(prosinec 1950)

Karl Barth o filosofii

Referát na semináři prof. J.B.Součka (o moderní theologii)

A

[*bez nadpisu*] - Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik I,2; S. 815-825

jde tu stále o „Vorgang der Schrifterklärung“

zweiter (praktischer) Moment dieses Vorgangs: das Nachdenken des uns in der Schrift vorgesagten; der Übergang des in der Schrift vorgesagten in unser Denken

die Mitte zwischen sensus und usus, zwischen explicatio und applicatio

auch hier ist es ein Akt unserer menschlichen Freiheit:

die Art und Weise dieses Übergangs wird unvermeidlich schon unsere Beobachtung Darstellung der Schrift begrenzen und beeinflussen

„objektives“ Beobachten und Darstellen ohne Nachdenken und Mitdenken, d.h. ohne daß wir das Geschriebene und laut des Geschriebenen Seiende mit unserem eigenen Denken begleiten, ist einfach unmöglich

So über dem beobachteten erhebt sich unvermeidlich das nachgedachte Bild des Textes, in dem sich der Leser (Hörer) jenes so zu sagen zu assimilieren versucht. (Wie könnten wir den Text objektiv verstehen, ohne subjektiv, d.h. aber mit unserem Denken, dabei zu sein?)

Irgendeine Philosophie … hat jeder.

Vergesse man nur nicht, daß wir die Bibel ohne solches Deuten, ohne eine solche Brille, überhaupt nicht lesen könnten. … Niemand tu das, denn niemand kann das. Bei niemandem ist es wahr, daß er das Evangelium nicht mit einer Philosophie vermenge, so wenig es bei irgend Jemandem wahr ist, daß er schon jetzt und hier anders als im Glauben vom allen Sünden rein sei.

wir gebrauchen irgend einen Schlüssel, irgendeinen Denkschematismus als „Vehikel“, um „mitzukommen“: wir unterlegen dem, was dasteht, also dem durch die Beobachtung entstandenen Bild (schon im Beobachtungsakt) versuchsweise irgendeine von den uns sonst (nämlich aus unserer Philosophie) bekannten Deutungsmöglichkeiten.

Anknüpfungsmöglichkeiten in dem Beobachteten

Solcher Vorgang ist gewiß nicht nur unvermeidlich, sondern legitim (der verlorene Sohn)

Man muß hören, was der Andere, Gebrauch machend von jener Begrifflichkeit, zur Sache zu sagen hat. Man wird also in dem philosophierenden Theologen nicht den Philosophen, sondern den Theologen zu kritisieren haben.

Wir müssen also von dem von uns mitgebrachten Denkmöglichkeiten, von irgendeiner Philosophie Gebrauch machen. Die Frage der Legitimität erhebt sich erst bei dem Wie? dieses Gebrauchs.

Folgende Gesichtspunkte:

1. Man muß sich dessen, was man tut, grundsätzlich bewußt sein. Jeder von uns mitgebrachte Denkschematismus ist grundsätzlich ein anderer als der des von uns zu erklärenden Schriftworte. Unsere Philosophie steht als solche der Philosophie des Schriftworts auf alle Fälle unterschieden gegenüber. Nur darum kann es sich handeln, daß die Art unsres Denkens, indem wir mit ihm dem uns im Schriftwort Vorgesagten nachzufolgen versuchen, an seiner Art Anteil bekomme. - Distanz.

2. Der Gebrauch der von uns mitgebrachten Denkweise zum Nachdenken kann nur den Charakter eines Versuchs, es kann also unsere Philosophie in diesem Gebrauch grundsätzlich nur den Charakter einer Hypothese haben. (Warum sollte durch die Gnade des Wortes Gottes nicht auch meine Denkweise - ohne an sich und als solche dienlich zu sein – in seinem Dienste dienlich werden können?) Ich werde also nach jedem Versuch zu neuen Versuchen anzutreten willig und bereit sein müssen (z.B. ganz andere Philosophien).

3. Der Gebrauch einer bestimmten mitgebrachten Denkweise und Philosophie bei der Aufg. der Schrifterklärung kann kein selbständiges Interesse für sich in Anspruch nehmen. (Selbstzweck) (Verselbständigung des philosophischen Interesses.) Man darf die Durchsetzung keiner Philosophie zum Prinzip, zum Selbstzweck erheben. Selbständiges Interesse kann nur die

unserer Denkweise vorangehende Denkweise der Schrift beanspruchen. (Grundregel von der Unterordnung des Eigenen unter das Fremde der Schrift.)

