

Ratzingerovo razumijevanje »egzodusa« i dva pokušaja »povratka«

Elvis Ražov*

Sažetak

Krajnji je cilj povijesnoga izlaska iz Egipta sklapanje saveza na Sinaju, a zemlja treba biti mjesto pravoga štovanja i pravednih odnosa među ljudima, u skladu s Božjim zakonom. U širem smislu, egzodus je izlaženje iz sebeljublja i lažnoga samoostvarenja prema slobodi i ostvarenju u Kristovu križu koji je savršeni egzodus. Ratzingerovo shvaćanje egzodusa ključ je za ispravno razumijevanje bivanja članom Crkve i inkulturacije koja ne znači raskulturiranje njezina složenog kulturnog identiteta. Isto tako, egzodus ima potencijal sinteze različitih vidova teologije inkarnacije i križa, kao i ispravnoga shvaćanja skolastičkoga aksioma »Gratia praesupponit naturam«. Pokušaje »povratka« unutar teologije oslobođenja i preko Assmannova »mojsijevskog razlikovanja« Ratzinger smatra retrogradnim procesima koji ne vode prema istini i toleranciji, nego prema diktaturi relativizma.

Ključne riječi: egzodus, inkulturacija, teologija inkarnacije i križa, pokušaji »povratka«, teologija oslobođenja, »mojsijevsko razlikovanje«

Uvod

U ovome se članku želi razmotriti Ratzingerovo poimanje *egzodusa*, kako u njegovu povijesnome značenju izlaska iz Egipta, tako i u njegovu značenju konačnoga oslobođenja po novom savezu u Kristovoj krvi prolivenoj na križu. U tom smislu, križ predstavlja onaj konačni *egzodus* potpunoga predanja iz ljubavi koja se žrtvuje za oslobođenje, odnosno otkupljenje iz ropstva grijeha. Razmotrit će se i Ratzingerovo shvaćanje *egzodusa* kao ključa za ispravno razumijevanje inkulturacije kršćanske vjere u suvremene kulture bez odreknuća od prethodno kristijaniziranih kultura. Isto će se tako analizirati potencijal *egzodusa* u sintezi dviju kristologija inkarnacije i križa te mogućnost ispravnoga tumačenja skolastičkoga aksioma »Gratia praesupponit naturam« iz perspektive *egzodusa*. Smisao ljudske povijesti i egzistencije Ratzinger nalazi u povijesnospasenjskome »izla-

* Dr. sc. Elvis Ražov, predavač na Teološko-katehetskom odjelu Sveučilišta u Zadru Adresa: Ulica dr. Franje Tuđmana 24i, 23000 Zadar, Hrvatska. E-pošta: erazov@unizd.hr

sku« vazmenoga otajstva u kojem se i Marija kao supatnička majka pridružuje *egzodusu* svoga Sina.

Egzodus otpočетка prati i suprotna dinamika stalne napasti »povratka« u ono iz čega se izišlo, od žala za egipatskim loncima do osjećaja nesigurnosti u darovanoj slobodi. Pokušaji »povratka« stalno, doduše neuspješno, prate ljudski hod prema spoznaji i zajedništvu s pravim Bogom u istini, dobru, slobodi i ljubavi. S tim u svezi razmotrit će se Ratzingerovo vrednovanje dvaju pokušaja »povratka« — kroz teologiju oslobođenja i Assmannovo »mojsijevsko razlikovanje« u kontekstu pitanja odnosa istine i tolerancije.

1. Povijesni smisao Izlaska iz Egipta

U raspravi s teologijom oslobođenja i njezinim »obratom simbola«¹, kao i inverzijom odnosa između Staroga i Novoga zavjeta, o čemu će biti više riječi na kraju članka, Ratzinger se vraća na pitanje autentičnoga tumačenja događaja Izlaska iz Egipta i njegova krajnjeg cilja. U tu je svrhu posebna pozornost usmjerena na razgovor između Mojsija i faraona u kojem se pokazuje da je pravi razlog Mojsijeva zahtijeva za izlaskom Izraela iz Egipta služenje Bogu i iskazivanje štovanja odnosno prinošenje žrtve na način kako to Bog Izraelov hoće, za što je nužno potreban »izlazak« (usp. Izl 7, 16; 9, 1; 9, 13; 10, 3). »Prije svega i iznad svega, cilj je Izlaska Sinaj odnosno savez s Bogom iz kojega će nastati zakon za Izraelce.«² Svrha je toga zakona pravednost koja se očituje u ispravno uređenim odnosima među ljudima i prema stvorenju uopće. No ti ispravno uređeni odnosi, koji donose pravednost i slobodu čovjeku, ovise o »savezu«. Ovisi, dakle, o temeljnome odnosu s Bogom koji određuje sve druge odnose u svrhu pravednosti i slobode. Može se reći da je cilj Izlaska sloboda, ali uvijek promatrana kroz savez koji daje zakon koji donosi pravednost i slobodu kao rezultat ispravno uspostavljenih odnosa koji u temelju imaju ispravan odnos prema Bogu. Nadalje, cilj je Izlaska i oblikovanje naroda od izraelskih plemena; naroda koji treba biti slobodan i koji treba izvršiti svoje povijesno poslanje za što mu je potreban zakon kao izričaj ispravnoga odnosa s Bogom.³

Nakon svega rečenoga jasno je da i zemlju treba ubrojiti među ciljeve Izlaska jer je očito da se sloboda naroda izriče i kroz posjedovanje vlastite zemlje, ali je sigurno da u određenome smislu Sinaj ostaje važniji od zemlje. Štoviše, Ratzinger ne namjerava suprotstavljati zemlju i bogoštovlje jer je upravo smisao darivanja zemlje da bude mjesto štovanja pravoga Boga. Samo posjedovanje zemlje izjednačilo bi Izrael s ostalim narodima i zanjekalo bi posebnost njegova izabranja,

1 Prema kršćanskoj interpretaciji simbola, izlazak iz Egipta simbol je (*typos*) krštenja, a Mojsije je simbol Krista. U teologiji oslobođenja događa se obrat, smatra Ratzinger. Krštenje se razumijeva u smislu Izlaska, a Isusa se tumači prema Mojsiju. Usp. Joseph Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics*, San Francisco, 2008, 248.

2 *Isto*, 249.

