

RELIGIJA U NASLJEĐU DIJALEKTIČKE TEOLOGIJE

Jakov Jukić

Prirodno je bilo očekivati da se posljedice razmišljanja o nekršćanskim religijama — koje je izvršeno po ključu dijalektičke teologije — najviše odraze u području misiologije. Praksa je slijedila teoriju, misiologija teologiju. Doduše, doticaj kršćana s nekršćanskim religijama obavljao se i do tada, više ili manje, u ozračju nesnošljivosti i otklona, ali je tek sada dobio šire teorijsko obrazloženje, pa time, nehotice, novi poticaj za suprotstavljanje.

Radikalizam banthovske pozicije najuspješnije je prenio u prostor misiologije H. Kraemer, protestantski teolog i misionar, stručnjak za islam i druge religije Afrike i Azije, suradnik u Svjetskom savjetu Crkava, nadahnjivač i obnovitelj Međunarodnog misijskog vijeća i njegovih Konferencija, posebno one u Tambaram-Madrasu iz 1938. godine, kad mu je bila povjerena osjetljiva dužnost da pripremi i organizira sjednice Konferencije. Za tu priliku on će napisati prvo sustavno misiološko djelo¹ i s njim dalekosežno utjecati na rad te i slijedećih Konferencija, nametnuvši sudionicima svoj polemički i negativni odnos spram religija. Iako je odbijao oznaku učenika K. Bartha i zadržao stanovitu kritičku udaljenost, sva su njegova praktička nastojanja ipak išla za tim da budu, barem u prvom predratnom razdoblju, potvrda vjernosti ekstremističkom nasljeđu dijalektičke teologije.

Stoga će H. Kraemer — na isti način kao i dijalektička teologija — postojano isticati misao o nepovratnom raskidu kršćanstva i religija. Postoji naime neko korjenito neslaganje između Kristove poruke i ljudskih odgovora u religiji, nešto kao njihov apsolutni prijelom i razilaženje. Razlike se pokazuju poglavito u viziji spasenja: spas naviješten od Krista Božji je dar grešnicima, dok je spas tražen od religija samo vrhunac čovjekovih napora. Zato su, u svojstvu ljudskih pokušaja spasenja, religije ne samo osudene na nemoć, nego izražavaju ljudsku oholost, znače uzaludno penjanje na nebo. Štoviše, one su radi toga pod zahvatom zlih sila i dijaboličkih podvala, pa ih se kršćanstvo treba kloniti, oslobađajući ljudske savjesti od njihove zle lukavosti i opsjednuća.

Stavljajući u odnos objavu i religiju, H. Kraemer brani dakle apsolutno prvenstvo objave; ona je stanovita misao *sui generis* koja je različita od religiozne misli u običajnom smislu riječi. Na temelju tog »biblijskog realizma«, kako je često bila označavana njegova pozicija, kršćansko se navještanje ne može prikačiti ni na jednu nekršćansku religiju, kao njezin slijed i ispunjenje, nego radije označava potpuni raskid s religioznom prošalošću čovječanstva.

Obrana tih stajališta odvest će misiologiju u pesimistički zaključak da su poganske religije više zapreka nego priprema za Evanđelje, a svjetske

¹ Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938, str. 454.

religije smetnja zamahu kršćanstva, pa se obraćenje jednog inovjerca ne može izvršiti ako on prvo ne zaniječe svoju vjeru u svemu onome što ona ima suprotno kršćanstvu. To je razlog zašto Evanđelje treba naviještati kao čisti paradoks, skandal i izazov, jednako civilizacijama kao i nekršćanskim religijama, ne gubeći se u pokušajima prilagodbe, nego jednostavno propovijedajući Kristovu poruku u njezinoj potpunosti. Središnja zamisao kraemerovske negativne misiologije jest upravo to da kršćanska vijest, ukoliko je božanska, ne nalazi ništa u čovječanstvu što je priprema, ništa što joj se ne opire, tako da prihvaćanje kršćanstva — koje uključuje osudu svijeta zbog njegove grešnosti — nužno buni i u nama sablažnjava sve ljudsko i religiozno. Evangelizacija je provođenje te neočekivane poruke u jezik koji ne samo da nije bio napravljen da je nosi i prenosi, nego je stalno poriče. Prihvatiti religiju, isto kao i zabluda svijeta, znači uskratiti pristanak dolasku Božje riječi.

