

Jadranka Brnčić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb
jbrncic@ffzg.hr

Riječima ponovno uspostaviti smisao

Povodom knjige A. Chouraquija

Deset zapovijedi danas

Sažetak

Prijevod Biblije A. Chouraquija, prijevod koji nastoji prevladati granice što odvajaju jezike i kulture eda bi ponovno otkrio simbolički i univerzalni smisao riječi, polazište je za hermeneutičko razmišljanje. Četiri primjera: iš-iša, rehem, JHVH i Deset Besjeda pokazuju rad prijevoda koji je istodobno i hermeneutički rad, blizak misli Paula Ricœura. Iš-iša (muško-žensko) riječi su koje otvaraju novu dimenziju značenja Stvaranja: muškarac i žena tek zajedno tvore čovjeka. Hebrejska riječ rehem (maternica) otkriva novi sloj smisla božanskoga milosrđa i utire moguću putologiju nježnosti. Ime Božje – JHVH neizgovorljivo je ime neiskazivosti misterija Bića, Bića koje je u filozofiji neprestano poticalo rasprave, a u Bibliji se pojavljuje unutar opisa božanskih intervencija za dobrobit čovjeka. Deset zapovijedi, izražene u futurumu, a ne u imperativu, i nisu zapovijedi u strogoj smislu te riječi, nego Besjede koje ukazuju čovjeku na put kojim mu je krenuti – put pomirenja Čovjeka s njegovom ljudskošću, put ljubavi koja nadilazi put pravедnosti i obogaćuje je. Učinak biblijskih naracija na čitatelja ponajprije je njegova nova otvorenost svijetu. Postajemo sposobni ponovno uspostaviti smisao riječima.

Ključne riječi

André Chouraqui, Biblija, prijevod, hermeneutika, Stvaranje, Ime, teologija nježnosti, Deset Besjeda

Religijski jezik Biblije jest simbolički jezik koji »daje misliti«, jezik čije se bogatstvo značenja ne prestaje otkrivati, jezik koji je usredotočen na transcendentnu stvarnost i koji, istodobno, čini ljudsku osobu svjesnom složene i duboke dimenzije vlastita bića. Okrećući se simboličkom jeziku, ne vraćamo se pred-kritičkoj naivnoj fazi, koja je držala da se simbolički jezik doslovno može prevesti u jednoznačan, razumljiv jezik što ga je lako dekonstruirati. No, kako kaže Ricœur, »u svakom je slučaju nešto nepovratno izgubljeno, a to je sposobnost čovjeka da trenutačno povjeruje.«¹ Gubitak te sposobnosti ulog je što smo ga položili u ovo naše post-kritičko vrijeme. Ponovno prisvojiti simbolički jezik u interpretaciji teksta i ljudskog svijeta, znači ljudskom iskustvu iznova dati narativnu mogućnost samorazumijevanja. Ulazeći u »strastan, premda kritičan odnos s istinskom vrijednošću svakog simbola«, čovjek omogućuje »drugu naivnost«, ponovno imaginativno osvajanje ljudskoga samorazumijevanja: smisao više ne može primiti vjerom, ali ga može čuti ponovno ga interpretirajući.

1

Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960., str. 123.

»Vjera je stav onoga koji prihvaća biti interpretiran istodobno kada i on interpretira svijet teksta.«²

Ovaj je hermeneutički krug metodološki. Mi kao čitatelji, prihvaćajući taj krug, nadilazimo ograničenja vlastitih mogućnosti razumijevanja, zapravo bivanja, te zadobivamo nove: katarzični učinci naracija (i historiografskih i fikcionalnih, a osobito, u našem slučaju, biblijskih) naše kulture posreduju nam novu otvorenost svijeta, njegovu i našu preobrazbu. Subjekt koji je sam sebi postao upitan – budući da sebe razumije kao mogućnost da sebe sama i sve drugo stavlja u pitanje – samoostvaruje se radikalnošću koja prekoračuje kartezijansku dvojbu ranjenoga *cogita*. Interpretiranjem – čitanjem, pisanjem, prevođenjem – subjekt se preko zapleta intersubjektivnosti nužno otvara tajanstvu drugosti bitka. Decentrirani subjekt zadobiva novu prijemчивost za Drugoga.

Chouraquijev prijevod Biblije

Životno djelo Andréa Chouraquija, prijevod je *Tore* (*Petoknjižja*, tj. prvih pet knjiga *Staroga zavjeta*) s hebrejskog na francuski jezik. Prvo izdanje *Tore* i *Novog zavjeta*, u razdoblju od 1974. do 1977., po knjigama je objavljivala izdavačka kuća Desclée de Brouwer. Malraux je njegov francuski prijevod Biblije s hebrejskog izvornika i grčkih predložaka nazvao »grandioznom avanturom duha«, a za nj je Chouraqui 1977. dobio i nagradu francuske akademije. No, Chouraqui se nije zaustavio samo na prevođenju *Tore* i *Novoga zavjeta* nego je preveo i *Kur'an* s arapskog izvornika. Ti su prijevodi nezaobilazni za sve poznavatelje francuskog jezika, za sve one koje zanima židovska, kršćanska i islamska kultura, te za sve ljubitelje Riječi Božje.

Umijeće razumijevanja i prevođenja riječi za Chouraquija umijeće je posvećeno tomu da učini podnošljivijima granice koje odvajaju jezike i kulture nebi li olakšalo njihovu inter- i transdisciplinarnu komunikaciju. U taj posao ne ulazi samo poznavanje problematike i metodologije prijevoda nego i teorije i književne kritike, filozofije, povijesti religija, kao i povijesti kulture uopće. Chouraquijevi prijevodi neopterećeni su dogmatskim i jednostranim tumačenjem, oslobođeni diktature rječnika i uvriježenih tumačenja značenja. U prevođenju Biblije. Chouraqui je morao preusmjeriti prijevod, iščupati Bibliju iz monopola Zapada, na kojem je pridonijela rađanju kršćanstva, i restituirati je u Aziji, u kojoj je nastala. Biblija je, zapravo, ambasador orijentalne mudrosti pred narodima Zapada. Ambasadori koji predugo ostaju izvan svoje domovine u opasnosti su da zaborave njezino pravo lice. Tako je i s Biblijom. Većina prevodilaca, umjesto da pažljivo prate poruku koju prenose, radije ju nastoje integrirati u tkanje vlastite kulture i njezine ideologije, pa ne brinu za posljedice takva lingvističkog egocentrizma na istinsku ljudsku komunikaciju. Prijevod, namijenjen približavanju kultura, stoga među njima često podiže nepremostive zidove. Nužno je da nove metode prevođenja obogate jezik novim vrijednostima, usklađujući njihova globalna značenja. Nov pristup prevođenju, utemeljen na analizi prirode jezika, na brizi oko etimologije, nastoji nadići probleme koje nam je ostavila Kula babilonska i približiti nas spasonosnom danu kad će čovječanstvo u svoj stvarni život ponovno integrirati očiglednosti rođene u tišini kontemplacije. U takvu pristupu poslu prevođenja *Biblije*, i *Kur'ana*, dakle, riječ je o povratku izvorima, što je ujedno i povratak univerzalnosti poruke, univerzalnosti koja čuva vez pojedinačnoga i općega, lokalnoga i globalnoga, te ne razgrče simboličko značenje riječi da bi ga okljaštrila od mogućnosti pluralnoga tumačenja. Biblijski simbolički jezik

sabire u sebi kozmičku energiju dobra. A ono jest univerzalno. Univerzalni se simboli pojavljuju kao strukture ljudske duše, predstavljaju simbiozu sa svijetom i cjelokupnim svemirom, te ujedno ostaju neizrecivi.

