

I. METODOLOŠKE PREDPOSTAVKE

Trstenjakova knjiga "Človek končno in neskončno bitje", s podnaslovom "Oznanjevalna antropologija", je njegov velik prispevek k renesansi antropologije v 20. stoletju. Ta dosežek pa je še toliko večji, če vemo, da je to delo doslej najboljše in najbolj sistematična antropologija, pisana s stališča pastoralnih vprašanj.

Kakor hitro se pastoralnost in antropologija srečata na istem problemskem polju, z istim predmetom raziskovanja, to je človekom, se takoj izpostavi naslednji, radikalno metodološki problem: Kako je mogoče dosledno raziskovati nek konkretni predmet iz dveh, navidez povsem nasprotujočih si izhodišč, verskega in znanstvenega, absolutno apriornega in induktivnega, ne da bi ob tem zašli v protislovje. Trstenjaku pomeni antropologija toliko, kot nadomestilo za metafiziko in njeno nadaljevanje. "Sodobni svet se otepa metafizike", zato "je pognal tako rekoč ob strani svojo mladiko pod imenom antropologija".¹ Toda med obema obstaja bistvena razlika: "metafizika izhaja 'od zgoraj', je deduktivna veda, antropologija pa 'od spodaj', je induktivna, je empirična".² Trstenjak se kot psiholog deduktivni metodi seveda odreče, ker pa je hkrati teolog in veren človek, se zdi, da je v trenutku, ko se ob alternativni deduktivno - induktivno odloči za slednje, že v protislovju s samim seboj. Zdi se namreč, da sta deduktivna metoda in vernikova apriornost metodološko iste narave, zato bi pričakovali, da se bo avtor najprej spopadel s tem problemom. Toda na presenečanje bralca se to ne zgodi. Trstenjak nadaljuje svoje raziskovanje, kot da tega problema sploh ni, ali pa je zanj vsaj nepomemben. Zakaj?

Vsaka sistematična antropologija zahteva razčiščeno ontološko problematiko; s to bodisi začnemo, in tako ravnamo metafizično-deduktivno, ali pa jo induktivno izpeljemo iz povsem konkretnih raziskav. Načelno se danes skuša vsak distancirati od deduktivne metode, češ, da je neznanstvena, toda kakor hitro zaupamo induktivni metodi pri raziskovanju človeka, zgroženi ugotovimo, da induktivnega postopka praktično ne moremo dosledno izpeljati, ne samo zato, ker je nemogoče preveriti vse posamezne primere, iz katerih izhajamo, temveč predvsem, ker vsako raziskovanje človeka zahteva vsaj minimalno predstavo o tem, kaj človek sploh je. Če te predpostavke ne bi bilo, potem ne bi

1 - Anton Trstenjak: Človek končno in neskončno bitje, Mohorjeva družba Celje 1988, str. 15.

2 - Str. 15-16.

imeli nobenega merila, po katerem bi izbirali posamezne primere, in bi se tako izgubljali v množstvu posameznih, za nas v tem primeru popolnoma enakovrednih dejstvenih primerih. Da je dejstvo lahko dejstvo samo skozi osvetlitev določene teorije, je znano že od Lukaseve Zgodovine in razredne zavesti naprej. Postopek induktivistov je torej preveč blizu deduktivističnemu grehu, da bi lahko slepo verjeli njihovi znanstveni eksaktnosti. Lahko torej sklenemo, da je vsak raziskovalec, katerega merilo pri njegovem delu je znanstvenost, vsaj v minimalni meri deduktivist, in je potemtakem neznanstven, to je metafizičen. Po neuspelem prizadevanju pozitivistov pa danes sploh ni več relevantno alternativno vprašanje "znanost ali metafizika", ker se je izkazalo, da je znanost prav tako metafizična, kot je metafizika znanstvena, in da meje med obema sploh ni mogoče jasno potegniti. Danes celo že potekajo raziskave, iz katerih je razvidno, da je metafizika neprimerno širši pojem od znanosti in da je znanost samo ena od dejavnosti metafizike. Takšna spoznanja seveda ne pomenijo vzpodbude deduktivni metodi, da bi naj spet prevzela krono metodologije iz rok danes - upravičeno - prevladujoče induktivne metode, so pa pomembno vplivala na to, da raziskovalec ni več travmatično obremenjen s fantazmo znanstvene eksaktnosti. Kljub temu pa si seveda danes nihče ne more privoščiti dedukcije Sponozinega tipa, niti ne začenja svojega raziskovanja z omejenim številom ontološko apriornih predpostavk. Vrnimo se spet k Trstenjaku.

Izhajali bomo iz naslednje predpostavke: Če je metafizično - deduktivna metoda filozofa na isti ravni kot vera religioznega človeka v Boga, v katerem je vse vsebovano in iz katerega vse izhaja, potem je Trstenjakovo delo prav gotovo sporno. Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej razmejiti naslednji problem: Kakšna je razlika med z vero postavljenim Bogom kot izhodiščem vseh stvari in filozofovim apriornim zakonom, iz katerega si prizadeva izpeljati cel svet. Jasno je, da mora tudi filozof verjeti v svoje apriorno izhodišče, sicer ga ne bi zagovarjal; iz tega stališča ju torej ne moremo razlikovati po tem, da eden veruje, drugi pa ne, temveč je treba iskati razliko v načinu njune vere, torej kako veruje prvi in kako drugi. Gre za razliko med vero znanstvenika in religiozno vero. Pri religiozni veri gre vedno za osebni čustveni in miselni odnos do Boga, ki mu pomeni gotovost in najgloblji razlog osmislitve (podoba Boga lahko tudi zamenjamo z ne-osebno obliko, npr.: panteizem, razne oblike deizmov...).

Pri religiozni veri je zato nesmiselno vsako utemeljevanje in dokazovanje. Pri veri znanstvenika pa gre v prvi vrsti za miselno prepričanje (manj čustveno) o prvotnih pojmih in pojavih, ki zanj sicer niso dokazljivi, mora pa iz teh predpostavk dosledno izpeljati sistem, v katerem so vsebovana tudi povsem preverljiva dejstva. Če mu ta izpeljava ne uspe, je pripravljen spremeniti tudi izhodišče. Pri veri znanstvenika v apriorna izhodišča ta nikakor niso "namen sam na sebi" njegovega prizadevanja, temveč samo sredstvo, da bi podal znanstveno sliko celote problema, ki ga raziskuje. Pri religiozni veri je ravno nasprotno, Bog je tukaj namen in razlog vsega. Za tistega, ki resnično verjame v Boga, lahko vsa dejstva tega sveta govorijo zoper njegovo vero, pa je kljub temu ne bo spremenil. Znanstvenikova vera v določene apriorne zakonitosti in osebna vera v Boga kot izhodišči za sistematično raziskavo določenega problemskega polja torej nikakor nista na isti ravni in ju zato med seboj ne moremo neposredno enačiti. Prva je v službi znanosti, druga pa ni podrejena ničemu, razen samemu sebi.

