des dualistischen *yin-yang*-Denkens gelesen werden. Als solche stellt die chinesische Gegenbewegung des Neuen Calvinismus einen weiteren Baustein in der anhaltenden Re-Traditionalisierung der chinesischen Gesellschaft dar. Unter den chinesischen Intellektuellen mit ihren unterschiedlichen Visionen für China – der Neuen Linken, den Liberalen, den Neo-Konfuzianern – machen sich die Neuen Calvinisten eine konservative Weltsicht zu eigen, die wahrscheinlich den Neo-Konfuzianern am nächsten steht.

Es bleibt eine „paradoxe Verkörperung von Individualismus und Modernität“,³⁵ die weiter untersucht werden muss. Es kann mit einer gewissen Sicherheit angenommen werden, dass der entschiedene Konservatismus, den die Neuen Calvinisten zeigen, eine Reaktion auf die sexuelle und moralische Permissivität ist, die Teile der chinesischen Gesellschaft durchdringt. Die weitverbreitete Praxis des Aushaltens von Mätressen (*ernai*), oft im Zusammenhang mit Korruption, und die umfassende Kommerzialisierung des weiblichen Körpers sind Teil dieser neuen Permissivität. Viele der sozialen Phänomene, gegen die sich der Neue Calvinismus wendet, üben einen einschränkenden Effekt auf weibliche Genderrollen aus, sei es der Anstieg an „Zweitfrauen“, die Zunahme studentischer Prostitution für Luxusgüter oder der Trend zu Schönheitsoperationen als ein Mittel der Karriereförderung. Warum wählen also Frauen der Elite eine Form des Protestantismus, die Frauen Beschränkungen auferlegt? Es gibt zwei bedeutende Unterschiede im Vergleich zur Beschneidung weiblicher Rollen in der chinesischen Gesellschaft in ihrer Breite und den Gemeinden des Neuen Calvinismus. Ein Unterschied ist der Grad, in dem weibliche Rollen beschnitten werden. Die anhaltende Kommerzialisierung von Frauen und ihrem Körper, die sich in der Breite der chinesischen Gesellschaft manifestiert, hat sicherlich einen stärker schädigenden Effekt als getrennte Sitzplätze in der Kirche oder die Unterordnung unter männliche Autorität „nur“ innerhalb der Kirche. Der zweite bedeutsame Unterschied liegt in der Freiwilligkeit der Unterwerfung, gepaart mit einer Situation der Wahlmöglichkeit. Selbst wenn studentische Prostitution, Beziehungen zu „sugar daddies“ und Schönheitsoperationen ähnlich freiwillige Entscheidungen sind, so entspringen diese Entscheidungen weniger privilegierten Positionen, als sie die Frauen, die sich calvinistischen Gemeinden anschließen, vermutlich innehaben. Im Übrigen ist die Beschneidung weiblicher Rollen, die sich zur Zeit in Teilen der chinesischen Gesellschaft abspielt, ein neues Phänomen der Post-Mao-Ära, jedoch kein modernes Phänomen im üblichen Wortsinn. Die Erklärung hierfür liegt vielleicht im Aufkommen einer alternativen Form der Modernität in China begründet.

Tradition, Religion und chinesische Frauen: Unsichtbarkeit und Unschlagbarkeit

Inwiefern stellt das Aufkommen genderspezifischer kirchlicher Räume eine Bestätigung oder Ablehnung der chinesischen Tradition dar? In der Vergangenheit waren die Säulen des chinesischen rituellen Lebens verwoben mit der patriarchalischen Tradition der Gesellschaft. Öffentliche konfuzianische Rituale von Amtsinhabern wurden, genauso wie die wichtigen Formen der Ahnenverehrung, ausschließlich von Männern durchgeführt. Durch ihre Präferenz von Männern ebenso wie durch klar umrissene Genderrollen, die Männer als „öffentliche“ und Frauen als „private“ Personen sahen, verhinderte die dominante konfuzianische Ideologie, dass Frauen rituelle Leitungsfunktionen übernahmen. Ebenso war die Ahnenverehrung, ein Produkt indigener Traditionen in Vermischung mit konfuzianischen Vorstellungen und volksreligiösen Praktiken, in allen wichtigen Riten von Männern abhängig, wie zum Beispiel bei der Ahnenverehrung an Qingming. Im Ergebnis wurde so die überwältigende Bedeutung von männlichen Nachkommen im chinesischen Familienleben weiter zementiert. Auch gemeinschaftliche Feste bedienten sich der Männer als sichtbarer und öffentlicher Figuren für alle wichtigen Funktionen.

Neben der Großen Tradition (*Great Tradition*) des Konfuzianismus und den Riten im Hinblick auf die patrilineare Ahnenverehrung gab und gibt es aber innerhalb der religiösen Praxis eine parallele Strömung, die sogenannte Kleine Tradition (*Little Tradition*) der Volksreligion. Diese steht nicht nur den Frauen offen, sondern wird zu einem großen Teil von ihnen getragen. Frauen üben Religion aus (im Sinne des „doing religion“ von Adam Chau) in Form von täglichen rituellen Opfern für die Ahnen im eigenen Heim, Opfergaben für die Hungrigen Geister, Divination, Exorzismus und individuellem oder gemeinsamem Tempelgebet. Im Alltag waren und sind Frauen daher „religiöse Spezialisten“.³⁶ Darüber hinaus gab und gibt es spezifisch weibliche Formen der Religiosität wie weibliche Medien, Schamaninnen usw., außerdem religiöse Gemeinschaften für Frauen. Eines der interessantesten historischen Beispiele, welches oft für seine befreiende und befähigende Wirkung hervorgehoben wird, waren in Guangdong die buddhistischen Gemeinschaften von Frauen, die sich einer Heirat entzogen (*zishunü*).³⁷

