

nos cahiers

lëtzebuerger zäitschrëft fir kultur

SUPPLEMENT DE L'ALUC

4

ANNUAIRE DE L'ALUC 1981

ASSOCIATION
LUXEMBOURGEOISE
DES UNIVERSITAIRES
CATHOLIQUES

ASSOCIATION LUXEMBOURGEOISE
DES UNIVERSITAIRES CATHOLIQUES

Annuaire de l'ALUC 1981

1981

Imprimé sur les presses de l'Imprimerie Saint-Paul, Société anonyme, Luxembourg

TOUS DROITS RÉSERVÉS

BUREAU DE L'ASSOCIATION: 5, AV. MARIE-THÉRÈSE, LUXEMBOURG

Tél. 4 47 43-250

Sommaire:

	Editorial	5
<i>m. th.</i>	Inauguration solennelle du nouveau Lakull	7
<i>Table-ronde</i>	Wie soll unser kulturelles Leben ausgerichtet sein?	15
<i>Fernand Hoffmann</i>	Kultur und Kulturpolitik in Luxemburg	27
<i>Rosemarie Kieffer</i>	Aquincum, Rome, Volubilis	31
<i>Emile Gales sj</i>	Rabindranath Tagore, chantre de l'Inde	37
<i>Jos Klopp sj</i>	Foi et culture	43
<i>Jos Klopp sj</i>	L'ALUC a accueilli Pax Romana-Europe	53
<i>Jean Ladrière</i>	Pax Romana et son congrès de Luxembourg	55
<i>Foyer ALUC</i>	Statuts de la Fondation Albertus Magnus	67
<i>DDr. Eugen Biser</i>	Ist der Mensch das, was er sein kann?	69
<i>Robert Weber</i>	Der polnische Sommer	79
<i>Christophe Berchem</i>	Dialektik der Zivilisation	85
<i>Joseph Walentiny</i>	L'architecture Renaissance civile du XVI ^e siècle au Luxembourg	91
<i>François Karels</i>	Dankbare Erinnerung an einen großen Bischof	99
<i>Dr Ernest Faber</i>	Chronique de la Conférence St-Luc	107
	Bücher von Joseph Kohnen und Emile Schaus	111
	Comités de l'ALUC	
<i>Weyrich Jean</i>	Photos	

Editorial

Voici l'annuaire 1981. Qu'il soit le signe de notre gratitude à l'égard de tous les collaborateurs.

Il exprime notre joie à propos de l'inauguration de notre nouveau siège.

Il vous signale une décision importante, la création d'une bourse de recherches et d'études spéciales.

Deux congrès attendent votre participation: celui de Pax Romana-Europe à Rome, entre le 11 et 14 septembre 1982. Il durera quatre jours et la date précise vous sera communiquée ultérieurement. Un deuxième congrès est celui des médecins catholiques au début d'octobre 1982, également à Rome. Pax Romana a déjà commencé la préparation thématique par le document très réussi du professeur Jean Ladrière, document que nous publions dans le présent annuaire.

Nous vous rappelons nos rencontres régulières: le «Staminet» de chaque vendredi, à partir de 18 heures au Restaurant «La Taverne» du Centre Convict.

Deux conférences professionnelles, celle de S. Yves (juristes) et celle de S. Luc (médecins) auront fêté un anniversaire à la parution du présent ouvrage.

De plus, vous lirez dans ces pages des travaux importants de l'ALUC. L'annuaire sera pour vous un instrument de formation. N'oubliez pas d'acheter les volumes édités par nos membres Emile Schaus et Joseph Kohnen, ouvrages dont nous chantons les louanges à la fin du volume.

Inauguration solennelle du nouveau Lakull

Le 4 juillet 1981 fut une date marquante dans l'histoire de l'ALUC. C'est que ce jour là, à l'invitation des présidents des sections, quelque deux cents membres, étudiants et Anciens (parmi lesquels quelques octogénaires encore en pleine forme) s'étaient donné rendez-vous au nouveau convict pour fêter l'inauguration du nouveau Lakull.

La fête s'ouvrit par la célébration eucharistique dans la chapelle de la maison d'étudiants, cérémonie édifiante par la participation active de l'imposante assemblée. La messe fut célébrée par Mgr l'évêque assisté du prévôt de la Cathédrale, le chanoine Paul Weber, de l'aumônier le père Joseph Klopp et de l'abbé Pierre Reuter. Les cantiques bien choisis pour la circonstance furent introduits par la belle voix de Mlle Burton, accompagnés à l'orgue par le professeur Mousel et repris en chœur par l'assistance. Dans son allocution Mgr l'évêque insista sur les devoirs des intellectuels catholiques dans le monde contemporain, devoirs qui découlent de leurs talents et de leur formation. Certes, les intellectuels sont responsables de la recherche scientifique, mais, au-delà de cette tâche spécifique, ils ont l'obligation de concourir à la promotion sociale et humaine de tous leurs frères dans le Christ. Les conceptions religieuses rencontrent plus que jamais scepticisme et contradiction; il n'est pas simple, dans le monde contemporain, de mettre sa vie en accord avec les vérités de la foi. Voilà pourquoi il importe d'avoir un lieu de rencontre et de contact qui permet de discuter entre amis, de s'épauler mutuellement dans la recherche et la foi. Les nouveaux locaux offriront cette possibilité aux membres de l'ALUC; on leur souhaite une force d'attraction et un rayonnement conformes à leur destination.

Réunie ensuite dans la salle des jeux du Convict, l'assemblée se vit adresser un salut de bienvenue par Jean-Mathias Goerens, président de l'ALUC. Le président remercia Mgr l'évêque de sa présence et de sa disponibilité à procéder personnellement à la bénédiction des locaux. Il salua ensuite le ministre d'Etat Pierre Werner qui en tant que président du Foyer de l'ALUC et en tant que «past president» ne cesse de porter un intérêt agissant à l'association. J. M. Goerens déplora que l'ALUC fût contrainte dans son récent passé à changer plusieurs fois de demeure, ce qui ne profita pas à ses activités.

A présent, grâce à l'obligeance de la société Maria Rheinsheim, elle aura son port d'attache, définitif, espérons-le, qui lui permettra de poursuivre ses tâches dans le calme et la sérénité. Pour que ce nouveau foyer soit adopté par tous comme un lieu de rencontre, les comités ont décidé de faire revivre l'estaminet hebdomadaire de l'ALUC qui, pendant de longues années, a réuni aux fins de semaines les groupes

d'amis pour discuter et se détendre. Ces rencontres sont prévues pour le vendredi à partir de 18 heures au Restaurant «La Taverne» du Centre Convict. Avis aux amateurs!

En tant que président de l'association du Foyer de l'ALUC, le ministre d'Etat Pierre Werner, dans son allocution, voulut d'abord jeter un regard sur le passé. Un premier foyer ALUC fut fondé en 1938, en pleine crise économique et spirituelle; dans les années 30, l'Europe était partagée entre les deux grandes idéologies totalitaires, le fascisme et le communisme. Les pays démocratiques comme le nôtre avaient à se défendre contre l'emprise de leurs théories néfastes; si l'ALUC connaissait à cette époque une expansion extraordinaire, c'est que la jeunesse y cherchait un rempart contre les tendances fascinantes qu'elle rejetait. On discuta beaucoup dans le petit local du Carrefour et, sous l'impulsion de l'aumônier Léon Lommel, on chercha à prendre des positions claires, dépourvues de toute ambiguïté. Mais le premier foyer n'eut pas la vie longue, puisque deux années après son ouverture, il fut fermé par l'envahisseur allemand qui, de plus, confisqua le drapeau et le mobilier. Pierre Werner rappela les circonstances dans lesquelles, convoqué avec le professeur Lommel dans la sinistre villa Pauly, ils subirent un interrogatoire serré sur les buts et les activités de l'A.V. et ses relations dans le domaine international. L'occupant d'ailleurs ne s'était pas trompé sur l'importance de notre association qui, dans l'avant-guerre, avait puissamment contribué à la prise de conscience de nos valeurs nationales et à la mobilisation générale des esprits contre toute velléité d'annexion. L'A.V. et ses membres ont été à la pointe du combat pour notre liberté.

L'après-guerre a amené de nouveaux problèmes; nous vivons dans un monde divisé, aux instincts particulièrement agressifs; les idées chrétiennes sont attaquées sur tous les fronts et avec tous les moyens disponibles; une ALUC unie et forte est plus nécessaire que jamais pour nos étudiants comme pour l'avenir culturel du pays.

L'ALUC a trouvé aujourd'hui un nouveau domicile. Le nouveau foyer est sans doute une chose importante parce qu'il fournit une base matérielle pour notre action. Mais bien plus important sera d'affermir nos assises spirituelles, de défendre et d'étendre nos positions dans la communauté nationale.

Il est bon que le nouveau Lakull soit la grande maison de l'amitié. L'idée de faire revivre l'estaminet est sans doute heureuse; on lui souhaite le succès qu'elle mérite. Mais, il faut que l'amitié débouche sur l'action. Le président souhaite que l'ALUC garde le courage et l'élan qui l'ont marquée dans le passé, qu'elle continue à former une ligne de défense pour l'Eglise et le pays.

Le ministre d'Etat se rendit alors dans les nouveaux locaux pour couper le ruban tricolore; Mgr l'évêque prononça la prière de la bénédiction et l'assistance s'engouffra à leur suite dans les locaux pour inspecter les lieux et manifester son contentement.

Un excellent buffet froid réunit les participants à la grande salle des marronniers et la soirée se termina dans une joyeuse animation.

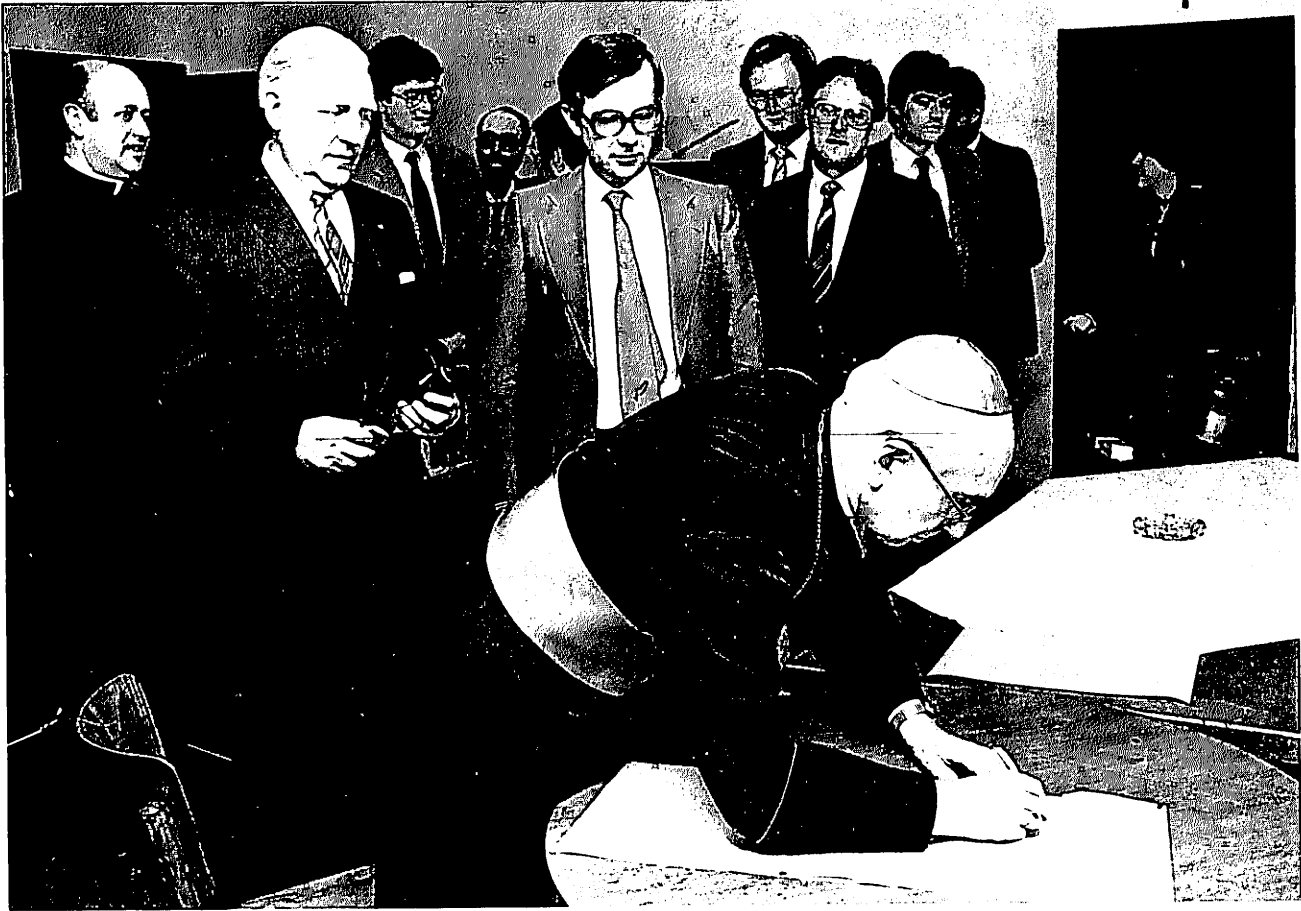
m. th.



L'assistance pendant l'allocution de bienvenue du président



Le ruban tricolore est coupé par M. Pierre Werner, président de l'A.s.b.l. «Foyer de l'ALUC», entouré des présidents des deux sections de l'ALUC



Signature du parchemin commémoratif



Mgr l'Evêque procède à la bénédiction des nouveaux locaux



*65^e anniversaire de la Conférence Saint-Yves 28 novembre 1981
Une partie de la nombreuse assistance à l'Assemblée générale*



Les hôtes d'honneur entourés du président sortant Lucien KRAUS et du nouveau président Robert BIEVER

Wie soll unser kulturelles Leben ausgerichtet sein?

Table-ronde der ALUC

Christian CALMES
Fernand HOFFMANN
J. KLOPP sj
Marc OLINGER
Moderator: Georges GOEDERT

1. Was ist Kultur?
2. Wie sieht es mit der Kultur in Luxemburg aus?
 - a) Gibt es eine spezifisch luxemburgische Kultur?
 - b) Ist der Luxemburger an Kultur interessiert?
 - c) Brauchen wir in Luxemburg eine Kulturpolitik?
3. Wie soll eine Kulturpolitik in Luxemburg aussehen?

Zunächst das Wort „Kultur“ in großen Linien. Das deutsche Wort Kultur hat nicht denselben Inhalt wie das französische Wort culture. Das deutsche Wort Kultur würde mit dem französischen Wort civilisation übersetzt. Halten wir uns an den französischen Begriff culture:

Man versteht darunter die Kunst, aber auch die Moral, die Wissenschaften, den Glauben, das Recht aber auch die Gebräuche und so weiter.

Die philosophischen Theorien bemühen sich vor allem, Kriterien zum Thema Kultur aufzustellen.

Auf dem Plan der Werte gibt es eine Hierarchie.

Man spricht ferner von „haute culture“ und „culture populaire“, von „elitärer und von Volkskultur“, wobei man den Sinn von elitär erklären muß. Im Zusammenhang mit diesen Begriffen stellen sich auch politische Probleme, die wir zu klären versuchen.

Fernand HOFFMANN, Professor und Schriftsteller:

Das Wort hat viele Definitionen. Gehen wir, statt zu definieren vielleicht funktionell vor. Die erste kulturelle Handlung war wohl die Arbeit des Steinzeitmenschen, der seinen Faustkeil verschönerte. Die Verschönerung ging über die Funktion hinaus. Der Keil wurde schöner, ohne funktioneller zu werden. Der geschliffene Keil leistete keinen besseren Dienst als der grob zugehauene.

Wir sprechen von Kultur überall da, wo der Mensch dem, was eine Funktion hat, etwas hinzufügt was er als Wert empfindet, weil es aus seiner Freiheit herauskommt. Es ist nicht abhängig von psychologischen und biologischen Reflexen, von Impulsen. Es ist nicht in Betriebsstrukturen hineingebettet. Es weist darüber hinaus.

Es sind auch keine unmittelbaren materiellen Zwänge da, das was er tut, geht über den Zwang hinaus. Letzten Endes ist Kultur also was aus Kreativität in Freiheit entspringt, das was der Mensch macht als homo ludens. Er tut etwas, was in sich selbst Zweck hat ohne eine Nebenabsicht. In dieser Definition stecken die beiden Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“.

Nun wird der Mensch erst ganz Mensch in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft so daß sich die kulturellen Aktivitäten auf den Menschen als Individuum wie als Mitglied der Gesellschaft beziehen. Kultur muß also notgedrungen zwei Aspekte haben:

- einen individuellen oder humanistischen,
- einen soziologischen oder gesellschaftlichen.

Was bewirken die Aktivitäten, die der Mensch als Kultur ansieht?

Sie verhelfen dem Menschen zu einem klareren und reicheren Verständnis seiner selbst und untereinander. Ich weise auf die Aktivitäten in ihren Äußerungen hin.

Sie befassen sich mit der Bewältigung des Lebens, mit seiner Meisterung, mit der Lebensqualität, mit der Bindung an bestimmte Überzeugungen und Ideologien, mit der Bindung an Transzendenz, also alles was Religion berührt, mit dem Zusammenleben und dem solidarischen Handeln. Es gibt den Zusammenhang zwischen Kultur und Gesellschaft. Wie es nun verschiedene Gesellschaftsschichten gibt, so gibt es auch verschiedene Kulturstufen. Wir sprechen von bürgerlicher und proletarischer Kunst, von Hoch- und Volkskultur von Massen- und elitärer Kultur und ihren Problemen.

Hier muß auf die Verwechslung von Kunst und beaux-arts, die in der Presse häufig ist, hingewiesen werden. Kultur darf nicht mit dem französischen „beaux-arts“ gleichgesetzt werden.

Als Kultur darf nicht nur die elitäre und die sog. Hochkultur angesehen werden. Ob der Amateur sein Bild oder der Profi sein Meisterwerk produziert, ist als Aktivität haargenau dasselbe.

Wenn wir nun aber behaupteten eine Kultur sei so wertvoll wie die andere, so würde da mit einer Lüge ein Problem aus der Welt geschafft, das immer da ist. Es gibt ein Gefälle in der Kultur. Der Wert einer Kultur unterscheidet sich durch die Universalität ihrer Wirkung. Bei einer Sprache reden wir von ihrem Kommunikationsradius. Wie weit reicht die Sprache? Welche Realitäten kann die Sprache verbalisieren? Hat sie ein bestimmtes Volumen? Übertragen wir das auf die Kultur, so können wir sagen:

Eine Kultur ist umso wertvoller, je universeller ihre Wirkung ist und je höher ihr Kommunikationsniveau ist. Damit würde man allen Kulturformen gerecht: der Volks- und der Hochkultur.

Was Kultur dem Einzelnen und der Gesellschaft bringt als Werterlebnis, das ist dasselbe. Damit, glaube ich, hätte man unter ein Dach gebracht, was die Kontroverse unter Min. Krieps ausmachte, der die ganz richtige Idee hatte alles zu fördern, was dem Menschen hilft, sich besser zu verstehen. Das kann nicht für jeden dasselbe sein. Gleichmacherei ist nicht angebracht, trotzdem sein bescheidenes Bild dem Amateur so viel bedeutet, wie die Mona Lisa dem Kunstkennner.

Herr CALMES, bevollmächtigter Minister i. R., Historiker und Schriftsteller:

Von der Politik her ist eine gewisse Radikalisierung auf das Gebiet der Kultur gebracht worden. Es wird viel Unfug mit dem Wort „Kultur“ getrieben. Es sind zwei Bedürfnisse da:

nach Massen- und nach elitärer Kultur. Die eine setzt die andere voraus. Es gibt die eine nicht ohne die andere.

P. KLOPP:

Obschon Herr Hoffmann alles gesagt hat, was zum Problem Kultur zu sagen ist, möchte ich einen sehr wichtigen Aspekt unterstreichen. Zwei Stichworte fallen mir zur kurzen und schnellen Definition der Kultur bei:

„l'homme et tous les hommes“ d. h. Kultur drückt den ganzen Menschen aus und ist etwas, was von allen Menschen getragen wird.

Neu bei diesem Aspekt ist, daß man Kultur dynamisch sehen muß. Die Konzilstexte scheinen mir da glücklich zu sein. Kultur ist heute im Kommen, in dem Sinn, daß auch bei uns neue Aspekte aufgelegt werden, auf sprachlichem, musikalischem, architektonischem Plan. Man spricht von einem „choc des cultures“. Mir scheint, daß man sich darin zurechtfindet, wenn man den Menschen in der Kultur sieht und auch alle Menschen, und zwar auf dynamische Weise.

Volkskultur, ja, aber in Frage gestellt von größeren Werken. Wenn wir heute Massenkultur mit großem Konsum haben, dann müssen wir eine Mission darin sehen, sie weiterzuführen.

Meine Definition würde es ermöglichen, Kriterien aufzustellen:

Drückt die Kultur den Menschen aus?

Unsere Mission bestände darin, sie daraufhin zu hinterfragen. Ich rufe nach dem Kulturphilosophen, auch in der Kirche, der helfen würde zu unterscheiden, weiterzuführen, Brücken zu schlagen. Das wäre das dynamische Element, das uns befähigen würde, neue Aspekte aufzunehmen, sie zu assumieren, durch Findung unserer Identität. Das ist auch der Sinn der Vatikanischen Erklärungen, daß wir als Intellektuelle zu einer dynamischen Gestaltung der Kultur anregen.

Georges GOEDERT: Eine Frage an Herrn Hoffmann:

Haftet dem Begriff „Elite“ nicht eine Zweideutigkeit an? Da wird gesprochen von einer elitären Kultur, der gebildeten Bourgeoisie. Damit bringen wir den Begriff in Gegensatz zur Volkskultur. Nun gibt es aber Produzenten der Hochkultur, die aus dem Volk kamen.

Antwort:

Ich würde vielleicht besser die Ausdrücke „Spitzen- und Massenkultur“ gebrauchen. Für den Ausdruck „Volkskultur“ greifen wir vielleicht am besten auf die Musik zurück, die aus der Volkskultur erwachsen ist. Noch heute sind die vier Sätze einer Sonate die vier verschiedenen Tanzweisen. So ist Musik aus dem Volkslied und aus verschiedenen Volkstänzen herausgewachsen. Das ist in der modernen Musik beispielhaft geworden. Auch die moderne russische Musik ist konsequent auf der Volksmusik aufgebaut.

Es gibt da nur den Unterschied, daß die sogenannte Hochkultur weiter und umfassender ist. Im Grunde genommen aber bleibt sie jedermann zugänglich. Man könnte hier vielleicht Thomas Mann zitieren, der sagt, daß Schiller im Tell das Höchste erreicht hat, was ein Künstler erreichen kann: klassische Popularität. Wir sollten eher, glaube ich, der elitären Kultur Massenkultur entgegensetzen, die auch ihren Sinn hat.

KULTUR BEI UNS IM LAND

Gibt es spezifisch luxemburgische Kultur, Sprache und Autoren?

Herr HOFFMANN:

Ich würde sagen: ja, insofern sie spezifisch luxemburgische Bewußtseinsinhalte ausdrückt, die sich sonst nirgends finden. Ich würde die Musik, um die es schlimm steht, ausklammern und mich auf Literatur und Malerei beschränken. Was wir irgendwie als Aushängeschild unserer Kultur ansehen, wächst aus unserem Luxemburger Boden heraus. Bei Pol Henckes sogar, der so weit vom Volke weg ist, wie man das sein kann, ist die *toile de fond*, in die er seine Goldfäden hineinwirkt, eine gut luxemburgische.

Ebenso Hein und Manderscheid besonders im Dromedar. Jeder drückt nur sich selber aus und das ist unsere Luxemburger Wirklichkeit. Bei Kutter haben wir dasselbe. Seine Bilder haben Luxemburger Hintergrund. Ich denke an seinen berühmten „*coureur*“, an die Szenen, die er in Heiderscheid gemalt hat. Was er da malt ist luxemburgische Provinz. Wir haben eine spezifisch luxemburgische Kultur in dem Sinn, daß wir Luxemburger Realitäten ausdrücken. Daraus erwachsen uns eine Reihe Beschränkungen, die typisch für uns sind, ein Problem, das wir hier nur streifen.

Zu unserer Kultur gehört Zweisprachigkeit und das Luxemburgische gehört dazu. Das luxemburgische Straßenschild ist vielleicht wichtig, aber, was heute vielleicht nicht genug betont wird, das französische darüber ist kultur-historisch mindestens ebenso wichtig. Verschwände die französische Bezeichnung, so würde sie vielleicht durch eine deutsche ersetzt.

Was uns unterscheidet, was die Nase in unserm kulturellen Gesicht ist, das ist unser Verhältnis zum Französischen, das sogar spaßhafte Züge annehmen kann. Wohl werden Todesanzeigen auf französisch aufgegeben, aber es wird der Druckerei ein Formular vorgelegt. Die französische Anzeige wird wichtiger genommen als jede andere. Wir sehen also: ein gebrochenes Verhältnis zum Französischen, aber auch

ein deutliches Bekenntnis zu unserer luxemburgischen Kultur. Dessen waren sich unsere Kulturpolitiker im Lauf der Zeit bewußt. Also nicht wie jetzt die Tendenz da ist:

Das Luxemburgische auf Kosten des Französischen hochspielen. Das kann unter Umständen ganz gefährlich werden. Das Luxemburgische gehört zu unserer Identität, das holt uns niemand so rasch weg.

Eine andere Gefahr:

Was wir sprechen ist wissenschaftlich gesehen, eine Ausbausprache, eine Form, die sich aus dem Deutschen wegentwickelt hat. Die Funktionen der deutschen Sprache sind weit reicher als unser Dialekt. Aber trotzdem, was uns z.B. von Trier unterscheidet, ist unser Verhältnis zum Französischen. Und das dürfen wir nie aufgeben.

Herr CALMES zum Sprachenproblem:

Das Sprachenproblem ist natürlich fundamental. Es ist für unsere kleine Gemeinschaft eine große Chance, daß wir zwischen zwei Sprach- und Kulturgebieten liegen. Andererseits bedeutet zwei Sprachen erlernen viel Schwierigkeiten während der 13 Schuljahre und es geht auf Kosten unserer Kreativität, was nicht der Fall ist für unsere großen Nachbarn.

Mit der Sprache aber nehmen wir die Kultur unserer Nachbarn an. Der eine Nachbar hat den Geist mehr auf Analyse, der andere auf Synthese gerichtet, was dann auch auf uns zukommt und für uns ein großer Vorteil ist. Das Gesetz über den Primärunterricht, das glaube ich 1843 gestimmt wurde, ist meiner Meinung nach eines der größten Fakten unserer Nationalgeschichte.

1839 waren die wallonischen Teile vom germanischen Stamm abgetrennt worden. Damit stellte sich die Sprachenfrage. Hassenpflug hatte natürlich im Sinn, das Land zu germanisieren. Dem setzten sich die Luxemburger Notablen entgegen. In der commission constitutionnelle brachten sie den Antrag ein, die Gleichberechtigung der Sprachen in die Verfassung einzuverankern.

Interessant ist, daß Großherzog Wilhelm II. nicht den Mut hatte, dieses Prinzip in die erste Luxemburger Verfassung vom 12. Oktober 1841 zu verankern weil er damals negative Reaktionen deutscherseits befürchtete. Wäre das Prinzip nicht im Jahre 1848 in unsere damals revolutionäre Verfassung (nach belgischem Modell) eingetragen worden, so wäre es nach Sadowa und nach Sedan bestimmt nicht mehr angenommen worden. Gewisse Kammerdebatten (1881) zeigen, daß zwischen 1870 und 1914 die französischen Einflüsse und die französische Sprache im Schulunterricht in Luxemburg bedroht waren.

Diese Forderung der Gleichberechtigung der Sprachen war eine kapitale Entscheidung unserer Vorfahren, für die sie ein Monument verdienen. Es waren viele Kräfte am Werk, dagegen zu schaffen. Ich habe nach dem Krieg Stellung bezogen gegen Bestrebungen aus den Reihen der Resistenz, die gegen das Deutsche vorgehen wollten. Das wäre ein grundlegender Fehler gewesen.

Einwand:

Wenn das Französische hierzuland bedroht ist, ist das Deutsche es nicht minder.

Kürzlich hielt ein Luxemburger Professor einen Vortrag über deutsche Literatur auf luxemburgisch im Rahmen der Erwachsenenbildung. Das sei ihm so von den Organisatoren auferlegt worden. Ob da aus der Bildung nicht eine Verbildung, ja Verblödung wird.

Anderer Einwand: Ist die Art und Weise, wie luxemburgisch gesprochen wird, nicht oft eine Verhöhnung der Luxemburger Kultur? – Bejahung.

Marc OLINGER, Professor und „réalisateur“:

Ich bin vielleicht auf einem speziellen Gebiet mit den Sprachen konfrontiert, und ich glaube, daß im Theater die Sprache das erste Vehikel ist, um an die Leute heranzukommen.

Als wir unsere Aktivität in Luxemburg aufnahmen, dachte ich, es sei vielleicht nicht uninteressant neben das Luxemburger Theater ein Französisches zu setzen. Bald aber mußten wir feststellen, daß man sich damit automatisch dem großen Publikum verschließt, und vorgeworfen bekommt, nur für eine intellektuelle Elite zu schaffen. Das ist aber ein schwerwiegender Vorwurf und man kommt zur Frage:

Warum denn aus unserm Luxemburger Theater einen Abklatsch französischer Kultur machen? Unser Zweck war, auch Luxemburger dazu zu bringen, ihre luxemburgische Realität in französischer Sprache auszudrücken. Wir warten schon jahrelang und haben noch keinen französischen Text von einem Luxemburger hereinbekommen. Das ist trotzdem bedeutungsvoll.

Zur Frage:

Haben wir eine spezifisch luxemburgische Literatur?, muß ich bemerken, daß die Kriterien, die Herr Hoffmann zitiert hat, auch im Luxemburger Theater bestehen.

Norbert WEBER, Fernand HOFFMANN, Pol GREISCH u.a. schreiben meines Erachtens nach Luxemburger Theater, weil sie eine luxemburgische Realität darstellen. Und automatisch kommt dann ein Echo aus dem Publikum. Und damit beweist sich etwas, was mir persönlich am Herzen liegt:

Man kann Theater machen, das an ein ganz breites Publikum herangeht. Man muß nicht Konzessionen machen, um an eine populäre Zuhörerschaft heranzukommen.

Herr GOEDERT:

Diese Bemerkung könnte den Übergang schaffen zu unserm zweiten Punkt: Welches ist die Bereitschaft der Luxemburger für Kultur?

Herr CALMES:

Man kann ein absolutes Interesse auf gewissen Gebieten nicht ableugnen. Die Abonnentenzahl (2 500) der Hémécht läßt sich sehen. Proportionell zur Bevölkerungszahl hat weder Belgien noch Frankreich so etwas aufzuweisen.

Das Interesse für Musik ist beträchtlich. Die stattlichen Kredite helfen nach.

Doch kann man auch auf die Hindernisse eingehen, die vorhanden sind. Hindernisse gibt es und zwar schwerwiegende. Sie liegen größtenteils in unserer Mentalität mit ihrer großen Indifferenz und ihrem Hang zum Materialismus.

Ich würde sogar sagen:

Wir werden in diesem Geist erzogen. Wer Kultur schaffen will, muß auch Arbeit neben seiner Berufsarbeit leisten. Das erfordert Mühe und Anstrengung. Wir werden eher zur Bequemlichkeit erzogen.

Wir brauchen nur an die Gesprächsstoffe bei unserm Zusammensitzen zu denken. Die „Verbeamtung“ (fonctionnarisation) trägt auch nicht dazu bei, die Gesamtdisposition zu verbessern. Eine Prise Gleichgültigkeit und Verantwortungslosigkeit kommt hinzu: Was geht das mich an? Wenn aber Künstler und Pädagogen das Verantwortungsgefühl verloren haben, riskieren sie, wenig zur Kultur beizutragen.

Hinzu kommt auch noch eine gewisse Auto-Satisfaktion. Bei der geringsten Gelegenheit sind wir leicht und gerne mit unserer Leistung zufrieden. Das ist auch kein richtiger Ansporn. Einer meiner Meister, er gehörte dem Lehrfach an, sagte zu mir:

„Wenn du vielleicht einmal etwas fertig bringen willst, mußt du mit Wissenschaft da anfangen, wo ich mit Lehren aufhöre.“

Wer Kultur schaffen will, durch Schreiben, durch Malen, durch Musik, muß eine Anstrengung leisten, und zwar steht er auf sich selbst allein, ohne große Unterstützung von anderswo.

Gewisse Arbeiten können in Gruppen geleistet werden. Den Unterschied zwischen den Arbeiten, die in Gruppen geleistet werden und andern, die allein und selbständig erstellt werden, sehen Sie bei unserm Nachbarland Frankreich. Da gibt es in Paris den Centre Beaubourg und 500 m weiter entfernt die Bibliothèque historique de la ville de Paris.

Im Centre Beaubourg gibt es Dokumentation. Aber in der Bibliothek sitzen die, die schaffen.

Ich glaube, das Interessante bei der Kultur ist, daß sie gewissermaßen ein Gelobtes Land ist, das wir schon zeitlebens erreichen können, wenn wir uns strebend bemühen hinzukommen. Diese Erwägungen klingen vielleicht etwas hart. Aber es ist was ich denke.

Herr OLINGER:

Ich würde vielleicht noch etwas weiter gehen wie Herr Calmes. Wenn wir über unsere Mentalität sprechen, müssen wir, glaube ich, einmal ganz klar sagen:

Wer in Luxemburg Kultur schaffen will, wird nicht ganz seriös, ich würde sagen, ein wenig als Harlekin angesehen. Hier ein typisches Beispiel:

Wenn ich einen Brief an unsere Verwaltungen mit „directeur du théâtre artistique ouvert à Luxembourg“ unterzeichne, bekomme ich eine Antwort, die an „M. le Professeur“ gerichtet ist. Als Professor werde ich seriös genommen, als Kulturschaffender nicht. Es ist bekannt, daß der Prophet in seinem Vaterland wenig gilt. Es genügt auch hierzulande, daß hinter einer Leistung Paris steht, daß dahinter

hohe Kultur vermutet wird. Und doch habe ich den Eindruck, daß wir ebenso gut Kulturwerte schaffen wie das Ausland. Es fehlt uns häufig nur die Zustimmung der Luxemburger Kulturkonsumenten.

Humoristische Zwischenbemerkung:

Immerhin ist es tröstlich und vielleicht doch ein Beweis von Kultur, daß man als Professor noch seriös genommen wird.

Herr HOFFMANN:

Ein Wort zum Verhältnis des Luxemburgers zur Kultur auf ökonomischem Plan, das auch Herr Heiderscheid hervorgestrichen hat.

Wir Luxemburger sind auch in der Kultur Materialisten und zwar von einer ganz bestimmten Sorte. Ich bin fassungslos, wenn ich z.B. die Preise sehe – und ich habe da einen Einblick – die für luxemburgische Gemälde bezahlt werden. Da kann in Luxemburg ein minderwertiges Stück das Fünffache eines seriösen Gemäldes in Wien bezahlt werden.

Wir haben hier einen internen Kunstmarkt. Gemälde werden hier gekauft, nicht weil der Käufer ein Verhältnis zu ihnen hat, sondern weil man zum Besucher, der sie im Speisezimmer sieht, sagen kann:

Da hängt ein Bild von soviel tausend Franken!

Auch in der Kulturpolitik legen wir in Steinen an, d.h. wir bauen eine Viandener Burg auf. Der Luxemburger hat eben ein Verhältnis zu dem, was in die Augen sticht. Wo gibt es Klaman?

