

tus des Bischofs Rolland von Antsirabe (Madagaskar), seines Schülers in Le Saulchoir in den Jahren 1930–38.

Von höchstem Wert für die Forschung ist außer dem Tagebuch selbst die instruktive Einführung des Herausgebers *Alberto Melloni* über die bisher bekannten Diarien des 2. Vatikanums, für jede historische Erforschung des Konzils künftig zu konsultieren. Interessant ist dabei auch das vom Herausgeber durch viele Zitate belegte Echo dieser Tagebücher auf die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. „Gaudet mater ecclesia“ vom 11. 10. 1962 (23–48): sie wurde von den meisten in ihrer Bedeutung gar nicht erfasst. – Der Wert dieses Tagebuches liegt auf der einen Seite in seinem Charakter als „Stimmungsbarometer“, in den von ihm vermittelten Eindrücken von Gesprächen, in der Beurteilung von Personen, Situationen, Texten. Aber auch für die Ereignisgeschichte „hinter den Kulissen“ ist es nicht ohne Wert. Die meist kargen Notizen, in den Fußnoten angereichert durch Texte Chenu's und Zitate aus den Briefen anderer, sowohl aus dem weiteren Dossier Chenu's wie aus anderen unveröffentlichten Quellen (so aus den Tagebüchern Congars und Semmelroths) bieten einen lebendigen Einblick in das feierhafte Zusammenspiel von Theologen (Chenu, Congar, Küng, Rahner) und Konzilsvätern (Liénart, Döpfner, König, Léger, Suenens, Volk), um die ersten Schemata durchfallen zu lassen: so z. B. über die wichtige Zusammenkunft am Nachmittag des 19. 10. bei Volk (74–76; dazu jetzt in der Konzilsgeschichte von Alberigo, Bd II, 99–101). Von Chenu stammt die Idee der konziliaren Botschaft an alle Menschen, die ihn dann doch, als sie am 20. 10. Wirklichkeit wurde, nicht recht befriedigte (78; zu ihr jetzt Alberigo II, 71–74). Er verfaßte, wie aus seinem Tagebuch hervorgeht, die beiden Interventionen des melkitischen Bischofs Hakim am 17. 11. zum Offenbarungs-Schema (108) und am 4. 12. zum Kirchen-Schema (130). Interessante Einzeldokumente, vom Herausgeber in den Fußnoten ediert, sind u. a. zwei Texte von Dossetti über die Aufgabe des Konzils (94–98 Anm. 2) und über seine Prozedur (99–104 Anm. 1).

Die sehr sorgfältige und durch vielerlei Erklärungen und Texte illustrierte Edition stellt einen wertvollen Einzelbeitrag zur historischen Erforschung des Konzils dar.

KL. SCHATZ S. J.

VATIKANUM II UND MODERNISIERUNG. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Hgg. *Franz-Xaver Kaufmann* und *Arnold Zingerle*. Paderborn u. a.: Schöningh 1996. 422 S.

Das 2. Vatikanum jenseits von Polemik oder Glorifizierung als geschichtliche Größe zu sehen, ist eine Aufgabe, die jetzt erst beginnt, da wir nach über drei Jahrzehnten den Abstand zum Fühlen und Denken der damaligen Zeit deutlicher empfinden. Und sie ist eine Aufgabe, die nur zusammen von Theologen, Historikern und Soziologen angegangen werden kann. Und doch steht eine solche befruchtende fächerübergreifende Zusammenarbeit erst am Anfang. Den Historikern fehle oft der „Mut zur synthetisierenden Interpretation im Lichte übergreifender theoretischer Konzepte“, den Soziologen die „Bereitschaft, sich auf die historische Vielfalt der Erscheinungen und ihre variablen Bedeutungen einzulassen“ – so *Arnold Zingerle* im Vorwort (7). Der vorliegende Band, ein Gemeinschaftswerk von Theologen, Historikern und Soziologen, will zu einer solchen Synthese beitragen, indem er das 2. Vatikanum und den mit ihm einhergehenden kirchlichen Umbruch anhand des vor allem von Gabriel und Kaufmann entwickelten und auf den Katholizismus bezogenen „Modernisierungskonzeptes“ untersucht. Die 20 Beiträge beschränken sich freilich alle auf den europäischen Raum, auf den allein der westliche „Modernisierungs“-Begriff voll anwendbar ist.

