

nouvelle revue luxembourgeoise

**N° 2
1969**

accademia

nouvelle revue luxembourgeoise

**ÉDITÉE PAR L'ASSOCIATION
LUXEMBOURGEOISE DES UNIVERSITAIRES
CATHOLIQUES**

a c a d e m i a

ANNÉE 1969

No 2 (MAI-AOUT)

Couverture: Tony HAGEN

Comité de Rédaction:

Pierre ELCHEROTH, professeur

Georges GOEDERT, professeur

Fernand HOFFMANN, professeur

Paul MARGUE, professeur

Edmond WAGNER, professeur

Direction artistique et technique:

Tony HAGEN, professeur de dessin

**TOUS DROITS RÉSERVÉS - ALLE RECHTE VORBEHALTEN - BUREAU DE
L'ASSOCIATION: 16, BOULEVARD ROYAL, LUXEMBOURG, TÉL. 47 01 28 - CON-
DITIONS D'ABONNEMENT: 150 FRANCS PAR AN (3 NUMÉROS) - COMPTE
CHÈQUE POSTAL: 235 55 ACADEMIA, 38, RUE SEIMETZ, LUXEMBOURG**

IMPRIMÉ SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE SAINT-PAUL, LUXEMBOURG

INDEX

Albert Esser:	Auf dem Weg zum Frieden	5
Hermann Lenz:	Eine Tote	15
Charles M. Ternes:	L'apport romain aux traditions religieuses de l'Occident - Chapitre III	19
	Les Influences méditerranéennes sur la religion romaine ancienne	
Guy Wagner:	Krzysztof Penderecki	33
Dom Henri Demolder:	La triade ça-moi-surmoi dans la psychologie dynamique	37
Jean Greisch:	Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes im Licht der Religionspsychologie	57
Marya Katerska:	Le Père Michel Boym	65
Pol Greisch:	„Äddi Charel“ (III)	71
* * *	Panorama Culturel	91

Albert ESSER
Freiburg im Breisgau

Auf dem Weg zum Frieden

Si vis pacem- para bellum: Wenn du den Frieden willst, so rüste zum Krieg, lautet ein alter Spruch. Er scheint seine Gültigkeit noch nicht verloren zu haben, vergleicht man ihn mit einem Satz aus Mao Tse-tungs strategischen Schriften: «Der Krieg, dieser Greuel der Menschenschlächtere, wird durch den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft in nicht allzu ferner Zukunft endgültig abgeschafft sein. Aber es gibt nur einen einzigen Weg, um ihn abzuschaffen: indem man sich dem Krieg mit Krieg widersetzt...»¹

Wer den Möglichkeiten des Friedens nachdenken und nachgehen will, tut gut daran, sich gleich zu Beginn dem Problem zu stellen, wenn er sich nicht in Wunschträumen verlieren will. Wie gewiß auch der Frieden ein Ziel allen politischen Handelns darstellt — es gibt schlechterdings keine politische Führung, die nicht im letzten für ihr Land den Frieden will —, ebenso ungewiß ist die Frage, unter welchen Bedingungen und auf welche Weise dieser Friede erhalten oder erreicht werden kann. Der Frieden scheint mit dem Krieg als seinem Gegensatz so dialektisch verflochten zu sein, daß man das eine nicht ohne das andere erwägen kann.

Die Dialektik von Krieg und Frieden ist eine Dialektik der Mittel, was man sich an der Frage: Aufrüsten oder Abrüsten? leicht klarmachen kann. Aufrüsten sagen die einen, weil nur ein entsprechendes Kriegspotential den Gegner vom Kriege abhält. Wehrlosigkeit und Schwäche verführen den Gegner als den Stärkeren dazu, anzugreifen. Abrüsten, so sagen die anderen, ist der einzige Weg den Frieden zu erhalten; der Besitz von Kriegswaffen verführt dazu, diese im Konfliktfalle auch einzusetzen.

¹ Mao Tse-tung, Theorie des Guerillakrieges oder Strategie der Dritten Welt, Hamburg 1966. S. 39.

Wie soll dieses Problem entschieden werden, daß man ein und dasselbe Ziel mit genau entgegengesetzten und einander aufhebenden Mitteln erreichen will? Ist dieser Teufelskreis zu durchbrechen, daß man die Bewaffnung verstärkt, weil man sich mißtraut, und man sich immer mehr mißtraut, weil die Bewaffnung verstärkt wird? Wer tut den ersten Schritt, wer hat den Mut, eine Vorgabe des Vertrauens zu leisten?

Sich weniger mißtrauen, sagt der moralisch Gesinnte. Jeder Schritt, jede Maßnahme, die das Gleichgewicht verändert, muß abgesichert und auskalkuliert sein, meint der Realpolitiker. Können humanistische Moral und realpolitisches Erfordernis in Einklang gebracht werden? Es kann hier nur darum gehen, ein prinzipielles Problem anzudeuten, das bestehen bleibt, wenn auch konkrete Einzelmaßnahmen jeweils im Rahmen einer Politik der kleinen Schritte möglich und auch wirksam sein mögen. Die Frage ist, ob es eine prinzipielle Lösung dieses Problems wenn nicht von innen, so von außen, d. h. durch eine geschichtliche Veränderung, geben kann. Oder anders ausgedrückt: Hat die Frage von Krieg und Frieden im Zeitalter atomarer Rüstung und internationaler Verflechtung derartig neue Dimensionen angenommen, daß eine allgemeine Ächtung des Krieges nicht nur als wünschenswert, sondern auch als möglich erscheint?

In seiner Friedenszyklika hat Johannes XXIII. die Zeichen der Zeit so ausgelegt, daß es im Atomzeitalter der Vernunft widerstrebe, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.² Diese hier aufgegriffene Tendenz kann zweifellos keine verbürgte Gewißheit, wohl aber Anlaß zur Hoffnung bedeuten.

Ein Atomkrieg bedeutet wahrscheinlich den Selbstmord der Menschheit, zumindest aber die Vernichtung derer, die ihn führen. Sicher, es mag auch hier Überlebende geben, unter welchen Bedingungen und welchen verheerenden Veränderungen allerdings, das auszumalen sei dem einzelnen überlassen. Eines ist jedenfalls sicher: Ein Atomkrieg ist absurd; er vernichtet nämlich, was er zu verteidigen vorgibt: Menschen, Völker, Kulturen; und wer glaubt, daß von den Idealen wenigstens die Freiheit noch übrig geblieben sei, für die es sich lohne, alles aufs Spiel zu setzen, der sei daran erinnert, daß Freiheit eine Kategorie des Lebens und nicht des Todes ist.

Auch ein begrenzter Krieg scheidet in zunehmendem Maße als politisches Mittel aus. Aus vielfacher Erfahrung wissen wir, daß dank

² Vgl. Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. — *Pacem in terris*, Freiburg-Basel-Wien 1963, S. 125.

mannigfacher internationaler Verflechtungen es prinzipiell nicht absehbar ist, wie rasch sich ein territorialer Krieg zu einem Weltkrieg ausweiten kann. Zum anderen ist jeder moderne Krieg insofern ein totaler Krieg, als er eine Grenzziehung zwischen kämpfender Truppe und Zivilbevölkerung nicht mehr gewährleistet, ganz abgesehen davon, daß der Guerillakrieg die Aufhebung dieser Grenze zum strategischen Prinzip erhoben hat.

Was denken und sagen die Christen in dieser Situation zum Thema Frieden, und was sind sie für ihn zu tun bereit? Denken und Tun — das sollte man sich gerade auch in diesem Zusammenhang vor Augen halten — bedürfen einander und sind doch nicht dasselbe. Es steht schlecht um eine theoretische Erörterung auf diesem Gebiet, die nicht die Übersetzung in praktisches Handeln vor Augen hat. Auf der anderen Seite ist man aber in dieser Frage auch da, wo man nicht unmittelbar praktisch wirksam werden kann, weder der Mühe der Theorie noch der Notwendigkeit einer Stellungnahme enthoben.

Die Kirche hat in verschiedener Weise und zu wiederholten Malen sich hierzu in offizieller Form geäußert. Man denke nur an die Friedensencyklika Johannes' XXIII. «Pacem in terris» und an das Vaticanum unter Paul VI. und seine Verlautbarungen über die Förderung des Friedens. Es wäre eine Aufgabe eigener Art, diese Texte genau zu analysieren und zu erläutern. In unserem Zusammenhang kann es nur darum gehen, auf solches hinzuweisen, was eine neue Sicht- und Beurteilungsweise verrät. Auch in der Kirche gewinnt die Erkenntnis der Geschichtlichkeit immer mehr Raum, wenn auch der Versuch, den Erfordernissen geschichtlichen Wandels gerecht zu werden, manchem nicht rasch und tief genug vonstatten zu gehen scheint.

Wenn in folgendem versucht wird, einige wesentliche Gesichtspunkte herauszugreifen und zu erörtern, unter denen das Thema Frieden im Augenblick innerkirchlich diskutiert wird, so gebührt in der Aufzählung als erstes genannt zu werden, daß ausdrücklich als Aufgabe der Christen deklariert wird, den Frieden aufzubauen und dem Frieden zu dienen.³ Gleich hier schon möchte manch einer sich zu wundern beginnen. Versteht sich denn nicht das Evangelium im ganzen als eine Botschaft des Friedens? Wie kommt es, daß man den Christen die Bedeutung des Friedens so ausdrücklich vor Augen führen muß? Ohne daß auf die Vielschichtigkeit des Friedensbegriffes eingegangen zu werden braucht, muß betont werden, daß der Friede der Welt eben

³ Vgl. Rahner/Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 536.

nicht der Friede Gottes ist, der alles Begreifen übersteigt, der nicht von dieser Welt und damit der Verfügbarkeit des Menschen entzogen ist.

Sehen wir an dieser Stelle einmal davon ab, ob man Recht daran tut, die traditionelle Lehre der Kirche in den Halb pazifismus der Jenseitsreligionen einzuordnen,⁴ sicher ist, daß man die Behandlung der Friedensfrage im kirchlichen Raum innerhalb eines größeren Kontextes betrachten muß, den man als «Weltzuwendung» bezeichnen könnte, d. h. als ein gefordertes Engagement im innerweltlichen Handlungsbereich. Die Anerkennung der Weltlichkeit der Welt und der Appell, die innerweltlichen Aufgaben ernst zu nehmen und gemeinsam mit allen Menschen anzugreifen, lassen den Frieden als positive Aufgabe politischen Handelns stärker und klarer hervortreten als zu früheren Zeiten.

Wie sehr der Friede als positive Aufgabe betont wird, so wenig darf man die andere Seite darüber vergessen, daß nämlich gewaltsame Auseinandersetzungen ein unüberwindliches Existenzial des menschlichen Daseins sind.⁵ Jeder Mensch beeinflusst und beschränkt durch sein bloßes Dasein und durch seinen bloßen Lebensvollzug den Freiheitsraum des anderen. Diese Einschränkung ruft notwendigerweise immer neue Spannung hervor, und damit auch die Versuchung, diese gewaltsam zu lösen. Da solches nicht nur für die private und mitmenschliche Sphäre gilt, sondern ebenso für das Zusammen verschiedener Gesellschaften und Völker, wäre es absolut unrealistisch, gewaltsame Auseinandersetzungen prinzipiell für vermeidbar zu halten. Auf diesem realistischen Hintergrund konturiert sich die Friedensaufgabe nur umso deutlicher. Sie bleibt als Aufgabe bestehen, die das Unheil einzudämmen versucht, soweit es eben möglich ist. Das Bewußtsein um die Endlichkeit der Möglichkeiten macht die Sache zweifellos nicht leichter, sondern schwerer. Es gibt indessen einen positiven Spielraum, innerhalb dessen die Formen der Auseinandersetzung humanisiert werden können. So wie Blutrache und private Fehde aus der modernen Gesellschaft verschwunden sind, so wäre ein ähnliches auch für das Miteinander der Völker zu erhoffen und anzustreben. Friedensaufgabe und realistische Weltanschätzung widersprechen sich nicht, sondern fordern dazu heraus, jeweils aufs Neue einen Weg zwischen Resignation und falschem Optimismus zu finden.

Von hier aus ist es nur konsequent, den Krieg als eine unmenschliche Form der Auseinandersetzung zu verurteilen und zu ächten. Kriege

⁴ So R. Aron im Anschluß an Max Scheler. Vgl. Aron, Frieden und Krieg, Frankfurt 1963, S. 816 ff.

⁵ Vgl. K. Rahner, Der Friede Gottes und der Friede der Welt, in: Streit um den Frieden, hrsg. von W. Beck/R. Schmid, Mainz-München 1967, S. 75 ff.

waren zu allen Zeiten grausam und unmenschlich; aber erst der moderne Krieg zeigt in der Perfektion der Vernichtung sein wahres, sein unverhülltes Gesicht und läßt nicht mehr zu, seine Unmenschlichkeit hinter scheinbar menschlichen Tugenden und guten Absichten zu verstecken. Der moderne Krieg hat durch die ihm von seiner Waffentechnik aufgezwungene Strategie grundsätzlich die Tendenz zum totalen Krieg. So ist es z. B. unerlässlich, die Rüstungsindustrie und die Verkehrswege des Gegners zu zerschlagen, will man sich nicht selbst aufgeben. Damit totalisiert sich der Krieg, ob man will oder nicht. Der totale Krieg aber wird ausdrücklich vom Konzil als Verbrechen bezeichnet: «Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedlos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist.»⁶ Wie die christliche Militärseelsorge jetzt und in Zukunft mit diesem Satz fertig werden will, ist nicht ohne weiteres abzusehen.

Ungeachtet dieser eindeutigen Verurteilung des Krieges wird das Recht auf Verteidigung zugestanden. Niemand kann zu absoluter und unbedingter Gewaltlosigkeit verpflichtet werden. Abgesehen davon, daß man sich aus sehr nüchternen Erwägungen heraus fragen kann, ob absolute Gewaltlosigkeit nur dann einen Erfolg verbuchen wird, wenn sie mit der Anständigkeit des Gegners rechnen kann, es bleibt derjenige hoch zu achten, der für sich die Maxime wählt, daß die Wahrheit ohne Waffen bewegender ist als die bewaffnete Wahrheit.⁷ Indessen sind es zwei verschiedene Dinge, ob ich mich persönlich zu unbedingter und absoluter Gewaltlosigkeit entscheide oder ob ich diese Entscheidung auch für andere verbindlich mache und damit ihrer eigenen Entscheidung vorgreife. Wer kann überdies einem Hausvater vorschreiben, tatenlos zuzusehen, wenn die ihm Anvertrauten angegriffen werden? Den Regierungen ist ein ähnliches einzuräumen, allerdings unter der Voraussetzung — und diese Voraussetzung sollte ernst genommen werden —, daß alle Möglichkeiten einer friedlichen Lösung erschöpft sind.

Wer grundsätzlich das Recht zur Verteidigung einräumt, bringt den einzelnen vor die Frage, wie er sich zum Wehrdienst verhalten soll. Hier prallen die Meinungen immer wieder hart aufeinander. Die Päpstliche Botschaft zum «Tag des Friedens» vom Dezember 1967 hat in diesem Punkt heftige Diskussionen ausgelöst, und zwar vor allem folgender Abschnitt: «So bleibt schließlich zu wünschen, daß die Herausstellung des Friedensideals nicht die Feigheit jener begünstige, die Angst davor haben, ihr Leben in den Dienst des Landes und ihrer

⁶ Kleines Konzilskompendium S. 540.

⁷ Vgl. D. Pire, *Baut den Frieden*, Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 82.

Brüder zu stellen, während diese sich für die Verteidigung der Gerechtigkeit und Freiheit opfern. Sie suchen sich vielmehr der Verantwortung zu entziehen und schrecken vor dem unvermeidbaren Risiko zurück, das die Erfüllung großer Pflichten und hochherziger Einsatz mit sich bringen. Friede ist kein Pazifismus; hinter ihm kann sich keine billige und bequeme Auffassung vom Leben verbergen; er verkündet vielmehr die hohen und allgemeingültigen Werte des Lebens: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.»⁸

Wenn man diese Äußerung im Kontext der Friedensbotschaft und auf dem Hintergrund der Konzilsdokumente sorgfältig studiert, muß man zu dem Schluß gelangen, daß Mißverständnisse vorliegen, wenn man herauszuhören glaubte, hier solle gegen Wehrdienstverweigerung überhaupt zu Felde gezogen werden. Dieser Text richtet sich nicht gegen Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen, appelliert wohl aber mit Nachdruck und nicht ohne Schärfe an die Selbstprüfung und Selbstverantwortung derer, die den Wehrdienst verweigern. Dieses Mißverständnis wäre vielleicht vermieden worden, hätte diese Botschaft sich ebenso energisch an die gerichtet, die aus bloßer Bequemlichkeit, aus Unüberlegtheit, aus Konvention oder ähnlichen Gründen, und damit eben nicht aus geprüfter Verantwortung sich für den Wehrdienst entscheiden. In der gegebenen Situation und unter den erläuterten Voraussetzungen kann keine kirchliche Verlautbarung dem einzelnen diese Entscheidung abnehmen. Beide Möglichkeiten sollten als Gewissensentscheidung respektiert, aber weder glorifiziert noch diffamiert werden.

Was den Satz angeht, Friede sei kein Pazifismus, so fühlt man sich zu dem Vorschlag gedrängt, den Begriff Pazifismus möglichst aus der Diskussion um den Frieden zu eliminieren, ist er doch zu vielschichtig und vieldeutig, als daß er zur Klärung beitragen könnte. Zugleich demonstrieren gerade dieser Satz und die von ihm provozierte Diskussion, daß man, solange man sich auf der Basis des Rechtes zur Selbstverteidigung bewegt, nicht der Dialektik von Krieg und Frieden entrinnen kann. Dieser Dialektik sich aber zu entwinden, daran ist alles gelegen, da sonst kein wirklicher Schritt nach vorne getan werden kann. Was aber ist dann zu tun?

Das bedingte Ja des Konzils zu einer gerechten Verteidigung sollte nicht den Blick dafür verstellen, daß der eigentliche Akzent auf der positiven Förderung des Friedens liegt und daß alles das, was im Zusammenhang der Verteidigungsfrage noch an die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg erinnert, nur ein Moratorium darstellt, eine den

⁸ Zitiert nach dem Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg (Dezember 1967).

augenblicklichen Verhältnissen zugestandene letzte Frist, innerhalb derer ein direkter, wenn auch mühsamer und langwieriger neuer Weg gefunden werden muß, ein Weg zum Frieden — ohne den Umweg über den Krieg, ohne diesen Umweg, der eines Tages ohne die Möglichkeit einer Umkehr in das Chaos führen kann. Mit anderen Worten: Es geht darum, in einer Art kopernikanischer Wende eine neue Blickrichtung zu gewinnen und ein verändertes Bewußtsein, das statt einer Einschränkung des Krieges Institutionalisierung gewaltloser Konfliktlösungen sucht, ein Bewußtsein, das nicht fragt, wie man den Krieg vermeiden, sondern wie man den Frieden festigen könne. — Aus der großen Zahl der aufzugreifenden Friedensaufgaben seien im folgenden einige wichtige genannt:

Als erstes ist eine allgemeine Friedenslehre zu entwickeln, die systematisch untersucht, auf welchen Gebieten und mit welchen Methoden ein universaler Friede aufgebaut werden kann. So wären Krisenherde und Krisenursachen daraufhin zu studieren, wie man in einem frühen Stadium vorbeugend späteren gefährlichen Konflikten entgegenwirken kann.

Eine objektive und doch engagierte Historie sollte einmal die Aufgabe übernehmen, herauszufinden, wann und wo der Ausbruch drohender Kriege verhindert wurde und aus welchen Motiven solches jeweils geschah.⁹ «Kriege, die nicht geführt wurden», dieses Thema könnte sich als Stimulanz für eine Bewußtseinsänderung auswirken, der sich schließlich auch die Politiker nicht entziehen können.

Das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschen ist so zu stärken, daß ein neues Denken entsteht, ein Denken in Weltstrukturen. Carl Friedrich von Weizsäcker hat in diesem Zusammenhang davon gesprochen, eine allmähliche Verwandlung der bisherigen Außenpolitik in eine Welt-Innenpolitik zu bewirken.¹⁰ Die bestehenden übernationalen Institutionen müssen in ihrem Ansehen gehoben und gestärkt werden, ein Gedanke, der sicherlich auch Papst Paul VI. zu seinem Besuch bei den Vereinten Nationen in New York bewegt hat.

Eine weltweite Friedenserziehung muß die Grundlage aller politischen Bildung werden, die nicht nur im theoretischen Rahmen von Begriffen und Maximen verlaufen darf, sondern jeweils neu die Übung eines brüderlichen Dialogs sucht, der Vorurteile abzubauen und Verständnis zu wecken weiß.¹¹

⁹ Vgl. Friede im Atomzeitalter, hrsg. von W. Dirks, Mainz 1967, S. 8.

¹⁰ Vgl. C.F. von Weizsäcker, Zumutungen des Friedens, in: Streit um den Frieden, S. 38 f.

¹¹ Vgl. auch hierzu u. a. D. Pire, besonders S. 85 ff. und 135 ff.

Viele Einzelheiten sind neu zu durchdenken und neu zu formulieren. Weitgehend haftet zum Beispiel dem Kompromiß noch der Geruch des Unehrenhaften an. Je mehr der eigene Anspruch auf sein rechtes Maß relativiert wird und die berechtigten Ansprüche des anderen im Blickpunkt sind, umso mehr wird man den Kompromiß als politisches Mittel einer Friedensstrategie gebrauchen lernen.¹²

Die Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit ein konstitutives Moment des Friedens ist, wird nicht nur eine neue Sicht der Revolution herbeiführen, insofern diese oft der einzige Weg zu sein scheint, den Armen und Unterdrückten zu ihrem Recht zu verhelfen, sondern diese Erkenntnis wird auch die Entwicklungshilfe erst in ihre richtige Dimension rücken. Außenpolitische Absichten, wirtschaftliche Interessen und andere Motive dürfen nicht vergessen lassen, daß Entwicklungshilfe ein Werk der Gerechtigkeit zu sein hat und dazu hilft, Ausgleich zu schaffen in einer so ungleichen Welt.¹³

Alles in allem muß ein Klima geschaffen und eine geistige Beweglichkeit gefördert werden, die konventionelle und konformistische Stagnation zu durchbrechen helfen und zur Initiative ermutigen. In diesem Zusammenhang darf auf das Memorandum des sogenannten Bensberger Kreises verwiesen werden, das 1968 veröffentlicht wurde und ein ausführliches und detailliertes Bekenntnis deutscher Katholiken zur Aussöhnung mit Polen darstellt.¹⁴

Es geht hier nicht um einzelne Fragen dieser Denkschrift, sondern darum, daß über wichtige politische Fragen offen gesprochen wird, gerade auch da, wo die Politiker sich durch Rücksichten verschiedenster Art gehindert fühlen. Auch in einer Demokratie kann nicht jeder immer alles so sagen, wie er vielleicht möchte; oft ist er durch Amtsfunktionen oder durch Gruppenperspektiven in seiner Aufmerksamkeit und seinem Interesse mehr gebunden, als er es von sich selbst glaubt. Um so wichtiger ist, daß sich immer neue Gesprächsgruppen figurieren, an denen in zunehmendem Maß die Christen sich beteiligen sollten in der Erkenntnis, daß die christliche Verantwortung sich nicht nur auf die Frage der Bildungspolitik beschränken darf, sondern daß die Außenpolitik als eine weltweite Friedenspolitik auch die Christen stärker herausfordert als je zuvor.

¹² Vgl. E.O. Czempiel, Die Christen und die Auswärtige Politik, in: Civitas — Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, Bd. VI, (1967), S. 20-45.

¹³ Hier ist vor allem auf die «Entwicklungszyklika» Papst Pauls VI. — *Populorum progressio* — zu verweisen: Über den Fortschritt der Völker, Freiburg-Basel-Wien 1967; vgl. auch J.B. Metz, Friede und Gerechtigkeit, in: Civitas Bd. VI (1967), S. 9-19.

¹⁴ Vgl. im einzelnen hierzu den Beitrag von G. Erb über das Bensberger Memorandum in Nr. 6 der «Orientierung» (März 1968).

Auf dem Weg zum Frieden, das bedeutet nicht, daß wir heute dem Frieden näher sind als vergangene Jahrhunderte, wohl aber, daß die Suche nach ihm dringlicher ist als je zuvor.

Si vis pacem, para pacem: Wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor, so gilt es den anfangs zitierten Spruch umzuwandeln. Die Geschichte, so hat es sich immer wieder gezeigt, bietet in der Herkunft des Neuen Gefahr und Chance zugleich an. Werden wir die Chance nutzen? Ausdauer und Mut, vor allem aber auch Phantasie ist denen abgefordert, die sich auf den kampflosen Kampf um den Frieden einlassen, oft auf sich allein gestellt, verloren zwischen den offiziellen Lagern. Selig die Friedfertigen, so lautet die Verheißung, die den Weg der Christen begleiten als Partisanen des Friedens.

Eine Tote

Die Karbidlampe brannte auf dem Tischchen und spannte ihre doppelflügelige Flamme wie ein Schmetterling aus weißem Licht neben dem Telephon, indes er in den abgewetzten Schafspelz schlüpfte und grünvöllene Ohrenschützer über den Kopf stülpte; dazu die Mütze. Er nahm den Stock und zündete sich an der Karbidlampe eine Zigarette an, während vor dem vergitterten Fenster, das zur Hälfte in der Erde steckte, Stiefel auf knirschendem Schnee trappelten.

Er klemmte eine Sperrholzplatte vor das Fenster, verließ den dumpfen Raum und trat in's Freie. Der Schnee schimmerte bläulich. Am Rand des toten Gartens stand die Schloßruine, und vor dem rostigen Gerippe eines gepanzerten Wagens hockte ein im Feuer eingeschrumpfter Mensch wie eine Puppe, ein ledernes Wesen, kleinköpfig, mit winzigen Händen und Stummelbeinen. Eine Katze huschte davon. Hinter'm Schloß ragten die Riesenleiber zweier nackter Tritonengestalten, die vergoldet waren und auf Muscheln bliesen.

Er warf den Zigarettenstummel weg, betrachtete das im Nebel starre Meer und stapfte weiter. Holzhäuser duckten sich und hatten leere Fensterlöcher. So sieht es in dir selber aus... Ein Mann im abgeschabten, braunledernen Schafspelz, ging er durch die leere Gasse und war froh, daß ihm niemand begegnete. Im Park wurde Holz gehackt, und jeder Schlag drang scharf herauf.

Er kam in eine Straße zwischen Bäumen. Sie knarrten leise, das Gewehrfeuer fing an, dies abendliche Brodeln, das die Zuckungen des Lebewesens Front verriet, das hektische Pulsieren eines unsichtbaren Leibes, der im Fieber lag. Himbeerrote Leuchtspurgeschosse irrten im Geäst. Ein Kiosk, wo früher Eintrittskarten verkauft worden waren, wurde von einem braun gefrorenen Toten bewacht, der gesunde Zähne zeigte. Dann suchte er den Pfad, der zwischen Gebüsch und schwarzen Stämmen in den Park hinunterführte, in diese unbewegte Baumversammlung, der's gleichgültig war, was sich ereignete, oder

wie sich Gegenwärtiges mit Zukünftigem mischen werde, während es für Menschen schwierig war, dies hinzunehmen.

Bist du gleichmütig? Er, der Hauptmann, bemühte sich, unbewegt zu erscheinen. Wahrscheinlich dachten alle andern, ihm sei es gleichgültig, was geschehe. Und deshalb bist du, wenn nicht gerade unbeliebt, so doch kein Mann, der von der Mannschaft für einen Kerl gehalten wird, mit dem man etwas haben kann. Sagst du etwas, dann wissen die nie, wie sie es aufnehmen sollen . . . Aber vielleicht fühlten sie, daß er sich selbst gleichgültig war, oder so tat, als ob er sich gleichgültig wäre.

