

# Kirchliche Zeitgeschichte nach 1945

## Eine katholisch-protestantische Tagung in Bern

Vom 25. bis 29. September fand auf Schloß Hünigen bei Bern eine Tagung besonderer Art statt. Eingeladen hatte der Anfang Oktober überraschend verstorbene Berner Ordinarius für Kirchengeschichte, Andreas Lindt, der in Verbindung mit Victor Conzemius (Luzern) und Martin Greschat (Gießen) diesen Kongreß veranstaltete. Seit jeher war es das Anliegen Lindts, der auch einige Jahre in Münster lehrte, katholische und evangelische (Kirchen-)Historiker zu ermutigen, sich den Herausforderungen der kirchlichen Zeitgeschichte gemeinsam – im ökumenischen Dialog – zu stellen.

Bei der Tagung in Bern handelte es sich nicht um eine jener vielen, den Rahmen des Üblichen kaum sprengenden Expertenkonferenzen für den Bereich kirchlicher Zeitgeschichte. Von ihnen hob sich die Tagung eindeutig durch die Tatsache ab, daß die beiden Koordinierungsgremien für die jüngste Kirchengeschichte – die katholische Kommission für Zeitgeschichte mit Sitz in Bonn und die evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte in München – seit ihrer Gründung 1962 bzw. 1955 hier erstmals zusammenkamen, um – sozusagen auf neutralem Terrain – Grundfragen und Probleme der einschlägigen Forschung *gemeinsam* zu debattieren.

Beide Gruppierungen haben, getragen von der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland, in den vergangenen Jahren eine imponierende Anzahl von Quelleneditionen und Einzelstudien aus ihrem Bereich vorgelegt; sie sind jedoch *auffallend unterschiedlich zusammengesetzt*: Während in der Kommission die Mehrzahl der Mitglieder und Autoren als Hochschullehrer das Fach Allgemeingeschichte vertreten, wirken innerhalb der Arbeitsgemeinschaft und in ihrem Umfeld hauptsächlich Kirchenhistoriker, d. h. Theologen, mit. Dies war – wie sich zeigen sollte – für Fragestellung und methodischen Ansatz von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der hier vorgegebene Rahmen läßt es nicht zu, auf jedes Einzelreferat in gleicher Intensität einzugehen; ein alle Beiträge dokumentierender Berichtband soll im nächsten Jahr in der Publikationsreihe der Münchener Arbeitsgemeinschaft erscheinen. Hier werden dehsalb vor allem diejenigen Referate ausführlicher vorgestellt, an denen sich kontroverse, aber darin möglicherweise auch weiterführende Diskussionen entzündeten.

Einleitende Bemerkungen von Urs Altermatt (Fribourg) und Andreas Lindt verdeutlichten Entwicklungslinien des schweizerischen Katholizismus bzw. Protestantismus nach 1945. Wenngleich die Schweiz vom Weltkrieg verschont blieb, zeigten sich auch hier mit dem Epochenjahr 1945 bedeutsame Einschnitte. Die sich anschließenden Ausführungen von Reinhard Koselleck (Bielefeld) und Philippe Levillain (Lille/Rom) reflektierten das Selbstverständnis kirchlicher Zeitgeschichte als Teil der Gesamtgeschichte und im Kontext der französischen „Histoire religieuse“. Letztere verbindet die von Frankreich ausge-

hende Mentalitätsgeschichte mit religionssoziologischen Fragestellungen und zielt mit ihrem in der Intention wertneutralen methodischem Zugriff weniger auf die Geschichte der Kirchen als auf die Fortwirkung religiöser Traditionszusammenhänge in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft.

### Betroffenheit als konstitutives Element

Die Beiträge von Martin Greschat (Gießen) und Konrad Repgen (Bonn) über die *Erfahrung des Dritten Reiches* und das Selbstverständnis von Protestanten und Katholiken nach 1945 führten mitten in die zentralen methodischen und inhaltlichen Probleme kirchlicher Nachkriegsgeschichte hinein. Die hohe Wertbezogenheit des Themas wurde dabei immer wieder deutlich. Greschats Ausgangspunkt war die bis heute anhaltende *Betroffenheit* angesichts der Geschehnisse zwischen 1933 und 1945, die nach der klassischen Definition von Hans Rothfels gerade der deutschen Zeitgeschichte als konstitutives Element eignet, die aber zusätzlich im Bereich der Christentumsgeschichte durch den ethischen Anspruch religiöser Existenz noch verstärkt wird.

