

tischer Fragestellungen (S. 254 Antinomien der Mengenlehre, vgl. dazu die von Russell in der „Typenlehre“ versuchte Lösung; S. 349 zur Frage der Verifizierbarkeit von Axiomen). Bedenklicher mutet schon die sehr entschieden und nicht immer gerecht geführte Auseinandersetzung mit Gadamer an. Man mag die Bedenken, die S. gegen Gadamer erhebt (Positivismus des historisch Gegebenen; Unmöglichkeit, mit hermeneutischen Mitteln zwischen Sinn und Unsinn zu unterscheiden), grundsätzlich durchaus teilen. Frage ist nur, ob die Konzeption des Verf. nicht zu ähnlichen Schwierigkeiten führt. Daß der Erfolg als Kriterium der Wahrheit fungiert, mag noch angehen. Seinen spezifischen Sinn erhält dieses Kriterium aber doch erst durch die zusätzlichen Bestimmungen „Zwanglosigkeit“ und „ästhetische Erfahrung“, und hier fragt man sich, wodurch sich eigentlich diese zusätzlichen Bestimmungen als legitim und brauchbar ausweisen. Warum muß eine Theorie sich *zwanglos* in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bringen lassen, um wahr zu sein? Wenn eine Theorie offensichtlich nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, so muß entweder die Theorie oder die Wirklichkeit geändert werden. Trifft letzteres zu, so muß ein weiteres Kriterium für die Unterscheidung zwischen gewaltsamer und gewaltloser Veränderung angegeben werden. Dazu könnte die ästhetische Erfahrung dienen, aber: Wer entscheidet über die Wahrheit einer Theorie, bei deren offensichtlich gewaltsamer Durchsetzung sich trotzdem das Gefühl des Gelungenseins, also die ästhetische Erfahrung, einstellt? Daß es solche Situationen im Bereich menschlicher Intersubjektivität viel häufiger gibt, als es der reflektierenden Theorie lieb sein kann, wird niemand bestreiten. Oder soll derartigen Erfahrungen das Prädikat „ästhetisch“ vorenthalten bleiben? Das hieße wohl doch, sich in einen Zirkel hineinzubegeben, der ein *circulus vitiosus* wäre. – Diese Fragen, die den hohen Rang des Buches in keiner Weise beeinträchtigen, drängen sich auf. Sie zu stellen, heißt allerdings nicht, sie auch beantworten zu können. Insofern könnte S. sich auf den Standpunkt stellen: *Si quid novisti rectius istis, candidus imperti; si non, his utere mecum.*

H. J. Werner

Fauser, Winfried, S. J., *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*. Radulphi Britonis Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des MA, NF 12). Gr. 8° (VIII u. 331 S.) Münster 1974, Aschendorff, 78,- DM.

In den vergangenen 10 Jahren sind zahlreiche Kommentare aus der 2. Hälfte des 13. Jhs zur Aristotelischen Schrift *De anima* veröffentlicht worden. Sie liefern dem, der vor der Aufgabe steht, die bewegte Anthropologie jener Zeit zu interpretieren und vor allem die verwickelten und ertragreichen Diskussionen über die Bedingungen und die Reichweite menschlicher Erkenntnis auszuwerten, reiches Material. Im Jahre 1971 erschienen in einem Band drei anonyme Quaestionen-Kommentare aus der Zeit um 1275: ein „averroistischer“ (nur zu Buch I und II), ein „semi-averroistischer“ (es ist der erstmals 1931 unter dem Namen des Siger von Brabant von F. Van Steenberghe herausgegebene) und ein „anti-averroistischer“ (M. Giele, F. Van Steenberghe, B. Bazán, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote* [Louvain-Paris 1971]). Die von der Forschung sehrlich erwarteten Quaestiones in tertium De anima des Siger von Brabant veröffentlichte B. Bazán i. J. 1972. Der kritische Text der De-anima-Paraphrase des Albertus Magnus liegt seit 1968 in der Editio Coloniensis vor. Zudem sind wichtige griechische und arabische Quellen der mittelalterlichen De-anima-Kommentatoren veröffentlicht worden. G. Verbeke gab 1966 den De-anima-Kommentar des Johannes Philoponos in der lat. Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke heraus (schon 1957 hatte er die lat. Übers. des De-anima-Kommentars des Themistios veröffentlicht). 1968 und 1972 erschien in zwei Bänden der lat. Text des Liber de anima des Avicenna, hrsg. von S. Van Riet. – Alle diese Veröffentlichungen bilden den Kontext, in den man F.s Edition der Quaestiones in tertium De anima des Radulphus Brito einordnen muß. F.s Arbeit erstreckt sich auf ein aktuelles Forschungsgebiet. Sein Buch liefert wichtige neue Erkenntnisse.