4. Es gibt keinen grundsätzlichen Vorzug des einen Denkschematismus vor dem anderen beim Nachdenken des uns in der Schrift Vorgesagten. Es gibt keine allgemeine Notwendigkeit einer bestimmten Wahl unter verschiedenen Möglichkeiten; diese Notwendigkeit kann je nur eine besondere sein. (Es gibt kein Verständnis der Wirklichkeit, das man sich als Schrifterklärer als das normale Vorverständnis nun auch der Wirklichkeit des Wortes Gottes aufdrängen lassen dürfte.)

5. Der Gebrauch irgendeines Denkschematismus in Dienst der Schrifterklärung ist dann legitim und fruchtbar, wenn er bestimmt und beherrscht ist durch den Text und durch das im Text sichtbare Gegenstandsbild; also wenn er eben wirklich dem Nachdenken dienstbar gemacht wird.) Es muß also ein kritischer Gebrauch sein, wobei der Gegenstand der Kritik nur allerdings nicht die Schrift, sonder unser Denkschematismus, die Schrift also vielmehr das Subjekt dieser Kritik sein muß. Die Schrift ist domina, beide Theologie und Philosophie sind ancillae. Was unter keinen Umständen geschehen darf, ist dies, daß irgendein Denkschematimus sich seinerseits als Meister der Schrift gegenüber behauptet und durchsetzt. (Ist die Warnung gehört, dann kann von einer Gefahr kein Rede, dann darf grundsätzlich von ihrer Notwendigkeit die Rede sein.)

B

Barth o filosofii - I. (Die kirchliche Dogmatik I,2; § 21; 2; S. 815-825)

Hlavním tématem tohoto oddílu Barthovy Dogmatiky není filosofie, nýbrž výklad Písma. Proto jedná Barth o filosofii jen potud, pokud ji vidí v souvislosti s biblickým výkladem. (Jak uvidíme, uvede Barth později své důvody pro to, že se filosofie nesmí stát samostatným zájmem, nemá-li být postavena Písmu na roveň.)

Prvním praktickým momentem výkladu Písma je podle Bartha vyšetřování vlastního smyslu biblického slova, tj. pozorování, konstatování, vyložení, rozvinutí v jistém smyslu zavinutého a svůj smysl skrývajícího textu. Samo v sobě jasné Boží slovo není ovšem v skrytost proto, že se nám vydalo v podobě Písma (v této podobě stále ještě zůstává v sobě jasným), nýbrž proto, že se skrze Písmo vydalo v zatemnění světa lidského ducha, konkrétně v zatemnění v prizmatu našeho lidského porozumění a neporozumění. V tomto smyslu je možno označit skrytost smyslu biblického slova spíše za subjektivní než objektivní, ne ovšem tak, že by byla neskutečná, nýbrž tak, že Boží Slovo ani slovo Písma není zahaleno samo o sobě a samo v sobě, ale že ona clona, skrývající jeho vlastní smysl, je součástí lidského přístupu, lidského vybavení, jehož se člověka žádnou otevřeností nikdy nemůže zbavit a které s sebou nutně nese i ke každému pozorování a vyšetřování smyslu biblického textu. Přitom je pozoruhodné, že Barth onu clonu interpretuje nejinak než jako prizma lidského *myšlení* a že – alespoň v našem úseku – nemluví vůbec o jiných zdrojích zatemnění původního, daného smyslu slov Písem. – Z tohoto pozadí Barth vychází a jím je určeno i jeho pojetí místa a funkce lidského myšlení, a tedy filosofie, ve výkladu Písem.

