

## HERMENEUTIKA KŘEŠŤANSKÉ ZKUŠENOSTI

Zdenko Š. Širka, Cristian Panaitescu, Petr Jandejsek (eds.), *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*, Praha: ETF UK, 2014, 223 stran.

Recenzovaná monografie vznikla v okruhu aktivních účastníků konference „Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici“, pořádané ve dnech 7. a 8. 11. 2014 týmem doktorandů prof. dr. Ivany Noble jako vyústění jejich dvouletého grantového projektu „Hermeneutika zkušenosti a její využití v christologii a ekleziologii“. Z prstových důvodů se tu zaměřím pouze na ty kapitoly, u kterých cítím výraznější potřebu vyslovit své mínění.

Garantka projektu **Ivana Noble** zahajuje předmluvu monografie citátem z *Duchovních cvičení* sv. Ignáce co „inspirací na cestě od hermeneutiky textu k hermeneutice zkušenosti“ (s. 7): „Nebot nenasycuje a neuspokojuje duši, jestliže mnoho ví, nýbrž pociťuje-li a zakouší věci vnitřně.“<sup>1</sup> V návaznosti na P. Pokorného, resp. H.-G. Gadamera, Noble poukazuje na „dialektiku zkušenosti“ (P. R.): „sklon k zachycení slovem a textem“ právě toho, „co na nás jako zkušenost doléhá“ odji-

nud. Noble dokonce hovoří o „návrat[u] k hermeneutice zkušenosti“, který může přinést „[p]okusy tématizovat ono[, do]léhání“... na pomezí již vysloveného, ještě nevysloveného a nevyslovitelného“ (s. 7). Když oproti (vlastní) rozum exponujícím přátelům jedenatřicetiletý Schleiermacher zdůraznil „celistvě... chápa[nou]“ „zkušenost s Bohem“, „doplnil důrazy, které v jeho době chyběly“ (s. 8). K hermeneutice zkušenosti však neodmyslitelně patří „rozlišování toho, o jaké ‚odjinud‘ se jedná“ (s. 9). Noble sympaticky píše o nezbytnosti *výkladu* zkušenosti: „Proces rozlišování... musí otevírat možnosti, jak se člověk při výkladu své zkušenosti může vydat ‚ze sebe‘ ‚nad sebe‘.“ Takto „zahrne jak pochody v lidském nitru, tak různá doléhání ‚odjinud‘“ (s. 9). Neméně než poukaz na výklad zkušenosti Noble k liberálně-teologické hermeneutice přibližuje pojetí biblických textů jako studnice „duchovních zkušeností“ „různých prostředí a dob“ (s. 10). Vtírá se ovšem otázka, zda rozlišením na „hermeneutiku textu“ a „hermeneutiku zkušenosti“ Noble nevytváří zavádějící, ba mylnou dichotomii. Na jednu stranu je zcela správné, když hermeneutika „ztrácí... charakter pouhého metodického pomocného instrumentu

<sup>1</sup> Ignác z Loyoly, „Duchovní cvičení 2“, in: týž, *Souborné dílo I. Duchovní cvičení, Vlastní životopis, Duchovní deník*, Velehrad: Refugium, 2005, s. 12.

<sup>2</sup> J. Rohls, „Sprachanalyse und Theologie bei I. U. Dalferth“, in: *ThR* 55, 1990, s. 200–217; 202.

k pochopení textu“.<sup>2</sup> O tom, zda veškerá skutečnost představuje slovní dění (*Wortgeschehen*) jako pro Fuchse či Ebelinga nebo zda snad je vyjádření skutečnosti v řeči podmíněno manifestací předmětu samého v mytickém slově jako u Cassirera, lze jistě debatovat, na druhou stranu však už kvůli řečové povaze našeho rozumění by se „hermeneutika textu“ neměla stát čímisi, od čehož je zapotřebí „hermeneutiku zkušenosti“ v zájmu popisu jejích náležitých vlastností emancipovat (s. 7–10), abychom ji k tomu posléze mohli vztáhnout (s. 10). Vždyť ve středu hermeneutického úsilí Noble, výhradně v souvislosti s „hermeneutikou zkušenosti“ zmíněného Schleiermachera, stála právě – s Noble povdědno – „hermeneutika textu“, „hermeneutiku zkušenosti“ nutně zahrnující. Neexistuje žádná toho jména hodná „hermeneutika textu“ bez „hermeneutiky zkušenosti“ a naopak. Metodicky ovšem učiníme krok zpět a zdůrazníme, že hermeneutika jednoduše není synonymem výkladu. Inlace všech možných „hermeneutik“, jaké jsme svědky v anglofonním diskursu a na něm orientovaném myšlení jiného původu, hrozí zastřít jednotnou dimenzi „hermeneutiky bez přívlastků“, tj. vědecko-uměleckého zkoumání výkladu *všech* k „já“ (*Selbst*) analogických