Einleitend informiert der Verf. umfassend über Leben und Werk des Radulphus Brito (3–25). R. war ein außerordentlich fruchtbarer Aristoteleskommentator, dessen Werke einen lehrreichen Einblick in die philosophischen Strömungen um die

Wende vom 13. zum 14. Jh. vermitteln. Es sind Kommentare zu den meisten der logischen Schriften des Aristoteles sowie zur Physik und anderen naturphilosophischen Schriften erhalten (21); vielleicht kann ihm auch ein anonym überlieferter Kommentar zur Nikomachischen Ethik zugeschrieben werden (9). Die Quaestiones zu Buch I u. II der Metaphysik, die F., anderen Autoren folgend, dem Radulphus zuschreibt (62), stammen allerdings von Petrus von Auvergne (vgl. *Ch. H. Lohr*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 15 [1973] 133). Die erstaunlich große Zahl der erhaltenen Handschriften – es sind 33 bekannt (23 u. 331) – zeigt, daß ihm im Mittelalter eine überdurchschnittliche Bedeutung beigemessen wurde. Es ist eigentlich erstaunlich, daß im Zuge der seit über hundert Jahren recht intensiv betriebenen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie erst 1974 ein Werk des Radulphus Brito veröffentlicht worden ist.

Radulphus hat als *Magister artium* und später auch als Theologe an der Universität Paris gewirkt. Ausgangspunkt für die Datierung seines Wirkens in der Artistenfakultät und damit für die Datierung seiner Aristoteleskommentare ist die in einer Hs erhaltene Angabe, daß die Niederschrift seines Kommentars zu Buch III der Sentenzen des Petrus Lombardus am 15. März 1309 vollendet worden ist (11, Anm. 66). Daraus schließt F. sehr vorsichtig, daß des Radulphus Tätigkeit als Magister der Artistenfakultät „1307 oder früher“ anzusetzen sei (15). M. E. ist man zu weitergehenden Folgerungen berechtigt. Wenn der Sentenzenkommentar Niederschlag der Vorlesungen ist, die Radulphus als *baccalarius sententiarium* gehalten hat (das kann man als sicher voraussetzen), und wenn man bedenkt, daß die Anfang des 14. Jhs geltenden Statuten der Pariser Theologischen Fakultät als Voraussetzung für die Zulassung zur Sentenzenvorlesung ein wenigstens zehnjähriges theologisches Studium verlangten (vgl. *H. Denifle/A. Chatelain*, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd 2 [Paris 1891] 450), dann muß man annehmen, daß R. jedenfalls vor 1300 seine Lehrtätigkeit in der Artistenfakultät aufgegeben und sein Theologiestudium aufgenommen hat (selbst wenn man einkalkuliert, daß die Forderungen der Statuten ab und zu durch Dispensen etwas gemildert wurden). Das Corpus der Aristoteleskommentare des Radulphus Brito, das als Ergebnis einer Lehrtätigkeit an der Artistenfakultät angesehen werden muß, ist also wohl im letzten Jahrzehnt des 13. Jhs entstanden.

Glorieux hat die Aristoteleskommentare des Radulphus 1933 unter dem Namen Raoul de Hotot, 1971 unter dem Namen Raoul Breton verzeichnet (*P. Glorieux*, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Bd 1 [Paris 1933] 453–456; *ders.*, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle* [Paris 1971] 297–299). Die Frage, ob Radulphus Brito gleichzusetzen sei mit dem schon 1308 als Magister der Theologie bezugten Radulphus de Hotot, von dem nur wenige Schriften erhalten sind, ist umstritten. F.s wohlbegründetes Urteil, man solle trotz der gewichtigen Gründe, die für die Gleichsetzung der beiden Magistri sprechen, ihre Werke und Namen auseinanderhalten (13), verdient Zustimmung.

