

RODERICK STRANGE

Newman o verjetnosti in skrivnosti

Z izrekanjem in neizrekanjem do pozitivnega izida

Ena od posledic polemike, v katero se je zapletel Newman, potem ko je bil leta 1859 v *The Ramblerju* objavljen njegov prispevek *O posvetovanju z verniki v zadevah nauka* [*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*], je bila zadržanost v pisanju. Leta 1864 je seveda v odgovor na naključno obtožbo Charlesa Kingsleyja, da po Newmanovem mnenju resnica sama po sebi ne bi smela biti vrlina rimske duhovščine, Newman napisal *Izpoved mojega življenja* [*Apologia pro Vita Sua*], ki je mnogim spremenila pogled nanj; dve leti pozneje je napisal pismo Puseyju [*Letter to Pusey*], v katerem je kritično ovrednotil Puseyjev *Eirenicon*, zlasti način, kako je predstavil katoliški nauk o Devici Mariji; nato pa je leta 1870 končno lahko izdal svojo knjigo o témi, ki ga je prevzemala večino njegovega življenja, *Slovnico privolitve* [*Essay in Aid of a Grammar of Assent*]. Toda ta izdelek se mu je zdel skromen v primerjavi z obsegom, ki ga je napisal v mlajših letih. V sedemdesetih letih 19. stoletja je v enem od pisem obžaloval, kako malo je napisal v zadnjem obdobju. Dvaintrideset zvezkov Newmanovih objavljenih pisem mi je dobro poznanih, a moram priznati, da omenjenega pisma zdaj ne morem najti, čeprav se ga spomnim. Pregovorno, kakor bi iskal iglo v kupu sena! Želel sem ga najti predvsem zaradi Newmanove trditve o verjetnosti. Sam v

Roderick Strange, *Newman o Probability and Mystery. Saying and Unsayng to a Positive Result*. Slovenski prevod Liza Primc.

svoji skromnosti pripomni, da je bil njegov prikaz verjetnosti kot poti do gotovosti eden njegovih redkih pomembnih dosežkov. Mimogrede je vredno omeniti, da bi zbližujoče, a nasprotujoče si verjetnosti prav tako lahko razumeli kot paradoksalne.

Zbliževanje verjetnosti in gotovosti

Newman je občudoval durhamskega škofa iz 18. stoletja, Josepha Butlerja (1692–1752), ki je bil tako kakor Newman sodelavec Oriela. Butlerjeva izjava, da je »verjetnost vodilo življenja«¹, je nanj naredila močan vtis, zaradi česar je na koncu razmišljal, kakor je opazil v svojih *Izpovedih*, o »logični prepričljivosti vere, o kateri sem toliko napisal«². Vendar je Newman izrazil tudi pomisleke glede Butlerjevega stališča. V različnih pismih je zapisal, da je Butler dejansko zastopal stališče, ki podpira odločitve in dejanja, sprejete na podlagi dokazov, ki so zgolj verjetni, ne pa gotovi. Leta 1853 je Edwardu Healyju Thompsonu, ki je pod Newmanovim vplivom leta 1846 postal katoličan, pojasnil, da je Butler, »ko se je znašel v sistemu brez gotovosti in Božjega vodstva, h kateremu bi se lahko zatekel, naravno sledil temu, kar je bilo *varno* – in menil, da je za religijo dovolj doseči gotovost varnosti ali to, kar teologi imenujejo 'praktična gotovost'«. ³ Nato v pismu prijatelju Robertu Ornsbyju 8. marca 1861, medtem ko priznava svoj dolg Butlerju, »pisatelju, čigar dolžnik sem«, ponovi točko, ki jo je povedal Thompsonu, in obžaluje, da se je Butler upiral nezvestobi »le tako, da je na veliko znižal pretenzije krščanstva«, ker se zdi, »kakor da je bil praktični učinek njegovega dela to, da je vera postala zgolj *praktična gotovost* – tj. sprejemanje nekaterih izjav nauka ne kot resničnih, ampak kot najvarnejših za ravnanje«. ⁴ Newman je po drugi strani trdil, da lahko kopičenje verjetnosti pripelje do občutka gotovosti. Kakor je izjavil v svojih *Izpovedih*, »je bilo to posredovanje popolnega občutka gotovosti, bodisi glede resnic naravne teologije bodisi glede dejstev razodetja, izid *združenja* sočasnih in konvergentnih verjetnosti, in to v skladu z ustrojem človeškega