významových vztahů, jimž jakožto prostoru naší zkušenosti souhrnně říkáme „svět“, a právě tím i „já“ samotného. Snad pro krátký rozsah předmluvy se tu, na rozdíl od Noble, náboženské zkušenosti věnované monografie<sup>3</sup> čtenář nepodivuje nad hermeneutickou smělostí citovat německé autory výlučně z anglických překladů, ba i němčinu do češtiny překládat přes angličtinu. Z „Verächter“ se tak už díkybohu nestávají „oponenti“<sup>4</sup> apod.

Kapitola **Zdenka Š. Širky** nese název „Hermeneutika skúsenosti a možnosti jej výkladu“. Při vědomí její „neuchopiteln[osti]“ (s. 30) má Širka zkušeností na mysli „prožitok těch, kteří vykládají“ (s. 13). Zastává se „tvůrčí[ho] význam[u]“ zkušeností (s. 13 a 15), avšak současně ji „bude[] důsledně odlišovat od zkušenosti vyjádřené v biblickém textu či od univerzální transcendentní zkušenosti“ (s. 13). Máme tu tedy přinejmenším dvě separované zkušenosti. Širka chce sledovat, *kde, jak* a *s jakými následky* se zkušenost odehrává (s. 30). Jeho definice zkušenosti náboženské mi pak zůstává nejasnou: „Náboženská zkušenost se dá všeobecně charakterizovat jako zkušenost, kterou má osoba či skupina o objektivní realitě [sic!] s křesťanskou či náboženskou podobností“ (s. 15). V dalších částech Širka

<sup>3</sup> I. Noble, *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004.

<sup>4</sup> Noble, op. cit., s. 252.

mapuje „velmi pomal[ý]“ (s. 17) vstup zkušenosti do teologického diskursu (Descartes, Schleiermacher) a představuje „[h]ermeneutické rozvinutí lidské zkušenosti“ (s. 20) v kontinentální filosofii (Heidegger, Gadamer). Smysl zkušenosti lze uchopit pouze další interpretací ve světle „zkušenost [i]interpreta, hermeneutické komunity či společenství“ (s. 13). Třetí část je věnována pojetí zkušenosti u E. Schillebeeckxe a F. Schüssler Fiorenzy, třebaže se nadsazeně nazývá „Hermeneutika zkušenosti v současnej teologii“ (Širka všechny své podkapitoly nazývá mnohem obecněji, než jak odpovídá jejich obsahu).

Výhrady vznesené vůči Noble by mohly být nyní zopakovány. „Hlavní myšlenka“ celé monografie má totiž podle Širky být „posun od zkušenosti, která je obsažená v textech, ke zkušenosti těch, kteří vykládají“ (s. 15). Vyprázdnění pojmu hermeneutika je tu značné: „Hermeneutika zkušenosti znamená výklad, tlumočení či diskuzi o lidské zkušenosti“ (s. 13, velmi podobně s. 16). „Vztah mezi lidskou zkušeností a porozuměním... předpokládá, že porozumění zkušenosti není výsledkem našeho úsilí, ale je děním, které člověk neovládá, spíše by se mohlo

