

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 10 (1942-1943)
Heft: 5

Artikel: Ueber Wissenschaft und Politik
Autor: Gasset, José Ortega y
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-759890>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

Ueber Wissenschaft und Politik

Von José Ortega y Gasset¹⁾

Denken ist eine ironische Tätigkeit; was wir sagen, ist die „reine Wahrheit“; aber wir sagen sie und wissen dabei, dass die wirklichen Dinge ein wenig von ihr verschieden sind, weil ja alle wirklichen Dinge unreine Wahrheit sind . . .

Glauben wir noch an die Naturwissenschaft?

Bevor der Mensch etwas tut, muss er sich auf eigene Rechnung und Gefahr entscheiden, was er tun will. Aber diese Entscheidung ist unmöglich, wenn er nicht gewisse Ueberzeugungen besitzt über die Dinge, die ihn umgeben, über die andern Menschen, über sich selbst. Nur im Hinblick auf diese Ueberzeugungen kann er eine Handlung der andern vorziehen, kann er leben.

Daher muss sich der Mensch immer in irgendeinem Glauben befinden. Der Verlauf seines Lebens hängt zuallererst davon ab, in welchem Glauben er sich befindet, und die entscheidendsten Veränderungen der Menschheit sind Veränderungen des allgemeinen Glaubens, in welchem sie sich befindet.

Die Generation von 1900 ist die letzte eines riesigen Kreises, dessen erste Generation am Ende des sechzehnten Jahrhunderts lebte; die Menschen, welche diesem Kreis angehörten, sind dadurch charakterisiert, dass sie im Glauben an die Vernunft lebten.

Worin besteht dieser Glaube? Wenn wir den „Discours de la Méthode“ öffnen, das klassische Programm der Neuzeit, so sehen wir ihn in diesem Satze gipfeln: „Die Mathematiker pflegen sich langer Ketten von Folgerungen zu bedienen, von denen jede einzelne einfach und leichtverständlich ist, um schliesslich zu ihren allerschwierigsten Beweisen zu gelangen. Dies hat mich zu der Vorstellung angeregt, dass alle Dinge, welche innerhalb des menschlichen Erkenntnisbereiches liegen,

¹⁾ Wir bieten hier eine Folge ausgewählter Stücke aus dem Bande „Historia como Sistema y Del Imperio Romano“ in freier Uebersetzung aus dem Spanischen.

sich auf dieselbe Art verketteten. Wenn man also nur darauf achtet, dass man nie etwas als wahr annimmt, was nicht wahr ist, und dass man immer die logisch richtige Reihenfolge beibehält, in welcher eins aus dem andern gefolgert werden muss, so kann es kein Ding geben, das so entrückt wäre, dass man es nicht schliesslich erreichen könnte — keines, das so verborgen wäre, dass man es nicht entdecken könnte.”

Diese Worte sind der Hahnenschrei des Rationalismus, sie enthalten die morgenselige Erregung, mit der jenes ganze Zeitalter begonnen hat, das wir das moderne nennen — jenes Zeitalter, von dem heute Viele nichts anderes denken, als dass wir seinem Todeskampf beiwohnen und seinen Schwanengesang zu hören bekommen.

In den letzten Jahren des sechzehnten und in jenen ersten Jahren des siebzehnten Jahrhunderts, in denen Descartes schrieb, glaubte also der abendländische Mensch daran, dass die Welt logisch aufgebaut sei, das heisst, dass die Wirklichkeit eine Struktur habe, welche der Struktur des menschlichen Intellekts entspreche — und zwar des menschlichen Intellekts in seiner reinsten Form: der mathematischen Vernunft. Die Vernunft ist also ein wunderbarer Schlüssel, welcher dem Menschen eine grundsätzlich unbegrenzte Macht verleiht über alles, was ihn umgibt.