uma in voljo njegovega Stvarnika«. Nadaljeval je z razlago, da je »občutek gotovosti navada uma«, medtem ko je »gotovost lastnost trditev«, tako da čeprav verjetnosti ne vzpostavljajo nujno logične gotovosti, so vseeno lahko dovolj za umski občutek gotovosti. In ta občutek gotovosti, ta miselna navada, je lahko »po meri in moči enaka občutku gotovosti, ki je bila dosežena z najstrožjimi znanstvenimi dokazi«. ⁵

Pozneje istega leta, 1864, v oktobru, mu je kanonik John Walker, Newmanov stalni dopisovalec, pisal po prebiranju Manningovega pamfleta, za katerega je menil, da vsebuje kritiko *Izpovedi*, ker je Manning omenjal, da je »skupek (*cumulus*) verjetnosti nadomeščen z višjo privolitvijo vere«. A Newman se s tem ni obremenjeval. Strinjal se je z Manningom, da je »človeško gotovost zajela vera, izhajajoča iz Božje milosti«, vendar je v nadaljevanju pojasnil, da je v svoji knjigi govoril o nečem drugem, in sicer o človeškem delovanju, ne o delovanju milosti. Nato se je ponovno oprl na Butlerja in ponovil, kar je že povedal drugje. Butler, je pripomnil, »je govoril o logični vrednosti verjetnosti tako kakor jaz«. Nato je nadaljeval s ponovnim poudarkom na njuni razliki: »Butler *poskuša* omejiti gotovost na *praktično gotovost*, tj. da je *varneje ravnati, kakor da* je sklep resničen; sam trdim, da verjetnosti nedoumljivo vodijo do *spekulativne gotovosti*; tako da je povsem *razumno* priti do tega prepričanja, do te človeške vere, ki je poplačana z Božjo vero.« ⁶ Za Newmana bi torej konvergenca ali kumulacija verjetnosti lahko vodila preko zgolj praktične gotovosti do tiste navade uma, ki jo je opredelil kot občutek gotovosti. Pravzaprav je to ponazoril že nekaj mesecev prej, ko je 6. julija pisal Walkerju. »Najboljša ilustracija tega, kar menim,« je pojasnil, »je *vrv*, sestavljena iz številnih ločenih niti, od katerih je vsaka šibka, vendar so skupaj učinkovite kot železni drog.« Nadaljeval je: »Železni drog predstavlja matematični ali strogi dokaz, vrv pa moralni dokaz, ki je skupek verjetnosti, od katerih je vsaka posamezno nezadostna za gotovost, a združene so neizpodbitne.« In prišel je do neprecenljivega sklepa: »Človek, ki bi rekel: 'Ne morem zaupati vrvi, imeti moram železni drog,' bi bil *v nekaterih danih primerih* neracionalen in nerazumen: – tak

je tudi človek, ki pravi, da mora imeti strogi dokaz, ne moralnega dokaza, za versko resnico.«⁷