říci, že mu podléhá“ (s. 16n). Vysvětlení této silné teze jsem v Širkově kapitole nenašel. Proč by potom člověk nemohl neovládat rovnou zakoušení samo, zvláště ponechává-li Širka Schleiermacherův „pocit absolutní závislosti“ jako „ryzí receptivit[u] subjektu“<sup>5</sup> v platnosti bez výhrad, jen s poukazem na „zúžení“ [sic!] náboženství pozdějšího „ochranovce vyššího řádu“,<sup>6</sup> když v dogmatice „názor“ nahradil „pocitem“ (s. 19)? Proč je „tvůrčí význam“ připisován pouze zkušenosti a v porozumění je člověk čemusi/komusi poddán? Bohu? „[S]oučasné společnosti“ (s. 16)? Okolnostem? Dějinám, jimž podle Širky poddanost porozumění připisuje Gadamer? Píše-li Širka, že zkušenost, sama majíc „hermeneutickou hodnotu“, „není pouze tím, co k nám zvenčí přichází, ale je i tím, co je obsahem zkušenosti, tím ‚jiným‘, *co musíme zpracovat*, neboť se nás bezprostředně týká“ (s. 16; zvýr. P. R.), není mi jasné, jak by takové „zpracování“ zkušenosti při našem „neovládání“, „poddanosti“ porozumění vypadalo. Věta, která jako by nám hleděla vysvětlit, jak svou dichotomii (aktivní zkušenost vs. pasivní porozumění) Širka myslí, tak žel učiní sotva: „Neznamená to, že je porozumění úplně subjektivní, ale spíše to, že je vždy za-

<sup>5</sup> J. Kranát, „Schleiermacherův původní názor“, in: F. Schleiermacher, *O náboženství. Prohlavy ke vzdělaným mezi jeho utrhači*, přeložil a úvodem opatřil J. Kranát, Praha: Vyšehrad, 2012 [1799], s. 13–48; 45.

<sup>6</sup> Česky k tomu srv. Kranát, op. cit., s. 17–24.

chycené mezi očekáváním porozumění a umožňováním jinakosti, aby se projevilo“ (s. 16).

Kapitola „(Ne) čitelnost krajiny a hermeneutika mystéria“ **Františka Štěcha** nanejvýš zdařile analyzuje „fenomén krajiny nejen jako prostředí, v němž se uskutečňuje náboženská zkušenost jeho obyvatel, ale také jako prostředí, které je touto zkušeností utvářeno“ (s. 31). Vítaně tak doplňuje a teologicky prohlubuje projekt Přírodovědecké fakulty UK „Religiózní krajina“, orientovaný na „odraz[] náboženství v prostoru“ (s. 32). Ve vztahu člověka a krajiny si Štěch všímá ne tolik jak, nýbrž spíše *proč* „se náboženství projevuje v krajině“ (s. 33). Krajinu chápe „jako symbol vztahu přírody, člověka a transcendence“ (s. 31). Člověk, „jakoby oblečen do krajiny“ (s. 33), otiskuje do ní svou tvář (s. 37); skrze krajinu mu „lze... nazírat i tvář Boží – tvář Kristovu“ (s. 46). Platí proto, že „péče o krajinu je zároveň péčí o vlastní duši“ (s. 37). Vztah člověka a krajiny můžeme „nazvat... zrcadlením Božího stvořitelského činu a prvního projevu Boha jako Lásky“ (s. 51). Krajina „je oknem do zásvětí, je místem dotyku Boha a člověka“ (s. 40). „Krajina nás přivádí k teologii díky náboženské zkušenosti, kterou činíme v jejím náručí“ (s. 53). V krajině „lidský poutník nalézá stopy transcendence v rozmanitých zákoutích nejvlastnější

imanence“ (s. 32). Štěch vstupuje do příkladně širší interdisciplinárního rozhovoru: s biologií, botanikou, historií, kulturní antropologií, filosofií, archeologií, ba i geoinformatikou, ale též s českou katolickou teologií, což je v recenzované monografii – vyznání většiny přispěvatelů navzdory – dosti vzácné. Zájem o krajinu se s teologií setkává právě v okamžiku, kdy ne-teolog kriticky poukáže na „starý antropologický systém myšlení“. Vždyť teologie upozorňuje na „*theo-antropickou*“ povahu světa (s. 35).