Steinerne Trümmer lagen im Schnee, ein Gebäckstück wurde von einem Pfeiler gestützt. Vor einem Säulenstumpf, der ihn an Grabmäler erinnerte, standen Soldaten um ein Bündel, das von der Dämmerung verwischt zu werden schien. Unter ihnen ragte ein Kerl hervor, ein Mann mit rundem Schädel und einer beginnenden Glatze, der ihm auffiel. Komischer Bursche, der dort mit seiner Stupsnase und den angegrauten Schläfenhaaren . . . Und er blieb stehen, stützte sich auf seinen Stock. Bei Tageslicht wird er dir dann gewöhnlicher erscheinen . . . Die Arme vor der Brust verschränkt, stand dieser da und lächelte, indem die andern sich über das Bündel neigten. — „Unsinn“, hörte er den Langen sagen, „wir machen doch in dem harten Boden kein Grab. Verbrennt sie auf einem Scheiterhaufen.“ Und er lachte leise und schien unbeteiligt, indes die andern durcheinandersprachen.

Der Hauptmann näherte sich ihnen, ohne daß sie ihn bemerkten. Dann fragte er: „Was habt ihr da?“

Sie drehten sich rasch um. Der Lange rührte sich nicht. Ein gedrungener Mann, dem das Haar wie gefrorenes Stroh über der Stirne stand, machte Meldung, verhaspelte sich und blieb stecken, worauf der mit dem kahlen Schädel hinzufügte, man stehe hier, um eine weibliche Leiche zu betrachten. Dann zuckte er mit den Schultern nach dem Gedrungenen, als ob er sagen wollte: Schweig.

Der Lange tat nicht unterwürfig. Er fragte ihn nach seinem Namen und seinem Beruf. Der andere antwortete, als träfe er den Hauptmann nicht in einem verwilderten Park vor einer toten Russin, sondern in einer Gesellschaft, wo man beieinandersteht, raucht und plaudert. Es war, als kenne er ihn seit längerer Zeit. Und als der andre sagte, einen Beruf habe er nie ausgeübt, wozu auch, man habe doch schon lange gehnt, daß ein Krieg kommen werde, und weshalb hätte man sich dann ‚für so etwas‘ anstrengen sollen — auch da gefiel ihm dieser Ungewöhnliche, und seine Art zu reden ließ ihn denken: Wahrscheinlich kommt der aus einem ähnlichen Stall wie du selbst.

„Was machen Sie, wenn Sie den Krieg überleben sollten?“ fragte er und erhielt zur Antwort: „Dann wird sich auch was finden.“ Der Lange nickte und wies mit der Hand, an der ein goldener Ring glänzte, auf das braune Bündel zu seinen Füßen: „Sie ist dieser Sorge ledig... Und dafür erlernt man einen Beruf.“

Im fahlen Licht sah er ein Mädchen mit blonden Haaren in einer Khakijacke und einer wattgefüllten Hose im Schnee liegen; Hose und Jacke waren aufgerissen. — „Ihr verbrennt sie also?“ sagte er. „Dann müßt ihr sie auf einen hohen Holzstoß legen und trockenes Holz nehmen, das gut brennt.“

Nach einer Weile fragte er: „Wie ist sie hierhergekommen?“

„Über's gefrorene Meer. Vielleicht von Kronstadt. Sie hat sich im Stacheldraht verfangen, und einer hat geschossen.“

Er holte eine Zigarette aus seinem Pelz und hörte den Langen, der ihm Feuer gab, sagen, Mediziner zündeten sich in der Leichenkammer auch gerne eine Zigarette an. Dann fragte er, ob der Hauptmann einmal zugesehen habe, wie Zigeuner tote Stammesgenossen verbrennen; in Ungarn habe er einer solchen Zeremonie beigewohnt. „Interessant“, fügte er hinzu. „Allerdings wird dort die Leiche zuvor nicht entblößt, wie es hier geschehen ist“, worauf der Hauptmann fragte, ob er nicht finde, daß so etwas verständlich sei, denn die Mannschaft habe schon seit langem keinen Urlaub mehr bekommen. „Sie müssen sich an so etwas gewöhnen. Ihre Kameraden sind deshalb nicht schlecht.“

Er ging weiter, bog in die Gräben ein und dachte an die Begegnung vor der Mädchenleiche zu Füßen des Säulenstumpfs wie an etwas längst Vergangenes zurück, dem er, vielleicht nicht einmal als derselbe, der er heute war, beigewohnt hatte. Dabei kam es ihm vor, als schwebte nun die Tote in der Luft.

Er ging zwischen schneestäubenden Erdwänden. Süßlicher Birkenholzfeuerrauch wehte heran. Sterne glitzerten, und dick beschneite Maulwurfshügel waren mit Rauchbändern wie beflaggt, ein System fleißiger Erdtiere, von dem niemand gedacht hätte, Menschen hätten es angelegt. Wahrscheinlich sank hier jeder in das Frühere zurück, als näherte er sich Barbarischem. Das nackte Mädchen mit aufgerissener Watterjacke, das neben einer Säule verbrannt werden sollte, paßte zu den Erdwohnungen.

Doch weshalb dachte er darüber nach? Du bist allein in der Stellung, die Kälte beißt dir das Gesicht. Er sog die Luft ein, über sich die Nacht, von Leuchtpurgeschossen geritzt. Im engen Graben ging er weiter, über sich die Dornranken des Stacheldrahtes, alle dick bereift.

*Drüben eine Trümmervand, als leuchte sie von Löchern, eine schrun-
dige, narbige Mauer, grünlich wie Verwesung. Nein, keine Verwesung.
Die Grüne Fabrik, dir wohlbekannt, aber in der Nacht in's Seltsame
verändert, wie weiter oben das Englische Schloß, dem Lehnstuhl eines
Riesen gleichend, von dem nur noch der Kopf zu sehen war, der
Mondkopf, den Ästebüschel mit einem schwarzen Adernetz durch-
zogen.*

*Geh nach Hause, dachte er und erinnerte sich, daß er zu sagen pflegte,
er sei ohne jeden persönlichen Anhang.*

Charles M. TERNES

Étude de spiritualité romaine

L'APPORT ROMAIN
AUX TRADITIONS RELIGIEUSES DE L'OCCIDENT

Chapitre III

Les influences „méditerranéennes“ sur
la religion romaine ancienne

RÉSUMÉ AIDE-MÉMOIRE

Les Latins sont des Indo-Européens porteurs d'une religion évoluée, caractérisée par une triade de grands dieux: JUPITER, MARS et QUIRINUS (Chap. I., NRL 1967, 2, p. 145 sqq.). Jupiter exerce les fonctions souveraines d'un dieu du ciel rapproché, Mars protège les Romains en cas de guerre et Quirinus, dieu de la troisième fonction indo-européenne assiste les humains dans les hauts et les bas de la vie quotidienne. (Chapitre II, NRL 1968, 1, p. 45).

Il convient de préciser, dès l'abord, dans l'humble mesure du possible, le sens de l'expression „influences méditerranéennes“. Il s'agit moins de faits artistiques semblables à ceux que le professeur KASCHNITZ von WEINBERG avait cru pouvoir déceler tout autour du bassin de la Méditerranée¹ que de „civilisations“ nées au contact de la Méditerranée orientale et véhiculées grâce à elle. A cause de sa proximité avec l'Afrique, berceau de l'humanité², l'Égypte, puis le „croissant fertile“ qui, de Mésopotamie s'élance jusqu'aux rives de la Méditerranée, ont reçu assez tôt des impulsions qui ont assuré à ces régions une avance considérable dans le domaine culturel. Le „rayonnement“ de ces empires sera considérable et leurs conceptions religieuses évoluées s'imposeront, par vagues successives, à tous ceux qui entreront en contact avec eux, d'une façon ou d'une autre. Or il est avéré que ces civilisations furent, dès le début du -2^e millénaire, investies par des migrants indo-européens³ et que c'est à la suite sans doute d'une osmose pacifique, que ces anciennes civilisations de la Méditerranée

1 Cf. Guido KASCHNITZ Frhr. von WEINBERG, „Die mittelmeerischen Grundlagen der antiken Kunst“, Frankfurt, 1944.

2 Cf. S. J. DE LAET, „Préhistoire de l'Europe“, Bruxelles, 1967.

3 Cf. TERNES, L'apport romain aux traditions religieuses de l'Occident, Chap. I, NRL 1967, 2, p. 145 sqq. et notamment p. 151.

orientale se mêlèrent d'éléments dont nous avons retrouvé les traces en Europe. On ne s'étonnera guère de trouver chez les Cassites une triade ANN, ENLIL, EA à côté de divinités comme SUQUAMUNA et SUMALIYA dont les préfixes *su- sont pré-indo-européens et témoignent d'une pérennité tenace, d'une action en profondeur des anciennes traditions sur les milieux ambiants⁴. L'Asie Mineure reçut le rôle éminent d'établir entre ces grandes civilisations, nées au contact de la Méditerranée orientale, la transmission qui permettra au monde occidental d'assimiler, au moins partiellement, l'héritage des plus anciennes réalisations humaines. Si l'on admet les résultats du savant A. GOETZE, l'Anatolie aurait, dès le -19^e siècle, connu des „envahisseurs“ indo-européens qui, cependant, rencontrèrent des résistances farouches à côté d'accueils plus chaleureux; l'essentiel, c'est de bien voir que les populations qui, au -2^e millénaire, puis tout au long du -1^{er}, influenceront l'Occident européen, garderont en elles-mêmes les souvenirs vivaces des anciennes religions pré-indo-européennes, mais seront, à des degrés divers, contaminées par celles qui, vers -1900 partirent du Sud de la Russie, une partie se dirigeant vers l'Asie et aboutissant en Inde, une autre partie par la Grèce et les Balkans, débouchant en Europe et conquérant celle-ci. On commence donc à sentir la complexité du problème qui nous occupe ici: les Romains sont des Indo-Européens d'obédience assez stricte. Ils s'implantent dans une région habitée d'indigènes autochtones dont nous ne savons que peu de choses. Ils subiront, au cours des siècles, les influences complexes de différentes nations à fortes traditions pré-indo-européennes amalgamées souvent d'osmose indo-européennes. De ces stratifications multiples et polyvalentes naîtra, par accumulation et décantation progressives, cette religion romaine qui, en face du christianisme, sera accablée du poids de ses 5000 ans d'histoire religieuse, synthèse brillante certes, et vivante, mais dépourvue désormais de la „virtus“ conquérante de la religion chrétienne qui, s'entourant de rites et de paroles, de symboles et d'aspirations puisés aux sources communes, avait, sur sa rivale, l'avantage inestimable de la présence manifeste de Dieu ainsi que la Foi inébranlable qu'Il suscitait depuis trois mille ans.

*

Dans l'histoire romaine (et surtout dans celle de sa religion), les ÉTRUSQUES ont joué un rôle considérable. Ils venaient d'Asie

⁴ Cf. E. CASSIN, „Babylonien unter den Kassiten und das mittlere assyrische Reich“, Fischer Weltgeschichte, Bd. 2, Frankfurt, 1966, p. 62 sqq.

Mineure⁵. Ils n'étaient pas indo-européens⁶ et s'étaient apparemment fort bien défendus contre toute contamination. Par leurs relations commerciales avec l'Orient, la Crète et la Grèce, ils établissaient des liens qui, pour Rome, seraient d'une importance capitale. Pendant son époque étrusque, Rome aurait ainsi l'occasion de connaître et d'assimiler pour la première fois ce fond „méditerranéen“ qui lui était étranger et qui lui vaudrait, outre quelques structures religieuses majeures, plusieurs contrastes et plusieurs conflits qui parcourront l'ensemble de son histoire⁷.

*

Les Latins implantés dans la péninsule italienne avaient, dès les époques les plus hautes, trois grands dieux que j'ai évoqués dans les deux premiers chapitres de cette étude. Pour eux donc, la divinité s'exprimait sous forme d'une triade qui est loin d'être la juxtaposition délibérée ou fortuite de trois „personnages“ qui se seraient partagé l'empire céleste, mais forment bien plutôt un trait d'union essentiel à la mentalité religieuse des Romains. Tous les trois ensemble répondent aux idées religieuses d'un peuple croyant, évolué, assez souple en tous cas pour ne pas pratiquer de cloisonnements trop étanches et admettre que la divinité se manifeste tantôt dans un domaine, tantôt dans un autre, tout en demeurant radicalement une et pareille à elle-même. Toutes les religions évoluent et celle de Rome subit des transformations aussi rapides que profondes. Ainsi, la triade romaine des anciens dieux se transforma-t-elle en cette TRIADE CAPITOLINE qui, du point de vue religieux, marque une révolution par l'apparition de deux divinités féminines, JUNON et MINERVE. Voilà qui nous permettra de saisir le rôle important joué par cette association du masculin (JUPITER) au féminin (JUNON et MINERVE), et les tensions reli-

5 En dépit de quelques savantes controverses et de certaines „thèses“ relevant d'une fantaisie débridée, il semble aujourd'hui avéré que les Étrusques sont bien des non-indo-européens partis d'Asie Mineure et venus en Italie vers —1000. Cf. G. DUMÉZIL, „La religion romaine archaïque“, Paris, 1966, surtout p. 281 sqq. et p. 593 sqq. - Voir également M. PALLOTTINO, „Etruscologia“, chap. II, Il problema delle origine etrusche.

6 C'est surtout la langue qui permet de prouver cette assertion fondamentale. Là encore se sont manifestés des fantaisistes, des naïfs, des illuminés et des escrocs. Pour une position scientifiquement fondée, voir e. a. J. HEURGON, „La vie quotidienne chez les Étrusques“, Paris, 1961, p. 27 sqq., G. DEVOTO, „Etrusco e peri-indoeuropeo“, in: Studi Etruschi 18, 1944, 184 sqq., 31, 1962, 93 sqq. et A. Pignani, Les Étrusques, peuple d'Orient, in: Cahiers d'Histoire mondiale 1, 1953, 329 sqq. A propos de l'ouvrage de M. G. DUMÉZIL cité à la note précédente, rappelons le compte-rendu critique que M. J. HEURGON a publié dans la Revue des Études Latines, tome 44, 1966, 86 sqq. ainsi que celui dû à R. SCHILLING, dans la Revue de l'Histoire des Religions, tome 172, 1967, 2, p. 217 sqq. M. R. SCHILLING souligne que, dans l'ouvrage de M. Dumézil ce sont surtout les chapitres analysant les influences étrusco-orientales qui sont nouveaux et parfaits.

7 Il est aujourd'hui établi que les Étrusques ont implanté à Rome surtout une aristocratie politique accueillie très fraîchement par les Romains. Cela explique pourquoi la période étrusque a en fait beaucoup moins influencé Rome qu'on ne veut nous le faire croire encore dans certains manuels.

gieuses qu'elle entraînera tout au long de l'histoire religieuse de Rome. On sentira dès maintenant que ce grand débat autour du principe féminin de fécondité, de sexualité, de reproduction, d'intuition, d'irrationalité, contribuera largement à l'étude des représentations religieuses et morales très postérieures où, dans la théologie aussi bien que dans la dogmatique, dans la sociologie autant que dans la philosophie, dans l'art et dans la pensée, la femme, sa valeur, sa signification, ont joué un rôle exceptionnel et controversé. A plusieurs reprises déjà j'ai souligné la forme assez dramatique sous laquelle les Romains ressentaient le problème d'un affrontement des sexes, puisque d'un côté la société méconnaissait l'élément féminin et que de l'autre, la morale romaine avait tendance à l'exagérer^{7bis}. Le Moyen Age et l'époque moderne connaîtront le même problème^{7ter} puisque la femme oscillera continuellement entre le péché total et la sainteté irréprochable, l'incapacité morale et la perfection absolue. A Rome comme ailleurs la féminité inquiète, et l'existence de déesses de rang supérieur est et restera au mieux une concession faite à un ordre de choses que nous analyserons par la suite.

*

Comme je l'ai déjà annoncé, la tradition religieuse des Romains fut contaminée par de nombreux apports étrangers. Le syncrétisme religieux des Romains n'amena certes pas cet assemblage empirique admis par des gens qui, par prudence, faisaient, bien avant la lettre, leur pari de Pascal: leurs certitudes religieuses étaient bien trop solides pour de tels jeux de l'esprit! Si Rome a accueilli dans sa religiosité des éléments venus d'ailleurs, c'est qu'à tel moment elle en avait besoin et que son évolution, son degré nouveau de maturité spirituelle et collective la rendait capable d'assimiler les apports nouveaux⁸. Les Romains n'assimilent donc pas des principes religieux étrangers simplement parce qu'il faut bien se garantir le mieux possible, mais parce que leur dynamisme spirituel les pousse aux recherches, à l'action, au progrès. Esprits lucides et pieux, ils ont assez de courage et d'honnêteté pour voir les imperfections de leur religion, et surtout pour en tirer les conséquences. Ils essayeront (avec des succès divers) d'emprunter ailleurs ce qui leur manque, et cette quête

^{7bis} Cf. e. a. J. CARCOPINO, „Le mariage, la femme, la famille“, in: La vie quotidienne à Rome à l'époque de l'empire, Paris, 1939. —

^{7ter} Cf. Denis de ROUGEMONT, L'amour et l'Occident, Coll. 18/10, 1960.

⁸ Personne n'a jamais sérieusement nié ces faits: l'originalité des recherches modernes provient de ce qu'elles prouvent l'existence de ces contacts notamment orientaux pour l'époque la plus haute de Rome alors que traditionnellement on ne les faisait intervenir qu'à partir du —3^e siècle. La deuxième vague orientale fera l'objet de nos soins dans le chapitre V de la présente étude.

pathétique de la lumière qui vient de Dieu donne à leurs efforts l'aspect dramatique qu'on sousestime trop souvent. Les Romains n'ont pas eu la chance d'être, pour Dieu, un peuple „élu“ au même degré que les Hébreux; leurs efforts sincères et leurs luttes tragiques n'en méritent que davantage notre attention et notre estime.

*

Les ÉTRUSQUES ont régné à Rome et ils l'ont marquée dans tous les domaines. Certes, il y a des „étruscomanes“ comme il y a des „celtomanes“, et il faut se garder de sousestimer la résistance spirituelle des Latins contre l'emprise étrangère. Il demeure que ces conquérants hautement civilisés étaient eux-mêmes en contact avec le monde grec, l'Asie, le Proche-Orient, et que de là, progressivement, furent importés des éléments de tous genres qui marquèrent les Étrusques d'abord, les Romains ensuite. On a montré brillamment que les Étrusques ne se défirent jamais d'une sorte de „matriarcat“⁹ et nous ajoutons que c'est aux Étrusques que les Romains durent la triade capitoline comprenant Junon et Minerve, on comprendra assez bien pourquoi, dans cette étude, nous consacrerons une large part à ces conquérants qui jouèrent un rôle éminent dans l'évolution de la spiritualité romaine. Et si, contre les Étrusques, il y eut une conspiration du silence, on en trouvera quelques raisons majeures précisément dans le domaine religieux¹⁰.

*

L'apparition de Junon et de Minerve pose d'abord le problème de la „disparition“ de MARS et de QUIRINUS. Pour ce dernier notamment il convient de rappeler son identification à ROMULUS, laquelle, trop humaine, ne manqua pas d'affaiblir l'idée elle-même de cet homme-dieu qui presque fatalement, s'associa par la suite à des parallèles grecs et orientaux lesquels, dégradés eux-mêmes par la mythologie populaire, achevèrent de dégrader la perfection même du concept reli-

9 Cf. Jacques HEURGON, *La vie quotidienne chez les Étrusques*, Paris, 1961, p. 95 sqq.

10 On s'est beaucoup interrogé sur les raisons du silence que les Romains ont gardé à propos du destin des Étrusques. Il convient de rappeler que les autres peuples non plus n'ont pas bénéficié de mentions exhaustives; à la fin des hostilités ayant entraîné le départ des „rois“ étrusques, l'Étrurie devient romaine et ses habitants sont noyés dans la masse des peuplades peu à peu soumises. Par ailleurs l'association étroite entre la royauté étrangère abhorrée et les Étrusques, a certainement contribué à aggraver une méfiance qui avait en partie des origines religieuses.

gieux premier¹¹. La légende romuléenne contenait en elle des germes de confusion. Romulus-Quirinus devint fils de Mars et, brigand, ravisseur et meurtrier, il devint l'ennemi de cette paix des chaumières qui, dans la tradition des Asvin indo-européens, aurait dû rester l'essentiel de sa fonction civile. Rome ne reniera pas entièrement Quirinus puisque AUGUSTE sera le rétablissement de la „paix quirinale“ et que VIRGILE associera (Én. 1, 286 sqq.) Fides, Vesta, Quirinus et Rémus dans la prophétie d'une paix parfaite que Jupiter annonce à Vénus¹². CICÉRON (Phil. 2, 113) avait fait l'éloge d'une paix semblable: „Pax est

11 Le rôle intermédiaire joué par certains personnages grecs et romains nous incite à poser le problème des „héros“ et des „demi-dieux“. L'excellent „Dictionnaire de la civilisation grecque“ édité chez Hazan, Paris, 1966, par M. Pierre DEVAMBEZ et plusieurs collaborateurs, souligne, p. 238, que le terme même de „héros“ est très vaste et qu'il couvre aussi bien Démodikos qu'Achille ou l'ensemble des Grecs. Par ailleurs il fait remarquer que certains héros, comme THÉSEE et HÉRACLÈS remontent au moins à l'époque mycénienne et font donc partie d'un monde religieux qui nous concerne plus particulièrement ici; dans le même ouvrage, p. 230, M. R. FLACELIÈRE met en évidence l'extension très vaste du culte d'Héraclès cher aussi bien aux Ioniens qu'aux grecs continentaux. Héraclès connu, dans le temps une évolution intéressante: d'abord athlète parfait, grand redresseur de torts, puissant ami des petites gens, il finit par devenir une sorte de bon vivant rabelaisien avant d'être l'homme écrasé par les épreuves qu'on lui impose et qui réfléchit douloureusement au sort que les dieux lui réservent. D'un demi-dieu souverain dans la zone populaire, il devient, au -4^e siècle, un homme exceptionnel mais désabusé. Dans l'iconographie, c'est la métamorphose surprenante depuis le jeune dieu des coupes de Douris jusqu'au vieillard assez décevant que GLYCON a réalisé dans l'Hercule Farnèse des Musées du Vatican. M. Pierre GRIMAL, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris, 1958, p. 188 sqq., met l'accent sur la naissance du personnage; Zeus y intervient par sa substitution au mari d'Alcmène; Héraclès naquit donc de l'union d'un dieu et d'une mortelle qui était mariée et jouissait d'une réputation de vertu et d'honnêteté; enceinte des oeuvres du dieu, elle se trouva donc dans une situation assez voisine de la mère des jumeaux romains; l'analogie va plus loin; Zeus donna à Alcmène d'enfanter Iphiclès qui préfigura partiellement le sort de Rémus, puisque, faible et réprouvé, il finit par trahir son frère au profit d'Eurysthée. Héraclès se trouve aussi en rapport avec la Crète, puisque Eurysthée le chargea d'aller capturer le taureau de Minos. Celui-ci s'échappa et, par l'épisode de Marathon le cycle d'Héraclès se rattache à celui de THÉSEE. Pour celui-ci il est intéressant de noter que la légende veut qu'il ait vécu une génération avant la guerre de Troie et qu'il ait donc été plus ou moins contemporain d'Héraclès. Deux traditions concernent sa naissance: l'une, purement humaine fait de lui un fils d'Égée et d'Aethra, l'autre lui donne POSEIDON comme père. (GRIMAL, op. cit. p. 450 sqq.) Thésée lui aussi se distingue par sa force et, à la suite d'Héraclès, il accomplit un certain nombre d'actions d'éclat; Thésée est relié au cycle crétois par sa lutte contre le Minotaure, épisode dans lequel il convient de noter l'aide féminine dont il bénéficia de la part d'Ariane. L'épisode le rattache aussi par certains aspects à DIONYSOS dont il aurait porté la couronne lors de sa descente dans le labyrinthe. Plus que Héraclès et Thésée il est lié à l'Orient. (Cf. GRIMAL, op. cit. p. 126 sqq.) „Deux fois né“, de Sémélé et de Zeus, il fut frappé de folie (comme Héraclès!) et parcourut l'Égypte et la Syrie. En Phrygie il fut purifié par CYBÈLE(!) qui l'initia à ses rites; l'Inde(!) fut la prochaine étape de son voyage. Revenu en Grèce il y introduisit les fêtes des Bacchanales avant de descendre aux enfers. DIONYSOS est un dieu d'une richesse religieuse extraordinaire et j'y reviendrai ultérieurement. Pour l'instant il suffira d'avoir noté dans le patrimoine des demi-dieux et des hommes divinisés ces constantes que sont le lien avec l'Orient, les attaches chthoniennes, le rôle des purifications grâce à l'intervention de divinités féminines, la dégradation aussi qui, pour Dionysos est au moins aussi frappante que pour Thésée et Héraclès. A Rome, à cause d'incompatibilités sur lesquelles je reviendrai également. Dionysos/Bacchus/Liber/Pater joueront un rôle important bien que secret et réprouvé.

12 Én. 1, 292, p. 17 de l'édition GOELZER/BELLESSERT, Coll. Univ. de France/Budé, France/Budé Paris, 1956. Le texte dit:

Aspera tum positis mitescent saecula bellis,
Cana Fides et Vesta. Remo cum fratre Quirinus
mira dabunt, dirae ferro et compagibus artis
claudentur belli portae . . .“

tranquilla libertas"¹³, et les Romains s'étaient habitués à une assimilation partielle entre Quirinus et Mars, assimilation que nous retrouvons notamment chez VIRGILE (Én. 6, 854)¹⁴. Notons en passant que le symbolisme religieux qui se rattachait aux dieux archaïques évolua lui aussi dans un sens défavorable à la pureté des traditions indo-européennes. L'un des symboles les plus évidents de celles-ci est le cheval¹⁵. Il appartient à la „province“ de Jupiter qui mène les quadriges et exige que les triomphateurs venant à ses autels conduisent un attelage semblable¹⁶. Dans les rituels de Mars, le cheval (sous la forme de l'October Equos¹⁷) devient la victime de choix tuée au javelot. Au niveau de Quirinus et de Romulus, le même animal devient un synonyme de travail, de labeur, de peine, un facteur économique, une valeur d'échange. Le symbolisme, resté puissant dans le cas de Jupiter (où il reste allié au concept de la puissance souveraine) se dégrade donc aux niveaux inférieurs, à la suite d'une „interpretatio humana“ parfaitement normale en l'absence de toute révélation sacralisante interdisant aux hommes le maniement trop aisé des attributs divins¹⁸.

*

Selon l'annalistique, ce fut TARQUIN L'ANCIEN qui décida la construction du temple capitolin; TITE-LIVE (1, 56, 1 sqq.) loue les efforts considérables entrepris pour la réalisation de ce temple grandiose. Tarquin n'en vit pas l'achèvement: l'honneur de procéder à la dédicace revint au consul Horatius¹⁹. JUPITER, JUNON et MINERVE

13 CIC. Phil. 2, 113, p. 151 de l'édition BOULANGER/WUILLEUMIER, Coll. Univ. de France, Budé, Paris, 1959. - Le texte dit: „Et nomen pacis dulce est et ipsa res salutaris, sed inter pacem et servitutum plurimum interest: pax est tranquilla libertas, servitus postremum malorum omnium, non modo bello sed morte iam repellendum.“

14 Én. 6, 859, nous lisons: „tertiaeque arma patri suspendet capta Quirino“. Quirinus reçoit donc les dépouilles opimes récoltées par Marcellus.

15 Cf. DUMÉZIL, op. cit. p. 276 sqq.

16 P. 286 op. cit. M. Dumézil donne in extenso le récit de PLUTARQUE décrivant le triomphe de Paul-Émile. Du texte se dégage toute l'exceptionnelle splendeur de cet aspect de la liturgie de Jupiter.