Dieser Glaube stellte sich gerade zur rechten Zeit ein: stellen Sie sich vor, die Europäer hätten ihn damals nicht bekommen! Im sechzehnten Jahrhundert hatten die Völker Europas den Glauben an Gott und an die Offenbarung verloren, teils weil er ihnen vollständig abhanden gekommen war, teils weil er aufgehört hatte, lebendiger Glaube zu sein. Die Theologen machen da eine sehr scharfsinnige Unterscheidung zwischen lebendigem Glauben und totem Glauben. Diese Unterscheidung, mit deren Hilfe wir viele Dinge der heutigen Zeit besser verstehen könnten, würde ich verallgemeinernd so formulieren: Lebendiger Glaube ist der, welcher uns genügt, um daraus zu leben; toter Glaube ist der, den wir zwar noch nicht ganz fahren gelassen haben, der aber nicht mehr bestimmend und entscheidend wirkt in unserm Leben. Den toten Glauben schleppen wir noch mit, er gehört noch zu uns, aber als müssig daliegendes Requisite in der Dachkammer unserer Seele. Wir grün-

den unsere Existenz nicht mehr auf ihn, Trieb und Richtung unseres Lebens entspringen ihm nicht mehr auf spontane Weise. Beweis dafür ist der Umstand, dass wir alle Augenblicke vergessen, dass wir „daran“ noch glauben — während lebendiger Glaube dadurch gekennzeichnet ist, dass das, woran wir glauben, uns ständig, als etwas unmittelbar Aktives, gegenwärtig ist.

Es ist ein Irrtum, den Glauben als eine Idee zu definieren. Die Rolle der Idee besteht lediglich darin, gedacht zu werden; ein Mensch kann alles denken, was er will, und dazu noch vieles, was er nicht will, ohne dass sich sein Verhalten deswegen im geringsten zu ändern brauchte. Ein Glaube, das ist nicht nur eine Idee, die man denkt, sondern eine, an die man eben zudem noch glaubt; und glauben ist nicht eine intellektuelle Operation, sondern eine Operation des ganzen Lebewesens, eine umfassende Handlung, die über unsere ganze Lebensführung entscheidet.

Was wir glauben, stellt Grundlage und Fundament dar in der Architektur unseres Lebens — daraus leben wir, und deshalb denken wir nicht daran. Man kann das Leben jedes Menschen mit einem Bankunternehmen vergleichen. Eine Bank gründet ihre Existenz auf den Kredit, dessen Grundlage eine Goldreserve bildet. Diese Goldreserve ist meist nicht zu sehen, sie liegt tief verborgen in Metallbehältern in den Kellern eines Gebäudes. Die elementarste Vorsicht verlangt aber, dass man sich von Zeit zu Zeit vergewissert über den wirklichen Zustand dieser Garantien — dieses „Credos“, könnten wir sagen, welches die Grundlage des „Kredits“ bildet.

Heute ist es dringend nötig, eine solche Revision durchzuführen mit Bezug auf den Glauben an die Vernunft, in welchem der Europäer traditionellerweise lebt. Man kann sagen, dass dieser Glaube bis vor zwanzig Jahren unverändert geblieben war, wenigstens in seinen grossen Zügen — dass er aber im Lauf der letzten zwanzig Jahre schwerste Veränderungen durchgemacht hat. Eine Zeitspanne von zwanzig Jahren — also nur ein Teil eines Menschenlebens, das an sich schon von so kurzer Dauer ist — hat genügt, um die Lage so von Grund auf zu verändern, wie es aus diesem Umstand erhellen mag: Noch vor zwanzig Jahren konnte man sich in jeder beliebigen Gegend Europas auf den Glauben an die Wissenschaft, auf die

Rechte der Wissenschaft als auf den höchsten menschlichen Wert berufen; die Wissenschaft war die höchste Instanz; ihr Entscheid wirkte automatisch, augenblicklich und energisch auf den Staatskörper, der gefügig auf jeden ihrer Befehle reagierte. Heute gibt es Nationen, wo eine solche Berufung nur mehr belächelt würde, Nationen, die gerade auf wissenschaftlichem Gebiet noch vor ein paar Jahren als die grossen Lehrmeister der Welt galten; und ich glaube, es gibt heute überhaupt keine Nation mehr, wo der Staatskörper erzittern würde beim Ruf der Wissenschaft.