Štěch překonává, resp. patrně ani neuznává, Noble a Širkovo odštěpení „hermeneutiky zkušenosti“ od „hermeneutiky textu“, chce-li v návaznosti na J. Sádla krajinu číst *jako text* (s. 47nn). Krajina je „prostorem Božího sebesdílení, jehož středobodem a vrcholem je spásná událost Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání“ (s. 45). Ke krajině tedy navrhuje přistupovat nejprve christologicky. Boží zjevení ve světě se děje „právě v kontextu přírody“ (s. 39). „Hermeneutiku mystéria“ považuje „za... synonymum pro teologii, resp. *metodickou reflexi náboženské zkušenosti, která zakládá možnost výkladu tajemství víry*“ (s. 50; zvýr. P. R.). Jak pregnantní formulace! Lze si jen přát, aby Štěch v rozvíjení tématu pokračoval. Nad ostatní kapitoly ta Štěchova vyniká též vyříbeností jazykového projevu.

**Robert Svatoň** v textu „Význam křesťanské zkušenosti v ekumenickém dialogu“ hledá cestu k zúročení křesťanské zkušenosti „na cestě ke společenství jedné víry“ (s. 56). Nejprve představuje problematiku zkušenosti v současné ekumenické diskuzi. Konstatuje, že přes hojnost dokumentů ekumenického dialogu dosažený „konsensus... k jednotě křesťanů přispěl jen pramálo“ (s. 56). Klade si otázku, zda na vině není „snaha ‚napumpovat‘ výsledky ekumenických dialogů do žil církve“ (s. 57). Zmiňuje J. Ratzingera, H. Urse v. Balthasara a Jana Pavla II. pro jejich důraz na význam zkušenosti místního církevního společenství pro ekumenismus (s. 58 a 62). Jak říká poslední jmenovaný, ekumenický dialog má šanci pouze tehdy, přestane-li být „výměnou názorů“ a stane se „výměnou darů“ (s. 62). Svatoň souhlasí s W. Kasperem, že k rozdělení křesťanů došlo spíše vzdálením jejich života než kvůli naukovým sporům (s. 62). Současně se Svatoň případně brání individualizaci náboženské zkušenosti: „jedinečné *pro me* se vlévá do všeobecného *pro nobis*“ (s. 61).

Stěžejní část své kapitoly Svatoň věnuje „provázanost[i] křesťanské zkušenosti s poznáním pravdy“, které „je možné pouze v osobním setkání“, dále poukazuje „na nezbytnost interpretace každé zkušenosti víry ve světle tradice“, jakož i „na svatost života coby

ústřední[ho] prv[ku] ekumenicky plodné zkušenosti“ (s. 63). Jako evangelík bych se ovšem nerad stavěl „do záře Tradice“ (!), aniž mám dojem, že by to nutně znamenalo „uzavřít se do pocitu vlastní soběstačnosti“ (s. 46). Vyjadřuje-li katolík (podle mě přemrštěně) obavy, aby „ekumenismus [ne]skončil[i] v propadnutí dějin“ (s. 67), s chválou „Tradice“ do ekumenického dialogu vstupovat neradno. Na samém konci kapitoly nadto Svatoň přidává svůj hlas k Janu Pavlu II., že rozdělení křesťanstva je „vinou“ (s. 70; Jan Pavel II. dokonce mluví o „zl[u], z něhož potřebujeme být uzdraveni“; *Ut unum sint*, s. 85), což je z reformační perspektivy zcela nepřijatelné. Volí-li katolík pro ekumenický dialog hermeneutiku: „tragédii rozdělení Bůh proměňuje v milost vzájemného obohacování“ (P. R.), protestanta k takovému dialogu přesvědčí sotva (viz např. reakce vídeňského evangelického systematika U. H. J. Körtnera na lutersko-katolický dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*, 2013).

**Martin Kočí** se v kapitole „Od postmoderní zkušenosti narušení k postmodernímu narušení zkušenosti“ zabývá především dvěma katolickými teology, Australanem Kevinem Hartem a Vlámem Lievenem Boevem. Kočí se věnuje zkušenosti ve smyslu *Erfahrung* a *experience*, které „odkazují k poměrně zásadnímu *narušení* zaběhlého stavu

věcí a vlnění se *jiného*“ (s. 112). Klade řečnickou otázku: „Není narušitelská funkce... původním významem náboženství?“ (s. 112n).