Ključni *toposi* u prijevodu

Hebrejski jezik ne poznaje mnogo apstraktnih imenica, te vrlo često konkretnom slikom dočarava duhovno značenje pojedine riječi. Prevoditelji su u opasnosti da prevodeći konkretnu sliku u apstraktan pojam ograniče sadržaj takve slike na svoje vlastito kulturološko viđenje toga sadržaja. Tako njihovo interpretativno prevođenje često može određen pojam pretvoriti u ideologem ili dogmatski izričaj, ili ga, pak, osiromašiti do u njegovo puko pejorativno značenje. Spomenimo tek tri primjera iz Chouraquijeva prijevoda Tore: *iš-iša*, *rahamim* i *JHVH*.

Iš – iša

U Knjizi Postanka, u opisu stvaranja čovjeka, pa onda i muškarca i žene, u hrvatskom prijevodu stoji, u Prvom izvještaju (Post 1,26): »Na svoju sliku stvori Bog čovjeka, na sliku Božju on ga stvori, muško i žensko stvori ih«, a u Drugom: »Čovjeku se ne nađe pomoć kao što je on. Tada Bog, pusti tvrd san na čovjeka te on zaspa, pa mu izvadi jedno rebro, a mjesto zatvori mesom. Od rebra što ga je uzeo čovjeku napravi, Bog, ženu pa je dovede muškarcu. Nato čovjek reče: 'Gle, evo kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega! Ženom neka se zove, od muškarca kad je uzeta!'« (Post 2,20–23). Ono što je u hrvatskomu prevedeno kao »čovjek«, Chouraqui prevodi kao »Zemljani« (hebr. *adam*), dakle, biće koje je Bog umijesio iz zemlje, naprosto ljudsko biće. Ono se diferenciralo u dva spola tek u trenutku kada je Bog zahvatio u Zemljano-ga, te iz njega izvadio rebro, što na hebrejskom znači Život (pa odatle i ime Evi – Živa). Tada je jedan pol bića Zemljana prozvan *iš*, muškarac, a drugi *iša*, žena. Slova *alefi šin* nalazimo u obje riječi, samo što se *iš* piše s *jod*, a *iša*, s *hej*, a *jod* i *hej*, dakle, elementi iz imenica muškarac i žena zajedno tvore: pola Božjeg imena JH(VH). Zato tek muškarac i žena zajedno tvore čovjeka stvorena na sliku Božju, tj. tako da u njemu prebiva Božja prisutnost.

Perikopu Post 2,23: »Evo, evo kosti od mojih kostiju, mesa od mesa mojega! išom neka se zove, od iša kad je uzeta!« Ricœur uspoređuje s Pjesmom nad pjesmama.³ Priča o Stvaranju ljudsku ljubav slavi unutar okvira mita, koji ne razlikuje duhovnu od tjelesne ljubavi te među njima ne uspostavlja analogije. Kada je riječ o ljubavi između muškarca i žene, posrijedi je erotska ljubav. Čemu služi usporedba dvaju perikopa? Ili kako pita, tipično za njega, Ricœur:

»Kakvo povećanje smisla svaki od tekstova prima jedan od drugog tijekom ukrštavanja čitanja?«⁴

Post 2,23 nalazimo na kraju narativnoga luka o Stvaranju (biljaka, životinja, čovjeka, ljudske samoće): žena se pojavljuje baš u trenutku kada muškarac prepoznaje vlastitu nedostatnost, te se zajedno s njom rađa i jezik kao komunikacija. No, dok u Post 2,3 riječ ide od muškarca prema ženi, u Pjesmi nad

² Paul Ricœur, »Philosophy and Religious Language«, u: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Fortress, Minneapolis 1995., str. 46.

³ Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Éd. du Seuil, Paris 1998., str. 466.

⁴ P. Ricœur, *Penser la Bible*, str. 467.

pjesmama postoji recipročnost riječi između muškarca i žene, dvaju jednakih ljubavnika (štoviše, inicijativa je često na ženi). Nevinost erotskog odnosa u mitu o Stvaranju proizlazi iz samoga čina stvaranja koje je »dobro« (»JHVH reče: 'Nije dobro da čovjek bude sam'«, Post 2,18), Uzvik divljenja (*Gle!*) stavlja erotsku vezu onkraj dobra i zla, jer ona postoji i prije njihova razlikovanja. Pjesma nad pjesmama ide korak dalje: erotsku vezu prikazuje kao svetu. Budući stvorena u kronološkoj, a ne primordijalnoj povijesti (poput priče o Stvaranju), ona poznaje posljedice odvajanja ovih dviju povijesti. Tim prije, naglašava primarnu svetost erotskog odnosa: svetost u samom tekstu »spašava« alegorija. Njezina poduka se može rezimirati riječima: »živjeti u seksualnom odnosu kao u Savezu«. ⁵ Pjesma nad pjesmama, čitana u svjetlu Post 2,23, sugerira da nevinost stvorenoga nije uništena Padom, nego da pretpostavlja i samu povijest zla, ali unutač zlu proglašava nerazorivost nevinoga temelja stvorenoga.

Rehem

Iz hebrejske imenice *rehem* (maternica; množ. *rehamim*) izvedeni su prijevodi Božjeg atributa milosrđa i samilosti i u *Tori* i u *Kur'anu* (arapska riječ *harahman*, milosrđe, također znači: maternica), a tako i dvojakost njezina značenja. Tako npr. u Psalmu 51. tu imenicu nalazimo u pozadini prijevoda prvog retka: [*Smiluj mi se, Bože*], *po milosrđu svome, po velikom smilovanju...* Chouraqi to mjesto prevodi: [*Miluj me, Elohime*], *milovanjem svojim; mnoštvenošću maternica svojih*, a mogli bismo ga prevesti: »Bože, nemoj me prestati obavijati maternicom svojim...«! Ili drukčije: »Ne prestani me, Bože, milovati, dragati samim milovanjem svojim«. U svakoj suri *Kur'ana* i u svakoj riječi izgovorenoj u ime Allaha, mora prethoditi formula koja postojano naglašuje Allahovo milosrđe: *Bismillah al-rahman al-rahim – U ime Allaha, Milostivog i Samilosnog* (usp. Sura 1, 1–6). Prijevod izraza *Milostiv i samilostan* kao *maternični i materničji* (fr. *matriciant i matriciel*) označuje dvojakost Božjeg milosrđa: ono je prema svijetu poput maternice prema ljudskom biću, a ujedno u sebi sadrži sva moguća svojstva i značenja maternice: nježnost, zaštitu, bezuvjetnost. Kršćanstvo, koje toliko insistira na pojmu ljubavi, često je zapostavljalo ovu majčinsku dimenziju Božjega bića. Međutim, proturječje među strogoćom i materničnom blagošću sklopčano je u krilu samoga božanstva, čas materničnoga poput majke, čas strogog i pravednog poput oca spram svojoj djeci.