Wenn aber in der Nationalbibliothek alle Zeitungen in Gefahr sind zu verderben, weil es an Einrichtungen zur Konservierung von Holzpapier fehlt, so kräht kein Hahn danach. Wehe wenn irgendwo eine alte Mauer fällt! Daß aber unsere Archiven schlecht gelagert sind, kümmert niemand. Der Luxemburger respektiert das, was einen bestimmten materiellen Wert hat, den man sieht.

Pater KLOPP:

Kurz zur Massenkultur.

Viele Leute sind einfach Konsument dessen, was Zeitung, Radio und Fernsehen bieten. Der Massenkonsument schluckt alles, was auf ihn zukommt, inklusiv des spezifisch Luxemburgischen.

Viele Leute, die früher wenig lasen, wenig Interesse hatten, haben heute durch die Massenmedien Zugang zur Welt und zur Kultur. Ich würde eine unserer Aufgaben, auch der Kirche, darin sehen, hier neue Wege zu schaffen und Bestehendes zu vertiefen. Wir hängen, besonders fürs Fernsehen stark vom Ausland ab. Da muß eine Aufbauarbeit geleistet werden durch eine Scheidung von positiven und negativen Elementen. Das haben wir noch nicht im Griff.

Georges GOEDERT:

Haben wir bei uns eine Kulturpolitik? Und welche?

Ganz sicher in dem Maß, wo Privatinitiative nicht überall genügt. Das will nicht heißen, daß es nicht Stellen gibt, wo sie genügt. Andererseits gibt es die Intervention des Staates. Wie weit soll sie reichen? Wie weit darf sie gehen?

Herr OLINGER:

Wenn man von Kulturpolitik spricht, ist es offensichtlich, daß sie mit Intervention des Staates geschieht. Ich will nicht sagen, daß es nicht gut wäre, wenn der Staat Kultur schaffen und neue Impulse geben wollte. Ich belege das so:

Aus Gründen, auf die ich hier nicht eingehe, sind wir in den letzten drei Jahren ohne einen Franken staatlicher Unterstützung durchgekommen.

In drei Jahren haben wir zwölf Stücke geschaffen und 30 000 Zuschauer angesprochen. Aber es stellt sich die Frage:

Inwieweit kann man aus Mitteln der Privatinitiative ohne offizielle Unterstützung gehen? Die meisten Kulturschaffenden im Land beweisen, was man mit gutem Willen verwirklichen kann. Jedenfalls ist Luxemburg das einzige Land in Europa, wo Kulturschaffen nur auf Amateurbasis möglich ist. Den Schritt von der Amateur- zur professionellen Basis aber kann die Privatinitiative nicht schaffen. Das scheint mir der wichtigste Punkt der Kulturpolitik zu sein.

Herr CALMES:

Wohl sind im Budget Kredite für kulturelle Zwecke vorgesehen. Bei genauerem Zusehen aber zeigt es sich, daß die Hälfte davon Beamtengehälter sind. Das trifft zu z. B. für die Archiven und die Nationalbibliothek. Im Sportbudget aber sind enorme Summen vorgesehen. Auffällig ist auch, daß in der Abgeordnetenkommission „problèmes de fonds“ der Kultur kaum behandelt werden, und wenn sie berührt werden, dann aus elektoralen Gründen.

Herr F. HOFFMANN:

spricht sich gegen eine totale Übernahme der Kultur durch den Staat aus. Er sagt:

Ich kann mir nichts Schlimmeres als eine Kultur von Funktionären vorstellen. Besser dann weniger Unterstützung durch den Staat als zuviel.

Pater KLOPP:

Privatinitiative hat die besten Resultate gebracht, sagt Herr Calmes. Sie müßte gezielter gefördert werden. Aber wer kann da unterscheiden, was gefördert werden soll? Eine moderne „démocratie culturelle“ müßte nicht nur politisch-ökonomisch sein, sie müßte auch Kulturdiskussion ermöglichen. Es wären Entscheidungen zu treffen. Gewiß, wir wollen keine Diktatur des Staates. Ich sage ja auch, „démocratie culturelle“. Der Bürger müßte sich mehr äußern. Er müßte ein Diskussionsforum haben, wo er seine Meinung zum Ausdruck bringen könnte, und wo es auch Abstimmungen gäbe. Der Staat dürfte nicht diktieren. Wir sollten mitbestimmen. Ein Weg ist noch nicht gefunden.

Frage: Gibt es nicht noch andere Instanzen die eingreifen könnten? Eventuell die Kirche?

Pater KLOPP:

Ich möchte hier nicht als Vertreter der Kirche sprechen. Viele Leute hier im Saal gehören zur Kirche.

1. Die Kirche sollte besser überlegen, was sie tut, wenn sie auf „lëtzebuergesch“ predigt, die Messe liest, die Sakramente spendet. Hat das, was da in den Predigten gesagt wird, auch Niveau? Ich habe den Eindruck, daß das bei manchen Punkten schwer ist. Der Inhalt kann darunter leiden. Die Frage müßte genau untersucht werden.

2. Die Kirche ist mitten in einer Krise drin. Sie ringt um einen neuen Ausdruck des Dogmas, den sie noch nicht gefunden hat. Aber ihre wichtigste Aufgabe besteht darin, den ganzen Menschen ernst zu nehmen, bereit zu sein herauszufinden, was gut und weniger gut ist und das erstere vorzuziehen.

Die Kirche hat immer die Tendenz, nur fromm zu sein. Sie ermangelt aber des Begriffes, an den ganzen Menschen heranzutreten und zur Klärung des Begriffes gut und weniger gut zu schreiten.

Die kulturelle Arbeit, wie Vatikan II sie vorsieht, ist eminent kulturfreudig. In den Massenmedien sieht die Kirche die Möglichkeit vielen Menschen entgegenzukommen und ihnen zu helfen, ihre Berufung zu erkennen. Daneben müßte sie eine Fabrik von Großmut und Nächstenliebe sein. Sie müßte den Funktionarismus überbrücken und Appell an uns machen, uns freiwillig und ohne Entgelt einzusetzen im Dienst des Angelernten und Überlieferten. Sie müßte spontan sorgen für alle, die weniger mitbekommen haben.

Wir brauchten viele Gruppen, die sich einsetzen würden, den geistigen Reichtum den sie bekommen haben, mit den andern zu teilen, die nicht recht mitkommen. Das würde voraussetzen, daß die Christen ein Verhältnis zur Kultur als Christ gefunden haben.

Die Einheit von Glauben und Leben ist noch nicht hergestellt. Maurice Druon sagt, die Kirche solle sich um die Orgel und den gregorianischen Gesang kümmern. Das hieße sie hereinsetzen in eine mittelalterliche Zeit. Die Kirche verlangt aber mehr vom Christen, und das sollte uns eine Aufforderung sein, um einzuschreiten für ein kulturelles Unternehmen im Rahmen der Kirche.

Wenn wir von Kulturpolitik sprechen, dürfen wir den Pluralismus nicht übersehen und die Orientierung der Kulturpolitik auf den Pluralismus. In puncto Toleranz scheinen wir Luxemburger noch manches zu lernen zu haben.

Herr CALMES:

Die Radikalisierung der Politik bringt eine gewisse Intoleranz mit sich, unter folgender Form:

Wenn ein Dichter aus der Gruppe A ein Gedicht macht, sagt Gruppe B: Es ist ein schlechtes Gedicht! Das sind Primärreaktionen, die auf eine gewisse Unterkultur schließen lassen. Tolerant sein, bedeutet nicht, Laxist sein. Es heißt zum mindesten, sich objektiv über einen Menschen aussprechen.

Was erwarten wir im einzelnen von einer Kulturpolitik bei uns?

Es gibt Organismen, die vom Staat oder den Gemeinden geschaffen und geleitet werden: Kulturzentren. Schaffung von Bibliotheken, wissenschaftliche Forschungszentren, Kurse am Centre universitaire, Philosophie- und Sprachkurse, die abends für Erwachsene gehalten werden.

Wir denken auch an die Erhaltung des Erbes unserer Väter (patrimoine culturel), an Folklore usw. Und schließlich an die Rolle der Schule auf kulturellem Plan.

Früher legte man den Hauptakzent auf allgemeine Kultur. Heute müssen wir – ist das gut? ist es schlecht? – früher spezialisieren. Dann gibt es die Privatinitiativen. Welche verdienen Unterstützung? Fanfaren, Chöre, kulturelle Manifestationen auf dem Gebiet der Jugendgruppen, der Pfarreien? Ferner die Rolle von RTL, die von Revuen, von einzelnen Persönlichkeiten.

Herr CALMES:

Unsere Dörfer und Städte bekommen ihre Kulturzentren. Aber mit dem Bau ist es nicht getan, diese Zentren müßten animiert werden.

Ich komme auf die Schlüsselstellung der Schule. Wer das Niveau eines Landes heben will, der muß Primär- und Mittelunterricht heben. Daran kommt keiner vorbei. Experimente haben meist keine Zukunft. Hier liegen meine Zweifel. Als unser Schulwesen geplant wurde, haben wir die bayrischen und österreichischen Gymnasien kopiert, und ich bin nicht sicher, ob es das ist, was wir brauchen in unserer ganz spezifischen Situation zwischen zwei großen Nationen.

Da wir uns auf dem Gebiet der Energie selbst blockiert haben, und unsere Wirtschaft entwicklungsbedürftig ist, müssen wir es fertig bringen, Bürger auszubilden, die total fähig sind, überall in Europa eingesetzt zu werden. Jeder müßte alles überdenken und versuchen, alles immer besser zu machen, anstatt selbstzufrieden auf dem Erreichten auszuruhen.

Der Mensch muß sich selbst verwirklichen. Darin liegt der Sinn der Schule, und nicht darin, der Industrie die Roboter zu liefern, die sie jeweils reklamiert.

Herr HOFFMANN:

Noch zwei Sachen:

Wir sind nur ein kleines Land mit wenig Leuten. Das ist ein Handicap auf allen Gebieten. Große Männer kann es nur vereinzelt bei uns geben. Wir haben nicht genug bedeutende Leute, um Kultur zu schaffen.

Als zweiten Punkt führe ich die vielen Ausländerkinder an. Was wird nach 20 Jahren aus unserer Kultur mit dem Zuwachs an Ausländern, der nicht so rasch assimiliert werden kann?

Herr OLINGER:

verweist noch auf die Schwierigkeiten bezüglich eines congé culturel, wenn seine Theatergruppe ins Ausland gehen will und auf die Gefahren des Dilettantismus. Es genüge nicht, Theater spielen zu wollen, man müsse auch etwas können.

Kultur und Kulturpolitik in Luxemburg

Vortrag von Prof. F. Hoffmann

(Zweiter Teil)

Der Staat gibt herzlich wenig für Kultur aus, und bei genauerem Zusehen merken wir, daß das meiste davon in Beamtengehälter, Kommissionsgelder usw. geht. Nun müssen wir aber ernst nehmen, daß Kultur erst den Menschen zu dem macht, was er sein soll, nämlich zu einem ganzen Menschen.

Die wirtschaftliche Krisis, von der zu sprechen Mode ist, darf nicht als Ausrede vorgehoben werden. Gerade in Krisenzeiten ist Kultur nötiger denn je.

Denken wir an die zwanziger Jahre, an die Bundesrepublik und Berlin nach 45. Die Berliner Philharmonika gab ihr erstes Konzert, wenn ich mich richtig erinnere, November 45 unter einem improvisierten Zeltdach.

Nichts ist falscher als in Krisenzeiten zu fragen: Wo spüren wir es am wenigsten, wenn wir einsparen? Wenn man dann antwortet: Am Kulturbudget, straft man sich selbst Lügen für die Aussage, daß Kultur gerade so wichtig ist wie die andern Aktivitäten des Menschen. Und noch etwas aus meiner Erfahrung:

Kulturpolitik ohne den Menschen gibt es nicht und das andere:

Eine billige und gute Kulturpolitik gibt es nicht. Der billige Jakob in der Kulturpolitik rächt sich bald. Doch die finanziellen Mittel genügen nicht. Der Staat muß versuchen, Mäzen zu bleiben, d.h. er darf nicht versuchen wollen, auf irgendeine Weise Kultur zu produzieren. Das soll er wirklich nur machen, wenn es anders nicht geht. Damit meine ich eine Kultur, die von staatlichen Kulturbeamten dirigiert wird. Der Staat soll die Infrastruktur stellen, die Museen, die Bibliotheken, die Forschungszentren, die Mittel, die das Funktionieren dieser Institutionen als Instrumente ermöglichen. Aber er soll im Hintergrund bleiben und nur einspringen, wenn es notwendig ist.

Kunst, haben wir gesehen, hat mit Kreativität zu tun, Kreativität mit individueller Freiheit und diese mit eigener Initiative.

Die Rolle des Staates besteht höchstens darin, den kulturellen Animator zu spielen. Kunst, wie wir sie verstehen, ist nur möglich in einer Demokratie, wo Leute, die für uns reden, von uns gewählt wurden. Der Politiker hängt vom Volkswillen ab. Deshalb kann man es auch dem Politiker nicht verargen, wenn er gewöhnt ist, alles aus dem Blickpunkt Gewählt-werden oder Nicht-gewählt-werden betrachtet.

Das ist aber in der Kulturpolitik nicht immer der richtige Standpunkt. Denn das heißt ja im Grunde: immer nur das tun, was am meisten gefällt. Im Falle der staatlichen Kulturanimation, das meiste Geld dahin geben, wo etwas für die größte Zahl der Wähler ist. Das würde also heißen:

Der Staat springt da ein, wo die meisten Stimmen gewonnen oder verloren werden. So darf man das nicht tun. Die erste Frage ist die, ob eine bestimmte Aktivität überhaupt vom Staat unterstützt werden muß oder ob sie sich eventuell aus eigener Kraft durchsetzt.

Die zweite Frage: Wie hoch ist das Niveau des Kulturgutes und wieviel Leute können davon profitieren?

Je höher das Kulturvolumen, desto höher die Unterstützung durch den Staat. Auch die Akzente des finanziellen Einsatzes müssen sich nach dem Kulturvolumen richten.

Animation culturelle ist an sich und für sich eine ganz gute Sache. Sie ist auch nichts Neues. Unsere französischen Nachbarn praktizieren sie schon lange und haben damit ihre Erfahrungen gemacht. Ehe der Mensch lesen kann, muß er die Buchstaben kennen lernen. Ebenso muß er kulturell alphabetisiert werden. Man kann ihn nicht ohne weiteres mit dem konfrontieren, was man hohe Kultur nennt. Er muß schrittweise an die Kultur herangeführt werden. Ohne animation culturelle wächst keine echte Kultur heran. Ohne animation culturelle züchtet man eine snobistische Kultur, die z.B. teure Gemälde am laufenden Meter kauft, weil „man sich das leisten kann“ und das gut im Salon macht. Anders wenn man erlebt, wie schwer es ist, ein leichtes Musikstück sauber auf der Blockflöte zu spielen, oder auf der Bühne zu stehen, oder selbst etwas zu zeichnen. Das schafft Respekt vor der Leistung und vor dem, der sie vollbringt.

Animation culturelle hat also ihren Wert an und für sich. Aber ihre Proportionen dürfen nicht verschoben werden. Es gibt trotz allem noch einen Unterschied zwischen dem Konzert einer Dorfmusik und dem einer Philharmonie, auch wenn die beiden Aktivitäten ihren Wert an und für sich haben.

Kultur darf nicht mit Kunst gleichgestellt werden. Kunst darf auch nicht mit großer Kunst gleichgeschaltet werden. Das eine darf nicht auf Kosten des andern geschehen.

Kultur darf nicht nivellieren. Im Gegenteil, sie soll den Sinn für Unterschiede und Gefälle schärfen. Das heißt in der Praxis:

Die Subsidien für die Theater in Luxemburg, Esch dürfen nicht gestrichen werden, um dem Amateurtheater besser zu helfen.

Eine andere Frage der Kulturpolitik ist die bevorzugte Behandlung der Institutionen, die in die Augen fallen, z.B. alte Burgen aufbauen, und nicht dafür sorgen, daß die Zeitungen der Nationalbibliothek mangels geeigneter Konservierungsmaßnahmen nicht vermodern. Der Bücherbus, der durch das ganze Land fährt, muß unterstützt werden, ebenso lokale Bibliotheken.

Wissenschaftliche Bibliotheken dürfen nicht auf Kosten der Volksbibliotheken vernachlässigt werden. Wissenschaft gehört auch zur Kultur. Auch Clubs, größere und kleinere, wo wissenschaftlich gebastelt und gespielt wird, dürfen nicht vergessen werden, weil sie angeblich nur ein paar Leute interessieren und sonst niemand was davon versteht. Es ist eine gute Sache, sich darum zu kümmern, daß unsere Leute Luxemburgisch und zwar ein unverfälschtes Luxemburgisch sprechen. Aber die Sprachwissenschaft und Philologie darf darüber nicht liegen bleiben. Das eine ist so

wichtig wie das andere. Wie in der Sportpolitik ein gesundes Verhältnis zwischen Hochleistung und Volkssport angestrebt wird, muß sich auch die Kulturpolitik um eine zuträgliche Proportion aller Faktoren bemühen.

Ein anderes Problem ist das hier, daß die Politiker nur die Gebiete sehen, für welche die breite Masse und selbstverständlich auch die Opposition durch die Massenmedien sensibilisiert sind.

Wir erinnern uns alle an die Aufregung, die durch den Abbruch des Echternacher Löschenhauses und einiger alter Gebäulichkeiten in Luxemburg hervorgerufen wurde. Da wurde auf die dicke Trommel geschlagen. Mit Recht. Unterdessen aber geschahen und geschehen schlimmere Dinge, um die niemand weiß, weil sie nicht in die Augen fallen und um die deshalb kein Staub aufgewirbelt wird. Zwei skandalöse Tatsachen, die in dieser Richtung laufen.

Wir reden lautstark von unserer luxemburgischen Literatur, deren es im Grunde ja drei gibt, die französische, die deutsche und die luxemburgische. Was aber niemand sagt, ist dies: sie sind tot.

Wenn einmal ein Buch vergriffen ist, denkt kein Mensch an eine Neuauflage. Das hat natürlich seine finanziellen Gründe. Wir haben allerdings in letzter Zeit Neuauflagen von Rodange und Lentz. In Bälde erscheint auch Dicks in Neuauflage, und das ist das Verdienst von Math. Krippner. P. Grégoire hat die „Yolande“ wieder zugänglich gemacht. Aber von Erpelding, unserm größten Romancier, ist kein Werk aufzutreiben, selbst nicht im Antiquariat.

Den Bernd Bichel muß man in der Nationalbibliothek entleihen und hat mehr wie Glück, wenn man ihn zufällig bekommen kann.

Das gilt auch für Alex Weickers ersten expressionistischen Roman, der seinerzeit im Ausland sehr bekannt war. Das gilt auch für das Gesamtwerk von Pol Henckes. Hier könnte der Staat den Mäzen spielen und den Verlegern helfen, um Neuauflagen eventuell niedrig im Preis zu halten, Verlagsrechte aufzukaufen usw. Es müßte eine Bibliothek für Luxemburger Klassiker geschaffen werden.

Unser Institut Grand-Ducal sollte unser größtes Forschungszentrum sein.

Das Institut hat jedoch fünf Sektionen und große Bibliotheken. Aber niemand kann da schaffen. Es fehlt an Sekretärinnen mit abgeschlossener Bibliothekerausbildung, die full time zur Verfügung ständen. So liegen die gesamten Bibliotheken brach und dienen niemandem. Wohin wir auch schauen, nur Lücken in der Forschung. Kommt man aber mit Vorschlägen, Leute, die sich für Forschungsarbeit eignen, heranzuziehen, so wird man im Ministerium abgespeist. Dafür wachsen unsere commissions d'animation immer mehr an, um dreißig Mitglieder. Solche Monstre-Kommissionen sind Begräbnisse erster Klasse. Sie beruhigen das Gewissen. Ergebnis: Null.

Leute, die bei uns Kultur machen wollen, werden bestraft. Es war von der commission d'animation culturelle das Gesuch gemacht worden, den Mitgliedern die ihre Freizeit dafür opfern, die Einkünfte aus ihrer Tätigkeit separat zu besteuern und ihnen einen steuerlichen Freibetrag von 100 000 F zu gewähren. Datum des Gesuches: November. Eine Antwort steht bis dato aus. Man will keine steuerlichen Privilegien schaffen.

Zusammenfassend kann man sagen:

Heutzutage ist Kulturpolitik keine Nebenbeschäftigung, kein Hobby, das man zum Spaß nebenher erledigt. Es hat Nebenkosten, Transportspesen. Sie kann nicht aus dem Ärmel ausgeschüttelt werden. Sie ist heute ein Stück Sozialarbeit. Die neue Regierung führt im Prinzip die Kulturpolitik ihrer Vorgängerin weiter. Diese hat neue Akzente gesetzt. Es gibt Ansätze, die durchaus zu begrüßen sind.

Die Konsequenzen, die aus der animation culturelle gezogen werden, haben Hand und Fuß. Kunst und Literatur sind nur ein Aspekt der Kultur. Kultur ist bestimmt nicht mit Arts et Littérature gleichzusetzen. Aber man darf Kulturpolitik auch nicht auf animation culturelle reduzieren. Sonst bekommen die Kulturwochen den Aspekt einer großen Wiese mit vielen Buden, in denen aber nichts zum Verpacken und Mitnehmen zu kaufen ist. Neben der animation culturelle muß es eine Spitzenkultur geben. Man kann nur solange aus einem Faß herauspumpen, wie etwas drin ist. Und zum Schluß: Eine gute Kulturpolitik muß nicht unbedingt die sein, die dem Wähler in die Augen fällt.

Aquincum, Rome, Volubilis

ou les grandes voies, ou voix, du latin

De la hauteur de Buda, d'où le regard domine Pest dans la plaine et le Danube que franchit une file ininterrompue de ponts, d'où l'oeil peut deviner, ou situer, la présence de l'Université L. Eötvös, où se trouve la chaire de latin dans le voisinage immédiat de laquelle les Romains avaient établi des postes devant interdire l'accès de leur empire à l'envahisseur barbare, le taxi descend à travers rues et ruelles pour gagner l'avenue longeant le fleuve. Buda, Obuda: partout règne une grande animation; les véhicules se pressent dans les voies publiques et les êtres humains se déplacent en grand nombre. Les magasins, ouverts, attirent la clientèle qui déjà s'amasse devant les étalages à l'extérieur des boutiques. Les camions transportent ouvriers et matériaux. Le taxi se dirige à travers cette foule, cette agitation, vers la sortie de la ville. Bientôt nous atteindrons, voici que nous atteindrons Aquincum, l'ancienne ville romaine, qui représente dans le Budapest moderne le souvenir concret, le témoignage visible de la vie romaine. Basilique, demeures particulières, thermes, sanctuaire de Mithra font revivre l'époque romaine et cette évocation sera complétée, plus loin, par les vestiges d'un amphithéâtre, d'une école de gladiateurs, de bains réservés aux militaires.

Silence et chaleur imprègnent le paysage. La route monte, serpente à travers des olivaias et si vous consentiez à vous arrêter, le sommeil vous gagnerait peut-être à l'abri, à l'ombre des arbres sacrés. Mais ce ne sera pas un rêve: Volubilis soudain s'étend devant nous. Volubilis est bel et bien, au pied du djebel Zerhoun, sur un fond de monts austères, sous un ciel intensément bleu, une réalité maghrébine, une vérité, une chose marocaine. Volubilis qui, sous les Sévères, fut une ville commerçante riche, munie de confort et de luxe, se présente à nos regards: un champ de ruines, murs, bordures, escaliers, colonnes brisées, colonnes debout, fondations rendues au jour par les archéologues. Un champ de ruines sous le grand ciel bleu, la chaleur africaine, insidieuse et douce, un ensemble de ruines qui porte témoignage de la grandeur de Rome.

A Tibur, en 1973, avant de repartir pour la Géorgie (romaine elle aussi), j'ai visité ce qui reste de la Villa d'Hadrien, avec d'autres touristes – certains étaient venus de loin, d'Australie et du Canada. Soudain on prononça le nom de Marguerite Yourcenar: personne, parmi nous, qui n'eût admiré les «Mémoires d'Hadrien»! Et l'espace d'un instant nous nous sentîmes profondément unis.

Le syncrétisme de la Rome impériale rencontre un écho, en quelque sorte, dans une revue trimestrielle, «Nouvelle Europe», que depuis dix ans publiée à Luxembourg un fonctionnaire italien du Parlement européen, Mimmo Morina, auteur de plusieurs

recueils de poésie et collaborateur, de longue date, du «Luxemburger Wort». Les travaux scientifiques des jeunes Luxembourgeois en principe sont condamnés à moisir dans les archives du Ministère de l'Éducation Nationale, ou ailleurs, mais grâce à l'amour de la langue latine que Mimmo Morina partage avec nous, nous avons obtenu de lui une promesse réjouissante: il publiera dans différents fascicules de sa revue – qui a un tirage de 20 000 exemplaires – des extraits ou des présentations des mémoires que rédigent chez nous les jeunes latinistes. Dans le fascicule 35 de «Nouvelle Europe» on pourra lire un chapitre extrait de l'étude que Claudine Blasen-Mergen a faite sur «Tite-Live et les Samnites».

Tous ces travaux luxembourgeois, dans «Nouvelle Europe», paraîtront sous le patronage (et la responsabilité) de l'«Association luxembourgeoise pour la défense du latin». Celle-ci a été fondée au mois de mai 1980 sous l'impulsion surtout des professeurs Eugène Schmit et Charles-Marie Ternes, avec la collaboration et à la grande satisfaction de bon nombre de leurs collègues. Notre association toutefois ne veut pas du tout être une union, un mouvement d'enseignants. Elle est, au contraire, largement ouverte, et nous avons été heureux de constater que parmi les nombreux compatriotes qui se sont inscrits immédiatement auprès de nous, parmi ceux qui viennent s'inscrire tous les jours encore, pour ainsi dire, il y a des représentants de toutes les professions et de tous les groupements idéologiques, depuis, mettons le prêtre resté attaché à sa formation latine jusqu'au militant socialiste qui sait reconnaître la valeur d'une éducation humaniste.

Éducation qui au cours des dernières années chez nous avait été négligée de façon déplorable. Avec, peut-être, de bonnes intentions, mais aussi avec des desseins moins purs, des desseins démagogiques. Certains spécialistes de l'art pédagogique et psychologique étaient sans doute sincèrement convaincus de l'obligation qu'ils avaient de libérer les adolescents du fardeau que constituait l'étude du latin, pour leur permettre de développer mieux leur formation mathématique, physique, chimique ou biologique. D'autre part, l'enseignement du latin, dans le passé, pouvait être considéré, dans bien des cas, comme trop dur, trop rigoureux. Mais le latin a été aussi la victime de maintes rancunes, et les parents d'élèves, confiants, crédules, ont prêté foi aux propos malintentionnés qui devaient jeter, à leurs yeux, le discrédit sur la langue latine.

En 1980, la Société des Etudes latines, invitée par le Centre Alexandre Wiltheim de Luxembourg, s'est réunie dans notre capitale. A l'occasion de cette rencontre, Marianne Ternes, professeur au Lycée Robert-Schuman, a présenté une enquête intéressante et alarmante consacrée à la situation du latin dans le Grand-Duché de Luxembourg. Depuis la grande réforme de 1968, le latin avait perdu pied dans notre enseignement et dans certains lycées il était comme en voie de disparition. Marianne Ternes donne les chiffres et explique le changement qui s'est produit. A la lumière de son texte et m'inspirant de ma propre expérience, j'oserai dire que l'hostilité et le mépris manifestés à l'égard du latin s'expliquent principalement par un manque d'information. Voilà pourquoi le comité de l'«Association luxembourgeoise pour la défense du latin», dès après sa constitution, a décidé de procéder, avant même la fin de l'année scolaire 1979-1980, à une campagne d'information s'adressant en premier lieu aux élèves des classes de septième et à leurs parents. Nous avons diffusé un article

dont la teneur essentielle avait été élaborée par le professeur Pierre Kauthen, par la voie de la presse (qui en général fait preuve de compréhension et de sympathie pour nos efforts) et dans les assemblées réunissant, dans nos lycées, enseignants et parents d'élèves. L'article a été accueilli avec beaucoup d'attention. Il rejette le préjugé selon lequel le latin serait un apanage des privilégiés. Loin de là, il est accessible à tous et aide les enfants de familles que la fortune n'a pas favorisées, à s'élever dans la vie, à progresser sur le plan matériel, professionnel. Le latin est utile – il offre au jeune élève la possibilité d'assouplir son intelligence et d'affronter avec plus d'aisance toutes les études ultérieures. Les nouveaux programmes, allégés, ne demandent pas au lycéen d'accomplir un effort excessif, risquant de porter atteinte à la qualité du travail qu'il fournit dans d'autres disciplines. Bien entendu, nous ne nous arrogeons pas le droit d'essayer d'imposer l'étude du latin à tous les jeunes Luxembourgeois; nous nous bornerons à en souligner la valeur et l'intérêt. Madame Helvi Sipilä, juriste et longtemps secrétaire générale adjointe de l'Organisation des Nations Unies, est une femme remarquable - et elle n'a pas étudié le latin. Cependant, alors que récemment j'étais chez elle à Vienne, elle m'a dit qu'elle regrette de ne pas avoir appris cette langue dont la connaissance lui aurait facilité l'exécution de certains travaux. Deux de ses enfants, en Finlande, ont suivi un cours de latin, chose dont elle se félicite.

De la Finlande, passons à l'Estonie voisine:

«... But our room is filled by the children of the wind.»

«They are children and simply can't stand the rain talking Latin.»

(«*Children of the Wind*», poésie de Betti Alver,
traduite de l'estonien par Ivar Ivask).

Betti Alver, poétesse estonienne de grande renommée, nous fait entendre, à travers le langage des symboles, quelle est la destinée de sa patrie. Elle-même, dans son pays, est comme paralysée – «I'll probably never get back on my feet again.» Mais elle reçoit la visite des «enfants du vent», visite réconfortante. Les Estoniens appellent leur patrie le «pays des vents» – (le savant Lennart Meri pense pouvoir démontrer que l'Estonie correspond à la «Thule» des Romains) – et Ivar Ivask, poète estonien émigré, est d'avis que par «enfants du vent», il faut entendre les «enfants des émigrés» qui sont libres, ils peuvent visiter la patrie de leurs parents, s'en aller, revenir, repartir, sans ressentir les angoisses que subissent leurs aînés.

La pluie pèse sur les «enfants du vent», et pourquoi parle-t-elle latin? Ivar Ivask avance deux hypothèses explicatives: premièrement, dit-il, «because it is an imperial language of universal import which reflects a great people's magnificent history full of heroic deeds and gigantic cultural achievements». Et l'Estonie compte, surtout dans son passé – fait irritant! des hommes et des femmes qui, en quelque sorte, sont des «géants» – d'intelligence, de courage, de créativité. La seconde hypothèse d'Ivar Ivask nous suggère l'idée de remplacer «Latin» par «Russian». Dans ce cas, la langue que les «enfants du vent» n'aiment pas, représenterait un impérialisme d'opresseur.

Si je me suis étendue longuement sur cette belle poésie de Betti Alver, c'est que j'ai voulu signaler l'existence des littératures baltes, d'un côté, et la présence d'une

certaine «latinité» dans ces régions, de l'autre. La Lettonie et la Lituanie sont bien plus «latins», d'ailleurs, que l'Estonie, car ils parlent des langues restées proches du latin et du grec. Ivar Ivask m'a appris que le lituanien, tel qu'on le parle aujourd'hui, comprend beaucoup de mots que l'on rencontre déjà dans le vocabulaire grec d'Homère – les langues baltes ont relativement peu évolué. Le letton, dont je possède moi-même une connaissance superficielle, est plus proche du latin. Le latiniste Max Niedermann, chose fort intéressante, était un excellent spécialiste des langues baltes; il a consacré des études au letton et au lituanien.

Le latin «survivant», pourrait-on dire, constitue un des liens qui nous unissent aux pays baltes, pays de civilisation européenne que peut-être nous ne respectons pas assez. Le «latin vivant», nous le rencontrons dans les nouveaux manuels, les «Astérix», des ouvrages sur les classiques comme le magnifique livre sur «Vergil und Horaz – zu einer Antinomie der Erlebensform», de Thomas Halter. Nous le rencontrons dans les recherches pédagogiques entreprises par nos jeunes collègues – je citerai le mémoire de Colette Bodelot sur l'application des méthodes audiovisuelles dans le cours de latin – et dans des expériences, divertissantes et fructueuses qu'ils tentent parfois: au Pensionnat de la Sainte-Famille, Claudine Blasen-Mergen a encouragé ses élèves de cinquième à rédiger elles-mêmes un récit, un roman policier, en langue latine. Le texte latin, accompagné d'une traduction française, de ce travail collectif a été mis en vente par les jeunes filles au profit des lépreux. Les auteurs de «De thesauro ad Tiberim» ont eu la satisfaction de vendre près de mille exemplaires de leur ouvrage dont la rédaction pour elles avait été une source de plaisir.

La brochure des élèves de Claudine Blasen-Mergen a été présentée à la télévision où, au moins de mai dernier et sous la direction de Pierre Puth, nous avons pu exposer les problèmes soulevés par le latin. C'est une jeune Portugaise qui a traduit en luxembourgeois un passage du petit roman policier, témoignage d'intégration que j'ai noté avec joie. L'émission consacrée au latin, pour autant que nous sachions, a été bien accueillie par le public. Les parents d'élèves que nous avons vus à l'occasion de deux soirées organisées, l'une à Diekirch par les Intellectuels Catholiques du Nord, l'autre à Luxembourg par l'ALUC, se sont vivement intéressés à nos efforts qui visent le bien-être et la prospérité de leurs enfants. Le professeur Charles-Marie Ternes, au printemps 1981, a bien voulu associer notre société à trois conférences sur Plaute, mais nous avons l'intention d'offrir en notre propre nom des conférences aux Luxembourgeois et aux étrangers résidant dans notre pays (quelques-uns de ces derniers nous ont fait l'honneur de devenir membres de notre association). Des contacts positifs, à ce sujet, ont déjà été établis avec l'Ambassade britannique et le British Council de Bruxelles.

Comme le nom de notre société n'a pas satisfait tous nos amis – certains reprochent au mot «défense» d'être ambigu –, nous avons ouvert un concours, invitant tous ceux qui s'intéressent au problème à nous soumettre une désignation latine pour l'association que nous avons créée. Il y a eu un grand nombre de réponses – il semble, entre autres, que beaucoup de personnes se souviennent de ce qu'elles ont appris au cours de leur adolescence. Nous pensons aussi à ceux de nos compatriotes qui dans leur jeunesse n'ont pas eu accès à l'étude du latin. Peut-être voudront-ils – leur désir s'expliquera de différentes façons – étudier le latin à présent. Nous avons fait savoir au Ministre de l'Education Nationale que nous sommes disposés à assumer

l'organisation de cours du soir de latin. Pendant plusieurs années j'ai donné moi-même des leçons de latin dans le cadre de l'Enseignement des Adultes, et je conserve de ces heures, particulièrement fructueuses, de très bons souvenirs.

Il est triste que nos lycéens, désireux de se vouer à l'étude des lettres classiques, soient condamnés à ne plus trouver de travail dans leur patrie. Une renaissance des études classiques – à laquelle nous réussirons peut-être à contribuer – les encouragerait également à persévérer sur la voie de leur vocation. Avec leurs aînés, ils pourraient rendre à notre pays de nombreux services, car les élèves, pourvu qu'ils possèdent l'application et la patience nécessaires, font bien de s'approprier la connaissance du latin. Plus tard, elle leur sera fort utile. Notre collègue Marianne Ternes a composé une brochure dans laquelle elle a réuni une documentation très riche concernant l'enseignement du latin, les méthodes de travail, les manuels, et, chose importante entre toutes, elle a ajouté des informations à propos des écoles supérieures étrangères qui exigent de leurs étudiants la connaissance du latin: Ces écoles sont nombreuses!