Die evangelischen Landeskirchen der ersten Stunde sahen die Erfahrungen der NS-Herrschaft nahezu ausschließlich unter kirchenpolitischen Gesichtspunkten. Die Gleichschaltung des Protestantismus 1933/34 und die bis 1945 andauernden Einschnürungsversuche des Regimes waren letztlich mißlungen: Die Kirche hatte sich in ihrem Kern gegen ihre Gegner von außen, Staat, Partei und Deutsche Christen behauptet. Sie verstand sich als geschlossene moralische Autorität gegenüber der Gesellschaft; ihr geistiger Führungsanspruch forderte nicht allein Respekt, sondern verlangte auch Gehorsam. Daraus resultierte ein neues starkes Selbstbewußtsein, das den Neubeginn nach dem Krieg entscheidend mitbestimmte. Das Dritte Reich erschien aus dieser Perspektive als Höhepunkt der „Entgottung der Welt“, als Folge des „großen Abfalls“, also des Säkularismus, gegen den es im letzten nur ein Heilmittel gab: die Rückkehr zu Gott.

Doch das Säkularismustheorem – so Greschats These – analysierte und interpretierte nichts, es sammelte nur „Belege und Argumente für die Stabilisierung einer selbst- und sendungsbewußten Kirche“. Das Schlüsselwort *Re-Christianisierung* umriß die Hoffnungen dieser Jahre, blieb aber den Herausforderungen einer modernen, *pluralistisch* strukturierten Industriegesellschaft die Antwort schuldig; auch versagte dieses Konzept dort, wo die Frage nach nationalprotestantischen Traditionen im Vorfeld der Ermöglichung des Nationalsozialismus gestellt wurde. Als ständigen Störfaktor der neu gefundenen protestantisch-kirchlichen Identität erwies sich allein die *Schuldfrage*, die auf Drängen der Ökumene vor genau 40 Jahren zur Stuttgarter (Schuld-) Erklärung führte. Frei-

lich implizierten die berühmten Komparative („... wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“), daß man eben *doch*, wenn auch nicht *genug* widerstanden hatte.

Damit – so Greschat – war die Brisanz des Bekenntnisses im Sinne denkbarer radikaler Folgerungen wieder zurückgenommen: „Eine derart entschärfte Schuldfrage ließ sich mühelos in das kirchliche Konzept der Nachkriegszeit integrieren.“ Andere Akzente setzte hingegen das sog. Darmstädter Wort des Reichsbruderrats der EKD von 1947, das auf das dichotomische Geschichtsbild einer Scheidung von Gut und Böse und – anders als die Landeskirchen 1945 – auf jeden besonderen Autoritätsanspruch gegenüber der Gesellschaft verzichtete. Solidarität, Humanisierung und Demokratisierung sowie die Wendung gegen den heraufziehenden Kalten Krieg bestimmten den Tenor dieser Entschließung einer Minderheit, die Greschat abschließend als wünschenswertes alternatives Programm zur faktischen kirchenpolitischen Entwicklung nach 1945 wertete.

### Katholisch-evangelische Unterschiede

Greschats kritische Thesen trafen besonders unter den protestantischen Teilnehmern auf Widerspruch, die sich vornehmlich an seinem *Kirchenbegriff* und an seiner Herausarbeitung der Schwachstellen der Stuttgarter (Schuld-)Erklärung gegenüber dem Darmstädter Wort stießen. Der Vorwurf zielte auf den alten Streit um Volks- und Freiwilligkeitskirche und auf die Frage, ob in realhistorischer Hinsicht letztere – methodisch gesehen – überhaupt Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein könne, weil sie sich nicht durchgesetzt habe. Da sich seit damals auch die verfaßten Landeskirchen in erstaunlicher Weise verändert hätten, könne man nicht ohne weiteres eine ihnen entgegengesetzte Position beziehen – die spätere Entwicklung rechtfertige im nachhinein viele der damals getroffenen Entscheidungen.