Razkrite skrivnosti

V *Izpovedih* je Newman seveda izjavil, da je bila dogma od petnajstega leta starosti »temeljno načelo« njegove vere.⁸ Zavrnil je pojmovanje religije kot zgolj občutje. Obstaja namreč resnica, ki je bila razodeta. Kakšna pa je vloga dogme? Dogma izraža razodeto resnico in, kakor je zatrdil Stephen Dessain, »je bila predanost razodeti religiji temeljni interes Newmanovega življenja [...] Ta predanost je njegovemu življenju dajala celovitost.«⁹ Ko to enkrat spoznamo, je to jasno razkrito v njegovih spisih. Zavezan je bil k upiranju racionalizmu in spoštljivemu predstavljanju razodete skrivnosti vere. V odlomku iz *Traktata 73 [Tract 73], O uvajanju racionalističnih načel v razodeto religijo [On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion]*, razmišlja o navideznem protislovju, ki govori o skrivnostih kot razodetih. Če so bile te resnice razodete, kako so lahko še vedno skrivnostne? »Odgovor,« odvrne, »je preprost.« In nadaljuje: »Nobeno razodetje ne more biti popolno in sistematično zaradi šibkosti človeškega razuma; kolikor ni takšno, je skrivnostno [...] Ko se nekaj razodene, se takoj pojavijo težave in zmedenost; seveda se razodene samo nekaj, kajti vse se ne more.«

Nadalje pojasnjuje: »Razodetje je verski nauk, ki ga gledamo z osvetljene strani, skrivnost pa je isti nauk z neosvetljene strani. Tako verska resnica ni ne svetloba ne tema, ampak oboje skupaj; je kakor nejasen pogled na deželo, ki jo vidimo v mraku, z oblikami napol iztrganimi iz teme, s prekinjenimi črtami in izoliranimi masami. Razodetje, če ga obravnavamo na ta način, ni razodet *sistem*, ampak je sestavljeno iz številnih ločenih in nepopolnih resnic, ki pripadajo obsežnemu neodkritemu sistemu, iz doktrin in zapovedi, skrivnostno povezanih med seboj; to pomeni, da so povezane z neznanimi sredstvi in se nanašajo na neznane dele sistema.«¹⁰

To zavedanje o razodetju in načinu, kako je ta artikuliran v dogmah, je oblikovalo Newmanovo prizadevanje, da bi predstavil skrivnosti vere. Opredeljene so različne podobe, ki vsaka zase ne izčrpajo izražene skrivnosti, vendar pa združene, kot verjetnosti, povzročijo zaznave, ki vodijo do vere. Ta proces je očiten kot téma, ki se vleče skozi njegove spise, že od prve knjige *Arijanci četrtega stoletja* [*The Arians of the Fourth Century*], in je jasno izražena v njegovih opombah k Atanazijevim traktatom, ki jih je prevedel v štiridesetih letih 19. stoletja. Njegovo preučevanje arijanstva je danes nepresenetljivo podvrženo kritiki, ne nazadnje zato, ker je na napisano vplivalo njegovo takratno nezadovoljstvo z Anglikansko Cerkvijo, kakor je poudaril nekdanji canterburyjski nadškof dr. Rowan Williams. Kljub temu, kakor je opazil tudi Williams, je razdelek v knjigi *Arijanci* o cerkvenem nauku o Trojici »pomemben esej o začetkih trinitarične teologije [...] Ta zgodnja teologija ohranja pravovernost s stalnim procesom samopopravljanja, z neskončno gibljivim, krožnim sklicevanjem metafore na metaforo, ki ena uravnoveša drugo.«¹¹ Prav ta proces bo ponazorjen na tem mestu.

Predstavitev nauka o Trojici

Kar je Newman opisal v *Traktatu 73*, je uporabil že štiri leta prej v delu *Arijanci četrtega stoletja*. Sprva je bil povabljen, da pripravi knjigo o prvih koncilih Cerkve, a se je gradivo nabiralo in nabiralo, dokler se ni osredotočilo zgolj na opis arijanskega spora in nicejskega koncila. Samo ozadje spora je obsegalo prvih dvesto strani, v katerih se je Newman osredotočil zlasti na način oblikovanja veroizpovedi. Opazil je, da si človeški razum neizogibno prizadeva razumeti in izraziti tisto, kar mu je najpomembnejše: »Ko se um razvija in širi, se ne more vzdržati poskusa, da ne bi analiziral videnja, ki vpliva na srce, in Objekta, na katero je to videnje osredotočeno; prav tako se ne ustavi, dokler mu nekako ne uspe z besedami izraziti tega, kar je bilo ves čas načelo njegove naklonjenosti in poslušnosti.« Kadar je ta predmet viden, je postoj-

