

Mensch. Die transzendente Christologie wird in beiden Richtungen entfaltet, „von unten“ (§ 17) und „von oben“ (§ 18). Erstere stützt sich auf den Heilbringer-Anspruch Jesu und dessen Bestätigung durch die Auferstehung (in ihr durchdringen sich Theo-, Christo- und Pneumatozentrik). N.s Wortmeldung in der heutigen Osterdiskussion (Verweyen, Kessler, Essen ...) mündet in eine Erörterung der gott-menschlichen Grundvollzüge Liebe, Glaube, Hoffnung; Nächsten- als Gottesliebe, Todesbereitschaft als vertrauende Übereignung an den Vater und Hoffnung auf Ekstase in dessen Transzendenz (dabei vermisst – wie schon früher und auch später [489] – der Rez. eine wirkliche Unterscheidung von Glaube [= Wissen] und Hoffnung [Gewißheit]; allerdings wäre die Anfrage bereits an den Hebräerbrief zu richten). R.s Deszendenzchristologie will verstehen, was „Menschwerdung Gottes“ bedeutet, von seiner Kenosis als Werden des Menschen zur Menschwerdung des Logos. Da es für das Bekenntnis der „Veränderung des unveränderlichen Gottes im anderen seiner“ „keine [sprachlich-]logische Lösung“ gibt (461), ist die Doppeltheit der Aussage[reihe]n festzuhalten. Gegen Schenks Mißverstehen stellt N. den reinen Chalkedonismus R.s heraus, mit seiner Kritik an nechalkedonischen Christologien (v. Balthasar, Moltmann). (Genügt jedoch zu Eichers Anfrage bzgl. der Differenz zwischen Christus und uns die [„moralische“] Auskunft [467], gegenüber seiner Ganz-Hingabe „fallen die anderen Menschen ... auf sich zurück und hypostasieren in sich“? N. selbst fragt so [469], wie sich die Seligen dann noch von Christus unterscheiden, und bringt die Doppeltheit der Selbstmitteilung als Lösung ins Spiel.) – Der Teil schließt mit Überlegungen zu Transzendenz und Geschichte (§ 19), im Blick auf Schöpfungs-, Religions- und Heilsgeschichte wie auf die Spannung des Christus *praesens et iterum venturus*. Hilfreich nimmt N. dazu ein Motiv Verweyens auf: das des Wartens Christi selbst, der uns (auf)richten wird.

Ein Schlußparagraph (vor Literaturverzeichnis und Namenregister) blickt auf die Gesamtuntersuchung zurück, auf die eingangs genannte vierfache Herausforderung. Er zeigt das Zusammengehören von Transzendentalität und Geschichte, und daß sich an Jesus Christus „plausibilisieren“ lasse, wie das Heil „in jener kontingenten Gestalt erfüllen und befreien Menschseins“ begegnet, „die sich ganz und gar von der Freiheit des Anderen her vollzieht“ ...“ (513). So mündet er in einen Ausblick auf den Dialog der Religionen. Wahrheit wäre dafür symbolisch-antizipativ zu verstehen, semantisch-ontologisch als „Da“ des Seins, syntaktisch kohärent, pragmatisch sapiential, in kontextueller und dialogischer Perspektivität (gegenüber Relativismus und Fundamentalismus): zu einem Dialog starker Identitäten, der Gemeinsamkeiten betont und Unterschiede achtet – und der nicht zuletzt den Islam stärker als bisher berücksichtigt.

Von der Fülle aufgenommenen Fragen (und einbezogener Literatur) vermittelt diese Anzeige wohl kaum einen Begriff. Der eindrucksvollen Breite entspricht das Vermögen zur Strukturierung der Fülle und im einzelnen ein so behutsames wie doch entschiedenes Distinguieren in Unterscheidung der Geister. – Eine Diskussion der deutlich eingenommenen Grundposition steht hier so wenig an wie die von Einzelfragen (etwa [306], ob Maréchal nicht statt des Finalitäts- das Kontradiktionsprinzip anwende). Unter den typographischen Corrigenda (viele Fehltrennungen) fand ich sinnstörend nur (außer höchstens der „Sinnlehre“ 447, Abs. 3, Z. 5) das fehlende „nicht“ 463, Z. 3. (Wäre wieder der falsche Dativ in Appositionen [z. B. 77, Z. 1; 235, Z. 7;] zu notieren? 129, Z. 8 v. u.: ihrer statt seiner; ähnlich 475, Z. 6 v. u.; 289, Z. 2: Verständnis vom Menschen; Abs. 2, Z. 2 v. u.: sind bei Rahner). – Eine kraftvolle Wortmeldung in einem wahrlich nicht bloß theoretischen und alles andere als marginalen Disput.