Trstenjak je teolog, psiholog in filozof. Kot psiholog zastopa znanstveni pristop in induktivno metodo, kot teolog je že apriori neznanstven, zakaj njegovo edino orodje je tukaj vera, obravnavano delo pa naj bi bilo filozofsko. Pогоjnik uporabljam zato, ker je to treba

šele dokazati. Omenili smo že, da sistematična antropologija zahteva jasna splošnejša, to je, ontološka stališča. V Trstenjakovi knjigi ontološka stališa niso nikjer sistematično in eksplicitno navedena. Mesto ontologije pri njem zaseda ravno vera. Kakor hitro pa bi svojo vero sistematično, eksplicitno in eksaktno dokazoval in izpeljeval, ne bi več veroval. Moja teza je naslednja: Ravno zato, ker je Trstenjaku vera centralni del njegove antropologije, to delo nikakor ni ideološko obremenjeno in "znanstveno" sporno. Mislim, da je "znanstveno" neprimerno bolj sporno, če kot - recimo - ateisti prisegamo na določene apriorne zakonitosti, iz katerih potem skušamo deducirati sistem. In sicer iz dveh razlogov: prvič, znanstveno sporna je, kot že rečeno, sama dedukcija, in drugič, za takšnimi apriornimi zakonitostmi največkrat ne stoji nič drugega kot drobec osebnega prepričanja. Pogojno smo se vprašali, ali je Trstenjakovo delo zaradi navedenih izhodišč lahko sploh še filozofija. Kolikor naj bi bila filozofija ljubezen do modrosti, kar je bil njen prvotni smoter, ne pa znanost - zakaj v tem primeru bi že bila ideološko obremenjena z okviri, ki jih vsaka znanost nedvoumno določa, toliko se mora znebiti znanstveno ideološkega vrednotenja različnih spoznavno-teoretskih metod in poti do modrosti. Vera, ki skozi religijo, pomeni najstarešo in najbolj razširjeno človekovo refleksijo celote sveta, načelno ne bi smela biti ovira za filozofijo, zakaj smoter obeh je isti. Ko se je znanost odrekla religiji, v želji, da bi bila eksaktna, se je odrekla področju najbolj bogatega človekovega izkustva. V tem, ko si je na vse kriplje prizadevala predstaviti religijo kot ideologijo, je ravnala sama neprimerno bolj ideološko. Samo na videz je z religiozno vero v Boga že vse odločeno in zato iz vidika znanosti ideološko in nezanimivo. Noben pojem ni tako nedoločen, tako poln in prazen obenem, kot ravno pojem Boga. Zaradi teh svojih lastnosti je daleč od vsake ideologije, kar pa ne bi mogli trditi za marsikateri znanstveni pojem, ki je s svojo suhoparno eksaktnostjo in "nedvoumno" določenostjo dosti bližje nevarnosti, da zapade v ideologijo. Vnesti tovrstni pojem Boga v filozofijo, je filozofsko dejanje par excellence. Še enkrat poudarjam: filozofijo razumemo neideološko, to je, kot ljubezen do modrosti in ne kot znanost. Če si prizadevamo za modrost, je popoolnoma nerazumljivo, da zaradi številnih predsodkov in zaradi neposrednega zunanjega videza religije v zgodovinskem toku zavržemo področje, ki je bilo od vseh modrosti najbližje. V tem smislu lahko trdimo, da je Trstenjakovo delo pristno filozofsko, daleč od vsakršne ideologije, neizmerno polno, pa kljub temu z neko prazno točko tremendum et fascinosum, ki ostane neizrečena zato, ker je neizrekljiva. Ta prazna točka pa ni nič drugega kot Bog.

Res je sicer, da Trstenjak vseskozi nastopa kot kristjan, kar bi glede na številne druge religije lahko pomenilo ideološko ozkost, toda dodati je treba: Razmerje krščanske vere in, npr., islamske vere znotraj religij nikakor ni adekvatno razmerju med eksistencializmom in fenomenologijo znotraj filozofije. Med različnimi religijami je neprimerno več skupnega kot med različnimi filozofijami. Vse religije namreč govorijo o istem, le načini se razlikujejo, kar pa bo poplavi filozofskih smeri, ki imajo vsaka svoj predmet raziskovanja, ne bi mogli trditi.

Toliko o metodoloških predpostavkah obravnavanega dela. Preidimo zdaj podrobneje k sami vsebini.

II. ONTOLOŠKO-ANTROPOLOŠKE PREDPOSTAVKE

"Abel je bil pastir drobnice, Kajn pa je bil poljedelec. Čez dalj časa je Kajn daroval od darov zemlje daritev Gospodu. A tudi Abel je daroval od prvencev drobnice, njihovo tolščo. In Gospod se je ozrl na Abela in njegovo daritev. Na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl; zato se je Kajn silno razsrdil in obraz mu je upadel..." "Nato je rekel Kajn bratu Abelu: 'Pojdiva ven!?' Ko pa sta bila na polju, se je vzdignil Kajn zoper brata Abela in ga ubil. Tedaj je Gospod rekel Kajnu: 'Kje je tvoj brat Abel?'' Odgovoril je: 'Ne vem. Mar sem jaz varuh svojega brata?'' ... 'Zdaj torej bodi preklet, proč od zemlje, ki je odprla svoja usta, da je prejela iz tvoje roke kri tvojega brata! Ko boš zemljo obdeloval naj ti ne daje več svojih pridelkov, blodil in begal boš po zemlji...' ... 'blodil in begal bom po zemlji in, kdor koli me bo našel, me bo ubil'. Gospod mu je dejal: 'Ne tako; kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan.' In Gospod je dal Kajnu znamenje, da bi ga nihče ne ubil, kdor bi ga našel."³

Zgodbe o Kajnu in Abelu ne navajam zato, ker se nanjo pogosto sklicuje tudi Trstenjak, temveč predvsem zato, ker je na podlagi te biblične zgodbe mogoče izpeljati vse temeljne ontološke in antropološke predpostavke, na katerih Trstenjak gradi svoje prepričanje: Dualistična zgradba sveta, iz tega izhajajoče pojmovanje človeka kot simboličnega bitja, človeka kot zaznamovanega bitja in človeka kot eshatološkega, v prihodnost usmerjenega bitja.