Die chinesische Tradition bot Frauen daher sowohl Zonen der „Unsichtbarkeit“ als auch der „Unschlagbarkeit“. Im öffentlichen Raum blieben Frauen unsichtbar, obwohl sie die männlichen Nachkommen hervorbrachten und aufzogen, die für große Teile des rituellen Lebens so dringend benötigt wurden. Im privaten Bereich und auf speziellen Gebieten jedoch waren Frauen sichtbar und wichtig und

35 Fällmann 2013, S. 164.

36 Hunter – Chan 1993, S. 174.

37 Watson 1994 gibt einen Überblick über diese Praxis.

hatten Positionen geistlicher Autorität inne oder benutzten Religion gar als Mittel zur Befreiung von traditionellen Genderrollen.

In vielerlei Hinsicht spiegelt der chinesische Protestantismus das chinesische Patriarchat und traditionelle religiöse Rollenbilder wider. Wenn, wie Cao es beschreibt, Frauen mit geistlicher Begabung religiöse Dienste auf Bitten von Männern durchführen, füllen sie eine Rolle aus, die traditionell von Frauen in der Familie ausgeübt wurde.³⁸ Ähnlich spiegelt auch die Trennung in „inneres/privates“ und „äußeres/öffentliches“ protestantisches Leben, wie sie für Wenzhou beschrieben wird, die traditionelle religiöse Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern wider. Die Marginalisierung von Frauen in Leitungspositionen und ihre Spezialisierung als „Gebetsfrauen“ oder Heilerinnen folgt traditionellen Mustern der männlichen Großen Tradition und der weiblichen Kleinen Tradition; genauso verhält es sich für das Aufkommen exklusiver weiblicher Räume in Gebetstreffen, wie sie Cao Nanlai für Wenzhou beschreibt.

Meiner Ansicht nach ist die geringe wissenschaftliche Aufmerksamkeit, die chinesische Christinnen erhalten, zum einen ein Produkt der traditionellen religiösen Wahrnehmung von Frauen. In ihrer wahrgenommenen Verbindung mit volksreligiöser Kultur schwingen Ideen von Feudalismus, Aberglauben und einem allgemeinen Bildungsmangel mit, ganz im Kontrast zur Großen Tradition des Konfuzianismus, die mit Philosophie und Bildung in Verbindung gebracht wird. Besonders in den frühen Phasen des „Christentumsfiebers“ traf diese Wahrnehmung der Frauen mit ihren „drei Vielen“ zu. Zweitens stellt das Aufkommen genderspezifischer Räume in der Kirche wie im Fall der Wenzhouer Boss-Christen oder des Neuen Calvinismus eine moderne Interpretation chinesischer Tradition dar mit ihren differenzierten Männer- und Frauenrollen.

Vorläufige Interpretationen

Die Beispiele, die wir hier in einiger Länge untersucht haben, nämlich der Neue Calvinismus und die Wenzhouer Boss-Christen, weisen eine Reihe von Parallelen, aber auch Unterschieden auf. Beide Kirchen stellen sich selbst als modern, progressiv und rational dar, und es wird Wert gelegt auf „Kultur“ und „Selbst-Kultivierung“. Für die Wenzhouer Boss-Christen entspringt die Motivation hierfür der Tatsache, dass die männlichen Mitglieder der Elite als Neureiche ihren Status als Angehörige der Hochkultur erst beweisen müssen. Die Neuen Calvinisten wiederum entstammen bereits größtenteils der akademischen Elite. Weder die Neuen Calvinisten noch die Wenzhouer Boss-Christen praktizieren die Frauenordination, und sie unterhalten stark genderspezifische Praktiken in ihrem kirchlichen Leben.

Wenn es jedoch zur persönlichen Moral kommt, scheint es im Fall von Wenzhou eine größere Kulanz gegenüber den Business-Praktiken des chinesischen Mainstreams zu geben, insbesondere hinsichtlich der Sexualität, als im Fall der Neuen Calvinisten. Wenzhouer Männer sprechen von einem „flexiblen Studium und einer flexiblen Anwendung der Bibel“,³⁹ und für Männer und Frauen gilt eine sexuelle Doppelmoral.⁴⁰

Ein interessanter Aspekt bei den Wenzhouer Boss-Christen ist die Art und Weise, auf die sich Männer und Frauen dem Willen Gottes unterwerfen. Frauen nehmen die Anwesenheit Gottes und Gottes Willen durch körperliche Empfindungen wahr, während Männer in der erfolgreichen Umsetzung ihrer persönlichen und wirtschaftlichen Pläne ein Zeichen von Gottes Willen und göttlichem Segen für ihre Unternehmungen sehen.⁴¹

Während Männer „Gottes Willen“ flexibel interpretieren, betonen Frauen die Notwendigkeit, dem göttlichen Willen zu folgen und diesen zuvor herauszufinden. Es gibt auch Frauen, die feststellen, dass „Gott seine Arbeitsmethoden verändert hat“.⁴² Damit meinen sie, dass die emotionalen Zeichen von Gottes Wirken, wie sie typischerweise in charismatischen Formen der Religiosität erfahren werden, abgenommen haben zugunsten von rationalen Formen.