Tijekom vremena H. Kraemer će ponešto promijeniti i preinačiti to negativno mišljenje o nekršćanskim religijama. Ananema će ustupiti mjesto dijalogu. Svejedno, u temeljnom vrednovanju religija, ostao je i dalje na istim pozicijama: one su zabluda i samo ljudsko djelo. Ponoviti će misao o totalnom prekidu i raskolu između Božje objave i bilo kakve druge religije, jer je s Isusom Kristom ušla u svijet nova zbiljnost koja vodi radikalnom obratu svih vrijednosti, pa tako i religioznih. U pogledu uzroka, možda je to negativno odredište spram religija bilo uvjetovano strahom od sinkretističkog slabljenja kršćanstva, koje je on držao prisutnim u svakom pokušaju da se u nekršćanskim religijama pronađu samo elementi potrebni za jedno »dovršenje« i »ispunjenje« kršćanstva.

Ove rasudbe negativne ili pesimističke misiologije duboko su zašle u naš kršćanski mentalitet. Nema sumnje da je tome u velikoj mjeri pridonio sam H. Kraemer, koji je u općem kretanju predratne protestantske teologije i misiologije zauzimao izuzetno ugledan i visok položaj. Njegova negativna opredjeljenost spram religija bila je gotovo bez iznimke uvažavana od crkvenih ljudi i misionara, što je učinilo da se kroz dugo vremensko razdoblje odgodi i obustavi bilo kakav dijalog između svjetskih religija i kršćanstva.

Utjecaj protestantskog mišljenja i misionarske prakse brzo se proširio na druge kršćane. U katolika je prihvaćanje išlo to lakše što je stanovita tradicija već branila stajališta o nekršćanskim religijama koja su bila vrlo slična onima iz protestantskih redova. Tako se J. Schmidlin — utemeljitelj moderne katoličke misiologije i teologije misija — može smatrati pretečom dijalektičke teologije religija i kraemerovske misiologije, jer je, iako njihov suvremenik, neovisno od protestantizma došao do gotovo istih odbijajućih ocjena o nekršćanskim religijama.

U njegovoj su misiologiji² nekršćanske religije shvaćene kao »poganstvo« u sebi, kao buna na Boga. Dosljedno tome, religiozna situacija u poganskih naroda opisana je mračnim bojama, a nužnost misionarskog rada opravdavana osjećajem »samilosti prema bijedi poganskog svijeta«. Upra-

² Josef Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster, 1923, str. 110.

vo radi te bijede nekršćanske religije gube šansu da prežive, pogotovo u današnjim pogoršanim prilikama rastućeg utjecaja evropske civilizacije i ekspanzije njezina kolonijalizma. Zbog ta dva razloga prostor se nekršćanskih religija osjetno suzio. Ukorak s tim posvjedočen je pokret grčevitog religioznog traženja i strasne želje za boljim, što je posljedica činjenice da su autohtone poganske religije nepovratno ušle u krug raspadanja tradicionalnih vrijednosti, na sličan način kao stare religije u prvim stoljećima kršćanstva.

