

daß man sich also besser an Codex H hält. J. gebührt das Verdienst, auf die Diskrepanz zum erstmalig hingewiesen zu haben.

Die Übersetzung zu beurteilen ist nicht Sache eines anderssprachigen Rez. Im Falle von 53, 2 und 55, 6 mag es jedoch erlaubt sein zu sagen, daß ich es richtig finde, daß ταπεινωσης mit humilité (Demut) wiedergegeben wurde und nicht, Walter Bauer, Wörterbuch z. NT, und Fischer folgend, mit einem Äquivalent von Kasteiung (z. B. mortification). Ebenso ansprechend finde ich in 49, 6 die Übersetzung von ψυχή mit vie (Leben). Die beigegebenen Anmerkungen bieten alle textkritisch, traditions- und religionsgeschichtlich wertvollen Hinweisen.

Die Indizes gipfeln im Wortindex (231–274), dessen Wert vor allem darin liegt, daß er gegenüber Kraft, Clavis Patrum Apostolicorum, eigenständig gearbeitet ist. Man kann deshalb mit Nutzen J.s Index als Korrektiv zu Kraft verwenden. Dazu nur wenige Beispiele aus dem Anfang des Alphabets, wo Kraft aus Jaubert zu ergänzen ist: ἀγωγὴ 48, 1; ἀθλητής 5, 1 (nur die Verszahl); ἀμὴν 20, 12; ἀνθρωπος 20, 8; γενεά 61, 3²; διὰ 58, 1. 2² – 59, 1. 2². 3² –. Nicht glücklich ist bei J. (abweichend von Kraft) die Aufspaltung von θέλω und ἐθέλω in zwei Stichwörter und (mit Kraft übereinstimmend) die Vermengung von ἀπεινά und ἀπιένα zu einem Stichwort. Richtiggestellt (gegenüber Kraft προσδέομαι) ist 27, 1 προσδέω. Bei περὶ ist die letzte Stelle, 65, 1, weggefallen. Für die Verwendbarkeit bei wortstatistischen Untersuchungen wäre es sehr vorteilhaft, wenn man nicht nur den Vers angegeben hätte, sondern durch eine hochgestellte Indexziffer auch die Anzahl des Vorkommens innerhalb desselben Verses. Denn ἀγάπη kommt z. B. in nur 17 Versen 25mal vor; αἰών in 15 Versen 28mal. Gerade für wortstatistische Auswertung erweist es sich aber als sehr angenehm, daß die ausdrücklichen Bibelzitate durch eine besondere Drucktype kenntlich gemacht sind.

G. Brunner, S. J.

Zimmermann, A. (Hrsg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild.* (= *Miscellanea Mediaevalia*, 8). Gr. 8° (390 S.) Berlin 1971, Walter de Gruyter. 120.– DM.

Der vorliegende Band bietet jene 15 Referate, die 1970 auf der 17. Mediävistentagung in Köln gehalten wurden. Wenn die Veranstalter der Tagung, das Kölner Thomas-Institut, gerade die Repräsentationsidee in den Mittelpunkt stellten, dann geschah dies aus der Erkenntnis, daß „der Gedanke der repraesentatio eine Einheitlichkeit in der Vielfalt des mittelalterlichen Geisteslebens erkennen läßt, die sowohl in der theologisch-philosophischen Problematik wie in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, ebenso aber auch in künstlerischen Darstellungen zum Ausdruck kommt“ (A. Zimmermann im Vorwort). – Dem theologisch-philosophischen Aspekt sind die 8 Beiträge von R. Javelet, M. Kurdzialek, U. Wienbruch, L. Hödl, A. M. Haas, J. Pinborg, A. Zimmermann und F. Hoffmann zuzuordnen. – Die 3 Beiträge von H. Brinktrine, V. H. Elbern und D. Kämper beschäftigen sich mit dem künstlerischen Aspekt des Themas. – Der ekklesiologischen und kirchenpolitischen Relevanz des Repräsentations-Gedankens sind die 4 Aufsätze von R. Haubst, J. Miethke, J. Quillet und W. Krämer gewidmet. Es sei gestattet, uns im Nachfolgenden auf die 4 letztgenannten Beiträge zu beschränken;