La brochure de Marianne Ternes a été mise en circulation par notre société; elle est appréciée par ses lecteurs luxembourgeois et étrangers. Des latinistes que j'ai vus à Budapest, ont témoigné pour elle un intérêt très vif.

Le comité de l'«Association luxembourgeoise pour la défense du latin» que je préside en ce moment, a une majorité de membres jeunes, fait qui me paraît stimulant. Notre société bientôt sera admise à faire partie du Conseil National de la Culture: je pense que les autorités culturelles ont su reconnaître la portée de l'humanisme classique que nous voulons préserver. Rome, certes, a été cruelle. Personne n'ignore la férocité dont, plus d'une fois, elle a fait preuve dans ses moeurs ou dans sa politique. Ce que nous entendons sauvegarder, c'est évidemment ce qu'elle nous a apporté de valable, d'utile et d'élevé. Pour ma part, depuis longtemps, je vois dans l'oeuvre de Virgile un des sommets de la pensée et de la sensibilité humaines – à quoi s'ajoute la perfection d'un art qui, pour moi, est vraiment incomparable.

Le professeur Ernest Ludovicy, un jour, écrivit dans «Perspectives» que le latin, étant une langue rude en quelque sorte, conviendrait peut-être mieux aux garçons, alors que le grec, nuancé et subtil, qui sait! ferait le bonheur des jeunes filles (si ces dernières étaient autorisées à l'apprendre!). Je ne contesterai certainement pas la beauté du grec, car j'ai fait des sacrifices pour l'apprendre, à Paris, après que l'enseignement luxembourgeois m'en avait refusé l'accès. Mais je crois que le latin possède aussi, à sa façon, ses subtilités, ses nuances, et sa musique. Les collègues de Helvi Sipilä, en été, lui ont rendu hommage, pour la remercier de tout ce qu'au cours d'une longue carrière elle a accompli en faveur des êtres humains déshérités. Une médaille a été frappée à son effigie – elle porte l'inscription: «Fortitudo et humilitas». J'admire la concision d'une expression qui dit et résume la personnalité et l'oeuvre d'une grande femme; d'autre part il me paraît que les deux substantifs, quand je les lis et que je les prononce, matériellement me communiquent une impression correspondant à leur sens.

Pour terminer, je voudrais retourner à Budapest. J'ai évoqué d'abord la ville romaine, païenne. A présent je parlerai d'un détail du Pest chrétien: à l'entrée de l'église Saint-Etienne nous lisons la phrase: Ego sum via, veritas et vita.

Cette ligne ne dégage-t-elle pas aussi un charme, une mélodie mystérieuse, déterminée par la signification certes, mais profondément marquée aussi par le génie de la langue?

Rosemarie Kieffer

Rabindranath Tagore, chantre de l'Inde, lauréat du Prix Nobel 1913

La vie de Rabindranath Tagore s'inscrit entre le 7 mai 1861 et le 7 août 1941. Tagore n'a pas pu voir le jour qu'il a tant souhaité voir et qu'il a chanté avec tant de chaleur: jour de l'indépendance de son pays en 1947.

Rabindranath est le 14^e enfant d'une famille patricienne du Bengale. Son père, Maharishi Debendranath Tagore, était un petit raja dans le Bengale indivisé d'alors, la partie qui forme maintenant le Bangladesh. La noblesse rurale avait, de coutume, une résidence dans la capitale, c'est-à-dire à Calcutta. Dans cette dernière ville l'enfant fréquenta plusieurs écoles, dont une était l'école des Jésuites, St-François Xavier dans la rue du Parc. Cependant, pour la plupart l'éducation du garçon fut confiée à des «tuteurs privés» dont le manoir paternel était abondamment pourvu. Son génie et son tempérament ne s'accordent guère aux leçons des maîtres et des tuteurs.

Dès qu'il se familiarise avec les caractères imprimés anglais, bengalais et sanscrit il aborde les auteurs qui ont écrit dans ces trois langues. Il étudie aussi les sciences naturelles et l'astronomie.

A l'âge de 17 ans on l'envoie en Angleterre pour faire des études à l'University College de Londres. Il prend une part active à la vie culturelle de Londres. Il acquiert une bonne connaissance de la musique occidentale: contenu, style et nature romantique. Le rythme ainsi que l'expression de sentiment et le souffle de la musique occidentale auront une grande influence sur le chant bengalais que Tagore composera dans la suite. Il en résultera le «Robindra Sangite» une nouvelle variété de chant indien qui charme et envoûte l'âme bengalaise depuis près d'un siècle. Ses chants patriotiques inspirent et soutiennent le désir du peuple pour l'indépendance du pays.

Calcutta est la capitale de l'Inde jusqu'en 1905. A Calcutta la renaissance littéraire, religieuse et politique a son centre. Tagore est l'inspirateur, le chantre et le philosophe du mouvement national.

En 1913, sa poésie pénètre dans les milieux occidentaux. La traduction anglaise (qu'il a faite lui-même) de son *Gitangeli* l'a fait lauréat du Prix Nobel pour littérature. Tagore, à 52 ans, est le premier Asiatique à être couronné du Prix Nobel. C'est sans doute l'inspiration mystique des poèmes et la langue simple et limpide qui en est l'expression qui ont impressionné les lecteurs occidentaux. Cet humanisme mystique était une surprise pour le monde littéraire. André Gide lui-même fut conquis; sa traduction française du *Gitangeli* introduisit Tagore au public français.

Quel est ce chantre oriental qui, de sa flûte enchantée, séduit d'un coup l'âme occidentale enlisée dans le matérialisme? Serait-ce un François d'Assise qui chante son Cantique du Soleil? Serait-ce un Jean de la Croix qui dans son donjon éprouve la joie de la Nuit des Sens? – C'est Rabindranath, l'Hindou, l'humaniste joyeux, qui interroge la création et rencontre le Seigneur de la Vie (le «Jivan Debota»)

«Marcher, c'est te rencontrer à chaque instant, ô Compagnon de voyage; c'est chanter au bruit de tes pas.

Celui que ton souffle a touché ne vogue pas à l'abri du rivage.

Il déploie au vent une voile agitée et navigue sur une eau tumultueuse.»

(La Corbeille de Fruits: XIII)

Tagore émerge sur la scène nationale indienne comme un grand humaniste, comme penseur religieux et politique, comme patriote dans le combat pour l'indépendance du pays et comme éducateur de la jeunesse.

Dans sa *Wanderlust*, il visite de nombreux pays étrangers. Il se fait volontiers, et avec succès, l'ambassadeur culturel de son pays à l'étranger.

Il passe les dix dernières années de sa vie (1930-1941) à Santinikéton, un domaine familial au Nord de Calcutta. Il y fonde et dirige une école selon les méthodes qu'il préconisa depuis longtemps dans ses livres: classes à l'ombre des arbres, discipline relaxée, harmonie entre nature et culture indienne, atmosphère de famille entre maîtres et élèves. Cette école deviendra plus tard la fameuse université nationale «Santinikéton» ou «Demeure de la Paix».

Tagore fait partie de la trinité des tout grands Indiens de son temps: Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, Rabindranath Tagore;

A chacun d'eux le peuple a attaché une épithète significative.

Gandhi est le «Mahatma»: la grande Ame

Nehru est le «Pandit»: le Savant

Tagore est le «Guru»: le Voyant; Kobi-guru: le poète-voyant, ou le guru des poètes, ou encore: le maître parmi les poètes.

L'âme indienne est profondément religieuse. Le divin et le transcendant font partie de la vie de chaque jour. Il flotte, dans le langage du peuple, une atmosphère divine. Beaucoup de mots du vocabulaire ordinaire ont une résonance qui élève une situation terre-à-terre dans un contexte mythique et religieux. La vie se passe dans une atmosphère de frontière entre l'ici-bas et l'au-delà. Les héros du Mahabharata et du Ramayana peuplent le subconscient et ils accourent dans l'imagination au moindre signe de détresse pour donner direction et courage à l'âme. De ce clair-obscur de foi religieuse résulte un certain abandon, une résignation quasi fataliste et une force patiente devant les contrariétés de la vie ainsi que devant la mort.

Tagore se distança de la religion populaire. Il y trouve trop d'idoles (images), trop d'encens, trop de fleurs et surtout trop de bruit. L'homme ordinaire a besoin de cela. Quant à lui, Tagore estime que cela l'empêche de trouver le Seigneur de la Vie. Il espère rencontrer son Seigneur au coeur de toute réalité, au coeur de tout homme.

C'est là sa religion, c'est là sa poésie. La création poétique et artistique (musicale et autre) est l'expression de cette expérience mystique du transcendant dans l'immanent, du créateur dans la créature.

L'homme se réalise comme homme et comme enfant de Dieu en faisant usage des créatures de Dieu. Celles-ci sont autant de lettres d'amour à l'adresse du poète, à l'adresse de tout homme. L'homme attentif est interpellé par les fleurs, les nuages, le fleuve, la forêt, le ciel étoilé: une invitation au dialogue. Ce chant du matin nous dira comment:

«Je m'éveillai et trouvai son message le matin:

Je ne sais ce qu'il m'apportait, car je n'ai pas appris à lire.

Je laissai l'homme savant à ses livres; je ne le questionnerai point: sais-je seulement s'il pourrait le comprendre?

Je toucherai mon front avec la lettre, je la presserai sur mon coeur.

Quand la nuit viendra muette, et que les étoiles sortiront une à une, je l'ouvrirai sur mes genoux et resterai silencieux.

Les feuilles murmurantes me la liront tout haut; la rivière rapide me la fredonnera, et les sept étoiles de la connaissance me la chanteront des cieux.

Je n'arrive pas à trouver ce que je cherche; ce que je voudrais apprendre, je ne le comprends point: mais ce message que je n'ai pas pu déchiffrer a soulevé mon fardeau, et mes pensées en ont été changées en mélodies.»

(La Corbeille de Fruits: IV)

C'est bien là le génie de Tagore: Tout est capable de l'émouvoir, de faire vibrer son âme et le faire chanter.

«... mes pensées ont été changées en mélodies».

Ses chants, en effet, plus que toute autre production de cet homme prodigieux, font de Tagore le «Guru» vénéré qui façonne et qui charme l'âme bengalaise depuis le début du vingtième siècle. Ses quelque 3 000 chants, publiés dans une collection de 63 volumes font de «Robindra Sangite» le plus vaste trésor musical du monde composé par un seul auteur. Pour sûr, ce trésor n'est pas enfoui dans la terre, ni amasse-t-il de la poussière sur les rayons des bibliothèques. Depuis les débuts de la radio on peut entendre sur les ondes, tous les jours de l'année, trois ou quatre programmes de «Robindra Sangite» ou chants de Tagore. Il n'y a guère de réunions culturelles où ne figurent des chants de Tagore au programme. Les enfants les apprennent dès le plus jeune âge, à la maison et à l'école.

L'anniversaire de la naissance du Guru-Poète, le 8 mai, est célébré chaque année. C'est un congé national. C'est fête de chants et de danses.

Un poème de Tagore n'a pas besoin d'introduction ni d'explication. Il n'y a pas de barrière culturelle à franchir. Il parle d'homme à homme, au coeur de l'homme.

*

Voici quelques échantillons de textes en traduction française faite par Hélène du Pasquier: La Corbeille de Fleurs, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Française, neuvième édition, 1920.

*COMMENT ÊTRE POÈTE,
OU COMMENT TROUVER LE SEIGNEUR DE LA VIE*

«Une poignée de sable aurait pu me cacher ton signal, quand je n'en savais pas le sens.

Maintenant que je suis averti, je le lis dans tout ce qui me le cachait autrefois.

C'est lui qui colore les pétales des fleurs, les vagues l'illuminent de leur écume, et les monts le font resplendir sur leurs sommets.

J'avais détourné de toi mon visage, c'est pourquoi j'épelais de travers les lettres, dont je ne savais point le sens.» *(ibid. V)*

CELUI QUI FAIT ÉCLORE LA FLEUR TRAVAILLE SI SIMPLEMENT

«Non, il n'est pas en ton pouvoir de faire éclore le bouton.

Secoue-le: tu n'auras pas la puissance de l'ouvrir. Tes mains l'abîment, tu en déchires les pétales et les jettes dans la poussière.

Ah, il ne t'appartient pas de le faire fleurir.

Celui qui fait éclore la fleur travaille si simplement. Il y jette un regard, et la sève de la vie coule dans ses veines. A son haleine, la fleur déploie ses ailes et se balance au gré du vent.

Comme un désir du coeur, sa couleur éclate, et son parfum trahit un doux secret.

Celui qui fait éclore la fleur travaille si simplement.» *(ibid. XVIII)*

ENVOIE-MOI L'AMOUR

«Loin de moi cet amour qui ne connaît point de mesure; car, pareil au vin écumant qui a rompu ses vaisseaux, il court à la perte en un instant.

Envoie-moi l'amour, frais et pur comme la pluie, qui bénit la terre et remplit les jarres d'argile de la maison.

Envoie-moi l'amour qui voudrait s'abîmer jusqu'au fond de l'être, et de là jaillir en une sève invisible à travers les branches de l'arbre de vie, donnant le jour aux fruits et aux fleurs.

Envoie-moi l'amour qui retient le coeur dans une plénitude de paix.» *(ibid. LXIII)*

LA FLÛTE A RAVI SON SOURIRE

«Ecoute, mon coeur; dans cette flûte chante la musique du parfum des fleurs sauvages, des feuilles étincelantes et de l'eau qui brille; la musique d'ombres, sonores d'un bruit d'ailes et d'abeilles.

La flûte a ravi son sourire des lèvres de son ami et le répand sur ma vie.»

(ibid. LXVI)

*TU AIMES DÉCOUVRIR QUE J'ADORE CE MONDE
OÙ TU M'AS FAIT NAÎTRE*

«C'était hier seulement que je naquis sur cette terre créée par toi, sans nom et nu, avec un cri gémissant.

Aujourd'hui ma voix est heureuse, et toi, ô Seigneur, tu te tiens de côté pour me faire place, afin que je puisse remplir ma vie.

Même quand je te donne mes chants en offrande, j'ai le secret espoir que les hommes viendront à moi et m'aimeront à cause d'eux.

Tu aimes découvrir que j'adore ce monde où tu m'as fait naître.» (*ibid.* LXXV)

HEUREUX DE RÉPÉTER «MAMAN»

«Je prononcerai ton nom, solitairement assis au milieu des ombres de mes silencieuses pensées.

Je le prononcerai sans paroles, je le prononcerai sans raison. Car je suis pareil à l'enfant qui appelle sa mère cent fois, heureux de pouvoir répéter ,maman'.»

(*ibid.* LXXXII)

*

Faut-il le redire: tous ces poèmes sont des chants dont Rabindranath a lui-même composé la musique. Cependant le Gitangeli anglais n'a pas de mélodie. Seul le text bengalais est chanté.

Le chant de Tagore est dans la tradition indienne, basée sur le schème classique du rague, mais dont la ligne mélodique a été assouplie sous l'influence du romantisme occidental.

Si le contenu poétique du chant est immédiatement accessible à l'âme occidentale, dans une traduction bien faite, on n'en peut pas dire autant de la partie musicale. Pour comprendre et goûter la musique indienne il faut littéralement percer la barrière du son. Il faut passer par une «metanoia» ou conversion culturelle et musicale. Une éducation nouvelle de l'oreille et de la sensibilité musicale est nécessaire. Cette «conversion» est une grâce rarement accordée (ou méritée) par un Occidental, même s'il réside longtemps en Inde. Car il fait passer par la «nuit des sens» et une ascèse rigoureuse.

L'effort cependant en vaut la peine. On naît à un monde nouveau, à une culture nouvelle. On devient disciple du Guru-Poète et on est accepté comme frère de tout Bengalais.

E. Gales, SJ
Headmaster, St. Xavier's School, Haldia,
District Midnapur, près de Calcutta
Inde

Foi et Culture

1. LA TENTATION RATIONALISTE

Il importe de procéder à une explication de notre temps et de discerner les courants qui animent l'humanisme moderne. L'homme est à la fois un être de la nature qui s'exprime par des données objectives et en même temps, un être mystérieux. On peut décrire l'histoire de l'homme moderne à partir de la coupure opérée par la Renaissance. Au Moyen Âge, l'homme se concevait comme étant le reflet de l'éternelle vérité, immuable et il n'imaginait pas de transformation radicale du monde. Cette optique s'est écroulée pendant les quinzième et seizième siècles. Sous le coup de l'explosion humaniste, l'homme apprit à résoudre ses problèmes, de ses propres forces.

Cet esprit nouveau anime le rationalisme moderne. Le monde est considéré comme une tâche, un projet. Ce monde peut être connu par la raison qui décèle les structures objectives du reflet et les exprime dans la cohérence d'un discours intellectuel. De même, l'univers peut être transformé par une action qui découle d'un projet créateur. Toute cette tentative est marquée par l'optimisme.

Cependant, l'homme qui est le sujet créateur, est devenu « chose ». La tentation rationaliste aboutit, dans le structuralisme de Michel Foucault, par exemple, à décréter la mort de l'homme.

Plus fort encore, la raison a entrepris sa propre destruction. Selon Paul Ricoeur, nous sommes entrés dans l'ère du soupçon, du nonsens et de l'absurde. La raison a été impuissante à contrôler son propre exercice. Ionesco et Beckett ont signalé l'échec de la prétention rationaliste.

Cet échec a engendré une recherche existentielle qui se caractérise par l'effort de faire passer au premier plan le secteur proprement humain et les réalités irrationnelles. Cette recherche souligne non plus les valeurs de connaissance mais l'expérience vécue, subjective et les profondeurs obscures de l'homme. Ce retour à l'existence a connu d'illustres précurseurs: Pascal, les romantiques, les symbolistes, les surréalistes. Les explosions de mai 1968 ont été une vive protestation contre les objectivations de la civilisation technique. Cependant, ce mouvement est souvent anarchique et irréaliste car le refus de toute structure déchaîne le caprice.

Dans ces optiques rationaliste et existentialiste, le christianisme décèle d'abord des valeurs positives et y apporte des compléments indispensables. De l'homme moderne, l'Eglise exige la reconnaissance de la transcendance surnaturelle de la vocation humaine. L'homme doit pouvoir se dépasser dans la communion de Dieu.

A l'homme moderne, l'Eglise propose la réalité du Christ mort et ressuscité. Le croyant arrive à assumer pleinement la double face rationnelle et vitale de tout humanisme. Il les réconcilie, les unifie en les corrigeant. A l'existentialisme on demandera de dépasser son anarchie outrancière et l'on orientera vers le prophétisme et la prière les forces qu'il recèle. Au rationalisme, on montrera combien le mystère transcende la connaissance mondaine. L'homme véritable ne se crée que par la communion vivante des deux faces de son être, communion que seul le Christ rend possible.

2. LES VALEURS POST-MATERIELLES

Nous vivons dans un monde en changement. D'après certains penseurs, nous sortons de la société du «plus-avoir», et sous l'effet d'une saturation matérielle, on se tournerait vers des biens immatériels. Est-ce bien vrai?

La période des années 1945 à 1965, nous dit-on, se caractérisait par l'«économisme», car l'économique était perçu comme la dimension primordiale des problèmes.- Le culturel, le politique et le sociologique se situaient en seconde zone par rapport à l'économique.

Depuis les années 1965-1970, nous assistons à une mise en question de l'«économisme», qui avait la prétention de donner satisfaction à toutes les aspirations de l'homme. Les observateurs ont constaté un effet progressif de saturation en biens matériels. Les déficiences de l'économique comme la pollution et la dégradation de l'environnement se sont manifestées.

La mise en question de l'«économisme» touche également la production et le travail. On réagit contre le travail de pure exécution, contre la parcellisation des tâches, contre l'absence de participation aux décisions, contre l'impossibilité de pouvoir s'exprimer dans le travail.

Deux autres facteurs s'ajoutent à la mise en question: l'élévation du niveau culturel général et le nouveau contexte économique. Le niveau culturel général s'est élevé à la suite d'une meilleure information du public et de l'accroissement des loisirs. Le nouveau contexte économique est celui de la crise que nous traversons depuis 1974 et qui prouve, à sa façon, les limites de l'économique.

Voilà pourquoi, les sociologues signalent l'avènement de nouvelles aspirations orientées vers les valeurs «post-matérialistes». A ce propos, on peut utilement consulter une étude de l'O.C.D.E., solide et réaliste. (Face aux futurs pour une maîtrise du vraisemblable et une gestion de l'imprévisible, rapport du projet «Interfuturs» de l'O.C.D.E., Paris 1979).

Les nouvelles aspirations comme le droit à l'expression, à la participation, à la qualité de l'environnement, à la décentralisation, peuvent s'inscrire dans le cadre des contraintes économiques.

Il importe d'éveiller les jeunes aux nouvelles aspirations, de développer leur capacité d'animer les hommes et de les faire travailler ensemble au service d'une société plus humaine.

3. L'HERITAGE CULTUREL

L'homme d'aujourd'hui est un individu isolé et sa souffrance est sa solitude. La civilisation technique crée une solidarité et une interdépendance inscrite dans le

processus de travail, du marché, de la vie quotidienne, mais elle détruit la solitude vécue, l'interdépendance basée sur l'humain proprement dit. La grande masse n'est pas une société. Aussi le thème de l'incommunicabilité entre les hommes se retrouve abondamment dans la littérature et le cinéma d'aujourd'hui. Cette solitude se situe aussi dans le temps: l'homme d'aujourd'hui est accaparé par le temps présent. Il se livre sans défense à son aujourd'hui. La tradition aurait pu constituer une défense, une distance vis-à-vis de l'actuel, vis-à-vis de la publicité et de la propagande.

Il s'agit de retrouver le véritable sens de la tradition. La perte de la conscience de la dimension historique de l'humanité, de la solidarité des hommes dans le temps, engendre un déséquilibre manifeste. Au contraire, l'héritage culturel par les générations passées peut être vivifiant et équilibrant. On doit d'ailleurs se demander, si les jeunes ne contestent pas surtout les formes sclérosées de la transmission de la culture, ils ne mettent peut-être pas tellement en cause la véritable culture historique. C'est la vivification et sa transmission que doivent s'appliquer les efforts. Ne pensons pas seulement à de simples méthodes pédagogiques mais aussi à la nécessité de faire percevoir cet intérêt existentiel que présente l'histoire. L'histoire des hommes est l'histoire de chacun révélée à lui-même. Histoire d'une solidarité dans le temps qui conduit à une meilleure conscience de notre solidarité avec les vivants.

Parallèlement, c'est de l'histoire du Salut, de l'histoire biblique que les chrétiens doivent vivre. C'est l'historicité des interventions divines qui fondent leur valeur existentielle, pour nous, aujourd'hui. Et le fondement même de la solidarité des hommes, de leur communion éternelle, c'est la Résurrection du Christ, victoire sur la mort.

4. LE SEL DE LA TERRE

La pensée moderne se fragmente à l'infini. Elle n'enquête plus sur l'origine des choses ni sur leur fin. Elle use de langues multiples: économique, sociologique, psychologique. Elle invente des schèmes d'interprétation qui fournissent des explications partielles. Le savoir se nomme désormais légion et il faudrait, pour le coordonner, une puissance plus qu'humaine.

La pensée moderne ne prétend plus accéder au sens, elle y renonce délibérément. Car il s'agit d'une pensée qui n'est plus angoissée par la transcendance. La recherche du sens est à reléguer, selon Sartre, dans la catégorie des actes manqués.

Il existe pourtant des gens que hante la question du sens. Parmi eux, il y a les chrétiens qui croient que le salut des hommes est réalisé par une transcendance incarnée, dans une personne réelle, le Christ, Dieu incarné.

Les chrétiens qui devraient être le sel de la terre que rien ne saurait affadir, n'ont pas pour première tâche de scruter le monde moderne pour y déceler le sens de la vie. Leur originalité tient au fait qu'ils croient qu'un homme est le centre de l'histoire. Et cet Homme-Dieu est dans l'histoire le créateur absolu de tout sens. Et les chrétiens ne doivent pas d'abord s'accrocher aux paroles de l'Homme-Dieu, paroles qui se laissent souvent relativiser. Ils doivent dépasser les interprétations multiples de l'incarnation que nous ont fournies tant de penseurs. L'essentiel, l'événement même qui est au coeur de l'histoire, c'est l'absolu devenu homme. Il faudra bien que les

chrétiens se mettent à penser, avec quelque rigueur, la structure de ce qui est pour eux l'événement central.

Forts de leur certitude, les chrétiens ne se demandent pas ce qu'ils peuvent faire ou dire dans la crise actuelle. Leur attention doit se porter sur ce qu'ils doivent être. Les chrétiens sont des hommes régénérés, répétant dans le monde d'aujourd'hui, la structure éternelle du Christ porteur de sens. Les chrétiens peuvent concéder à la pensée moderne qui peut apporter bien des changements. Mais ils doivent apporter au monde moderne des précisions importantes: Tout progrès n'ira vers le meilleur que s'il s'accorde d'une façon ou d'une autre à la structure universelle de la divinisation de l'homme révélée en Jésus-Christ.

Les chrétiens sont littéralement axés sur Celui qui peut donner la solution du problème humain. C'est là un optimisme que tout croyant peut partager: Le Christ apporte les éléments les plus importants pour bâtir un monde humain. Aujourd'hui comme hier, les chrétiens sont invités à retrouver toute la substance de la foi.

5. LE FOND DE LA REALITE

Les problèmes de la culture constituent aujourd'hui un facteur décisif dans la vie de l'humanité. Jadis, les hommes étaient courbés sous le joug du travail, aujourd'hui ils ont de plus la possibilité de consacrer une partie importante de leur temps aux loisirs et à la culture. Les gouvernements ont créé des ministères de la culture, la diffusion de la culture déborde largement les limites de l'école. L'avenir de l'humanité est lié au développement de sa dimension culturelle.

Parmi les multiples éléments de la culture actuelle, il y a la présence grandissante de la science. Tout ce qui concerne la recherche scientifique et ses applications techniques, représente maintenant un sommet dans l'histoire. Le progrès de la science est la gloire de notre époque. Tout homme et tout chrétien doit se réjouir des découvertes scientifiques et entre la foi et la science il ne saurait y avoir de conflit fondamental. Mais quel est alors le problème? C'est celui d'une certaine prétention de la science à être la seule méthode valable de la connaissance de l'univers et même de l'ensemble de la réalité. Des esprits qui sont habitués aux méthodes scientifiques, sont réservés en face des questions philosophiques ou religieuses. Ils sont portés à considérer la foi comme un élément irrationnel, dénué de toute rigueur intellectuelle et relevant de l'affectivité. Cette attitude-là est très dogmatique. D'autres savants restent sceptiques et affirment que la science arrive seulement à établir des hypothèses. Ceux-là nous apprennent que l'on ne peut jamais arriver à connaître la vérité et qu'il suffit d'établir des conclusions pratiques, d'une efficacité immédiate.

A dire vrai, la science ne peut connaître qu'une face de la réalité. Elle peut nous faire connaître nos environnements, nos conditionnements. Elle est incapable de saisir l'intériorité de l'homme. La sociologie, la psychanalyse et la linguistique décrivent certaines réalités de l'homme, elles ne pénètrent jamais à l'intérieur de la personne humaine. Car, de l'homme, personne ne peut pénétrer le secret. L'intériorité de l'homme est fermée à l'investigation scientifique. L'être profond de l'homme relève du témoignage, de la parole, de la communion. C'est un domaine qui a ses certitudes au moins égales en valeur à celles de la science.

L'intelligence humaine va même au-delà de l'intériorité de l'homme: elle atteint les choses dernières, dont les grands génies de la métaphysique, à travers tous les siècles, ont sondé les profondeurs dernières. Oui, nous pouvons connaître l'existence de l'être spirituel qu'est l'homme, établir l'immortalité de la personne, et atteindre les sources dernières de la vie que l'Évangile vient éclairer de façon définitive.

Le fond de la réalité n'est pas la matière, ni le hasard, mais l'amour et finalement l'amour éternel de Dieu. Si cette dimension de la culture devrait disparaître à tout jamais, nous arriverions à un aplanissement définitif de l'humanisme, à un appauvrissement irréparable. La grande menace qui pèse sur la culture, c'est cette évacuation progressive de toute philosophie, la mise à l'écart des grandes oeuvres du passé. La culture consisterait alors à transmettre aux jeunes simplement quelques instruments techniques ou linguistiques. Ce serait finalement la mort de toute culture.

6. LES VALEURS HUMAINES

Toute civilisation est constituée d'un ensemble d'institutions économiques, politiques, sociales et religieuses. A ces structures objectives correspondent chez les individus une série d'attitudes qui leur permettent de se comprendre et d'harmoniser leurs conditions d'existence.

Les institutions comme les mentalités qui y répondent, sont toujours imparfaites. L'homme est constamment en recherche et ses aspirations sont toujours déçues par les institutions qu'il recrée sans cesse. Continuellement en état de progrès, toute vraie civilisation est ouverte à de nouvelles valeurs humaines.

On pourrait ici situer la culture: elle serait précisément le facteur qui permettrait à toute civilisation de rester ouverte. Dans cette optique, la culture serait l'activité libre de l'homme par laquelle il parvient à juger la civilisation qu'il connaît et où, s'appuyant sur des valeurs acquises et reconnues valables, il crée des valeurs nouvelles. Elle serait cette possibilité répartie à chacun de prendre sa vie en mains et d'en décider de façon adulte et responsable.

Au XVIII^e siècle, on a défini les droits fondamentaux du citoyen. Le pouvoir de décision est resté entre les mains d'une élite. Vient l'explosion industrielle bâtie sur les progrès de la science. La liberté des masses reste cependant réduite car elle ne peut rivaliser avec les experts qui au nom de la science s'arrogent le droit de décision. On peut y ajouter l'évolution sociale qui promeut l'idée de l'égalité entre les hommes et vise à donner le droit de parole à tous. Aujourd'hui nous nous rendons compte qu'il manque une condition fondamentale à l'évolution: il s'agit de la «justice» culturelle, c'est-à-dire de la plus grande expansion possible des moyens d'information, d'expression et de décision. Dans cette perspective, l'évolution culturelle prend le relais des idéaux démocratiques.

En tant que chrétiens désireux d'exprimer la parole de Dieu, nous sommes concernés d'une façon spéciale par tous les efforts de promotion culturelle. Certes, nous tiendrons compte d'une société pluraliste fort éloignée du monolithisme moyenâgeux. N'est-ce pas là le défi de l'Évangile? Toujours à nouveau, nous inventerons l'expression dans les actes, et non pas seulement dans les phrases, de notre foi en l'incarnation de Jésus-Christ.

Tout projet culturel est animé par un idéal de liberté. La culture veille à donner à chacun les moyens nécessaires lui permettant d'analyser sa situation, de participer aux débats culturels et de collaborer à la transformation de la vie. Par la culture, la motivation de l'agir humain devient plus profonde et plus responsable, le dialogue entre les hommes gagne en intensité. Tout le mouvement culturel tend à accroître la conscience, la liberté et la responsabilité des hommes. Devenu adulte et disponible, l'esprit humain pose nécessairement les questions de la finalité de l'existence: l'interpellation évangélique est inévitable.

7. LA VERITABLE CULTURE

La culture, au sens extensif, se confond avec le modèle de civilisation qu'offre une société à un moment déterminé de son histoire. Elle se définit par le système des valeurs en cours, par l'organisation des pouvoirs et des relations, par l'état de ses techniques comme par le mode de vie quotidien. En ce sens, on peut parler d'une culture grecque de tel siècle. Notre société industrielle actuelle secrète une culture qui lui est propre. Mais contrairement à d'autres sociétés plus reculées, elle se supprime par les sédiments anciens, mais elle tend à les ériger en objets de vénération. Notre société prend le risque de faire plus d'efforts pour conserver le passé que pour se dire son présent et son avenir.

Toute action culturelle devrait viser à comprendre le sens profond de la société en train de se constituer. Toutes les personnes et tous les groupes devraient participer plus consciemment au processus culturel. Or, il serait abusif de vouloir trouver une culture unifiée à l'intérieur d'une société complexe comme la nôtre. Nous devenons de plus en plus sensibles à l'égard de la diversité des groupes et des situations qui font la richesse de notre civilisation. La manière de lire et d'interpréter les systèmes de valeurs et les comportements, sont étroitement dépendants de la place où nous nous situons et des références que nous adoptons. Les termes de culture ouvrière ou bourgeoise, de culture urbaine ou rurale, de culture jeune ou adulte, soulignent ces différences.

Le problème consiste à trouver des formes culturelles qui soient authentiques pour le groupe considéré. L'œuvre d'art ou le spectacle sont des repères qui expriment un aspect particulier de l'effort quotidien de construction du monde et du cheminement des hommes. Les œuvres les plus lointaines, comme les chants homériques, peuvent être parfaitement assimilées et intégrées, à condition que leur signification profonde soit dégagée. Il importe de faire apparaître le problème humain, universel.

L'activité culturelle ne sera vivante que si elle revêt de la réflexion, de la contemplation, de la recherche de significations. Toute culture est une prise de conscience. La culture est le moment où l'on s'arrête pour approfondir le sens de l'existence. Qu'il s'agisse de contempler par la lecture, l'audition, le spectacle ou d'exprimer à travers le discours, les événements ou les sentiments, il s'agit toujours d'un recul par rapport au vécu. Les témoins culturels du passé sont indispensables pour faciliter la lecture du présent.

La culture est l'expression d'une solidarité. Exprimant la vie, les progrès et les difficultés des groupes humains, elle est un moyen de se sentir solidaires.

L'expression culturelle devrait être un instrument de compréhension et de rapprochement entre les hommes.

8. UN NOUVEL HUMANISME

Les prochaines décades de notre ère verront surgir, probablement, un monde assez différent du nôtre. Nous assisterons à une avance foudroyante du progrès technique. La conjonction des technologies de l'informatique et des télécommunications créera des possibilités nouvelles dans le secteur de l'information. En biochimie, de nouvelles découvertes, décisives pour l'avenir de l'humanité, se profilent. En politique, de nouvelles alliances et de nouveaux rapports de force s'imposeront. Au plan moral, de nouvelles valeurs surgissent.

Nous sommes à une croisée de chemins. Une fois de plus, il s'agit de préparer le bon choix. Il importe de préciser le but de toute recherche. Refusons d'envisager de petites fins particulières. Devant les nombreux problèmes qui nous assaillent, tâchons de retrouver l'essentiel. Au centre de tous les débats, il y a l'homme et non pas les choses. Tout projet doit converger vers un thème, celui d'un nouvel humanisme.

Face à tous les désordres de notre époque, il devient urgent de s'occuper de l'humain. Taylor voulait remplacer la conduite des hommes par l'administration des choses. Quelle erreur. Tout projet éducatif doit souligner la nécessité de l'engagement, la vision des choix à faire, le discernement entre ce qui détruit l'homme et qui le crée véritablement.

Tout projet d'avenir doit avoir une perspective métaphysique et morale. Nous devons permettre aux jeunes de se forger un système de valeurs aux dimensions du monde. Dans l'éducation chrétienne, il devient fondamental de transmettre la révélation comme une métaphysique et une théologie, par un enseignement solide et structuré.

L'homme est fait pour penser. C'est sa dignité et son devoir. Or, la pensée commence par soi. Par un retour critique sur lui-même, l'homme apprend à donner la priorité aux finalités, aux choix.

Un projet éducatif basé sur l'homme devrait nous amener à retrouver la vertu du silence et de la concentration. Il s'agit de dépasser la consommation passive des slogans et des idées toutes faites. Bref, il faut se refaire une vie intérieure. Avant d'agir, il importe d'exister. N'est-elle pas essentielle, cette contemplation silencieuse qui fait saisir de l'intérieur la palpitation du monde?