Z toho, co pověděno, se už zřetelně rýsuje, že žádný vykladač nezůstává při svém pozorování a znázorňování skutečně pouhým pozorovatelem a znázorňovatelem. Žádný není s to, aby objektivně a abstraktně pozoroval a znázorňoval jenom to, co tu stojí. Nad pozorovaným obrazem textu se klene na něm závislý, ale přece od něho odlišný obraz promýšlený (nachgedacht). Neboť jak bychom mohli rozumět textu objektivně, aniž bychom při něm byli subjektivně, tj. právě svým myšlením? A tak v momentu, v němž v biblickém slovu nám předložené, předříkané přechází do myšlení čtenáře nebo posluchače, v tomto momentu zároveň se začíná uplatňovat drunhu a způsob tohoto přechodu, který nevyhnutelně jeho pozorování a znázorňování mezi a ovlivní. Nemůže pozorovat, abychom zároveň nepřemýšleli. Už tím, když konstatujeme a znázorňujeme, co stojí psáno a co podle napsaného existuje, doprovázíme napsané i podle napsaného existující svým vlastním myšlením. Již v tom, co říkáme ve své pozorování a znázorňování, krok za krokem prozrazujeme,, jak jsme byli – vědomě či nevědomě, ve formě vypracované nebo primitivní, důsledně či bez důslednosti – určováni jistou noetikou, logikou a etikou, jistými představami a ideály o Bohu, o světě a o

člověku, s nimiž přistupujeme ke čtení a k výkladu a kterých nemůžeme zapřít. Nějakou filosofii má každý čtenář Písma, i ten nejprostší, ale jistě každý učený Písmák.

Pokoušíme-li se přemyslit a domyslit (nachdenken) to, co nám je v Písmu předříkáno, musíme k tomu použít myšlenkových možností, které jsme si sami s sebou přinesli, a to znamená, že k tomu musíme použít nějaké filosofie. Nechceme-li popřít, že k porozumění Božímu Slovu je povolán právě člověk hříšný jako takový, a to znamená se všemi mu danými myšlenkovými možnostmi, pak nesmíme popírat zásadně ani použití filosofie ve výkladu Písma. Takové užití je nejenom nevyhnutelné, nýbrž také legitimní, právě tak jako je legitimní, když marnotratný syn, tak jak byl, v chudobě a cárech povstal, aby šel k svému otci. Tato legitimita je nepochybná. Stává se problémem teprve tehdy, když se ptáme: jak? A tu se podle Bartha uplatní pět základníchhledisek.

1. Užíváme-li svých myšlenkových schémat při výkladu bible, musíme si být zásadně vědomi toho, co děláme. Každý náš myšlenkový schematismus je základně odlišný od myšlenkové schématu biblického slova. Naše filosofie stojí jako taková proti filosofii slova Písem v každém případě jako jiná, odlišná.

2. Použití našeho myšlenkového schématu může mít zásadně jen charakter hypotézy, pokusu; po každém pokusu musíme být hotovi k pokusům novým, jiným, také třeba s docela odlišných filosofických pozic.

3. Užití určitého způsobu myšlenkového při výkladu Písma se nesmí stát předmětem samostatného zájmu; filosofický interes se nesmí osamostatnit, neboť prosazení a provedení ýádné filosofie se nesmí stát sobě účelem, nesmí se stát principem. Předmětem samostatného zájmu se může stát pouze našemu myšlenkovému způsobu předcházející myšlenkový způsob Písma.

4. Neexistuje žádná zásadní přednost jednoho myšlenkového schématu před jiným. Není žádné nutnosti, jež by obecně zavazovala k užití určité z mnoha možností. V určité době, za určitých okolností může se stát užití konkrétního způsobu myšlení zvláště užitečným a účinným; může to však být třeba právě opačná pozice filosofická, než která se nejvíce nabízí.

5. Užití určitého myšlenkového schematismu je jen tehdy legitimní a plodné, je-li určeno a ovládáno textem a obrazem předmětu, v textu viditelným. Musí to být tedy užití kritické, kde však předmětem kritiky není Písmo, nýbrž naše myšlenkové schema, a kde Písmo je právě naopak subjektem této kritiky.