S onto-teologií, jež „nahrazuje neprostopné Boží tajemství abstraktním filosofickým konceptem“ (s. 115), hodlá Hart zúčtovat právě důrazem na „zkušenost s Bohem“, resp. „zkušenost absolutního narušení“ či krátce „ne-zkušenost“. Jinakost této zkušenosti odkazuje k jinakosti Boží, odvozené od singulární události života a smrti Ježíše Krista. Bůh je zcela Jiný, resp. konkrétní Jiný (*Other*), „který se vlamuje do přítomnosti lidského subjektu“ (s. 117). Cožpak může v nemetafyzickém myšlení existovat Boží jinakost „o sobě“? Jak nám připomene R. Otto, Boží jinakost není nic na způsob Boží vlastnosti; stejně jako jakákoli jiná jinakost vzniká *interpretací* lidským subjektem. Kočí píše: „Ne-zkušenost zcela jiného absolutního subjektu je tak Hartovým pokusem obejít metafyzické pojetí, které náboženskou zkušenost objektivizuje“

(s. 119). Avšak Hartova „zkušenost absolutního narušení“ či „ne-zkušenost“ fungují – přinejmenším podle Kočího výkladu – jako pouhé koreláty objektivizované Boží jinakosti. Při takovém „hermeneutickém doketismu“, tj. bez náležité teologické pozornosti věnované lidskému subjektu, přichází nutně zkratka i „subjekt absolutní“. Hrátkami s negacemi („ne-zkušenost“) se naléhavé otázce po teologické reflexi receptivity „absolutního narušení“ od „absolutního subjektu“ „subjektem relativním“ (P. R.) vyhnout nelze. Hartovu kryptoonto-teologickou pozici se zdají dokládat jeho výroky typu „Bůh přichází jediné od Boha“ (s. 120) či Kočího parafráze „Bůh... svým ano směrem k člověku otevírá možnost nemožného“ (s. 119), které by mohly směle platit za výklad klasika moderní metafyzické onto-teologie, Karla Bartha, „rámec všeobecně závazné argumentace“ vědecké teologie vyměňivšího za pozitivismus decizionisticky pojatého zjevení, resp. za „iracionální subjektivitu dále nezdu-

<sup>7</sup> W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, s. 274. Dále srv. týž, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, s. 201: „Je to hluboce ironický fenomén, že zrovna Barthův rezolutní teocentrismus, který by měl překonat veškerý antropocentrismus a subjektivismus novověké teologie, vybíhá do krajního vyostření právě tohoto Barthem potíraného subjektivismu.“ Mnichovská škola rozvíjí posud nejsystematičtější a nejpronikavější kritiku Barthovy teologie z tohoto bodu. Stále aktuální tu zůstává T. Rendtorff (ed.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1975; poučná je příkrá kritika Bartha mj. z pozice reformované ortodoxie u J. Rohlse, „Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext“, in: týž – G. Wenz (eds.),

vodnitelného rizika víry jakožto faktický základ zdánlivě tak příkré objektivitě jeho řeči o Bohu a Božím slově“.<sup>7</sup> Naproti tomu Schleiermacherova „absolutní závislost“ křesťana (na Bohu), k níž má Hartův „absolutní subjekt“<sup>8</sup> záměrně odkazovat, stojí nemetafyzickému, „negativně-teologickému“, „postmodernímu“ myšlení blíže, ponechává-li „zdrženlivě“ tento predikát v tajemném, neprobádatelném „mezi“ vztahu Dárce víry a obdarovaného. Poslední citát, který Kočí z Harta uvádí, končí větou: „Samotný fakt, že člověk může vyznat, že Ježíš je Kristus, předpokládá, že toto zjevení bylo vždy přístupné zkušenosti“ (s. 120). Poměr této zkušenosti k „ne-zkušenosti“ zůstává bez vysvětlení. Jedna z otázek, kterou Kočí Hartovu pojetí klade, zní, zda toto „[n]eústí... do příliš negativní teologie“ (s. 121). Mně se spíše vkrádá otázka, zda Hart svou

teologii vede směrem, jímž lze k negativní teologii dospět.