L'homme futur sera aussi un être de contemplation. Il développera son pouvoir d'émerveillement, d'admiration, de sacralisation du monde. Il nourrira sa capacité de se relier à la création tout entière, à tout ce qui vit, à tout ce qui existe. A chacun, nous pouvons lancer ces paroles de Tagore: «Viens prendre la place qui t'attend dans l'infini des choses. A l'aurore, ouvre ton coeur et élève-le comme une fleur qui s'épanouit. Au coucher du soleil, incline la tête et, dans le silence, achève le jour et son adoration.»

9. LE PLURALISME

L'univers dans lequel nous vivons est caractérisé par la pluralité des modes de vie et de pensée. Ces manières de vivre et de penser se juxtaposent, se complètent ou

s'opposent. Le pluralisme est un fait, un nouveau défi. Notre monde doit faire face à une complexité grandissante et irréversible. Nous commençons seulement à en prendre conscience. La diversité est une manifestation de la vie. Elle stimule nos recherches qui se font au prix d'inévitables tensions. Nous devons nous préparer aux affrontements des groupes humains et des cultures, des systèmes socio-économiques et des familles spirituelles.

La reconnaissance du pluralisme dans ses dimensions culturelles et spirituelles pose de nombreux problèmes. Le grand problème consiste à construire un nouvel humanisme, une nouvelle éthique qui soit recherche d'une nouvelle unité à travers la diversité admise.

L'Ecole avec son expérience pédagogique est un des lieux où le pluralisme se manifeste le plus difficilement. L'Ecole vit de la pluralité, elle ne peut jamais se réduire à unicité d'une seule autorité. Aussi bien les parents ou les maîtres ne peuvent-ils constituer la seule instance pour l'élève. L'Ecole doit offrir de nombreuses références: celle du professeur ou enseignant, celle du savoir, de la tradition, celle du leader de la classe.

Il y a un fait plus global encore. Nos sociétés sont travaillées par une tension entre générations qui n'avait jamais atteint ce degré de gravité que nous connaissons. En effet, autrefois, la société était fractionnée en groupes cloisonnés. Les conflits s'en trouvaient fragmentés. Sous le coup de l'information, des échanges facilités et de l'universalisation des structures économiques, toutes les unités cloisonnées sont ébranlées. Du coup, la tension entre jeunes et moins jeunes, entre parents et enfants, se généralise. Le conflit traverse toute la société et ne se limite plus à de petits groupes. Le conflit entre générations pose de tout son poids sur les relations de toute la société. Ce fait est nouveau et engendre une véritable dynamique du conflit ouvert ou latent, généralisé.

Ce fait exige de nouvelles solutions. L'autorité ne doit plus tellement s'imposer absolument au jeune, ou bien même l'écraser ou encore, au contraire, lui laisser le champ absolument libre. Il s'agit pour l'enseignant ou les parents, de reconnaître avec l'élève et l'enfant, d'autres autorités et de faire ensemble l'apprentissage de la décision, du choix et de l'engagement.

La pluralité implique toujours des conflits. Les conflits ne doivent pas être cachés. L'éducation consiste à assumer des conflits. Il n'y a de véritable culture, de véritable société que lorsque les différences se font jour et s'articulent. L'idée d'une société sans conflits est une illusion. Peut-être nous faut-il revenir à un point essentiel de la foi: Dieu est un Autre. On ne peut pas le ranger dans des catégories trop humaines. Si nous reconnaissons Dieu comme un Autre, nous serons à même de donner un sens aux différences qui existent entre les hommes.

10. LA PERSONNE

La vie est un bienfait. Nous en saisissons la valeur si nous commençons par dire oui à l'élan vital qui nous projette en avant dans l'existence. L'acceptation de la vie introduit dans l'être; le refus engendre la non-compréhension.

Etre homme consiste à avoir une attitude positive à l'égard de la vie. Qu'est-ce que la vie? A première vue, elle est un don. Elle est même le don fondamental qui est à l'origine de tous les autres.

Notre attitude positive à l'égard de la vie peut s'incarner dans l'amour. Nous voulons créer une civilisation du bonheur et nous envisageons de plus en plus le bonheur en fonction de l'amour authentique des personnes. Nous assistons en effet à une espèce de déplacement de perspective car l'homme lui-même devient le centre de toute vie socio-culturelle. Serions-nous à même de retrouver le sens authentique de la personne?

Qu'est-ce que la personne? En quoi consiste le surgissement personnel? La personne est un centre de connaissance et de décision qui s'épanouit par l'invocation, la participation, la disponibilité et l'amour.

Afin d'entrer dans l'univers des personnes, il faut qu'il y ait, au point de départ, comme un appel que les hommes s'adressent mutuellement. C'est une sorte de voeu adressé à autrui, une invocation de l'autre. Par là, on sort de soi, on dépasse le repliement sur soi. L'invocation mutuelle est plus qu'une simple pensée. L'appel qui est un début de participation, va à la personne.

Déjà au point de départ, l'amour doit affronter de multiples dangers. Toute relation personnelle est menacée par une volonté de possession, voire d'exploitation. Souvent nous refusons inconsciemment de nous adresser à la personne de l'autre. Nous tâchons de profiter du talent de l'autre, de sa position sociale, de ses relations. Il nous manque souvent le dessein délibéré de nous engager sur le chemin du véritable amour.

La rencontre des personnes exige la volonté d'être disponible. Cette disponibilité est le contraire de l'égoïsme. Quelqu'un qui vous écoute peut témoigner de beaucoup de bonne volonté. Il n'est pas nécessairement disponible à votre égard. Souvent il refuse de vous accorder une place dans sa vie. Il vous écoute, mais en réalité il vous récuse. Il peut vous traiter en objet, il est prêt à vous exploiter, à son profit immédiat.

L'amour est au service de la liberté. Au point de départ de l'amour, on doit retrouver la volonté de reconnaître l'autre comme une personne libre.

J. Klopp S.J.

L'ALUC a accueilli Pax Romana-Europe

(26-28 septembre 1980)

En septembre 1980, une quarantaine de responsables des mouvements nationaux et des différents secrétariats de Pax Romana MIIC (Mouvement International des Intellectuels Catholiques) venant des pays d'Europe, se sont réunis au Centre Jean XXIII à Luxembourg.

Le déroulement des travaux et le résultat des débats ont donné entièrement satisfaction aux organisateurs. Tous les participants ont fait preuve de bonne volonté et les éclatements prévus n'ont pas eu lieu. Bien au contraire, un accord bien précis voté à l'unanimité, devra faciliter et approfondir la coopération entre les différentes fédérations et les secrétariats spécialisés. De plus, les grands thèmes d'un futur congrès européen ouvert à tous les membres, ont été tracés. Ce congrès aura lieu à Rome en septembre 1982.

Afin de pouvoir réaliser les objectifs qu'impose un engagement chrétien sérieux, les fédérations décident de réunir annuellement leurs responsables, d'organiser périodiquement des congrès européens et d'échanger les informations indispensables à une meilleure compréhension mutuelle. L'assemblée de Luxembourg a adopté des réglementations concrètes. L'organe de décision de la coopération des fédérations est l'assemblée générale des responsables. L'assemblée générale désigne un comité de liaison chargé de l'exécution des décisions. Le comité aura son siège au secrétariat de l'une des fédérations. Voilà donc une remise en état de marche des mouvements européens de Pax Romana, après un sommeil qui dure depuis 1974. La structure administrative créée à Luxembourg est simple et efficace.

Au coeur des débats se trouvait ensuite l'intervention du professeur Jean Ladrière de Louvain-la-Neuve. En un exposé de neuf points, l'orateur a présenté l'évolution de la société moderne. Ce travail est à ranger parmi les meilleures analyses culturelles. Les neuf chapitres présentés sont les suivants: La dualité du vécu et du construit; l'esprit critique; l'ébranlement de l'idée de système; l'éclatement de l'unité culturelle; la nouvelle situation de l'Europe sur le plan mondial; l'émergence de nouveaux problèmes éthiques; le retour du sentiment religieux; une nouvelle manière d'apprécier la situation de crise; une réflexion chrétienne sur les implications spirituelles.

Après de longs débats, l'assemblée a décidé d'orienter le futur congrès vers une prise de conscience des problèmes soulevés par le professeur Ladrière. On a proposé le titre suivant: Responsabilité éthique et foi chrétienne dans une Europe en mutation. On fera d'abord l'analyse de la société européenne pour aborder l'émergence des problèmes éthiques nouveaux, problèmes des droits de l'homme,

problèmes scientifiques. On sera particulièrement attentif à la sensibilité éthique des jeunes comme lieu d'apparition de valeurs. Un chapitre portera sur le choc des cultures et des éthiques différentes. Finalement, on établira les rapports des problèmes éthiques à la foi chrétienne.

Lors d'un dîner offert par le gouvernement, les participants ont écouté une allocution de circonstance prononcée par Monsieur le Ministre Fernand Boden qui a souligné les aspects positifs du travail fourni par Pax Romana. De même, lors d'une réception au Palais épiscopal, Monsieur le Vicaire Général Mathias Schiltz a dégagé les dimensions spirituelles d'une Europe en devenir. jk

Pax Romana MIIC

Assemblée de Luxembourg 1980

ORIENTATION POUR LA COOPERATION DES FEDERATIONS EUROPEENNES DE PAX ROMANA MIIC

Les représentants des fédérations européennes d'intellectuels catholiques réunis à Luxembourg, le 28 septembre 1980,

- conscients de l'intérêt supérieur d'une large coopération entre fédérations similaires des différents pays européens,
- convaincus qu'un travail international au service de ses membres dans les domaines intellectuel, culturel et religieux est nécessaire,
- estimant qu'un tel travail doit s'orienter suivant les désirs et besoins des membres de la base pour que soient développés la contribution réciproque et les sentiments d'appartenance aux mêmes communautés de foi, de culture et de vie en Europe,

décident de promouvoir et de faciliter leurs relations réciproques suivant les idées et modalités ci-dessous arrêtées.

Pour pouvoir réaliser les objectifs, les fédérations adhérentes s'engagent:

- à réunir annuellement les responsables des fédérations adhérentes en assemblée générale,
- à entretenir des relations avec les fédérations des pays voisins,
- à organiser périodiquement des congrès européens de Pax Romana MIIC; il appartient à l'assemblée générale de déterminer les thèmes et lieux de ces congrès; l'organisation pratique et financière de ces congrès devra être assumée par la fédération invitante,
- à transmettre les informations nécessaires à une compréhension mutuelle en:
 - diffusant les publications nationales,
 - organisant des rencontres bilatérales,
 - réservant dans leurs publications un espace approprié aux informations sur la vie des fédérations européennes.

Pour ce faire, les fédérations présentes décident d'adopter provisoirement les modalités de réglementation suivantes:

1. L'organe de décision de la coopération des fédérations européennes de Pax Romana MIIC est l'assemblée générale des responsables.

2. Sont membres de cette assemblée générale avec voix délibérative (et suivant les réglementations du MIIC) les fédérations européennes membres du MIIC à titre national ou affilié.
3. L'assemblée générale désigne un comité de liaison chargé de l'exécution de ses décisions.
4. Le comité de liaison sera composé du ou des vice-présidents du MIIC chargés des affaires européennes et de quatre ou trois membres délégués par quatre fédérations désignées par l'assemblée générale. L'assemblée générale veillera à ce que lors de la désignation du comité, une répartition géographique adéquate soit respectée. Le comité aura son siège administratif au siège de l'une des fédérations désignées.
5. Les fédérations adhérentes s'engagent à subvenir aux frais du comité de liaison à raison d'une contribution annuelle de 500.- francs suisses.
6. Les représentants européens du conseil du MIIC, son président et son secrétaire général ainsi que les secrétariats professionnels seront invités à toutes les réunions au niveau européen et y auront voix consultative.
7. La participation aux rencontres se fera aux frais des participants, sauf exception à décider par l'assemblée générale.

THEME POUR LE CONGRES DE 1982

Sous-titres:

1. Analyses de la société européenne pour éclairer l'émergence des problèmes éthiques actuels
2. Etude de l'émergence des problèmes éthiques (problèmes des droits de l'homme, problèmes scientifiques, etc.)
3. La sensibilité éthique des jeunes comme lieu d'apparition de valeurs.
4. Rapports de ces problèmes éthiques à la foi chrétienne (La foi ne doit pas être interprétée uniquement en termes d'éthique. Il y a aussi une dimension religieuse du christianisme. Mais l'éthique peut être une pédagogie valable de la foi).

A traiter également:

La confrontation des diverses cultures et éthiques.

Préparation du prochain Congrès européen de Pax Romana
(Rome, entre les 9 et 14 septembre 1982)

COMMENTAIRE DU PROGRAMME ELABORE A LUXEMBOURG

Lors de la réunion européenne de Luxembourg, le thème proposé pour le Congrès de 1982 a été formulé comme suit:

«La responsabilité éthique et la foi chrétienne dans l'Europe en mutation».

Ce thème a été articulé comme suit:

- 1) *analyse de la mutation,*
- 2) *émergence des problèmes éthiques,*
- 3) *la sensibilité des jeunes comme lieu d'apparition des valeurs,*
- 4) *la diversité des cultures et la conscience éthique,*
- 5) *la conscience éthique et la foi chrétienne.*

On tentera ici de développer quelque peu la problématique sous-jacente au thème proposé, dans l'espoir que cette esquisse pourra susciter des réflexions plus approfondies et plus constructives à partir desquelles il sera possible de rédiger un programme définitif.

L'idée qui a été au point de départ des propositions formulées lors de la rencontre de Luxembourg est que l'on assiste, depuis quelques années, à une prise de conscience accrue des problèmes de nature éthique posés par l'évolution des sociétés technologiquement avancées et qu'un mouvement d'intellectuels catholiques doit se préoccuper de mettre en évidence l'approche spécifiquement chrétienne de ces problèmes et de contribuer positivement à leur solution à la lumière de la foi chrétienne. Il importe naturellement, pour commencer, de voir concrètement où se situent et comment se présentent ces problèmes éthiques. Il faudra ensuite se demander selon quelle méthodologie ils peuvent être abordés et comment s'articulent conscience religieuse et conscience éthique. Il s'agirait non pas, bien entendu, de bâtir toute une éthique, ce que l'on ne peut songer à faire dans le cadre d'un congrès, mais de voir comment les chrétiens peuvent et doivent assumer les responsabilités éthiques de notre époque. Il s'agirait donc bien plus d'éclairer le statut de la conscience éthique que de déterminer le contenu de l'éthique. Du reste, du point de vue chrétien, ce contenu est suffisamment déterminé par la tradition, par l'enseignement du magistère et par la réflexion des théologiens. La perspective devrait être plus pratique que théorique; il faudrait s'efforcer d'inspirer l'action plutôt que de rappeler des principes.

Si l'on veut effectivement rejoindre la réalité concrète, il importe de placer toute cette problématique dans son cadre historique réel, qui est celui d'une société engagée déjà depuis plusieurs décades dans un processus de changement qui n'est vraisemblablement pas encore terminé. Ceci explique la formulation du titre.

Il faudra donc combiner l'analyse des situations, l'effort de diagnostic et la réflexion prospective sur les implications éthiques et la responsabilité chrétienne.

1. – ANALYSE DE LA MUTATION

On peut naturellement envisager la mutation à différents points de vue. Certains phénomènes sont plus visibles que d'autres. Ainsi les phénomènes économiques sont particulièrement marquants, et ce sont eux, sans doute, qui retiennent le plus l'attention, à cause de la gravité de leurs répercussions immédiates. (Il faut remarquer toutefois que, si des faits tels que le chômage, l'inflation, la pénurie de certains produits sont aisément perceptibles, leurs causes économiques profondes sont fort difficiles à déceler). La zone européenne – qui doit nous occuper en priorité dans le contexte de notre congrès – est le théâtre de processus politiques importants. Que l'on songe au développement de la Communauté européenne et aux récents

événements de l'Europe de l'Est. Mais les processus de mutation dans le domaine économique et dans le domaine politique ont déjà été analysés de façon approfondie et ils sont relativement bien connus. Si nous voulons nous occuper de l'aspect éthique de ces phénomènes (et d'autres phénomènes sociaux, moins immédiatement visibles, tels que l'évolution de la médecine, des systèmes d'éducation, de la famille, des véhicules d'information, etc.), nous devrions, semble-t-il, porter surtout notre attention sur le domaine des valeurs et sur tout ce qui détermine les attitudes à l'égard des valeurs. Le cadre général approprié pour une telle étude pourrait être celui de la culture. Il faudrait tenter de repérer les caractéristiques les plus importantes des mutations culturelles en cours. Bien entendu, les phénomènes culturels ne sont pas isolés; c'est toujours dans le cadre d'une société déterminée, envisagée selon toutes ses composantes et dans sa situation historique particulière, qu'il faut les appréhender. Il faudrait donc prévoir, pour cette première partie du travail, des approches régionales. De façon plus précise, on pourrait prévoir 5 groupes d'étude basés sur la division suivante: Europe de l'Est, aire de culture allemande, aire de culture anglaise, aire de culture française, Europe du Sud. Une telle division ne tient compte malheureusement que de *certaines* spécificités (importantes, sans doute) et ne rejoint pas réellement toute la diversité qui compose le contexte européen. Mais on ne peut multiplier les groupes d'étude. C'est à chaque groupe qu'il appartiendrait de faire valoir les différences à l'intérieur de l'aire qui lui est confiée.

A titre de première indication – avancée ici simplement comme hypothèse – on relèvera les aspects suivants de la situation culturelle contemporaine.

1) Dualité du vécu et du construit

La science et la technique sont caractérisées par l'abstraction; or elles influencent de plus en plus la vie quotidienne. Mais la source des évidences fondatrices, de la perception des valeurs, de tout ce qui est de l'ordre de la croyance (au sens anglais de «belief») se trouve dans le vécu, dans ce qui constitue notre rapport primordial et immédiat avec la réalité donnée.

2) Développement de l'esprit critique

Conséquence, sans doute, de l'instauration de la méthode réflexive en philosophie, et du développement des «sciences humaines», mais aussi des tensions et conflits propres à l'Etat moderne et à une forme très abstraite d'économie. A ceci se rattachent la dévalorisation de la tradition et de l'autorité, la volonté d'émancipation, la culture du soupçon, toutes les formes plus ou moins radicales de contestation.

3) Ebranlement de l'idée de système

La philosophie classique se donnait pour tâche d'élaborer de vastes systèmes conceptuels capables d'interpréter tous les aspects de l'expérience à partir de quelques principes fondamentaux. Corrélativement, la culture était conçue comme un cadre englobant et unitaire, fondé sur un système cohérent de valeurs. Et ces conceptions elles-mêmes étaient basées sur une certaine idée de la raison, considérée comme englobant.

Or les situations nées du développement de la science, des contacts avec d'autres cultures et de la radicalisation de certaines idées politiques ont engendré une réaction contre le rationalisme classique et tout ce qu'il implique. On cherche de nouveaux modes de contact avec la réalité, on valorise l'intuition, on s'intéresse aux sciences non officielles, aux religions orientales, etc. On rejette l'idée de système aussi bien dans l'ordre théorique (au profit des idées de différence, de dispersion, de multiplicité, de dissémination) que dans l'ordre pratique (surtout politique: méfiance à l'égard des idéologies et des partis, initiatives ponctuelles, locales, axées sur des objectifs concrets et immédiats).

4) *Eclatement de l'unité culturelle*

Avec l'apparition du protestantisme s'est installé en Europe (du nord-ouest surtout) un pluralisme religieux. Mais depuis lors s'est développé un pluralisme beaucoup plus radical, du fait de la diffusion de l'incroyance et de diverses formes d'humanismes areligieux. Actuellement nous vivons dans des sociétés où sont réalisés certains accords pratiques plus ou moins précaires, mais où coexistent des conceptions de vie et des systèmes de valeurs fort différents. Les divergences sur les valeurs se manifestent de façon particulièrement explicite à propos, précisément, de certaines questions qui mettent en jeu des jugements de nature éthique. Il faudrait distinguer d'ailleurs les divergences qui portent sur l'organisation politique et sur l'organisation économique de la société et les divergences qui portent sur la sphère privée de l'existence (éducation, famille, santé par exemple). Ces différentes formes d'opposition ne se recouvrent pas nécessairement.

De toute façon, il semble bien que la vie sociale ne soit plus actuellement basée sur une unité de culture mais seulement sur certaines cohérences de fonctionnement (qui résultent de compromis entre les groupes qui se partagent le soutien de l'opinion).

5) *Sentiment des limites*

Par suite des applications désastreuses qui ont été faites des connaissances scientifiques, la foi naïve dans la possibilité d'un progrès indéfini basé sur la science a été ébranlée. Par suite des difficultés rencontrées dans le domaine économique, la croyance en la possibilité d'une croissance indéfinie a été pratiquement détruite.

Par suite du processus de décolonisation et de l'apparition sur la scène politique mondiale des nouvelles nations, par suite aussi du développement de puissances politiques et économiques majeures en diverses régions du monde, l'Europe a complètement perdu sa position dominante, se sent menacée, doute de ses possibilités, perd confiance en ses valeurs. Sur le plan culturel, elle est obligée de se rendre compte que l'universalisme de la pensée classique, en laquelle s'était exprimée à un moment donné la conscience européenne, n'était qu'une représentation illusoire.

De façon générale, on pourrait parler d'un sentiment des limites: limites des possibilités de croissance économique, limites de l'influence politique, limites culturelles. Au mythe du progrès se substitue la conscience de la rareté (relative). Au

mythe de l'universalisme se substitue ce qu'on pourrait appeler une «conscience régionale».

6) *Sensibilité aux valeurs éthiques*

Les problèmes soulevés par certaines applications de la science ou par ses développements prévisibles, ainsi que les situations politiques contemporaines (apparition de diverses formes de totalitarisme, relations entre pays développés et Tiers-Monde, situation des minorités, etc. . . .) ont amené beaucoup de nos contemporains à se rendre compte que la science ne donnait pas de critères pour l'action et que les situations de décision relèvent d'un jugement spécifique, fondé sur la conscience éthique. On pourrait parler d'une nouvelle émergence de la conscience éthique, sous deux formes principales: sentiment de l'irréductibilité de l'éthique (par rapport à la science aussi bien qu'à la politique), sentiment d'une responsabilité qui ne se limite pas à l'environnement humain immédiat mais s'étend à l'ensemble de l'humanité.

On reviendra plus spécialement sur ce point au § suivant.

7) *Renouveau du sentiment religieux*

Corrélativement à la mise en question du rationalisme, à la méfiance à l'égard de la science, à la désillusion engendrée par la faillite des idéologies politiques, à l'angoisse suscitée par les menaces qui pèsent sur l'avenir (et dont le responsable principal est la science, ou en tout cas l'usage que l'on en fait), se fait jour un véritable renouveau du sentiment religieux. Il se manifeste sous des formes diverses, non également authentiques: développement des sectes, intérêt pour les religions orientales, pour l'ésotérisme, réinterprétation mystique de certains aspects de la science, utilisation de sujets religieux dans la littérature ou le cinéma, etc. Ce renouveau du sentiment religieux prend souvent des formes qui sont en rupture avec la tradition chrétienne des pays européens. Et lorsqu'il prétend s'appuyer sur d'autres traditions, ce n'est certainement pas sans déformations plus ou moins graves. Mais il prend aussi des formes qui s'inscrivent correctement dans la tradition chrétienne et contribuent à la rendre plus vivante; ainsi le mouvement charismatique.

On a bien l'impression en tout cas qu'à travers tout cela le sentiment religieux tente de se donner de nouvelles formes d'expression, basées sur l'expérience vécue, sur la vie communautaire, sur les puissances affectives, plutôt que sur le rationalisme théologique et le moralisme abstrait à travers lesquels le christianisme avait paru s'exprimer, en tout cas en partie, dans les temps modernes.

2. – EMERGENCE DES PROBLEMES ETHIQUES

Après l'analyse générale des mutations culturelles qui sont à l'oeuvre dans les sociétés européennes, il faudrait examiner de façon plus précise les situations qui appellent la prise de conscience éthique dont il a été question ci-dessus. Il n'est pas possible d'analyser en détail toutes ces situations, mais il faudrait à tout le moins indiquer à quelles régions elles appartiennent et examiner sur quelques exemples particulièrement significatifs quels sont les problèmes éthiques qu'elles soulèvent.

On suggérera ici qu'il y a trois régions principales où se posent des problèmes éthiques importants, partiellement nouveaux (parce que les situations elles-mêmes sont nouvelles):

a) recherche scientifique, en particulier dans le domaine biologique (où commencent à se dessiner des possibilités d'intervention qui vont mettre en jeu des mécanismes très fondamentaux et qui sont donc susceptibles d'engendrer des effets de grande portée),

b) incidence de la technologie moderne sur la culture, les modes de vie et les valeurs,

c) conditions effectives de mise en exercice des droits de l'homme.

En ce qui concerne le premier domaine, nous pourrions prendre comme exemple significatif celui de la bio-éthique. Il s'agit d'une nouvelle branche de l'éthique, qui en est seulement à ses débuts, et qui se propose d'élaborer une méthodologie appropriée pour l'étude, du point de vue éthique, des situations nées de la recherche biologique et de ses applications (déjà réalisées ou prévisibles). M. Jean-François Malherbe a rédigé une note concernant un aspect de la bioéthique, particulièrement important d'ailleurs parce qu'il a des répercussions très directes dans la vie quotidienne: la signification de la médecine du point de vue éthique.

En ce qui concerne le deuxième domaine, nous pourrions prendre comme exemple significatif celui de l'impact de la technologie moderne sur le développement du Tiers-Monde. L'introduction de cette technologie dans les sociétés du Tiers-Monde a eu des effets de déstructuration qui sont largement négatifs. Pourtant la technologie peut, en principe, apporter des instruments utiles pour un développement authentique, intégrant les valeurs traditionnelles en ce qu'elles ont de positif. Ce thème des rapports entre technologie et Tiers-Monde a constitué l'une des sections du thème général qui a fait l'objet des travaux de l'Assemblée générale de la Fédération Internationale des Universités Catholiques, en août dernier. (Ce thème général était le suivant: «L'Université Catholique face aux problèmes éthiques de la société technologique»). M. Lucien Morren a rédigé sur cette question une note.

Le thème des droits de l'homme pourrait également faire l'objet d'une étude spécifique. Il est significatif que, dans les années récentes, on ait donné un grand relief à la défense et à la promotion des droits de l'homme. Leur fondement et leur contenu sont incontestablement de nature éthique. Or si l'on se réfère aux droits de l'homme, c'est en grande partie en vue de défendre les personnes contre l'arbitraire du pouvoir; c'est aussi en partie, plus positivement, en vue d'inviter les responsables du pouvoir à prendre les mesures nécessaires pour assurer la réalisation des «droits sociaux» (droit au travail par exemple). De toute façon, l'appel aux droits de l'homme est un appel à une régulation éthique par rapport à la pratique du pouvoir (politique et économie). On s'aperçoit de plus en plus, en partie à cause des excès dont se sont rendus coupables les régimes dictatoriaux et totalitaires, que l'ordre politique ne peut être considéré comme autonome mais qu'il doit être jugé et mesuré par l'ordre éthique. Il est significatif que le magistère catholique ait insisté fortement, à l'époque

contemporaine, sur le respect des droits de l'homme et que, de façon générale, les chrétiens aient été particulièrement soucieux de la cause des droits de l'homme.

3. – LA SENSIBILITE DES JEUNES COMME LIEU D'APPARITION DES VALEURS

Il faudrait non seulement analyser de façon précise certains problèmes typiques, tels que ceux qui viennent d'être mentionnés, mais aussi examiner comment évolue la conscience éthique dans les sociétés européennes. Or, à ce point de vue, les attitudes et les comportements des jeunes générations sont particulièrement révélateurs parce que les jeunes sont éminemment sensibles aux mutations en cours et en même temps ont un sens très intransigeant des valeurs éthiques. Il faudrait donc tenter d'apercevoir comment se présente la perception des valeurs dans les jeunes générations. Or on se trouve ici en présence de deux phénomènes simultanés : d'une part, il y a un rejet de certaines valeurs traditionnelles, ou à tout le moins une dévalorisation relative de certains critères (comme le critère d'autorité) qui ont joué un rôle important dans le passé – et d'autre part il y a la mise à l'avant-plan de valeurs qui jusque là n'occupaient qu'une position secondaire ou même l'apparition de valeurs franchement nouvelles (qui ne font d'ailleurs qu'exprimer, dans les contextes nouveaux, des exigences éthiques fondamentales qui ont toujours été présentes).

M. Rudolf Rezsohazy, qui a étudié du point de vue sociologique cette question de l'émergence de valeurs éthiques nouvelles, spécialement dans les jeunes générations, a rédigé une note formulant un certain nombre de propositions sur les changements observables et posant à ce propos quelques questions qui pourraient orienter la réflexion.¹

4. – LA DIVERSITE DES CULTURES ET LA CONSCIENCE ETHIQUE

Il y a, bien entendu, une permanence et une universalité de l'éthique, en ce qui concerne les orientations fondamentales. De ce point de vue, la déclaration universelle des droits de l'homme peut être considérée comme l'expression d'un certain « consensus » universel au sujet d'un contenu éthique minimal, à tout le moins dans le domaine des relations entre individus et société. Bien entendu, ce consensus n'exclut nullement les divergences au sujet des fondements, des justifications et des principes sous-jacents ; il ne s'agit que d'un accord pratique portant sur des critères socialement reconnus. Et il n'exclut pas non plus les divergences, parfois radicales, dans l'interprétation ; mais le fait qu'une déclaration universelle ait pu être élaborée est néanmoins par lui-même hautement significatif.

Cependant, dès qu'on s'intéresse à la manière dont les exigences éthiques sont effectivement éprouvées, dont les valeurs sont perçues, dont les hiérarchies de valeurs s'établissent, bref à la manière dont s'organise la conscience éthique, on ne peut isoler celle-ci du contexte culturel dans lequel elle opère. Ce contexte culturel joue un rôle particulièrement important dans la manière dont les situations concrètes sont appréhendées et jugées, et dès lors dans la manière dont elles sont rapportées aux critères éthiques fondamentaux, dans la manière aussi dont les préoccupations éthiques se traduisent en expressions socialement reconnues (telles que des règles

pratiques de comportement, des gestes symboliques, des prescriptions institutionnelles).

Nous ne pouvons dès lors perdre de vue la pluralité culturelle qui marque de façon si décisive la situation spirituelle de notre époque. Nous avons d'abord à tenir compte d'une pluralité interne à l'Europe. Il y a des sensibilités et des traditions différentes, qui peuvent donner lieu à des modalités différentes dans l'accentuation relative et dans l'expression concrète des valeurs. Mais nous avons surtout à tenir compte de la pluralité des cultures dans le monde. Nous prenons conscience, certes, de la diversité culturelle et nous apprenons à découvrir les valeurs spécifiques et originales des cultures non européennes. Mais nous avons malgré tout encore facilement tendance à prendre notre propre tradition culturelle comme critère suprême de jugement et à manquer de compréhension et d'estime pour les autres cultures. Il faudrait donc à tout le moins se rendre compte de l'impact de la diversité culturelle sur la perception et l'expression des valeurs éthiques. Et de ce point de vue il serait peut-être utile que nous demandions l'aide d'un représentant d'une autre aire culturelle, africaine par exemple.

Mais ici un problème important ne manquera pas de se poser. Comment tenir compte de façon correcte de la diversité culturelle sans tomber dans le relativisme? On pourra faire la part de ce qui relève seulement des formes concrètes d'expression. Si l'on peut découvrir sous cette pluralité de formes, la même inspiration éthique, on y aura gagné une appréhension d'autant plus riche de ce que contient véritablement cette inspiration. Mais il y a des cas, semble-t-il, où les différences concernent l'inspiration éthique elle-même, où l'on a véritablement affaire à un autre système de valeurs, éventuellement en contradiction, au moins partielle, avec le système de valeurs que l'on tient pour légitime. On ne peut donc éviter tout jugement. Cependant il faudra, avant tout, s'efforcer de comprendre et, davantage, examiner dans quelle mesure des valeurs que l'on considère comme fondamentales ne sont pas *mieux* appréhendées et *mieux* exprimées dans d'autres cultures. Et il faudra apprécier de façon équilibrée la signification des différences. L'existence des différences n'implique pas nécessairement la relativité radicale des valeurs. Elle peut parfaitement se comprendre à partir d'un schème de convergence: une *même* exigence éthique peut être appréhendée à partir de points de vue différents et on peut tenter de lui donner une projection concrète selon des modalités différentes. Ceci n'exclut pas que la conscience éthique puisse être plus ou moins vigilante et que certaines expressions de l'exigence éthique doivent être jugées plus adéquates que d'autres.

Cette réflexion sur la signification des différences devra sans doute s'appuyer sur une analyse des rapports entre éthique et culture. Comment, et dans quelle mesure, l'expression de la conscience éthique est-elle dépendante du contexte culturel? Comment s'articulent l'exigence proprement éthique (qui est, de droit, universelle) et les formes concrètes, culturellement marquées, à travers lesquelles elles s'exprime? Quel est au juste le rôle des expressions (symboles, règles de comportement) par rapport aux valeurs proprement dites? Pourquoi l'éthique doit-elle s'incarner dans une culture et qu'implique, pour le statut des principes éthiques, cette exigence d'incarnation? Comment ce qui est de soi universel peut-il se concrétiser et par le fait même se particulariser sans perdre sa validité universelle?

5. – LA CONSCIENCE ETHIQUE ET LA FOI CHRETIENNE

On aura donc, au terme des analyses qui précèdent, reconnu un certain nombre de problèmes éthiques qui se posent aux sociétés contemporaines, en raison principalement du développement scientifico-technologique et des menaces que l'évolution des Etats modernes fait peser sur la liberté des personnes. On aura tenté de dégager ce qu'il y a de caractéristique dans les mutations que connaissent actuellement les sociétés européennes, surtout dans le domaine culturel. On aura, en particulier, tenté de déceler les mutations qui concernent spécifiquement les valeurs éthiques. Et on aura tenté de situer les sociétés européennes, du point de vue des expressions de la conscience éthique, par rapport aux autres sociétés et aux autres cultures.

Mais il s'agira alors – et c'est là l'objectif principal du travail à entreprendre – de comprendre ce que signifient ces mutations, ces situations problématiques, cette émergence, dans la culture contemporaine, de nouvelles formes de la conscience éthique, et corrélativement cette prise de conscience de la spécificité de l'éthique, du point de vue de la foi chrétienne et des responsabilités qui incombent, par rapport à ces situations et à ces problèmes, aux chrétiens en tant que tels.

Or ici deux remarques s'imposent. D'une part, il y a de façon très évidente un contenu éthique dans le christianisme. On doit même dire que la préoccupation éthique est véritablement consubstantielle à la foi chrétienne: celle-ci comporte intrinsèquement des exigences précises quant au comportement effectif, elle doit s'accompagner des oeuvres, elle est essentiellement d'ordre pratique, non théorique. Mais d'autre part, on ne peut nullement réduire la foi à une éthique, quelle que soit la sublimité de celle-ci. La foi concerne les rapports de l'homme et de Dieu, plus précisément la réalisation du dessein salvifique de Dieu au sujet de l'humanité, tel qu'il se révèle et s'accomplit en Jésus-Christ. Et les exigences proprement éthiques qui appartiennent à l'«être-chrétien» ne font que découler de l'appel proprement religieux à la sainteté. Le sens du comportement éthique chrétien est donné tout entier par sa référence à la finalité mystique de la vie chrétienne, qui est la participation à la vie divine par la médiation du Christ et de son Eglise. «Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait.»