J. SPLETT

POLKINGHORNE, JOHN, *Theologie und Naturwissenschaften*. Eine Einführung (Original: *Science and Theology*. The Society for Promoting Christian Knowledge: London 1998). Aus dem Englischen von Gregor Etzelmüller. Gütersloh: Chr. Kaiser 2001. 178 S., ISBN 3-579-05180-6.

Der Autor lehrt mathematische Physik in Cambridge und ist Priester der Kirche von England, vereint also die nötigen Qualifikationen in Person, um die „Theologie eines Physikers“ (so der dt. Untertitel seines Buchs *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften*, ersch. 2000) zu schreiben. Hier hat er sie als Lehr- und Arbeitsbuch vor-

gelegt, das spiralförmig von der wissenschaftstheoretischen Problematik beider Denkformen über eine „natürliche Theologie“ zur „Konsonanz“ beider vordringt, in der die Autonomie der (heilsgeschichtlichen) Theologie gewahrt bleibt.

Kap. 1 („Wechselwirkungen“: 11–38) skizziert im Ausgang von Galilei und Darwin die Konfliktsituation, um zunächst die Arbeitsweise der Naturwissenschaften in Theorie und Experiment zu problematisieren (Paradigmenwechsel bei „Kontinuität der Referenz“ in der Gemeinschaft der Naturwissenschaftler: 18–22); Polkinghorne (= P.) weist den „Minimalismus“ ohne Anspruch auf Erkenntnis der Wirklichkeit ebenso ab wie den Pragmatismus Poppers (als Falsifikationismus, der auf Wahrheitserkenntnis verzichtet und methodisch kaum durchführbar ist: 25) und betont dagegen Polanyis Verständnis der Naturwissenschaft als „personal knowledge“ (27), das einen „kritischen Realismus“ in der Wirklichkeitserkenntnis zuläßt, aber auch die fruchtbare logische Zirkularität von Theorie und Experiment: 29). Die Theologie bestimmt Gott („als den Autor und Produzenten des kosmischen Schauspiels“: 30) als Formalobjekt, wobei P. „kognitive“ (objektorientierte), „expressionistische“ (person- und wertorientierte) und „kulturell-linguistische“ (auf den Diskurs einer Gemeinschaft bezogene) Ansätze unterscheidet (30–32). Die Interaktionen zwischen Naturwissenschaften und Theologie unterscheidet P. nach den Aspekten „Konflikt“, „Unabhängigkeit“, „Dialog“, „Integration“ und vor allem „Konsonanz“ (Vermittlung) bzw. „Assimilation“ (größtmögliche Verbindung bei jeweiliger Autonomie: 33–35). Beide Seiten der Wissenschaft bieten keine Faktenerklärungen, sondern Modelle (Naturwissenschaften) bzw. Metaphern und Symbole (Theologie).

Kap. 2 („Das naturwissenschaftliche Bild der Welt“: 39–69) erläutert Grundzüge der Quantentheorie (Superposition und das Problem der Messungen) und ihre problematische Interpretation (Vielweltendeutung als Ausschluß von Widersprüchen bzw. David Bohms Theorie der „verborgenen Variablen“, die den Beobachtereinfluß auf die Wirklichkeit ausschließt: 39–46; vgl. zur Unschärferelation in bezug auf Komplementarität und Nichtlokalität: 46–48), die nicht ohne metaphysische Voraussetzungen möglich ist: „Wirklichkeit ist nicht dasselbe wie naive Objektivität“ (49; insofern gibt P. der „Bewußtseinsinterpretation“ für das Meßproblem Raum). Die „Big-Bang-Kosmologie“ verbindet P. mit dem „Anthropischen Prinzip“, demzufolge physikalische Prozesse und menschliche Existenz „fine tuned“ (genau aufeinander abgestimmt) sind; dessen schwache Variante beschränkt sich auf eine Konsistenz von Mensch und Universum, während die starke Variante schon teleologisch (55) und damit ebenfalls metaphysisch argumentiert. Kontingenz und Regelmäßigkeit ergänzen dabei einander (57/58). Für mathematische Gleichungen in der Chaostheorie gilt: Sie sind reflexiv (Wirkungen beeinflussen ihre Ursachen) und nichtlinear (Vervielfältigungen haben sprunghafte Wirkung), wobei sich Determination und Offenheit nicht ausschließen (59–62). Zeit ist in bezug auf Systeme irreversibel (Beispiele: der thermodynamische Zeitpfeil in Richtung zunehmender Entropie [65], der Zeitpfeil zunehmender Komplexität sowie der kosmische bzw. psychologische Zeitpfeil [66]). Absolute Gleichzeitigkeit gibt es ebensowenig wie die zeitlose Wirklichkeit eines „Blockuniversums“, das vom „Jetzt“ des Beobachters abstrahiert; P. nimmt solche Reduktionismen als „Hinweis auf die Unvollständigkeit einer allein naturwissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit“ und „als imperialistische Strategie der Physik auf dem Gebiet der Metaphysik“ (68).