Ovisno o razdoblju, stjecaju okolnosti i ovisno o tekstovima, Židovi, kršćani i muslimani pridavali su veću važnost jednoj ili drugoj od ovih dviju krajnosti. No, u kršćanstvu je, pretežno, bila prisutna slika o Bogu kao o ocu. A premda još u Bibliji nalazimo izričaje koji upućuju na to da je Bog i majka (Iz 49,15; 66,10–12; Hoš 2,21–22; 11,4; Jl 2,13; Ps 103,13; 131), tek u se novije vrijeme teolozi usude o tome otvoreno govoriti. Teologiju nježnosti tek valja otkriti. Bog je, naravno, nadspolan, ali ako već o njemu govorimo antropomorfno, onda ne bi trebalo da zapostavimo neki od njegovih bitnih atributa. Bog jest transcendentan, nedostupan, sasvim drugi, ali, istodobno je, sasvim blizu (Tuž 3,57; Ps 73,28), skriven (Iz 45,15; Ps 13,2) i malen. Čak odsutan. Bog jest pravedan i strog, ali i nježan i bogat milosrđem. Nježnost nipošto nije odlika slabih, kako to naša »muška« civilizacija često shvaća. Ona je sposobnost da se prihvati istina o nama samima, o drugome, o svijetu, o Bogu. O Bogu koji je snažan jer je malen i nježan jer je velik, o Bogu koji je i Svevišnji i Svenišnji. Tuga i bol onoga koji je na bilo koji način u nevolji, u nekoj potrebi, stvara želju za olakšanjem. Ono što donosi to olakšanje i

oslobođenje, čak i kad nije moguće ukloniti uzroke tuge i boli, jest – milosrđe, sućut, iskazivanje samilosti, ali i oprostjenja, strpljivosti (Izl 2,6; 1 Sam 15,3; Jer 15,15; 21,7), blagosti (Iz 23,23; Izr 20,28; Job 6,14), poštete (Pnz 8,8.16; Ez 7,4; 20,17). Bog je bogat milosrđem, on je najveća moguća nježnost (Ps 23,11; 114,3) i njome obasipa čovjeka (Pnz 13,17) i obećava mu je (Pnz 30,3). Njegovo milosrđe ne blijedi i obnavlja se svakog jutra (Tuž 3,22). On ga neprestance iskazuje (2 Kr 13,23). On trpi zajedno sa svojim narodom. Milosrđe je njegovo Ime (Izl 34,6). Hvaliti Njegovo Ime znači biti milosrdan poput Njega (Izl 15).

Sućut i milosrđe sastavni su dio onakve ljubavi kakvu majka osjeća za svoje dijete dok je ono još u njezinoj utrobi – gotovo nagonškoga poriva za pružanjem utočišta, hrane, zaštite, nježnosti. Taj se poriv ne doživljuje ni razumom niti srcem (premda i razum i srce sudjeluju u njegovu osvješćivanju i artikuliranju), nego cijelom utrobom. I doslovno (osjećajem duboke ganutosti) i preneseno (uspostavljanjem sklada narušena nekom boli ili kakvim manjkom). Veza onoga koji iskazuje milosrđe i onoga koji ga prima veza je jednakih koji dijele istu ljubav, nježnost i povjerenje. Milosrđe je ujedno i dobrota i poštovanje – ono se ne iskazuje drugome s visoka, iz suviška vlastite nadmoći u ljubavi, nego ono čini da se onaj tko iskazuje milosrđe snizuje do drugoga tako da drugoga uzvisuje. Onaj kome se iskazuje milosrđe nije »predmet« toga milosrđa, nego sam njegov sadržaj. Najveća tuga i bol, najveći nedostatak i rana, oni su koje nanosi – zlo. Pred zlom i Bog je nemoćan u smislu da ga ne uklanja, ne briše, ne poništava. I njega zlo ranjava i upravo je ta rana – milosrđe. Milosrđe je ranjena Božja nježnost.

Pred otvorenom ranom što ju zlo zadaje ostaje otvorenim i pitanje: odakle i zašto zlo? Odgovor može biti jedino – milosrđe, koje je jedino kadro pobijediti zlo tako da dopušta da ga ono rani, razoruža. Tada mu se ne suprotstavlja ni filozofskim tumačenjima, ni pobunom pred njegovim apsurdom, a niti bijegom. Gledajući ga u oči, pobjeđuje ga na njegovu vlastitu terenu – lišava ga njegova žalca. Upravo je prihvaćanje te nemoći pobjeda; aktivno prihvaćanje, ne podložnost, ne pasivnost. Čovjek izložen udarima zla (u ratovima i koncligorima, pred nasilnicima i ubojicama) pita »gdje je Bog u takvim trenucima?«. No, Bog nije onaj koji će doći osloboditi čovjeka oda zla, nego On sâm postaje čovjekom koji trpi, a jedino oslobođenje koje nudi jest sama, uzmi-lovana, prigrljena nemoć. Ne stvara Bog dobro čarobnim štapićem, Bog čini stvari dobrim ljubeći ih. Milosrđe je način na koji se suočavamo sa zlom: s njime se ono suočava istom nježnošću kakvom ljubav prema najbližima njima želi najveće moguće dobro. Izlazeći iz majčine ulazimo u Božju maternicu.

Ime onkraj imena

Boga se u Tori ponajprije upoznaje po imenu. Biblijski ga pisci zovu: Eloha i Adonaj, no najčešće: Elohim. Ime Eloha gramatička je jednina inače množinskoga oblika Elohim, a izvedeno je iz korijena koji istodobno znači: »onaj koji čini da stvorenja dršću« i »onaj koji štiti od svakoga straha«. Na arapskome, to je Allah. Elohim, ime u pluralu, označuje Boga Stvoritelja nebesa i zemlje, a u hrvatski se najčešće prevodi kao: Svevišnji. U semitskim jezicima to je generički termin koji označuje ukupnost božanstava, a prema gnosticima

prvih stoljeća (Saturnin iz Sirije) »Elohim« je zapravo muška množina imenice »El« koja je, pak, ženskog roda. Dakle, već u samom Imenu Božjem prisutna je obaspolnost ili nadspolnost. Židovska tradicija veže ovo ime, Elohim, s pojmom stroge pravde i oporosti u temeljnim zakonima prirode. Tradicija ga suprotstavlja Adonaju, izrazu jedinstva i ljubavi. Znano je da je ova naizmjeničnost tvorila jedan od temelja na koje je biblijska kritika izgradila teoriju o izvorima Petoknjžja, tj. o datiranju pojedinih dijelova kasnije redigiranih u cjelinu. Adon, Adonaj znači: »Gopodar«, »Gospodari«, ili kako se uvriježilo u kršćanskoj tradiciji: »Gospodin« i »Gospod«. Adonaj je gramatički plural kao Elohim, s kojim se često i spaja kao Adonaj-Elohim. Adonaj/JHVH je, pak, vlastito ime Elohima Izraelova. U *Tori* ono se pojavljuje 6823 puta. Stoga možemo reći da je Biblija knjiga Adonaja/JHVH. U dva odlomka, pokraj Gorućeg grma (Izl 3,1–15), zatim na brdu Sinaj (19,16–25), Bog se Mojsiju (hebr. Mošè) otkriva osobnim imenom: *JHVH, Eheie ašer Eheie*, »Ja sam koji jesam«. Ovo Ime otkriva Biće koje bijaše, bit će i čini da jest u vječnoj sadašnjosti stvaranja. Za Židova je apsolutni dokaz postojanja JHVH taj da je On izveo Izrael iz Egipta eda bi mu dao *Toru*. Bog je onaj koji oslobađa iz ropstva, onaj koji jest za čovjeka i čini sve dobro za njega.