pek preprost; kadar pa je verski in torej neviden, ga »razum lahko predstavi le s pomočjo tistih idej, ki jih daje življenjska izkušnja [...]; in če se te ideje, ki so kakorkoli nezadostne, ne uporabijo pravilno, ponovno vplivajo na čustva in izničijo versko načelo.« Kako naj se torej izrazi nauk o Trojici, ki je v samem središču arijanske polemike?

Newman je potrdil, da se lahko »sistematični nauk o Trojici obravnava kot odsev, namenjen kontemplaciji intelekta, objekta svetopisemske pobožnosti«. Nauk torej ni natančno zajet z besedami, v katerih je izražen; te besede sestavljajo *senco*, ki naj jo *premišljujemo*. Kako fascinanten izraz. Bistveno je, da smo pozorni na omejenost besed. Te so »ekonomične, a nujno nepopolne predstavitev, saj so prikazane v tujem mediju in zato vključujejo očitne nedoslednosti ali skrivnosti; Cerkvi je nauk posredovalo izročilo sočasno s tistimi apostolskimi deli, ki neposredno nagovarjajo srce«. ¹² Kmalu zatem Newman pojasni namen veroizpovedi: »Ker je Sveto pismo nesistematično in ker je vera, ki jo podaja, razpršena po dokumentih in razumljiva le, če jih obravnavamo kot celoto, si veroizpovedi prizadevajo osredotočiti svojega splošnega duha, da bi Cerkvi zagotovile, kolikor je mogoče, da njeni člani zavzamejo točno določen pogled na vero, ki je edina prava.« ¹³ Veroizpovedi res razodevajo nauk o Trojici, vendar ne kot razkrit sistem. Namesto tega je treba biti, kakor je rekel Newman v *Traktatu* 73, pozoren na »številne ločene in nepopolne resnice, ki pripadajo obsežnemu nerazkriteму sistemu naukov in zapovedi, skrivnostno povezanih med seboj«. To je storil v knjigi *Arijanci*.

Boj proti arijanzizmu: povezovanje nazivov in podob

Arijanska polemika se je ukvarjala zlasti z odnosom med Očetom in Sinom: kako je Sin eno z Očetom in hkrati v osebi različen od Očeta. Kakor je opazil Newman, »se na teh dveh resnicah obrne celotna doktrina«. ¹⁴ Nadaljeval je z obravnavo dveh nazivov, »poimenovanj«, ki se v Svetem pismu uporabljata za

Gospoda, poimenovanj, ki sta, kakor je opozoril, »sami po sebi nepopolni in lahko napačno razumljeni«, vendar se medsebojno izpopolnjujeta in dopolnjujeta. Nato je navedel imena teh dveh nazivov: »Naziv *Sin* označuje njegovo izpeljavo in razlikovanje od Očeta, naziv *Beseda* (tj. Razum) pa njegovo neločljivo vključenost v Božjo enost.« In takoj je izrazil način, s katerim se uvrstita in dopolnjujeta: »Medtem ko bi prvo, vzeto samo po sebi, lahko vodilo um do tega, da bi si ga zamislil kot drugo bitje, slednje pa kakor da sploh ni pravo bitje, oba skupaj pričata o skrivnosti, da je on hkrati od nesnovnega, nedoumljivega Boga in v njem.«¹⁵ In takoj nadaljuje s podrobnejšim preučevanjem teh nazivov.