Přecházím k svým poznámkám ke kritice. Chtěl bych na prvém místě upozornit na to, co jsem už naznačil na začátku, totiž že Barth příčinu skrytost Božího a biblického slova vidí v lidském myšlení. Tento motiv se objevuje v oddíle, o němž jsem referoval, ještě na několika místech, a má dvě stránky. Především hříchem zaslepené srdce lidské je tu interpretováno jako srdce slepé intelektuálně, myšlenkově. Člověk je hříšný, a to znamená, že si cestu k Božímu slovu zakrývá svým způsobem myšlení, svými myšlenkovými metodami. Tento motiv má však i druhou stránku, totiž že lidské myšlení nejen nese stopy, důsledky hříchu, nýbrž že je samo v sobě hříšné, nepravé, ano nic v našem textu nebrání říci, že je přímo samotnou skutečností hříchu, alespoň pokud jde o porozumění a výklad Písma. Stručně řečeno: u Bartha vypadá na jedné straně hřích jako chyba či neschopnost myšlenková, a na druhé straně myšlenkové omezenost je ukázána jako jediná překážka porozumění Písmu; a protože jediná, pak právě myšlenková neschopnost a omezenost je hříchem. V tom vidím určité morální přecenění lidské racionality. (Srv. Niebuhr, Masaryk.)

Za Barthovým přesvědčením, že zásadně žádná filosofie nemá při výkladu Písma přednost, se nutně skrývá jeho přesvědčení (ať už vědomě a výslovně či nikoli), že filosofické pozice samy o sobě nemají co dělat s pravdou, přinejmenším s pravdou Písma, s pravdou Slova Božího, nýbrž že mohou být leda tu vhodnějším, onde méně vhodným materiálem k vyjádření této pravdy, k jejímu obkreslení; nikdy však nejsou interpretačním materiálem adekvátním. Otázka jest tedy: čeho se vlastně týkají filosofické pozice? Jsou vůbec pod nějakou normou?

Barth chápe souvislost filosofie s životem doby a společnosti jednostranně: doba a okolnosti mohou určovat větší či menší vhodnost užití té které filosofie pro účely biblického výkladu; naproti tomu zanedbává a podceňuje společenský účinek filosofie. Jen proto může říci jednak, že filosofie se nesmí stát předmětem samostatného zájmu, a za druhé, že ve filosofujícím theologovi je třeba kritizovat jeho theologii a ne jeho filosofii. Zapomíná, že nelze zásadně kontrolovat

společensky specifický proces vnitřní dynamiky, autonomní setrvačnosti motivů v theologii zahrnutých, ale že s tímto procesem je zásadně třeba počítat. (Naproti tomu o tom Barth ví v článku o Ludwigu Feuerbachovi, když jedná o Lutherovi a antropologické theologii.) Filosofie, její myšlenky a motivy žijí samostatným životem od té chvíle, co byly formulovány – třeba jako pomocný materiál při výkladu Písma. Na tuto setrvačnost je třeba pamatovat; a z tohoto hlediska se zřejmě směr určité filosofické setrvačnosti (tendence) musí stát předmětem samostatného zájmu dříve, než ho bylo použito. (Vždyť je třeba vědět, co děláme!)

S tím souvisí nutnost, abychom u filosofujícího theologa kritizovali nejen jeho theologii, nýbrž i jeho filosofii. Právě proto, že jsme byli už nesčíslněkrát svědky toho, že filosofické schema se ze své původní souvislosti theologické emancipovalo, že sekularizovalo, a přitom nic neztratilo, naopak nabylo na své teoretické a praktické pronikavosti a průraznosti, právě proto musíme proklamovat i theologovu (theologickou) odpovědnost za filosofická schémata, jichž užívá.

Tato filosofická pronikavost souvisí s tím, že pozice filosofické mají podstatně co dělat s realitou, a proto jsou schopny být také mocným organizačním principem. O tom Barth ví. Ale otvírá se otázka, zda v jeho pojetí má s realitou, tj. s tímto světem co dělat Boží slovo, rssp. slovo Písma. Barth vidí tuto souvislost pouze jako dějinnost, nikoli jako věcnost. Na slovu Písma je ovšem nános doby a stopy okolností, ale pokud mluví Barth o předmětu slov Písem, pak tímto předmětem zásadně není nic z tohoto světa, z této reality.

Barth mluví o myšlenkovém schematismu v Písmu, dokonce o filosofii v Písmu. Proč se však tato, řekli bychom legitimní, filosofie nemůže stát lidskou pozicí, lidským majetkem? Na to odpovídá Barth: to proto, že správné myšlení (Nachdenken) o slovu Písem jako o Božím slovu nelze postavit pod pravidlo, které by definoval člověk, neboť volba určitého způsobu myšlení k této službě je darem milosti a tedy nikoli naší věcí. To by ukazovalo i na jistou kontingenci a proměnlivost užití filosofických pozic i v Písmu samotném. Pak ovšem vyrůstá otázka, jak může Slovo Boží zůstat v sobě jasné ještě i tenkrát, když musí projít prizmatem této, byť biblické filosofie. Na druhé straně, existuje-li taková legitimní filosofie, jakým právem ji nazývá Barth filosofií, chybí-li v ní schopnost reflexe na samotnými základy vlastní filosofické pozice? Není-li možno tedy tyto základy odhalit a ohledat?