Trstenjak zastopa prastaro dualistično sliko sveta, ki jo predstavlja skozi krščansko izročilo. Osnovna delitev je med Bogom in tistim Drugim, kar se je iz njega izločilo, kar je od njega ločeno. To Drugo - človek pa nosi zategadelj v svoji naravi neko elementarno dvojnost, nek elementarni razcep, na robu katerega človek niha; po eni strani je božje bitje, od Boga zaznamovano, po drugi strani pa bitje, ki je od Boga ločeno, je žival. Sredina med Bogom in živaljo je tisto, kar je človeško. Toda Trstenjak poudarja, da je ravno tega človeškega v človeku najmanj, človek je bodisi na božji polovici, bodisi na živalski, in le redko kdaj na sredini med obema. Zato je človek nihajoče bitje, bitje, ki nima svoje lastne narave, temveč neprestano niha med božjim in živalskim, "je metafizično mejno bitje".⁴ Že mit o Adamu hoče povedati samo to, "da je na vse človeško potomstvo prišla neka napaka, neka zabloda, mimo katere sami ne moremo, da je že tu v človeštvu zlo, ki se prenaša iz roda v rod".⁵ Pregon Adama in Eve iz raja, ta prastari arhetipski obrazec, ki kaže na človekovo ločenost od Boga, tistega končnega smisla, s katerega pomanjkanjem se človek vsakodnevno srečuje v življenju, nam govori o človekovem izkustvu osamljenosti in brezmiselnosti. Nasproti temu, od dvojnosti zaznamovanemu bitju stoji "Bog, ki je absolutna popolnost, kjer ni nobenih delitev in nasprotij",⁶ ki je "zadnji razlog in smisel"⁷ vsega.

Zanimivo je, da se izločitev iz raja, od Boga, v prvi Mojzesovi knjigi (Genesis) izvrši dvakrat, prvič pregon Adama in Eve, ki sta jedla od drevesa spoznanja (elementarni

3 - Sveto Pismo, Ljubljana 1984, Gen. 4, 8, str. 13-14.

4 - Trstenjak: str. 25.

5 - Str. 554.

6 - Str. 553.

7 - Str. 80.

abstraktni obrazec), in drugič, Kajnov bratomor: "Ko boš zemljo obdeloval, naj ti ne daje več svojih pridelkov, blodil in begal boš po zemlji" (izvedeni, poljudni obrazec). Posledice ob izgonu Adama in Eve so identične posledicam prvega bratomora: "- bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudi se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila, in vendar boš moral poljsko zelišče jesti."⁸ Izgon ob bratomoru pa še enkrat, v nekoliko skrajšani obliki ponovi poslednje človekovo tragično bivanje na zemlji, le da je razlog (bratomor) neprimerno bolj razumljiv preprostemu človeku, kot pa abstraktna verzija drevesa spoznanja. Prav zaradi svoje nazornosti in enostavnosti je mit o prvem bratomoru "deduktivno bogatejši aksiom", iz njega je mogoče izpeljati celotno ontološko-antropološko zasnovo človeka. Že sveto pismo omenja ob tem mitu izjemno pomembno posledico, ki ob pregonu Adama in Eve ni navedena: "... blodil in begal boš po zemlji". Iskanje izgubljenega brata, izgubljene polovice je temelj, na katerem stoji človek kot simbolično bitje. "Vedeti moramo pač, da tudi Kajn Abela ni ubil morda iz nepremišljenega biološkega gona napadalnosti. Ne! Bil je to boj za učinkoviti oltar" ... "Bil je to boj za simbolično napravo, ki ni hotela funkcionirati. Že prvi bratomor se je bil za nebo, ne za zemljo, za oltar, ne za njivo, za simbolični dim, ki se ni hotel dvigati k nebu. Od takrat pa vse do danes se ljudje kar naprej bijejo za oltarje, malike, ideale in ideologije, programe in manifeste..."⁹ Pomen pojma "simbolično" izpelje Trstenjak iz grške besede symbollo, kar pomeni "skupaj mečem", skupaj postavljam: eno stvar z drugo, nekaj z nečim drugim.¹⁰ Simbolično je torej tisto bitje, ki ga razlagamo z drugim bitjem; je bitje, ki v sebi samem ne najde dokončne razlage, ki je takorekoč samo polovica, odtrgan kos drugega bitja. Potemtakem je simbolično bitje tisto, "ki s svojim obstojem (eksistenco) in smislom meri onstran sebe, v bitno območje višjega reda, v katerem dobi šele pravo podobo in dokončni smisel".¹¹ Na ta način lahko simbolizem razumemo kot sredstvo za premoščanje človekovega razdeljenega - dualističnega bistva; simbolizem je samo druga stran dualizma. Trstenjak trdi, da je človek v tistem trenutku, ko je začel svojo zgodovinsko pot, že bil simbolično bitje, zato je nepravilno, če imenujemo prva ljudstva za primitivna, saj že "starejši paleolitik neandertalskega človeka z mousteriensko kulturo razodeva sposobnost simboličnega izražanja..., na to sklepamo predvsem iz pokopavanja mrličev, ki so jim prilagali 'hrano' in 'žrtve' ter tako izpričevali, da sega njihov svetovni nazor prek neposrednih izkustvenih danosti v svet simbolov".¹² Mislim, da je treba navedeno Trstenjakovo misel nekoliko precizirati, dopolniti. V zvezi s prastarimi ljudstvi obstaja namreč naslednji tehni problem: Če opazujemo ta ljudstva iz današnje perspektive, je sicer res, da delujejo na simbolični ravni (pokopavanje mrličev, prinašanje hrane mrtvim, slikarije v votlinah, ki imajo nedvomni magični pomen...), toda njihov miselno-čustveni svet funkcionira natanko tako, in v tem je problem, kot da bi živeli v poenotenem svetu, kjer še ni razlike med subjektom in objektom, materijo in duhom, človekom in naravo. Skratka, kolikor bolj simbolično delujejo, toliko manj je vidna simbolično-dualistična podlaga, na kateri delujejo. Njihovo ravnanje izdaja dualizem, njihovo splošno duhovno

8 - Sveto Pismo, Gen. 3, 1, str. 13.