Wie ganz anders sich die Zeit nach 1945 für den deutschen Episkopat darstellte, wurde aus den weniger theologisch reflektierenden, mehr von Einzelbeobachtungen ausgehenden Beitrag *Konrad Repgens* deutlich. Die katholische Kirche hatte im Vergleich zum Protestantismus einen Kirchenkampf ganz anderer Art überstanden, da Bekenntnis und Organisation von innerkirchlichen Gruppen nicht in Frage gestellt und die Bedrängnisse durch den Nationalsozialismus allein als weltanschaulich-geistige Auseinandersetzung interpretiert werden konnten. Auch für die Bischöfe war das Dritte Reich Folge und Kulminationspunkt der Entchristlichung der Welt, gegen die sich jedoch der Großteil der Katholiken als resistent erwiesen hatte. Nach dem Zusammenbruch hielt sich trotz mancher Warnungen aus Rom, das die Lage nüchterner beurteilte, für ein Jahr fünf die Hoffnung, wenn man nun „auf breiter Front“ dafür kämpfe, werde Deutschland wieder christlich.

Die vorübergehende Attraktivität der Kirche, bei der viele nach der großen Desillusionierung wieder Sinngebung und Geborgenheit suchten, war nach Repgen nicht mit dem Anspruch verknüpft, auf Dauer auch *politische* Autorität für sich zu reklamieren. Lediglich in der Phase bis zur Konstituierung neuer Staatlichkeit in der Bundesrepublik verstand sich die Kirche als Sprachrohr und Anwalt der Bevölkerung gegenüber den Besatzungsmächten. Die Abneigung gegen die von den Alliierten durchgeführte und nicht den Deutschen selbst überlassene Entnazifizierung bildete hier einen wichtigen Konfliktherd. Auseinandersetzungen um die *Schulfrage*, der aus dem Bewußtsein des hohen Stellenwertes der Schule für die religiöse Sozialisation des Menschen im Vorfeld der Verabschiedung des Grundgesetzes große Bedeutung eingeräumt wurde, hinderten die Bischöfe nicht daran, die Verfassung dennoch anzuerkennen. Eine innerkatholische Schulldiskussion wie im Protestantismus hat es nicht gegeben. Die in der Weihnachtsbotschaft des Papstes von 1944 verworfene Kollektivschuldthese erleichterte nach Kriegsende den Umgang innerhalb der Weltkirche mit den Deutschen, deren Widerstand gegen das Regime allgemein respektiert wurde. Die Bischofskonferenz sah so – abgesehen von den Passagen in ihrem Hirtenwort vom 23. August 1945 – keinen Anlaß, ein Schuldbekenntnis ähnlich der Stuttgarter Erklärung für die katholische Kirche zu formulieren.

### Mangelnde Selbstreinigung

In ihren Anschlußreferaten zu dem von Greschat und Repgen gegebenen Überblick arbeiteten *Werner Jochmann* (Hamburg), *Gerhard Besier* (Loccum), *Kurt Meier* (Leipzig) und *Adolf M. Birke* (Bayreuth/London) stärker Details der Beziehungen von Staat und Kirche nach 1945 heraus. Birke betonte die Forderungen der sonst in politischen Tagesfragen mehr als allgemein angenommen Abstinenz übenden Bischöfe nach einer verfassungsrechtlichen Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Garantierung der Konfessionsschulen im Grundgesetz und schließlich die Anerkennung des Reichskonkordats durch die Verfassung. Während man sich in der Konkordatsfrage auf die Formel stillschweigender Fortgeltung einigte, erhielt die Konfessionsschule keinen Verfassungsrang – was eine Anerkennung des Grundgesetzes nicht verhinderte, aber eine tiefgreifende Verstimmung der Bischöfe und ihre Akzentuierung des bloß provisorischen Charakters des Verfassungswerks zur Folge hatte.