3 Usp. *Isto*, 247–249.

a zemlja je istinski dar samo ako u njoj vlada Bog.⁴ »Jer ako Izrael izgubi Sinaj u svojoj zemlji, ako uništi Zakon i Savez te rastoči poredak slobode kroz nered samovolje, onda se vratio u stanje prije Izlaska; živi doduše u svojoj vlastitoj zemlji, ali je ipak još uvijek u Egiptu jer je iznutra uništio svoju slobodu. Progonstvo čini vidljivim na izvanjskom, političkom području prethodno izgublenu unutarnju slobodu kroz gubitak pravednosti.«⁵ Za Ratzingera je stoga ustanova saveza između Boga i čovjeka (koji se konkretizira u Tori, koja se sastoji od uredbi koje su oblik slobode) ono istinski oslobađajuće u događaju izlaska iz Egipta. Izlazak je bio moguć ne zbog Mojsijeve hrabrosti ili domišljatosti, već zbog pashalne žrtve koja anticipira bitni dio Tore, u kojemu se očituje iskonsko znanje čovječanstva vidljivo u povijesti religija, da se sloboda i oblikovanje zajednice ne ostvaruje upotrebom sile ili samom marljivošću, već ljubavlju koja se žrtvuje te tako dubinski povezuje ljude jer im dopušta dodirnuti božansko. Ratzinger zaključuje da se u temelju starozavjetnoga događaja oslobođenja može vidjeti početno prisutno ono što će kasnije biti jasno vidljivo u osobi Isusa Krista, kao sredstvo za novu povijest slobode.⁶

2. Univerzalizacija egzodusa u Kristu

Najočitija je posljedica Kristova života, smrti i uskrsnuća za povijest slobode ljudskoga roda proširenje obnovljenoga »saveza« na cijelo čovječanstvo, primjećuje Ratzinger. Preoblikovanjem saveza u osobi Isusa Krista Sinaj je ponuden svim narodima koji sada ulaze u Izraelovu povijest oslobođenja i postaju baštinici te povijesti. Egzodus (u bitnome istovjetan Sinaju, savezu, Tori), iako uvijek ostaje nepotpun, na taj način postaje sastavni dio cjelokupne povijesti ljudskoga roda; prelazeći prag temeljnoga oslobođenja, postaje povijest slobode.⁷

»Taj proces poopćavanja osloboditeljskih snaga Egzodusa/Sinaja uključuje, međutim, potrebu za temeljnim poretkom ispravnih odnosa na kojima počiva sloboda, a koji se pojavljuje u Izraelovom nacionalnom zakonskom sustavu kao ponuda svim narodima kako nikada više ne bi bio identičan s niti jednim državnim sustavom zakona. Religijsko ustrojstvo saveza može ući u najrazličitija državna uređenja, a da u isto vrijeme ne koincidira ni s jednim od njih.«⁸ Na

4 Usp. Joseph Ratzinger, *Duh liturgije*, Mostar — Zagreb, 2001, 14.

5 *Isto*, 249.

6 Usp. *Isto*, 249–250. »U borbi za oslobođenje izraelskoga naroda iz egipatskog ropstva ponajprije je prisutno pravo na slobodu štovanja, vlastitog bogoslužja, a obećanje zemlje je tijekom njegove povijesti sve više poprimalo smisao da je zemlja dana da bi bila mjesto poslušnosti, da bi tu bio prostor otvoren za Boga i da bi zemlja bila oslobođena užasa idolopoklonstva. U pojmu slobode i zemlje bitan sadržaj je pojam poslušnosti Bogu, a time i pojam pravedna poretka u svijetu. Tako možemo tumačiti i izgnanstvo kao gubitak zemlje: zemlja je postala prostor idolopoklonstva, neposlušnosti, a posjedovanje zemlje je na taj način upalo u proturječnost.« Benedikt XVI, *Isus iz Nazareta*, I, Split, 2007, 96–97.

7 Usp. *Isto*, 250.

8 *Isto*.

taj se način oblikuje nov narod među mnogim narodima koji ih ne dokida nego stvara novu snagu ujedinjavanja i oslobođenja u svima njima, što omogućuje da religijske i civilne zajednice (Crkva i država) nisu više identične, nego jasno različite jedna od druge. Ovakvomu poimanju odnosa Crkve i države prigovara se spiritualizacija religije i njezino povlačenje na unutarnje područje koje više ne zahvaća političku stvarnost pa se zaziva obnova starozavjetnoga poimanja kršćanskoga oslobođenja gdje bi pravo oslobođenje bilo neposredno i političko oslobođenje (u svrhu tog prigovora poziva se na Celzov prigovor kršćanstvu da nije ništa postiglo jer je u svijetu ostalo sve po starome, a trebalo je da Krist uspostavi državu i donese političko oslobođenje). Ratzinger navodi Origenov odgovor koji u tobožnjem rješenju problema kroz stvaranje države vidi dobrobit samo za neke ili uporabu sile u proširenju njezinih granica, što bi je učinilo identičnom svim drugim državama, ili obranu silom zbog ljubomore zavidnih susjeda. Stoga je Spasitelj trebao učiniti sasvim nešto drugo.⁹

Isus je utemeljio takvo društvo koje može živjeti svugdje; društveni život kao mjesto istine i slobode koji nije povezan ni s jednim državnim uređenjem, ali je u svakome moguć. To je društvo Crkva koju je Krist ustanovio. Ratzinger stoga smatra da je postojanje takva novoga društva koje neće koincidirati s državom temeljni čimbenik u oslobođenju čovjeka i gdje god nestane te razlike, gubi se prostor slobode jer država postaje regulator čitavoga ljudskog života prisvajajući sebi božanske prerogative i postajući nositeljem religije. Potpuno poistovjećivanje ili potpuna odijeljenost države i Crkve ima za posljedicu dokinuće slobode savjesti, svodenje države na čisti politički pragmatizam bez etičkog usmjerenja, zarobljavanje ljudskoga razuma ostavljenog bez svjetla evanđeoske poruke koja ga pročišćuje i produbljuje. Takva država ostaje bez temeljnih moralnih imperativa koji su nužni za izgradnju ljudskoga društva i njegov napredak, smatra Ratzinger.¹⁰

3. Inkulturacija kroz egzodus vjere i kulture prema članstvu u Crkvi

Za članstvo u takvom društvu kao što je Crkva, koje svoje mjesto nalazi u svakoj državi iako se ni s jednom ne poistovjećuje, potreban je egzodus vjere i kulture. U kontekstu rasprave o inkulturaciji vjere, koja se često krivo shvaća kao uvođenje raskulturiranoga kršćanstva bez povijesne snage u neku nekršćansku kulturu oslobođenu svoje vjerske srži, Ratzinger se zauzima za plodnu napetost dvaju polova koja rezultira obnovom vjere i ozdravljenjem kulture. Izraelska vjera nalazi svoj kulturalni oblik kroz borbu s egipatskom, hetitskom, sumerskom, babilonskom, perzijskom i grčkom kulturom koje su istovremeno bile i religije. U tom susretu i borbi dolazi do pročišćenja kako bi nova kultura bila čista posuda za novost objave jednoga Boga, a stare kulture stigle do svoga

⁹ Usp. *Isto*, 250–251.