Die Zuordnung der Studie von R. Haubst über „Wort und Leitidee der ‚repraesentatio‘ bei Nikolaus von Kues“ (139–162) zur kirchenpolitischen Verwendung der Repräsentationsvorstellung bedarf einer Präzisierung. Denn wie schon die gewählte Formulierung des Themas zeigt, hat H. sich nicht auf diesen Aspekt beschränkt; vielmehr geht es ihm darum, die zentrale Rolle der „repraesentatio“ im gesamten Lehrgefüge des Kusaners deutlich zu machen. Dabei weist H. gleich eingangs darauf hin, daß man sich nicht nur an das bloße Wortvorkommen halten darf. Denn der Kusaner liebt es, das im Wort „repraesentatio“ Gemeinte durch mancherlei Wendungen und Formulierungen auszudrücken. Demgemäß bietet die Studie zunächst einen Durchblick durch die Vielschichtigkeit von Wort und Sache der „repraesentatio“. In den frühesten Schriften spricht N. v. Kues von der geschaffenen Welt als einer „imago creata repraesentationis“ (140). Während (im Trinitätsgeheimnis) der Sohn die „imago aequalitatis genita Patris“ und der Mensch die „imago imitationis creata“

ist, „repräsentiert“ die sichtbare Welt auf ihre Weise Gott in seiner Macht, Weisheit und Güte. Von Anfang an ist bei dem Kusaner „der Repräsentationsgedanke in die allumfassende Tiefe seiner theologischen Metaphysik eingeordnet“ (141). Aber N. v. K. kennt auch eine andere Vorstellungsweise: Nicht nur das Geschöpf „repräsentiert“ den Schöpfer, sondern umgekehrt ist die Schöpfung im Logos „repräsentiert“. Denn das göttliche Wort ist „infinitum in repraesentando“. H. weist darauf hin, daß es diese „Steigerung des Repräsentationsbegriffes vom Kreatürlichen ins Göttlich-Absolute“ bei Thomas v. Aquin nicht gibt (142); bei ihm gibt es nur die absteigende Linie: Im Geschöpf ist die Ursache „repräsentiert“ – aber nicht umgekehrt. Dagegen findet sich bei Bonaventura bereits die Ideenreihe des Kusaners (143).

Mit dem Hinweis, daß auf dem Basler Konzil Papalisten wie Konziliaristen sich „für die Begründung ihrer gegensätzlichen Ansichten auf die Repräsentanz der kirchlichen Leitungsgewalt“ beriefen, leitet H. auf die kirchenpolitische Verwendung des Repräsentationsgedankens bei N. v. K. über. – Bekanntlich hatte das Konstanzer Konzil im Dekret „Haec sancta“ (6. 4. 1415) aus dem Anspruch, daß es die ganze streitende Kirche „repräsentiere“ und so von Christus unmittelbar seine Vollmacht habe, seine Superiorität über den Papst begründet. Das war auch die Meinung einer beachtlichen Zahl von Kanonisten jener Zeit, unter ihnen Heymericus de Campo, dessen Vorlesungen der Kusaner 1425 gehört hatte. Die Papalisten ihrerseits betrachteten den Papst als den „Repräsentanten“ der Universalkirche, und zwar „auf eine solche mystische Weise, die es undenkbar machte, daß sich das Konzil gegen den Papst stelle“ (P. E. Sigmund). Der Heidelberger Kanonist Joh. Risen verteidigte die These (1441): Die Schlüssel der Kirche sind dem Petrus allein und per se gegeben (145); der Papst steht nach ihm „über allen göttlichen und menschlichen Rechten“. Hinter diesen gegensätzlichen Auffassungen der Konziliaristen und Papalisten stand, wie Haubst anmerkt (145 f.), ein unterschiedliches Verständnis von „Repräsentanz“: Für die einen bedeutete sie soviel wie „figuratio“ im Sinne von „Personifikation“ einer Gesellschaft in einer „persona publica“ (Papalisten), für die anderen eine rechtliche Stellvertretung auf Grund von freier Delegation, zumindest durch stillschweigende Zustimmung (Konziliaristen). Letztere verstanden Mt 16 so, daß die Verheißung primär der Kirche gelte, darum folgerten sie, daß die Kirche über dem Papst stehe. Diese Konsequenz zog auch der Kusaner in seiner *Concordantia catholica* (146 n. 40). Aber wenn er wirklich der „Konkordanz unter den Christen“ dienen wollte, durfte er sich weder für die eine noch die andere Partei „vereinnahmen“ lassen, sondern mußte einen Standpunkt über den Parteien beziehen; er tat es, indem er aus dem Wesen der Kirche als Christugemeinschaft die Grundlagen des kirchlichen Amtes bis zum Papsttum hinauf aufzeigte und dieses mit den Aufgaben des Konzils im Leben der Kirche abstimmt (146 f.). Daß das Konzil die Gesamtkirche repräsentiert, war ihm selbstverständlich; aber er wies auch dem (Bischofs- und Papst-)Amt eine solche Repräsentanz zu, und zwar eine doppelte: Um sein Amt „zur Erbauung der Kirche“ auszuüben, muß der Amtsträger sowohl den Konsens seiner Gemeinde für sich haben, d. h. sie rechtlich repräsentieren, als auch als Stellvertreter Christi dessen Repräsentant sein. (Ausführlicher schreibt Haubst über diese Frage in dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene“ [= MittForschCusGesellsch., 9; Mainz 1971] (S. 140–165). Somit gibt es für den Kusaner die Alternative: „Repräsentanz der Kirche im Konzil *oder* im Papst“ nicht (147). Durch Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der Repräsentanz ein und derselben Kirche mit ihrer Leitungs- und Lehrvollmacht in Papst *und* Konzil suchte er die damalige Antithetik zu überwinden. Wenn man das nicht beachtet, läßt man sich – wie z. B. R. Bäumer in „Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jh.“ (Münster 1971, S. 202 f.) – dazu verführen, den „jungen Kusaner“ zum Konziliaristen, und den späteren zu einem „Papalisten“ zu machen (148). – Interessanterweise hat auch Johannes von Segovia diese Mannigfaltigkeit im Repräsentationsbegriff erkannt; er unterscheidet sogar eine „vierfache repraesentatio“ (148 n. 47). Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Der Kusaner kennt eine Stufung der Repräsentation der Kirchengewalt in Papst und Konzil: Weil Christus „zunächst“ in der Kirche und durch die Kirche dann auch im Papst „repräsentiert“ ist, steht die Kirche ähnlich über dem Papst wie Christus über der Kirche (149). Ferner