Or il y a des interprétations du christianisme qui aboutissent en fait à le réduire à sa composante éthique. On pourrait comprendre dans ce sens la philosophie de la religion de Kant, telle qu'elle s'exprime dans l'ouvrage bien connu, *La religion dans les limites de la simple raison*. Pour Kant le Christ est le saint par excellence, la réalisation parfaite de l'idéal éthique, tel que la raison peut le découvrir et le formuler. Et la vocation chrétienne est d'accéder, par la médiation du Christ, à la perfection éthique, dont l'homme laissé à lui-même et livré au péché (dont il porte d'ailleurs en lui la responsabilité) reste infiniment et irrémédiablement éloigné. Il semble que certains groupes chrétiens, à l'heure actuelle, aient tendance à interpréter dans ce sens, sur le plan pratique (et non sur le plan théorique comme Kant), la vocation chrétienne. Ils font remarquer très justement que la foi exige un engagement concret au service des hommes, un dévouement inconditionnel à la justice, un effort incessant en vue de faire passer dans la réalité effective des rapports humains, surtout institutionnels, les exigences de la charité. Mais ils en viennent, à

tout le moins de façon implicite, à identifier le christianisme et l'action au service de la justice et de la fraternité, à absorber ainsi la dimension religieuse dans la dimension éthique.

Il faut remarquer du reste qu'une partie de la prédication courante va dans ce sens: en mettant l'accent de façon prépondérante sur les exigences éthiques, elle donne l'impression que, de fait, le christianisme *est* une éthique et que tout son contenu dogmatique n'est en quelque sorte qu'une symbolique destinée à faire saisir le sens de cette éthique. A l'extrême opposé se situerait une interprétation du christianisme qui mettrait l'accent de façon prépondérante sur des valeurs de contemplation, sur un idéal mystique, ou sur des formes expressives et symboliques qui seraient considérées comme les moments essentiels de la vie selon la foi. Il serait très important, pour commencer, de situer correctement la dimension proprement religieuse du christianisme par rapport à sa dimension éthique, de comprendre comment et pourquoi la vocation chrétienne comporte des implications éthiques et quelle est la place de celles-ci dans l'équilibre de la vie chrétienne.

Par ailleurs, il faut tirer toutes les conséquences de l'attitude, à la fois théorique et pratique, qu'adopte l'Eglise à l'égard des valeurs éthiques. Tout en affirmant le caractère irréductible et transcendant de l'éthique chrétienne, la doctrine catholique reconnaît l'existence d'une éthique naturelle (fondée sur les exigences qui découlent de la structure constitutive de la nature humaine) qui n'est nullement niée par l'éthique chrétienne mais au contraire assumée en elle. Et l'Eglise considère qu'elle a une responsabilité à l'égard de cette éthique naturelle en tant que telle, et cela en raison même de sa mission surnaturelle. Ceci s'inscrit du reste dans un cadre théologique fondamental concernant les rapports de la nature et de la grâce.

Il serait essentiel pour notre réflexion que toute cette question de l'articulation entre éthique naturelle et éthique proprement chrétienne soit correctement analysée et que les implications de la doctrine traditionnelle soient clairement mises en évidence. Ceci a des conséquences pratiques considérables en ce qui concerne l'attitude pratique des chrétiens. Ceux-ci ont primordialement à témoigner dans le monde présent des valeurs évangéliques, mais ils ont aussi à porter avec les autres hommes la responsabilité des valeurs éthiques en ce qu'elles expriment la requête de l'humain.

Ces questions ayant été convenablement clarifiées, il faudrait s'interroger sur ce que pourrait être une méthodologie de la réflexion éthique à propos des questions nouvelles qui se posent à nous (section 2). Il faudrait examiner aussi ce que nous apportent les nouvelles valeurs qui émergent dans nos sociétés (section 3). Comment peut-on les apprécier? En quoi peuvent-elles contribuer à l'élaboration d'attitudes éthiquement adéquates face aux situations présentes?

Ces réflexions pourraient nous conduire, finalement, à mieux apercevoir quelles sont les responsabilités spécifiques des intellectuels catholiques par rapport aux enjeux éthiques de la culture contemporaine. Nous rejoindrions ainsi les objectifs généraux de Pax Romana.

Pratiquement, nous pourrions envisager, pour la section 1, cinq groupes de travail, selon ce qui a été suggéré plus haut.

Pour la section 2, nous pourrions nous appuyer sur les Secrétariats spécialisés de Pax Romana. Le Secrétariat pour les Questions Scientifiques a déjà fait savoir qu'il est prêt à assumer le travail de réflexion au sujet des problèmes éthiques soulevés par la science. Peut-être le groupe des Juristes pourrait-il s'occuper de la question des droits de l'homme et le groupe des Ingénieurs des questions relatives à la technologie et au développement?

Pour la section 3, nous devrions avoir recours à des sociologues qui ont spécialement étudié le problème des valeurs vécues.

Pour la section 4, nous devrions pour bien faire, comme on l'a suggéré, demander la collaboration d'au moins un Non-Européen, et peut-être demander en même temps à un philosophe ou à un sociologue européen qui s'est occupé des problèmes des cultures d'aborder la question de son point de vue.

Enfin, pour la section 5, nous devrions demander l'aide de théologiens. On pourrait peut-être songer à deux exposés théologiques, venant de milieux culturels différents (par exemple du milieu de culture allemande et du milieu de culture latine).

Il faut pouvoir s'appuyer sur des exposés qui seraient demandés à des spécialistes. Mais il serait sans doute souhaitable que, d'autre part, se forment des groupes de travail qui réfléchiraient sur l'ensemble de la problématique et seraient représentés par un ou plusieurs de leurs membres au congrès lui-même. Les discussions seront d'autant plus fructueuses qu'elles seront mieux préparées.

Jean Ladrière
professeur à Louvain-la-Neuve
(Centre belge de Pax Romana)

Statuts de la Fondation «Albertus Magnus» créée par l'«a.s.b.l. Foyer de l'ALUC»

Art. 1. Objet de la fondation.

La fondation Albertus Magnus a pour objet l'allocation d'une ou de plusieurs bourses de recherches ou d'études spéciales.

Art. 2. Les bourses sont allouées par le comité de sélection.

Art. 3. Candidatures.

Les candidats doivent soit commencer, soit poursuivre leurs études universitaires ou post-universitaires. Exceptionnellement peuvent être prises en considération des demandes de jeunes universitaires venant de terminer leurs études.

Art. 4. Formalités à accomplir.

Les candidats doivent faire une demande écrite et fournir en même temps un plan détaillé des recherches ou études spéciales à entreprendre. Seront joints, si possible, un relevé des résultats obtenus antérieurement, ainsi qu'une recommandation.

Art. 5. Comité de sélection.

Le comité de sélection est composé de 5 membres. Le mandat des membres de ce comité a une durée de trois ans. Il est renouvelable. Ce comité comprendra: deux membres désignés par le comité de la section des étudiants de l'ALUC, deux membres désignés par le comité de la section des gradués de l'ALUC et un président désigné par l'asbl Foyer de l'ALUC. Le comité a le droit de décider en toute liberté de l'allocation ou de la non-allocation d'une bourse.

Art. 6. Travaux subventionnés.

Seront pris en considération les projets d'intérêt culturel, les projets ayant un trait commun avec les fondements et les buts de notre association. Il ne peut s'agir en aucun cas de travaux nécessaires pour l'accès normal à la profession.

Art. 7. Arrêt des recherches ou des études spéciales.

En cas d'abandon volontaire des travaux subventionnés, les bénéficiaires d'une bourse doivent en avvertir immédiatement le comité de sélection. Celui-ci pourra, le cas échéant, décider du remboursement de la bourse.

Art. 8. Fin des recherches ou des études spéciales.

§1. Les bénéficiaires ayant terminé leurs travaux doivent en avvertir le comité de sélection et lui présenter les résultats obtenus. Le comité de sélection aura le droit d'en faire usage à des fins de publication.

2. Annuellement, l'asbl Foyer de l'ALUC met à la disposition de la fondation un montant à déterminer en son assemblée générale. En outre, ces fonds peuvent être alimentés par des dons individuels.

Art. 9. Les présents statuts peuvent être modifiés par une assemblée générale de l'asbl Foyer de l'ALUC.

Décidés en assemblée générale de l'asbl Foyer de l'ALUC à Luxembourg, le 15 juin 1981.

(On peut demander les statuts au secrétariat de l'ALUC)

Ist der Mensch das, was er sein kann?

Ein Beitrag zu einer christlichen Anthropologie
von Professor DDr. Eugen Biser, München
(Vortrag in Luxemburg, am 25. Mai 1981)

Professor Eugen Biser ist Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München. Er ist der Nachfolger von Romano Guardini und Karl Rahner.

Eine Auswahl seiner Veröffentlichungen:

1960: „Der Sinn des Friedens“

1967: „Glaubensprobleme“

1979: „Religiöse Sprachbarrieren“

1980: „Glaube nur! Gott verstehen lernen“.

Professor Dr. Eugen Biser gehört zu den großen Denkern unserer Zeit und man darf ihn neben seinen Vorgänger Romano Guardini stellen. Professor Biser entwickelt eine Glaubensbegründung, nach der viele unsicher gewordene Menschen heute Ausschau halten. Er zeigt mit Erfolg, daß das Christentum mit dem Anspruch des modernen wissenschaftlich geschulten Bewußtseins vereinbar ist. Er gelangt zu einer überzeugenden Neukonzeption der Fundamentaltheologie. Nach Biser bedeutet der Glaube keinen Denkverzicht und er ruft uns die Menschlichkeit des Glaubens mit allem Nachdruck in Erinnerung. Jenen Christen, die heute resignieren möchten, ruft er entgegen: „Gott beweist gerade in den Erfahrungen seiner Abwesenheit, wie sehr er mit und bei uns ist“.



Wie ich als Philosoph und Theologe dazu komme, etwas zum Menschen zu sagen? Ich tue es aus der Überzeugung heraus, daß es zum Zentrum heutiger Glaubenseinsicht gehört, daß in jedem Satz über Gott, der Mensch mitgesagt ist. Das ist die sog. anthropologische Wende in der Theologie. Alle, die sich nach Vatikan II einigermaßen verunsichert fühlen, möchte ich durch zwei Beobachtungen trösten:

Sovieles Verunsicherung zu wecken vermag, sovieles vielleicht ärgerlich zu sein scheint: es gibt im Profil der jüngsten Theologiegeschichte zwei Entwicklungen, zu denen im Grunde jeder engagierte Christ ja sagen muß. Da ist zunächst die Neuentdeckung Jesu. Aus dieser Überzeugung heraus konnte ich es wagen, ein Jesusbuch zu schreiben. – Und das andere ist dies, daß in jedem Satz über Gott der Mensch mitausgesagt wird. Im Grunde genommen eine stille Revolution, denn so hat man von Glaube und Religion jahrhundertlang nicht zu denken und sprechen gewagt, und das gehört ganz gewiß zu den großen Ereignissen moderner Glaubens-

geschichte, daß sich diese anthropologische Wende so breiträumig durchgesetzt hat. Der heutige Vortrag soll eine kleine Zusammenfassung des Vorganges sein.

Zunächst die Frage: Ist der Mensch das, was er sein kann? – Eine reichlich *seltene Frage*. Obwohl sie nicht biologisch gemeint ist, unterstellt sie, daß der Mensch ein reicheres Potential an Möglichkeiten besitzt, als er gemeinerhand aus sich selbst herausholt. – Zum zweiten: eine *beunruhigende Frage*, da sie besagt, daß wir uns offensichtlich noch nicht ganz eingeholt haben, daß wir mehr versprechen als wir einzulösen im Begriff sind, daß das Soll, das Ist überwiegt. – Zum dritten: eine *unzeitgemäße Frage*. Unter Berücksichtigung des Zeitkolorits läuft die Parole dahinaus, der Mensch möge seine Kräfte zurückhalten, nicht alles tun, was er im Grunde kann. Das ist gleichsam Prinzip geworden, daß nicht alles verwirklicht werde, was im Bereich der menschlichen Machbarkeit liegt. Was aber für die Wissenschaft recht ist, ist offenbar für den Menschen billig, und so steht die moderne Zivilisation im Begriff, dem Menschen zu suggerieren, er möge sich zurückhalten, sonst könnte es geschehen, daß das aggressive Element in ihm überwiege und daß er ein höchst gefährliches Potential in sich freisetze. Es sei also besser, nicht alles zu leisten, was man kann. Diese Frage scheint an dem Nerv des Menschseins zu rühren.

Um uns das zu verdeutlichen, müssen wir der Entstehungsgeschichte nachgehen. Sie knüpft an den altgriechischen Mythos des Ödipus an, der auf dem Weg nach Theben an einem Abgrund vorbeikommt, in dem die berühmte Sphinx lagert, die jedem Vorübergehenden ein Rätsel vorlegt, das bisher noch keiner zu lösen vermochte, worauf ihn die Sphinx verschlang.

„Am Morgen geht's auf vieren, am Mittag auf zweien, am Abend auf dreien?“ Ödipus findet die Lösung. Das ist der Mensch, der als Kind auf vieren krabbelt, als Mann aufrecht auf zwei Beinen geht und als Greis einen Stock zur Hilfe nimmt. Die Sphinx schreit auf und stürzt sich in den Abgrund. Zum ersten Mal ist ihr einer begegnet, der das Rätsel zu deuten weiß. Der Weg nach Theben zum reinen Menschsein ist frei.

Die Geschichte ist bekannt. Aber von da an scheint sie ein neues Rätsel zu haben, das ich mit ihnen diskutieren möchte. Ödipus wird nun König in Theben. Aber er wird seiner Herrschaft nicht froh. Denn ohne es zu ahnen, erschlägt er im Zweikampf den eigenen Vater und heiratet die eigene Mutter. Als er sein schreckliches Verbrechen gewahr wird, blendet er sich selbst und endet als einsamer Blinder im selbstgewählten Exil.

Hier klafft ein Widerspruch zwischen Anfang und Ende des Mythos. Anfangs schien es, als sei mit der Lösung der Rätselfrage jede Schwierigkeit beseitigt und der Weg zur reinen Menschlichkeit frei, man müsse nur wissen, was der Mensch ist. Aber vielleicht war die Frage der Sphinx falsch gestellt. Aber seitdem es eine Philosophie gibt, ist die Frage nach dem Wesen des Menschen immer so gestellt worden, wie die Sphinx Ödipus gefragt hat. Noch Kant glaubte, daß die gesamte Philosophie auf die eine Frage zurückzuführen sei: Was ist der Mensch? Er führt die drei Kardinalfragen: Was kann ich wissen? – Was soll ich tun? – Was darf ich hoffen? – auf die Grundfrage: Was ist der Mensch? zurück. Die Antwort führte Ödipus zu einem Königtum voller Unglück, Tragik und Schuld. War die Frage vielleicht nicht tief genug gewesen?

Gibt es denn eine Frage, die tiefer bohrt als alle philosophisch-anthropologischen? – Es gibt sie, und zwar steht sie zu Beginn der hl. Schrift und in einem Zusammenhang, den man keineswegs als philosophisch besonders relevant erachtet. Adam hat das Gebot Gottes verletzt, und überrascht vom Gewissen und vom Erlebnis seiner Nacktheit, versteckt er sich. Und hört plötzlich die Frage Gottes: Adam, wo bist du? – Alles was ich Ihnen heute abend sage, ist eigentlich nur eine Reflexion über dieses: Wo bist du? Zielt dieses Wo nicht auch auf das Wesen des Menschen? Sie zielt nach dem zentralen Wohnort, nach der ursprünglichen und gemeinen Beheimatung, die der Mensch im Begriff zu verlieren stand, weil er schuldig geworden war. Es wird ihm eine Frage in sein Exil nachgerufen, auf seinen Weg mitgegeben. Weißt du, wo du hingehörst, wo definitive Geborgenheit auf dich wartet? – Das ist die Frage, die dem Menschen nachläuft, durch seine ganze Geschichte hindurch. Die Menschheitsgeschichte, besonders wenn man sie als Kultur- und Zivilisationsgeschichte betrachtet, ist ja eigentlich nicht anders als der unablässige, immer neu ansetzende und nie zu Ende gebrachte Versuch, einen Ort der Geborgenheit zu finden, und ich würde sogar glauben, diese Suche sei heute in ein besonders akutes Stadium getreten, sei zum ersten Mal reflektiert und bewußt gemacht worden; und zwar in der Gestalt der vieldiskutierten Sinnfrage, eine Frage, die wie keine andere geeignet ist, den Menschen aufhorchen zu lassen, und die Menschen zur Diskussion zusammenzuführen und zur Besinnung auf sich selbst zu bewegen. Aber nur wenige erlauben es, um was es bei dieser Sinnfrage letztlich geht. Viele haben so etwas, wie eine Lebensformel im Sinn der Einsteinschen- und Heisenbergschen- Weltformel im Kopf, wenn sie nach dem Sinn ihres eignen Lebens fragen. Sicherlich gibt es aber keine Formel, die bündig und flüssig sagen könnte, was wir als Menschen sind. Zweisprachige haben es besser darin als wir Deutsche drüben, denn Sie wissen, wenn Sie „sens unique“ lesen, daß Sinn ursprünglich eine lokale Bedeutung hat, daß Sinn weiß, wohin es geht und daß die Sinnfrage, an den Menschen gerichtet, eigentlich bedeutet: Weißt du, wo es mit dir eigentlich hinausgeht? Weißt du das Ziel deiner Lebensbewegung? Ahnst du, was dich ans Ziel deiner Existenzbewegung bringen könnte? – So ist die Sinnfrage nichts anders als die virulent gewordene Suche nach einer definitiven Geborgenheit. Denn immer, wenn ein Mensch sich zuhause fühlt, immer, wenn ein Mensch durch Mitmenschen das Gefühl des Zusammengehörens bestätigt bekommt, dann fällt die Sinnfrage wie eine lästige Kette von ihm ab. Er fragt nicht mehr nach dem Sinn, weil er weiß, wo er hingehört.

Die ganze Kulturentwicklung ist eine einzige Interpretation der Sinnfrage und insofern eine Reaktion auf Gottes: Wo bist du? Einige Leitgestalten des modernen Bewußtseins können nur in diesem Sinn verstanden werden. Ich denke an Thomas Manns Meisterwerk „Dr. Faustus“, eine Art Radikalisierung des Goetheschen Faust. Faust ist nichts anders als eine Inkorporierung des „Wo bist du?“ und des „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“. Die Leitfigur der Romantik ist der Wanderer, von Schubert in seinen Liederzyklen geprägt. Nietzsche hat der Gestalt des Wanderers ein ganzes Kapitel seines Buches „Menschlich allzu Menschliches“ gewidmet. Der Wanderer ist gleichsam die Faustgestalt Nietzsches. Auch der Wanderer ist unterwegs, aber ohne Hoffnung auf Erlösung. Das erfährt man gerade bei Schubert, der den unendlich tristen Zuspruch hat: Wo du nicht bist, dort ist das

Glück. Aber die Suche nach der Artikulation und der Interpretation der Wofrage ist noch nicht zu Ende gebracht.

Zwischen der Figur des rastlos strebenden Faust und des suchenden Wanderers, gibt es so etwas wie einen Glücksfall der Philosophie, wo sie gleichsam das kategoriale Denkgerüst durchbricht und Kontakt zu dem bekommt, was außerhalb ihres Horizontes liegt. Es ist der Kontakt mit der Weisheit der Bibel. Das ist der Fall im Denken von Sören Kierkegaard. Er hat im Grunde zeitlebens nur seine eigene Existenz reflektiert. Aber in einem Werk, „Die Wiederholung“ betitelt, hat er das auf eine besonders intensive Weise getan. Und dort stehen die geradezu erschütternd modernen Sätze: „Mein Leben ist zum Äußersten gebracht. Es ist geschmacklos ohne Salz. Man steckt den Finger in die Erde um zu riechen, in welchem Land man ist. Ich stecke den Finger ins Dasein. Es riecht nach nichts. Wo bin ich? Wer hat mich in die Welt hineingenannt? hineingenarrt? hineingetauscht?“ Kierkegaard hat die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus auf sich genommen und durchexerziert, und dieser Durchbruch durch das kategoriale System der Philosophie führt zurück in die Weisheit des Schöpfungsberichtes.

Es wäre merkwürdig, wenn in der philosophischen Anthropologie dieser Gedanke ganz abwesend geblieben wäre. Er taucht sogar sehr deutlich auf, wenn auch nicht so formell wie bei Kierkegaard. In diesem Zusammenhang wenigstens ein kleiner Hinweis auf eines der Werke, das Jakob Burckhardt als „eines der edelsten Werke der Renaissance“ würdigte, den Traktat des Pico de la Mirandola: Über die Würde des Menschen. Pico hat ausdrücklich Bezug genommen auf die Bibelstelle, von der wir ausgingen. Er läßt den von Gott geschaffenen Menschen mit seinem Schöpfer reden „Mitten in die Welt habe ich dich hingestellt, damit du das, was in dir vorgeht, besser überblicken kannst. Weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich habe ich dich geschaffen, damit du die dir zusagende Lebensform selbst auswählen darfst. Du kannst zum Niederen, zur Tierheit entarten, dich aber auch zur Höhe des Göttlichen emporheben.“ Es hat den Anschein, als ob die ganze Menschheitsgeschichte hier an einer Weichenstellung stehe: Das Christentum, aber nicht nur das Christentum, auch andere Weltreligionen stehen gleichsam bereit, dem Menschen Impulse zu geben, die darauf abzielen, er möge sich zur Höhe des Göttlichen emporheben.

Die faktische Kultur- und Geistesentwicklung hat es aber mit sich gebracht, daß die andere Alternative tragend geworden ist. „Du kannst zur Tierheit entarten.“ Aber nicht deswegen, weil der moderne Mensch besonders schlecht oder besonders aggressiv oder nichtswürdig wäre – und eine derartige moralische Bewertung ist unglaublich und ungerechtfertigt – sondern weil die Situation des Menschen sich gleichsam gegen ihn zu verschwören begann und auf seine Minderung und Desintegration hinwirkte. Das ist insofern ganz erstaunlich, als der moderne Mensch den Beginn der Neuzeit mit einer ungeheuer positiven Position, der der Kenntnisse der Naturgesetze, angetreten ist. Von ihr verspricht sich René Descartes, daß sie den Menschen zum „maître et possesseur de la nature“ machen soll. Die Leistungen des Menschen auf diesem Gebiete sind stupend. Wir stehen noch alle unter dem Bann des Experimentes space shuttle, wo es dem Menschen definitiv gelungen ist, den Weltraum sozusagen in den Griff zu bekommen und ihn in seinen alltäglichen Besitz zu überführen. Ein Maximum an Weltbemächtigung wurde erreicht.

Aber es scheint in der Dialektik der Entwicklung begründet zu sein, daß ein Maximum an Weltbemächtigung ein Maximum an Selbstentäußerung und Selbstverlust nach sich zieht. Denn um die vorherige Formel noch einmal aufzugreifen: Die desintegrativen Mächte nahmen Überhand. Von Nietzsche stammt der Gedanke und auch der Satz, daß die Menschheit seit Kopernikus sich auf einer schiefen Ebene befinde und bewege, und daß es seither ständig mit ihr abwärts gehe. Sie rolle wie eine Kugel hinab.

Und Sigmund Freud hat das noch verdeutlicht und vervollständigt, indem er gleichsam die Stationen des Hinabrollens verzeichnet. Zunächst verlor der Mensch mit Kopernikus seine Zentralstellung im Kosmos. Denn die Erde, um die sich das mittelalterliche Weltbild in konzentrischen Kreisen aufbaute, rückte plötzlich in irgendeinen Winkel des Universums. Sie wurde ein minimales übersehbares Stäubchen in einem ungeheuren, unüberblickbaren Kosmos, der zudem noch nicht ein statisches, sondern ein dynamisches Gefüge hat, so daß man von einer kosmischen Explosion sprechen muß, um die wirklichen Proportionen einigermaßen zu treffen.

Mit Charles Darwin und seiner Evolutionstheorie ging die zweite Illusion verloren, die: aus der kreatürlichen Hand Gottes direkt hervorgegangen zu sein. Die Evolutionstheorie zerstört diese Illusion und setzt an Stelle die demütige These, daß der Mensch Lebewesen unter Lebewesen ist.

Die Tiefenpsychologie von Freud habe schließlich die letzte Illusion zerstört: daß der Mensch Herr im eignen Haus sei. Unter der dünnen Oberfläche des rationalen Bewußtseins dehne sich der ungeheure Komplex des Unterbewußtseins mit seinen Verdrängungen und Komplexen, mit seinen ungehobenen und ungeläuterten Motivationen. Das Ganze ist tatsächlich ein ununterbrochener Prozeß des Entgleitens, un *écoulement*, wie Pascal gesagt hat. Dasselbe geschieht durch die Abfolge der industriellen Revolutionen, deren erste die Vermassung und deren zweite die Komputersierung der Arbeits- und Produktionsvorgänge brachte, deren dritte die Mikroprozessierung einleitet, die eine totale Kontrolle über den Menschen zu bringen verspricht. Es wäre nicht schwer, das „*écoulement*“ an Hand der industriellen Revolutionen nachzuweisen.

Es ist vielleicht notwendig, die desintegrierenden Tendenzen etwas mehr auszuarbeiten und es nicht bei einer Pauschalbestimmung zu belassen. Ich darf zurückgreifen auf das, was ich in meiner kleinen Anthropologie dargestellt habe, nämlich, daß sich das Sein des Menschen eingelassen darstellt in konstitutive unausweichliche Spannungsfelder: das Feld der Macht und der Ohnmacht, der Größe und des Elendes, der Freiheit und der Manipulation, der Identität und der Entfremdung, der Lebenssicherung und der Lebensangst. Und ich brauche die Begriffspaare nur in die Debatte zu werfen, nur in Ihnen die ganz spontane Bestätigung wachzurufen. Denn wer wüßte nicht, daß bei all der von Menschen aufgebauten und vordemonstrierten Macht das Gefühl der Übermächtigung immer stärker und deprimierender wird? Wer wüßte nicht, daß bei allem Erwerb von Größe – und das soll ja unbestritten sein, daß die Neuzeit menschliche Größe hervorgebracht hat – die Verelendung des Menschen immer weiter um sich greift? Wer wüßte nicht, daß im Bewußtwerden der Freiheit – die von Hegel im Blick auf die französische Revolution triumphierend hervorgehoben und von Beethoven

beispielsweise in der *Eroica* großartig besungen wird, daß ihr eine wachsende Manipulation entgegensteht, die das Schreckgespenst unserer Zeit geworden ist? Wer wüßte nicht, daß das Ringen um Identität vielfach eine verlorene Schlacht ist, weil die Mächte der Entfremdung, die uns in unserem Innersten angreifen und zerbrechen, übermächtig geworden sind? Überall, in unsern zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Bezügen ist der Desintegrationsprozeß im Gang. Wer wüßte schließlich nicht, daß alles Streben nach Sicherheit sich rein optisch in unsern Städten dokumentiert? Denn dort, wo früher gotische Kathedralen das Stadtbild bestimmten, stehen heute Versicherungsbauten. Sie bestimmen das Profil der heutigen Städte. Wer wüßte nicht, daß alles Streben nach Sicherheit verbunden ist mit dem Gefühl der Angst, niemals entinnen zu können? Ja, daß jeder Gewinn an Sicherheit noch größere Versunkenheit in den Abgrund der Angst nach sich zieht?

Not macht erfinderisch, aber auch hellichtig. Und wenn diese Not die uns eigentlich betreffende Daseinsnot ist, so dürfen wir damit die Erwartung verbinden, daß sie nur in der Frage nach uns selbst auch hellichtig macht. Die Not hilft uns zu einer neuen Lektüre unsers Daseins, zu einem neuen Verständnis unserer selbst. Die Frage ist nur, was im Zentrum unseres Selbstverständnisses steht. Ich antworte mit einem etwas ungewöhnlichen Begriff: Wir entdecken zum ersten Mal die Geschichte mit uns selbst. Daß der Mensch eine Geschichte hat, daß er frei ist als Leidender oder Mitleidender, als Tätiger und Akteur in die Menschheitsgeschichte gezogen zu werden, das ist eine Binsenwahrheit. Aber was eigentlich anthropologisch nicht oder kaum geklärt ist, ist die Frage: Wie kommen wir denn eigentlich dazu, in der Menschheitsgeschichte mitmischen zu können? Ist das eine fraglose Gegebenheit? Sind wir so konstituiert? Jedenfalls die klassische Anthropologie hat kein Menschenbild gezeichnet, von dem man von vornherein sagen könnte oder müßte, es sei zur Geschichtsträchtigkeit bestimmt, von vornherein geschichtlich angelegt. Eine Lektüre unsers Daseins, zu der uns die Daseinsnot unserer Gegenwart verhilft, die scheint mir darauf die Antwort zu geben. Sie heißt: Wir sind geschichtsfähig als leidende und aktive Komplizen der Menschheitsgeschichte, weil wir Geschichte zunächst einmal mit uns selbst zu bestehen haben. Was ist das für eine Geschichte? – Das ist eine Geschichte ohne Schlachten, ohne Revolution, ohne Grenzverrückungen und Machtpotentiale. Sie dreht um zwei Pole: Selbstbesitz und Selbstverlust, Selbstergreifung und Selbstentfremdung. Es ist eine entscheidende Geschichte über den Sinn und das Heil. Versuchen wir es einmal anders zu wenden. Denn wo es eine Geschichte gibt, gibt es Aufgaben. Ich sehe in diesem Zusammenhang sogar zwei. Die erste heißt – und damit komme ich auf den Satz zurück: Wir müssen lernen das Möglichkeitspotential in uns zu erschließen. – Wir müssen lernen, von unsern Möglichkeiten einen besseren Gebrauch machen. Ich sage Möglichkeiten, nicht Talente. Daß der Mensch auch Talente hat, ist eine fraglose Begebenheit unsers Daseins, und selbstverständlich müssen sie kultiviert werden. Aber es geht nicht um Spezialbegabungen intellektueller und praktischer Art. Nein, es geht um Möglichkeiten im Allgemeinen und Grundsätzlichen. Wir müssen lernen einen besseren, in Vorausschau auf das Ende sage ich göttlich normierten Gebrauch davon machen. Die zweite Aufgabe heißt: Unser personales Selbstwesen zum Vorschein bringen und ihm das Gesicht geben, zu dem wir von innen her bestimmt und berufen sind. Daß der Mensch ein personales Gesicht hat, das unterscheidet ihn ja von der Pflanze und

vom Tier. Von der Pflanze erwarten wir nun, daß sie bleibt, was sie ist, die Zwiebel eine Zwiebel, die Seerose eine Seerose, und daß die Katze ihr Katzendasein möglichst klar darstellt. Beim Menschen liegt alles an seinem personalen Profil. Man darf das immer wieder betonen, weil es eine zeitwidrige und durchaus unzeitgemäße Aussage ist. Darin liegt nun die Schwierigkeit. Und die zweite Aufgabestellung? Die ganzen Verhältnisse, unter denen wir leben, haben sich gleichsam verschworen, uns dieses personale Profil abzumarkten. Alles das, was ich heute hier sage, schlägt den Zeitgeist ins Gesicht. Oder anders gesagt: Der Zeitgeist hat sich dagegen verschworen. Gefragt ist ja nicht das Persönliche des Menschen, sondern nur seine Funktionalität, daß er sich fügen kann in bestimmte Zwecksetzungen, die ihm von der Gesellschaft auferlegt werden, daß er bestimmte Funktionen, sei es beruflicher, gesellschaftlicher, politischer Art erfüllt. Das ist gefragt. Dafür wird er honoriert. Was aber nicht gefragt ist, das ist Geschichte mit ihm selbst, sofern sie darauf abzielt, das persönliche Selbstwesen in ihm zum Vorschein zu bringen. Im Gegenteil, das personale Profil an ihm wird als das eigentlich Hinderliche und Ärgerliche an ihm empfunden. Die Gesellschaft hat sich geradezu darauf verschworen, dem Menschen das personale Profil abzugewöhnen, es in einem wahren Erosionsprozeß abzuschleifen, bis nur mehr die reine Finalität in ihm bleibt.

Aber wir haben in dem ungleichen Kampf einen Helfer, der uns näher ist, als wir denken. Denn zu jeder Geschichte gehört ein Chronist. Der Gedanke stammt von dem uns nahestehenden Nicolaus von Cues. Genau so möchte ich von einem innern Chronisten sprechen und das ist unser Gewissen. Freilich in einer andern als der uns geläufigen Auffassung. Wir pflegen vom guten und schlechten Gewissen zu sprechen und meinen damit das moralische. Aber gibt es daneben nicht noch andere Gewissensformen? Z.B. das kognitive Gewissen, von dem Nietzsche spricht oder das er wenigstens im Hinterkopf hat, wenn er vom Gebot der intellektuellen Redlichkeit spricht. Intellektuelle Redlichkeit ist nicht gleichbedeutend mit dem 8. Gebot, das uns zur Wahrhaftigkeit verpflichtet, sondern mit dem rechten Verhältnis zu unserer Erkenntnis und deren Gebrauch. Und das liegt nicht auf der Ebene der Moralität, sondern ist eine Art Selbstkontrolle der menschlichen Rationalität und des kognitiven menschlichen Vermögens.

Gibt es nun ein Gewissen auf dem Gebiet des Ästhetischen, obwohl wir dort nicht von Gewissen sprechen, sondern von Geschmack. Was ist Geschmack denn anders als das rechte Verhältnis zu den Gesetzen des Ästhetischen, eine Kontrollinstanz, die uns innerlich Bescheid gibt, ob wir das rechte Verhältnis gewonnen haben oder nicht?

Wenn aber das Gewissen eine derartige Pluralität von Erscheinungsformen aufweist, dann liegt der Gedanke nahe, daß es eine noch viel grundsätzlichere Form von Gewissen gibt, das uns sagt, wie es um unser Selbstwesen steht, ob wir dem Hang und Drang und Druck der Gesellschaft nachgeben und uns im Sinn ihrer Insinuationen zu einem klischeehaften Leben verleiten ließen, oder ob wir es auf uns nahmen, gegen all das, was die geheimen und offenen Verführer von uns verlangen, das eigene Gesicht zu erhalten und es womöglich noch reiner und profilierter als bisher zum Vorschein zu bringen. Das Gewissen urteilt also nicht über gut und schlecht. Es urteilt über die Person und ihre Funktion und es geht in diesem Begriffspaar sicher um Heil oder Unheil des Menschen.

Die Hilfe des Gewissens ist eine Hilfe nur im Sinn einer Kontrolle. Wenn es zutrifft, daß die ganzen sozio-kulturellen Verhältnisse eigentlich die Desintegration des Menschen betreiben, dann brauchen wir Hilfen größerer und effektiver Art. In diesem Zusammenhang berührt es mich eigenartig, daß die modernste Diskussion der Offenbarungsgedanken, wie sie vor einigen Jahren von Pannenberg gegen die Vertreter der Worttheologie vertreten wurde, daß die Offenbarungstheologie also den Gedanken zum Zug brachte, daß Gott sich in den Geschehnissen der Menschheitsgeschichte offenbart. Es ist nur ein kleiner Denkschritt mit diesem Gedanken der Theologie, unsere Überlegungen in Zusammenhang zu bringen von der Geschichte, die jeder Mensch mit sich selbst zu bestehen hat. Denn ich muß natürlich die Offenbarungstheoretiker auch fragen, wie die Offenbarung Gottes denn an uns herankommt, wo die Angriffspunkte in uns liegen, damit etwa der im Auszug Israels aus Ägypten wirkende Gott nur eine persönliche Hilfe, ein Zuspruch werden kann. Der Gedanke liegt fast auf der Hand. Er wird es durch die Geschichte mit uns selbst, so daß wir jetzt gleichsam genötigt werden die Gedanken der Theologen zu transponieren in das Ringen um unser personales Selbst. Dort, so muß ich jetzt in Form einer gewissen Extrapolierung des theologischen Ansatzes sagen, dort sind wir nicht allein gelassen, insofern wir mit christlichen Voraussetzungen uns der Aufgabe stellen; sondern dort haben wir Gott selbst als Helfer. Er offenbart sich so in der Menschheitsgeschichte, daß jeder sich von seinem Zuspruch berührt, betroffen fühlt.