Dok se za spomenutu katoličku misiologiju do drugog rata smije reći da je bila samostalna i slična protestantskoj misiologiji samo po vjernosti dijelu zajedničke predaje, za onu poslije rata već je posve razvidno da se nalazi pod jakim utjecajem modernog protestantizma. Nju obilježava protuslovlje: s jedne strane nekršćanskim religijama pridaje vrijednost pripreme za dolazak kršćanstva, s druge postojano drži da temelj misija Crkve stoji u »činjenici da su pogani daleko od Krista«. Dosljedno tome, katolička misiologija će odbaciti bilo kakvu teoriju »dovršenja«. Zato, tko dolazi poganima s namjerom da im pomogne voditi bolji život, da ih potiče u njihovim nastojanjima obrane pravde, taj im zacijelo ne pomaže, nego još snosi krivnju što im je uskratilo stvarnu novost kršćanskog života.³ Po toj se tvrdnji katolička misiologija osjetno približuje kraemeroskoj tezi o nevezanosti religija na kršćanstvo, premda u drugim dijelovima zadržava stanovit pozitivan odnos prema religijama; to znači da odbija protestantski misiološki pesimizam u radikalnoj oštrini, ali ipak priznaje da je u njemu »jezgra istine«.

Ova katolička teorijska procjena, učinjena u misiološkoj perspektivi, u stvari se zaustavlja na priznanju da se u nekršćanskim religijama mogu naći primjeri plemenita pregnuća razuma i volje da se dođe do Boga, premda je riječ, dakako, uvijek samo o podvizima ljudskog duha.⁴ Religije tako pod mnogim vidovima predstavljaju pripremu za evanđelje, ali istodobno sadrže u sebi i meko udaljavanje od Boga, zatvaranje njegovoj milosti.

Sigurno, i druge su kršćanske Crkve u različitoj mjeri prihvatile te protestantske krajnje nazore o poganskim religijama. Cijeli misionarski pokret stajao je, do pred nekoliko godina, pod presudnim utjecajem H. Kraemera, njegovih početnih »radikalizama« i završnih »ublažavanja«. Veći broj misiologa zastao je međutim trajno na ishodištu te evolucije. Za njih nekršćanske religije nisu u stanju dati ni jedan pozitivan doprinos pravoj vjeri u Boga; dapače odalečuju čovjeka od Boga, navodeći ga da služi idolima umjesto pravom Bogu koji se objavio u Isusu Kristu. Po tome su one demonskog podrijetla i značenja: svaka je religija konkretni iskaz osobnog i zajedničkog otuđenja od Boga. Čovječanstvo, stoga, može biti sjedinjeno samo na temelju vjere u Evanđelje, a ne na temelju religija, koje ga zbog svojih suprotnih oblika samo razdvajaju i razjedinjuju; drugim riječima, religije koje se ne temelje na Evanđelju sjeme su razdora

³ Thomas Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg, 1962, str. 747.

⁴ Thomas Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg, 1962, str. 162.

i grijeha, pa je njihovo ukidanje zadaća i cilj evanđeoske vjere.⁵ Tražiti u poganskim religijama pozitivne vrijednosti za obogaćenje osobnog života jednako je otpadu od kršćanstva. Između vjere u Evanđelje i poganskih religija nije moguće dakle pomirenje ili suživot bilo koje vrste.

Ako je misiologija u ostalim kršćanskim vjeroispovijestima bila toliko nesklona religijama, ne treba se čuditi da je ona to ostala i u samom protestantizmu, i to na tragu tradicionalnih pesimističkih ishoda, premda je istodobno, što treba otvoreno priznati, nastojala odbaciti pretjeranu isključivost dijalektičke teologije.

Koje su glavne teze suvremene protestantske misiologije? Bit će ih teško sažeti u nekoliko kratkih odgovora, jer su im odrednice često vrlo različite. U svakom slučaju, kraemerovsko nasljeđe ostaje trajno i najjače nadahnuće te misiologije. Za nju religije mogu biti izražaj čovjekove potrebe za božanskim posredovanjem, ali nisu nikada samo to posredovanje. Mogućnost objave i spasenja pripadaju jedino kršćanskoj vjeri.⁶ Zato, iako smijemo reći da Bog preko religija uzdržava u ljudima živu želju za otkupljenjem, one su ipak toliko iskvarile svoj odnos s transcendentnim da su završile sa čašćenjem drugih nižih moći, a ne više Boga. To je razlog zašto pogani ne mogu razumijeti radikalnu novost kršćanstva, koja se sastoji od oslobođenja po milosti. Budući da jedino kršćanstvo ispunja do kraja želju za otkupljenjem i spasenjem, ono uistinu označava i kritiku i kraj lažne vjere u religijama, dovodeći ih nakon obraćenja u movu zajednicu s Bogom koja je dana u vjeri u Isusa Krista.⁷