Ko se je Newman najprej posvetil nazivu Sin, je opozoril na njegovo pogosto ponavljanje v Svetem pismu, tako v zvezi z Gospodovo človeško naravo kakor tudi v zvezi z njegovim predhodnim stanjem. Na prvem mestu torej naziv izraža Sinovo »izhajanje od Boga in torej popolno različnost in oddaljenost, ki obstaja med njim in vsemi bitji razen Bogom, njegovim Očetom«. On je Božji Sin. Nato, s podkrepitvijo tega pojma, Newman varuje analogijo sinovstva pred zamenjavo s pojmom posinovljenstva, tako da pokaže na Sina, ki je imenovan tudi z izrazi kot »*Edinorojeni* ali *moj Božji Sin*«, in dodaja, »da se očitno nanašajo, kjer se pojavijo, na njegovo Božjo naravo«. Pritrdi, da se izraz rojstvo uporablja tudi, na primer, za Gospodovo vstajenje, za njegovo prvotno poslanstvo, da ustvari svet, in za njegovo učlovečenje, kljub temu pa nadaljuje, »pomen besede 'edino-rojeni', opredeljen s svojim kontekstom, je, da se nanaša na nekaj višjega od katerega koli dogodka, ki se zgodi v času, ne glede na to, kako velik ali koristen je za človeški rod. Nadalje priznava, da naziv edinorojeni, kakor ga uporabljajo cerkveni očetje, ne bi smel postati predmet praznih špekulacij, kakor da bi se lahko razvozlal mehanizem skrivnosti odnosa med Očetom in Sinom.¹⁶ Naziv Kristusa kot edinorojenega Božjega Sina bi morali sprejeti častitljivo.

Vendar je Newman opozoril, da je »zlahka opaziti pomanjkljivost te podobe in posledično nevarnost njene uporabe«, in sicer da bi po eni strani lahko povzročila sum materialnosti, ki bi

po nekaterih herezijah zanikala duhovno naravo Boga, po drugi strani pa preveč izrazito razlikovanje med Očetom in Sinom, kar bi lahko uvedlo nekakšen diteizem. Kljub temu so se cerkveni očetje nevarnosti napačnih pojmovanj zoperstavili s sklicevanjem na ta drugi naziv, Beseda. Kakor je pojasnil Newman: »Na splošno se zdi, da se naš Gospod imenuje Beseda ali Božja modrost v dveh pogledih; prvič, da bi označili njegovo bistveno navzočnost v Očetu v tako polnem pomenu, kakor je zanj bistvena lastnost modrosti; drugič, njegovo sredništvo, kot Razlagalca ali Besedo med Bogom in njegovimi stvaritvami.« In pripomnil je: »Noben naziv gotovo ne bi mogel biti primernejši, da bi preprečil pojme materialnost, ločena individualnost in začetek obstoja, ki bi jih naziv Sin lahko vnesel v katoliški nauk.«¹⁷ Vendar naletimo na dodaten problem. Podoba Kristusa kot modrosti in Besede bi lahko, kakor je opazil Newman, »izbrisala pojem Sinove osebnosti«. Lahko bi uvedla sabelijanizem, ki bi očitno sklepal, da Božja Beseda ni nič drugega kot »začasna manifestacija Božje slave v človeku Kristusu«. Tej težnji pa so nasprotovali tako, da so o njem govorili »kot o Besedi, ki je *hipostatična*, stalna, resnična in živa Beseda«.¹⁸