Nach der Einführung von *Franz-Xaver Kaufmann* („Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils“, 9–34), welcher bereits ein Kurz-Resümee der einzelnen Artikel enthält, behandeln die ersten fünf Beiträge die entferntere und nähere Vorphase des Konzils, und zwar – um eine gewisse Geschlossenheit zu gewährleisten – aus der speziellen Perspektive des deutschen Katholizismus. – *Wilfried Loth*, der beste Kenner des deutschen politischen Katholizismus speziell der Kaiserzeit, stellt in seinem Aufsatz („Politischer Katholizismus in Deutschland: Entstehung, Antriebskräfte, Verfall“, 35–52) die innere Heterogenität des deutschen

politischen Katholizismus und des ihn tragenden katholischen Milieus heraus. Die politischen Zielvorstellungen des Ultramontanismus, die an seiner Wiege standen, enthüllten sich schon unter Leo XIII. immer mehr als illusionär, während die neuen politisch-sozialen Bewegungen (innerhalb des Zentrums seit Ende des 19. Jhs im wesentlichen die bürgerliche, die ländlich-agrarische und die Arbeiterbewegung) „ihre Inhalte ... weitgehend unabhängig von kirchlicher Vorprägung entwickelten ... Das Defizit an kirchlicher Orientierung verschaffte den außerkirchlichen Impulsen, die durch die Mobilisierung breiter Bevölkerungsschichten in den Katholizismus hineinwirkten, eine starke Prägestkraft“ (38). Sein Gesamtfazit daher: „Zur Abwehr der Moderne angetreten, haben sie (der politische Katholizismus und das katholische Milieu) selbst beträchtliche Modernisierungspotentiale entwickelt und schließlich die Moderne in unterschiedlicher Weise mitgestaltet“ (50). Hier bleiben freilich einige Fragen übrig, vor allem die, ob „Abwehr der Moderne“ (welcher Moderne?) gerade dem Beginn des Zentrums, das ja ursprünglich keine konfessionelle Partei sein wollte, gerecht wird. Der Autor bescheinigt ja speziell Windthorst, daß er „konservativen Utopien immer wieder Absagen erteilt und konsequent für die Verwirklichung rechtsstaatlicher Prinzipien gestritten hatte“ (40). Zu nennen wäre hier insbesondere der Grundrechtsantrag des Zentrums von Frühjahr 1871, damals in den Augen der Nationalliberalen „vor-modern“, heute aber auch von nicht-katholischen Historikern als vertane Chance rechtsstaatlicher Fundierung gewertet. Hat er nur darin seinen Grund, daß es schon damals die „bürgerliche“ Komponente im politischen Katholizismus gab, oder nicht auch in katholisch-naturrechtlichen Wurzeln, zumal wenn man die politischen Ideen Kettelers mitberücksichtigt? Müßte man hier nicht stärker sehen, daß nicht nur der politische Katholizismus im einzelnen sehr vielschichtig ist, sondern auch der sog. „Ultramontanismus“ und nicht zuletzt Begriffe wie „Moderne“ oder „Abwehr der Moderne“? – Der Historiker *Heinz Hürten* („Deutscher Katholizismus unter Pius XII.: Stagnation oder Erneuerung?“, 53–65) kommt zu folgendem Fazit: Bei aller äußeren Prosperität und einzelnen modernisierenden Elementen wird kein neues kohärentes Konzept entwickelt, welches die in der Defensive bewährten Kräfte des deutschen Katholizismus in die Offensive umgepolt hätte (63). Interessant ist seine Beobachtung, daß Kritik an der Kirche, soweit vorhanden, sich überwiegend darauf bezog, daß in ihrer gesellschaftlichen Präsenz zu wenig ihr Charakter als Heilsanstalt hervortrete, und daß diese Erwartungen mit ein Grund zur enthusiastischen Aufnahme Johannes' XXIII. und des Konzils waren. – Ergänzt wird sein Exposé über den deutschen Katholizismus der 50er Jahre durch das eines Soziologen, nämlich *Karl Gabriel* („Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung“, 67–83). Ingesamt zeigt diese Zeit ein Doppelgesicht als „Sattelzeit“ (79), in der sich schon die Auflösung der 60er Jahre vorbereitete. Ihr grundlegendes Problem ist, daß die „strukturelle Modernisierung“ vom Mehrheitskatholizismus voll mitgetragen wird, im Unterschied zur „kulturellen Modernisierung“, letzten Endes jedoch das eine ohne das andere nicht möglich war. – Es folgen zwei Beiträge über die bischöflichen Vota vor dem Konzil, beide von Kirchenhistorikern. *Klaus Wittstadt* untersucht speziell den deutschen Episkopat („Perspektiven einer kirchlichen Erneuerung – Der deutsche Episkopat und die Vorbereitungsphase des II. Vatikanums“, 85–106), *Viktor Conzemius* weitet den Blick auf ganz Europa („Die Modernisierungsproblematik in den Voten europäischer Episkopate“, 107–129). Erscheinen bei Wittstadt die vorkonziliaren Vota doch vielleicht etwas zu sehr als Vorwegnahme einer eindeutig verstandenen konziliaren Öffnung, so weist Conzemius stärker auf die Notwendigkeit hin, sie an ihrem konkreten historischen Ort zu sehen (108). In ihrer nationalen und individuellen Unterschiedlichkeit bieten sie eine facettenreiche Bestandsaufnahme der Ortskirchen im Übergang von Pius XII. zu Johannes XXIII., enthalten dabei auch Fermente mit beträchtlichem Erneuerungspotential. Was durchweg noch fehlt, ist der Blick für die Priester- und Frauenproblematik.

