

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 52 (1996)  
**Heft:** 4

### **Buchbesprechung:** Rezensionen

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Rezensionen

Jörg Frey, *Eugen Drewermann und die biblische Exegese*, WUNT 2/71 VIII + 281 S. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1995. Br. DM 54.-

Die Auseinandersetzung um Drewermann pflegt die Meinungen zu spalten, auf der einen Seite stehen leidenschaftliche Verehrer, auf der anderen erbitterte Gegner. Was fast ganz fehlt, sind Wissenschaftler, die bereit sind, seine Gedanken nüchtern zur Kenntnis zu nehmen, sie an ihrem Anspruch zu messen, mit anderen Autoren zu konfrontieren und dann zu einem ausgewogenen Urteil zu kommen, mag dieses positiv oder negativ sein. Genauso dieses alles tut Jörg Frey in seinem Buche im höchsten Masse. Nach einer kurzen Hinführung zur Problemstellung gibt er einen Überblick über die Biographie D.'s, die gut belegt ist und den biographischen Hintergrund ausleuchtet. Nur die Informationen über D.'s psychotherapeutische «Ausbildung», genauer: seinen kurzen Gasthörerstatus in Göttingen hätte ich mir ausführlicher gewünscht, weil es hier noch nötig wäre, mit einigen Legenden aufzuräumen. Im 3. Kapitel referiert Frey dann «Drewermanns Methode der tiefenpsychologischen Exegese». Sie ist der Versuch, den Abstand der Geschichte zu überwinden, um im Jetzt den «Brunnen» zu finden, dessen Wasser genauso frisch fliest wie einst. Dieses aber verhindere gerade die historisch-kritische Forschung, der es nur um die Vergangenheit ginge. Frey zeigt dann, wie einseitig sich D. ausschliesslich auf Bultmann und Dibelius bezieht, selbst dann noch, wenn er Dibelius «Formgeschichte» auf den Kopf stellt und beim Mythos beginnt, weil in ihm die religiöse Wahrheit am reinsten zu finden sei. D. geht dabei von der Vorstellung aus, die traditionelle Forschung tue nichts anderes, als aussertextliche Faktizität zu rekonstruieren, woran sie dann tatsächlich scheitert. Aber mit dieser Darstellung ist sie verzeichnet, denn gerade die neuere Forschung bemüht sich textimmanent um die Aussage des Textes als Text. Doch D., der ein «universales religiöses *Apriori*» (81) sucht, begnügt sich auch damit nicht. Er wertet die Aussage des «Endredaktors» als «stets unerreichbares Phantom» (83) ab, um sich dann zu fragen, was die einzelnen Textelemente als solche bedeuten. Dazu benutzt er die Methoden der Traumdeutung, wie er sie von Jung übernommen hat, und Frey gelingt es, das Vorgehen von D. so nüchtern zu beschreiben, dass sich der Leser ein eigenes Bild davon machen kann. Allerdings wird auch deutlich, wie einseitig D. auf Jung fixiert ist. Irgendein Bezug auf die völlig andere Traumdeutung Freuds ist nicht erkennbar, und die archetypische Deutung nach Jung bekommt einen solchen Absolutheitsanspruch, dass Frey D.'s Behauptung einer Dialektik zwischen «historisch-kritischer Exegese und tiefenpsychologischer Hermeneutik» infrage stellt. Faktisch konstruiere er eine Antithese, in der das Historische als irrelevant hingestellt werde.