9 - Trstenjak: str. 65-66.

10 - Str. 103.

11 - Str. 103.

12 - Str. 105-107.

stanje pa poenotenost in nerazlikovanje. Da bi to razumeli, se moramo dotakniti fenomena magije. Trstenjak sicer poudarja, da je bila na začetku "šele magija",¹³ (istenje besede s stvarjo), toda tako dolgo, dokler človek vse pojave isti, ni sposoben uvideti razlike, ki šele omogoča simbolizem. Podoben paradoks lahko opazujemo v grški zgodovini: Človek kretskega in mikenskega obdobja s samo magijo nima neposredne zveze, vsekakor pa jo ima z religijo in vero v posmrtno življenje (Mikene), obenem pa je člen v močnem hierarhično strukturiranem palačnem sistemu, na vrhu katerega stoji kralj - anaks (Mikene). Tukaj gre za natanko isti problem: Celotna družba je sicer zgrajena na razlikah (kralj: ljudstvo,...), vendar pa zaradi različnih simboličnih dejanj in vere deluje, kot da razlike ni. Celotna struktura ohranja enotnost zavesti njenih članov tako dolgo, dokler anaks, za katerega se verjame, da je božanskega izvora, posvečuje palačni sistem na raven ontološke celovitosti, nerazdeljenosti. V trenutku, ko se je palačni sistem zrušil, pa je postala razlika, ki je bila prej skrita, prezentna. Šele tukaj pride do izraza človekova bitno simbolična narava; razvoj logosa, filozofije, znanosti in kulture v doslej nepredstavljenih razsežnostih. In vse to je povezano natanko z dejstvom, da postane razlika notranja zavesti, da se je človek zaveda; v tem trenutku začne uporabljati vsa sredstva, da bi razliko odpravil, postavlja skupaj ločena dela, skratka izpričuje se kot simbolično bitje par excellence. Zato mislim, da je mogoče simboličnost človeka bolj ali manj natančno umestiti v pomikensko obdobje. Ali še nekoliko jasneje: Razlika vznikne v trenutku, ko se je človek začne zavedati. Dokler se je na zaveda, pa čeprav v bistvu deluje natanko zaradi nje, razlike zanj sploh ni. Človek doživlja svet prvenstveno skozi zavest, in če svet doživlja enotno, ne da bi vedel za razliko med subjektom in objektom, duhom in materijo itd., potem je ta svet zanj enoten. Zato mislim, da je nekoliko pre nagljeno, če trdimo, da z nastopom človeka brez pridržkov lahko govorimo o njegovem simboličnem bistvu. Tako dolgo, dokler človek zavestno ne izkusi razlike, živi še v univerzumu Adamovega izгона - preživlja se v potu svojega obraza, toda izgubljene polovice še ne išče, v tistem trenutku pa, ko mu razlika zavestno stopi pred oči (v zahodnoevropski zgodovini se to zgodi s padcem mikenskega kraljestva), je že v vrednostnem univerzumu Kajnovnega bratomora - njegovo tavanje na zemlji, kot prisposodba zavestnega iskanja izgubljenega brata, zavestnega iskanja druge polovice. Simbolizem je Kajnovo odkritje in ne Adomovo.

S trditvijo, da se "z odkritjem simboličnosti javlja delovanje človekovega razuma",¹⁴ Trstenjak tudi sam nezavedno postavi pod vprašaj simboličnost prvotnih ljudstev. Vedeti je namreč treba, da je pojem razuma, kot ga danes razumemo, izključno vezan na pomikensko obdobje, s tem seveda nočemo reči, da so bila pra-stara ljudstva ne-razumna, toda v najslabšem primeru razum ni bil tisto, po čemer bi se ta ljudstva odlikovala. Toliko o mojih pomislekih ob obravnavanem vprašanju.

Trstenjak nikakor ni mislec, ki bi bil naklonjen absolutizacijam, zato poudari, da človek poleg svoje simboličnosti nujno ohranja tudi svojo instinktivno naravo, in ravno "razkol med instinktom in simbolom je odprl silno zgodovino: od podzemeljskih votlin do

13 - Str. 109.

14 - Str. 112.

nebotičnikov..."¹⁵ Ta "progresivni razdor"¹⁶ je odločilen za napredek; v svojem simboličnem delovanju človek skozi mitologijo, religijo, znanost ponovno sestavlja svet.

Dve temeljni dejavnosti človekove simbolične narave sta prav gotovo religija in znanost. Da bi sploh razumeli temeljno razliko med njima, nam Trstenjak ponudi izjemno interpretativno izhodišče. Izhaja iz razlike med grškim in hebrejskim pojmovanjem resnice. Grkom je resnica - aletheia to, kar je odkrito, kar ni več zakrito. "Grki so resnico odkrivali. Resnica je to, kar je odkrito, vidno, razvidno."¹⁷ Nasprotno temu pa uporabljajo Hebrejci za pojem resnice besedo emet, "ki prihaja od glagola aman, utrditi, podpreti. Emet pomeni oporo ali steber, na katerem sloni stavba. Hebrejcu je resnica isto kot zanesljivost."¹⁸ On resnice ne gleda, ta mu ni theoria, marveč on resnico posluša. Hebrejcu zato ni bilo dovoljeno, da bi si delal podobo Boga. Hebrejec prisluškuje, Grk gleda. "Zato je miselnost Hebrejcev časovna, v tem ko je miselnost Grka in Latinca prostorninska, saj so podobe možne samo v prostoru."¹⁹ "Kar je Grku znanost, je Hebrejcu razodetje. Grk raziskuje, išče Boga in o njem razpravlja, modruje; Hebrejcu pa se Bog razodeva, mu govori, tako da stopa z njim v pogovor, v dialog."²⁰ Grk si podobo Boga ustvari sam, zato se znajde v vlogi ustvarjalca. Pri Hebrejcu pa je ravno nasprotno, tam je stvarnik edino Bog. Ker Grku iz transcendence ne govori nobeno osebno bitje, mu preti nevarnost, "da se zmeraj bolj razosoblja, popredmeti in končno mehanizira, industrializira."²¹ Aletheia in emet, vizualni in avditivni način, sta dve stopnji, v katerih se človek dviga nad bitne meje. Ta dva načina je mogoče tudi zamenjati z dvema splošnejšima izrazoma, "gnosis in pistis",²² spoznavanjem in verovanjem, ali kar z znanostjo in vero. Znanost razume Trstenjak kot tisto človekovo dejavnost, ki se "suče v okviru izkustvenega, po času in prostoru določenega spoznavanja, vera pa sega v nadčutni svet, ki ga ne moremo dojeti predmetno in izkustveno overiti v prostoru in času".²³ Znanost in vera se tako gibljeta na dveh bistveno različnih ravneh. Znanost je dediščina grške tradicije, kjer človek kot demiurg urejuje svet, vero smo pa prevzeli iz hebrejskega kulturnega območja. Kolikor Trstenjak razume človeka kot bitje, ki je usmerjeno v transcendenco, toliko je zanj vera bližje človekovemu bistvu, vendar pa se izogne temu, da bi zastavljal znanost. Tako pravi, "da lahko imata oba procesa in obe drži hkrati v istem subjektu prostor, seveda na različni ravni".²⁴