17 Cf. TERNES, La triade des dieux romains, NRL 1988, 1. 45, basé sur DUMÉZIL, op. cit. p. 217 sqq.

18 Dans le même ordre d'idées EPONA s'est dégradée à mesure que le cheval qui en est indissociable a perdu de sa charge théologique primitive. Déesse majeure à signification „cosmique“, elle finit en „protectrice des chevaux“, divinité des étables, après avoir été associée aux saisons et à leurs cycles, au Soleil et aux astres. Il est regrettable que certains musées s'acharnent à l'entourer de bouts de rênes et d'éperons, de clous et de mors alors que sa place est parmi les monuments du culte.

19 En fait on a montré (Cf. surtout R. BLOCH, „Tite-Live et les premiers siècles de Rome, Coll. d'études latines, Paris, 1955, surtout p. 50 sqq.) que la date traditionnelle de -509 est bien trop haute pour les débuts de l'époque dite „républicaine“. Cf. également R. BLOCH, in Rev. des Et. Latines 37, 1959, 118 sqq. et, du même auteur „Le départ des Etrusques de Rome selon l'annalistique et la dédicace du temple de Jupiter capitolin“, Rev. de l'Histoire des religions, 1961, 2, 141 sqq. Généralités dans R. WERNER, „Der Beginn der römischen Republik“, Wien. 1963 et Einar GJERSTAD „The Etruscans and Rome“ paru dans: „Etruscan Culture, land and people“, Malmö, 1962, p. 147 sqq.

étaient logés dans trois cellae orientées au midi. Les trois divinités étaient figurées par des statues en terre cuite; nous savons que celle de Jupiter était l'oeuvre de VOLCA de Véies et le fait même que ces divinités aient été rendues „visibles“ est lourd de signification. Le temple devint très vite le haut-lieu de la religion romaine et le centre d'un grand nombre d'actes officiels qui s'y rattachaient. Les jeunes Romains qui venaient d'endosser la toge virile venaient y sacrifier, les consuls y prenaient les pouvoirs de leur charge et y ouvraient les séances solennelles du Sénat qui ne pouvait statuer de la guerre et de la paix qu'en cet endroit. C'est ici que se rendaient les triomphateurs qui venaient du Champ de Mars. Il convient de remarquer que, malgré la présence du Junon et de Minerve, Jupiter reste seul maître des lieux. S'il est vrai que les deux déesses sont présentes, il n'en demeure pas moins qu'elles ne sont que les hôtes de Jupiter et nullement ses égales. Aucune cérémonie n'avait pour objet d'honorer la triade en tant que telle; il arrivera qu'on associe Jupiter et Junon et Minerve, mais toujours en évoquant aussi toutes les autres divinités et cela à l'aide de formules qui, d'esprit sinon dans le texte, sont d'inspiration augustéenne et donc déjà très tardive.

*

M. E. BENVENISTE a montré que la racine du mot „Iuno“²⁰ est en rapport étroit avec des termes qui désignent la „iuventas“, c'est-à-dire la vive force vitale inhérente à la jeunesse en pleine possession de ses moyens. Ce qui frappe dans la théologie de cette déesse c'est que, d'un côté, elle se pare du titre unique de REGINA, alors que, de l'autre, elle se multiplie en „Junones“ correspondant pour les femmes aux „genii“ qui exercent sur chaque homme une protection divine efficace²¹. Ces „anges gardiens“ ont surtout une mission de guides et de protecteurs. Le Genius du père de famille veillera au maintien de l'autorité patriarcale et à la fécondité virile qui en est indissociable. La Juno d'une matrone assistera celle-ci au cours de sa

²⁰ Junon et son culte sont évoqués notamment par VARRON, De l. l. 5, 158; OVIDE, Fast., 3, 177 sqq. et 6, 183; MACROBE, Sat. 1, 12, 30; TITE-LIVE 7, 28, 7; SERVIUS, ad Aeneid. 8, 628, 652 et 4, 518; CICÉRON, De nat. deorum 2, 27, 69; PROPERCE, Élégies, 5, 8, 3 sqq; PLINE, Nat. Hist., 2, 16 etc. Pour JUNO MONETA, cf. OVIDE, Fast., 1, 55 et 638 et 6, 183. Pour JUNO SOPSITA, ibid. 2, 56. Les Fastes se consultent le mieux dans l'excellente édition LANDI/CASTIGLIONI, P. Ovidi Nasonis Fastorum Libri VI, Corpus Script. Lat. Paravianum, Turin, 1960.

²¹ Cf. P. GRIMAL, Dictionnaire . . . p. 165 qui renvoie e. a. à E. RINK, „Die bildlichen Darstellungen des römischen Genius“, Berlin, 1933. Dans la mesure où le génie masculin a des rapports avec les noces et la reproduction, il se trouvera complété par la Junon personnelle de la femme. Les deux notions ont subi, dans l'usage linguistique courant une dégradation considérable; d'abord, par une abstraction complètement contraire à leur essence, on attribue un génie à un endroit, à une ville etc. Ensuite, par une analogie entre „genius“ et les goûts personnels, on tombe dans l'excès contraire qu'on retrouve dans l'expression proverbiale „indulgere genio suo“.

grossesse et présidera à ses couches. Aux „Nonae Caprotinae“ du 7 juillet, matrones et domestiques fêteront ensemble IUNO LUCINA qui donne le jour aux nouveaux-nés; aux Matronalia des kalendes de Mars²², seules les matrones sont admises pour fêter la renaissance printanière. Il y a aussi une „IUNO CURITIS“ dont on sait très peu de choses sauf que son nom est bien proche d'un „Quiritis“ qui la mettrait en rapport, d'une façon qui reste à préciser, avec ce Quirinus qu'elle a supplanté.

*

Junon d'ailleurs, participe aussi à la deuxième fonction indo-européenne; cet aspect combatif est visible surtout dans les cultes des cités latines, à Falères, à Lanuvium, à Teanum. Sous l'Empire on battra des monnaies où figure une „IUNO MARTIALIS“ qui semble attester chez les Romains le souvenir précis d'un aspect guerrier de cette divinité, aspect guerrier qui aura peut-être amené la déchéance (relative) de Mars et de Quirinus. La Junon de LANUVIUM porte sur une inscription (CIL XIV 2090) le titre explicite de: „IVNONE SEISPI-TEI MATRI REGINAE“ où se trouvent réunies les épithètes royale, guerrière et „maternelle“ de cette importante déesse que les Étrusques appelaient UNI et dont ils imposèrent le culte²³.

*

MINERVE est la déesse des métiers et de ceux qui les pratiquent. Son culte est pratiquement limité à Rome où, en dehors du grand sanctuaire capitolin, elle avait un temple sur l'Aventin et une chapelle sur le Caelius. Dès l'époque étrusque, elle se voit rapprochée de PALLAS-ATHÉNA qui, elle aussi, patronnait les arts et métiers. Mais, tandis que Junon se défendait avec quelque succès contre Héra, Minerve perdit presque toute sa personnalité dans ce

²² Cf. OVIDE, *Fast.* 3, 167 sqq. p. 77 de l'édition LANDI/CASTIGLIONI.

²³ Il semble qu'il y ait eu très tôt, entre la Junon étrusco-latine et HERA, l'épouse-soeur de Zeus des échanges et des adaptations. Par Héra, Junon reçoit un surcroît de charges non-latines puisque la déesse grecque se rattache fortement aux cycles mythologiques crétois où, selon certains mythographes se situent ses noces avec Zeus. Cf. P. GRIMAL, *op. cit.* p. 188. Héra était la protectrice jalouse des épouses fidèles, prête à persécuter les nombreuses maîtresses de son époux et notamment, parmi les enfants adultérins de celui-ci Héraclès qui, s'appelant d'abord ALCÉE, lui dut son nom définitif. Héra est aussi à plusieurs reprises LA représentante du sexe féminin, notamment lors de l'arbitrage de Tirésias et de celui, gros de conséquences, du Troyen Pâris. Dans toutes les légendes elle se dégrade — religieusement parlant — au fil d'échecs successifs par lesquels on explique son caractère acariâtre qui lui aliène toutes les sympathies. Notons toutefois que la Junon romaine garde intacts beaucoup d'aspects pratiques hérités de ses antécédents indo-européens et que l'interprétation gréco-romaine a donc peu agi en profondeur.

rapprochement²⁴. L'Athéna des poètes se révéla plus guerrière²⁵ et c'est ce qui explique que sur tel coffret de Préneste elle paraisse bardée d'armes aux côtés de Mars guerrier. Minerve, elle aussi, à cette époque, est mal connue, surtout parce qu'on ignore à peu près tout des rituels qui lui étaient voués. Il demeure qu'elle aussi fut choisie par les Étrusques, placée par eux dans une cella du temple capitolin et que jamais les Romains ne l'assimilèrent au même degré que Junon, laquelle avait au moins recueilli en elle des éléments indo-européens capables de l'implanter durablement dans la mentalité religieuse des Romains. Minerve était une étrangère mal acclimatée et, sans doute, fut-elle la première victime de l'hellénisation qui rendit quelques très mauvais services à la religion romaine.

*

Les Étrusques étaient très férus d'astrologie et de signes du destin²⁶. Leur religion comportait un nombre considérable d'emprunts manifestes aux vieilles religions orientales qui elles-mêmes gardaient le souvenir vivace des civilisations méditerranéennes qui étaient à leur base. Le fameux Foie de Plaisance, avec sa face convexe subdivisée en 44 cases marquées des noms de 44 divinités²⁷ rappelle une trentaine de foies semblables trouvés à MARI²⁸ et remontant au début du -2^e millénaire. Les Étrusques voyaient en tout une manifestation divine: les Romains héritèrent de cette attention soutenue aux signes divins et chaque coup de tonnerre, chaque événement pouvait tra-

24 P. GRIMAL, op. cit. p. 297, signale que la chapelle du Caelius est le sanctuaire le plus ancien dédié à cette divinité; la tradition raconte que cette déesse fut amenée à Rome par un contingent étrusque venu aider Romulus, sous la direction de CAELE VIBENNA. Numa Pompilius lui aurait donné le culte qui prit son épanouissement sous les rois étrusques. Des ex-votos trouvés sur l'Esquilin prouvent que le culte de Minerve existait encore sous l'empire.

25 Jaillie tout armée du crâne de Zeus qui, sur les conseils d'Ouranos et de Gala avait avalé Métis, sa seconde femme enceinte, Athéna naquit en Libye. Ennemie des Troyens, elle aida en d'autres occasions Héraclès à qui elle donne ses armes et les crotales qui effrayèrent les oiseaux du Stymphale. Guerrière, elle incarnait surtout l'intelligence aidant la force brutale en vue de victoires supérieures. Elle préside aussi à l'exécution adéquate de tous les métiers. Déesse des 2^e et 3^e fonctions indo-européennes, elle échappe à la première, la plus décisive, celle qui résiste le mieux aux manipulations humaines. M. P. DEVAMBEZ, op. cit. p. 68, souligne les liens d'Athéna avec les divinités féminines du -2^e millénaire crétois et mycénien.

26 Excellente étude de ces aspects dans: R. BLOCH, „Les prodiges dans l'antiquité classique“, PUF, Coll. Mythes et religions, vol. 46, Paris, 1963, p. 43 sqq.

27 Reproduction et explication, e. a. chez G. DUMÉZIL, op. cit. p. 618 sqq. et fig. p. 609.

28 Cf. A. PARROT, Rapports de fouilles concernant le site de Tell Hariri/Mari, dans: Syria, 16, 1935 et sqq., du même: „Mari“, Munich, 1953 et „Sumer“, Coll. L'Univers des Formes, Gallimard, 1960, surtout p. 253 sqq. Voir également, H. Mode cur. „Archäologische Übersichtskarte des alten Orients“, Böhlau, Weimar, 1959. Pour les influences orientales sur la religion étrusque, cf. A. GRENIER, in: Coll. Mana, 1948. Le texte de Grenier ayant très vieilli, on aura avantage à le compléter notamment par M. RUTTEN, „Trente-deux foies en argile provenant de Tell Harri/Mari“, in: Rev. d'Assyriologie 35, 1938, 36 sqq., pl. 1-18.

duire la volonté d'un dieu²⁹. Il en résulte un certain penchant au fatalisme puisqu'aucun geste ne saurait échapper à Dieu et surtout une piété ardente qui anima les nombreux rituels destinés à se concilier les faveurs de la divinité et à garantir sous l'égide de Fides ce contrat entre parties qui fait l'une des données essentielles de la religion romaine et qui assure aux dieux la souveraineté, aux hommes l'indulgence des forces supérieures. M. Raymond BLOCH souligne fort à propos qu'une telle attitude n'est pas celle d'habitants „primitifs“, mais bien le fait des civilisations mélangées qui bordaient le bassin oriental de ce qui sera plus tard le „mare nostrum“. D'ailleurs il convient d'ajouter aussitôt que la religion étrusque est une religion révélée se basant donc sur l'existence de textes sacrés et de mages capables d'ouïr et d'exprimer les paroles divines ainsi que de les interpréter pour le plus grand bien des simples mortels³⁰. Or, s'il est vrai que la religion romaine connut toujours des prêtres, ceux-ci restaient identifiés (du moins au début) aux „pères“, puis à la fonction des sacrificateurs, des desservants des cultes, mais jamais avec cette idée du mage suprahumain, bouche de Dieu parmi les hommes³¹. Au sacerdoce romain s'attache une nuance „artisanale“ sur laquelle beaucoup de commentateurs se sont trompés: on ne peut accuser la religion romaine de manquer de vie parce que les rites et les liturgies décrites dans certains calendriers et dans les statuts de certains „ordres religieux“ semblent desséchés et sans teneur de Foi et d'enthousiasme; la foi et la passion étaient le fait des croyants qui assistaient aux sacrifices et qui, de leurs prières, soutenaient le culte et lui donnaient à eux seuls, sa réalité efficace.

*

Pour mettre en évidence les „contacts méditerranéens“, c'est-à-dire non-indo-européens ou mêlés. M. Alain HUS, dans sa thèse de

²⁹ Voir CICÉRON, „De haruspicum responso“ et „De divinatione“ ainsi que les exégèses pertinentes de M. R. BLOCH dans l'ouvrage cité à la note 26, p. 77 sqq. Ajouter: J. NOUGAYROL, „Haruspicine étrusque et assyrobabylonienne“ dans: CR de l'Acad. des Inscr. et BL, 1955, 509 sqq et A. BOISSIER, „Mantique babylonienne et mantique hittite“, Paris, 1935 (partiellement vieilli).

³⁰ Pour l'étude des „livres révélés“ de la religion étrusque, cf. G. DUMÉZIL, op. cit. p. 601 sqq., R. BLOCH, Prodiges, p. 86 sqq. et J. HEURGON, op. cit. p. 283 sqq. C'est dans ces révélations de Tagès, Cacus et Végoia que se définit ce qu'on appelle l'ETRUSCA DISCIPLINA.

³¹ Pour ce qui est de la greffe d'éléments méditerranéens sur des fonds latino-indo-européens et le rôle d'intermédiaires joué par les Étrusques, cf. P. GRIMAL, „Le siècle des Scipions“, Coll. historique, Aubier, Paris, 1953, p. 15 sqq. M. GRIMAL insiste (p. 28) sur la parenté „originelle“ qui existe entre Rome et la Grèce, et esquisse ce que nous entendons développer ici: traditionnellement on étudie les rapports entre Rome et la pars Orientis au tournant du —3° au —2° siècle; il convient pourtant de remonter beaucoup plus haut pour saisir les bases jetées dès les premiers siècles de Rome.

doctorat à la Sorbonne, a insisté sur le rôle important joué par la CRÈTE, plaque tournante, intermédiaire du „voyage“ étrusque, et MM. G. PICARD et J. DEMARGNE ont souligné, à l'occasion de la soutenance de la thèse de M. Hus, le rôle important joué par l'orphisme créto-grec³² et la très ancienne religion méditerranéenne représentée dans toutes les trouvailles de la première époque des palais crétois^{32bis}. F. ALTHEIM rappelle³³ que les chambres funéraires étrusques, à vouîtes en tas de charge, surmontées de tumulis, se retrouvent dans la Grèce mycénienne et dans l'Ouest de l'Asie Mineure. La majesté relative de ces constructions (qui, mutatis mutandis seront imitées par les Romains) semble proche du désir des constructeurs de pyramides, et toute la liturgie des morts et la conception des tombeaux romains comme lieu de séjour ad aeternum provient d'Égypte. L'esprit purement indo-européen était beaucoup moins lié à de telles réalités concrètes: l'Inde védique n'avait pas de temples et les Indo-Européens n'avaient jamais construit de grandes demeures pour les morts³⁴. Autre fait absolument contraire à l'esprit indo-européen: le pseudo-matriarcat étrusque, parfaitement étudié par ALTHEIM et HEURGON³⁵, bien visible notamment sur les inscriptions étrusques où le nom de la mère figure au même titre que celui du père et dans les nécropoles où très souvent les tombes des hommes sont simplement marquées

32 Cf. P. DEMARGNE, „La naissance de l'art grec“, Coll. L'univers des formes, Gallimard, Paris, 1964. La carte N° 16, p. 28 montre de façon indiscutable les courants commerciaux et culturels au Néolithique et au Bronze Ancien; voir également, p. 20 sqq. les tableaux chronologiques établissant les correspondances avec l'Égypte; étude du fond „méditerranéen“, p. 37 sqq; le rôle de la Crète, Mycènes et l'Italie. La carte N° 344, p. 250 montre les rapports entre Mari, la Phénicie et l'Europe. Cf. également DUMEZIL, p. 625. —

32bis Il convient d'ailleurs de remarquer que si, d'un côté, on établit des relations de plus en plus tangibles entre les Étrusques et la Crète d'époque mycénienne, de l'autre, des hypothèses récentes (A. FIGANIOL, Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus, in: Studies in Roman Economic and Social History in honor of. A. C. Johnson, 1951, 79 sqq. et J. HEURGON, Tarquinius Priscus et l'organisation de l'ordre des haruspices sous l'empereur Claude, in: Latomus 12, 1953, 402 sqq.) ont tendance à descendre vers le —3^e ou le —7^e siècle la migration étrusque. De toutes façons il faut méditer la mise en garde de M. G. DUMEZIL (op. cit. p. 622 sqq.) qui souligne l'infinie complexité de ces transmissions qui n'ont rien de linéaire ni de direct et dont les étapes intermédiaires devront encore être précisées. Notre tâche n'étant pas ici d'entrer dans le détail de ces questions nous nous bornerons aux grands faits, renvoyant nos lecteurs désireux d'aller plus loin aux livres cités en note.

33 F. ALTHEIM, „La religion romaine antique“, Payot, Paris, 1955, p. 41 sqq. L'auteur souligne notamment dans quelle mesure les Étrusques, bien qu'en contact intensif et permanent avec les Grecs, ont favorisé l'éclosion d'éléments préhelléniques méditerranéens plus conformes à leurs mentalités de non-indo-européens. Il faut remarquer qu'on ne saurait donc établir de ligne chronologique continue entre l'Asie, la Grèce et l'Etrurie, mais qu'à travers la Grèce archaïque et la Crète, on peut remonter aux sources communes. Altheim met aussi en évidence le fait que les Étrusques, à mesure que les siècles passaient, insistaient toujours davantage (et avec un formalisme qui est un signe évident d'une décadence dévolutive) sur les formes anciennes d'avant la migration. N'ayant pas réussi la symbiose avec le milieu d'implantation qui leur était étranger, les Étrusques étaient condamnés à disparaître.

34 Très bonne étude des influences orientales de haute époque sur Homère et la littérature mycénogrecque chez T. B. L. WEBSTER, „From Mycenae to Homer“, Methuen, London, 1958. Dans l'édition allemande, Oldenbourg, 1960, p. 93 sqq. —

35 Cf. J. HEURGON, Vie quotidienne, p. 95 sqq. —

d'un cippe en forme de phallus, alors que les demeures funéraires reviennent aux femmes.

Nous revoici donc au milieu du problème que j'ai esquissé au début de ce chapitre. La spiritualité étrusque, porteuse de l'essentiel de la première vague d'influences „méditerranéennes“, provoque à Rome un conflit latent³⁶ que la Grèce avait, elle aussi connu au contact des civilisations orientales³⁷. Dans les Euménides d'Eschyle³⁸ les Erynnies invoquent les liens indissolubles qui unissent, par le sang, le fils à sa mère. APOLLON au contraire met l'accent sur l'acte procréateur du père, la mère n'ayant que le rôle de conservatrice et de nourrice, rôle jugé d'ailleurs absolument secondaire.

La spiritualité romaine, sous l'influence étrusco-méditerranéenne, connaîtra le drame silencieux de cette opposition, et il faudra l'importation massive d'éléments grecs et orientaux, pour que l'élément féminin s'impose au moins officiellement et de façon provisoire. Pour les Romains Dieu est masculin. (à suivre)

³⁶ Le rôle concédé aux femmes étrusques a été, pour les Romains, objet de scandale. Même s'ils étaient trop intelligents pour prendre au pied de la lettre les commérages de THEOPOMPE rapportés par ATHÈNE (XII, 517d sq. de l'édition Desrousseaux, Coll. des Univ. de France, Paris, 1965), il demeure que la présence de femmes aux jeux, au théâtre, aux banquets, aux fêtes religieuses, leur participation entière notamment à la vie sociale et culturelle, inquiétaient les Romains qui reléguèrent les femmes aux travaux ménagers ou dans les lupanars. „Fudica, lanifica, domiseda“, telles sont, d'après M. J. HEURGON, op. cit. p. 102, les éphitètes élogieuses que les maris romains inscrivent sur les tombes de leurs épouses. Il y a dans TITE-LIVE (I, 57, p. 91 sqq. de l'édition BAYET/BAILLET, Coll. Univ. de France, Paris, 1954 et J. HEURGON, T. LIVI ab vrbe condita, Coll. Érasme, PUF, Paris, 1963, p. 185 sqq.) un épisode caractéristique qui montre que même à l'époque d'Auguste, les Romains entendaient souligner la prééminence morale de la femme romaine. Alors que les épouses étrusques des jeunes officiers de Tarquin s'adonnaient, en l'absence de leurs maris, aux plaisirs les plus divers („quas in convivis luxuque cum aequalibus viderant tempus terentes“), Lucrece la Romaine, ils la trouvèrent „nocte sera deditam lanae inter lubricantem ancillas in medio aedium sedentem“. Et Tite-Live de conclure: „Mullebris certaminis laus penes Lucretiam fuit.“

³⁷ Il convient de noter que si l'on parle de „matriarcat“ étrusque, il faut se garder de suivre trop loin p. ex. J. BACHOFEN qui, il y a 90 ans, dans son ouvrage „Die Sage von Tanaquil“ affirmait que les Etrusques avaient connu un „Mutterrecht“ tel qu'Hérodote l'avait défini pour les Lyciens (I, 173). Par contre, on verra dans ce matriarcat étrusque une forme atténuée, produite par les contacts créto-égyptiens. En Crète, comme en Égypte (et sans aller jusqu'à la gynécocratie), la religion accordait aux femmes un rôle éminent que nous retrouvons sur les fresques étrusques, sur les épitaphes et dans la disposition des tombes. Dans la tombe Regolini-Galassi de Caere, Larthia était maîtresse des lieux. Pour le détail, cf. J. HEURGON, op. cit. Vie quot., p. 111 sqq. —

³⁸ ESCHYLE, Les Euménides, v. 656 sqq. p. 157 sqq. de l'édition Mazon. Coll. Univ. de France, Paris, 1949. Apollon dit: „Ce n'est pas la mère qui enfante celui qu'on nomme son enfant: elle n'est que la nourrice du germe semé en elle. Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde. Elle, comme une étrangère, sauvegarde la jeune pousse...“ Aux vers 625 sqq. Apollon expose l'infamie de la mort d'Agamemnon „pris dans le voile brodé comme en un piège sans issue“.

Krzysztof PENDERECKI

Als im Jahr 1966 die „Passio et Mors Domini Nostri Jesu Christi secundum Lucam“ im Dom zu Münster uraufgeführt wurde, entdeckte die Musikwelt einen der engagiertesten und wichtigsten Musiker unserer Zeit: Krzysztof Penderecki.

Er wurde 1933 in der Nähe Krakaus geboren. Sein Studium absolvierte er an der Krakauer Musikhochschule. Zu seinen Lehrern gehörten Artur Malawski und Stanislaw Wiechowicz. 1959 errang er in einem Kompositionswettbewerb, den der polnische Komponistenverband ausgeschrieben hatte, alle drei ausgesetzten Preise, dies für „Aus den Psalmen Davids“ für gemischten Chor, zwei Klaviere und Schlagzeug, „Emanationen“ für zwei Streichorchester und „Strophen“ für Sopran, Sprechstimme und zehn Instrumente. Mit letzterem Werk trat der Komponist beim Warschauer Herbst 1959 vor die Weltöffentlichkeit. Pierre Boulez übernahm es für sein „Domaine musical“. 1960 wurde „Anaklasis“ für Streichorchester und Schlagzeuggruppen eklatant aufgeführt. 1961 erhielt „Threne“, Klagelied für die Opfer von Hiroshima für 52 Streichinstrumente, den Preis der UNESCO. 1962 wurde der „Kanon“ für 52 Streichinstrumente im Krakauer Kompositionswettbewerb mit dem ersten Preis ausgezeichnet.

Parallel zu diesen Instrumentalkompositionen befaßte sich Penderecki mit der menschlichen Stimme und schuf ihr neue Ausdrucksmöglichkeiten. So in „Dimensionen der Zeit und der Stille“ für 40(!)-stimmigen gemischten Chor, Schlagzeuggruppen und Streichinstrumente (1959/60), im „Psalmus“, einer elektronischen Komposition, im berühmt gewordenen „Stabat Mater“ für drei a-cappella-Chöre, das er in der ergreifenden und beklemmenden „Lukas-Passion“ (1965) fast unverändert wieder aufnahm.

Um die gleiche Zeit entstand „De Natura Sonoris“, das die instrumentale Sprache Pendereckis erweiterte und vertiefte. 1966 schrieb Penderecki ebenfalls das „Dies Irae“, Oratorium zum Gedenken an die Ermordeten in Auschwitz. Nun arbeitet der Komponist an zwei Opern: „Die Teufel von Loudun“ nach Huxley und „König Ubu“ nach Jarry. Die Oper „Die Teufel von Loudun“ wurde bei der Uraufführung in

Hamburg zwiespältig aufgenommen (20. Juni 1969). Pendereckis Werke gehören zu den entscheidenden Errungenschaften zeitgenössischer Komposition. Er erreicht musikalisches Engagement durch Forschung und Suche nach neuen Möglichkeiten der musikalischen Aussage. Er fand diese Möglichkeiten in einem neuen, spezifischen Klangbild, speziell der Streichergruppe. Konsequenz führt er die Clustertechnik durch. Cluster sind Tontrauben: zwischen den vom Komponisten angegebenen Grenzönen erklingen gleichzeitig sämtliche chromatischen und diatonischen Zwischentöne. So nimmt das Ohr keine bestimmte Tonhöhe mehr wahr: es entsteht fast ein „Geräuschhaufen“.

Kaum noch hat ein Komponist sich intensiver mit den Grenzen zwischen Klang und Geräusch auseinandergesetzt wie Penderecki. In dieser Erforschung hat er eine neue musikalische Sphäre gefunden, vor allem auch durch die neuen Spielmöglichkeiten, die er vorsieht: Spiel zwischen Steg und Saitenhalter, Behandlung der Saiten und des Instrumentes als Schlagzeug, Vibrati mit einem Frequenzunterschied von nur einem Viertelton, Glissandi der Cluster, alle nur vermutbaren Pizzicati und Tremoli. Er gewinnt eine neue Klangebene, die voll Magie, Poesie und Faszination ist. So erlebt man den Klangaufbau, die Erschaffung des Klanges in einem Werk wie „Polymorphia“ mit; so wird die radikale Schärfe der „Threne“ zu einer echten Aussage: einer Anklage der Unmenschlichkeit. So „bricht“ ein Werk wie „Anaklasis“, wie der griechische Titel andeutet, regelrecht das Klang-„licht“. In dieser Komposition fügen sich überdies Schlagzeuggruppen hinzu, und es entstehen derart differenzierte Klanggeräusche, daß man die Klangerzeuger nicht einmal mehr wiedererkennt.