In der „Anthropologie“ (Kap. 3: 70–91) überschneiden sich naturwissenschaftliche und theologische Aussagen; sie siedeln sich zwischen den Polen von Reduktionismus und Holismus (Annahme einer nichtexpliziten Ganzheit vielfältiger Aussagen) an. P. unterscheidet „strukturellen Reduktionismus“ (= das Ganze konstituiert von Teil-Entitäten), „Prozeßreduktionismus“ (= Wissenschaftssprachen als Konventionen), „physikalischen Materialismus“ (= Mentales als Epiphänomen der Materie), „Idealismus“ (= Materiales als Epiphänomen des Mentalen), „Dualismus“ (von Mentalem und Materie unter Verweis auf Descartes), „zweiseitigen Monismus“ (derselben Substanz in verschiedenen Organisationsformen), „Prozeßphilosophie“ (= Ereignisse statt Entitäten) und „Unlösbarkeit“ (= Aporetik: 71–80). Für das Problem des Bewußtseins spricht P. die „Philosophie des Geistes“ an, der ein reduktionistischer „Funktionalismus“ entgegensteht (Bewußtsein ist auch Informationsverarbeitung, während die Umkehrung aber

nicht zutrifft [83/84]; unter Bezug auf den von Penrose interpretierten Unvollständigkeitssatz Gödels und Searles Unterscheidung von Regelbefolgung und Verstehen gilt: Bewußtsein transzendiert Informationsverarbeitung [84/85]). Bewußtsein ist auch keine „emergente“ Eigenschaft biologischer Systeme, da ein solcher Ansatz „den garstigen Graben“ zwischen physikalischer Darstellung und mentaler Erfahrung überspringt (85). Ein zweiseitiger Monismus im Rahmen der Quantentheorie spiegelt zwar das komplementäre Verhältnis von Geist und Materie, trägt das Mentale aber auch in die physikalische Beschreibung ein und hat ontologische Voraussetzungen (86/87). „Selbst“ und „Seele“ sind eher als Einheiten zu beschreiben (P. verweist stichwortartig auf „Identität“ sowie auf die aristotelische „anima forma corporis“-Lehre: 87–89); der Mythos vom (Sünden-)Fall deutet den Doppelaspekt an, daß die hominide Evolution auf erwachendes Selbstbewußtsein, aber auch faktisch „verdorbenes“ Gottesbewußtsein hinausläuft (89–91).

Kap. 4 („Theismus“: 92–114) skizziert Aussageformen über das Wesen Gottes, denen das „bottom-up“-Denken der Naturwissenschaften und sein Ansatz bei erklärbaren Phänomenen entgegensteht (92–95). Eine von Gott geschaffene Natur muß Hinweise auf ihn enthalten, deren philosophische Geschichte P. im Blick auf Anselm und Thomas knapp skizziert (95–97). Dazu bedarf es einer neuen natürlichen Theologie, die Leibniz' Frage „Warum existiert überhaupt etwas und nicht nichts?“ beantwortet und insofern die Naturwissenschaften komplementiert, als sie die Naturgesetze ihrer Bedeutung nach als den treuen Willen Gottes versteht – die (naturwissenschaftliche) Verstehbarkeit der Welt und die verstandene „Feinabstimmung“ der Gesetze vorausgesetzt, die nicht logisch, aber anthropisch notwendig ist. In dieser Deutung und ihrer Abwehr stehen sich natürliche Theologie, die im einen Universum den Schöpferwillen Gottes erkennt, und Vielweltendeutung, die eine zufällige Möglichkeit oder Wirklichkeit menschlichen Lebens in anderen Universen annimmt, entgegen (98–105). P. nennt das natürlich-theologische Argument für die Existenz Gottes nicht „logisch zwingend“, aber „einsichtsvoll und intellektuell befriedigend“; dieser natürlichen Theologie müßte eine Theologie der Natur an die Seite treten, die eine Metainterpretation der biologischen Geschichte schreibt aus dem Glauben an einen Schöpfer, der mit der evolutiven Natur einen Weg „wählt, der es seiner Schöpfung erlaubt, sich selbst zu entwickeln“ (108). Die Schöpfungslehre hat es allein mit dem ontologischen Ursprung der Welt zu tun, die *ex nihilo* (Transzendenz) und in *creatio continua* (Immanenz Gottes) entsteht (110/111). Solche natürliche Theologie bzw. Theologie der Natur komplementiert die Naturwissenschaften und teilt ihre Begrenzung auf eine objektive Welt; personale, ethische und ästhetische Erfahrungen weisen über ihren latenten Deismus („Bild des großen Architekten des Universums“: 115) hinaus auf einen Theismus, der es zuläßt, vom „Handeln Gottes“ zu sprechen.

Diesen Versuch unternimmt Kap. 5 (115–30). P. erweitert den Begriff des immanenten, kontinuierlich schöpferischen Gottes dahin, daß er ein besonderes Handeln in der Geschichte verstehen läßt, zumal eine universale Kausalität Gottes (im Blick auf die „Zweitursachen“) Probleme aufwirft (wie ist dann sein Handeln noch als „erste Ursache“ denkbar, und welche Folgen hat seine universale Ursächlichkeit für die Theodizeefrage?: 116–118). Die Prozeßtheologie Whiteheads bestimmt Gott als „the fellow sufferer who understood“, entmachtet ihn aber damit faktisch (118/119); Analogien zum (seinerseits aporetischen) menschlichen Handeln, die das Universum als „Verkörperung“ Gottes bzw. dessen Teile vom Einfluß des Ganzen her konzipieren („top-down-Kausalität“), schaffen ebenfalls neue Probleme (120/121). Ein offenes Universum läßt sich nicht von der Quantentheorie her entwerfen, da diese zwischen Messungen vollständig deterministisch ist und nur ein episodisches Handeln Gottes zuließe, während eine ontologisch interpretierte Chaostheorie „göttliche Handlungen durch pure Informationszufuhr“ annehmen läßt; beide Ansätze sind schwer zu vereinen (121–123). Die Zeit des allgegenwärtigen Gottes ist seine Gegenwart in der respektierten „Integrität der Schöpfung“, seine Allwissenheit entsprechend eine gegenwärtige, die nicht die Zukunft vorwegnimmt (123–125). Wunder werfen keine naturwissenschaftlichen, sondern theologische Probleme auf, da „sie eine dichtere Offenbarung von Gottes Beziehung zu seiner Schöpfung“ geben und somit als Zeichen glaubwürdig sind (125–127). Für die Theodizee verabschiedet P. die au-

gustinische Definition des Bösen als *privatio boni*; er deutet das *malum physicum* als Preis für die evolutive Möglichkeit des Universums auf Freiheit hin (127–130).

Kap. 6 („Christliche Theologie“: 131–161) rekonstruiert den Theismus in seiner Gestalt als Religion einer Offenbarung. Diese versteht P. als „eine spezifische Quelle der Gotteserkenntnis“, auch in „Personen oder Ereignissen, an denen Gottes Gegenwart [...] besonders augenfällig wird“: „als Geschenk der göttlichen Gnade“ (133/134), die in Schrift (134–136) und Tradition (mystisch, numinos und gottesdienstlich: 136–138) bewahrt wird. Vernunft ist in der Theologie im Zirkel von menschlicher Erfahrung und Gotteserfahrung ebenso gefragt wie in den Naturwissenschaften im Zirkel von Interpretation und Experiment (138–140). Die Person Jesu Christi erschließt sich für P. weniger von seiner Lehre und seinem Leben als von seinem Tod her, dessen Deutung allein im Licht der Auferstehung Sinn ergibt (140–145). Die neutestamentlichen und altkirchlichen Christologien erschöpfen sich nicht in einer funktionalen Deutung Jesu als „the new emergent“ im evolutionären Prozeß bzw. als erreichte höchste geschöpflich-menschliche Möglichkeit, sondern erfordern gerade von seiner Auferstehung her eine „ontologische Christologie“ („neo-chalcedonensisch“: 145–151, hier 150). Die Trinitätslehre formuliert den Erfahrungsaspekt der Geschichte Gottes mit den Menschen „ökonomisch“ (und insofern auch „immanent“; mit Bezug auf Rahners trinitarische Formel: 151–154). Die Eschatologie fragt nach der Bedeutung des individuellen Todes und nach der Bestimmung des Kosmos, dessen von Gott gewollte Entwicklungsfähigkeit Sterblichkeit einschließt und ebenfalls „eine Bestimmung jenseits des Todes hat“ (157; Tiplers – an Teilhard de Chardin erinnernde – „Omega“-Konzeption des Kosmos als Informationsprozeß, der in seinem Ende eine unendliche Fülle von Informationen freisetzt und den individuellen Tod aufhebt, lehnt P. als „höchst spekulativ“ und zugleich „hoffnungslos reduktionistisch“ ab, da sie Theologie in Physik aufhebt: 158). Vorsichtig ist P. angesichts einer Tendenz zur „Assimilation“, die Theologie und Naturwissenschaft bei gewahrter Autonomie konzeptionell verbinden will; er fordert „Konsonanz“ beider Wissenschaftsbereiche, deren Aussagen miteinander „konsistent“ sein müssen (158–161).

Kap. 7 über „Die Weltreligionen“ (162–170) verweist auf deren Dissonanzen (hinsichtlich der Fragen nach dem Selbst, der Zeit, dem Leiden, der Geschichte, dem Monismus gegenüber dem Theismus: 163–165), die exklusivistisch, relativistisch oder inklusivistisch aufgenommen werden können; dabei ist der „Inklusivismus [...] der natürliche Verbündete einer kritisch realistischen Auffassung von Theologie“ (168), insbesondere im Dialog mit den Naturwissenschaften, für den P. eine „bottom-up-Diskussion“ mit gezielten Fragen vorschlägt (169–170). – Das Schlußkapitel („Die Suche nach Wissen und Weisheit“: 171–178) erweitert den Rahmen, innerhalb dessen Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften bestimmt wird, um ethische Fragestellungen, die das naturwissenschaftliche Wissen und das technische Geschehenlassen von Dingen mit der Weisheit des verantwortlichen Handelns vereinbaren (Stichworte: Integrität der Natur, Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit).

P. rekonstruiert die analogen epistemologischen Probleme von Theologie und Naturwissenschaften auf hohem Problemniveau und unverkürzt, ohne einen „top-down“-Ansatz zu wählen. Das erleichtert den Zugang zu diesem vermittelnden Buch von beiden Seiten her, zumal es knapp und klar seinen argumentativen Spiralgang um den christlichen Glauben verfolgt. Lehrbuchcharakter und Kürze bedingen, daß manches Problemfeld nur skizziert wird; Autoren, die nicht unmittelbar an den anglo-amerikanischen Diskursen teilnehmen, kommen nur gelegentlich in Sicht (was aber auch umgekehrt der kontinentalen Theologie und Philosophie vorzuwerfen wäre). Problematischer erscheint der Spiralgang der Argumentation, der eben doch mehr von den „unpersönlichen Erfahrungen“ der Naturwissenschaften ausgeht und das Proprium christlicher Theologie nur schrittweise und daher nicht als deren organisierendes Zentrum ins Spiel bringt (das entsprechende Kapitel könne bei Bedarf sogar ausgelassen werden: 6). So bietet P.s natürliche Theologie wohl kaum mehr als eine erneuerte Physikotheologie, deren argumentativer Status unklar bleibt (das Argument für die Existenz Gottes verweist nur auf eine mögliche Kohärenz und kann auch deistisch verwendet werden; vgl. 107). Die „kontinentalen“ philosophisch-theologischen Fragen nach dem „Selbst“, also nach Person, Identität bzw. Freiheit, werden nicht aufgegriffen, obwohl