Človek je takrat, ko prisluhne božji besedi, v neposredni bližini izpolnitve, kar pa nikakor ne bi mogli trditi za znanstveno dejavnost, kjer človek meče predse vedno le samega sebe. Nedvomno lahko človek le skozi vero izpolni svoj večni sen: biti neločljivo povezan s celovitostjo, z Bogom, zakaj edino v veri "ni več nobene dvojnosti".²⁵ Le v veri lahko pride do tega kvalitetnega preskoka, do katerega nikoli ne more priti na neposredni, empirični, vsakdanji ravni, namreč, da svet, ki je dejansko razbit, zapustimo in ga skozi

15 - Str. 112. .

16 - Str. 113.

17 - Str. 82.

18 - Str. 83.

19 - Str. 84.

20 - Str. 84.

21 - Str. 85.

22 - Str. 30.

23 - Str. 316.

24 - Str. 318.

25 - Str. 204.

popolnoma drugo dimenzijo doživljamo kot celovitega, ne da bi se ti dve ravni med seboj kakor koli dotikali. V veri namreč doživljamo svet skozi popolnoma drug kanal, ki pa nikakor ne spreminja kanala, po katerem se odvija vsakdanja resničnost. Ravno tega preskoka znanost ne more nikoli narediti, ker se izgublja v linearizmu, v iluziji, da bo za naslednjim vogalom našla tisto pravo; rešitev se tako po nujni logiki odlaga vedno za naslednji vogal, in tako v neskončnost. Da za zaveso nikoli ne najdemo tega, kar smo pričakovali, temveč le sami sebe, kako smo tja stopili, to je vedel že Hegel. Danes vidimo, da področje, ki se je imelo za najbolj znanstveno, to je fizika, že počasi zpušča okvire eksaktnosti in se zateka k filozofiji in veri (Einstein, Heisenberg, Pauli, Weizsäcker...). Kant je zapisal: "Ich musste die Wissenschaft aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen." Ali pa morda Francis Bacon Verulamski, ki je dejal, da lahko majhni požirki znanosti vodijo do ateizma, globoki pa do vere. Na obe navedeni misli se sklicuje tudi Trstenjak. Veri uspe tovrstni kvalitativni preskok zato, ker je "religiozno izkustvo intuitivno, zrenjsko doživljanje ožjih znamenj ali šifer v svetu",²⁶ in ne morda logično, sukcesivno, analitično mišljenje, ki je nujno vezano na empirično izkustvo in iz njega tudi izpeljano.

Trstenjak kot psiholog daje tudi povsem empirične razloge o pogojih za nastanek religioznosti. Predvsem ob analizi Freudovega pojma očeta in Jungovega pojma matere pride do ugotovitve, da je podoba matere, ki je združena z arhetipom raja, neposredno pomembnejša za človekovo religioznost kot pa podoba očeta, ki predstavlja predvsem zakon in dolžnost, in pripelje zato človeka prej do samostojnega in ustvarjalnega dela, ki temelji predvsem na lastnih močeh in sposobnostih. Toda pristna religioznost, sklene Trstenjak, je odvisna od obeh staršev, zakaj podoba matere bi pripeljala samo do religioznosti, kjer ni Boga (tako kot v budizmu), za oblikovanje odnosa do Boga pa je odločilna ravno podoba očeta.²⁷

V razmerju med vero in znanostjo pripisuje Trstenjak večji pomen veri, zakaj ta "je v prvi vrsti dejavnik, ki odpira človeku novo dimenzijo k Drugemu, se pravi, k bitju, ki transcendira, presega ves svet".²⁸ Med dvema možnostima, bodisi Bogu prisluhniti, ali pa Boga skozi znanost sam ustvarjati, Trstenjak odločno izbere prvo pot. S tem alternativa emet - aletheia zanj v bistvu ne obstaja več, saj je "odpirati človeku pogled v transcendenco" zanj "temeljna naloga kulturnega oblikovanja človeka".²⁹

Človek je v razpolovljenem svetu simbolično bitje, bitje, ki išče drugo polovico; dve najosnovnejši obliki človekove simbolične dejavnosti pa sta vera in znanost. Toda človek vendarle ni brez božje pomoči pri iskanju izgubljenega brata, zakaj Bog je dal Kajnu znamenje. "Oseba ni samo simbolična, temveč je hkrati tudi semantična. Človek je obenem tudi zaznamovano bitje."³⁰

26 - Str. 209.

27 - Str. 251.

28 - Str. 215.

29 - Str. 74.

30 - Str. 122.