Die 7 Hss, die die Quaestiones in *De anima* des Radulphus Brito überliefern, gehen auf einen von R. selbst autorisierten Text zurück; allerdings hat auch ein verschollenes Reportatum (Vorlesungsnachschrift eines Studenten) auf die Textüberlieferung eingewirkt, besonders deutlich greifbar in qu. 1 und qu. 2 der Hs L und in qu. 2 der Hs P (78 f.). Der Autor faßt seine gründliche Untersuchung der Textzeugen und ihrer Beziehungen (66–79) in einem Stemma zusammen (80); er unterscheidet zwei Redaktionen. F.s Argumente sind einleuchtend, und das Stemma erklärt alle mitgeteilten Textbefunde. Trotzdem erscheint es mir möglich und angezeigt, das Verhältnis der Textzeugen unter folgender Hypothese noch einmal zu bedenken: P hat L (oder eine L ähnliche Hs) benutzt und zugleich mittels einer Hs der Redaktion I den Text verbessert, besonders in qu. 1, wo P (anders als L) nicht mehr den mangelhaften Text des Reportatums bringt. Diese Hypothese würde die (unwahrscheinliche) Annahme von zwei unabhängigen Einwirkungen des verschollenen Reportatums (auf P und auf L) und vielleicht auch die Unterscheidung von zwei Redaktionen überflüssig machen; ob sie mit den Textbefunden in Einklang zu bringen ist, kann freilich nur der Herausgeber, der über die Kenntnis aller Hss verfügt, entscheiden. – Fauser gründet die Edition auf 4 Hss; drei scheidet er mit guten Gründen aus (im kritischen Apparat zu qu. 14 und qu. 15 bringt er alle Varianten aller Hss). Die Edition ist meisterhaft. Das gilt von den textkritischen

Entscheidungen ebenso wie von der Interpunktion, die die logische Struktur auch verwickelter Gedankengänge durchschaubar macht. Die Quellen des Radulphus sind gewissenhaft identifiziert und in einem zweiten Apparat verzeichnet. Bei Konjekturen hätte F. vielleicht hier und da mutiger sein können, z. B. S. 165, Z. 193: *contrariae*. Sed (statt *contrariae*, et); 173, Z. 414: sit (statt fit); 182, Z. 13: *intelligeretur* (statt *nos intelligeremus*); 185, Z. 104: ut (statt et); 231, Z. 173: *arguendo* oder *argumentis* (statt *arguendo*). 169, Z. 310 f. würde ich mich aus inhaltlichen Gründen für die Lesart von L (*conclusiones* statt *cognitiones*) entscheiden. Der Leser muß beachten, daß die römischen Zahlen, die der Herausgeber in den meisten Quästionen zur Gliederung der *Solutio* beigegeben hat, zwei verschiedene Funktionen haben: Sie dienen meistens der Unterscheidung verschiedener *opiniones* (z. B. qu. 1), manchmal aber auch der Unterscheidung von Gedankenschritten R.s (qu. 4. 7. 11. 22. 28); in qu. 9 haben sie nacheinander beide Funktionen.

F. hat nur die 28 Quästionen zum III. Buch *De anima* herausgegeben. Von den 10 Quästionen zu Buch I (sie enthalten eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der philosophischen Psychologie) und den 44 Quästionen zu Buch II (sie behandeln das Leib-Seele-Verhältnis, die Potenzen der Seele und im einzelnen die Funktionen der vegetativen und sensitiven Potenzen) teilt er nur die Themen mit (328 f.). Mir scheint, daß man die Beschränkung der Edition auf die Quästionen zu Buch III mit guten Gründen rechtfertigen kann. Die Thematik von Buch III, vor allem die Analyse der Bedingungen des geistigen Erkennens, ist eben philosophisch besonders wichtig. Zudem wird die philosophische Individualität eines mittelalterlichen *De-anima*-Kommentators in der Regel im Kommentar zu Buch III weit deutlicher greifbar als in den Kommentaren zu Buch I und Buch II, die sich vielfach in mehr traditionellen Bahnen bewegen. Überdies darf man wohl auch ein „forschungsökonomisches“ Argument ins Feld führen: Eine Edition aller Quästionen hätte die erforderliche Arbeitszeit des Herausgebers, den Umfang des Textes und den Preis des Buches wenigstens verdreifacht. Es wäre freilich zu wünschen, daß die um die aristotelische Seelendefinition kreisenden Quästionen 1–5 zu Buch II der Forschung bald zugänglich gemacht würden; denn sie sind ohne Zweifel ein wichtiger Schlüssel für das rechte Verständnis der Anthropologie des Radulphus.