Das 4. Kapitel «Zur Sprache Eugen Drewermanns» ist für mich ein Höhepunkt des Buches. Mit der Präzision Tübinger Exegeten zeigt Frey die «Bilderflut und Beschwörungskunst» D.'scher Rhetorik auf. Anfangs erscheint es mir, als erläge er selber deren Zauber, schreibt er doch von «eindrucks voller poetischer Kraft» (87). Aber die Relativierung folgt bald, wenn er sagt, sein Stil sei «mitunter an der Grenze des Kitschigen» (89). Ich selber würde hier gern «mitunter» durch «fast immer» ersetzen, nicht zuletzt gerade aufgrund der exemplarischen Stilanalyse, die Frey unter dem Titel «Der suggestive Sog der Worte» bietet. An einem kurzen Abschnitt aus dem Markus-Kommentar über das Verständnis des Kreuzestodes Jesu zeigt Frey die leserlenkende Wirkung des Textes. Dort, wo es um Angst und Schuld geht, beschwört D. mit langen, kaum noch grammatisch analysierbaren Sätzen eine dämonische Macht herauf, an deren Endpunkt die Nennung fast unaussprechlicher aztekischer Götter steht, während von der Erlösung durch Jesus in einfachen persönlichen Sätzen die Rede ist. Es ist für einen aufmerksamen Leser amüsant zu sehen, wie Frey selber immer längere Sätze bildet, wenn er über die langen Sätze Drewermanns schreibt. Und auf

96 oben, als er zur rhetorischen Funktion der «unaussprechlichen x- und z- Laute» der «blutrünstigen Götter» kommt, da verwirrt einer der wenigen Druckfehler des Buches auch noch den Aufbau des Satzes, so dass sich die Verwirrung des Lesers verdoppelt.

Ernster wird es im zweiten Abschnitt des 4. Kapitels «‘Pharisäer’ und ‘Kleriker’ - Antijudaismus wider Willen?» D. ist sicherlich kein landläufiger Antisemit, aber er stellt die pharisäischen Juden des Neuen Testaments in den schwärzesten Farben heraus, um sie als Typus im Kampf gegen die katholischen Kleriker, also gegen seine «Brüder», zu verwenden. Dabei scheut er vor keinem antisemitischen Klischee zurück. Während sich Frey bei seiner Argumentation weitgehend auf N. Rubeli beruft, so fällt auf seine Ausführungen dadurch noch ein spezielles Licht, dass er die wichtigste Quelle für D.s antijüdische Bibelauslegungen auffindet. Es sind die Schriften von E. Stauffer, denen D. neben exegetischen Einzelentscheidungen die Verurteilung der Apokalyptik und der Gesetzlichkeit entnimmt. Vor allem mit dem letzten Punkt kommt D. zu seinem ureigensten Anliegen: einen nur guten Gott zu konstruieren, der jenseits des Gesetzes stehe, den Jesus verkündigt habe und mit dem alle Angst aufgehoben werde. Und Frey versäumt es nicht, auf die Nähe zur antijüdischen Theologie Marcions hinzuweisen.