Der zweite Themenkomplex befaßt sich mit dem kommunikativen und geistigen Prozeß des Konzils selbst, freilich nur in 4 Beiträgen. *Hermann J. Pottmeyer* behandelt in einem meisterhaften und perspektivreichen Überblick die „Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonzeption des I. und II. Vatikanischen Kon-

zils“ (131–146). Auch das 1. Vatikanum war (worin man ihm sicher voll zustimmen kann) keineswegs nur einfach „vor-modern“, sondern repräsentiert im Sinne des Modernisierungsbegriffs Gabriels und Kaufmanns die „eingeschränkte Moderne“ im Sinne der Ausdifferenzierung (von Kirche und Staat, Glaube und Vernunft), nicht jedoch der kulturellen Pluralisierung und Individualisierung. Neu ist im 2. Vatikanum die positive Sicht der Subjektwerdung und des Freiheitsanspruchs der Moderne; im Kirchenbild werden Pluralität, Wandelbarkeit, innere Geschichtlichkeit und Stehen in der Welt thematisiert; die eigene kirchliche Verabsolutierung wird in zwei Richtungen zurückgenommen: im Blick auf die Souveränität Gottes und die Eigenständigkeit der Welt. Freilich weist der Autor auch darauf hin, daß das Konzil im Horizont der Fortschritts- und Zukunftsgläubigkeit der 60er Jahre stand (144). Hoffnungen, die sich mit seinen neuen Akzenten im Kirchenbild verbanden, seien enttäuscht worden einmal, weil es nicht gelang, die zentralistische Gestalt des Primats weiterzuentwickeln, dann weil „das Konzil die Erosion der volkskirchlichen Strukturen nicht aufhalten konnte und die vom Konzil ... geforderte ... ‚Personalisation‘ des Glaubensvollzugs zu einem entschiedenen Christsein hinter den desintegrierenden Individualisierungsprozessen zurückblieb“ (145). – Lag es nicht vielleicht auch an der inneren Spannung der Konzilsaussagen selbst, gerade in „Lumen gentium“ (LG)? – *Joseph A. Komonchak* befaßt sich in seinem Beitrag „Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus“ (147–169) im wesentlichen mit „Gaudium et Spes“ (GS) und „Dignitatis Humanae“ (DH). Interessant und weiterführend ist seine Feststellung eines Gegensatzes innerhalb der „Progressiven“, der vor allem bei der Diskussion von GS zutage trat: von „Augustinisten“ (Kategorie Sünde–Gnade) und „Thomisten“ (Natur–Gnade), wobei erstere vor allem von deutschen Konzilsvätern repräsentiert werden, die den zu welt-optimistischen Charakter des Schemas kritisierten, die Thomisten mehr von französischen Bischöfen und Theologen. Die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus ist mit DH nicht beendet, sondern verschoben: sie stellt sich nicht mehr so sehr auf der Ebene des Staates als vielmehr der Gesellschaft, vor allem in der Frage nach Werten und angesichts der Tendenz, Gesellschaft auf einem rein prozeduralen Konsens aufzubauen. – *Elmar Klinger* („Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution“, 171–187) möchte GS als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel des Konzils sehen. Angefangen mit dem Suezens-Plan von Dezember 1962 zeigt er, wie hier ein Perspektivenwechsel im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft (bei dem nicht mehr bloß die Kirche gibt und die Gesellschaft empfängt) stattfindet und über viele Umwege auch im Konzil durchgesetzt wird. Ob man freilich deshalb GS als das Zentrum des Konzils (und nicht als eines seiner Pole) sehen kann, scheint doch etwas fraglich. – *Arnold Zingerle* sucht das 2. Vatikanum von den Kategorien des soziologischen Charisma-Begriffs Max Webers her zu deuten („Institution des Außeralltäglichen“, 189–208). Schon das (ökumenische) Konzil selbst ist eine „Institution des Außeralltäglichen“, bzw. ein institutionelles kirchliches Organ zur Bewältigung außerordentlicher Lagen (198); mehrfach verstärkt wird dies durch das persönliche Charisma Johannes' XXIII. und das spezifisch situationsbedingte des 2. Vatikanums.