Fast alle Quästionen zu Buch III haben direkt oder indirekt den *intellectus humanus* zum Gegenstand. Lediglich die letzten drei Quästionen behandeln im Anschluß an *De anima* III, 9–10 das sinnliche Streben und den Willen. F. skizziert einige wichtige Züge der Intellektslehre des Radulphus (41–58) und erleichtert damit in dankenswerter Weise den Zugang zum Inhalt des Kommentars. Mit Recht stellt er fest, daß R. den sogenannten Monopsychismus als Zentralproblem empfunden hat. R. lehnt die avicennistische Lehre ab, nach der das geistige Erkennen aller Menschen von einem einzigen *intellectus agens*, der eine vom Menschen unabhängige geistige Substanz ist, bewirkt wird (vor allem qu. 13). Er widerlegt auch die Auffassung des Averroes und der lateinischen Averroisten, die bekanntlich lehrten, daß es auch nur einen einzigen *intellectus possibilis* gebe (qu. 6; gegen die Zählung der Argumente in qu. 6 durch den Herausgeber könnte man einwenden, daß arg. 2 und arg. 5 nicht selbständig sind, sondern Ergänzungen zu arg. 1 bzw. arg. 4, S. 156 f.). Mit Nachdruck vertritt R. seine These, daß in jedem einzelnen Menschen die Fähigkeit zur Aufnahme geistiger Gehalte (*intellectus possibilis*) und die notwendigen Voraussetzungen für diese Aufnahme (*intellectus agens*) vorhanden sind. Über die Wirkweise des *intellectus agens* trägt er in qu. 16 – der umfangreichsten aller Quästionen – eine sehr persönlich gefärbte Auffassung vor: *ex contactu virtuali luminis intellectus agentis ad phantasmata et ex coassistentia istius luminis cum phantasmatis* kann das in den Phantasmata vorgegebene Wesen (*quidditas*) des Erkenntnisgegenstandes von sich aus den *intellectus possibilis* beeinflussen (236). Man wird F. zustimmen, wenn er in Radulphus einen „Vertreter des gemäßigten Aristotelismus im Sinne des Thomas von Aquin“ erblickt und den Kommentar „ausgesprochen antiaverroistisch“ nennt (58). Problematisch sind bei dieser Charakterisierung nur die Worte „im Sinne des Thomas von Aquin“. Denn R. vertritt auch Auffassungen, die von denen des Thomas abweichen. Beispielsweise lehnt er die Lehre des Thomas ab, daß im Laufe der Embryonalentwicklung der eigentlich menschlichen Seele zunächst ein

vegetatives, dann ein sensitives Lebensprinzip vorausgehen, die jeweils zugrunde gehen (corrumpuntur), wenn das je höhere seelische Prinzip an ihre Stelle tritt (vgl. 104–107, vor allem Zeile 410 L, mit S.theol. I, qu. 118, a. 2, ad 2). Auch in der Antwort auf die Frage, ob und wie der Intellekt die Einzeldinge erkenne, weicht R. bewußt von Thomas ab (vgl. 184 f. mit S.theol. I, qu. 86, a. 1; opinio I = Thomas, opinio V = Radulphus). Die eben erwähnte Auffassung von der Wirkweise des intellectus agens ist ebenfalls nicht „thomasisch“. Man müßte die Frage prüfen, ob sich nicht Radulphus Brito – wie die meisten Aristoteleskommentatoren seiner Grundrichtung – enger an Albertus Magnus anschließt als an Thomas von Aquin (vgl. dazu 41).

Eine Aufgabe, der sich F. nicht gestellt hat und als Editor sich auch nicht zu stellen brauchte, ist ein genauer Vergleich der Quästionen des Radulphus mit anderen Quästionen-Kommentaren zu De anima. Dazu einige Hinweise. Zwei auffällige Merkmale unterscheiden den Kommentar des Radulphus von den anderen bisher veröffentlichten Quästionen zu De anima III aus dem 13. Jh.: 1.) R.s Darstellung ist ungewöhnlich ausführlich; obwohl die Anzahl der Quästionen das normale Maß nicht überschreitet, erreicht ihr Gesamtumfang das Drei- bis Vierfache des Umfangs der anderen veröffentlichten Kommentare. 2.) Sein sehr sorgfältiger und differenzierender Gedankengang führt zu präzisen philosophischen Aussagen; gerade auch abweichende Meinungen anderer Autoren werden oft genau dargestellt. Dank dieser Merkmale kann der Kommentar des R. bei der Interpretation kurzgefaßter und dunkler Abschnitte anderer Kommentare wertvolle Hilfe leisten. Das unterstreicht die Bedeutung dieses Kommentars und den Nutzen seiner Edition.