Protestantska će misiologija obnoviti neke zaboravljene teme iz vlastite ostavštine. Tako će, primjerice, zanijekati vrijednost »dobrim djelima« u religijama, jer su ona uvijek dvoznačna i ne mogu biti zamjena evanđeoskoj vjeri. Za čovječanstvo stoga nema drugog spasa osim onoga u Isusu Kristu, u kojemu je solidarnost grijeha definitivno nadiđena od solidarnosti vjere. Ako to stoji, a u ovoj perspektivi ne može biti drugačije, onda religije nisu više »putovi spasenja« nego »putovi bijega«. Prisljane živjeti daleko od Boga i često protiv njega, one su svojom ulogom i položajem u djelu spasenja neizbježno negativne. U tom će kontekstu mnogi misiolozi posegnuti za L. Feuerbachom i na barthovski način prihvatiti njegovu kritiku religije. Tako jedan od njih⁸ ponavlja misao da je religija čisto ljudska stvar, u kojoj čovjek traži samootkupljenje i samoslavljenje, što je razlog da su sve religije od trenutka Kristova dolaska i objave njegove Riječi podjednako prepuštene propasti. Ako se pri tome s njima mora voditi neki dijalog, bit će to onaj o »egzistencijalnom iskustvu«, odnosno promašenim pokušajima povijesnih religija da pruže razložen i uvjerljiv odgovor na probleme čovjekove bijede, bola, krivnje i smrti.

⁵ Edmund Perry, *The Gospel in Dispute*, New York, 1958, str. 88—94.

⁶ Walter Holsten, *Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions und Missionswissenschaft*, München, 1953, str. 89.

⁷ Georg F. Vicedom, *Jesus Christus und die Religionen der Welt*, Wuppertal, 1966, str. 150—152.

⁸ Gerhard Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*, Bern, 1967, str. 116—122.

Negativno određenje prema religijama dobilo je ubrzo institucionalni oblik. Mnoge misiološke družbe i misionarska društva javno proklamiraju svoja stajališta. Na Njemačkom danu misijâ 1966. g. službeno je odbačena pozitivna ocjena koju je o nekršćanskim religijama dao Koneil u *Nostra Aetate*, jer da je takva ocjena, navodno, teško spojiva sa zahtjevima Evandjelja; dalje se kaže, istom prilikom, da ni na jednom mjestu u nekršćanskim religijama nije bilo moguće pronaći posebnu otvorenost prema Evandelju. Slično *Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission* odbacuje kao zabludu tvrdnju da bi religije i ideologije mogle biti uopće putovi spasenja, uz putove kršćanske vjere. Deklaracija insistira na obraćenju nekršćana i vidi u dijalogu između religija samo prikladan način ulaska misionara i kršćana u svijet ino- vjeraca.

Sve pokazuje da je suvremena kršćanska misiologija — gotovo bez izuze- taka. — ostala do kraja nepomirljiva prema nekršćanskim religijama, podjednako u svojem teorijskom iskazu i praktičnoj primjeni. Time je ona samo dodala nove poticaje starom i zaboravljenom nepovjerenju između njih. Razloge za to negativno usmjerenje treba sigurno tražiti u izuzetnom ugledu dijalektičke teologije kojoj je ta kršćanska misio- logija ostala predugo i nekritički vjerna.