Problemu objave Božjeg Imena Mošèu ponajprije je prevoditeljski problem. Kako prevesti *ehjé ašer ehjé* (Izl 3,14)? Duga povijest prijevoda, prvo na grčki (*egô eimi ho ôn*) i latinski (*sum qui sum*), a onda na svjetske jezike, dijeli nas od izvornoga teksta. Semantičko je polje hebrejskoga glagola *haja* trajno povezano sa semantičkim poljem grčkoga *einai*, potom latinskoga *esse*. Povijest značenja ovoga glagola počinje Platonovom i Aristotelovom filozofijom, prolazi kroz hebrejsku i kršćansku Bibliju, nastavlja se u grčkoj i latinskoj patristici, potom u radovima skolastika (Bonaventura, Toma Akvinski, Duns Scotus), u Descartesa i kartezijanaca, pa Kanta sve do naših dana. Mi, današnji čitatelji, nalazimo se na kraju ove burne povijesti odnosa između Boga i Bića, povijesti koja je konstituirala intelektualni i duhovni identitet kršćanskoga Zapada. Nema »nevina prijevoda«, tj. takva prijevoda koji bi mogao izbjeći povijesti recepcije teksta. Prevesti već znači interpretirati, tj. prijevod pripada samoj povijesti čitanja, a borba za što boljim prijevodom crpi svoju snagu iz nasljeđa. Zanimariti ga bilo bi kao zanemariti činjenicu da ni preko izvornoga hebrejskoga ne možemo dospjeti do punine autorove intencije – možemo ju samo predmnijevati. No, punina značenja jednoga povijesno bremenita glagola kao što je glagol »biti« svoju puninu zahvaljuje upravo povijesti interpretacije. Izl 3,14 stoga, zapravo, unatoč nepovjerenju egzegeta i teologa, ne može izmaći ontologijskom čitanju, premda je spekulativno i apstraktno mišljenje strano biblijskome: ime JHVH izražava djelovanje i nije zamišljeno na konceptualan način. Gramatičku enigmu u izričaju *ehjé ašer ehjé* Ricœur vidi u suprotstavljanju dvaju semantičkih polja istoga glagola *haja*: prvi glagol u onomastičkom obliku ponavlja se u drugom slučaju u predikativnoj poziciji. Enigma je u tome što glagol preuzima funkciju subjekta s apelativnom vrijednošću u prvom licu singulara, što predstavlja poteškoću za prijevod.⁶ Može li se glagolu *biti* pripisati stanovita polisemija?

Kako navodi André Chouraqui,⁷ ovo Ime može značiti »Onaj koji je uvijek bio« ili »koji će uvijek biti«, »Onaj koji čini biti i objavljuje se«, »Onaj koji je s ljudima da ih štiti i spasi od nesreće« (Izl 3,12–14). Ipak, ako je JHVH posljedični oblik istog korijena, on može značiti i ovo: »Onaj koji čini biti i stvara svijet«, »Stvoritelj«, »Onaj koji će učiniti da bude ono što će učiniti da bude«, ili još »Onaj koji čini biti i objavljuje se«, »Onaj koji čini biti i ostvaruje svoja obećanja«. JHVH je tetragram, vlastito ime Boga Izraelova, Boga bez oblika, bez granica i bez povijesti, osim povijesti stvorenih stvorenja što ih

On neprestano stvara na svoju sliku. Kršćani su zapeli pred priličnom teškoćom kad su htjeli izgovoriti neizrecivo Ime. Neki među njima četirima suglasnicima JHVH dodali su samoglasnike e o a iz imena Eloha, što je dalo ime Jehova(h), neprimjereno korišteno stoljećima, a danas još u sljedbe »Jehovini svjedoci«. Uviđajući svoju pogrešku, neki protestantski znalci predlagali su da se JHVH čita »Jahve«, povukavši za sobom brojne katolike. Ovo se čitanje vrlo brzo proširilo, jer se izdavalo kao kritički pouzdano. No, dokazi na koje se oslanjalo danas su odbačeni i jedini znanstveni stav jest da se Božje ime može tek transkribirati u suglasnicima JHVH, poštujući misterij ovog imena, neizgovorljive esencije. Neizgovorljivo, ime Adonaj/JHVH čuva tajnu svojih vlastitih značenja na način na koji Bog čuva neiskažljiv misterij svoga bića.

Sa semantičkog motrišta, Ricœur prelazi na naratološko: naime, objava Imena pojavljuje se unutar priče o (po)zvanju. U tom narativnom okviru dio je obrasca koji govori o (ovaj put Mošëovu) poslanju, obrasca tipična za sve priče o poslanju proroka: Gideonovu (Suci 6,11–17), Jeremijinu (Jer 1,4–10), Izaijevu (Iz 6,1–13), Ezekielovu (Ez 1–15). Obrazac je manje-više shematski – uvodna riječ, suočavanje s Bogom, davanje misije zazivanjem proroka po imenu, prigovori onoga kome je misija dana, uvjeravanje i ohrabivanje te davanje znamenja. Ricœur analizirajući priču o Gorućem grmu (Izl, 3,1–4,17) hoće vidjeti izlazi li objava Imena iz uobičajena okvira priče o (po)zvanju.⁸ Okvir je tu: Bog zove Mošëa po imenu (»Mošë, Mošë«), on se odaziva (»Evo me!«), zatim ga Bog odašilje (»Hajde! Ja te šaljem faraonu da izbaviš narod moj, Izraelce, iz Egipta.«). Mošë iznosi pet prigovora protiv. Na prvi: »Tko sam ja da...«, Bog odgovara: »Bit ću s tobom«. Ali Mošëu to nije dovoljno te nastavlja: »Ako dođem k Izraelcima pa im kažem ‘Bog otaca vaših poslao me k vama’ i oni me zapitaju ‘Kako mu je ime?’ – što ću im odgovoriti?«. Na to Bog, kao odgovor na Mošëov prigovor, objavljuje svoje Ime. Dakle, unutar naracije o (po)zvanju sa svrhom da učvrsti Mošëov proročki autoritet. No, za takvu svrhu je li potrebno toliko »gomilanje enigmi«? – pita Ricœur.