Človek kot simbolično bitje lahko znamenja tudi daje, ker je obenem sam zaznamovan. Kajnovi potomci so bili zidarji mest, tako je v bistvu vsa človeška civilizacija zaznamovana s simboličnostjo. Človek beži pred Bogom in išče izgubljenega brata.³¹ Ker išče svojega brata, je "pomankljivo bitje" in je "zato hkrati že po svoji naravi obenem 'dopolnilno bitje', usmerjeno v končno mero svojega delovnega prizadevanja..."³² Bistvo vsega človekovega delovanja je po Trstenjaku usmerjena v prihodnost, to pomeni, da je človek "usmerjen v končni cilj svojega življenja..."³³ Človek je tako popolnoma v skladu s krščansko tradicijo eshatološko bitje. "Ta eshata mu je sedanja stvarnost s pogledom na prihodnost, mu je ta svet s pogledom na onstranstvo, mu je zemeljsko življenje s ciljem v večnosti."³⁴ Ko govori Trstenjak o razmerju med sedanostjo in prihodnostjo, ne poudarja pomena prihodnosti na račun sedanosti, temveč skuša skozi pristno dialektičen pristop pokazati, da je človek bitje nasprotij in da skozi ta nasprotja sploh je človek, kot metafizično mejno in nihajoče bitje. "Premalo pomislimo, da človek z usmerjenostjo v prihodnost v sedanost in njeno omejenost na trenutni 'zdaj' vrinja neskončnost in tako v sebi doživlja protivnost med končnostjo in neskončnostjo trajanja, z njim pa prav tako napetost med svojo osebno končnostjo in neskončnostjo. Oboje s v človekovem doživljanju časa združuje v sredino, ki obsega nespravljivi nasprotji končnega in neskončnega bitja v enem samem trenutku."³⁵ Človek kot transcendentno bitje mora obsegati tudi sedanost, v tej vsakdanosti pa dobivati moč transcendence, kamor je usmerjeno naše presežno življenje.³⁶ Da bi dobili polno sliko Trstenjakovega pojmovanja časovnosti, je treba omeniti še pojem preteklosti. Ker pojmuje Trstenjak človeka kot bitje, katerega smisel in cilj življenja bosta izpolnjena šele v prihodnosti,³⁷ nekoliko enostransko razume preteklost samo iz vidika njegovega odpravljanja in preseganja, ne vidi pa njene določujoče funkcije. "V kesanju človek obrne hrbet svoji preteklosti", "Človek je več kot lastna preteklost" ..., "človek razodeva višji bitni krog, ki gre preko vse preteklosti".³⁸ Razmerje med sedanostjo in prihodnostjo Trstenjak - kot smo videli - reši dialektično, čeprav je poudarek nedvomno na prihodnosti, toda ravno zaradi tega s preteklostjo nima kaj početi, razen da jo skuša skozi kesanje preseči in ji tako z moralno obravnavo odvzeti njeno ontološko pomembnost. Ne vidi, da je tudi preteklost že bila sedanost, še pred tem pa prihodnost. Preteklost je prav tako določujoča za sedanost, kot je sedanost določujoča za prihodnost. Ob tem problemu je morda prvič opazna Trstenjakova ideološka zavezanost krščanstvu, saj je človek tukaj bitje, ki se bo izpolnilo šele v prihodnosti, v nebesih. Pri Heglu je povsem jasno, da je postavljanje cilja v prihodnost le neke vrste konstruktivna iluzija, da sploh lahko pride do gibanja. Če je pri njem cilj samo sredstvo, smisel pa je v poti, potem je v krščanstvu cilj sredstvo in smisel obenem. Po tej logiki se cilj nenehno prestavlja in končno izgine v slabi neskončnosti. Trstenjak takole primerja vzhodnega človeka z zahodnim: "Vzhodni človek je s svojo kontemplativnostjo 'zmeraj na cilju', Zahodni pa s svojo aktivnostjo (progresivnostjo) zmeraj ihti naprej za še

31 - Str. 124.

32 - Str. 516.

33 - Str. 516.

34 - Str. 497.

35 - Str. 77.

36 - Str. 533.

37 - Str. 77.

38 - Str. 528.

nedoseženim; zato prvi ne more doživljati frustracije, ki je tipično zahodnjaški simptom."³⁹ Trstenjak Zahodnemu človeku pripiše slabosti, ki jih je ta nedvomno podedoval od krščanstva. Na ta način se Trstenjak sicer izogne radikalnim posledicam krščanskega nauka, vendar ne dovolj, da bi se tudi sam izognil določenim nejasnostim. Če je res, da je Vzhodni človek s svojo kontemplativnostjo "zmeraj na cilju", kar pomeni, da njegov smisel ne bo dopolnjen v prihodnosti, temveč se nenehno dopolnjuje v sedanosti, potem je trditev, da je človek eshatološko bitje, nekoliko sporna. Zanimivo je, da Trstenjak pripisuje ihtenje za nedoseženim ciljem le Zahodnemu človeku, vendar pa s tem nikakor ne misli kristjana, ki mu v dveh predzadnjih, izjemno lepih poglavjih, pripiše iste lastnosti kot Vzhodnjaku, doseganje nadčasovnosti, cilja skozi specifični akt molitve. Človek je v nadčasovnosti, kolikor ga molitev tako prevzame, "da pozabi na tok časa, da se dvigne nad njega v božjo nadčasovnost..."⁴⁰ "V molitvi doseči cilj, biti na cilju, se pravi, biti v najvišjem dometu stvarnosti, dosegati onstranstvo, transcendenco vsega, kar nas obdaja, navdaja, ogroža in oživlja, zavira in poganja."⁴¹ Torej tudi kristjan oporeka trditvi, da je človek usmerjen v prihodnost, kjer bo našel svojo izpolnitev. Če je molitev človekov stik z Bogom, Bog pa je naš cilj, potem pač človek ni bitje prihodnosti, temveč dosti prej bitje sedanosti, saj ima enkratno sposobnost, da mu tisto, kar naj bi šele prišlo, skozi molitev postane prezentno, sedanje. Vse navedene težave izvirajo iz naslednjega dejstva: Trstenjak namreč hkrati trdi, da pomeni eshatološkost človeka doživljanje večnosti v sedanosti, obenem pa mu pomeni dopolnjevanje smisla v prihodnosti, ti dve pojmovanji pa sta si v protislovju. Če pustimo to nedoslednost ob strani, potem se nam molitev kaže kot kulminacija obravnavane knjige, kjer človek skozi sedanost doživlja večnost, kjer Kajn spet najde izgubljenega brata.

To bi bila v grobem orisu Trstenjakova ontološko-antropološka zasnova človeka. Človek kot metafizično mejno bitje, med transcendenco in empirično vsakdanjostjo, bitje, ki neprestano niha med obema ravnema in ki si prizadeva ta dualizem rešiti skozi delovanje svojega simboličnega bistva. Človekova simbolična dejavnost na empirični ravni je grška - vizualna, kjer je človek postavljen v vlogo ustvarjalca, njegova simbolična dejavnost na transcendentni ravni pa je hebrejska - avditivna, kjer skozi molitev prisluhne božji besedi in tako dosega večno želeni cilj: harmonijo s popolnim bitjem.