Der dritte Themenkomplex, die Nachkonzilszeit, nimmt ungefähr die Hälfte des Raumes ein. Eine, natürlich vor allem von kirchlichem Interesse diktierte, Fragestellung lautet: Gehen die Veränderungen im religiösen Verhalten, die man als „nachkonziliare Krise“ zusammenfaßt, primär (a) auf das Konzil selbst oder zumindest seine einseitige Interpretation durch die „Progressiven“ (so überwiegend die „Konservativen“), oder (b) auf seine mangelnde Verwirklichung (so meist die „Progressiven“), oder (c) gar nicht primär auf innerkirchliche Faktoren, sondern auf den Modernisierungsschub und Wertewandel der Gesellschaft zurück? Der Beitrag von *Karel Dobbelaere* und *Liliane Voyé* „Europäische Katholiken und die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ (209–232) gibt hierzu, gestützt auf die Auswertung zahlreicher Umfragen und Statistiken, eine Antwort, die auf c) mit gelinder Modifikation durch a) hinausläuft. Das Ergebnis lautet: Die allgemeine Säkularisierung schuf schon vor dem Konzil langfristige Dispositionen, bewirkte Erosion und Zweifel; die öffentlichen Debatten und Krisen des Konzils und der Zeit danach beschleunigten jedoch noch einmal akut diesen langfristigen Prozeß und verstärkten damit den Säkularisierungsschub (230). Jedenfalls ein sehr