Den Höhepunkt in seiner Forschung hat Penderecki in „Fluorescences“ erreicht: hier treten die Bläser hinzu, das Schlagzeug wird ins Ungeheuere erweitert, Alarmsirene, Trillerpfeife, elektrische Klingel, Sägen, Reiben, Feilen fügen das Ganze zum Endstadium der Pendereckischen Klangforschung. Die Differenzierung wird so subtil, daß sie sogar die Konstruktionsformen vermischt.

Strenger und formvollendeter ist wieder „De Natura sonoris“, ein Werk, das zum Dokument über Klangmöglichkeiten, Klangeffekte, Klangveränderungen wird, das auch neue Perspektiven der Rhythmik öffnet: erstmals läßt Penderecki typische Jazz-Rhythmen „anklingen“.

Die entscheidende Emotionskraft der Musik Pendereckis aber erleben wir in den Werken, in denen der Komponist die menschliche Stimme miteinbezieht. Hatten in den „Dimensionen der Zeit und der Stille“ nur die phonetischen Werte gezählt, die sich mit Streichern und Schlagzeugen zu einem verdichteten Klangbild zusammenballten, so sind die „Psalmen Davids“ im Grunde eines der wesentlichen Werke Pendereckis, das seinen Einfluß bis heute nicht verlor. Das Werk stellt eine Synthese dessen dar, was Penderecki sich von andern

angeeignet und einverleibt hat: rhythmische Motorik, Taktwechsel, Ostinati, Verarbeitung der Zwölftönigkeit, Quartenharmonik, überhaupt linearer Stil mit klarster Konsequenz durchgeführt. Diese Tendenz wird im „Stabat Mater“ weitergedacht. Auch hier sind Quartenakkordik und Ostinatotechnik, sowie eine Melodik mit gregorianischen Anklängen in Verbindung getreten mit dem, was Penderecki auf instrumentalem Gebiet als Klangwelt gefunden hat. Beide Sphären interferieren auf das Fruchtbare. Die Textdeklamation wechselt zwischen Singen, Flüstern, Sprechen, Sprachelementen, vokalen Clusters; Zwölftontechnik löst sich in einem Dur-Akkord (D-Dur) auf, wie in „Polymorphia“ (C-Dur). Man kann nun befürchten, dies stelle doch nur eine reine Experimentation, nicht aber einen zeitgenössischen Ausdruck für das „Stabat Mater“ dar.

Das Gegenteil ist aber wohl der Fall. Die Vielfalt und der schöpferische Reichtum des Werkes beweisen, daß Penderecki den Text erfaßte und seinen Gehalt intensiv deutete. Die Mittel beweisen den Willen, Aussage zeitgemäß zu gestalten und Glauben zu verdeutlichen.

Das „Stabat Mater“ führt direkt zum Höhepunkt in Pendereckis Schaffen, der „Lukaspassion“.

Mit einer geraden unheimlichen Souveränität summiert Penderecki hier alle Ergebnisse seiner Forschungsarbeiten zum leidenschaftlichen und erschütternden persönlichen Bekenntnis. Er verbindet Experimentelles, wie Ton- und Text-Cluster, mit Veränderungen des Textes zu Klang. Er läßt „Volksszenen“ zu einer Kollektivhysterie werden, und gibt ihnen in der Struktur des Werkes, die auf großer Tradition fußt, ein authentisches Gegengewicht. Zwölftönigkeit, Gregorianik, Polyphonie, Tonalität verbinden sich, und die Tonfolge B-A-C-H, als Element einer Zwölftonreihe, wird in unzähligen Permutationen durch das Werk geführt: „Bach“ wird bindendes und verbindliches Symbol des Werkes.

In der einzigartigen Verschmelzung exorbitanter Klangstrukturen und erschreckender Klanggeräusche mit intensiven, läuternden Momenten erreicht Penderecki eine Kraft der Aussage, wie wir sie nur sehr selten erleben.

Ein sensibler Künstler schuf ein Werk, das die Last des Schicksals seines Volkes deutet, und das Leiden Christi erwächst zum Leiden des geknebelten und gemarterten polnischen Volkes, zum Leiden in einer entmenslichten Welt.

Dies ist die Christus-Passion, nachdem Auschwitz möglich war, Auschwitz, dessen Ungeheuerlichkeit Penderecki in seinem „Dies Irae“ versinnbildlichte.

Penderecki ist ein Musiker, der mit künstlerischen Mitteln das Trauma der Unmenschlichkeit unserer Zeit engagiert zu bewältigen sucht.

EMPFOHLENE SCHALLPLATTEN-AUFNAHMEN

- LUKASPASSION. Woytowicz, Hiolski, Ladysz, Bartsch (Sprecher), Tölzer Knabenchor, Kölner Rundfunkchor und -sinfonieorchester, Henryk Cysz. HARMONIA MUNDI, HMSL 3101/02 (SM), Deutscher Schallplattenpreis 1968.
- DIES IRAE - POLYMORPHIA - DE NATURA SONORIS. Woytowicz, Ochman, Ladysz. Chor und Orchester der Krakauer Philharmonie, Henryk Cysz. PHILIPS 839 701 LY (SM) - Deutscher Schallplattenpreis 1968.
- PSALMEN DAVIDS - ANAKLISIS - FLUORESCENCES - SONATE FÜR CELLO UND ORCHESTER - STABAT MATER. S. Palm (Cello), Philharmonisches Orchester, Poznan, Chor und Orchester der Warschauer Philharmonie, Andrzej Markowski. WERGO WER 60020 (SM) oder MUZA.
- FÜR DIE OPFER VON HIROSHIMA (THRENE). Bacewicz, Baird, Serocki. Warschauer National-Philharmonie, Witold Rowicki. PHILIPS 835 261 AY (SM).

La triade ça-moi-surmoi dans la psychologie dynamique

A l'heure actuelle, si l'on excepte les exposés de stricte psychologie expérimentale, il est fréquent de rencontrer dans les écrits de psychologie les mots *moi* et *surmoi*. Ces deux termes sont d'ailleurs corrélatifs du mot *ça* (ou *Ça*) et forment avec celui-ci, la triade ça-moi-surmoi, qui est à la base de la psychologie dynamique.

Pour se faire une idée exacte de cette triade, il importe de préciser ce qu'on entend par *psychologie dynamique* et de situer, dans l'ensemble de la psychologie, cette discipline assez récente.

Par le mot *psychologie*, on entend généralement aujourd'hui l'étude de la vie psychique qui se fait par l'observation des comportements, soit de l'animal (psychologie animale), soit de l'homme, chez qui tout comportement entraîne normalement une signification et comporte ainsi une face externe et une face interne.

Jusqu'aux environs de l'année 1900, on entendait par psychologie l'étude approfondie du «principe vital» en général (en grec «psuchè», traduit en latin par *anima*, ou *ce qui anime*), et cela dans la plante, dans l'animal et chez l'homme plus particulièrement.

Vers le même temps, à la fin du siècle dernier, apparut la *psychologie physiologique*, bientôt appelée *psychologie expérimentale*. Elle reléguait dans la *biologie* l'étude du principe vital en général et dans la plante en particulier, pour ne s'occuper que des comportements animaux et surtout humains. Elle se caractérise dès lors par son souci de précision et de rigueur scientifique dans l'observation objective des divers comportements, faite autant que possible en laboratoire, et dans l'établissement des lois qui les régissent. Dans certaines écoles, à côté de cette psychologie scientifique, se développait la *psychologie philosophique* basée davantage sur l'introspection et la réflexion: elle visait l'aspect ontologique de l'agir de l'homme et de la nature profonde que suppose cet agir.

Avec la *psychanalyse* s'amorce au début du XXe siècle une discipline nouvelle, appelée bientôt dans le monde germanique la «psychologie des profondeurs» et plus récemment, dans le monde anglo-saxon, la «psychologie dynamique». Elle étudie spécialement l'aspect énergétique des poussées ou tendances vitales des comportements humains (l'affectivité ou, en gros, ce que la scolastique nommait les appétits). Elle considère la personnalité humaine comme un centre dynamique en évolution. Dégagée de ses aspects secondaires, la psychologie dynamique tend à être le prolongement de la psychologie expérimentale et de la psychologie générale, dont elle entend élargir les investigations en gardant et en perfectionnant les méthodes scientifiques de recherches. Elle adopte une façon nouvelle d'aborder l'étude des comportements et de l'adaptation.

Voici les trois principes de base sur lesquels s'élabore la psychologie dynamique:

1. A l'origine directe ou indirecte de tous les comportements humains, on retrouve une énergie plus ou moins différenciée, qui a certaines orientations, qui est dirigée dans certains sens. Cela a permis à Freud de parler de déterminisme mental.
2. Le domaine de la psychologie est désormais élargi et étendu à l'irrationnel, alors que la psychologie expérimentale étudiait principalement les faits de conscience, observés par introspection ou par expérimentation. L'inconscient se voit attribuer un très grand rôle; c'est lui qui détermine, en tout ou en partie, la plupart des conduites irrationnelles et même rationnelles.
3. A cause de sa tendance fondamentale, la psychologie dynamique s'intéresse plus aux phénomènes et aux problèmes affectifs qu'aux phénomènes intellectuels, car ce sont les premiers surtout qui émanent de l'inconscient. Elle s'applique aussi à étudier l'homme dans sa personnalité globale et dans son devenir dynamique et prétend ne pas se limiter à un moment de son histoire ni à un seul de ses aspects. Elle sert ainsi généralement de base à l'étude et à la guérison des troubles pathologiques d'origine affective par les différentes méthodes psychothérapeutiques.

Aujourd'hui, la psychologie dynamique ne se limite plus à la psychanalyse de FREUD, qui l'a déclenchée, mais elle absorbe les apports d'ADLER, de JUNG et de beaucoup d'autres. Elle est devenue une théorie complexe, fruit de nombreux travaux de recherches, et tend à expliquer les comportements humains par de nouveaux modes d'appréhension et d'analyse. Nous examinerons donc successivement les théories de FREUD et de ses disciples, même dissidents, pour exposer ensuite

la conception de la triade ça-moi-surmoi dans la psychologie dynamique pleinement élaborée et nous terminerons par une comparaison avec le système pulsionnel de SZONDI, qui tend à mieux la structurer et attribue un rôle à l'esprit doué d'une spontanéité propre. Rappelons que l'ensemble de la doctrine psychologique de FREUD porte seul, officiellement, le nom de *psychanalyse*, tandis qu'on appelle la théorie d'ADLER, la *psychologie individuelle*, celle de JUNG, la *psychologie analytique* et celle de SZONDI, la *psychologie du destin*.

I. La triade ça-moi-surmoi chez FREUD

Il fallut attendre l'année 1923 pour que FREUD nous donne une synthèse de «l'appareil psychique». Il distingue trois zones, qu'il expose dans son *Abrégé de psychanalyse* et qui sont le «ça», le «moi» et le «surmoi». En réalité, cet exposé n'apportait pas grand'chose de neuf, mais il donnait des précisions sur les rapports de l'inconscient et du conscient avec la «censure».

«Nous admettons, disait FREUD, que la vie psychique est la fonction d'un appareil auquel nous attribuons une étendue spatiale et que nous supposons formé de plusieurs parties». Après nous avoir rappelé que c'est l'étude de l'évolution des individus qui lui a permis de connaître «cet appareil psychique», il précise quelles sont ces parties :

«Nous donnons à la plus ancienne de ces provinces ou instances psychiques, le nom de «ça»; son contenu comprend tout ce que l'être apporte en naissant...

«Sous l'influence du monde extérieur réel qui nous environne, une fraction du ça subit une évolution particulière... , une organisation spéciale s'établit, qui... va servir d'intermédiaire entre le ça et l'extérieur. C'est à cette fraction de notre psychisme que nous donnons le nom de «moi»...

«Durant la longue période d'enfance qu'il traverse et pendant laquelle il dépend de ses parents, l'individu en cours d'évolution voit se former dans son moi, une instance particulière... ; cette instance, c'est le «surmoi». Dans la mesure où le surmoi se détache du moi ou s'oppose à lui, il constitue une troisième puissance dont le moi est obligé de tenir compte» (pp. 3-5). C'est par cette instance que se prolonge l'influence parentale.

Le Professeur P. RICOEUR parle d'un certain parallélisme entre la triade ça-moi-surmoi et les trois degrés de conscience freudiens, à savoir l'inconscient, le conscient et le préconscient. Voyons donc ce que signifient exactement ces termes dans l'œuvre de FREUD.

Le conscient comporte «les perceptions, les sentiments, les processus intellectifs et les actes volontaires». Contrairement à la psychologie traditionnelle, il ne constitue pas l'«essence du psychisme». Quant à la différence entre l'inconscient proprement dit et le préconscient, voici comment FREUD la précise dans ce même *Abrégé de psychanalyse*: «Nous sommes bientôt amenés à faire dans cet inconscient une importante discrimination. Certains processus, en effet, deviennent facilement conscients, puis cessent de l'être pour ensuite le redevenir sans difficulté. Ils peuvent, comme on dit, revenir à la mémoire, être reproduits... De cette partie d'inconscient qui tantôt reste inconsciente, tantôt devient consciente, nous dirons qu'elle est 'capable de devenir consciente' et nous lui donnerons le nom de 'préconscient' ... D'autres processus psychiques accèdent plus difficilement à la conscience et doivent être déduits, découverts, et trouver leur traduction consciente. C'est à ce matériel que nous avons réservé le nom d'inconscient proprement dit.» Notons que FREUD considère l'inconscient refoulé comme le 'prototype de l'inconscient', bien qu'il admette l'existence d'un inconscient non refoulé. (*Moi et soi*, pp. 167, 171).

Selon A. COLLETTE, «pour différencier l'inconscient du préconscient, FREUD lui attribue les caractères suivants :

- L'inconscient ne contient que des forces de type entièrement irrationnel, donc qui n'obéissent à aucun contrôle conscient et échappent à toute logique interne ou externe...
- Les forces de l'inconscient forment un ensemble indifférencié, du moins dans leur état primaire. On peut se les représenter comme une sorte de potentiel, d'énergie en puissance qui n'est pas définitivement liée à un but final particulier...
- La caractéristique principale de tous les processus inconscients est d'être soumis au *principe du plaisir*. Ce terme de plaisir ne signifie ni la jouissance, ni le plaisir, ni le bonheur au sens courant de ces termes. Toutes les forces inconscientes tendent... vers la satisfaction des tendances et des besoins qui les représentent... L'inconscient ne doit être considéré ni comme immoral, ni comme moral. Il ne connaît que la tendance dynamique et la satisfaction ou la non-satisfaction de cette tendance.
- Les différentes forces de l'inconscient n'ont aucune relation directe entre elles et existent indépendamment les unes des autres... Mais ces besoins n'agissent cependant pas de façon opposée ou contradictoire» (pp. 29-30). Ils se combinent plus ou moins entre eux.

Cette répartition des faits psychiques en trois zones à partir de l'inconscient sert de base à tout le système de l'école viennoise et c'est sur elle que, progressivement, FREUD a élaboré sa conception des trois instances, à savoir le ça, le moi et le surmoi.

II. Apports d'Adler, de Jung et des néo-freudiens

ADLER et JUNG ont été formés à l'école de Freud dont ils admettaient les idées et ils figurèrent parmi ses plus grands disciples. Petit à petit, ils ont tous deux trouvé les conceptions de leur maître insuffisantes pour expliquer toutes les névroses. On ne retrouve pas dans leurs œuvres l'exposé systématique des instances psychiques freudiennes, mais ces deux grands psychologues les supposent, même et surtout lorsqu'ils prétendent les perfectionner. Tous deux admettent, à côté du conscient, ou plutôt à la base du conscient, un inconscient psychique qu'ils nuancent chacun à sa façon : ADLER le structure plus autour de la «volonté de puissance» qu'en fonction du «principe de plaisir», tandis que JUNG y découvre, à l'origine, une zone particulière qu'il appelle «l'inconscient collectif»; FREUD avait d'ailleurs déjà entrevu cette zone, mais il n'avait pas exploité cette intuition. En conséquence, sans toujours employer ces termes, ADLER reconnaît plus d'importance au moi et au surmoi qu'au ça, dans l'évolution de la personnalité, et JUNG se refuse à voir, dans la sexualité, l'unique moteur de l'inconscient. Pour FREUD, tout le dynamisme humain trouve sa source dans le ça, tandis qu'ADLER explique surtout ce dynamisme par la volonté de puissance et que JUNG élargit la notion de *libido*, qui désigne pour lui, toute l'énergie psychique de l'homme d'où qu'elle émane et qui rappelle singulièrement «l'élan vital» de BERGSON. Chez JUNG, c'est l'*âme*, qui, plus que le ça, est à l'origine du dynamisme de l'homme. C'est pour cela que le fondateur de la psychologie analytique passe en général pour un «spiritualiste». Dans certains exposés d'allure métaphysique, il parle même de «l'esprit» et de «valeurs spirituelles», mais lorsqu'il se place sur le terrain de la psychologie scientifique, il préfère parler de «l'âme» ou de «la psyché» et du «psychique».

En dehors de ces deux grands «dissidents», beaucoup de psychologues ont suivi le père de la psychanalyse et s'en réclament. Même s'ils ne forment pas une école homogène ayant sa doctrine et son enseignement propres, on peut appeler *néo-freudiens* les auteurs qui ont remanié les théories freudiennes sans toucher à leur économie générale.

En premier lieu, ils se séparent de FREUD sur le problème des instincts et de la *libido*. Ils admettent le schéma freudien d'un processus inconscient à la base de l'acte psychique, mais ils repoussent la conception qui regarde tout acte psychique comme l'aboutissement de plus en

plus différencié de la pulsion sexuelle. Ils considèrent les instances de la personnalité (ça-moi-surmoi) comme des fonctions et ils reprochent à FREUD de les avoir localisées en quelque sorte, au moins par les termes et les images employés, et d'en avoir fait pour ainsi dire des parties, des étages, des zones de l'appareil psychique.

En outre, tout en gardant la terminologie freudienne des différents stades caractéristiques de l'évolution de la *libido* et du développement affectif qui y correspond (oral, anal, phallique, etc.), ils réduisent l'importance de la sexualité, pour mettre en relief l'action du milieu et des influences culturelles. Les résultats plus précis des plus récentes recherches anthropologiques les poussent à rechercher de nouvelles explications aux problèmes de l'oralité et de l'analité ainsi qu'au complexe d'Oedipe.

Enfin une tendance particulière se dessine depuis plus de vingt ans. Le Dr ODIER pousse la psychanalyse à s'orienter davantage vers l'étude des mécanismes propres du moi. Distinguant entre «fonctions» et «valeurs», il estime que les premières ressortissent surtout à un surmoi morbide et les secondes à un moi conscient. D'ailleurs plusieurs psychologues renommés de France et les principaux représentants de l'école actuelle de Vienne prônent une psychanalyse mieux informée des valeurs spirituelles.

III. La triade ça-moi-surmoi à l'heure actuelle

De nos jours, il existe beaucoup de théories psychanalytiques: elles ont toutes un fond commun, mais, dans les écrits qui les exposent, on souligne moins ce qui les rapproche que les particularités qui les diversifient. Aussi n'est-il pas facile de résumer la doctrine communément admise sur les instances de la personnalité. Nous tâcherons cependant d'élaborer une synthèse qui fournisse un enseignement généralement valable.

1. Le ça

Il est très difficile de dire ce qu'est au juste le ça et plus encore de définir exactement ce qu'il est devenu chez les psychologues contemporains, qui en ont presque tous une conception quelque peu personnelle. En fait, le ça se distingue mal de l'inconscient, étant donné surtout qu'on lui attribue généralement les mêmes caractères et presque les mêmes fonctions. Certains cependant considèrent le ça comme une partie seulement de l'inconscient, car, disent-ils, le surmoi est une autre instance de l'inconscient.

Nous avons vu qu'après avoir dit ce qu'est le ça, FREUD déclare: «son contenu comprend tout ce que l'être apporte en naissant». Dans les *Nouvelles Conférences*, il écrit encore: «C'est la partie obscure, inaccessible de notre personnalité; le peu que nous en savons, nous

l'avons appris en étudiant le travail du rêve et la formation du symptôme névrotique; il a, pour l'essentiel, un caractère négatif et ne se peut décrire que par contraste avec le moi. Seules certaines comparaisons nous permettent de nous approcher du ça; nous l'appelons: chaos, marmite pleine d'excitations bouillonnantes.» Dans cette conférence du reste, le ça a pris toutes les caractéristiques attribuées autrefois à l'inconscient.

Voici quelques définitions du ça trouvées dans différents exposés de la doctrine de FREUD:

A. COLLETTE: «Le ça est la partie fondamentale de la personnalité qui est la source de toutes les énergies instinctuelles et donne ainsi à la personnalité son dynamisme de base. Il est le réservoir de la libido, vue comme la source de la quantité d'énergie mise à la disposition des instincts.»

J. NUTTIN: C'est «la base la plus profonde du psychisme»... Il comprend «tout ce qui (dans le domaine psychique) est transmis, tout ce qui est apporté à la naissance et qui est fixé dans la constitution corporelle: donc avant tout, les instincts (Triebe) qui s'enracinent dans l'organisme corporel.»

Chr. WENIN: C'est «l'instinct initial: FREUD désigne par ce pronom neutre, un bagage impersonnel de tendances innées qui sont des transpositions psychiques d'exigences corporelles.»

J. DELAY et P. PICHOT: «Le ça est constitué par l'ensemble des pulsions primaires, gouvernées par le principe du plaisir.»

Ch. BAUDOUIN: «L'opposition du *conscient* et de l'*inconscient* fut pour lui (Freud) une première approximation. Par la suite, elle ne le contenta plus, et sans la rejeter, il exprima plus volontiers les faits en se référant à un système à trois termes qu'il appelle *Ich* (le *Moi*), *Überich* (le *Surmoi*) et *Es*, terme dont la traduction française littérale est impossible. On l'a traduit par le ça, mais l'allemand *Es* ne comporte nullement la nuance familière de ça; d'ailleurs *cela* ne vaudrait pas mieux, car *cela* comme ça sont des démonstratifs, ce que n'est nullement *es*, pronom simplement neutre qui excelle pour rendre l'indéterminé. Nous avons préféré dire le *primitif*.»

Ce qui est certain, c'est que pour FREUD, le ça est la source de toute l'énergie humaine: le moi est une différenciation d'une partie du ça et le surmoi, une différenciation d'une partie du moi. Nous avons d'ailleurs vu que JUNG a éprouvé le besoin d'élargir la notion de libido, afin que celle-ci paraisse moins tributaire de l'élément corporel: pour lui, la libido est tout simplement l'énergie psychique dans son sens le plus général. Remarquons aussi que Ch. BAUDOUIN en traduisant le «*Es*» par «le *primitif*» et non par «le ça», enlève à cette première instance sa

relation formelle à l'élément matériel pour lui faire désigner toute l'énergie du point de départ.

Pour les tenants de la conception dualiste de l'homme issue de DESCARTES, cette prétention de FREUD (qui par ailleurs professait un naturalisme vraiment matérialiste) de ramener toute l'énergie de l'homme au seul ça, était particulièrement choquante, surtout dans sa traduction française: elle semblait bien nier la véritable nature de l'esprit, qui, selon cette conception dualiste, est radicalement opposé à la matière. Mais, pour l'anthropologie moderne, qui reconnaît qu'au moins dans sa phase terrestre, l'homme est, paradoxalement, tout entier matériel et tout entier spirituel (c'est en cela précisément que consiste la nature humaine), il est bien évident qu'en naissant, l'enfant possède déjà en germe toute l'énergie de l'être humain qu'il est appelé à réaliser par la mise en œuvre de cette énergie. De nos jours, on ose se prétendre encore thomiste et dire cependant que tout être est une quantité déterminée d'énergie structurée, où une structure relativement indépendante d'une certaine quantité d'énergie, et que tout être qui atteint un certain degré de structuration est vivant, par le fait même, et peut même parfois échapper en partie à l'éparpillement spatio-temporel. Tel est le cas de l'homme. Il n'y a donc plus incompatibilité à admettre cette affirmation de FREUD: «le contenu du ça, c'est tout ce que l'être apporte en naissant.» Il suffit de bien détailler ce contenu et d'y voir toute l'énergie physique et chimique des atomes, latente ou non, toute l'énergie «physiologique» que les molécules du corps reçoivent du principe vital humain qui les anime et les organise entre elles, et toute l'énergie psychique qui émane ou pourrait émaner de ce principe vital lui-même.

On conçoit aisément que cette quantité d'énergie d'un être donné est elle-même déterminée et peut être, en théorie, mathématiquement calculée, ce qui est conforme à la conception freudienne du ça. Seulement — et cela s'écarte sans doute du postulat de FREUD sur la constance de cette énergie — l'être humain peut augmenter sa quantité d'énergie soit par l'addition d'éléments extérieurs, soit par l'amour. Cet enrichissement peut d'ailleurs revêtir différents modes: il peut se faire en respirant, en mangeant, en buvant, en percevant, en pensant et sans doute aussi en voulant et en agissant. Toutes ces fonctions reviennent du reste à une fonction nutritive au sens large et, je dirais volontiers, au sens philosophique du mot. Qu'est-ce en effet, que manger? Si l'on y réfléchit bien, manger c'est prendre des éléments extérieurs gazeux, liquides, solides ou d'une certaine façon spirituels, tous dotés d'une certaine quantité d'énergie, faire entrer ces éléments en soi, les *assimiler* et avoir ainsi, après cette absorption plus d'énergie physique ou psychique, ou peut-être même spirituelle qu'auparavant. Il faut bien admettre, en effet, qu'un

homme adulte qui a réussi des études assez poussées, possède un plus grand capital d'énergie que celui qu'il avait à sa naissance avec ses 3 ou 4 kilos et son état quasi inconscient. Quant à l'amour, je pense que l'essentiel de ce phénomène est la mise en commun par deux ou plusieurs personnes humaines de la totalité, ou le plus souvent d'une partie, de leur énergie. Mais évidemment, pour manger au sens courant comme au sens philosophique et pour aimer, l'être humain doit utiliser une partie de l'énergie qu'il avait en naissant, ou de l'énergie qu'il a acquise grâce à cette énergie initiale.

Comme, dans et par cette quantité d'énergie considérable, nous allons voir apparaître deux différenciations, à savoir le moi et le surmoi, on pourrait dire *grosso modo* que, formellement, le ça est l'énergie humaine en tant qu'elle reste totalement ou partiellement inconsciente.

2. Le moi

Il résulte, pour FREUD, de l'affrontement du principe de plaisir avec le principe de réalité. Chr. WENIN l'appelle «le régulateur de l'instinct» et considère que, dans la conception psychanalytique, il est «une partie de l'énergie dérivée de l'instinct initial» qui, peu à peu, «constitue une zone dynamique *personnelle* dont le rôle est de régler l'expression du ça dans la conduite.»

Au terme de l'évolution de son système pulsionnel et de sa psychologie du destin, SZONDI en fera le centre du psychisme humain, comme nous le verrons plus loin. Mais auparavant, examinons ce que la plupart des freudiens entendent actuellement par ce mot.

Pour R. DESOILLE, c'est «l'ensemble des représentations conscientes que nous avons de nous-mêmes, considéré, pour la commodité du langage, comme une instance.» Les psychanalystes lui assignent essentiellement les fonctions de synthèse, d'intelligence et de réalité. Ces fonctions établissent, sur le plan anthropologique, la cohérence des diverses parties du psychisme entre elles, sur le plan logique, celle de tous les concepts et, sur le plan ontologique, celle des choses qui assurera la solidité du réel. Pour d'autres, le moi fonctionne à trois niveaux: celui de l'information, celui de la conception et celui de l'exécution. Le moi cependant ne possède aucune énergie, puisqu'il n'est que le résultat de l'affrontement de forces. Les freudiens considèrent qu'il tire toute son énergie de l'inconscient et qu'il n'en reçoit pas directement du monde extérieur, mais cela me paraît très contestable après ce que j'ai dit plus haut de l'acquisition d'énergie par la manducation-assimilation et par l'amour.