Ulomak o objavi Imena može se čitati minimalistički ili maksimalistički: kao retoričko ohrabivanje unutar naracije ili kao neka vrst teofanije kojoj naracija služi tek kao okvir. Budući da ni jedna druga biblijska priča o (po)zvanju nema takav ontološki naboj (koji možda više proizlazi iz interpretativnoga diskursa nego iz naratološkog), Ricœur, ne zanemarujući »etiku poslanja«, kaže:

»Jer izričaj nadilazi svoj kontekst, njegov smisao nadilazi njegovu funkciju.«⁹

Ovo nadilaženje stvara posebnu hermeneutičku situaciju, koja otvara mogućnost pluralnog tumačenja ovdje upotrijebljena glagola »biti«. Bog, zapravo, ne objavljuje svoje vlastito ime, nego činjenicu da jest kao bit svojega bića izražena u Imenu. A glagol »biti« u različitim tradicijama (hebrejskoj, grčkoj, kršćanskoj i filozofskoj) ima različite nijanse značenja: od egzistiranja do djelovanja, od zauzimanja za do apstraktnoga ontološkog stanja. Proces ontoteologije, tj. odnos pojmova Bog i Bića/Bitka u zapadnoj misli, Ricœur prati od Augustina i Dionizija Areopagita preko Tome Akvinskog sve do Heideggera

6
Ibid., str. 347.

7
Usp. André Chouraqui, *Les Dix Commandements aujourd'hui. Dix Paroles pour réconcilier l'Homme avec l'humain*, Robert Laffont, Paris 2000., str. 47s.

8
Paul Ricœur, *Penser la Bible*, str. 352.

9
Ibid., str. 354.

i Lévinasa.¹⁰ Pritom ne zaboravlja, kao što to naglašava i Pascal, da između biblijskoga Boga i metafizičkoga Bića postoji bitna razlika. Rosenzweig »Ja sam koji jesam« prevodi s »Ja-postojim«. Dakle, ne vječno Biće, nego egzistirajuće, prisutno egzistenciji ljudi – Biće-za-čovjeka. Imenovanje Boga ponajprije je narativno imenovanje, te stoga nije monokordno, nego polifonijsko: u svakom od biblijskih diskursa (narativnom, proročkom, preskriptivnom, mudrosnom) Bog je imenovan na drukčiji način. Svi oni zajedno tvore složene aspekte imenovanja. Dakle, ono što je specifično za biblijsku misao, koja se može nazrijeti iza slojeva teksta, jest sljedeće: Ime Božje, događaji hebrejske povijesti, a onda i Kraljevstvo Božje i događaj Kristova Uskrsnuća kao objave smisla nade – svi ti ključni, »objektivni« (pripadni »stvari« teksta) momenti biblijskih tekstova činom čitanja postaju kadri preobraziti »subjektivnu« egzistenciju čitatelja.

Deset besjeda

Chouraquijev prijevod *Biblije* doživio je već stotinjak izdanja i Chouraqui, gospodin kojemu je gotovo devedeset godina, još uvijek svako novo izdanje redigira u skladu s najnovijim lingvističkim, arheološkim, povijesnim i antropološkim saznanjima. Iz toga dugogodišnjega opetovanog iščitavanja biblijskih i kuranskih tekstova, nastala je 2000. i knjiga o Deset Božjih zapovijedi. U njoj autor promatra jednu za drugom Deset zapovijedi u svima trima monoteističkim vjerama (judaizmu, kršćanstvu i islamu), sve do u naše dane. Iz poglavlja u poglavlje, vodeći računa o evoluciji običaja, društva, znanosti i tehnike, autor nam nudi nov pogled na primjenu i kršenje svake od Deset zapovijedi. Polazište mu je ono što je zajedničko, a ne ono što je različito među trima religijama. A svatko tko i sam ne doživljuje svoju vjeru fundamentalistički, prepoznat će u Chouraquijevim recima temelje te vjere, bila ona židovska, kršćanska ili muslimanska, a taj je temelj: ljubav prema svem čovječanstvu. Chouraqui poziva povratak izvorima a ne na sinkretizam, na sinergiju, udruživanje duhovnih energija radi općeg dobra svih ljudi. Univerzalno čitanje Deset Besjeda vraća nas nama samima: meditirajući i nastojati primjenjivati Besjede u našem životu, manje ćemo se baviti time da li će i kako ih *drugi* poštuju, a više ćemo biti zahtjevni prema samima sebi i odgovorni za svijet.

Prva zapovijed

Prvu zapovijed Katolički katekizam prevodi kao: »Ja sam Gospodin Bog tvoj: Nemoj imati drugih bogova uz mene«, pri čemu se težište stavlja na neimanje drugih bogova, dok Chouraqui to mjesto iz *Tore* prevodi: »Elohim izreče sve ove besjede: 'Ja sâm Adonaj/JHVH, tvoj Elohim, onaj sam koji te je izveo iz zemlje Micraim, iz kuće ropstva'«, pri čemu je naglasak na Elohimu koji prvi sve čini da bi čovjeku bilo dobro.

Druga (Treća) zapovijed

Katekizam Drugu, odnosno Treću u hebrejskom računanju zapovijedi, prevodi: »Ne izusti imena Gospodina Boga svoga uzalud«, pri čemu je ponovno naglasak više na čovjeku i onom što on čini ili ne čini. Chouraqui prevodi: »Ime Adonaja/JHVH, Elohima svoga, nositi nećeš uzalud« pri čemu glagol *nositi ime* (hebr. *nisuim*) naglašava vezu čovjeka i Boga, čije ime nosi, tj. upozorava čovjeka da ne proizvodi idole i klanja im se bilo da je riječ o vlastitim dogmama ili materijalnim supstitutima za božansko. Ta nas zapovijed poziva

na ponovno uspostavljanje smisla riječi, često zloupotrebjavane u ime Božje, u magijskim praksama jednako kao i u fanatičnim ideologijama. Ekstremisti: Židovi, kršćani i muslimani, mentalno nalikuju jedni na druge: iz vlastite religije često zadržavaju tek ono što hrani njihov prezir prema svemu drugome i drukčijemu, što je izravna izdaja Božjeg Imena.