¹⁰ Usp. *Isto*, 252.

trajnog ispunjenja. Takva obnova izraelske vjere i pročišćenje kulture započinje pozivom na »izlazak«. Bog poziva Abrahama da izide iz »zemlje svoje, iz zavičaja i doma očinskoga, u krajeve koje ću ti pokazati« (Post 12,1). Bog od Abrahama traži određen prekid s vlastitom kulturom, s vlastitom pretpovijesću koji se očituje u zahtjevu »izlaska« kojim započinje novi čas povijesti vjere. Taj »egzodus« postaje snaga ozdravljenja i novo gravitacijsko središte koje privlači sve ono što je istinski ljudsko i božansko. Svoj vrhunac doživljava u Isusovu obećanju: »A ja kad budem uzdignut sa zemlje, sve ću privući k sebi« (Iv 12,32). To Kristovo uzdignuće na križ, za Ratzingera predstavlja prije svega lom, prekid, izbačenost, uzdignutost iznad zemlje. Zbog toga križ postaje novom gravitacijskom točkom svjetske povijesti koja sve privlači prema gore, sabirući sve razasuto i odijeljeno.¹¹

Biti članom Crkve zahtijeva određeni »egzodus«, što podrazumijeva svijest o Crkvi kao »vlastitom subjektu kulture koji ima svoju vlastitu povijesno izraslu i mnogostruko uslojenu međukulturalnost«¹² i spremnost preokreta života u svim njegovim odnosima. Vjera nije privatan put k Bogu, nego postajanje članom naroda Božjega i prihvaćanje njegove povijesti uz koju se sam Bog vezao i koja ostaje dio njegova čovječstva zauvijek jer je utjelovljenje povijesni događaj koji se ne može uvijek nanovo (u svakoj novoj inkulturaciji), u povijesnom smislu, ponavljati. Ipak, budući da je Crkva sabrana iz svih naroda i da u sebi nosi složeni kulturalni identitet, napetost mnogih subjekata tih kulturalnih identiteta u jednom subjektu Crkve bitno pripada nezavršenoj drami Isusova utjelovljenja koja stoji pod znakom križa tj. borbe protiv sile teže koja vuče prema zatvaranju i odbijanju.¹³ Kako bi se spriječilo zatvaranje kulture i odbijanje njezine preobrazbe, potreban je »egzodus« ili prijelom kulture koji podrazumijeva njezino »umiranje« i ponovno »nastajanje«. Primjer takva prijeloma kulture na osobnome planu vidi se u primjeru Abrahamova izlaska iz očinskoga doma prema zemlji koju će mu Bog pokazati (usp. Post 12,1), a na nacionalnoj razini u Izraelovu izlasku iz Egipta koji također čini prekid s dotadašnjom kulturom. Vjeru nitko ne nalazi kao nešto gotovo i vlastito, nego je ona prolom izvana, kao novo rođenje koje započinje krstom odnosno smrću i uskrsnućem (usp. Rim 6), što nije dano biološkim rođenjem. Ona nije proizvod naših vlastitih unutarnjih iskustava, već događaj koji nam dolazi izvana. Plod susreta koji nam ne omogućuje sposobnost našega iskustva, nego događaj koji rada iskustvom koje istom nije rezultat našega uranjanja i udublivanja u ono što nam je vlastito. Time je izrečen pojam objave koja je povijesni događaj, a ne opažanje dubine vlastite nutrine koje svoj vrhunac dostiže u »prosvjetljenju«. Za takav susret potreban je »izlazak« iz sebe, iz vlastitoga iskustva i prijelom kulture koja se otvara pročišćenju i ozdravljenju.¹⁴

11 Usp. Joseph Ratzinger, *Vjera — istina — tolerancija*, Zagreb, 2003, 62–63.

12 *Isto*, 63.

13 Usp. *Isto*.

14 Usp. *Isto*, 77–79.

4. Egzodus kao »mjesto« sinteze kristologije inkarnacije i križa

Povijest kršćanske vjere bilježi stalno razilaženje dvaju načina promatranja Isusa koji oblikuju dvije vrste teologija: teologiju utjelovljenja i teologiju križa. Prva se oslanja na grčko mišljenje i govori o *bitku* te ističe činjenicu da neki čovjek jest Bog. Ta tvrdnja o inkarnaciji Boga i pobožanstvenjenju čovjeka toliko je odlučujuća (oslobađa i određuje istinsku budućnost čovjeka) da sve druge događaje čini drugorazrednima. Druga se ne bavi ontologijom i pitanjem *bitka*, nego Božjim djelovanjem kroz križ i uskrsnućem kojima je pobijedena smrt, a Isus se pokazao kao Gospodin i nada čovječanstva. Prva teologija teži k statičnomu i optimističkomu gledanju na stvari gdje grijeh ima podređeno značenje u odnosu na inkarnaciju i pobožanstvenjenje, dok druga teologija smjera prema dinamičko–aktualnome poimanju kršćanstva koje kritički promatra svijet.¹⁵

Ratzinger nema namjeru, poradi pojednostavljivanja stvari, praviti umjetnu sintezu tih dvaju povijesnih oblika kršćanskoga samorazumijevanja jer se njihova oprečnost ne može tek tako jednostavno pomiriti, a da se istovremeno ne izgubi njihova bitnost. Premda oni moraju sačuvati svoj polaritet u svrhu međusobnoga korigiranja i upućivanja na cjelinu, Ratzinger smatra da je moguće zamisliti dovršeno jedinstvo njihovih polazišta koje ujedno omogućuje njihove suprotnosti, a sprječava proturječnost.¹⁶ Ono što ne traži umjetnu sintezu, a omogućuje suprotnosti koje teže prema višem jedinstvu, ne dovodeći do proturječja, Ratzinger nalazi u stvarnosti *egzodusa*. »Kristov *bitak* (teologija utjelovljenja!) je *actualitas*, prelaženje iz samoga sebe, egzodus, izlazak iz vlastite zatvorenosti; ne radi se, drugim riječima, o bitku koji bi počivao sam u sebi nego o činu poslanja, o sinovstvu, o služenju. I obratno, to činjenje nije tek činjenje nego bitak, dopire u dubinu bitka i s njime se poistovjećuje. A taj bitak je egzodus, preobrazba.«¹⁷ Gledano iz perspektive egzodusa kao polazišta, teologija utjelovljenja postaje teologijom križa koja ima svoj cilj u postajanju teologijom bitka ili Sina, drži Ratzinger.¹⁸