gilt: Je zuverlässiger die Repräsentierenden die gesamtkirchliche Wirklichkeit widerspiegeln, „um so mehr gelangt auch das Urteil (eines Konzils) von Irrtumsbefangenheit (fallibilitas) zur Irrtumsfreiheit“ (ebd.). „Demgemäß gilt das Urteil einer allgemeinen Synode (auch ohne den Papst) immer mehr als das des Bischofs von Rom allein, der (die Kirche) nur auf eine sehr undifferenzierte Weise darstellt (figurat)“ [150]. Normalerweise hat freilich für N. v. K. nur das durch den Papst berufene Konzil Autorität. Somit ist auch schon für den frühen Kusaner „die größere und sicherere Repräsentanz und Autorität des Konzils . . . zunächst einmal von dem Konzil mit dem Papst an seiner Spitze zu verstehen“ (150 f.). Der Papst mit dem Konzil repräsentiert die Kirche auf eine vollkommene Weise als ohne dieses (151). – Nach dem Scheitern des Basler Konzils setzte der Kusaner sich zudem mit dem Anspruch des Konzils, die einzig maßgebliche Repräsentanz der Kirche zu sein, kritisch auseinander, indem er auf die entscheidende Rolle des Konsens hinwies: „Wie man nicht von Kirche sprechen kann ohne Einung mit dem einen Hirten der Kirche, so auch nicht von einem Konzil. Wenn also ein Schisma entsteht, dann liegt die größere Sicherheit zweifellos bei dem Teil, der dem Hirten anhängt, ohne den die Kirche nicht eine ist“ (152 f.).