ernüchterndes Fazit für die kirchliche Möglichkeit, einer säkularisierten Öffentlichkeit überhaupt noch Eigenes zu vermitteln! – Vier Beiträge befassen sich dann mit den nachkonziliaren Entwicklungen in vier von Geschichte und Struktur verschiedenen europäischen Katholizismen: *Michael B. Hornsby-Smith* mit Großbritannien und Irland (233–251), *Leo Layendecker* mit den Niederlanden (253–271), *Franco Demarchi*, ergänzt durch *Giuseppe Capraro*, über Italien (273–289), und *Miklós Tomka* über Ungarn (291–313). Der Beitrag von Layendecker über die Niederlande mit dem Untertitel „Ein Streit um das Charisma“ erweist sich freilich nicht nur als einseitig parteiisch und von einer penetranten Aversion gegen das Amt getragen; im Unterschied zu den anderen behandelt er auch nicht die religiöse Entwicklung, sondern bloß innerkirchliche Auseinandersetzungen. Als am untypischsten im europäischen Vergleich stellt sich Italien dar, wo sich eine Zunahme einer diffusen individuellen Religiosität, jedoch nicht unbedingt im Sinne des christlichen Glaubens und Dogmas, feststellen läßt (283, 285, 288f.). – Die nächsten vier Beiträge behandeln dann thematische Teilaspekte. *Gottfried Korff* („Kultodynamik durch Kultdifferenzierung? Beobachtungen zur Rochus- und Sebastiansverehrung im 19. und 20. Jahrhundert“, 315–331) zeigt, wie die Verehrung der beiden „Pestheiligen“ durch Aufklärung und Romantik hindurch im 19. Jh. eine kämpferisch-ultramontan-antimodernistische Färbung annahm, bis Sebastian schließlich heute in gewissen Kreisen zum Patron der Aidskranken und Homosexuellen mit anti-amtskirchlicher Spitze wird, während der Rochuskult eher im traditionalistischen kirchlichen Untergrund fortlebt. *Michael Klöcker* behandelt den Paradigmenwechsel der römisch-katholischen Erziehung (333–352). Es folgt der Aufsatz von *Hartmann Tyrell*, „Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von Ehe und Familie“ (353–373). Er enthält die interessante Feststellung, daß das 2. Vatikanum, besonders GS, in der Ehe- und Familienlehre sich im Grunde an eine „Welt“ anpaßte, die gerade jetzt verging: Das Konzil holte die „Privatisierung“ und „Intimisierung“ von Ehe und Familie nach, die die bürgerliche Kultur seit dem ausgehenden 18. Jh. vorgezeichnet hatte – gerade als diese Ehe- und Familienkultur in einem neuen Schub der Deinstitutionalisierung und Individualisierung verfiel. – Mehr in den zentral religiösen Bereich und die dort schon seit Jahrzehnten feststellbaren Wandlungen führt *Michael N. Ebertz* ein („Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der ‚Gnadenanstalt‘“, 375–399). Sein Gesamtfazit läuft darauf hinaus, daß die bisher im Katholizismus durchgehaltene Spannung zwischen den Prinzipien der „Inklusion“ und der „Exklusion“, von der Beichte und Moral bis zum Jesusbild und Gottesbegriff, unter den Kontextbedingungen der modernen Gesellschaft immer mehr zerbricht, bis zum völligen Verschwinden des Pols der „Exklusion“.

Die meist sehr perspektivenreichen Beiträge tragen allesamt dazu bei, die Einbettung des 2. Vatikanums und der mit ihm zusammenhängenden Veränderungen in die konkrete Geschichte tiefer und deutlicher zu erkennen und es damit nicht nur als binnenkirchliches Ereignis zu sehen. Bestimmte Fragen bleiben freilich bis hierhin offen: 1. Werden die inneren Spannungen des Konzils und der ambivalente und Kompromißcharakter vieler seiner Entscheidungen deutlich genug gesehen? 2. Ist das Neue und die bisher dominante kirchliche Linie Korrigierende des 2. Vatikanums *ausschließlich* auf die Formel „Modernisierung“ zu bringen? Zumindest nimmt das Konzil doch seine inhaltlichen Impulse vor allem aus einem Jahrhundert der Neuentdeckung der eigenen Quellen, von Heiliger Schrift, Tradition und Liturgie, die sich zunächst kaum an der „Moderne“ orientieren. Dies braucht freilich nicht auszuschließen, daß sie sich partiell mit Modernisierungsforderungen berühren, zumal wenn beide sich gegen anti-reformatorische und anti-liberale Engführungen richten, ja, daß tatsächlich ihr Erfolg und ihre Breitenresonanz darin beruhen, daß sie modernen Plausibilitäten mehr zu entsprechen scheinen als ein tridentinischer und ultramontaner Katholizismus. Aber bedingt dies nicht auch eine sehr selektive Rezeption? 3. Wurde nicht die innere Dynamik und Sogkraft der Moderne, gerade auf die Katholiken, von vielen Konzilsvätern unterschätzt, und liegt hier nicht die Wurzel vieler Illusionen und Enttäuschungen? – Zu diesen Fragen findet man freilich im abschließenden Aufsatz von *Gotthard Fuchs* „Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik“ (401–410) einige weiterführende und bedenkenswerte Impulse. Der „Dialog“ des Konzils (innerkirchlich und im