Im 5. Kapitel «Exemplarische Textanalysen» zeigt er anhand der Auslegungen der Erzählung vom besessenen Gerasener, dem Gespräch Jesu mit der Samariterin und zwei johanneischen Ostererzählungen, wie D. konkret arbeitet. Frey schickt jeweils einen Überblick über die Forschungslage voraus, konfrontiert diese mit D.’s Darstellung des angeblichen Versagens dieser Forschung und referiert dann dessen eigene Exegesen. Aber Frey bleibt nicht bei dieser pauschalen Gegenüberstellung stehen, er macht vielmehr an winzigen Details anschaulich, wie ungenau D. arbeitet. Am deutlichsten wird das, als Frey in D.’s Übersetzung von Joh. 21,7b-8a vier offensichtliche Fehler nachweist und dann zeigt, wie er auch stilistisch den Text vollkommen verfehlt: «Was dabei herauskommt, würde selbst als Rohübersetzung im Griechischkurs nicht durchgehen können» (158). Die Ostererscheinung deutet D. auf die Möglichkeit der menschlichen Seele zur «Selbstheilung», um von einer Aussenlenkung zu sich zurückzufinden. Den Jüngern erscheine hier das Bild eines wahren Selbst, das sich zur Lebzeiten Jesu mit dessen Gestalt verband. Frey macht deutlich, wie sehr hier D. durch den Eintrag der Jungschen Archetypenlehre den Text in sein Gegenteil verkehrt, indem aus der Erscheinung der Gestalt Jesu eine Manifestation eines Archetyps, also eines inneren Bildes macht. Nun kann man an dieser Stelle natürlich kritisch gegen Frey einwenden, dass der Text aus historischen Gründen eine archetypische Wahrheit nach aussen projiziere. Aber dagegen ist zu sagen, dass es nötig ist, die Richtigkeit einer Auslegung von dogmatischen Erwägungen zu trennen. Der Text selber, um den es geht, scheint eher das Gegenteil von dem zu sagen, was D. meint, und erst, wenn man dessen jungianisch-theologische Auffassung teilt, wird man in einem zweiten Schritt den Text so umdeuten dürfen, wie dieser es tut. Indem D. aber seine eigene theologische Wahrheit im Text autorisiert finden will, muss er diesem Text unaufhörlich Gewalt antun, und von eben dieser Gewalt handelt das 6. Kapitel., das den bescheidenen Namen «Probleme der Exegese Drewermanns» trägt. Tatsächlich handelt es sich hier um eine Kritik, wie sie höflicher und schärfer nicht sein kann. Auf den Seiten 206-208 zeigt Frey in Anlehnung an Formulierungen von W. Drechsel, wie D. dem Text seine eigene Sprache raubt, so dass sich das interpretierende Subjekt nur noch selber in den Texten hört. Aber das äussere Wort versteht D. ja immer nur als gesetzlich, und insofern ist sein Vorgehen konsequent. Doch die gewalttätige Verinnerlichung des überlieferten Schriftwortes mag diesem *vielleicht* seinen gesetzlichen Charakter nehmen, aber sie raubt ihm noch etwas anderes: «die *befreiente* Wirkung eines von ausserhalb meiner selbst kommenden Zuspruchs». Und der Satz geht weiter mit einer Formulierung, die in aller Schlichtheit ein Todesurteil darstellt: «theologisch gesprochen, *für das Evangelium, ist in Drewermanns Denken kein Raum*» (208). Und Frey beeilt sich hin-

zuzufügen, dass die D.'sche Theologie bei allem Antinomismus mit ihrem Appell, zu den Bildern des Anfangs zurückzukehren, eine gesetzliche Struktur habe.

Mit seinem folgenden Bekenntnis zum «törichten» Wort vom Kreuz stellt Frey sicherlich in zutreffender Weise den rechten Glauben dar, aber damit sind, wie mir scheint, noch nicht alle Probleme gelöst. Geht nicht auch das *fremde* Wort immer in *unsere* Worte ein, und verändert es sich nicht dabei immer zur Uneindeutigkeit? D. ist nicht vorzuwerfen, dass er überhaupt versucht, das fremde Worte in Jungsche Sprache zu transformieren. Auch Heidegger steht nicht in der Bibel und das Luthertum wohl auch nicht. Aber D. verfälscht das *menschliche* Wort der Bibel bis zur Unkenntlichkeit, indem er ihm nicht zuhört, sondern immer schon weiß, was dieses ihm sagen soll. Nicht die Archetypen sind D.'s Fehler, sondern dass er sein Vorverständnis mit den gesuchten und unweigerlich gefundenen Inhalten der Texte verwechselt. Das «Woraufhin» der Interpretation wird zu ihrem einzigen Inhalt. In seiner Zusammenfassung im 7. Kapitel kommt Frey auf die Ersetzung des fremden Wortes durch das eigene zurück: «Nichts kann einem solchen Denken mehr fremd sein, weil der Mensch ja schon immer und überall die gleichen 'heilvollen' Bilder in sich trägt». Aber die Kehrseite dieser Vertrautheit sei, dass es nichts mehr gebe, was dem Menschen dann von der «schicksalhaften 'Macht der Archetypen' erlösen und vom geforderten Gehorsam gegen dieselben dispensieren könnte» (232). Jungianisch spricht damit Frey die Ambivalenz der Archetypen an, die sich auch zerstörerisch statt heilvoll auswirken könne. In der mir näherliegenden Sprache der psychoanalytischen Symboltheorie würde ich eher sagen, dass die Archetypen entsymbolisiert werden und damit genau den Wiederholungzwang bewirken, von dem sie heilen sollten. Jungs Begeisterung für die Manifestation der Archetypen in Deutschland in den ersten Jahren nach 1933 ist dafür ein anschauliches Beispiel, wie kürzlich Urs Aeschbacher (in: Intellektuelle von rechts, A. Mattioli [Hg.], OrellFüssli, 1995) gezeigt hat.

Frey schliesst sein Buch mit einer Kritik der populären, von D. geprägten Bibelkreise, die sich meist darauf beschränkten, die Auslegungen ihres Meisters zu rezipieren, und findet in der «geistlichen Auslegung», in der Rezeptionsästhetik und auch in manchen psychologischen Ansätzen Wege, mit denen eine historisch-kritisch orientierte Auslegung ergänzt werden könnte.

Freys Buch ist für mich die mit Abstand beste kritische Hinführung zu Drewermanns Bibelauslegung. Ich würde es natürlich am liebsten allen Drewermann-Anhängern zur Lektüre empfehlen. Aber ich glaube nicht, dass viele sich dadurch in eine kritische Distanz begeben werden. Meine Hoffnung ist vielmehr, dass die wissenschaftliche Diskussion um D. durch dieses Buch so gefördert wird, dass undifferenzierte Verurteilungen erschwert werden und ein unvoreingenommenes Nachdenken über psychoanalytische Textinterpretation trotz aller nötigen Opposition gegen D. möglich bleibt. Freys Buch könnte darüber hinaus auch die Diskussion über die Relevanz historisch-kritischer Exegese anregen.

Hartmut Raguse, Basel

Richard Heinzmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1994; 281 S. DM 34,-

Dass es «im Wesen aller Kanonisation» liege, «ihre Objekte unkenntlich zu machen», hat Franz Overbeck im Blick auf das Neue Testament treffend bemerkt. 1879, ein Jahr vor Erscheinen der Abhandlungen «Zur Geschichte des Kanons», an deren Beginn diese These steht, hatte Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Aeterni Patris* «die goldene Weisheit des hl. Thomas» zur katholischen Normphilosophie erhoben. Diese lehramtliche Verfügung verhalf jenen Interpreten zum scheinbar endgültigen Siegeszug, die im Werk des Aquinaten die einzige feste Burg gegen Aufklärung und Moderne sahen.

Von solchen Vorgaben hat sich Richard Heinzmann, Ordinarius für Christliche Philosophie an der Universität München, in seiner Einführung gründlich emanzipiert, so sehr er auch davon überzeugt ist, dass das «Zurückgreifen auf die grosse Tradition des Denkens der Antike unter Ausschluss der Vermittlung und umformenden Weiterführung durch Thomas [...] ein verhängnisvoller und in mancher Hinsicht geradezu gefährlicher Rückschritt» (69) wäre. Im Unterschied zum ‘orthodoxen’ Neuthomismus geht es ihm darum, jene Züge im Denken des Thomas herauszuarbeiten, die seines Erachtens die neuzeitliche Subjekt- und Freiheitsphilosophie nachhaltig geprägt haben. Diese seine Hauptthese von der Modernitätswirksamkeit des *Doctor angelicus* wird wahrscheinlich nicht nur bei thomistischen Gralshütern Widerspruch herausfordern. Nach Heinzmann ist das Christentum mit dem klassischen griechischen Denken bei Thomas so verknüpft, dass die ‘Synthese’ zum ersten Mal keine mit dem Christentum unvereinbaren Philosopheme impliziere. Von der Betrachtung des Allgemeinen schwenke der Blick bei Thomas, inspiriert von Aristoteles, auf das Konkrete und Individuelle über, worum es dem Christentum wesentlich gehe. Allerdings lässt sich gegen das ‘Wesen’, das Heinzmann dem voraugustinischen Christentum unterstellt, einwenden, es sei, wenn es etwa die Welt oder die Geschichte vorbehaltlos als etwas Positives auffasse, selbst schon stark thomasisch gefärbt. Die Allianz des Christentums mit dem Neuplatonismus bei Augustin bezeichnet Heinzmann unverblümt als den «falschen Ansatz» (15), da das Christentum eigentlich eben nicht wie der Neuplatonismus zur Verachtung des Irdischen, zur Weltverneinung neige. Die optimistische Verbundenheit der alten Christenheit mit der Welt (als der Schöpfung Gottes) wird man, angesichts der Eschatologie z.B., in Frage stellen dürfen. Oder vertritt Heinzmann insgeheim doch die geschichts metaphysische These, erst beim Aquinaten sei das Christentum zu seinem wahren Selbstbewusstsein gelangt, aller weltflüchtigen Holzwege zum Trotz?