Ako se utjecaj dijalektičke teologije toliko osjećao u kršćanskoj misio- logiji, bit će on zacijelo još nazočniji u modernoj protestantskoj teolo- giji. Stoga je sada potrebno iscrpno i u pojednostojnosti otkriti tijek mišlje- nja o nekršćanskim religijama u toj teologiji.

Za početak recimo da u današnjoj protestantskoj teologiji problem nekrš- ćanskih religija zauzima rubno mjesto. To je tema drugoga reda, pa je prirodno da za nju slabi zanimanje u teološkim krugovima. Neki su s pravom upozorili da je do toga došlo zato što je zloupotrijebljen i neovlašteno proširen barthovski pojam religije: dok je naime njegova kritika imala za predmet osporavanja u prvom redu kršćansku religiju, teologija modernog protestantizma raspravlja isključivo o velikim nekrš- ćanskim religijama. Na taj smo problem već ukazali. Ne uzimajući za trenutak u obzir spomenute povijesne povezanosti, označimo da se danas u teološkom pristupu općem religioznom fenomenu rabi, doduše, dijalek- tički pojam religije, ali bez nekadašnjeg sužavanja, slobodno i drastično, znači i bez posebne naznake da se on odnosi na kršćanstvo. Zato je suvremeno određenje nekršćanskih religija kao neko nevažno i sporedno teologijsko pitanje u stvari posljedica dosljedne i potpune primjene toga pojma na svu religioznu stvarnost.

Većina će protestantskih teologa slijediti vjerno barthovski smjer. Za njih se razlika između kršćanstva i religije poklapa s razlikom između Evandjelja i zakona. Stoga religije ostaju zatvorene u neslobodnom i neiz- bavljenom prostoru zakona, kao posljedica »stvorenosti« stvorenja. U toj situaciji *homo religiosus* pokušava učiniti sve da umiri božanstvo djelima zakona i žrtvom, opravdavajući se tako pred njim. Odatle ono suludo rasipanje ljudskih energija u apsurdnim kulturnim radnjama i histerizmu žrtvovalačkog mentaliteta, kojim čovjek traži sigurnost pred božanstvom. Ukratko, u religijama je uvijek riječ o samoopravdavanju kroz izvrša-

vanje zakona. Religiozni čovjek traži da se sam spasi, pa komunicira zapravo sa sobom. Takvu vrstu religije G. Fritzsche⁹ naziva *psihološkom religijom*. Suprotno njoj, kršćanstvo je *prava religija*, jer prihvaća otkupljenje kao povijesnu činjenicu i božansku realnost; u kršćanstvu se čovjek ne otkupljuje psihološki nego biva stvarno otkupljen od bližnjega koji je istodobno povijesni čovjek i natpovijesni Bog. To otkriva nesvodivu razliku između kršćanstva i religije: teocentrizam i antropocentrizam, otkupljenje i samootkupljenje. Domišljene dakle u kategorijama zakona, religije ostaju djelo grijeha. Prema tome će i konačan odnos između njih i kršćanstva biti krajnje negativan. Zato pavlovska tvrdnja da je Krist svrha i svršetak zakona sadrži istodobno ukinuće grijeha, ukinuće religije i ukinuće praznovjerja. U toj perspektivi religije ne mogu jamačno nikada donijeti spas, ali ga na neki način pripremaju.

Premda ima mnogo znakova zatvorenosti ove teologije i njezine privrženosti barthovskoj slici religije — neke smo znakove upravo pokazali — nisu u njoj potpuno odsutni ni novi pokušaji pozitivne ocjene nekršćanskih religija. Te se ocjene međutim kreću u vrlo širokom rasponu i nisu uvijek bez dvoznačnosti pa je pitanje koliko one stvarno uspijevaju izići iz začaranog kruga lutheranske i kalvinske tradicije.

