

Jacques Audinet

Eine Kultur ohne Religion?

Ein Problem – dargestellt am Fall
Frankreich

I. Die Situation in Frankreich

Der Fall Frankreich scheint eindeutig zu sein: Es handelt sich hier um ein Land, in dem die Religion auf dem besten Wege ist, auszusterben. Angesichts dieser Tatsache ist das theologische Denken gezwungen, sich auf neue Wege zu besinnen, die einer bisher noch nicht dagewesenen Situation entsprechen.

Unter den Ländern des Westens scheint Frankreich tatsächlich dasjenige zu sein, in dem der Prozeß der Säkularisierung am weitesten fortgeschritten ist. Im Unterschied zu den anderen romanischen Ländern oder zu den angelsächsischen Ländern ist Frankreich ein Land, in dem die Religion als solche kein Bürgerrecht hat. Mag es sich nun um Institutionen, um die Identität von Einzelpersonen oder um gesellschaftliche Aktivitäten handeln – in jedem Falle ist jede Bezugnahme auf das Religiöse im Leben der Gesellschaft von vornherein ausgeschlossen.

Staat und Kirche sind voneinander getrennt. Es gibt keinerlei Konkordat, und die öffentlichen Institutionen haben nichts mit Religion zu schaffen. Die Welt der Politik, der Wirtschaft oder des Bildungswesens ist jedem Eingriff seitens religiöser Instanzen verschlossen. Wenn die Erfordernisse des gesellschaftlichen Lebens zu faktischen Vereinbarungen nötigen – wie etwa im Fall des Schulwesens –, dann wird man sich auf den privaten und nicht den religiösen Charakter dieser Schulen berufen. Und dies alles wird so konsequent durchgehalten, daß Frankreich in höchstem Maße die Hypothese von Luckmann zu bestätigen scheint, nach der in den technisierten Gesellschaften die Religion zur Privatsache werden muß.

Was die einzelnen Menschen betrifft, mögen sie nun gläubig sein oder nicht, so herrscht allgemeine Übereinstimmung darüber, daß sie eine solche Situation zu akzeptieren scheinen. Zur Verwunderung des Ausländers scheint der französische Christ sich ganz wohl zu fühlen in einer Gesellschaft, in der der Name Gottes nie erwähnt wird, in der die Diskussion über religiöse Fragen verboten zu sein scheint, in der man niemals jemanden danach fragt, was seine Religion ist. Den

Gläubigen selbst gefällt es, sich als Mitglieder einer nicht-religiösen (oder einer im französischen Sinne «laikalen») Gesellschaft zu fühlen.

Die Religion hat auch keinen Platz in den die Gesellschaft betreffenden Entscheidungen oder Initiativen. Die religiösen Themen haben zwar im Lauf der letzten Jahre einen stetig wachsenden Raum eingenommen, aber das geschieht unter andersartigen Rechtstiteln und als Element innerhalb der gesellschaftlichen Szene. Es stellt nicht eine Rückkehr zum Religiösen oder eine Anerkennung der Originalität der Religion dar.

II. Theologische Bewertung

Angesichts dieser Situation hat sich das theologische Denken¹ im Lauf der letzten Jahrzehnte als ein Denken in der Auseinandersetzung mit der «Entchristlichung», der «Säkularisierung», dem «Unglauben», dem «Atheismus» usw. verstanden. Die ersten entsprechenden Initiativen kamen von Praktikern. Dies waren Seelsorger, die sich in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen durch die «Entchristianisierung» alarmiert fühlten und zur «Missionierung» aufriefen. Kurz gesagt: Es war nicht mehr möglich, die Gesellschaft als christlich zu betrachten. Es gab nun eine nichtchristliche Welt draußen vor den Türen der Kirche. Diese Welt hatte ihre eigenen Ideale, ihre eigenen Wertvorstellungen. Aufgabe der Kirche war nicht, diese Welt zu ignorieren, oder zu verwerfen, sondern ihr das Evangelium zu verkünden, um sie so zu bekehren und umzugestalten. Diese Thematik, die zuerst von Jacques Maritain ins Gespräch gebracht worden war, kam zu ihrer vollen Entfaltung in den verschiedenen «Pastoraltheologien», welche das Zweite Vatikanische Konzil vorbereiteten.

