

Марко Вилотић

Православни богословски факултет
Катедра за философију
Београд

Осврт на феномен „антрополошког обрта“ у теологији XX века

Увод

Интелектуални процеси* који су отпочели у модерно доба са Декартом, Кантом и просветитељством, а који врхуне у секуларизму и научном развоју XX века оставили су дубок траг на хришћанској теологији. Некада доминантан поглед на свет и општеприхваћен одговор на питање о смислу све више је довођен у питање пред изазовима које модерна мисао поставља хришћанству, захтевајући да се оно изнова избори за своје место и потврди свој интелектуални кредибилитет. У мери у којој је хришћанска теологија пропуштала да одговори на овај изазов и ступи у плодан дијалог са модерном мишљу – бивала је све више маргинализована и све мање значајна и разумљива савременом човеку. Половином двадесетог века ова криза хришћанства која се огледала не само на теоријском, већ и на практичном плану у виду радикалног смањења броја активних, практикујућих хришћана била је на врхунцу и вапила за брзим и делотворним одговором. Он је стигао у виду тзв. „антрополошког обрта“, феномена који је за циљ имао управо премошћавање овог амбиса насталог између савременог човека и теологије, а састојао се у својеврсном пре-формулисању и пре-утемељењу теологије у складу са новонасталим стањем ствари. Аутор уз чије име се најчешће везује овај феномен и који је највише допринео његовом заснивању и даљем развоју јесте – Карл Ранер.

Антрополошки обрт у мисли Карла Ранера

Теологија је, тврди Ранер, истински киригматска само у оној мери у којој успева да пронађе тачку контакта са профаним, секуларним саморазумевањем које одликује човека одређене епохе и ступи у дијалог са њим допуштајући да буде обогаћена језиком и проблематиком која одликује једно такво конкретно саморазумевање.¹ Стога, како би данашња теологија могла испунити своју сврху, она не само као свој центар, него и као почетак, мора поставити анализу човековог субјекта

* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Упореди Karl Rahner, *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, Ex Libris, Rijeka, 2007, 28.

и његових искустава, и то из најмање два разлога. *Прво*, још од Декарта и Канта, центар мисаоних система више није питање о Богу, већ питање о човеку као субјекту. Тако, сматра Ранер, иако ће Платон, Аристотел, Тома Аквински и други заувек остати бесмртни узор од којих морамо учити, то ипак не укида чињеницу да се не можемо и не смемо враћати на ниво на коме смо били пре него што је, почевши са Декартом и Кантом, правац философије преусмерен ка сфери трансценденталне антропологије.² Први, дакле, разлог због којег би теологија требало да стави у свој центар човека јесте чињеница да је то већ учињено у савременој секуларној мисли. *Друго*, постављање човека, његовог саморазумевања и његових искустава у центар теолошког учења, доприноси приближавању и појашњењу смисла овог учења које је, рекосмо, човеку временом постало далеко и страно. Шта, онда, у светлости реченог, конкретније представља трансцендентална антропологија за коју се Ранер залаже?

Почнимо тиме што ћемо се најпре присетити Канта који је у епистемологији извршио познати Коперникански обрт тиме што је, у истраживању чина спознаје, пажњу обраћао не првенствено на спознавани објекат и његове карактеристике (као што је до тада био случај), него на спознавајући субјекат. Кант је веровао да у субјекту *a priori* морају постојати одређени услови који омогућују сазнајни сусрет са одређеним објектом *ипсе* него што до тог сусрета дође. Свако истраживање и сазнање које је било усмерено не на неки конкретни објекат, него управо на ове услове сазнања унутар субјекта, уколико су они дати *a priori*, Кант назива трансценденталним. Попут њега, и Ранер предузима истраживање априорних човекових структура и базичних искустава, трагајући у њима за могућношћу за сусрет са Богом, а тиме и за (додатним) утемељењем апостериорног, категоријалног хришћанског учења. Тако он, као пример таквих априорних аспеката човековог бића, у први план истиче човеково темељно искуство егзистенцијалне недовршености и незадовољства, потребе за само-превазилажењем и довршењем ван сопствених граница.³ Такође, Ранер наглашава и човекову упитаност, тј. његову изузетност која се огледа у чињеници да је он једини од створења који може поставити тзв. метафизичко питање, тј. питање о сопственом постојању.⁴ Све ово, као и веома упечатљива, али рационално не лако објашњива, искуства егзистенцијалне самоће, бесконачне одговорности, безусловне љубави и слична⁵, а што Ранер сматра карактеристичним за све људе могуће је, према његовом мишљењу, само због тога што човек већ (одувек) поседује априорно знање и искуство Бога који је услов саме могућности поменутих искустава. Ово није знање какво иначе имамо о одређеним

² Упореди Karl Rahner, „Theology and Anthropology“ *Theological Investigations*, vol. 9, Darton, Longman and Todd, London, 1972, 28–46, 38.

³ Оваково виђење човека јесте идеја која се провлачи кроз читав Ранеров опус. За систематичан приказ видети рецимо прво поглавље „*Slušaatelj poruke*“ у: Karl Rahner, *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*.

⁴ Не само да човек може поставити такво питање, већ, штавише он сам *jesuće iшћање* (*Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, 32), он „постоји као питање о бићу“ (Karl Rahner, *Spirit in the World*, Herder and Herder, New York, 1968, 57).

⁵ Најчувенији, поетични, опис ових искустава Ранер даје у: Karl Rahner, „The Experience of God Today“, у: *Theological Investigations*, vol. 11, Darton, Longman and Todd, London, 1974, 149–165, 157–158.

објектима, већ посебна врста *неистемајизованој* и *анонимној* знања⁶, у циљу чијег појашњења можемо употребити аналогију са начином на који новорођенче има искуство и знање родитељске љубави, не бивајући притом у стању да ово искуство јасно тематизује и експлицира.⁷ Навођењем ових априорности Ранер нема намеру да настави традицију покушаја проналажења адекватног доказа за Божије постојање, већ само предлаже као најбоље могуће објашњење поменутих искустава – прихватање стајања пред океаном или хоризонтом Божанске Тајне као трансценденталног услова њихове могућности.

Надаље, Ранер се не задовољава тиме да антропологија буде само једна од тема, поред многих других којима се теологија бави. Он одлучно тврди да, данас, целокупна догматска теологија мора бити (теолошка) антропологија.⁸ Погледајмо конкретније шта ово значи на примеру можда најзначајнијег аспекта хришћанске догме – тајне Христове. Према Ранеру, рећи да је Христос Богочовек звучи данашњем човеку, неодгајеном у традиционалном хришћанском духу подједнако бајковито, нејасно и тешко за веровање као што нама звучи када чујемо да је Далај Лама једно од многих Будиних реинкарнација.⁹ Халкидонски орос, који традиционална теологија узима као врхунац христолошког учења Цркве, и које Ранер, наравно, лично у потпуности прихвата, данас више није довољан. Кључни философски појмови коришћени за формулацију овог учења као што су *φύσις*, *ὑπόστασις*, *ὁμοούσιος* итд. данас више или нису у употреби, или су временом променили своје значење. Због тога истина изражена уз помоћ њих, иако потпуно тачна, савременом човеку није јасна и оставља могућност да буде одбачена као митолошка. Халкидонски орос стога не сме бити крај, него почетак христологије.¹⁰ Њој мора бити придодата *трансценденцијална христологија*, која ће бити од помоћи савременом човеку тиме што ће повезати садржај халкидонског учења са његовим саморазумевањем и искуством. Овде се Ранер поново враћа на поменуто фундаментално искуство човекове коначности, недокончаниности, тежње за самопревазилажењем које је омогућено априорним искуством и познањем Бога. И то Бога не као неког статичног, непомичног хоризонта коме се можемо само асимптотски приближавати, а никада га достићи, већ Бога који се човеку само-саопштава и нуди.¹¹ Нека од помињаних фундаметалних искустава попут безусловне љубави, жртве или наде у будуће егзистенцијално испуњење, темеље се, према Ранеру, управо на чињеници да човеково, априорно и атематско, знање Бога ипак укључује свест о томе да нам Он не остаје трајно недоступан, већ нам се открива и даје, иако никад у потпуности. Догађај сусрета, у свој пуноћи, ових темељних искустава: са једне стране искуства човека

⁶ Види нпр: Karl Rahner, *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, 42.

⁷ Kevin Francis Cosgrove, *A Critical Examination of Karl Rahner's Mediating Theology*, A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the School of Arts, Histories and Cultures, 2008, 81.

⁸ Karl Rahner, „Theology and Anthropology“, 28.

⁹ *Ibidem*, 40.

¹⁰ О потреби преформулације халкидонског, али и многих других догмата, без обзира на њихову садржинску исправност, Ранер такође говори много и често. Видети нпр. Karl Rahner, „The Historicity of Theology“, у: *Theological Investigations*, vol. 9, 64–82, нарочито 70–71.

¹¹ Види нпр. Karl Rahner, *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, 162.

као онога који пита, тражи, тежи сопственом испуњењу, а са друге, искуства Бога који се човеку само-саопштава и открива, представља, према Ранеру, оно што традиционалним, халкидонским језиком зовемо – тајном ипостасног сједињења.¹² На тај начин, постигнут је циљ да претходно потпуно неразумљив концепт ипостасног сједињења, оваплоћења, тајне Христове – овим претумачењем постаје далеко пријемчивији савременом човеку, јер се показује да се у незаобилазној халкидонској догми не ради о некој далекој бајци споља нам наметнутој, него о тајни која, по Ранеровом схватању, може бити протумачена као врхунац и испуњење оних тежњи и стварности које су нам блиске јер сачињавају саставни део човековог само-разумевања и доживљаја. Ово међутим, јасан је Ранер, никако не треба да води некаквој самодовољности трансценденталне христологије, или умањењу значаја конкретног историјског догађаја оваплоћења. О условима могућности одређене реалности рефлектујемо тек онда када смо је већ сусрели. Из чињенице да Ранер сматра да све оне стварности релевантне за наше спасење треба изнова осветлити испитивањем трансценденталних структура нашег бића, не следи то да се ове стварности могу *дедуковати* из ових трансценденталних структура. Међутим, Ранер следећим примером пружа избалансирану слику: иако се конкретна вољена особа, која је „објекат“ у којем се моја љубав реализује, не може дедуковати из априорне анализе човекових могућности, већ представља историјску датост, ипак се моја љубав може адекватно појмити тек уколико човека разумемо као биће коме је неопходно испуњење љубављу како би био у складу са оним за шта је створен, тј. у складу са сопственом природом.¹³ Према томе, однос између ова два приступа проблему, са једне стране трансценденталног, а са друге конкретног, контингентно историјског, категоријалног, за Ранера је, рекли бисмо, однос међусобне условљености.

Позитиван допринос Ранеровог приступа који смо овде укратко скицирали има, чини се, два главна аспекта. Прво, овај приступ је *интеликтуално софистициран*, тј. обликован на такав начин и уз помоћ такве терминологије која је блиска модерном интелектуалцу, те као такав може послужити као повољна подлога за дијалог са секуларном мишљу. Друго, овај приступ је и *ејзисџенцијално кредибилан*,¹⁴ јер се у знатној мери позива на искуства, заједничка свим људима, те као такав може бити од велике користи не само у узвишеним академским расправама, него и у покушајима да се обичном човеку, пошавши од њему блиских искустава, покуша објаснити о чему то заправо хришћанство говори.

Антрополошки обрт код православних

Погледајмо сада да ли, у којој мери и на који начин можемо говорити о антрополошком обрту у православној теологији. Већ на први поглед јасно је да сама синтагма

¹² Детаљније примедбе о значењу израза „ипостасно сједињење“, као и односу овог сједињења према људској трансценденцији видети нпр. у Karl Rahner, *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, 250–258.

¹³ Karl Rahner, „Theology and Anthropology“, 35.

¹⁴ Ово, као и претходно поменути интелектуална софистицираност, изрази су које, сматрам веома адекватно, за оцену Ранерове мисли у закључку свог рада користи Кевин Косгроув (Kevin Francis Cosgrove, *A Critical Examination of Karl Rahner's Mediating Theology*, 306).

„антрополошки обрт“ не заузима неко значајно место у мисли савремених православних богослова, односно да овај феномен по правилу не постоји као експлицитна тема у њиховим списима. Редак изузетак по овом питању представља руски религијски философ Сергеј Хоруџиј. Зато ћемо се кратко осврнути на његово предавање одржано октобра 2006. године на Универзитету у Чикагу¹⁵ под насловом „Антрополошки обрт у хришћанској теологији – православна перспектива“.¹⁶ Користећи Хајдегерову оптужбу класичне метафизике за тзв. „заборав бића“, Хоруџиј, аналогно томе, говори о својеврсном „забраву човека“ који, по његовом мишљењу, карактерише хришћанску теологију тог периода, и то свих деноминација. По њему, теологија је постала апстрактна и архаична, губећи везу са живом стварношћу људске личности. Дајући веома кратак осврт на ситуацију на Западу и облике у којима су прво антрополошки протест, а потом и обрт узели маха, необично је то да, истичући најзначајније римокатоличке и протестантске богослове који су овим процесима допринели – Хоруџиј ни не помиње Карла Ранера. Но, оно што нас овде примарно интересује јесте његова анализа ситуације на православном Истоку.

Говорећи конкретно о XX веку, Хоруџиј се прво осврће на значајан покрет руске религијске философије овог столећа, тврдећи да, нажалост, он није дао никакав допринос антрополошком обрту. Иако се од превода Филокалије па све до Октобарске револуције догађао својеврстан духовни процват и обнова, све у духу исихазма, руска религијска философија није искористила прилику да оствари плодотворан контакт са овом појавом, већ су се, парадоксално, процеси религијско-философске и исихастичке ренесансе догађали у паралелним колосецима. Ствари почињу да се мењају са теологијом руских емиграната средином века. Централну улогу у овом процесу Хоруџиј приписује Флоровском и његовој чувеној неопатристичкој синтези која православље интерпретира у контексту *живој предања* којим се преноси аутентично христоцентрично искуство отаца ране Цркве. У контексту неопатристичке синтезе он нарочито велики значај приписује обновљеном интересовању за исихастичку теорију и праксу, оличеном првенствено у мноштву студија посвећеним главном представнику ове теологије – Палами. Стога, према Хоруџију, од краја шездесетих година прошлог века можемо говорити о новој, неопатристичкој и неопаламитској фази православне теологије. Од тада, па до данас, најзначајније теме постају оне догматске, међу којима се нарочито истичу учење о разликовању суштине и енергија, као и учење о Божанским Личностима, због тога што оно има значајне последице по човека и разумевање његове личности. На основу анализе помнутих тема, Хоруџиј сматра да се у другој половини XX века може јасно уочити да православна теологија задобија антрополошку оријентацију. По њему, Мајендорф ову појаву оправдано описује као „антропологизацију теологије“, а можемо је другим речима назвати и „антрополошким обртом“ иако, признаје Хоруџиј, овај обрт у извесној мери остаје само имплицитан. Говорећи о антропологизацији теологије, важно је обезбедити да не западнемо у другу крајност, тј. да теологију не сведемо на

¹⁵ Интересантно је приметити да и Ранеров текст „Теологија и антропологија“ на који се у овом тексту позивам, представља његово „програмско“ предавање одржано такође у Чикагу, 40 година раније, 1966.

¹⁶ Sergey S. Horujy, *Anthropological turn in Christian Theology: an Orthodox Perspective*; Текст предавања преузет са www.synergia-isa.ru, 20. 12. 2011.

антропологију и не изгубимо њен христоцентрични карактер. Овај проблем се, према Хоруџију, решава јединством догматског учења и аскетске праксе (оличене конкретно у исихастичкој пракси). Исихастичка пракса, наиме, иако у своме средишту има човека и његово искуство, представља духовни процес који има свој јасан циљ, односно телос, испуњење, у самоме Богу, тј. сједињењу са њим, те нам ова пракса тако јасно указује на то да не може бити говора ни о каквој човековој усмерености на самог себе, тј. његовој самодовољности.

Своје предавање Хоруџиј довршава покушајем интерпретације исихазма у светлу Хусерлове феноменологије, што сматра својим личним доприносом овој теми. Детаљан приказ и анализа односа исихазма и феноменологије захтевали би много простора и времена (Хоруџиј нас стога упућује на своје дело *Феноменологија аскезе* из 1998. године), те ћемо се овде задржати само на основним назнакама и указати на три сличности које он уочава међу њима. *Прво*, Хоруџиј уочава сличност између почетне фазе феноменолошког метода, такозване феноменолошке редуције коју одређује као „конституисање специфичне когнитивне перспективе ограничавањем хоризонта свести на свет искуства субјекта“¹⁷ и поступка којим почиње исихастичка пракса, односно „свођења хоризонта свести подвижника на аскетско искуство и предање, и стварања когнитивне перспективе прилагођене том свету“¹⁸. Ова пракса приметна је, по Хоруџију, већ код најранијих исихаста Скитске и Нитријске пустиње, те је он назива *Нитријском редуцијом*. *Друго*, Хоруџиј подсећа на кључну карактеристику феноменолошке свести, интенционалност, која подразумева „постављање умних објеката у фокус умног вида“, како би се поступно стицала све јаснија представа датог објекта, све до степена савршене јасноће (*visio clara et distincta*). Са друге стране, исихастичка пракса подразумева јединство двају стварности – непрестане молитве и пажње (трезвеноумља). Ово трезвеноумље представља пажњу, стражарење, бдење ума над крхким процесом непрестане молитве који би без њега лако био прекинут. Тако, трезвеноумље (νῆψις) омогућава да молитва остане у фокусу умног вида, у чему Хоруџиј види јасну аналогију са поменутом феноменолошком интенционалношћу. Пошто је говор о трезвеноумљу карактеристика Синајског исихазма 7-10. века, Хоруџиј ову појаву назива *Синајском интентивношћу*. Пре него што изнесе *ипрећу* паралелу коју уочава између исихастичког и феноменолошког метода, Хоруџиј признаје одређене разлике. Хусерл и његови следбеници тврдили су да феноменолошки метод није адекватно примењив на религијска и мистична искуства. Слажући се, у начелу, са овим закључком, Хоруџиј ипак сматра да је могуће извршити одређене модификације које би нам помогле да још даље продубимо аналогију између исихазма и феноменологије. Са једне стране, наиме, изгледа да на вишим нивоима исихастичке праксе заиста долази до губитка сличности са оном феноменолошком. На тим нивоима долази до преображаја начина перцепције, те исихаста стиче холистичку перцепцију, холистички вид, који више не припада неком одређеном органу, већ целокупном бићу. У фази у којој се подвижник приближава своме телосу мења се и созерцавани „објекат“, који постаје мета-емпиријски. На овај начин, изгледа да за-

¹⁷ *Ibidem*, 8.

¹⁸ *Ibidem*.

иста нестaje аналогија са интенционалним актом, те да феноменолошки метод није у стању да опише мистичко искуство. Међутим, сматра Хоружиј, пошто је интенционалност у феноменологији повезана са чулом вида, онда, као што у вишим фазама исихазма говоримо о новом, холистичком виду, тако исто има смисла увести и нови концепт *холистичке интенционалности*. Попут холистичког вида, и холистичка интенционалност не би више припадала (само) свести, него трансформисаној, холистичкој реалности човека, која настаје приближавањем мета-антрополошком *шелосу* духовне праксе. Такође, наглашава Хоружиј, за исихасте *τέλος* није само пуки крај, већ крај у коме је садржан сав смисао и значење онога што се довршава. Ту он увиђа паралелу са вишим фазама интенционалног акта (које Хусерл назива *ноесис* и *ноема*), у којима су „сви конституенти значења интенционалног објекта сабрани заједно“.¹⁹ На тај начин, усвајањем предложеног концепта холистичке интенционалности, *ноесис* и *ноема* могу бити прилагођени тако да опишу више ступњеве исихастичке праксе. А како су ове фазе најподробније описане од стране светогорских исихаста XIV века, Хоружиј ову трећу појаву аналогије између феноменологије и исихазма описује изразом *Аџонски ноесис*.

На овај начин, повезујући феноменологију и исихазам Хоружиј сматра да доприноси могућности успостављања дијалога између православне теологије и западне философије. То су, истина, чинили и великани руске религијске философије, али, по њему на неадекватан начин, остајући и даље у традицији класичне метафизике. Сада, тврди Хоружиј, „философски дискурс је феноменологија“;²⁰ што је нешто веома различито од претходно владајућег. У том светлу је његовог покушај довођења у везу исихазма и феноменологије изузетно значајан.

Закључна разматрања

Ако, на крају, поставимо питање постоји ли антрополошки обрт и у српској теологији, неће бити могуће понудити јединствен одговор. Ако под антрополошки обрт сместимо, заједно са Хоружијем, и феномене оличене у Флоровскијевој неопатристичкој синтези – одговор је свакако позитиван. Још од о. Јустина Поповића, па до данас, у учењу његових ученика и бројних других богослова, присутни су на нашој богословској сцени елементи неопатристичке синтезе. У том смислу, и у мери у којој теме које ова синтеза ставља у први план поново враћају значај живом искуству – можемо легитимно тврдити да се (додуше сасвим имплицитно) и у српској теологији догодио антрополошки обрт. Ако међутим, покушамо да у учењу српских богослова пронађемо макар и обресе оног приступа који је предложио и утемељио Ранер – у томе нећемо успети. Ово сматрам несрећном околношћу која би требало да буде исправљена, јер иако смо видели да можемо говорити о својеврсном антрополошком обрту и код православних, чини ми се да Ранеров приступ пружа одређене додатне погодности које би нам могле бити веома корисне. То, мислим, постаје очигледно ако обратимо пажњу на приступ човековом искуству. Слажући се потпуно са Хоружијем да неопатристичка синтеза, а нарочито исихастичко учење, у центар постављају човеково искуство, поставља се, чини ми се, ипак следеће пи-

¹⁹ *Ibidem*, 9.

²⁰ *Ibidem*.

тање: о *чијем* и *каком* искуству говоримо? Исихастичко искуство јесте искуство људи који већ јесу хришћани, и то врли, посвећени подвижници. Ови људи, међутим, квантитативно посматрано представљају убедљиву мањину, и њихова искуства нису до краја позната ни појмљива ни нама „обичним“ хришћанима, а камо ли у секуларном духу васпитаном савременом човеку, коме би тек требало да објаснимо и приближимо своју веру. Стога, тешко да би нам у дијалогу са савременим светом позивање на оваква искуства могло бити од велике користи. Са друге стране, Ранер такође велики значај придаје искуству, али оном искуству, тј. искуствима које сматра базичним и присутним код сваког човека, независно од његовог узраста, образовања, културне позадине итд. Уколико бисмо нашу веру успели да доведемо у блиску везу са оваквим искуствима – то би већ, чини се, могло послужити као пријемчивији начин да приступимо савременом човеку.²¹ А пошто савременом Србину теологија и хришћанство представљени на традиционалан начин не изгледају ништа мање страно и неразумљиво него једном Немцу, Французу, Американцу (већ можда чак и више), сматрам да Ранеров предлог заслужује озбиљну критичку анализу овдашњих богослова, после које би, макар у појединим аспектима, био и практично примењен.²²

²¹ Ово међутим не треба да буде схваћено тако да данас више нема места за „високу“ теологију, тј. озбиљна, темељна, понекад чак и веома сложена теоријска разматрања. Чак и међу самим теолозима можемо наићи на ниподаштавалачке коментаре типа „Какве то везе има са реалним животом?“, „Ко ће то да разуме?“, „Хоћете ли философирањем нахранити гладне?“ итд., усмерене против оних мислилаца који се упуштају у поменута, апстрактна, теоријска истраживања. Као пример за то да су овакви приговори неосновани, може нам такође послужити Ранер. Његов теолошки опус веома је разнолик у стилском, садржинском и сваком другом смислу. У њему налазимо све, од поетичних молитава, веома надахнутих и сликовитих беседа, па до веома сложене и нимало једноставне за схватање философије и теологије. Сваки од тих елемената је важан и потребан, и не може бити замењен другим. Наравно да не би било прикладно на литургији беседити о трансценденталној методологији, натприродном егзистенцијалу и сл., нити је Ранер то чинио, али управо ти и слични философски и богословски концепти послужили су му као (неопходно!) теоријско утемељење за адекватан приступ дијалогу са савременим човеком. Теологија и теолози не смеју се, макар унутар својих редова, одрећи теорије, иако је јасно да са њом неће често „излазити у свет“. На крају, нахранити гладног, помоћи човеку у невољи – то је лепо и важно, штавише круцијално у животу сваког хришћанина, али то ипак *није теологија*.

²² Антрополошки обрт је, ваља и то истаћи, и на Западу остао до данас практично недовршен. Ранерове идеје наишле су на велико интересовање и одјек у римокатоличкој теологији, нарочито у годинама после 2. Ватиканског концила, које је одликовао значајан реформски ентузијазам, али је тај полет временом спласнуо, а реформе су у бројним областима до данас остале само слово на папиру. Тако, можемо рећи да је антрополошки обрт у теологији (генерално, а не само код Срба, или православних уопште) нешто што, у ранеровском или неком другом адекватном облику, још увек чека своје остварење.