Pour J. DELAY et P. PICHOT, le moi établit cette cohérence en résolvant les conflits, «que ce soit entre les pulsions primaires et le milieu

cation. Ce mécanisme correspond à l'association que le moi, contrairement au ça, peut établir entre ce qui est dans son esprit et sa contrepartie dans le monde extérieur, par l'activité mentale (perception, mémoire, raisonnement). Le moi est donc capable d'investir l'énergie psychique dans des objets, pour les utiliser de façon plus réaliste. Ces processus ayant une plus grande efficacité dans la réduction des tensions, ils supplantent peu à peu les processus correspondant aux fonctions du ça (appelés primaires). Petit à petit, le moi obtient ainsi le monopole de l'utilisation de l'énergie psychique. Lorsqu'il est suffisamment doué d'énergie, il peut, non seulement donner satisfaction aux besoins, mais encore utiliser une partie de son énergie à restreindre l'activité irrationnelle du ça, une autre partie à s'opposer éventuellement aux forces du surmoi, le reste étant consacré au développement des fonctions cognitives et à la structuration de l'ensemble du psychisme. On voit ainsi que le rôle du moi est de contrôler à la fois le ça et le surmoi et d'adapter l'individu au monde extérieur avec l'énergie qui lui reste. Comme conséquence de ce que j'ai exposé concernant l'énergie humaine à propos du ça, j'ajouterais volontiers: «et avec l'énergie qu'il acquiert par l'assimilation du réel extérieur (matériel, spirituel et même divin) et avec l'énergie que peut lui procurer l'amour».

3. Le surmoi

Ce mot assez récent désigne un complexe de motivations lié à l'intériorisation des interdits sociaux et moraux qui s'opposent aux forces du ça.

C'est que toute tendance, tout désir du ça ne peuvent être satisfaits automatiquement en fait: cela pourrait mettre en péril l'intégrité physique et psychique de l'individu, si l'on ne tenait pas compte de la réalité extérieure. Toutefois, ce désir pulsionnel qu'une contrepulsion empêche de se réaliser ne perd pas pour cela l'énergie dont il était investi: l'interdiction ne fait que repousser le tout dans l'inconscient. Seulement, le besoin n'ayant pas été satisfait, il en résulte pour l'individu un état de malaise, une certaine tension, un conflit plus ou moins latent qui provoque quelque angoisse.

Ce conflit direct et ouvert entre les pulsions et les contrepulsions est surtout caractéristique des premières années de l'existence, car, alors, les contrepulsions sont représentées par la discipline et les exigences parentales qui obligent l'enfant à freiner ses besoins. Par la suite cependant, les interdictions, les défenses et aussi les obligations, c.-à-d. tout ce qui constitue les contrepulsions, sont assimilées petit à petit par l'individu, d'autant plus que celui-ci éprouve de la sécurité près de ses parents et dans son milieu. Ces contrepulsions finissent par faire partie

intégrante de son psychisme, grâce à un mécanisme *d'intériorisation*, que les psychanalystes appellent *introjection*. Il en résulte que les contrepulsions ne se trouvent plus à l'extérieur, mais à l'intérieur du sujet lui-même.

C'est cette couche d'interdictions, de défenses et de principes introjetés qui construit progressivement, au cours de la croissance, cette instance de la personnalité que l'on appelle le surmoi. C'est donc une formation progressive, une structuration, et non une instance innée et héréditaire. Le surmoi constitue, en réalité, un système défensif normal, qui fonctionne habituellement à l'insu du sujet lui-même afin de le protéger.

Certains néo-freudiens ont présenté d'autres vues sur le surmoi, que nous ne pouvons pas analyser en ce moment. Mais pour tous, le surmoi est en grande partie inconscient, car il est formé de matériaux qui sont assimilés très tôt et il plonge ses racines dans l'inconscient, auquel il emprunte une partie de son énergie et certains de ses éléments, tandis qu'une autre partie de sa force lui vient des contrepulsions qu'il assimile.

De façon habituelle, on résume comme suit la formation du surmoi. Chez le petit enfant, les besoins et les idées sont arrêtés au niveau conscient par les interdictions directes des parents et du milieu extérieur. Lorsque ses facultés cognitives se développent, l'enfant acquiert une image de plus en plus consciente des interdictions et des devoirs. Puis, il intériorise et assimile peu à peu ces défenses et ces obligations qui vont constituer le noyau du surmoi. Celui-ci évolue enfin sous l'influence des contacts culturels et, sous certains rapports, il dépend aussi des normes socio-économiques du sujet et de son milieu.

Ch. BAUDOUIN, après avoir rappelé que FREUD avait un jour remarqué que certains chocs reçus de la part de «l'inconscient» venaient d'en-haut et non du ça, déclare: «il aurait pu exprimer cette découverte en opposant au conscient deux espèces d'inconscient: l'un intuitif ou primitif, l'autre moral...; et certains auteurs qui se réclament de lui... comprennent pratiquement ainsi sa division en trois instances» (ça-moi-surmoi). «Seulement des éléments du surmoi peuvent émerger fortement de la conscience.»

Par contre, pour le Dr Ch. ODIER, il semble bien que le surmoi soit purement inconscient. Dans son livre remarquable sur *«Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, il montre qu'en fait, il y a chez tout homme, deux composantes de la conscience morale, la «conscience morale inconsciente» et la «conscience morale consciente». Pour éviter la première expression qui est une quasi contradiction dans les termes, il propose de lui réserver le nom de surmoi. Il appelle *morale psycholo-*

gique, la morale que ce surmoi inspire et structure. Il écrit aussi : «ce que morale inconsciente veut dire, c'est que les raisons véritables ou les motifs déterminants des dits actes ou idées demeurent inconnus ou inconnaissables, se déroband à la connaissance claire et directe du sujet qui les 'vit' sans les connaître». Pour que la morale consciente (la vraie morale) acquière sa pleine valeur, il serait donc utile que le sujet étudie ses mobiles inconscients par des moyens d'approche indirects. Le Professeur Chr. WENIN fait très justement remarquer qu'«il n'y a sans doute pas lieu de classer les actes de l'homme normal en deux catégories: ceux qui sont libres et ceux qui ne le sont pas. Il est plus vrai de parler de degrés variables de liberté». . . En conséquence, pour qu'un acte soit entièrement libre, il faudrait que le sujet qui le pose ait une vue parfaitement claire de toutes les motivations conscientes et inconscientes qui le poussent à agir ainsi. Cela est bien dans la ligne du Dr ODIER. Parlant d'une constatation qui a provoqué l'étonnement de FREUD, Ch. BAUDOUIN écrit aussi : «chacun sait qu'il existe une morale consciente; l'étonnant est de la voir se prolonger par une morale inconsciente; l'une et l'autre constituent le surmoi. Mais comme l'intérêt des psychanalystes était par définition centré sur la partie inconsciente du surmoi, les disciples en vinrent à utiliser pratiquement ce terme de plus en plus comme équivalent d'instance morale inconsciente. . . Ces difficultés dans l'emploi du terme *surmoi* sont très sensibles, par exemple, dans l'ouvrage, d'ailleurs remarquable, du Dr Charles Odier, *Les deux Sources, . . . , de la vie morale*» (p. 209).

Pour conclure cette esquisse des rapports entre surmoi, liberté et morale, voici brièvement résumées les affirmations couramment admises par les psychanalystes d'aujourd'hui.

Le surmoi, vu son importance fortement mise en relief au cours des dernières années, est à la base de toutes les normes et valeurs personnelles, car généralement ce n'est pas par un examen purement rationnel et objectif que l'individu règle sa conduite dans les problèmes moraux, sociaux, religieux et politiques. Facteur de sécurisation de l'individu, le surmoi trace d'ailleurs des limites, des objectifs et des normes qu'il suffit au sujet de respecter pour garantir son équilibre psychique. Mais il peut être insécurisant et causer des troubles.» Il est également le fondement de la culture, dont les normes et les impératifs sont transmis, par éducation, des parents et introjetés sans examen critique pendant l'enfance. Le surmoi est aussi la base de la moralité, dont les éléments essentiels sont transmis de la même manière par les parents. . . Le surmoi ne constitue toutefois pas tout l'élément moral de l'individu normal. D'une certaine manière, le surmoi limite fortement la liberté de l'individu et l'auto-détermination de ses conduites. . . Plus un individu adulte par-

vient à se libérer des contraintes excessives du surmoi et à les assouplir en fonction des diverses exigences pulsionnelles et sociales, plus facilement il s'adapte au monde extérieur, et plus il a de liberté d'action» (COLLETTE, p. 74).

IV. La triade ça-moi-surmoi dans la «psychologie du destin»

Dans son livre intitulé *Y a-t-il une science de l'âme?* (1957), Ch. BAUDOIN, parlant de la psychologie de SZONDI, déclare que «c'est l'effort le plus systématique... qui ait été tenté... pour nommer et dénombrer des pulsions qui se retrouveraient, élémentaires, à travers tout le brassage» de la psychologie dynamique au cours de ce siècle. Je sais d'ailleurs que Ch. BAUDOIN poussait ses disciples à l'étude de la psychologie de SZONDI. Le Père H. GRATTON fut aussi un des premiers de langue française (en 1955) à apprécier la «Schicksalsanalyse» de ce grand psychiatre. Les *Études carmélitaines* également confièrent à SZONDI l'un des plus importants rapports de leur congrès de psychologie religieuse de 1956 centré sur le thème *Structures et liberté*: il l'intitula *Destin et liberté*. Certes, c'est tout un article qu'il faudrait pour esquisser la théorie pulsionnelle de ce fondateur de la «psychologie du destin», basée sur «l'analyse du destin» (cf. *Revue philosophique de Louvain*, août 1958). Je devrai me contenter ici d'un résumé très sommaire de sa conception des trois instances ça, moi et surmoi.

A côté de l'inconscient individuel (FREUD) et de l'inconscient collectif (JUNG), SZONDI recourt à l'inconscient familial. Au dernier stade de sa structuration, cette notion «signifie essentiellement l'enracinement biologique, portant le caractère héréditaire, de la constitution psychique» de chaque homme (Père H. NIEL, p. 80). Elle repose principalement sur les études généalogiques entreprises par L. SZONDI et ses disciples. Toutefois «l'accent mis sur ces facteurs biologiques ne doit pas nous faire oublier qu'ils donnent naissance à trois systèmes relativement autonomes: le système des pulsions périphériques, le système du Sur-Moi, le système du moi, qui se détachent en quelque sorte de leurs infrastructures naturelles et nouent entre eux des rapports complexes.»

En fait, ces trois systèmes de SZONDI ne correspondent pas rigoureusement aux trois instances classiques de la psychanalyse. On peut dire cependant que le ça traditionnel est représenté dans la «Schicksalspsychologie» (psychologie du destin), par les pulsions périphériques, qui sont la pulsion sexuelle et la «pulsion du Contact». La première recouvre la zone de la sexualité et de l'amour au sens large; elle est structurée par la combinaison des deux besoins opposés de féminité (*h*) et de virilité (*s*). Ce qui est plus original dans ce système, c'est la pulsion péri-

phérique du «contact» (*C*). Elle est constituée par l'imbrication des deux besoins opposés de recherche de nouveau (insatisfaction, besoin *d*) et d'accrochage (besoin d'oralité ou besoin *m*). Habituellement on admet que, non seulement chaque facteur pulsionnel est caractérisé par un besoin spécifique, mais qu'il est aussi poussé par lui-même, en tant que pulsionnel, à aller à la recherche de son objet et à s'attacher à lui. Pour la psychologie du destin, les trois pulsions de la sexualité (*S*), des affects (ou paroxysmale, de surprise, *P*) et du moi (*Sch*) consistent uniquement dans leur double poussée spécifique, mais il y a en outre une pulsion dont le propre est d'aller à la recherche de l'objet de satisfaction ou d'aimance et de s'y attacher: c'est la pulsion de contact.

Comme nous l'avons vu, la combinaison de la pulsion sexuelle (*S*) et de la pulsion de contact (*C*) constitue le système des pulsions périphériques. Un autre système s'oppose à lui, le système du surmoi qui porte toutes les valeurs de la culture. Généralement, en psychologie dynamique, le surmoi semble se réduire à certaines contraintes imposées par le milieu au moi et que celui-ci intériorise au cours du développement psychique. Pour SZONDI, le surmoi comporte quelque chose de positif et d'acquis, mais sa structuration suppose la réalité de facteurs dynamiques qui amènent l'individu à faire siennes les valeurs du groupe. C'est l'ensemble de ces facteurs qui constitue le système du surmoi. Celui-ci est composé des éléments suivants:

- 1) la pulsion *P* constituée par l'unification des besoins opposés *e* (poussée vers le mal ou le bien pour lui-même: principe de moralité intérieure) et *hy* (besoin de satisfaction d'amour-propre: principe de moralité extérieure);
- 2) les processus qui sont à l'origine de la formation de l'idéal du moi, qui est constitué par les spécifications concrètes inconscientes de l'aspiration du moi à s'élargir et à se développer (besoin *p*, ou besoin d'expansion);
- 3) les processus qui sont à l'origine du surmoi pris dans un sens bien précis, c.-à-d- dans le sens d'un rétrécissement, d'une détermination de ce que le sujet veut s'incorporer: cette détermination se fait sous la poussée du besoin *k*, que je considère comme la «volonté pulsionnelle».

Le surmoi représente donc un système complexe qui varie d'individu à individu et qui connaît un véritable développement progressif. Ce qui est commun aux besoins alimentant en énergie le système du surmoi, c'est leur origine non-libidinale. Par conséquent, le surmoi jouit d'une réelle autonomie par rapport au système des pulsions périphériques. Cependant les processus qui jouent à l'intérieur du surmoi ne sont pas

tous conscients et l'activité de la «conscience morale» reste toujours en partie inconsciente.

Enfin le système du moi se situe entre les deux systèmes précédents, à savoir celui des pulsions périphériques et celui du surmoi. Ce moi revêt seulement un aspect fonctionnel. Le Père NIEL dit très bien que «le moi est le système psychique des fonctions de contrôle, d'intégration et d'ajustement à la réalité». A la vérité, ce système peut être considéré de façon dynamique (moi-sujet ou ensemble de fonctions) et de façon statique (moi-objet donnant lieu à des «profils du moi»).

Le premier rôle du moi est de contrôler en admettant ou en rejetant les demandes que les pulsions périphériques lui manifestent sur le plan instinctivo-affectif. Le moi doit son apparition à la prise de conscience de ces exigences auxquelles il réagit. Cette naissance du moi permet à l'homme de se libérer des contraintes instinctives, de prendre la responsabilité de ses actes. Toutefois ce système d'intégration lui-même n'échappe pas complètement à la zone de l'inconscient. Il est porté par la pulsion *Sch* (ou pulsion du moi) qui résulte de la structuration de ses deux besoins constitutifs opposés *p* et *k*. A vrai dire, le moi ne doit pas seulement établir l'unité entre le surmoi et le système des pulsions périphériques, mais il doit aussi l'établir à l'intérieur du système qui le définit lui-même, en unifiant et harmonisant les besoins opposés. Pour SZONDI, il y a quatre «fonctions du moi» qui structurent ce système: la projection, l'inflation, l'introjection et la négation.

Avec les années, le rôle du moi a pris de plus en plus d'importance dans la conception szondienne de l'homme. Voici ce que SZONDI écrivait en 1956, dans le numéro d'avril-juin de la *Connaissance de l'homme*: «En fait, le moi établit une relation intime aussi bien avec Dieu, avec le créateur du monde, avec le guide intérieur, qu'avec l'esprit et la nature somatique... Le moi est aussi intimement lié avec le faisceau des fonctions et les fonctions isolées, avec les pulsions libidinales et les non-libidinales, avec la masculinité et la féminité qu'avec le conscient et l'inconscient (pp. 12-13). ... L'anancologie (c.-à-d. la psychologie du destin) considère le moi comme un édificateur de ponts, comme un médiateur entre tous les antagonismes psychiques... Il socialise, sublime, individualise et humanise tous les antagonismes de la nature pulsionnelle humaine. Ni esprit ni nature, il sert de médiateur entre les deux» (p. 14). C'est dans ce sens qu'au terme de son évolution, SZONDI a trouvé nécessaire de mettre à la base de son anthropologie, la notion de moi-pontifex pour exprimer le fait que «l'homme n'est pas seulement un être de besoins, mais qu'il est aussi acte de transcender ses besoins: la spontanéité spirituelle n'est pas le simple prolongement de la spontanéité psychique».

Voici la conclusion du rapport de SZONDI au Congrès de psychologie religieuse de cette même année 1956:

«Seul le moi-pontifex possède la puissance d'être libre à l'égard de l'hérédité et de la contrainte de l'environnement.

«Pour propager la liberté sur la terre, il faut éduquer les hommes afin qu'ils développent peu à peu, à partir du moi corporel et du moi psychique qui leur ont été donnés, un moi-pontifex supra-corporel, supra-psychique. . . . Le principe directeur de cette éducation du moi . . . nous paraît résider dans deux tâches qu'il s'agit d'assumer consciemment:

«La première: étendre le moi peu à peu par delà le corps et par delà l'âme inconsciente et consciente.

«La deuxième: ouvrir au moi le chemin de la transcendance vers Dieu et de la participation à l'esprit.» (*Struc. et lib.*, p. 32).

En 1957, faisant allusion à la psychologie analytique de JUNG, Ch. BAUDOIN écrivait: «L'âme fait sa rentrée en psychologie». Nous pouvons dire aujourd'hui en parlant de la psychologie du destin de SZONDI: L'«esprit» fait sa rentrée en psychologie et cette rentrée est basée sur des arguments et des réflexions d'ordre scientifique.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUDOUIN Ch., *De l'instinct à l'esprit*, Desclée De Brouwer, 1950, (la pagination indiquée dans le texte renvoie à cet ouvrage);
Y a-t-il une science de l'âme?, Paris, Fayard, 1957.
- COLLETTE Albert, *Introduction à la psychologie dynamique*, Bruxelles, 3^{me} éd., 1966.
- DELAY J. et PICHOT P., *Abrégé de psychologie à l'usage de l'étudiant*, Paris, 3^{me} éd., 1967.
- DEMOLDER H., *L'homme aujourd'hui*, Clervaux, 1968.
La théorie pulsionnelle du Dr L. Szondi, dans *Rev. philos. de Louvain*, août 1958, pp. 429-478.
- FREUD S., *Abrégé de psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1950.
- GRATTON H., *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1955.
- JUNG C. G., *L'homme à la découverte de son âme*, Paris, Payot, 1963.
- NIEL H., *L'analyse du destin*, Desclée De Brouwer, 1960.
- NUTTIN Jos., *Psychanalyse et conception spirituelle de l'homme*, Louvain, 1950.
- ODIER Ch., *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, Neuchâtel, 2^{me} éd., 1947.
- RICOEUR P., *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, 1965.
- SZONDI L., *Destin et liberté*, dans *Structures et liberté* (Et. carmél.) 1958, pp. 3-32;
L'homme et la destinée, dans *Connaissance de l'homme*, 1956, pp. 7-26.
- WENIN Chr., *Syllabus du cours de psychologie*, Louvain, hors commerce, 1968.

Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes im Licht der Religionspsychologie

Anmerkung zu einem Versuch Hans Urs von Balthasars

Der zweite Band der von J. Feiner und M. Löhrer herausgegebenen heilsgeschichtlichen Dogmatik wird eingeleitet durch einen grundlegenden Artikel aus der Feder H. Urs von Balthasars unter dem Titel: «Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes»¹. Im Folgenden soll versucht werden, zu den «Vom menschlichen Du zum göttlichen Du» überschriebenen Überlegungen dieses Artikels Stellung zu nehmen. Näherhin geht es um die Konfrontation des Grundansatzpunktes Balthasars mit den Ergebnissen moderner Religionspsychologie, wie sie etwa von A. Vergote vertreten wird². Daß eine solche Konfrontation nicht nur keine ungebührliche Grenzüberschreitung zweier Fachdisziplinen darstellen muß, sondern unter Umständen sehr nützlich erscheinen kann, braucht wohl nicht mehr eigens aufgewiesen zu werden³.

1. Die Urerfahrung als «Anfang» bei H. U. v. Balthasar:

«Das kleine Kind erwacht zum Selbstbewußtsein im Angerufen-sein durch die Liebe der Mutter» — so lautet die Grundthese dieses Versuchs. Interessant ist er vor allem auch dadurch, daß er mit einer «Urerfahrung» ansetzt, die jeder reflexen Selbstkenntnis vorausliegt, und daß in diesem Sinn die Zurückbeugung auf das eigene Ich «später» ist als das Erkennen und darin das Anerkennen des Du, ja, daß das Ich eigentlich erst zur Erkenntnis seiner selbst kommen kann über die Erfahrung des liebenden Du. Die entscheidende Bedeutung dieser ursprünglichen Erfahrung liegt in einem Vierfachen:

¹ *Mysterium Salutis* II, 15-44.

² A. Vergote, *Psychologie religieuse*. Bruxelles 1966.

³ Vgl. Vergote, *Psychanalyse et anthropologie philosophique: Psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles 1964, pp. 146-255.

1. Erfassung der Liebe als höchstem und schlechterdings genügendem Gut; (Erschließung der Fülle der Wirklichkeit «wie im Paradies», darin eingeschlossen eine Eröffnung Gottes);
2. Erfahrung des Geschenk- und Gnadencharakters des Daseins;
3. In dieser Erfahrung wird das Ich seiner selbst inne;
4. Ganz-Beanspruchtheit als höchste Glückseligkeit.

Diese Erfahrung bedarf einer Entfaltung — einer Explikation — und diese vorzunehmen ist Aufgabe der Eltern. Einzig vollgenügende Explikation der ursprünglichen Seinerfahrung von der Koexistenz von Sein und Liebe ist das Christliche.

Daß diese Analyse im Prinzip die Sache richtig sieht, wird am deutlichsten dort, wo die weitere Explikation der Urfahrung durch ein falsches Verhalten der Eltern unterbunden wird. Zwei solcher negativen Illustrationen seien hier angeführt:

«J'entre à peine dans la vie, et grâce à toi, ma mère, je ne crois plus à rien, ni à personne! Celui qui n'a pas cru en mon Père, celui-là n'entrera pas dans le royaume des cieux! Celui qui n'a pas cru en sa mère n'entrera pas dans le royaume de la Terre. Toute ma foi me semble une duperie, toute autorité un fléau, toute tendresse un calcul. Les plus sincères amitiés, les bonnes volontés, les tendresses à venir, je les soupçonnerai, le les renierai. L'homme doit vivre seul. Aimer c'est abdiquer. Haïr, c'est s'affirmer. Je suis, je vis, j'attaque, je détruis. Je pense, donc je contredis. Ce destin, ma famille le prépare, l'engage, l'escroque, et cette escroquerie s'appelle l'éducation⁴.»

Noch schärfer zeigt dieses Wissen um eine Verbiegung seiner Ursprungserfahrung bei Jean-Paul Sartre: «Je vécu dans la terreur... Si j'en cherche la raison, il vient ceci: enfant gâté, don providentiel, ma profonde inutilité m'était d'autant plus manifeste que le rituel familial me paraissait constamment d'une nécessité forgée. Je me sentais de trop, donc il fallait disparaître; j'étais un épanouissement fade en instance de perpétuelle abolition... Dieu m'aurait tiré de peine: j'aurais été chef-d'oeuvre signé; assuré de tenir ma partie dans le concert universel, j'aurais attendu patiemment qu'il me révélât ses desseins et ma nécessité. Je presentais la religion, je l'espérais, c'était le remède... Mais par la suite, dans le Dieu fashionable qu'on m'enseigna, je ne reconnus pas celui qu'attendait mon âme: il me fallait un Créateur, on me donnait un Grand Patron; les deux n'étaient qu'un, mais je l'ignorais; je servais sans chaleur l'Idole pharisienne et la doctrine

⁴ Hervé Bazin, Vipère au poing.

officielle me dégoûtait de chercher ma propre foi»⁵. Dieses für Sartre bezeichnende Gefühl der Nutzlosigkeit und des Überflüssigseins ist so dominierend, daß die Ursprungserfahrung wie ausgelöscht scheint⁶.

2. Religionspsychologische Deutung der Urerfahrung

Die Begriffe der Einheit, der Fülle und der Glückseligkeit, mit denen Balthasar die Urerfahrung auslegt, bestimmen einen seit Freud grundlegenden Begriff der Psychologie: die Libido. Sie steht am Anfang — als informierendes Prinzip — aller Weltbezüge und aller Bezüge zum Mitmenschen. Die Lustsuche, sei sie bewußt oder unbewußt, ist die ursprüngliche Dynamik im Menschen, die ihn auf die Erfahrung einer Fülle im affektiven Kontakt mit der Mutter hinleitet⁷.

Freud erfaßt die entscheidende Bedeutung der Urbindung Mutter-Kind für das weitere Tribschicksal des Einzelnen. Sie bleibt als aktives Sediment in allen späteren Beziehungen des Erwachsenen erhalten — als Sehnsucht, die ursprüngliche Einheit, Ununterschiedenheit und Grenzenlosigkeit wiederzufinden, also die Wiederherstellung dessen, was Freud den «uneingeschränkten Narzismus» nennt.

Dieser Tatbestand wird auch von der klinischen Psychologie anerkannt. Hier beruft sich Vergote auf eine Studie des Psychiaters Rümke, der die affektiven Vorbedingungen der Religiosität untersucht hat⁸. Rümke sieht diese Vorbedingung in einer gewissen ursprünglichen Beglückungserfahrung und einem Gefühl der Integration — zwei Erfahrungen, die offenbar durch die Urbindung Mutter-Kind entscheidend geprägt werden. Damit der Mensch religiös werden kann, muß er das Gefühl haben, auf rechte Weise in das Ganze der Wirklichkeit eingeordnet zu sein. Bewußt wird dieser Tatbestand erst im Augenblick der Pubertät und er strukturiert sich im Lauf der Weiterentwicklung nach zwei Momenten: «l'être comme totalité est reconnu comme le fondement originaire de toutes choses; la totalité est ressentie comme le fondement de mon fondement⁹.» Latent bestimmt dieser Tatbestand von Anfang an das Verhalten des Kindes: «S'il n'a pas connu d'expérience précoce du bonheur, le sujet se trouve... coupé de la source même du désir religieux. Si l'éros n'a pas pu s'épanouir, l'homme se voit dépourvu de ce pouvoir imaginitif et affectif qui réalise la perception symbolique du monde... la perception symbolique présuppose le lien fondamental et

⁵ J.P. Sartre, *Les Mots*. Paris 1964, pp. 78 s.

⁶ Von hier aus erklärt sich auch Sartres Deutung der Liebe.

⁷ Vgl. Vergote, *psychanalyse...* pp. 165 ss. («la libido, puissance d'union»).

⁸ Vergote, *psychologie rel.*, pp. 175 ss.

⁹ a.a.O. 177.

dynamique entre l'homme et l'univers, lien effectué par l'éros, principe de bonheur et d'union. Par l'atteinte précoce au bonheur vital, la dimension de l'infini peut être définitivement coupée»¹⁰. Allerdings hütet sich Vergote davor, diese Urerfahrung ohne weiteres mit dem Attribut «religiös» zu belegen. Er führt hier die Unterscheidung «religion» und «désir religieux» ein¹¹ und in diesem Sinn charakterisiert er die im affektiven Kontakt mit der Mutter vermittelte Beglückungserfahrung als «condition pré-religieuse de la religion»¹². Auf diese wichtige Unterscheidung muß im Folgenden noch näher eingegangen werden. Frühere Typen der Religionspsychologie treffen diese Unterscheidung nämlich nicht. Hier herrscht die Tendenz vor, «Religion» und «Mystik» einfachhin zu identifizieren, wie das etwa bei Spranger geschieht.¹³ Für die Mystik in ihren vielen Erscheinungsformen ist ja gerade das Aufheben und die Verwischung aller Grenzen und Beschränkungen, das Gefühl höchster Einheit und Harmonie mit dem Weltgrund charakteristisch, die in der Mutter-Kind-Bindung bereits grundgelegt ist. Von hier aus wird verständlich, daß diese Urerfahrung religiös symbolisiert werden kann: Der Mythos des verlorenen Paradieses¹⁴, der zum Grundbestand der Mythen der Völker gehört, stellt jenes Bedürfnis einer Rückkehr zur Urharmonie dar, die ihr paradigmatisches Bild in der Mutter findet¹⁵.