Zato Kočího myšlenková blízkost „teologii Narušení“ (s. 122–124), teologii „otevřen[ého] příběh[ui] víry“ (s. 128) jeho „Doktorvatera“ Boeveho je mi pochopitelnější. Ani vůči Boevemu se Kočí nestaví nekriticky: „Kde jsou hranice otevřenosti? Jak radikální je otevřenost, kterou implikuje radikální teologická hermeneutika lovaňské školy?“ Leč Hart i Boeve mají podnikat „v podstatě zdařilý pokus o překonání onto-teologie i povrchní spirituality.“ Eschatologickou (Hart) a inkarnační (Boeve) perspektivu chce Kočí spojit a „rozvinout do skutečně radikální teologické hermeneutiky“ (s. 128). Kež takové fundamentálně-teologické úsilí při vši své radikalitě nabude i konkrétního (materiálně)dogmatického obsahu, abychom

*Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, s. 406–435; 431nn; ze sekundární literatury srv. zejm. S. Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; M. Laube, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, s. 452–485.

<sup>8</sup> Není to ovšem Hartův pojem; spojení „absolutní subjektivita“ nacházíme u německých teologů častěji – paradoxně jako charakteristiku pro ně nepřijatelného Barthova „božského suveréna“ (Rohls, „Credo ut intelligam“, s. 434), na jehož decizi se má celá teologie zakládat. Je obdivuhodné a vlastně i sympatické, že po tom všem, co bylo o „absolutní subjektivitě“ napsáno, se ještě někdo pokouší tento pojem teologicky rozvíjet. Leč barthovská antiracionalistická opce jistě dovoluje zůstat Barthovi oddán též po seznámení s vyargumentovanou kritikou na jeho adresu. Harta neznám nad rámec Kočího kapitoly, nechci proto odhadovat, zda je to i jeho případ, nebo zda teologizuje předkriticky.

„věčně nevařili namísto radostného hodování.“<sup>9</sup>

Jakkoli je jazyková kultura jednotlivých přispěvatelů dosti rozdílná (u žádného však špatná), gramatických chyb a překlepů v knížce nacházíme únosné množství. Esteticky si kniha stojí znamenitě; přes tu a tam se vyskytující jednopísmennou spojku či předložku na konci řádku představuje snad nejnápadnější typografický kaz číslování stran u hřbetu, jež začíná na s. 195. K sazbě užil Zdenko Š. Šírka vydařený font Linux Libertine, obálku zdobí obraz *Cesta na horu* Ivany Noble.

Za přečtení a promyšlení nesporně stojí monografie celá, tolik vítané a o značný díl rozšiřující skrovný počet publikací i dalších intelektuálních podniků, jimiž dosud česká teologie pojmu zkušenosti dopřála pozornost. Prof. dr. Ivaně Noble a všem autorům patří veliký dík za to, že tento „intelektuální hřích“ hledí odčinit.

Pavel Roubík

## HEIDELBERSKÝ KATECHISMUS NOVĚ PŘELOŽENÝ

*Heidelberský katechismus: křesťanské učení, přeložil Peter Cimala, Praha: Návrat domů, 2013.*

K 650. výročí původního vydání Heidelberského katechismu vychází jeho nová česká verze, snad již osmnáctá (první české vydání vyšlo r. 1619). Překládat texty tohoto typu, za nimiž stojí generace těch, kdo se mu učili nazpaměť, a silná teologická tradice, není snadné. Překlad bude vždy poměrně konzervativní, tím spíše, že mu logicky chybí aparát. Tak i překlad Petera Cimaly. Samozřejmě nahrazuje archaismy minulých překladů, kde je nutno, a celková úroveň jazyka je současnému čtenáři bližší. Výhodou překladatele bylo, že mohl sáhnout k originálním dokumentům (3. vydání 1563, latinská verze z téhož roku) a ke kritickým edicím pozdějším.

Proti předchozím českým překladům je nejnápadnější jiné uspořádání odkazů k Bibli. Pod hlavním textem (odpovědí) je uveden v plném textu jen výběr citátů, ostatní jsou uvedeny po stranách jako odkazy. Citáty jsou podle znění Českého ekumenického překladu (a tak i zkratky biblických knih). Toto grafické

<sup>9</sup> Právě těmito slovy začal K. Barth v rozhovoru s curyšskými promovendy (19. 11. 1962) svou stručnou reakci na Ebelingovu hermeneutickou teologii, kladoucí obzvláštní důraz na teologickou tradici: „Gut, aber bei Ebeling ist es ein ewiges Kochen statt ein fröhliches Schmausen“ (*Gespräche 1959–1962*, GA IV.25, s. 401).