Naravno, u njima nema osude religije i ne spominje se da bi ona bila plod grijeha i stvorenosti. Dapače, religije u sebi nose neki smisao. Koji? Prije svega da postavljaju pitanja, bude iščekivanja i pobuđuju predshvaćanja objave. Unatoč tome, religije ni ovdje neće biti u stanju naći pravi odgovor jer su prepuštene neodazivu u svojim pitanjima. Prije pojave kršćanstva čovjek je, naime, mogao imati samo jedno iskustvo božanstva puno upitnika. Ako je dakle svrha religija da stalno zapitkuju o bitnome i tako vode računa o palom čovjeku,¹⁰ one su ipak u teološkom smislu samo jeka ljudskih zaziva pa ma njihova pitanja nema odgovora. Zato ne mogu biti ni putovi čovjekova spasenja. U konačnici, religije su stavljene doslovno u nemogućnost da same iziđu iz preotka »problematiziranja« egzistencije i sve što posjeduju samo su upitnici. Može li se onda reći da u tom stanju čovjek ispoznaje božanstvo i postiže spasenje u vječnosti? Zacijelo ne. Stoga religijama ostaje samo to da budu negativna priprava za Evandjelje, ukoliko formuliraju pitanja, a ne daju na njih odgovore.

Bit će to daljnji uzrok kvarenju i izopačivanju povijesnih religija. Prepuštene sebi i stranputicama svojih traganja, one neizbježno iskrivljuju izvornu sakralnu poruku. Postaju nešto posve drugo, jer su pomiješali stvoritelja sa stvorenjem, konačno s beskonačnim,¹¹ što ima za posljedicu da im ne samo izmiče razumijevanje božanskog misterija, nego mogu lako postati sredstvo manipuliranja u korist zemaljskih prohibitaka.

To nas vodi do jezgre problema. Ako je uloga religije u tome da ona razotkriva čovjeka kao biće bijede i biće željno spasenja, kao osamljena grešnika, onda je njezin jedini smisao da upravo tim načinom pripremi

⁹ Hans G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik*, I, Göttingen, 1964, str. 222—257.

¹⁰ Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin, 1962, str. 227—231.

¹¹ Wolfhart Pannenberg, *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth*, u zborniku *Theologie und Geschichte*, Zürich, 1967, str. 144.

dolazak Krista. Što je naime religiozni čovjek bjedniji, grešniji i osamljeniji, to on više treba spas u objavi pravog Boga; u brodolomu religija stvaraju se šanse za kršćanstvo. Nema sumnje da je ta temeljito negativna odrednica religije logički rezultat shvaćanja kako samo u Kristu spoznajemo Boga i bivamo konačno spašeni.

Da bismo što bolje razumjeli zašto protestantski teolozi tako nepovoljno gledaju na religiju — pa i onda kad to ne žele — moramo se vratiti na samo izvorište njihova teološkog istraživanja. Preciznije, ondje gdje oni započinju s pitanjem o mogućnostima čovjekove spoznaje nadnaravnog svijeta. U odgovoru na to pitanje protestantizam je vrlo kategoričan: Bog je zbiljski dodirnuo svijet samo u Isusu Kristu, što znači da objava i spasenje mogu biti dostignuti samo u kristološkoj točki *Omega*. Sve drugo su vanke, tlapnje i tvorbe čovjekova straha i izgubljenosti. To će stajalište biti odlučujući razlog da se religije ne mogu nazvati božanskom objavom. Najviše što im smijemo pripisati jest da budu odjek kršćanske objave, ali odjek koji se može čuti i shvatiti polazeći isključivo od Evandjelja. Zato u nekršćanskom ozračju čovjek ne razumije još situaciju svoje krivnje i napasti, kao ni svoje grešnosti. Što više, bez Kristove riječi njemu i grijeh ostaje sasvim nevidljiv.¹² Dosljedno tome, religije nisu nikakav izvankršćanski i pretkršćanski prostor koji bi mogao biti viđen kao pretpovijest objave. To nas upućuje na misao da se, gledano iz protestantskog vidika, zapitamo: koliko religije stvarno mogu dostići iskustvo božanstva i temeljnu intuiciju otkupljenja kad su ostavljene bez svjetlosti koja dolazi od Krista? Odgovor će unatoč suptilnostima biti potpuno niječan.