Bezeichnend für Freud ist seine Wertung der «Mystik». Obschon ihn das Problem Zeit seines Lebens beschäftigte, wie noch die Schlußnotiz der Gesammelten Werke zeigt¹⁶, sieht er in dieser Urerfahrung, dem «ozeanischen Gefühl», nicht die eigentliche Quelle der Religion. Nach der Veröffentlichung von «Die Zukunft einer Illusion» machte ihm Romain Rolland diese Vernachlässigung des «ozeanischen Gefühls» als wahrer Quelle des Religiösen zum Vorwurf¹⁷. Freud gesteht ein, daß ihm eine solche Erfahrung vollkommen abgeht und deshalb verkennt er auch ihre wahre Bedeutung; für ihn ist das «ozeanische Gefühl» erst nachträglich in Beziehung zur Religion geraten¹⁸. Als die entschei-

¹⁰ a.a.O. 159-165. Den ganzen Abschnitt: «les deux axes de la religion».

¹¹ a.a.O. 176.

¹² a.a.O. 174.

¹³ Vgl. Vergote 162-165.

¹⁴ Vgl. die Anspielungen an eine solche Vorstellung bei Balthasar a.a.O. 16 («...wie im Paradies» ... «der ganze Edengarten der Wirklichkeit...»).

¹⁵ Vgl. Vergote, psychologie rel., 171.

¹⁶ «Mystik, die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches außerhalb des Ichs, des Es» (G.W. Notiz vom 22. August 1938).

¹⁷ Vgl. Vergote, psychologie rel., 168 s.

¹⁸ G.W. XIV, 430. Für Freud taucht diese Form der Religiosität in der Verliebtheit wieder auf, vgl. G.W. XIV, 423.

dende «Wurzel aller Religionsbildung»¹⁹ gilt ihm vielmehr die Vatersehnsucht. In dieser Entdeckung liegt der wesentliche Beitrag Freuds zur modernen Religionspsychologie; hier wird ein neuer Begriff des Religiösen eingeführt, der sich nicht mehr mit dem Begriff einer Naturmystik deckt, sondern in der Annahme von Realität (konkret: der Anerkennung des Andern in der Gestalt des Vaters) besteht²⁰. In der entscheidenden Bedeutung des Vatersymbols für die Strukturierung des religiösen Bewußtseins ist auch die Stelle gegeben, an der der Ansatzpunkt H. U. v. Balthasars ergänzungsbedürftig ist.

3. Die strukturelle Bedeutung des Vatersymbols

Balthasar erwähnt in seinem Versuch in keiner Weise eine «ursprüngliche» (im Sinn eines Prinzips) Rolle des Vaters bei der Erschließung der Wirklichkeit Gottes. Es geht nur die Rede von der Aufgabe der Eltern, die darin besteht, im nachfolgenden Prozeß die Urerfahrung zu entfalten²¹. Entscheidend scheint also allein die Urbegegnung Mutter-Kind; der Vater schreibt sich ein in die Linie der Explikation dieses Geschehens. Ist dies tatsächlich der Fall, so läuft das innere Gefälle dieses Versuchs in eine Richtung der Verabsolutierung des Muttersymbols, an der eine dreifache Kritik gemacht werden kann:

1. Wohl ist das Muttersymbol der Typus von ursprünglicher Harmonie und Glückseligkeit, aber von sich aus eröffnet es keine Zukunft. A. Vergote zitiert einen von H. Schjelderup studierten Fall einer jungen Frau, in dem die regressive Wirkung des ursprünglichen Narzismus, mit seinen charakteristischen «mystischen Erlebnissen», zu Selbstmordversuchen führte²². Die Bemerkung Balthasars: «Was aber während des ‚harten Lebens‘ zumeist aktuell nicht offensteht, das wird dennoch immerfort anvisiert als der Zukunftshorizont des geheilten und im ganzen zu bejahenden und zu liebenden heilen Seins, wovon der Mensch von seiner Herkunft her ein halbverschüttetes Wissen hat»²³, trifft sicher zu. Ungeklärt aber bleibt, warum die Erfüllung dieser Sehnsucht zukunftsgerichtet ist, warum sie eine Verheißung (und damit auch eine Geschichte) in sich birgt, und sich nicht vielmehr erschöpft in einem regressiven Zurücktauen zur Urerfahrung. Ein solcher Zukunftshorizont

¹⁹ G.W. IX, 178.

²⁰ Bekanntlich baut Freud auf diese Entdeckung seine Theorie einer Urvatertragödie auf. Vgl. dazu Vergote, *psychologie rel.*, 196-201.

Cf. A. Wucherer-Huldenfeld, *Zum Problem des Atheismus in der Psychoanalyse: Korrespondenzblatt des Canisianum* 100 (3/1966) 36-44.

²¹ MS II, 16f.

²² Vergote, *psychologie rel.*, 178ss.

²³ MS II, 17.

und eine solche Verheißung können aus der Urerfahrung nicht herausgelesen werden. Dazu Vergote: «Symbole archaïque d'un infini vécu, le sentiment océanique, en grande partie inconscient, apparaît comme source de religion par l'ouverture au bonheur et à l'amour dont il empreint l'affectivité; mais il ne débouche sur la religion qu'à travers une série de transmutations très profondes, qu'opère en lui le symbole paternel²⁴.»

2. Dazu noch ein weiterer Hinweis: Religionspsychologisch wäre zu fragen, ob die einseitige Berufung auf die Mutter-Kind-Bindung in ihrer Konsequenz nicht doch wieder auf die oben geschilderte Gleichsetzung von Religion und Mystik hinausläuft — obschon Balthasar auf anderem Weg dieser Konsequenz entgeht²⁵. Jedenfalls kann die Frage aufgeworfen werden, ob auf diesem Weg wirklich der Zugang zur Wirklichkeit des Gottes der Bibel erschlossen wird. Denn das ozeanische Urgefühl auf neuer Stufe gesteigerter Bewußtheit vollzogen und wiederholt, meint das buddhistische Nirwana, wie Gustav Hans Graber überzeugend dargelegt hat, die Befreiung von Ich und Nicht-Ich, da alles Es Ich geworden und alles Ideale eingeholt und aufgehoben sein soll. Hier wird dann Karl Barths Protest gegen jede Form der Mystik, die in ihrem Wesen die Verneinung des Glaubens ist, verständlich. Denn hier wird Gott als der Ganz-Andere aus dem Blick verloren; dies aber ist gerade Freuds Ausgangspunkt.

3. Hier könnte man nun versucht sein, sich gegen Freud auf C.G. Jung zu berufen. Bekanntlich stellt sein Werk den Versuch dar, das einseitige männliche Gottesbild zu ergänzen; in diesem Sinn kennzeichnet Vergote seine Psychologie als «une psychologie du symbole maternel»²⁶. Ihr Verdienst besteht darin, daß das Muttersymbol und der mystische Eros in ihrer psychischen Funktion anerkannt werden, aber indem dieses Symbol zum ausschließlichen Gravitätszentrum des Religiösen gewertet wird, läßt diese Psychologie keinen Raum mehr für einen persönlichen Gott, sie schließt jede Öffnung auf den Ganz-Andern hin aus: «En achevant le mouvement de sa parfaite réintégration, le sujet parvient à trouver son centre en lui-même. Il y entre en possession de la totalité de l'univers. A ce stade d'accomplissement et de suffisance intérieure, que pourrait encore signifier un rapport vécu à l'Autre

²⁴ Psychologie rel., 178. Vgl. p. 210: «Quand le désir ne se transforme pas au contact du réel, la fixation maternelle ne se borne pas à plonger l'homme dans un mysticisme régressif, mais elle peut même entraîner à des expériences proprement pathologiques; c'est ainsi que par-delà la nostalgie de la mère, nous avons pu deviner la fascination de la mort.» Vgl. Freud G.W. X, 36f («Das Motiv der Kästchenwahl»).

²⁵ MS II, 20.

²⁶ Psychologie rel., 171.

radicalement autre? Comme dans les expériences de sommet décrites par Maslow, le temps et l'histoire sont abolis; l'altérité est résorbée dans une plénitude intérieure affective et imaginaire²⁷.»

Hier wären die Überlegungen Balthasars aufzugreifen und zu ergänzen durch eine zweite, genauso entscheidende Urerfahrung, nämlich die Erfahrung des Vaters. In dieser Erfahrung geschieht genau das, was Balthasar an anderer Stelle der Mutter zuschreibt: das Aufrufen in die selbstverantwortende Liebe.²⁸ Anders gesagt: der Vater führt in das Prinzip der Realität ein (so etwa kann man die strukturelle Bedeutung des «Oedipus-Komplexes» zusammenfassen) und das bedeutet die Möglichkeit, die Ursehnsucht in die Zukunft auszurichten, sie nicht verkümmern zu lassen im Suchen nach einem «hinterbliebenen» verlorenen Paradies. Diese Funktion des Vatersymbols wird sehr schön von Vergote beschrieben: «Toutes les qualités paternelles peuvent se ramasser en une expression admirable: le père est celui qui reconnaît l'enfant. Reconnaître veut dire: conférer à quelqu'un sa propre personnalité par une parole qui est à la fois loi, lien de parenté spirituelle et promesse. La reconnaissance se fait par la parole. Elle assume les sentiments de tendresse, mais les dépasse. Elle est d'un autre ordre. Elle n'est plus une donnée immédiate, jaillissant d'une simple réciprocité affective. Elle n'est pas «naturelle»; elle n'émerge pas de ce qui est nature en nous, affects, désirs, ou même raison. Il faut que quelqu'un la prononce en toute liberté. Elle n'est pas un cri, ni de détresse ni de désir. En elle se réalise ce fait unique qui humanise l'homme: l'assomption, en toute liberté, de sa propre existence, et la formation intentionnelle d'un lien conscient avec l'autre²⁹.»

²⁷ a.a.O. 174.

²⁸ MS II, 25.

²⁹ Psychologie rel., 195.

Marya KASTERSKA

Paris

Le Père Michel Boym

Jésuite polonais

Missionnaire et Ambassadeur des Empereurs de Chine

On parle beaucoup de la Chine et on écrit beaucoup actuellement sur ce grand pays. Il est peut-être intéressant de rappeler ici le souvenir d'un Jésuite polonais qui a eu un certain rôle historique en Chine au XVII^m siècle. Il existe sur ce missionnaire intrépide un excellent livre de M. Robert Chabrié, collaborateur de plusieurs quotidiens parisiens et en même temps écrivain érudit et délicat. Fils d'une Polonaise et ayant eu toutes les facilités de consulter non seulement les documents et sources français, mais aussi polonais du temps d'avant la guerre 1939-1945 dans le pays libre et tranquille, il a bien pu étudier ce personnage historique et intéressant qu'était le Père Michel Boym dont la vie était très belle, mais aussi riche en imprévus et voyages exotiques. C'était un descendant d'une famille de bourgeois de Léopol (Lwow), anoblie par le roi Etienne Bathory. Elle compta parmi ses membres des médecins savants de la cour des rois de Pologne. Célèbre par sa science, elle l'était aussi par sa piété. Selon les historiens polonais on doit à cette famille le „joyau de l'art de la Renaissance“, la chapelle des Boym que l'on peut admirer encore aujourd'hui. On croit qu'elle a été fondée par Paul Boym en 1609.

Élevé dans cette famille pieuse et savante, le jeune Michel Boym était bien préparé pour son rôle de missionnaire savant. Il fit d'abord ses humanités à Léopol, puis, en 1631, il entra au noviciat des Jésuites à Cracovie. Il s'y fit vite remarquer comme un excellent mathématicien et naturaliste. On sait qu'à cette époque la Chine attirait particulièrement les missionnaires Jésuites. Les beaux résultats obtenus déjà par les Pères Jésuites dans ce pays, l'exemple de Saint François-Xavier, les diocèses créés en Chine, tout cela permettait de fonder les plus beaux espoirs sur la conversion de la Chine. A l'époque dont nous occupons, la Chine se trouvait déchirée par des guerres inté-

rieures entre les Mandchou et la dynastie des Ming qui semblait l'emporter grâce à son dernier empereur Young-li et à son premier ministre Pang-Achille. Ce dernier était un catholique convaincu. Depuis quelque temps déjà les Jésuites étaient admis à la cour des empereurs de cette dynastie et en dernier lieu le Père André Xavier Koffler, Jésuite d'origine autrichienne, avait converti et baptisé les deux impératrices, la mère et la femme de Young-li et même le jeune héritier du trône. Ces triomphes du catholicisme en Chine étaient indéniablement dus aux Pères Jésuites qui surent gagner la confiance des Chinois, comprendre leur mentalité et s'y conformer. Peuple matérialiste et avide d'instruction, les Chinois s'intéressaient avant tout aux sciences mathématiques et aux sciences naturelles, la géographie, l'astronomie etc. Les Pères choisissaient parmi les missionnaires ceux qui se montraient les plus doués pour les sciences — c'était, comme on l'a vu, le cas de notre Michel Boym — et offraient ainsi aux Chinois en même temps que la lumière de la foi celle de la civilisation chrétienne.

Les Jésuites surent aussi respecter le culte que les Chinois avaient pour leurs morts, tout en anoblissant ce culte et en le rendant chrétien. Les missionnaires apprenaient le chinois, étudiaient la civilisation chinoise et souvent adoptaient le costume et les manières chinoises. Tout cela n'était pas facile et pourtant on leur reprocha plus d'une fois en Europe ce qui était un de leurs plus grands mérites: la science de trouver la clef des coeurs humains.

Le Père Michel Boym fut donc accepté parmi les missionnaires qui devaient évangéliser la Chine et se rendit à Lisbonne d'où en général partaient les missionnaires. Le voyage maritime au XVI^m et XVII^m siècles ne saurait être comparé à ceux qu'on fait aujourd'hui. „Non seulement le confort manquait à bord, dit M. Robert Chabrié en parlant de ces pénibles voyages et traversées que faisaient alors les missionnaires. Entassés les uns sur les autres, souvent malades, épuisés par le mal de mer, le manque de vivres et d'eau potable, redoutant tout le temps les corsaires, les passagers voyageaient pendant six mois et souvent pendant un an, avant d'atteindre Goa où les autorités portugaises et les missionnaires déjà établis dans le pays les recevaient solennellement.“ Le Père Michel Boym fit à son tour ce voyage et commença à travailler à la mission de Tonkin.

Selon les documents portugais sur cette mission, le Père Boym y arriva en 1645 et vécut d'abord dans l'île Haynan. Mais après les persécutions des chrétiens survenues dans cette île entre 1645—1650, le Père Boym se rendit à Annam, d'où il gagna vite la Chine où il sut trouver la confiance de l'Empereur, de l'impératrice douairière, sa belle-fille, et du Père Koffler. En ce moment la situation à la Cour de la dyna-

stie Ming semblait s'améliorer et promettre que l'Empereur Young-li serait sous peu maître de toute la Chine. La pieuse impératrice et Pang-Achille attribuaient cela à la grâce obtenue par leur conversion et souhaitaient vivement un rapprochement au monde chrétien européen et peut-être un soutien contre leurs ennemis Mandchou. Il leur sembla que le meilleur moyen pour arriver à ce but était de se mettre en relations avec le Saint Siège et de solliciter sa bénédiction et sa protection. Il leur sembla aussi que pour porter leurs lettres au Saint Père ils ne pouvaient se fier qu'aux Jésuites qu'ils connaissaient bien et qui étaient attachés à la cour des Ming. Le Père Koffler âgé se prêtait mal à ce voyage pénible; il ne pouvait pas non plus quitter ses ouailles fraîchement converties. Le choix de l'Empereur et de l'impératrice s'arrêta donc sur le Père Michel Boym qui accepta volontiers cette mission après avoir consulté préalablement ses supérieurs en Chine. Et voici que ce Père polonais partit un beau jour, accompagné d'un jeune Chinois, André Hien, qui devait lui rester fidèle jusqu'à la mort, vers Rome en emportant des lettres pour le pape et pour le Général des Jésuites. Les lettres étaient écrites en caractères chinois sur de longs voiles en soie jaune aux couleurs impériales. Elles étaient munies du sceau impérial et garnies de franges d'or. Chaque fois que l'impératrice nommait le Pape ou l'Église „ces mots se trouvaient mis au-dessus des lignes formant le corps de l'épître et n'étaient pas suivis d'autres mots sur le même rang“. Écrites en un style un peu spécial, mais non dépourvu de noblesse, ces lettres constituent un curieux document historique. Le Père Boym partit pour l'Europe après avoir accompli maintes formalités. Cependant il se heurta à mille intrigues des autorités portugaises, jalouses de son influence en Chine. Finalement, ayant obtenu l'autorisation du Provincial des Jésuites de Goa de quitter cette ville secrètement, il se décida à continuer sa route par le continent, par la Perse, chemin long et pénible. Il arriva à Smyrne et y prêcha le 29 septembre, fête de son patron, l'Archange Michel. Il monta en chaire, vêtu à la manière chinoise, et fit le récit de ses voyages et de la merveilleuse conversion de la Cour de Chine. Arrivé à Venise, le Père Boym s'adressa à l'ambassadeur de France, le comte René d'Argenson, pour obtenir une audience chez le doge. L'ambassadeur français, homme d'une grande piété et d'une vertu austère sut apprécier à sa juste valeur le courageux Jésuite et l'aida de son mieux. On dirait que le Père Boym, en recourant ainsi à la protection de la France, devait prévoir prophétiquement les travaux de ses missionnaires.

Le Père Boym fut reçu par le doge avec un grand cérémonial et l'auteur décrit cette audience d'une manière détaillée et pittoresque.

Mais à Rome les choses ne marchèrent pas aussi bien. Le gouvernement portugais prit-il ombrage de cette protection de la France qu'avait sollicitée le Père Boym? Craignait-il en se rangeant trop du côté des Ming de nuire à ses intérêts en Chine en cas de la victoire des Mandchou? Ou bien redoutait-il les relations diplomatiques directes de l'empereur de Chine avec Rome? Ou bien le Général des Jésuites qui était un Allemand, le Père Goswin Nickl, dont les historiens allemands eux-mêmes reconnaissent le caractère trop autoritaire et peu commode, fut-il un peu hostile à ce missionnaire polonais et franco-phil? Dans l'entourage du Pape Innocent X se trouvaient aussi maints ennemis de la France. Mais le fait est que le malheureux ambassadeur non seulement n'a pas pu être reçu immédiatement par le pape et solliciter sa protection pour la Chine chrétienne, mais qu'il vit encore contester sa propre personnalité. On alla jusqu'à prétendre qu'il n'était pas le Père Michel Boym et un véritable procès eut lieu, qui dura assez longtemps pour prouver son identité. Comme beaucoup de personnes connaissaient le Père Boym personnellement, il lui fut facile de prouver la vérité. Mais alors commença une longue et minutieuse étude de son ambassade. Pendant ce temps le Pape Innocent X mourut et ce ne fut que son successeur, le Pape Alexandre VII, qui répondit enfin aux lettres impériales de Chine. Le père Boym fut autorisé de repartir avec son compagnon chinois, le fidèle André Hien.

Mais lorsqu'ils arrivèrent en Chine en 1659, à peu près neuf ans après leur départ, ils n'y trouvèrent que la ruine de leurs espérances et des tombeaux. Morts l'impératrice douairière Hélène et sa belle-fille, ainsi que le premier ministre Pang-Achille; mort le Père André-Xavier Koffler, tué par les Mandchou; morts aussi l'empereur Young-li et son fils héritier, assassinés par leurs ennemis, mais chrétiens jusqu'au bout... Le pauvre Père Boym n'a pas pu survivre à l'écroulement de ses chères espérances. Très fatigué par les voyages et les privations, il mourut le 22 août 1659 et fut enterré en Chine, au bord d'une route, par le fidèle André Hien qui même tailla une croix sur ce pauvre tombeau solitaire et se sauva dans les montagnes pour éviter les Mandchou.

Le Père Boym laissa de nombreux ouvrages scientifiques, très appréciés, comme: La brève relation de la notable conversion des personnes royales et de l'état de la religion chrétienne en Chine; Flora Sinensis (Flore Chinoise); Lettres sur l'inscription chinoise de Singan-Fou (cette inscription prouvait la présence de l'apôtre Saint Thomas aux Indes et son apostolat dans ce pays); Catéchisme et dictionnaire chinois; Tabula Sinensis - Cartes Géographiques de Chine; Spécimen

médicinae Sinicae; Clavis medica (observations importantes sur la médecine chinoise).

Ce Jésuite polonais, grand coeur ardent, fut en même temps, comme on le voit, un grand savant et son beau rêve d'une Chine chrétienne étroitement liée à Rome ne l'empêchait pas d'étudier et de connaître la Chine de son époque. Ses oeuvres mériteraient d'être connues par les chinois intellectuels qui ne manquent pas aujourd'hui.

„Äddi Charel“ (III)*

VII

*(Muerjes fréi: Den Isi sëtzt am Eck a schafft wéi
wéll, ouni opzekucken. De Charel léiert déi nei
Joffer un)*

CHAREL: 't as am Fong keng Hexerei: Dir braucht nëmmen opze-
passen, dass deen een vun deenen zwee Pätteren deen aanren nët
ermëlzt. Dem Débi as eigentlech ni ze trauen, dee ka sech op-
blösen wéi en Sergeant! 't heescht dann en op dèr richteger Plaz
ze paken... Den Débi as iwwerhaupt e ganz glungenen... oder
as ët lo de Krédi...? O, ech menge, Joffer, lo hu Dir mech
ganz verkuerbelt...

LORI: Dat schengt jo eng intressant Aarbecht ze sin!

CHAREL: Si kann eng Leidenschaft gin, wann een se richtig be-
fengert.

LORI: Wat nennt Der befengeren?

CHAREL: 't muss een esou... wéi soll ech son, Joffer...

LORI: ...Lori!

CHAREL: Charel, 'chantéiert, Joffer Lori, ...sou den doigté hun...
Ma dat kënnt scho mat der Zäit. Do as et nët fir direkt d'Klëppele
bei d'Tromm ze geheien. Ech hun elo, mengen ech, siwenzeng
Joer hei geschafft... Mä ech wär derhannert komm!

LORI: An da git Der!

CHAREL: 't muss een e beschen opbleiwen... An da brauchen se
mech dohannen... Da geet een duer, wou een am néidegsten as.

LORI: An da looss Der elei alles am Plang!

**) Den Ufank as afgedrecket an den Nummeren 1/1968 an 1/1969*

CHAREL: Duefir weisen ech Iech jo elo... An da kann ech och nach
ëmmer mol bis eriwier gespronge kommen, wann den d'Service
hei sollt an d'Laberente...

LORI: Dir wärt dee ganze Butek hei ënnert Iech gehat hun?

CHAREL: Méi oder wéineger... Haaptsächlech den Débi an de
Krédi... mat engem gewëssen Här Fix zesummen. Dee kënnt haut
eppes méi spéit. Dé kuckt méi no de Klenggekeeten, no den
Differenzen... Ech kucken d'Aarbecht léiwer méi vu wäit, wësst
Der, da behält een se besser am A.

LORI: A wien as iwerhaupt deen Här do am Eck? Dee muss dach
eng ganz dichteg Platz hun, datt e keng Minn verzitt... As dat
den Direkter?

CHAREL: Dat as den Isi Strech: Hien as vill gehäit mat sengen
Tëppelen a Strecher! Hien huet dem Här Tëppel — ech weess
nët, ob Der dee kannt hut, dat wor e kurajéierte B(e)amten, mä
eng Grëtz lues — abee, den Isi hei huet lo deem Här Tëppel seng
Rei fäerdeg ze man. Deen as jo sou gutt domm iwer déier lenkser
Rei ewechgefall...

LORI: Huet deen sech esou dropgemaach?

CHAREL: Hie wor e gudde Kärel... mä haut schwätzt scho kee méi
vun em. An deen Isi do mecht d'Saach och nët schlecht! Heiansdo
reit en zevill um Tëppel, da geet en engem op de Sou. Am Fong
geholl as hien besser an de Strecher. Fir d'Tëppelen huet en
nach nët esou richtig den Dréi. Mä dat fënd sech. Op alle Fall
brennt hien et méi wäit wéi säi Virgänger: op d'mannst em en
etlech Reien! — Wann en ee Moment sollt opkucken, da stellen
ech Iech e vir: 't stéiert een en nët gär.

LORI: Schafft da soss keen hei?

CHAREL: Neen, mir hun nëmmen nach zwou Daktyloen: D'Joffer Lou
wärd de Bus verpasst hun an d'Joffer Eulalie wärd nët an der
Rei sin.

LORI: An den Direkter?

CHAREL: Deen hun ech nach nët gesin! — Mä Dir mengt secher de
Chef Näischtert?

LORI: O mei, neen, dee kennen ech! — Wann ech richtig verstin:
Dann hu Dir d'Supervioun, wann den Här Näischtert nët do as?

CHAREL: Dat as meeschtens de Fall!

LORI: An déi kréich ech elo... wann Dir git?

CHAREL: Do kritt Der eng grouss Responsabilitéit, Joffer Lori!

LORI: Dees sin ech gewinnt: Meng lescht Plaz wor och nët vu Kaffi a Kuch! An 't huet ee missen hannen a vir sin.

CHAREL: Ech weess nët, ob Der ët hei besser kritt!

LORI: 't brauch kee mir ze son, wat schaffen as, Här Charel! Ech stelle mäi Mann. Si hu mech nët gär hirgin. Mä ech sot, wann der mer nët méi git, dann deet ët mer leed! 't därf een nët méi domm sin wéi de Gebrauch!

(d'Lou eran, ausser Otem)

LOU: t Salut! De Bus as mer laanscht d'Nues gaang, ech hu missen mat onsem Won kommen. Ah... ma de Chef as jo nach selwer nët do!

CHAREL: Hei as ons Hëllefskraaft, Lou, d'Joffer Lori — d'Joffer Lou.

(Et miirkt een direkt, dass déi zvee Meedercher d'Antipathie hun)

LORI: Hëllefskraaft, 't as gutt gesot, wann een de ganze Butéck muss an der Riicht halen!

LOU: Débikréitéieren, dat as alles! E Kand aus dem 2. Schouljoer méich et spillen!

CHAREL: Och alt nët! 't huet Krämp kascht, bis ech et eraushat!

LOU: Du bas eeben nët fir déi Plaz gemaach. Duefir hues de der jo elo eng besser gesicht.

CHAREL: Méi eng perséinlech!

LOU: Fir ënner d'Leit... an ze reesen...

LORI: Ech reesen och leidenschaftlech gär!

CHEF (eran): Lo kuckt Der mol mam Krédi eens ze gin! Kaum sin se hei, da schwätzen se schon vun der Vakanz. Den Här Charel wärd Iech hoffentlech schon e beschen opgeklärt hun! ... An da muss Der ofweie kënnen. Dat bënnt am Ufank. Mä wann der Iech bis ëmgestallt hut... 't kann een och nët säi Liewe laang Adresse schreiwen, Joffer Lori! — D'Joffer Eulalie kënnt haut nët, si as nët an der Rei. Dir musst se mat duechhuelen, Lou!

(of. - De Charel an d'Lori bekucken sech heemlech: si schummen sech eng Grimmel)

CHAREL: (zum Lori): Da wor et och nët sou wëll mat ärer Plaz!

LORI: A mat ärer dann!