Die Wissenschaft ist in Gefahr: damit glaube ich nicht zu übertreiben. Ich sage nicht, dass die europäische Gemeinschaft den Glauben an die Wissenschaft vollständig verloren habe; aber dieser Glaube ist heute aus einem lebendigen Glauben zu einem toten Glauben geworden. Und das genügt dafür, dass die Wissenschaft sich in Gefahr befindet, und dass der Wissenschaftler nicht weiterleben kann wie bisher, schlafwandlerisch versunken in seine Arbeit und in den Glauben, dass seine soziale Umwelt ihn immer unterstützen und verehren werde.

Was ist geschehen? Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft ist ziemlich paradox. Wenn irgendetwas nicht zusammengebrochen ist im Umkreis der menschlichen Tätigkeiten und Beschäftigungen, ist es ausgerechnet die Wissenschaft — aber nur betrachtet innerhalb ihres eigentlichen Gebietes: der Natur. In diesem Gebiet ist sie nicht nur nicht zusammengebrochen, sondern sie hat alle Erwartungen übertroffen; zum ersten Mal in der Geschichte sind die Kräfte der Verwirklichung, des tatsächlichen Erfolges weiter gegangen als die Kräfte der blossen Einbildung; die Wissenschaft hat Dinge verwirklicht, welche die hemmungsloseste Phantasie nicht erträumt hätte. Diese Tatsache ist so erhaben über allen Zweifel, dass man vorerst nicht versteht, warum der Mensch heute nicht vor der Wissenschaft kniet wie vor einem magischen Wesen. Aber er tut es nun einmal nicht, ja er beginnt eher, ihr den Rücken zu kehren. Er leugnet nicht ihre wunderbare Macht, er anerkennt ihren Triumph über die Natur; aber zugleich merkt er: die Natur ist nur eine Seite des menschlichen Lebens. Innerhalb der Natur hat die Wissenschaft einen unerhörten Erfolg errungen; innerhalb unserer gesamten Existenz hat sie versagt.

Beim ersten Stoss, welcher das Gerüst unserer Kultur — Wissenschaft, Wirtschaft, Moral, Politik — erschütterte, hat der Mensch gemerkt, dass er über nichts Wichtiges eine eigene Meinung, eine feste und klare Wahrheit besass. Das Einzige, woran er glaubte, war die mathematische Vernunft, und als diese ihre Wahrheit über die tiefen menschlichen Probleme aussagen sollte, ist sie verstummt. Das Wunder, welches die exakte Wissenschaft als Erkenntnis der Dinge darstellt, steht im schärfsten Gegensatz zum Zusammenbruch dieser exakten Wissenschaft vor der Aufgabe, das eigentlich Menschliche zu erkennen. Das Menschliche entwischt der physikalisch-mathematischen Vernunft, wie das Wasser durch einen Korb rinnt... Das ist der Grund, warum der Glaube an die Vernunft in kläglicher Zersetzung begriffen ist. Seit drei Jahrhunderten hat uns der Szientismus daran gewöhnt, ausgerechnet diese eine Wirklichkeit beiseitezulassen als etwas Bedeutungsloses und Unwirkliches, diese seltsame Wirklichkeit: das menschliche Leben. Und so kommt es, dass die Naturwissenschaftler zwar in glücklicher Abgeschiedenheit ihren Berufspflichten obliegen, dass aber derweilen jene seltsame Wirklichkeit obenauf gekommen ist, eben das menschliche Leben selbst: und der Begeisterung für die Wissenschaft folgte Lauheit, Gleichgültigkeit — vielleicht morgen schon offene Feindschaft — wer weiss?

Libertas

Grundsätzlich: es gibt keine einzige besondere, genau bestimmbare Freiheit, auf welche der Mensch nicht verzichten und sich dabei doch weiterhin frei fühlen könnte.

Was ist zum Beispiel im städtischen Strassenverkehr geschehen? Auch in den Zeiten rohester Tyrannei war es dem europäischen Menschen beschieden, frei durch die Strassen zu gehen, jedenfalls bis zum Betzeitläuten... Aber in neuerer Zeit mussten wir diese Freiheit fahren lassen, weil das Getümmel von Wagen und Fussgängern das freie Umherschreiten verunmöglichte; ein staatlicher Wächter regelt unser Gehen und Stehen mit seinem Zauberstab oder mit hieratischen Handbewegungen ägyptischen Stils.