Na početku ovog teološkog razmišljanja stajao je problem spasenja koji se razrješio i istančio u kristologiji, što je međutim imalo presudan utjecaj na sva daljnja istraživanja, pa i ona koja se odnose na nekršćanske religije. Iz takva položaja kristologije, koja je formalno pokrila cijelo područje teologije, slijede posljedice: religiozne se vrednote ne mogu integrirati u završnu teološku sintezu kad su prethodno — spomenutom kristološkom refleksijom — iz nje definitivno izuzete. Zato današnji porast naklonosti prema religijama zaoštrava pitanje primjerenosti ove tipično barthovske kristologije jednom svijetu koji je sve manje kršćanski. Čini se, dakle, da je suvremena protestantska teologija više nesklona religijama radi prešutnog prihvaćanja barthovske kristologije s već poznatim implikacijama, nego radi njezina izričita pristanka uz barthovsko viđenje nekršćanskih religija.

Moderna protestantska teologija zapala je tako u nepriliku: s jedne strane ona zaista želi i podržava dijalog s nekršćanskim religijama, jer u njima neprestano otkriva nove pozitivne sadržaje, s druge ona istom upornošću brani isključivost kršćanske vjere. Prva težnja dolazi od zahtjeva vremena, druga od stanovite kristologije. Hoteći istodobno afirmirati pozitivnu ulogu religije i apsolutni karakter kršćanstva, ona će biti prisiljena žrtvovati ili logičku dosljednost ili otvorenost za susret s drugim religijama. U pozadini tog protuslovlja stoji zacijelo primjena teološkog načela *Solus Christus*; od trenutka kad je istina o Bogu bila iskazana u osobi

¹² Heinz Ratschow, *Der angefochtene Glaube*, Gütersloh, 1957, str. 280.

Isusa Krista, postala je ona ne samo zadnja i opća nego također i jedino valjana istina.¹³ Zato tko god pokuša ući u prisniji razgovor s religijama, mora biti svjestan da ga na tom putu očekuju opasne zamke i kušnje kristomonizma. Jer, kao što proklestvo zakona vrijedi za sve ljude, tako obećanje milosti vrijedi samo za one koji vjeruju u Isusa Krista. To znači da će u buduće svaki sadržaj religioznosti biti nužno zasjenjen i kompromitiran upravo od *sola fide* i *solus Christus*.

Pokušali smo ovdje odrediti mjesto religije u suvremenoj protestantskoj teologiji. Pokazalo se da je utjecaj barthovske kristologije postojaniji nego formalan pristanak uz njegovu teologiju religije, iako to na kraju posve isto znači. U suočenju s ekumenizmom otkrili smo u toj teologiji mnoge nesporazume i nedosljednosti.

Znanost o religijama, jasno, nije pozvana da razrješava te teologijske antinomije jer je njezino gledište isključivo fenomenološko. Ipak, dopušteno joj je da upozori kako iz isključivosti stanovite kristologije nužno slijedi jedna isto takva isključiva teologija religija.

RELIGION EN HERITAGE DE LA THEOLOGIE DIALECTIQUE

Résumé

Dans la suite de ses études sur la sociologie religieuse, l'auteur y entre dans des rapports des confessions chrétiennes, spécialement du protestantisme, envers des religions non-chrétiennes, de l'aspect de la théologie dialectique. Mettant en comparaison la révélation et la religion, cette théologie donne la préférence à la révélation. Or, suivant sa théorie, la missiologie chrétienne se développait en même sens.

En conclusion, l'auteur reconnait que la science des religions ne peut pas résoudre des problèmes théologiques, mais il considère normale qu'une christologie exclusive inclut une théologie des religions exclusive aussi.

¹³ Willy Böld, *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges*, u *Kirche in der ausserchristlichen Welt*, Regensburg, 1967, str. 32—40.