Lohnend wäre ein Vergleich mit den Quästionen des Simon von Faversham, eines Zeitgenossen R.s, der ebenso wie R. den averroistischen Aristotelismus ablehnte. Die Reihe der behandelten Themen in Simons Kommentar (vgl. das Verzeichnis der 114 Quaestiones in tres libros De anima des Simon, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 47 [1965] 34–36) zeigt viele Parallelen mit der Themenreihe bei R., besonders in Buch I und Buch II. In Buch III weichen die Themen der Quästionen etwas mehr voneinander ab. R. ist offenbar stärker als Simon daran interessiert, die Reichweite menschlicher Erkenntnis abzustecken (qu. 9. 11. 15. 18. 19). Ein Vergleich des Inhalts themengleicher Quästionen zu Buch III zeigt indes (unbeschadet jener Gemeinsamkeit, die für Aristoteleskommentatoren der gleichen Grundrichtung selbstverständlich ist) erhebliche Unterschiede in der Darstellung und Lösung der Probleme.

Eine erstaunlich enge Verwandtschaft verbindet den Kommentar des Radulphus mit den um 1275 entstandenen, anonymen Quaestiones in De anima, die B. Bazán 1971 ediert hat (bibliographische Angaben oben). Schon die Themen der Quästionen und die Reihenfolge ihrer Behandlung gleichen sich auffällig. R. behandelt allerdings einige Fragen, die der Anonymus nicht aufwirft; dagegen ist das Sondergut des Anonymus sehr gering, wenn man von einigen Quästionen absieht, die das Materie-Form-Problem erörtern und die auch und eher in einem Physikkommentar stehen könnten (Anonymus, Lib. II, qu. 9. 10. 14. 16. 33. 35. 36. 38). R. kennt und verwertet in der Regel alle Argumente, die der Anonymus vorbringt; er ergänzt sie allerdings meist durch neue Argumente. Bei der Lösung der Probleme zeigt sich im Kommentar R.s ein unverkennbarer gedanklicher Fortschritt; die Gedanken des Anonymus sind dabei immer berücksichtigt. Je gewichtiger eine philosophische Frage ist, um so deutlicher sind die Unterschiede. In den beiden Quästionen, in denen der Anonymus die wichtige Frage nach der numerischen Einheit des intellectus possibilis behandelt, kommen überraschenderweise einige Argumente vor, die R. nicht verwertet (Anonymus, Lib. III, qu. 21, arg. 3 u. 4; qu. 22, arg. 3). (Ob man vermuten darf, daß diese beiden Quästionen, die übrigens nicht an ihrem systematischen Ort stehen, sondern gewissermaßen als „Anhang“ am Schluß des Kommentars erscheinen, nicht zum ursprünglichen Bestand des anonymen Kommentars gehören?) Die Verwandtschaft der beiden Kommentare ist so groß, daß man den Anonymus unzweifelhaft zu den geistigen Vätern des Radulphus rechnen muß; vielleicht war er sein Lehrer. – Beachtung verdient die Tatsache, daß jener Teil der Hs L, der auf ein verschollenes Reportatum zurückgeht (vor allem qu. 1), dem Anonymus näher steht als die entsprechenden Teile der

übrigen Hss; außerdem fällt auf, daß im Kommentar des Anonymus zu Buch II genau jene Quästionen fehlen, die auch in der Hs L, die durchgängig von dem Reportatum beeinflusst ist, übergangen werden (vgl. 74f.), abgesehen von qu. 43 (= Anonymus, qu. 39). Es drängt sich die Annahme auf, daß das Reportatum ein frühes Stadium des De-anima-Kommentars darstellt, in dem R. seinen Vorgängern noch näher stand als in dem später von ihm veröffentlichten endgültigen Text. Der Kommentar des Anonymus ist jedenfalls ein hervorragendes Instrument, mit dem man jene Gedanken herausarbeiten kann, in denen Radulphus über seine Vorgänger hinausgeht und die für ihn besonders charakteristisch sind. Das ist eine Arbeit, die noch geleistet werden muß. – F. hat mit der vorbildlichen Edition eines wichtigen Textes der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus einen großen Dienst erwiesen, zugleich aber auch neue Aufgaben gestellt, die der Lösung harren.