Další otázkou je otázka po předmětu myšlení slov Písem. Barth stále o předmětu mluví, nezdá se však, že by to byl v pravém slova smyslu objekt myšlení, tj. věc, předmět, o němž by se přemýšlelo, nýbrž spíše předmět, který je vyjadřován, či lépe: který se vyjadřuje – a tedy který je spíše subjektem, kterému slovo Písma jen uvolňuje cestu či kterému poskytuje vyjadřovací materiál.

Základně pak chybí ponětí o tom, že Slovo, zamířené do situace, musí v sobě zahrnovat nějak pojetí této situace samé. 6e tedy, má-li mít jakékoli slovo či Slovo smysl, musí být slovem a myšlení o realitě a pro realitu; i když je pánem, musí mít nějaký kontakt s tím, čemu panuje.

--- --- ---

Úmysl odbožštiti svět a člověka zdá se být u Bartha převládajícím motivem theologickým. Proto musí být taková propast mezi Bohem a světem, aby nic ve svět nemohlo být vyňato z profánnosti. Tak i církev musí být nejen profánní, nýbrž profánnější, humanističtější než svět, neboť svět stále ještě má své idoly a bůžky, mýty a ideologie, které majuí lesk posvátnosti. Pravý Bůh je tu na pomoc tomu úsilí, které chce svět radikálně profanisovat. Proto Bůh a Duch svatý nejsou mocí, která si svět podmaňuje (prakticky, nejen metafyzicky či dokonce jen theologicky), nýbrž pomocnou tezí, pomocnou konstrukcí, která umožní toto profanizační úsilí zbavit negativismu (poskytne pozici vyšší, ve jm,énu které je možno popřít bůžky a ideologie). Proto také úkol theologie je dán nikoli v tom smyslu, že by pravdy Boží měla vnášet, vtiskovat do tohoto světa, nýbrž že stále své /profánní!) teze bude opravovat, aby nebylo možno jejich protažením přece jenom najít něco svatého či aspoň světějšího v tomto světě. Je ovšem třeba něco tvrdit; v tom nás předcházejí a učí proroci, apoštolé, církevní tradice (ostatně i profánní dějiny), hlavně však Slovo-tělo Ježíš Kristus.|Na ně je třeba navzovat, neboť jsou nepostradatelnou pomocí, ba přímo předpokladem každé demytologizační a profanizační invaze.

(*rukou připsáno*: nedůslednost u Písma!)

C

Barth o filosofii - II.

(Referát o článku: Ludwig Feuerbach, Zwischen den Zeiten V, S. 11-40.)

Barthův výklad Feuerbacha je fragmentem z universitních přednášek o dějinách protestantské theologie po Schleiermacherovi. (Letní semestr 1926 v Münsteru i.W.) Barth si také Feuerbacha všímá pouze v této, tj. theologické souvislosti, a zcela nechává stranou – až na malé detaily – jeho filosofii. Hned na počátku praví, že snad není žádného druhého novověkého filosofa, který by se tak intenzivně a tak výhradně zabýval právě problémem theologie, jako Feuerbach. Prokázal také znalost věci, která jej jasně odlišuje od většiny moderních filosofů. Proto také nikdo v jeho době nezasáhl tak aktuálně do theologické situace, a zároveň nikdo nemluvil tak málo nevěcně a tolik k věci jako on.