III. NEKATERI ANTROPOLOŠKI ELEMENTI

Človek ni nekaj, kar bi bilo v svojem delanju in ravnanju vnaprej določeno, človekova usoda ni predestinirana, toda po drugi strani tudi ni vržen v svet, kjer bi se kot ujetnik absolutne svobode ne znal odločati. "Človekova osebnost se izkazuje kot združitev dveh sistemov: raste iz zaprtosti v odprtost, iz dražljajske vezanosti in določenosti v simbolično odprtost in duhovno sproščenost misli in volje."⁴² Človek je kot naravno bitje na naravo navezan in od nje odvisen ter v toliko v svojem delovanju zaprt. Toda kot kulturno in

39 - Str. 579.

40 - Str. 591.

41 - Str. 595.

42 - Str. 31.

duhovno bitje je odprt v neskončnost in tako osvobojen vseh vezi, ki ga priklepajo na zemljo. Toda v tem je tudi določena nevarnost, človek se namreč "v svoji napredni ustvarjalnosti zmeraj bolj oddaljuje od narave: ne dviga se samo nad njo, marveč se obenem oddaljuje ali odtujeje od nje. Vsaka odtujitev pa je v jedru zmeraj izguba stika z vrelci energije, je torej entropija, čeprav posledica ustvarjalnosti."⁴³ Že v tej misli je povsem razvidno, da je Trstenjak mislec srednje mere, iskalec ravnovesja, ki se dobro zaveda, kaj bi se zgodilo človeku, če bi eno izmed svojih delnosti preveč poudaril glede na druge. Človek niha med živalsko zaprtostjo in duhovno odprtostjo, ni samo biološko omejeno bitje, temveč tudi bitje, ki se nam v svobodi kulturnega in duhovnega ustvarjanja kaže kot neskončen. Človek je torej končno in neskončno bitje.⁴⁴ Ti dve ravni imenuje Trstenjak tudi "podčloveško in nadčloveško območje".⁴⁵ Komaj se torej človek iz nediferenciranega sveta gonov in čutov dvigne v specifični sveta človeške razumnosti in duhovnosti, hkrati s tem ta svet že neskončno presega. Njegova usmerjenost onkraj sebe, k Bogu, izpričuje, da je človek pogosteje podčlovek ali nadčlovek, kot pa le človek. Zgolj "človeško" v človeku je zelo ozek prehod, na katerem se nahajamo le redkokdaj. Trstenjak pravi, da doseže človek svojevrstno višino takrat, "ko se začenja raba razuma".⁴⁶ S počasno kmitvijo gonov se počasi krepi vloga razuma in z njim specifična vloga človeške ustvarjalnosti. "Z ustvarjalnostjo človek že prerašča samega sebe, že posega v nadčloveško območje".⁴⁷ Temeljna človekova ustvarjalnost pa je v moči artikularne besede. Beseda je tisti fenomen, ki ga Trstenjak označi kot polarno točko, "v kateri se razodeva človek kot bitno mejno bitje med podčloveško in nadčloveško višino, med dražljajsko živalskim in pomensko duhovnim območjem".⁴⁸

Žal je Trstenjak ob vprašanju specifične vloge logosa zelo redkobeseden, kot da ta zanj ne pomeni posebno pomembnega dejavnika pri oblikovanju človeka.

Materija (tvar) in duh sta naslednji dve kategoriji, ki spadata v širše območje razmerja končno - neskončno, podčloveško - nadčloveško, zaprto - odprto. Trstenjak ostro nasprotuje dekartovski tradiciji pretiranega dualizma med materijo in duhom; v svoji teoriji zastopa nekatere najsodobnejše izsledke sodobne fizike: med materijo in energijo ne moremo določiti točke prehoda in da razlika med obema ni toliko v kvaliteti, kolikor v stopnji zgoščenosti. "...najdrobnejši svet, tisti infinitezimalno drobn svet, kjer o materialnosti ne moremo več prav govoriti, ki je ekviparent duha, ki je torej po zakonu neuničljivosti tudi sam najbolj neuničljiv; to je tista skrajno stopnjevana črta ali meja (limita), kjer se snovni svet dotika z duhovnim".⁴⁹ Človek ni ne duhovno ne materialno bitje, temveč stičišče obeh. Združevanje duha s tvarjo v človeški naravi pomeni Trstenjaku proces nenehnega učlovečenja, vendar pa ne pozabi poudariti, da je duh nosilec vseh vzponov v človeku.

Dve bistveni človekovi dejavnosti, s katerima posega v odprtost, transcendenco, sta hrepenenje in upanje. Hrepenenje zoperstavi Trstenjak mišljenju in ugotovi, da je "mišljenje kot razumski dej predvsem statično, hrepenenje kot dej emotivnosti pa pretežno dinamično. Misel ugotavlja, kar je, hrepenenje pa teži onstran tega, kar je, za tem, kar naj bi bilo šele

43 - Str. 33.

44 - Str. 33.

45 - Str. 25.

46 - Str. 26.

47 - Str. 27.

48 - Str. 27.

49 - Str. 41.

doseženo.⁵⁰ V hrepenenju vidi Trstenjak človekovo željo, dvigniti se nad svojo končnost in se združiti z neskončnim.

Ena najpomembnejših kategorij Trstenjakove antropologije pa je nedvomno upanje. Poudarja, da je našel "svojo ključno besedo v upanju kot specifično človeškem doživljanju",⁵¹ neodvisno od Blocha. Potem ko razmeji pojem upanje od pojma pričakovanja, zapiše, "da je upanje popolna odrplost v prihodnost, v nedogled".⁵² Ravno zato, ker govori upanje o človeku kot bitju prihodnosti, je to zanj ena najpomembnejših kategorij. Trstenjak tukaj na bolj neposredni ravni še enkrat spregovori o človeku kot bitju prihodnosti in tako pogloblja težave, ki smo jih omenili v prejšnjem poglavju. "Upanje vsebuje zanikanje sedanjosti. Zanikanje sedanjosti je samo druga stran upanja. V tem je posebna dialektična napetost človeka, bitja prihodnosti, ki je bitje upanja."⁵³ "Spero ergo sum"⁵⁴; če zdaj na mesto "spero" vstavimo "zanikam sedanjost", in to nam Trstenjakova definicija upanja dopušča, potem dobimo filozofsko zelo dvomljivo tezo: Zanikam sedanjost, torej sem.