Ein großer Teil des französischen theologischen Denkens sollte sich nun im Bannkreis von Begriffen wie «Welt», «Mission», «Evangelisierung» und «Kirche als Zeugin des Glaubens» vollziehen. Dem entspricht andererseits die Verwerfung dessen, was man das «corpus christianum», die «Christenheit» nennt, das heißt eine gewisse Konstellation von Verhältnissen, in denen Kirche und Gesellschaft in eins zu fallen scheinen. Und es bedeutet ebenso, daß man nur noch gedämpft von Themen spricht, welche die Institution betreffen: Worauf es ankommt, ist mehr die Dynamik der Mission als der religiöse Apparat. Es wird hier vor allem ein Gegensatz empfunden zwischen «Glaube» und «Religion». Anscheinend bietet erst diese Unterscheidung eine Rechtfertigung für die missionarischen Bemühungen. Einer atheistischen Welt gegenüber kommt es darauf an, daß man ihr die christliche

Botschaft in ihrer ganzen Reinheit darbeitet. Die «Religion» als menschliches Phänomen äußert sich, je nach den verschiedenen Gesellschaften und Kulturen, in einer Vielzahl von stets vieldeutigen Ausdrucksformen. Das ursprüngliche und unverfälschte Evangelium bewirkt einen Bruch mit den gesellschaftlichen Formen der Religion, selbst auf die Gefahr hin, daß es selbst «entmythologisiert» wird. So öffnet sich der Weg zu einer Theologie, die aufgebaut ist auf das Wort und die gegenüber der «Kultur» einen Bruch vollzogen hat. Die Ereignisse, auf denen sie sich gründet, sei es in der Geschichte – der Tod und die Auferstehung Jesu – oder im Leben der einzelnen Menschen – die Bekehrung –, entziehen sich ebenso wie die Sprache, in denen sie ihren Ausdruck finden, den religiösen Mechanismen der menschlichen Kulturen. Sie sind von sich selbst her «transzendent».

Noch ein anderer Trend macht sich bemerkbar: Die Strömung, die ihren Ausdruck findet in Theologien der Geschichte und in politischen Theologien. Angesichts der unbestreitbaren Tatsache einer Gesellschaft ohne Religion versucht sie die Vermittlung der christlichen Offenbarung keineswegs im Absoluten eines Wortes, das von der Kultur durch eine Bruchlinie getrennt ist, zu finden, sondern in den Äußerungen der Geschichte in allen ihren Mühen und Nöten. Eben dieses Abenteuer der menschlichen Geschichte ist der Ort des Heiles. Daher erlangen die Situationen menschlicher Existenz, die irdischen Wirklichkeiten und der politische Kampf einen vorrangigen Wert für die Darstellung des christlichen Heiles, ohne daß immer auch schon klar wäre, auf welche Weise sich ein solches Wirksamwerden des Heiles – das zugleich die Grundlage für das «Engagement» des Christen bildet – vollziehen könnte.

Bruch oder Einverständnis – das sind die beiden Grundhaltungen, von denen her die Christen in Frankreich ihr Handeln angesichts einer Kultur ohne Religion auszurichten suchen. In der Praxis treten sie vielfach vermischt auf.

III. Die Beziehung zwischen Kultur und Religion ist komplexer als es scheint

Woher kommt es, daß diese beiden oben erwähnten Grundhaltungen so oft in Sackgassen hineinführen? Das hat seinen Grund darin, daß in einem Land wie Frankreich die Beziehungen zwischen der Kultur und der Religion offensichtlich komplexer sind, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Bruch oder Einverständnis führen nämlich, wie die Tatsachen beweisen, oft zu unerwarteten Ergebnissen. So wird zum Beispiel ein Wort, das sich als Wort des Glaubens, der mit

der Kultur gebrochen hat, versteht, oft als eine archaische oder ethische Rede aufgenommen, ohne daß man die mystische Dimension, welche es zum Klingen bringen will, überhaupt wahrnehme. Und so wird ein Zeugnis, das sich als gemeinschaftsbezogen und offen für alle versteht, oft bloß als Äußerung einer eng umgrenzten Gruppe, ja einer Elite, die sich auf ihre Ideologie beruft, aufgenommen.