Meine Behauptung lautet: es gibt keine konkrete Freiheit, welche die Umstände nicht eines schönen Tages materiell un-

möglich machen können; aber der Verlust einer bestimmten Freiheit aus materiellen Gründen hat nicht zur Folge, dass wir uns in unserm freien Stande geschmälert fühlen.

Für Cicero zum Beispiel, wie für jeden alten Römer, besitzt das Wort *libertas*, auf die Politik angewandt, eine erste, sehr genaue, aber restlos negative Bedeutung, nämlich: öffentliches Leben ohne Könige. Aber dieser negative Sinn des Wortes *libertas* hat notwendigerweise auch seine positive Entsprechung, nämlich: öffentliches Leben gemäss den traditionellen Einrichtungen des republikanischen Roms. Dies ist das Zweite, und schon Greifbarere, was Cicero unter *libertas* verstand. Cicero fühlte sich also frei, wenn er durch die Beamtschaft gemäss den Gesetzen regiert wurde, die von den Römern im Lauf der Geschichte aufgestellt worden waren. Nun hatten aber diese Gesetze dem Bürger nie auch nur eine der Freiheiten zugestanden, zu welchen sich der heutige europäische Liberalismus bekennt. Roms politische Verfassung war nie „liberal“. Und doch fühlte sich unser Cicero frei unter dieser Verfassung, und als sie gestürzt wurde, verkroch er sich in sein Landhaus bei Tusculum, wie ein verwundeter Hund sich in seinem Hundehaus zusammenkauert, und hörte nicht auf zu heulen: „*Libertas! Libertas!*“

Die politische Befehlsgewalt ist eine Tatsache, welche dem Menschen von Geburt an gegenübersteht, er wolle es oder nicht; er hat mit ihr zu rechnen wie mit dem Gewicht seines Körpers und dem Hunger seines Magens. Aber unser Nachdenken und unsere Sorge über diese unabänderliche Tatsache kann sich in zwei ganz verschiedenen Richtungen bewegen. Wir können erstens fragen: Wer soll uns befehlen? Wir können zweitens fragen: Wer uns auch befehle — inwiefern soll er uns befehlen? Das erste ist die Frage nach dem Subjekt der politischen Macht; das Zweite ist die Frage nach den Grenzen der politischen Macht.

Der Europäer hat sich bis in die letzten Jahre hinein mit wahrer Ueberempfindlichkeit auf die zweite Frage konzentriert. Es war ihm weniger wichtig, wer die Befehlsgewalt ausübte — König, Kaiser, Parlament, allgemeines Stimmrecht — als wo die Grenzen dieser Befehlsgewalt lagen. Der Liberalismus ist nicht eine Lehre über den Inhaber der politischen Macht,

sondern eine Lehre über die Grenzen dieser Macht. Der Europäer hat sich immer aufs Hartnäckigste dagegen gesträubt, dass die politische Macht seine ganze Person in Besitz nehme: das Gesetz selbst musste Jedem eine innerste private Sphäre zusichern, in die es nicht einzudringen versprach.

Für den Römer dagegen kennt die politische Macht keine Grenzen: der Römer ist „totalitär“. Er kann sich gar nicht vorstellen, was ein menschliches Individuum für einen Wert haben kann ausserhalb der Gemeinschaft, zu der es gehört. Der Mensch ist nur Mensch als Glied eines Staatswesens. Das Staatswesen ist vor dem Menschen da. Es ist nicht eine Summe von Einzelnen, sondern ein gesetzlich geordneter Körper mit einer eigenen, „kollektiven“ Struktur. Der Einzelne existiert politisch gar nicht; er kann politisch gar nicht handeln ausser auf dem Umweg über die öffentlichen Organe: curia, tribus, centuria; als Einzelner und auf direktem Wege vermag er nichts.