Und an dieser Stelle kann ich zum zweiten Mal auf Nicolaus von Cues verweisen; Karl Jaspers hat ja dem großen Denker des Mittelalters eine eigne Monographie gewidmet. Und er hat gemeint von allen Werken des Cusaners sei eines das schönste: die Meditation über das Sehen Gottes. Der Titel ist doppeldeutig. Er kann zugleich das Sehen Gottes, das mich zum Gegenstand hat meinen, aber auch umgekehrt meinen Aufblick zu Gott. Und in der Meditation sei wiederum das allerschönste das Zwiegespräch zwischen Gott und der Menschenseele. Der Cusaner läßt Gott sagen: „Sei du dein eigen, dann bin auch ich dein eigen“ lateinisch: *Sis tu tuus et ego ero tuus*.

Wirklich einer der schönsten Texte, die von einem Theologen ersonnen wurden.

Ich würde allerdings meinen, die Konsekution müsse nicht unbedingt so sein, wie sie hier im Satz klingt. Es wird zunächst vom Menschen verlangt, er solle sich selbst aneignen, dann gehöre ihm auch Gott. Ich würde meinen, Sätze von dieser Höhenlage, dieser Größenordnung, dieser Subtilität vertragen es auch, daß man sie auf den Kopf stellt. Genau so, wie man alle Sätze der Bergpredigt auf den Kopf stellen kann. Auf den Kopf gestellt, würde der Satz des Cusaners heißen: Erwarte die entscheidende Hilfe zur Selbstaneignung von deinem Gott, denn wenn du mit Gott bist, dann bist du auch bei dir.

Von Nicolaus von Cues stammt auch die letzte Präzisierung des Gedankens. Denn aufs engste hängt mit dem Dialog sein Schriftchen: Über die Gotteskindschaft zusammen. Diesem Schriftchen entnehmen wir die definitive Bestimmung, um die es auf der Suche nach uns selbst letztlich geht. Es registriert auch noch, was Cues unter Gotteskindschaft versteht. Er spricht von der Jenseitserwartung der Christen aber zweifellos so, daß es nicht nur aufs Jenseits bezogen werden kann, sondern auch als

Wegweiser auf die irdische Selbstverwirklichung bezogen werden kann. Ich glaube, wir werden nicht Kinder Gottes werden in dem Sinn, daß wir etwas anders würden, als wir es jetzt bereits sind. Nicht etwas anderes, sondern anders. Das ist in Cusanischer Ausdrucksweise, was mein Satz bedeutet: Christsein heißt, sich zu den größeren Möglichkeiten des Daseins bewegen lassen.

Aber zur Gotteskindschaft, die vielleicht einer der tiefsten Gedanken des aktuellen Christentums ist, gehört noch etwas anderes, nämlich, daß nicht nur von einem formalen Maß hier die Rede ist, sondern, daß dieses Maß in leibhaftiger Gestalt vor uns hintritt: in Gestalt des Gottmenschen, der in idealtypischer Form in sich verwirklicht hat, woraufhin wir unterwegs sind.

Zum Schluß eine kleine Gegenprobe. Die heutige Zeit ist den entwickelten Gedanken nicht nur abgünstig. Ich habe keinen Zweifel darüber gelassen, daß sie das kräftig ist.

Es gibt auch einige Hinweise, daß es gar nicht anders geht und zwar im Zusammenhang mit drei großen Postulaten, die die Gegenwart nicht müde wird, immer wieder ins menschliche Bewußtsein zu rufen. Sie appelliert an unsern Friedenswillen, an unsern Willen zur Mitmenschlichkeit und mit größter Eindringlichkeit an die Verantwortung der Wissenschaft, manchmal sogar mit der Forderung, daß die Wissenschaft ganz anders werden muß, wenn sie es nicht dahin bringen soll, den menschlichen Wohnraum auf der Erde völlig zu zerstören und die Erde sogar in den Zustand völliger Unbewohnbarkeit zu bringen. Und so deutlich diese Postulate auch erhoben werden – und sie werden, weiß Gott, von allen Schichten, die Verantwortung tragen ins Bewußtsein gerufen – so ratlos ist die Gegenwart hinsichtlich der Verwirklichung. Ungeachtet des Wachstums an Friedensbereitschaft, ungeachtet der Tatsache, daß mitmenschliche Solidarität breiträumig aktiviert wird, ist es doch eine durch nichts zu verdeckende Tatsache, daß immer noch Millionen Kinder verhungern, daß Millionen von Menschen unter wahrhaft barbarischen Verhältnissen in den Entwicklungsländern dahinvegetieren. Und ungeachtet aller Appelle geht die Wissenschaft im alten Stil weiter.

Irgendwo scheint es am Prinzip zu fehlen. Und das ist nicht nur eine Vermutung, sondern eine unbestrittene Tatsache. Denn das Prinzip von allem ist der Mensch. Solange der Mensch in dem seltsamen Gemenge von Aggressivität und Friedenswille lebt, wie es praktisch existiert, so lange ist keine Chance, den Frieden zu bekommen. Es wird bestenfalls ein Gleichgewicht des Schreckens geben, von dem niemand sagen kann, ob es anhält und wie lange. Aber wenn es gelänge, den Menschen zu sich selbst zu bereden nach Maßgabe der Gotteskindschaft, dann würde ja die ganze Friedensthematik auf eine andere Ebene gehoben. Wenn wir den Bergpredigtsatz: Selig die Friedfertigen auf den Kopf stellen: Werde Kind Gottes und der Friede ist mit dir und der Welt, dann ist die Aggression in dir überwunden. Dann bist du bereit zur vollen Mitmenschlichkeit. Dann wirst du die Last des andern tragen können, auch wenn du unter der eigenen stöhnst. Aggressiv ist der Mensch nicht auf Grund von irgend welchen animalischen Instinkten, die er noch unentwickelt aus seiner animalischen Evolution mit sich herumträgt. Aggressiv ist der Mensch solange das Potential seiner Möglichkeiten nicht ausgeschöpft ist, denn dieses unaufgerufene, gleichsam brachliegende Potential hat natürlich stets die Tendenz in

explosive Entwicklungen zu geraten, weil es nicht personal integriert ist. Der Mensch in der Gotteskindschaft hat die Aggression in sich überwunden. Sie ist ihm Ferment zu einer höheren Selbstverwirklichung geworden; als Energie in einen positiven Zusammenhang eingeschmolzen. Genau so ist es mit der Mitmenschlichkeit, mit der Wissenschaft. All diese Dinge werden sich zum Guten wenden wenn der Mensch ein anderer wird, der weiß, daß er noch nicht ist, was er sein kann, der sich aber auf dem Weg dazu weiß.

Robert WEBER

Polen und seine Gewerkschaften oder Der Polnische Sommer

Am 30. Juni 1981 kam der polnische Gewerkschaftssekretär Christophe SLIWINSKI auf Einladung der ALUC nach Luxemburg. Am Nachmittag desselben Tages traf der Sekretär von „SOLIDARITÄT“ mit Vertretern des LCGB zusammen, ehe am Abend die Diskussionen im Sitz der ALUC weitergeführt wurden. Bei dieser Gelegenheit beschlossen der polnische Gewerkschaftssekretär und der „Lëtzeburger Chrëschtliche Gewerkschafts-Bond“, in Zukunft ihre schon seit längerer Zeit bestehenden guten Kontakte noch zu intensivieren und besprachen demzufolge einige konkrete Projekte. Im Rahmen der ALUC kam es dann zu einem ausführlichen Gedankenaustausch über die Situation in Polen im allgemeinen und über spezifischere Probleme wie die interne Organisation der neugeborenen Gewerkschaft „SOLIDARNOSC“, oder die Stellung der Kirche in der polnischen Gesellschaft.

Christophe SLIWINSKI war bis vor den Danziger Ereignissen im Sommer 1980 Biologie-Professor, gab jedoch bald seine Stellung auf und wurde hauptamtlicher Gewerkschaftssekretär von „Solidarnosc“, verantwortlich für die Warschauer Region und für verschiedene Auslandsbeziehungen. So vertritt SLIWINSKI seine Gewerkschaft in der PAX ROMANA. Nach wie vor ist Christophe SLIWINSKI ebenfalls Mitglied des Direktionsvorstandes des Katholischen Intellektuellen Clubs (CIC). Die Zusammenkunft mit einem Vertreter der polnischen Gewerkschaft „Solidarnosc“ hatte für den Unterzeichneten eine zweifache Bedeutung: einerseits, vom gewerkschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, ist doch in Polen eine Gewerkschaftswelle in Bewegung geraten, die in der ganzen Welt als vorbildhaft gelten kann und tagtäglich für neue Schlagzeilen sorgt; und andererseits vom geistigen Standpunkt aus betrachtet, ist Polen doch ein Land, wo die Religion nicht nur praktiziert wird, sondern auch gelebt wird.

Die polnische Kirche ist eine sehr lebendige Kirche und sie spielt – obschon ohne wirtschaftlichen Einfluß; in Polen wird die Kirche nur durch die gläubigen Bürger unterstützt – eine wesentliche Rolle in der polnischen Gesellschaft. SLIWINSKI erklärte uns, daß anlässlich einer rezenten Umfrage („In welche öffentliche Institutionen haben Sie am meisten Vertrauen?“) die Katholische Kirche mit 95%, vor der Gewerkschaft „SOLIDARNOSC“ mit 86% und der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVAP) mit 34% lag. Der polnische Gewerkschaftler führte diese Popularität auf etwas zurück, was er als „Volksgier“ bezeichnete.

Der Pole fühlt sich ganz einfach wohlgeborgen innerhalb der Kirche und die Kirche bewahrt dem Bürger eine gewisse Privatsphäre neben seiner eigentlichen Rolle in einer staatlich dirigierte Gesellschaft. Auf den Tod von Kardinal Stephan WYSZYNSKI angesprochen, versicherte unser Gast, daß der Kardinal lebendig oder tot seinen Einfluß behalten wird und sein Nachfolger es sehr schwer haben wird in

die Fuß-Stapfen des verstorbenen Kardinals WYSZYNSKI zu treten. Für das polnische Volk lebt der Kardinal weiter und demzufolge war es auch nicht verwunderlich, daß anlässlich der Beerdigungsfeierlichkeiten das polnische Volk keine Trauer verspürte. Alles war irgendwie anders als bei den Begräbnisfeierlichkeiten des jugoslawischen Staatschefs TITO, wo ein ganzes Volk trauerte. Nein, die Polen waren ganz einfach stolz; sie verehrten ihren Kardinal und der Kardinal hat sie mit seinem Tod nicht verlassen. In seinem Testament schrieb er: „Ich bin überzeugt von der Bedeutung der sozialen Änderungen und ich habe während vielen Jahren uneigennützig den Arbeitermilieus im Geist der Enzykliken der Päpste gedient. Ich meine, daß trotz der polnischen und regimemäßigen Änderungen das Werk noch nicht beendet ist und ich vertraue darauf, daß die gesunde Seele der menschlichen Personalität in diesem Kampf für die Würde und Freiheit siegen wird“.

Um die polnische Mentalität zu verstehen, muß man sich einiges bewußt sein. Polen ist kein kommunistisches Land im eigentlichen Sinn des Wortes. 96% einer Bevölkerung von fast 35 Millionen Bürger sind Katholiken. 80% der Landwirtschaft befindet sich in Privatbesitz, ist also Familienbesitz. Die Polen sagen von sich selbst, daß sie an erster Stelle Polen sind, ehe sie Kommunisten sind. Was in Polen existiert, ist eine sozialistische und weltliche Tradition. Der Kommunismus ist etwas Künstliches, Erkünsteltes. In Polen ist der Kommunismus nichts Lebendiges. Der Pole ist durch seine geschichtliche Erfahrung kein Anhänger oder Freund der Sowjetunion; man könnte fast sagen, daß er die Russen verachtet oder haßt.

Die Polen sind jedoch grundsätzliche Sozialisten und wesentliche Anhänger der sozialen Gleichstellung (Gleichberechtigung). Daneben sind die Polen große Traditionalisten, was für sie ein sehr wichtiger Faktor ist.

Auf die Frage, wenn die Sowjetunion das Polenland besetzen würde, gäbe es Revolten oder eine große Resignation, antwortete SLIWINSKI sofort, daß etwaige Reaktionen sehr schwer vorzusehen seien, die Situation würde jedoch nicht ähnlich wie in der TSCHECHOSLOWAKEI verlaufen; der Pole ist kein „homme conditionné“. Die Leute leben in Polen mit viel Begeisterung. Sie sind froh, daß sie die Ereignisse von Danzig miterleben konnten. Sie sind voller Hoffnung und sie fühlen sich seit langem wieder frei. Sie wissen, daß die kommenden Generationen sich an den heutigen Ereignissen regelrecht ernähren werden und das polnische Volk weiß ebenfalls, daß es fähig sein wird seine Probleme auf seine Art und Weise zu meistern.

Die Probleme Polens stehen parallel zu den Problemen der Gewerkschaft „SOLIDARNOSC“.

Wie kam es eigentlich zum „polnischen Sommer“?

Der Konflikt zwischen Polens Arbeitern und den Warschauer Partei- und Regierungsorganen hat eine lange Vorgeschichte.

Die erste offene Rebellion polnischer Arbeiter und Studenten fand Ende Juni 1956 statt. Warschau sah sich damals gezwungen, seine ihm vom Kreml aufgezwungene stalinistische Politik zu revidieren.

Wladyslaw GOMULKA wurde 1956 zum Generalsekretär der kommunistischen Parteien des Landes gewählt. Er folgte CHRUSCHTSCHOWS Beispiel, verurteilte den stalinistischen Terror, entthob Marshall ROKOSSOWSKY, einen

Vertreter der militärischen Elite der UDSSR, seines Amtes als Verteidigungsminister, entließ Kardinal Stefan WYSZYNSKI aus der Haft und strebte eine Normalisierung zwischen Kirche und Staat an.

Im Dezember 1970 kam es zu ernststen Unruhen in Danzig und anderen Ostseestädten. Es kam zum Einsatz von Polizei und Armee, wobei 45 Zivilisten bei der gewaltsamen Niederschlagung der Revolte getötet wurden. GOMULKA mußte von seinem Amt zurücktreten und Edward GIERECK begriff damals, daß der einzige Weg zur Stabilisierung der politischen Lage eine wesentliche Verbesserung der Wirtschaftssituation des Landes sei. Er bemühte sich teils mit Erfolg, teils mit Mißerfolg.

So gelang es ihm wohl durch westliche Kredite die polnische Wirtschaft anzukurbeln (Zeitweilig wurde in politischen Kreisen sogar von einem „polnischen Wirtschaftswunder“ gesprochen). Der Industriesektor verzeichnete beachtliche Resultate, doch dem gegenüber standen Mißerfolge in der polnischen Landwirtschaft. In den letzten vier Jahren mußte Warschau etwa 30 Millionen Tonnen Getreide einführen.

Diese Importe kosteten die Regierung etwa 4,2 Mrd. Dollar. 1979 erzeugte die polnische Getreidewirtschaft um fünf Mio. Tonnen weniger als im Plansoll vorgesehen war. All diese wirtschaftlichen Mißerfolge veranlaßten GIERECK, den Ausweg in einer Steigerung der (bisher schon staatlich subventionierten) Lebensmittelpreise zu suchen. Die ersten Versuche schlugen jedoch im Juni 1976 fehl. Ein zäher Widerstand der Bevölkerung zwang Partei und Regierung die angekündigten Preissteigerungen rückgängig zu machen.

Warschau war jedoch trotz allen westlichen Hilfen bisher nicht imstande das Problem des chronischen Warenmangels zu lösen. GIERECKS Politik erlitt mit den letztjährigen erneuten Streiks ein schweres Fiasko und jede Gewerkschaftsfreiheit sowie jede Mitbestimmung konnte GIERECKS Probleme nicht mehr lösen.

Die UDSSR sah sich diesmal in einer regelrechten Zwickmühle, darum ließ sie auch am Anfang der Auseinandersetzungen recht wenig von sich verlauten. Ihre afghanischen Interessen waren diesmal wichtiger. Doch, im Ernst müssen wir uns fragen, ob nicht früher oder später die Sowjetunion versuchen muß, das Sorgenkind Polen in den Griff zu bekommen.

Die Streikwelle in Polen brach aus als unmittelbare Reaktion auf die am 1. Juli 1980 bekanntgegebene Steigerung der Fleischpreise. Während die Streikbewegung eigentlich mit wirtschaftlichen Forderungen begann, nahm sie jedoch bald politischen Charakter an.

Es ging den polnischen Arbeitern wohl um materielle Verbesserungen, doch im wesentlichen primierten soziale Gerechtigkeit und Freiheit (Hier liegt unweigerlich der Einfluß der Bürgerrechtler und allen voran JACEK KURON).

Eins wird in der Geschichte jedenfalls festverankert bleiben: Die von „Dissidenten inspirierte polnische Rebellion“ wurde ein Sieg für die Freiheit und Gerechtigkeit. Elementare Rechte konnten errungen werden und gerade wir wissen am besten, was „freie Gewerkschaften“ bedeutet.

Wohl niemand hätte es noch im August 1980, als die Forderung der streikenden polnischen Arbeiter nach einer „freien“ Gewerkschaft erhoben wurde, für möglich

gehalten, daß diese „freie“ Gewerkschaftsbewegung das politische System der Volksrepublik Polen in Frage stellen würde, ja sogar eine Gefahr für den gesamten kommunistischen Block darstellen würde. Selbst die Dissidenten des KSS „KOR“ sowie die Autoren des Kollegiums „Erfahrung und Zukunft“ dürften wohl kaum die absolut weitreichenden Konsequenzen der Bewegung vorausgeahnt haben.

Für „Solidarität“ gibt es heute eigentlich nur zwei Möglichkeiten: einerseits muß der Prozeß der Erneuerung sich in das ideologische und machtpolitische System in Osteuropa einfügen, damit die polnische Entwicklung evolutionär verlaufen kann und kontrollierbar bleibt, oder andererseits droht die Erneuerung zu einer Umwälzung zu werden, die von den bisherigen Machthabern nicht anders als mit Gewalt bekämpft werden kann.

Wenn wir heute die gesamte Situation etwas realistischer betrachten, so müssen wir feststellen, daß wohl keiner der führenden Köpfe von „Solidarnosc“ die fundamentale Umwälzung des kommunistischen Systems in Polen will. Vielmehr ist es der allgemeine Zustand des politischen Systems selber, der die Ursache bildet, daß auch nur begrenzte Veränderungen Erschütterungen der gesamten Herrschaftsstruktur nach sich ziehen.

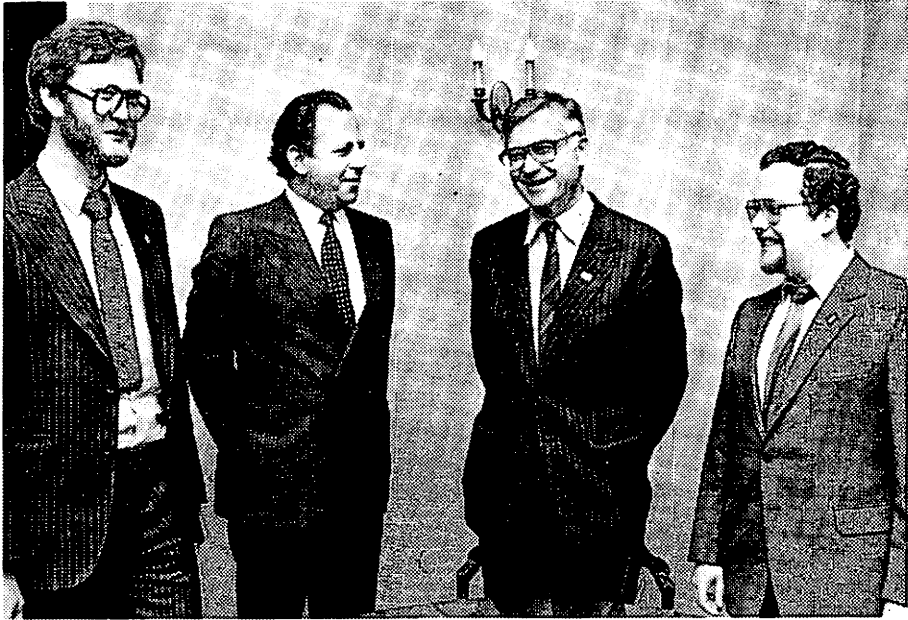
Daß jedoch gerade diese ganze Bewegung von Polen ausgehen mußte, wird wohl in der spezifischen geistigen und gesellschaftlichen Tradition Polens zu suchen sein. Polen ist eben nicht wie andere Ostblock-Staaten von der Außenwelt abgeschirmt und dazu darf man die Rolle der Kirche in der polnischen Gesellschaft nicht vergessen, geschweige denn, unterschätzen.

Wir wollen kurz daran erinnern, daß nach dem Zerfall des ehemaligen Einheitsgewerkschaftsverbandes Polens, gleich drei Arbeitnehmergewerkschaften entstanden sind, doch faktisch hat die polnische Partei- und Staatsführung die Gewerkschaft „Solidarität“ als repräsentativste Gewerkschaft anerkannt, auch wenn die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei nach wie vor vom Prinzip der gleichrangigen Behandlung der Gewerkschaften ausgeht.

Nachdem die Gewerkschaft „Bauern-Solidarität“ im Mai 1981 offiziell anerkannt war, gibt es heute in Polen ungefähr um die 50 Gewerkschaftsgruppierungen. Die Bauerngewerkschaft „Solidarität“ organisiert ausschließlich Bauern die Eigentümer ihres Grundbesitzes sind. Diejenigen Bauern, die in staatlichen Betrieben arbeiten, sind Arbeiter und somit Mitglied der Gewerkschaft „Solidarität“.

In Polen gibt es um die 13 Millionen Arbeitnehmer, wovon annähernd 10 Millionen in der Gewerkschaft „Solidarität“ organisiert sind. Der Organisationsgrad in Polen liegt zwischen 85%-90%. Bei den leitenden Angestellten beträgt er 35%. Von ungefähr drei Millionen Mitgliedern in der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei sind deren über eine Million in der Gewerkschaft „Solidarität“ organisiert. Die eigentlichen Nachfolger des Einheitsverbandes, die sog. „Branchengewerkschaften“ vertreten realistischen Schätzungen entsprechend noch höchstens drei Millionen Arbeitnehmer. Die Branchengewerkschaften versuchen einstweilen noch ihren Platz zu behaupten, indem sie die Regierung auffordern, die Bevorzugung der „Solidarität“ einzustellen und indem sie fein säuberlich noch immer die Trumpfkarte der zum Teil fortbestehenden Verfügungsmacht über das Sachvermögen der alten Einheitsgewerkschaft, so z. B. die Sozialeinrichtungen, ausspielen. Zu all dem

SOLIDARNOSĆ



Am Dienstag, dem 30. Juni, kam der polnische Gewerkschaftssekretär Christophe Sliwinski auf Einladung der ALUC nach Luxemburg. Am Nachmittag traf der Sekretär von „Solidarität“ mit Vertretern des LCGB zusammen, und beide Seiten beschlossen, in Zukunft ihre schon seit längerer Zeit bestehenden guten Kontakte noch zu intensivieren. Auf unserem Bild anlässlich einer Zusammenkunft mit Arbeitsminister Jacques Santer sieht man Christophe Sliwinski (Bildmitte), umgeben von den LCGB-Sekretären Roby Schadeck (links) und Robert Weber (rechts).

kommt noch eine weitere Gewerkschaftsvereinigung, nämlich die der s.g. „autonomen“ Gewerkschaften. Sie soll eigenen Angaben zufolge zu Jahresbeginn 600 000 Mitglieder gehabt haben. Sie stellen sich im Grunde als eine Art Angestelltengewerkschaft dar, sind jedoch sehr stark mit der „Solidarität“ verbunden.

Das Überleben all dieser Gewerkschaften hängt unweigerlich vom Erfolg oder Mißerfolg von „Solidarität“ ab!

Das eigentliche Problem ist, daß die PVAP nicht mehr ihre Aufgabe im kommunistischen Polen als „führende Rolle der Partei“ spielt. Die Beziehungen zwischen der PVAP und „Solidarität“, die anfänglich sehr positiv waren, haben sich zusehens verschlechtert. Der Einfluß der Gewerkschaftler in der Partei ist zu groß geworden. Nachdem am Anfang „Solidarität“, durch den Mund ihres Führers Lech WALESZA, es strengstens vermieden hat auch nur die kleinste politische Aussage zu machen, hat dieser Prozeß sich schnellstens in einer anderen Richtung weiterentwickelt. Die Zukunft Polens und seiner freien Gewerkschaften hängt auch davon ab, inwieweit die PVAP und ihre Bündnispartner im Warschauer Pakt in der freien Gewerkschaftsbewegung das Entstehen einer um die Macht konkurrierenden Partei, die überall Kompetenzen beansprucht, sehen oder ob „Solidarität“ das bleibt, was sie eigentlich sein soll, nämlich eine Gewerkschaft.

Lech WALESZA selbst hat immer eine Haltung basierend auf der praktischen Vernunft eingenommen und seit der Bromberger-Krise fordert er die Einschränkung der allzu starken Ausrichtung von „Solidarität“ auf politische Probleme. Doch auch WALESZA ist in Bedrängnis. So ist er bisher mehr als einmal in die Minorität versetzt worden und mehr als einmal mußte er zu dem Mittel der Rücktrittsdrohung greifen um seine Ansichten durchzusetzen. In diesem Kontext ist der zur Zeit (bei Redaktionsschluß) laufende Kongreß von „Solidarität“ von größter Wichtigkeit. Einerseits wird der Kongreß die grundsätzliche Ausrichtung der Gewerkschaft festlegen und andererseits wird er die Führungsgremien endgültig bestimmen müssen. Ob sich nun die nüancierte (realistische) Haltung WALESZAS durchzusetzen vermag oder ob einer seiner Kontrahenten mit weitaus radikaleren Ansichten durchkommt, bleibt abzuwarten. Das Ergebnis dieser Abstimmung wird für die gesamte Welt von höchster Bedeutung sein, denn von ihr hängt es ab, ob die polnische Bewegung sich weiterentwickeln kann und somit sich im ganzen Ostblock auszudehnen vermag, oder ob eine Intervention seitens der Sowjetunion oder der polnischen Führung selbst, ihr ein Ende setzen wird. Wie lange die PVAP die KPdSU davon überzeugen kann, daß die polnischen Probleme nicht mit einer Radikalkur gelöst werden können, hängt schlußendlich auch davon ab, welche Richtung die „Solidarität“ einnehmen wird; eine „Lösung“ bleibt jedenfalls immer möglich und das ist ein „polnischer Frühling“!

Die Dialektik der Zivilisation

1. DIE DIALEKTIK DER GESCHICHTE

„Die Philosophie und die Zivilisation“ heißt das Thema des 17. Weltkongresses für Philosophie. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Frage nach der Dialektik. Es gibt genausowenig eine Dialektik der Geschichte, wie es eine Dialektik der Natur geben kann. Dies verhindert nicht, daß die Geschichte wesentlich von einer Dialektik, nämlich der Dialektik des menschlichen Geistes, bestimmt wird. Die Voraussetzungen einer Geschichtsdialektik werden weder historisch noch philosophisch erfüllt. Es gibt weder ein gegenseitiges Ineinander-übergehen der verschiedenen Gesellschaftsformen noch ein inneres Prinzip, welches eine Geschichtsdialektik begründen könnte. Wenn man beispielsweise die vom historischen Materialismus aufgeführten Gesellschaftsformationen: Urgesellschaft, Sklaverei, Feudalismus, Kapitalismus und Kommunismus mit dem Sozialismus als seiner ersten Phase analysiert, so stellt man fest: Der Übergang von der Sklaverei zum Feudalismus ist nicht durch die Sklavenaufstände, sondern durch die Barbareneinfälle herbeigeführt worden. Der Feudalismus wurde nicht durch die unterdrückte Hauptklasse der Bauern gestürzt, sondern durch das Bürgertum. Der Kapitalismus wurde nur von Europa und Amerika ausgebildet, und die sozialistische Revolution hat bisher nur in Ländern gesiegt, die noch tief im Feudalismus steckten¹.

Wenn man als inneres Prinzip beispielsweise die Veränderung der Produktionsweise untersucht, so kommt man zu dem Ergebnis, daß diese sonder Zweifel tiefgreifende soziale und politische Veränderungen zur Folge hat. Dieser Satz läßt sich aber nicht umkehren, indem man als Gesetz behauptet, alle sozialen und politischen Umwälzungen seien in letzter Instanz die Folge einer veränderten Produktionsweise¹.

Man kann darüber streiten, wie die Geschichte abgelaufen wäre, wenn irgendeine menschliche Entscheidung, welche die Geschichte beeinflusst hat, anders ausgefallen wäre. Man kann nur durch philosophische und erkenntnistheoretische Erwägungen letztlich ein Urteil über die letzten Ursachen fällen, die den Geschichtsablauf bestimmen. Wie aus den nachfolgenden Untersuchungen hervorgeht, kann das Woher des Fortschrittes nur dadurch erklärt werden, daß über dem ganzen – von den Menschen teilweise mitbestimmten – Geschichtsprozeß eine wachende, höhere, vernünftige Macht steht¹.

2. DIE DIALEKTIK DES MENSCHLICHEN GEISTES

Das treibende Element der Zivilisierung wie auch der kulturellen Bildung ist die Dialektik des menschlichen Geistes. Diese besteht einmal darin, daß der geistige Akt

in Begriff, Satz (Urteil) und Schluß seinem Wesen nach eine Synthese von Mannigfaltigkeit vollzieht. Eine solche Synthese ist nur da möglich, wo das synthetisierende Prinzip in sich selbst „einheitlich“ ist¹. Zum andern besteht die Dialektik des menschlichen Geistes darin, daß der Mensch sich in allem Erleben, Erkennen und Streben als Wesen der Grenze erfährt, indem er unausgesetzt Erfahrungen von Hoffnung und Enttäuschung, von Sinnmöglichkeit und Sinnlosigkeit registriert. Erfahrung von Grenze ist aus logischer Notwendigkeit gleichzeitig Erfahrung von Grenztranszendenz, denn nur durch Bewußtsein von Grenzüberstieg läßt sich Bewußtsein von Grenze denken². Hier hat die Triade: These-Antithese-Synthese oder Position-Negation-Negation der Negation als Dialektik einen Sinn. Kraft der Fähigkeit der Negation wird bewußt gewordene Grenze durch unser Erkennen überschritten. Alles Grenzhafte impliziert Negativität. Grenze bedeutet Negation, aber diese Negation wird durch das Überschreiten der Grenze selbst wieder negiert. Es entsteht so ein doppelt-negativer Begriff, der das Grenzhafte übersteigt (zeithaft/überzeitlich, relativ/absolut, potenziell/aktuell usw.)².

Die dialektische Höherentwicklung des Menschen setzt die Ausrichtung auf ein bestimmtes Ziel, d.h. eine gewisse Zielstrebigkeit voraus. Bewußtsein von Grenze heißt nicht nur Negation, sondern Übersteigerung von grenzhafte in Richtung „unendlich“, von zeithaft in Richtung „überzeitlich“, von relativ in Richtung „absolut“, von potenziell in Richtung „aktuell“ usw. Nur auf Grund der innersten Ausrichtung unseres Geistes auf das Unbegrenzte, Unendliche, auf die unendliche Seins- und Wertwirklichkeit Gottes vermögen wir in der Begegnung mit dem Seienden dieses auf die Unendlichkeit hin zu prüfen, können wir es messen, wissen wir um seine Endlichkeit⁴.

Göttliche Transzendenz verbindet sich wesenhaft mit Immanenz Gottes in Welt und Mensch, obwohl das göttliche Sein immer noch ein anderes Sein ist als das geschöpfliche Sein. Ausrichtung auf Gott impliziert also auch Selbstmitteilung Gottes; das Ziel der menschlichen Strebedynamik ist immer schon in der Welt und im Menschen gegenwärtig². Der innere Ursprung der Dialektik (welcher natürlich nicht wieder dialektisch sein kann) ist somit ein Zusammenwirken zweier Freiheiten, der göttlichen, absoluten Freiheit und der durch sie gewährleisteten menschlichen Freiheit.

3. DIE DIALEKTIK DER NATUR

Aktuale Momente können sich nicht gegenseitig durchdringen. Insofern Dialektik ein gegenseitiges Ausschließen und gleichzeitig ein Sichdurchdringen, ein Ineinander-übergehen besagt, bleibt von der Dialektik der Natur nur ein „Sichdurchdringen“ von Akt und Potenz zu weiteren Akten, von Wirklichkeit und Möglichkeit zu weiterer Verwirklichung übrig. Dabei entfällt formale Widersprüchlichkeit, und die dialektische Widersprüchlichkeit reduziert sich auf den relativen und privativen Gegensatz aus der Metaphysik. Es ist einleuchtend, daß Möglichkeit nicht von selbst Wirklichkeit werden kann, ohne gegen das Nichtwiderspruchsprinzip und den Satz vom zureichenden Grund zu verstoßen. Durch sein Wirken würde ein tätiges Subjekt etwas empfangen, was es bereits besitzt und andererseits etwas geben, was es nicht geben kann, da es dies nicht hat. Es ergäbe sich in derselben Beziehung ein Mitteilen und zugleich ein Nicht-mitteilen (und Nicht-mitteilen-

können)³. Wenn alles welthafte Wirken sich im Übergang von Potenz zu Akt vollzieht, kann die Seinsursache des Wirkaktes eines solchen Wirkenden überhaupt nicht in einem Wirkenden liegen, das selbst welthaft ist. Irgendwann und irgendwo müßte ein wirkendes Seiendes vorausgesetzt werden, das nicht selbst erst in Aktualität übergeht, sondern alle zu bewirkende Seinsfülle bereits in sich vorausenthält. Andernfalls entsteht ein unendlicher Regreß, welcher jedoch keines seiner Glieder und mithin auch nicht sich selbst jemals adäquat begründen kann, d.h. welcher ontologisch unmöglich ist².

Soll die Aktualisierung der Potenzialität ein Mehr an Sein bedeuten, so muß dieses Mehr an Sein eine adäquante Ursache haben, welche bereits Wirklichkeit ist. Es hilft nichts, die Kausalität durch eine der Materie innewohnende Negativität ersetzen zu wollen. Insofern es sich um Übergänge zu ontologisch wesenhaft höherer Aktualität handelt, stünde der allgemeinste Satz vom zureichenden Grunde der den Kausalsatz als Spezialfall unter sich begreift, dagegen³. Außerdem ist – sowohl bei Übergängen verschiedener Seinshöhe, als auch bei Übergängen gleicher Seinshöhe – geltend zu machen, daß eine Negation nichts weiter als „negieren“ kann (A – Nicht A). Aber auch ein Negieren, selbst im Sinne einer konkreten „dialektischen“ Verneinung, wobei die Negation die Triebkraft ist und der konkrete Inhalt des A die Richtung der Entwicklung bestimmt, ist in der Natur nicht möglich, weil es keine negierte Materie geben kann. Dem „Nicht“ der Negation als solcher eine Realität beizumessen, würde die Annahme eines seienden Nichtseins bedeuten¹.