Barth ukazuje především, jak ono jediné, o co usiloval a co přímo (v prorockém stylu) musel postavit, byla svého druhu antitheologie, tj. antiteze ke vší theologii, ovšem – jak Barth dodává – antiteze o nic lépe odůvodněná než sama theologie, ba snad přímo jen theologicky odůvodnitelná. Hlavní tezí Feuerbachovou v této věci bylo učinit z theologie definitivně antropologii, a to důsledným zrušením všeho nelidského na místo, které mu právem náleží: to je demytologizační tendence Feuerbachova. Bylo by ovšem chybou podle Bartha, vidět v tom jenom samou negaci; Barth cituje Feuerbachův výrok, že tím, že sníží theologii na antropologii, de facto antropologii povýší na theologii. Barzh se sympatiem pohlíží na Feuerbachovu pozitivní tezi, jíž je živý člověk. Tvrdí-li Feuerbach, že Bůh není nic jiného než podstata člověka, pak to pro něho není nějaká deziluze, rozčarování, nýbrž je to slavné konstatování, které bylo připraveno celými dějinami křesťanství a k němuž křesťanské náboženství nevyhnutelně spělo. Demytologizace s sebou nese potřebu, určit pravý, skutečný význam všech theologických pojmů. O té se Barth zmiňuje široce, já ji přejdu.

V hodnocení Barthově je možno spatřit úsilí, kritizovat Feuerbacha nikoli v detailech nebo tam, kde ruší a popírá, nýbrž právě na místě, kde je pozitivní, tj. kde jsou jeho pozice. Barth shrnuje důležitost feuerbachovské otázky do třech bodů. Feuerbach představuje Barthovi především neobyčejně důležitou možnost uvnitř problematiky moderní theologie, možnost, která jasně a ostře osvětluje všechny možnosti ostatní. Možnost ta je podle Bartha dána nevyjasněností pozic tzv. antropologické theologie Schleiermacherovy a poschaleiermacherovské, ale – a to Barth připomíná se zvláštním důrazem – je to možnost, která se ne docela neprávem může odvolávat už na samého Luthera (jak to Feuerbach zhusta činí).

Za druhé vidí Barth, že Feuerbach má veliký náskok před novou (ovšem i starou) theologií v tom, že všechny jeho přeznačení křesťanské dogmatiky mají starou a nejstarší křesťanskou tradici na své straně. Jde totiž o Feuerbachův anti-spiritualismus nebo pozitivně o jeho antropologický realismus. (Zde připomíná Barth falešnost spiritualismu a idealismu.) Kdo zdůrazňuje jen ducha, srdce, svědomí, niternost člověkovu, ten si musí nechat líbit Feuerbachovu otázku, jde-li mu skutečně o Boha a nikoli o apoteózu člověka.

Konečně za třetí je silným plus Feuerbachova učení jeho sice neuvědomělá, ale zřetelná afinita k ideologii socialistického dělnického hnutí, říká Barth. I zde leží velká vina církve, že nedovedla jasně prohlásit (ovšem pozitivně), že sebepoznání nikdy nepřinese, jak Feuerbach doufal, skutečné osvobození člověka, nýbrž vždy jen nové ideologie, jen nové bohy a bůžky, nové modly.

V kritice Barth připomíná velmi prý dobrou charakteristiku Hanse Ehrenberga (Philosophie der Zukunft, S. 94), který označuje Feuerbacha za myslitele, který neznal smrt a který zneuznal zlo (Nichtkenner des Todes, Verkenner des Bösen). Barth připomíná Stirnera, který z Feuerbachova člověka – jenž mu byl stále ještě příliš abstraktní a ideální – učinil ICH, JÁ s velkými písmeny, přičemž ovšem učinil rozhodný krok, jímž se více než Feuerbach přiblížil existenciálnímu myšlení. Položil tak prst na Feuerbachovu slabinu otázkou, zda feuerbachovský „člověk“ může vůbec být skutečně skutečným člověkem, není-li řeč o podstatě člověka posledním zbytekme flanďácké iluze.

Podle Bartha jedinou možnou odpovědí Feuerbachovi je smát se mu do obličeje (einfach ins Gesicht zu lachen).

--- --- ---

[svazek celkem 8 listů A4 strojopisu orig. s několika vpisky rukou, ale sestávající vlastně ze tří oddílů:

odd. A (list 1 a 2) - výpisky z K. Bartha, Dogmatik I,2, S. 815-825 – Meditatio - § 21

odd. B (list 3 – 6) - Barth o filosofii - I. (referát o KD I,2+ § 21; 2; S. 815-825)

odd. C (list 7 – 8) - Barth o filosofii – II. (referát z článku: Ludwig Feuerbach, Zwischen den Zeiten V, S. 11-40)

sešito v obálce a opatřeno dírkami pro pořadač; opatřeno číslem 11368]

--- --- ---