Newman je nato takoj razložil, da je bila skrb za razjasnitev enotnosti Boga in Kristusove božanskosti dodatno okrepljena z dvema drugima izrazoma, »od Boga« in »v Bogu«, ki se nanašata na doktrini o Božji enoti (*monarchia*) in koherenci. V zvezi z Božjo enoto (*monarchia*) je namen doktrine opisal kot izogibanje kakršnemu koli namigovanju na triteizem, kar je uspelo s sledenjem »neskončnim popolnostim Sina in Duha do Njega, čigar Sin in Duh sta«.¹⁹ Sta »od Boga«. Kakor je dejal nekaj let pozneje v svojih opombah v Atanazijevih traktatih: »Z monarhijo je mišljen nauk, da se druga in tretja oseba v presveti Trojici vedno v našem razmišljanju nanašata na prvo osebo kot vir božanstva.« In »*monarhija* Očeta ni samo simbol Božje enosti, ampak Trojice v tej enosti, saj vključuje prisotnost tistih, ki niso ἀρχαί (izvori), čeprav so najvišji.«²⁰ Čeprav je bil ta argument pomemben pri spodbujanju božanstva Sina in Duha, bi z opustitvijo lahko namigoval tudi na sabelijanizem, da sta Sin in Duh zgolj »načina« Očeta. Potreboval

je dvojnika, nauk o koherenci, ki je varoval Božjo enost, »ne da bi posegal v popolnost Sina in Duha«. ²¹ Učil je, da sta Sin in Duh »v Bogu«. Newmanov opis v Atanazijevih traktatih je bil še bolj nedvoumen. Vsaka od treh oseb, je zapisal, »je preprosto in v polnem pomenu besede Bog, vendar je Bog samo eden; ta resnica je kot izjava najrazumljivejša, če rečemo, da so Oče, Sin in Sveti Duh, ki so en in isti Duh in Bit, drug v drugem, kar je nauk o περιχώρησις (perihorezi, koinherenci)«. ²²

V zvezi z Besedo je bilo treba upoštevati še en vidik. Ali je bila Beseda v prejšnjem razmišljanju o odnosu med Besedo in Sinom notranja ali zunanja glede na Očeta? K temu vprašanju se je Newman vrnil v poznejšem razdelku *Arijancev*, v katerem je namenil pozornost Besedi kot λόγος ἐνδιάθετος (*logos endiathetos*) προφορικός (*logos prophorikos*), endiatični in proforični. To razlikovanje, je pojasnil, je nekaterim zgodnjim očetom omogočilo, »da so govorili o Sinovem rojevanju ali rojstvu kot posledici Očetove volje«, ne da bi pri tem ogrozili njegovo sobistvenost. Tako je med katoličani Beseda kot »endiatična« pomenila »Besedo, od vekomaj skrito v Očetovem naročju«, Beseda kot proforična pa »Sina, poslanega na svet v navidezni ločenosti od Boga, z Očetovimi nazivi in lastnostmi ter Očetovo voljo, ki jo je moral izpolniti«. ²³

Sklep

Primere bi lahko naštevali in jih celo podkrepili z razmišljanjem o Newmanovem pristopu k pridiganju. V devetnajstem stoletju se je od nekoga, ki je izdal zbirko pridig, pričakovalo, da se bo dotaknil celotnega spektra krščanskega nauka. Ko je izšel Newmanov prvi zvezek župnijskih pridig, ga je Samuel Wilberforce kritiziral, ker pričakovanega ni storil. Newman mu je odgovoril: »Kot temeljni kanon določam, da mora biti učinkovita pridiga nepopolna.« Ni spodbujal slabega pridiganja, trdil pa je, da pridiga ali zbirka pridig ne more zajeti vsega. »Nihče,« je pojasnil, »ki me *običajno* posluša, ne bi smel dobiti drugega vtisa kakor vtis Svetega pisma.« ²⁴ Posto-

poma se bo izrisala celotna slika. In prav to ponazarjajo njegovi patristični spisi.