LOU: Huet en sech gebrëtz? 't freet een sech, firwat e wëllt fortgoen, wann en hei sou eng dichteg huet.

CHAREL: 't as keen deen ee versteet!

(De Chef streckt de Kapp eran)

CHEF: De Fix huet telefonéiert, hie kéim eppes méi spéit: Da muss der e mat duechhuelen! (of)

(Den Isi profitéiert vun der Geléenheet fir hannen-
aus. E wekelt sech eng Rëtsch Toilettepobeier vun
der Rull erof, déi op engem Guéridon läit „accessible
à tout le monde“ a geet)

LOU (fir den Isi): Lo kann deen aarmen Däiwel sech och mol eng
Kéier lichen, wou e weess, datt de Fix nach nët kënnt: Hie fäert
sech säin Dout, 't géing him fir d'Plaz! (tippt)

LORI (no enger Weil): Dach, ech verstin Iech ganz gutt, Charel: 't geet
Iech wéi mir! Dir hut recht wann der Iech verbessere kënnt.

CHAREL: Kuck, elo géing ech nawell gär bleiwen... Mä 't muss
ee kënnen eraus...

LORI: Heibannen as och keng gutt Loft, 't as sou uesch... 't wär
ze schued fir Iech!

CHAREL: 't winnt een sech drun, Joffer Lori. 't winnt een sech un
alles...

(Sie schaffen)

CHAREL (zum Lori): Lies der vill?

LORI: Jo, d'Marie-Claire an d'Elle.

LOU: An de Quick an de Stern, lies Der déi dann nët? Do git Der
eppes gewuer fir är Suen, déi komme mat alles!

LORI: Ech kucken nëmmen d'Biller dervun... 't kënnt een zu näischt
méi mat der Televisioun! An da gees d'och mol gär eraus...

CHAREL: Ech wärd elo vill erauskommen; ech frée mech richteg drop!

LORI (fir sech): Hie freed sech wéi e Kand fir erauszekommen! Wann
et ee wär, géing e mech mathuelen...

CHAREL (d'selwecht): D'Lori géing mech vergaachelen, wann et e
Meedche wär... (hart) Wir ech vläicht keen, wann ech elo
ubëndeke géif, fir Iech richteraus ze soen. Dir sollt... Iech emol
e Klassiker uschaafen! Wann Der nët derzou kommt, fir en ze
liesen, da soll Der Iech wéinegstens ee kafen, fir en an de Schaf
ze stellen...

LORI (no enger Weil): Déi Saach mat de Klassiker muss ech mer
duech de Kapp goe loossen..

(Sie schaffen. — De Fix kënnt eran, gesäit d'Plaz am
Eck fräi a steiert riicht drop lass)

FIX: Wien op d'Kirmes geet, deem seng Plaz vergeet! A wat as, Männchen! — Charel, stell mer dat zackertjesse Framénsch mol vir... Dir musst scho bis heihinner kommen, hei as Pèch um Stull!

LORI (zum Charel): As dat deen Här vun de Klengchkeeten? (zum Fix) Den Här Charel huet mer scho vill Gutts vun Iech verzielt...

FIX: Ech mengen, Dir iwerdreiwt, Joffer..., oder Dir sit nach wäit zrèck am Krédi... 't freed mech immens, mat Iech ze kollaboreieren: Dir schengt mer nèt op d'Nues gefall ze sin!

(Den Isi kënnt erëm eran. Hie knäpt nach un de Brëtellen an as wéi erschloen, wéi en de Fix op „sénger“ Plaz gesäit)

ISI: Wann ech soen, ech komme méi spéit, da kommen ech méi spéit, nê! Mä dat sin d'Kollegen: da verlooss dech op esou eppes!

FIX: As ët dir nach nèt spéit genuch! — Du hues awer och nèt vill Opweises haut! 't gët Zäit, dass mol en aanren hei tëppelt!

(Den Isi setzt sech nolens volens op dem Fix seng Plaz)

ISI: 't mecht een net gâr Kaméidi, nê. — Da kënn Der och kucken, dass Der ee fannt, deen Iech weist wéi ët geet!

FIX: Dat wees d'Joffer hei schon, wetten ech... an déi kënnt réischt nei eran!

CHAREL (zum Lori, fir den Isi): Do as deen Här, dee mer d'éinescht nèt wollte stéieren... Elo wou en dégradéiert as, brauche mer keng spéziell Audiéiz méi unzufroen, fir Iech virzestellen... (mam Lori bei den Isi) Isi, mat dësem flotte Meedchen hëlls de d'Differenzen wéi Zocker: 't as ganz ärdeg am Krédi...

VIII

Muerjes fréi. Den Isi wéi an der Séquenz virdrun:
d'Joffren Eulalie a Lou)

LOU: Wat sot Der vun deem Neien: 't ka mir nèt goen!

EULALIE: Mir kënn t'ët goen, ma 't geet nèt! D'Louder huet ugebass. Dat gët sech nèt, bis ët ee vun onse Maansleit verkoolt huet... Wann de Charel jo nèt géing, dee wär deen éischte fälleg!

LOU: Esou opdränglech misst en aner mol sin! An 't mengt, 't wir eng Beauté!... Mä Dir sot dervun: dem Charel huet ët well de Kapp verdréit. Do wärt Der mech keng Lijhennësch fannen!

EULALIE: Dann as säi Brout gebak!

LOU: A mir sätze gutt domm hei!

EULALIE: Mir kënnte jo och gon!

LOU: Dobei bléiwe mer nach ëmmer sätzen...

EULALIE: Dann hu mer och grad sou gutt, mir waarden of: d'Wieder
schléit nach vläicht ëm... *(si schaffen eng Weil)*

LOU: 't as jo ni bei der Saach, dat kann e Blanne gesin!

EULALIE: Wéi wanns du ëmmer op der Mol wärs! Du gesäis dech
nët wanns de fort bas!

LOU: Nu sot nach, Dir géift mech gesin wann ech fort sin!

EULALIE: A wéi, an nach aanrer wéi ech!

LOU: Allee, wann ech fort sin, da si Dir klakewech!

EULALIE: Du bas wéi d'Kanner: Wann se sech nët méi ze hëllefe
wëssen, da soen s'engem alles no.

LOU: Wien huet dann ugefangen?

EULALIE: Ma du, a wien dann anescht!

LOU: Mä esou eppes liewt awer nët méi: Dir hut ugefangen!

EUOLIE: Nenn du!

LOU: Dir!

EULALIE: Du!

(rosen of. — D'Lori kënnt zu dèr aanrer Dir eran)

LORI: Bejour!

LOU: Wanns d'eng Grimmel éischter komm wärs, dann häs de kënne
héieren, wéi déi al Quisel dech erofgemat huet!

LORI: Déi huet och nach all Ursaach!

LOU: Ech hun hir awer de Bass gehalen: Si krut et geblosen an dat
no allen Nouten! Elo geet se pinschen!

LORI: Dovu gët s'och nët méi schéin! — Wéi al as s'eigentlech?

LOU: Dat gës de nët gewuer: Si as bestëmmt déck an déi véierzech!

LORI: An nach esou bänzeg op d'Männer...

(si schaffen e beschen oder maachen Toilette)

LORI: So, wat soll ech undin fir op de Bal? Dat mat de Pärelen?

LOU: Dat ass zevill habilléiert. Ech géing éischter son: dat spatzt-aus-
geschnident.

LORI: Ma léift Kand, dat kréien ech nët méi zou. 't as firchterlech,
't gët mer alles z'enk!

LOU: Du äss zevill! – Ech huelen d'Vitaminen an all dat Geméich mat de Medikamenter: do gës de nët déck an d'Krankekeess bezillt. Ech hun ausgerechent: Ech komme vill besser ewech esou, wéi wann ech Bifdecker iessen! An 't gët mer näischt z'enk!

LORI: Do muss d'awer en zolite Mo hun!

LOU: Duefir kréien ech Piqûre verschriwen. Haut maachen s'alles an 't as d'nämlecht dran wéi an engem Mëttegiessen a vill méi bëlleg...

LORI: ... wéinst der Krankekees ... Dat misst ech och mol probéieren!

LOU: Ma kloer, firwat hu mer da schliesslech d'Keess! Du muss dach dervu profitéieren, wanns de schon dra bezills an nët krank gës, Efalt do! – Wat soll e ch dann undin?

LORI: Dat rout kuräscht vläicht?

LOU: Wann hie kënnt... soss dat schwaarzt...

(Fix eran)

FIX: Tjeft, lo sin ech rëm ze spéit! (hie mengt fir op dem Isi seng Plaz) Ech mengen, ech muss och emol muerjes nom Dauerbrenner an no den Dreckskeeschte kucken!

LORI: Do muss Der méi fix sin wéi esou! Dann hu Der besser, Dir verzicht op dat Getëppels dohannen am Eck!

CHEF (eran): Watfree Gestëppels? Wann se stëppelen, Isi, da muss Der mir ët son. Da schengen se keng Aarbecht ze hun. – As alles do?

FIX: De Charel gesin ech nët an d'Joffer Eulalie.

CHEF: De Charel kënnt méi spéit: hien huet haut déi bedeitend Entrevue!

ISI: D'Joffer Eulalie as do: Ech mengen, sie as op d'Toilette. Wann den Här Fix mat Zäit hei gewiescht wär, dann hätt en se gesin!

FIX: Wann ech mat Zäit hei gewiescht wär, da séitzt du hei beim Krédi!

CHEF: Den Isi sëtzt do wou ech e setzen an d'Differenz sicht Dir elo ganz eleng, well Der ze spéit komm sit!

FIX: Da misste mer se bal zesumme sichen, Chef!

CHEF (iwerhéiert dat): Macht dass alles klappt, d'Kontroll as ënnerwee! – Lou, git no der Joffer Eulalie kucken: déi mecht mer allerhant laang Toilette, fannen ech. Ech froe mech, fir wien?

LOU: Wie weess! (of)

CHEF (*rifft em no*): Schnuddelësch, maach wats d'ugestallt gës! (*of*)

(*Zur anerer Säit kënnt d'Eulalie eran mat verkraschten Aen*)

EULALIE: Wou as déi frech Louder. Ech gi bei den Direkter! Déi Strëtz fiirt engem iwer de Mond, wéi wann een d'Schwäin mat him gehutt hätt!

LORI (*schüinhelleg*): Hat der iech kritt mateneen wéi ech d'éinescht erakoum?

EULALIE: Haalt nëmmen op: Dir wärt mech dach elo schéi beschass hun!

LORI: Hat huet de Mond op alle Fall gutt voll geholl, do kann ech nët anescht son!

EULALIE: 't huet och nach all Ursaach!

(*Si schaffen eng Grimmel*)

LORI: Stëmmt dat, 't soll mat engem fendelen, dee vill méi al as wéi hat?

FIX (*verléen*): Wann een näischt Secheres weess, dann zielt een näischt esou weider!

EULALIE: Maja, 't wär e B(e)amten hei aus der Stad! Eppes as schon derhannert, d'Stad as voll dervun; nëmmen Dir schengt näischt ze wëssen, Här Fix!

FIX: 't këmmert een sech nët ëm sou Saachen! (*rosen of*)

EULALIE: Ausgerechent hien!... ('t geet em eng Späicherliicht op) Ech menge ganz, deen do weess i ewer eppes der vun... Emstand...

ISI: Dir Joffren, äre Pensum!

IX

(*De Charel mecht seng Adieu'en*)

FIX: ... An da mechs de, datt d'Kiirch am Duerf bleiwt!

EULALIE: Ech weess nët... dat villt Gerees dat daacht näischt!
— Wat krit Der da nun eraus?

CHAREL: Ech kéim nët schlechter ewech wéi hei, soten se.

FIX: Wat? Déi Luusspätteren! Wat heescht dat, nët schlechter ewech?
Wéinegstens dräi Groer de Mount weider missten se der gin...
fir unzefänken, déi Knéckjangen... wanns de hinnen sou eng
dichteg Aarbecht leeschte solls, wéis de sees...

ISI: Muss de dann sou vill schaffen do?

LORI: Hie kann sech jiddefalls nēt deeglaang mat enger Rei Tëppelen ameséieren!

ISI: Wat si Dir mol e bësseg Dengen! Kaum heibannen, da sin se scho méi wéi kënneg mat engem! Den Här Tëppel – wann Der dee kannt hätt – deen huet just véier Woche gebraucht fir eng Rei, Joffer Lori!

FIX (zum Charel): Ech hätt an denger Plaz nach eng Nuecht driwer geschlof. Wat as dat iwerhaapt fir eng Iddi? Ech weess nēt, ech mengen du bilds der eppes an, wat ët nēt gët... Mengs de dées Gerees a Gerenns géifs de nēt midd?

CHAREL: Du bas nēt ëmmer sou agespaart, dat as ët! Dat packen ech nēt méi! Ëmmer an all Dag déiselwecht Leier: Débi-Krédi, bal vun hannen a bal vu vir! Du gës jo mëll! An e puer Joer wär ech zeideg fir op Ettelbréck! Ronderëm dech dat Gesouerts a Gedrumms an dan och nach déi wichteg Minn vun dësem an deem...

EULALIE: Also, ons Gesiichter gin Iech nēt, sot ët roueg!

LOU: An doiwer dat Fréiopstoe muerjes, mecht dat Iech näischt aus... zemol am Wanter?

CHAREL: Wann ech dann u meng flott Aarbecht denken, da sin ech scho mat engem Been aus dem Bett...

FIX: A wanns de dann un déi Spéin denks, déis de nēt kriss... dann zits d'ët rëm séier eran! – Mäi léiwe Jong, 't as nēt alles sou roseg wéis de mengs! Wanns d'emol e puer Méint eriwer hues an 't as nēt méi sou nei, da gës d'es och sou midd wéi de kalen Ierbessen... Géi mer ewech, d'Aarbecht as eng Schënn, égal wéi se heescht! Oder mengs de vläicht, d'Schoulmeeschteren an d'Professeren zum Beispill wäre méi fein eraus? Wéinst der Vakanz, jo, do as keen Zweiwel! Mä fir deenen anre Leit hir Schwäin ze zillen, dat as och alt keng Freed! A wann s'an der Schoul zu hirer drësseg d'Verb être erofleieren oder de Wallenstein malträtéieren, dann as dat nēt méi feierlech, wéi wa mir de Krédi sangen...

LORI: Fix, Dir sit en Défaitiste! Wann den Här Charel nach Idéalere huet...

FIX: ... E Realist sin ech, Joffer Lori! 't molt kee mir en x fir en u vir, soss diirft ech net Fix heeschen! Dat as en Ennerscheid!

CHAREL: Ech mengen den Ennerscheid wär éischter deen, dass ech do... wéi soll ech son... méi Lieweges... ech wees nēt, ob ech elo eng Dommheet son... méi ënnert Mënschen, mat Mënsche schaffe kann! Hei kristillechs de dech mat soss näischt wéi mat Zuelen an Zifferen.

FIX: Wann dat do keng Dommheet wor da wor ët op d'mannst eng flappeg Frechheet: Kann en aner dann derfir, wann een hei mat Intebinnessen ze din huet?

ISI: De Charel huet dat nët esou gemengt: Ech hu mech jiddefalls nët getraff gefillt!

FIX: Dat gleewen ech der gär! Dat wor zevill gutt ageweckelt fir dass du et matkrit häss!

LORI: Schliesslech as de Charel jo awer grouss an al genuch, fir ze wëssen wat e mecht.

FIX: Ech hun awer nu glat keen Intressi drun, hien zreckzehalen...
Mä e soll härno nët kommen a soen 't hätt een him näischt gesot, dat son ech! Dann hun ech mäint gemaach!

EULALIE: Sou schéin hu Dir scho laang nët méi geschwat, Här Fix!
E Papp hätt et nët besser gewosst ze dréien!

FIX: 't as jo wouer: 't mecht mech eemol ze rosen, wann een sou domm as!

CHAREL: Ech huele mer ët zu Häerz, Fix! — Mä mir zwee hun eeben eng aner Opfaassong... 't gët Zäit, dass ech mech ewech man...
Nach eng Kéier: äddi all zesummen!

FIX: Äddi, a mierk der dat hei: d'Aarbecht mecht sech bezuelt!

EULALIE: Äddi Charel! 't deet mer Leed: Dir wort dee Feinsten!

LOU: Bis op déi Kéier wou en... mä dat huet déi al Zatz scho vergiess...

ISI: Da gees de dann awer ... lo wous de bal initiéiert wars
äddi...

LOU: Tommel dech: dobannen (fir de Chef) sëtzt nach een ze gamm-
sen fir der säi Seegen matzegin...

CHAREL: Äddi, Lori...

LORI: Maach et gutt, äddi Charel... (Charel of)

FIX (riffte em no): An du gëss keen?

CHAREL (an der Dir): Dat gesi mer nach! (of — an dem Chef säi Büro)
(Gläich drop am Chef sengem Büro)

CHEF: Dir hut s'alt allerhand laang opgehalen dobannen, wou Der
wësst, datt kontrolléiert gët!

CHAREL: Ech hun alt geduecht: 't geet een nëmmen eng Kéier...
An da wëss Der: 't kritt een déi sëlliche gutt Réit mat...

CHEF: Wann ee wëllt zu eppes kommen, da lauschtert een nët op
déi aner! Ech kann dat Getoots a Gepriedegs nët leiden! Alles
wëllen se besser wëssen! (Téint a priedegt selwer) Charel, ech

fäerten, Dir huet d'Liewen zevill op déi liicht Schëller! Wann een sou eppes wëlles huet wéi Dir, dann därf een nët op d'Nues gefall sin! Dat wor gutt fir en aner an der Zäit! Här Dickes, sot ech zum Schwéierpapp, hei muss neie Wand eran: Dir hut lo laang genuch hei gewurschtelt, lo as et un deene Jongen! An dat huet him ageliicht... Well wann ech eppes gesot hun, dann huet dat missen aliichten... Duefir muss ee gemaach sin an da muss ee schwätze kënnen, Här Charel! – Wéi wäit wor Der initiéiert?

CHAREL: Ech mengen, ech hat ët elo sou wäit bekäppt. 't bekäppt een eppes nët sou liicht, wann ët engem näischt seet!

CHEF: A wéi laang fréckel Der schon um Débi?

CHAREL: Siwenzeng Joer, mengen ech...

CHEF: Dann hu Der nët vill Krédi bei mir! – Maacht datt Der Iech alt nët schneit op dèr neier Plaz! Wien nët débikréditéiert as, leeft nët wäit! Äddi, jonge Mënsch!

CHAREL: Äddi, Här N ä i s c h t e r t !

CHEF: Firwat dréckt Der sou drop?

CHAREL: Ech si prësséiert!

CHEF: Op den „Näischtert“ mengen ech. Wëss Der: dat wëllt näischt heeschen!

CHAREL: Do hu Der recht!

CHEF: Ech hun ët awer wäit bruecht!

CHAREL: D a t wëllt näischt heeschen! (of)

X

Muerjesfréi. 'tas schon alles um Dill ... bis op de Chef. Jidferée profitéiert dervun op seng Manéier: Den Isi sëtzt vrun enger Landkaart an engem Dësch voll Prospekter; de Fix liest d'Zeitong; d'Eulalie stréckt a liest anëngems an engem Schundroman, deen am oppenen Tirang läit; d'Lou mecht Kreuzwoträtselen an d'Lori Toilette ... 't as eng Weilche ganz roueg...)

LOU: ...dräi, véier Buchstawan... Isi, Eros, as dat e griechesche Gott?

ISI: Do hätt Der besser den Här Fix ze froen, dee weess dat alles. En anren as een nët méi sou an deem Dëngen dran ... Ech mengen awer, dat misst sou ee gewiescht sin...

(De Fix huet këng Notiz dervu geholl. – No enger Weil)

FIX (*dréit d'Blat ëm*): Dat as der dach eng Zeitong: ee Bléck, da bas d'am Bild.

(*No enger Weil*)

LORI (*steet op fir eraus*): Wëllt een eng Cola?

LOU: Hei bring mir eng mat, wannechgelift!

EULALIE: Wou kann een an aller Härgottsfréi schon esou e Mucke-fuck drénken! 't verdierwt een sech jo de Mo!

LOU: Da kënt Dir awer roueg eng matdrenken: well wann ee schon Sylvia-Romaner schléckt, dann as näischt méi ze verdierwen!

EULALIE: 't as ëmmer sou gutt wéi Kreuzworträtsele man! An da brengt et mol nach keent eleng fäerdeg!

LORI: Dobei léiert ee wéinegstens eppes bäi!

EULALIE (*fir d'Lou*): Dat hues du awer och déck néideg!

LOU: Dat muss Dir grad son!

(*D'Lori of*)

EULALIE: 't wor fir hatt gemengt!

LOU: Déi frech Louder! Lo verstin ech eréischt, wéi dat do geménzt wor!

EULALIE: Ausgerechent hatt, dat weider näischt mecht, wéi sech kämmer an de Männer de Kapp verdréien!

FIX: Haalt mol endlech op mat deem Geschnadders: 't verléiert een an engem Stéck de Fuedem!

EULALIE: Ech hat gemengt, Dir géift nëmmer d'Billen kucken!...

ISI (*no enger Weil hallef fir sech mä esou fir ze weisen, dat si doheem och an d'Vakanz fueren. – D'Lori kënt nees zreck*): Wa mer d'Autobunn huelen da wanne mer op d'mannst eng hallef Stonn ... An ech hun zu Haslach bestallt. Da musse mer awer och mat der Nuecht do sin, në! 't as zwar gutt gerechent, mä 't därf näischt dertëschent kommen...

LORI: Wat wärten déi Haslächer Ae maachen, wann Dir mat der Schwéiermamm geschäart kommt! (zum Lou) 't as scho keng Cola méi do. Ech froe mech nëmmer, wien déi all drenkt!

ISI: Mir läit näischt drun: wann ët mir nogéing, da bléiwe mer doheem! Mä dir wësst jo wéi se sin: si dirängelen a pisacken bis een nogët. A well mer gär gutt zesumme fueren...

LORI: ... fuer Der alt mat!

FIX: Wat mecht däin Dëpchen dann alt esou op der Streck?

ISI: 130 pillen! Mä ech drécken en awer nëmme bis op 100...

FIX: 130! Gees de bei d'Kéi! Mäin huet Krämpes fir déi ze maachen . . .
an ech géing dech stoe loossen . . .

ISI: Am Bierg vläicht, am Bierg, mä nët op der Glécht!

FIX: Wivill Pärd hues de dann?

ISI: Ech kann ët nët genee son . . . mä ëmmer souvill wéi Dir!

EULALIE: Op der Autobunn wär ët nawell geféierlech, soen se.
't misst een d'Aen am Grapp hun, si géinge rennen wéi d'Schwäin!

ISI: D'Schwéiermamm as jo derbei an d'Fra, da kann nët vill passéieren!
't seet ëmmer eng: Isi, maach lues!

(De Chef kënnt a säi Büro an direkt drop an dee groussen. All kleng Niewebeschäftegongen verschwannen sou séier an sou gutt wéi méiglech. Déi meeschte Schwieregkeeten huet den Isi: hien hat zevill ausgepaakt; iverall luust nach e Prospekt eraus. Hien as doutonglécklech a schafft wéi wëll. D'Eulalie an d'Lou rabbelen op der Schreiwmaschin. De Fix an d'Lori leieren)

FIX a LORI: Débi-Krédi, Krédi-Débi,
Krédi-Débi, Débi-Krédi

CHEF: Lori, Fix, dajee, dajee,
de Contrôle as ënnerweel!
'Lalie, Lou, Dir musst hei sichen
ob ët stëmmt an onse Bicher.
Dreemmt nët, schafft, sit léif an nett,
d'Häre kommen, sit lo prett!
Isi, fänkt nët op de Stëppel
eng nei Rei un, wéi den Tëppel!

(hien entdeckt e Prospekt an zitt et eraus)

Heielei, wat as dann dat?

ISI: E Prospekt, Chef, vun der Stad.

CHEF: Da's de Combel, raus 'lei, weisen!
Schummt Iech, Streck, gi Dir bei d'Preisen!

(dem Isi as e Steen vum Häerz gefall)

ISI: 't as eng Iddi vläicht méi bëlleg,
kritt de Kabes do méi fëlleg.
Mat dräi Kanner, d'Fra um Läpp,
reest kee wäit, 't misst sin bei d'Däpp!

FIX: D'Schwéierleit si frou mam Mechel!

CHEF: Kee Gemauls méi, kee Gestechel!
Hei gesicht nom Krédi, Débi,
kuckt nom Fehler, Fix an Isi:
't schengt 't gouf schlecht geschafft bis géscht,
Jongen, da mecht kee méi Méscht!

(of a sai Büro)

FIX: Geet dat rëm un! (fir de Chef) Weess de nët méi, wéi's de dech
d'läscht Kéier bal an d'Brennessele gesat has, wéi se koumen!

LORI: Wéi wie koum?

FIX: Ma d'Kontroll! Mir mussen ëmmer d'Pan klaken, wann eppes
nët liwwreg as. Mä déi Kéier krut en ët geblosen!

EULALIE: Mat der Maul, jo.

LOU (zum Lori): Wéi ordinär!

FIX: A mat wat da soss?

LORI: Gët dat schlëmm, wann déi kommen? (wéi am Ufank)

FIX: Meng léif Joffer, dat sin der wéi Bëschzécken...

(De Chef kënnt mat de Kontrolleren eran, déi dës
Kéier „wirklech“ optrieden)

CHEF: Messieurs, Dames, déi Hären vum Contrôle des Con...

1. KONTR.: d'Buch kënnt no.

2. KONTR.: d'Saach as schro!

1. KONTR.: Kontrolléiert!

2. KONTR.: Falsch addéiert
as de Krédi!

CHEF: Sapristi!

1. KONTR.: Dir Dammen, dir Hären,
ech son ët nët gären:
är Aarbecht as Brach!

2. KONTR.: Well leider as hannen
kee Chiffer ze fannen,
deen hält, wat versprach.

CHEF: Dann huet een d'Totaler
nees kromm ënrënaner
gewurschtelt, wéi heil (weist op d'Buch um Dësch)

ISI (beflass): Dem C h a r e l seng Strecher!
Hie wor ët, däs secher:
kee mecht se sou schei!

LORI: Uschässer, schumm dech,
dat do wor nèt déck!

CHEF: Den Isi as dichteg!

LOU: Am Schmieren ganz fléck!

1. KONTR.: Hei krit een — 't as kloer
a glat näischt verbrach —
de Mount zwee dräi Groer
fir Mouchard gestach!

CHEF: Do as ët, wat feelt hei:
E Chef-Uschësseur!
Dem Isi eng déck Pei,
eng Plaz de valeur!

DAKTYLOEN: Fir Tëpplen ze dréien,
liicht Carrière ze man,
musst Paltong dir zéien;
déi Domm klaken d'Pan!

1. KONTR.: (*liest e Bulletin*)
Avis favorable
dem Strech-Tëppeleur;
Travail lamentable
vum Fix-Débiteur!

2. KONTR.: Responsabel fir all Gaffen
bleiwen d'Joffren hei mam Här; (*fir de Fix*)
Avancéiren an nach schaffen (*fir den Isi*)
passt secht nèt, 't mecht keen dat gär!

CHEF: D'Surveillance vum klenge Kuli,
Siwen Tëpplen an der Stonn:
geet déck duer fir onse Fifi;
d'Aarbecht kritt de Fix scho ron!

1. KONTR.: Äddi dann, bis soss eng Kéier.
Git Iech drun, schmiert dichteg drop!
D'Saach vum Strech sief Iech eng Léier:
Lèckt, da fal der trafenop!

(*Kontrolleren mam Chef of*)

DAKTYLOEN: Fix, fuert bei se, fléck a fäert nèt...
't as ze spéit, déi sin duech d'Bascht...

EULALIE: Wat hat ech Iech gesot! Wann ët Eescht gët, da si Der
nèt méi dol! 't geet nèt duer, déck ze halen, wann s'Iech nèt
héieren. Lo hätt Der sollen zum Bèschte gin, wat Der ons des-
lèscht virgespillt hut, lo hätt ët gegollen!