Diese zwei unterschiedlichen Ansätze, Gottes Willen zu verstehen, verweisen letztendlich auf unterschiedliche Gottesbilder, und man fragt sich, ob ein wahrgenommener Anstieg der Rationalität im Wirken Gottes auch bedeutet, dass Gott in den Augen dieser Gläubigen „männlicher“, „rationaler“ oder „exklusiver“ wird. Wie die Wenzhouer Boss-Christen betonen auch die Neuen Calvinisten die Unterwerfung unter Gottes Willen. Ähnlich wirft auch die freiwillige Unterwerfung der weiblichen Calvinisten unter die Autorität ihrer männlichen Gegenstücke und Gott die Frage nach ihrem Gottesbild auf. Ist ihr Gott damit notwendigerweise auch männlich?

In einem autoritären politischen System wie in China ist schwerlich zu übersehen, dass Fragen von Unterwerfung und Autorität eine wichtige Rolle sowohl bei den Neuen Calvinisten als auch den Boss-Christen spielen. Obwohl sich Intellektuelle wie die Neuen Calvinisten mit Fragen der Regierungsführung und des idealen politischen Systems befassen, scheinen sie Opfer eines autoritären Systems zu sein, welches sie nur ungenügend vorbereitet auf die Herausforderungen einer wirklich liberalen Demokratie. Ähnlich halten auch die Boss-Christen an traditionellen Formen des Autoritarismus in der Familie und in der Kirche fest. Der politische Autoritarismus scheint beide Gruppen zu verletzen und zieht sich als unterschwellige Strömung durch ihr theologisches Denken.

39 Cao 2011, S. 125.

40 Cao 2011, S. 117 und 115.

41 Cao 2011, S. 11.

42 Cao 2011, S. 117.

38 Siehe Cao 2011, S. 100; und Hunter – Chan 1993, S. 174.

Beobachtungen aus anderen Kirchen rund um den Globus bestätigen diese Feststellung und verorten chinesische Kirchen im weiteren Umfeld charismatischer Kirchen. Aus der Perspektive des globalen Pentekostalismus stellt Bernice Martin fest, dass gendergeprägte Hierarchien in einem autoritären Umfeld aufblühen.⁴³

Eng verbunden mit der Frage des Autoritarismus ist die Frage von Unterordnung. Während alle chinesischen Protestanten, einem evangelikalen Erbe verhaftet, die Unterwerfung der Gläubigen unter Gottes Willen stark betonen, wird von den Neuen Calvinisten und den Boss-Christen zusätzlich die Unterordnung von Frauen unter Männer betont, und die Frauen halten sich freiwillig an diese Vorschriften. Offensichtlich ist der Aspekt der Freiwilligkeit von außerordentlicher Bedeutung, wenn wir uns bemüßigt fühlen, die Rollen von Frauen und Männern in diesen Kirchen aus einer gendersensiblen Perspektive zu beurteilen. Dennoch bleibt das Rätsel, warum Frauen diese beschnittenen Genderrollen für sich selbst wählen, insbesondere im Fall der intellektuell elitären Gemeinden des Neuen Calvinismus. Im Falle Wenzhous scheint es wahrscheinlich, dass Frauen ihre traditionellen Rollen nie völlig aufgegeben haben oder dass sie frühzeitig im wirtschaftlichen Entwicklungsprozess zu ihnen zurückkehrten. Cao betont die häusliche Orientierung von Frauenarbeit in Wenzhou, die auch beinhaltet, Männer in ihren wirtschaftlichen Unternehmungen von zu Hause aus zu unterstützen.⁴⁴ Wiederum taucht hier das Thema der Unsichtbarkeit auf – es ist bemerkenswert, dass die „Martha-Tätigkeiten“, die Frauen in Wenzhou ausüben, als Schwestern in der Gemeinde, als Ehefrauen und Mütter und als Verdienerrinnen, aus einer weiteren gesellschaftlichen Perspektive „unsichtbar“ bleiben.⁴⁵

Andere⁴⁶ haben überzeugend argumentiert, dass der chinesische Protestantismus in weiten Teilen pfingstlerisch in seiner Substanz und seinem Erscheinungsbild ist, auch wenn chinesische Christen das Etikett „pfingstlerisch“ für sich selbst nicht benutzen. Wahrscheinlich ist es besser, den Begriff Proto-Pentekostalismus zu benutzen, um die Geist-zentrierte, charismatische Form des Christentums zu beschreiben, die viele ländliche Gemeinden bestimmt und auch in vielen Stadtkirchen gefunden werden kann. Es ist daher erhellend, Beobachtungen aus dem globalen Pentekostalismus heranzuziehen, um die genderspezifischen Themen dieses Aufsatzes zu illustrieren. Inwiefern spiegeln unsere chinesischen Beobachtungen Phänomene aus dem globalen Pentekostalismus wider?

Studien zum Pentekostalismus in Lateinamerika und Mosambik legen nahe, dass die familiären Werte und die Sexualmoral pentekostaler Kirchen für Frauen attraktiver als für Männer sind, weil Frauen die dazugehörigen Ein-

schränkungen männlicher Privilegien begrüßen, während es Männern schwerfällt, diese aufzugeben.⁴⁷ Hierin liegt eine Erklärung für die Dominanz von Frauen unter den lateinamerikanischen Konvertiten.