Kakor je razvidno iz dela *Arijanci četrtega stoletja*, je monarhija (*monarchia*) razglasila Sina za Božjega, saj je bil vključen v vir božanstva. Da pa se ne bi zdelo, da ga ta nauk preveč razlikuje od Očeta, je bila uvedena tudi koinherenca in še jasneje potrjena njegova enost z Očetom in v njem. »Sin« je bil kot naziv še posebno primeren za nauk o Božji enoti (*monarchia*); povezovanje prve in druge Osebe v božanstvu kot Očeta in Sina je izražalo njuno razlikovanje znotraj edinosti. Če pa bi se sinovstvo s svojo težnjo po podrejenosti zdelo premočno, bi ga »Beseda« kot naziv, ki je posebno primeren za koherenco, postavila v bolj pravo perspektivo. Newman je v precej dolgem odlomku v Atanazijevih traktatih odločno povedal, kaj je po njegovem mnenju mogoče doseči s tem pristopom, z zbiranjem nazivov in podob: »Včasih se zmotno domneva, da so takšne ponazoritve (Beseda, Sin, Modrost, Podoba itd.) namenjene *pojasnjevanju*, kako je Sveta Skrivnost mogoča, medtem ko naj bi le pokazale, da besede, ki jih uporabljamo v zvezi z njo, niso *same sebi protislovne*, kar je najpogostejši ugovor proti njim. Reči, da nauk o Sinovem rojstvu ne oporeka Očetovi popolnosti in nespremenljivosti ali zanika Sinove večnosti, se na prvi pogled zdi v neskladju s pomenom besed Oče in Sin, dokler ni dodana druga podoba, kakor sta sonce in sijaj, v kateri je domnevno neskladje mogoče razumeti kot dejansko obstoječe. Tu ena podoba popravlja drugo; kopičenje podob ni, kakor se pogosto misli, nemirno in brezplodno prizadevanje uma, da bi *vstopil v Skrivnost*, ampak je *varovalo*, da se katera koli podoba, kaj šele zbirka podob, ne bi izkazala za *zadovoljivo*.«²⁵

Eden od razlogov za takšno Newmanovo argumentacijo je bilo nasprotovanje njegovim racionalističnim sodobnikom. Menil je, da so nenehno poskušali ublažiti nesoglasja v doktrinarnem učenju. V še vedno neobjavljeni pridigi iz leta 1836 je na primer o nauku o Trojici pripomnil, da Sveto pismo jasno potrjuje ločen obstoj Očeta, Sina in Duha, »kot da bi bili trije bogovi in ne en Bog«, vendar tudi »jasno navaja, da je Bog samo eden«. Ker se zdi, da ta

dva nauka vključujeta protislovje, se »plašni umi skrčijo«, opaza, »in vzvišeni umi odvrnejo od slovesnega in milostnega razodetja« ter poskušajo ublažiti in preseči protislovje v človeškem jeziku. Vendar pa izjavlja, da je »del prave vere, da pogumno, pošteno in spoštljivo sprejme vsako ločeno resnico v celoti, kakor da nasprotna resnica ne bi bila razodeta [...] To je del prave vere, ki se ponaša s skrivnostjo, ne, v nekem smislu se ponaša s protislovjem izrazov.«²⁶

Newman se je zavedal, da so dokazi za dogme nepopolni, vendar je bil tudi prepričan, da ta omejitev ne predstavlja nepremostljive ovire za globlje razumevanje njihove resnice. Na naslovni strani svoje *Slovnice pritrditve* je mnogo let pozneje, leta 1870, citiral svetega Ambroža: »Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum« (Bog ni hotel odrešiti svojega ljudstva z dialektiko). Sedem let prej je v osnutku tega, kar je postalo *Slovnica privolitve*, zapisal: »Iz narave stvari izhaja, da je ves naš jezik o vsemogočnem Bogu, kolikor je pritrديلen, analogen in figurativen. O njem, o katerem razmišljamo, a ga nismo videli, lahko govorimo le v mejah našega izkustva.« Z drugimi besedami, naš jezik je nezadovoljiv. Ponudi nam lahko le približne ali, kakor bi lahko rekli, verjetne ali celo paradoksalne poglede. Tega se moramo zavedati, a to je vse, s čimer razpolagamo. To lahko uporabimo ali pa ne storimo ničesar. Kako naj torej ravnamo? Tako, da odpravimo, kakor je trdil Newman, »eno napako v izražanju z drugo«. In tako »s to metodo antagonizma umirjamo svoje misli, ne zato, da bi dosegli cilj, ampak da jih pravilno usmerjamo; tako kakor pri algebrskem izrazu, pri katerem se z dodajanjem in odvzemanjem v enačbi postopoma približujemo pozitivnemu rezultatu z izrekanjem in neizrekanjem«.²⁷ Ko razmišljamo o Božjih skrivnostih, se z izrekanjem in neizrekanjem postopoma približujemo njihovi resnici.