Šesta zapovijed

Semantika je bogata uputama kako da se istakne važnost prijevoda u tumačenju Šeste zapovijedi. Upotrijebljen glagol *racá* u hebrejskome znači umoriti, tj. ubiti s predumišljajem. Ova Zapovijed pojavila se kao najvažnija inovacija u krvoločnoj sredini drevnoga doba. U Bibliji (Izl 21, 23–25; Lev 24, 17–20 i Pnz 19,21) zakon odmazde, uobičajen u ono vrijeme, reducira se na dvije odredbe: *oko za oko* i *zub za zub*. Izražava načelo doslovne pravde ograničavajući kaznu za ubojicu na mjeru štete uzrokovane njegovim zločinom. Prije obznajivanja Šeste zapovijedi, ta je šteta bila prepuštena procjeni krvnih osvjetnika u skladu s praksom plemenske osvete. Sa šestom zapovijedi prelazi se sa zakona jačeg, slobodna da se osvećuje kako mu se prohtjedne, na novi zakon koji kaznu i pretrpljenu štetu stavlja u razmjeran odnos. *Tora*, međutim, ne isključuje primjenu nasilja, a kroz cijelu *Bibliju* odveć je često u pitanju krv: ubojstvo što ga je počinio Kajin, podvale gospođe Putifarke, izdajstvo Josipove braće, ubojstvo neznanca što ga je počinio Mošė. Prorok, kojega je zapala dužnost da proglasi zapovijed: ne ubijati, svoj život započinje počinivši zločin. Ovaj paradoks između ideala nenasilja i neizbježivog nasilja obznajuje prirodu Šeste zapovijedi i prirodu Deset besjeda koje su prije navještajni tekst nego zakonska uspostava u strogom smislu te riječi. Zapovijed kojom se zabranjuje svako ubojstvo pitanje je opstanka čovječanstva. Paradoksalno, tri monoteističke religije koje svoju etiku temelje na očuvanju života, svoj opstanak duguju i nasilno nametnutoj političkoj moći. Tako se u islamu *džihad* manipulativno krivo tumači kao »sveti rat«, dok on ponajprije znači borbu koju pojedinac mora voditi protiv vlastitih strasti u naporu da promiče Božje Kraljevstvo u sebi samom i u svijetu. Tko ubije čovjeka, ubija Boga. Kasnije u Evandjelju zakon odmazde biva ukinut, kao što je prethodno bio i u postbiblijskom judaizmu: »Čuli ste da je rečeno 'Oko za oko, zub za zub'. A ja vam kažem: Ne opirite se zlu! Naprotiv, udari li te tko po desnom obrazu, pruži mu i lijevi«. Tako je i Isus tumačio ovaj zakon kao načelo pravedne naknade. Ona izražava zakon pravednosti: oko siromaha vrijedi koliko i oko bogataša, oko prosjaka koliko i kraljevo. Savršen čovjek nadilazi norme koje jamče društveni poredak. On živi i u prinošenju svog bića Adonaju/JHVH čiju prisutnost prepoznaje u svakom stvorenju. Odatle odricanje od svake osvete, čak i od svake doslovne pravde. Savršen je čovjek sav predan ljubavi. Isus pozivlje na posvemašnje izručivanje bližnjemu. »Tko bi te htio tužiti da se domogne tvoje košulje, podaj mu i ogrtač! Ako te tko prisili da ideš s njim jednu milju, hajde dvije! Tko te moli, podaj mu; a tko hoće da mu pozajmiš, ne odbij ga« (Mt 5,40–42).

Sedma zapovijed

Uspoređivanje saveza Boga i čovječanstva s bračnim savezom jedna je od konstanti biblijske etike (i estetike). Katekizam donosi (Sedmu) zapovijed: »Ne sagriješi bludno!« Chouraqui je prevodi iz Tore kao: »Preljuba činiti ne-

ćeš«, pri čemu se *preljub* na hebrejskom kaže *na'af*, što znači krivotvorenje. Onkraj rasprava o poligamiji i monogamiji, preljub je svako krivotvorenje ljubavi. Najopačniji preljub u logici Deset besjeda onaj je koji ljudsko »ja« suprotstavlja Stvoriteljevu *Ja sam*. Jedinstvo stvorenja i obećanja koja daje moraju odgovarati unutarnjem jedinstvu Stvoritelja te na taj način osiguravati uvjete za preživljavanje bića.

* * *

U *Kur'anu* (usp. Sura 17, 22–42) nalazimo svih Deset besjeda iz *Tore*, a ponajbolje su sažete u desetoj: »Budi u svemu cjelovit«.

Ne imperativ nego futur

Upute što ih Višnje biće, po predajnom svjedočanstvu iz Knjige Postanka, i to prije tri tisuće godina na brdu Sinaju predalo Mošeu – nisu izrečene/zapisane u imperativu, tj. zapovjednom (gramatičkom) načinu, već u indikativu futura, tj. budućeg vremena što u Deset zapovijedi/besjeda ima presudnih posljedica u egzegzi, tj. tumačenju biblijskih tekstova. Da je opravdano, i valjano, nazmjenice koristiti i *Zapovijed* i *Besjedu*, dokaz je i to što hebrejska redakcija *Tore* i grčka (Septuaginta) i latinska (Vulgata) navode: Deset riječi/besjeda (hebr. Aseret Hadiberot: *aseret*, deset i *dib(e)r*, riječi; grč. Dekálogos: *deka*, deset i *logos*, riječ; polatinjeno u *Dekalogus*). One sažimlju temeljna načela ljudskosti i njezina održanja u odnosu čovjeka prema sebi samom, prema drugom čovjeku i prema Višnjem biću. Deset zapovijedi, što ih većina ljudi odgajanih u kakvu-takvu religioznom, monoteističkom ozračju, uči napamet na vjerskim podukama, kojima se propovjednici, često prijeteci, razmahuju s propovjedaonica, sve su prije nego zapovijedi dane čovjeku izvan njega samog, pravila nametnuta mu ne bi li obdržavajući ih »zaslužio« nekakvu nagradu. U zabranama koje te besjede uspostavljaju ne valja iščitavati samo ograničenja nego, ponajprije, prostore njihove slobode. Temeljitom lingvističkom i teološkom egzegzom teksta Chouraqui nam pokazuje da su Deset besjeda savjeti o održavanju naše vlastite veze s ljudskošću te prirodne posljedice takve veze. Ili, drugim riječima: nije obdržavanje Deset zapovijedi uvijek da bismo postigli ravnotežu sa sobom samima, s ljudima oko sebe i s Bogom, nego je njihovo obdržavanje naprosto prirodna posljedica uspostavljanja i održavanja takve ravnoteže, tj. naše ljudskosti.

Zapovijed ljubavi

Cijeli Izlazak građen je na polaritetu dvaju diskursa: narativnoga i preskriptivnog: jedan su pol ispričani događaji, a drugi proglašeni Zakon i propisi. A onda i sam Zakon postaje predmetom priče: primanje ploča s Deset besjeda temeljni je konstitutivni događaj Izlaska. Naracija oprimjeruje propise, a propisi naraciju podižu na razinu paradigme.¹¹ Druga napetost unutar biblijskoga teksta proizlazi iz načina na koji se mojsijevski zakon smješta u o odnosu na hetitske propise, indirektno postavljajući pitanje: može li se istodobno govoriti o moralnoj autonomiji i vjerskoj heteronomiji? Poteškoća nije umanjena činjenicom da je zapovijedima pridodano obećanje (Abrahamu) Obećane zemlje. Rosenzweig predlaže razlikovanje zakona i zapovijedi, jer je zakon nastao zbog očuvanje slobode nakon egipatskog sužanjstva, a zapovijedi imaju izravnu apodiktičku narav.