*Werner Jochmann* verwies auf die *gesellschaftspolitischen Umorientierungsversuche der deutschen Protestanten* nach 1945 und auch auf die enge gezogenen Grenzen, an die sie dabei stießen, nicht zuletzt weil die „Personaldecke“ der Bekennenden Kirche nicht ausreichte, um die neu zu vergebenden Positionen insgesamt mit eigenen Leuten zu besetzen. Belastete Pfarrer und Juristen in den Kirchenleitungen blieben darum vielfach im Amt. Dadurch wurde zwar die Effektivität der Verwaltung gestärkt, aber es wurde damit auch eine kirchenamtliche Kontinuität fest-

geschrieben, mit der man eigentlich hatte brechen wollen. Da auch die Synoden ein stärkeres konservatives Beharrungsvermögen zeigten als vorhersehbar, fanden die notwendigen Reflexionsprozesse zur Bewältigung der Erfahrungen des Dritten Reiches meistens nicht statt, so daß von einer geistigen Erneuerung des evangelischen Kirchentums nach 1945 kaum gesprochen werden kann. In politischen Verlautbarungen der verfaßten Kirchen wurde häufiger auf die Leiden der Deutschen durch Flucht und Vertreibung hingewiesen als auf das Schicksal der Juden und anderer Verfolgter in den zwölf Jahren nationalsozialistischer Herrschaft. Positive Ansätze, die sich aus der Offenheit zurückkehrender Emigranten ergaben, wurden durch eine solche einseitige wie intransigente Haltung oft wieder verschüttet.

Die mangelnde Selbstreinigung der Landeskirchen stellte auch *Besier* heraus, der die Rahmenbedingungen des innerkirchlichen Entnazifizierungsprozesses in Niedersachsen umriß. Das Empfinden einer aufgezwungenen Entnazifizierung führte dazu, daß man die Aufforderung zur Selbstreinigung nicht als Chance wahrnahm und das Verfahren deshalb weitgehend ablehnte. Einen anderen Weg beschritten nach *Kurt Meier* die Sowjets in ihrer Zone: Hier dominierte durch „Zerstörung der sozialökonomischen Basis des Faschismus“ die „strukturelle Entnazifizierung“, die an die Stelle „einer massenhaften individuellen Sühne“ der Betroffenen trat. Die Entlassung aller früheren NSDAP-Mitglieder aus dem öffentlichen Dienst im Herbst 1945 erstreckte sich nicht auf die Kirchen, die – obschon Körperschaften des öffentlichen Rechts, die das entsprechende Gesetz an sich einschloß – in unabhängigen Spruchkammern die personale Neuordnung in eigener Regie durchführen sollten. Diese Regelung kam sowohl dem seit der Kirchenkampffära emporgehaltenen „Leitbild bekenntniskirchlicher Volkskirchenautonomie“ entgegen, wie es auch der Politik der SMAD gegenüber den Religionsgemeinschaften entsprach, welche ihren Dienst in dem Zeitraum bis zur Etablierung deutscher staatlicher Organe nahezu ungehindert wieder aufnehmen konnten.

Für den Bereich der späteren DDR stellte Meier die besondere Bedeutung eines Mindestmaßes an „legaler Rechtskontinuität“ heraus, die in den ohne Ausnahme ‚zerstörten‘ Landeskirchen Mitteldeutschlands angesichts ihrer ungewissen Zukunft unter sowjetischer Verwaltung einen höheren Rang einnahm als im Westen und Süden des untergegangenen Reiches.

### Warnung vor diffusen Schuldbekennnissen

*Kurt Nowak*, wie Meier Hochschullehrer an der Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität Leipzig, lenkte in seinem Referat noch einmal auf die *geistigen Voraussetzungen des innerprotestantischen Neubeginns* in den Westzonen zurück. Am Beispiel eines prominenten evangelischen Laien, des Freiburger Historikers *Gerhard Ritter*, machte

Nowak die Ambivalenzen deutlich, von denen das Verhalten des Protestantismus in dieser geschichtlichen Phase gekennzeichnet war. Niemand schien besser geeignet als der badische BK-Synodale und Mitautor der Denkschrift „Politische Gemeinschaftsordnung“ des Freiburger Kreises von 1942/43, nach Kriegsende das *politische* Selbstverständnis des Protestantismus neu zu formulieren. Als Verfasser wichtiger Resolutionen – von der Treysaer Kirchenführerversammlung im Juli 1945 bis zur Amsterdamer Weltkirchenkonferenz 1948 – und als kirchenpolitischer Berater der EKD bis 1949 wirkte er entscheidend an der Bildung der heute noch bestehenden Kammer für öffentliche Verantwortung mit. Einige bestimmende Elemente seiner mehrdeutigen politischen Weltsicht, wie sie Nowak vortrug, seien hier genannt: Ambivalent an dieser Konzeption blieb die Verbindung gesellschaftlicher Neuordnungsvorstellungen mit weiterbestehenden nationalprotestantischen Traditionslinien, ferner der Wille zur Versöhnung – Ritter befürwortete ohne Einschränkung die Stuttgarter Erklärung! – bei gleichzeitiger Bejahung totalitarismustheoretischer Modelle gen Osten und schließlich das Bekenntnis zur Einheit der Nation ohne Verzicht auf die von Adenauer vorgezeichnete Westintegration.