Eine ähnlich ausführliche Besprechung verdient auch die Studie von *J. Miethke* über „Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham“ (163–185). „Von der biographisch rekonstruierbaren Entfaltung von Ockhams Sozialphilosophie ausgehend“, sucht er „die Motive aufzufindig zu machen, die Ockhams Reflexion in Gang gesetzt haben“ (164). Nicht ein theoretisches Interesse hat den Oxforder Franziskaner dazu geführt, sich mit den Verfassungsstrukturen der Kirche und damit auch mit der Frage der Repräsentation zu beschäftigen, sondern ein ganz bestimmter zufälliger Anlaß: In Avignon, wohin er zur Prüfung einiger Lehrpunkte vorgeladen worden war, machte er Bekanntschaft mit den Männern, die sich im „Armutsstreit“ zwischen Johannes XXII. und dem Franziskanerorden gegenüberstanden. Mit vielen seiner Mitbrüder bildete auch Ockham sich damals das Urteil, daß der Papst in seiner Auffassung über die rechtliche Natur der Armut Christi und seiner Apostel vom Glauben der Universalkirche abgefallen sei. Somit saß für ihn auf dem Papstthron ein Häretiker. Mit einer Anzahl von Schriften griff er sofort in den Streit ein. Im „Opus XC Dierum“ sucht er die Bulle Johannes' XXII. Satz für Satz zu zerpfücken. Im Rahmen seiner Urstands- und Eigentumslehre vertritt Ockham die These: Die Kirchengüter gehören nicht den Prälaten, sondern – nach Gott – der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen; die Prälaten haben nur das Recht der „dispensatio“. In seiner nächsten Schrift, die als eine „Summa“ geplant war, geht Ockham grundsätzlich die Fragen nach Häresie und Rechtgläubigkeit wie auch die der Unfehlbarkeit der Kirche und ihrer Organe an. Die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen wird „nur durch Gottes Macht vor Irrtümern bewahrt“. Erst dort, wo Ockham auf die Rolle des Konzils zu sprechen kommt, das die Franziskanerdissidenten mit Hilfe einer Kardinalsgruppe gegen Johannes XXII. betrieben, entwickelt er auch seine Vorstellungen von der „repraesentatio“. Wiewohl das Konzil die Stelle der Universalkirche vertritt (vices gerit), will Ockham nicht auf die Unfehlbarkeit des Konzils schließen. Auch der Papst repräsentiert die Universalkirche . . . , weil er die „persona publica“ ist, die die Stelle der Gesamtheit vertritt. Aber da der Stellvertreter und Repräsentant nicht alle Qualitäten des Auftraggebers erhält, kommt weder dem Papst noch dem Konzil Unfehlbarkeit zu. M. möchte dies nicht als „grundsätzliche Kritik“ am Repräsentationsgedanken verstanden wissen (wie es etwa G. de Lagarde, G. d'Ockham, *Critique des structures ecclésiales* [Löwen 1963] tut); sondern er möchte daraus nur eine „Kritik an der absorptiven Repräsentationsvorstellung“ heraushören, die „das Organ vollständig identifiziert mit seiner Bezugskörperschaft“ (175). Das wahre Konzil ist für Ockham in jedem Fall Repräsentant der Gesamtheit der Gläubigen. Die repräsentativ vollzogenen Akte sind aber als solche für die Gesamtheit nicht absolut bindend; wohl haben sie die Rechtsvermutung für sich. Daraus folgt: Nur wenn die Universalkirche die Beschlüsse eines Konzils annimmt (rezipiert), erlangen sie absolute Verbindlichkeit (176).

Im dritten Teil des „Dialogus“ wendet Ockham sich erneut der Frage nach der „Gewalt des Papstes und des Klerus“ zu. Er spielt darin „die kühnsten Entwürfe

für mögliche Rechtsordnungen und Institutionen als Alternativen zu den geltenden Ordnungen durch“ (181); u. a. entwickelt er die These, „der Primat des Apostolischen Stuhles lasse sich für eine Zeitlang durch eine Vielzahl von gleichberechtigten ‚summi episcopi‘ ersetzen, ohne daß damit die Einheit der Kirche Christi verlorenginge“ (ebd.). Im übrigen betont er nach wie vor, daß jede Gewaltübertragung – auch im Raum der Kirche – eine Herrschaft über Freie begründet, die – weil an die „communis utilitas“ gebunden – immer eine „limitata potestas“ darstellt (182). Die in „delegatio“ und „representatio“ grundgelegte Herrschaft schließt für Ockham immer das „Widerstandsrecht“ mit ein.

Wir übergehen aus Raummangel den Beitrag von J. Quillet über „Universitas populi et Repräsentation au XIV^e Siècle“ (186–201) und wenden uns dem Aufsatz von W. Krämer „Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil“ (202–237) zu. Der besondere Wert dieser reich dokumentierten Studie liegt darin, daß hier versucht wird, nicht nur die beiden Alternativen (Konziliarismus – Papalismus) sauber herauszustellen, sondern auch deutlich zu machen, daß und inwieweit beide Positionen sich auf gut-kirchliche Traditionen berufen können. Noch angesichts des hartnäckigen Widerstandes der Mitglieder des Basler Rest-Konzils betont K.: „Bei diesem Vorgehen einer Gruppe beachtenswerter Theologen, Kanonisten und kirchlicher Würdenträger handelt es sich nicht einfach um eine Pervertierung der kirchlichen Tradition, um eine Verkennung biblischer Aussagen oder um eine Umstürzung des generalen Status der Kirche. Schon gar nicht geht es um ein Nachreden der kirchenpolitischen Ideen eines Marsilius von Padua und Wilhelm Ockhams“ (205).