4. DIALEKTIK EINER GEIST-NATUR (*Hegelsche Philosophie*)

Dialektik verrät unverkennbar ihre Herkunft aus einer Philosophie des Geistes. „Sie verläuft in Schritten, die von geistiger Subjektivität bestimmt sind: Position, Negation, Negation der Negation – das sind Tätigkeiten des Geistes, und die Wirklichkeit kann in sich selbst doch nur dann in dieser Weise sich „bewegen“ und entwickeln, wenn sie zuinnerst, in ihrem metaphysischen Wesen, geistbestimmt, Kind des Geistes, sein Ausdruck und Bild ist³.“

Hegels ontologische Kategorien sind nicht zeithaft-geschichtlich, sondern unzeithaft-konstituierend zu verstehen. Das Umschlagen von Wesenheiten und die Verwirklichung von Möglichkeit überhaupt geschieht nicht in geschichtlicher Abfolge, sondern in einem Immer-schon-übergegangen-sein in der Sphäre des absoluten Geistes. Eine solche Dialektik läßt sich zwar denken, scheitert jedoch daran, daß auch die Univozität bei Hegel dem Problem der Seinsvielfalt nicht beizukommen vermag. „Wenn am Anfang seiner philosophischen Odyssee das absolute, unendliche Sein nur „in Potenz“ steht, dann ist eigentliche „Aktualisierung“ auf dem Wege seiner dialektischen Entfaltung unmöglich; steht aber am Ursprung ein . . . „actus purus“, dann ist es schlechterdings unbegreiflich, wie er ontologisch „weniger“ werden könnte (z. B. sich in endlichen Stufen sollte ausgliedern können), was er innerhalb monistischen Denkens müßte³.“

In der Hegelschen Philosophie fallen objektive und subjektive Dialektik schlechthin zusammen, da hier Denken und Sein identisch sind. Mit Recht ist dagegen die „Diremption“, das Auseinanderklaffen von Idee und Wirklichkeit geltend gemacht und darauf hingewiesen worden, daß ein „Verstehen“ der Mangelhaftigkeit der Wirklichkeit nicht unmittelbar eine Verklärung derselben zu

ihrer „Wahrheit“ herbeiführe, daß eine Beseitigung der Mängel nur dann erfolgt, wenn dieses Verstehen auch entsprechendes Handeln auslöst. Damit ist das ganze Prinzip der Identität von Denken und Sein aus den Angeln gehoben und aufgezeigt worden, daß Denkprozeß und Wirklichkeitsprozeß nicht ein und dasselbe sind¹. Es folgt daraus, daß die Praxis nicht letztes Wahrheitskriterium des Denkens sein kann und daß der Einheit von Theorie und Praxis in jedem, auch in einem materialistischen Monismus der Boden unter den Füßen entzogen ist. Es ist daher ein großer Fehler, die Hegelsche Auffassung vom Verhältnis zwischen Idee und Natur einfach umzukehren, ohne darüber hinaus auch den monistischen Ansatz in Frage zu stellen.

5. DIALEKTIK UND KYBERNETIK

Die Kybernetik als Wissenschaft der Regelung und der Informationsverarbeitung wurde erst ermöglicht, als die Verhaltensweise der klassischen Naturwissenschaft, nämlich die Relationen allein an den Phänomenen der Begriffsbildung zu orientieren, durch die Verhaltensweise der modernen Naturwissenschaft, nämlich sich der souveränen Setzung zu bedienen, abgelöst wurde. Dieselbe Verhaltensweise, welche die Kybernetik ermöglicht, zeigt aber auch, daß sich der Intellekt – nicht nur in der gewandelten methodischen Haltung den Gegenständen gegenüber, sondern auch in den modernen Aussageinhalten selbst – in ganz eigentümlicher Weise auf sich selbst zurückgeworfen sieht.⁵ Diese Situation zeigt ganz deutlich, daß keine Frage bzw. keine Antwort außerhalb des dialektischen Spannungsverhältnisses von Personalität und Intellektualität steht. Für den Zusammenhang der Gottesfrage mit der Naturwissenschaft bedeutet dies die Einbeziehung der Realmöglichkeit von Seinseinsichten, welche die funktionalistischen Aussagen der Naturwissenschaft überschreiten.

Zu der Auffassung, die Kybernetik beweise die Materialität der geistigen Tätigkeit des Menschen, ist folgendes zu sagen: Die materielle Informationsverarbeitung ist natürlich ein materieller, gesetzmäßig ablaufender Prozeß. Die geistige, psychische Tätigkeit dagegen ist ein immaterieller, selbstbewußter, dialektischer Prozeß, welcher sich zwar mit dem materiellen Informationsverarbeitungsprozeß (der physiologischen Tätigkeit des Menschen) konkretisiert, jedoch mit diesem keineswegs identisch ist. Geistige Intentionalität (im Erkennen) ist einheitstiftend, synthetisch, und zwar in bewußt-selbstbewußter Weise. Bewußtsein der Vielheit von Gegenstandsmomenten als Bewußtsein der das Viele um- und durchgreifenden Einheit ist als solches nur dadurch vollziehbar, daß es trotz seiner optischen Streuung in den streng *einen* synoptischen Punkt zusammenläuft. Die absolute, qualitative Höherstufigkeit der geistigen Intentionalität läßt sich als phänomenologisch-intuitiv zur Gewißheit erheben.³

Noch viel weniger liefert die Kybernetik einen Beweis dafür, daß die menschliche Zielstrebigkeit materiell erklärt werden kann. Die Zielstrebigkeit in der Natur ist eine endliche, auf einen Gleichgewichtszustand innerhalb der endlichen Welt auslaufende Dynamik. Die menschliche Zielstrebigkeit ist eine auf das unendliche Sein ausgerichtete Dynamik. „Der Mensch erkennt sich als ek-statisch offene Seinsform, der eine absolute, unendliche Erfüllung als reale Möglichkeit korrelativ entspricht.“⁴²

6. DIE MENSCHLICHE ZIELSTREBIGKEIT ALS INNERES PRINZIP DER DIALEKTIK

a) *Begründung der menschlichen Zielstrebigkeit*

Die geistige Tätigkeit des Menschen, wie das Denken, das Wollen usw. ist Grenzerfahrung, Grenzüberstieg, Streben nach dem unendlichen Sein und Wert. Insofern diesem Streben existenzielle Bedeutung zukommt, gilt es als inneres Prinzip einer Dialektik des menschlichen Geistes. Die Strebedynamik ist eine Struktur der menschlichen Realität selbst. Sie ist nicht Willkür, sondern ein Naturstreben. Dies folgt daraus, daß das Streben selbst nicht nur Inhalt von Willensakten, sondern das Reale der Tätigkeit ist. Die Vollzüge unseres Erkennens, Strebens, Liebens sind realer als das dinghaft Greifbare und die „objektiven“ Prozesse der Weltgegenstände, denn Vollzug von Intention darf nicht wieder als etwas nur Intentionales gelten. Das Denken selbst von Gedanken ist Realität von Vollzug (des Gedachten) und nicht wiederum etwas Gedachtes. Unsere eigene Realität öffnet sich auf mögliche Realität dessen, woraufhin Denken und Wollen transzendiert.²

b) *Realmöglichkeit der Gegenstände des Wollens*

Der Mensch muß die Akte des Transzendierens wenigstens vollziehen können, andernfalls wäre seine Offenheit, welche eine Tatsache ist, identisch mit Nicht-Offenheit, die Möglichkeit, Akte des Transzendierens zu setzen, identisch mit Unmöglichkeit. Daraus folgt: Realität der Intentionalität impliziert Realpotenzialität, Bezug auf Wirklichkeit.² Ohne die reale Möglichkeit dieser Bezugswirklichkeit wäre der reale intentionale Vollzugsakt unmöglich, denn bezogen und zugleich nicht bezogen (überhaupt nicht beziehbar) wäre ein Widerspruch.² Während auf der Ebene des Erkennens auch der letzte Akt zum Inhalt wohl nur Denkmögliches, sogar einfachhin negativen Inhalt, haben könnte, muß der letzte Akt des Willens und somit der geistigen Dynamik überhaupt als solcher positiven Gehalt besitzen. Der Wille will nicht nur Erkenntnis, sondern Teilhabe am Gegenstand der Erkenntnis. Er geht in seiner Intentionalität über die Erkenntnis hinaus. Er will sich dem Gegenstand als Wert einen, mit ihm „wirklich“ kommunizieren. Wollen kann man nur, was es auch wirklich (oder möglicherweise) gibt, was real ist oder sich realisieren läßt.²

Das Reich der personalen Werte bildet den eigentlichen Gegenstand der personalen Willensintentionalität. Grenzerfahrung impliziert Grenztranszendenz, zumeist auf die als reale Möglichkeit offen stehende personal-interpersonale Werterfüllung hin.²

c) *Transzendenz ins Unendliche*

Die Dynamik des Menschen reicht über jede denkbare Grenze hinaus. Sie wird durch keinen begrenzten Wertgehalt abgesättigt. Bewegung der Intentionalität ist selbst etwas Grenzhafes, das sich aus der Un-vollendung in die Voll-endung überholt. Im Bewußtsein des „Zwischen“, Vor-läufigen, bezeugen erreichte Zwischenziele nur die Tendenz auf Letzterfüllung. Das Ziel der Erfahrung einer unbegrenzten Dynamik des erkennenden Geistes und der Freiheit ist, wenn auch in sich selber verborgen, unendliche Realität. Ein widersprüchliches Mehr an Erkenntnis- und Strebegehalt (vgl. „perpetuum mobile“, ideologische Utopien usw.), deutet

darauf hin, daß eine Grenze des betreffenden Möglichkeitsbereichs vorliegt, welche diesen Bereich als ganzen transzendieren läßt. Wenn der Mensch sich auf ein bestimmtes, endliches Seiendes als Letztziel ausrichtet, so betrügt er sich selbst. Grenze als solche, und das gilt für jede Grenze, an die wir geraten, löst das Transzendieren aus. „Willenspotenzialität öffnet sich aufs Un-endliche hin, auf eine nicht mehr relative, sondern absolute ‚ontologische Zukunft‘ hin“.² Es genügt folglich nicht, „Grenze“, Negativität faktischer, geschichtlich gewordener Gesellschaftsformen gesellschaftskritisch zu analysieren.²

d) Realwirklichkeit Gottes als letzter Zielpunkt der Dialektik

„Realmöglichkeit impliziert Bezug auf Wirklichkeit, und dieser Bezug muß, um sich von Unmöglichkeit eindeutig abzuheben, selber real sein“.² Der Bezugspol muß als real vorausgesetzt werden um den ontologischen Widerspruch zu vermeiden: Mögliches wäre Realität, aber ohne den realen Bezug, der sie von Unmöglichkeit absetzt. Letzte Realmöglichkeit bedeutet, daß darüber hinaus nichts mehr auch nur denkbar ist, sodaß der Bezugspol letzter Realmöglichkeit auch nicht über diese Möglichkeitsrealität hinaus liegen kann. Dies bedeutet ontologische Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit. Nimmt man hinzu, daß diese Letztwirklichkeit Person „erfüllende“ Wirklichkeit bedeutet, dann hat sich die menschliche Strebedynamik als anthropologischer Gottesaufweis herausgestellt. Unser dynamisches Wesen öffnet sich auf Gott hin, oder richtiger, es ist von Gott auf ihn hin eröffnet.²

Eine sehr wesentliche Dialektik kommt hier zur Geltung: „Auf der einen Seite sucht das religiöse Gefühl, der religiöse „Glaube“, dergleichen wie reflexe Vergewisserung, auf der anderen Seite sucht diese hinwiederum Farbe und Leben zu erhalten durch die Berufung auf Erfahrung; sie sollte durch die lebendige Nähe des reflex nur Gewußten auf irgendeine Weise verifiziert werden.“²

Dialektik ist wesentlich durch die Einheit gegensätzlicher Momente, durch teleologische Ausrichtung und durch ein inneres, selbständiges Prinzip gekennzeichnet. Wir haben aufgezeigt, daß die Dialektik sowohl der materiellen als auch einer Geist-Natur an den obersten Denk- und Seinsprinzipien scheitert. Wir haben auch aufgezeigt, daß Dialektik ihre Stelle dort hat, wo göttliche und menschliche Freiheit zusammenwirken, Welt und Geschichte bestimmen, wobei es uns Menschen in unseres kulturellen und zivilisatorischen Entwicklung geradezu aufgegeben sein mag, „das alles Überbietende der prinzipiellen Grenztranszendenz immer neu zu erfahren, unser Sein – zu – Gott“.²

So zeigt es sich, daß Metaphysik der Dialektik nicht entgegengesetzt ist, sondern daß sie die Grenzen der Dialektik aufweist. Dialektik und Metaphysik als Wissenschaften führen auf das unendliche Sein, den unendlichen Gott.

Christophe Berchem

Literaturnachweis

- 1 G.A. Wetter: *Dialektischer und historischer Materialismus*, Fischer, Frankfurt am Main 1962, Seite 118; 144; 195; 209-210
- 2 H. Ogiermann: *Sein zu Gott*, A. Pustet, München-Salzburg 1974, Seite 72; 74-83; 148; 186
- 3 H. Ogiermann: *Materialistische Dialektik*, A. Pustet, München-Salzburg-Köln 1958, Seite 210; 230; 232; 250; 254; 271
- 4 W. Kern und G. Stachel: *Warum glauben?* Echter Verlag, Würzburg 1967, Seite 158 (W. Kern)
- 5 J. Meurers: *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*, A. Pustet, München 1962, Seite 249; 252

L'architecture Renaissance civile du XVI^e siècle au Luxembourg

Bien que mes investigations sur notre architecture religieuse et civile de la Renaissance et du baroque et a fortiori celles des XIX^e et XX^e siècles, n'eussent pas encore abouti à la performance voulue, parce qu'elles ont été brusquement interrompues fin 1972, je crois toutefois que les analyses, descriptions et réflexions faites jusque-là sont de taille à pouvoir intéresser ceux de nos lecteurs qui chérissent la discipline de l'architecture.

Ce que nous avons pu constater au sujet de notre sculpture Renaissance du XVI^e siècle, vaut en grande partie également pour notre architecture civile de la même époque. – Pendant la *première* moitié de ce siècle, celle-ci reste profondément attachée à l'art gothique dont elle ne fait que reprendre et continuer les principes de structure et de décor avec une persistance tenace. Le plan terrier et la structure d'ensemble des bâtisses du XVI^e siècle demeurent ceux du gothique tardif. Bien sûr la pierre remplacera le plus souvent le bois et l'ardoise succède peu à peu, mais très très lentement aux toits de chaume. – A l'intérieur des maisons les plafonds reposent en règle générale sur des poutres apparentes quelquefois magnifiquement sculptées et décorées, alors que les couloirs sont maintes fois (le plus souvent au 18^e siècle) couverts d'une voûte d'arêtes et les caves munies d'un berceau. – D'anciennes demeures seigneuriales et bourgeoises, comme celles des Hoecklin de Steinhart et de Bette, dans la rue du Marché-aux-herbes, ont conservé de belles pièces voûtées sur croisées d'ogives. Or, ce qui, surtout au cours de la deuxième moitié du 16^e siècle, fait le charme de maintes bâtisses de ces décennies, ce sont les linteaux sculptés et les jambages richement profilés des portes d'entrée, les belles fenêtres géminées ou à croisées en pierre, ainsi que les façades flanquées de pittoresques tourelles en hors d'oeuvre servant de cage à des escaliers tournant en hélice. – C'est seulement au cours de cette deuxième moitié du XVI^e siècle qu'apparaît, en dehors des tourelles d'escalier et des fenêtres à croisées, çà et là une Renaissance fort sobre et purement décorative, laquelle s'associera encore plus d'une fois à des motifs de remplage du gothique flamboyant. En même temps une symétrie plus rigoureuse des axes s'observe dans l'ordonnance des façades. Aussi les horizontales commencent-elles à s'opposer plus hardiment au verticalisme gothique. – La ville de Luxembourg conserve des parties importantes d'édifices publics, de demeures nobiliaires ou bourgeoises de la seconde moitié de ce siècle, lesquelles font partie de la vieille ville Renaissance.

Le *palais* de P.E. de *Mansfeld*, commencé vers 1563 ne fut guère terminé avant la fin du siècle. Les descriptions qui nous en ont été transmises par des notables

contemporains ne se réfèrent pour ainsi dire jamais à des détails d'architecture. De la sorte l'étude de cette bâtisse restera exclusivement basée sur une lithographie et l'analyse des quelques restes sauvegardés. Un de ces vestiges est la *porte* monumentale, reconstruite près du pont de l'Alzette à Clausen. Par ses piédroits bagués d'une maçonnerie solide et rustique, où alternent des assises planes et bosselées, ce portail dénudé de tout décor me semble représenter assez bien l'essence et la monumentalité du style architectural de ce château de Mansfeld. Son *entrée* principale est une assez belle pièce d'architecture plaquée sur un passage voûté. Nous y retrouvons de nouveau l'appareil à bossages, moins en saillie il est vrai, mais enrichi d'un réseau de losanges à centres creusés, appelés rustres. Ce losange décore beaucoup de nos édifices de l'époque Renaissance. Devant chacun des piédroits rustiquement appareillés se tiennent deux colonnes monolithes de style plus ou moins toscan. – Si nous faisons foi à une vue lithographiée, publiée vers 1584 par le géographe Braunius (reproduite en 1648 dans l'Atlas *Blaeu*), la technique du bosselage rustique aurait revêtu également la plupart des arcs de décharge, pleins cintres, jambages et chambranles. Autre vestige assez important: les fenêtres à *croisées* qui se sont conservées dans une annexe du château, près de la porte d'entrée principale.

Tel qu'il est représenté sur la gravure mentionnée, j'admets que le palais de Pierre-Ernest de Mansfeld à Clausen a été réalisé dans un style de transition: le caractère massif et défensif des grosses tours hexagonales, encore munies de bretèches, les murs crénelés qui entourent le jardin, le verticalisme de certains corps de bâtiment sont autant de réminiscences de l'époque gothique. Or, la prédominance des horizontales et pleins cintres, la présence d'arcades et galeries ouvertes, de niches réservées à la statuaire, de terrasses, d'escaliers à paliers et à rampes ajourées de balustres, ainsi que l'ordonnance symétrique des jardins, sont presque autant d'éléments d'une Renaissance d'origine italienne, par laquelle l'illustre château était en avance sur notre architecture de la seconde moitié du XVI^e siècle.

L'ancien palais des *gouverneurs*, l'actuel palais de justice, était jadis la résidence des gouverneurs du Duché de Luxembourg et du comté de Chiny. Construite vers 1566, agrandie et embellie vers 1609, détruite en majeure partie en 1683 par le bombardement des Français, cette résidence fut reconstruite vers 1687 pour être rénovée et habillée d'une façade postbaroque vers la fin du XIX^e siècle. De l'édifice original il s'est conservé, dans la façade sud de l'aile qui longe la rue du palais de justice, quelques fenêtres dont les chambranles verticaux sont garnis d'une colonnette gracieuse, engagée dans un cavet et placée sur une base polygonale, décorée de losanges ou de cannelures en torsade. Il s'agissait sans doute de croisées, puisque les départs des meneaux verticaux et transversaux sont encore visibles. Des restes de fenêtres analogues se trouvent sur le front est de la façade principale. – Construits à peu près simultanément, il se peut que le palais privé et la résidence de gouverneur de Mansfeld aient eu en commun quelques procédés techniques et décoratifs. Nous pensons à ce sujet avant tout aux balcons et galeries évoqués par *Merjai*, à la symétrie des jardins, aux terrasses et escaliers à balustrade ajourée, sans oublier les belles fenêtres à croisées, au décor losangé.

L'ancien Hôtel de ville. – Construit en 1572/1573 sur les fondements d'un édifice antérieur appartenant très probablement au premier „Raethus“ de la ville, le nouvel Hôtel de ville a subi dès 1741 des transformations notables de son intérieur.

Ce qui nous reste de la bâtisse du XVI^e siècle – notez que quelques vestiges conservés dans le système d'appui des murs de la cave pourraient le cas échéant faire partie encore des fondements du premier Hôtel de ville – c'est cette magnifique façade qu'on qualifie certes bien à tort de «style hispano-mauresque». Par son ordonnance un peu lourde quoique bien rythmée et ses deux tours d'angle polygonales favorisant la tendance verticale, la structure de cette façade conserve un aspect légèrement gothique qui est propre à bien des hôtels de ville construits à la même époque aux Pays-Bas, en Allemagne, en Alsace et encore ailleurs. – Ces réminiscences soi-disant gothiques sont d'ailleurs neutralisées par une large frise horizontale à panneaux décoratifs qui court entre les fenêtres du premier et du deuxième étage. Une seconde bande parant jadis à toute tendance verticale, est celle du balcon, porté sur des consoles Renaissance et doté d'une balustrade en pierre ajourée jusqu'en 1740. – De magnifiques fenêtres rectangulaires, avec et sans croisées, éclairent cette façade. C'est à celles-ci et non en dernier lieu aux pilastres muraux que l'édifice doit l'allure classique de son ordonnance, sa noble symétrie, de même que sa modeste élégance. – Les nombreux motifs de décor qui la parent et dont nous ne citons que la volute, l'acanthé, la coquille et la rosace, sont sans nul doute tous d'origine italienne.

Quant à la décoration proprement dite, à laquelle cette façade doit et son charme et son cachet particuliers, elle se compose de rubans sculptés en bas-reliefs aplatis, lesquels, en s'entrelaçant, serpentent autour d'une rosace ou d'un autre centre orné ou non orné. Nous distinguons trois motifs principaux. Le premier décrit des suites parfois superposées de lacets elliptiques qui s'enchevêtrent, l'espace libre entre eux étant occupé par des rosaces. Cette première forme décorative me paraît avoir une certaine affinité avec le vieil art décoratif des fibules germaniques. – Un second type d'entrelacs se présente sous la forme de bandes parfaitement circulaires, entrelacées, dont le noyau sans décor prend l'aspect d'un bouton. Il s'agit-là d'une forme très vieille et assez répandue, qu'on trouve déjà sur les mosaïques romaines et qui réapparaît dans le répertoire de la Renaissance italienne. Le troisième type d'entrelacs est celui qui décore également l'une et l'autre des colonnes séparant les nefs de l'ancienne église des Jésuites, l'actuelle cathédrale à Luxembourg. D'une ordonnance rigoureusement symétrique, ses bandes circulaires grandes et petites s'affrontent et s'enchevêtrent, leurs centres étant occupés de nouveau par des rosaces. Motif également fort vieux qui se retrouve reproduit par exemple sur le remarquable ambon de la cathédrale de Salerne (1181). Mais rien ne saurait ôter à l'entrelac ici en cause son caractère de ferronnerie plate et de peinture clouée (Band- u. Beschlagwerk), forme décorative, développée notamment aux Pays-Bas à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, motifs auxquels s'apparentent surtout bien des entrelacs qui tapissent les fûts des colonnes de notre cathédrale.

La provenance des entrelacs décrits de l'ancien Hôtel de ville, y compris ceux qui garnissent les colonnes de la cathédrale, peut être recherchée certainement aux Pays-Bas, où se développe après 1550 un art plus conforme aux vieilles traditions nationales, lequel se mêle aux formes de la Renaissance lombarde. L'apport considérable de l'Italie dans les formes décoratives dont il est question ici, ne nous semble qu'évident. – Il n'est par ailleurs nullement exclu que le dessinateur, auquel nous devons le décor des supports cylindriques de la cathédrale, n'aie connu les planches de l'architecte italien Serlio. Quelle que soit l'origine de l'un ou l'autre

élément de décor de la façade Renaissance de l'ancien Hôtel de ville, il nous sera parvenu, sinon directement par l'Italie, alors par la voie des Flandres dont l'emprise artistique fut très forte à cette époque-là.

L'HÔTEL DE RAVILLE (1575)

Cette bâtisse occupe le nr. 4 de la rue de la Reine et tout porte à croire qu'elle se trouvait jadis directement face à l'ancien Hôtel de ville. Dans l'ancienne façade Est de la maison de Raville, le caractère horizontal est assuré d'abord par deux corniches saillantes dont l'une court entre les fenêtres du 1^{er} et du 2^e étage. L'autre est aménagée au niveau inférieur des baies du 1^{er} étage. Toutefois cet horizontalisme est encore et peut-être surtout souligné par la présence d'un magnifique *balcon* porté sur des consoles. Avec sa balustrade en pierre ajourée celui-ci constitue une large bande décorative occupant, tel qu'il est le cas pour l'ancien hôtel de ville, pour ainsi dire toute la largeur de la façade. Les consoles des balcons de ces deux édifices dénotent une parenté de style et de décors indéniables, bien que celles de la demeure des Raville, décorées de motifs tirés du règne végétal et animal, consoles reposant sur des pilastres carrés et cannelés, aient un tracé un peu moins élégant.

Quant à la *balustrade* de ce balcon, il est erroné de la qualifier de «pur style plateresque», voire de style «hispano-mauresque». Bien que la densité du décor appliqué, des cercles enchevêtrés, vus d'une certaine distance, donnent l'impression d'une broderie assez fine, comparable à une dentellerie, les motifs mêmes de cet ornement ne sont certainement pas d'origine espagnole, ni mauresque. Il s'agit de quatre rangées horizontales respectivement de cercles et de demi-cercles superposés s'extrecoupant de façon à former des ensembles de segments de cercle affectant entre autres des formes stylisées de remplage du gothique tardif. On y découvre l'arc en accolade, de même que le redenté qui s'épuise dans le fenestrage de toutes nos baies du gothique fleuri. – Des formes décoratives analogues, on les retrouve dans les balustrades des tours d'église de St. Genoult à Trèves et de la cathédrale de Bamberg, ainsi que le parapet de la courette devant l'entrée de notre cathédrale. Nos architectes s'en servent encore à la fin du XIX^e, voire au début de notre siècle dans les maisons d'habitation (Voir à ce sujet la maison n° 7 de la Côte d'Eich).

La maison de Cassal, sise dans la rue Large, a été jadis une demeure certes assez belle du dernier tiers du XVI^e siècle. Elle charme encore aujourd'hui par sa façade Est donnant sur le panorama de la Corniche et les faubourgs de la ville. Elle est flanquée d'une tourelle d'escalier et éclairée par de très belles et spacieuses fenêtres géminées Renaissance à croisées. – Du balcon qui courait au niveau du 1^{er} étage de cette façade, il s'est conservé une console dont le décor rappelle beaucoup celui des consoles de balcon de la maison de Raville et de l'ancien Hôtel de ville.

Du balcon qui entourait jusqu'en 1905 la cour de l'ancienne maison *Beffort-Bandermann* et dont j'ai détecté en 1957 encore des fragments importants gisant dans le lapidaire du Musée de l'Etat, M. Fischer-Ferron dit en 1895 qu'il s'agissait d'un «balcon à consoles dans le genre de celui du palais grand-ducal». Les rinceaux et entrelacs Renaissance des deux consoles sauvegardées, ressemblaient beaucoup à ceux des autres balcons décrits, notamment à celui de l'ancien Hôtel de ville. Or, ce qui est plus intéressant, c'est que les fragments de balustrade, en pierre ajourée, se composaient d'un assemblage enchevêtré du plus pur redenté gothique. Rien

n'empêche donc d'admettre que le balcon de l'actuel palais grand-ducal a été muni apparemment jusqu'en 1741 d'une balustrade en pierre analogue à celles des maisons de Rville, Beffort-Bandermann et le cas échéant de Cassal.

Dans le très bel escalier de l'ancienne maison *Simons* (1580), transféré au Musée de l'Etat, nous gardons un autre témoignage précieux qui plaide en défaveur d'une Renaissance hispano-mauresque dans notre architecture de la seconde moitié du XVI^e siècle. Bien de ses éléments décoratifs: rosaces, coquilles, palmettes, oves, rinceaux, volutes e.a., de même que les 2 types d'entrelacs y représentés me paraissent empruntés à la façade de l'ancien Hôtel de Ville. Par contre, sa rampe en pierre tournant en hélice, se compose, comme c'est le cas pour les balustrades des balcons évoqués, d'un assemblage ingénieux de motifs puisés dans le répertoire du remplage des baies gothiques. – Le même style des rinceaux et entrelacs se manifestant sur les consoles que nous venons de décrire, se retrouvait sur celles qui portaient la chapelle, malheureusement détruite en 1960, de la demeure des *Mohr de Waldt*, à Luxembourg.

Les balcons sur consoles avec balustrade en pierre ajourée, de même que les grandes fenêtres à croisée et les tourelles d'angle à escalier en hélice, semblent avoir constitué les particularités de l'architecture Renaissance civile de chez nous au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle. Une curieuse parenté de style et de décor nous fait attribuer les bâtisses étudiées, sinon au même et seul architecte, alors à une même équipe d'architectes ou de maîtres d'oeuvre.

L'architecture civile telle que nous l'avons poursuivie à partir du palais de P.E. Mansfeld en 1563, tend en somme vers une synthèse du gothique tardif et de la première Renaissance. Aussi cette architecture, à laquelle l'appellation «*Renaissance Mansfeldienne*» conviendrait mieux que nulle autre, ne s'est-elle pas limitée aux seuls monuments de la ville de Luxembourg.

Hors de notre capitale, notre architecture civile Renaissance de la seconde moitié du XVI^e siècle a laissé des vestiges intéressants. Quelques localités mosellanes me semblent avoir été particulièrement ouvertes aux influences venant du Pays de Trèves. – *A Ehn*, dans le soi-disant *Casino*, la Renaissance se déclare dans les magnifiques baies géminées et richement profilées, mais encore dans une tour d'escalier polygonale et des poutres apparentes agrémentées d'entrelacs. – Le rez-de-chaussée du hangar Hein, sis dans la même localité, et comprenant deux étages, avait jadis des arcades ouvertes. Elles sont reçues sur de très beaux pilastres, coiffés de chapiteaux ioniques à volutes et garnis de perles, de rosaces, de rinceaux et de losanges. La façade même date de 1592 et est éclairée par des fenêtres Renaissance géminées et tripartites. – Autrefois la maison *Wiltz*, sise sur la place du marché à *Remich*, dotée d'une tourelle d'angle à escalier en hélice, reposait sur une triple arcade en anse à panier. Le beau décor Renaissance qui tapissait il y a dix années encore, les surfaces de ses consoles recueillant les retombées de ces arcs, a disparu lors de la restauration malencontreuse de cette bâtisse. Quant aux belles poutres décorées d'entrelacs qui supportaient ses plafonds, elles garnissent aujourd'hui la grande salle de la maison de Cassal à Luxembourg. – La localité de *Marville* (Meurthe et Moselle) conserve toujours des maisons Renaissance qui comptent parmi les plus belles de l'ancien Duché de Luxembourg. Pour ce qui est des tourelles en

hors d'oeuvre conservées à Remich, il échet de mentionner encore celles de la maison dite am Tour et de la bijouterie Doos-Clemens.

Je ne voudrais pas passer sous silence les témoignages de l'architecture civile Renaissance du XVI^e siècle de quelques autres de nos villes et localités. Si la maison Woltz, sise dans la Fränzelgas à Remich est assez typique pour nos maisons d'habitation de la seconde Renaissance, la maison Besch-Weber à Bous remontant certes au XVI^e siècle, l'est à plus forte raison encore par sa tourelle d'escalier circulaire dont les marches tournent en hélice autour d'un noyau en pierre. A *Echternach* aucune oeuvre civile d'envergure n'est à signaler à cette époque, si ce n'est la résidence d'été des abbés à Bollendorf que Pierre Richardot a fait transformer en 1619 dans l'esprit de la Renaissance. *Grevenmacher* enfin sauvegarde deux témoignages intéressants de l'époque Renaissance. L'ancienne grange-aux-dîmes est bien conservée. Elle attire l'attention par le beau décor de sa porte d'entrée et ses fenêtres Renaissance à croisées placées de biais. – L'ancienne maison Harsch, jadis la propriété de la famille seigneuriale des Metzenhausen, acquise par le sieur Wiltzius, a sauvegardé un très beau trumeau sculpté et décoré qui porte l'inscription: «Metzenhausen anno 1567. La même maison conserve également des fenêtres Renaissance.

La Renaissance dans nos *châteaux forts*. Notre architecture civile du XVI^e siècle et plus spécialement celle que nous avons qualifiée de «Renaissance Mansfeldienne», ne saurait être mieux étudiée que dans nos châteaux forts dont beaucoup ont subi des transformations, le plus souvent dictées par le besoin de modernisation et de plus grand confort. Encore ne faut-il pas oublier que celles-ci furent exécutées à une époque qui coïncidait avec le perfectionnement de l'artillerie et des armes à feu, ce qui a considérablement amoindri la valeur stratégique et la force de défense de nos manoirs. On ne saurait pas nier d'autre part que l'état d'esprit des châtelains de ces demeures modernisées n'ait été celui de l'homme de la 1^{re} Renaissance tout court, épris de la nature et de la liberté individuelle. – Pour ce qui est de la Renaissance dans nos châteaux forts, on y constatera encore, et ce jusqu'à l'avènement du premier baroque, une fraternisation secrète entre les formes du gothique fleuri et celles de la Renaissance.

La plus belle pièce d'architecture faisant partie d'un château habillé en style Renaissance, s'est conservée sur le front Ouest de l'aile principale du soi-disant «Kannerschlass» à *Sanem*. Alors que les balustrades ajourées des terrasses sont brodées dans des motifs appartenant au gothique tardif et s'apparentant à ceux du balcon de la maison de Raville, les surfaces des arcs et piédroits sont agrémentées de médaillons à bustes et de rosaces sculptés dans le style du nouvel art. L'encadrement de la porte (1567) donnant accès à la tour d'escalier ouest, est taillé dans un décor Renaissance des plus riches que nous possédions. – Dans le château de *Beaufort* le souci de moderniser l'ancien manoir s'est manifesté assez tôt. C'est ici que se trouve appliqué pour la première fois dans un de nos châteaux forts le principe de l'enfilade de très grandes pièces, illuminées par de larges baies Renaissance à croisée, dont il s'est conservé ici un nombre assez considérable. – A *Vianden*, la grande fenêtre Renaissance à croisée que nous avons détectée en 1959 en procédant à l'inventaire de ce manoir, a la même structure et les mêmes profils que les fenêtres si longtemps condamnées de l'aile Sud de l'ancien Collège des Jésuites à Luxembourg. Elle peut dater de la fin de la première décennie du XVII^e siècle. Ce qui confirme cette thèse,

c'est que ladite aile de Collège a été construite à cette époque et que des transformations importantes ont été entreprises au «Nassau-Bau» du manoir de Vianden au début de ce siècle. – Le château d'*Ansembourg* représente sans doute un des manoirs féodaux dont la transformation en jolie demeure seigneuriale est fort bien réussie. Ici encore les nouvelles bâtisses sont greffées sur les parties existantes. Aussi y trouve-t-on réalisé ce qui caractérise nos plus belles constructions civiles du XVI^e siècle: un escalier à vis tournant en hélice, reliant le rez-de-chaussée à l'étage supérieur par l'intermédiaire d'un balcon en encorbellement courant sur toute la largeur de la façade. C'est sur ce balcon que s'ouvrait une magnifique enfilade de chambres spacieuses, abondamment éclairées par de grandes baies à croix latine et agrémentées de jolies cheminées Renaissance. La cuisine, disons-le, conserve toujours une voûte sur croisée d'ogives à clés armoriées. – Les ruines du château de *Koerich* sont toujours assez révélatrices pour être un bel exemple de la transformation d'un château fort du XIII^e siècle en demeure seigneuriale du seizième (1585). Comme presque partout ailleurs, l'élément principal de la transformation et de la modernisation réside ici dans la percée des murs et l'aménagement de grandes baies Renaissance, lesquelles ont été nombreuses à Koerich. Ledit château sauvegarde encore d'importantes parties d'une cheminée Renaissance. Quant à son plan terrier carré prévoyant quatre tours angulaires, celui-ci semble être devenu typique pour les manoirs de cette époque. – Une place assez importante dans la renaissance de nos châteaux forts revient au manoir de *Mersch* reconstruit en 1582. Il a été doté d'un donjon d'habitation conservant de belles voûtes sur nervures étoilées. Une tourelle d'angle spacieuse met les différents étages en communication avec de beaux halls et des pièces voûtées dont les clés Renaissance sont armoriées ou bien remplacées par des feuilles d'acanthé. Les retombées des nervures sont en partie reçues sur de petites consoles circulaires décorées d'oves et de palmettes. La voûte d'une des salles du 1^{er} étage est une combinaison purement décorative d'étoiles et de remplage gothique, ce dernier rappelant les motifs de la balustrade du balcon de la maison de Raville à Luxembourg. Dans ce château il s'est conservé entre autres deux cheminées Renaissance, les jambages de l'une étant ornés de figurines sculptées en pleine ronde-bosse. – Les vestiges du nouvel art que conserve le manoir de *Bourglinster* se limitent en substance à une baie Renaissance et une jolie cheminée de 1548, placée dans la salle des chevaliers. – Des baies Renaissance à croix latine s'observent encore au château de *Differdange*, transformé en 1566. – Ce qui, dans le château en ruines de *Larochette* rappelle encore de nos jours l'époque du dernier gothique et de la première Renaissance, ce sont, à part quelques restes de fenêtres à croisée, ce curieux relief faisant apparemment fonction de dessus de porte: espèce de retombée d'une nervure reposant sur une console polygonale.