J. Vennebusch

Lubac, Henri de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions.* 8° (430 S.) Paris 1974, Aubier Montaigne. Kt. 60 FF.

H. de Lubac steht heute im 80. Lebensjahr. Aber weder Alter noch angegriffene Gesundheit haben seinen von tiefer Verantwortung und zugleich lebendigem Interesse getragenen theologischen Arbeitswillen lahmlegen können; die jüngste Frucht unaufhörlichen Forschens und Klärens soll hier angezeigt werden; und es ist eine Freude, dieses Buch vorstellen zu dürfen.

Wie so oft schon bei de Lubac stellt auch diese Veröffentlichung eine Überraschung dar. Wer hätte von diesem Altmeister französischer Theologie einen Beitrag über Pico della Mirandola erwartet? Bekannt ist er ja als Spezialist der Kirchenväter, mittelalterlicher Schriftauslegung, nachtridentinischer Gnadestreitigkeiten und für die moderne Gottesfrage. Das neue Buch läßt sich als spannende, gut geschriebene historische Studie lesen, aber schon der erste Satz des Vorworts weist darüber hinaus auf de Lubacs eigentliche Absicht hin: „Dans un tournant de l'existence, il y a près d'un demi-siècle, je rencontraï Pic de la Mirandole“.

Die theologischen Beiträge de Lubacs – alle in diesem halben Jahrhundert entstanden – umspannen die ganze christliche Tradition mit Untersuchungen und Kommentaren vom Apostolischen Glaubensbekenntnis bis zum Zweiten Vat. Konzil. Und doch unterscheiden sich seine Darstellungen, je nachdem, ob sie ein Thema vor dem reformatorischen Umbruch oder aus der Zeit nach ihm behandeln. So scheint de Lubacs Gesamtwerk auf den ersten Blick die Tatsache des Traditionsbruchs zu bestätigen; bei näherem Zusehen jedoch versucht er in all seinen Arbeiten die innere und unterschwellig tragende Kontinuität christlicher Geschichte aufzudecken und ihre Wandlungen aus deren eigenstem Lebensprinzip heraus verständlich zu machen. Statt Bruch also Entwicklung, statt Widerspruch Entfaltung.

Im „Pic de la Mirandole“ wird dieses Problem selbst thematisch, da der junge Renaissance-Italiener mitten in der Umbruchbewegung steht. Antikirchliche Geistesgeschichtler liberal-humanistischer Prägung begrüßten in ihm den ersten großen Modernen. Seine angeblich kirchen- und glaubenskritische Anthropologie fand das Interesse der Aufklärer von Voltaire bis heute. Versuche, von der Gegenseite her den Grafen von Mirandola als Gestalt christlichen Humanismus zu deuten, blieben zaghaft und konnten sich kaum durchsetzen. Dieser äußeren Situation sieht sich de Lubacs Versuch gegenüber. Interessanter aber als die Widerlegung irriger Interpretationen und grundlos behaupteter geistesgeschichtlicher Zusammenhänge ist die sich im Lauf von de Lubacs Darstellung immer deutlicher herauskristallisierende Rolle der Anthropologie Pico della Mirandas für das theologische Gesamtwerk des Autors. Unverkennbar arbeitet er hier das verbindende Scharnier zwischen den beiden oben erwähnten Gruppen seiner theologischen Beiträge heraus. Erst nach dem Hinweis auf diesen Platz des „Pic de la Mirandole“ im Gesamtwerk de Lubacs und auf die Funktion, das Ganze ausdrücklich in eine zusammenhängende Einheit zu bringen, können diese „Studien und Diskussionen“, wie der Untertitel untertreibend präzisiert, näher vorgestellt werden.

Abgesehen von „Einleitung“ (13–35) und „Schluß“ (390–414) baut sich die Abhandlung in drei großen Teilen mit jeweils sieben Kapiteln auf; der erste Tl.