Opombe

¹ Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature (Analogija naravne in razodete religije, glede sestave in poteka narave)*, Oxford: Oxford University Press, 1835, 3.

² J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua* (Izpoved mojega življenja), Kartuzija Ptererje 1973 in 1989.

³ Charles Stephen Dessain in drugi (ur.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (*Pisma in dnevniški zapisi Janeza Hernika Newmana*), xv, London: Nelson, 1964, 456. Dvaintrideset zvezkov *Pisem in dnevniških zapisov* bo v nadaljevanju označenih kot L. D.

⁴ L. D. xix, 480.

⁵ *Izpoved*, 20.

⁶ L. D. xxi, 270, in n.1.

⁷ L. D. xxi, 146; glej tudi L. D. xi, 293.

⁸ *Izpoved*, 49.

⁹ C. S. Dessain, *John Henry Newman*, Oxford: Oxford University Press, 1980, xii.

¹⁰ J. H. Newman, *Essays Critical and Historical* (*Kritični in historični eseji*) prva enotna zbirka, London: Longmans, Green, and Co., 1897, 41–42.

¹¹ Rowan Williams, Predgovor k *Arijancem četrtega stoletja*, Leominster: Gracewing, 2001, xli, xlii.

¹² J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century* (*Arijanci četrtega stoletja*), enotna zbirka, Westminster, Md., Christian Classics Inc., 1968, 144–145.

¹³ *Arijanci*, 147.

¹⁴ *Arijanci*, 156.

¹⁵ *Arijanci*, 156–157.

¹⁶ *Arijanci*, 158–159.

¹⁷ *Arijanci*, 167, 169.

¹⁸ *Arijanci*, 170–171.

¹⁹ *Arijanci*, 175.

²⁰ J. H. Newman, *Select Treatises of St Athanasius* (*Izbrani traktati sv. Atanazija*), druga enotna izdaja, London: Longmans, Green and Co., 1897, 111, 110.

²¹ *Arijanci*, 174.

²² *Traktati sv. Atanazija* ii, 72.

²³ *Arijanci*, 196–197.

²⁴ L. D. v, 38.

²⁵ *Traktati sv. Atanazija* (*Treatises of St Athanasius*) II, 444–445.

²⁶ Rokopis pridige št. 404, str. 15–16. Pridiga je shranjena v arhivu Birminghamskega oratorija. Iz nekega razloga, morda zaradi velike količine besedila, ki ga je Newman prečrtal in popravil, ni bila vključena v pet zvezkov pridig, ki jih Newman ni objavil sam, so pa izšli pod uredništvom Francisa J. McGratha in drugih, John Henry Newman: Oxford: Clarendon Press, 1991–2012. Leta 1978 mi je pater Gregory Winterton, ki je bil takrat prošt Oratorija, poslal fotokopije nekaj teh pridig, med njimi tudi št. 404, za neko delo, o katerem sva se pogovarjala. To sklicevanje se nanaša na to kopijo.

²⁷ Hugo M. De Achaval, S. J. in J. Derek Holmes, *The Theological Papers of John Henry Newman on Faith and Certainty* (*Teološki spisi Janeza Hernika Newmana o veri in gotovosti*), Oxford: Clarendon Press, 1976, 102.