Im ersten Teil seines Buches gibt Heinzmann einen systematischen Abriss des philosophischen (ausdrücklich nicht des theologischen) Denkens bei Thomas, ohne dass die Klarheit der Erörterungen unter ihrer Knappheit litte. Die Darstellung befriedigt die vielfältigen Erwartungen, mit denen die Leser an das Genus «Einführung» herantreten, auf vorzügliche Weise, zumal sie nicht nur im ersten Teil häufig mit einschlägigen Quellenzitaten konfrontiert werden (hier hätte man sich konsequent Übersetzungen gewünscht), sondern auch der umfangreiche dritte Teil mit einer Auswahl von Originaltexten, jeweils mit deutschen Übertragungen aufwartet. Zwischen diese beiden Teile ist ein Verzeichnis von philosophischen Begriffen, Autoren und «geistigen Bewegungen» geschoben, über dessen Nutzen man indes wird streiten können: Während die Begriffserklärungen hilfreich sind, kann man dies vom Namensverzeichnis höchstens bedingt behaupten. Was hilft es etwa zu hören, dass Alexander von Aphrodisias ein Aristoteles-Kommentator «in eher antiplatonischer und streng aristotelisch-orthodoxer Interpretation» (S.89) gewesen sei, wenn man nicht erfährt, worin diese Orthodoxie konkret besteht und wie sie sich mit Thomas verträgt? Ebenso wenig ist einzusehen, weshalb z. B. Gennadius mit einem eigenen Artikel bedacht wird (nicht aber Hieronymus oder Origenes), wenn er sonst in Heinzmanns Buch nicht vorzukommen scheint und wir über seine Verbindung mit Thomas nichts erfahren.

Diese Kritteleien tun freilich Heinzmanns mutigem und luzidem Versuch kaum Abbruch, die Aktualität des Aquinaten unabhängig von einseitiger Vereinnahmung herauszustellen. Wer sich vor dem vermeintlich monolithischen System des Thomas bislang gefürchtet hat, wird von Heinzmann eines Besseren belehrt. Ihm gelingt es, die durchaus revolutionäre Dynamik dieses Denkens transparent zu machen.

Andreas Urs Sommer, Basel

*Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei und Adel Theodor Khoury. Ech-

ter Verlag / Oros Verlag, Würzburg / Altenberge 1995 (= Corpus Islamo-Christianum [CISC], Series Graeca, Bd. 3). 222 S., DM 80.-

Es ist loblich, dass man sich, wenn 'Religionstheologie' Konjunktur hat, auf deren Anfänge in der polemisch-apologetischen Auseinandersetzung mit anderen Religionen, namentlich Judentum und Islam besinnt. Umso lieber widmet man sich diesen Anfängen, wenn die relevanten Texte in so leserfreundlichen Ausgaben zugänglich gemacht werden, wie dies hier der Fall ist.