FIX: 't koum ee jo nët zu Wuert... Mä meng Der vläicht, dat do géing ech mer bidde lossen! A wann ech misst erëm un de Völkerbund!

LOU (*fir den Isi*): D u brauchts dech jiddefalls nët ze mengen: Een dranzezien, deen sech nët wire kann, ä fich!

ISI: Hätt ech da sollen d'Wourecht son? Da wär den Här Fix nach schlechter eweckkomm... An dem Charel konnt ët nët méi schueden...

FIX: Muss de dann onbedengt ee begladden, geet ët nët dersonner! — Mä waart, Männchen, du solls dech nach wonneren: déi Kéier geet deng Rechnong net op!

EULALIE: Da muss Der Iech awer vif op d'hënescht Bee setzen, Fix, well 't wär net fir d'éischt, dass...

CHEF (*eran*): D'Arbecht soll nët drënner leiden, wann mol een avancéiert! (*of*)

(*Alles schafft: Débi-Krédi asw.*)

XI

(*Wéi d'Sequenz virdrun. Iwwer dem Schaffen*)

ISI: Mir wäre gär secher. Ech wëll keng Iwweraschongen. 't soll alles virdrun hoorgenee festleien, në. Hei as meng Route, voilà, 't as alles agesat an ausgerechent.

EULALIA: A wann d'Schwéiermamm zu Tréier vläicht e Souvenir mathuele wëllt, oder d'Kand misst ënnerwee...

ISI: All déi Saachen si besprach. Mir kucken d'Streck all owes no... zanter Krëschttag schon! Härno wa mer fueren muss alles klappen.

LORI: Wéini fuer der dann endlech?

ISI: Den August. De ganze Mount. Mir hun e Quartier gelount, 't as méi bëlleg. An d'Schwéiermamm bezillt d'Halschecht. Da peeks d'alt eng Hand mat un, da geet dat wéi an der Schnéierchen, në.

LOU: Den August! Mä da gët et awer och héich Zäit: well hu mer schon den halwe Januar. Sin d'Valissen da scho gepaakt?

ISI: D'Summersaache leie scho prätt, d'Schwéiermamm schafft sech gär eng Grimmel vir. Bis op d'Kalzongen.

EULALIE: Huel Der och déi mat de laange Been mat?

ISI: D'Fra mengt 't wir besser. 't kënnst een ni wëssen, watfir Wierder ët géif an da séitze mer nët afeg do mat de kuerze Been! An de Schwéierpapp muss seng laang souwisou undin wéinst dem Rematisssem, mengt d'Schwéiermamm.

LOU: A wat mengt Dir alt, Isi?

ISI: Ech riichte mech no deenen anren. Maach wéi d'Leit, da geet et der wéi de Leit...

EULALIE: ... seet d'Schwéiermamm.

ISI: An ech mengen och esou.

LORI: Ech géing trotzdeem d'Autobunn leie loossen.

ISI: Trotz wat?

LORI: Trotz de Leit... deene ville Leit, déi ët all esou man...

ISI: Dir wannt Zäit, op d'mannst eng hallef Stonn... A mir hun zu Haslach bestallt, da musse mer awer och kucken, dat mer wéinigestens mat der Nuecht...

(Charel eran, ganz niddergeschloen)

FIX: Hei de Charel! Hues de deng Schlüsselen nees verluer... oder kënnst d'ons hëllef sichen? Mir hun nämlech eng flappeg Differenz... Komm, du hues se jo nach gewichst, seet de gudde Kolleeg Isi, da kanns de s'och sichen, seet en.

CHAREL: Ech sichen se... — As de Chef nach nët do?

FIX: Bas de schon am Gaang ze reesen? Fir ënner d'Leit, do bas d'um Holzwee!

LORI: Wat as geschitt, Charel? 't as eppes geschitt!

CHAREL: 't as iwerhaupt näischt geschitt... 't as mer nëmme leed gin, dat as alles...

EULALIE: Wat hat ech Iech gesot: Dat Gerees daacht näischt! Dir sit e passable Jong, Dir sollt keng sou Spreng man!

FIX: Neen, ouni Geck, hues de d'Nues scho voll? An du has s'emol nach nët dragezappt! Ech mengen, 't as a w e r wéinst dem Goss, soss wirs de jo nët normal... Lo dees de mech awer laachen: Da wëlls d'erëm bei ons kommen? Stell der vir, du häss och nach een zum Bëschte gin gësch! — Hei, däi Stull as nach waarm...

ISI: Vlächicht fënnt sech nach eng Kéier eng besser Geléenheet. 't därf een ni opgin!

LOU: Du wors jo och nach nët richtig initiéiert hei; et mecht een näischt hallew!

EULALIE: Ech jiddefalls hätt deem Alen déi Satisfioun do nët gin!

CHAREL: Meng der, hie géif mech nach wëllen?

LOU: Gutt ugeschriwwé bas de nët méi, dat hues de deem Paltongszéier do ze verdanken!

FIX: 't as égal, du has jo nach nët gekënnegt. 't as zwar en Neien engagéiert, ma deen hätte mer souwisou krit.

(Paus)

LORI: Charel, ... ech schumme mech fir dech! Vun dir hat ech mer méi erwaart ... 't as Schued: Du bas nët besser wéi s'alleguer ...

CHAREL: ... Ech weess nët ... ech hat opeemol kee Courage méi ... oder keng Loscht méi, ech weess ët nët ... Kenn der dat Gefill? Muenchmol da wëllt een onbedengt eppes hun ... a wann een ët da krit ... da seet ët engem näischt méi ...

ISI: Do as eppes dru, Charel. Onse Bouf huet missen deen deiren élektréschen Zuch vum Kleesche kréien, dat wor e Geseets an e Gefeets ... an elo wou en en huet ...

EULALIE: ... muss de Papp dermat spillen!

ISI: Dat wir nach net sou schlëmm: Mä den Hond bekuckt en iwerhaapt net méi! Hie spillt léiwer erëm mat deem futisse Kran.

LORI: ... Du kanns ët och esou dréien! 't sicht een ët alt ze kéiren, wéi et engem am komoutsten as: well 't huet een jo awer nach eng Grëtz Schimmt am Leif! ... Ma sief mol éierlech, Charel: du hues Angscht ... du bas der Saach nët gewues ... du bas eben nëmme e gewéinleche Kuli!

(En Ablack peinlech roueg)

ISI: ... Am Fong si mer dat alleguer ...

LOU: Well mer kee Courage hun?

FIX: ... Well mer wëssen, wat mer hun ... an nët wëssen, wat mer kréien!

ISI: ... Vlächcht as ët och dat ...

(De Chef kënnt mat deem Neien a s'ü Büro niwenden. Am grouse Büro schafft elo alles dichteg)

CHEF (*ivéi am Ufank*): Kommt Dir ... Dir musst net fäerten, 't bässt keen Iech! Hei as mäi Büro an dobanne schaffe meng Leit! (*kuckt duech d'Fënster*) Nee, wéi se schaffen! — Wann Iech eppes nët kloer as ... ech sin ëmmer fir Iech do!

(Si gin zesumme an de grouse Büro. De Chef stellt deen Neien vir. Hie schengt de Charel nach nët erbléckst zu hun)

CHEF: Den Här Isi Strech, mäi rietsen Aarm, e gutt Häerz!

ISI: 'chantéiert.

FIX (*ir de Chef d'Kéier krit*): Fix!

CHEF: Hie kann eng Grimmel pickeg sin, mä en as op Drot! – An hei as dann *(lo eréischt gesäit en de Charel. Fir d'éischt as e paff, da krit en e Laachkrämpchen) ...de Charel! (laacht knaschteg) onsen Här Charel (laacht ëmmer méi) e Stuel vun engem Maanskärel... wann och nëmmen e simple 'ployé...*

(Mat sengem Laachen stécht en no an no déi aner un: si laachen all, bis op d'Lori. De Charel stuurkt vrun sech, hie verzitt keng Minn...)

R i d o

PANORAMA CULTUREL

Bulletin de la Société Paul Claudel, n° 35, juillet-octobre 1969, pp. 16-17

Pierre Claudel y consacre au numéro spécial de la Nouvelle Revue Luxembourgeoise (mai-décembre 1968) sur Paul Claudel les lignes suivantes:

La Nouvelle Revue Luxembourgeoise, éditée par l'Association des Universitaires Catholiques, a voulu s'associer à la célébration du Centenaire de la naissance de Paul Claudel en lui consacrant un numéro. Je tiens à exprimer notre reconnaissance ici à Mgr Elcheroth, du Comité de Rédaction à qui je dois par ailleurs d'avoir pu parler à Luxembourg de „Paul Claudel, poète universel“ dans une conférence qui figure au sommaire de ce numéro.

M. Pierre Werner, ministre d'État y expose pourquoi il „fréquente“ l'oeuvre de Paul Claudel dans une introduction où il analyse avec beaucoup de finesse la qualité et le sens du message claudélien.

P. H. de Sainte-Marie, abbé de Clervaux, évoque les jours de la Semaine Sainte que Paul Claudel passa à l'Abbaye en 1934 „au contact de la Sainte Écriture“ et dans l'éblouissement d'une liturgie aujourd'hui périmée. C'est à cette occasion qu'il écrivit le beau poème *Nuit de Pâques* reproduit dans ce numéro et dont Georges Goedert fait une très bonne analyse.

Le texte de Dom Gabriel Le Maître sur „Paul Claudel, oblat de Ligugé“, déjà paru dans „Lettre de Ligugé“ n° 51, 1955, s'y trouve repro-

duit avec l'autorisation de son auteur. Dans ces quelques pages, Dom Gabriel Le Maître retrace les séjours que Claudel fit à Ligugé après la retraite de 1900 si décisive pour son orientation finale. Des lettres de Claudel à Dom Besse et Dom Basset figurent dans cet article.

Ernest Ludovicy étudie les „images-symboles dans l'Annonce faite à Marie“ dans des pages qui réussissent à être enrichissantes sur un sujet déjà bien exploré. Ce qu'il dit sur les anneaux; celui que Violaine a reçu de Jacques, puis donné à Pierre et sur l'anneau nuptial d'Anne et Elisabeth Vercors est particulièrement intéressant.

Alphonse Krier évoque quarante ans de contact avec l'oeuvre d'un poète qu'il n'eut jamais le privilège de rencontrer personnellement. A la qualité de son témoignage on peut juger celle de l'admiration qu'il porte à un écrivain, dont le personnage principal, selon lui, est l'Horizon, où l'enracinement dans une terre se concilie avec une ouverture sur toute la création.

Pour Mathias Thinnes, Paul Claudel est „le poète de la certitude“, une certitude, même s'il lui arrive, nous dit-il, „d'être intempesive“ qui a pour base une expérience per-

sonnelle de Dieu. Je ne saurais trop lui donner raison sur ce terrain où des plumes aventureuses se sont livrées dernièrement à des jugements sommaires.

Simone Emering nous parle de „la Femme dans le théâtre de Claudel“. Elle estime que la position de l'homme claudélien en face de la femme est égocentrique. Ce jugement pourrait paraître sévère, s'il n'était corrigé par le rôle que Claudel attribue à la femme, „instrument du salut par excellence“.

Le numéro s'achève par une analyse du Cahier Paul Claudel: *la Figure d'Israël* par Emmanuel Bulz. „Héritier de tout le passé et dispensateur de tout l'avenir“; tel est le peuple juif pour Claudel qui voit, remarque Emmanuel Bulz, dans la résurrection d'Israël „un fait théologique“ autant qu'un fait politique. Enfin Maria Kasterska évoque ses „interviews“ avec Claudel dans des pages émouvantes auxquelles je ne saurais que renvoyer les lecteurs éventuels de ce bel hommage.

Emmerich András-Julius Morel: Bilanz des Ungarischen Katholizismus

Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen. Heimatverlag, München 1968, 255 S., DM 28.

Das Werk ist eine Veröffentlichung des Ungarischen Kirchensoziologischen Instituts (UKI), das 1957 in Wien gegründet wurde und 1964 eine zweite Arbeitsstelle in München errichtet hat.

Wie ist die Lage wirklich in den sogenannten Ostblockstaaten? Diese Frage stellt sich jeder, der sich sein eigenes Urteil auf objektiver Grundlage bilden will. Gegenwart und Zukunft der Welt sind von der Auseinandersetzung zwischen Ost und West weitgehend abhängig. Die Wahrheit wird aus ideologischen Gründen oft manipuliert und gefälscht. Selbst die wahren Berichte von Journalisten oder Touristen geben — wenn die konkreten Gegebenheiten aus dem Kontakt herausgerissen werden — ein verzerrtes Bild. Ein erster Versuch, einen konkreten Problembereich wirklichkeitsgetreu in seiner Ganzheit darzu-

stellen, ist das Buch: „Bilanz des ungarischen Katholizismus“. Das Werk ist eine echte Informationsquelle und zeichnet sich aus durch:

— Kompromißlose Objektivität auf der Basis der Sozialwissenschaften.

— Reichtum an Daten und an wissenswertem Material (nur ein Beispiel: das erstmal werden hier alle Religion und Kirche betreffenden staatlichen Gesetze in deutscher Sprache veröffentlicht).

— Übersichtlichkeit (der erste Teil des Buches ist ein echtes Nachschlagewerk mit detailliertem Register).

— Ganzheitlichkeit der Behandlung (im Rahmen des Möglichen wird die natürliche Umwelt des ungarischen Katholizismus beschrieben; im zweiten Teil des Buches eröffnen drei Studien und der Ausblick des bekannten Theologen Ladislav Boros weite Horizonte.

Colloque du Secrétariat International des Questions Scientifiques - Pax Romana (S.I.Q.S.), Rome nov. 1968

Thème: Méthodologie de la Recherche en Science et en Théologie.

Une rencontre entre scientifiques et théologiens, vivante et du plus haut intérêt, s'est tenue à Rome les

1^{er}, 2 et 3 novembre 1968 dans la très accueillante Università Studi Sociali. Il s'agissait d'un colloque, or-

ganisé par le Secrétariat, sur le thème „Méthodologie de la Recherche en Science et en Théologie“. Si les participants, au nombre d'environ 35, étaient de provenances variées, le lieu de la rencontre indique par lui-même le désir de voir les milieux romains partie prenante dans le dialogue. Ce désir fut exaucé et, pour ne citer qu'un seul nom, la présence assidue aux travaux de Mgr Colombo constitua pour tous le plus précieux des encouragements et le témoignage de l'intérêt soutenu des débats.

On parle tant de dialogue aujourd'hui que le mot lui-même risque de pâtir d'un excès d'usage. Mais il recouvre une réalité et combien celle-ci est actuelle entre théologiens et scientifiques. Dans les grandes mutations que connaît le monde contemporain, la connaissance mutuelle des démarches de pensée théologique et scientifique est un impératif pour l'Église. Et pour chacun de nous, à un niveau très profond, l'interpénétration des pensées dans le respect des autonomies est la base d'une symbiose que recherche l'esprit humain dans l'unité de sa conscience.

Ces deux exigences nous ont paru constituer la toile de fond sur laquelle se profilaient les débats. Mais ceux-ci, bien sûr, étaient articulés autour de sujets définis. Les deux premières journées furent ainsi consacrées chacune à un aspect du thème général. Il s'agissait le premier jour de „Rôle de l'hypothèse et Types de certitude“, tant dans les domaines théologique que scientifique, c'est-à-dire d'un regard porté sur les démarches elles-mêmes. L'examen du second jour concernait plutôt les outils: „Problèmes du langage: Signes et Concepts“, abordé bien entendu à nouveau selon chacune des deux optiques.

Ce fut Mgr Colombo qui introduisit les débats par un exposé sur „Rôle de l'hypothèse et types de certitude en théologie“. Nous eûmes une analyse fine de la question où furent distingués les ordres du savoir sans méconnaître les tensions permanentes entre l'exigence rationnelle et la connaissance de foi, tensions devant conduire à un équilibre dynamique. En complément, le Père Martelet (Lyon) insiste fortement sur la référence anthropologique de la théologie tandis que le Père Luyten (Fribourg) analyse le rôle important que la philosophie joue dans la question.

Le volet scientifique du premier dyptique fut ouvert par le professeur Clementel (physique, Bologne). Il affirme le maintien du caractère causal en physique quantique et rappelle que la science est tout entière fondée sur la conviction de l'intelligibilité du monde ou, en fin de compte, d'une harmonie. Le docteur Hodgson (physique, Oxford) illustre très finement deux voies contrastantes de l'accroissement des connaissances en physique nucléaire, celle de l'hypothèse théorique ultérieurement confirmée par l'expérience qui fut le chemin de la découverte du neutrino, celle de l'expérience inattendue venant bouleverser la théorie qui fut vécue dans l'abandon de la conservation de la parité. Puis l'abbé Lavocat (paléontologie, Paris) vient apporter le point de vue du scientifique pour lequel le facteur temps est essentiel et pour lequel aussi les faits présentent des difficultés spéciales à collecter et ne constituent pas des expériences répétables.

Les exposés de la première journée donnèrent lieu à un grand nombre de questions que se partagèrent les 4 groupes suivants, concernant:

- a) les types de démarches;
- b) les modes d'évolution;

- c) les influences extérieures;
- d) la question de l'homme et de son intervention.

La seconde journée, consacrée, rappelons-le, aux „Problèmes de langage, Signes et Concepts“, s'ouvrit par un exposé magistral du Père Bouillard (Paris) bien propre à réjouir ceux qui ont à coeur de défendre les droits de la raison. N'épinglons que cette sentence: „Il n'y a de révélation qu'entendue et comprise, il n'y a donc pas de révélation sans théologie“. Il souligne le lien indissoluble entre l'événement et l'énoncé, entre le fait et le sens qui correspond à la conjonction biblique des deux modes, indicatif et impératif. L'exposé complémentaire du Père Geffré (Le Saulchoir) a pour titre: Le langage théologique comme langage symbolique. Il nous dit le devoir de dépasser les divisions actuelles et de rassembler en un seul discours théologique les références bibliques, la réflexion spéculative et la présence au débat contemporain. Il se demande s'il n'y a pas continuité entre l'univers symbolique de la Bible et la poétique spontanée de l'homme contemporain, si ce dernier reste homme de désir et n'a pas renoncé au sens.

Les quatre derniers exposés avaient été confiés à une équipe louvaniste. M. l'abbé Dhondt (qui a dû remplacer in extremis Mgr Dondeyne) clot à nouveau le volet théologique par le point de vue du philosophe et pose, de ce fait, au Père Bouillard des questions de traduction entre Bible et théologie.

Il revenait au Professeur Ladrière (philosophie des sciences) de faire l'exposé principal sur les langages scientifiques selon les trois groupes de sciences, formelles, empirico-formelles et herméneutiques, qu'il distingue. Au bout d'une analyse rigoureuse du jeu des signes et des concepts dans chacun de ces groupes et

des cercles où se cherche en vain une autofondation, tandis que court sous-jacente l'idée de la vérité, il nous invite finalement à reconnaître qu'une limite nous apparaît sur le fond de l'illimité. C'est ce mot de limite qui caractérise aussi le mieux l'exposé complémentaire du Professeur Heuts (génétique) qui montre les tensions croissantes des bipolarités du monde biologique appeler une transgression et qui voit, de l'angle de toute science empirico-formelle, la théologie comme science des concepts-limites. Le Professeur Morren (électrométrie) prend en ingénieur un point d'application du signe et tente de dire comment, pour lui, la complémentarité généralisée, liée à la finitude de l'esprit, se retrouve analogiquement en théologie comme en science et éclaire le thème de l'Image. Ces trois exposés scientifiques ont, on le voit, une note commune, s'efforcer de montrer que la science, en allant au bout d'elle-même, en suivant ses propres voies, en arrive à l'appel au dépassement.

Les questions que soulevèrent les exposés de la deuxième journée furent, à nouveau, très nombreuses; elles furent réparties selon les 4 groupes suivants:

- a) Relations du donné au construit;
- b) la question du critère;
- c) analogie, symbole et poétique;
- d) les zones d'articulations et d'interpénétration entre langages.

La convergence des témoignages de tous les participants a conduit à mettre en évidence, en tête du rapport de conclusions du colloque, non seulement la possibilité du dialogue entre théologiens et scientifiques, mais le véritable enrichissement qu'il procure. Ce fut un dialogue entre chrétiens et on reconnaît qu'il a également été rendu possible par la référence commune à une culture à

laquelle tous participent, bien qu'à des titres divers. Il est crucial aujourd'hui que la théologie s'enracine dans la culture de son temps. Mais cette culture est pénétrée d'historicité, ce qui confère au dialogue entre théologie et science un caractère d'exigence permanente.

On reconnaît que „la science peut concerner la pensée théologique de deux manières:

— d'une part, au niveau de son contenu et de ses résultats particuliers;

— d'autre part, au niveau de ses présupposés fondamentaux, de la dynamique intellectuelle qui la sous-tend“.

L'attitude théologique vis-à-vis de la science doit être à la fois d'accueil et de distance, une ouverture réceptive aux problèmes posés qui la conduise aux purifications nécessaires mais aussi un vif respect des autonomies réciproques qui situe les problèmes théologiques dans leur ordre propre à un niveau que n'affectent plus les découvertes et les théories scientifiques.

Par ailleurs, les débats l'ont fait à nouveau ressortir, la pensée scientifique est conduite par sa démarche la plus profonde à déboucher sur un

champ de questions qui ne sont plus spécifiquement scientifiques mais qui constituent un terrain de rencontre où elle peut entrer en contact avec la pensée théologique et la pensée philosophique. De son côté, la théologie trouvera là un domaine dans lequel elle pourra s'ancrer, ce qui se justifie du fait que, lorsque nous parlons de Dieu, nous en parlons toujours dans un rapport avec l'homme.

Les motions finales demandent d'accorder une attention particulière à ce champ de rencontre entre sciences et théologie et recommandent à ce sujet l'organisation de colloques avec des objectifs plus délimités. On recommande aussi la tenue de colloques tant sur le plan national qu'international. On relève le rôle éminent que pourraient jouer, dans ces tâches, les Universités Catholiques ou d'autres institutions appropriées, éventuellement à créer. Mais, que ce soit d'une façon ou d'une autre, l'important est que le dialogue entrepris dans ce colloque se poursuive et c'est ce que souligne la dernière motion. Un recueil des Actes de ce Colloque est en préparation.

(Lucien Morren, dans „Bulletin du S.I.Q.S., janvier 1969.)

Faim et Pauvreté, cercle vicieux des pays non-développés

Extrait d'une conférence-débat, introduite par le professeur André Kieffer, à la tribune de la section des étudiants de l'ALUC

La faim donne naissance à la pauvreté et la pauvreté donne naissance à la faim. Le cercle de la misère se ferme si l'on considère les possibilités économiques des peuples souffrant de la faim.

Presque tous les peuples sous-développés sont des peuples agraires. Dépendant totalement de la terre, ils sont les victimes directes de catastrophes éventuelles, car il leur sera très difficile pour ne pas dire impos-

sible de les surmonter: en effet, ils ne peuvent compter généralement que sur leurs seules forces et ressources physiques. De plus, dans tous les pays on constate une répartition des terres très inégale et les conditions de métayage sont très défavorables. En Irak $\frac{3}{4}$ des paysans possèdent 10% de la terre arable, $\frac{1}{4}$ possède 90%. Au Pakistan, même situation. En Amérique latine la situation est encore plus criante. 1,3% possède

62% des terres. Et souvent la population blanche est favorisée comme en Rhodésie et en Afrique du Sud.

Cette mauvaise répartition des terres a naturellement une conséquence fâcheuse sur le revenu national par tête d'habitant. Calculé en dollars, il est de 60 pour l'Inde, de 77 pour le Pakistan de 234 pour le Mexique, de 218 pour le Brésil en 1959. En Afrique le revenu par habitant est en moyenne d'environ 100 dollars par an. Par contre en Italie ce revenu moyen est de 406 dollars, en France de 839, en Grande-Bretagne de 960 et même de 2164 dollars, aux U.S.A. pour 1959. Depuis lors dans les pays peu développés le revenu a augmenté par personne et par an de un dollar seulement, contre 30 dollars dans les pays développés.

Mais encore plus révélateur que le revenu moyen par habitant, c'est le temps de travail nécessaire à l'achat de certains aliments qui nous renseigne sur la pauvreté des travailleurs dans les pays sous-développés. Pour gagner la somme nécessaire à l'achat d'un pain blanc de froment d'un kilogramme, le travailleur américain a besoin de 7 minutes, alors que celui d'El Salvador y consacre 2 heures. 1 litre de lait représente 5 minutes de travail aux États-Unis, contre 52 minutes au Salvador. Pour gagner un kilo de viande de boeuf vingt minutes de travail suffisent aux U.S.A. (Chicago) alors qu'il faut 4,5 heures en Colombie (Bogota). Nous devons ajouter que le pouvoir d'achat du travailleur non qualifié est encore inférieur alors que celui du travailleur agricole atteint le niveau le plus bas.

Les pays sous-développés souffrent également du fait que souvent leur revenu national est basé sur quelques produits primaires. Songeons ici au café qui est la principale ressource du Brésil, au cacao du Ghana et au riz de la Birmanie. Si le prix mondial d'un de ces produits vient à baisser, ces pays en ressentiront tout de suite le choc. En effet dans ces conditions leurs termes d'échange

vont baisser et les plans d'investissement ne pourront pas être suivis.

Afin de nous rendre compte de l'évolution défavorable du commerce extérieur des pays du tiers-monde, nous n'avons qu'à considérer les pourcentages suivants:

Alors que la part des pays en voie de développement dans le total des exportations mondiales en valeur était encore de 26% en 1955 elle a baissé jusqu'à 20% en 1964 alors que ce pourcentage était encore de 32 en 1950.

En ce qui concerne les produits agricoles qui constituent pour la majorité des pays en voie de développement le facteur principal de leurs recettes d'exportation, notons que leur part dans la valeur totale du commerce agricole est tombée de 57% en 1952-1954 à 49% en 1962-1964. Le montant de cette détérioration du commerce extérieur pour les pays sous-développés s'élève à 13.100 millions de dollars, soit 11% entre 1950 et 1961.

D'autre part pour accroître leurs recettes en devises, les pays en voie de développement sont amenés à se concentrer davantage sur les récoltes marchandes pour l'exportation, qui sont la plupart du temps des produits non alimentaires; il en résulte une diminution de la production alimentaire par habitant et par conséquent, puisqu'il leur faut par ailleurs limiter les importations de produits agricoles, une réduction des disponibilités alimentaires par habitant.

Mauvaise répartition des terres, revenu national par tête trop inégal et monoculture, tous ces faits tendent à nous démontrer que la faim et la pauvreté sont aussi les conséquences de certaines structures sociales et économiques. La pauvreté ne peut pas être vaincue sans intervention de l'étranger. A tous ces pays manquent les moyens pour créer les conditions d'un développement économique et social

De nos jours, la situation est telle que 15% de la population mondiale détiennent 85% des ressources du

monde et si rien ne change, ces 15% en détiendront 95% en l'an 2000.

Pour rompre le cercle de la faim et de la pauvreté, il faudrait que la majorité des hommes de bonne volonté soient disposés à donner de leur surplus pour calmer tout d'abord la faim et ensuite pourvoir au bien-être spirituel, au développement et à l'amélioration de la condition humaine, par l'initiation à une exploitation plus intense et plus rationnelle des possibilités locales, par la mise à disposition d'écoles et de maîtres; par la formation de médecins, d'ingénieurs, d'agriculteurs à la page et de spécia-

listes en administration; par la construction d'une infrastructure: administration, instituts de répartition des terres, instituts bancaires, service sanitaire, routes, rails, moyens de transport, usines etc. . . . Tout ceci sont des contributions pour vaincre la faim. Il faudrait naturellement procéder selon des plans bien établis prévoyant les réalisations urgentes et mettant les autres problèmes au second rang.

L'union des forces mondiales ne serait pas de trop pour venir à bout de la tâche gigantesque.

nouvelle revue luxembourgeoise • academia 1969 • N° 2