Es scheint, dass hinsichtlich der weiblichen Befreiung der Ausgangspunkt von Bedeutung ist, aus dem sich Frauen einer Konversion nähern. Während sowohl Frauen als auch Männer sich rigorosen moralischen Standards unterwerfen müssen, kommen in vielen Teilen der Welt die Frauen aus einer marginalisierten Perspektive in die pentekostalen Kirchen, was bedeutet, dass sie am Ende mehr gewinnen als verlieren. Hefner bezeichnet dies als den „pfingstlerischen Handel“ (*pentecostal bargain*) und bezeichnet das Pfingstlertum daher als „gender-sanft“.⁴⁸ Während manche dieser Mechanismen auch auf chinesische Frauen zutreffen mögen, insbesondere die ländlichen Frauen, ist diese Frage für Stadtbewohnerinnen wahrscheinlich komplexer. Haben auch sie das Gefühl, insgesamt hinsichtlich der Beziehungen zwischen Frauen und Männern mehr zu gewinnen als zu verlieren, wenn sie sich freiwillig den Männern in Kirche und Familie unterwerfen und zugleich familien- und eheorientierte Werte bekräftigen? Im gegenwärtigen, libertären gesellschaftlichen Klima chinesischer Städte mag dies wohl der Fall sein.

Eine andere Parallele zwischen Pfingstkirchen anderenorts und vielen chinesischen Gemeinden liegt in der Tatsache, dass Frauen wichtige Rollen im kirchlichen Leben annehmen, jedoch oft von formalen Leitungsfunktionen ausgeschlossen sind.⁴⁹ Ähnlich ist auch die Gendertrennung zwischen charismatischen, „weiblichen“ Formen und schriftbasierten, „männlichen“ Formen spiritueller Autorität, wie wir sie in Wenzhou finden, ein Phänomen, das auch für andere Pfingstkirchen typisch ist; es kann in ähnlichen Umfeldern zugleich eine Quelle von Wettbewerb und Spannungen sein.⁵⁰ Schließlich ist auch die gleichzeitige Bestätigung und Kontrolle des Körpers und von Körperlichkeit ein typisch pfingstlerisches Phänomen.⁵¹

Mögliche Forschungsfragen

Ein Blick in die existierende Literatur zu Frauen in der chinesischen protestantischen Kirche verweist darauf, dass dieses Thema bislang von den historischen, geographischen und ethnischen Rändern der chinesischen Gesellschaft erforscht wurde; mit historischen Persönlichkeiten und Frauen ethnischer Minderheiten im Zentrum des Blickfelds. Was nun benötigt wird, ist ein Blick auf die Rolle der Frauen, auf ihre Selbstwahrnehmung ebenso wie auf die Rollen,

43 Martin 2013, S. 118.

44 Cao 2011, S. 119.

45 Cao 2011, S. 119.

46 Cao 2013; und Oblau 2005.

47 Hefner 2013, S. 10f.

48 Hefner 2013, S. 28.

49 Hefner 2013, S. 12.

50 Martin 2013, S. 118.

51 Martin 2013, S. 118.

die ihnen zugeschrieben werden, aus dem Herz des chinesischen Christentums heraus. Angesichts der Beobachtungen, die wir oben herausgestellt haben, ergeben sich eine Reihe möglicher Forschungsfragen.

- Welche Arten von Genderrollen können wir feststellen? Können wir diese klassifizieren? Gibt es bewusste Anstrengungen, das existierende Rollenmodell von „Martha“ durch ein Gegenmodell von „Deborah“ auszugleichen, wie ein Artikel von Chen Meilin andeutet?⁵²
- Vielleicht als Ergebnis von Caos eigenem Geschlecht lernen wir in seiner Studie zu Wenzhou mehr über männliche Wahrnehmungen von Frauen als die weibliche Wahrnehmung der Männer. Die männlichen Haltungen, wie sie Cao beschreibt, enthüllen, was auch Wu Jinzhen für andere Zusammenhänge feststellt: „Weiblicher Wert wurde anhand von männlichen Standards gemessen.“⁵³ Eine der dringlichsten Aufgaben ist es daher, die weibliche Perspektive auf Frauen und auch auf männliche Genderrollen herauszuarbeiten.
- Cao beschreibt für Wenzhou, dass führende Männer der Elite einige der Eigenschaften, die weiblicher Religiosität zugeschrieben werden, zu fürchten scheinen, zum Beispiel Emotionalität. Fürchten auch Frauen umgekehrt die männliche Form der (Wenzhouer) Religiosität? Inwiefern sind unterschiedliche Formen von männlicher und weiblicher Religiosität Kennzeichen einer bestimmten Genderidentität?
- Was für ein Gottesbild haben weibliche und männliche Gläubige?
- Wie ist der Zusammenhang zwischen Glauben, Autoritarismus und freiwilliger Unterwerfung im gegenwärtigen chinesischen Kontext?
- In Anbetracht der freiwilligen Unterwerfung als auch der grundsätzlichen Attraktivität der hier vorgestellten traditionellen Kirchenmodelle wäre es interessant, mehr über den Bildungsgrad und die sozioökonomische Position der Frauen unter den Wenzhouer Christen und auch den Neuen Calvinisten zu wissen. Sind die Frauen, die sich freiwillig der Autorität von Männern unterwerfen, ihnen bildungsmäßig und sozioökonomisch ebenbürtig?
- Ein interessantes Feld sind die Körperbilder, die von unterschiedlichen Kirchen vertreten werden, zum Beispiel durch ihre Kleiderordnung. Manche Gemeinden kritisieren Frauen, die sich aufwendig zurechtmachen, als „nicht geistlich“;⁵⁴ andere Gemeinden sehen gepflegte, sorgfältig zurechtgemachte Frauen als Sinnbild der Ehre Gottes und der von Gott geschaffenen Schönheit. Wie wir gesehen haben, kann der Trend zu weiblicher Unterwerfung, wie er von den Wenzhouer Boss-Christen vertreten wird, auch eine phy-

sische Komponente beinhalten, wenn gutaussehende Mädchen zum Schmuck prestigeträchtiger männlicher Veranstaltungen eingesetzt werden. Wo verläuft die Grenze zwischen Situationen, in denen Frauen benutzt werden, und solchen, die sie zur vollen Entfaltung ihres weiblichen Potentials befreien?

- Die Beziehung zwischen Tradition und Modernität im gegenwärtigen chinesischen Kontext. Wenzhouer Christen bezeichnen ihre Genderrollen als „traditionell“⁵⁵ aber jenseits einer Bestätigung ihres eigenen Traditionalismus (zum Beispiel durch die Sitzordnung) bleibt unklar, auf welche Art der „Tradition“ sich Wenzhouer Christen beziehen: die christliche Tradition, wie sie von den Missionaren gebracht wurde? Oder ihre eigene, chinesisch-konfuzianische Tradition in einer neuen christlichen Interpretation? Könnte man gar von einer erfundenen Tradition (*invented tradition*) sprechen?

Zusammenfassung und Ausblick

Neben der Frauenarbeit, wie sie von der Frauenkommission des CCC geleistet wird, ist Gender kein besonders wichtiges seelsorgerliches oder theologisches Anliegen in den höheren Rängen der offiziellen Kirche. Örtliche Gemeinden bieten gelegentlich Aktivitäten ausdrücklich für Frauen an; in einer Reihe von städtischen Zentren organisiert der YWCA Aktivitäten für Mädchen und Frauen. Während die Kirchen an der Basis in einem Umfeld des Wandels von gesellschaftlichen und geschlechterbezogenen Rollen mit dem Wandel von Männer- und Frauenrollen kämpfen, muss das Thema von der offiziellen Kirche erst noch in einer systematischeren Weise aufgenommen werden. Darüber hinaus bedeutet im chinesischen Diskurs „gender“ nach wie vor eine einzige Unterscheidung zwischen (biologischem und sozialem) männlichem und weiblichem Geschlecht, während andere sexuelle Identitäten (lesbisch/schwul/bisexuell/transgender) aus dem offiziellen Diskurs komplett ausgeschlossen bleiben. Überlegungen zum Thema der Gendergerechtigkeit werden außerdem implizit mit „feministischen“ Positionen gleichgesetzt. Wie viele Kirchen an anderen Orten auch sind chinesische protestantische Kirchen noch weit davon entfernt, theologische und seelsorgerliche Positionen zu formulieren, die Menschen aller sexuellen Identitäten Würde, Unterstützung und wirkliche Gendergerechtigkeit bieten.

Wie Gänßbauer zeigt, dominieren Gender-Stereotypen selbst in Texten, die deutlich eine feministische Perspektive bieten möchten.⁵⁶ Ein Beispiel ist Archie Lee, der Frauen als Verkörperung von „Mitleid, Güte und der grundlegenden Sorge um das Leben“ sieht.⁵⁷

52 Chen 2003, zitiert in ANS 2003, S. 9.

53 Wu 2001, S. 77.

54 Wu 2001, S. 83.

55 Cao 2011, S. 97.

56 Gänßbauer 2001, S. 70.

57 Lee 1996, S. 259.

Es ist interessant, dass die wahrscheinlich erfolgreichste, christlich inspirierte häretische Sekte der vergangenen zwanzig Jahre in China der Östliche Blitz (Eastern Lightning) ist (bekannt auch als die Kirche des Allmächtigen Gottes/Church of the Almighty God), die verkündet, Jesus sei als chinesische Frau wiedergekehrt. Man fragt sich, ob dieses weibliche Gesicht von Jesus Christus etwas mit der bemerkenswerten Zähigkeit der Gruppierung zu tun hat. In diesem Sinne kann der Erfolg des Östlichen Blitzes auch gelesen werden als Appell an die existierenden Kirchen für eine Theologie und eine Kirche die, wenn nicht feministisch, doch deutlicher weiblich sein sollten.

Stattdessen sind die Bilder, welche die Frauen, die „Marthas“ der Kirche, heraufbeschwören, oft ambivalent. Frauen werden in Verbindung gebracht mit hausfraulichen Pflichten im Gemeindeleben und auch „weiblichen Formen, Religion zu praktizieren“ (female ways of „doing religion“), die bestimmte religiöse Praktiken beinhalten (von denen manche als gefährlich nahe an Volksreligion und Synkretismus gesehen werden). Joy Tong und Yang Fenggang haben kürzlich in einem Artikel eine weitere Lesart angeboten, um die Dynamiken zwischen weiblichen Genderrollen und dem protestantischen Glauben im chinesischen Kontext zu verstehen. Sie beschreiben eine chinesische Gemeinde in den USA und schreiben über die „Weiblichkeit“ des chinesischen Christentums. Ihnen zufolge bezieht sich diese Weiblichkeit auf Eigenschaften des Glaubens und des Glaubensausdrucks, die zumeist als typisch weiblich wahrgenommen werden, wie „leidenschaftliches Verhalten, emotionale Expressivität und Authentizität“.⁵⁸ Mit dieser Einschätzung bestätigen sie die Beschreibungen anderer Forscher zum charismatischen Christentum als „weiblich“. Anders als diese bringen Tong und Yang jedoch diese Weiblichkeit deutlich mit dem Daoismus in Verbindung. Ihnen zufolge liegt die Attraktivität des charismatischen Protestantismus auch in seiner Ähnlichkeit mit traditionellen daoistischen Praktiken begründet.⁵⁹

Trotz seines anhaltenden Erfolgs in einzelnen Gemeinden, wie sie Tong und Yang für die USA beschreiben, scheint die „weibliche Ausprägung des Christentums“ oder die weibliche Art, Religion zu praktizieren, in Festland-China abzunehmen, inklusive ihres körperorientierten, charismatischen Zugangs zu Spiritualität. Dies gilt sowohl für das Leben innerhalb von einzelnen Gemeinden als auch die proto-denominationalen Landschaft. Cao Nanlai zeigt für Wenzhou, dass ein theologischer Prozess der Hinwendung zum Verstand im Gang ist, der die ländliche, charismatische weibliche Bewegung aktiv kritisiert.⁶⁰ Diese neue Haltung weist dem charismatischen Zugang zu Spiritualität weniger Bedeutung zu, sodass eine Gläubige sagt, dass „Gott seine Arbeitsmethoden geändert hat“ [hin zu

einer weniger geist-orientierten, eher rationalen Form der Kommunikation mit den Menschen]. Cao sieht daher die weibliche charismatische Form des Christentums als gefährdet an.⁶¹ Erneut finden wir eine interessante Parallele im globalen Pfingstertum. Es ist ein bekanntes Phänomen, dass im Prozess des Errichtens fortgeschrittener Strukturen pfingstlerische Kirchen tendenziell „weniger charismatisch, stärker hierarchisch und männlicher werden“.⁶²

Das Aufkommen rationalerer Quasi-Denominationen wie der Neuen Calvinisten in China, neben den existierenden charismatischen, proto-pfingstlerischen Formen des Christentums, entspricht im Großen dem innergemeindlichen Trend hin zu größerer Rationalität, wie er für Wenzhou beschrieben wurde. Sowohl in der breiten protestantischen Landschaft als auch in einzelnen Kirchen gibt es einen Trend hin zu einer „Maskulinisierung“. Dies entspricht Trends im globalen Pfingstertum, wo ehemalige Pfingstler in der zweiten und dritten Generation sich oft anderen Formen des evangelikalen Christentums zuwenden; ein Trend, der einhergeht mit ihrem Aneignen von formaler Bildung und relativem Wohlstand. Einige Beobachter sehen daher das Pfingstertum in Lateinamerika bereits im Abschwung.⁶³

Der mögliche Abschwung des „weiblichen“, charismatischen Zugangs zu Spiritualität hat eine interessante Entsprechung in der Tatsache, dass in der offiziellen chinesischen Kirche das kurze Aufblühen der feministischen Theologie vorbei war, bevor es jemals richtig startete. Bereits 2001 stellte Gänßbauer fest, dass das Interesse an feministischer Theologie und Frauenangelegenheiten im Abnehmen begriffen war im Vergleich zu einigen Jahren zuvor.

*In view of the latest developments it may be presumed that the debate about – at least Western forms of – feminist theology in China has just been a short intermezzo.*⁶⁴

Wenn man versucht, künftige Entwicklungen vorherzusagen, scheint es möglich, dass für chinesische Protestantinnen die Frauenbefreiung durch die Kirche nur ein möglicher Weg ist. Vielmehr scheint es so zu sein, dass die befreiende Qualität des christlichen Glaubens nur in manchen Gemeinden zutrifft und als Trend für „die“ chinesische protestantische Kirche nur von kurzer Dauer war. Das Aufkommen von Proto-Denominationen mit stärker sichtbaren Gender-Räumen, deutlicher sichtbar, als sie in den registrierten chinesischen Gemeinden sind, könnte auch Implikationen haben für die Beziehung zwischen registrierten und nicht registrierten Kirchen und ihrer jeweiligen Attraktivität. In vielerlei Hinsicht besteht die Unterschiedlichkeit zwischen ihnen vor allem im technischen Aspekt der Registrierung, aber die Frage der Frauenordination könnte

58 Tong – Yang 2014, S. 195.

59 Tong – Yang 2014, S. 208f.

60 Cao 2013, S. 165.

61 Cao 2011, S. 155 und 157.

62 Hefner 2013, S. 8.

63 Hefner 2013, S. 27.

64 Gänßbauer 2001, S. 72.

zu einem der deutlichsten Unterschiede zwischen beiden werden. In China charakterisieren moralische Strenge und puritanische Lehre alle Kirchen, seien sie eher charismatisch oder reformiert in ihrer Theologie und Liturgie.

Konservative Werte scheinen einen großen Teil der Attraktivität auszumachen, die Kirchen im gegenwärtigen chinesischen Zusammenhang haben. Man könnte argumentieren, dass alle chinesischen Christen sehr konservative Familienwerte vertreten und ihren Kirchenmitgliedern eine strenge Moral auferlegen. In diesem Sinn kann man den chinesischen Protestantismus wahrscheinlich am besten als Puritanismus beschreiben, kommt dieser in „pfingstlerischer“, „calvinistischer“ oder anderer Form daher. Letztendlich scheint es wünschenswert, dass Kirchen Frauen und Männern nicht feste Rollenbilder vorgeben, sondern unterschiedliche Rollen anbieten, ob eher komplementär oder gleich in ihrer Form. Was es zu vermeiden gilt, ist das Aufkommen einer Umgebung, in der Frauen und Männern nur konservative, beschränkende Optionen offenstehen. In der chinesischen Gesellschaft mit ihrem kollektivistischen, konfuzianischen Erbe sind das „Gesicht“ und „Anstand und Etikette“ nach wie vor von außerordentlicher Bedeutung für den Einzelnen. Im gegenwärtigen Klima wiederauflebender Traditionen liegt daher eine Gefahr im Aufkommen von traditionellen Rollenmodellen als dominanter und einziger Option. Es bleibt zu hoffen, dass in Zukunft chinesische Kirchen sich männlichen und weiblichen Interpretationen von Theologie stärker öffnen und sich sensibilisierter gegenüber weiblichen und männlichen geistlichen und seelsorgerlichen Bedürfnissen zeigen.

Forscher sollten sich davor hüten, die Kurzsichtigkeit von Forschern (die zugleich Angehörige der Elite sind) zu replizieren, die in vielerlei Hinsicht die konfuzianische Missachtung gegenüber den weniger Gebildeten spiegelt, und so chinesische Christinnen aus ihrer Forschung ausblenden. Vielmehr werfen die verschiedenen Mechanismen, die in der chinesischen protestantischen Kirche im Hinblick auf Gender wirksam sind, eine Reihe von Fragen auf, die es wert sind, erforscht zu werden; einige dieser Fragen gehen über die Trennlinie männlich-weiblich hinaus. Zum Beispiel ist eine latente Frage unter Boss-Christen und den Neuen Calvinisten die Frage der Autorität. In beiden Fällen wird von weiblichen Gläubigen erwartet, dass sie sich nicht nur der Autorität Gottes, sondern auch ihrer männlichen Mitgläubigen unterwerfen. Die Wenzhouer Boss-Christen schaffen elitäre männliche soziale Gelegenheiten, wie zum Beispiel Bankette für geschlossene Gesellschaften, die ihre Macht unterstreichen und zugleich als soziale Räume dienen, in denen männliche Christen die Regeln bestimmen und das Sagen haben – anders als im Rest der Gesellschaft, wo Christen oft in Hinblick auf Fragen von Macht und Autorität benachteiligt sind.⁶⁵ Andererseits vertreten die Neuen Calvinisten alternative politische Werte, die, für einige

ihrer prominenten Gläubigen, das Eintreten für egalitäre demokratische Werte beinhalten – Werte, die ihren internen autoritären Strukturen zu widersprechen scheinen, sowohl in der Beziehung zwischen Männern und Frauen als auch in der Gemeinde als Ganzes.

Wenn wir die Rolle der heutigen chinesischen Protestantinnen betrachten, spielt Tradition eine zweifache Rolle. Zum einen befördert der Wunsch nach moralischer Anleitung und geistlichen Werten, der das Interesse am Protestantismus als Ganzes nährt, zugleich die Rückkehr traditioneller religiöser Rollen, die für Frauen einschränkend wirken können. Zu einem gewissen Grad wählen Frauen diese Rollen für sich und sind so ein integraler Teil dieser Produktion von Genderrollen. Zweitens spiegelt das geringe wissenschaftliche Interesse, das Christinnen bislang erfahren haben, die traditionelle Wahrnehmung von religiösen Frauen, die als ungebildete Trägerinnen der Kleinen Tradition angesehen werden, die keine weitere Aufmerksamkeit wert sind. Beide Phänomene, das dynamische Spiel zwischen Modernisierung und dem Wiederaufleben der Tradition im weiblichen religiösen Kontext einerseits und seine Wahrnehmung andererseits, sind es wert, in Zukunft weiter untersucht zu werden.

Literaturverzeichnis

- ANS (*Amity News Service*) 2003, „Rise, Deborah, Rise! Reflections on Women in the Chinese Church“, in ANS, Bd. 12, Nr. 11-12, S. 9-11, online gelesen unter: www.amityfoundation.org/eng/sites/default/files/Archive/ANS_2003_vol_12_11_12.pdf (letzter Zugriff am 23. Dezember 2014).
- Cao Nanlai 2011, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power and Place in Contemporary Wenzhou*, Stanford: Stanford University Press.
- Cao Nanlai 2013, „Gender, Modernity, and Pentecostal Christianity in China“, in: Robert W. Hefner, *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Bloomington: Indiana University Press, S. 149-175.
- Cao Shengjie 2001, „Feminist Theology and the Chinese Church“, in: *Chinese Theological Review*, Bd. 15, S. 63-71.
- Chen Meilin 2003, „The Status and Role of Women in the Growing Church of China“, in: *Chinese Theological Review*, Bd. 17, S. 98-103.
- Dunn, Emily C. 2008, „Cult, Church, and CCP: Introducing Eastern Lightning“, in: *Modern China*, 18. August 2008, DOI: 10.1177/0097700408320546, <http://mcx.sagepub.com/content/early/2008/08/18/0097700408320546> (letzter Zugriff am 15. Juli 2014).
- Fällmann, Fredrik 2013, „Calvin, Culture and Christ? Developments of Faith among Chinese Intellectuals“, in: Francis Lim Khok Gee (Hrsg.): *Christianity in Con-*

65 Siehe Cao 2011, S. 107f.

- temporary China: Socio-cultural Perspectives*, Abingdon – New York: Routledge, S. 153-168.
- Gänßbauer, Monika 2001, „Women in the Protestant Church in China – An Attempt to Describe the Situation at the Beginning of the 21st Century“, in: *Berliner China-Hefte*, Nr. 21, S. 68-73.
- Hefner, Robert W. 2013, „The Unexpected Modern – Gender, Piety, and Politics in the Global Pentecostal Surge“, in: Robert W. Hefner (Hrsg.), *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Bloomington: Indiana University Press, S. 1-36.
- Hunter, Alan – Chan Kim-Kwong 1993, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jin Yanyan 金妍妍 2005, „Jidujiao de ‚Mada xianxiang‘ tanzhe: yi Henan Huangchuan Chengguan jiaohui wei kaocha duixiang 基督教的 ‚马大现象‘ 探析—以河南潢川城关教会为考察对象 (An Exploration into the ‚Martha Phenomenon‘ [the Predominance of Women] of Protestant Christianity – A Case Study of Chengguan Church in Huangchuan, Henan), in: *Chaohu xuebao* 巢湖学报, Bd. 7, Nr. 5 (Serien-Nummer 74), S. 24-29.
- Kong Kit-Fan 2003, „Status Enhancement of Catholic Women in a Chinese Village“, in: *Ching Feng*, New Series, Bd. 4, Nr. 1, S. 79-98.
- Kwok Pui-Lan 1996, „Chinese Women and Protestant Christianity at the Turn of the Twentieth Century“, in: Daniel Bays (Hrsg.), *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, S. 194-208.
- Lee, Archie C. C. 1996, „Feminist Critique of the Bible and Female Principle in Culture“, in: *Asia Journal of Theology*, Bd. 10, Nr. 2, S. 240-252.
- Lutz, Jessie G. 2010, *Pioneer Chinese Christian Women: Gender, Christianity and Social Mobility*, Bethlehem, PA: Lehigh University Press.
- Martin, Bernice 2013, „Tensions and Trends in Pentecostal Family Relations“, in: Robert W. Hefner (Hrsg.), *Global Pentecostalism in the 21st Century*, Bloomington: Indiana University Press, S. 115-148.
- Ng, Jessie Yim Han 2007, „Measuring the Impact of Self-Reformation Program on Women Pastors of Manchu Autonomous Counties (in China)“, Asbury Theological Seminary 2007, Online Dissertation unter: <http://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1423&context=ecommonsatsdissertations> (letzter Zugriff am 23. Dezember 2014).
- Oblau, Gotthard 2005, „Pentecostal by Default? Contemporary Christianity in China“, in: Allan Anderson – Edmund Tang (Hrsg.), *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Oxford: OCMS, S. 411-435.
- Tao Feiya 陶飞亚 – Huang Wei 黄薇 2005, „Xingbie yu lishi: jindai funü yu jidujiao xueshu yantaohui zongshu 性别与历史: 近代妇女与基督教学术研讨会综述 (Gender and History – A Summary of the Symposium on Women and Christianity in Modern Times)“, in: *Shanghai daxue xuebao, shehui kexueban* 上海大学学报, 社会科学版, Bd. 12, Nr. 6, S. 100-104.
- Tong, Joy K.C. – Yang Fenggang 2014, „The Femininity of Chinese Christianity: A Study of a Chinese Charismatic Church and Its Female Leadership“, in: *Review of Religion and Chinese Society*, Bd. 1, Nr. 2, S. 195-211.
- Wang Yun 王韵 2014, „Nujiang Lisu zu funü zongjiao xinyang zhong de lunli guannian 怒江傈僳族妇女宗教信仰中的伦理观念 (Religious Ethics of Lisu Women Along the Nu River)“, in: *Yunnan nongye daxue xuebao, shehui kexueban* 云南农业大学学报, 社会科学版, Nr. 5, Online-Dokument unter: www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-YNNS201405023.htm (letzter Zugriff am 31. August 2014).
- Watson, Rubie S. 1994, „Girls’ Houses and Working Women: Expressive Culture in the Pearl River Delta, 1900–41“, in: Maria Jaschok – Suzanne Miers (Hrsg.), *Women and Chinese Patriarchy: Submission, Servitude and Escape*, Hong Kong: Hong Kong University Press, S. 25-41.
- Womack, Timothy R. 2006, „The Women House Church Leaders of China: Interviews with a Muted Group“, Lynchburg University 2006, Online Dissertation unter: <http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1163&context=masters> (letzter Zugriff am 23. Dezember 2014).
- Wu Jinzhen 2001, „Looking for Meaning Beyond Mere Existence – Women and Church Development in China“, in: *Chinese Theological Review*, Bd. 15, S. 72-87.
- Xu Shaoqiang 1990, „Woguo jidujiaohui nüxinghua yuanyin chutan (Preliminary Discussion of the Feminization of the Christian Church in China)“, in: *Lilun yu dangdai*, Nr. 10, S. 12-14 [zitiert in Hunter – Chan 1993, S. 174 ohne Schriftzeichen].