Das römische Staatswesen hatte seine Beamten; eine ihrer Obliegenheiten bestand darin, nach festgesetztem Ritual mit den Göttern zu verkehren. Der Einzelne konnte sich bei den Römern nicht direkt an die Götter wenden: es gab also nicht einmal die „Freiheit des Gebets“.

Der Einzelne konnte nicht zum Volke sprechen; das Recht zu dieser Handlung verliehen nur ganz bestimmte Amtstitel. Es gab also keine „Redefreiheit“. Wenn ein Privatmann einfach zum Volke zu reden begann, bedeutete das für den Römer einen Frevel, ja die Revolution. Wenn daher Cicero sich beklagt, es gebe keine libera oratio mehr, so denke man nicht etwa an unsere „Redefreiheit“. Auch Tiberius geruhte in den ersten Jahren seiner Herrschaft vor dem Senat zu sagen: „In einem freien Staate müssen Zunge und Geist frei sein.“ Beide aber, Tiberius und Cicero, denken nur an die Redefreiheit der Beamten und Senatoren. Alle solchen Freiheiten wurden also nicht etwa dem Einzelnen zugestanden, sondern sie waren mit gewissen Amtsstellen verbunden als eigentliche und ausschliessliche Amtsbefugnisse.

Dies ist es, was Cicero unter den traditionellen Einrichtungen des republikanischen Roms verstand; das Leben unter diesen Einrichtungen nannte er libertas. Da dies uns selbst

aber nicht genügen würde, um uns politisch frei zu fühlen, müssen wir erkennen: Leben in Freiheit — im politischen Sinn — besteht überall da, wo die Menschen innerhalb der staatlichen Einrichtungen leben, die sie selbst vorziehen; welcher Art diese Einrichtungen dann sind, ist gleichgültig.

Der Staat ist immer und naturnotwendigerweise ein Druck, welchen die Gesellschaft auf ihre einzelnen Glieder ausübt. Er besteht in Herrschaft und Befehl, also in Zwang, er ist ein eisernes Muss. In diesem Sinne könnte man sagen, der Staat sei die Antifreiheit. Ohne Zweifel könnte man dies sagen, aber es wäre ein Wortspiel: ebensogut könnten wir sagen, die Wand unserer Wohnung raube uns die Freiheit, durch diese selbe Wand zu gehen. Der Mensch wird in eine materielle Welt hineingeboren, die aus Körpern besteht, welche der blossen Willkür seiner Bewegungen widerstehen. Heute wissen wir, dass sogar die Luft hart wird wie Stahl, wenn wir die Schnelligkeit unserer Bewegung steigern. Gleichermassen wird der Mensch immer, er wolle es oder nicht, in eine soziale Welt hineingeboren, die auch aus Widerständen besteht, aus einer anonymen Vielheit von Kräften, die als Druck auf ihn wirken: Sitten und Gebräuche, allgemeingültige Normen usw.. Der Staat ist nur eine dieser sozialen Druckkräfte, die stärkste, die maximale. Das heisst, jene „Antifreiheit“ gehört von allem Anfang an und auf unveräusserliche Weise zum menschlichen Sein. Die Vorstellung, dass der staatliche Zwang weniger natürlich und wesensnotwendig sei im menschlichen Schicksal als etwa der Widerstand, den die festen Körper uns entgegensetzen: diese Vorstellung war der grosse Irrtum der „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts; sie hielten die Gesellschaft für etwas, was die Menschen willkürlich formen, statt für etwas, worin sie sich ganz einfach befinden, ohne ihr Hinzutun und ohne irgendeine wirkliche Möglichkeit zur Flucht.