L'objectif principal de cette étude incomplète a été de dégager autant que possible les caractéristiques de ce que j'ai qualifié plus haut de «Renaissance Mansfeldienne» et d'en analyser succinctement les monuments et fragments de monuments les plus significatifs. Toujours est-il que les mêmes éléments de structure et notamment de décor, d'origine italienne, voire flamande, se répètent un peu partout dans l'ancien Duché, ceci jusqu'à l'avènement du premier baroque vers 1630.

Dankbare Erinnerung an einen großen Bischof

Vor fünfundzwanzig Jahren starb am 21. Oktober Bischof Dr. Joseph Philippe. Er stand seit 1935 der Luxemburger Diözese vor und war ihr vierter Bischof, nach den Herren Adames, Koppes und Nommesch. Für sein Wappen hatte der Verewigte die Bibelvers-Verkürzung „Für eure Seelen“ (2 Kor 12,15) gewählt; er versuchte dementsprechend, mit einem volksnahen, pflichtbewußten Seelsorgsstil die Menschen von damals anzusprechen.

Doch die ruhigen Zeiten änderten sich mit der Volksfront im Westen und dem östlichen Nationalsozialismus zusehends. Da galt es, seelsorglich die bestmöglichen Vorkehrungen zu treffen, deren Relevanz den eigentlichen Grund dieses Beitrags bilden möchte.

Doch zuvor müssen wir hervorheben, daß Bischof Philippe von Anfang an gesundheitlich nur dann in Form war, wenn er alljährlich sein Gichtleiden durch einen Kuraufenthalt in Oberitalien eindämmen konnte. Als dies ab 1938 nicht mehr möglich war, verschlimmerte sich sein Zustand derart, daß er monatelang weder gehen noch schreiben konnte. Seine Besucher mußte er dann im Krankenzimmer liegend empfangen. Dies wiederum bewirkte bei ihm eine gewisse Vereinsamung, ein zunehmendes Mißtrauen, während distanzierte Beobachter glaubten, es sei die Reaktion eines enttäuschten Menschen. Joseph Philippe war nämlich vor seiner Bischofsernennung Generaloberer der Herz-Jesu Priester mit Wohnsitz in Rom gewesen, was ihm vom Klima her sehr bekömmlich war. Wohl deshalb schrieb er in einem Brief nach Südbrasilien die Worte: „Bei aller Hochachtung für die Entscheidungen der römischen Kurie . . ., ich komme jetzt aus der großen Welt in ein kleines Land“. Allerdings gibt Robert Quardt, der Biograph des verstorbenen Bischofs, den Namen des Adressaten nicht an, was die Umstände dieses Ausspruchs hätte erhellen können. Dem versammelten Stadtklerus sagte der Verewigte bei der Neujahrsgratulation später lediglich: „Ich darf nicht wissen, daß ich leide“. Dies war auch ein Zitat, dessen Herkunft mir ebenso entfallen ist.

Wie dem auch sei, in jedem Menschenleben gibt es Höhen und Tiefen, die der Einzelne nur mit seinem Herrgott ausloten kann. Für jeden Menschen gibt es Begrenzungen, vor allem gesundheitliche und zeitbedingte, worüber Außenstehende nur selten ein gerechtes Urteil zu fällen vermögen.

* * *

Seit dem Tode von Bischof Philippe sind fünfundzwanzig Jahre verflossen, die nachträglich zur Auffassung berechtigen, das eigentliche Verdienst seiner Amtszeit sei dem zweiten Weltkrieg vorausgegangen. Gemeint sind die pastoralen Richtlinien,

die mit dem Jahre 1937 einsetzten und zunehmend auf die Ursprünge unserer landesweiten Marienverehrung zurückgriffen.

Dürfen wir zur Erbringung des Beweises auf die Gründung der ersten marianischen Sodalität bei uns zurückgreifen, die 1610 für die Studenten des damaligen Jesuitenkollegs erfolgte? Allmählich bekamen einzelne Berufe der Männer und die Frauen und Jungfrauen überhaupt ihre besondere Kongregation, wie der andere Name für die gleiche Organisation lautet. Im Laufe der Zeiten wurde das Grundprinzip des Dienens nach dem Beispiel Mariens nicht immer gleichermaßen durchgeführt, erst in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts trat die elitäre Ausbildung wieder in den Vordergrund.

Auf eine Distanz von 40 Jahren muß man sich *wundern*, mit welcher Zähigkeit damals die Grundprinzipien gemäß Werkheft 1-20 von P. Mariaux erarbeitet wurden. Die Teilnahme an der wöchentlichen Gruppensitzung wie an der Monatskommunion war für uns Studenten selbstverständlich, ebenso die Präsenz bei den Jahresexzertien und beim Feriencamp. Das gleiche galt in angepaßter Form für die Männer, wo Pfarrer Victor Elz dem unermüdlichen Pater Vleugels zur Seite stand, während Caritasdirektor Dr. Friedrich Mack mit seinem „Christkönigsruf“ in einer Auflage von 26 500 Abonnenten den Jungmädchen und Müttern ständig einhämmerte wie nur er es konnte: „Alle katholischen Luxemburger Mädchen sollen Marienkinder sein, d.h. durch die Aufnahme in eine regelrechte Kongregation ihre feierliche Marienweihe erhalten“.

Am meisten in *Staunen* aber versetzt einen Bischof Philippe, der mit steigender Kriegsgefahr auch sein wachsendes Interesse für die Sodalitäten zeigt. Anfangs mögen ihm speziell die *Einkehrtage* für die *Männersodalen* im Christkönigsheim auf Belair imponiert haben, von denen eine Chronik die Namen von 434 Teilnehmern an 24 solcher Veranstaltungen festgehalten hat. Manche von ihnen stehen noch heute auf verantwortungsvollem Posten; alle haben diese Besinnungstage in guter Erinnerung.

Ausschlaggebend für das Wohlwollen des Bischofs war dann aber die *große Zahl* und *hohe Qualität* der *Studentsodalen*, die über zwei Gruppen in der Stadt und drei Gruppen im Konvikt verfügten, neben selbständigen Sodalitäten in Diekirch, Echternach und Esch. Es gab eine äußerst vitale *Akademikersektion*, welche die Verbindung zu den Altsodalen an den Universitäten und im Priesterseminar aufrecht erhielt. Bei vielen Einzelveranstaltungen dieser Gruppen war der Bischof persönlich anwesend, wobei zwei Anlässe verdienen, besonders hervorgehoben zu werden. Zunächst sprach er bei der Einweihung der neuen Clubräume am *11. Januar 1940* jene Worte, die noch heute jedem Teilnehmer in den Ohren klingen: „Heute legt der Bischof ein Credo ab vor dem ganzen Lande, daß überall . . . Sodalitäten für Studenten, für Jugendliche, für Männer blühen oder gegründet werden . . . Der Bischof will mitschaffen; er stellt sich an die Spitze aller Sodalitäten im ganzen Bistum. Deshalb hat dieser Tag seine Bedeutung für das Land und, wenn ihr wollt: er hat seine historische Bedeutung“. Die zweite Veranlassung sollte der *Weltsodalentag* am 19. Mai 1940 werden, der für den Schlußsonntag der Oktave programmiert war, aber nur mehr eine Art Vorfeyer am 9. Mai erfuhr. Der Bischof hatte sich zum regionalen Treffen nach Echternach begeben und hatte dort ähnlich

richtungweisende Worte an die Sodalen gerichtet wie am 11. Januar in Luxemburg. Für den Weltsodalentag hatten 400 (!) Sodalen ihre Marienweihe schriftlich erneuert und eingesandt, was ausschlaggebend war für die nun folgenden fünf Schreckensjahre. Da kamen die Besten aus ihnen im KZ oder an der Front um, während wir andere versuchten, dort wo wir hingestellt waren, Christus und Maria ritterlich treu zu dienen. –

Nachträglich wurde öfters die Frage aufgeworfen, ob Bischof Philippe unter Voraussicht der *feindlichen Besetzung* diese Vorliebe für die marianischen Sodalitäten hegte, ob er sogar der irrigen Meinung war, diese könnten *als kirchliche Einrichtung* auch dann noch weiterbestehen. Persönlich bin ich der Auffassung, daß der verewigte Oberhirte sich intuitiv seiner doppelten Mission, der prophetischen und kritischen, bewußt war und dabei den Hauptakzent, vorausgreifend und richtig urteilend, auf die marianischen Sodalitäten setzte. Zu dieser Einsicht brachten mich nicht zuletzt auch die beiden Ansprachen von *Bischof Hengen* am diesjährigen Nationalen Gedenktag und am Jahrestag der Stadtweihe vom 10. Oktober 1666. Die Verehrung der Trösterin ging von den damaligen Sodalen des Jesuitenkollegs aus, so der Bischof. Maria und ihre Schutzbefohlenen haben diesen Pakt 275 Jahre später bei Gelegenheit der ominösen Volksbefragung am 10. Oktober 1941 erneuert. Wenn man klar hinschaut, so wiederum Bischof Hengen, gibt nur die soldatische Bindung – Sodale ist artverwandt mit Soldat – die erforderliche Kraft zum Durchhalten, wofern die Motivierung echt ist.

Aus dieser Sicht heraus muß man auch die damalige Entscheidung des Bischofs beurteilen. Allerdings hätten manche seiner Zeitgenossen eine *kritische*, statt der prophetischen Stellungnahme „des einzig verbliebenen, geistigen Oberhauptes der Heimat“ (G. Platt Waller dixit) gewünscht. Nichts wäre dem Feind lieber gewesen, um den Hirten schlagen zu können und seine Schafe vollends zu verwirren, wie aus nachträglich aufgefundenen Dokumenten ersichtlich wurde (voir H. Koch-Kent, 10 Mai 1940 En Luxembourg, p. 83 et surtout pp. 259-263).

* * *

Am 9. Oktober 1958 – mithin zwei Jahre später – starb in Rom Papst *Pius XII.* Ihn nannte Yves Congar o.p. boshaft: „dernier des Papes du Moyen Âge“, wohl aufgrund einer augenscheinlichen „usure du pouvoir et fin de régime“ . . . Auch bei Bischof Philippe war während seiner letzten Lebensjahre diese gewisse Abnutzung relativiert in Erscheinung getreten, ohne daß sie besonderen Schaden angerichtet hätte. Dafür vertrat unser ehemaliger A.V.-Aumônier *Léon Lommel* den kranken Bischof auf gediegene Weise, nachdem er am 14. Mai 1949 zum Bischof-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ernannt worden war. Seiner Devise gemäß: „Wir aber sind Dein Volk“, bedeutete Luxemburg für ihn ein auserlesenes Stück Weltkirche, für dessen materiellen und geistigen Wiederaufbau er sich restlos einsetzte.

Aber auch dem kranken Landesbischof Joseph Philippe entzog dieses Volk Gottes sein Wohlwollen nicht. Am Donnerstag, den 25. Oktober 1956, erhielt der Heimgegangene ein feierliches Staatsbegräbnis. Laut Aussage eines erfahrenen Politikers war es der markanteste Leichenzug seit dem Tode von Emile Mayrisch.

Irgendwie fühlbar schien allen Beteiligten der *unschätzbare Wert des Leidens*, von dem Bischof Philippe Jahre zuvor, mit vollem Bewußtsein und in Gegenwart seines Nachfolgers erklärt hatte: „Ich darf nicht wissen, daß ich leide“. So kann nur ein innerlich gereifter, großer Bischof sprechen. François KARELS

Erklärung zu den Abbildungen

Das Erinnerungsbild – *Tabella memorialis* – enthält im unteren Feld die beiden Texte der Weibeformel, während auf der Zentralsäule der Auferstandene im Gespräch mit der Unbefleckt Empfangenen und dem Ordensgründer Ignatius gruppiert stehen. Darunter illustrieren zwei Szenen die Höhepunkte im Leben eines Sodalens: links seine Aufnahme in die Kongregation und rechts sein Hinscheiden. Zurecht halten zwei Engel zwischen beiden Feldern das Spruchband ausgebreitet: Jetzt und in der Stunde des Todes. Der mitgetragene Bildrahmen scheint das gleiche Sodalitätsdiplom darzustellen, was die Auffassung von P. Vleugels bestätigen würde, daß es den verstorbenen Mitgliedern mit in den Sarg gelegt wurde: „... wie sich die Mitglieder der Bruderschaft ‚Trösterin der Betrübten‘ ihr Aufnahmedokument mit in den Sarg geben ließen“ (Zwölf kleine Sterne. Oktavpredigten 1936, S. 31). Die größte Aufmerksamkeit verdienen die beiden Autoren des Kupferstichs: der Maler *E(rasmus) Quellinus* und *Richard Collin* als Stecher. In seinem vorzüglichen Beitrag: „Kupferstecher...“ in der Festnummer der „Hémecht“ 1966/3 „300 Jahre Patronin der Stadt Luxemburg“ zitiert Georges Schmitt „einen Brief, den Pater Bollandius aus Antwerpen unter dem Datum vom 4. Februar 1661 an P. Alexander Wiltheim richtete“ (in wörtlicher Übersetzung): „Ich habe das besagte Bild der Sodalität zeichnen lassen von Herrn Quellinus, einem erstrangigen Maler, den auch Collinus benutzt.“ Nach Rücksprache mit besagtem Autor und aufgrund von ihm angeregter weiterer Nachforschungen im „Allgemeinen Lexikon der bildenden Künste von der Antike bis zur Gegenwart“ von Ulrich Thieme und Fel. Becker, Leipzig ab 1912... , dürfte feststehen, daß von den dort vermerkten sieben Trägern desselben Familiennamens Quellinus, die übrigens alle eng miteinander verwandt sind, es sich um Erasmus II, „Maler und Radierer“ handelt, der am 19.11.1607 in Antwerpen geboren wurde und am 7.11.1678 dort gestorben ist. Von ihm heißt es in der Referenz, daß er „einer der begabtesten Nachfolger Rubens“ und ein Künstler von starkem Sinn für Komposition war. – Im selben Werk sind 26 Künstler unter dem Namen Collin verzeichnet, wovon vier Kupferstecher waren. Der bedeutendste von ihnen, Richard, „flämischer Zeichner und Stecher“, war 1627 in Luxemburg geboren; er starb 1697 in Brüssel. Es lohnte sich wirklich, eine Monographie mit seinen in alle Welt verstreuten Werken herauszugeben, wozu die schon erwähnte Studie von Georges Schmitt wertvolle Unterlagen bietet.

Die kräftige Handschrift des Bischofs, der zeitweilig nur mit der linken Hand seine Korrespondenz erledigen konnte, ist dem Monatsheft der Studentensodalität „Marienritter“, 7. Jahrg., N. 3-4, 1940 entnommen.

Diese Original-Kohlezeichnung des Altsodalens und heutigen Architekt-Urbanisten *Léon Loschetter* schmückte ehemals das Sodalenheim Belairerstraße 11 (heute Gaston Diderich-Av.) und wurde auch als Kunstkarte verkauft. Man beachte, wie das Abzeichen der Mar. Kongregation mit dem Friedensbogen über die Festungsmauern hinausragt. Vortrefflich kommt darin die Verbundenheit der Studentensodalität mit der Geschichte der Stadt- und Landespatronin zum Ausdruck.

P.S. Wer mehr über die Marianische Kongregation im allgemeinen und das Entstehen und Hineinwachsen der Luxemburger Sodalitäten in unsere Zeit erfahren will, lese den sehr empfehlenswerten Beitrag von J.(oseph) S.(chaack): „Les Congrégations Mariales ont 400 ans“ in der „Warte“ vom 20. März 1963.

TABELLA MEMORIALIS
 OMNIBVS. PER. COLLEGIA. SOCIETATIS IE SV.
 MARIANIS. SODALIBVS. DD.



*Vna quid est Virgo nunc quid mors Pars abinuit. Sic quodcumq; tamen spacij tibi. Virgo. sacramus.
 Vna fuit propro Mors venit atra pede. Exigua pretium grande. MARIA. mora es.*

Sebeth der Sodalität.

Seilige Jungfrau und Mutter Gottes MARIA, Ich erwähle dich heutiges Tages zu meiner Beschützerin und Fürsprecherin, und nehme mit festiglich vor, daß ich dich nimmer verlassen, auch nichts wider dich reden, thun, oder zulassen wolle, daß von meinen Untergebenen etwas deiner Ehre zuwider geschehen solle. Derothalben bitte ich dich, nimmi mich an zu deinem ewigen Diener: stehe mir bey in allen meinen Geschäften und Werken, und verlasse mich nicht in der Stund meines Todes. Amen.



Oraison de la Congrégation.

SAINTE MARIE, Mere de Dieu & Vierge, moi je vous choisis aujourd'hui pour Patronne & Avocate, & je me propose fermement de ne vous jamais abandonner, de ne dire, ni ne faire aucune chose contre vous, & de ne permettre que contre votre honneur se fasse quoi que ce soit par aucun de mes Sujets. C'est pourquoi je vous prie de me recevoir pour votre Serviteur perpétuel: assistez-moi en toutes mes actions, & ne m'abandonnez pas à l'heure de la mort. Ainsi soit-il.

Zusammenhang, den 17. Oktober 1999

Die schwindenden Zeiten!

Mit ganzen Freude nehmen ich die Nachfrucht
von der ^{ersten} Gründung einer dritten Lehrgang im Herbst
den Studenten - Begeisterung und Freude der ersten
Vorlesung dieser neuen Abteilung meinern

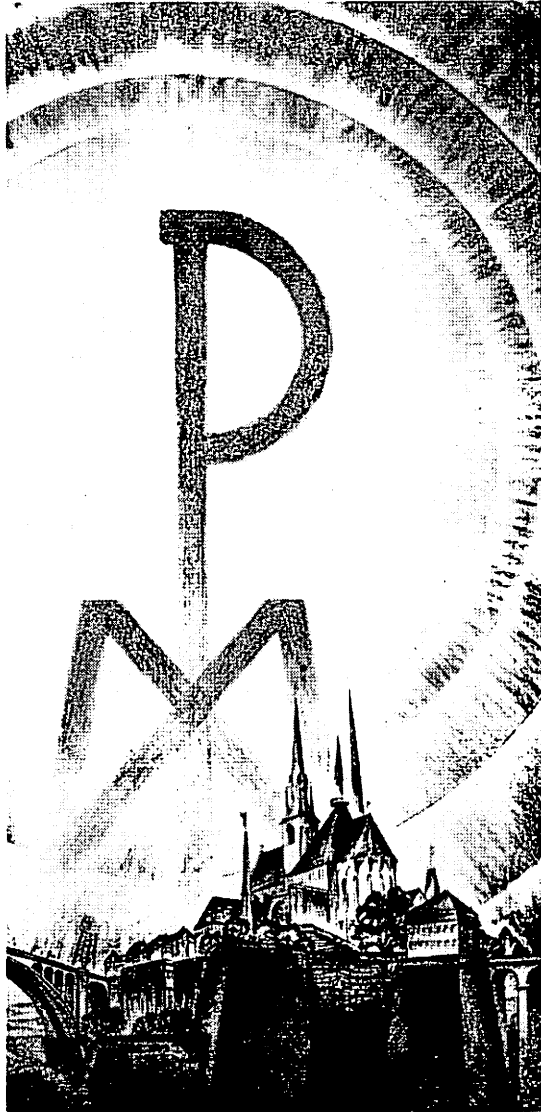
väterlichen Herzens und Liebe mit dem Wunsch

und Liebe für die besten und besten im diesem
langen Mitarbeiter

Offnen und allen Vorlesern danken, gratulieren

mit Vorlesungsrat Dr. + Joseph Dittler

Broschüre v. Zusammenfassung.



Chronique de la Conférence St-Luc

(Suite de la chronique parue
dans la brochure jubilaire de 1976)

1976: Excursion et visite de l'église baroque de Koerich (messe de la fête de l'Ascension dite par notre aumônier), repas amical à Bour et promenade dans la vallée de l'Eisch.

1977: Fête de l'Ascension: messe à l'église restaurée de Junglinster, visite guidée de cette très belle église baroque, repas amical au restaurant Parmentier, visite de l'atelier du peintre Jos. Probst, promenade dans les forêts de la «Hertgeslay», vestige de l'époque celtique.

– En mars: conférence publique à la Bibliothèque nationale, en collaboration avec la conférence St-Yves sur «L'aide aux mourants et l'euthanasie», suivie d'une discussion très intéressante

– En octobre l'Assemblée générale à l'institut St-Jean: table ronde organisée avec le cercle des assistantes sociales sur les taches communes aux deux professions: introduction par le Dr André Schwall et Mlle Speicher, présidente de l'Association des assistantes sociales.

1978: Congrès de la F.I.A.M.C. à Bombay et voyage médical à travers l'Inde du Nord et le Népal: 13 Luxembourgeois participaient à ce voyage très bien organisé par nos amis Français. Nombreux contacts avec des confrères indiens, rencontre avec Mère Teresa, l'apôtre des pauvres de Calcutta et d'autres villes géantes de l'Inde; remise à mère Teresa d'un chèque de 30 000 F pour ses oeuvres. Voyage culturel aux haut-lieux de l'hindouisme avec notamment promenade matinale sur le Gange à Bénarès.

– Fête de l'Ascension: messe et visite de l'église de Mondorf-les-Bains sous la conduite de l'artiste-peintre L. Tanson. Repas amical à l'hôtel du Grand-chef, visite des ateliers de vitraux d'église à Mondorf ainsi que de la «Cerisaie», maison pour handicapés mentaux à Dalheim.

– Assemblée générale en octobre à l'institut St-Jean: conférence du Dr Charles Brisset, psychiatre de Paris sur: Tendances de la psychiatrie moderne.

1979: – Fête de l'Ascension: excursion et messe à Vianden: visite de la très belle église trinitarienne, repas à l'hôtel Oranienbourg, remise d'un cadeau au Dr Emile Colling, membre fondateur de notre conférence, dans l'après-midi visite de la station de pompage de l'Our.

– Assemblée générale en octobre, peu avant la St Luc: conférence publique du Dr. Heinrich Schipperges, professeur d'histoire de la médecine à Heidelberg, à la Thomas-Mann-Bibliothek: «Die Kunst, vernünftig zu leben.»

Le lendemain, messe de la St Luc au pensionnat de la Ste-Famille, suivie d'un exposé du Dr. Schipperges, sur «Der Arzt und sein Humanum». Discussion très intéressante sur les problèmes d'éthique médicale, soulevés par les progrès rapides de la médecine moderne.

– Conférence publique du Père Cocagnac O.P. de Paris, au Centre culturel français: l'hindouisme spirituel, conférence agrémentée par de très beaux diapos concernant les multiples déesses et dieux de l'hindouisme.

Le lendemain, au siège de l'ALUC, 12, avenue Marie-Thérèse: colloque du père Cocagnac, sur les valeurs éternelles du christianisme (après l'étude d'autres religions).

1980: Bruxelles, du 14-17 mai: congrès de la F.E.A.M.C. Environ 350 médecins de différents pays d'Europe y assistaient: les rapports traitaient surtout des contraintes légales et de la médecine, de l'accueil et de l'écoute du malade. Le Dr. Kluyskens J. de Gand succède en tant que président au professeur Lereboullet J. de Paris, qui assumait cette présidence depuis sa fondation officielle en 1964. La reine Fabiola honorait le congrès de sa visite et montrait un très grand intérêt à ses travaux.

– Excursion le jour de la fête nationale à Septfontaines, participation au Te Deum et visite de cette vieille église par Monsieur Norbert Thill. Repas amical à Bour.

– Assemblée générale: 17 octobre: conférence publique à la Thomas-Mann-Bibliothek: le Dr Klaus Gerdes, sociologue de Munich, parle sur la «Zukunftssüchtigkeit unserer Gesellschaft, die Flucht aus der Gegenwart». Une discussion animée suivit l'intéressant exposé.

18 octobre: messe de la St Luc dite par l'abbé Karels au Pensionnat de la Ste-Famille. Le professeur Roger Betz, théologien au Séminaire Jean XXIII, nous parle ensuite sur les problèmes de l'Oecuménisme, les progrès obtenus et les divergences à surmonter.

Le comité de la Conférence St-Luc en 1981:

Président: Dr Ernest Faber

Vice-président: Dr Georges Kayser

Secrétaire: Dr Paul Thill

Trésorier: Dr Raymond Ruppert

Relations avec F.I.A.M.C.: Dr Alex Kohl

Relations avec ALUC: Dr Huss

Membres: M. Paul Fischer, pharmacien; Dr Gilbert Scheer, médecin-dentiste

Aumônier: Père Jos. Klopp S.J.

Note: Nous nous efforcerons, comme dans le passé, à attirer l'attention de tous sur les problèmes touchant l'homme dans son intégrité, fidèles au serment d'Hippocrate, et conscients de nos devoirs de chrétiens dans notre monde. Nous tâcherons de cultiver les liens d'amitié entre confrères, et essayerons de vous offrir des conférences enrichissantes, ainsi que des manifestations culturelles ayant souvent une relation directe avec la médecine et les sciences humaines. Nous aimerions faire un appel chaleureux aux jeunes confrères de se joindre à nous: nous ferons de notre mieux pour les aider en début de carrière.

Nous aimerions attirer l'attention de tous les intéressés aux mensuels suivants:

Médecine de l'Homme

Revue du centre catholique des médecins français

14, rue d'Assas, Paris 6^e, tél. 548 38 00

Arzt und Christ

Oberösterreichischer Landesverlag, Landstraße 41, A 4020 Linz

St Luc Médical

Secrétariat général: avenue de l'Yser 19, 1040 Bruxelles

Prochains congrès:

Octobre 1982 à Rome:

Congrès mondial de la F.I.A.M.C.

1984 à Lisbonne:

Congrès Européen de la F.E.A.M.C.

Programme du 50^e Anniversaire de la Conférence St-Luc au Luxembourg:

- Fête de l'Ascension, 28 mai:

9.30 h: Messe avec la communauté portugaise à l'église St-Jean à Luxembourg-Grund. Après la messe: visite guidée par Monsieur le professeur Norbert Thill de l'église St-Jean, ainsi que des deux très anciennes chapelles des prisons. Repas amical à la brasserie Mansfeld. Dans l'après-midi: démonstrations des orgues de l'église St-Jean, par Monsieur le professeur Norbert Thill.

- Vendredi 16 octobre à 20.30 h au Centre culturel français: Conférence publique de Monsieur le professeur Claude Laroche de Paris, rédacteur en chef de *Médecine de l'Homme* et membre de l'Académie de Médecine:

Le Médecin et les contraintes légales.

- Samedi 17 octobre au Centre Convict:

17 h: Messe de la St Luc dite par Monseigneur Jean Hengen, évêque de Luxembourg

18 h: Séance Académique au Centre Convict:

Allocution de bienvenue par le président, Dr E. Faber

Allocution du Dr J. Kluyskens de Gand, Président de la F.E.A.M.C.
Activités de la F.E.A.M.C. et de la F.I.A.M.C.

Allocution de Monsieur Jacques Santer, Ministre de la Sécurité sociale.
Encadrement musical: orchestre de chambre de RTL.

20 h: Banquet au Centre Convict.

Joseph KOHNEN

Goethes Luxemburger Zeichnungen

Mit einem Vorwort
von Paul Spang, Direktor des Staatsarchivs

In seinen dichterisch verarbeiteten Rückerinnerungen an die Kampagne in Frankreich schreibt Goethe unter dem Datum des 15. Oktober 1792: „Hier findet sich so viel Größe mit Anmut, so viel Ernst mit Lieblichkeit verbunden, daß wohl zu wünschen wäre, Poussin hätte sein herrliches Talent in solchen Räumen betätigt.“ Luxemburg ist für den im Herbst des großen Revolutionsjahres heimkehrenden Dichter zu einem vorübergehenden Zufluchts- und Rastort geworden. Der im Gefolge einer geschlagenen Armee Reisende und von den Heeresstrapazen Mitgenommene fand hier für kurze Zeit Frieden und die längst ersehnte Ruhe. Angeregt durch die einmalige Schönheit der Festungsanlage Luxemburg, hat der leidenschaftlich dem Zeichnen Ergebene in jenen Tagen eine Anzahl von Handzeichnungen angefertigt, deren künstlerische und literarhistorische Bedeutung bisher mehr oder weniger übersehen wurde. Im Anschluß an Professor Nikolaus Hein hat Joseph Kohnen die Goethe-Archive sowie Privatsammlungen in Ost und West ausgewertet und 20 Großzeichnungen, Aquarelle, Skizzen und Entwürfe aufgelistet, die hier zum erstenmal in einem teilweise farbigen Prachtband vereinigt werden. Mit einem eingehenden analytischen Kommentar nebst Bibliographie, Bildernachweis, drei weniger bekannten Stichen von Goethe sowie rezenten Aufnahmen der Luxemburger „Goethe-Stätten“ versehen, stellt diese Veröffentlichung im Rahmen der allgemeinen Goethe-Forschung zweifellos eine der interessantesten Studien der letzten Jahre dar.

Buchformat: 230 × 280 mm.

Das Werk umfaßt rund 150 Seiten und ist in vier Farben ausgeführt. Es enthält 29 Abbildungen, darunter 11 Farb- und 9 Schwarzweiß-Reproduktionen sowie Fotografien.

In Ganzleinen mit dem Namenszug Goethes in Golddruck.

Sankt-Paulus Druckerei Luxemburg A.G. – Luxemburg

Marianne Bourkels

Ein Roman von Emile Schaus

Das Luxemburger Schrifttum ist um einen Heimatroman reicher geworden. Emile Schaus, der sich schon durch verschiedene Erzählungen und neulich durch den Roman „Lisa Timmesch“ (Siehe Annuaire der ALUC 1979) als Erzähler bekannt gemacht hatte, hat nun ein persönlicheres Werk verfaßt, die Geschichte einer echt luxemburgischen Familie, aus der Zeit um den ersten Weltkrieg. Der Roman trägt manche biographische Züge, so will uns scheinen und strahlt jene direkte Lebenserfahrung und jene Wärme aus, die nur ein gereifter Mensch darlegen kann.

Marianne Bourkels ist die Zentralfigur, eine gütige, besorgte, geplagte doch stets zuversichtliche Hausfrau, die neben der Sorge um ihre sieben Kinder, sich unermüdlich um die zahlreichen Arbeiten in Haus und Feld bemüht. Im Laufe der Erzählung tritt dann der jüngste Sohn Tony ins Rampenlicht. Er darf studieren, zunächst in Kirchen (Diekirch), dann in Paris, München und Berlin. Wir erleben mit Tony die schwere Zeit am Ende des ersten Weltkrieges, mit ihrer Nahrungsmittelknappheit und den gefürchteten Krankheiten.

Die Sprache des Schriftstellers ist klar, der Erzählerton wirkt ruhig jedoch lebendig. Wir begegnen Menschen, die in die Natur eingebettet sind, die alle Geschehnisse in gläubiger Haltung durchstehen und sich in ihrem Herzen einen goldenen Schuß Humor bewahren.

Hier haben wir einen familienfreundlichen Roman. Der Verfasser war bekanntlich einer der Gründer der „Action Familiale et Populaire“ in Luxemburg. So kann man sein Werk als eine Art Vermächtnis für jüngere Generationen ansehen.

Druck der St. Paulus-Druckerei, Luxemburg. 328 Seiten.

Comité de la section des gradués de l'Aluc

Goerens Jean-Mathias	président
Goedert Georges	vice-président
Seywert Lucien	
Glesener Hubert	secrétaire-trésorier
Biever Roby	
Bernard Guy	
Bauler Jean-Marie	
Harles Guy	
Huss J.P. Dr	
Kohnen Joseph	
Jung Mil	
Strainchamps J.P.R.	membres
Klopp Jos sj	aumônier

Comité de la Conférence St-Augustin

Goedert Georges	président
Bemtgen Aloyse	
Klopp Jos sj	
Glesener Hubert	membres

Comité de la conférence St-Yves

Guill Joseph	
(Barreau Luxembourg)	
Pescatore Pierre	
(Cour de Justice des CE)	
Dupong Lambert	
(Barreau Luxembourg)	
Delvaux Henri	
(Procureur Général d'Etat hon.)	
Kraus Lucien (Chambre des comptes)	présidents d'honneur
Biever Robert	président
Kessler Francis	
(Notaire)	
Schaeffer Nico	vice-présidents
Weber Paul	
(Official du Tribunal ecclésiastique)	aumônier
Diederich-Tournay Christiane	
(Administration publique)	secrétaire
Raus Joseph	
(Tribunal Diekirch)	trésorier
Hoffeld Jean	
(Barreau Luxembourg)	responsable de la Feuille de Liaison

Bauler Jean-Marie
(Barreau Luxembourg)
Bettingen Paul
(Barreau Luxembourg)
Gérard Edmond
(Tribunal Luxembourg)
Gonner-de Waha Raymonde
(Tribunal Diekirch)
Guillaume-Colling Friedel
(Justice de Paix Luxembourg)
Doerner Christine
(Barreau Luxembourg)
Hansen Albert
(Administration publique)
Harles Guy
(Administration privée)
Lutgen Romain
(Barreau Luxembourg)
Modert Marc
(Barreau Luxembourg)
Neuen Jacques
(Administration privée)
Neyens Michel
(Barreau Luxembourg)
Peckels René
(Administration privée)
Pierret Georges
(Barreau Luxembourg)
Probst Pierre
(Barreau Diekirch)
Rod Vic
(Administration publique)
Schaeffer Nico
(Barreau Luxembourg)
Steffen Marianne
(Parquet Luxembourg)
Wampach Camille
(Cour Supérieure Luxembourg)
Weber Alex
(Parquet Luxembourg)

Membres

Comité de la conférence St-Luc

Dr Faber Ernest	président
Dr Kayser Georges	vice-président
Dr Thill Paul	secrétaire
Dr Ruppert Raymond	trésorier
M. Fischer Paul	
Dr Scheer Gilbert	membres
Klopp Jos sj	aumônier
Dr Huss J.-P.	

Cadres Chrétiens

Wolff Paul	président
Berchem Christophe	secrétaire
Klopp Jos sj	aumônier

Comité de la section des étudiants

Sinner Guy	président
Hein Jean-François	vice-président
Grosbusch André	
Hagen Nadine	
Linster Marc	
Wagener Norry	
Werner Manette	membres

Comité des Intellectuels Catholiques du Nord

Président:

Felten Carlo, Diekirch, 17, rue Muller-Fromes

Vice-Présidente:

Dahm-Schiltges Micheline, Diekirch, 14, rue du Palais

Secrétaire:

Kerger Jean, 6, rue du Pont, Diekirch

Trésorier:

Reiter Albert, Reisdorf, 45, rue de l'Our

Aumônier:

Colling Paul, Diekirch, 26, rue de l'Hôpital

Membres:

Bohnert Robert, Diekirch, 19, rue Pierre Olinger

Eilenbecker Jos, Diekirch, 17, rue du Palais

Heinen Jos, Gilsdorf, rue Broderbour

Jung Jean, Diekirch, 15, rue Jean l'Aveugle

Theis Jean-Pierre, Longsdorf