Gegen Ende der Tagung trug *Victor Conzemius* einen kritischen forschungsgeschichtlichen Überblick vor, der manches von dem bis dahin Gesagten zu relativieren vermochte. Er warnte vor den „Klippen konfessioneller Selbstrechtfertigung“ aber auch vor „diffusen und allzu eifertig ausgesprochenen Schuldbekennnissen“, für die besonders Theologen anfällig seien. An der großen Kirchenkampfstudie des im Frühjahr verstorbenen *Klaus Scholder* bemängelte Conzemius unter anderem die Darstellung der katholischen Kirche, die durch Konzentration des Blickwinkels auf die Führungsebene eine „klerikale Reduktion“ der reichen Vielfalt katholischer Lebenswirklichkeit erfahren habe. Scholder bringe zudem die Fakten mit einer eindimensional anmutenden Schlüssigkeit, die keine Alternativen der Entwicklung mehr offenhalte. Andererseits beklagte Conzemius die „Ignoranz“ der Allgemenhistoriker gegenüber kirchlich-theologischen Fragen und appellierte an die Teilnehmer, die „Apartheid“ zwischen Kirchen- und Profanhistorikern zu überwinden.

Die anschließende Diskussion nahm gerade diesen letzten Gedanken auf. Während die versammelten (katholischen) Allgemenhistoriker für eine politische Geschichte der Kirchenkampfzeit statt einer sozialen Theologiegeschichte, wie sie offenbar den Protestanten vorschwebte (Repgen), und für eine Ausklammerung der Schuldfrage plädierten, weil dadurch intersubjektiv gültige Aussagen wissenschaftlich-historischer Art mit Werturteilen verwechselt würden (*Hans Günther Hockerts*/Frankfurt a. M.), beharrte ein Teil der evangelischen Theologen darauf, nicht allein deskriptiv vorzugehen, sondern auch danach zu fragen, was vom Neuen Testament und von der Nachfolge Jesu her geboten sei (*Günter Brakelmann*/Bo-

chum), wobei die Beurteilungskriterien freilich offengelegt werden müßten.

### Ein Lexikon für kirchliche Zeitgeschichte

Ungeachtet des die Grenzen einer evangelisch-katholischen Kooperation auf dem Sektor kirchlicher Zeitgeschichte aufzeigenden Methodenstreits, wurde von den Teilnehmern als nützlich empfunden, diesen Konfliktpunkt – wenn auch nur am Rande des Kongresses – überhaupt angesprochen zu haben. *Heinz Hürten* (Eichstätt) meinte dazu, auch der Verlust einer Illusion sei schon ein Gewinn. Nach dieser Tagung wüßten die Partner besser als zuvor, woran sie seien und würden eine künftige Zusammenarbeit nicht gerade dort beginnen, wo die Auffassungen am weitesten auseinanderklafften. So dürften *gemeinsame Projekte* über Schuld- und Widerstandsfragen

wohl noch länger auf sich warten lassen; dem von der Arbeitsgemeinschaft ins Gespräch gebrachten Plan eines interkonfessionellen biographischen Lexikons zur kirchlichen Zeitgeschichte räumte man dagegen größere Chancen ein. Alles in allem scheint diese Tagung als ein interessantes Experiment gelungen zu sein. Protestantische und katholische Fachvertreter setzten sich erstmals zusammen und diskutierten ihre Fragen nahezu ohne Tabu. Man kann nach dieser Tagung davon ausgehen, daß es nicht dabei bleibt, sondern daß sich die Begegnungen fortsetzen. Ob daraus einmal eine ständige Einrichtung wird, muß abgewartet werden. Andreas Lindt jedenfalls gebührt Dank dafür, diese ökumenische „Initialzündung“, die angesichts der bestürzenden Nachricht von seinem plötzlichen Tode wie ein Vermächtnis anmutet, zusammen mit seinen Mitveranstaltern ins Werk gesetzt zu haben.