In der streng papalistischen Tradition (wie sie etwa bei Gregor VII. oder bei den Theologen Aegidius Romanus, Heinrich Kalteisen O.P. und Joh. de Turcremata zu finden ist) dominiert die Idee einer „Repräsentation von oben“: Der Papst ist Ursprung und Quelle der Wahrheit und des Rechtes in der Kirche, da er als Nachfolger Petri und „vicarius Christi“ Statthalter dessen ist, von dem alle Wahrheit und alles Recht in der Kirche kommt. Unter dem Papst stehen alle, die durch die Weihe in der Hierarchie gerufen sind. Sie erhalten einen Teil der Hirten-sorge, während die Fülle der Gewalt dem Papst vorbehalten bleibt. – Dieser Auffassung steht das Modell der „wechselseitigen Repräsentation“ gegenüber. „Der Amtssträger repräsentiert nicht nur Christus für das Volk Gottes . . ., sondern er steht auch, weil er ja von Untergebenen gewählt wurde, für das gläubige Volk in Repräsentationsorganen, um dessen einhellige Glaubensüberzeugungen in einer . . . Synode zu vertreten“ (206). – K. bemüht sich nun, diese oppositionellen Positionen „anhand der verschiedenen Auslegungen der einschlägigen Schriftstellen, . . . der jeweiligen Berufungen auf die kirchliche Tradition und der aktuellen Aussagen im kirchenpolitischen Streit um das Basler Konzil“ zu verdeutlichen. Dabei stützt er sich auf die zum guten Teil noch unedierte theologische Traktatenliteratur jener Zeit (z. B. Johannes v. Ragusa, Johannes v. Segovia, Heinrich Kalteisen u. a.). Der Verf. versäumt dabei nicht zu erwähnen, daß manche der Protagonisten in diesem Ringen (N. v. Kues, N. de Tudeschis, Heymeric van den Velde u. a. m.) beträchtliche Wandlungen im Grundsätzlichen oder doch in der Praxis durchgemacht haben. – Im *papalistischen* Repräsentationsverständnis ist das Konzil nur insofern Repräsentanz der Gesamtkirche, als es eine eminente Institution der Kirche darstellt; aber es ist nicht identisch mit der Universalkirche und darum kann es auch deren Privilegien nicht beanspruchen. Innerhalb des Konzils ist der Papst nicht nur ein „Glied der Kette aller Teilkompetenzen“; vielmehr kommt die Kompetenz aller anderen Konzilsteilnehmer von ihm. Nur wenn ein Konzil die Zustimmung des Papstes (und der Gesamtkirche) findet, ist es vollgültig. – Für den *Konziliarismus* (auch für den von Basel) bestreitet K. nachdrücklich die Abhängigkeit von „marsilianisch-ockhamistischem Gedankengut“ und weist auf weit ältere Quellen hin (214). Die im Konstanzer Konzil vollzogene Selbstdefinition ist „die Endstufe einer vierhundert Jahre alten Tradition, wie sie ihren Niederschlag in der damaligen ekklesiologischen und kanonistischen Fachliteratur gefunden hat“ (215). – Erst nach und nach setzte sich die Überzeugung durch, daß die Autorität einer Körperschaft nicht nur im Haupt dieser Körperschaft liegt und daß demgemäß das Haupt bei den existenziellen Fragen nur mit dem Konsens der Glieder rechtskräftig handeln kann. Immer wieder

beruft man sich auf das Axiom: Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet.

Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Basler Konzils bis zu seinem Zerfall ist darin zu sehen, daß die beiden Ansätze, zumal der konziliaristische, Gelegenheit fanden, sich konsequent zu Ende zu entwickeln. K. zeigt im Schlußteil seines Beitrages (230–237) die Argumente auf, welche die päpstliche Partei, vor allem Heinrich Kalteisen und N. v. Kues, den Konziliaristen entgegenstellten. „Der Streit um die wahre Repräsentation wurde im politischen Feld der deutschen Reichspolitik entschieden – doch auch auf der Ebene der theologischen und kanonistischen Argumentation mußte sich die Entscheidung mit einer gewissen Zwangsläufigkeit gegen das Konzil von Basel wenden“ (237).
H. Bacht, S. J.