In Beziehung zur Religion ist die Kultur nicht ein wertneutrales Behältnis. Sie bietet sich vielmehr dar als ein Gefüge von Vorstellungen, von Werten und Einstellungen, die zu den herrschenden religiösen Verhaltensweisen in einem Verhältnis der Interferenz stehen. Die Religion ihrerseits existiert ebenfalls keineswegs in einem Reinzustand oder als ein Gefüge von Aussagen oder Normen, welche unveränderliche Größen darstellten. Die religiösen Ausdrucksformen sind selber das Ergebnis kultureller Entwürfe bestimmter Zeiten und Epochen, angefangen mit der Zeit des Volkes der Offenbarung.

Dies zu ignorieren bedeutete, sich selbst dazu zu verurteilen, ein Wort äußern zu wollen ohne Rücksicht auf die Symbole, die Vorstellungen und Werte, die dieses selbst immer schon mit ins Spiel bringt. Dies würde bedeuten, im Akt des Sprechens die Bedingungen der Kommunikation zu verleugnen, das heißt, daß man sich selbst zu bloßer Geschwätzigkeit oder zum völligen Verlust jeder wirklichen Sprache verurteilen würde. Das hieße, daß man sich anmaßen würde, ein christliches Leben entstehen zu lassen außerhalb alles dessen, was zu einer bestimmten Zeit die Grundelemente aller menschlichen Existenz ausmacht, und damit hieße dies, daß man in eine Randsituation hineingeraten würde.

Daraus folgt, daß es offensichtlich zu einfach wäre, wenn man das Verhältnis zwischen Kultur und Religion so auffaßte, als gebe es auf der einen Seite eine Kultur ohne Religion und auf der anderen Seite eine von jedem kulturellen Bestandteil gereinigte Religion. Die praktische Erfahrung hat, indem sie die Kompliziertheit der Situationen enthüllt hat, bald den bloß relativen Wert solcher formaler Begriffsbildungen, wie sie uns aus der Zeit der Aufklärung überkommen sind, erkennen lassen.

Demgegenüber geht es nun mehr darum, sichtbar zu machen, wie in jedem besonderen Falle eine bestimmte religiöse Ausdrucksform im Zusammenhang mit einer typischen Situation entsteht, sich verändert und in Wechselbeziehung steht. Frankreich bietet ein ausgezeichnetes Laboratorium für so etwas. Als ein Land, in dem die katholische Institution mehr als ein Jahrtausend lang eine beherrschende Stellung einnahm, ist es doch zugleich das Land, in dem ganze in sich geschlos-

sene Kulturbereiche außerhalb des religiösen Entwurfs, wenn nicht gar ausdrücklich gegen ihn entstanden und weiterentwickelt worden sind. Aber die religiöse Institution ist nicht mehr verschmolzen mit der Gesellschaft. Sie ist nur noch ein Element unter anderen im Fächer der gesellschaftlichen Kräfte. Gleichzeitig treten außerhalb dieses Fächers der gesellschaftlichen Kräfte oder doch an seinem Rande neue religiöse Energien auf den Plan. Andererseits sind die verschiedenen kulturellen Welten, das heißt die Welt der Wissenschaft, der Politik und des sozialen Handelns, an sich areligiös. Und sie werden dies auch bleiben, denn die Geschichte läßt sich nicht rückwärts drehen. In ihnen selbst tauchen aber nun Fragen auf nach dem Band, das die Gesellschaft zusammenhält, nach der Identität des einzelnen Menschen oder nach dem letzten Ziel der Existenz, die zwar nicht religiös im klassischen Sinn dieses Wortes sind, die aber wieder den Anschluß an das aufnehmen, was früher einmal von der Religion getragen wurde.

Jede Situation in Frankreich bietet also das Bild einer regelrechten «Rassenkreuzung» aus vielfältigen Elementen, die voneinander unterschieden werden müssen. Neuere Arbeiten beginnen die vielfältige Verschiedenheit und die Komplexität der kulturellen und religiösen Landschaft Frankreichs zu klären. Sie kommen von den Gesellschaftswissenschaften her: von der Geschichtswissenschaft, von der Soziologie und der Ethnologie. Für die Frage, die uns hier beschäftigt, sind sie von allerhöchster Wichtigkeit, denn sie erlauben uns, die Kultur auf eine ganz neue und andere Weise anzusehen, und sie zwingen uns gleichzeitig, unsere Begriffe von Religion auf eine andere und neue Weise zu bilden².