Istražujući ograničenja apodiktičkoga zakona kao mjere poopćavanja, Ricœur negativni oblik zapovijedi »Ubiti nećeš« (koja zabranjuje svako nedopušteno nasilje) supostavlja s afirmativnim oblikom u Lev 9,17–18: »Ljubiti ćeš svoje-

ga bližnjeg kao samoga sebe« (usp. Mk 12,29–34). Nadalje, Ricœur postavlja pitanje: na koji način o Šestoj zapovijedi (a onda i o svim drugim) možemo govoriti kao o božanskoj?¹² I odgovara posredstvom rekonstrukcije korelacije koja postoji među zapovijedima Dekaloga, posebice, u ovom slučaju, između Prve i Šeste. Korelacija je, primjećuje Ricœur, iste naravi kao korelacija između »ljubavi prema bližnjem« i »ljubavi prema sebi«, a temelji se na odnosu kakav čitatelj uspostavlja prema imenovanju Boga koje se pojavljuje u Prvoj zapovijedi (»Ja sâm Adonaj/JHVH, tvoj Elohim, onaj sam koji te izveo iz Zemlje misirske, iz kuće ropstva – zá te neće biti drugih Elohima doli mene«, Izl 20,1–2.). Imenovanje Boga – kao što sam pokušala pokazati u ulomku o objavi Imena u Gorućem grmu – nužno je promatrati u cijeloj mreži pojavljivanja u različitim biblijskim književnim žanrovima. Naime, pretpostavke ljudskog odgovora na Prvu zapovijed oblikovali su svi toposi Božjeg imena u biblijskim tekstovima, a zajednička im je dispozicija poslušnost. Ricœur predlaže da se ukupnost osjećaja koji tvore ljudski odgovor na imenovanje Boga nazove ovisnošću, u smislu oslanjanja, ne slijepe podložnosti.¹³ Sličnost između Prve i Šeste zapovijedi, unatoč disproporciji (blizu-daleko, eksteriorizirano-onkraj, Svevišnji-bližnji), nije u identičnosti, nego u fuziji kakvu nalazimo i u perikopi Post 1, 26: »Načinimo čovjeka na svoju sliku, sebi slična«. Da bi otišao korak dalje, Ricœur potom supostavlja druge dvije perikope – prvo-zavjetnu: »Čuj, Izraele, JHVH je Bog naš, JHVH je jedan« (Pnz 6,4) i drugo-zavjetnu: »Bog je ljubav« (1 Iv 4,8). Rečenica »Bog je ljubav« metafora je građena na inicijalnom neskladu nadvladanu ukrštavanjem dvaju pojmova u iskazu, što rezultira »ikoničkim povećanjem« smisla svakog od njih. Drugim riječima, ono što se mislilo o Bogu »prije« metafore promijenilo se pripojenjem pojma »ljubav«, jednako kao što se promijenilo i poimanje same ljubavi. S jedne strane u hebrejskom *šma* (*čuj*), dakle, Bog sâm (u naraciji biblijskih tekstova često »ljubomorán« i isključiv), a s druge strane Bog ljubavi, pri čemu riječ »ljubav« pokriva svu paletu svojih značenja. Ivanova perikopa ne zamjenjuje onu Ponovljena zakona, nego ju razvija i »ikonički« obogaćuje. Ljudski odgovor na Prvu zapovijed nakon čitanja Ivanove perikope jest, dakle, po Ricœuru, proporcionalan sa semantičkim obogaćenjem imena Božjeg: on je »povećan posredstvom metafore uzete iz dubine ljudskog iskustva«.¹⁴ »Ovisnost«, tj. poslušnost o kojoj je govorio povodom Zakona, sada zadobiva paradoksalan oblik »poslušnosti pune ljubavi«. Puka poslušnost »ikonički« je povećana nježnom i duhovnom ljubavi, tj. ovisnički odnos postaje odnos ljubljenog bića.

Treći korak u interpretaciji prolazi kroz dobro razumijevanje zapovijedi ljubavi. Freud nije jedini koji se bunio protiv ideje da ljubav može biti zapovijedena. Nije dovoljno odgovoriti da nije čovjek taj koji zapovijeda, nego Bog. Bolje bi bilo reći Bog-ljubav. Rosenzweig, razlikujući zapovijedi i zakone, ovu zapovijed stavlja pod zakon: »Ti, ljubi me!«, dok zapovijed u užem smislu te riječi zabranjuje: »Ne čini ovo ili ono!«. Zapovijed se ljubavi u Rosenzweigovu promišljanju Stvaranja-Objave-Otkupljenja, pojavljuje na

11

U kasnijem je judaizmu napetost između nativnoga i preskriptivnog proizvela *Halahu* [zbirka zakona, rabinskih izreka i vjerskih propisa koji reguliraju svakodnevni život Židova] i *Agadu* [zbirka propovjednih i egzegetskih tekstova klasične rabinske književnosti kakva je prisutna i u *Talmudu* /starovjekovnoj zbirci rabinskih tumačenja *Halahe*/].

12

Usp. Paul Ricœur, *Penser la Bible*, str. 168.

13

Ibid., str. 170.

14

Ibid., str. 171.

prijelazu između Objave, koja je »neprestano rađanje obnovljene duše«,¹⁵ i Otkupljenja, koje je »vječna budućnost Kraljevstva«: zapovijed »Ljubi sebe!« prethodi zapovijedi: »Ljubi svog bližnjeg!«, koja rezimira Zakon. Ljubav Božja ostaje skrivena u budućnosti, ali se eksteriorizira u novost koja »nije više sudbina, nego volja«, novost predanja duše: »čovjek se ne može eksteriorizirati u činu ljubavi sve dok ne postane duša koju je probudio Bog«. Samo ljubav primljena od Boga ljubav može učiniti ispunjenjem zapovijedi ljubavi. Ili Rosenzweigovim riječima:

»Ljubav može i zapovjediti jedino onaj koji je ljubljen. Ljubav prema Bogu se eksteriorizira u ljubavi prema bližnjem.«¹⁶

Opreka logike obilja u ljubavi, karakteristične za ekonomiju dara, naspram logike ekvivalencije, koja djeluje na području pravednosti, ponajprije se očituje na planu jezika.¹⁷ Polazište za razmišljanje o ekonomiji dara, kojemu hoće dati status filozofskoga problema, Ricœur nalazi u knjizi Marcela Maussa *L'Essai sur le don (Ogled o daru, 1925)*. Riječ je o razmjeni dobara: dobro se vraća darivatelju koji je prvi darovao samoga sebe, a sadržaj toga dobra jest snaga sadržana u samome daru, što je čin zahvalnosti. Premda je pravednost ljubav prerečena u područje ekonomije dara, jezik ljubavi i jezik pravednosti, razlikuju se. Jezik ljubavi u biblijskim tekstovima jezik je himana, usklika, zahvale koji artikulira odnos pojedinca prema pojedincu (Bogu ili čovjeku), dok je jezik pravednosti jezik pravde, propisa i odredbi koji artikulira odnose unutar zajednice. No, Ricœur govori o »poetskoj upotrebi imperativa«¹⁸ koja posredstvom zaziva prelazi s ljubavnog pozivanja na gnjev izdane ljubavi. U usporedbi s ljubavlju koja ne iznosi argumente nego se deklarira (usp. 1 Kor 13,1–13), pravednost se prepoznaje unutar konflikta u zajednici koji u raspravi koristi jezik argumenata ne bi li se održala jednakost pred zakonom. Ljubav ima svoju ulogu upravo u središtu same institucije zajednice kakvu konstituiraju pozitivno, bezinteresno pravo: ona u nužnu bezinteresnost pravednosti unosi slobodno zaduživanje unutar uzajamne solidarnosti. Ljubav preobraća pravednost prema njezinu najvišem idealu, koji je: *snagom primjera pridoni-jeti izuzeću od efektivne univerzalizacije moralnog reda*. Suspenzija morala granica je zakona kakav se kategorički nameće u povijesnom iskustvu. Najjači je primjer Isusova zapovijed o ljubavi prema neprijateljima. Njoj je mjesto u utopiji. Takva je utopija koju hrani *Biblija*. Riječ »utopija« dolazi iz grčkog *utopia*, što znači »ono što nema mjesta«. Dovoljno je utopiji dati mjesto pa da ona prestane biti utopijom.