V hrepenenju in upanju je človek ekstatično bitje, stoji zunaj sebe, s pogledom usmerjenim v transcendenco. Toda s tem Trstenjak ne misli, da se pogled izgublja v neznano, temveč se preko upanja ponovno sklene razbiti svet. "Če namreč ugotavljamo, da gre človeški napredek v smeri razhoda med subjektom (človekom) in objektom (svetom), torej v smeri postopne alienacije ali odtujitve človeka od sveta, moramo zdaj skleniti in reči: z upanjem, tem specifičnim vidikom človeškega doživljanja, se ta krog oddaljevanja od sveta zopet obrne in sklene v obratni smeri, v smeri prvinskega zблиževanja in združevanja s svetom..."⁵⁵ Upanje, prav tako kot molitev, ima funkcijo ponovnega zблиževanja in integracije s svetom. Trstenjak se pa vendarle izogne absolutizaciji človeka kot bitja upanja, saj zapiše, da je človek "že v svojem bistvu ne smao ens sentiens, ampak tudi ens cogitans in ens sperans".⁵⁶ Toda, če očita drugim, da preveč poudarjajo prvi dve lastnosti, na tretjo pa preveč pozabljajo, potem mu lahko mi upravičeno očitamo, da preveč poudarja zadnjo lastnost, prvi dve pa le bežno omeni. Čeprav Trstenjak prizna, da je človek ens sentiens, ens cogitans in ens sperans, pa na teoretični ravni povsem umanjka koncizna povezava prvih dveh lastnosti s tretjo, v enotno antropološko teorijo. S Trstenjakom se sicer strinjam, da je upanje med vsemi tremi lastnostmi za človekovo specifičnost pomembnejše kot prvi dve lastnosti, vendar pa mislim, da bi se to človekovo bogastvo dalo teoretsko produktivneje izkoristiti.

Tam, kjer skuša Trstenjak celovitost človekovega bitja strniti v enovitost, govori o osebnosti, ki jo razume kot skupni imenovalac vseh naštetih človekovih posebnosti. To poglavje je morda najboljše v celi knjigi, ker skuša na najbolj celovit način zajeti podobo človeka. Človek je tukaj prikazan "kot zelo sestavljeno, večstransko, prepletano

50 - Str. 88.

51 - Str. 91.

52 - Str. 93.

53 - Str. 95.

54 - Str. 96.

55 - Str. 101.

56 - Str. 97. Str. 115. Str. 115. Str. 116. Str. 119. Str. 197. Str. 500. Str. 332. Str. 342

(komplicirano) bitje".⁵⁷ Zato nenehno niha med lastnimi posebnostmi, s tem pa mu vedno znova grozi nevarnost, da bo kateri izmed posebnosti podlegel. Človek potrebuje ravnovesje. "Če se dalje vprašamo, kaj je tisto, kar nam to ravnovesje ohranja? Bolje: kako imenujemo človeka, ki ohranja to pokončno držo? To je osebnost."⁵⁸ Osebnost je torej terminus medius človeka, tisti ključni skupni člen, kjer so vse človekove posebnosti in dimenzije zajete v skladno enoto. Trstenjak se nam tukaj spet razodeva kot mislec srednje mere. Osebnost mu pomeni sredino, sredina pa je "ravnovesje med skrajnostmi, med zablodami, pomeni smisel za pravo mero".⁵⁹ Človekova sredina, njegova osebnost, pa je tudi izhodišče za etiko in doživljanje sreče.

Osebnost pa Trstenjaku ni vezana samo na jaz, temveč vsebuje oba pola: "jaz in ti, mene in družbo. Osebnost je namreč več kot gola individualnost."⁶⁰ Nikakor torej nimamo opraviti samo z enostranskim teološkim pristopom, temveč z interdisciplinarnostjo, ki vključuje poleg teologije pravtako filozofijo, psihologijo in tudi sociologijo. Interdisciplinarni in dialektični pristop pa uporabi Trstenjak tudi takrat, ko se podrobneje ukvarja s problemom verovanja in religioznosti. Tako zapiše, da je religioznost proces, sestavljen iz več različnih čustev in razuma, in da torej nikakor ni nekaj enoličnega in nedoumljivega. "Religija je celovitost misli in čustev..."⁶¹ Človekova usmerjenost v transcendenco je osnova človekove religioznosti, ta pa je "v jedru le človečnost".⁶² Zato tudi Bog ni nekaj nedosegljivega in onstranskega, temveč nekaj, do česar je mogoče priti preko človeka. Zelo zanimive so Trstenjakove misli ob vprašanju sekularizacije in izgube Boga v 19. in 20. stoletju. "Preveč smo poudarjali Boga - premalo človeka. Višek ironije in paradoksa. Človek bi mislil ravno obratno! Da bi ljudje tem trdneje verovali, čim bolj smo poudarjali Boga. Toda ne, ker smo premalo gojili pravo, plemenito človečnost, je človek v svoji dobroti obubožal."⁶³ Trstenjakova religioznost je tako v svojem bistvu najgloblja človečnost. "Ko se človek uvede v svojo človeško biti, začne Bog sijati skozi njega."⁶⁴

Zelo težko je sistematično podati vsebino Trstenjakovega dela, in sicer iz preprostega razloga, ker je delo samo razmeroma nesistematično. Trstenjak sam poudarja, da mu je založnik dobesedno iztrgal rokopis iz rok, še preden je bil ta pripravljen za objavo. Z ozirom na izredno dolžino knjige (600 strani), se posamezne misli večkrat ponavljajo. Problem pa je tudi v tem, da so nekatera izhodišča premalo temeljito obdelana, tako da prihaja do nejasnosti, ko si skušamo predočiti sistematično podobo Trstenjakove antropologije. Kljub že navedenim problemom pa Trstenjak izpričuje izjemen občutek za celovit pristop do tako kompleksnega pojava, kot je človek.

57 - Str. 115.

58 - Str. 115.

59 - Str. 116.

60 - Str. 119.

61 - Str. 197.

62 - Str. 500.

63 - Str. 332.

64 - Str. 342.