IV. Drei Bereiche, in denen neuere Arbeiten Komplexität und Paradoxe zutage gefördert haben

1. Die Identität der Einzelmenschen

In diesem Land, in dem das Leben der Gesellschaft areligiös ist, greift die Mehrheit der Einzelmenschen doch – zumindest hin und wieder im Laufe ihres Lebens – auf religiöse Gebärden zurück. Die Taufe und die Bestattungsriten bleiben für breite Schichten der Bevölkerung Erscheinungen von großem Gewicht. Zweifellos gibt es – vor allem in den großen städtischen Ballungsgebieten Entwicklungen, die zeigen, daß die religiösen Riten offensichtlich zahlenmäßig abnehmen. Es gibt aber auch ganz neue Phänomene: Das Auftreten muslimischer Gemeinschaften, eine Erneuerung des Judentums und eine Entwicklung der Sekten, was alles miteinander bewirkt, daß die einzige

Alternative nicht mehr einfach im Übergang von einem massiven Katholizismus oder Protestantismus zur Nichtreligion besteht.

Einstmals ein Land der vereinheitlichten religiösen Tradition, ist Frankreich nun dabei, eine religiös plurale Gesellschaft zu werden. Aus eben diesem Grunde muß die Art und Weise, wie man die Identität der einzelnen Menschen wie auch die Funktion der religiösen Institutionen bestimmt, neu definiert werden. So hat M. Boulard schon 1968 geschrieben: «Die religiöse Praxis, wie die Kirche sie definiert, könnte in den kommenden Jahren wohl ein symptomatisches Beispiel sein, nach dem man sich richten könnte. Diese Praxis ist tatsächlich ein privilegierter Richtpunkt, an dem sich anhand des sogenannten Phänomens des «dritten Menschen» eine stille Bewegung der Loslösung von der in der Kirche organisierten religiösen Gruppe und den von ihr auferlegten Verpflichtungen kundtut.»³ Die Loslösung von der religiösen Institution – das heißt in Frankreich: von der katholischen Kirche – ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Verschwinden der Religion. Die Gesellschaft schenkt der religiösen Institution nicht mehr dasselbe Vertrauen wie bisher. Es ist aber nicht sicher, daß die einzelnen Menschen jedes Interesse an religiösen Dingen von sich weisen.

2. Der politische Bereich

Ein zweites Beispiel betrifft den Einfluß der Religion in Bereichen, in denen ein solcher Einfluß – in der französischen Gesellschaft – an sich untersagt wäre. Im besonderen ist hier der politische Bereich zu nennen. Neuere Studien lassen die gegenseitigen Verzahnungen zwischen dem Religiösen und dem Politischen in heutigen Frankreich zutage treten. Es handelt sich dabei nicht um das «Ausspielen von Einfluß» zwischen Männern, die an der Macht sind, sondern viel tiefgreifender um die Tatsache, daß die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gruppe zu einem bestimmten politischen Verhalten verpflichtet.

Die Religion hat in der Vergangenheit kulturelle Gefüge geschaffen – und sie formt sie auch heute noch immer –, welche den einzelnen Menschen ihre Weltvorstellung und ihr praktisches Verhalten gebieterisch vorschreiben. Daher gibt es in Frankreich eine Art von «katholischer Subkultur», ebenso wie es eine Art von «kommunistischer Subkultur» gibt. Für diejenigen, die einer solchen Subkultur angehören, stützt eines der Elemente, welche diese Subkultur bilden, das andere. So gilt für die Katholiken, daß sich zu ihrer Gläubigkeit ein gewisser Familiensinn und bei politischen Wahlen meist eine Stimmabgabe für konservative Par-

teien fügen. Dies gilt so sehr, daß – ein weiteres Paradox! – gerade der Bereich, der in Frankreich an sich der weltlichste sein sollte, nämlich das politische Leben, offensichtlich nicht ohne unterschwellige Verbindungen zur Religion ist. Zweifellos ist dies das Ergebnis der Geschichte, aber die Politologen wissen wohl, daß es hier einen Aspekt gibt, der besonderer Beobachtung bedarf, denn er ist selber ebenso in Bewegung gekommen. Die Beziehung zwischen Religion und Politik, die in der Theorie geleugnet wird, wirkt sich in der Kultur immer noch aus. Sie rührt eben an den tiefsten Lebenswillen einer Gesellschaft⁴.