die Theologie es auch für P. mit personalen und „transpersonalen“ Erfahrungen zu tun hat (171). Eine entsprechende transzendente Kritik naturwissenschaftlicher Erkenntnis (die durchaus die entsprechenden virtuellen Analysen P. einschliesse!) fällt ganz aus, ebenso ein Ansatz für eine autonome und zugleich christliche Ethik. Wie aber dann von einem Offenbarungshandeln Gottes zu sprechen ist, das nicht nur der Bezeichnung nach über Instruktion oder „Information“ hinausgeht, wie ferner die natürliche Theologie mit der Heilsgeschichte zu verbinden ist (vgl. 151), ist von P. nicht zu erfahren. Das schmälert das Verdienst seiner vorzüglich geschriebenen Einführung in das Problem von Theologie und Naturwissenschaften ein wenig, zeigt aber vor allem ein schmerzliches Defizit im Gespräch zwischen anglo-amerikanischem und kontinentalem Diskursraum an – das hier angedeutete Vorgehen könnte sich umgekehrt leicht den Vorwurf des „top-down“-Denkens zuziehen und den Dialog erschweren, den P. eindrucksvoll fördert. Literaturverzeichnis und Register fehlen. Errata, abgesehen von gelegentlich strittigen Kommata finden sich wenige (135: „in einzigartigerweise“ statt: in einzigartiger Weise; 139: „Evidenzien“ statt Evidenzen; 145: „Thessalonichi“ statt Thessalonich bzw. Thessaloniki; 162: „Theradvada-Buddhismus“ statt Theravada; 176: „Empfindsame“ statt empfindliche).

P. HOFMANN

MYSTERIUM LIBERATIONIS. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, herausgegeben von Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino. 2 Bände. Luzern: Edition Exodus 1995/96. 1316 S., ISBN 3-905575-98-1; 3-905575-99-X.

Die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“ (Teología de la liberación) ist in die Jahre gekommen. Nachdem sie in den 70er und 80er Jahren enthusiastisch begrüßt und vehement bekämpft wurde, nachdem sie viele Jahre weit über Kirche und Theologie hinaus Schlagzeilen gemacht und öffentliche Diskurse angeregt hat, scheint die Dynamik weitgehend verfliegen. Auf der Tagesordnung der Öffentlichkeit stehen Debatten um die Lebenswissenschaften, um die Globalisierung, um den internationalen Terrorismus, die allesamt – möglicherweise zu ihrem Schaden – ohne Bezugnahme auf (befreiungs-)theologisches Denken auskommen, auch wenn Fragen der globalen Gerechtigkeit oder der Zukunftsgestaltung diskutiert werden und die Religion zunehmend höhere Beachtung erfährt. Mit dem abflauenden Interesse ist jedoch noch nicht entschieden, ob die Theologie der Befreiung (= ThB) nun vor dem Ende oder an einer Wende steht, auch wenn ihr einige nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Welt eine Art „Götterdämmerung“ vorhergesagt haben. Wenn man wissen will, welcher Art diese theologische Reflexion ist und ob sie auch in der Zukunft noch in der Lage sein wird, das theologische Denken mitzubestimmen, oder ob sie nur eine der vorübergehenden Genitivtheologien war, die sich der Konjunktur der politischen Befreiungsrhetorik einfügte, muß man zu einem Werk greifen, das gewissermaßen die „Summe“ der lateinamerikanischen Befreiungstheologie am Ende der 80er Jahre darstellt. Von hier aus wird man das methodisch und inhaltlich erreichte Niveau ebenso einschätzen können wie die Grenzen, die problematischen Positionen und die Zukunftschancen.

Den Versuch, die ThB in eine enzyklopädische Gesamtschau zu bringen, unternimmt ein zweibändiges Handbuch, das Ende der 80er Jahre konzipiert wurde, dessen spanische Originalausgabe Anfang der 90er Jahre erschien (Ignacio Ellacuría / Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 Bde. Madrid: Trotta 1990) und das Mitte der 90er Jahre ins Deutsche übersetzt wurde. Dem kleinen Verlag ist für das verlegerische Wagnis und die hervorragende Ausstattung zu danken. Die beiden stattlichen Bände, die auch noch ein Jahrzehnt nach ihrem erstmaligen Erscheinen als – gewiß vorläufige – Synthese der lateinamerikanischen ThB gelten können, wurden von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino herausgegeben, zwei Jesuiten und Professoren an der Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) in San Salvador, deren Schicksal etwas von der dramatischen Situation widerspiegelt, in der die ThB entstanden ist. Denn Ellacuría fiel im November 1989, als die Bde. im Werden waren, zusammen mit weiteren fünf Jesuitenpatres und zwei Hausangestellten einem Mordanschlag der Militärs zum Opfer; Sobrino entkam dem Massaker eher zufällig, weil er gerade verreist war. Das Werk mit stolzen 1316 Seiten trägt den programmati-