Kršćanska egzistencija, promatrana iz perspektive križa, prijelaz je od egoizma prema altruizmu, gdje u središtu više nije vlastiti »ja« nego suobličenje egzistencije Isusu Kristu koji je okrenut prema cjelini, što se izražava principom »za« (*für*) i očituje se i u kršćanskome kultu. Ta se kršćanska egzistencija ostvaruje u trajnom egzodusu kao neprekidnome nadilaženju sama sebe, o čemu govori povijest spasenja kroz sliku pashe i priroda kroz logiku pšeničnoga zrna. Kršćanski princip egzodusa postaje vidljiv kroz Isusov poziv: »Tko ljubi svoj život, izgubit će ga. A tko mrzi svoj život na ovome svijetu, sačuvat će ga za život vječni«. (Iv 12, 25; usp. Mk 8, 35).¹⁹ Ono što priroda nagovješta dovršava se u čovjeku, odnosno

15 Usp. Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb, 2007, 227–228.

16 Usp. *Isto*, 228–229.

17 *Isto*, 229.

18 Usp. *Isto*.

19 Usp. *Isto*, 252–254.

u pravom čovjeku Isusu Kristu po njegovoj žrtvi; da čovjek prima puni život tek po izgubljenosti sebi. To nam potvrđuje i povijest religija koja se u tome slaže s biblijskom porukom da svijet živi od žrtve. Ratzingerovo poimanje egzodusa ostvaruje svoje puno značenje tek u križu Isusa Krista koji je konačni cilj svih kozmičkih, povijesnih i spasopovijesnih egzodusa. »Križ je čin 'izlaska', čin ljubavi, koja do krajnosti misli ozbiljno i ide 'do kraja' (Iv 13,1) i stoga je on mjesto slave — mjesto stvarna doticaja i povezivanja s Bogom koji je ljubav (1 Iv 4,7. 16).«²⁰

Stvarnošću egzodusa Ratzinger razrješuje problematiku odnosa između žrtve i boli gdje kršćansku žrtvu definira kao egzodus u predanje, napuštanje samoga sebe što se najradikalnije pokazuje u Isusu Kristu koji je u cijelosti egzodus. Kristov egzodus je dvosmjernan; prema Bogu (čovjeka privodi k Bogu odnosno spasenju) i prema čovjeku (raspeto tijelo sredstvo je spasenja). »Budući da je, dakle, ovaj *exodus* ljubavi slobodna čovjekova ek–staza, kojom je on neizmerno nadmašio sebe, kojom se na neki način rastrgno, klanjanje (žrtva) uvijek je zato i križ, bol zbog raskidanosti vlastita bića, umiranje pšeničnog zrna koje samo u smrti može donijeti plod.«²¹ Primarno značenje nalazi se u egzodusu kao predanju iz ljubavi, a bol ima sekundarno značenje kao posljedica ljubavi spremne na žrtvu i potpuno predanje, jer princip žrtve nije uništenje nego ljubav. »I jedino ako ljubav provaljuje, otvara, raspinje, raskida, onda i to pripada žrtvi: to je oblik ljubavi u svijetu koji na sebi nosi biljeg smrti i sebeljublja.«²² Vrijednost križa kao najvažnijega egzodusa nije u mnoštvu fizičkih boli, nego u ljubavi koja daje pravac i smisao boli (koja inače ne bi imala nikakvu vrijednost).²³

5. »Milost koja pretpostavlja narav« po egzodusu postaje »milost koja ispunjava narav«

Problematiku značenja skolastičkoga aksioma »*Gratia praesupponit naturam*« te odnosa milosti i naravi Ratzinger izravno tematizira jedino u svojoj knjizi *Dogma i navještaj*.²⁴ U pokušaju sinteze, značenja spomenutoga skolastičkoga aksioma i uopće odnosa milosti i naravi, Ratzinger želi izbjeći suprotstavljene polove naturalizma i supranaturalizma. Protiv supranaturalizma tvrdi da Bog po svojoj milosti ne razara ono istinski ljudsko u čovjeku, koje ni u jednom čovjeku

20 Joseph Ratzinger — Benedikt XVI, *Isus iz Nazareta*, I, Split, 2007, 87.

21 *Isto*, 289–290.

22 *Isto*, 290.

23 Usp. *Isto*, 291. Ratzinger se u ovome kontekstu poziva i na jedan važan tekst Jeana Daniéloua koji Kristov križ stavlja kao jedinu vezu između poganskog svijeta i trojedinoga Boga. U rastrganosti i bespomoćnosti raspetoga srca očituje se istodobno ljubav prema Bogu i prema svijetu koji je otuđen od Boga. Krist, koji na svome križu nosi ovu razdvojenost, ujedno ju i dokida. Ostajući unutar Trojstva i bivajući dijelom ovoga svijeta, Krist svojim križem ispunjava čitavi međuprostor. Kristova rastrganost na križu na sve četiri strane svijeta simbolizira i rastrganost čovječanstva. Usp. Jean Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart, 1995, 388.

24 Usp. Charles Ssenyondo, *Christianity and the Culture of Relativism in the Anthropologies of Joseph Ratzinger and Stanley Hauerwas*, Bloomington, Indiana, 2012, 213–220.

nije posve ugašeno, nego ga spašava i ispunja. Štoviše, to istinski ljudsko u čovjeku kao obilježje njegove stvorenosti nalazi se u temelju svakog čovjeka i na različite se načine očituje u konkretnom ljudskom življenju kao poziv i vodilja.²⁵

Ipak, uočavanjem povijesnoga stanja grešne ljudske naravi, Ratzinger čini otklon od bilo kakve mogućnosti upada u naturalizam. Istinsko ljudsko u čovjeku prisutno je u izobličenom i krivotvorenom obliku, prekriveno prljavom tkaninom (kako Pascal naziva čovjekovu »drugu narav«). »Čovjek je sam sebi pridodao drugu narav, čija je srž robovanje svojem 'ja' — *concupiscentia*. Odatle dolazi i to da u antičkim i modernim jezicima riječ 'čovjek' sadrži posebnu dvoznačnost, u kojoj se isprepleću visoko i nisko, plemenito i ružno.«²⁶ Potpuno je stoga jasno da milost čovjeku ne dolazi preko njegove »čiste« naravi, nego njegove »secondae naturae«, »preko slamanja tvrde ljuške veličanja sama sebe, koja u njemu zastire Božje veličanstvo. A to znači: nema milosti bez križa.«²⁷ »Alkemija čitava bitka, potpuno odvajanje od sama sebe, i nitko se ne smije nadati da će tomu umaći. Nijekanje svih naravnih vrjednota u njihovu naravnom bivstvu, odricanje i od onoga što je pojedinca odvelo iznad njega samoga.«²⁸

Ratzingerovo pozivanje na de Lubacovo odricanje od humanizma upućuje na činjenicu da je istinski humanizam samo onaj drugoga Adama, jer samo ljudskost koja prolazi kroz križ pokazuje pravi humanizam. »Humanizam puke ljudske plemenitosti na koncu ipak završava u čovjekovu potvrđivanju i pobožanstvenjenju sama sebe, u uskraćivanju novoj Božjoj stvarnosti.«²⁹ De Lubac smatra da kršćanski humanizam mora poštivati zakon *egzodusa*, zakon *ekstasisa* koji pokazuje duhovnu dijalektiku po kojoj niti jedna naravna ljubav ne može prijeći u nadnaravnu ljubav bez lomova; bez gubljenja sebe, čovjek ne može sebe naći. Dakako, Ratzinger upozorava na drugu stranu, na opasnost da se red stvaranja pravoga čovjeka (koji doduše nije konkretan čovjekov red) učini čistom apstrakcijom što on nije, jer se ipak proteže i u našu stvarnost kroz ono što se naziva zdravim ljudskim razumom. U njemu se pokazuje svijest o redu stvaranja koji je ostao i uvijek nas ispravlja i vraća na područje zbiljskoga (protiv ekscentrične duhovnosti prema spasonosnoj trijeznosti).³⁰

Ratzinger primjećuje da se »narav« duha konstituira u nadilaženju sama sebe, u ukazivanju na ono iznad sebe samoga. Ta tvrdnja pokazuje da je zakon *exodusa* »istodobno i pravi temeljni zakon duha, istinsko ispunjenje poziva čežnje koji se podiže iz naravi. Tada križ nipošto nije 'razapinjanje čovjeka' u Nietzscheovu

25 Usp. Joseph Ratzinger, *Dogma i navještaj*, Zagreb, 2011, 174.

26 *Isto*.

27 *Isto*, 175.

28 Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln, 1943, 328. Citirano prema: Joseph Ratzinger, *Dogma i navještaj*, 175.

29 Joseph Ratzinger, *Dogma i navještaj*, 176.

30 Usp. *Isto*.

smislu, nego njegovo istinsko iscjeljenje³¹ od lažne samodovoljnosti³² kojom čovjek gubi sebe. Križ je dakle povratak istinskomu čovječstvu i pravoj kozmičkoj harmoniji gdje je Bog »sve u svemu«, a svijet zahvalna pjesma Bogu, te Božja čovječnost prava čovjekova čovječnost milosti koja ispunja narav.³³

6. Egzodus sveden na pitanje »oslobodenja« i »inverzija simbola«

Ovdje ne želimo ulaziti u problematiku teologije oslobodenja općenito, već samo naznačiti Ratzingerovo poimanje redukcije egzodusa i izokretanje njegova simbola u toj teologiji. On primjećuje kako teologija oslobodenja daje novo tumačenje biblijskomu pojmu izlaska. Izlazak postaje središnja slika »povijesti spasenja«; pashalno otajstvo shvaća se kao revolucionarni simbol, dok se u euharistiji slavi oslobodenje u smislu političko–mesijanske nade i njezine prakse. I riječ otkupljenje zamijenjeno je oslobodenjem u smislu povijesti i klasne borbe.³⁴

»Inverzija simbola« povezana je s inverzijom odnosa između Staroga i Novoga zavjeta u kojem kršćani razumijevaju Izlazak kao simbol (*typos*) krštenja koje je radikalizacija i univerzalizacija Izlaska s povijesnim slijedom od Mojsija prema Kristu. Međutim, danas se kod nekih teologa odnos Izlaska prema krštenju shvaća kao gubitak osjećaja za stvarnost, kao povlačenje iz politički–stvarnog u mistički–nestvarno i čisto individualno područje. Kako bi krštenje i kršćanska egzistencija imala svoj smisao, povijesne odnose treba gledati obrnuto, na način da se krštenje treba razumjeti iz događaja Izlaska, a ne Izlazak iz perspektive krštenja. Prema tome krštenje je uvod u Izlazak; ono je simbol političkog oslobodenja na koje je pozvan izabrani narod odnosno svi potlačeni narodi. Tako krštenje postaje simbol Izlaska; simbol političkoga i revolucionarnoga djelovanja općenito, a Isusa se tumači unatrag pozivanjem na Mojsija kojeg se tumači unaprijed, referirajući ga prema Marxu. Ovakav način tumačenja postaje pravilo za razumijevanje cijele Biblije, sakramenata, osnovnih biblijskih pojmova do same osobe Isusa Krista gdje više nije važno njihovo originalno značenje, već njihova moć ilustracije i osnaženja povijesne vizije i političkoga izbora snagom simboličkih događaja. Sve u konačnici završava očito krivim odnosom Biblije i stvarnosti gdje razumijevanje Biblije izgleda potpuno nestvarno.³⁵

»Teologijama oslobodenja« vlastita je nova »hermeneutika« koja u bitnome znači »političko« iščitavanje Pisma u kojem je Izlazak središnji događaj shvaćen kao oslobodenje od političkoga ropstva, kao oslobodenje od strane vlasti i

31 *Isto*, 177.

32 »Pravi »moral« kršćanstva je ljubav. A ona se, dakako, opire sebičnosti — ona je izlaženje iz sama sebe, ali upravo na taj način čovjek dolazi samomu sebi. Nasuprot zavodljivu sjaju Nietzscheove slike čovjeka, ovaj se put na prvi pogled čini bijednim, upravo neprihvatljivim. Ali, on je istinski uzvišeni put života. Samo se na ovom putu ljubavi, čije su staze u Propovijedi na gori, otvara bogatstvo života, veličina ljudskoga poziva.« Benedikt XVI, *Isus iz Nazareta*, I, Split, 2007, 112.

33 Usp. Joseph Ratzinger, *Dogma i navještaj*, 177.

34 Usp. Joseph Ratzinger — Vittorio Messori, *Razgovor o vjeri*, Split, 2005, 174.

35 Usp. Joseph Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics*, San Francisco, 2008, 247–278.

moći. Takvim tumačenjem promašeno je specifično značenje i svrha događaja Izlaska jer je oslobođenje usmjereno prema ustanovljenju Božjega naroda i saveza na Sinaju. Stoga, oslobođenje koje Izlazak donosi po svojoj naravi ne može biti svedeno prvotno ili isključivo na političko jer je i sam pojam »slobode« često zamijenjen usko povezanim pojmom »otkupljenja« u Svetome pismu. Osim toga, Izlazak će uvijek ostati u sjećanju Izraela kao utemeljujući događaj. Pa i nakon rušenja Jeruzalema i babilonskoga sužanjsva, izraelski narod živi u nadi novoga oslobođenja te iščekuje konačno oslobođenje u kojem je Bog sam Osloboditelj koji sklapa novi savez sa svojim narodom koji je obilježen darom Duha Svetoga i obraćenjem srdaca.³⁶

7. Assmannovo »Mojsijejsko razlikovanje« i poziv na »povratak« u Egipat

Ratzinger postavlja pitanje spojivosti moderniteta, koji obilježava tolerancija kao njegova temeljna odrednica i vjere u objavljenu istinu. Čini mu se da se sve više kršćanstvu nameće zahtjev napuštanja istine kršćanske vjere kao temeljni uvjet novoga svjetskog mira te pomirenja kršćanstva i moderniteta.³⁷

U tom kontekstu postavlja se načelno pitanje, spada li pitanje o istini u religiju? To pitanje iznova postavlja egiptolog Jan Assmann³⁸ suprotstavljajući biblijsku i egipatsku odnosno politeističku religiju uopće. Ratzinger sažima Assmannovu misao u tri temeljne teze: Assmann ostavlja otvorenim pitanje o povijesnome Mojsiju i promatra ga kao šifru sjećanja odnosno način kako je sjećanje oblikovalo povijesnu svijest te na taj način govori o »mojsijejskom razlikovanju« koje čini kamen medaš povijesti religija. »Mojsijejsko razlikovanje« za Assmanna je uvođenje razlikovanja između pravoga i krivoga, istinitoga i lažnoga na području religijâ koje su prethodno razlikovale čisto od nečistoga ili sveto od profanoga te se nije postavljalo pitanje o krivim bogovima kojima se čovjek ne smije klanjati. Assmann zamišlja skladni odnos politeističkih bogova kroz funkcionalnu ekvivalentnost gdje se bogovi mogu »prevesti« jedni u druge čime se izražava funkcija religijâ kao medija multikulturalne prevedivosti. Bogovi su bili međunarodno priznati jer su bili kozmički bogovi; njihova se zbiljnost i pridruženo bogoštovlje nije osporavalo te je drevnomu politeizmu posve stran pojam krive religije, smatra Assmann.³⁹

Pojavak vjere u jednoga Boga izokreće dotadašnji red stvari i ustanovljuje »protureligiju« koja sve prethodno kvalificira kao »poganstvo« te religiji oduzima mogućnost međukulturalnoga prevođenja i umjesto toga nameće međukul-

36 Usp. Sveti zbor za nauk vjere, *Uputa o nekim aspektima »Teologije oslobođenja«*, Zagreb, 1985, 15, 39.

37 Usp. Joseph Ratzinger, *Vjera — istina — tolerancija*, 189.

38 Usp. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München — Wien, 1998.

39 Usp. Joseph Ratzinger, *Vjera — istina — tolerancija*, 189–190.

turalno otuđenje. Tada dolazi do pojma »idolatrije« kao najvećega grijeha koji se predočava kroz događaj klanjanja zlatnom teletu. U tom »pragrijehu«, smatra Assmann, zapisan je sav potencijal mržnje i nasilja koje se uvijek iznova događa kroz povijest monoteističkih religija. Pripovijest o izlasku iz Egipta nosi u sebi nasilnički kôd i temelj je mita monoteističkih religija kao i prikaz svih posljedica toga mita. Izlazak, dakle, treba preokrenuti odnosno vratiti se natrag u Egipat te dokinuti razlikovanje krivoga i pravoga u religiji. Treba se vratiti u skladni svijet bogova koji odražavaju sklad kozmosa i izriču sve njegovo bogatstvo te nikoga ne isključuju, već naprotiv, omogućuju uzajamno sporazumijevanje. Ratzinger primjećuje kako takav pokret unatrag nije stran ni ljudima Staroga zavjeta, od želje za doslovnim fizičkim povratkom »egipatskim loncima« do onih koji su smatrali opsluživanje Zakona opstrukcijom ovozemaljskoga boljitka (usp. 1 Mak 1,11–15) pa sve do snova o Egiptu u vremenu prosvjetiteljstva (umjetničko oblikovanje te čežnje nalazi se u Mozartovoj Čarobnoj fruli). Novi interes za Egipat, koji drži izvorom svih religija i u kojem se događa konvergencija razuma i objave ili prirode i pisma, Assmann pripisuje religijskim i političkim sukobima onoga vremena koje svjedoči strahotama religijskih ratova i rasprava oko ateizma, politeizma, deizma, itd. Za Assmanna je stoga Izlazak izvor zla koji unakazuje religiju i u svijet unosi netoleranciju.⁴⁰

Ratzinger smatra da je moguće ostvariti taj »povratak« pod uvjetom Spinozina obrasca »Deus sive natura« kao drugoga imena za Egipat jer se razlikovanje pravoga i krivoga može odstraniti iz religije samo ako se više ne razlikuje Boga i kozmos. Stoga je taj povratak obilježen odbijanjem Boga koji opstoji nasuprot svijetu, a pod bogovima misli se na simboličke oblike izražavanja božanske naravi. Assmannovo mojsijevsko razlikovanje uključuje i svijest o grijehu i čežnju za otkupljenjem, što nisu egipatske teme. Ratzinger u tome vidi glavni poticaj za mojsijevsko razlikovanje, jedino što je u tome istinito činjenica je da se pitanje o istini i o dobru ne može odijeliti jedno od drugoga jer, ako istina nije spoznatljiva, onda ni dobro nije spoznatljivo jer gubi svoj temelj. Ratzingerove kratko skicirane teze Assmannova povratka u Egipat donose pitanja na koje kršćanstvo mora odgovoriti. To su pitanja odnosa istine i tolerancije, položaja kršćanske vjere u povijesti religija te egzistencijalna problematika krivnje i otkupljenja. Iako Ratzinger nema pretenziju dati cjelovit odgovor, naznačuje smjerove u kojima se treba kretati razgovor o tome. Usput spominje još jednu inačicu odbijanja istine na području religije koja dolazi iz Wittgensteinova filozofskog mišljenja koji negira postojanje istine religije, te tvrdi da se može govoriti kao o nekoj zaljubljenosti ili uvjerenju da je nešto istinito ili lažno, ali ne o istinitosti kao na području prirodne znanosti. Wittgenstein smatra da uopće nije važno za kršćansku religiju je li Krist učinio neko djelo ili je li uopće postojao, na što se nadovezuje Bultmanova teza da vjerovanje u Stvoritelja ne znači da se vjeruje da je Bog zaista stvorio nebo i zemlju, već se time izriče čovjekovo razumijevanje sebe kao stvorenja što čini njegov život smislenijim. Naravno da takve fikcije ne mogu od-

40 Usp. *Isto*, 191–192.

govoriti na temeljna vjernička pitanja; čemu živjeti i za što umrijeti? »Rastanak od pitanja o istini bio bi rastanak od kršćanske vjere kao takve, ali je tu zasladen time da se pušta vjeru neka i dalje postoji kao neka vrsta zaljubljenosti s njezinim najljepšim subjektivnim utjehama ili kao neka vrsta svijeta igre pokraj stvarnoga svijeta. Vjera se premješta na razinu igre, dok je do sada ona bila ta koja se ticala razine života kao takva.«⁴¹ Igrana vjera nije življena vjera koja upućuje, a ne tek ukrašava, koja pomaže u životu i umiranju, a ne donosi beskoristan privid.⁴²

Ratzinger smatra da i Assmannovu tezu (o harmoniji bogova koji ne pitaju za istinu i ne razlikuju grijeh i dobro) treba podvrći pitanju istinitosti jer on svoje teze iznosi kao znanstvenik, a isto tako treba provjeriti put kojim, po njegovu savjetu, treba ići. Stvarni uvid u povijest politeističkih religija pokazuje Assmannovu predodžbu kao mit, jer su religije po sebi jako različite i mnoge od njih u pozadini stavljaju jednoga boga (budizam, djelomično hinduizam, kasniji oblici platonizma). Teza o zamjenjivosti politeističkih bogova može se osloniti na religijsku politiku Rimskoga Carstva, što ne odgovara općoj povijesti politeizma, a ljudski ratovi koji su smatrani odrazima i posljedicama ratova bogova dovoljno govore o međubožanskoj harmoniji (Homer). Štoviše, bogovi su češće bili razlogom međusobnoga nasilja jer su bogovi jedne religije postajali demonima drugih religija. Nadalje, Ratzinger smatra pogrešnim Assmannovo statičko promatranje politeističkih religija te mogućnost njihova ponovnog uspostavljanja gdje se ne uočava njihov povijesni proces razvoja koji primjerice u grčko–rimskoj antici postavlja pitanje istinitosti mita. Pitanje o istini nije dakle Mojsijevo iznašašće, već je vezano uz stanoviti stupanj zrelosti svijesti. »Izjednačivanje 'Deus sive natura', povlačenje mojsijevskoga razlikovanja, ne znači sveopće pomirenje nego nemogućnost pomirenja svega što postoji, jer postoji dubokosežna nepomirljivost koja se temelji u proturječjima samoga bitka te je stoga pitanje o istini neizbježno. Mojsijevsko razlikovanje je i sokratovsko razlikovanje, jer ih povezuje pitanje o istini i dobru. Taj susret biblijskog i filozofskog usmjerenja prema istini i dobru dogodio se i prije kršćanske sinteze biblijske vjere i grčkog mišljenja već u Starom zavjetu, u mudrosnoj književnosti i prijevodu Septuaginte. U antičkom svijetu to usmjerenje ostavlja ishod otvorenim, dok u kršćanskoj poruci nalazi žudeni odgovor. Politeizam propada pod kritikom prosvjetiteljstva (koja se sastoji u pitanju o njegovoj istini), te kratko živi u jednoj fazi rascijepljene istine (kao korisna fikcija i znanje upućenih), a njegovo mjesto zauzima monoteizam koji pokazuje istovjetnost božanstva kojemu smjera razum i Boga koji se objavljuje, te podudarnost objave i razuma. Dolazimo tako do postojanja »prave religije« u kojoj se pomiruje pitanje o istini i pitanje o božanskom biću.⁴³

Ratzinger, međutim, upozorava da je i tada postojao drugi put, koji danas postaje aktualan. Naime, unutar kasnoga platonizma u Porfirija i Prokla, skeptička pozicija utemeljuje politeizam. Kako nije moguće spoznati božansko biće, mo-

41 *Isto*, 194.

42 *Usp. Isto*, 192–195.

43 *Usp. Isto*, 195–201.

guće ga je častiti samo na različite načine koji odražavaju tajnu kozmosa, koja se ne da izreći nijednim imenom. Taj je pokušaj ipak ostao akademskom konstrukcijom koja ne daje potrebnu snagu nade i istine; ostaje fikcijom nedostatnom za život. U tu vrstu kasnoplatooničke ponude Ratzinger uvrštava i Assmannova objašnjenja kojima, uz činjenicu da će potrajati, predviđa isti kraj.⁴⁴

U Assmannovu »prevodenju« božanstava koje vodi prema navodnome međukulturalnom i međureligijskome miru nasuprot netoleranciji Dekaloga i osude idolatrije, Ratzinger prepoznaje postavljanje korisnosti iznad istine (što je već bio slučaj kod prethodno spomenute rascijepljenosti istine) pa je i čovjek rob onih koji odlučuju što je korisno, a što ne. Potrebna je stoga »demitizacija« koja će skinuti bogovima masku i pokazati njihovu lažnu moć i njihovu »istinu«. Grih je i otkupljenje nisu teme koje su nastale mojsijevskim razlikovanjem, nego su prisutne u brojnim svjetskim religijama u kojima se žrtvovanjem (uključujući i ljudske žrtve) htjelo pomiriti božanstva i zadobiti oprostjenje. Ratzinger zaključuje raspravu s Assmannom tvrdnjom da teme istinitoga i dobrog nije moguće odijeliti, a ako nije moguće spoznati istinu o Bogu, nije moguće spoznati što je dobro, a što zlo. Ostaje samo procjena i proračun posljedica, što postaje novi etos. Tri pitanja zapravo su samo jedno pitanje bez čijeg odgovora živimo u mraku, a ljudski život čini se tragičnim i upravo od toga trebamo otkupljenje. Biblija nam predstavlja Boga kao dobrog, kao samu Dobrotu odnosno kao ljubav gdje su istina i ljubav istovjetne. »Ta rečenica — shvaćena u svim svojim zahtjevima — najviše je jamstvo tolerancije; ona je jamstvo ophođenja s istinom čije je jedino oružje ona sama; i time je istina ljubav.«⁴⁵ Assmannovu »prevodenju« božanstava kojima se tobože postiže skladna multikulturalnost i multireligijska tolerancija poradi koristi, a na štetu istine i dobra, Ratzinger suprotstavlja zahtjev i mogućnost spoznaje pravoga Boga koji je sama Istina i Dobrota, a mir i sklad u svijetu ne postiže silom i neistinom nego tolerantnom ljubavlju.