Teilhard de Chardin, Pierre, *L'œuvre scientifique. Textes réunis et édités par Nicole et Karl Schmitz-Moormann*. Publication réalisée sous le patronage de la Fondation Teilhard de Chardin (Paris). (10 Bände und ein Kartenband) Gr. 8° (XXXVII u. 4634 S. sowie 39 meist mehrfarbige Karten) Olten und Freiburg i. Br. 1971, Walter. 880.– DM.

Endlich wurde eine Lücke geschlossen, die all denen, die sich für das Lebenswerk Teilhards de Chardin interessieren, zunehmend schmerzlich bewußt wurde. So manche Publikation über Teilhard wird neu geschrieben werden müssen. Denn die Edition des ‚wissenschaftlichen Werks‘ des großen französischen Jesuiten zeigt neue Aspekte seines Denkens, die bislang nur unzulänglich berücksichtigt wurden. Die elf Bände enthalten eine Fülle von Material, an der auch der vorwiegend philosophisch oder theologisch orientierte Teilhard-Interpret nicht wird vorbeigehen können.

Die weitaus meisten Veröffentlichungen schrieb Teilhard während seiner Peking-Jahre: die Bände 2–9 zeugen davon. Der erste Band enthält Schriften der Zeit vor dem Exil, der zehnte bringt Besprechungen, Aufsätze, Referate, Notizen der Jahre in Frankreich (1946–1951), vor allem aber aus der Zeit des ‚amerikanischen Exils‘ (1951–1955).

Jean Piveteau leitet mit einem kurzen Vorwort mit ausgewogener Stellungnahme das gewaltige Werk ein. Teilhard war vor allem, das zeigen die Veröffentlichungen, Paläontologe mit dem Schwerpunkt auf der Erforschung paläontologischer Säuger. Womit er sich aber auch immer beschäftigte, selten blieb er bei der bloßen Beschreibung stehen. ‚C'est une science de la biosphère qu'il cherche à reconstituer; et une telle œuvre se présente à la fois comme une défense et une illustration de l'évolutionnisme‘ (J. Piveteau, XXI). Teilhard löst sich von der Beschreibung immer wieder ab und versucht zur Theorienbildung zu kommen. Das hat für eine beschreibende Naturwissenschaft (Paläontologie, Geologie) seine Schwierigkeiten, denn nur selten erlauben solche Theorien die Bildung verifizierbarer Prognosen. Doch das Mühen Teilhards zeigt, daß er niemals der Faszination des Positivismus erlag. Sein erkenntnisleitendes Interesse ist zwar in vielen deskriptiven Arbeiten rein und theoretisch, immer doch hingeordnet auf das praktische Interesse, das wir aus seinen philosophischen und theologischen Schriften kennen. Niemals aber leidet unter diesem praktischen Interesse die saubere und exakte wissenschaftliche Beschreibung. Das machte Teilhard zu einem der ganz Großen unter Paläontologen des zweiten Viertels unseres Jahrhunderts.

Auf welcher Breite empirischen Materials seine philosophische und theologische Theorienbildung aufruhte, macht das ‚Œuvre scientifique‘ deutlich. Es kann heute – nach der nun erfolgten Publikation – nicht mehr übersehen werden. Seitdem scheint es nicht mehr möglich, ohne genaue Kenntnis des mehr als 4600 Seiten umfassenden wissenschaftlichen Werks, auch nur einigermaßen Zureichendes über Teilhard zu schreiben, wenn man sich nicht dem Vorwurf aussetzen will, die nun zugänglich gewordenen Quellen größtenteils vernachlässigt zu haben. Das ‚theoretische Werk‘ Teilhards bleibt nur unvollkommen verständlich, wenn man sich nicht auf die Schriften stützt, die sein wissenschaftliches Werk ausmachen. Das ‚Œuvre scientifique‘ gehört in jede paläontologische Bibliothek wie zu dem obligaten Bücherbestand all jener, die über Teilhards Denken referieren möchten, denn es allein eröffnet den Zugang zum Verständnis auch seiner philosophischen oder theologischen Schriften.