3. *Erforschung der Mentalitäten*

Ein dritter Forschungsbereich verspricht derzeit offensichtlich besonders reiche Früchte. Er liegt dort, wo Geschichte und Gesellschaftswissenschaften zusammenfließen, und es geht dabei um die Aufdeckung der Mentalitäten und ihrer Entwicklung in einem Land wie Frankreich. Unter Mentalität ist hier – im weitesten Sinne dieses Wortes – alles zu verstehen, was die gesellschaftlichen Überzeugungen und großen Grundhaltungen berührt. Es gibt hier eine Menge von Studien über den Tod, die Angst, das Fest, die dörfliche Gemeinschaft, die Arbeit usw.⁵ Sie haben die Form von gelehrten Werken, aber auch von Monographien, die oft zu Bestsellern werden. Ihr Erfolg zeigt an, daß die rasche wirtschaftliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte ein Bedürfnis nach Wiederfindung der gemeinschaftlichen Identität nach sich zieht. Und was sieht man nun? Daß die Wurzeln der gemeinschaftlichen Identität in einem Land wie Frankreich tief in Religion getaucht sind. Die Rhythmen der Zeit, die sozialen Bindungen, die Vorstellung von Leben und Tod, von Moral, Liebe und Macht – mit einem Wort: die großen identitätsbildenden Symbolgefüge sind in diesem säkularisierten Land durch Jahrhunderte geprägt von Religion.

Das Thema «Volksreligion», das in diesen letzten Jahren wieder zu Ehren gekommen ist, liegt auf derselben Linie: Es geht dabei darum, die gemeinschaftliche Identität wiederzufinden, welche in der Vergangenheit von religiösen Darbietungen als Integrationskräften für die Kultur geschaffen wurde: Wallfahrten, Prozessionen, Verehrung für bestimmte Heilige oder Heilsgeheimnisse... Die neuesten Studien zeigen die Komplexität dieses Phänomens, seine Vieldeutigkeit und Veränderlichkeit, auf. Das Archaische hat Bestand, aber es genügt keineswegs, es bloß zu reproduzieren, damit es neues Leben zu wecken imstande ist.

V. *Neue Möglichkeiten des Handelns und des Denkens*

Es geht hier um etwas ganz anderes. Die Beziehung zwischen Kultur und Religion erweist sich in einem Land wie Frankreich als etwas äußerst Komplexes. Und die erste Folgerung aus den Arbeiten, die wir soeben erwähnt haben, wäre es, den Mann der Praxis ebenso wie den Theologen zu warnen vor jeder ideologischen Vereinfachung. Aber es geht um noch mehr als dies: Wenn man die Beziehung zwischen Kultur und Religion so, wie sie wirklich ist, in Rechnung stellt, dann öffnet dies neue Möglichkeiten für das Handeln und für das Denken.

Zunächst einmal drängt sich die Notwendigkeit einer analytischen Arbeit auf. Von dem Augenblick an, in dem man die Beziehung zwischen Kultur und Religion von der Praxis her angeht, wird man dazu geführt, wahrzunehmen, daß sich in einem konkret vorgegebenen Land im Laufe der Geschichte Gefüge gebildet haben, die sowohl religiöser wie kultureller Natur sind, nämlich das, was wir die «sozio-historischen Ausgestaltungen des Christentums» nennen. Diese Wirklichkeiten müssen inventarisiert werden. Damit ist ein Ausgangspunkt sowohl für das Handeln wie für das Denken gegeben.