Zaključak

Konačni cilj povijesnoga Izlaska izraelskoga naroda iz Egipta ne nalazi se u njegovu konačnome odredištu putovanja koje predstavlja obećana zemlja. Ratzinger konačan cilj putovanja nalazi u sinajskome savezu kojim se uspostavlja ispravan odnos prema Bogu iz kojega proizlazi pravednost i sloboda. Narod oblikovan takvim savezom i zakonom može posjedovati zemlju koja mu je dana da bi bila mjesto pravoga štovanja, i upravo je to ono što ga čini izabranim narodom, različitim od svih drugih naroda. Gubljenje zemlje ne događa se vojnim porazima nego gubljenjem saveza, a progonstvo je samo vanjska manifestacija prethodno izgubljene slobode kroz gubitak pravednosti koja je zagarantirana poštivanjem Božjega zakona u ispravnome bogoštovlju.

44 Usp. *Isto*, 201–204.

45 *Isto*, 207.

Uzrok Izlaska ne treba tražiti u Mojsijevoj hrabrosti ili pregovaračkim vještinama, nego u pashalnoj žrtvi koja ima moć oblikovati slobodnu zajednicu, ne silom ili marljivošću već ljubavlju koja se žrtvuje te time ljude dubinski povezuje s Bogom i jedne s drugima. Ratzinger u tome prepoznaje iskonsko znanje religijâ i sjeme koje će izrasti na Kristovu križu. Po križu novi savez biva ponuden svim narodima od kojih se traži da i sami učine *egzodus* kao lom vlastite kulture koja teži pročišćenju i ozdravljenju da bi se moglo postati članom Crkve koja ima vlastiti složeni kulturalni identitet.

Stvarnošću *egzodusa* Ratzinger pokazuje dovršeno jedinstvo polazišta kristologije inkarnacije i križa, bez namjere pravljenja umjetne sinteze koja bi htjela dokinuti njihove suprotnosti. Kristov *bitak* ne počiva u samome sebi nego u činu »izlaska«, odnosno u poslanju, sinovstvu i služenju, a činjenje u križu nije puko činjenje, nego ono dotiče dubinu bitka s kojim se poistovjećuje i koji postaje bitak *egzodusa*. Teologija utjelovljenja po *egzodusu* postaje teologijom križa koja ima svoj cilj u postajanju teologijom bitka ili Sina. Štoviše, kršćanska egzistencija ostvaruje se u trajnome *egzodusu* nadilaženja same sebe prema primjeru zrna pšeničnoga i pashalnoga predanja gdje je križ čin »izlaska« ljubavi koja ljubi do kraja, povezujući čovjeka s Bogom koji je ljubav.

Skolastički aksiom »*Gratia preasupponit naturam*« Ratzinger želi osloboditi mogućnosti upada u naturalizam jer ljudska narav nije »čista« nego ranjena narav kojoj milost dolazi po križu u kojem se očituje zakon *egzodusa* ili *ekstasisa* koji predstavlja lom ili izlazak iz sebe, odnosno gubljenje sebe u kojem se konstituira »narav« duha kojim milost ispunja »palu« narav.

Svojevrsan »povratak« u teologiji oslobođenja iščitava se kroz promjenu prema političkome tumačenju Pisma gdje se Izlazak shvaća kao oslobođenje od političkoga ropstva, a pojam slobode ne predstavlja otupljenje, nego oslobođenje. »Povratak« se očituje i u inverziji simbola gdje se Izlazak više ne promatra kao simbol krštenja, nego se krštenje treba shvatiti iz povijesnoga događaja Izlaska, a ne obrnuto.

Ratzingerova kritika Assmannova »povratka« iza »mojsijevskoga razlikovanja« u sklad religijâ koje ne razlikuju između pravoga i krivoga, istinitoga i lažnoga, već samo između čistoga i nečistoga, svetoga i profanoga te omogućuju funkcionalnu ekvivalentnost i prevedivost bogova, u funkciji religije kao medija multikulturalne prevedivosti, pokazuje da je takav povratak »moguć« pod uvjetom nerazlikovanja Boga i kozmosa te nestanka pojma grijeha i potrebe otkupljenja. Posljedica je nemogućnost spoznaje istine i utemeljenja dobra, a norma života postaje ropsko kalkuliranje veće koristi od štete. Za Ratzingera nije moguće utemeljiti toleranciju na štetu istine jer takva tolerancija postaje najveća diktatura, diktatura relativizma. Jedino spoznaja dobroga Boga koji je istina i ljubav omogućuje multikulturalnu i multireligioznu toleranciju.

Ratzinger's Understanding of the »Exodus« and the Two »Return« Attempts

Elvis Ražov*

Summary

The historical Exodus from Egypt has as its final goal the making of a covenant on Mount Sinai, while the Earth is to be a place of true worship and righteousness among people in harmony with God's law. In the broader sense, the Exodus is the abandoning of self-love and of false self-realization in the walk toward freedom and self-realization in the Cross of Christ which is the perfect Exodus. Ratzinger's grasp of the Exodus may be the key to a correct understanding of what it means to be a member of the Church and that of enculturation which, moreover, does not imply disenculturation of its complex cultural identity. Similarly, the Exodus has the potential to synthesise diverse views on Incarnation theology and on the theology of the Cross, and can facilitate a correct understanding of the scholastic axiom »Gratia praesupponit naturam.« »Return« attempts within liberation theology are considered by Ratzinger to be processes which do not lead to truth and tolerance, but rather to the dictatorship of relativism, and are therefore retrograde, as is also Assmann's »Mosaic distinction«

Key words: Exodus, enculturation, theology of the Incarnation, theology of the Cross, »return« attempts, liberation theology, »Mosaic distinction«

* Elvis Ražov, Th.D., Department of Theology and Catechesis at the University of Zadar Address: Ulica dr. Franje Tuđmana 24i, 23000 Zadar, Croatia. E-mail: erazov@unizd.hr