Verhältnis von Kirche und Welt) stellt sich als viel konfliktiver dar, als man damals meinte. Die innere Pluralität der Konzilsaussagen wird ebenso gesehen wie seine epochale Begrenztheit. „Einer der entscheidenden Grenzpunkte zwischen damals und heute ist zweifellos die vielfach beobachtete Tatsache, daß die Konzilstexte noch ganz im ungebrochenen Aufschwung moderner Emanzipationsgeschichte und neuzeitlichen Fortschrittsdenkens erarbeitet wurden, das inzwischen vielfältig in Krisen und Kritik geraten ist“ (406). Hier wäre, so fährt der Aufsatz fort, die Frage nach der Macht des Bösen und damit das Kreuz als Antwort auf menschliche Gewalt vertieft zu stellen. Dies impliziere die Nicht-Verdrängung von Konflikten und Machtspielen und die Gerechtigkeit auch gegenüber Minderheiten, ferner eine ausdrücklichere Kreuzestheologie, aber auch eine Sicht der Tradition (und zugleich Reform) der Kirche als Prozeß des Sterbens und Auferstehens.

KL. SCHATZ S. J.

3. Systematische Theologie

THEOLOGY WITHOUT FOUNDATIONS. Religious practice and the future of theological truth. Edited by *Stanley Hauerwas, Nancey Murphy, Mark Nation*. Nashville: Abingdon Press 1994. 359 S.

In den letzten zehn bis zwanzig Jahren hat in der nordamerikanischen und z. T. auch englischen Theologie immer stärker eine Richtung an Einfluß gewonnen, die man als „nonfoundational theology“ bezeichnet. Gekennzeichnet ist diese neue Art der Theologie v. a. durch ihre Gegnerschaft zu einem in der Philosophie und Theologie vorherrschenden „foundationalism“, demzufolge Wissen auf einem universal gültigen objektiven Fundament ruhen muß, das selbst nicht mehr in Frage gestellt und gegenüber allen rationalen Wesen argumentativ ausgewiesen werden kann. Aus diesem Fundament objektiven und sicheren Wissens werden dann durch universal gültige Methoden weitere (theologische) Sätze und Lehren abgeleitet. Theologie sei in dem Maß eine rationale Unternehmung als ihre Sätze auf ein absolut sicheres objektives Fundament zurückgeführt werden könne. – Allerdings wurde dieser „foundationalism“ in der englischsprachigen Philosophie und Theologie zunehmend Gegenstand der Kritik. Ein Exponent einer „nonfoundational theology“ ist Jim McClendon, zu dessen siebzigsten Geburtstag das vorliegende Buch als Festschrift erschien. – In „Theology without Foundations“ werden die Folgen des Paradigmenwechsels von einer „foundationalistic“ zu einer „nonfoundational“ ErkenntnisKonzeption auf den Gebieten der Religionsphilosophie (Teil I), der Methodologie/Erkenntnislehre der Theologie (Teil II), christlicher/religiöser Erziehung (Teil V) und in der Bewertung der Bedeutung narrativer Elemente in der Theologie untersucht (Teil III). In Teil IV versuchen zwei Beiträge, den oft gegen eine „nonfoundational theology“ erhobenen Relativismusvorwurf zu entkräften. – In der Einleitung (9–31) analysiert *Nancey Murphy* den philosophischen und theologischen Hintergrund der Entwicklung der „nonfoundational theology“, führt in die Theologie McClendons ein und gibt einen knappen Überblick über den Inhalt der Beiträge dieser Festschrift. Diese Einleitung ist für Leserinnen und Leser in Deutschland der vielleicht hilfreichste Teil des Buches, weil sie einen sehr knappen, aber trotzdem relativ differenzierten Überblick über die Hintergründe der Entwicklung einer in Deutschland weitgehend unbekanntem Richtung der Theologie gibt. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Zusammenfassung der Beiträge, die für Programm und Probleme einer „nonfoundational Theology“ besonders typisch sind. – In „Worship and Autonomy“ (35–42) führt *J. M. Smith* einige Thesen weiter, die er zusammen mit McClendon in den 70er Jahren entwickelt hat. Er weist dabei auf die großen Veränderungen in der englischsprachigen Religionsphilosophie während der letzten zwanzig Jahre hin. Als Folge der immer deutlicher werdenden Unhaltbarkeit des „foundationalistic paradigm“ spiele in der Religionsphilosophie die Untersuchung der Geschichte und Praxis konkreter religiöser Traditionen anstatt idealisierter Theorien eine immer größere Rolle. In Smiths Auseinandersetzung mit J. Rachels Vorwurf, die Verehrung Gottes sei unvereinbar mit der mo-