Die Tatsache des staatlichen Drucks auf den Einzelnen ist also dem menschlichen Leben inhärent und muss daher „in Abzug gebracht werden“, wenn ich so sagen darf, bevor wir uns anschicken, den Unterschied festzustellen zwischen einem öffentlichen Leben in Freiheit und einem öffentlichen Leben ohne Freiheit. Klarer gesagt: politische Freiheit besteht nicht

darin, dass der Mensch keinen Zwang verspürt — denn eine solche Lage gibt es nicht — sondern in der Form, welche dieser Zwang annimmt. Man verlangt ja auch nicht, dass der Mensch vom atmosphärischen Druck oder vom Widerstand der festen Körper befreit werde — und doch sprechen wir, wenn wir diesen Druck und Widerstand auf eine ganz bestimmte Art fühlen, von unserer „Bewegungsfreiheit.“

Der staatliche Druck auf den Einzelnen nimmt immer konkrete Formen an; wir nennen sie die staatlichen „Einrichtungen“ oder Institutionen. Freisein bedeutet für den Menschen nicht: dem Zwang entgehen, welchen die Gesellschaft unaufhörlich auf seine Person ausübt, diesem Zwang, den wir „Staat“ nennen. Aber zu gewissen Zeiten haben gewisse Völker diesem Zwang diejenige institutionelle Form verliehen, welche sie auf Grund ihrer freien Wahl bevorzugten. Das und nichts anderes ist „Leben in Freiheit“.

Es gibt andere Zeiten, in welchen diese selben Völker aus vielerlei Gründen die Möglichkeit verlieren, gewisse staatliche Einrichtungen anderen vorzuziehen — im Gegenteil, die staatlichen Einrichtungen „kommen über sie“, unweigerlich, ohne mögliche Wahl oder Alternative, als Ausfluss einer mechanischen oder sonstwie unerbittlichen Notwendigkeit; niemand will diese Einrichtungen eigentlich, wenn man unter „wollen“ etwas versteht, was ein Vorziehen, eine Vorliebe voraussetzt.

Folgendermassen geht aller politische Wechsel vor sich — handle es sich um Revolution oder Evolution — in den Zeiten des „Lebens in Freiheit“: Alles entsteht hier frei, das heisst spontan und aus tiefer Eingebung heraus. Daher die seltsame Umkehr der chronologischen Ordnung; es schiene natürlich, dass sich zuerst die Notwendigkeit einstellte, und dann die Lösung dafür; in Wirklichkeit ist aber zuerst die Lösung da, das Ideal — und das Ideal schafft die Notwendigkeit oder gibt ihr wenigstens erst ihren zwingenden Charakter. Zuerst ist das Ideal da; das drückt Dantons Satz in der Convention aus (13. August 1793): „Die Revolution lebte in den Geistern, schon mindestens zwanzig Jahre vor ihrem Ausbruch.“

Das öffentliche Leben erhält also den Charakter der Freiheit, wenn diese drei Dinge zusammenkommen: 1. In der internen Existenz der Gemeinschaft dürfen keine Probleme auf-

tauchen, die sich als vollständig unausweichlich erweisen — zum Beispiel ein Anarchiezustand. 2. In der politischen Entwicklung ist die Lösung, wenigstens in ihren grossen Zügen, vor den Problemen da und trägt dazu bei, dass die Probleme akut werden. Anders gesagt: in den Seelen leben treibende „Ideale“, welche das öffentliche Leben bestimmen. 3. Alle Glieder der Gesellschaft fühlen sich in irgendeinem Mass als Mitarbeiter in der Ausübung der Befehlsgewalt, das heisst sie haben das Gefühl, eine aktive Rolle zu spielen im Staat.

Die Geschichte des alten Roms erfüllt diese drei Forderungen während ihrer ganzen Dauer. Die römischen Staatseinrichtungen wurden dem Geist des einzelnen Bürgers nicht aufgezwungen durch die Macht der Umstände, sondern sie entsprangen innerer Eingebung. Im Vergleich dazu zeigt die politische Geschichte Asiens oder Afrikas, ja selbst Griechenlands (wenn auch dort aus andern Gründen) einen rein vegetativen Charakter; dort machen sich die Menschen nicht ihre eigene Geschichte in heroischem Kampf gegen Schicksal und Zufall; sie haben ihre Geschichte eher erlitten als selber erschaffen. Die politische Geschichte Roms dagegen — bis zu Julis Cäsar — wächst aus den Römern heraus wie der Wasserstrahl aus seiner Quelle schießt.

(Ausgewählt und übersetzt von Kurt Sulger)