Prava ili dužnosti

Chouraqui je bio uz Renéa Cassina kada je ovaj, kao predstavnik Francuske, izgovorio svoj veliki govor proglašenja *Univerzalne deklaracije o pravima čovjeka* koju je Generalna skupština Ujedinjenih naroda (u Parizu, u palači Chaillot, 10. prosinca 1948.) sa svojih pedeset osam članova, bila jednoglasno usvojila: »Prepoznavanje dostojanstva pripadna svim članovima ljudske obitelji i njihovim jednakim i neotuđivim pravima tvori temelj slobode, pravednosti i mira u svijetu.« Za zalaganje oko uspostave i primjene *Univerzalne deklaracije o pravima čovjeka*, koja je neke vrsti laičkog Dekaloga, René Cassin je dobio Nobelovu nagradu za mir. U trideset članova *Deklaracije o pravima čovjeka* riječ »pravo« navodi se na pedeset devet mjesta, dok se riječ »dužnost« pojavljuje samo jedanput – u članu koji naglašuje dužnosti pojedinca prema zajednici. Međutim, kad bi čovjek ispunjavao svoje elementarne dužnosti, od kojih su glavne sadržane u Deset zapovijedi, deklaracija koja

bi govorila o njegovim pravima ne bi bila potrebna. Ona bi se ostvarivala prirodno. Doseg Deset besjeda ne ograničava se na tri abrahamovske religije. One su upućene svem čovječanstvu već samim time što u nekoliko rečenica sažimlju ljudsko stanje i uvjete u kojima je moguće da u čovjeku preživi ono ljudsko. Ne određuje ih nikakva precizna geografska odrednica niti kakvo određeno vrijeme – kao da Dekalog ne dolazi iz neke određene zemlje, nego je on sâm domovina čovjeka. Deset besjeda pitanje je opstanka ljudskosti i čovječanstva. One su originalna i uvijek nova sinteza sveopćeg morala, globalne etike. O čemu je riječ? O, zapravo, vrlo jednostavnom. O poštivanju drugoga kao sebe samoga. O tome da shvatimo kako jedino pravo koje nemamo jest – pravo na razaranje. Pristanemo li slušati i primati ono što nam je dano u poruci koju je za nas bio primio Mošè, ona nas može voditi onkraj nas samih kako bismo uvijek iznova izabirali život.

* * *

Pitali su kineskog filozofa Lao-cea, autora *Tao-te-kinga*: što bi on učinio sa svojom moći da je apsolutan gospodar. On odgovori: »Ponovno bih uspostavio smisao riječima«. Ponovno uspostaviti smisao riječima upravo je ono što je htio Chouraqui i za što se zalagao svim svojim djelom i životom.

Literatura

Chouraqui, André, *Les Dix Commandements aujourd'hui. Dix Paroles pour réconcilier l'Homme avec l'humain*, Robert Laffont, Paris 2000. (hrvatski prijevod: *Deset zapovijedi danas. Deset besjeda za pomirenje Čovjeka s ljudskošću* [prev. K. Pranjić i J. Brnčić], Konzor, Zagreb 2005.

Jeruzalemska Biblija (ur. A. Rebić, J. Fućak, B. Duda), Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1994.

La Bible, traduite et présentée par André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985.

Ricœur, Paul i LaCoque, André, *Penser la Bible*, Éd. du Seuil, Paris 1998.

Ricœur, Paul, »Philosophy and Religious Language«, u: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Fortress, Minneapolis 1995.

Ricœur, Paul, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, UNESCO, Paris 2004.

Ricœur, Paul, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960.

Ricœur, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Éd. du Seuil, Paris 1994.

15

Ricœur citira Rosenzweigovu knjigu *Der Stern der Erlösung* u francuskom prijevodu *L'étoile de la Rédemption* (Ed. du Seuil, Paris 1972., str. 243), usp. P. Ricœur, *Penser la Bible*, str. 173.

16

Franz Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, str. 252. Ricœur kao primjer – koji pojašnjuje o čemu je riječ u »ljubavi koja obavezuje« – navodi ljubav prema malom djetetu ili zrelu erotsku ljubav, kakvu opisuje Pjesma nad pjesmama.

17

Usp. Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Éd. du Seuil, Paris 1994., str. 273 i Paul Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, UNESCO, Paris 2004., str. 23.

18

P. Ricœur, *Penser la Bible*, str. 180.

Jadranka Brnčić

Rétablir le sens des mots

À propos d'un livre de André Chouraqui
Les Dix Commandements aujourd'hui

Résumé

André Chouraqui dans sa traduction de la Bible en français cherche à surmonter les barrières qui séparent les langues et les cultures en redécouvrent le sens symbolique et universel des mots. Telle traduction pourrait être un bon point de départ pour la réflexion hermeneutique. Les quatre exemples de la traduction des noms: ish-isha, rehem, JHVH et Dix Paroles montrent bien le travail de la traduction qui est en même temps le travail hermeneutique proche de la pensée de Paul Ricœur. Ish-isha (masculin-féminin) – sont des mots qui découvrent une nouvelle dimension de la signification de la création: ce n'est qu'ensemble que l'homme et la femme soient l'homme. Le mot hébreu rehem (utérus) dévoile la signification de la miséricorde divine et s'ouvre sur une théologie de la tendresse. Le nom de Dieu – JHVH est le nom imprononçable qui entend désigner l'ineffable mystère de l'Être, cet Être qui toujours de nouveau réanime une discussion philosophique. Dans la Bible ce Nom est décrit par des interventions divines en faveur de l'homme. Les Dix Commandements, exprimés au futur et pas au impératif, ne sont pas les commandements dans le sens strict du mot, mais les paroles qui montrent à l'Homme vers quoi il doit tendre – vers la réconciliation avec l'humain, vers l'amour qui dépasse la justice et l'enrichit. Les effets de la narration biblique sur le lecteur suscitent une nouvelle (post-critique) ouverture au monde, qui nous rend capables à rétablir le sens des mots.

Les mots clés

André Chouraqui, Bible, traduction, hermeneutique, création, Nom, théologie de la tendresse, Dix Paroles