*Jochen-Christoph Kaiser*

## Kirche im Wandel

### Zur Lage des Katholizismus in Taiwan

Die Republik China (Taiwan) lebt in weitgehender *außenpolitischer Isolation*, seit die meisten Staaten der Erde die Volksrepublik China diplomatisch anerkennen und ihre Botschaften in Taipei geschlossen haben (vgl. HK, Oktober 1979, 525 ff.). Taiwan unterhält nur noch zu 24 Ländern offizielle Beziehungen, darunter zum Vatikan sowie zu fast allen Staaten Mittelamerikas. Gleichwohl erscheint es *innenpolitisch gefestigter als früher*, zumal der Ausbau der internationalen Handelsbeziehungen seiner Wirtschaft einen erheblichen Aufschwung verschaffte. Diese relative Stabilität dürfte auch durch die derzeitige leichte Rezession und einige Finanzskandale jüngerer Datums kaum gefährdet sein.

### Innenpolitische Stagnation trotz leichter Liberalisierung

Das politische Leben Taiwans wird noch immer von jenen Chinesen bestimmt, die 1949 vom Festland auf die Insel flohen. Sie stellen zwar nur 14% der 19 Millionen Einwohner, beherrschen aber durch die Kuomintang als einziger Partei von Bedeutung alle wichtigen öffentlichen Institutionen. Innerhalb der Kuomintang vollzieht sich jedoch ein allmählicher *Generations- und auch Machtwechsel*. Im Interesse des Ausgleichs zwischen den Bevölkerungsgruppen wurden gerade in den letzten Jahren vermehrt gebürtige Taiwaner in die Partei aufgenommen. Diese besitzen mittlerweile unter den 2,2 Millionen Mitgliedern der Kuomintang eine Zwei-Drittel-Mehrheit, sie sind allerdings in den – stark überalterten – Führungsgremien noch unterrepräsentiert.

Ein Wechsel im höchsten Staatsamt ist ebenfalls absehbar, da Staatspräsident *Chiang Ching-kuo* seit langem schwer

krank ist und die Amtsgeschäfte nur noch eingeschränkt führen kann. Hinsichtlich seiner Nachfolge herrscht Ungewißheit, denn er selbst favorisiert offensichtlich keinen der möglichen Bewerber. Sein Stellvertreter, der 1984 überraschend von ihm berufene Presbyterianer und gebürtige Taiwaner *Lee Teng-hui*, besitzt keine Hausmacht innerhalb der Kuomintang und dürfte ihm allenfalls nominell als Staatsoberhaupt nachfolgen. Man rechnet deshalb eher damit, daß die Grundlagen der Politik in Zukunft von einer kollektiven Führung unter starker Beteiligung der Armee bestimmt werden (vgl. Far Eastern Economic Review, 5. 9. 85).

Am konservativen, betont antikommunistischen Kurs des Landes wird sich vorerst kaum etwas ändern. Die demokratischen Rechte der Bürger (Presse-, Versammlungs- und Redefreiheit) sind unter dem seit 1949 geltenden Kriegsrecht weiterhin stark eingeschränkt. Immerhin lockerte man aber in den letzten Jahren zeitweise die Pressezensur und ließ einige der 1979 inhaftierten Menschenrechtler frei. Diese Maßnahmen dienten wesentlich dazu, die (inoffiziellen) Beziehungen zu den USA, dem weitaus wichtigsten Handelspartner Taiwans, zu verbessern.

Die *politische Opposition* hat unter diesen Gegebenheiten einen sehr schweren Stand. Ihr fehlt jeglicher organisatorische Zusammenhalt, da die Neugründung von Parteien verboten ist. Zudem reicht ihr politisches Spektrum von Liberalen bis zu Krypto-Marxisten. Ihre Repräsentanten, die seit 1977 unter dem gemeinsamen Begriff „tangwai“ („Parteilose“) auftreten, eint im wesentlichen nur das Bestreben, den einheimischen Taiwaner größeren Einfluß im öffentlichen Leben zu verschaffen. Sie fordern deshalb die Aufhebung des Kriegsrechts, die Zulassung neuer Par-