Die Einführung von Khoury skizziert die Situation, in der die kritisch edierten und übersetzten Schriften entstanden sind, nämlich unter islamischer Herrschaft, auf deren ambivalente Toleranz gegenüber Andersgläubigen Khoury detailliert eingeht. Johannes Damascenus (ca. 675-750) wird im Titel zwar als erster aufgeführt, aber ihm selber kann von den Herausgebern nur ein einziger der Texte mit einiger Sicherheit zugeschrieben werden, nämlich Kapitel 100 (alte Zählung: 101) von *De haeresibus*, dem zweiten Teil des umfangreichen Hauptwerkes *Quelle der Erkenntnis*. Dennoch hat es sehr wohl Sinn, Damascenus zu nennen, galt er gemeinhin doch als Autor des ebenfalls abgedruckten *Streitgesprächs zwischen einem Sarazenen und einem Christen* sowie wenigstens eines Opusculums, das man hier Theodor Abu Qurra (ca. 750-825) belegt.

Dieser melchitische Theologe in der Nachfolge des Damascenus und sein nicht weiter bekannter Textredaktor Johannes Diakonus haben den – kontroverstheologischen – Dialog mit dem Islam erst richtig in Gang gebracht. Die griechischen *Opuscula* (die arabischen werden hier nicht publiziert) sind Dialoge, in denen sich ein gewiefter christlicher Theologe mit einem zumeist unbedarften Moslem über die strittigen Grundfragen unterhält und diesen jeweils von der Wahrheit der christlichen Lehre überzeugt. Wie Damascenus wirkt Theodor in muslimisch erobertem Gebiet, weswegen er – im Gegensatz zu späteren byzantinischen Theologen – nicht allein reale Kontakte mit dem Islam hatte, sondern der interreligiöse Austausch bei ihm ein 'existentialles' Anliegen gewesen sein dürfte. Für den von diesen Zeitumständen nicht affizierten Leser ist es mitunter schwierig, nachzuvollziehen, worin die Überzeugungskraft der vorgebrachten Argumente liegt, zumal der muslimische Gesprächspartner sehr schnell klein beigibt. Immerhin versucht Theodor seine Beweise für die Wahrheit christlicher Dogmen nicht im Rekurs auf Offenbarungswahrheiten, sondern aufgrund von Prämissen zu erbringen, die auch ein Muslim teilen kann. Die rationale Argumentation stößt freilich – bei aller Subtilität etwa in trinitätstheologischen Fragen – sehr schnell an ihre Grenzen, so dass am Ende neben dem Wunderbeweis nicht sehr viel Gehaltvolles übrig zu bleiben scheint. Allerdings ist etwa der spekulative Versuch, die Gottheit des Logos über den Umweg einer Herrschaftsmetaphysik plausibel zu machen, bemerkenswert: Gott muss ihrzufolge *substantialiter* Herrscher sein, vor der Schöpfung, also ist der Sohn der in Ewigkeit Beherrschte. Gleiche Beachtung verdient die Theorie vom göttlichen Selbstbewusstsein: Gott könnte sich als Einfaches nicht selber objektivieren, bedürfe also eines Konsubstantiellen, um darin sich selbst zu erkennen. Rezeptionsgeschichtlich – bei den byzantinischen Polemikern so gut wie bei arabischen Theologen, möglicherweise auch im Westen – sind die *Opuscula* des Theodor zweifelsohne bedeutsam.

Während man beim Abdruck der Passage aus *De haeresibus* und des *Streitgesprächs* auf die neue Damascenus-Ausgabe von Bonifaz Kotter zurückgreifen konnte, legt Glei für die griechischen *Opuscula* des Theodor eine kritische Erstedition anhand der Manuskripte (11. bis 16. Jh.) vor. Gleis deutsche Übersetzung ist zuverlässig, wobei man sich von Khoury kommentierende Anmerkungen gewünscht hätte, die bestimmte, z.B. trinitätstheologische Argumente dogmengeschichtlich einordnen. Für einen etwas saubereren Druck wäre der Leser dieses dritten Bandes des CISC ebenso dankbar gewesen wie für eine bessere Buchausstattung.

Andreas Urs Sommer, Basel