Diese Gefüge sind in Bewegung. Maurice Bellet hat in diesem Zusammenhang im Blick auf die Religion von «déplacement de la religion»⁶ gesprochen, was man im Deutschen mit «Verschiebung innerhalb der Religion», aber auch mit «Entstehen von neuen Orten der Religion» wiedergeben kann. Diese Umgestaltung zu verstehen, darauf kommt es an. Es handelt sich also nicht um eine «Rückkehr des Heiligen, des Sakralen»; ebenso nicht um eine umfassende und endgültige Säkularisierung; sondern vielmehr um neue Ausgestaltungen gesellschaftlicher und religiöser Existenz. Unter ihnen treten auch die christlichen Ausgestaltungen auf als ebenso viele Möglichkeiten, die sowohl vorgegeben sind durch eine Tradition, wie sie neu geschaffen werden müssen.

Diese christlichen Ausgestaltungen, etwa die Formen des Denkens, der Institution oder der Riten, sind ebensogut Kulturprodukte, die einer Analyse unterworfen werden können, und zwar einschließlich der besonderen Aspekte der christlichen Tradition, die sie darstellen. Wenn man will, daß diese heute wiederentstehen, so setzt dies einen neuen Entwurf von Begriffen und Handlungsformen voraus, welche mit Hilfe der Vorstellungssysteme und der heutigen sozialen und symbolischen Bindungen das entstehen läßt, was die gläubige Überlieferung zu tragen vermag. Das ist die Aufgabe, die von manchen mit dem Wort «praktische Theologie»⁷ bezeichnet wird, das bedeutet eine

Theologie, die sich als Theorie jener ursprünglichen gesellschaftliche Praxis versteht, welche die gläubige Praxis ist. Diese Theologie zieht Nutzen aus den Beiträgen der kritischen Wissenschaften und nimmt die unumkehrbare Weltlichkeit zur Kenntnis. Inmitten dieser unumkehrbaren Weltlichkeit versucht sie dann, das Wort des Glaubens zu Gehör zu bringen.

In einem Land wie Frankreich, in dem nach der Überzeugung der Autoren die Religion sich bisweilen

voller Dynamik, bisweilen aber auch wieder ganz aus den Fugen geraten darbietet, muß man sich einfach einer solchen Aufgabe stellen: einer Aufgabe, die Intelligenz, Phantasie und Initiativfreudigkeit fordert. Von der Art, wie diese Aufgabe erfüllt wird, wird der Ausgang des Abenteuers der Religion in den kommenden Kulturen abhängen.

¹ Vgl. Claude Geffré, *Un Nouvel âge de la théologie* (Paris 1972).

² Vgl. Michel Meslin, *Pour une Science des Religions* (Paris 1973).

³ F. Boulard, *Pratique religieuse et régions culturelles* (Paris 1968) 183.

⁴ Vgl. Guy Michelat/Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique* (Paris 1977).

⁵ Als Beispiel sei genannt: Jean Delumenau, *La Peur en Occident* (Paris 1978).

⁶ Maurice Bellet, *Le Déplacement de la Religion* (Paris 1978).

⁷ René Marle, *Le Projet de Théologie Pratique* (Paris 1979).

JACQUES AUDINET

1928 geboren. Studien am Institut Catholique Paris, an der Sorbonne und (1966–1967 als «Student at Large») an der Universität Chicago. Licencié des lettres, Doktor der Theologie und Diplômé des Institut supérieur de Pastorale Catéchétique. Professor am Institut Catholique

in Paris und an der Theologischen Fakultät des Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique. Lehrbeauftragter am Centre Autonome de Pédagogie Religieuse der Faculté de lettres in Metz. Gastprofessor an der Fordham University in San Francisco und am Mexican American Cultural Center in San Antonio, Texas. Konsultor der vatikanischen Kleruskongregation (für Fragen der Katechese). Mitglied der Internationalen Kommission für Fragen der Katechese. 1969 bis 1976 Direktor des Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique. Veröffentlichungen: 1960–1970: Bücher und Zeitschriftenbeiträge zur Religionspädagogik. 1970–1979: Mitarbeit an einigen Sammelwerken und Aufsätze zur Praktischen Theologie, u. a.: *Théologie pratique et pratique théologique*. In: *Le point Théologique*, Nr. 21: *Le Déplacement de la Théologie* (Paris 1976); *Action, Confession, Raison*. In: *Recherches de Sciences Religieuses, Stratégie d'Eglise dans le Champ social* (Paris 1977). Anschrift: Institut Catholique, 21, rue d'Assas, F-75270 Paris Cedex 06, Frankreich.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht