

# UKAZANJA, VIĐENJA, OBJAVE

*Teološka mogućnost i značenje tih nesvakidašnjih pojava*

Ivan Dugandžić

## 1. Neobične pojave u neobično vrijeme

Biblija tako često govori o ukazanjima i viđenjima i uz te pojave u tolikoj mjeri povezuje Božju objavu ljudima da to možemo smatrati njezinim središnjim sadržajem. Apstrahirajući ovaj put od čitavog Starog zavjeta, upozorio bih samo na važnost ukazanja Uskrsloga učenicima ili farizeju Saulu pred Damaskom. Pitamo se, zašto su onda ukazanja i viđenja kasnije u povijesti Crkve redovito nailazila na velik oprez i skeptičnost crkvene hijerarhije i klera općenito i priličitu nezainteresiranost teologa. Zapravo moglo bi se reći da te pojave jedino kod običnog vjernog puka nailaze na spremno prihvaćanje, koje je istini za volju pokatkad prebrzo i nekritično.

U pravoj poplavi teološke literature danas veoma je teško naći solidan teološki rad posvećen ukazanjima i viđenjima; zapravo, mogli bi se svi izbrojiti na prste jedne ruke. Ako pođemo od starog dobrog shvaćanja teologije kao sluškinje vjere, onda iz toga proizlazi da je njezina zadaća »pronicanje Objave svjetlom razuma«<sup>1</sup> i »nastojanje oko živog tumačenja vjere«<sup>2</sup> u praktičnom životu Crkve. Ne možemo se stoga otići pitanju, zašto teologija zazire od ovakvih pojava koje se i te kako tiču i Objave i života Crkve? Da li je po srijedi neka podsvijest o njihovoj nemogućnosti ili možda nekorisnosti za život Crkve, strah pred delikatnošću zadatka ili pak nešto sasvim drugo?

Nisu li upravo ovakvi fenomeni pravi izazov i ispit za današnju teologiju koja se s puno angažiranosti pa i uspjeha bavi pojedinačnim pitanjima i problemima, ali kojoj sve više poteškoća pričinja smisao cjeline? Treba se bojati da se možda ipak pomalo ne ostvaruju zloguka proroštva oca pozitivizma A. Comtea od prije nekih stotinu i pedeset godina, kada je, promatrajući pomicanje interesa teologije od tajne Presvetog Trojstva preko kristologije prema ekleziologiji, ustvrdio da će Crkva tim putem lagano i ne opažajući otići u pozitivizam: »Neće se više baviti Bogom nego čovjekom; neće više istraživati neistraživu istinu, nego pozitivne pojave svoje vlastite zajednice.«<sup>3</sup> Jedan od najoštromnijih teologa današnjeg vremena, Hans Urs von Balthasar kao da indirektno priznaje da se to uistinu dogodilo, kada za današnju Crkvu kaže da je »dobrim dijelom izgubila svoje mističke crte i postala Crkva permanent-

<sup>1</sup> R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, München, 1965, str. 12.

<sup>2</sup> W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz, 3 1973, str. 10.

<sup>3</sup> Citirano prema: J. Ratzinger (izd.), *Die Frage nach Gott. Quaestiones disputatae* 56, Herder, 1973, str. 5.

nih razgovora organizacija, vijeća, kongresa, sinoda, komisija, akademija, partija, funkcija struktura i prestrukturiranja, socioloških eksperimenata i statistika«.<sup>4</sup>

Nešto slično se događa i s teologijom. Svatko tko iole prati moderna teološka gibanja znade u kolikoj je mjeri današnja teologija infiltrirana antropologijom, sociologijom i psihologijom, znanostima koje sigurno mogu puno obogatiti i posuvremeniti teološku misao, ali koje predstavljaju i trajnu opasnost da one stanu na mjesto onoga što teologiju čini »znanošću o Bogu«. Težište teološkog razmišljanja ponekad je u tolikoj mjeri pomaknuto od Boga k čovjeku i od onozemne k ovozemnoj stvarnosti, da možemo lako shvatiti kako duh današnjeg vremena i čitava duhovna atmosfera ni malo ne pogoduju govoru o ukazanjima i viđenjima.<sup>5</sup> A budući da takvi fenomeni nužno traže svoje tumačenje, ono se u kuša ponuditi na neteološkom terenu. Obično se voli istaći kako se u današnjem svijetu, koji je suočen s nesigurnošću i strahom u pogledu svoje budućnosti, javljaju proročko-apokaliptičke tendencije koje onda nalaze oduška u psihozi masa. Time onda ove pojave a priori dobivaju negativnu kvalifikaciju; neobične pojave se poistovjećuju s patološkim stanjem i njihovo se tumačenje prepušta psihologiji i parapsihologiji.

Kad je u pitanju Marija i njezina ukazanja, obično se ističe Isusovo jedinstveno posredništvo između Boga i ljudi i odatle izvodi nemogućnost ukazanja, jer bi se time inače sigurna istina dovela u pitanje. Često je, barem u pojedinim zemljama, po srijedi i neka površna ekumenska taktika u odnosu na protestante, kojima je oduvijek smetalo naglašeno štovanje Marije kod katolika. Ali čini se ipak da jedan od razloga za nezainteresiranost mnogih teologa za ove pojave valja tražiti u strahu da ne budu proglašeni konzervativnim u vremenu kada je u modi teologija koja se bavi sasvim konkretnim životnim problemima, što je inače dobro, ali nije dovoljno.

Promatrajući već dugo događaje u župi Međugorje iz bliza i pokušavajući ih teološki vrednovati, te prateći reagiranja dijela crkvene javnosti na njih, teško se je oteti dojmu da su često nejasni osnovni teološki pojmovi i da je to jedan od glavnih izvora zabune i nesnalaženja. Zato ove stranice žele biti mali pokušaj teološke analize pojma ukazanja i viđenja, njihove nutranje mogućnosti i značenja, zatim pojma takozvane privatne objave, njezina mjesta i uloge u životu Crkve te konačno kriterija za raspoznavanje tih pojava i utvrđivanja njihovog odnosa prema parapsihološkim fenomenima. Na kraju ćemo pokušati odrediti mjesto i ulogu Bl. Dje. Marije u Božjem planu spasenja, jer samo tako je moguće shvatiti i smisao njezinih brojnih ukazanja. O svemu tome želimo govoriti sasvim načelno i općenito, a Međugorje je poslužilo samo kao povod.

<sup>4</sup> H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, Herder Taschenbücherei 393, Freiburg, 1971, str. 70.

<sup>5</sup> Usp. L. Scheffczyk, *Grudlagen von Erscheinungen und Prophezeiungen*, u: Fatimakongress in Augsburg 1981. Ein Bericht zusammengestellt von P. Luis Kondor SVD, Druckerei: Grafica Almondina — Torres Novas — Portugal, 1982, str. 16—40, 17.

## 2. Pojam i problem ukazanja i viđenja u teologiji

Teologija koja mora stajati u službi vjere i života Crkve nema, mora se priznati, u današnje vrijeme ni malo lagan posao. Zahtijeva se da ona mora služiti praksi, ali ta praksa je često vrlo složena. Na jednoj strani su oni koji pod praksom smatraju ustaljeno i uhodano ponašanje koje ne trpi ništa novo, a teologiju koja zagovara novo smatraju suvišnom, dapače i opasnom. Na drugoj strani pod pojmom prakse imamo stvarno religiozno iskustvo, bilo da je ono vezano uz ukazanja i njima uvjetovano, bilo uz različite oblike karizmatičke obnove danas. Ovdje opet postoji opasnost da se teologija proglasi beživotnom i neuvjerljivom i da se u ime takvog iskustva odbaci.

Osnovno je da teologija ni na jednoj ni na drugoj strani ne dozvoli da postane žrtva prakse. Tamo gdje nema vjerskog iskustva, ona ga mora poticati; a tamo gdje ga ima, ona mora bdjeti da to iskustvo ne poprimi neželjene tokove, »da se ništa od onoga što je u novim iskustvima povijesnospasenjski ispravno ne izgubi i ne uguši, ali i da se ništa što je možda nespojivo s kršćanskim otajstvenim životom potajno ne namegne...«<sup>6</sup> Poznato je da u kriznim trenucima svijeta i Crkve religiozni duh snažno teži za što uvjerljivijim i opipljivijim iskustvom onostranoga, što bi trebalo predstavljati utjehu u sadašnjosti i biti sigurno obećanje budućnosti. Teologiji tu pripada nenadomjestiva uloga da luči ezoterično i bolesno od zdravoga i dobrog, što se uklapa u poklad vjere i ustaljene tokove spasenja.

Što zapravo teologija podrazumijeva pod pojmom ukazanja i viđenja? U najširem smislu riječi, to su »duševni doživljaji u kojima na naravan način tjelesnim osjetilima postaju dostupne nevidljive stvarnosti kao Bog, anđeli, dapače i sveci, ali i stvorene stvari, a to sve povezano s nadnaravnim ciljem ljudskog spasenja. Tu spadaju također prostorno daleki te prošli i budući događaji.«<sup>7</sup> Zdrava kršćanska tradicija nikada nije sumnjala u mogućnost tih pojava jer je znala da bi time dovela u pitanje svoju sliku o Bogu, koji nije bio slobodan samo u početku kod čina stvaranja svijeta, nego tu slobodu trajno zadržava u odnosu prema svome stvorenju.

Iako je javna Objava zaključena smrću apostola, Bog koji stoji u partnerskom odnosu prema svijetu i čovjeku zadržao je sebi slobodu djelovanja u ljudskoj povijesti, istina pod vidom bitne kvalifikacije Novoga zavjeta, a to je njegova eshatološka dimenzija. Naime i Bog mora poštivati činjenicu da su s Isusom Kristom započela posljednja, eshatološka vremena, koja su obilježena događajem spasenja koje je s njime započelo. U tom rasponu vremena od Kristova uskrsnuća do njegova drugog dolaska Bog ne može »proširiti Objavu u smislu sklapanja nekog novog saveza kao što je to bio slučaj u Starom zavjetu prije Krista. On može još samo izvesti konačni, obećani zahvat na kraju vremena kojim će

<sup>6</sup> T. J. Šagi-Bunić, *Vrijeme suodgovornosti* 1, Zagreb, 1981, str. 137.

<sup>7</sup> L. Scheffczyk, nav. dj., str. 19.

privesti punini već započeto spasenje svijeta, ali prije toga može sigurno na razne načine poticajno utjecati na ostvarenje toga spasenja. Jedan od tih načina jest njegovo priopćavanje u slici i riječi. Tko bi to nijekao, taj bi doveo u pitanje Božju slobodu i karakter kršćanstva kao objavljene vjere. »Zato bit svih pokristovskih privatnih ukazanja i objava mora biti takva da se sadržajno mogu uklopiti u ovu eshatološku spasenjsku stvarnost«. <sup>8</sup>

Crkva se je uvijek prema tim pojavama odnosila oprezno, držeći se novozavjetne opomene o »razlikovanju duhova« (1 Kor 12, 10; 1 Iv 4,1; 1 Pet 5, 8). Već je u prije spomenutoj definiciji rečeno da su ove pojave u svojoj intenciji povezane s ljudskim spasenjem. Tu je implicitno sadržan i prvi kriterij za njihovo vrednovanje. Da li se one uklapaju u redovite tokove spasenja i njihospješuju ili su im možda suprotne i od njih odvrću? Prilično lako se daje ustanoviti, da li takve pojave odvrću od pobožnosti prema Isusu Kristu, stavljajući Mariju u središte pobožnosti na način koji konkurrira Kristu, ili vode vjernike iskrenom slušanju riječi Božje i sakramentalnom životu. Poznata je činjenica na koju ne treba trošiti riječi da je prije Sabora u tom pogledu i u Mariologiji i u marijanskim pobožnostima bilo jednostranosti i zastranjivanja. <sup>9</sup>

Uz to, dakako, dolaze, kriteriji s obzirom na vidiocce i njihov način doživljavanja videnja. Naime, moramo imati na umu da određena vremena pogoduju ovakvim pojavama, kao što su, na primjer, vremena životne tjeskobe i vjerskih kriza. Zato je dužnost teologije da brižno bdije nad tim pojavama i da prati da li su ukazanja »prazan eho u kome čovjek sluša sam sebe ili odgovor u kome čovjek čuje Boga«. <sup>10</sup>

Isto tako od stvarnih videnja valja jasno lučiti sve intuitivne spoznaje ili intelektualna prosvjetljenja do kojih se može doći molitvom i meditacijom, a koja mogu biti i te kako duboka i impresivna.

### 3. Mistička i proročka videnja

S obzirom na njihovu svrhu teologija dijeli videnja na mistička i proročka. Prva se odnose isključivo na određenu osobu i njezin osobni razvoj u duhovnom životu, kao što je bio slučaj kod tolikih mističara u povijesti Crkve. Naravno, to ne isključuje ni određeni vid javnosti koji će takva videnja poprimiti budućim eventualnim javnim štovanjem toga mističara ako bude uzdignut na stupanj blaženika ili sveca. U tom smislu bismo mogli i stroga privatna videnja uzeti kao karizme u širem smislu riječi. Suprotno tome proročka vadenja imaju od početka javni karakter. Ona su dar ili karizma pojedincu ili nekolicini pojedinaca na korist čitavoj Crkvi. Tu se odmah od vidioca traži da se obrati svojoj

<sup>8</sup> K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen, Questiones disputatae* 4, Freiburg, 1958, 26.

<sup>9</sup> Usp. R. Brajčić, *Što se danas zbiva oko Marije?*, OŽ 5 (1976), 402—420, str. 405 sl.

<sup>10</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 9.

okolini i konačno čitavoj Crkvi porukom koju je sam primio. Kao tipičan primjer za prvu vrstu viđenja uzima se Gemma Galgani, a za drugu M. M. Alacoque.

Promatrano s gledišta doživljavanja vidioca mističko viđenje je uvijek intenzivnije i snažnije utječe na mijenjanje osobnog vidiočeva života nego je to slučaj kod proročkog. To je razumljivo i otuda što su mistička viđenja imale osobe koje su redovito već bile postigle zavidan stupanj svetosti, dok su nosioci proročkih viđenja najčešće sasvim »slučajno« izabrani između običnih vjernika, i to u najvećem broju slučajeva djeca, još nedorasla za dublje mistične doživljaje. Zato takva viđenja ne utječu tako snažno na osobu vidioca i on se puno polaganije mijenja u pogledu svetosti svoga osobnog života.

Budući da se u prvom redu radi o karizmi za druge, vidiocu je uvijek potreban netko tko je upućeniji od njega u tajne duhovnog života i tko će ga u tom voditi; inače postoji opasnost da dođe do raskoraka između uloge koja im je povjerena i svetosti njihovog života. Zbog okolnosti da su vidioci najčešće djeca, njihovo viđenje, makar bilo tjelesno-objektivnog karaktera, dakle, kako se to obično kaže, trodimenzionalno, u odnosu na doživljaje mističara koji su gotovo isključivo imaginativni, tj. unutar-duševna stanja, ipak ostaje više na površini i nema nikada za posljedicu brzo mijenjanje vidioca. Ali značenje tog viđenja je u polaganom mijenjanju vjernika kojima je poruka namijenjena. Sigurno, taj učinak se ne bi mogao postići kada se u isto vrijeme ne bi mijenjali na bolje i prenosio poruke, a to, kako rekosmo, oni sami bez tuđe pomoći nisu sposobni.

#### 4. Javna i privatna objava

Bez obzira na svoju usmjerenost na čitavu Crkvu i sigurnost u eventualnu autentičnost ovakvih viđenja ona su u teološkom rječniku uvijek nazivana »privatnom objavom« za razliku od javne Objave koja je sadržana u Svetom pismu i tradiciji Crkve. Ali jedan od najvećih teoloških autoriteta danas Karl Rahner smatra da ono što se do sada nalazilo u udžbenicima fundamentalne i mistične teologije o značenju viđenja i privatnih objava ne zadovoljava, i da bi tu nešto trebalo mijenjati. Tu se uglavnom priznaje njihova mogućnost i ističe kako njihov sadržaj, za razliku od javne Objave, ne spada u poklad vjere koji je povjeren Crkvi na čuvanje i tumačenje. Prema tim udžbenicima Crkva bi se tim pojavama trebala samo toliko baviti da utvrdi da li se slažu s njenim pokladom vjere i mogu li kao takve biti predmetom prihvaćanja vjernika. Očito, radi se o jednom vrlo pasivnom, minimalističkom, da ne kažemo ignoratnitskom stavu prema ovim pojavama. K. Rahner ističe dvostruku manjkavost takvog pogleda na privatne objave:

a) On je prenegativan u tom smislu što, kvalificirajući te pojave kao negativne, teologija nije do danas uspjela razviti teoriju njihove važnosti i nužnosti za Crkvu. Zbog toga ni mogućnosti koje nudi Sveto pismo za razvoj teologije proročkog elementa u Crkvi nisu iskorištene,<sup>11</sup> za raz-

<sup>11</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 21.

liku od mističkog koji je i te kako uvijek bio zastupljen. A znamo da sv. Pavao proročku karizmu svrstava među najvrednije (usp. 1 Kor 14. 1—5).

b) Takav stav je, kaže Rahner, prepozitivan u tom smislu što razlikovanjem samo između javne i privatne objave ustvari i nije dovoljno istaknuta njihova stvarna razlika. Polazeći od toga da »obveza vjerovanja izvire konaturalno iz same činjenice da je Bog govorio, bez posebnog čina kojim se obvezuje na vjerovanje«, Rahner logično zaključuje da ne postoji »stvarna razlika između javne i privatne objave s obzirom na njihovu bit«. <sup>12</sup> Tvrdeći međutim istodobno da neka važna razlika ipak postoji, on nastavlja slijed misli pitanjem: »Što se nakon Krista ima još objaviti?« <sup>13</sup> Ako znamo da je vrijeme Crkve eshatološko vrijeme između početka i dovršenja spasenja u kojemu je Isus Krist vrhunac i punina Objave u osobi, onda »privatna objava« ne može biti nikakav, pa ni akcidentalni dodatak postojećem pokladu vjere u sadržajnom smislu. Njezin smisao valja tražiti u drugom vidu. Ukratko, privatne objave ne žele kršćane poučiti kako će određenu istinu na nov način shvatiti, nego su one »u svojoj biti imperativ kako kršćanstvo mora postupiti u određenoj povijesnoj situaciji; u bitnom to nisu nove tvrdnje nego nova zapovijed«. <sup>14</sup> Zato su one i svrstane u kategoriju proročkih viđenja.

Uvijek se tu radi o konkretnim i praktičnim poticajima koje Bog na određen način upućuje svojoj Crkvi kada se ona nađe u takvoj situaciji, gdje su iscrpljene druge redovite mogućnosti. Stoga možemo s Rahnerom zaključiti: »Proročki elemenat u Crkvi ima dakle unatoč zaključnosti Objave svoje nenadomjestivo značenje, što ne može biti zamijenjeno ni općom teološkom teorijom, niiti naravnom mudrošću i razborom crkvenog učiteljstva, kao ni mistikom«. <sup>15</sup> Dapače on želi biti još određeniji pa navodeći L. G. Fonsecu veli da »zahvat neba ili predstavlja prvu ideju ili konačni poticaj za provedbu neke ideje koja je na drugi način i iz drugih razloga već prihvaćena kao ispravna, korisna i potrebna«. <sup>16</sup> Razumije se da je u takvim kriznim situacijama ovakav poticaj za Crkvu pravi kairos, koji ona može ignorirati samo na svoju veliku štetu. Takav inertan stav Crkve i »ravnodušnost prema svemu što se događa jest čista suprotnost Marijine spremnosti: Evo službenice Gospodnje...« <sup>17</sup> Tu ne opravdava ni isprika da ne postoji savršena jasnoća, jer se sigurno ni Marijina spremnost nije temeljila na jasnoći i sigurnosti, kako se dade zaključiti iz njezina pitanja koje odaje zbunjenost: Kako će to biti...? Ali sigurnost je rasla iz njezine otvorenosti i poslušnosti Bogu. <sup>18</sup> Ni Crkvi ne preostaje ništa drugo nego da svoju sigurnost u ovakvim prilikama traži u otvorenosti Duhu, koji će je uvesti u svu istinu (Iv 16, 13).

<sup>12</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 24.

<sup>13</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 26.

<sup>14</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 27; L. Scheffczyk, nav. dj., str. 38.

<sup>15</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 30.

<sup>16</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 30.

<sup>17</sup> H. U. von Balthasar, *Vorerwägungen zur Unterscheidung der Geister*, u: *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 325—339, str. 330.

<sup>18</sup> Usp. A. Rebić, *Svjedočanstvo Biblije o Mariji*, BS 2—3 (1971), 193—200, str. 192 sl.; O tijesnoj povezanosti Marijine poslušnosti i vjere govori i B. Duda, Isto, str. 224; R. Brajčić, nav. dj., str. 408 sl.

Ona ne može tu sigurnost tražiti unaprijed, nego tek kroz raspoloživost za njegova iznenađenja, koristeći se naravno pri tome svim raspoloživim sredstvima za raspoznavanje duhova.

## 5. Autentičnost viđenja

I s obzirom na autentičnost viđenja ima dosta nejasnoća i brkanja pojmova. Autentično viđenje redovito se odmah povezuje s pojmom čuda i to na taj način da bi autentična viđenja bila samo objektivno-tjelesna viđenja koja su još k tome popraćena nekim vidljivim čudesnim znakom, a sva ostala bi bila ili plod bolesnog duševnog stanja vidioca ili rezultat zlog duha. Tu se pojmovi moraju jasnije i preciznije lučiti.

Teoretičari mistične teologije razlikuju u pravilu tri vrste viđenja: objektivno-tjelesna ili, kako se još često nazivaju, trodimenzionalna. To su ona viđenja kod kojih vidjelac ima doživljaj kao da promatra živu osobu. Zatim dolaze imaginativna ili unutarosobna, koja su i najčešća, i konačno čisto duhovna. Posebice treba izbjeći opasnost da se pojam autentičnosti veže samo uz prvu vrstu viđenja, jer bi to moglo dovesti do nemogućih zaključaka. Naime kod viđenja kojima je Crkva priznala autentičnost ima slučajeva gdje su se ukazivale osobe iz drugog svijeta koje raspolažu proslavljenim tijelom (Krist, Marija) u društvu s osobama koje još ne mogu imati proslavljeno tijelo, pa je isključena mogućnost da vidioci te osobe dožive na isti način. Poznat je slučaj da su djeca vidioci u Fatmi neposredno nakon velikog čuda sa suncem 13. X. 1917. imali različita viđenja: dok su Jacinta i Franjo vidjeli čitavu sv. Obitelj s djetetom Isusom, Lucija je gledala razne likove Bl. Djevice Marije: žalosnu Gospu, Kraljicu krunicu, Gospu od Karmela...<sup>19</sup> teško je zaključiti da se je u ovom slučaju radilo o objektivno-tjelesnom nego, vjerojatnije, o imaginativnom viđenju, što ni u kom slučaju ne mora biti protiv autentičnosti.

Što se dade reći o poruci koju vidioci prenose kao sadržaj takva viđenja? Da bi bila posve isključena mogućnost da ta poruka nastane kao plod njihove podsvijesti, ona mora svojim sadržajem jasno nadilaziti intelektualne i spoznajne mogućnosti vidioca, ali isto tako i način formuliranja, što u konkretnim slučajevima nije uvijek lako dokazati. S druge pak strane, budući da je sve što čovjek čini i doživljava eminentno njegov, dakle sasvim osoban čin, to se i u slučaju viđenja od vidjelaca traži gotovo suprotno ovom gore rečenom. Naime »da bi jedno viđenje uistinu bilo duševna stvarnost nekog određenog subjekta, ono mora (govoreći metafizički) biti stvarni 'akt' tog subjekta, što znači ne samo biti od Boga 'in se' učinjeno, nego također kao čin toga subjekta od njega samog učinjeno.«<sup>20</sup> Čini se da se kod ovoga najviše griješi kad se od vidjelaca očekuje (pogotovu ako ih je više) da moraju poruku prenositi poput matematičke formule. Određena subjektivnost i razlika u doživljaju viđenja, primanju, prenošenju i tumačenju poruke kod većeg broja vidjelaca ne samo da nije nikakav argument protiv autentičnosti, nego

<sup>19</sup> Usp. K. Rahner, nav. dj., str. 33.

<sup>20</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 42.

naprotiv govori njoj u prilog. Jer, za objektivizaciju jednog milosnog iskustva, kakvo je i viđenje, svaki čovjek se mora poslužiti svojim osobnim izražajnim mogućnostima, slikama i predstavama.<sup>21</sup> Ovdje kao primjer mogu poslužiti četiri Evanđelja u kojima je na veoma različit način prikazan isti misterij Isusa Krista. Razlike nisu uvjetovane misterijem nego načinom doživljaja pisaca i mogućnošću izražavanja. Evanđelja nas uče i tome, da nije nevažno za način izražavanja i to kome se poruka prenosi.

## 6. Naravne, parapsihološke i nadnaravne pojave

Još više, treba se ozbiljno zapitati, ne ograničavamo li mi Bogu prostor njegova slobodnog djelovanja, ako kao uvjet autentičnosti zahtijevamo očitu izvanrednost pojave u smislu nadilaženja ili stavljanja izvan snage uobičajenih prirodnih zakona i tokova života. Polazeći od jednostavne činjenice da za Boga naše ljudske granice između naravne, parapsihološke i nadnaravne sfere ne predstavljaju nikakvu zapreku i da Bog djeluje u svakom dobrom djelu koje čovjek čini, K. Rahner upozorava da je formulacija »ovo viđenje potječe od Boga« ustvari u sebi prilično neodređena i vižeznačna. Budući da čovjek s gledišta svog spasenja može u raznim zgodama i u događaju, koji je moguće protumačiti posve prirodnim načinom, otkriti Božju milost i poticaj za svoje osobno spasenje, moglo bi se onda i »neko 'prirodnim putem protumačivo viđenje', ako je u granicama kršćanske vjere i morala, ako ne škodi duševnom zdravlju vidioca, nego ga moralno i religiozno podiže, prihvatiti kao 'od Boga učinjeno' i kao milost, premda to viđenje svoj neposredan, naravni temelj ima u psihičkim mehanizmima...«<sup>22</sup>

S teološkog gledišta nema nikakve zapreke da se Bog posluži sasvim prirodnim mogućnostima ljudske naravi za ostvarenje nekih izvanrednih ciljeva s obzirom na čovjekovo spasenje. Teško je, zapravo nemoguće odgovoriti na pitanje, zašto bi se Bog morao služiti uvijek nekim izvanrednim putem za ono što može postići preko redovitih ljudskih sposobnosti i mogućnosti.

Nasuprot tendenciji da se sve parapsihološke pojave odmah strpaju u područje negativnog, K. Rahner se sasvim otvoreno pita: zašto se ne bi parapsihološke naravne sposobnosti telepatije, vidovnjaštva, psihometrije itd. kod religioznog čovjeka mogle usmjeriti isto onako kao i 'normalne' sposobnosti na objekte religiozne naravi i tako biti poticaj za religiozno relevantne čine, i zašto se takvi čini ne bi smjeli vrednovati kao 'od Boga učinjeni', kao milost?<sup>23</sup>

Sve su ovo važne premise kako bi se i ono viđenje u posebnom smislu, koje ima svoje ishodište u izvanrednom Božjem zahvatu, moglo vrednovati na ispravan način. Takvo viđenje, koje je redovito popraćeno nekim

<sup>21</sup> Usp. K. Rahner, *Privatoffenbarung*, u LThK 8, Freiburg, 1963, str. 772—773.

<sup>22</sup> K. Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*, str. 43.

<sup>23</sup> K. Rahner, nav., dj., str. 43 sl., posebice bilješke 43; usp. također A. Kusić, *Parapsihologija u svjetlu znanosti i teologije* (II), CuS 3 (1982), 220—231, str. 228 sl.



posebnim čudesnim znakom, koji je svima spoznatljiv, nije dakle nipošto jedino autentično viđenje. U tom se svjetlu stvarno nameće pitanje: »Zašto ne bi npr. crkveno priznanje nekog viđenja moglo imati smisla i kad se ograničava samo na tvrdnju da je to viđenje po svom sadržaju i po svom djelovanju na vidioca i druge samo pozitivno, i u tom smislu da 'potječe od Boga', ili je legitiman eho stvarnog mističkog iskustva vidioca koje odgovara normama vjere i razuma, bez nužnosti da u oba slučaja Crkva mora pretpostaviti stvarni čudesni Božji zahvat?«<sup>24</sup>

Prema tome, ako u nekom viđenju i nema čudesnog znaka koji jasno nadilazi prirodne zakone i uobičajene tokove događaja, nego se sve može protumačiti kao prirodna ili parapsihološka pojava, tu još nema nikakva teološkog razloga da se takvom viđenju zaniječe svaka mogućnost da potječe od Boga. Zapravo; najveća se pogreška čini kada se sve kao cjelina bez ikakva razlikovanja prebrzo odredi kao moguće ili nemoguće, kao od Boga učinjeno, ili kao đavolska varka, odnosno ljudska iluzija. Zato mnogi teolozi na čelu s Rahnerom zagovaraju određenu »blagost« naprama vidilačkim iskustvima i smatraju da se mogu prihvatiti kao od Boga prouzročena i onda, kada ne možemo svaku pojedinost u njima prihvatiti. Isto tako valja imati na umu da i onda, kada je njihova autentičnost priznata od Crkve (pogotovo na osnovi vanjskih kriterija, o kojima će još biti riječi), time nije rečeno da je svaka pojedinost u sadržaju ispravna i da je moramo prihvatiti. I u nekom autentičnom viđenju mogu se potkrasti zablude glede lika i poruke koju prenosi videna osoba. Sve to može biti uvjetovano okolnostima sredine, vremena, teološkog znanja vidioca, kao i njihova temperamenta, što se posebice odražava na način prenošenja primljenih poruka.<sup>25</sup> Tako npr. činjenicu da mali Franjo u Fatimi nije uvijek čuo sve što je Gospa govorila, nego je samo vidio micanje usana Rahner ne smatra argumentom protiv, nego naprotiv dobrim znakom za vjerodostojnost malih vidjelaca.<sup>26</sup>

Možda ovdje nije na odmet povući jednu paralelu s novozavjetnim izvještajima o ukazanjima Uskrsloga. Viđenje koje su žene imale u Isusovu grobu Marko opisuje kao »mladića u bijeloj dugoj haljini« (Mk 16, 5), Matej kao »anđela Gospodnjeg« (Mt 28, 2), a Luka govori o »dva čovjeka u blistavim odijelima« (Lk 24, 4). Njemu je najbliži Ivan, koji opet spominje »dva anđela u bijelim haljinama« (Iv 20, 12). Biblijska znanost je u međuvremenu na ovim mjestima otkrila različite teološke intencije pojedinih evanđelista i različite tradicije kojima se oni služe, ali pitamo se: da li je time uistinu sve protumačeno? Zašto svjedoci Uskrsloga u njemu odmah ne prepoznaju Isusa, zašto se on »ukazuje u drugom obličju« (Mk 16, 12), jednom kao suputnik, kojega ne mogu prepoznati, jer je to »uskraćeno njihovim očima« (Lk 24, 16), drugi put kao »duh« (Lk 24, 37), ili opet kao »vrtlar« (Iv 20, 15)? Redovito učenici vide Isusa, ali ne znaju da je to on dok ne progovori (usp. Iv 21, 4), ali i tada, čim ga prepoznaju, on obično iščezava ispred njihovih

<sup>24</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 46.

<sup>25</sup> K. Rahner, nav. dj., str. 74.

<sup>26</sup> Usp. Isto, str. 74, posebice bilješka 96.

očiju. Dakle, čak i ovdje u temeljima same Objave nije najvažnije precizno gledanje, nego poruka i vjera.

Ne govori li nam sve ovo kako su ukazanja i viđenja u sebi složeni i zapravo teško opisivi događaji, u kome je teško povući granicu između objektivnog događaja i subjektivnog doživljaja? Bog i onda kada se ljudima objavljuje na najopipljiviji način ostaje inefabilis — neizreciv.

U Objavi Bog se želi ljudima priopćiti i objaviti, ali ne i posve prepustiti u njihov posjed, dati se zarobiti od njih. Zato redovito, kada je u pitanju bilo kakva objava, ostaje uvijek dovoljno pitanja i nejasnoća. Drukčije ne može ni biti jer nikakvo znanje ne može nadomjestiti ulogu vjere. Ona je imala odlučujuću ulogu kod čudesa koja je Isus činio, kod prepoznavanja Uskrsloga kao i kod navještanja poruke uskrsnuća. Takvu ulogu ona zadržava i kod svih kasnijih viđenja i objava, koje su vezane uz ta viđenja. Naravno, moramo se čuvati ekstrema i paziti da to značenje vjere ne shvatimo u smislu kako se to često kršćanstvu prigovara: »Čudo je najdraže dijete vjere!« Dakle, ne vjera koja bi izmišljala čuda, nego kao bezuvjetna dispozicija za prepoznavanje i prihvaćanje nadnaravnih pojava. Samo ona pri tom mora biti nadopunjena određenim objektivnim znacima, koje ta pojava pruža, a koji nužno spadaju u kriteriologiju za prosuđivanje takvih pojava.<sup>27</sup>

*(Nastavak slijedi)*

<sup>27</sup> L. Scheffczyk, nav. dj., str. 27.

## ERSCHEINUNGEN, VISIONEN, OFFENBARUNGEN ...

*(Theologische Möglichkeit und Bedeutung solcher Phänomene)*

### *Zusammenfassung*

Erscheinungen, Visionen und Offenbarungen, von denen die Bibel so reichlich spricht, haben im Leben der Kirche ständig eine Rolle gespielt. Während sie in früheren Zeiten auch ein beliebtes Thema für die Theologie waren, sind sie in der heutigen Theologie nicht gefragt. Sie passen schwer in den Geist der heutigen Zeit und werden von den meisten Theologen geschwiegen. Aber gerade deswegen rühren sie an den Nerv der Theologie als »Wissenschaft von Gott« und stellen einen echten Prüfstein für sie. Sie muss sichere Kriterien für die Beurteilung ihrer Echtheit bereitstellen und über die durch diese Phänomene beeinflusste Lebenspraxis wachen.

Es genügt nicht, die Erscheinungen als Privatoffenbarungen zu bezeichnen und sie als für die Kirche unwichtig abzutun. Ebenso wenig darf man sie in den Bereich des Parapsychologischen ansiedeln und allein der Psychologie das Urteil über sie überlassen. Gott kann sich auch solcher ausserordentlichen Fähigkeiten bei manchen Menschen für seine Ziele bedienen. Mit K. Rahner, L. Scheffczyk und anderen namhaften Theologen setzt sich Autor dieses Artikels für die Grosszügigkeit und Milde und zugleich gegen jegliche Einseitigkeit bei der Beurteilung dieser Phänomene ein.